



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى  
عليه  
وآله  
وسلم

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

# الاصول

تأليف

فقيه التصوف آية الله العظمى

استاذ عبد الأعلى الموسوي البجنوربي

تأتمن عليه العالم

المجلد ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تهذيب الاصول

كاتب:

آيت الله العظمى سيد عبدالاعلى موسى سبزواري

نشرت في الطباعة:

موسسه المنار

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

|    |   |
|----|---|
| 5  | الفهرس  |
| 25 | تهذيب الاصول المجلد 2   |
| 25 | هوية الكتاب   |
| 25 | اشارة   |
| 29 | مقدمة   |
| 33 | المقصد الأول ما يكون معتبرا في نفسه   |
| 33 | اشارة   |
| 35 | وهو القطع و البحث فيه عن امور:  |
| 35 | الأمر الأول وفيه جهات من البحث:   |
| 35 | الأولى: المعروف أن مبحث القطع ليس من مسائل فن الاصول                            |
| 35 | الثانية: لا ريب في أن القطع، كسائر الصفات النفسانية له حقيقة خاصة و آثار مخصوصة |
| 38 | الثالثة: للحجية إطلاقات ثلاثة   |
| 38 | اشارة   |
| 40 | و ينبغي التنبيه على امور:   |
| 40 | الأول: القطع إما طريق محض إلى الواقع  |
| 41 | الثاني: لا ريب في كون الاطمئنان العقلائي حجة عقلانية                            |
| 41 | الثالث: ذكروا أن حكم العقل باعتبار القطع  |
| 41 | الرابع: قد أشرنا إلى أنه لا يمكن جعل التأليفي بين الشيء و ذاتياته               |
| 42 | الخامس: عن المحقق الخراساني قدس سره أن للحكم مراتبا أربع                        |
| 42 | الاقتضاء:   |
| 42 | و المقاسد   |
| 42 | و الإنشاء:  |
| 42 | و الفعلية:  |

|    |  |
|----|--|
| 42 | والتجز:  |
| 44 | و خلاصة القول: .....   |
| 45 | الأمر الثاني التجري وما يتعلق به .....   |
| 45 | تمهيد: .....   |
| 46 | حكم التجري: .....  |
| 50 | و ينبعي التنبيه على امور: .....  |
| 50 | الأول: تظهر الثمرة في القبح الفعلي و عدمه .....  |
| 50 | الثاني: التجري طغيان و ظلم على المولى .....  |
| 51 | الثالث: لا ريب في تباين التجري الاصطلاحي مع المعصية الحقيقية، .....                        |
| 51 | الرابع: للتجري مراتب متفاوتة جدا... ..   |
| 53 | الأمر الثالث أقسام القطع و ما يتعلّق بها .....   |
| 58 | الأمر الرابع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده .....                             |
| 58 | اشارة .....  |
| 58 | أما الأول: فللزوم الدور .....  |
| 59 | و أما الثاني و الثالث: فللزوم اجتماع المثلين أو الضدين، .....                              |
| 60 | الأمر الخامس الموافقة الالتزامية و بعض ما يتعلّق بها .....                                 |
| 60 | اشارة .....  |
| 61 | ثم إنه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية للتكاليف الفرعية لا بد من البحث فيه من جهات ..... |
| 61 | الاولى: أن وجوب الموافقة الالتزامية تابع لكيفية العلم بالتكليف تفصيلا .....                |
| 61 | الثانية: لا تلازم بين وجوبها و وجوب الموافقة العملية .....                                 |
| 61 | الثالثة: لا تمنع بين وجوبها و جريان الاصول العملية .....                                   |
| 64 | الأمر السادس القطع الحاصل من العقليات و قطع القطع .....                                    |
| 69 | الأمر السابع العلم الإجمالي و بعض ما يتعلق به .....  |
| 69 | اشارة .....  |
| 73 | شرايط تنجز العلم الإجمالي: .....   |

- 73 ..... اشارة
- 73 ..... الأول: أن يحدث بالعلم الإجمالي تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود على كل تقدير .
- 74 ..... الثاني: أن يصلح للداعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة .
- 74 ..... اشارة
- 75 ..... منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء .
- 76 ..... و يترتب على ذلك ثمرات:
- 76 ..... أولها: أنه لو اعتقد عدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء فارتكب بعضها و بان الخلاف،
- 76 ..... ثانيها: لو كانت الأطراف مورد الابتلاء و أثر العلم الإجمالي أثره .
- 76 ..... ثالثها: لو علم إجمالاً بغصيبة إناء مردد بين الإناءين .
- 76 ..... اشارة
- 77 ..... ومنها: موارد دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة القضية من كل جهة زمانا و مكانا .
- 77 ..... ومنها: الشبهة غير المحصورة .
- 78 ..... تنبيه: .
- 79 ..... الأمر الثامن الامتثال الإجمالي
- 82 ..... المقصد الثاني ما يصح الاعتذار به من جهة الكشف و فيه مباحث: .
- 82 ..... اشارة
- 84 ..... تمهيد: .
- 86 ..... المبحث الأول امكان التعبد بغير العلم
- 86 ..... اشارة
- 86 ..... المراد من الإمكان .
- 86 ..... اشارة
- 87 ..... الأول: القياس على الإخبار عن الله تعالى و الجواب عنه
- 87 ..... الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه
- 87 ..... الثالث: تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و الجواب عنه
- 90 ..... الرابع: اجتماع المثليين أو الضدين الجواب عنه .

|     |       |   |
|-----|-------|---|
| 90  | ..... | اشارة   |
| 92  | ..... | ذكر أجوبة الاصوليين عن الدليل الرابع و المناقشة فيها  |
| 95  | ..... | المبحث الثاني أصالة عدم الاعتبار وعدم صحة الاعتذار  |
| 95  | ..... | اشارة   |
| 96  | ..... | وقد يقرر الأصل في المقام بوجه اخرى: ..  |
| 97  | ..... | وينبغي التنبيه على امور: ..   |
| 97  | ..... | الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع                          |
| 98  | ..... | الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه   |
| 98  | ..... | الثالث: عدم الفرق بين البدعة و التشريع  |
| 98  | ..... | الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجية شيء في الدين غير مساوق لصحة انتسابها إلى الشارع       |
| 99  | ..... | هذه نخبة الكلام في أصالة عدم الحجية وعدم صحة الاعتذار في ما شك في حجيته، وقد خرج عن هذا الأصل امور: |
| 99  | ..... | اشارة   |
| 100 | ..... | الأمر الأول الظواهر   |
| 100 | ..... | اشارة   |
| 100 | ..... | اعتبار الظواهر من الاصول النظامية، البحث فيها صغروي و كبروي   |
| 100 | ..... | استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن و الجواب عنه   |
| 102 | ..... | لا بد من ذكر امور: ..   |
| 102 | ..... | الأول: النص و الظواهر و الأظهر من أوصاف اللفظ   |
| 103 | ..... | الثاني: عدم دوران حجية الظهور مدار حصول الظن الشخصي   |
| 103 | ..... | الثالث: للظهور مراتب متفاوتة ..   |
| 103 | ..... | الرابع: في اختلاف قراءة القرآن  |
| 103 | ..... | اشارة   |
| 104 | ..... | مناشئ الظهور  |
| 106 | ..... | الأمر الثاني الاجماع  |
| 106 | ..... | اشارة   |



|     |  |
|-----|--|
| 107 | طرق استكشاف رأي المعصوم عليه السّلام .....   |
| 107 | اشارة .....  |
| 107 | الأول: دخول شخص المعصوم عليه السّلام في جملة المجمعين .....                            |
| 107 | الثاني: قاعدة اللطف. و اللطف: .....  |
| 108 | الثالث: الحدس .....  |
| 108 | الرابع: تراكم الظنون من آراء الأعلام .....   |
| 108 | الخامس: لأجل كشفه عن دليل معتبر وصل إليهم .....  |
| 109 | السادس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة عقلانية أو شرعية، .....                        |
| 109 | السابع: أن يتفرد فقيه في عصر و لم يكن فقيه آخر في طبقته .....                          |
| 109 | الثامن: الإجماع القهري الانطباقي بعد استقرار رأي فقيه بين الناس .....                  |
| 109 | اشارة .....  |
| 110 | تحقيق الكلام في الإجماع عند الإمامية .....   |
| 110 | نقل الإجماع: .....   |
| 110 | اشارة .....  |
| 112 | و ينبغي التنبيه على أمور: .....  |
| 112 | الأول: الإجماع إنما يكون معتبرا إذا حصل الاطمئنان منه .....                            |
| 113 | الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد .....                                |
| 113 | الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر» .....                     |
| 113 | الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحس أو الحدس. .....                       |
| 113 | الخامس: معنى الإجماع المحصل .....  |
| 114 | السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق ختام في الشيعا و الاستفاضة و التواتر ..... |
| 114 | ختام: .....  |
| 115 | الأمر الثالث الشهرة .....  |
| 115 | أقسام الشهرة .....   |
| 116 | الإشكال على اعتبار الشهرة الاستنادية صغرى و كبرى و الجواب عنه .....                    |

- 118 ..... الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه .....
- 119 ..... التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقاً، الإشكال عليه و الجواب عنه .....
- 120 ..... إشكال المحقق النائبي على الاستدلال و الجواب عنه .....
- 121 ..... ختام فيه امور: .....
- 121 ..... الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقاً بين أن يكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها .....
- 121 ..... الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب .....
- 122 ..... الثالث: إطلاق الشهرة القدمانية يقتضي الاتصال إلى المعصوم .....
- 122 ..... الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب و الحرمة .....
- 122 ..... الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقه .....
- 122 ..... السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء .....
- 123 ..... السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم» .....
- 123 ..... الثامن: طرق إحرار الشهرة .....
- 124 ..... الأمر الرابع الخبر الواحد .....
- 124 ..... إشارة .....
- 124 ..... تمهيد وفيه امور: .....
- 124 ..... الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد .....
- 124 ..... الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد .....
- 125 ..... الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الاصول .....
- 126 ..... الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه و الجواب عنه .....
- 127 ..... أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد: .....
- 129 ..... اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة: .....
- 129 ..... الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط تارة و مفهوم الوصف اخرى .....
- 129 ..... إشارة .....
- 130 ..... و أشكل على الاستدلال بوجوه .....
- 132 ..... مناقشات لا تختص بآية النبأ بل تعمها و غيرها و ردها .....

- 132 ..... إشكالات تختص بالأخبار مع الوساطة فقط
- 134 ..... كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه
- 135 ..... الاستدلال بآيتي الكتمان و السؤال و آية الاذن
- 136 ..... الأخبار المتواترة إجمالاً الدالة على اعتبار خبر الواحد:
- 137 ..... الإجماع و السيرة على اعتباره: ..
- 137 ..... اشارة
- 138 ..... الردّ على السيرة و الجواب عنه
- 139 ..... الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجه عقلية و الجواب عنها، الفرق بين الانسداد الصغير و الانسداد الكبير
- 140 ..... نتائج البحث: ..
- 140 ..... الاولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صغروياً لا أن يكون كبروياً
- 141 ..... الثانية: العدالة في الراوي طريقية لا أن تكون موضوعية
- 141 ..... الثالثة: مراتب الوثوق و الاطمئنان
- 141 ..... الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال
- 142 ..... الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة
- 143 ..... السادسة: بيان المراد من الوثوق و الصلح المعترين في الراوي
- 144 ..... السابعة: مورد اعتبار التوثيق
- 145 ..... الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور
- 145 ..... التاسعة: كلام في حال الرواة
- 146 ..... العاشرة: وثوق الراوي على قسمين: ..
- 146 ..... الحادية عشر في الوثوق
- 146 ..... الثانية عشرة: في و التضعيف
- 147 ..... الأمر الخامس الاجتهاد و التقليد
- 147 ..... اشارة
- 147 ..... تعريف الاجتهاد و التقليد:
- 147 ..... اشارة

|     |  |
|-----|--|
| 148 | آراء العلماء في الاجتهاد. وما يعتبر في الاجتهاد .....    |
| 150 | التقليد .....  |
| 150 | تعريف التقليد .....                                      |
| 150 | المطلق والمتجزّي: .....                                  |
| 151 | ما يعتبر في مرجع التقليد: .....                          |
| 153 | التخطنة والتصويب: .....                                  |
| 154 | أقسام التصويب: .....                                     |
| 156 | الأعلمية .....   |
| 156 | اشارة .....  |
| 157 | الاستدلال على اعتبارها في المرجع والمناقشة فيه .....     |
| 157 | أدلة عدم اعتبار الأعلمية والردّ عليها .....              |
| 158 | فوائد: .....   |
| 158 | الأولى: بيان المراد من الأعلم .....                      |
| 158 | الثانية: كيفية تحقق موضوع الأعلم .....                   |
| 158 | الثالثة: لو شك في اختلاف الأعلم مع غيره .....            |
| 159 | تبدل الرأي: .....  |
| 159 | تقليد الميت: .....                                       |
| 159 | اشارة .....  |
| 159 | و خلاصة الكلام أنه لا بد وأن يبحث من وجهين: .....        |
| 161 | اعتبار مطلق الظن: .....                                  |
| 161 | الاستدلال على اعتباره والجواب عنه .....                  |
| 161 | اشارة .....  |
| 161 | أحدها: أن مخالفة الحكم الإلزامي المظنون مظنة للضرر ..... |
| 161 | اشارة .....  |
| 162 | و إن كان المراد به الضرر الدنيوي. فيرد عليه. ....        |

|     |  |
|-----|--|
| 162 | أولاً: أن تبعية الأحكام مطلقاً للمصالح والمفاسد الدنيوية تحتاج إلى دليل  |
| 162 | و ثانياً: كل ضرر دنيوي ليس بواجب الدفع مطلقاً.   |
| 162 | و ثالثاً: على فرض تحققه،   |
| 162 | ثانيها: أنه من البديهي وجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة   |
| 162 | ثالثها: إنه بعد لزوم الأخذ بها في الجملة لو لم يؤخذ بالمظنون   |
| 163 | رابعها: دليل الانسداد  |
| 163 | مقدمات دليل الانسداد والمناقشة فيها  |
| 163 | إشارة  |
| 163 | المقدمة الأولى:  |
| 163 | المقدمة الثانية:   |
| 163 | المقدمة الثالثة:   |
| 163 | المقدمة الرابعة:   |
| 163 | المقدمة الخامسة:   |
| 165 | جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه   |
| 166 | نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال و الرد عليه  |
| 167 | الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر و الحرج  |
| 168 | الرجوع إلى الأصول العملية بيان الإشكال فيه الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله الرجوع إلى الأصول العملية بيان الإشكال فيه |
| 170 | بيان المختار في دليل الانسداد  |
| 170 | إشارة  |
| 171 | و ينبغي التنبيه على أمور:  |
| 171 | الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معا  |
| 172 | الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟  |
| 173 | الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهملة؟   |
| 175 | الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي و الرد عليه  |
| 176 | الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر  |

|     |   |
|-----|---|
| 176 | ..... السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف                               |
| 176 | ..... السابع: في الظن الغير المعبر  |
| 177 | ..... الثامن: اعتبار الظن في الاعتقادات   |
| 177 | ..... اشارة   |
| 177 | ..... أقسام الاعتقادات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلا و الرد عليه                   |
| 177 | ..... الاستدلال على وجوب معرفة المعاد و المناقشة فيه                                  |
| 179 | ..... الاستدلال على وجوب المعرفة شرعا و ردّه  |
| 180 | ..... فوائد:  |
| 180 | ..... الاولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد و الجزم                                   |
| 180 | ..... الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي                           |
| 181 | ..... الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد و الجزم، تعيين مراتب القصور                   |
| 181 | ..... الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن                                 |
| 183 | ..... المقصد الثالث الاصول العملية  |
| 183 | ..... اشارة   |
| 185 | ..... وفيه فصول:  |
| 185 | ..... تمهيد في عدد الاصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها و الجهل في مورد الأمارات |
| 186 | ..... و لا بد من تقديم أمور:  |
| 186 | ..... الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الاصول مطلقا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل  |
| 186 | ..... الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجا عن فن الاصول                   |
| 186 | ..... الثالث: كون بحث الحظر و الترخيص أعم موردا عن بحث البراءة                        |
| 186 | ..... الرابع: المراد بالجهل و الشك  |
| 187 | ..... الخامس: كون الاصول الأربعة المعروفة من الامور العقلانية                         |
| 187 | ..... السادس: أن النزاع بين الاصولي و الأخباري صغروي لا أن يكون كبرويا                |
| 187 | ..... السابع: تقسيم آخر للاصول  |
| 187 | ..... الثامن: كون مباحث الاصول العملية من علم الاصول 161 الفصل الأول - البراءة        |

|     |  |
|-----|--|
| 188 | الفصل الأول البراءة .....  |
| 188 | أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً: .....  |
| 188 | إشارة .....  |
| 188 | الاستدلال بالكتاب: استدلال عليها من الكتاب بآيات .....   |
| 188 | منها: قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا وَجْهَ الاستدلال و المناقشة فيه .....        |
| 188 | إشارة .....  |
| 188 | الاستدلال و المناقشة فيه .....   |
| 189 | و منها: قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا .....                                  |
| 190 | استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع و الجواب عنه .....                                   |
| 191 | الاستدلال بالسنة على البراءة: .....  |
| 191 | منها: حديث الرفع، المراد من الرفع و الإشكال عليه و الجواب عنه .....  |
| 191 | إشارة .....  |
| 191 | ثم إن البحث عن حديث الرفع يقع ضمن امور: .....  |
| 191 | إشارة .....  |
| 192 | الأول: مقتضى عموم الحديث و إطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المؤاخظة و دفعه .....                                 |
| 193 | الثاني: الأثر الشرعي المترتب على الشيء: .....  |
| 193 | الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف و الجواب عنه ..... |
| 194 | الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تناله يد الجعل: الإشكال عليه و الجواب عنه .....                              |
| 195 | الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، و الحسد، و التفكر في الوسوسة في الخلق: .....                        |
| 196 | السادس: كلام في مثبتات الاصول العملية .....  |
| 196 | و منها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه و الجواب عنها .....  |
| 197 | و منها: حديث الحجب، المناقشة في الاستدلال به .....   |
| 197 | و منها: صحيح ابن الحجاج، المناقشة فيه. ردّ ما يستشكل عليه .....  |
| 199 | الاستدلال بالإجماع، و دليل العقل، و الأصل على البراءة .....  |
| 200 | الفصل الثاني ما يتعلق بالاحتياط .....  |

|     |  |
|-----|--|
| 200 | أدلة القول بوجود الاحتياط شرعا في الشبهات الحكمية التحريمية و الجواب عنها: |
| 200 | استدل عليه بالأدلة الثلاثة.  |
| 200 | فمن الكتاب:  |
| 200 | و من السنة:  |
| 200 | إشارة .  |
| 202 | المنافشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد.                    |
| 203 | الدليل العقلي على وجوب الاحتياط:   |
| 203 | إشارة .  |
| 204 | الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه .                                      |
| 205 | الكلام في الشبهات الموضوعية  |
| 205 | و ينبغي التنبيه على امور:  |
| 205 | الأول: تقدم الأمارات على الاصول الموضوعية و الأخيرة على الاصول الحكمية .   |
| 205 | إشارة .  |
| 206 | بعض الكلام في أصالة عدم التذكية  |
| 206 | إشارة .  |
| 206 | التعرض لأمرين .  |
| 206 | الأول: المراد من غير المذكي و الميتة .                                     |
| 208 | الثاني: أن الحيوان بالنسبة إلى التذكية و عدمها على أقسام .                 |
| 208 | إشارة .  |
| 208 | إذا تبين هذا نقول: إن الشك في التذكية .                                    |
| 208 | تارة: في الشبهة الحكمية،   |
| 208 | و اخرى: في الشبهة الموضوعية الخارجية .                                     |
| 210 | تفصيل القول في جریان أصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية                |
| 212 | بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك                           |
| 212 | التنبيه الثاني: لا ريب في حسن الاحتياط غير المخلّ بالنظام .                |



|     |       |  |
|-----|-------|--|
| 212 | ..... | اشارة  |
| 214 | ..... | الكلام في قاعدة التسامح من جهات: ..  |
| 214 | ..... | اشارة  |
| 214 | ..... | الجهة الاولى: في الأخبار الدالة على القاعدة ..                               |
| 214 | ..... | اشارة  |
| 216 | ..... | المناقشة فيها و ذكر الاحتمالات فيها و الإشكال عليها ..                       |
| 217 | ..... | الجهة الثانية: هل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟ ..         |
| 218 | ..... | الجهة الثالثة: موارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة ..                        |
| 218 | ..... | التبني الثالث: دوران الأمر بين التعيين و التخيير ..                          |
| 218 | ..... | اشارة  |
| 219 | ..... | الإشكال على المشهور، و نقل كلام بعض مشايخنا و الرد عليه ..                   |
| 220 | ..... | أقسام الواجب التخيري ..  |
| 220 | ..... | موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير ..                                   |
| 221 | ..... | الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني و الكفائي ..                         |
| 221 | ..... | التبني الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقا ..                        |
| 221 | ..... | اشارة  |
| 221 | ..... | توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام و الجواب عنه ..                             |
| 222 | ..... | نتيجة البحث ..   |
| 223 | ..... | الفصل الثالث أصالة التخيير و البحث فيها من جهات: ..                          |
| 223 | ..... | الجهة الاولى: بيان موضوعها ..  |
| 223 | ..... | الجهة الثانية: أقسام التخيير و مجرى كل واحد منها في التوصليات و التعدييات .. |
| 225 | ..... | الجهة الثالثة: في استمرار التخيير و الإشكال عليه ..                          |
| 225 | ..... | اشارة  |
| 226 | ..... | الشك في المكلف به: ..  |
| 226 | ..... | اشارة  |

- 226 ..... موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك و الكلام يقع في مقامين -
- 226 ..... اشارة
- 227 ..... المقام الأول: في المتباينين
- 227 ..... اشارة
- 227 ..... مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجوه .
- 227 ..... الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الاصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال و جواب
- 228 ..... الثاني: أن الاصول العملية بحسب ملاحظاتها مع أطراف العلم الإجمالي على أقسام ثلاثة: ..
- 229 ..... الثالث: ما عن شيخنا الأنصاري قدّس سرّه، فإنه جعل المانع عن جريانها ..
- 231 ..... موارد عدم وجوب الموافقة القطعية: ..
- 231 ..... الأول: ما إذا دلّ دليل مخصوص على أن الشارع اكتفى بالامتثال الاحتمالي ..
- 231 ..... الثاني: ما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي ..
- 231 ..... الثالث: ما إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية ..
- 232 ..... الرابع: خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء ..
- 232 ..... اشارة
- 232 ..... حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟ ..
- 233 ..... حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من جهة اخرى ..
- 233 ..... الخامس: الاضطرار وهو إما إلى تمام الأطراف أو إلى بعضها ..
- 233 ..... و الأول يوجب سقوط العلم التفصيلي عن التنجز ..
- 233 ..... و الثاني إما إلى المعين، أو إلى غيره، ..
- 234 ..... نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين و المناقشة فيه ..
- 235 ..... السادس: فقدان بعض الأطراف ..
- 235 ..... السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه ..
- 235 ..... اشارة
- 236 ..... نقل كلام صاحب الكفاية في تثليث الأقسام في الملاقي لأحد الاطراف وردّه ..
- 238 ..... الثامن: عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية أو تدريجية ..

- 239 ..... التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية .....
- 239 ..... العاشر: عدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية أو المفهومية .....
- 240 ..... الشبهة غير المحصورة: .....
- 241 ..... المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر: .....
- 241 ..... الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل والأكثر .....
- 242 ..... بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك .....
- 243 ..... الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنه .....
- 244 ..... التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي .....
- 244 ..... الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر .....
- 245 ..... بعض أحكام الخلل: .....
- 246 ..... التقيصة السهوية: .....
- 246 ..... إشارة .....
- 246 ..... الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي وغيره، الجواب عنه الإشكال في تكليف غير المنسي بوجهه .....
- 247 ..... الثانية: بحسب دلالة غير المنسي بوجهه .....
- 248 ..... الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية .....
- 248 ..... إشارة .....
- 248 ..... حكم الزيادة: .....
- 248 ..... إشارة .....
- 249 ..... الأولى: في تصويرها. الرد على من قال بعدم إمكان تصويرها. ....
- 249 ..... الثانية: أقسام الزيادة .....
- 250 ..... الثالثة: حكمها، التمسك بأصالة عدم المانع، والاستصحاب وهو على أنحاء .....
- 250 ..... إشارة .....
- 250 ..... الإشكال على التمسك بالاستصحاب .....
- 251 ..... ثم إنه قد استدلل على البطان بالزيادة العمدية .....
- 252 ..... ما يتعلّق بالجزء والشرط: .....

- 252 ..... اشارة
- 252 ..... توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد والإشكال، و الردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت
- 253 ..... أقسام دليل المقيد و القيد:
- 254 ..... بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالآخبار الإشكال عليها و الجواب عنه
- 255 ..... فائدة:
- 255 ..... لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً
- 256 ..... شروط الاصول الاحتياط
- 256 ..... اشارة
- 256 ..... الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه و الجزم في النية، مراتب الامثال
- 257 ..... الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث
- 257 ..... الفحص في مورد الاصول العملية:
- 257 ..... اشارة
- 259 ..... و ينبغي التنبيه على امور:
- 259 ..... الأول هل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي؟
- 260 ..... الثاني ملاك وجوب التعلم
- 260 ..... الثالث دوران صحة العمل و بطلانه مدار المطابقة للوظيفة و عدمها
- 261 ..... الرابع تلازم الصحة و سقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد و الجواب عنه و تعيين الحق في المقام
- 261 ..... اشارة
- 262 ..... ثم إنه قد ذكر الفاضل التوني قدّس سرّه للبراءة شرطين آخرين..
- 262 ..... الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى.
- 263 ..... الشرط الثاني: - مما ذكره الفاضل التوني - أن لا يكون في إعمالها الضرر
- 263 ..... اشارة
- 263 ..... الكلام في قاعدة الضرر، و فيها جهات من البحث
- 263 ..... اشارة
- 263 ..... الأولى: كونها من القواعد العقلانية

|     |  |
|-----|--|
| 265 | ..... الثانية: الفرق بين الضرر والجرح  |
| 266 | ..... الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف                                 |
| 267 | ..... الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصيصات و الجواب عنه |
| 269 | ..... الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقا          |
| 270 | ..... السادسة: تعارض ضرر مع ضرر آخر  |
| 270 | ..... اشارة  |
| 272 | ..... فرع:   |
| 272 | ..... السابعة: قد تتقدم قاعدة الجرح على قاعدة الضرر                                    |
| 272 | ..... تميم:  |
| 275 | ..... الفصل الرابع الاستصحاب   |
| 275 | ..... اشارة  |
| 275 | ..... ولا بد من تقديم امور:  |
| 275 | ..... الأول: الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية، و القاعدة الفقهية                    |
| 276 | ..... الثاني: الفرق بين الاستصحاب، و قاعدة اليقين و قاعدة المقتضي و المانع             |
| 277 | ..... الثالث: للاستصحاب أقسام مختلفة   |
| 277 | ..... منها: بحسب زمان اليقين و الشك  |
| 277 | ..... و منها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي و الراجع و الغاية، و تعريف المقتضي            |
| 277 | ..... اشارة  |
| 278 | ..... أقسام المقتضي، تعريف الراجع و الفرق بينه و بين المانع                            |
| 278 | ..... تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ و الغاية في غير الشبهة الموضوعية    |
| 279 | ..... و منها: تقسيمه بحسب الدليل الدال على المستصحب فإنه                               |
| 279 | ..... و منها: تقسيمه بحسب المستصحب،  |
| 279 | ..... الرابع: إن كان الدليل على المستصحب هو العقل                                      |
| 280 | ..... الخامس: قد فصل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الراجع فيعتبر                     |
| 280 | ..... اشارة  |

|     |   |
|-----|---|
| 281 | التفصيل بين الموضوعات والأحكام و الجواب عنه .....   |
| 282 | الأدلة على حجية الاستصحاب: .....  |
| 282 | الأول: دعوى الإجماع .....   |
| 282 | الثاني: إن سبق الثبوت يوجب الظن بالبقاء .....   |
| 282 | الثالث: بناء العقلاء، لأن الشك عندهم. ....  |
| 283 | الرابع: جملة من الأخبار: .....  |
| 283 | الأول: مضمرة زرارة: .....   |
| 284 | الثاني: مضمرة زرارة الآخر: .....  |
| 286 | الثالث: صحيح زرارة: .....   |
| 287 | الرابع: قول أمير المؤمنين عليه السلام: .....  |
| 287 | الخامس: المكاتبة: .....   |
| 289 | تبيهات الاستصحاب .....  |
| 289 | التبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية و وضعية .....  |
| 293 | التبيه الثاني: الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكتفى بالشك و اليقين فقط .....                  |
| 294 | التبيه الثالث: المراد من اليقين في مورد الاستصحاب .....   |
| 294 | التبيه الرابع: اقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي و الكلي .....   |
| 294 | اشارة .....   |
| 295 | الأول: ما إذا كان المستصحب جزئيا خارجيا، موضوعيا كان أو حكما .....  |
| 295 | الثاني: ما يجري فيه استصحاب الكلي دون استصحاب الفرد و الجزئي، .....   |
| 298 | الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي و الجزئي .....   |
| 299 | التبيه الخامس: الكلام في الاستصحاب في الزمان و الزمانيات و المتدرجات في الوجود، الإشكال عليه و الجواب عنه ..... |
| 301 | التبيه السادس: في الاستصحاب التعليقي الإشكال عليه و الجواب عنه .....  |
| 302 | التبيه السابع: الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شريعتين .....  |
| 302 | التبيه الثامن: في الأصل المثبت، الفرق بين الأمانة و الأصل و المناقشة فيه بيان الحق في المقام .....              |
| 302 | اشارة .....   |

|     |   |
|-----|---|
| 304 | ..... بقى امور لا بد من التنبه عليها:   |
| 304 | ..... الأول: في المراد بالأثر الشرعي  |
| 304 | ..... الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي و الفرد  |
| 305 | ..... الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء   |
| 305 | ..... الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها   |
| 306 | ..... الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضا   |
| 306 | ..... التنبه التاسع: أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق و اللحق، الكلام             |
| 309 | ..... التنبه العاشر: الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة                          |
| 310 | ..... التنبه الحادي عشر: الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام |
| 313 | ..... التنبه الثاني عشر: المراد بالشك في البقاء   |
| 313 | ..... التنبه الثالث عشر: الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها   |
| 314 | ..... التنبه الرابع عشر: أقسام اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة، تعيين المراد منها  |
| 314 | ..... اشارة   |
| 315 | ..... تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العملية:   |
| 316 | ..... تعارض الاستصحابين:  |
| 319 | ..... الخاتمة في ذكر بعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب   |
| 319 | ..... اشارة   |
| 321 | ..... قاعدتنا التجاوز و الفراغ:   |
| 321 | ..... اشارة   |
| 321 | ..... الجهة الاولى: هل هما من القواعد التعبدية المحضة، أو العقلانية التي كشف عنها الشارع                                      |
| 321 | ..... الجهة الثانية: هل هما قاعدتان مختلفتان  |
| 323 | ..... الجهة الثالثة: أنه على القول بكونهما من الأمارات تعتبر مثبتاتهما  |
| 323 | ..... الجهة الرابعة: الفراغ.  |
| 323 | ..... اشارة   |
| 324 | ..... الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما  |

- 325 .....الكلام في المراد من التجاوز.
- 327 .....الجهة الخامسة: تجري قاعدة الفراغ في الشك في الشرط نصا وإجماعا.
- 328 .....الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو والغفلة.
- 328 .....الجهة السابعة: هل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة.
- 328 .....الجهة الثامنة: في جريانها في جميع العبادات والمعاملات.
- 329 .....قاعدة الصحة.
- 329 .....الأدلة على اعتبارها.
- 329 .....إشارة.
- 330 .....الأولى: لا وجه للبحث عن أنها أصل، أو قاعدة، أو أمارة.
- 330 .....الثانية: المراد بالصحة الواقعية منها،
- 331 .....الثالثة: لا فرق في مجراها بين كونه من العبادات أو غيرها مطلقا.
- 332 .....الرابعة: مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية و السيرة ترتيب جميع آثار الصحة مطلقا.
- 333 .....الخامسة: لا فرق فيها بين أفعال البالغين و المميزين من غيرهم.
- 334 .....السادسة: هل تختص القاعدة بمورد صدور فعل من الفاعل ثم شك في صحته و فساده.
- 334 .....السابعة: مقتضى كون القاعدة تسهيلية امتنانية عدم اختصاصها بفعل الغير،
- 334 .....الثامنة: لا تجري هذه القاعدة مع وجود العلم المنجز على الخلاف،
- 335 .....قاعدة اليد:
- 337 .....قاعدة القرعة:
- 339 .....الفهرس
- 368 .....تعريف مركز.



## تهذيب الاصول المجلد 2

### هوية الكتاب

بطاقة تعريف: سبزواري، عبدالاعلى، 1288 - 1372

عنوان واسم المؤلف: تهذيب الاصول المجلد 2 / تاليف عبدالاعلى الموسوى السبزواري

تفاصيل المنشور: [قم]: مكتب سماحة آية الله العظمي السيد السبزواري: مؤسسة المنار، - 1376.

الطبعة الثالثة 1417 هـ - 1996 م

ISBN : بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1) ؛ بها:8000ريال(ج.2،1)

عنوان : أصول الفقه الشيعي

المعرف المضاف: مكتب سماحة آية الله العظمي السيد السبزواري

ترتيب الكونجرس: BP159/8/س22ت9 1376

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: م 76-8156

ص: 1

اشارة







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

## مقدمة

قد تقدم في أول الكتاب أن علم الاصول: هو ما يبحث فيه عن كيفية تعيين الوظيفة، وما يصح أن يعتذر به لها. ونتائج مسائله لا بدّ وأن تقع في طريق استفادة الوظائف والاعتذار.

والكلام في هذا القسم من الكتاب يقع في ما يصح الاعتذار به عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع.

وهو إما عذر بنفسه أو لآل والثاني إما أن تعتبر العذرية فيه لأجل الكشف الناقص الموجود فيه أو لا. والأول هو القطع، والثاني الظن، والثالث الشك الذي يكون موردا لاعتبار الاصول العملية الأربعة.

وإن شئت قلت: الاعتذار إما بما فيه الكشف التام، أو الكشف الناقص، أو بما لا كشف فيه.

والمقصود بالقطع والظن والشك هنا، ما حصل للمجتهد الباحث في الأدلة الفاحص عنها، لأن ما حصل من هذه الصفات لغيره لا يترتب عليه هذا الأثر قطعاً، فلا يكون من مسائل الفن رأساً، واعتبار القطع لكل من حصل له في

الجملة. وكذا اعتبار الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية لغير المجتهد أيضا لا يصلح لأن يكون من مسائل الاصول، إذ ليس كلما اعتبر لكل أحد من مسائله، بل هو نحو اعتبار خاص يتوقف على مقدمات مخصوصة من البحث و الفحص و اليأس، و الوقوع في طريق الاستنتاج الفرعي، و غير المجتهد بمعزل عن ذلك كله.

ثم إن الحق تثليث الأقسام، كما مرّ لأن المقام من قبيل ذكر الفهرس لما يأتي من المباحث المتعلقة بالقطع و الظن و الشك، فينبغي ذكر الثلاثة بالخصوص إرشادا إلى الموضوعات الآتية.

إن قلت: الظن غير المعتمد بحكم الشك، و المعتمد منه بحكم القطع مع أن متعلقهما إنما هو الحكم الفعلي، و هو إما مقطوع به أو لا، فلا وجه للتثليث.

قلت: أما الإلحاق حكما فهو لا يضرب بالتعدد - موضوعا - الذي لا بد من ذكره في المقام مقدّمة للمباحث الآتية.

و أما أن متعلقهما الحكم الفعلي، و هو إما مقطوع به أو لا - فليس ذلك إلا - مجرد التغيير في التعبير، لاشتغال قول (أو لا) على الظن و الشك، و لذا فسّره بهما في الكفاية، فراجع. مع أن الحكم الفعلي معتبر طريقا إلى الواقعي و لا - موضوعية فيه بوجه، فلا - وجه لذكره بالخصوص.

ثم إنه مع حصول الشك يتحقق موضوع الاصول العملية، و المتداول منها في الفقه الأربعة المعروفة: الاستصحاب، و الاحتياط، و التخيير، و البراءة. و هي من الاصول المعتمدة العقلانية التي لم يردع عنها الشرع، بل أمضاها، و لا - تختص بباب دون باب بل تجري في جميع الأبواب، و حصرها في الأربعة استقرائي، و يصح أن يكون عقليا بالعرض، كما يأتي.

و هناك أصول اخرى ليست بذلك العموم و السرمان فتختص ببعض الأبواب فقط، كأصالة احترام المال و العرض و النفس، و أصالة الحرية، و أصالة

الصحة، وأصالتي الطهارة والحلية، وأصالة عدم التذكية، إلى غير ذلك من الاصول المعتمدة.

ويمكن تقرير حصر مجاري الاصول الأربعة المعروفة بوجه عقلي، بأن يقال: الشك إما أن تلحظ فيه الحالة السابقة أو لا تلحظ، وعلى الثاني إما أن يعلم بالتكليف ولو بجنسه أو لا يعلم. وعلى الأول إما أن يمكن الاحتياط أو لا يمكن.

والأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة.

وحيث أن هذه الاصول الأربعة مختصة بمجاريها اختصاص العرض بموضوعه، يكون الحصر فيها عقليا، لكن بالعرض لا بالذات - كما لا يخفى - وليس في البحث عن كيفية الحصر مطلقا ثمرة عملية، بل ولا علمية.

ثم إن الاستصحاب برزخ بين الأمانة المحضة والأصل المحض، فيصح أن يقال: إن ما اعتبر إما أمانة محضة، أو أصلا محضا، أو برزخا بينهما.

والأول كخبر الواحد مثلا، والثاني كالبراءة، والثالث كالاستصحاب.

ص: 7





المقصد الأول ما يكون معتبرا في نفسه

اشارة

ص:9



**و هو القطع و البحث فيه عن امور:**

**الأمر الأول و فيه جهات من البحث:**

**الأولى: المعروف أن مبحث القطع ليس من مسائل فن الاصول**

، لعدم وقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، لأنه إذا قطع بحكم أو موضوع يقال:

هذا واجب، أو هذا ماء - مثلاً - ولا يقال: هذا مقطوع الوجوب أو مقطوع المائبة، لكونه بالنسبة إلى متعلقه طريقاً من دون أن يكون مأخوذاً فيه بوجه من الوجوه.

و يرد عليه: ما مرّ في أول الكتاب من أن علم الاصول ما يبحث فيه عن كيفية استفادة الوظائف العملية، و ما يصح أن يعتذر به لها، و لا ريب في أن القطع مما يصح الاعتذار به، بل هو الأصل فيه، فلا فرق بينه و بين الأمارات و الاصول العملية من جهة صحة الاعتذار في الوظائف العملية، التي هي المناط في المسألة الاصولية، ففي المقام يقال: هذا واجب للقطع به، و كلما وجب للقطع به يصح الاعتذار به، فهذا يصح الاعتذار به، و كذا في القطع بالنسبة إلى الموضوع، كالمائبة و نحوها.

**الثانية: لا ريب في أن القطع، كسائر الصفات النفسانية له حقيقة خاصة و آثار مخصوصة**

، و حقيقته الكشف و المرآتية، و آثاره وجوب العمل على طبقه

ص: 11

و استحقاق العقاب على مخالفته، و كونه عذرا مع المخالفة للواقع، قصورا لا تقصيرا، و هذه الآثار من المرتكزات التي يلتزم بها كل عاقل، فوجوب العمل على طبقه ليس وجوبا شرعيا، بل هو من الوجوب الارتكازي العقلي، كوجوب دفع الضرر.

و يصح تعلّق الجعل الشرعي بهما إثباتا للتأكيد و ردعا لمصالح يعرفها الشارع، بل الظاهر صحة تعلّق الجعل بجهة الكاشفية أيضا للتأكيد و إتمام الحجّة، كما يصح ردع الشارع عنها، لأن اعتبار الكواشف مطلقا في الشريعة معلق على عدم ردع الشارع عنها، فالقاطع و إن كان يرى الواقع باعتقاده و لكن الشارع الحكيم له أن يقول: لا اعتبر الواقع، و لا أريده منك و لا محذور فيه.

ثم إن تحقق القطع بالنسبة إلى القاطع و جعله له إنما هو بالجعل البسيط، و هو إيجاد ما يوجب حصوله في النفس من ترتيب المقدمات الدخيلة في حصوله.

و أما الجعل المؤلف - و هو جعل الحجية و الكاشفية له - فهو غير معقول، لأنه إنما يكون بين الشيء و عوارضه المفارقة، لا بينه و بين ذاتياته، لأن مناط هذا الجعل إنما هو فقدان، و لا يعقل أن يكون الشيء فاقدا لذاتيته، فلا يعقل الجعل التكويني بين القطع و الكشف و الحجية لهذه الجهة - على المعروف بين الفلاسفة و إن ناقشنا فيه خصوصا بالنسبة إلى مجعولات الله تعالى في محله - لا لأنه مستلزم للتسلسل، كما عن جمع من الأصوليين بدعوى: أن حجية كل شيء لا بد و أن تنتهي إلى العلم، فإن كانت حجيته مجعولة يلزم التسلسل، و ذلك لأن التسلسل إنما يلزم إن كان جعل الحجية للقطع بنحو القضية الخارجية. و أما إذا كان على نحو القضية الطبيعية، فلا يلزم ذلك، كما لا يخفى.

و حيث لا يعقل جعل الحجية للقطع على المشهور، فلا يعقل سلبها عنه أيضا، لأن كل ما لا يمكن تعلّق الجعل بوجوده لا يمكن تعلّقه بعدمه أيضا، لأن

معنى القدرة - كما ثبت في محله - هو إن شاء فعل وإن شاء ترك، فالقدرة تساوي المشية بالنسبة إلى طرفي الوجود والعدم، وعدم إمكان تعلقها بالنسبة إلى طرف يستلزم عدم إمكانه بالنسبة إلى الطرف الآخر، كما هو واضح، هذا كله في الجعل التكويني.

وأما الجعل التشريعي، فقالوا بعدم إمكانه أيضا، لأنه لإيجاد الداعي وهو حاصل للقاطع لأجل قطعه، فيكون الجعل التشريعي لحجية القطع حينئذ من تحصيل الحاصل المحال.

ويرد: بأنه كذلك لو لم يكن غرض صحيح عقلائي في البين، كإيجاد الداعي من قبل الشارع أيضا وإتمام الحجبة، وهما من أكمل الأغراض الصحيحة العقلانية، وأتمها في تشريع الشرائع الإلهية، فيكون القطع حينئذ، كسائر الحجج العقلانية التي شملتها عناية الشارع ولو بعنوان عدم الردع، هذا بالنسبة إلى جعل الحجبة الشرعية للقطع.

وأما بالنسبة إلى سلب الحجبة عنه، فقد قالوا أيضا بأنه لا يمكن للشارع سلب الاعتبار والحجبة عن القطع، لأنه إما أن يحكم حينئذ في مورده بعين الحكم المقطوع به، وهو تحصيل للحاصل، أو بمثله، وهو من اجتماع المثليين في نظر القاطع، أو بضده، وهو من اجتماع الضدين فيه، أو لا يحكم بشيء أبدا، فيلزم خلو الواقعة عن الحكم، وهو خلاف ما تسالموا عليه من عدم جوازه.

ويرد الأول بما مرّ من إمكان تصوير الغرض الصحيح العقلائي فيه، فيخرج من موضوع تحصيل الحاصل حينئذ، والثاني والثالث بأن الأحكام اعتبارات عقلانية، ويعتبر في اجتماع المثليين أو الضدين أن يكونا من الموجودات الخارجية، كما ثبت في محله، وعلى فرض كونها موجودات خارجية، أو يكون المراد بهما مطلق المعاندة العرفية، يكفي اختلاف الحيشية في رفع محذور الاجتماع، فمن حيث صلاحية متعلق القطع للداعوية يكون مورد

الحكم الشرعي المجعول، و من حيث تعلّق القطع به يكون مورد حكم آخر، ولا-ريب في كونهما حيثيتين مختلفتين عرفا قابلتين لرفع محذور التماثل و التضاد.

و يردّ الرابع بأن الممنوع هو الخلو عن الحكم الواقعي النفس الأ-مري دون الفعلي الظاهري، فلنا أن نلتزم بعدم حكم للشارع ظاهرا، وإن كان له فيها حكم واقعا.

فتلخص: أنه يمكن جعل الحجية للقطع من الشارع، كما يمكن له سلبها عنه، وربما يأتي بعض ما ينفع المقام في مستقبل الكلام.

### الثالثة: للحجة إطلاقات ثلاثة

#### إشارة

منها: ما يصح الاعتذار والاحتجاج به، وبهذا الإطلاق يصح إطلاقها على القطع و جميع الأمارات المعتمدة، بل و الاصول العملية و القواعد الفقهية أيضا، و لا محذور فيه أبدا من عقل أو نقل.

و منها: ما اصطلح عليه أهل الميزان، و هو ما كان علة لتحقق الشيء و ثبوته و يذكر في البرهان عليه - كالتغير الذي هو علة للحدوث، و يذكر في البرهان على الحدوث، فيقال: العالم متغير، و كل متغير حادث، فالعالم حادث - و ظاهرهم بل صريح بعض عدم صحة إطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع، لعدم كونه علة لثبوت المقطوع به، بل يكون كاشفا عنه.

وفيه: إن القطع علة لثبوت المقطوع به الأولي الذاتي القائم بالنفس.

نعم، هو كاشف عما يكون في الخارج و بينهما نحو اتحاد، فيصح إطلاق الحجة بهذا المعنى عليه أيضا.

ولنا أن نفرض ما يكون القطع فيه علة للثبوت خارجا أيضا، لأن القطع بشيء علة لاستحقاق العقاب على مخالفته و الثواب على الموافقة، فيقال - مثلا - هذا مقطوع الوجوب، و كل مقطوع الوجوب يستحق العقاب على مخالفته، فهذا يستحق العقاب على مخالفته، فلا وجه لنفي إطلاق الحجة بهذا المعنى على

القطع على نحو الإطلاق.

ومنها: ما اصطلح عليه في الاصول، وهو ما يكون واسطة في الإثبات شرعا، كالأدلة الاجتهادية والقواعد المعتمدة التي نثبت بها الأحكام، كالبيّنة وقول ذي اليد ونحوهما مما تثبت به موضوعاتها، فكل ما يكون معتبرا شرعا تأسيسا أو إمضاء و يثبت به حكم أو موضوعه، تطلق عليه الحجة باصطلاح الاصول.

و الظاهر عدم الاختصاص لها بالاصول حتى تكون اصطلاحا خاصا فيه، لأن الواسطة في الإثبات شائعة في جميع العلوم، فكل ما يكون منشأ لإثبات مورده عقلا أو عرفا أو شرعا، يسمى دليلا و حجة، و واسطة في الإثبات.

وعن جمع منهم شيخنا المحقق النائيني قدس سرّه: عدم صحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى أيضا، لعدم كونه واسطة في الإثبات شرعا، لما قالوا من أن اعتباره عقلي و لا يمكن جعل الشرعي بالنسبة إليه.

و يرد عليه: ما تقدم من إمكان تعلق الجعل الشرعي به و لو على نحو الإمضاء، و سيأتي أن حجية جلّ الحجج الشرعية - لو لا كلها - إمضائية و لو بنحو عدم ثبوت الردع، فليكن القطع أيضا كذلك، بل يصح إطلاق الحجة بهذا المعنى على الاصول العملية أيضا، لكونها واسطة لإثبات متعلقاتها في الجملة، فيقال:

هذا مما قامت عليه أصالة البراءة، و كل ما قامت عليه أصالة البراءة لا إلزام بالنسبة إليه، فهذا لا إلزام بالنسبة إليه، و كذا في سائر الاصول العملية، و لا فرق فيه بين كونها اصولا عقلائية ممضاة شرعا، - كما اخترناه على ما سيأتي في محله - أو كانت اصولا شرعية، كما يظهر عن جمع.

و يصح إطلاق الحجة بهذا المعنى - أي بالاصطلاح الاصولي - على القطع أيضا، فيقال بالنسبة إلى الموضوعات: هذا خمر، لأنني أقطع بخمريته، و بالنسبة إلى الأحكام هذا صحيح، لأنني أقطع بصحته، و في جملة من كلمات الفقهاء هذا

ص: 15

حرام - مثلاً - قطعاً، أو هذا مما قطع به الأصحاب، إلى غير ذلك مما هو كثير في العرف وفي الفقه.

فتلخص من جميع ما مرّ صحة إطلاق الحجة على القطع بإطلاقاتها الثلاثة بلا محذور فيه أبداً، هذا كله في القطع الطريقي.

وأما القطع الموضوعي فلا إشكال من أحد في صحة إطلاق الحجة عليه بالإطلاقات الثلاثة، لصحة تعلق الجعل به، إذ لا معنى لأخذه في الموضوع إلا ذلك، سواء كان تمام الموضوع أو جزءه بنحو الصفاتية الخاصة أو بنحو الكشف.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

### **الأول: القطع إما طريق محض إلى الواقع**

بلا دخل له في الموضوع أصلاً، كما هو الغالب فيه في العقلية والشرعية والعرفية.

أو مأخوذ في الموضوع إما بنحو تمام الموضوع أو جزءه، وكل منهما إما بنحو الكاشفية والطريقية، أو بنحو الصفة الخاصة، فهذه الأربعة مع القسم الأول تصير خمسة أقسام.

و المراد بتمام الموضوع أنه هو المناط في الحكم، لا- أن يكون الموضوع مركباً منه و من متعلقه وإن كان يلزمه المتعلق، لأن القطع من الصفات ذات الإضافة لا تحقق له بدون المتعلق، فيكون زواله من تبدل الموضوع لا من تبين الخلاف.

و المراد بجزء الموضوع أن الموضوع مركب منه و من متعلقه وكل منهما دخل في تحقق الموضوع.

و يتصور هذه الأقسام الخمسة في جميع الأمارات، بل يصح فرضها في الاصول العملية أيضاً، لأن الفرض و الاعتبار قليل المئونة، و لكن لا مصداق



لجميع هذه الأقسام مطلقا في الفقه إلا للطريقي منها فقط، وإن قيل أن لها مصاديق لكن لا تخلو من مناقشة فلا وجه لتعطيل الوقت فيها. ثم إن جميع الأمارات تقوم مقام القطع الطريقي المحض، وكذا في ما أخذ في الموضوع من جهة الكشف و الطريقية بنفس دليل اعتبارها، بخلاف ما أخذ في الموضوع بنحو الصفتية الخاصة.

### **الثاني: لا ريب في كون الاطمئنان العقلائي حجة عقلائية**

، وله مراتب متفاوتة أعلاها القطع وأدناها الظن، وكل ما هو حجة عقلائية حجة شرعية أيضا إلا إذا ثبت الردع عنها، فاللازم على الاصولي إثبات دليل الردع، فيكون البحث عن الحجية مطلقا من التطويل بلا طائل، و يكفي في عدم الردع - في الامور العامة الابتلائية بين الناس - أصالة عدمه، وكما لا يخفى.

### **الثالث: ذكروا أن حكم العقل باعتبار القطع**

تنجزي غير معلق على شيء بخلاف الظن الانسدادي بناء على الحكومة، فإن أصل اعتباره معلق على عدم ثبوت الردع من الشارع، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

و استدل عليه: بأن العقل لا يحكم بشيء إلا مع إحاطته بجميع ما له دخل في حكمه، فمع إحاطته بذلك يحكم وينتجز، ومع العدم فلا حكم له أصلا.

وفيه: أنه صحيح في العقل المحيط بالواقعيات إحاطة واقعية من كل جهة.

و أما العقول التي هي في طريق الاستكمال في كل آن فلا وجه لذلك، فكم قد ثبت الخطأ في الأحكام العقلية، وليس لأحد أن يدعي أن مطابقة القطع للواقع أكثر من مطابقة الأمارات المعتمدة، ومخالفة الأمارات أكثر من مخالفة القطع له، مع أنه لا بد وأن يكون اعتبار الكواشف مطلقا بالنسبة إلى واقعية كل شريعة - اصولا وفروعا - تحت حيلة صاحب الشريعة. وإلا اختل النظام.

### **الرابع: قد أشرنا إلى أنه لا يمكن جعل التأليفي بين الشيء و ذاتياته**

، ولكن لا بد وأن يعلم أن الذاتي على قسمين: ذاتي واقعي، وذاتي إدراكي،

وبينهما عموم من وجه، وما لا يمكن جعل فيه هو الأول دون الثاني، ومع الشك يصح جعل، لأن موضوع الامتناع إحراز الذاتية الواقعية، كما أن المراد بلوازم الذات التي لا يصح جعل التألفي فيها اللوازم للماهية و الذات الواقعية دون اللوازم العقلانية للشيء، فيصح فيها جعل التألفي بلا إشكال.

و الظاهر أن استحقاق العقاب على المخالفة و لزوم الموافقة و العذر لدى القصور بالنسبة إلى القطع من القسم الثاني دون الأول، فيصح فيها جعل التألفي تكويناً و تشريعاً. و لو شك في أنها من القسم الأول أو الثاني يلحق بالآخر، لعدم إحراز الذاتية الأولية.

### **الخامس: عن المحقق الخراساني قدس سره أن للحكم مراتباً أربعاً..**

#### **الاقتضاء:**

و يعتبر عنه بالشأنية أيضاً، و هذه المرتبة عبارة عن المصالح

#### **و المفاسد**

المقتضية لتشريع الحكم على طبقها.

#### **و الإنشاء:**

و هي عبارة عن مجرد جعل و التشريع.

#### **و الفعلية:**

و هي عبارة عن وصوله إلى المكلف.

#### **و التنجز:**

و هي عبارة عن استجماع المكلف لجميع شرائط التكليف و فقدته لموانعه.

و يرد عليه.. أولاً: أنه إن أراد الإطلاق الحقيقي، فلا يطلق الحكم حقيقة على مرتبة الاقتضاء، لأنه من التكوينية، و لا ريب في أن الحكم من المجموعات الاعتبارية. و إن أراد الأعم منه و من المجازي، فمبادئ الحكم من العلم بالصلاح، و الإرادة، و نحوهما أيضاً، يصح إطلاق الحكم عليها مجازاً، فلا وجه للتخصيص بالأربع، إلا أن يريد بالاقتضاء المعنى الأعم الشامل لجميع ذلك كله.

و ثانياً: أن التحقيق - كما يأتي إن شاء الله تعالى - في مورد الأمارات المعتمدة إنما هو جعل الحجية فقط دون الحكم، فلا وجه لهذا



الأمارات، بل لا وجه له في مورد القطع أيضا، إذ لا أثر للقطع بالحكم الاقتضائي والإنشائي أصلا، كما صرح هو قدّس سرّه بذلك أيضا.

والحق أن الحكم - خالقيا كان أو خلقيا - جعل القانون بداعي صيرورته فعليا بالنسبة إلى واجدي الشرائط، سواء كانوا كذلك حين صدوره أو بعد ذلك فهو فعلي أبدا من طرف الجاعل لصلاحيته لإتمام الحجّة و البيان، كما أنه كذلك بالنسبة إلى واجدي الشرائط مطلقا. وبالنسبة إلى غيرهم لا حكم أبدا حتى يبحث عن أنه إنشائي أو لا، لأن الإنشاء إن كان بلا داع فهو محال عليه تعالى وقبيح بالنسبة إلى غيره، وإن كان بداع آخر غير الفعلية فلا وجه لصيرورته فعليا حين تحقق الشرائط.

## و خلاصة القول:

أنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة، وهي الفعلية، سواء اضيف إلى الحكم أو إلى المحكوم فلا وجه للتقسيم إلى مرتبة الاقتضاء والإنشاء و التنجز، مع أنه لا تترتب على هذه المراتب ثمرة عملية بل ولا علمية، فالإعراض عنها أولى وأجدر، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

ص: 19

### تمهيد:

هذه المسألة - كجملة من مسائل الاصول - فيها ملاك الفقهية و الاصولية و الكلامية، فإن كان عنوان البحث في أن التجري حرام أو لا؟ و أن الفعل المتجري به محرم أو باق على ما كان عليه؟ فهو فقهي.

وإن كان عنوان البحث في أن أدلة التكاليف الواقعية هل تشمل الموضوعات الاعتقادية أو لا؟ فهو اصولي.

وإن كان العنوان في أن التجري هل يوجب استحقاق العقاب أو لا؟ فهو كلامي.

فيصح أن يكون بكل من هذه الجهات مورد البحث و النظر.

و لا اختصاص للتجري بخصوص القطع، بل يجري في جميع ما هو معتبر شرعا، قطعا كان أو أمانة أو أصلا مع تبين الخلاف.

نعم، لو كان القطع أو الأمانة مأخوذا في الموضوع على نحو الصفاتية الخاصة، فلا- وجه لجريان التجري فيه، فإن مخالفته حينئذ تكون معصية حقيقية و زواله يكون من تبدل الموضوع لا من تبين الخلاف، كما لا يخفى.

التجري والانتقاد من الموضوعات العرفية في جميع الأزمان والمذاهب والأديان، فلا بد في الحكم بقبح الأول وكونه موجبا لاستحقاق الذم أو العقاب، وحسن الثاني، وكونه موجبا لاستحقاق المدح أو الثواب، من الرجوع إلى المرتكزات العقلانية، ولو ورد دليل من إجماع أو نص فهو إرشاد محض إلى المرتكزات، لا أن يكون دليلا مستقلا في مقابلها.

نعم، يمكن أن يلاحظ فيه جهة المولوية أيضا مضافا إلى الإرشاد.

فالتجري إما أن يوجب استحقاق العقاب أو لا، وعلى الثاني إما أن يوجب القبح الفاعلي أو لا، وقال بكل من هذه الاحتمالات قائل.

والحق أن التجري يوجب استحقاق العقاب، لأن المناط في إيجاب المعصية الحقيقية لاستحقاق العقاب ليس إلا هتك المولى والمبارزة معه والظلم عليه، ولا ريب في تحقق ذلك كله في مورد التجري لدى العقلاء كافة، فيصح تشكيل القياس على نحو الشكل الأول، فيقال: التجري هتك للمولى، وكل هتك له يوجب استحقاق العقاب، فالتجري يوجب استحقاق العقاب.

إن قلت: نعم، ولكن لتفويت الغرض وتحقيق المخالفة مدخلة أيضا.

قلت: تفويت الغرض في الرتبة المتأخرة عن الهتك والظلم على المولى، وهما في الرتبة الأولى، فيقال تجرأ على المولى ففوت غرضه.

إن قلت: إن ذلك موجب لتعلق استحقاق العقاب بأمر غير ملتفت إليه، بل غير اختياري، وهو باطل، لأن عنوان التجري، كالناسي من حيث أن النسيان غير ملتفت إليه، وكما أن الناسي لو التفت إلى نسيانه لزال نسيانه بلا إشكال فكذا التجري، وإذا لم يكن ملتفتا إليه لم يكن اختياريا، فيلزم ما ذكر.

قلت: مورد الاستحقاق هو حيثية الهتك والطغيان، ولا ريب في كونهما

ملتفتا إليهما وكونهما اختياريين، كما لا يخفى.

إن قلت: مع تحقق الاستحقاق في مورده إن بقي الواقع على ما كان عليه من عدم استحقاق العقوبة عليه فهو من اجتماع الضدين، وإن انقلب عما كان عليه فلا موجب له، لما يأتي من عدم تغير الفعل المتجري به بالتجري.

قلت: يبقى الواقع على ما كان عليه ولا يلزم اجتماع الضدين، لاختلاف الجهتين، فإن جهة الطغيان التي هي مورد الاستحقاق غير جهة واقع الفعل المتجري به، ولا ربط لإحدهما بالآخرى.

إن قلت: استحقاق العقاب على المخالفة الاعتقادية مستلزم لشمول الخطابات الأولية للمخالفة الواقعية والاعتقادية معا، ولا جامع بينهما إلا- الإرادة والاختيار والعلم، والأولان غير اختياريين مع أنهما غير ملتفت إليهما حين الفعل، والأخير طريقي إلى المخالفة الواقعية و موضوعي في الاعتقادية.

و موضوعية العلم لشيء - خلاف الأصل - تحتاج إلى دليل بالخصوص، وهو مفقود.

قلت: كل ذلك تطويل بلا طائل، لأن الهتك والطغيان على المولى من المستقلات العقلية لاستحقاق العقوبة، وهو الجامع للمخالفة الواقعية والاعتقادية، وتشمل الأدلة الأولية لهما بهذا الجامع القريب.

إن قلت: ورد في جملة من الأخبار العفو عن قصد المعصية، وإطلاقها يشمل المقام أيضا.

قلت: مع أنها معارضة بأكثر منها، مما تدل على ثبوت الاستحقاق من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: **وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ**. والأخبار التي أشار إلى بعضها شيخنا الأنصاري قدس سره محمولة على التفضل، فلا ينافي أصل الاستحقاق.

ويمكن الجمع بينهما، إما بحمل ما دل على الاستحقاق على ما إذا لم

يمت مؤمنًا بل مات كافرًا والعياذ بالله، وما دلّ على العفو على ما إذا مات مع الإيمان، فيشملة التفضل حينئذ.

أو بحمل ما دلّ على العفو على ما إذا ارتدع بنفسه. و ما دلّ على الثبوت على ما إذا منعه عن قصده مانع خارجي.

أو بحمل ما دلّ على الثبوت على بعض المراتب، و ما دلّ على العدم على بعض مراتب أخرى، لأن للعقوبة والاستحقاق مراتبًا متفاوتة جدًّا، أدناها الحرمان عن الالتذاذ بالمناجاة مع الله تعالى، و سلب التوفيق لصلاة الليل - مثلاً - و أعلاها الخلود في النار، و بينهما مراتب كثيرة شدة و ضعفًا.

و يمكن أن يحمل على الأشخاص، فإن إرادة المعصية بالنسبة إلى الأولياء و العلماء العاملين تعدّ معصية لدى العرف أيضًا، بخلاف إرادتها بالنسبة إلى الجهّال و نحوهم من الغافلين.

وقد يستدل على استحقاق العقاب في التجري بأنه لو فرض أن شخصين قطع كل واحد منهما بخميرة ما في إنائه الخاص به و شرباه، فصادف أحدهما الواقع و لم يصادف الآخر. فإما أن نقول باستحقاق كل منهما للعقاب، أو بعدم استحقاقهما له، أو باستحقاق المصادف للواقع دون غيره. و الأخير مستلزم لتعلّق الاستحقاق بأمر غير اختياري، و الثاني مخالف للضرورة فيتعين الأول.

وفيه: أن العرف و الوجدان شاهد بصحة الأخير لتطابقهما على أن من صادف قطعه الواقع، شارب للخمر باختياره، و أن غير المصادف لم يشرب الخمر، بل لم يحصل منه إلا مجرد الجرأة و الطغيان و الهتك بالنسبة إلى المولى.

و بالجملة يكفينا التأمل في مفهوم التجري و الجرأة في الحكم باستحقاق العقاب بالنسبة إلى التجري.

ثم إنه قد تكرر في كلمات شيخنا الأنصاري قدّس سرّه أن التجري كاشف عن سوء السريرة و خبثها و شقاوتها. و تبعه صاحب الكفاية على ذلك أيضًا.



ويرد: بأن صدور المعصية الحقيقية أعم من خبث السريرة و الشقاوة، لأن السعيد أيضا قد يصدر منه الذنب و الطغيان. لغلبة الجهالة و الشهوة، كما هو معلوم، بل لا يترصد الشيطان إلا للسعداء.

نعم، الشقاوة و الخبث الذاتي منشأ للطغيان و صدور المعاصي على نحو الاقتضاء، لا العلية التامة، و ليس كل من تصدر منه المعصية شقيا و خبيثا، كما أنه ليس كل من تصدر منه الطاعة سعيدا و طيبا ذاتا، و قد ورد في جملة من الأخبار أن الله تعالى قد يحب العبد و يبغض عمله، و قد يبغض العبد و يحب عمله، و هذا موافق للأدلة العقلية أيضا.

و قد صرح صاحب الكفاية قدس سره بأن استحقاق العقاب في التجري و الثواب في الاتقياد من تبعات البعد و القرب بالنسبة إلى الله تعالى، و يرجعان بالآخرة إلى الاستعداد الذي يكون ذاتيا، كذاتية الإنسانية للإنسان، و ذاتي الشيء ضروري الثبوت له و يكون غير معلل.

و هذا الكلام مخالف لما ثبت في محله من نفي الشقاوة و السعادة الذاتيتين. بل للاختيار دخل فيهما. و عن بعض مشايخنا قدس سرهم أنه: «كان بصدد حذف هذه الجملات من هنا و ما كانت مثلها في الطلب و الإرادة فلم يوفق له».

هذا بالنسبة إلى نفس صفة التجري من حيث هو.

و أما الفعل المتجري به فيمكن القول بقبحه أيضا، لكونه من مظاهر الطغيان و الظلم على المولى عرفا، و يكفي في ذلك قبحه لدى العقلاء من دون أن يستلزم الحرمة الشرعية، لكونها بلا ملاك بعد القبح العقلائي، و لو فرض وجود دليل شرعي عليها يكون إرشادا، كما في الإطاعة و المعصية الحقيقية، و لو لم يكن ما قلناه كافيا في قبحه فلا موجب له أصلا، لأن القطع بالحسن و القبح لا يغير الواقع عما هو عليه، بل هو باق على ما كان قبل التجري.

و الحاصل: أن التجري الخارجي قائم عرفا بالفعل و الفاعل معا، فينطبق

قبحه عليهما كذلك، فأثبت الحرمة إما بالعقل أو بالعرف أو بالشرع، والأولان أجنيان عن إثبات الحرمة، لأنه من شأن الشارع لا غيره، مضافا إلى أنهما يشهدان بعدم الحرمة. وأما الأخير فلا دليل في البين إلا ما ادعى في بعض صغريات التجري، كالإجماع المدعى على أنه مع خوف ضيق الوقت يَأْتَمُّ في تأخير الصلاة وإن بان السعة، والإجماع المدعى على وجوب إتمام الصلاة على من خاف الضرر في سفره و إن بان الخلاف.

وفيه.. أولا: عدم الاعتماد على مثل هذه الإجماعات.

و ثانيا: بأن للخوف موضوعية في أمثال المقام، فيكون ذلك من المعصية الحقيقية، فلا موضوع للتجري حينئذ أصلا، كما مرّ من أن التجري إنما يتصور في ما هو طريقي فقط لا في ما له دخل في الموضوع و لوفي الجملة.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

**الأول: تظهر الثمرة في القبح الفعلي و عدمه**

في ما إذا كان عبادة، فلا يصح التقرب به مع قبحه، كما إذا اعتقد غصيبة المكان و مع ذلك صلّى فيه و حصل منه قصد القربة ثم بان الخلاف، فإن قلنا بالقبح الفعلي لا تصح الصلاة، لعدم صلاحية القبح للتقرب به، وإن لم نقل به تصح الصلاة و لا شيء عليه. هذا إذا احرز أن القبح الفعلي العرفي لازم للقبح الشرعي أيضا و موجب لاستحقاق العقاب. و أما إذا لم يحرز ذلك فلا وجه للبطلان أصلا، و لا طريق لنا لإثبات هذه الملازمة من عقل أو نقل على نحو الكلية.

**الثاني: التجري طغيان و ظلم على المولى**

، و قبهما من المسلّمات لدى العقلاء، و لا يزول ذلك إلا بعروض عنوان حسن أرجح منه مع كونه ملتفتا إليه عمدا و اختيارا.

ص: 25

فما عن الفصول من أنه لو اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل، وقطع بأنه الكافر ومع ذلك تجرى ولم يقتله، لا يستحق الدم على التجري لتدارك قبح تجزيه بحسن حفظ النفس المحترمة.

مردود: بأن الطغيان صدر منه عن عمد واختيار، بخلاف حفظ النفس المحترمة فإنه لم يكن ملتفتا إليه أصلا، فلا يوجب الحسن واستحقاق المدح، وما كان كذلك كيف يرجح على القبيح الصادر منه بالعمد والاختيار، ولا فرق في ذلك بين كون قبح التجري ذاتيا أو بالوجه والاعتبار، إذ الترجيح مطلقا لا بد وأن يكون بما يصدر عن العمد والاختيار.

نعم، ملاك الحسن موجود فيه، ولكنه أيضا غير ملتفت إليه مع الالتفات إلى القبح وملاكه المتحقق في التجري.

### **الثالث: لا ريب في تباين التجري الاصطلاحي مع المعصية الحقيقية،**

لاعتبار عدم المصادفة مع الواقع في الأول واعتبارها في الثاني.

فما عن صاحب الفصول من أنه مع مصادفة التجري للمعصية الحقيقية يتداخل عقابهما.

مخدوش.. أولا: بعدم تعقل مصادفة التجري الاصطلاحي للمعصية الحقيقية.

وثانيا: على فرض التعقل بأن يكون مراده رحمه الله إتيان الحرام لأجل مبعوضيته لدى المولى لا لغلبة الشهوة ونحوها، فلا وجه حينئذ للتداخل مع كونه خلاف الأصل. إلا أن يكون مراده بالتداخل اشتداد العقاب لا التداخل الاصطلاحي.

نعم، لو شرب مائعا بقصد شرب جنس الحرام واعتقد أنه خمر، فبان كونه مائعا نجسا، يمكن أن يتحقق فيه الحرام والتجري من جهتين.

### **الرابع: للتجري مراتب متفاوتة جدا..**

فتارة: يكون في مجرد القصد فقط.

وأخرى: يكون فيه مع ارتكاب بعض المقدمات.

وثالثة: مع الإتيان بما يعتقد كونه حراما.

ورابعة: يتحقق بمجرد عدم المبالاة في الدين.

وخامسة: في ارتكاب محتمل الحرمة بوجاء إصابة الحرام.

وسادسة: في ارتكاب محتمل الحرمة بوجاء عدم الإصابة.

ويجمع الجميع مفهوم التجري في الجملة مع الاختلاف في الضعف و الشدة، و المتيقن من استحقاق العقاب و قبح الفعل هو القسم الثالث.

ويمكن القول بالاستحقاق و القبح في باقي الأقسام أيضا مع اختلاف المراتب.

ثم إنه لا فرق في ما مرّ في التجري - من الأحكام و الأقسام - بين القطع و غيره، فتجري في الأمارات و الاصول المعتبرة أيضا.

و لا يخفى أنه يجري جميع ما مرّ في التجري - من الأحكام و الأقسام - في الانقياد أيضا، لكن مع استحقاق الثواب و حسن الفعل المنقاد به بالأدلة الأربعة.

## الأمر الثالث أقسام القطع و ما يتعلّق بها

لا- يخفى أن مقتضى طبع القطع أن يكون طريقاً محضاً إلى متعلّقه - كسائر الحجج و الأمارات - فأخذه في الموضوع مطلقاً يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، و يكون فيه تابعاً لمقدار دلالة الدليل فقط..

فتارة: يؤخذ فيه على نحو يكون تمام الموضوع، بأن يدور الحكم مدار القطع، أخطأ أو أصاب.

و أخرى: يكون بنحو جزء الموضوع، بأن يدور الحكم مدار القطع و متعلّقه معا بحيث ينتفي بانتفاء أحدهما.

وعلى كل منهما إما أن يؤخذ فيه من حيث أنه كاشف عن الواقع، أو من حيث أنه صفة خاصة من صفات النفس في مقابل الظن و الوهم و سائر الصفات النفسانية، فهذه أربعة أقسام.

وعلى كل منها إما أن يؤخذ القطع بموضوع خارجي في متعلق حكم، مثل أن يقال: إن قطعت بدخول الوقت وجب عليك الصلاة، أو يؤخذ القطع بحكم في متعلق حكم آخر، مثل أن يقال: إن قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الطهارة، و هذه ثمانية أقسام؛ و هي أصولها في الجملة و يمكن تشعب أقسام آخر منها. و سيأتي إمكان أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أيضاً، فتكون الأقسام تسعة، و بضميمة القطع الطريقي المحض تصير عشرة كاملة، بل قد تكون أكثر.

ص: 28

ولو شك في قطع أنه أخذ في الموضوع - بأي نحو كان - أو لم يؤخذ فيه، فمقتضى الأصل عدم أخذه فيه، لأن هذه خصوصية زائدة منفية بالأصل، مضافا إلى أصالة الطريقة المحضنة والكشف في القطع مطلقا إلا ما خرج بالدليل.

ثم إنه لا ريب في أن أهم آثار القطع صحة الاعتذار به والاستناد إليه، وهذا هو الأثر الذي يكون ملتفتا إليه لدى العقلاء.

وأما الكشف عن الواقع وإن كان من لوازمه أيضا، ولكنه مغفول عنه غالبا، لأن القاطع لا يرى إلا الواقع ولا يلتفت إلى قطعه ووجهة الكشف غالبا، وحينئذ فكل ما صح به الاعتذار و جاز الاستناد إليه يقوم مقامه من هذه الجهة والحيثية بنفس دليل اعتباره، سواء كان أمارة أو أصلا، موضوعيا أو حكما، أي أصل كان، إذ لا وجه لاعتباره إلا صحة الاعتذار به والاستناد إليه، ولا نحتاج إلى ملاحظة جهة الكشف فيها أبدا، لما مرّ من أنها في القطع - الذي هو الأمارات وأصلها - مغفول عنها فضلا عن غيره.

إن قلت: هذا صحيح في الأمارات التي يستند إليها ويعتذر بها، وأما في الأصول العملية التي ليس فيها إلا العمل على طبقها، فلا وجه لذلك.

قلت: المقصود الأصلي في الأمارات والأصول مطلقا هو العمل، فلو لم يكن لها أثر عملي لما كان لاعتبارها وجه، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، وتسمية الأصول بالعملية في مقابل الأصول اللفظية التي لها دخل في العمل بالواسطة، لا في مقابل الأمارات، بأن تكون الأصول العملية دخيلة في العمل بخلاف الأمارات، فإن ذلك فاسد قطعا، بل جميع مباحث الأصول لا بد وأن يكون لها ثمره عملية، كما تقدم ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب. وحينئذ فنقول الأمارات والأصول العملية والقواعد المعتمدة في حدّ أنفسها أمور معتبرة يصح الاستناد إليها لدى العقلاء، كشف عنها الشارع أو لم يردع عنها، وكل ما كان كذلك يقوم مقام القطع، إما في عرض إمكان تحصيله أو بعد تعذر حصوله، إذ

المناطق كله صحة الاعتذار بها و جواز الاستناد إليها، و هذه الجهة موجودة في الجميع.

ثم إن ما ذكرناه إنما هو بحسب أصل قيامها مقام القطع في الجملة و لا ينافي ذلك تقدّم بعضها على بعض في أنفسها، كما سيأتي في محله من تقدّم الأمارات على الاصول مطلقاً و تقدّم الاصول الموضوعية على الحكمية، و في الاصول الحكمية يقدّم الاستصحاب على الجميع.

و بالجملة: أن نفس أدلة اعتبار الأمارات و الاصول متكفلة بتزليلها منزلة القطع، لتحقق حيثية الاعتبار و الاعتذار فيها، و يمكن التمسك لذلك بالسيرة العقلانية، فإنهم لا يزالون يعتذرون بها مثل اعتذارهم بالقطع، هذا في القيام مقام القطع الطريقي المحض.

و أما القيام مقام ما أخذ في الموضوع فالحق صحته أيضاً فيما أخذ فيه من حيث الكشف و الاعتذار، لا من حيث صفة القطعية فقط، لأنه في قوة أن يقال:

إن القطع فقط دون غيره مأخوذ في الموضوع، و حينئذ فلا وجه لقيام شيء مقامه بخلاف ما أخذ فيه من جهة الكشف و الاعتذار، لأن العلة التامة للدخل في الموضوع، و المناطق فيه كله ليس إلا صحة الاعتذار و الاعتبار لدى العقلاء، فإذا كان مناطق الدخل فيه ذلك فكل ما كان فيه، هذا المناطق يقوم مقامه قطعاً بنفس دليل الاعتبار، لفرض تحقق المناطق فيه و يكون الدخل في الموضوع بالملازمة العرفية العقلانية قهراً، لأنه لا مناطق للدخل فيه غير جهة الاعتبار و الاعتذار.

و لكن اورد عليه بوجهين:

الأول: أنه مستلزم للجمع بين اللحاظ الاستقلالي و الآلي في آن واحد في مورد واحد و استعمال واحد من متكلم واحد، و هو باطل، لأنه من الجمع بين الضدين، لأن لحاظ الدخل في الموضوع يستلزم اللحاظ الاستقلالي، و لحاظ الكشف عن الواقع يستلزم اللحاظ الآلي، فيلزم المحذور.

ص: 30

ويرد.. أولاً: بأنه مبني على القول بجعل المؤدي، فيتحقق حينئذ اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى الدخل في الموضوع و اللحاظ الآلي بالنسبة إلى المؤدي.

و أما بناء على القول بجعل نفس العذرية و الاعتبارية فليس في البين إلا لحاظ واحد استقلالي فقط، و هو لحاظ الاعتبار الذي هو عين الدخل في الموضوع، فلا موضوع للجمع بين اللحاظ الاستقلالي و الآلي حينئذ.

و ثانياً: أنه لا يلزم المحذور حتى بناء على القول بجعل المؤدي لعدم تعدد اللحاظ حتى يلزم المحذور وإنما هو واحد انبساطي على المؤدي و على ما نزل منزلة القطع و إن تفاوتتا من جهتين، نظير لحاظ وجوب الصلاة و الحج المنبسط على الأجزاء المتفاوتة بالركنية و غيرها، و لحاظ المركب - حقيقياً كان أو اعتبارياً - المنبسط على الأجزاء مع كمال الاختلاف بينها.

و ثالثاً: بأن التنزيل إنما هو باعتبار الصحة الخاصة من المؤدي المقارنة مع ما قام عليه، فلا اثنية في اللحاظ حينئذ، لأن لحاظ الحصّة بما هي تلك الحصّة عين لحاظ ما تحققت به، فقد نزلت الحصّة الخاصة من غير المقطوع منزلة الحصّة الخاصة منه، فاللحاظ متعلّق بالحصّة و هو مستلزم للحاظ ما قام عليها، أمانة كان أو أصلاً.

الثاني: أنه مستلزم للدور، إذ الموضوع مركب من جزئين، المؤدي و ما قام عليه، و تنزيل المؤدي منزلة الواقع يتوقف على تنزيل ما قام عليه منزلة القطع، و هو يتوقف على تنزيل المؤدي، إذ لا أثر لكل واحد منهما منفرداً عن الآخر، لفرض تركيب الموضوع و تقوّمه بجزئين، و هذا هو الدور.

ويرده.. أولاً: أنه مبني على القول بجعل المؤدي. و أما بناء على القول بجعل الاعتبار و الاعتذار، فلا يرد الدور أصلاً.

و ثانياً: أنه لا دور حتى على القول بجعل المؤدي، لتقوّم الدور بالتعدد الوجودي في المتوقف، و المتوقف عليه، و ليس المقام كذلك، إذ لا تعدد



للتنزيل و المنزل حتى يتوقف أحدهما على الآخر، بل ليس في البين إلا تنزيل واحد انبساطي على جزئي الموضوع في عرض واحد من دون تعدد و توقف فيه أبداً، نظير انبساط الوجوب العيني النفسى على أجزاء الصلاة في عرض واحد مع ترتب الأجزاء و اختلافها واقعا، و سيأتي مزيد بيان لدفع الدور إن شاء الله تعالى. هذا كله في القطع الطريقي، سواء كان مأخوذاً في الموضوع أو لا.

و أما ما أخذ فيه من حيث الصفاتية الخاصة فلا وجه لتوهم قيام غيره مقامه، لأنه مثل التصريح بأن القطع دون غيره مأخوذ في الموضوع، فعدم قيام الغير مقامه لمانع في البين لا لقصور في دليل الاعتبار، كما لا يخفى. و من ذلك كله ظهرت الخدشة في ما ذكره في الكفاية، فلاحظ و تأمل في عباراته المشكلة.

ص: 32

إشارة

المعروف أنه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده.

أما الأول: فللزوم الدور

، لأن الحكم متأخر عن الموضوع طبعاً، وهو متقدّم عليه كذلك، فإن كان الموضوع نفس هذا الحكم بعينه يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو دور.

وفيه.. أولاً: أن الدور المحال ما إذا تعدد المتوقف والمتوقف عليه وجوداً وحققة، وليس المقام كذلك، إذ التعدد فيه اعتباري محض، كما هو كذلك بين كل علم ومعلوم، وقد ثبت في محله اتحاد العقل والعقل والمعقول وجوداً وبالادلة القطعية، فراجع وتأمل.

وثنانياً: أنهما مختلفان جهة، لأن متعلق القطع ذات الحكم وماهيته، لما ثبت في محله من تعلق العلم بالذوات والماهيات، وقد قال الحكميم السبزواري:

للشيء غير الكون في الأعيان \*\*\* كون بنفسه لدى الأذهان

وأما الحكم فهو بوجوده العيني الخارجي يتوقف على القطع به، فيختلف المتوقف والمتوقف عليه فلا دور، هذا إن كان الأخذ على نحو التقييد الاصطلاحي.

وأما إذا كان على نحو نتيجة التقييد فلا محذور أصلاً، وذلك بأن يستفاد من القرائن الخارجية اختصاص الحكم بالعالم به، كما أن نتيجة الإطلاق أن

يستفاد منها شمول الحكم للعالم والجاهل به.

## وأما الثاني والثالث: فللزوم اجتماع المثلين أو الضدين،

وهما باطلان.

وفيه: أن الضدين والمثلين أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، والأحكام مطلقا ليست وجودية ولا من العوارض الخارجية، بل هي اعتبارات عقلائية، كسائر اعتباراتهم التي يقوم بها نظام معاشهم ومعادهم، فلا موضوع لاجتماع المثلين والضدين في المقام حتى يمتنع، هذا إذا كانت الأحكام عبارة عن نفس الاعتبار.

وأما إذا كانت عبارة عن نفس الإرادة والكره فلا اجتماع للمثلين إن كانا من نوع واحد، بل يكون من التأكيد والاشتداد، ولا من اجتماع الضدين إن كانا من نوعين لاختلاف موضوعهما، لأن أحدهما قائم باعتقاد القاطع والآخر بنفس الحاكم، فلا يكون الموضوع واحدا حتى يلزم المحذور.

نعم، الموضوع الخارجي مورد إضافتهما بالعرض، وليس هذا مناط الاجتماع المحال.

إن قلت: نعم، ولكن جعل حكم آخر من الشارع مثل ما قطع به المكلف يكون لغوا وهو قبيح عليه، فيمتنع من هذه الجهة.

قلت: لا لغوية فيه، بل يكون من تأكد الداعي وهو حسن، بل قد يلزم.

فتلخص: أنه يصح أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، وكذا في الظن بلا فرق بينهما أبدا من هذه الجهة.

ثم إنه قد صرح جمع بإمكان أخذ القطع بالحكم الإنشائي في موضوع آخر فعليّ مثلا كان أو ضدا، لأن اختلاف المرتبة يرفع الغائلة.

وفيه: أن الإنشاء بلا داع أصلا محال على الشارع، وإن كان بداع آخر من غير أن يصير فعليا فلا يكون فعليا عند تحقق الشرائط، وهو خلف. وإن كان بداعي صيرورته فعليا عند تحققها فيعود المحذور بعد الفعلية.

إشارة

لا ريب في وجوب الالتزام بما جاء به النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله بنحو الجملة والإجمال، لأنه عبارة أخرى عن الاعتقاد بالنبوة، كما لا ريب في وجوب الاعتقاد بالمعارف الحقة على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وإنما الكلام في وجوب الالتزام بالتكاليف الفرعية بأن يكون بالنسبة إلى كل واجب و حرام، كالصلاة والكذب مثلا تكليفين مستقلين لا ربط لأحدهما بالآخر، أحدهما الالتزام بالوجوب أو الحرمة قلبا، و الآخر الإتيان بالوظيفة خارجا، فيكون في البين موافقتان. التزامية و عملية، و مخالفتان كذلك مع صحة التفكيك بينهما، بأن يأتي به عملا و لا يلتزم به قلبا، أو بالعكس، و كما في مورد دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا يمكن المخالفة العملية مع إمكانها التزاما.

والمعروف عدم وجوب الموافقة الالتزامية بهذا المعنى، و أنه ليس في البين إلا- تكليف واحد متعلّق بالجوارح، لا اثنان و يكون الآخر متعلّقا بالجوانح فلا تجب الموافقة الالتزامية و لا تحرم المخالفة الالتزامية أيضا، للأصل بعد عدم الدليل عليهما من عقل أو نقل في هذا الأمر العام البلوى، و عدم كونها من شئون ذات التكليف حتى تدلّ عليها أدلة التكليف الأولية، لأن المناط فيها إنما هو الإتيان بها خارجا، التزم بها أولا، و ليس الالتزام - على فرض الوجوب - إلا طريقا للإتيان بها.

نعم، لا ريب في حسنها، لأنها نوع من الطاعة و الانقياد، و من دواعي

الصالح والسداد خصوصا للعوام وأهل السواد.

ويمكن أن يكون مراد من قال بوجوبها ما مرّ من وجوب الالتزام على نحو الجملة والإجمال بما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ الْحَقِّ الْمَتَعَالِ، ولا ريب في وجوب ذلك عند الكل فيصير النزاع لفظيا.

مع أنهم لم يستدلوا على الوجوب إلا- بقاعدة الاشتغال. وهو مردود بأن المقام من الشك في أصل التكليف، والمرجع فيه البراءة عقلا و تقلا، ومورد قاعدة الاشتغال في ما إذا كان الشك في الخروج عن العهدة بعد العلم بأصل التكليف. وإن أريد شرطية الموافقة الالتزامية لصحة العمل الذي علم المكلف به، فهو باطل أيضا، لتطابق آراء المحققين إلى الرجوع إلى البراءة مع الشك في الشرطية.

**ثم إنه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية للتكاليف الفرعية لا بد من البحث فيه من جهات**

**الأولى: أن وجوب الموافقة الالتزامية تابع لكيفية العلم بالتكليف تفصيلا**

أو إجمالا، فإن علم تفصيلا فالالتزام به يكون تفصيليا، وإن علم إجمالا - أو كان دائرا بين المحذورين - يكفي الالتزام بالواقع على ما هو عليه، لأن الالتزام بالمعين تشريع مع أنه ترجيح بلا مرجح، والتخير في الملتزم به لا وجه له في التكليف العيني النفسي، والتخير في نفسي الالتزام من حيث هو تخيير بين الواجب وغيره، فينحصر مورده بالالتزام بالواقع على ما هو عليه.

**الثانية: لا تلازم بين وجوبها و وجوب الموافقة العملية**

الثانية: لا تلازم بين وجوبها و وجوب الموافقة العملية، إذ قد لا تمكن الثانية، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين بخلاف الأولى، لإمكان الالتزام، بالواقع على ما هو عليه، مع أنه يمكن العصيان بالنسبة إلى الثانية والإطاعة بالنسبة إلى الأولى وبالعكس.

**الثالثة: لا تمنع بين وجوبها و جريان الاصول العملية**

الثالثة: لا تمنع بين وجوب الموافقة الالتزامية و جريان الاصول العملية

لو كانت جارية بنفسها فلا يمنع أحدهما عن الآخر، لاختلاف موردهما، لأن مورد الالتزام هو العقد القلبي و مورد جريان الاصول بالنسبة إلى الآثار العملية، ففي موارد جريان الاصول - الحكمية أو الموضوعية - يلتزم بالواقع على ما هو عليه، و لا يمنع الالتزام به جريان الأصل، كما لا يدفع بجريانه لزوم الالتزام به و إن أمكن أن يقال إنه على فرض وجوب الموافقة الالتزامية إنما هو في ما إذا لم يكن مؤمّن شرعي في البين، و الأصل مؤمّن فينتفي به موضوع وجوب الموافقة حتى في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

إن قلت: لا- وجه لجريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأن العقل يستقل فيها بعدم الحرج في الفعل و الترك، فليس في البين أثر عملي يجري الأصل بالنسبة إليه.

قلت: ليس هذا مانعا عن جريانه لو لم يكن مانع آخر في البين، لأن لزوم الأثر العملي من قبيل الحكمة لجريانه لا العلة التامة فيجري الأصل و تثبت الإباحة الظاهرية، و يلتزم بالواقع على ما هو عليه، بل و يصح الالتزام بالإباحة الظاهرية الثابتة بالأصل أيضا، لعدم التنافي بينهما، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم إنه بناء على وجوب الموافقة الالتزامية و حرمة مخالفتها، فلا إشكال في استحقاق العقاب على المخالفة، إذ لا معنى للحرمة إلا ذلك، و هل يصير العقاب فعليا مع الموافقة العملية أو لا؟ وجهان: يمكن القول بالثاني بناء على أن وجوب الموافقة الالتزامية نفسي طريقي لا موضوعية فيه.

نعم لو قيل بالموضوعية فالظاهر هو الأول - لو لم نقل بالسقوط من باب:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ، و لو تركهما معاً فمقتضى تعدد السبب تعدد العقاب أيضا إلا إذا قلنا بالطريقة المحضنة للعقاب واحد، و لو أتى بهما معاً فمقتضى سعة رحمة الله تعالى و فضله تعدد الثواب بناء على ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية أيضا، كما يظهر من بعض الآيات، مثل قوله تعالى: وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْ بِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ و قوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْأَمْخِرَةُ تَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا - و الروايات التي تعرضنا لها في تفسيرنا (مواهب الرحمن)، هذا بناء على المشهور من أن الثواب يدور مدار قصد القربة. و أما بناء على أنه أعم من ذلك، كما يظهر من بعض الأخبار و اخترناه في كتابنا (مهذب الأحكام)، فيمكن ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية و لو لم يقصد القربة.

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ، ولو تركهما معا فمقتضى تعدد السبب تعدد العقاب أيضا إلا إذا قلنا بالطريقة المحضة فالعقاب واحد، ولو أتى بهما معا فمقتضى سعة رحمة الله تعالى وفضله تعدد الثواب بناء على ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية أيضا، كما يظهر من بعض الآيات، مثل قوله تعالى: وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبْ بِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وقوله تعالى: تِلْكَ الدَّائِرَةُ الَّتِي نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا - و الروايات التي تعرضنا لها في تفسيرنا (مواهب الرحمن)، هذا بناء على المشهور من أن الثواب يدور مدار قصد القربة. و أما بناء على أنه أعم من ذلك، كما يظهر من بعض الأخبار واخترناه في كتابنا (مهذب الأحكام)، فيمكن ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية ولو لم يقصد القربة.

ولو ترك العمل و أتى بالموافقة الالتزامية، فالظاهر ترتب الثواب بالنسبة إليها أيضا في الجملة.

ثم إنه كما أن الثواب في الموافقة العملية يدور مدار كون العمل قريبا، أو قصد القربة بالعمل وإن لم يكن كذلك، فهكذا بالنسبة إلى الموافقة الالتزامية أيضا.

## الأمر السادس القطع الحاصل من العقليات و قطع القطع

لا خلاف بين الكل في أن القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا تابع لمقدار دلالة دليل الأخذ فيه تعميما و تخصيصا بالنسبة إلى الأسباب الحاصل منها، والأشخاص الحاصل لهم، و الموارد الحاصل فيها، و المراتب الحاصلة، فهو مما يناله الجعل من كل جهة. كما لا ريب و لا خلاف في أن غير القطع من الحجج المجعولة العقلانية أو الشرعية تأسيسا أو إمضاء هي أيضا مما يصح فيها التعميم من كل جهة، كما يصح تخصيصها ببعض الأسباب دون بعض، و ببعض الأشخاص دون بعض، و ببعض المراتب دون البعض.

و أما القطع الطريقي المحض فقد قيل بعدم حصوله من الأمور العقلية لعدم إحاطة العقول بالواقعات.

وفيه: أنه خلاف الوجدان إن اريد به السالبة الكلية، و إن أريد به أن الخطأ فيه أكثر مما يحصل من غيرها، فهو من مجرد الدعوى و لا شاهد عليه.

وقد قيل: أيضا بعدم اعتباره و لو حصل منها، لعدم وصول دليل من الشرع على تقريره، و كثرة مخالفته للواقعات.

وفيه: أنه خلاف الطريقة العقلانية من اتباع القطع مطلقا بلا نظر إلى منشأ حصوله أبدا، و عدم ورود ردع من الشارع مثل ما ورد في الردع عن القياس و الاستحسان، و لا استفاد منهما الكلية بالنسبة إلى غيرهما، و ما ورد في حصر أخذ الأحكام عن المعصوم عليه السلام أعم من التأسيسيات و الإمضائيات، و لا ريب في



أنه مع عدم ورود الردع بالخصوص يستكشف الإمضاء في مثل هذا الأمر العام البلوى بين العقلاء.

وقد قيل أيضا بعدم اعتبار قطع القطاع - أي: كل من يحصل له القطع بأدنى شيء على خلاف المتعارف بين الناس في أسباب حصول القطع عندهم - وهو قول حسن، لصحة دعوى عدم بناء من العقلاء على ترتب الأثر لهذا النحو من القطع، بل يلومون هذا القاطع على ترتيبه الأثر على قطعه، كالشكاك الذي يكون ملوما عند الناس.

نعم، هو حين حصول قطعه مجبول على اتباعه، ولكن لا بد له حين التفاته إلى حاله - ولو في الجملة - من الرجوع إلى العالم لتنبهه على تكليفه إن كان عاميا، أو الرجوع إلى الأدلة إن كان مجتهدا.

ثم إن القطاع في مقابل الوسواسي الذي لا يحصل له القطع بشيء من الأسباب المتعارفة لحصول القطع عند متعارف الناس، وهو أيضا ملوم عندهم، بل شرعا أيضا، لما في صحيح ابن سنان من أنه من عمل الشيطان.

ثم إنه يمكن أن يوجه قول كل من قال بعدم اعتبار القطع في بعض الموارد بوجهه..

منها: أن اعتبار القطع في الأحكام الشرعية تعليلي على عدم ثبوت الردع من الشارع، وقد ورد الردع بمثل قولهم عليهم السلام: «شَرِّقُوا أَوْ غَرَّبُوا لَنْ تَجِدُوا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»، فكما أن نفس الحكم يكون تحت اختيار الشرع وضعا ورفعا، فما يحصل منه القطع يكون كذلك أيضا.

ومنها: أن الأحكام الشرعية مقيدة ولو بنتيجة التقييد بما إذا حصل القطع بها من مباد خاصة دون مطلق ما يوجب حصوله، وهذا الوجه مثل سابقه في الواقع.

ومنها: أن المراد بالقطع في كلماتهم مطلق الاطمئنان لا القطع الاصطلاحي.

و كل هذه الوجوه يصلح لحمل كلماتهم عليها وإن كان بعضها خلاف ظاهرها في الجملة.

و منها: أن مرادهم من عدم اعتبار القطع الحاصل من العقلية عدم اعتبار قاعدة الملازمة، و الرد عليها لا عدم ترتب الأثر على القطع المستند إلى المقدمات العقلية مطلقا. و قد استظهر هذا الوجه من مجموع الكلمات بعد رد بعضها إلى بعض، فلا بد من بيان القاعدة أصلا و عكسا بنحو الأسد الأخصر، حتى يتبين مورد صحتها و فسادها، فنقول:

قد اشتهر أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، و كل ما حكم به الشرع حكم به العقل. و المراد بحكم العقل في القضيتين أصلا و عكسا، جزمه بالشيء بعد الإحاطة بخصوصياته، و ليس المراد به البعث و الزجر المولوي لتقومهما بالثواب و العقاب، و هما مختصان بالشارع فقط و ليسا من شأن العقل في شيء أبدا.

كما أن المراد بالعقل ليس العقول الجزئية التي تكون مناط التكليف، و لا العقل الكلي - الذي أثبتته الحكماء بأنه أول ما أفيض من المبدأ، و يظهر من جملة من الأخبار التي جمعها الكليني قدس سره في باب العقل و الجهل من كتابه الشريف، كقولهم عليهم السلام: «العقل أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش». لأن ذلك أحكامه و شؤونه يختص بمن خلقه أو من علمه، بل المراد حكم العقلاء الذي تطابقت عليه آراؤهم، كحسن الإحسان و قبح الظلم، و لزوم شكر المنعم، و نحو ذلك مما لم يتخلف فيه عاقل، كما لا يحتمل الخلاف فيه من عاقل إلى الأبد.

فالمعنى حينئذ: أن ما تطابقت آراء العقلاء كافة على حسنه، فالشارع بعث إليه في الجملة، و ما تطابقت آراؤهم على قبحه زجر عنه كذلك. و الظاهر أن هذا المعنى من البديهيات التي لا ينبغي الارتياح فيها من أحد، بل من أهم مقاصد الشرائع الإلهية دعوة الناس إلى فطرتهم السليمة و مرتكزاتهم العقلانية الصحيحة المتفق عليها عند جميعهم، و إثارة دوافع

عقولهم، كما صرّح به علي عليه السّلام.

و تنحصر كبريات مورد الملازمة بالمعنى الذي قلناه في الامور الثلاثة وإن كانت صغيرياتها غير محصورة.

إن قلت: إن الملازمة ولو بالمعنى الذي ذكر مبنية على التحسين و التقييح العقلين، وقد أنكرهما الأشاعرة. أما في فعله تعالى، فلعموم مثل قوله تعالى:

اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، و لأنه مالك، و للمالك أن يفعل في ملكه ما شاء و أراد.

فلو عاقب المطيع و أثاب العاصي لم يرتكب قبيحا. و أما في أفعال العباد فلكونها غير اختيارية، و الحسن و القبح من شئون الأفعال الاختيارية.

قلت: أما عدم الحسن و القبح في أفعال العباد و عدم اختياريتها فمخالف للوجدان، و قد مرّ في بحث اتحاد الطلب و الإرادة بعض ما يتعلق به.

و أما عدم القبح في أفعاله تعالى فهو مسلّم عند الكل، و دلت عليه الأدلة العقلية المضبوطة في الكتب الحكمية و الكلامية من عدم صدور القبيح منه تعالى، بل عدم صحته تجويزه عليه جلّ و علا.

و أما عدم اتصاف أفعاله بالحسن، و أن له تعالى أن يرجح المرجوح على الراجح، فهو أيضا باطل بإجماع الأنبياء و المعصومين عليهم السّلام بل الموحدين كافة بل العقلاء، إذ لا يرضى عاقل أن ينسب إلى الحكيم المطلق ما لا يكون حسنا و يكون لغوا، و المراد بقوله تعالى: يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ أي على حسب المصالح الواقعية التي تعجز العقول عن دركها، و للمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء إذا لم يكن سفها و عبثا و إلا فالعقلاء يلومونه مطلقا.

إن قلت: تصح الملازمة بالمعنى الذي قلت، و لكن الأخبار الدالة على أنه لا بد من الرجوع إلى الحجة تبطل هذه الملازمة.

قلت.. أولا: إن المراد بها أعم من الحجة الظاهرية و الباطنية.

و ثانيا: المفروض تحقق التقرير من الحجة الظاهرية، و إلا لردع عنها بالخصوص في مثل هذا الأمر العقلائي العام البلوى الثابت في كل عصر و زمان.

إن قلت: نعم، ولكن حكم الشرع في مورد حكم العقل يكون باطلاً، لأنه لإيجاد الداعي وهو حاصل من حكم العقل فلا احتياج إليه.

قلت: الاحتياج إليه لتأكيد الداعي وإتمام الحجة وتصحيح الثواب والعقاب، فيصح أن يكون حكم الشارع في موارد حكم العقل مولوياً لا إرشادياً.

ثم إنه يمكن أن يجعل النزاع في الملازمة لفظياً، فمن قال بها أي بالمعنى الذي قلناه، ومن قال بعدمها أي في حكم العقل الجزئي الذي لا يحيط بشيء ولا يصدق سائر العقلاء، هذا في أصل القضية.

وأما عكسها - وهو أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل - فإن أريد به أن كل ما حكم به الشرع حكم العقلاء به كافة من حيث عقولهم على نحو الجملة والإجمال، وأن حكم الشرع يكون عن مصلحة أو مفسدة تقتضيه، فهو حق لا ريب فيه. وإن أريد به أن في كل مورد من موارد حكم الشرع يحكم العقل به أيضاً بالخصوص مثله، فهو ممنوع لعدم إحاطة العقول بمثل ذلك إلا من طريق الوحي والإلهام، وهما مختصان بخاصة أولياء الله الذين لم تحجب العوائق والعلائق ذواتهم القدسية ونفوسهم النورية عن وصول الإفاضات الغيبية عليهم.

ويمكن أن يجعل هذا النزاع لفظياً أيضاً، فمن أثبت الملازمة أي بين حكم العقل بنحو الجملة والإجمال وحكم الشرع، ومن نفاها أي بينهما بنحو التفصيل.

وما اشتهر من أن الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية، فإن أريد منه ما ذكرناه فهو حق، وإلا فإثبات كليته يحتاج إلى دليل وهو مفقود، ويحتمل أن يكون المراد به معنى آخر لا - ربط له بالمقام أصلاً. وهو أن العبادات الواجبة شرعاً توجب استعداد النفس لإفاضة المعارف الإلهية عليها التي هي الواجبات العقلية، ويشير إليه قوله تعالى: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا .

إشارة

المقصود بالبحث عن العلم الإجمالي في المقام: أنه علة تامة للتنجز، أو أنه مقتض له فقط، وعلى الأخير هل يكون المانع عن الاقتضاء موجودا أو لا؟ فنقول:

لا- فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في نفس العلم من حيث هو علم، بل ولا في متعلّقه من حيث هو طرف إضافة العلم بالذات، وإنما الفرق بينهما في المعلوم بالعرض المتحقق في الخارج، من جهة سراية الجهل إليه في العلم الإجمالي دون التفصيلي، فيكون محل البحث هو أن هذا الجهل الساري إلى الأطراف هل يصلح للمانع أو لا؟ فعلى الأول يبقى العلم الإجمالي على مجرد الاقتضاء فقط مطلقا، وعلى الثاني يكون علة تامة للتنجز؛ كالتفصيلي كذلك من غير فرق بينهما أبدا.

والحق هو الأخير، إذ المناط كله في كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجز ليس إلا أن مخالفته عدم مبالاة بالزام المولى و هتك بالنسبة إليه، وأما تحقق المعصية الحقيقية، فهو شيء قد يكون وقد لا يكون، إذ لا يجب أن يكون كل علم تفضيلي مطابقا للواقع، ولا ريب في تحقق هذا المناط في المخالفة لبعض أطراف العلم الإجمالي أيضا.

إن قلت: نعم، ولكن بينهما فرقا شدة وضعفا، و من الممكن اختصاص العلية بالمرتبة الشديدة، فتختص بالعلم التفصيلي حينئذ.

قلت: هتك المولى و عدم المبالاة بالزاماته و التهاون بالنسبة إليها

و الاستخفاف بها، قبيح بجميع المراتب، لا سيما بالنسبة إلى الله جلّ شأنه، فيشترط في جواز الارتكاب إحراز الترخيص، وهو إما عقلي أو شرعي.

و الأول منحصر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و لا ريب في عدم انطباقها على مورد العلم لتمامية البيان و وصوله من طرف المولى، و عدم خلل فيه من جهته، و تردد الأطراف خارج عما هو وظيفته، مع أن ارتكاب بعض الأطراف تساهل و تسامح في الدين و عدم مبالاة بالالتزامات المولى و هو نحو هتك بالنسبة إليه، و ليس للعقل و العقلاء تجويز ذلك أبدا.

و الثاني عبارة عن العمومات المثبتة للأحكام الظاهرية، مثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» و «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قدر» و «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه».

و يرد على مثل هذه العمومات..

أولاً: أن الشك في شمولها لمورد العلم الإجمالي كاف في عدم الشمول، لما مرّ من عدم صحة التمسك بالعمومات في الشبهات المصدقية.

و ثانياً: أن ارتكاب بعض الأطراف مع العلم بكونه طرفاً للنهي الإجمالي، أو ترك بعض أطرافه مع العلم بكونه طرفاً للأمر الإجمالي، عدم مبالاة بشأن المولى لدى المتشعبة، بل العقلاء، و لا ريب في قبح ذلك في الجملة، و ليس للشارع الحكيم أن يأذن في ذلك.

و بالجملة: أن المحتملات في مثل هذه الأخبار ثلاثة:

الأول: أن الشارع رفع اليد عن الحكم الواقعي في موارد العلم الإجمالي رأساً، و هو خلف الفرض.

الثاني: أنه أذن في الترخيص في جميع الأطراف، و هو ترخيص في المعصية قبيح بالنسبة إليه.

الثالث: أنه رخص في بعض الأطراف دون بعض، و هو ترخيص في عدم

المبالاة في الدين، وإذن في التجري في الجملة، وهو أيضا قبيح للشارع مع اهتمامه بأحكامه و المحافظة عليها مهما أمكنه ذلك.

نعم، لو ثبت رفعه للحكم في مورد العلم الإجمالي، أو جعله بعض الأطراف بدلا عن الحكم الواقعي، أو ثبت التخيير شرعا أو عقلا، لجاز ارتكاب الكل في الأول وأحد الأطراف في البقية.

ولكن الجميع باطل.

أما الأول: فلما مرّ من أنه خلف الفرض، ولا دليل على جعل البدل أو التخيير الشرعي، كما لا وجه للتخيير العقلي، لأنه إنما يتحقق في ما إذا كان المناط في الطرفين أو الأطراف واحدا، وليس كذلك في المقام.

وثالثا: أنه مناف لقاعدة المقدمة المرتكزة في الأذهان، وما أحسن قول صاحب الجواهر قدّس سرّه حيث قال: «إنا لم نسمع أحدا تأمل في هذه القاعدة من أصحابنا، بل يقررونها ويذكرون الأخبار الخاصة حيث تكون مؤيدة لها وإن وقع لهم كلام في كيفية تقريرها، ولكنهم مشتركون في الإضراب عن هذه العمومات في الطهارة والحل والحرمة، بل عن بعضهم الالتجاء إلى أخبار القرعة دونها مع كونها بمراى منهم و مسمع...» راجع كلامه عند قول المحقق: (ولو اشتبه الإناءان).

وقد طبق الإمام عليه السّلام هذه الأخبار على الشبهة غير المحصورة، فيعلم من ذلك عدم انطباقها على المحصورة، فراجع و تأمل.

ورابعا: أن المحتملات في قوله عليه السّلام: «إنه حرام بعينه» ثلاثة:

الأول: إرجاع الضمير إلى نفس الحرام من حيث هو حرام، فكأنه قال عليه السّلام: «كل شيء حلال حتى تعلم عين الحرمة»، ولا ريب في العلم بالحرمة في مورد العلم الإجمالي، بل لا- تجري هذه العمومات والإطلاقات بناء على هذا الاحتمال في أطراف الشبهة غير المحصورة أيضا، ويظهر من بعض الأخبار أن

الإمام عليه السّلام أجراها في الشبهة غير المحصورة، فيعلم منه سقوط هذا الاحتمال فيها فقط.

الثاني: أن يرجع الضمير في «بعينه» إلى أن ما هو مورد ابتلاء المكلف حلال حتى يعلم الحرام بعين ما يكون مورد الابتلاء، ولا ريب في تحقّقه أيضا في مورد العلم الإجمالي، لفرض أن الأطراف مورد الابتلاء.

الثالث: أن يكون المراد بالعين، الشخص الموجود في الخارج من حيث كونه قابلا للإشارة الحسية، وبهذا المعنى لا يصح انطباقه على أطراف المعلوم بالإجمال، لفرض عدم إمكان الإشارة الحسية إلى شخص الحرام فيها، ولكن تعيين هذا الاحتمال من بين المحتملات بلا معين.

و الظاهر هو الثاني، وإلا لقال عليه السّلام: (شخص الحرام) لأن التشخص ينافي التردد، بخلاف العينية فإنها تشمل كل ما تحقق في الخارج ويكون مورد ابتلاء المكلف، فإن التحقق الخارجي لا- ينافي التردد عند المكلف، مع أنه يوهن هذا الاحتمال أن تشخيص الموضوع خارجا ليس من وظيفة الشارع حتى يلزم عليه بيانه. وعلى فرض كون المراد به المعنى الثالث، فقد مرّ قبّح ترخيص الشارع فيه.

و خلاصة القول: أن الجهل الذي هو مورد تشريع الأحكام الظاهرية مطلقا، ليس مطلق الجهل، بل خصوص الجهل الذي ليس موردا لاحتمال انطباق تكليف فعلي منجز بالاحتمال العقلائي، و ما كان كذلك فهو خارج عنه تخصصا، و كذا الشك الذي يكون موردا للأصول العملية مطلقا، إنما هو الشك الثابت المستقر الذي لا يكون موردا لاحتمال انطباق تكليف فعلي منجز بالاحتمال العقلائي، و إلا فهو خارج عنه تخصصا، و هذا هو القول الأسد الأخصر الذي لا بد منه، و سيأتي في مقدمات الانسداد عند بطلان الرجوع إلى الاصول ما ينفع المقام.



إشارة

وهي شروط عقلائية حاصلة من مرتكزاتهم التي هي المدار في تنجز التكاليف مطلقا في ما لم يرد فيه تحديد شرعي.

**الأول: أن يحدث بالعلم الإجمالي تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود على كل تقدير**

، بأن يكون كل طرف من أطرافه من حيث الطرفية للعلم الإجمالي موردا للتكليف المعلوم في البين، وبصحة انطباقه عليه حدث تكليف مسبوق بالعدم، فلو كان بعض أطرافه المعين محكوما بحكم تفصيلي، مثل الحكم المعلوم بالإجمال، فحدث العلم الإجمالي بعد ذلك، لا- أثر لمثل هذا العلم الإجمالي في التنجز، كما إذا كان هناك إناء ان أحدهما المعين نجس، ثم وقعت قطرة بول لا يدري أنها وقعت في أيهما، فلا يحدث بالنسبة إلى الإناء المعلوم النجاسة تكليف زائد، ويكون الشك في نجاسة الإناء غير المعلوم نجاسته من الشك البدوي، فيرجع فيه إلى البراءة، كما في جميع موارد الشكوك البدوية، فإن تنجز التكليف سابقا في الطرف المعلوم بالتفصيل يجعل الطرف الآخر من الشك البدوي المحض، بلا فرق في ذلك بين كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجز، أو مقتضيا لسقوط العلية وعدم تامة الاقتضاء مع فقد الشرط، فيشملة دليل البراءة العقلية والنقلية.

ثم إن العلم التفصيلي بالتكليف..

تارة: يكون سابقا على حدوث العلم الإجمالي.

و اخرى: يكون متأخرا عنه.

و ثالثة: يكونان متقارنين. وكذا المعلوم بذلك العلم التفصيلي، قد يكون متقدّما على المعلوم بالعلم الإجمالي، وقد يكون متأخرا عنه، و قد يكونان متقارنين.

والمحصل من ضرب الثلاثة في مثلها يصير تسعة، يكون العلم الإجمالي منجزا في ثلاثة منها، وهي: ما إذا تقدم المعلوم بالإجمال و علمه على المعلوم التفصيلي و علمه، و ما إذا تقدم المعلوم بالإجمال فقط على العلم التفصيلي و معلومه و تأخر نفس العلم الإجمالي عنه، و ما إذا تقدم المعلوم بالإجمال مع تقارن العلمين، و لا تنجز له في ستة منها وهي:

1 - تقدم المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي مع تقارن العلمين.

2 - تقدم العلم و المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي.

3 - تقدم المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي فقط.

4 - تقارن المعلومين مع تقدم العلم التفصيلي.

5 - تقارن المعلومين مع العلم الإجمالي.

6 - تقارن المعلومين مع تقارن العلمين، و أمثلة الكل واضحة بعد التأمل.

و في جميع هذه الصور الست يكون غير المعلوم بالتفصيل من مجاري البراءة، لكونه من الشبهات البدوية.

ثم إن الاصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي..

تارة: تكون مثبتة للتكليف.

و اخرى: تكون الجميع نافية.

و ثالثة: تكون بعضها مثبتة و بعضها نافية. و لا ريب في تنجز العلم في الأولين. و أما الأخير فلا يبعد سقوطه عن التنجز، كما إذا علم إجمالا بأنه إما زاد في صلاته ركوعا أو نقص سجدة واحدة، فتجري أصالة عدم زيادة الركوع، و عدم الإتيان بالسجدة، فتصح صلاته و يجب عليه قضاء سجدة واحدة.

## **الثاني: أن يصلح للداعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة**

### **إشارة**

الثاني: من شرائط تنجز العلم الإجمالي: أن يصلح للداعوية و البعث نحو التكليف في عرف العقلاء، و مع عدم صلاحيته لذلك لا تنجز له، إذ لا معنى للمنجزية عندهم إلا الصلوح لذلك، و هذا مما يختلف اختلافا فاحشا بحسب

الموارد والأشخاص، فقد يكون مورد واحد صالحاً للدعوى لبعض، وغير صالح لها لآخر في محل واحد وزمان واحد. ويترتب على هذا الشرط خروج موارد ثلاثة عن تنجز العلم الإجمالي.

### منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء

، وبيانه أن للقدرة مراتب ثلاث..

الأولى: القدرة العقلية المحضة، بمعنى إمكان المقدور بالنسبة إلى القادر بالإمكان الذاتي، ولا ريب في عدم كون هذه المرتبة منها شرطاً في التكاليف الشرعية، لكون جميعها مبنية على القدرة العرفية السهلة.

الثانية: القدرة العرفية العقلانية، التي هي أخص من الأولى، وتدخل فيها القدرة الشرعية أيضاً.

الثالثة: قدرة خاصة هي أخص منهنما، وهي كون المقدور مورد عمل القادر عرفاً مع وجود المقتضي وفقد المانع، بحيث تكون القدرة بالنسبة إلى تمام الأطراف على حد سواء من حيث وجود المقتضي وفقد المانع، فلو كان في أحد الأطراف مانع عن إعمال القدرة فهو خارج عن محل الابتلاء، فلا تنجز للعلم الإجمالي المتعلق به وبغيره.

والمانع إما عقلي، كما إذا علم إجمالاً إما بنجاسة هذا الإناء الموجود، أو ما صار معدوماً، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي أبداً.

أو شرعي، كما إذا كان هناك إناءان أحدهما للغير والآخر للمكلف نفسه و علم بنجاسة أحدهما، وحيث أنه لا يجوز له التصرف في إناء الآخر فهو خارج عن مورد ابتلائه، فليس هذا العلم الإجمالي منجزاً أيضاً، لمانع شرعي.

أو عرفي، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء جاره الذي ليس بينهما تردد، فإن العرف بمرتكزاتهم لا يرون مثل هذا العلم منجزاً، إذ المفروض أنه ليس إناء الجار مورد الحاجة والعمل عرفاً.

أو عادي شخصي، كما إذا كان شخص لا يشرب الدخان - مثلا - مطلقا، ثم علم إجمالا بأن الدكان الذي يشتري منه حوائجه إما دهنه مغصوب أو سجاتره مثلا، فيصح له شراء الدهن، لخروج أحد طرفي العلم الإجمالي بالنسبة إلى هذا الشخص عن مورد الابتلاء، فلا تنجز له، ولهذا القسم أمثلة كثيرة، كما لا يخفى.

ثم الظاهر أن الابتلاء وعدمه من الوجدانيات لمن يلتفت إليه في الجملة، فلا وجه للشك فيه، ومع ذلك لو شك، فسيأتي حكمه في مباحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

### **و يترتب على ذلك ثمرات:**

#### **أولها: أنه لو اعتقد عدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء فارتكب بعضها و بان الخلاف،**

فالظاهر تنجز العلم بالنسبة إلى ما بقي لكشف ظهور الخلاف عن كونه منجزا حين حدوثه، غاية الأمر أنه كان معذورا في الارتكاب إن لم يكن عن تقصير، والابتلاء من الشروط الواقعية لا الإحرازية.

#### **ثانيتها: لو كانت الأطراف مورد الابتلاء و أثر العلم الإجمالي أثره**

، فخرج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، لا يضر ذلك بتنجز العلم الإجمالي و بقاء أثره في ما بقي تحت الابتلاء، للأصل.

#### **ثالثها: لو علم إجمالا بغصبية إناء مردد بين الإناءين**

#### **إشارة**

ونجاسة إناء مردد بين إناءين أحدهما المعين ما كان طرفا للغصبية أيضا، فإن كان المجمع خارجا عن مورد الابتلاء، فلا أثر للعلمين الإجماليين، وإن كان الطرف المختص بكل واحد من العلمين خارجا عنه، لا أثر له بالخصوص، وهذا مبني إما على عروض العلمين الإجماليين دفعة واحدة معا، أو مترتبا. ولكن بناء على أن مجرد وجوب الاجتناب - ولو مقدمة في أحد الأطراف - لا يوجب سقوط العلم الإجمالي اللاحق عن التنجز، وإلا فلا أثر للعلم الإجمالي اللاحق.

## و منها: موارد دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة القضية من كل جهة زمانا و مكانا

، و من سائر الجهات، كما إذا علم إما بوجوب الحركة عليه في الآن الخاص أو بوجوب السكون فيه بعينه، و مثل هذا العلم الإجمالي لا يصلح للداعوية، فإنه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما و لا يخلو تكويننا عن أحدهما، فلا يقدر على الموافقة القطعية و لا على المخالفة كذلك، و ما كان هكذا لا يصلح للداعوية.

ثم إنه يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين الذي لا يصلح العلم للداعوية فيه أمور ثلاثة:

الأول: كونهما توصلين، إذ لو كانا - أو أحدهما المعين - تعبديا، يمكن المخالفة القطعية بترك قصد التعبد فيهما أو في المعين منهما.

الثاني: وحدة القضية من كل جهة، إذ مع التعدد يمكن المخالفة القطعية، كما إذا علم إما بوجوب القيام عليه في ساعة خاصة أو بوجوب القعود عليه فيها، فإنه لو قام في نصف ساعة و قعد في نصفها تحققت المخالفة القطعية.

الثالث: عدم وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية على ما هي عليها، إذ لو وجب ذلك و لم يلتزم تحققت المخالفة القطعية بالنسبة إلى وجوب الالتزام، و يأتي ما له نفع في المقام في محله إن شاء الله تعالى.

## و منها: الشبهة غير المحصورة

التي هي أيضا من مصاديق خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، إذ لا موضوعية لعدم الحصر من حيث هو، بل لا بد من انطباق عنوان عدم الابتلاء أو الحرج أو نحو ذلك عليها حتى يسقط العلم عن التنجز، و لعل تعبيرهم بغير المحصورة لأجل أنه ملازم غالبا لعدم الابتلاء أو للحرج، فعبر به اختصارا.

الثالث: من شرائط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي بخصوصه معتبرا في التكليف، و إلا- فلا- موضوع لتنجز العلم الإجمالي.

الرابع: من شرائط تنجزه: أن لا يكون في البين ما يدل على رفع الحكم

الواقعي وتبدله في تمام أطراف العلم الإجمالي أو بعضها من اضطرار، أو إكراه، أو تقيّة، أو حكم الحاكم الجامع للشرائط، أو إقرار كذلك، فإنه مع وجود أحد منها يسقط الواقع ويتبدل الحكم. وبعد تحقق هذه الشرائط ينتج العلم الإجمالي ولا اختصاص لها به، بل هي شرائط للنتج مطلقاً، سواء كان في العلم التفصيلي أو الإجمالي، أو سائر الحجج والأمارات.

نعم، الشرط الثالث لا يجري في العلم التفصيلي، كما لا يخفى.

و أما اشتراط أن تكون أطراف العلم الإجمالي متعلّقة بشخص العالم لا بشخصين، فمرجعه إلى ما مرّ من شرطية الابتلاء، فلا وجه لذكره مستقلاً.

### تنبيه:

قد ذكر المحقق الأنصاري قدّس سرّه موارد ربما يوهّم فيها الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي.

منها: ما إذا حكم الحاكم بتصنيف عين تداعاها اثنان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر، وحينئذ فإن اشتراها ثالث، يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي، مع أنهم حكموا بجواز الشراء منهما تمام المال.

ومنها: ما إذا كان لأحد درهم ولآخر درهمان وكان المجموع عند الودعي فتلف عنده درهم، فحكموا بأن لصاحب الاثنين درهما ونصف ولصاحب الواحد نصف درهم فقط، وحينئذ فإن أخذ ثالث الدرهم المشترك بينهما، يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمامه إليه من مالكة الواقعي.

ويمكن الجواب عنهما بأن لا يزم حكم الشارع بالتنصيف فيهما، وثبوت ولايته لقطع التخاصم على نحو العدل والإنصاف، هو تبديل الموضوع بالنسبة إلى الثالث، ولكنه يبقى بالنسبة إلى المحكوم له على ما هو عليه لو كان كاذباً، ومع تبدل الموضوع بالنسبة إلى الثالث ينتقل جميع المال من المالك الشرعي إليه، ولا محذور فيه حينئذ.

لا ريب في صحة الامتثال الإجمالي مع عدم التمكن من التفصيلي منه، كما ارتكز في أذهان العقلاء. وأما مع التمكن فنسب إلى المشهور بين القدماء عدم جوازه. لأنه مناف للجزم بالنية.

ويرد: بأنه لم يدل دليل من عقل أو نقل على اعتبار الجزم في النية، فمقتضى الأصل عدمه، كما ثبت في محله.

ولأنه خلاف المتعارف. ويرد: بأنه ليس كل ما هو خلاف المتعارف خلاف المشروع.

ولأنه لعب وعبث بأمر المولى. ويرد: بأن اللعب و العبث قصدي اختياري. و المفروض عدمه، وعلى فرض أن يكونا قهريين انطباقيين فلا يحكم العقلاء بانطباقه على كل تكرار. نعم، لو انطبقا عليه لكان لغوا، بل قد يكون قبيحا، كما إذا كان موجبا للوسواس أو جهة اخرى مما يقبحه الناس.

مع ما هو المتسالم بين الكل أن العلم مطلقا طريق إلى إتيان الواقع، و أن المناط كله إتيانه بأي وجه اتفق، ولذا تصح عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد فالحق جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي منه و لو استلزم التكرار.

ثم إنه لا فرق في ما مرّ مما يتعلّق بالعلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم عنوانا واحدا، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين. أو مرددا بين عنوانين، كما إذا

علم إجمالاً إما بنجاسة أحد الإناءين أو بغصبيته، فيتجز العلم مطلقاً في كليهما.

نعم، لو نسي وتوضأ بأحدهما يصح وضوءه، لصحته من المغصوب مع النسيان، وتكون النجاسة حينئذ من الشبهة البدوية، فتجري فيها قاعدة الطهارة، بخلاف القسم الأول فيبطل الوضوء منه حتى مع النسيان، لأن طهارة الطهور شرط واقعي.

ص: 55





المقصد الثاني ما يصح الاعتذار به من جهة الكشف و فيه مباحث:

اشارة

ص: 57



للاطمئنان مراتب متفاوتة شدة وضعفا، وأعلى مراتبه القطع الذي مضى بعض القول فيه. وأما سائر مراتبه - شخصيا كان أو نوعيا - فلا ريب في اقتضاء الاعتبار وصحة الاعتذار فيه لدى العقلاء كافة، فلو لم يرد ردع شرعي كفى ذلك في اعتباره وصحة الاعتذار به، لأنه من أهم الأمور النظامية العقلانية، ويكفي في اعتبارها عدم ثبوت الردع فقط ولا نحتاج إلى التقرير، فاللازم في المقام هو البحث عن أنه هل ورد ردع من الشارع عن الاعتماد عليها أو لا؟ ولا نحتاج إلى تكلف الاستدلال على الاعتبار وصحة الاعتذار، لأنهما من المرتكزات العقلانية بعد عدم ثبوت الردع، كما لا يخفى. إلا أن متابعة المشهور أولى، فنقول:

البحث في غير العلم من جهات..

فتارة: يبحث عن إمكان التعبد به.

و أخرى: عن تأسيس الأصل في الاعتبار وعدمه.

وثالثة: عن الأمارات الخاصة.

ورابعة: عن مطلق الظن.

كما أن وجه الاعتبار يمكن أن يكون جعل الحجية، أو جعل وجوب العمل على طبق ما اعتبر، أو جعل المؤدى منزلة الواقع، أو جعل الطريقة فقط، أو جعل تميم الكشف - إن قيل إنه في مقابل ما ذكر - وبين كل واحد منها

والباقى ملازمة عرفية وإن اختلفت العبارات أو تعددت المفاهيم، كما لا يخفى.

ثم إن أصالة عدم الحجية في ما هو معتبر من جهة الكشف لا يصح جريانها بالنسبة إلى مرتبة الاقتضاء، لفرض اقتضاء الحجية فيها بوجدان كل عاقل، وإنما تصح بالنسبة إلى التقرير لو اعتبرنا تقرير الاقتضاء في الحجية، وبالنسبة إلى الانتساب إلى الشارع أو اكتفينا بعدم ثبوت الردع، فلا- يصح الانتساب إليه قبل استقرار عدم الردع، ومع استقراره لا جعل ولا مجعول في البين رأسا حتى نحتاج إلى إبداء هذه الاحتمالات والأقوال، لابتناء جميعها على أن ما ثبت من الشارع إنما هو أمر وجودي، والمفروض كفاية الأمر العدمي وهو عدم ثبوت الردع، فهذه التطويلات من التطويل بلا طائل تحتها، وفرض في فرض، إلا أنه لا بد من سلوك ما سلكه القوم، فنقول على طريق الشكل الأول البديهي الإنتاج: الظنون مطلقا فيها جهة الكشف. وكل ما كان فيه جهة الكشف يكون فيه اقتضاء الحجية، فالظنون مطلقا فيها اقتضاء الحجية. ثم نقول: الظنون فيها اقتضاء الحجية، وكل ما فيه اقتضاء الحجية تتم حجيته مع عدم ثبوت الردع، فالظنون مطلقا تتم حجيتها مع عدم ثبوت الردع، و سنثبت عدم ثبوت الردع إن شاء الله تعالى.

ص: 60

### إشارة

و هو مما يعترف به ذوو الفطرة السليمة و العقول المستقيمة، و الشبهات الواردة من قبيل الشبهة في مقابل البديهة، كما هو معلوم لذوي البصيرة. و ليس المراد به الإمكان الذاتي، إذ ليس البحث عنه من شأن الاصولي، وإنما هو من مباحث فن الحكمة، مع أنه لم يدع أحد أن التعبد بغير العلم عين اجتماع المثليين أو الضدين حتى يكون ممتنعا ذاتيا في مقابل الإمكان الذاتي.

كما أنه ليس المراد به الإمكان الاحتمالي أيضا، لأنه بمعنى احتمال إمكان الشيء في مقابل احتمال امتناعه و وجوبه، فيجتمع مع الامتناع الذاتي أيضا.

### المراد من الإمكان

### إشارة

بل المراد الإمكان الوقوعي، أي ما لا يلزم من وقوعه في الخارج محذور عقلي، كما يقال: المعراج و المعاد الجسمانيان ممكنان، و حينئذ فيكون نفس الوقوع في الخارج من أقوى أدلة وقوعه و إثباته من دون احتياج إلى التماس دليل آخر، و تكفي السيرة المستمرة العقلانية قديما و حديثا في الامور المعاشية و المعادية على ذلك، و لا نحتاج إلى التمسك بأن الأصل في الأشياء هو الإمكان، لأنه لا أصل له أصلا إن كان المراد به الإمكان الذاتي أو الوقوعي.

نعم احتمال الإمكان جار في كل شيء، و لكنه من مجرد الاحتمال العقلي و لا ينفع لشيء أبدا، و هذا معنى ما اشتهر أن: «كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يردك عنه قائم البرهان» يعني: أن كل ما سمعت من الغرائب و العجائب لا تبادل إلى الحكم بامتناعه، بل احتمال إمكانه أيضا في مقابل احتمال

امتناعه و احتمال وقوعه خارجا.

ثم إنه قد استدل على امتناعه الوقوعي، أي أن التعبد بغير العلم مستلزم للمحذور بامور، وبعضها من الشبهات المشهورة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي:

### **الأول: القياس على الإخبار عن الله تعالى و الجواب عنه**

الأول: أنه لو جاز ذلك في الإخبار عن المعصوم لجاز في الإخبار عن الله تعالى أيضا، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و يرد: بوضوح بطلان القياس، لأن الإخبار عنه تعالى لا يصح عادة إلا بالنسبة إلى النفوس القدسية المتحلية بالنبوة، و الإخبار عن المعصوم يصح بالنسبة إلى كل عامي.

نعم يعتبر في قبوله أن يكون ثقة، فلا ريب في بطلان القياس.

### **الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه**

الثاني: أنه نقض للغرض، لأن الغرض من جعل التكاليف الواقعية كونها داعية للامثال و باعثة لإتيانها، و التعبد بغير العلم ليس بدائم الإصابة، بل قد يخطئ، و حينئذ يحصل نقض الغرض.

و يرد.. أولا: بأن العلم أيضا ليس بدائم الإصابة، فكل ما يقال في العلم يقال في غيره أيضا.

و ثانيا: أن المناط كله في داعوية الامثال، الداعوية على نحو الاقتضاء و الشأنية، لا الإصابة الفعلية من كل جهة، كما هو الشأن في داعوية العلم فضلا عن غيره من الطرق غير العلمية، و إلا لوجب على الشارع إيجاب الاحتياط مطلقا، و هو خلاف سهولة الشريعة، و خلاف الطريقة العقلانية المنزلة عليها الطرق الشرعية، بل و لا طريق إلا الطرق العقلانية التي يكفي في اعتبارها شرعا عدم ثبوت الردع، كما قلناه.

### **الثالث: تقويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و الجواب عنه**

الثالث: من شروط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي الثالث: تقويت المصلحة إن أدى إلى غير الوجوب و كان في الواقع واجبا، و الإلقاء في المفسدة إن أدى إلى غير الحرمة و كان في الواقع حراما.

وفيه.. أولا: ما مرّ من لزوم ذلك في العلم أيضا عند المخالفة مع الواقع، و ما هو الجواب فيه يكون جوابا في المقام أيضا.

و ثانيا: كما أن الثواب و العقاب بالنسبة إلى الواقعيّات يدوران مدار إحرازها و إطاعتها أو مخالفتها. فكذا المصالح و المفسد أيضا، فلا مصلحة و لا مفسدة فعليّة من كل جهة مع عدم الإحراز، و إن كانت فهي من مجرد الاقتضاء الذي لا بأس بتفويت الاولى و الإلقاء في الثانية، لأن مجرد الاقتضائيات و الاستعدادات المحضّة لا يعتنى بها لدى العقلاء ما لم تبلغ مرتبة الفعلية، و لا دليل على كون المصالح و المفسد في التكاليف من قبيل لوازم الماهية غير القابلة للانفكاك عنها مطلقا، إن لم يكن على عدمه، بل لنا أن نقول:

إن المصالح و المفسد في التكاليف ليست إلا الثواب و العقاب بعرضهما العريض الأعم من الدينوي و الاخروي، كما يصح أن نقول: إن ذلك كله من حكم الجعل بنحو الاقتضاء، لا علة المجمعول على نحو العلة التامة المنحصرة الفعلية، و هذا الاحتمال هو المتيقن و إثبات غيره يحتاج إلى دليل، و هو مفقود كما هو معلوم.

و ثالثا: بأن تفويت المصلحة أحيانا و الإلقاء في المفسدة كذلك مع التدارك بما هو أهم و أعم لا قبح فيه، لأنه من الشر القليل المتدارك بالخير الكثير، بل يكون العكس قبيحا، لأنه من قبيل ترك الخير الكثير للاحتراز عن الشر القليل، و العقلاء لا يقدمون عليه عند الدوران، و المصلحة الأهم الأعم في المقام هي ما تترتب على اعتبار غير العلم من التسهيل و التيسير النوعي الذي جبلت الطباع على الحكم بحسنه، بل لزومه، و الشريعة المقدسة تهتم به أيضا كمال الاهتمام في جميع تكاليفها.

و بعبارة اخرى: فوت المصلحة أو الإلقاء إما دائمي أو أغلبي أو نادر؛



و الأولان قبيحان بلا إشكال، و الأخير متدارك بالمصلحة، بل قد يكون تركه قبيحا.

هذا بناء على كون الاعتبار من الطريقية المحضنة، و أما بناء على الموضوعية و السببية، فإن كان المراد بها خلو الواقع رأسا عن الملاك و الحكم، بحيث كانت الأمانة موجدة للمصلحة واقعا بعد أن لم يكن في البين مصلحة أصلا، أو منقلبة عما في الواقع إلى مفادها، بحيث ينعدم الواقع بعد ما كانت ثابتة، فكلاهما خلاف مرتكزات العقلاء في الأمارات الدائرة بينهم، بل يستنكرونها بمقتضى فطرتهم، فلا نحتاج في رده إلى التمسك بالإجماع، و دعوى تواتر الأخبار على الخلاف، و لا ريب أن الشارع لم يخترع طريقة مستقلة في التعبد بغير العلم في مقابل مرتكزات العقلاء.

نعم، اعتبر امورا، كالتعدد و العدالة في بعض الموارد، و ردد عن امور كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و في ما لم يثبت الردع و لم يعتبر شيء يكون المتبع هو الطريقة العقلائية، فهذا المعنى من السببية لا وجه له لدى العقلاء، بل مستنكر لديهم، مضافا إلى دعوى الإجماع و تواتر الأخبار على خلافهما.

و إن كان المراد بها حدوث المصلحة في موردها في طول الواقع - مصلحة تفضلية تداركية للواقع مع اتفاق فوته - فلا بأس به، بل هو حسن و واقع عند العرف و العقلاء، و يقتضيه سماحة الشرع الأقدس و رأفته بامته. و حينئذ فإن وافقت الأمانة مع الواقع فنعم الوفاق، و إن خالفت و كان في الواقع واجبا و أدت إلى خلافه، فمصلحة الواقع و إن فاتت عن المكلف لكن يتفضل الشارع عليه بما يتداركها، و إن كان في الواقع حراما و أدت إلى خلافه فقط ظفر المكلف بالمصلحة التفضلية.

و إنما الكلام في وقوعه في المفسدة الواقعية. و الحق أنه لا يقع فيها لأنها إن كانت العقاب فلا عقاب في صورة الجهل، و إن كانت شيئا آخر غيره فلا نسلم

ثبوته في صورة الجهل أيضا، وعلى فرض الثبوت فهي مغلوقة بالمصلحة التفضيلية، ولا أثر للمفسدة المغلوقة لدى العرف والعقلاء.

إن قلت: هل تحدث المفسدة في الإمارات القائمة على الحرمة بناء على السببية الصحيحة؟

قلت: نعم، ولكن مفسدة طريقية، فإن أصابت الواقع فهو المنجز، وإن أخطأت فلا مفسدة على المكلف في الواقع، ولكنه محكوم بها ظاهرا لغلبة إصابة الإمارات للواقع.

ثم إن غاية ما يمكن الالتزام به من حدوث المصلحة إنما هو في ما لم ينكشف الخلاف، وأما معه فمقتضى الارتكازات عدمه، كما لا يخفى.

وهنا احتمال آخر، وهو إسقاط الشارع للواقع خطابا وملاكا لمصالح شتى، كما في موارد التقية على ما احتمله جمع، وموارد الضرر والاضطرار التي يعبر عنها بالواقعية الثانوية، فاستشكلوا في أجزاء الإتيان بالواقع في هذه الموارد، فتكون موارد الاضطرار والاختيار - كالسفر والحضر بالنسبة إلى صوم شهر رمضان - من تبدل الموضوع الموجب لتبدل الحكم.

ومن ذلك كله ظهر أنه لا وجه لتوهم التخيير بين مورد الإمارات والواقع بناء على الموضوعية ووجود المصلحة فيه، لأن التخيير إنما هو في ما إذا كانت المصلحة في كل واحد من الطرفين أو الأطراف واقعية دائمية، والمقام ليس كذلك، مع أنه إنما يتحقق فيما إذا كان الطرفان أو الأطراف عرضية لا طولية.

#### **الرابع: اجتماع المثلين أو الضدين الجواب عنه**

#### **إشارة**

الرابع: مما استدل به على امتناع التعبد بغير العلم: اجتماع المثلين إن كان مفادها مثل الواقع، والضدين إن كان ضده.

وفيه: أنه لا وجه لهذا الإشكال بناء على جعل الطريقية المحضة، إذ لا حكم حينئذ في مورد الإمارات، بل هو منحصر بالواقع فقط، فمع الإصابة يكون الحكم واحدا، وهو الحكم الواقعي، فلا موضوع لاجتماع المثلين مع الإصابة،

لأن موضوعه الاثنيية وهي مفقودة في البين، وكذا مع الخطأ، إذ لم يجعل الحكم في مورد الأمانة بناء على جعل الطريقة المحضنة، و ما يستفاد من موردها في صورة الخطأ إنما هو توهم الحكم لا حقيقية، ولا مضادة بين حقيقة شيء و توهم الخلاف فيه مع الجهل بواقعه، كما إذا كان لون شيء أسوداً مثلاً، و توهم الشخص أنه أبيض، أو أخبر شخص أنه أبيض، و ليس لأحد أن يتوهم أن هذه الموارد من اجتماع الضدين، هذا إذا لم يصدر حكم الضد عن المعصوم عليه السلام.

و أما إذا صدر منه عليه السلام فإما أن يكون لأجل التقية أو لأجل مصلحة أخرى، فلا ضدية في البين لاختلاف الموضوع، لأن موضوع الحكم الواقعي إنما هو الواقع بما هو واقع، و موضوع ما قاله المعصوم عليه السلام إنما هو ملاحظة المصالح الظاهرية، و هما موضوعان متغايران فينتفي موضوع التضاد، لاشرائط التضاد المحال بوحدة الموضوع كما برهن في محله، و قد تقدم احتمال سقوط الواقع بتبدل الموضوع في هذه الموارد، فلا اثنيية في البين حتى يتحقق اجتماع المثلين أو الضدين، بل لا ريب في تغاير الحكم الواقعي و الظاهري مطلقاً تغايراً يكفي في دفع المحذور، لأن الأول إنما هو فعل الشارع و قائم بذاته الأقدس، و هو البعث بداعي الانبعاث و الزجر بداعي الانزجار و إتمام الحجّة من قبل الشارع. و الثاني إنما هو التسهيل على الناس و التيسير عليهم، و هما موضوعان متغايران يكفي تغايرهما في دفع المحذور على فرض جعل الحكم في مورد الأمانات، هذا مع أن المثلين و الضدين على ما عرّفنا في محله: أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، و الأحكام اعتبارية عقلائية و ليست من الموجودات الخارجية فلا وجه لاجتماع المثلين أو الضدين بالنسبة إليها أصلاً، فتكون مثليتها اعتبارية بضم اعتبار خاص إلى آخر فيفيد التأكيد لا محالة.

كما لا وجه لاجتماع الضدين، لأن موردهما الوجوديات لا الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها.

نعم، إن رجعا إلى الإرادة و الكراهة يكونا من الضدين حينئذ. و يجب باختلاف الجهة، كما تقدم.

### ذكر أجوبة الاصوليين عن الدليل الرابع و المناقشة فيها

إن قلت: لا إشكال في تضاد الأحكام عرفا.

قلت: نعم، و لكن بالضدية الاعتبارية التي يكفي في رفعها مجرد تعدد الجهة و لو اعتبارا.

و جملة القول: أن في الأمارات المتعارفة لدى العقلاء إن صادفت الواقع فلا يرون في ذلك محذور اجتماع المثليين، بل لا يخطر ذلك في خاطرهم أبدا، بل يستهجنون هذا الاحتمال بفطرتهم إن تحقق الفحص عن المعارض و المنافي و حصل اليأس عن الظفر بهما، ثم اتفقت المخالفة مع الواقع واقعا و لم ينكشف ذلك، يحكم العقلاء كافة بالمعذورية، و سقوط الواقع عن الفعلية عند اتفاق المخالفة، و لا يتوهمون بمجوعول في موردها سوى الواقع، و الشارع لم يخترع طريقة غير هذه، بل ترك العقلاء و مرتكزاتهم و لم يردعهم عنها. و إن انكشف الخلاف و الخطأ ظاهرا، فالواقع باق على ثبوته إلا أن يدل دليل على سقوطه.

ثم إنه قد يجب عن الإشكال الرابع بوجوه:

الأول: أن المجعول في الواقعيات نفس الأحكام الواقعية، و في الأمارات نفس الحجية، فيتعدد مورد الجعلين، فلا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين.

و يرد عليه: أن جعل الحجية إما بمعنى جعل نفسها من حيث هي، أو بمعنى جعل العقاب، أو بمعنى جعل المؤدي.

و الأول: لغو لكفاية اعتبارها لدى العقلاء، إلا أن يراد به الأعم من التأسيسي و عدم الردع، فيرجع إلى ما قلناه أولا، و لا يكون وجهها مستقلا.

و الثاني: مستلزم للدور، لأن تحقق العقاب متوقف على الحجية، و لو توقفت عليه لدار، إلا أن يراد أن جعل العقاب على المخالفة عين جعل الحجية

لا أن يكونا متغايرين، و هو دعوى بلا دليل.

و الثالث: في مقابل جعل الحجية، لا أن يكون عينها، و لا يقول به أحد.

الثاني: أن الواقعيات إنشائيات محضة، و مفاد الأمارات فعليات صرفة، فتختلفان بالمرتبة، فينتفي موضوع شبهة جمع المثلية و الضدية.

و يرد عليه: أن الإنشاء إن كان بلا داع فهو قبيح بالنسبة إلى الشارع، و إن كان بداع آخر غير الفعلية فلا يصير فعليا و إن وافقه مفاد الأمانة. و إن كان بداعي أن يصير فعليا، فهو عين الفعلية، فلا يتصور معنى معقول للإنشائية، فلا يكون الحكم إلا فعليا من طرف الشارع، و هو الجعل بداعي أن يصير فعليا عند تحقق الشرائط و فقد الموانع في المكلف. و إن أراد بالإنشائية الفعلية من طرف الشارع، و بالفعلية: الفعلية من طرف المكلف فله وجه، و لكنه خلاف ظاهر كلامه، فراجع.

الثالث: أن المجمعول في مورد الأمارات جعل في ظرف الجهل بالواقعيات، فتتأخر رتبته عنها، فتدفع الشبهة باختلاف الرتبة.

و يرد عليه: أن مفاد الأمارات و إن كان في ظرف الجهل بالواقع فيتأخر رتبة عنه، لكن الواقعيات غير مقيدة بالعلم و الجهل، فتعم مورد مفاد الأمارات و غيرها، فيجيء المحذور حينئذ.

الرابع: أن المجمعول في مورد الأمارات عنوان الحكم المجمعول بداعي الطريقة المحضة إلى الواقع، لا أن يكون حكما حقيقيا في عرض الواقع بحيث يكون له موافقة و مخالفة مستقلة في مقابل الواقع.

و يرد عليه: أنه حسن ثبوتا، و لكنه لا دليل عليه إثباتا مع إمكان دفع الإشكال بوجه أحسن آخر، كما مرّ.

و من ذلك كله يظهر الأمر في الاصول العملية، إذ الاستصحاب ليس إلا متمم دلالة الدليل و إسراء حكم اليقين إلى ظرف الشك، فلا استقلال فيه بوجه

أصلاً، فمع الموافقة يكون المتيقن السابق منجزاً، ومع المخالفة وعدم انكشاف الخلاف يكون عذراً، ومع انكشافه لا وجه للإجزاء أصلاً إلا أن يدل دليل تعبدي عليه.

و أما الاحتياط عقلياً كان أو شرعياً فليس إلا من آثار منجزية نفس الواقع، ولا اثنية في البين حتى يتحقق موضوع اجتماع المثليين أو الضدين، بل ولا جعل فيه أصلاً غير الواقع المجعول، ولو قيل بوجوب الاحتياط شرعاً فهو وجوب طريقي إلى الواقع، لا أن يكون وجوباً مستقلاً في عرضه.

و أما البراءة - عقلية كانت أو شرعية - فليست إلا سقوط العقاب عن الواقع المجعول، ويستلزم ذلك الترخيص والإباحة الظاهرية، وهو غير جعل الحكم في عرض الواقع المجعول.

و كذا التخيير لا اثنية فيه مع الواقع المجعول حتى يتحقق موضوع اجتماع المثليين أو الضدين، إذ ليس مفاده إلا المعذورية في ما لو كان المختار غير الواقع.

تقدم أن موردها في مقام الانتساب إلى الشرع لا مرحلة الاقتضاء، إذ لا معنى لجريان الأصل في ما فيه الاقتضاء.

و استدل على عدم الحجية و الاعتبار بالأدلة الأربعة..

فمن الكتاب: بآية الافتراء و هي قوله تعالى: **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**.

وفيه: أن الافتراء هو الكذب العظيم أو العجيب، و مجرد ما لم يعلم أنه صدق أو كذب ليس افتراء، و لكن الظاهر أنه لا بد في استناد شيء إلى الشارع من التصديق بالصدور، و مع عدمه يكون افتراء بالنسبة إليه، و حينئذ تتم دلالة الآية.

و من السنة: بمرفوعة محمد بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «القضاة أربعة:

ثلاثة في النار و واحد في الجنة - إلى أن قال - و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو في الجنة».

وفيه: مضافا إلى قصور سنده، أن التأمل في مساق الأخبار الواردة في القضاء يدل على أنه عليه السلام في مقام بيان التفصيل بين قضاة الجور و قضاة العدل، فقوله عليه السلام: «و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم - أي لا يعتقد بالحق - و قوله عليه السلام:

رجل قضى بالحق و هو يعلم - أي يعتقد بالحق» و لا ربط له بالمقام.

و لكن قصور السند منجبر بالعمل، و انطباقه على قضاة الجور من باب أحد المصاديق لا الخصوصية، فلا قصور فيه دلالة و لا سندا.

و من الإجماع: بما عن الوحيد البهبهاني من أن حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات بين العوام فضلا عن الخواص.

وفيه: أنه على فرض تحقق الإجماع به فالظاهر عدم كونه إجماعا تعديليا بل هو حاصل عن مرتكزاتهم العقلانية الدائرة في ما بينهم.

و من العقل: بما ارتكز في أذهان العقلاء من أن الاحتجاج بشيء و اعتباره و صحة الاعتذار به و انتسابه إلى شخص لا بد و أن تكون بحجة معتبرة؛ و أن الشك في الحجية و الاعتذار يكفي في عدمها، كما أن الشك في صحة الانتساب يكفي في عدمها لدى العقلاء، فتكون أصالة عدم الحجية و أصالة عدم صحة الانتساب و الاعتذار من الاصول العقلانية مطلقا، و يكفي فيها عدم الردع من الشارع، فكيف بما ورد من التقرير.

و بالجمله: أصالة عدم الحجية من الاصول المعتمدة النظامية الدائرة عندهم في جميع علومهم، بل في امور معاشهم أيضا، إذ لو كان بناؤهم على ترتيب الأثر على كل ما قيل أو يقال لاختل النظام، فينبغي أن يستدل بها لا عليها، و مع الإغماض عن ذلك نقول: إن نفس الحجية و ترتب الأثر من الامور الحادثة، فيستصحب عدمها ما لم يثبت الدليل عليها.

و ما يتوهم: من أنه لا أثر للاستصحاب، لكفاية نفس الشك في الحجية في عدم ترتيب أثرها.

مخدوش: بأن ما هو المعتمد في الاصول العملية من الأثر هو إمكانه لا فعليته من كل حيثية وجهة، و لذا يجري استصحاب اشتغال الذمة في موارد جريان قاعدة الاشتغال أيضا. و في المقام لو قيل بأن أصالة عدم الحجية ليست من الاصول المستقلة العقلانية فتمسك فيها باستصحابها.

## و قد يقرر الأصل في المقام بوجه أخرى:

الأول: أصالة إباحة العمل بغير العلم.



ويرد: بأنها إن اريد الاعتماد في تفرغ الذمة فلا وجه له، لأن الشك في فراغ الذمة عما علم اشتغالها به - وإن اريد بها إباحة العمل بكل رطب و يابس و غث و سمين - فهو معلوم البطلان لدى العوام فضلا عن الأعلام.

الثاني: أن المقام من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لدوران الأمر في غير العلم بين وجوب العمل به و حرمة، و الحكم فيه هو التخيير.

ويرد: بأن ما هو المرتكز في الأذهان من الثبت و التأمل في العمل بغير العلم إلا مع دليل يدل عليه، يخرج المقام عن الدوران بينهما، كما لا يخفى.

الثالث: أن المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لاحتمال تعين العمل بخصوص العلم، أو التخيير بينه و بين العمل بغيره.

ويرد: بما مرّ من بطلان العمل بغير العلم مطلقا إلا مع دليل يدل عليه، فكيف يمكن أن يجعل عدلا للعلم و يحكم بينهما بالتخيير، مع أن مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير محل خلاف و إشكال، فذهب جمع إلى التخيير، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

### و ينبغي التنبيه على أمور:

#### الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع

الأول: لا ريب في حرمة التشريع شرعا، بل الظاهر كونه من المقبّحات العقلائية أيضا، لكونه نحو تصرف في سلطان المولى، لانتساب ما لم يعلم صدوره منه إليه، و ذلك نحو ظلم عليه، و يدل عليه قوله تعالى: لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنْ أَجْلَى مَصَادِقِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ التشريع، فلا بد و أن تكون الإرادة التشريعية لإرادة الله عزّ و جل، كتبعية الإرادة التكوينية لها، وقوله تعالى:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْآيَاتِ الشَّرِيفَةِ.

ثم إن ما يضاف إلى الشارع..

تارة: يعلم بصدوره منه.

و اخرى: يعلم بعدم الصدور.

و ثالثة: لا يعلم بالصدور و لا بعدمه، و على كل منها..

تارة: صدر منه في الواقع ما اضيف إليه.

و اخرى: لم يصدر.

و لا ريب في عدم تحقق التشريع في القسمين الأولين، لتقوم موضوعه بعدم حجة معتبرة في البين و العلم بالصدور حجة معتبرة، كما لا ريب في تحققه في الثالث - و هو ما علم بعدم الصدور و لم يصدر واقعا أيضا - بل و كذا يتحقق في الثلاثة الباقية أيضا، لأن موضوعه عند الفقهاء قدس سرهم ما إذا لم يكن الاستناد إلى الشارع عن حجة معتبرة في مقام الإثبات، كما لا يخفى على من راجع الكلمات.

و التشريع قد يتحقق بمجرد القول بأن ينسب إلى الشارع قولاً لم يقله، و قد يتحقق بالعمل أيضا، و المحرم منه هو الإتيان بما ليس من الدين بعنوان أنه دين، عن قصد جزمي بذلك، فما يؤتى به برحاء المطلوبة لدى الشارع، أو يترك برحاء المبغوضية لديه ليس من التشريع في شيء.

### **الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه**

الثاني: الظاهر حرمة الفعل المشرع به، لكونه مظهر التشريع، بل لا معنى للتشريع عند العرف و العقلاء إلا ذلك، كما لا يخفى.

### **الثالث: عدم الفرق بين البدعة و التشريع**

الثالث: لا فرق بين البدعة و التشريع شرعا. و هما مساويان، و كلاهما أعم من أن يفعل الشخص بنفسه ما ليس في الدين بعنوان أنه دين، أو أن يتسبب لأن يفعل غيره ذلك بهذا العنوان.

### **الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجية شيء في الدين غير مساوق لصحة انتسابها إلى الشارع**

الرابع: حجية شيء في الدين مساوقة لصحة انتسابها إلى الشارع، و كذا العكس، فما عن صاحب الكفاية من أن الظن الانسدادي - بناء على الحكومة - حجة مع عدم صحة انتسابه إلى الشارع.

مردود.. أولاً: بأن المراد بالحجية في المقام الأعم من التأسيس و التقرير الذي يكفي فيه عدم الردع فقط.

و ثانياً: بأن البحث في المقام عن حجة تقع في طريق إثبات الحكم لا إسقاطه، و الظن الانسدادي من الثاني دون الأول، فراجع و تأمل.

**هذه نخبة الكلام في أصالة عدم الحجية و عدم صحة الاعتذار في ما شك في حجيته، و قد خرج عن هذا الأصل امور:**

**إشارة**

ص: 74

### إشارة

قد استقرت السيرة العقلانية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات والمخاضات والاحتجاجات، ويستتكرون على من تخلف عن ذلك، وهذا من أهم الاصول النظامية المحاورية بحيث يستدل به لا عليه، وقد جرت عادة الشرائع الإلهية عليه أيضا، فيها يكون تبليغ الأحكام، وعليها يدور نظام المعاش والمعاد، ولو اختلف ذلك لاختل النظامان، فحق عنوان البحث أن يكون هكذا:

يتمتع عادة عدم اعتبار الظواهر، فحجية الظواهر كحجية الخبر الموثوق به التي هي من الاصول العقلانية أيضا.

### اعتبار الظواهر من الاصول النظامية، البحث فيها صغروي و كبروي

ثم إن البحث عن الظواهر..

تارة: صغروي، كالبحث عن موجبات الظهور ومناشئه، وهي بحسب الأفراد غير محصورة لا تضبطها ضابطة كلية.

و اخرى: كبروي، كالبحث عن حجية أصل الظاهر. ولا ريب في أنه بقسميه من مباحث الاصول بناء على ما قدمناه من أنه ما يبحث فيه عما يصح أن يقع في طريق الاعتذار بلا واسطة أو معها.

### استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن و الجواب عنه

أما الكلام في القسم الثاني:

فقد نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجية ظواهر القرآن، واستدل عليه..

تارة: بما ورد من اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، وهم المعصومون عليهم السلام فلا يفهمه غيرهم.

و يرد.. أولا: بأن المراد بمن خوطب به أهل الحق و مطلق من يريد اتباعه في مقابل من يتبع الهوى، فهذه الأخبار نظير قوله تعالى: هَدَىٰ  
لِلْمُتَّقِينَ .

و ثانيا: أن المراد بها ما يختص بالمعصوم من القرآن، كالبطون السبعة أو السبعين التي قصرت العقول عن دركها، و لا بد فيه من تأييد إلهي،  
لأن القرآن كمظهر للوح المحفوظ و ام الكتاب، و الكتاب المبين الذي قال الله تعالى فيه:

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ و الإحاطة بالقرآن من حيث كونه مظهرا لام الكتاب تختص بنفوس قدسية خاصة، و ليس ذلك من  
شأن كل أحد و إن بلغ من العلم ما بلغ، و ليس المراد به الظواهر التي يشترك في فهمها العالم و السوقي، مثل قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ  
الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ، و قوله تعالى: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا  
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ .

و ثالثا: إنا نتمسك بظاهر القرآن بعد المراجعة إلى السنن المعصومية الواردة في بيانه و تفسيره، فقد أخذنا الظاهر عن خوطب به.

و رابعا: أنها معارضة بالآيات الكريمة الدالة على الترغيب في التدبر في القرآن و التفكر فيه، و بالأخبار الكثيرة الواردة بمضامين مختلفة في  
مقام التمسك بالقرآن، و الاحتجاج به على الخصام، و معرفة الأحكام منه، و عرض الأخبار المتعارضة عليه، و غير ذلك مما يستفاد منه  
استفادة قطعية أن حجية ظواهره كانت مسلمة لدى الشرع الأقدس.

و اخرى: بأن العلم الإجمالي بورود مخصصات و مقيدات عليه، يمنع عن التمسك بظاهرة.

و يرد: بأن من شرط التمسك بالظاهر هو الفحص و اليأس عن الظفر بما يخالفه، فينحل العلم الإجمالي قهرا بهذا التفحص التام و يصير من  
الشك البدوي بلا كلام.

و الثالثة: بأنه من التفسير بالرأي المنهي عنه.

ويرد: بأن الأخذ بالظاهر ليس من التفسير، وعلى فرض كونه منه فمن شرط الأخذ به عندنا هو الرجوع إلى السنن المعصومية و استفادة تفسيره منها، فلا يكون من التفسير بالرأي حينئذ قطعاً.

ورابعة: بأنه من المتشابه، وقد نهى عن اتباعه كتاباً، مثل قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ . و سنة ذكرناها في التفسير.

ويرد: بأن النص و الظاهر و الأظهر و المتشابه من الامور العرفية المتعارفة، و لا يطلق أحدها على الآخر لا عرفاً و لا لغة و لا شرعاً، و قد مرّ أن حجية ظواهره كانت مسلّمة لدى الشرع في جميع الطبقات، فراجع و تأمل. مع أنه لم يبق متشابه في القرآن بعد ما ورد من الشرع في بيان متشابهات القرآن.

و يمكن أن يحمل كلامهم على عدم حجية ظواهر القرآن قبل الفحص عن المعارض و المنافي و اليأس عن الظفر به، فلا نزاع في البين حينئذ لاتفاق الكل عليه.

**لا بد من ذكر امور:**

### **الأول: النص و الظواهر و الأظهر من أوصاف اللفظ**

الأول: النص و الظاهر و الأظهر، كالفصاحة و البلاغة من أوصاف اللفظ، فكلما تحقق الظهور يتبع لدى العقلاء مطلقاً، بلا فرق بين المخاطب و من قصد إفهامه و غيرهما، كما أنه كلما تحققت الفصاحة و البلاغة يمدح الكلام بذلك من غير فرق بين المخاطب و غيره.

مع أن الألفاظ الظاهرة في الأحكام الكلية توجهت إلى جميع من يمكن

أن ينطبق عليه الحكم، ويكون الجميع مقصودين بالإفهام، و الموجود حين الخطاب مرآة للجميع، لا- أن يكون ملحوظا على نحو الموضوعية، هذا في الأحكام الكلية، فكيف بالأحكام الأبدية في الشريعة الختمية.

و احتمال وجود قرينة في البين أو جهة اختصاص مخصصة بخصوص قوم دون آخر.

مدفوع بالأصل العقلاني، وقد تقدّم بعض القول في العام والخاص، فراجع.

### **الثاني: عدم دوران حجية الظهور مدار حصول الظن الشخصي**

الثاني: مقتضى المرتكزات العرفية أن حجية الظهور لا تدور مدار حصول الظن الشخصي، بل هو حجة وإن كان الظن الشخصي على خلافه.

نعم، لا يبعد أن يكون تحقق الاطمئنان النوعي في مورده حكمة الاعتبار، لا أن يكون علة له يدور مدارها وجودا و عدما.

### **الثالث: للظهور مراتب متفاوتة**

الثالث: للظهور مراتب متفاوتة في المحاورات العرفية، فكل ما لا يصدق عليه المجمل يكون ظاهرا إلى أن يبلغ إلى مرتبة النصوصية، و جميع تلك المراتب حجة لدى العقلاء ما دام يصدق عليها الظاهر عرفا.

### **الرابع: في اختلاف قراءة القرآن**

#### **إشارة**

الرابع: لا ريب في أن الاختلاف في قراءة آية مثل: يَطْهَرُونَ بالتخفيف و التشديد، يوجب إجمالها و سقوط ظهورها و عدم جواز الاستدلال بها، سواء ثبت تواتر القراءات السبع أو لا- كما هو الحق - لأن المنساق منها على فرض ثبوت التواتر إنما هو مجرد جواز القراءة لا الاستدلال بها على أحكام متضادة متناقضة، و حينئذ فلا بد من الرجوع إلى أدلة أخرى.

نعم، لو كان الترجيح عند التعارض موافقا للمرتكزات العقلانية و سيرتهم، يصح إعمال المرجحات حينئذ، لأن القراءات إما أن تكون من قراءة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إن ثبت تواترها، أو تكون من أهل الخبرة إن لم يثبت، و تقدم في التعارض ما ينفع المقام.

أما الكلام في القسم الأول - وهو مناشئ الظهور - فهي كثيرة جدا كما مرّ وهي بحسب الجزئيات لا تعد ولا تحصى ولا تضبطها ضابطة كلية.

نعم، من كلياتها مقدمات الحكمة، و وقوع الأمر بعد الحظر، وقد مرّ ما يتعلّق بهما.

ومنها: قول اللغوي، واستدل على اعتباره..

تارة: بالإجماع.

ويرد: بأنه ليس من الإجماع التعبدي في شيء مع تحقق الخلاف قديما وحديثا.

وأخرى: بالسيرة العملية مع كونها من أهل الخبرة.

ويرد: بأن المتيقن منها ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان من قوله، ولا ريب في الاعتبار حينئذ إن لم يكن من باب الشهادة، فيعتبر فيه العدد والعدالة.

وثالثة: بإجراء مقدمات الانسداد.

ويرد: بعدم تماميتها أصلا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ورابعة: بأن ما يدل على حجية خبر الواحد يدل على حجية ما يتعلّق به بالملازمة من قول اللغوي والرجالي والمفسّر والهيوي ونحوهم مما له دخل في الأحكام في الجملة.

ويرد: بأن أدلة الخبر تدل على التصديق في الحس، ولا تدل على التصديق في الحدس، وقول اللغوي ونظائره مما له دخل في الأحكام من الثاني لا الأول، هذا.

ولكن قد يحصل الاطمئنان العقلائي من كلماتهم فيصح الاعتماد عليه حينئذ من هذه الجهة.

والظاهر أن اعتبار أقوالهم إنما هو من جهة أنهم من أهل الخبرة، لا الشهادة حتى يعتبر فيه التعدد والعدالة.



ويمكن أن يجعل النزاع لفظيا، فمن أثبت اعتبار قولهم، أي بشرط حصول الاطمئنان، و من نفاه أي بشرط عدم حصوله.

ثم إنه قد شاع في المحاورات أصالة الحقيقة، و أصالة عدم القرينة، و أصالة الظهور، و الظاهر كون كل واحد منها أصلا مستقلا في مقابل الآخر و يتمسك به في المحاورات مع الغفلة عن غيره، فلا وجه لإرجاع بعضها إلى بعض، كما عن الشيخ قدس سره.

و كيف كان، فهذه الاصول لا موضوعية لها بوجه، بل طريق لإثبات الظهور، مع أنه لا ثمرة عملية فيه، لأن المدار كله على الظهور فقط، أرجع البعض إلى البعض أو لا، و يصح أن يكون كل واحد منها مما يعتمد عليه العقلاء في الاستناد الظهوري إذا كانت لظهور لفظ في معنى قرائن متعددة، فيعتمد على الجميع و إن كان البعض كافيا فيه، فالظاهر حجة و لو لم يكن من الحقيقة، و ما ليس بظاهر لا اعتبار به و لو كان حقيقة.

ص: 80

### إشارة

و هو إما محصل أو منقول بالخبر الواحد.

و البحث عن الثاني من فروع بحث حجية الخبر الواحد، فلا بد وإن يذكر في تنبيهاته، وأنه لا فرق فيه بين أن يكون مفاده قول المعصوم أو فعله أو تقريره، أو الإجماع القائم على شيء من ذلك.

و لعلهم أفردوه بالبحث مقدما على بحث حجية الخبر، لأجل أن الإجماع أيضا من أدلة اعتبار الخبر في الجملة، فأرادوا الإشارة إلى اعتباره إجمالا مقدما لذلك.

و الإجماع من الامور العرفية العقلائية في كل عصر وزمان، و لا يختص بقوم دون آخرين و لا بملة دون اخرى، ففي كل علم و صنعة اتفاق على امور و اختلاف في اخرى من غير اختصاص بملة الإسلام و فقهاء المسلمين.

فهو عبارة: عن اتفاق آراء من يعتبر رأيه عند العقلاء على شيء في ما يعتبر رأيهم فيه.

و لكن لا موضوعية له في الفقه بما هو إجماع في مقابل الكتاب و السنّة بحيث يكون اعتباره في عرضهما، بل الظاهر أن اعتبار الإجماع لدى العقلاء أيضا ليس لموضوعية فيه، بل لأجل كشفه عن حجة وثيقة لديهم في الجملة.

كما أن دليل العقل في الأحكام لا موضوعية فيه، و لا بد من إضافة اعتباره إلى الشرع و لو بنحو عدم الردع.

فمدرك الأحكام - كما مرّ - الكتاب المفسّر بالسنة المعصومية، أو السنة المفسرة للكتاب.

## طرق استكشاف رأي المعصوم عليه السّلام

### إشارة

وعلى أي حال: لا بد في اعتبار الإجماع من كشفه عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره عليه السّلام، ولهم في طريق استكشاف ذلك أقوال:

### الأول: دخول شخص المعصوم عليه السّلام في جملة المجمعين

وفيه: أنه في الإجماعات الحاصلة بعد الغيبة الكبرى التي يدور عليها مدار الإجماعات الفقهية! ممتنع عادة وإن أمكن ذاتا.

نعم، لو تحقق إجماع من زمان ظهور المعصوم عليه السّلام إلى ما بعد الغيبة الكبرى لكان له وجه.

ويمكن أن يكون من الإجماع الدخولي، ولكن كلام الأعلام في المقام في غيره، ولو تشرف أحد بلقائه عليه السّلام بعد الغيبة الكبرى و أخذ حكما منه عليه السّلام ونقله بعنوان الإجماع، فاعتبار قوله مع ما ورد من التشديد في تكذيب ذلك مشكل، وعلى فرضه فكونه من الإجماع الاصطلاحي أشكل.

نعم، يمكن أن يراد بدخول شخصه دخول رأيه المبارك ولو تقريرا، ولا بأس به وهو صحيح، كما أن ما دلّ على تكذيب مدعي الرؤية إنما هو فيما إذا ترتبت عليها المفسدة، لا ما إذا كان المدعي ثقة من كل جهة ولم يكن في البين مفسدة.

### الثاني: قاعدة اللطف. و اللطف:

عبارة عن عناية الله تعالى و لطفه بخلقه و تدبير موجبات كمالهم الذي أعده لهم في علمه الأزلي. وهو إما تكويني، أو تشريعي، والأول إيصال الممكنات إلى الغايات المعدّة لها، والثاني إيصال خصوص الإنسان إلى كماله المعنوي ببعث الرسل وإنزال الكتب وإتمام الحجة عليه و الوعد و الوعيد، وقد حصل ذلك منه تعالى بأكمل وجه و أتم طريق.

وقد يطلق اللطف على أنه يجب عليه تعالى تقريب العباد إلى الطاعة و تبعيدهم عن المعصية بما لا ينافي الاختيار، فإذا حصل إجماع على ما لا

يرتضيه الله، يجب عليه تعالى صرفهم عنه، أو إلهام ما هو الواقع إليهم.

وفيه: أن الواجب على الله تعالى إنما هو اللطف بما هو المتعارف بين الناس، وقد حصل بيعث الرسل وإنزال الكتب، ولا دليل على وجوب شيء زائد عنه عليه تعالى، لا بدليل عقلي ولا نقلي. وحينئذ فيكون احتمال الخطأ في إجماع المجمعين كاحتماله في فتوى فقيه يكون مرجعا للتقليد.

### الثالث: الحدس

من آراء الرعايا والمرءوسين أن آراء الرئيس معهم.

واشكلك عليه: بأن له وجهان إن كان باب المراجعة والمشاورة مع الرئيس مفتوحا والرعية تشاوره وهو يراجعهم، وأما إذا كان الباب مسدودا بالمرءة وحالت بينهما أستار الغيبة، فلا وجه لهذا الحدس أصلا، ولا يعتبر لدى العرف والعقلاء رأسا.

ويرد عليه: بأنه إذا كان باب معظم الأحكام الصادرة منهم عليهم السلام مفتوحا وكان ذلك في متناولنا و جرت العادة إلى الرجوع إليها في زمان الحضور والغيبة، يكون ذلك من انفتاح باب المراجعة إليهم عليهم السلام، والعادة تقضي برضايتهم بما اجتمع عليه علماء شيعتهم ورواة أحاديثهم.

وبالجملة: الملازمة العادية بين إجماع الإمامية ورضاء المعصوم عليه السلام بما أجمعوا عليه ثابتة، وهذه الملازمة معتبرة عرفا، وعلى هذا لا وجه للفرق بين إجماع القدماء وسائر الأعصار، فلا بأس بهذا الوجه.

### الرابع: تراكم الظنون من آراء الأعلام

يوجب القطع بموافقة الإمام عليه السلام.

واشكلك عليه: بأنه إحالة إلى المجهول مع اختلاف المسائل والآراء والأشخاص.

وفيه: أن المدار على حصول الاطمئنان النوعي وهو مختلف بحسب المراتب، ويكفي حصول أول مرتبة منه كما في سائر الموارد، وهذا الوجه أيضا لا بأس به.

### الخامس: لأجل كشفه عن دليل معتبر وصل إليهم

ولم يصل إلينا، لأن بناء

الأئمة عليهم السّلام كان على إيداع جملة من الأحكام الواقعية عند خواص الأصحاب، و هم أودعوها عند الطبقة اللاحقة لهم فوصلت إلى طبقة الغيبة الكبرى فصارت مجمعا عليها من دون ذكر نفس المدرك بالخصوص، و هذا وجه حسن متين يصلح أن يكون مدركا لاعتبار الشهرة أيضا، لكنه يختص بما إذا لم يكن في البين مدرك يصح الاستناد إليه، و هو قليل جدا، كما لا يخفى.

### **السادس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة عقلائية أو شرعية،**

قال صاحب الجواهر قدّس سرّه في صلاة القضاء من كتابه: «و الذي يقوى في ظني أن كثيرا من إجماعات القدماء بمعنى الاتفاق على القواعد الكلية التي تكون مدركا لبعض الأحكام الجزئية»، و قال في كتاب الكفارات: «و إجماع السيدين كغيره من إجماعات القدماء، لا وثوق بالمراد منها على وجه تريح النفس في الفتوى بها بالوجوب و الحرمة، و إن قلنا بحجية الإجماع المنقول لكن في الغالب ينقلونه على مقتضى العمومات و نحوها...» و كلامه في المقامين حسن متين جدا، كما لا يخفى على أهله.

### **السابع: أن يتفرد فقيه في عصر و لم يكن فقيه آخر في طبقتة**

و لا الطبقة اللاحقة إلا أن يكون تلميذا له أو تلميذا لتلاميذه، و حيث أن مثل هذا الفقيه لا يرى في الخارج رأيا إلا رأيه يصح له دعوى الإجماع، و هذا كثير في دعوى الإجماع من مثل السيد المرتضى و الشيخ قدّس سرّهما بل و العلامة، و لا اعتبار بمثل هذا الإجماع.

### **الثامن: الإجماع القهري الانطباق بعد استقرار رأي فقيه بين الناس**

#### **إشارة**

و من يتبعه قرنا أو أكثر، يتحقق الإجماع قهرا لعدم ظهور الخلاف، و ينقل في القرون اللاحقة عين ما تحقق في القرن السابق، و هذا أيضا كثير، كما لا يخفى على الخبير، و لا وجه لاعتباره أيضا.

و لو تردد إجماع بين ما هو معتبر و غير معتبر، لا وجه للاعتماد عليه كما هو معلوم إلا إذا عينت القرائن ما هو المعتمد منه.

ثم إنه قد يكون الإجماع تقليديا وتشبيها، وذلك لأن الإجماع كان شائعا بين العامة، وكانت الخاصة جامدين على نصوص الأئمة، ولذا سموا بالمقلّدة لدى العامة في أوائل الغيبة الكبرى، فادعى الإجماع أعلام تلك العصور حتى في المسائل التي تكون النصوص فيها كثيرة، لمصلحة التشابه مع العامة، وإزالة مثل هذه الأسماء عن أنفسهم، وهذا الوجه كثير في الإجماعات التي ادعاها الشيخ رحمه الله.

ويمكن زيادة قسم آخر من الإجماع، وهو (الإجماع الاحتفاضي) حيث أن العامة تشتت إلى مذاهب كثيرة بما تجاوز التسعين، كما لا يخفى على من راجع التواريخ، ثم استقرت مذاهبهم على الأربعة المعروفة بأمر من خليفة ذلك الوقت و كان أعلام فقهاءنا قدس سرهم متوجهين إلى هذه الجهات، فادعوا الإجماع في كل المسائل مع وجود الدليل، اهتماما ببقاء وحدة المذهب وعدم تشتته، ثم لما رأوا أن هذا الأمر يضرّ بهم من جهة أخرى، كما قال أبو عبد الله عليه السلام في خبر أبي خديجة: «أنا ألقيت الخلاف بينهم لئلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم» ادعوا الإجماعات المعارضة لإلقاء الخلاف حفظا لدماء الشيعة، ويسمّ الأول (الإجماع الاحتفاضي)، والأخير (الإجماع الاختلافي) أي لأجل إيجاد الخلاف لمصالح شتى كما لا يخفى، ويأتي في بحث الشهرة بعض ما ينفع المقام أيضا.

ثم إنه لو علم أحد الوجوه الماضية بالقرائن فهو، وإلا فالظاهر تردده بين الخامس والسادس، ولا بد في تعيين أحدهما من ملاحظة القرائن وهي مختلفة بحسب الموارد.

### نقل الإجماع:

#### إشارة

نقل الإجماع.. تارة: يكون من نقل السبب فقط، كما إذا سرد أقوال الفقهاء تفصيلا أو نقلها إجمالا بألفاظ مختلفة.

و اخرى: يكون من نقل المسبب - و هو رأي المعصوم عليه السلام حدسا - كما هو الغالب في الإجماعات المنقولة، أو حسا و هو النادر.

فإن كان من نقل السبب فيشملة دليل حجية الخبر إن كان ما نقله عند المنقول إليه سببا تاما للأثر، و أما إذا لم يكن سببا تاما ففي الكفاية و غيرها اعتباره أيضا بمقدار دلالة لشمول دليل اعتبار الخبر لمطلق الأخبار عن حس بما كان منشأ لأثر شرعي و لو بنحو جزء السبب، كما هو المنساق في ما ورد في السؤال عن حال الرواة و موضوعات الأحكام، كالكر، و الصاع، و السفر و نحوها مما هو كثير جدا، مع أن هذا مقتضى حجية الأمانة في جميع لوازم مدلولها و ملزوماته التضمنية و الالتزامية، فيتم المنقول إليه سببته بالتفحص عن أقوال آخر، فيتحقق لديه حينئذ الإجماع المعتبر.

و يمكن الإشكال عليه: بأن موضوعات الأحكام و ما يتعلّق بحال الرواة دخيلة في ما يتعلّق بالحكم، بخلاف أقوال الفقهاء فإنها أجنبية عن حكم الله تعالى حقيقة، إلا أن يتمسك بذيل المسامحة العرفية، و يقال بأنه إذا كان مجموع الأقوال من حيث المجموع منشأ لاستفادة حكم الله تعالى لا يعدّ البعض منها أجنبيا محضا، كما لا يخفى، فيشملة دليل الاعتبار بالملازمة العرفية.

و كذا إن كان من نقل السبب و المسبب معا عن حس لو فرض تحققه، أو كان من نقل المسبب كذلك. و أما إذا كان عن حدس فلا تشمله أدلة اعتبار الخبر، إذ المنساق منها عرفا هو تصديق المخبر في سماعه و بصره، لا تصويبه في حدسه و نظره إلا بقرائن خارجية تدل على تصديق التصويب أيضا، فيعتبر حينئذ من جهة القرائن لا من حيث الإخبار به، كما هو مورد البحث في المقام، و هي نادرة في الإجماعات المنقولة، كما لا يخفى.

و لكن يمكن أن يقال: إن مناط الاعتبار مطلقا في نقل الحجج المعتبرة حصول الوثوق النوعي حسيا كان المخبر به أو حدسيا، فمع تحقق هذا المنط يتعتبر المخبر به مطلقا، و قد استقرت السيرة على الاعتماد على تصديق الأطباء

والمهندسين والخبراء الذين يخبرون عن حدسهم في جميع الفنون والصنائع والحرف، وكون الغالب هو الحسيات لا يوجب التقييد لأجل المناط بعد تحققه.

فتلخص من ذلك كله: أن الإجماع المنقول معتبر، للملازمة العرفية بين اتفاق رواة أحاديث الأئمة على شيء بعد الفحص والتثبت والدقة وبين رضا المعصوم عليه السلام به، بلا فرق فيه بين عصر الحضور وعصر الغيبة وسائر الأعصار المتأخرة.

نعم، يزيد القدماء على ذلك بإمكان وصولهم على حديث منهم عليهم السلام لم يصل ذلك إلينا. ويمكن الاستدلال على اعتباره بكل ما دلّ على اعتبار حكاية فعل المعصوم وقوله وتقريره.

هذا كله إذا كان الإجماع المنقول معتبرا لدى المنقول إليه بعين وجه اعتباره لدى الناقل.

أما لو لم يكن معتبرا لديه أو كان نظره في وجه الاعتبار مخالفا لنظر الناقل، فلا يعتبر من حيث نقل المسبب حينئذ، وإنما يعتبر من حيث نقل السبب بمقدار ما يكشف عنه لفظ الناقل بناء على شمول دليل اعتبار الخبر الواحد لمثله أيضا، كما قلناه.

**و ينبغي التنبيه على أمور:**

**الأول: الإجماع إنما يكون معتبرا إذا حصل الاطمئنان منه**

الأول: اعتبار الإجماع محصله و منقوله منحصر بما إذا اطمأن المحصل له أو المنقول إليه أن ما كان معتبرا لدى المجمعين معتبر لديه أيضا، ولو كان حصول الاطمئنان من القرائن الخارجية. وأما مع عدم حصول الاطمئنان بذلك فلا وجه للاعتبار مطلقا، لأن حجية شيء عند طائفة لا يستلزم حجيته عند أخرى، سواء كان منشأ عدم حصول الاطمئنان من القرائن الداخلية أو الخارجية أو جهات أخرى.



## الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد

الثاني: يعرض الإجماع المنقول بالخبر الواحد ما يعرض على الخبر الواحد من الأقسام، كالصحيح، والموثق، والحسن، والضعيف ونحوها، كما يعرض عليه أحكامه من التعارض والترجيح ونحوهما مما مضى في محله، لأنه حينئذ من أقسامه، فيتصرف بلوازمه وأحكامه.

## الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر»

الثالث: قد شاع في الكتب الفقهية - خصوصا في الجواهر - هذا التعبير (نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر). وهذا التعبير إنما يخرج عن نقل الإجماع بالخبر الواحد إذا كانت الاستفاضة أو التواتر في كل طبقة، وكان حصولها عرضيا من أول حدوث الاستفاضة والتواتر. أما إذا حصل في الطبقات اللاحقة، أو شك في ذلك فيكون من الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

## الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحس أو الحدس.

الرابع: لو شك في أن ناقل الإجماع استند فيه إلى الحس أو الحدس، فلا تشمل الأدلة اللفظية الدالة على اعتبار الخبر الواحد، كآية النبأ وهي قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ونحوها، لأن المنساق منها عرفا تصديق المخبر الصادق في خبره لا تصويبه في نظره، مع الشك أن يكون التمسك بها تمسكا بالعام في الشبهة الموضوعية، إلا إذا قلنا بما تقدم منا من أنها تشمل عند المتعارف تصويب النظر أيضا، وهو وجه حسن لا بأس به، فتشملها السيرة العقلانية له، لعدم بناء منهم على التفحص في إخبار المخبر الصادق أنه حسي أو حدسي، بل الظاهر جريان بنائهم في الجملة على تصويب الحدسي أيضا، لكنه في ما لم يحرز الخلاف فلا يجري ذلك مع إثبات بطلان مبنى الحدس رأسا، كما مرّ.

## الخامس: معنى الإجماع المحصل

الخامس: الإجماع المحصل عبارة عن أن يطلع الشخص.. على أقوال الفقهاء في المسألة بحيث يكشف منها رأي المعصوم عليه السلام، ولا يعتبر فيه مباشرة الشخص بنفسه، بل يكفي الاستنباط فيه ممن يثق به، بل يكفي فيه أيضا أن يكون بعضه منقولاً وبعضه الآخر محصلاً، كما لا يخفى.

## السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق ختام في الشيعاء والاستفاضة و التواتر

السادس: قال صاحب الحدائق في كتاب الطهارة في أحكام النجاسات:

«قد كان عندي رسالة لشيخنا الشهيد الثاني قد تصدّى فيها لنقل جملة من المسائل، التي ناقض الشيخ فيها نفسه بدعوى الإجماع على الحكم في موضع ثم يدعيه على خلافه في آخر، وفيها ما ينيف على سبعين مسألة»، وقال في أحكام الأموات في حق الشيخ قدّس سرّه: «وأي مسألة من مسائل الفقه من أوله إلى آخره لم تختلف أقواله فيها ولا فتاويه حتى يستغرب في هذا المقام، كيف لا وأن الشهيد قد صتّف رسالة جمع فيها المسائل التي ادعى الشيخ فيها الإجماع في موضع وادعى الإجماع على عكسه في موضع آخر، وهي تبلغ سبعين مسألة، وكانت الرسالة عندي فتلفت في بعض الوقائع التي مرت بي»، وقال قدّس سرّه في كتاب النكاح عند البحث عن إسلام زوجة الكافر: «من يعرف حال الشيخ وطريقته في دعوى الإجماع واختلاف أقواله وفتاواه في كتبه، لا يتعجب منه، فإنه في بعض كتبه، كالخلاف والمبسوط من رءوس المجتهدين، وفي بعض آخر كالنهاية وكتابي الأخبار من رءوس الأخباريين وشتان ما بينهما».

أقول: فلا بد للفقهاء في الاعتماد على مثل هذه الإجماعات من الثبوت والفحص.

### ختام:

الشيعاء، والاستفاضة، والتواتر. والأولان بمعنى واحد، والأخير إما لفظي، أو معنوي، أو إجمالي، والجميع معتبر لدى العرف والعقلاء من حيث حصول الاطمئنان بل العلم منها، والظاهر كفاية النوعي منه وإن لم يحصل الشخصي، كما أن الظاهر شمول دليل حجية الخبر الواحد لنقلها أيضا إن كان في البين أثر شرعي.

### أقسام الشهرة

وهي إما في الرواية، أو في العمل بها والاستناد إليها، أو في مجرد الفتوى فقط.

والأولى عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة والمحدثين والاهتمام بضبطها والاعتناء بها، وتكون النسبة بينها وبين الشهرة العملية العموم من وجه، إذ رب رواية مشهورة لم يعمل بها. ورب غير مشهورة عمل بها، وهناك روايات كثيرة مشهورة معمول بها كما لا يخفى، ولا أثر لهذه الشهرة ما لم يوجب الوثوق بالصدور، فتكون من المرجحات في باب التعارض فقط، وقد تقدم في بحث التعارض ما ينفع المقام، فراجع.

والثانية عبارة عن عمل فقهاء المتقدمين من عصر الغيبة الصغرى وأوائل الكبرى برواية على وجه الاستناد إليها والاستدلال بها.

والمعروف بين الإمامية أن مثل هذه الشهرة جابرة لضعف السند، كما أن ترك عملهم لخبر صحيح موهن له، وقد استقرت سيرتهم على العمل بما عمل به المشهور وإن كان ضعيفا، وترك العمل بما لم يعملوا به وإن كان صحيحا إذا لم يثبت خلافهم بدليل صحيح، قال صاحب الجواهر قدس سرّه: «لو أراد الإنسان أن يلفق فقها من غير نظر إلى كلام الأصحاب بل من محض الأخبار، يظهر له فقه خارج عن ربة جميع المسلمين بل سائر المتدينين».

أقول: وهو حق كما هو معلوم على أهله.

## الإشكال على اعتبار الشهرة الاستنادية صغرى وكبرى و الجواب عنه

وقد اشكل على اعتبارها صغرى وكبرى. أما الأول: فلأن جميع هذه الشهورات منتهية إلى شخص واحد من علمائنا، كعلم الهدى أو الشيخ الطوسي أو غيرهما فاعتمدوا على سند الرواية بحسب أنظارهم الشريفة واعتمدت عليهم الطبقة اللاحقة وثوقا بهم، فحصلت الشهرة التقليدية في الطبقات اللاحقة، والمعتبر من الشهرة ما لم تنته إلى شخص واحد. وفي العيان ما يغني عن البيان، إذ نرى بالوجدان أنه كثيرا ما ينقل شخص واحد شيئا في مجلس مثلا و يصير ذلك مشهورا بعد أيام و يترتب عليه آثار و خصوصيات، و الشهورات الفقهية أيضا كذلك، و قد نبّه على هذا الإشكال شيخنا الشهيد الثاني قدّس سرّه.

و يرد عليه.. أولا: أن من راجع سيرة أصحاب الأئمة و فقهاء أوائل الغيبة، يعلم أنهم كانوا مواظبين و مهتمين غاية الاهتمام على ضبط الروايات، جامدين على الاحتفاظ بعين ما وصل إليهم من الإمام عليه السّلام، فكانت تلك الطبقات طبقة الضبط فقط و العمل بما ضبطوه، فلا يعملون إلا بما يضبطون و لا يضبطون إلا بما يعملون، و كانت نسبة الأحاديث المضبوطة في تلك الأعصار نسبة الرسالة العملية في هذه الأعصار إذا كانت من مرجع منحصر واحد فقط، و لذا عاب العامة عليهم و قالوا إنهم مقلدة، و ليسوا من أهل الاجتهاد في شيء، و نسبوا فقه الإمامية إلى قلة الفروع، قال ابن إدريس مشيرا إلى الخلاف و المبسوط: «و هذان الكتابان معظمهما فروع المخالفين»، راجع حدّ المحارب من حدود الجواهر. و من راجع الكتب المؤلفة في تلك الطبقات يجدها متون الأحاديث و الروايات، فراجع المقنع و المقنعة، و المراسم و النهاية و غيرها، بل قد ينسب المتفرع في الفقه إلى القياس و الاستحسان، لكثرة الجمود على متون الأحاديث، و أول من فتح هذا السد القديمين قدّس سرّهما - و هما ابنا جنيد و أبي عقيل - ثم الشيخ الطوسي قدّس سرّه، فكل حديث كان معمولا به و كل عمل كان مستندا إلى حديث إلا في موارد ظهر الخلاف فيها، فليست الشهورات العملية الاستنادية

منتهية إلى شخص واحد، كعلم الهدى و الشيخ قدّس سرّهما، بل هما وغيرهما في العمل بالأحاديث و الاستناد إليها على حدّ سواء، فتحققت الشهرة العملية المعتمدة.

إن قلت: نعم، ولكن لا تتحقق الشهرة العملية المعتمدة مع ذلك أيضا، لأن في تلك الطبقة كان بعض ممن لا يعمل بالخبر الواحد، فكيف تثبت الشهرة العملية الاستنادية.

قلت: لا يعمل بالخبر الواحد من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن الموجبة للاطمئنان بالصدور، و أما معها فليس فيها من لا يعمل به، و قد كانت جل الأحاديث، بل كلها في تلك الطبقات مقرونة بها، كما لا يخفى، و المفروض أنه لم ينقل خلاف أحد في الاستناد إليه من أهل تلك الطبقة.

و تلخّص مما ذكر: استقرار الشهرة العملية الاستنادية بجميع ما ضبطه المشهور من الأحاديث المتضمنة للأحكام إلا ما خرج بالدليل.

و ثانيا: على فرض انتهاء الشهرة الفقهية إلى شخص واحد مثل الشيخ قدّس سرّه فهي معتبرة أيضا إلا مع ظهور الخلاف، لأن مثل الشيخ و من تبعه من الثقات المتوجهين إلى خصوصيات الخبر ضعفا و صحة، الملتفتين إلى القرائن مع توفرها في تلك الأعصار، و إنه لم يكن لهم شغل إلا تمييز الصحيح عن السقيم، فإذا عمل هؤلاء بحديث غير صحيح و تركوا العمل بحديث صحيح يوجب ذلك الوثوق بصدور الأول و الخلل في الثاني، و ليست للشهرة موضوعية من حيث هي، بل تكون طريقا إلى حصول الوثوق بالصدور أو الخلل في جهة من جهاته، هذا بعض ما يتعلق بالإشكال في الصغرى.

و المظنون قويا أن أصل هذا الإشكال من العامة، و تلقاه شيخنا الشهيد قدّس سرّه من بيان بعض مشايخه من العامة، و تبعه غيره في هذه الشبهة، و مثل هذا كثير في الاصول و الفقه، كما لا يخفى على أهله.

و أما الإشكال في أصل الكبرى فهو أنه لا وجه لاعتبار الشهرة العملية

أصلاً، لأصالة عدم الحجية.

### الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه

وفيه: أن اعتبار الشهرة العملية الاستنادية الاحتجاجية توجب الاطمئنان بالواقع، و الظاهر من بناء العقلاء على الاعتماد عليها. و ما ورد في المقبولة، و قول الكاظم عليه السلام لأبي يوسف: «و الأخبار المجمع عليها و هو الغاية المعروض عليها كل شبهة و المستنبط منها كل حادثة - الحديث -» تقرير للطريقة العقلانية.

فيكون اعتبارها إنما هو لأجل كشفها عن ظفر الكل بما يوجب الوثوق بالصدور، فيكون موجبا للوثوق النوعي العقلاني بالصدور قهراً، بل قد يوجبه استناد مثل الشيخ قدس سره و من تبعه، كما مرّ.

فتلخص أن الشهرة الاستنادية العملية من أقوى موجبات حصول الوثوق بالصدور، و أن شهرة هجران العمل من أهم ما يوجب الوهن و الخلل.

و يمكن أن يجعل هذا النزاع لفظياً، فمن قال باعتبار الشهرة أي: في ظرف حصول الوثوق و الاطمئنان بالصدور، و من قال بعدم الاعتبار أي: في ظرف عدم الحصول، و من ذلك يظهر إمكان القول باعتبار الشهرة بين المتأخرين من الفقهاء أيضاً إن حصل منها الوثوق و الاطمئنان بالصدور، فيصير النزاع في اعتبارها أيضاً لفظياً، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام في الشهرة العملية الاستنادية.

و أما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن مجرد اشتهاار الفتوى بين القدماء من دون الاستناد إلى دليل أصلاً، سواء كان في البين دليل أو لا.

و قد استدل على اعتبارها..

تارة: بإطلاق قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» على نحو ما مر، و لا بأس به.

و اخرى: بأنه مما يوجب الوثوق بالحكم و الاطمئنان، و هو حجة ما لم يدلّ دليل على الخلاف، و لا دليل عليه.

و ثالثة: بأن الظن الحاصل منها أقوى مما يحصل من الخبر الواحد فيشملها دليل اعتباره بالأولى.

ويرد: بأن اعتبار الخبر لا يدور مدار حصول الظن الشخصي.

نعم، لا يبعد أن يكون حصول النوعي منه حكمة الاعتبار لا علة له بحيث يدور مداره.

ورابعة: بأن فتاوى القدماء عبارة عن متون الأخبار، ليس فيها شيء وراءها، فيشملها ما دلّ على اعتبار الشهرة العملية الاستنادية، ففتاواهم توجب الوثوق والاطمئنان بوجود حجة معتبرة في البين، وعن بعض المتتبعين: «ولقد عثرنا أثناء التتبع على مواضع كثيرة يستكشف من فتاوي الأصحاب وجود نص واصل إليهم، مع أنه لا يكون من ذلك النص في المجامع والجوامع عين ولا أثر».

وهذا بخلاف الطبقات المتأخرة فإنها كانت مثل زماننا هذا طبقة التفريع واستفراغ الوسع في ردّ الفروع إلى الأصول الواصلة إليهم من المعصومين عليهم السلام، وإن شئت فقسّم الطبقات إلى ثلاث: طبقة الأخذ والتلقي، وطبقة الضبط فقط، وطبقة التفريع، والأخير أوسع الطبقات أفراداً وزماناً. وقال صاحب الجواهر قدس سرّه في بحث غسل الآنية التي يشرب فيها الخمر: «إن المحقق قدس سرّه يروي غالباً عن أصول ليست عندنا منها إلا أسماؤها».

### **التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقاً، الإشكال عليه و الجواب عنه**

و كيف كان، يمكن أن يتمسك لا اعتبار الشهرة بأقسامها الثلاثة بقوله عليه السلام في المقبولة: «المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»: بدعوى أنه عليه السلام في مقام بيان القاعدة الكلية لا اعتبار الشهورات الثلاث، لكونها موجبة للوثوق بصدور الحكم عن المعصوم عليه السلام، و تطبيقها على الشهرة الروائية من باب تطبيق القاعدة على موردها، لا لأجل الاختصاص به.

إن قلت: إن ظاهر السؤال يدل على الاختصاص، فهو مثل ما إذا قيل: أي المسجدين أحب لك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر. وأي الرمانتين أحب إليك، فقلت: ما كان أكبر، فلا يستفاد من الأول محبوبة كل ما كان الاجتماع فيه أكثر، مثل السوق والخان ونحوهما، ولا يستفاد من الثاني كل ما كان أكبر مثل الحجارة ونحوها.

قلت: هذا وإن ذكره الشيخ قدس سره لكنه ليس بوارد، للفرق بين المثال وما نحن فيه، وذلك لأن اعتبار الشهور الثلاث إنما هو لأجل كون كل واحدة منها منشأ للوثوق بالصدر، وهي الجهة الجامعة القريبة بين الثلاثة، فتوجب الانتقال من إحداها إلى الأخرى لهذه الجهة القريبة، بخلاف المثاليين ونحوهما، إذ ليس بين كثرة الاجتماع في المسجد للعبادة وفي السوق لأمر آخر جامع قريب، فلا ينتقل العرف من إحداها إلى الأخرى، وكذا الأكبرية في الرمان لأجل كثرة الاستفادة بخلاف المثال، فليس بين كثرة الاجتماع في المسجد وكثرة الاجتماع في السوق ونحوه جهة جامعة قريبة، إذ الاجتماع في المسجد للعبادة وفي السوق لأمر آخر، فلا ينتقل العرف من إحداها إلى الأخرى، وكذا الأكبرية في الرمان لأجل كثرة الاستفادة بخلاف الأكبرية في غيره، فقياس المقام بالمثاليين باطل جدا.

### **إشكال المحقق النائيني على الاستدلال و الجواب عنه**

وقد أورد شيخنا المحقق النائيني قدس سره على المقام بأن قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، يعني أن المشهور لا ريب فيه بالنسبة إلى الشاذ، فيكون المقصود به عدم الريب بالإضافة، لا عدم الريب الحقيقي، ولو تعدينا عن الشهرة الروائية إلى غيرها يلزم التعدي إلى اعتبار كل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، كما إذا كان قول المحققين والشهيد قدس سره مما لا ريب فيه بالنسبة إلى أقوال سائر الفقهاء مثلا، فيلزم حينئذ حجية قولهم في مقابل أقوال سائر الفقهاء وهو بمكان من الفساد.



ويمكن الجواب عن ذلك: بأنه لا يلزم أن تكون كل علة أعم من المعلول خصوصا إذا لزم من التعميم المحذور، وفي المقام تكون العلة مساوية مع المعلول، فكأنه عليه السلام قال: «خذ بالشهرات الثلاث فإنها لا ريب فيها بالنسبة إلى الشاذ الذي يكون في مقابل كل واحدة منها».

ولنا أن ندعي السيرة العقلانية على اعتبارها، لأن أهل كل علم وصنعة من العلماء والعقلاء يعتمدون على ما اشتهر بينهم بهذا المعنى، و يستدلون بها لا عليها، و حينئذ يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج إلى إثبات الحجية.

وبعبارة أخرى: الشهرة بهذا المعنى من أحد طرق الاطمئنات المتعارفة العقلانية الدائرة بينهم التي يعتمدون عليها في امور معاشهم و معادهم. و عليه فلا- موضوعية للشهرة من حيث هي، بل تكون طريقا للوثوق بالحجة المعتبرة، كما أن شهرة الهجران توجب الاطمئنان بالخلل في الصدور.

و المراد بالاطمئنان و الوثوق فيهما النوعي منهما، كما في سائر ما هو معتبر شرعا أو عند العقلاء، فيكون الاطمئنان و الوثوق حكمة الاعتبار، لا أن يكون علة يدور مداره وجودا و عدما. و تتصف الشهرة - كالأجماع - بالمحصلة، و المحققة، و المنقولة، و يجري عليها ما يجري في الإجماع.

**ختام فيه امور:**

**الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقا بين أن يكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها**

الأول: لا فرق في الشهرة بأقسامها الثلاثة بين أن تكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها من موضوعاتها و ما يتعلق بها، لشمول الدليل للجميع.

**الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب**

الثاني: حيث أنه غلب على القدماء قدس سرهم التعبير بمتن الخبر، فلفظ الواجب في كلماتهم أعم من الوجوب الاصطلاحي، كما في الأخبار. وكذا «لا ينبغي» أعم من الحرمة، فلا بد من ملاحظة القرائن الخارجية و الداخلية في استفادة

ص: 96

الوجوب و الحرمة من كلماتهم.

### **الثالث: إطلاق الشهرة القدماية يقتضي الاتصال إلى المعصوم**

الثالث: إطلاق الشهرة القدماية يقتضي أن تكون متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، إذ لو كانت حادثة بعده لعرف زمان حدوثها عادة.

### **الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب و الحرمة**

الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب و الحرمة و ما يتعلّق بهما، لأن المندوبات و المكروهات و نحوهما يشملهما دليل التسامح في أدلة السنن، كانت في البين شهرة استنادية أم لم تكن.

نعم للشهرة الفتوائية أثر فيهما أيضا لبناء الفقهاء على اتباعهما بهما و الفتوى بمفادها، و لا يبعد شمول دليل التسامح لها أيضا بناء على أن فتوى القدماء متون الأخبار.

### **الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقه**

الخامس: لا اختصاص بشهرة الاستناد و الإعراض بخصوص مسائل الفقه، بل هي ثابتة في جميع العلوم و الفنون، بل و العرفيات أيضا، و قد ارتكز في الأذهان متابعة المشهور و عدم متابعة ما أعرض عنه المشهور، كما لا يخفى على من راجع العلوم و العرفيات.

### **السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء**

السادس: قال صاحب الجواهر قدس سرّه في كتاب الصلاة في حكم القران بين السورتين و نعم ما قال: «إن القدماء إنما وقع ما وقع منهم في كثير من المقامات من المذاهب الفاسدة لعدم اجتماع تمام الاصول عند كل واحد منهم، و عدم تأليف ما يتعلّق بكل باب منها على حدة، فربما خفي على كل واحد منهم كثير من النصوص فيفتي بما عنده من غير علم بالباقي، كما لا يخفى على الخبير الممارس المتصفح لما تضمنت تلك الآثار».

و يظهر من كلامه أن استنادهم على شيء يكشف عن حجة معتبرة لديهم، و أن اختلافهم في شيء لعدم الظفر بالحجة المعتبرة، لا لأجل الظفر و الاختلاف في فهم المراد منهما، كما هو الغالب بين المتأخرين، و لا بد في تمييز ذلك من القرائن.

## السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم».

السابع: قد شاع في الكتب الفقهية قول الفقهاء: «على الأشهر» وقولهم:

«و عليه الأكثر» وقولهم: «و عليه المعظم»، ولا تكون هذه التعبيرات من الشهرة المعتبرة في شيء أبدا، فإن حصل للفقيه منها الاطمئنان بالحكم ولو بواسطة القرائن المحفوفة، وإلا فلا يعتمد عليها، والأشهر في مقابل غير الأشهر لا المشهور، ولذا يقولون على الأشهر بل المشهور.

## الثامن: طرق إحراز الشهرة

الثامن: طريق إحراز المشهور مراجعة كتب القدماء، ويمكن استفادة الشهرة من «اللمعة» التي هي آخر ما كتبه الشهيد الأول قدس سرّه، و التزم أن لا يذكر فيه إلا المشهور وإن خالف التزامه في موارد تعرض لها الشهيد الثاني قدس سرّه. وكذا يمكن استفادتها من «الشرائع» أيضا في الجملة مع مراجعة «الجواهر»، ولو كان حكم مسكوتا عنه في كتب القدماء لا تستفاد الشهرة من مجرد السكوت، كما هو واضح.

ص: 98

### إشارة

البحث فيه من أهم المباحث، لتوقف معرفة جلّ الأحكام لو لا كلها بين المسلمين على اعتباره، بل هو من الاصول النظامية العقلانية المتوقف عليها نظام معاش البشر و معاده.

### تمهيد و فيه امور:

### الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد

الأول: إثبات الحكم الشرعي مطلقا بالخبر الواحد يتوقف على الوثوق بصدوره، و تحقق ظهوره، و الفراغ عن جهة صدوره، و بتمامية هذه الجهات الثلاثة تتم الحججة على الحكم عقلا و عرفا. و المتكفل لإثبات الجهة الاولى هذا المبحث الذي يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى، و المتكفل للجهة الثانية ما مرّ في بحث حجية الظواهر، و المتكفل للجهة الثالثة الأصل العقلائي المحاورى المرتكز في الأذهان من أصالة صدور الكلام لبيان المراد الواقعي إلا إذا دلّ دليل على الخلاف.

### الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد

الثاني: لم يكن لبحث حجية الخبر الواحد في عصر المعصومين عليهم السلام عين و لا أثر، كجملة كثيرة من المباحث.

نعم، كثرت الروايات في إرجاع الناس إلى ثقات الرواة، و السؤال عنهم عن أن فلانا ثقة - حتى تؤخذ عنه معالم الدين - أو لا؟ فراجع أوائل كتاب القضاء

من الوسائل، ولو أنهم بنوا الأمر على ما كان عليه في عصر المعصوم عليه السلام لما احتاجوا إلى جملة كثيرة من التطويلات، كما هو واضح.

وعلى أي حال فلزوم العمل بالأخبار التي بني فقه الإمامية عليها من ضروريات المذهب، والنزاع بين من لا يعتبر الخبر الواحد وبين من يعتبره صغروي لا أن يكون كبرويا، لأن الأول يقول بأن لزوم العمل بها لأجل كونها محفوفة بقرائن قطعية دالة على الصدور، والثاني يقول إن نفس الوثوق بالصدور مطلقا يكفي في صحة الاعتماد عليها، ولكن بعد ثبوت أن المراد بالقطع والعلم في اصطلاح الفقهاء - خصوصا القدماء كاصطلاح الكتاب و السنة - هو مطلق الوثوق والاطمئنان العقلائي، يرتفع النزاع من البين رأسا، كما هو واضح.

ثم إنه لا يخفى على أهله أنه يكفي في فقهاءنا - معاصر الإمامية - ما وصل إلينا عن الإمامين الهمامين الباقرين الصادقين عليهما السلام، و باعتباره تتم الحجة لفقهاءنا، وهذا المقدار محفوف بالقرائن الخارجية أو الداخلية الموجبة للاطمئنان بالصدور، فيصير البحث من هذه الجهة بلا طائل أيضا.

### **الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الاصول**

الثالث: هذا البحث من مسائل علم الاصول مطلقا بل من أهمها، سواء قلنا بأنه ليس له موضوع أبدا، أو أن موضوعه كل ما يصح أن يقع في طريق الاعتذار، أو أن موضوعه ذوات الأدلة الأربعة، أو بوصف الدليلية.

أما الأول: فواضح لا ريب فيه، وكذا الثاني، لأن الخبر الواحد من أهم ما يقع في طريق الاعتذار.

وأما الثالث: فاشكل عليه بأن الخبر الواحد حاك عن السنة لا أن يكون عينها، فتكون عوارضه عرضا غريبا لها لا عرضا ذاتيا، وقد مرّ أن مسائل العلم ما يكون البحث عنها بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم، فما يكون البحث فيه عن العرض الغريب له خارج عن المسائل.

ويرد عليه: بأن الخبر الواحد متحد مع السنة عند المشرعة، فيكون

عوارض أحدهما عوارض الآخر عرفا إلا مع القرينة على الاختصاص، مع أن مرجع هذا البحث عرفا إلى أن قول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره هل تختص حجيته بخصوص من سمعه و رآه، أو تعم المنقول إليه أيضا، فيصير البحث عن عوارض السنة على أي تقدير.

و أما الرابع: فأورد عليه - مضافا إلى ما مرّ في الثالث مع جوابه - بأنه إن كان الموضوع الأدلة الأربعة بوصف الحجية يكون إثبات الحجية، له من إثبات أصل الموضوع، فيصير البحث حينئذ من المبادئ لا المسائل.

و يرد: بأن من أخذها موضوعا بوصف الحجية أراد الحجية الاقتضائية لا الفعلية، و المقصود بالإثبات في المقام الثانية لا الاولى، فيصير من العوارض لا محالة.

### **الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه و الجواب عنه**

الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة من الأخبار و معه يكون البحث عن حجية خبر الواحد من التطويل بلا طائل، لكفاية ما فيها للأحكام الشرعية، و المفروض اعتبارها.

و اشكل عليه..

تارة: بأنه معلوم المدرك.

و اخرى: بوجود الاختلاف فيه، لأن بعض المجمعين يرونها مقطوعة الصدور، و بعضهم يعتبرونها من باب اعتبار مطلق الظن، و بعضهم يعتمدون عليها لاحتفافها بالفرائض المعتبرة. و لا اعتبار بما علم مدركه من الإجماع، فكيف بما اختلف فيه؟!.

وفيه: أنه يمكن إرجاع الجميع إلى ما يوجب الوثوق بالصدور، كما تقدم، فيكون الاختلاف في مجرد التعبير، كما أن الإشكال بأنه معلوم المدرك لا وجه له، لأن الظاهر من حال من يدعي الإجماع أنه يدعيه في مقابل سائر الأدلة، لا أنه نفسه، و لو فرض أنه معلوم المدرك لا بأس به لفرض تمامية المدرك، كما يأتي

في وجوب العمل به مطلقاً.

وثالثة: بأن الكتب الأربعة مشتملة على الأخبار الضعيفة فكيف يصح دعوى هذا الإجماع؟!.

وفيه: أن المتيقن منه ما احتفت بقرائن دالة على اعتبارها.

ورابعة: بأن هذا الإجماع إنما صدر لأجل كمال العناية والاهتمام بالكتب الأربعة، لا وجوب العمل بها.

وفيه: ما لا يخفى، فالإجماع تام لا مناقشة فيه.

### **أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد:**

اعتبار الخبر الموثوق به مما يقوم به نظام المعاش والمعاد، ولا اختصاص له بمذهب دون آخر ولا بملة دون أخرى، بل استقرت سيرتهم على ترتيب الأثر عليه من سالف الأعصار، وما كان كذلك يكفي في اعتباره شرعاً عدم ثبوت الردع فقط، ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على الحجية.

ولكن قد يستدل على عدم اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة. فمن الكتاب: بالآيات الناهية عن اتباع الظن وغير العلم - بألسنة شتى و هي كثيرة - مثل قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**، وكذا قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**.

وفيه.. أولاً: أنها وردت في الاصول الاعتقادية ولا تشمل غيرها، فلا ربط لها بالمقام.

وثانياً: أن المراد بالعلم في الكتاب والسنة ما يطمئن وتسكن إليه النفس لدى العقلاء، كما أن المراد بغير العلم الأراجيف وما يخبر به الجهلة والهمج

الرعاى؁ و الخبر الموثوق به من الأول دون الثاني باتفاق العلماء.

و ثالثا: أنها معارضة بالأدلة الأربعة الدالة على الاعتبار و الترجيح معها؁ كما لا يخفى.

و من السنة المستفيضة؁ بل المتواترة في الجملة؁ التي جمعها في قضاء الوسائل المشتملة على تعبيرات مختلفة من أن ما خالف قول ربنا لم نقله؁ و عدم قبول ما ليس موافقا للقرآن؁ و ما ليس عليه شاهد منه و نحو ذلك من التعبيرات..

وفيه.. أولا: أنها معارضة مع المتواترة التي جمعها في قضاء الوسائل؁ فراجع و تأمل فإن الترجيح معها من جهات.

و ثانيا: أن الأخبار المفسرة لكتاب الله تعالى إما بتقييد إطلاقه؁ أو تخصيص عمومه؁ أو بيان لفظه و مفهومه؁ أو شرح مفاده و حدوده؁ و هذه كلها ليست من المخالفة عند أبناء المحاورة أصلا؁ بل لو لم يؤخذ بمثل هذه الأخبار لبقى كتاب الله تعالى معطلا في الأحكام؁ و هو ما لا يرضى به أحد من الأنام فضلا عن الأعلام.

و ثالثا: أن المنساق منها بعد رد بعضها إلى بعض أنها وردت لبيان علاج المعارضة و أن عند التعارض يؤخذ بالموافق للكتاب؁ و يطرح المخالف له بالمخالفة العرفية؁ بحيث يبقى العرف و العقلاء متحيرا في جمعه مع الكتاب؁ فلا ربط لها بالمقام.

و من الإجماع بما ادعاه بعض حتى جعل السيد قدس سره العمل به كالعامل بالقياس في وضوح البطلان.

وفيه.. أولا: أن تحقق الإجماع في مثل هذه المسألة العامة البلوى على عدم الاعتبار بعيد جدا.

و ثانيا: أنه معارض بالأدلة الدالة على الاعتبار و الترجيح معها؁ كما يأتي.



و ثالثا: على فرض تحققه، المتيقن منه الأراجيف و الأخبار غير الموثوق بها فلا ربط له بالمقام.

ورابعا: أنه يمكن أن يكون مورده اصول المعارف دون الفروع الفقهية، مع أنه يمكن أن يكون المراد به الإجماع الاحتفاظي أي: احتفاظ كتب الشيعة عن التدخل فيها، فالمراد به أنه لا بد وأن لا يتدخل في الكتب المعتبرة كل ما لا يعتبر، لا أنه يعمل بما اعتبر منها، لأنه خلاف ضرورة المذهب، فكيف يصدر من مثل السيد؟!.

و من العقل بما مر من امتناع التعبد بغير العلم.

وقد مرّ جوابه مفصلا، فراجع.

### اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة:

### الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط قارة و مفهوم الوصف اخرى

#### إشارة

استدل على اعتباره من الكتاب بآيات منها: آية النبأ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا .

فتارة: بمفهوم الشرط، فإن ترتب وجوب التبين على خبر الفاسق يدل على الانتفاء عند الانتفاء، فالمعنى حينئذ - بناء على ما هو المستفاد منها عرفا من كون وجوب التبين - غير يا و شرطا للعمل بخبر الفاسق -: أنه إن جاءكم فاسق بنبأ فلا تعملوا به إلا بعد التبين و إذا جاءكم عادل به فاعملوا به بلا تبين، و لا معنى لحجية الخبر إلا هذا.

وإن كان وجوب التبين نفسيا فتدل على الحجية أيضا، لأنه بعد مجيء العادل بالخبر إما أن يجب التبين أيضا، أو يجب الرد، أو يجب القبول.

و الأول مخالف لظاهر سياق الآية عرفا، مع أنه خلاف مرتكزات العقلاء أيضا.

و الثاني مقطوع بفساده.

و الثالث هو المطلوب.

و لكن احتمال الوجوب النفسي للتبيين ساقط أصلا، فلا وجه لهذه المقدمة المطوية رأسا.

و اخرى: بمفهوم الوصف، فإن تعليق التبيين على وصف الفسق يدل على الانتفاء عند الانتفاء، و حينئذ يجري فيه عين ما مرّ آنفا في مفهوم الشرط، من غير فرق بينهما أبدا بين كون وجوب التبين شرطيا أو نفسيا، فكيفية الاستدلال بها متحدة فيهما.

### و أشكال على الاستدلال بوجوه.

الأول: أن الشرط في الآية الكريمة سيق لبيان الموضوع، فانتفاء الحكم بانتفائه تكويني حينئذ. مثل: «إن رزقت ولدا فاختنه» فلا ربط له بالمفهوم أبدا، كما مرّ في بحث المفاهيم. و الوصف في المقام غير معتمد على الموصوف فلا- يتحقق له مفهوم - على فرض أن يكون للوصف مفهوم - لاشتراطه بالاعتماد على الموصوف، مع أنه قد مرّ عدم المفهوم له أصلا اعتمد عليه أو لا.

و يرد عليه: أن سياق الآية يدل على أنها في مقام بيان القاعدة الكلية، و تقرير ما ارتكز في العقول من دوران الاعتماد على شيء مدار الوثوق و الاطمئنان به، و إن هذا هو العلة المنحصرة في ذلك، فما يكون موثوقا به يعتمد عليه دون غيره، و لا فرق في دلالتها على هذه الجهة بين كونها بنحو مفهوم الشرط أو الوصف، ذكر الموصوف أو لم يذكر، فإن نفس هذه الدلالة ظاهرة منها و هي معتبرة لدى العقلاء.

و دعوى: أنها سيقّت لمجرد تحقق موضوع الحكم بلا شاهد، بل ظاهر سياقها على خلاف هذه الدعوى شاهد؛ و لعل نظر صاحب الكفاية قدّس سرّه حيث قال: «إن مفاد الآية أن الخبر الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقا فتبينوا...» إلى

ما ذكرناه، وإلا فهو خلاف ظاهر الآية، كما لا يخفى.

الثاني: أن عموم العلة في ذيل الآية من قوله تعالى: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** يشمل خبر العادل و الفاسق معا، لأن الجهالة بمعنى عدم العلم، وهو مشترك بينهما، فلا دلالة لها على اعتبار خبر العادل، لأن عموم العلة مقدم على ظهور القضية المعللة بها عند العرف و العقلاء، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار خبر العادل، لكونه مشتركا مع خبر الفاسق في الجهالة و عدم العلم.

وفيه.. أولا: أن الجهالة بمعنى: فعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتدين الملتفت إلى دينه و عقله، كما في قوله تعالى: **هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ**، و قوله تعالى: **إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ** - الآية - فإن التوبة إنما تكون عن المعصية و هي متقومة بالعلم بالتكليف ثم المخالفة عن علم و عمد، و لا ريب في أن ترتب الأثر على الخبر قبل التفحص عن صدقه من فعل السفهاء و من لا يهتم بعقله و دينه.

و ثانيا: أن الجهالة بمعنى عدم العلم، لكنه أعم من العلم الحقيقي و مطلق الوثوق و الاطمئنان العرفي العقلائي، و لا- ريب في تحقق الأخيرين في خبر العادل دون الفاسق و لو حصلا منه لقلنا به مطلقا. فيكون خلاصة المعنى حينئذ:

إن جاءكم فاسق نبيا فتبينوا حتى يحصل لكم الوثوق بصدقه، و يكون ذكر الفاسق حينئذ مع اشتراكه مع خبر العادل عند حصول الوثوق منه للتنبيه على فسق مورد نزول الآية، و لكون الفاسق مورد التبين غالبا.

الثالث: أن مورد الآية هو الإخبار بالارتداد الذي لا يثبت إلا بالبيينة، فلو عمل بالمفهوم يلزم خروج المورد و هو مستهجن.

وفيه.. أولا: أن مورد الآية هو منطوقها، و الاستدلال بها إنما يكون بمفهومها، و لا ملازمة بين المنطوق و المفهوم من كل حيثية و جهة حتى في شأن النزول أيضا.

و ثانيا: أن المراد بالعدل في المفهوم هو طبيعي العدل الشامل للواحد و المتعدد، فلا يلزم خروج المورد المعتبر فيه التعدد لدليل خارجي.

### مناقشات لا تختص بآية النبأ بل تعمها وغيرها وردها

ثم إن في المقام مناقشات أخرى لا تختص بالآية، بل تعمها وغيرها مما استدل به على اعتبار الخبر الواحد.

منها: معارضتها مع ما دلّ على عدم اعتبار غير العلم من الآيات الشريفة.

ويرد.. أولا: بأن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم في المعارف و الاعتقادات، و المقصود في المقام اعتبار الخبر في غير الاعتقادات، فينتفي التعارض حينئذ لاختلاف الموضوع.

و ثانيا: أن ما دلّ على اعتبار خبر الواحد مفسّر و شارح و حاكم على تلك الآيات، و يبين أن المراد بالعلم فيها مطلق الاطمئنان و الوثوق العقلائي، و لا معارضة بين المفسّر (بالكسر) و المفسّر (بالفتح)، كما هو واضح لمن تأمل.

و منها: أنها تشمل الإجماع الذي أخبر به السيد قدّس سرّه على عدم اعتبار خبر الواحد.

وفيه: مضافا إلى ما مرّ - من أن هذا الإجماع ساقط عن أصله و معارض بالإجماع المدعي على اعتباره - أن الدليل لا يشمل ما ينافيه و يضاده، و إلا لبطل جلّ الاستدلالات في العلوم، بل لا بد من ملاحظة الترجيح بين الأدلة و الأخذ بالراجح و طرح المرجوح، و لا ريب في أن ما استدل به على عدم اعتبار خبر الواحد مرجوح بل ساقط رأسا.

### إشكالات تختص بالإخبار مع الوسطة فقط

ثم إنهم ذكروا في المقام إشكالات تختص بالإخبار مع الوسطة فقط.

الأول: أنها على فرض تماميتها تختص بالإخبار بلا واسطة، و منصرفة عن الإخبار مع الوسطة.

ويرد: بمنع الانصراف، كما لا يخفى.

الثاني: أن الحكم المستفاد من أدلة الاعتبار هو وجوب تصديق العدل

و من يوثق بقوله، و موضوع هذا الحكم في الوسائط هو تصديق العادل و من يوثق بقوله أيضا، فكأنه قيل يجب على الشيخ تصديق المفيد في تصديق المفيد للصدوق مثلا قدس سرهم، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة، و المفروض أن هذا الموضوع بثبت بنفس هذا الحكم إذ لا- أثر له قبله، فيلزم إثبات الموضوع بالحكم، لأن الموضوع لا بد و أن يكون محرزا إما بالوجدان أو بالتعبّد، و الأول منفي في الوسائط فيتعين الثاني، فيلزم المحذور غير المعقول، لأن الحكم عرض بالنسبة إلى الموضوع، فلا يمكن أن يكون موجدا له.

الثالث: أن تصديق العدول من الوسائط ليس علميا وجدانيا، بل هو تنزيل شرعي، و التنزيلات الشرعية لا بد و أن تكون بلحاظ الأثر الشرعي، و ليس في البين أثر شرعي في الوسائط إلاّ نفس و جوب تصديق العادل، فيلزم أن يكون التنزيل بلحاظ نفسه، و هو باطل.

نعم خبر أول الوسائط وجداني لا- يحتاج إلى التنزيل، كما أن إخبار آخر الوسائط المنتهى إلى المعصوم عليه السلام له أثر شرعي غير و جوب التصديق، و هو حكم الإمام عليه السلام. و يمكن تقرير الإشكال بوجه آخر، كما لا يخفى على من راجع كلمات العلماء.

و الجواب عن الجميع:

أولاً: أنه لا جعل من الشارع في البين رأسا، و الآيات و الروايات الواردة في المقام إرشاد إلى مرتكزات العقلاء من اعتبار الخبر الموثوق به، و لا يفرّق العقلاء بين الإخبار بلا واسطة أو معها مع وثوق الوسائط.

و ثانيا: على فرض الجعل ليس المجعول هو الحكم التكليفي أي و جوب التصديق، بل هو نفس الاعتبار و الطريقة المحضنة، و هي شاملة لجميع الوسائط مطلقا و لو لم يكن لها بالفعل أثر شرعي.

نعم لا بد من انتهاء الجميع إلى الأثر الشرعي و لو بألف واسطة، و هو

حاصل قطعا في الأخبار المنتهية إلى المعصوم عليه السلام بلا محذور أصلا في البين.

و ثالثا: على فرض كون المجعول هو الحكم التكليفي أي وجوب التصديق، ليس ذلك مجعولا بما أنه جزئي شخصي خارجي، بل بما هو طبيعي وجوب التصديق القابل للانحلال إلى جميع ما أمكن انطباقه عليه عقلا، فكأن الشارع جعل لكل واحد من الوسائط وجوب تصديق مستقل رأسا، و حيث أن الجميع تنتهي إلى قول المعصوم عليه السلام يكفي ذلك في التنزيل الشرعي، إذ لا يلزم فيه أن يكون كل واحد من الوسائط علة تامة لثبوت الأثر، بل يكفي كونه من أجزاء العلة و لو بألف واسطة، و لا يلزم أن يكون الحكم مثبتا لموضوع شخص نفسه، بل الحكم في كل واحد من الوسائط من المعدات لثبوت الموضوع لحكم آخر و لا محذور فيه من عقل أو عرف، كما هو واضح.

ورابعا: على فرض أن يكون المجعول حكما تكليفيا جزئيا شخصيا خارجيا لخصوص الخبر بلا واسطة، تقطع قطعا وجدانيا بتحقق ملاك المجعول في الوسائط أيضا و إن قصر دليل الجعل عن شمولها، و لكن هذا الفرض أي كون المجعول جزئيا مع أنه باطل في نفسه باطل أيضا في الشريعة المبنية على الدوام إلى يوم القيام، كما فصل القول فيه في غير المقام.

### كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه

و من الآيات التي استدلت بها آية النفر: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

بدعوى: أن الحذر واجب و هو عبارة عن ترتيب الأثر على قول المنذرین (بالكسر)، و لا معنى لحجية الخبر إلا وجوب ترتيب الأثر.

وقيل في وجه وجوبه امور:

الأول: أنه مع تحقق المقتضي له واجب، و إلا فهو لغو، بل قد يكون قبيحا و الله تبارك و تعالی منزه عن الترغيب إليه.

و يرد: بأن التحذر نحو من الاحتياط و هو حسن إن لم يكن مانع عنه و لا

دليل على وجوب كل ما كان حسنا.

الثاني: أنه غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجبة وإلا ألغى الواجب.

ويرد: بأنه كذلك في الغاية المنحصرة لا المتعددة، كما في المقام، لأن الغاية الأولى إتمام الحجة من الله تعالى، تحذر أحد بالإنذار أو لا، والتحدّر أيضا غاية أخرى، ومع عدم وجوب الأخير لا يلزم لغوية الإنذار لترتب إتمام الحجة عليه، فلا بد في إثبات وجوبه من إقامة دليل آخر حينئذ.

وأما الإشكال عليه: بأنه واجب لو ثبت الإطلاق في الإنذار والتحدّر، ولو لم يحصل العلم من قول المنذرين.

فمردود: بأن تقييد الإنذار والتحدّر بصورة تحقق العلم خلاف السيرة العقلانية في إنذاراتهم وتحذراتهم، فيكتفون فيها بمطلق الوثوق و الاطمئنان النوعي - كما لا يخفى - فيدخل الخبر الموثوق به الذي هو محل الكلام فيها.

الثالث: إنا لا نجد فائدة للإنذار إلا وجوب التحذر، فلو لم يجب يصير لغوا.

ويرد عليه: ما ورد على سابقه.

ثم إن المراد بالإنذار الأعم مما كان نفس الكلام دالا عليه بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، فيشمل جميع أقوال الفقهاء والمبلغين مطلقا، لثبوت الحذر في مخالفتهم ولو بالملازمة العرفية.

### **الاستدلال بآيتي الكتمان و السؤال و آية الاذن**

ومنها: آيتا الكتمان و السؤال: بدعوى: أن حرمة الكتمان و وجوب السؤال يستلزمان وجوب القبول، وإلا يكونان لغوا.

ويرد عليه: بأنه كذلك مع انحصار الفائدة فيهما لا مع عدم الانحصار - كما مرّ - و من أهم فوائدهما تمامية الحجة و ظهور الحق، فلا بد في إثبات وجوب القبول من إقامة دليل آخر.

ويمكن أن يقال بالملازمة العرفية بين وجوب الإنذار و وجوب السؤال

و حرمة الكتمان و وجوب القبول، فتتم دلالة الآيات الثلاث على اعتبار خبر الواحد.

وبعبارة اخرى: العرف و أهل المحاورة يفهمون من الآيات الثلاث لزوم ترتيب الأثر على الخبر في مواردھا.

و منها: آية الاذن حيث مدح الله تعالى نبيه على تصديق المؤمنين، و لو لا حسنه لما مدحه.

و يرد عليه.. أولا: أنه ليس كل حسن واجبا، كما هو المبحوث عنه في المقام.

و ثانيا: أن التصديق لأجل تأليف القلوب ظاهرا أمر، و التصديق بمعنى وجوب ترتيب الأثر أمر آخر، و الآية تبين الأول و مورد البحث هو الثاني، فلا ربط لأحدهما بالآخر، و يشهد لذلك اختلاف حرف التعدية في ذيل الآية: قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ .

### **الأخبار المتواترة إجمالا الدالة على اعتبار خبر الواحد:**

قد صرح صاحب الوسائل في خاتمته بتواتر الأخبار في حجية خبر الثقة.

و هو حق لأن من راجع الباب السابع و الثامن و التاسع من كتاب قضاء الوسائل يعلم بتواتر الأخبار إجمالا، الدالة على اعتباره بطرق مختلفة و أنحاء شتى.

فتارة: بالإرجاع إلى الرواة و العلماء.

و اخرى: بإرجاع بعض أصحابهم عليهم السلام إلى بعض آخر منهم.

و ثالثة: بالإرجاع إلى كتب بني فضال.

و رابعة: بالأخذ بما وافق الكتاب.

و خامسة: علاج المتعارضين بالأخبار العلاجية.



وسادسة: بالترغيب إلى الحديث و ضبطه إلى غير ذلك.

و من مجموعها يستفاد استفادة قطعية أن اعتبار خبر الموثوق به كان مفروغا عنه لدى المعصومين عليهم السلام و أنهم يرغبون الناس عليه و يقطع برضائهم بذلك، بل يستفاد منها نهاية اهتمام الأئمة بنشر أحاديثهم بأي وجه اتفق، و من أي شخص كان بعد ثبوت أصل الوثوق بالصدق.

## الإجماع و السيرة على اعتباره:

### إشارة

أما الأول فادعي القولى و العملى منه على اعتباره.

و يمكن الخدشة فيه: بأنه إما ناشئ عن مركزاتهم العقلانية، فيرجع إلى السيرة، أو مما وصل إلينا مما مرّ من طوائف الأخبار فيرجع إليها، فلا يكون دليلا مستقلا في مقابلها.

و لكنها مدفوعة: بأن الإجماع إجماع حقيقى حصل إتماما للحجة و تأكيدا لها، فلا وجه لهذه الخدشة.

و أما الأخيرة فلا ريب في ثبوتها من المسلمين بل العقلاء كافة في جميع الأعصار و الأمصار و المذاهب و الأديان، فيعملون بأخبار الثقات في معادهم و معاشهم فهي من الحجج العقلانية لدى الكل، فالحججة عندهم قسمان: ذاتية، كالتقطع. و عقلانية، كخبر الثقة و نحوه و كان ذلك بمرأى من المعصومين عليهم السلام و مسمع منهم و لم يثبت عنهم الردع، بل لا يمكنهم ذلك لاختلال الأحكام خصوصا في الشريعة الباقية إلى يوم القيام، فقد جبلت الطباع و العقول بتلقي خبر الموثوق به بالقبول و لو لم يكن مطلوبا لدى الشارع، لوجب التنصيص بالردع في مثل هذا الأمر العام البلوى، فيكفي عدم التنصيص بالردع في القبول، فكيف بدلالة أخبار متواترة إجمالا عليه؟!

فلا وجه لما يتوهم من كفاية الآيات الناهية عن اتباع غير العلم والعمل بالظن للرد كما مر سابقا، لأن الحجج العقلانية علم عقلائي فلا تشمل الآيات، مضافا إلى أنها وردت للنهي عن اتباع غير العلم في اصول الدين، مع أن إثبات الردع بها مستلزم للدور، لأن الردع بها متوقف على إطلاقها وشمولها لمورد هذه السيرة، وهو متوقف على عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم التخصيص متوقف على كونها رادعة عن السيرة. وإلا لكانت مخصصة لها فيلزم توقف كونها رادعة على كونها رادعة، وهو دور ظاهر.

إن قلت: ظهورها في الإطلاق والشمول مما لا ينكر فهي تامة الاقتضاء من هذه الجهة. وأما السيرة فاعتبارها معلقة على عدم الردع، فتكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الحجية والاعتبار.

### الرد على السيرة و الجواب عنه

وبعبارة أخرى: عموم الآيات فعلي منجز، وحجية السيرة اقتضائية ومعلقة، ولا ريب في تقديم الفعلي المنجز على الاقتضائي المعلق.

قلت: مدرك اعتبار الإطلاق والشمول ليس إلا بناء العقلاء، ولا بناء منهم على الإطلاق والشمول في ما كانت سيرتهم على خلافهما، هذا مع أن القياس - الذي ليس مثل السيرة مورد الابتلاء - ورد النهي عنه، فلو كان خبر الموثوق به غير معتبر لدى الشارع، لزم عليه أن يؤكد النهي عنه بالخصوص بطرق شتى، لكونه من أهم موارد الابتلاء، ولا يكفي فيه مجرد العموم والإطلاق الذي يشكل شمولها لها.

إن قلت: إن اعتبار خبر الثقة بالسيرة يكون دوريا أيضا لتوقف اعتباره على اعتبار السيرة، وهو موقوف على عدم الردع، وهو موقوف على تخصيص العمومات الناهية عن العمل بغير العلم بالسيرة، ولا تكون تلك العمومات رادعة عنها قطعا، والتخصيص موقوف على عدم الردع، فيكون بالآخرة عدم الردع موقوفا على عدم الردع.

قلت: التوقف في المقام ليس بحسب مقام الواقع والثبوت، بل في مقام الإثبات فقط، لأن اعتبار خبر الثقة موقوف على السيرة، واعتبارها موقوف على عدم إحراز وصول الردع بعد الفحص، وقد احرز ذلك بالفحص اللازم ولم نطلع عليه.

### **الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجوه عقلية و الجواب عنها، الفرق بين الانسداد الصغير و الانسداد الكبير**

ثم إنهم قد استدلوا على اعتبار خبر الواحد بوجوه عقلية يرجع بعضها إلى بعض، وجميعها إلى دليل الانسداد الصغير الذي يكون الفرق بينه وبين الانسداد الكبير - الآتي ذكره - أن الأخير يستدل به لحجية مطلق الظن، وبالنسبة إلى كلية أحكام الشريعة، ويستدل به لحجية بعض ما يتعلّق بها، كخبر الواحد، وقول اللغوي، أو المفسّر، أو اعتبار الظن بالقبلة ونحو ذلك مما يتعلّق بالأحكام الشرعية في الجملة.

منها: إنا نعلم بصدور أخبار مشتملة على الأحكام الشرعية، ابتلائية كانت أو غيرها، بحيث يكون احتمال التكليف في غير تلك الأخبار من الاحتمال غير المنجز، وحينئذ فمع عدم إمكان الاحتياط أو تعسره وبطلان الرجوع إلى الاصول - على ما سيأتي - وجب الأخذ بمظنون الصدور وهو الخبر الموثوق به.

ويرد: بأن وجوب العمل بشيء من جهة الاحتياط أمر، و حجية الشيء بحيث يصلح للتخصيص والتقييد والاستناد إليه أمر آخر، والمقام من الثاني، والدليل يثبت الأول ولا يربط لأحدهما بالآخر. ويمكن تقرير هذا الوجه بنحو آخر، لأن العلم بالأخبار من حيث هي لا موضوعية فيها، بل تكون طريقاً إلى العلم بالأحكام الشرعية، فيرجع هذا الوجه إلى ما يأتي من الوجهين.

ومنها: أن بقاء التكليف إلى يوم القيام مما يعرفه الخاص والعام، والفراغ منه لا يحصل إلا بالعمل بالأخبار، ومع فقد العلم بالصدور وجب الأخذ بمظنونه.

ويرد عليه: ما ورد على الوجه السابق من أن الحجية شيء، والأخذ من

باب الاحتياط شيء آخر، و المطلوب هو الأول، و الدليل على فرض تماميته يثبت الأخير.

و منها: إنا مكلفون بالرجوع إلى السنة الباقية التي هي عبارة عن الأخبار الآحاد، فمع عدم العلم بالصدور لا بد من الأخذ بمظنونه.

وفيه: أنه عين الوجه السابق، إذ لا- موضوعية للأخبار من حيث هي، و المدار على الأحكام و الأخبار طرق إليها، فيرد عليه ما ورد عليه، فترجع الوجوه الثلاثة إلى وجه واحد.

مع أنه مضافا إلى ما مرّ أنه بعد فقد العلم لا تصل النوبة إلى الأخذ بالمظنون دفعة، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن، و مع عدم الكفاية، فالمتيقن بالإضافة إلى أن تصل النوبة إلى الظن بالآخرة، وربما يأتي ما ينفع المقام في بيان الانسداد الكبير، و الظاهر أن اعتبار خبر الثقة أوضح من أن يستدل عليه بمثل هذه الامور الواهية.

## نتائج البحث:

### الاولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صفويا لا أن يكون كبرويا

الاولى: النزاع في اعتبار خبر الواحد الموثوق به صفوي لا أن يكون كبرويا، إذ الوثوق و الاطمئنان النوعي العقلائي معتبر لدى الكل، و النزاع في أنه موجب لهما أو لا- و أن أي قسم من أقسام الخبر موجب لهما؟! فالمحققون يقولون: إن مجرد الوثوق بالصدور من أي جهة حصل يكفي، و الحق معهم.

و بعض القدماء يقول باعتبار العلم بالصدور، فإن كان مرادهم به العلم العادي الذي يشمل مطلق الوثوق و الاطمئنان أيضا، فلا نزاع في البين أصلا. و إلا فلا دليل لهم على مدعاهم، بل الدليل على الخلاف، كما مرّ.

و من ذلك يظهر أنه لا وجه لتقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة - الصحيح

ثم إن الظاهر اعتبار الخبر الموثوق به مطلقا - سواء كان مفاده الأحكام الفرعية أو غيرها من المعارف، أو الأخلاقيات، أو القصص و الحكايات والتكوينيات ونحوها - لشمول الدليل للجميع بلا مانع في البين.

### **الثانية: العدالة في الراوي طريقية لا أن تكون موضوعية**

الثانية: العدالة المعتبرة في الراوي طريقية لإحراز صدقه في المقال، لا أن تكون لها موضوعية خاصة، كما في إمام الجماعة، والقاضي، و المفتي ونحوهم، فالمناط كله فيه صدقه في المقال، عادلا كان في سائر اموره أو لا، إماميا كان أو لا، ويشهد له مضافا إلى وضوحه، قوله عليه السلام: «لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة».

### **الثالثة: مراتب الوثوق والاطمئنان**

الثالثة: للوثوق والاطمئنان مراتب متفاوتة، كما أن للعلم أيضا كذلك، ويكفي في الاعتبار حصول أول مرتبة منهما، لعدم الدليل على اعتبار أزيد منه، بل مقتضى سهولة الشريعة والإطلاقات والعمومات المرغبة إلى أخذ الأخبار عدم الاعتبار، فأى إطلاق أوضح وأجلى من وصية الصادق عليه السلام لشيعته: «أيتها العصابة عليكم بأثر رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى»، وقوله عليه السلام: «تزاورا فإن في زيارتكم إحياء لقلوبكم وذكر لأحاديثنا»، وقول الرضا عليه السلام: «إنما امرؤ بالحج لعله الوفادة إلى الله.. إلى أن قال: ونقل أخبار الأئمة إلى كل صقع وناحية» إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في كفاية أول مرتبة الوثوق والاطمئنان من أي وجه حصل، لأن سنخ هذه الأخبار في مقام التوسعة والتسهيل و بث الأحاديث بكل وجه أمكن.

### **الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال**

الرابعة: لا اعتبار على تضعيف من كان جامدا على الظواهر، ولا بتضعيف الزاهد المتكشف لاعتقاده أن كل من ليس بنفسه فهو ضعيف، و لا بمن سقط تضعيفه لكثرة اهتمامه به، كتضعيفات ابن الغضائري الذي قالوا فيه: إنه لا يسلم أحد من قدحه ولا ثقة عن جرحه، بل المناط فيه على تضعيف الفقيه الجامع

للشرائط المعتدل الفهم المتتبع في الفقه، المأنوس بمذاق الأئمة عليهم السّلام وبكيفية معاشرتهم مع العامة، وكثرة اهتمامهم بنشر الأحكام ولو بواسطة غير شيعتهم وترى بالوجدان أنه ربما يكون الفاسق أسرع في نشر الخبر من العادل المتعبد المشغول بتزكية نفسه. وقد وثق ابن عقدة، والمفيد، وابن شهر آشوب والطبرسي أربعة آلاف رجل من أصحاب الصادق عليه السّلام، ومع توثيقهم لهؤلاء وهم من أعظم المتتبعين في تلك الطبقة فكيف ينبغي أن يؤخذ بتضعيف كل أحد؟! خصوصا من كان في أول مراجعته وتدوينه للرجال، وعن بعض المتتبعين دعوى أصالة الصدق في رواية الأحكام إلا ما خرج بالدليل، كأصالة الصحة في أفعال الأنام كذلك.

ثم إن التضعيف والجرح لا بد وأن يرجعا إلى جهة الصدق فقط، إذ لا موضوعية للعدالة في الراوي، وإنما هي طريق لإحراز الصدق فقط، والجرح والتضعيف من سائر الجهات إن رجعا إلى التكذيب بالملازمة العرفية أو الشرعية أو العقلية فهو، وإلا فلا أثر لها، ومن ذلك تسدّ أبواب كثير من التضعيفات والجرح، كما لا يخفى.

### **الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة**

الخامسة: من تتبع أقوال علماء الرجال قدس سرّهم يرى أن اهتمامهم بالتضعيف أكثر من اهتمامهم بالتوثيق، بل ربما يرى من بعضهم الحرص على ذلك، ولعله لما ارتكز في أذهانهم من أصالة عدم الحجية، ولم أر من الأئمة عليهم السّلام ولا من خواص أصحابهم بل ولا من جميع أصحابهم هذا النحو من الاهتمام بالنسبة إلى نقل الحديث في ما تفحصت عاجلا، بل مقتضى إطلاق قولهم عليهم السّلام:

«اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنا»، وإطلاق قولهم عليهم السّلام: «رحم الله امرءا أحيا أمرنا. قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال عليه السّلام: يتعلّم علومنا ويعلمها الناس، فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لا تبعونا»، وإطلاق موثق الحلال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السّلام: الجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: اروه عني

يجوز لي أن أرويه عنه؟ فقال عليه السلام: إذا علمت أن الكتاب له فاروه عنه»، وقول الصادق عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدثكم، فإن كان حقا فلكم، وإن كان كذبا فعليه». وقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح الحذاء: «والله إن أحب أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم، وأكتمهم لحديثنا، وإن أسوأهم عندي حالا وأمقتهم الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله أشمأز منه وجرده وكفر من دان به، وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج وإلينا اسند، فيكون بذلك خارجا عن ولايتنا»، وقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الْمُسْتَفِيزِ نَقْلَهُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ: «نَصَّرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَحَفَظَهَا، وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا، فَرَبٌ حَامِلٌ فَقْهٌ غَيْرُ فِقْهِهِ، وَرَبٌ حَامِلٌ فَقْهٌ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» إلى غير ذلك مما لا يحصى. ومقتضى ذلك كله أن يكون الاهتمام بالتوثيق والعناية به أكثر بمراتب من التضعيف، فيحكم بالضعف في خصوص ما لم يكن للوثوق طريق إليه أصلا، فيكون مقتضى هذه الإطلاقات المتواترة إجمالا اعتبار كل خبر اسند إليهم عليهم السلام إلا ما ثبت كذبه.

وعن بعض دعوى أصالة الصدق في أصحاب المعصومين عليهم السلام نبيا كان أو إماما، بل أصالة الصدق في أتباع الشخص مطلقا، فالأصل العقلاني لجريان السيرة على استفادة آراء الشخص وآثاره وأقواله من أتباعه بلا شبهة فيه ولا ترديد مع ترتيب الأثر عليه.

### **السادسة: بيان المراد من الوثوق والصدق المعتبرين في الراوي**

السادسة: الوثوق والصدق من الامور المشككة التي لها مراتب متفاوتة.

فأول مراتبها ظهور حال الراوي الذي يكون في مقام الاستناد مع التفاته - ولو ارتكازا - بأن قوله يصلح لأن يكون منشأ للأثر مع عدم أمانة على كذبه، وبذلك يثبت أول مرتبة الصدق والوثوق، فيشملة إطلاق ما دلّ على اعتبار خبر الصادق والموثق، مضافا إلى السيرة العقلانية على الاعتبار أيضا، إذ لم نر منهم التأمل في القبول بعد تحقق مثل هذا الظهور لهم.

إن قلت: فعلى هذا تقبل رواية مجهول الحال، فيرجع البحث إلى أن ظهور الكذب مانع عن القبول، لا أن يكون الصدق و الوثوق شرطا له، مع أنه لا تشمل الإطلاقات، لأنه من التمسك بالعام في الموضوع المشتبه، و المتيقن من السيرة العقلانية خلافه.

قلت: إن كان المراد بالمجهول - كما اصطالحوا عليه - من لم يعرف عقيدته و إن كان موثوقا به، فلا ريب في قبول خبره، لقبول خبر الموثوق به و إن كان فاسد العقيدة فضلا عما إذا لم تعلم عقيدته. و إن كان المراد به الجهل بوثاقته و صدقه في مقاله من جهة شيوع القدح فيه، فالظاهر سقوط ما مرّ من ظهور حال الراوي بالنسبة إليه، فلا وجه للقبول، و حينئذ فمقتضى إطلاق الأدلة اللفظية و السيرة ترتيب الأثر على خبر من أمكن تحقق أول مرتبة الوثوق بالنسبة إليه، و هذا هو مقتضى سهولة الشريعة أيضا، كما أن مقتضى الإطلاقات ترتيب آثار العدالة على من اتصف بأول مرتبتها، و لا يعتبر الاتصاف بما زاد عليها، كما هو أوضح من أن يخفى.

ثم إنه لو احرز الوثوق بالصدور من قرائن اخرى تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى، يقبل خبر من عرف بالكذب فكيف بمجهول الحال.

و من ذلك يظهر أن بعض مراتب الضعف لا تنافي بعض مراتب الوثوق و الصدق، فلا وجه لطرح كل ضعيف خصوصا بالنسبة إلى جملة كثيرة من التضعيفات، كما هو معلوم على الخبير.

### السابعة: مورد اعتبار التوثيق

السابعة: عمدة ما نحتاج إلى التوثيق فيه إنما هو الواجب و الحرام نفسيا كان أو غيريا، لبناء العلماء في غيرهما على المسامحة في السند، و دواعي الكذب فيهما قليلة جدا، خصوصا مع بناء المعصومين عليهم السلام و الثقات من الرواة على تفضيح من يشم منه رائحة الكذب فيها. و قد شاع من عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ فِي زَمَانِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ القول بوجود الكذابين، و لنفس هذه الإشاعة أثر مهم في



الاهتمام بالحديث نقلا وضبطا وناقلا و منقولاً عنه و منقولاً إليه، و إظهاراً لكذب المفترين و الكاذبين مهما تيسر ذلك، بحيث يصح أن يقال: إن الكذب في الاستناد كان ملازماً لظهور الكذب و فضيحة الكاذب. و يمكن تأسيس أصل معتبر، و هو أصالة عدم تعمد المسلم في الكذب على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ الإمام عليه السَّلام، و لا وجه لذكر السند في غير الواجبات و المحرمات بعد فرض الاعتماد على المتن و تسامح العلماء فيه. و أما الواجبات و المحرمات فهما محفوفتان بقرائن معتبرة، يحصل منها الوثوق بالصدور خصوصاً بين المتأخرين الذين بذلوا جهدهم في تهذيب الفقه عن الأخبار الضعيفة و الروايات النادرة، فلا ثمره في تعيين طبقات الرجال بعد كون متن الحديث موثقاً به من سائر الجهات.

### **الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور**

الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور كثيرة جداً خصوصاً في زمان ظهور المعصومين عليهم السَّلام و أوائل الغيبة الصغرى، و ليست منحصرة في الوثوق بالرواية فقط، و قد جمع جملة منها شيخنا المحدث العاملي قدس سرّه في الفائدة الثانية من خاتمة الوسائل، و هناك موجبات أخرى يستخرجها الفقيه المتتبع.

### **التاسعة: كلام في حال الرواية**

التاسعة: نسبة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ المعصومين عليهم السَّلام إلى من يروي عنهم نسبة المعلم إلى المتعلم، و هكذا النسبة بين كل طبقة سابقة و الطبقة اللاحقة الذين يتلقون الأحاديث عنهم، و مقتضى العادة و السيرة أن المتعلم لا يكذب على المعلم فيما يتعلم منه و إن فعل ذلك لشاع و ظهر، كما أن مقتضى العادة أن لكل مذهب و ملة أقواماً مخصوصين في كل عصر و زمان يهتمون بحفظ ما يتعلّق بذلك المذهب و يدافعون عن يريدهم الدس و الافتراء فيه، و هذه العادة جارية في مذهب الإمامية، بل على نحو أشد و أمتن فإنهم المعروفون بالثقة و الصلاح و لا يدخل فيهم من كان خارجاً عنهم إلا و يظهر حاله في مدة قليلة، كما لا يخفى على من راجع أحوال الرواية. هذا مع قطع النظر عن عناية الله تعالى بالشرعية الختمية و المذهب العدل، فإن المقطوع به من عناياته الخاصة، أنه تعالى يوفق

في كل عصر ثقافات يحفظونها رواية ونقلًا واجتهادًا وبحثًا إلى غير ذلك مما له دخل في البقاء حتى يظهر الحق، وهذا الأمر المتعارف يكون من طرق إحراز الوثوق ما لم تكن قرينة على الخلاف.

### **العاشرة: وثوق الراوي على قسمين:**

الأول: أنه موثوق به في مقاله.

الثاني: أنه مضافًا إلى ذلك لا ينقل إلا عن الثقة، وهذا القسم كثير في رواياتنا. ولا يختص بخصوص الثمانية عشر نفرًا الذين ادعى الإجماع على اعتبار مراسيلهم، كما ذكرناهم في مهذب الأحكام مع أن في اعتبار مثل هذا الإجماع بحثًا، ويمكن أن يراد به اتفاق جمع من أهل الخبرة لا الإجماع المصطلح حتى يستشكل عليه.

### **الحادية عشر في الوثوق**

الحادية عشرة: ما هو المعتبر في الوثوق إنما هو الوثوق من جهة - أي الصدق فقط - لا الوثوق من كل جهة، فلو كان الراوي غير موثوق به في نقل القصص - مثلاً - و موثوقًا به في نقل الأحكام الفرعية يقبل قوله في ما كان موثوقًا به فيه.

### **الثانية عشرة: في والتضعيف**

يمكن أن تكون جملة كثيرة من التضعيفات من دسائس المعاندين، كما يصرحون في كتبهم القديمة والحديثة من أن أحاديث الشيعة ضعيفة ومزورة. والتوجه إلى هذه الجهة يحتاج إلى فحص كامل في كتبهم. ومع ذلك توثيقنا لرجالنا لا ينفعهم كالعكس، ويا ليت العلماء بذلوا جهدهم في تطبيق أخبارنا مع أخبارهم النبوية، والأخذ بالمتفق عليه بيننا وبينهم وهو كثير جدا مع اختلاف في العبارة، وبذلك ترتفع جملة من التفصيلات والخلافات.

ثم إن جملة كثيرة من عبارات التضعيف لا ينبغي صدورها من العلماء، وقد كان المرجو منهم عدم التعرض لها إلا بعد الفحص والتثبت الأكيد.

### إشارة

من الحجج المعتمدة بين العقلاء كافة الاجتهاد و التقليد، و لا يختصان بفن دون فن، و لا بملة دون اخرى، بل يجريان في جميع الفنون و الصنائع و الملل، و هما من المبادئ لجميع العلوم، لأن كل علم يحتاج إلى الفكر و التأمل و هو إما اجتهادي أو تقليدي.

نعم لا يتصف علم الباري و ما أفاضه تعالى إلى أوليائه بهما، لأنه أجل من أن يتصف بالاجتهاد و التقليد، أما علم الله تعالى فلأنه عين ذاته و لا تدخل للفكر فيه، بل يستحيل ذلك عليه تعالى، لأنه ملازم للجهل. و أما علم الإمام عليه السلام فلأنه إفاضي بلا ترتيب مقدمات الفكر، و عمله عليه السلام صحيح و إن كان لا عن اجتهاد و لا تقليد و لا احتياط، بخلاف عمل غيره عليه السلام فإنه لا بد و أن يكون عن واحد منها.

### تعريف الاجتهاد و التقليد:

### إشارة

لم يرد لفظ الاجتهاد - بما هو المعروف في الاصول و الفقه - في الكتاب الكريم و لا في نصوص المعصومين عليهم السلام، بل و لا أثر له في كلمات القدماء قدس سرهم و إنما حدث في الطبقات الأخيرة، فلا وجه للنقض و الإبرام على ما قيل في تعريفه. مع أنه من الشرح اللفظي فقط، و الإشكال على الشروح اللفظية ليس من دأب العلماء.

و المعروف أنه: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم.

وفيه: أنه إن كان المراد به الغالب فله وجه، وإلا فلا تنحصر الأحكام بخصوص المظنونات، بل تشمل اليقينيّات والمسلمات.

كما أن تعريفه بأنه: استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم.

مخدوش: أيضا، إذ لا يشمل جميع موارد المعذورية في ترك الواقع، إذ ليس فيها حكم إلا أن يعمم الحكم إليها أيضا.

ولا بد وأن يفسر أصل الاجتهاد بتفسير كلي يشمل جميع العلوم، ويذكر فيه قيد خاص مختص بالعلم المطلوب فيه الاجتهاد، كما هو الشأن في كل تعريف له صغريات كثيرة.

ولعل الأولى تعريفه: بأنه بذل الطاقة في تحصيل الوظائف الدينية من الأخبار الشارحة للكتاب.

ثم إنه قد نسب إلى بعض تحريم الاجتهاد، فإن أراد به القياس والاستحسان والرأي في مقابل المعصوم عليهم السلام، فلا يذهب أحد من الإمامية إلى جوازه، وإن أراد تحريم بذل الطاقة البشرية في تحصيل الوظائف الدينية من الأخبار المعصومية الشارحة للكتاب الكريم، فلا يتوهم أحد مرجوحيته فكيف بحرمته، لأن الاستفادة من الظواهر وردّ متشابهات الأدلة إلى محكماتها، والجمع العرفي - المقبول لدى العقلاء بين مختلفاتها - من الفطريات البشرية غير المختصة بمذهب وملة.

ثم إن مقتضى الأصل عدم حجية الرأي ونفوذ الحكم إلا في ما دلّ عليه الدليل بالخصوص، فيعتبر في الاجتهاد جميع ما يحتمل دخله فيه، ولكن مقتضى إطلاق مثل قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم نظر في حلالنا وحرامنا»، وقوله عليه السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا»، كفاية ما له دخل في فهم المراد من الكلام وفي الاستظهارات العرفية من الأدلة، كاللغة والعلوم الأدبية في الجملة، وما له دخل في حصول الوثوق بصدور الأخبار، ولا

يعتبر فيها الاجتهاد، بل يكفي حصول الاطمئنان من الرجوع إلى أقوال خبراء الفن، كما استقرت عليه سيرة الفقهاء قديما وحديثا، ولو اعتبر الاجتهاد في مبادئه لتعدّد حصوله عادة في هذه الأعمار المتعارفة، وقد جرت السيرة على الاهتمام بصناعة الاصول، لأنه مجمع مبادئ الاجتهاد و مؤلف متفرقاتها، وقد ذكرنا في الجزء الأول عند تعريفه أنه: بداية الاجتهاد ونهاية العلوم الدخيلة في الاستنباط وإن اشتملت على ما ليس فيه ثمرة عملية بل ولا علمية معتنى بها، كجلّ مباحث الوضع والصحيح والأعم، والمشتق، واتحاد الطلب والإرادة، و بحث الانسداد ونحوها مما هو كثير كما هو واضح على الخير.

ويكفي في الاجتهاد من الاصول الإحاطة بالمسلّمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتمد لدى الأذهان المستقيمة، ولا عبرة بالدقيقات العقلية والاحتمالات البعيدة لعدم ابتناء الفقه عليها، كما لا يعتبر إبداء الرأي المسبوق بالعدم في الاصول، لأن الآراء محصورة بين النفي والإثبات، بل يكفي الإذعان الاعتقادي عن تأمل واجتهاد بما هو المألوف بين أهل المحاوراة في كيفية الاحتجاج والاستظهار، وتأليفات الفقه الاستدلالي في هذه الأعصار وما قاربها تشتمل على القدر اللازم من الاصول، ويمكن أن يعد الزائد عليه من الفضول. ومن أهم المبادئ الفضائل النفسانية والعمل بما يوجب التقرب إلى الحضرة الربوبية والتجنب عما يسخطه، فإن جميع الإفاضات من حضرته وتمام العناية من ناحيته، قال تعالى: **وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ**، هذا بعض الكلام في أصل الاجتهاد.

## تعريف التقليد

التقليد هو جعل العامي وظائفه الدينية العملية في عنق المجتهد ليحتج على صحتها وفسادها، أو جعل المجتهد الوظائف العملية المجتهد فيها في عنق العامي ليعمل بها، أو هما معا ولا محذور في الجميع، وبحسب النتيجة عبارة عن مطابقة العمل لرأي من يصح الاعتماد عليه. وما قيل: من أنه الالتزام بالعمل برأي المجتهد، أو هو العمل برأيه، كل ذلك من باب الغالب والمقدمية لمطابقة العمل مع رأي من يصح الاعتماد على رأيه، لا أن يكون لما ذكر موضوعية خاصة.

ثم إن دليل وجوب التقليد على الجاهل السيرة العقلانية، وإجماع الفقهاء، والآيات مثل قوله تعالى: فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ، والأخبار كما تقدم، وقد فصلنا القول في ذلك في كتابنا (مهذب الأحكام) فراجع.

## المطلق والمتجزّي:

وهما.. تارة: بالنسبة إلى الكيفية، أي: الاشتداد والضعف في قوة الاجتهاد.

وأخرى: بالنسبة إلى الكمية، أي: الإحاطة بتمام أحكام الفقه كلها أو ببعضها. ولا اختصاص لهما بالفقه بل يجريان في جميع العلوم و الصنائع مطلقا.

أما المطلق في الكيفية والكمية بحيث لم يمكن حصول قوة الاجتهاد فوقه كما وكيفية، فالظاهر امتناعه عادة، لعدم وقوف القوة والاستعداد على حدّ خاص بالنسبة إلى شخص واحد فكيف بأشخاص متعددة، فكلما كثر بذل

الجهد والطاقة تزداد تلك القوة كما لا فيهما، ولذا كثر الاختلاف في الفتوى حتى من فقيه واحد في مسألة واحدة، لاختلاف القوة في الشدة والضعف والإحاطة وعدمها.

نعم، لا ريب في وجود المطلق في الجملة في مقابل المتجزّي كذلك، كما لا ريب في حجية رأيه ونفوذ حكمه وجواز تقليده، لأنه القدر المتيقن من الأدلة، سواء كان من القائلين بانسداد باب العلم، أو قال بانفتاحه. أما على الأخير فواضح. وأما على الأول فلأن الانسداد لا ينافي صحة الاعتذار بالرأي والنظر، وهي تجتمع مع الجهل بالواقع وسدّ باب العلم عليه، كما في موارد الاصول العملية التي يصح الاعتذار بها شرعا وعقلا.

وأما المتجزّي: فالحق الموافق لوجدان كل عالم في كل علم إمكانه وتحقيقه خارجا، ومقتضى الإطلاقات والسيرة في الجملة نفوذ حكمه وحجية رأيه وصحة تقليده إلا إذا كان بحيث تنصرف الأدلة اللفظية عنه، ويشك في ثبوت السيرة فيه، فمقتضى الأصل عدم الاعتبار رأيه ونفوذ حكمه حينئذ.

### ما يعتبر في مرجع التقليد:

منها: العلم على تفصيل تقدم.

ومنها: الرجولية، والحرية، وطهارة المولد إجماعا.

ومنها: البلوغ والعقل، للإجماع على اعتبارهما، بل بناء العقلاء على اعتبار الثاني أيضا. ولو كان عاقلا فجئ، فمقتضى الاستصحاب ببعض تقريراته الآتي في تقليد الميت، صحة البقاء على تقليده لو لا الإجماع على الخلاف، وعن صاحب الجواهر إرسال اعتبار جميع الشرائط حدوثا وبقاء إرسال المسلّمات، فراجع كتاب القضاء.

ومنها: الإيمان، للقطع بعدم رضا المعصومين عليهم السلام برجوع شيعتهم إلى

غير فقهاء مذهبهم.

نعم، لو اجتهد في الفقه الجعفري في حال كونه مخالفا ثم استبصر، يصح تقليده إن كان واجدا لسائر الشرائط، وأما العكس فلا يجوز.

ومنها: العدالة إجماعا.

ومنها: مخالفة الهوى، لمرتكزات المتشريعة، وخبر الاحتجاج الدال عليها، وهي أخص من العدالة ويمكن الاستشهاد له بقوله تعالى: يا داؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله لأن مقتضى المذهب عدم صدور الذنب منه، فيكون المراد بعدم اتباع الهوى الأهوية المباحة غير اللائقة بهذا المنصب، ولا ريب في سقوط مرتبة المتابع لها عن القلوب وعدم مناسبة متابعتها لمقام النبوة والإمامة وفروعها التي منها مرجعية الحكم والفتوى.

ومنها: الحياة على ما يأتي تفصيله.

ومنها: حسن السليقة والعلم بمذاق الفقاهاة على ما هو المتسالم عليه عند أهل الخبرة من الفقهاء، وأما النسيان وعدم الضبط فهما مانعان عن صحة التقليد، كما تعرضنا لجميع ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد وكتاب القضاء من (مهذب الأحكام)، فراجع.

ثم إنّه لا يخفى أن أصل التقليد فطري وليس بتقليدي، وكذا شرائط صحته، فلو أفتى من فقد بعضها بعدم اعتبار ما فقده، لا يصح تقليده للشك في حجية قوله، ولا يجوز إثبات حجية قوله بقوله. بل لو أفتى الواجد بعدم الاعتبار يشكل اعتبار قوله إن شك العامي في الاعتبار، لأن المتيقن من مورد سقوط شك العامي خصوص الفرعيات المحضنة فقط.

وأما شرائط صحة التقليد التي هي كالأصل والأساس للفرعيات المحضنة، فمقتضى الأصل عدم اعتبار قوله فيه مع الشك والتردد.

نعم، لو حصل اليقين من قوله بعدم الاعتبار يتبع لا محالة.

ص: 127



وبعبارة أخرى: هناك امور ثلاثة: الفرعيات المحضنة، و الفطريات المحضنة، و ما هو برزخ بينهما. و مورد التقليد هو الأول فقط، و شرائط صحة التقليد من الثالث.

ثم إن شئون الفقيه الجامع للشرائط ليست منحصرة في حجية الفتوى و نفوذ الحكم، بل له حجية وجودية أيضا و لو كان ساكتا، لأنه يصح أن يحتج به الله تعالى يوم القيامة، و يصح له أن يشتكي إلى الله تعالى من الجهال إن لم يرجعوا إليه في فهم الأحكام، و قد ورد في الحديث: «ثلاثة يشكون إلى ربهم يوم القيامة عالم لا يسأل عنه - الحديث -». كما أن له الولاية الانتظامية أي نظم دنيا البشر و سياساتهم نظما إليها، بشرط استيلائه على الكل في الكل و بسط يده على الحكم من كل حيثية و جهة. و قد ذكرنا القول في ذلك كله في المهذب.

### **التخطئة و التصويب:**

لا-ريب في أن بين المعلومات و الواقعات مطلقا عموما من وجه، فرب معلوم مخالف للواقع، و رب واقع غير معلوم، و قد يتصادقان و لا اختصاص لذلك بعلم دون علم و فن دون آخر، فيجري في الفقه و غيره. و لازم ذلك هو صحة القول بالتخطئة في جميع العلوم - فقها كان أو غيره - و لا ينكره أحد، و إنما توهم التصويب في خصوص الأحكام الفقهية الظاهرية فقط، بدعوى: أن الإجزاء و صحة الاعتذار بها يستلزمان التصويب، و فساد هذه الدعوى أوضح من أن يخفى، لأن الإجزاء و صحة الاعتذار تسهيلا على الأمة أعم من إصابة الواقع، كما في موارد جميع القواعد التسهيلية الامتنانية المجعولة في الشريعة، كقاعدة الصحة، و الفراغ و التجاوز، و الطهارة، و الإباحة و جميع الاصول التسهيلية.

نعم نفس أحكام الشريعة - سواء كانت في الكتاب أو في السنة - هي

أحكام واقعية بلا شبهة، ولكن الاجتهاد فيها أعم من إصابة الواقع و لو كان من الاجتهاد الصحيح، فضلا عما إذا كان من قياس أو استحسان أو نحوهما.

## أقسام التصويب:

إن التصويب على أقسام:

الأول: انقلاب الوظيفة الظاهرية إلى الأنظار الاجتهادية في مقام الفعلية فقط لا في مقام الإنشاء الواقعي النفسي الأمري، فالوظيفة الفعلية الظاهرية كانت مطابقة للواقع لو تمت عليها الحجة ولم يكن الاجتهاد على خلافه، وإلا فتكون في مورد الاجتهاد و لو كان على خلاف الواقع و توجد حينئذ فيها المصلحة التداركية، و لا دليل على فساد هذا القسم من عقل أو نقل إلا ما يأتي مع بيان الإشكال فيه.

الثاني: تعدد الواقع المنشأ حسب تعدد الآراء الاجتهادية المختلفة.

و اشكل عليه.. أولا: بالإجماع على وحدة الحكم الواقعي الذي يشترك فيه العالم و الجاهل و عدم تعدده.

وفيه: أن المتيقن منه الأحكام الكلية التي تدور عليها الشريعة، مثل وجوب أصل الصلاة و الزكاة و الحج و نحوها في الجملة. و أما الجزئيات الاختلافية التي تختلف حسب اختلاف الآراء فلا دليل على وحدتها في الواقع، بل مقتضى السيرة تعددها من مجتهد واحد في أوقات مختلفة، فكيف بالمتعددين من أهل الاجتهاد، فكل من هذه الآراء واقعيات اعتبارية في حدّ نفسها تشملها إطلاقات أدلة الحجج و عموماتها.

فالأحكام الواقعية..

تارة: واقعيات أولية حقيقية بني عليها أصل الشريعة المقدسة.

و اخرى: امتنانية تسهيلية ثانوية، كالأحكام الاضطرارية التي يطلق عليها

الواقعيات الثانوية، وهي مجعولة شرعا، فهي من الأحكام الإلهية بالاتفاق، فلتكن الاجتهاديات أيضا كذلك، أي أنها أحكام إلهية اقتضاها التسهيل والامتنان على الأمة والرافة بهم، وليس ذلك مختصا بالأحكام الشرعية فقط، بل يجري في أنظار العلماء في جميع العلوم، سواء كان متعلقها من الاعتباريات أو من الماديات، فكلما يقال فيها يقال في الاجتهاد في الأحكام أيضا.

و ثانيا: بتواتر الأخبار على وحدة الحكم الواقعي.

وفيه: إنه لم يظفر على خبر أو خبرين من تلك الأخبار فضلا عن المتواتر منها، وإن أريد بها أخبار الاحتياط فهي وإن كنت متواترة في الجملة لكنها أعم من المدعى، كما لا يخفى.

الثالث: أنه لا واقع أصلا إلا ما يراه المجتهد، فيكون رأيه موجبا لحدوث الواقع و تحققه مطلقا.

و اورد عليه.. أولا: بما أورد على الثاني من الإجماع والأخبار المتواترة، و تقدم الإشكال عليه.

و ثانيا: بأنه لو لم يكن شيء موجود في الواقع لما صدق التفحص عنه و الاجتهاد فيه، و الاستنباط متقوم بالتفحص في الأدلة للظفر على الواقع.

وفيه: أن الاجتهاد و التفحص في المباني لأجل إحداث الرأي، كما في ذوي الرأي في جميع العلوم و الفنون، سواء كان الرأي تأسيسيا أو إمضائيا، و لا محذور فيه.

ثم إن القول بالتصويب مخالف لما رواه البخاري في صحيحه في الجزء التاسع باب الاعتصام بالكتاب و السنة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، و ان اجتهد و اخطأ فله أجر واحد»، إذ لا فرق بين الحاكم و المفتي عندهم، إلا أن يقال: إن الحديث مختص بخصوص الموضوعات التخصصية دون الأحكام، و لكنه تخصيص بلا وجه.

حق العنوان أن يعنون بالأفقهية تبعا للنصوص، كقول أبي عبد الله عليه السلام:

«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلماتنا»، وقوله عليه السلام: «أفقههما في دين الله» إلى غير ذلك مما ورد فيه لفظ الأفقه، فراجع قضاء الوسائل. كما أن الحق أن يعنون هكذا: (أن مخالفة فتوى العالم لفتوى الأعلم منه و للاحتياط هل تكون مانعة عن تقليده؟)، إذ لا كلام لأحد في صحة التقليد في مورد التوافق في الفتوى أو الاختلاف مع كون فتوى العالم موافقة للاحتياط. وإنما الكلام في صورة واحدة وهي كون فتوى العالم مخالفة للاحتياط و مخالفة لفتوى الأعلم منه.

فنسب إلى جمع تعيين تقليد الأعلم حينئذ، و استدل..

تارة: بالإجماع المدعى عن المرتضى رحمه الله.

وفيه: أن مورده مسألة الخلافة العظمى دون التقليد و الفتوى، فراجع كتاب القضاء من (جواهر الكلام).

و اخرى: بالسيرة على الرجوع إلى الأعلم.

وفيه: أن دعوى ثبوتها على نحو الكلية غير معلومة إن لم تكن معلومة العدم.

و ثالثة: بقاعدة الاشتغال بعد كون المقام من التعيين و التخيير.

وفيه: أن التعيين كلفة زائدة يكون من الشك في أصل التكليف فيرجع فيه إلى البراءة، لأن المسألة خلافية، كما تقدم. ولكن الأحوط تعيين تقليد

الأعلم إن لم يكن مخالفا للاحتياط من جهة اخرى، كما أثبتناه في الفقه في كتاب (مهذب الأحكام).

### الاستدلال على اعتبارها في المرجع و المناقشة فيه

و أما الاستدلال عليه: بأن رأي الأعلم أقرب إلى الواقع فهو من مجرد الدعوى، كما أن ما ورد في الأخذ بالأفقه عند تعارض الحكمين إنما هو في مورد الرجوع إلى الحكمين، فلا يشمل ما قبل الرجوع، فكيف بالتقليد، إلا أن يدعى العلم بعدم الفرق، وإثباته مشكل، مع أن المراد بالأفقه في تلك الأعصار المتأمل في الأحاديث في مقابل من يكتفي منها بمجرد الحفظ فقط، و كون المراد بها الألفية الاصطلاحية محل إشكال. و لعله لذلك لم يعبر العلماء بها، بل عبروا بالألفية.

و بعبارة اخرى: المراد بالأفقه فيها مطلق المجتهد، و المراد بغيره مطلق الحافظ للأحاديث.

### أدلة عدم اعتبار الألفية و الرد عليها

ثم إنه قد استدل على عدم اعتبار الألفية بوجوه مخدوشة، منها:

الإطلاقات و العمومات الدالة على الرجوع إلى العالم.

وفيه: أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

و منها: أن تشخيص الأعلم متعذر.

وفيه: أنه ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد و العدالة المعتبرة في إمام الجماعة و الشهود و نحو ذلك، فكل ما يقال فيهما يقال في تشخيص الأعلم أيضا.

و منها: جريان السيرة على الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلم.

وفيه: أنه لم يحرز ذلك مع الاختلاف في الامور المهمة، و أي أمر أهم من الدين.

و منها: رجوع الشيعة إلى الرواة مع وجود الإمام عليه السلام.

وفيه: أنه لم يكن من الرجوع التقليدي، بل كان مثل رجوع العوام إلى من

يعرف رسالة المجتهد مع وجود المجتهد بينهم. إلى غير ذلك من الوجوه التي هي ظاهرة الخدشة فراجع (مهذب الأحكام).

ويمكن جعل النزاع لفظيا، فمن منع عن الرجوع إلى المفضل مع وجود الأفضل، أي في صورة إحراز الاختلاف في الرأي مع عدم موافقة رأي المفضل للاحتياط، و من جوّز أراد غير هذه الصورة.

## فوائد:

### الاولى: بيان المراد من الأعلم

الاولى: المراد من الأعلم من كان أجود فهما في تطبيق الفروع على مداركها، وأجود استنباطا للوظائف الشرعية عن مبانيها، و ليس المراد به الأعلمية المطلقة من كل جهة لانحصاره بالمعصوم عليه السلام، بل المراد بها الأعلمية الإضافية.

### الثانية: كيفية تحقق موضوع الأعلم

الثانية: لا ريب في تحقق موضوع تقليد الأعلم مع العلم باختلاف الفتوى تفصيلا! وأما مع العلم الإجمالي فيجب الفحص، لكونه منجزا و مع اليأس لا يتحقق موضوعه، لأن موضوعه إحراز الاختلاف في ما هو مورد الابتلاء، و المفروض عدم تحققه.

### الثالثة: لو شك في اختلاف الأعلم مع غيره

الثالثة: لو شك في الاختلاف، فالظاهر صحة جريان أصالة عدم المخالفة، فيتحقق موضوع صحة تقليد العالم، لأن موضوعه عدم إحراز المخالفة و لو بالأصل، و لا موضوع لوجوب تقليد الأعلم، لأن موضوعه إحراز المخالفة و هو غير حاصل. و هنا فروع كثيرة تعرضنا لها في الفقه، فراجع.

## تبدل الرأي:

وهو إما بالقطع على الخلاف، أو بغيره مما يكون معتبرا. وعلى كل منهما إما أن يكون الاجتهاد السابق قطعيا، أو ظنيا، أو باختلاف. وعلى الجميع إما أن يكون متعلق الاجتهاد نفس الحكم، أو موضوعه، أو قيده. وعلى الجميع إما أن نقول بالطريقة المحضنة، أو السببية الانقلابية، أو المصلحة السلوكية. ومقتضى الأصل في الجميع عدم الإجزاء إلا مع الدليل على الخلاف من إجماع أو غيره.

ويمكن أن يقال: إن من لوازم جعل اعتبار الاجتهاد وجوب الرجوع إلى المجتهدين هو الإجزاء، لأن اعتبار قول المجتهد والرجوع إليه جعل في مورد يلزمه التبدل غالبا بل دائما في الجملة، مع أنه لم يشر إلى حكم هذه المسألة العامة البلوى في خبر من الأخبار مع كثرة الابتلاء بها في جميع الأزمنة، ويقتضي الإجزاء سهولة الشريعة المقدسة أيضا.

## تقليد الميت:

### إشارة

قد ادعى الإجماع على بطلان الابتدائي منه، فإن تم وإلا فيشمله ما يدل على صحة البقاء عليه. وموضوع البحث في ما إذا خالفت فتوى الميت لفتوى الحي، وفي مورد الموافقة لا ثمرة لهذا البحث أصلا، لتحقق مطابقة عمل العامي لرأي من يصح الاعتماد على رأيه ويصح عمله لا محالة، سواء قلنا بجواز تقليد الميت ابتداء وبقاء، أو لم نقل به.

## و خلاصة الكلام أنه لا بد وأن يبحث من وجهين:

الأول: من جهة وجود المقتضي لتقليد الميت.

و الآخر: من جهة وجود المانع عنه.

أما الوجه الأول: فمقتضى الاصول الموضوعية - من أصالة حجية الرأي في حدّ نفسه، وصحة الاعتذار به، وأصالة بقاء الوظيفة الظاهرية التي استفادها من الأدلة، وأصالة بقاء حكمة الاعتبار من غلبة الإصابة أو تسهيل الأمر على الأنام - صحة تقليد الميت ابتداء و البقاء عليه استمرارا، مضافا إلى الإطلاقات و العمومات كما تقدم من الآيات و الأخبار، و تقتضيه السيرة في الجملة أيضا، لاستقرارها على الرجوع إلى آراء الأموات ابتداء و بقاء في كل علم و فن و صناعة.

و اشكل عليه.. تارة: بأصالة عدم الحجية في مشكوكها.

وفيه: أنها من الأصل الحكمي، و الأصل الموضوعي مقدّم عليه. كما ستعرف، مع أنها محكومة بالسيرة و الإطلاقات و العمومات.

و اخرى: بزوال الرأي بالموت.

وفيه: أن الحياة منشأ حدوث الراي لا-بقائه، و لا يدور مدار بقاء الحياة أبدا، لوجود آراء الأموات من العلماء عندنا خلفا عن سلف و يحتجون بها في جميع العلوم و الفنون، كوجود كلماتهم عندنا. فما الفرق بين حجية ظواهر كلماتهم و حجية آرائهم حتى تصح الاولى دون الثانية؟

و ثالثة: باحتمال كشف الخلاف بالموت.

وفيه: مضافا إلى أنه من مجرد الاحتمال الذي لا يمنع عن جريان الأصل إن كشف الخلاف، وإنما يضر إذا كان بالطرق المألوفة الاجتهادية لا بغيرها.

و رابعة: بأنه لا يقين بالحكم السابق حتى يستصحب.

وفيه: أنه لا يحتاج اليقين بالحكم في مجرى الاستصحاب، بل يكفي اليقين بالوظيفة الظاهرية و صحة الاعتذار.

و أما الوجه الثاني - وهو وجود المانع - فالظاهر أنه منحصر بدعوى الإجماع..



تارة: على عدم الجواز مطلقا.

و اخرى: بأن الإجماع الدال على عدم الجواز لعروض الهرم و النسيان يدل على عدم الجواز لعروض الموت بالأولى.

وفيه: مضافا إلى أن هذه الإجماعات من الإجماعات الاجتهادية التي لا اعتبار لها أن المتيقن من الأول خصوص الابتدائي منه، لكثرة الاختلاف في الاستمراري، ولم تثبت الأولوية في الثاني لا عقلا و لا عرفا و لا شرعا، فلا بد من الاقتصار على مورد هذا، مع أن لنا أن نقول إنه حيث لا يجوز تقليد الميت ابتداء و لا بقاء إلا بالرجوع إلى الحي، يكون هذا التقليد تقليدا للحي فلا يبقى موضوع للإشكال أصلا.

ثم إنه يجري في تقليد الميت جميع ما يجري في الحي من تعينه إن كان أعلم، و التخيير بينه و بين غيره مع التساوي. وفي هذه المباحث فروع كثيرة تعرضنا لها في الفقه فراجع.

### **اعتبار مطلق الظن:**

### **الاستدلال على اعتباره و الجواب عنه**

#### **اشارة**

تقدم الكلام في الظنون الخاصة، و أما مطلق الظن فقد استدلوا على اعتباره بأمور..

### **أحدها: أن مخالفة الحكم الإلزامي المظنون مظنة للضرر**

#### **اشارة**

، و دفع الضرر المحتمل واجب فكيف بالمظنون، فيكون العمل بالظن القائم على الحكم الإلزامي واجبا، و هو المطلوب.

و يرد عليه: أن الكبرى ممنوعة، لأنه إن اريد بالضرر فيه العقاب الاخرى، فالضرر العقابي الذي يجب دفعه منحصر بما إذا كان في أطراف العلم الإجمالي أو في الشبهات البدوية قبل الفحص، و في غيرهما تجري قاعدة قبح

العقاب بلا بيان عقلا و البراءة شرعا، و ليس المقام منهما، و مع فرض كونه من أحدهما فصحة النتيجة متوقفة على تمامية باقي مقدمات الانسداد، لأنه حينئذ يصير من إحدى مقدماتها كما لا يخفى. و يأتي عدم تمامية دليل الانسداد.

**و إن كان المراد به الضرر الدنيوي. فيرد عليه.**

**أولا: أن تبعية الأحكام مطلقا للمصالح و المفساد الدنيوية تحتاج إلى دليل**

و هو مفقود على نحو الإطلاق و العموم، و إن كان مما لا ينكر إجمالا.

**و ثانيا: كل ضرر دنيوي ليس بواجب الدفع مطلقا،**

بل السيرة العقلانية على الخلاف، فإن بناءهم على ملاحظة الجهات المرجحة، فربما يتحملون الضرر لما يترتب عليه من المقاصد الصحيحة العقلانية التي يكون الضرر المحتمل بالنسبة إليها بحكم العدم.

نعم، لو كان الضرر على نحو لا يغلبه شيء من الأغراض العقلانية و يكون غالبا على جميعها، فلا ريب في وجوب دفعه حينئذ، و لا دليل على كون المقام منها إن لم يكن على عدمه.

**و ثالثا: على فرض تحققه،**

فما لم يدل دليل على أن الحكم الذي في مورده من الكبائر فهو مكفّر بالحسنات، كما في الآيات مثل قوله تعالى: **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** و الروايات، و هذا يجري في ما إذا كان الضرر المحتمل عقابا أيضا، فلا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل في المقام أصلا.

**ثانيا: أنه من البديهي وجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة**

و مع عدم العلم بها تفصيلا و جب الاحتياط، و مع تعسره و جب الأخذ بالمظنون.

**ثالثا: إنه بعد لزوم الأخذ بها في الجملة لو لم يؤخذ بالمظنون**

، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح، فوجب الأخذ بالمظنون.

و يرد عليهما: أن كل واحد منهما مقدمة من مقدمات الانسداد الآتية، و لا

ينتج إلا بعد ضم سائر مقدماتها، فلا وجه لذكرها مستقلة.

## **رابعها: دليل الانسداد**

### **مقدمات دليل الانسداد و المناقشة فيها**

#### **إشارة**

و هو مركب من مقدمات أغلبها قابلة للمناقشة، ولم يكن لهذا الدليل رسم في كتب المتقدمين وإنما حدث بين متأخر المتأخرين.

#### **المقدمة الاولى:**

العلم بتشريع أحكام في الشريعة، بل يكفي الاحتمال العقلائي لذلك.

#### **المقدمة الثانية:**

انسداد باب العلم و العلمي فيها.

#### **المقدمة الثالثة:**

عدم جواز إهمال الوقائع المثبتة للتكليف.

#### **المقدمة الرابعة:**

بطلان العمل بوظيفة الجاهل من العمل بالاحتياط و الاصول و الأخذ بفتوى الغير.

#### **المقدمة الخامسة:**

بطلان ترجيح المرجوح على الراجح.

و مع صحة جميع هذه المقدمات تنتج حجية مطلق الظن لا محالة.

و لكن يرد عليها.. أولا: بأن حق بيان المقدمة الاولى أن يكون هكذا:

«نعلم بوجود أحكام في موارد الطرق المعتمدة تأسيساً أو إمضاءً، بحيث لو تفحصنا وظفرنا بها ورجعنا في غيرها إلى الأصول المعتمدة، لم يلزم محذور عقلي ولا شرعي أبداً، وقد تفحصنا وظفرنا بها فترجع في غيرها إلى الأصول المعتمدة». ولا ريب في صحة هذه المقدمة، كما لا ريب في تحققها خارجاً، ومعها لا تصل النوبة إلى سائر المقدمات أصلاً، فتكون عقيمة رأساً، فلا وجه للبحث عن سائر المقدمات صحة وفساداً.

و ثانياً: أنه لا ريب في فساد المقدمة الثانية، لأن المراد بالعلم فيها إن كان مطلقاً ما يوجب الاطمئنان وسكون النفس - كما يكون المراد بالعلم في الكتاب والسنة ذلك - فلا ريب في انفتاح بابه في الأحكام، كما لا يخفى على العوام فضلاً عن الأعلام. وإن كان المراد به ما هو المصطلح لأهل المعقول أي: ما لا

يحتمل فيه الخلاف أصلا، فهو وإن كان مسدودا في غير الضروريات، والمتواترات، والمسلمات الفقهية، وما استفاضت فيه الإخبار، أو نقل الإجماع، وموارد الإجماعات المتحققة. ولكن باب العلمي مفتوح في الأحكام إلى يوم القيامة بلا شبهة فيه ولا كلام هذا.

ولا ريب في صحة المقدمة الثالثة إما للقطع بأن إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال مبعوض لدى الشارع، أو للإجماع القطعي على عدم صحة الإهمال من الإمامية، بل من المسلمين، وإما لأن نفس العلم الإجمالي منجز عقلا، فلا يصح الإهمال لدى العقلاء. وهذه وجوه ثلاثة لتامية المقدمة الثالثة، وقد ابتني عليها الكشف والحكومة، فإن استند البطلان إلى أحد الأولين، فالنتيجة هي الكشف لكونها تابعة لأخس المقدمات، ولا ريب في كون كل واحد منهما شرعيا لا عقليا. وإن استند البطلان إلى الأخير تستنتج الحكومة، لكون جميع المقدمات - على فرض تماميتها - عقلية. ولكن هذا الابتداء ممنوع، لأنه بعد تحقق العلم الإجمالي وحكم العقل بعدم صحة الإهمال، لقاعدة دفع ضرر العقاب المعلوم، يكون حكم الشرع إرشادا إليه لا محالة، سواء كان دليلا للإجماع القطعي، أو القطع بالمبعوضة لدى الشارع، كما في سائر موارد حكم الشرع مع وجود حكم العقل البتي. ولو كان المدرك تمام الوجوه الثلاثة لتعين الحكومة أيضا، لكفاية حكم العقل للمدركة، وتكون البقية إرشادا إليه.

ولا ريب في صحة المقدمة الرابعة أيضا، أما الرجوع إلى العالم فلفرض عدمه، إذ المفروض انسداد باب العلم والعلمي، والرجوع إليه يكون من العلمي، هذا مع إباء نفوس المجتهدين عن الرجوع إلى غيرهم، بل لا وجه له بالنسبة إليهم، كما لا يخفى.

### **جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه**

وأما الاحتياط فجملة القول فيه: أنه إما تام مخل للنظام، أو موجب للعسر والخرج، أو لا يوجب شيئا منهما. والأولان منفيان لدى العقلاء كافة في كيفية

الامتثالات و يرون ذلك منكرا، بل يلومون من احتياط بما يوجب العسر و الحرج فضلا عما أوجب اختلال النظام، و يكفي في ذلك عدم بلوغ الردع في الشريعة فكيف بالأدلة الكثيرة الدالة على أنه لا حرج في الدين، وإنه سمحة سهلة. و قد لاحظ الشارع الأقدس في جعله للأحكام قدرة الضعفة، لا سيما الشريعة الختمية المبنية على بيان المعارف و الأحكام و نشرها و تعليمها و تعلمها و التفقه فيها، و قد جرت سيرة الرواة و من بعدهم في كل طبقة على تبويبها و تفصيلها جزئية و كلية و اهتموا بذلك نهاية الاهتمام في كل عصر، و ذلك كله يلازم سقوط الاحتياط الموجب للعسر في كيفية الامتثال فكيف بما إذا كان مخلا للنظام.

و الحاصل: أن الامتثال الحرجي خلاف الطريقة العقلانية، فيكون خلاف الطريقة الشرعية أيضا إلا مع التنصيص على الجواز، فكيف بالتصريح بالمنع.

### **نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال و الرد عليه**

و قال صاحب الكفاية: «إن أدلة نفي الحرج إنما تنفي الجعل الحرجي»، يعني لا يتعلّق جعل للشارع بالتكليف الحرجي، و لا تشمل الحرج الحاصل من ناحية الامتثال، لأنه لم يحصل من طرف الشارع.

و يرد عليه.. أولا: أنه لا حرج في الدين مطلقا، سواء كان في جعل أصل التكليف، أو في امتثاله لعموم دليل نفيه الشامل لهما معا، و يدلّ عليه صحيح ابن سنان حيث جعل عليه السلام فيه الابتلاء بالوسوسة في الوضوء من الشيطان.

و ثانيا: بأن الامتثال الحرجي - خلاف الطريقة العقلانية - يكفي عدم ثبوت الردع فيه شرعا، فلا تصل النوبة إلى البحث عن أن دليل نفي الحرج هل له الحكومة بالنسبة إلى الامتثال الحرجي أيضا أو لا. هذا كله مضافا إلى ما يأتي من عدم تنجز هذا العلم الإجمالي أصلا.

هذه خلاصة الكلام في الاحتياط المخل للنظام، أو الموجب للعسر و الحرج على الأنام.

و أما ما لا يوجبهما: فجملة القول فيه أنه لا دليل على وجوبه أصلا، لأن

دليل وجوبه منحصر بالعلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الواقع، ولا أثر لهذا العلم الإجمالي أصلا.

أما أولا: فلأن الحق في بيان العلم الإجمالي أن يكون هكذا: «إنا نعلم إجمالا بتشريع أحكام في الشريعة، لو تفحصنا عنها لظفرنا بها في موارد الطرق المعتمدة، وقد تفحصنا واطلعنا عليها فيها فيزول العلم الإجمالي حينئذ رأسا»، فلا يبقى بعد ذلك موضوع لوجوب الاحتياط أصلا.

و أما ثانيا: فلأن هذا العلم الإجمالي غير منجز، لخروج جملة كثيرة من أطرافه عن مورد الابتلاء في كل عصر وزمان من أول البعثة إلى ظهور الحجة، إلا أن هذه الجملة تتبدل بحسب الظروف والجهات الخارجية، كخروج أحكام العبيد والإماء ونحوها في هذه الأعصار عن محل الابتلاء، وفي أوائل الإسلام جملة مهمة منها غير الضروريات كانت خارجة عن مورد الابتلاء.

وبالجملة: الابتلاء وعدمه من الامور التدريجية الوجود والانتضاء، كما لا يخفى على المتأمل.

### **الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر و الحرج**

إن قيل: العلم الإجمالي الكبير يكون كذلك، فلا تنجز له من هذه الجهة.

و أما الصغير - وهو الحاصل بين الأحكام الابتلائية - فلا ريب في تنجزه فيجب الاحتياط فيه، وهو المطلوب.

يقال: ينحل ذلك أيضا، ولا أثر له بسبب الأمارات المعتمدة والضروريات والمسلمات وغيرها، فلا تنجز للعلم الإجمالي بكبيره وصغيره، فلا وجه لوجوب الاحتياط ولا تبعيضه، كما لا يخفى. وقد استقصى صاحب الوسائل في كتابه المسمى ببداية الهداية: الواجبات بألف و خمسمائة و خمسة و ثلاثين، والمحرمات بألف و اربعمائة و ثمانية و أربعين، و الظاهر أنه قدس سرّه عدّ جميع الشواذ والنوادير أيضا و استقصى ذلك نهاية الاستقصاء. ولا ريب في كفاية الأمارات والقواعد والاصول المعتمدة بهذا المقدار، كما هو معلوم على الخبير البصير.

و أما ما عن الشهيد قدس سرّه من أن واجبات الصلاة ألف، و كتب فيها كتابه «الألفية». فلا يخفى أن ابتلائيات الصلاة لا تبلغ إلى ذلك الحدّ كما هو واضح على من راجعها. و أما ما ورد من أن للصلاة أربعة آلاف حدّ، فلا بد من ردّ علمه إلى أهله، أو حملة على بعض المحامل. هذا ما يتعلق بالاحتياط.

## **الرجوع إلى الاصول العملية بيان الإشكال فيه الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله الرجوع إلى الاصول العملية بيان الإشكال فيه**

و أما الرجوع إلى الاصول فإن كانت مثبتة للتكليف فلا محذور من الرجوع إليها حينئذ، و إن كانت نافية فقبل بعدم صحة الرجوع إليها إما لأجل استلزامه الخروج عن الدين، أو لأجل الإجماع على الخلاف، أو لأجل العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية في البين، فيلزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله حينئذ في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر»، كما يأتي بيانه. و لا مجرى لسائر الاصول معه أيضاً، لا اختصاصها بالشك البدوي دون المقرون بالعلم الإجمالي..

و يرد الأول: بأنه صحيح إن جرت الاصول النافية في جميع أحكام الشريعة أو في معظم الأحكام، و لا يقول به أحد بل لا يرضى به عاقل، لا اختصاص مجراها لدى العقلاء بمورد فقد الأمارات و القواعد و الاصول المثبتة المعتمدة، و هي موجودة كافية. فيرجع في غير مواردّها إلى الاصول النافية بلا محذور أبداً.

و يرد الثاني: باستقرار بناء الفقهاء في كل عصر إلى الرجوع إليها بعد الفحص و اليأس عن غيرها، و سيأتي أن نزاع الأخباري مع الاصولي نزاع صغروي، لا أن يكون كبرويا.

و يرد الثالث: بما مرّ غير مرة من سقوط هذا العلم الإجمالي عن التنجز بالمرة، فالمقتضي لجريانها في مورد فقد الأمارات - و هو الشك - موجود، و المانع عنه مفقود، فتجري الاصول النافية بلا محذور في البين.

إن قلت: عند تحقق الشك و الظن، مقتضى الفطرة الأخذ بالأخير، فلا



تصل النوبة إلى الأصل، فيصح استنتاج اعتبار مطلق الظن حينئذ.

قلت: نسلم أن مقتضى الفطرة في الظنون الخاصة بالمعتبرة بالخصوص.

و أما مطلق الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل فافتضاؤها للأخذ به و ترك الأصل الذي دل على اعتباره الأدلة ممنوع، كما لا يخفى.

و أما لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله، فالجواب عنه إن محذور جريان الاصول النافية في أطراف العلم الإجمالي..

تارة: ثبوتي.

و اخرى: إثباتي.

أما الأول: فالقول بوجوب الاجتناب - مثلا - عن جميع الأطراف مقدمة للعلم، و عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور بنفسه، لا ينبغي صدوره عن عاقل فضلا عن الحكيم. و كذا عدم وجوب الاجتناب عن الأطراف جميعا، للأصل مع وجوب الاجتناب عن أحدها لا بعينه.

و أما الثاني: فإنه بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر» لليقين الإجمالي أيضا. فتقرير لزوم التناقض أن مقتضى الصدر حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الطرفين، و مقتضى الذيل حينئذ عدم حرمة نقض اليقين بالشك في مورد العلم الإجمالي، فيلزم التناقض.

و يرد عليه.. أولا: إمكان منع شموله لليقين الإجمالي فلا يلزم المحذور أبدا.

و ثانيا: على فرض الشمول إن اليقين الإجمالي إما أن يلحظ بالنسبة إلى يقين كل واحد من الطرفين بالخصوص الذي كان سابقا، ثم شك في البقاء، أو بالنسبة إلى مجموعهما من حيث المجموع، أو بالنسبة إلى المردد من حيث التردد، أو بالنسبة إلى المعلوم واقعا و في علم الله تعالى.

أما الأول: فلا ريب في عدم اليقين بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين على خلاف اليقين الاستصحابي.

و أما الثاني: فلا ريب في عدم تحققه في الخارج حتى يكون مجرى الاستصحاب و يلزم التناقض بين صدره و ذيله، فإن مجراه هو الفرد الشخصي الخارجي دون المجموع من حيث المجموع الذي ليس إلا أمرا وهميا فقط.

و أما الثالث فلا تحقق له أصلا، إذ التحقق و الوجود مساوق للتشخص في الجملة، و المردد من حيث هو لا تشخص له رأسا. و أما الرابع فهو حق و لكنه ليس مجرى الاستصحاب في شيء حتى يلزم التناقض في دليله، إذ لا شك فيه مع أنه ليس له أثر عملي لفرض التردد الظاهري هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إن التنافي الثبوتي بين جريان الاصول النافية في الأطراف و العلم الإجمالي بالخلاف، يسري إلى مقام الإثبات أيضا، لمكان التلازم العرفي بينهما، كما هو أوضح من أن يخفى. و لعل هذا مراد من قال بلزوم التناقض أيضا أي التنافي بالعرض لا بالذات، فيصح أن يجمع بهذا بين الكلمات، فمن ينفيه يريد به ما بالذات، و من يثبته يريد ما بالعرض.

### بيان المختار في دليل الانسداد

#### إشارة

فتلخص مما مرّ: أنه لا نتيجة لدليل الانسداد أصلا، و على فرضها فهي تكون التبويض في الاحتياط، لو فرض أن دائرة العلم الإجمالي بالأحكام تكون أوسع من موارد الأمارات، و القواعد، و الاصول المعتمدة فيعمل حينئذ بالاحتياط حتى يضعف العلم و تصير الأطراف عرفا كالشك البدوي، فيعمل بالاصول النافية حينئذ. فمن قال بأن النتيجة - على فرض التمامية - العمل بالاصول النافية.

أي بعد ضعف العلم الإجمالي و صيرورة أطرافه كالشك البدوي، و من قال بأن النتيجة التبويض في الاحتياط أي قبل ذلك، فيصير هذا النزاع أيضا لفظيا بلا ثمرة، فراجع و تأمل.

**الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معا**

الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد - على فرض تماميتها - اعتبار الظن في المسألة الأصولية أي الحجية و الطريقية فقط، أو في نفس الأحكام فقط، أو فيهما معا.

و الحق سقوط هذا البحث من أصله لأن نفس دليل الانسداد من المسائل الأصولية، و المناط في المسألة الأصولية ما كانت مستلزمة لصحة الاعتذار، و حينئذ فكل ظن مطلق صح الاعتذار به لدى الشارع الأقدس يشمله دليل الانسداد، سواء كان في الطريق، أو في الحكم، أو فيهما معا بلا واسطة، أو معها و ما لا يصح فلا يشمله الدليل، سواء كان في الطريق أو في غيره، مع أن ظاهرهم التسالم على لزوم الأثر الشرعي فيه، مضافا إلى أن الظن بالطريق في الغالب يستلزم الظن بالواقع و بالعكس.

نعم ينفك كل منهما عن الآخر عقلا بل و أحيانا في الخارج أيضا، و لكنه ليس بنحو يفصل فيها لقول.

و استدل من قال بالاختصاص بخصوص الطرق..

تارة: بانحصار الواقعيات بمؤدياتها.

و يرد: بأنه إما من التصويب المحال، أو المجمع على بطلانه.

و اخرى: بأن امتثال التكليف مقيد بأن يكون منها.

و يرد: بعدم دليل عليه بعد الانسداد.

نعم، منع عن العمل بالقياس و الاستحسان و نحوهما، و ذلك لا يستلزم التقييد، مضافا إلى ما مرّ من الملازمة الغالبية بينهما و لا وجه للتقييد، كما لا يخفى.

و ثالثا: بأن الظن بالطريق أقرب إلى الواقع.

ويرد: بأنه من مجرد الدعوى.

ورابعة: بأنه كما إنا نعلم بالواقع نعلم بجعل طرق إليه أيضا، وبعد تمامية المقدمات يعمل بالظن بالطريق وفي غيره يرجع إلى البراءة.

ويرد: بأن الطريق المجعول لا موضوعية فيه بوجه، بل هو طريق محض إلى الواقع، والمدار كله عليه فجعل الطريق على فرض حجيته لا أثر له إلا الطريقية، بلا فرق بينهما مع الملازمة الغالبية بينهما، فالحق عدم الفرق في الحجية على فرض تمامية المقدمات بين الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما معا.

### **الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟**

الثاني: هل تكون النتيجة بعد تمامية المقدمات اعتبار الظن شرعا - المعبر عنه بالكشف - أو لغاية امثال المظنونات - المعبر عنه بالحكومة - الحق هو الأخير، لأنه بعد فرض تماميتها يحكم العقل بكفاية الامثال الظني ما لم يردع عنه الشرع، ولا ردع إلا في مثل القياس، فلا نحتاج بعده إلى استكشاف حكم الشرع، ولو فرض ذلك لكان إرشادا محضا، لفرض كفاية المقدمات في لزوم الامثال الظني وكفايته عقلا، فيكون حكم الشرع حينئذ إما إرشادا أو مؤكدا لحكم العقل. هذا مع أن المقدمات إما عقلية أو عقلانية. فتكون النتيجة تابعة لها أيضا، لأن العلم بالأحكام وجداني و انسداد بابي العلم والعلمي على فرض التمامية كذلك، وبطلان الإهمال عقلي أيضا، لأنه ظلم و كفران بالنسبة إلى المنعم الحقيقي، بل ظلم بالنسبة إلى نفس المكلف أيضا، وبطلان الاحتياط المطلق بل عدم جوازه كذلك. وكذا الرجوع إلى الاصول النافية مطلقا ورجوع العالم إلى غيره أيضا خلاف مرتكزات العقلاء، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلي فتكون النتيجة عقلية لا محالة. وابتناء الكشف والحكومة على أنه إن كان مدرك بطلان المقدمة الثالثة الإجماع القطعي، أو الخروج من الدين فيتعين الكشف حينئذ، وإن كان مدركه غيرهما فالحكومة لا وجه لها، إذ الإجماع القطعي أو الخروج من الدين لا موضوعية لهما قطعا، بل مرجعهما إلى أن ترك الامثال

المطلق بعد العلم بالتكاليف ظلم على المنعم وعلى النفس فيرجعان إلى ما مرّ ولا محالة تكون النتيجة الحكومة.

إن قلت: إن مدرك بطلان مطلق الاحتياط هو الإجماع وهو شرعي، و النتيجة تابعة لأخس المقدمات فيستفاد منه جعل الشارع للظن حجة.

قلت: بطلان الاحتياط المطلق أوضح من أن يتمسك له بالإجماع، ولا ريب في كونه عقلائيا، ولو فرض تمامية الإجماع فهو حاصل من المرتكزات العقلانية، لا أن يكون إجماعا فقهيا معتبرا، كما لا يخفى.

إن قلت: معنى الحجية هو أن يكون الشيء تخصص به العمومات أو تقيد به المطلقات، ويعمل به كسائر الحجج المعتبرة. والظن بناء على الحكومة ليس كذلك، لأن معناه - كما مرّ - كفاية الامتثال الظني، وليس هذا من الحجية في شيء، بل يكون مثل كفاية الاحتياط في الامتثال.

قلت: الحجة عند العقلاء، ما يصح أن يحتج بها العبد لدى المولى؛ مع أن من مقدماته العلم بالأحكام وهو حجة بالذات، ولا ريب في إطلاقها بهذا المعنى على الظن بناء على الحكومة، فلا محذور في أن يخصص به عام أو يقيد به مطلق. هذا مع أن الحجية إنما هي لأجل الطريقة للامتثال ولا موضوعية فيها بوجه، وهو الأصل الذي لا بد وأن يعتنى ويهتم به، فلا ثمرة عملية في هذا البحث بل ولا علمية معتنى بها وإن اطيل الكلام فيه.

### **الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهملة؟**

الثالث: هل النتيجة كلية - بمعنى اعتبار الظن من أي سبب حصل وفي أي مورد، وبأي مرتبة كان - أو هي مهملة ويحتاج في التعميم إلى دليل آخر فيكون دليل الانسداد على فرض التمامية جزء الدليل لا تمامه؟

الحق هو الأول إلا مع القرينة على الخلاف، لأن مقتضى طبع الاستدلال على شيء أن يكون وافيا بحدود المدلول وقيوده مطلقا، وذلك مقتضى السيرة العقلانية أيضا في استدلالاتهم في علومهم ومحاوراتهم، والإجمال والإهمال

في الأدلة خلاف السيرة العقلانية، ولا فرق فيه بين الكشف والحكومة.

نعم، مع وجود الظن الاطمئنان في البين وكفايته، مقتضى بناء العقلاء والمشرعة عدم التعدي عنه إلى غيره، وكذا لو فرض أهمية المورد بحيث لا يكتفى فيه بغير الاطمئنان، أو بأصل الظن مطلقاً وتشخيص ذلك ليس من وظيفة الاصول، بل لا بد وأن يثبت في الفقه، ويكفي فيه هذا المقدار من البحث.

ويمكن جعل النزاع لفظياً، فمن قال بالإهمال أي الاكتفاء بالقدر المتيقن لو كان، ومن قال بالتعميم قال به بحسب عموم الدليل ثبوتاً، ولكن مع وجود القدر المتيقن الكافي لا ريب في الاقتصار عليه خارجاً، ولا يجترئ كل فقيه أن يتعدى عنه.

ثم إنه لو كانت أسباب حصول الظن ومرتبه وموارده متحدة من تمام الجهات فالنتيجة كلية لا محالة، ومع الاختلاف بالقوة والضعف والأهمية يتحقق القدر المتيقن، فيقتصر عليه مع الكفاية ويتعدى عنه مع عدمها.

ولا يخفى سقوط هذا النزاع وعدم الثمرة له من أصله لعدم اجترأ أحد على التعدي عن المتيقن إلى غيره، سواء قيل بالكلية أو بالإهمال.

وكيف كان، فإنه بناء على الإهمال استدلووا بوجوه للتعميم:

منها: دعوى الإجماع عليه.

ويرد: بأن المسألة من المستجدات، مع أن التعميم مع الاحتياج إليه في الجملة من المرتكزات، فكيف يكون هذا من الإجماع التعبدي الذي يستكشف منه رأي الإمام عليه السلام، لا سيما في هذه المسألة المبتنية على مقدمات جعلية فكرية كجملة من المقدمات المنطقية، ورجل شأن الإمام عليه السلام من التدخل في مثل هذه المقدمات وتوابعها.

ومنها: الظن المطلق بعد تمامية المقدمات يكون كالقطع، فلا فرق فيه بين الموارد والأسباب والمراتب.

ويرد: بأنه كذلك لو لم يكن قدر متيقن للثلاثة، من السبب، والمورد، والمرتبة في البين، ومع وجوده يكون القياس مع الفارق، كما لا يخفى على كل أحد.

ومنها: مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في جميع موارد الظنون ومراتبها وأسبابها هو التعميم، مع أنه مقتضى قاعدة الاشتغال بعد العلم باعتبار الظن في الجملة.

ويرد: بانحلال العلم الإجمالي بما هو متيقن الاعتبار في الجهات الثلاث، ومعه لا موضوع لقاعدة الاشتغال في غير معلوم الاعتبار.

### **الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي و الرد عليه**

الرابع: قد استشكل في النهي عن الظن القياسي بعد تمامية مقدمات الانسداد من وجهين:

أولهما: أنه قد يصيب الواقع وقد يخطئ، كسائر الظنون، فالنهي المطلق عنه، تقويت للواقع على المكلفين عند الإصابة، وهو مناف لمقام الشارعية.

ويرد عليه: بأن إصابة الواقع فيه أحيانا مع المفسدات الكثيرة المترتبة عليه من الخير القليل النادر المستلزم للشر الكثير، وليس بناء العقلاء في مثله الأخذ بالخير القليل النادر والتحمل للشر الكثير الغالب، بل ولا يلتفتون إلى مثل هذا الخير القليل أصلا، ولا فرق في هذا الإشكال بين الكشف والحكومة.

ثانيهما: بناء على الحكومة يكون الظن كالقطع عند العقل فكما لا وجه للنهي عن اتباع القطع، فكذا الظن الانسدادي بناء عليها، وقد اشتهر: أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص.

ويرد: بأن الحكم العقلي غير القابل للتخصيص منحصر في ما إذا كان العقل الحاكم به محيطا بما له دخل في حكمه جزئية و كلية، جزء و كلا، إحاطة واقعية من كل حيثية و جهة، و مثل هذا العقل منحصر بالعقول المؤيدة بروح القدس، فإنه يكشف عليهم الواقع فيرونه على ما هو عليه، وأما سائر العقول

فمطلق أحكامهم تعليقية و ليست تنجزية، فهي معلقة على عدم ورود التخطئة أو التخصيص من عقل آخر يكون قاهرا عليها الذي يكون نسبة جميع العقول إليه نسبة الشمع إلى الشمس، فمع ورود التخطئة أو التخصيص لا حكم أصلا لها، كما لا يخفى.

### **الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر**

الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر يتعين الأخذ بالظن المانع، لأن طرهما معا مخالف لفرض تمامية النتيجة، و الأخذ بهما معا مخالف لاعتبار الظن المانع، و الأخذ باليمنوع ترجيح المرجوح على الراجح، فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التخصيص و التخصص، فإن إخراج الظن المانع عن المقدمات يحتاج إلى مخصص، و لكن خروج الظن الممنوع عنها يثبت بوجود الظن المانع، و مع دوران الأمر بينهما مقتضى المحاورات العقلانية تقديم التخصص على التخصيص.

### **السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف**

السادس: نتيجة دليل الانسداد على فرض التمامية إما حجية الظن في إثبات الواقع المعبر عنه بالكشف، أو كفاية امثال مظنونات التكليف - المعبر عنه بالحكومة - و أما اعتبار الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف و ثبوته بحجة معتبرة، فلا ربط له بدليل الانسداد أصلا، لعدم تكفل مقدماته له. و النتيجة تابعة لها، لأنه من المقدمات العلم بالواقع إجمالا، و انسداد باب العلم و العلمي بالنسبة إليه، و أين هذا مما إذا علم الواقع و تنجز التكليف به فعلا- من كل جهة و ظن بامثاله؟! فمقتضى أصالة عدم الحجية عدم اعتبار مثل هذا الظن مع ما ارتكز في الأذهان: إن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك: إلا إذا دلّ دليل خاص على تسهيل الشارع و تيسيره، و الاكتفاء بالامثال الاحتمالي أيضا، كما دل على عدم الاعتبار بالشك بعد الوقت، و بعد الفراغ، و التجاوز عن المحل، و مثل حديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و غيره من القواعد الامتنانية التسهيلية.

### **السابع: في الظن الغير المعبر**

السابع: الظن غير المعبر ساقط عن الاعتبار مطلقا، فلا يجبر به ضعف



السند و لا الدلالة و لا جهة الدلالة، كما لا يوهن به ذلك كله، لفرض عدم اعتباره.

نعم، بناء على اعتبار الخبر الموثق به لو حصل به الوثوق صح الاعتماد عليه حينئذ من جهة الوثوق، كما أنه لو كان من القرينة المحفوفة بالكلام التي منعت عن تحقق الظهور، يسقط الظهور حينئذ، فتكون من السالبة بانتفاء الموضوع، لا لأجل اعتبار الظن، كما أنه لو كان في الفقه مورد دَلِّ الدليل فيه على اعتبار مطلق الظن فيه، يعمل به و لو لم يكن معتبرا لأجل الدليل حينئذ، وقد مرّ بعض القول في بحث الظواهر و التعارض أيضا.

## **الثامن: اعتبار الظن في الاعتقادات**

### **إشارة**

الثامن: هل يكون الظن - خاصة كان أو مطلقا على فرض اعتباره - معتبرا في الاعتقادات، كاعتباره في الفرعيات؟

## **أقسام الاعتقادات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلا و الرد عليه**

الحق أن يقال: إن الاعتقادات على قسمين..

الأول: ما وجب فيه تحصيل العلم.

و الثاني: لا- يجب فيه ذلك، بل وجب الاعتقاد به على ما هو عليه في الواقع و لو لم يعلم، و لا موضوع لاعتبار الظن بقسميه فيهما، كما يأتي. و من الأول معرفة المبدئ تعالى، و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و الإمامة التي هي من المناصب الإلهية.

و استدل على وجوب المعرفة فيها عقلا..

تارة: بقاعدة حسن شكر المنعم، إذ لا- ريب في كون الله تعالى هو المنعم على الكل بجميع أنحاء النعم، و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و الإمام عليه السَّلام و سائر الفيض و النعمة، كما لا ريب في توقف الشكر على معرفة المنعم و الوساطة، فتجب المعرفة عقلا.

و يرد عليه.. أولا: أن شكر المنعم حسن عقلا، و ليس كل ما هو حسن عقلا بواجب كذلك، فلا تتم قاعدة المقدمية في المقام إلا بناء على وجوب الشكر، و هو يحتاج إلى دليل عقلي آخر.

## **الاستدلال على وجوب معرفة المعاد و المناقشة فيه**

و ثانيا: أن معرفة الله التي هي أجلّ الكمالات النفسانية أجلّ من أن يكون

وجوبها غيريا، بل لا بد وأن يكون نفسيا، وكذا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْإِمَامِ.

و اخرى: بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل التي هي من القواعد العقلانية في الجملة، إذ لا ريب في احتمال الضرر في ترك معرفة الله تعالى و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَام، خصوصا مع احتمال أن الله تعالى يريدنا من خلقه، فيحكم العقل بوجوبها دفعا للضرر.

إن قيل: الضرر المحتمل إن كان دنيويا فليس كل احتمال ضرر دنيوي بواجب الدفع، كما مرّ. وإن كان أخرويا فهو متوقف على تحقق المخالفة، و هو متوقف على إثبات المولوية له تعالى و صدور الأمر منه و ثبوت المخالفة، و ذلك كله متأخر عن أصل المعرفة، فكيف تثبت به المعرفة.

قلنا: المراد بالضرر في المقام الدنيوي و الاخروي معا لأهمية المورد الذي لا أهم منه. أما الضرر الدنيوي فلأن الجهل بالله تعالى و بنبيه و خليفته نقص نفساني، فإذا كان عدم العلم بالحساب، و النحو و الصرف و نحوها نقصا عرفيا عقليا، فكيف لا يكون في الجهل بما هو أهم الكمالات النفسانية نقصا.

و أما الضرر الاخروي فهو و إن كان في الغالب مترتبا على مخالفة التكليف و لكن ليس متقوماً بذلك، بل المناط فيه تقويت الواقع بعد التوجه إليه في الجملة عن عمد و اختيار، و لا- ريب في المقام بعد احتمال العقاب في ترك المعرفة و احتمال أن الله تعالى يريدنا من عباده.

و أما المعاد فاستدل على وجوب معرفته في الجملة..

تارة: بأن العلم به مقدمة لامثال التكليف، فيجب من باب المقدمة.

و يرد: بأنه لا كلية فيه، لأن من عباد الله تعالى من يعبد حبا له تعالى، لا خوفا من ناره و لا طمعا في جنته.

و اخرى: بأنه من ضروريات الإسلام، بل جميع الشرائع الإلهية.

و يرد: بأن وجوب معرفته حينئذ شرعي لا أن يكون عقليا، كسائر

الضروريات.

وثالثة: بأن في ترك معرفته احتمال الضرر بنحو ما مرّ في معرفة الله تعالى، والظاهر صحته، كما لا يخفى.

فتلخص: أن دليل الوجوب العقلي لمعرفة المبدأ والمعاد، والنبى صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام هو قاعدة دفع الضرر المحتمل، فتبصر. هذا ما يتعلّق بأصل المعرفة.

وأما إثبات أصل وجود الله تعالى ونفي الشريك عنه، وتوحيده الذاتي، وانحصار المعبود به تعالى، وإثبات وجوب وجود النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، فمحل البحث عن ذلك في علم الحكمة والكلام.

### الاستدلال على وجوب المعرفة شرعا و رده

ثم إنه قد استدلل على وجوب المعرفة..

تارة: بالإجماع.

ويرد: بعدم كونه إجماعاً تعبدياً، بل هو حاصل مما ارتكز في الأذهان من قاعدة دفع الضرر.

و اخرى: بما ورد في الترغيب إلى المعرفة والعلم.

ويرد: بأنه أعم من الوجوب مع أن الوجوب المولوي متوقّف على معرفة المولى، فلو توقفت عليه لدار، وعلى فرض دفع الدور بالإجمال و التفصيل و تمامية الاستدلال، يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل.

وثالثة: بقوله تعالى: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ بناء على تفسير العبادة بالمعرفة.

وفيه: مضافاً إلى ما ورد على سابقه أخيراً، أن المراد بالمعرفة - على فرض صحة التفسير بها - إما المعرفة بمعنى الغاية التكوينية، أو الغاية الجعلية، أو المعرفة الحاصلة من العبادة. والأول مستلزم للكذب، والثاني حاصل، كما ورد في الحديث عن الصادق عليه السلام: «خلقهم ليأمرهم بالعبادة»، وقد تحقق ذلك، عبده أحد أو لا.

ص: 153

وبعبارة اخرى: غاية الخلق بيان التكاليف بواسطة الأنبياء والرسل، وقد حصل و ثبت بأحسن وجه. والأخير لا ربط له بالمقام، مع أنه لا بد و أن يحمل على المعرفة الكاملة الحاصلة من العبادة لا أصل ذات المعرفة، لأن العبادة متوقفة عليها، كما لا يخفى.

ورابعة: بآية النفر و هي قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

وفيه: أنها في مقام الترغيب إلى التفقه و كفيته في الجملة، و أما ما يجب التفقه فيه فليست في مقام بيانه، و على فرضه تكون إرشادا إلى حكم العقل لا أن يكون دليلا مستقلا.

## فوائد:

### الاولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد و الجزم

الاولى: لا ريب في أن مجرد المعرفة أعم من الاعتقاد و الجزم، و الواجب في الاصول الأربعة - التوحيد، و المعاد، و النبوة، و الإمامة - الاعتقاد و الجزم دون مجرد المعرفة، لأن احتمال دفع الضرر لا يندفع بمجرد العلم من دون اعتقاد و جزم. و كما أن العلم في الأحكام الفرعية العملية طريق إلى العمل يكون في الاعتقادات طريقا إلى عقد القلب و الجزم بما علم، فلا يكفي مجرد العلم و المعرفة.

### الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي

الثانية: لا- يعتبر في المعرفة أن تكون حاصلة عن الاستدلالات الكلامية و الحكمية أو غيرهما من البراهين العلمية، بل يكفي حصول الاعتقاد و الجزم و لو من تلقين الآباء و الأجداد و نحوهم، للاتفاق على صحة إسلام العوام و غيرهم ممن حصل لهم الجزم بها مما ذكر، و لا يقدر على شيء أزيد منه.

### الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد و الجزم، تعيين مراتب القصور

الثالثة: للاعتقاد و الجزم مراتب متفاوتة يكفي أدناها في تحقق الإسلام و الإيمان، لثبوت سيرة الأنبياء و الأوصياء العظام (عليهم الصلاة و السلام) على الاكتفاء بذلك بالنسبة إلى السواد، و لو لا- ذلك لاختل النظام و تعطلت الأحكام، فمن أقرّ بالشهادتين يترتب عليه جميع أحكام الإسلام، و من لم يقرّ بهما لا يترتب عليه أحكامه، سواء كان قاصرا أو مقصرا مطلقا.

و أما استحقاق العقوبة فمقتضى الأدلة ثبوته بالنسبة إلى المقصر الملتفت، بل و غيره أيضا مع الانتهاء إلى الاختيار. و أما بالنسبة إلى القاصر فالله تعالى أعلم بما يفعل به، و في بعض الأخبار أنه تتم عليه الحجة في البرزخ، و للقصور مراتب أيضا.

منها: ما إذا لم يكن للشخص استعداد فهم الامور.

و منها: ما إذا كان له ذلك و لكن لم يلتفت إلى اختلاف الأديان أصلا.

و منها: ما إذا التفت إليه و لكن قطعه بحسن طريقة الآباء و الأجداد، و عدم احتمال له للخلاف يمنعه عن اتباع الحق. و لا ريب في وجود القسم الأول و الأخير في الجملة، و أما الثاني فالظاهر عدم تحققه خصوصا في هذه الأعصار، و بذلك يمكن أن يجمع بين الأقوال و الأخبار، فما يظهر منها عدم وجوده أي القسم الثاني.

### الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن

الرابعة: ما كان من الاعتقادات يعتبر فيها تحصيل الجزم، فلا وجه لاعتبار الظن فيها مطلقا، لعدم كونه من الجزم أبدا، و كذا ما يعتبر فيه الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، لأن عقد القلب شيء غير الظن، فلا مورد لاعتبار الظن في الاعتقادات مطلقا.









## تمهيد في عدد الاصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها و الجهل في الأمارات

تقدم أن ما يصح الاعتذار به إما أن يكون عذرا بنفسه أو تكون العذرية لأجل الكشف الناقص فيه، وقد سبق القول فيهما.

و الكلام فعلا في ما يصح الاعتذار به من دون جهة كشف فيه أبدا، و هو الشك الذي يكون مجرى الاصول العملية.

وهي كثيرة أهمها و أعمها الأربعة المعروفة: البراءة، و التخيير، و الاحتياط، و الاستصحاب، و قد مرّ حصر مجاريها في أول الكتاب. و اعتبارها إنما هو في ظرف الجهل و استتار الواقع و فقد الحجة المعتبرة بحيث يكون ذلك من مقوماتها، فلا اعتبار لهذه الاصول معها مطلقا، و لذا ترد عليها كل حجة لزوال موضوعها بوجود الحجة. كما أن الجهل بالواقع يكون موردا لجعل الأمارات المعتبرة أيضا.

و الفرق بين الجهلين أنه في مورد الاصول قيد لاعتبارها، فلا أثر لها مع إمكان تحصيل الحجة على الواقع بخلافه في مورد الأمارات فإنه فيهما حكمة الجعل لا أن يكون علة المجمعول حدوثا و بقاء، إذ رب أمانة تكون معتبرة حتى في صورة إمكان تحصيل العلم بالواقع، و لا يبعد أن تكون أصالتا الصحة و الطهارة أيضا كذلك.

كما أنه قد يكون الجهل بالواقع موردا لحكم واقعي آخر، كالجهر في محل الإخفات و بالعكس جهلا بالواقع فإنه مورد سقوط الإعادة أو القضاء واقعا، و له نظائر كثيرة في الفقه، كما لا يخفى على الخبير.

### الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الاصول مطلقا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل.

الأول: مورد الاصول مطلقا الجهل الثابت المستقر، و لا استقرار له إلا بعد الفحص عن الحجة و اليأس عنها، فلا اعتبار لها أصلا إلا بعد اليأس العقلاني عنها.

ثم إنه بعد اليأس عن الظفر بها لا فرق في منشأ حصول الجهل بالواقع بين كونه فقدان النص، أو إكماله، أو تعارضه بناء على السقوط حينئذ، فالمرجع في الجميع هو البراءة في الشبهات الحكمية - تحريمية كانت أو وجوبية، و غيرية كانت أو نفسية - فلا بد و أن يجعل الجميع بحثا واحدا و لا وجه لتكثير البحث و العناوين، و اختصاص بعض الأقسام بقول دون البعض الآخر لا يوجب تعدد المبحث، كما هو واضح. كما أنه لو قلنا في تعارض النصين بالتخيير يخرج عن مورد البراءة أصلا و لا ربط له بها حينئذ.

### الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجا عن فن الاصول

الثاني: البحث عن حكم الشبهات الموضوعية مطلقا خارج عن فن الاصول، لأنه متكفل للبحث عن الكليات التي يصح الاعتذار بها في الشريعة، و الشبهات الموضوعية بمعزل عن ذلك، فالبحث عنها فيه مطلقا استطرادي، و الفقيه و العامي فيه على حدّ سواء.

### الثالث: كون بحث الحظر و الترخيص أعم موردا عن بحث البراءة

الثالث: بحث الحظر و الترخيص أعم موردا عن بحث البراءة، إذ لا وجه للثاني إلا بعد ورود الشريعة و التفحص في الأدلة، و يصح الأول حتى قبل التشريع أيضا، بأن يقال: إن مقتضى العبودية هو المنع عن كل شيء مطلقا إلا بعد إذن المعبود، أو يقال: إن مقتضى كثرة عناية المعبود هو الترخيص في كل شيء إلا مع التصريح بالمنع.

### الرابع: المراد بالجهل و الشك

الرابع: المراد بالجهل و الشك في مورد الاصول عدم الحجة المعتبرة، فيعم موارد وجود الظنون غير المعتبرة أيضا.

## الخامس: كون الاصول الأربعة المعروفة من الامور العقلائية

الخامس: الاصول الأربعة المعروفة من الارتكازيات العقلائية يكفي في اعتبارها شرعا عدم وصول الردع، ولا نحتاج إلى إقامة الدليل على اعتبارها من الكتاب والسنة والإجماع وتطويل الكلام في ذلك، فإن العقلاء بفطرتهم بعد الفحص عن الحجة واليأس عنها لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء فعلا أو تركا، وهذا هو البراءة المصطلحة، وإنهم بفطرتهم يرون العلم الإجمالي منجزا في الجملة، ويعبر عن ذلك في الاصطلاح بالاشتغال والاحتياط، وعند الدوران بين المحذورين لا- يرون أنفسهم ملزمين بشيء منهما بالخصوص، ويعبر عنه بالتخيير، ومع اليقين السابق والشك لا حقا تحكم فطرتهم باتباع اليقين السابق، ويعبر عنه بالاستصحاب، فيكفي عدم وصول الردع شرعا عن هذه المرتكزات في اعتبارها ولا نحتاج إلى التطويلات، ولا ريب في تقديم الاستصحاب لديهم على باقي الاصول الثلاثة، فراجع وتأمل.

## السادس: أن النزاع بين الاصولي والأخباري صغروي لا أن يكون كبرويا

السادس: النزاع بين الاصولي والأخباري في الشبهات التحريمية الحكمية صغروي لا أن يكون كبرويا، لاتفاق الكل على قبح العقاب بلا بيان، لكون هذه القاعدة من الفطريات العقلائية، ولكن الأخباري يدعي أن أخبار الاحتياط تصلح لليبانية، والاصولي يثبت عدم الصلاحية، فالنزع صغروي كما لا يخفى.

## السابع: تقسيم آخر للاصول

السابع: عن بعض مشايخنا قدس سرهم تقسيم الاصول إلى مطلقة، وتنزيلية، وإحرازية. والأول كالبراءة، والثاني كالاستصحاب، والأخير كأصالة الصحة - مثلا - ولا بأس بهذا الاصطلاح، ولكن ليست فيه ثمرة عملية، لأن الاصول - كما يأتي - بعضها مقدّم على بعض، سمّي بهذا الاصطلاح أو لا.

## الثامن: كون مباحث الاصول العملية من علم الاصول 161 الفصل الأول - البراءة

الثامن: مباحث الاصول العملية من علم الاصول، لصحة وقوعها في طريق الاعتذار، كما تقدم في أول الكتاب.

## الفصل الأول البراءة

### أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً:

#### إشارة

قد استدل عليها بالأدلة الأربعة - مع كونها من الفطريات العقلانية - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيكون الكتاب و السنة إرشادا إليها، لا أن يكون ذلك كله أدلة مستقلة في مقابلها، كما هو واضح.

#### الاستدلال بالكتاب: استدلال عليها من الكتاب بآيات..

### منها: قوله تعالى: لا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا وَجَه الاستدلال و المناقشة فيه

#### إشارة

منها: قوله تعالى في سورة الطلاق: وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا .

بدعوى: أن المراد بالموصول التكليف، و بالإيتاء الوصول فيصير مفادها عدم التكليف بغير ما وصل، و هو عبارة اخرى عن البراءة.

#### الاستدلال و المناقشة فيه

وفيه: أن محتملات الموصول و الإيتاء ثلاثة:

الأول: ما مرّ.

الثاني: كون المراد بالموصول المال و بالإيتاء الإعطاء، كما يقتضيه صدر الآية و ذيلها، فتصير من أدلة التمكن في وجوب النفقات الواجبة،

ص: 162

و لا ربط لها بالمقام.

الثالث: كون المراد بالموصول العموم لكل شيء - حكما كان أو غيره - وبالإيتاء الإقدار، فتصير من أدلة اعتبار القدرة في مورد التكليف مطلقا. و مع تعدد احتمالاتها لا ظهور لها في المقام لو لم نقل بظهورها في الثاني بقريئة الصدر.

و لكن الظاهر صحة إرادة المعنى الثالث، فيكون مفادها عدم التكليف بشيء أبدا حكما أو غيره إلا بما أقره الله عليه، و إعطاء المال و بيان التكليف نحو من الإقدار عرفا، فيكون انطباقها على الصدر من باب تطبيق الكلي على بعض الأفراد، كما تكون كذلك في قول مولانا الصادق عليه السلام حين سئل عن تكليف الناس بالمعرفة قال: «على الله البيان لا يُكَلَّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»، فيتم الاستدلال بها للمقام أيضا، لأنه من أحد أفراد المعنى العام.

و لكن يمكن المناقشة بأن مثل هذه الآيات في مقام بيان أنه لا تكليف قبل بعث الرسل و إنزال الكتب، و تكون ساكتة عن حكم ما إذا تمت الشريعة و جهل حكم من أحكامها، فلا بد فيه من الرجوع إلى دليل قبح العقاب بلا بيان، و على فرض الدلالة تكون إرشادا إلى القاعدة، كما مرّ.

و لكن الظاهر سقوط المناقشة من أصلها، لظهور العموم في قبل البعثة و بعدها.

### **و منها: قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

بدعوى: أن مفادها ملازمة العذاب لتمامية الحجية و تحقق المخالفة، و مع عدم تماميتها لا موضوع للعذاب، كما أنه مع تماميتها و عدم المخالفة لا موضوع له أيضا، فتكون الآية عبارة أخرى عما ارتكز في العقول من قبح العقاب بلا بيان، فيصح الاستدلال بها للمقام.

و اشكل عليه.. أولا: بأن الآية الكريمة في مقام الإخبار عن جريان عادة

اللّه جلّ جلاله في القرون الخالية و الأمم الماضية بالنسبة إلى التعذيبات الدنيوية، و ليست في مقام بيان نفي العقاب الاخروي الذي هو محل البحث في المقام.

وفيه: أنها مطلقة تشملهما معا، و هو المناسب لرأفته تعالى على عباده لا سيما بالنسبة إلى أمة خاتم أنبيائه.

و ثانيا: بأن المنساق منها عرفا نفي فعلية العذاب، لا نفي أصل الاستحقاق، و الثاني هو المفيد للمقام دون الأول.

وفيه: أن دعوى الملازمة العرفية بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق قريبة جدا، خصوصا بالنسبة إلى عنايات اللّه غير المتناهية، سيما قبل تمامية البيان و الحجّة، لأن الملازمة حينئذ متحققة، و خروج الظهار عن هذه الملازمة - على فرض التسليم - إنما هو لدليل خاص لا يضر بدعوى الملازمة ما لم يدل دليل على الخلاف، و قد ورد الدليل على عدم الفعلية في مورد الشفاعة و مورد تكفير السيئات بالحسنات و بقي الباقي، مع أن هذه الموارد خارجة تخصصا عن المقام لتمامية الحجّة فيها على الحرمة، فلا وجه للقياس، فتتم دلالة الآية على البراءة، و مع ذلك لا تكون دليلا تعبديا، بل تكون إرشادا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى.

### **استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع و الجواب عنه**

ثم إنه قد استدل بها الأخباريون على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع، إذ لا ريب في ثبوت حكم العقل بحسن الإحسان و قبح الظلم قبل بعث الرسل، فإن تمت الملازمة بين الحكمين يلزم ثبوت العقاب قبل البعثة أيضا، لقاعدة الملازمة، مع أن الآية تنفي العقاب فتبطل الملازمة بالآية.

وفيه: أن مورد الملازمة - كما مرّ - ما تطابقت عليه آراء العقلاء كافة، كحسن الإحسان، و قبح الظلم. و لا دليل على عدم العقاب في الظلم قبل البعثة مع استقلال عقل مرتكبه بقبح فعله، و الآية في مقام نفي العقاب قبل بعث الرسل كما ينبغي أن يؤخذ منهم، لا نفي العقاب قبل البعثة مطلقا حتى في ما استقلت

وقد يستدل بآيات اخرى على البراءة قاصرة الدلالة، وعلى فرض تماميتها تكون إرشادا إلى حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان، وقد ذكرها شيخنا الأنصاري قدس سره و بين قصور دلالتها بما لا مزيد عليه، فراجع فلا وجه للتعرض لها.

### الاستدلال بالسنة على البراءة:

#### منها: حديث الرفع، المراد من الرفع و الإشكال عليه و الجواب عنه

#### إشارة

منها: ما استفاض منه صلّى الله عليه و آله بين الفريقين: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، و النسيان، و ما استكروها عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الطيرة، و الحسد، و الوسوسة في الخلق»، و استفاضة نقله تغني عن البحث في سنده، مع أن الصدوق نقله في الخصال بسند صحيح، و أن متنه يشهد بصحة سنده.

و المنساق من الرفع عرفا و لغة خلاف الوضع، كقوله صلّى الله عليه و آله: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم - الحديث -». فالمعنى أنه لم يوضع الإلزام في هذه الموارد، سواء كان ذلك لعدم المقتضي له أصلا، أو لوجود المانع، و تجوز إرادة الدفع من الرفع أيضا لإطلاق كل منهما على الآخر في المحاورات، و على أي تقدير يدل على أن الإلزام المجهول غير معاقب عليه فيثبت المطلوب.

و ما يقال: أنه مناف لما اشتهر من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل؛ و عدم الاختصاص بالأول.

باطل: لأن الاشتراك في ما إذا ثبت حكم بالدليل لا في ما إذا لم يكن على ثبوته دليل، فلا موضوع لقاعدة الاشتراك هنا.

#### ثم إن البحث عن حديث الرفع يقع ضمن امور:

#### إشارة

## الأول: مقتضى عموم الحديث و إطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المؤاخذة و دفعه

الأول: حيث أن الحديث ورد في مقام القاعدة الكلية و الامتنان على الأمة، فمقتضى عمومه و إطلاقه تعميم متعلق الرفع لكل ما أمكن رفعه في الشريعة و كان فيه التسهيل و الامتنان على الأمة، سواء كان من التكاليفيات. نفسيا كان التكليف أو غيريا، حكما كانت الشبهة أو موضوعية.

كما تعمّ الوضعيات أيضا تأسيسية كانت أو إمضائية، أو كان من تنزيل الموجود منزلة المعدوم، أو العكس. فيرفع الإلزام، و الصحة، و الجزئية، و الشرطية، و السببية و المسببية، و القضاء و الإعادة، و كل أثر شرعي إلا ما خرج بالدليل. و اختصاص الإكراه و الاضطرار بالموضوعات لقرينة خارجية لا يوجب الاختصاص في البقية، كما هو واضح.

و ليس المراد من الرفع التكويني منه حتى ينافي التحقق الخارجي، بل المراد التشريعي التنزيلي، كما في قوله عليه السلام: «لا شك في النافلة، و لا- شك لكثير الشك». فيكون بلحاظ الآثار الشرعية، أو بلحاظ العقاب الذي هو أهم الآثار، فيكون رفع غيره بالأولى، أو بلحاظ التكليف فيتضمن رفع الجميع قهرا.

و هذه الاحتمالات و إن كانت مختلفة اعتبارا، لكنها متلازمة عرفا، كما لا يخفى فلا وجه للتفصيل. و يجري الحديث في جميع أبواب الفقه و تمام مسانله، كما جرت سيرة الفقهاء قدس سرهم على التمسك به كذلك.

و ما يقال: أنه لا وجه لرفع المؤاخذة، لأنها حكم العقل باستحقاق العقوبة، و هي عقلية لا شرعية مع كونها مترتبة على المخالفة العمدية للتكليف المعلوم و لا موضوع لها في المقام قطعا.

مدفوع.. أولا: بكفاية الجعل الإمضائي في تعلق الرفع به و هو متحقق.

الثاني: كيفية ترتب الأثر الشرعي على الشيء و ثانيا: بأن المؤاخذة معلولة للإرادة التشريعية، فما اشتهر من أنها من الامور العقلية لا وجه له.

نعم أصل استحقاق العقاب لدى المخالفة حكم عقلي و هو غير



المؤاخذة، كما لا يخفى.

و ثالثا: المرفوع هو إيجاب الاحتياط الذي لا ريب في كونه تحت اختيار الشارع وضعا ورفعا، ولا يلزم من ذلك كون العقاب على نفس الاحتياط من حيث هو، وهو باطل، لأن الاحتياط مطلقا ملحوظ طريقا إلى الواقع، فثواب فعله ثواب الواقع، و العقاب على تركه عقاب على الواقع.

### **الثاني: الأثر الشرعي المترتب على الشيء.**

تارة: يترتب عليه لا بشرط عن صفتي العلم والجهل.

و اخرى: مترتب عليه بقيد العلم به.

و ثالثة: بقيد الجهل به.

و مورد التمسك بالحديث بخصوص القسم الأول فقط، لأن في الثاني ينتفي الأثر بعروض الجهل لانتفاء الموضوع، لفرض أخذ العلم فيه، و في الثالث لا- وجه لرفع الأثر لفرض أن موضوعه الجهل، وقد تحقق فكيف يرفع مع تحقق موضوعه، وأمثلة الكل كثيرة في الفقه، كما لا يخفى.

### **الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف و الجواب عنه**

الثالث: حديث الرفع كسائر القواعد التسهيلية الامتنانية في طول الأحكام الواقعية و مقدمة عليها عند الكل، بمعنى كونها مانعة عن وصولها إلى مرتبة الفعلية لمصالح شتى و أغراض صحيحة عقلانية لا تحصى؛ لأن الواقعيات اقتضائيات محضة و وصولها إلى مرتبة الفعلية يحتاج إلى وجود الشرائط و فقد الموانع، فالأدلة الامتنانية التسهيلية، بل الثانوية مطلقا مبيبات إما لفقد شرط عن فعلية الأحكام الواقعية أو وجود مانع عنها، فلا محالة تتقدم عليها، بلا فرق بين أن يسمى هذا التقدم تخصيصا أو حكومة أو ورودا، إذ لا ثمره عملية بينهما، بل و لا علمية معتنى بها، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

و لا يلزم من هذا التقدم النسخ، أو التصويب، أو الصرف. لأن الأول عبارة عن زوال مدة التشريع، و مثل حديث الرفع يبين قيد الحكم المشروع في مرتبة

الفعلية لا زوال مدته، فلا ربط له بالنسخ.

و الثاني عبارة عن حدوث الحكم و المصلحة بتمام مراتبه بالعلم به، و هو غلط في المقام لفرض تحقق الواقع اقتضاء و مصلحة، و مثل الجهل يمنع الفعلية و سقوط آثارها من المؤاخذة و غيرها.

و الثالث عبارة عن صرف الواقع و تغييره بواسطة مثل حديث الرفع إلى خصوص صورة العلم مثلا، و هو باطل أيضا إن اريد به الصرف حتى بالمرتبة الاقتضائية، و إن اريد الصرف في المرتبة الفعلية فلا مشاحة في الاصطلاح، و تقدم الأدلة التسهيلية الامتنانية على القوانين الأولية من المرتكزات العقلانية في قوانينهم المجعولة في كل مذهب و ملة، فلاحظ و تأمل و ليس ذلك مختصا بالشريعة الإسلامية فضلا عن فن الاصول.

#### **الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تناله يد الجعل: الإشكال عليه و الجواب عنه**

الرابع: مما تناله يد الجعل - و لو إمضاء - السببية و المسببية، و الشرطية، و الجزئية، و المانع، و القاطعية و نحوها، فيصح في المعاملات الإكراهية رفع السبب، كما يصح رفع المسبب، بل يصح رفعهما معا أيضا، و في موارد نسيان الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع يصح رفع نفس هذه العناوين أولا و بالذات، كما يصح رفع وجوب التدارك من الإعادة أو القضاء مما يكون من الامور الشرعية، لفرض أن الكل مما تناله يد الجعل و لو إمضاء.

نعم، مع إمكان جريان الأصل في رفع الموضوع لا- وجه لجريانه في رفع الحكم، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، كما أنه مع كثرة الأدلة الثانوية الواردة في نسيان الجزء و الشرط خصوصا في الصلاة لا نحتاج إلى حديث الرفع.

إن قلت: أن الحديث ورد مورد التسهيل و الامتنان و التكليف في مورد الجهل و الخطأ و النسيان قبيح عند العقلاء فكيف يثبت تسهيل و امتنان في ما يكون قبيحا عندهم، و لو لا حكم الشرع بالرفع أيضا فالتكليف مرفوع في هذه الموارد عقلا، فلا تصل النوبة إلى الرفع الشرعي أصلا حتى يتحقق فيه التسهيل

و الامتنان. وكذا الكلام في «ما لا يطيقون» بل ويشكل من ذلك في قوله تعالى:

رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لِأَنَّهُ بَعْدَ أَنْ كَانَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ قَبِيحًا عَقْلًا لَا وَجْهَ لِهَذَا الدَّعَاءِ.

قلت: ما هو قبيح في الموارد الثلاثة هو التكليف بقيد الجهل والخطأ والنسيان. وأما وجوب الاحتياط والتحفظ حتى لا تتحقق هذه الامور مهما أمكن، أو وجوب التدارك بعد زوالها فلا قبح فيه أصلا، فرفع ذلك يكون لتسهيل الشرع و امتنانه.

و أما الآية الكريمة فلما لا يطاق مراتب متفاوتة.

الأولى: ما لا يطاق عقلا.

الثانية: ما يكون خلاف المتعارف.

الثالثة: ما يكون خلاف السهولة، كوجوب الصوم في كل سنة شهرين أو أربعين يوما - مثلا - لا يكون مما لا يطاق عقلا ولا عرفا، ولكنه خلاف السهولة، وهكذا بالنسبة إلى جميع التكليف، فالدعاء ورد بالنسبة إلى القسم الأخير فقط.

### **الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق:**

الخامس: قد ذكر في الحديث: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق. ولها مراتب متفاوتة جدا.

منها: ما تترتب عليها الآثار الخارجية المحرّمة، ولا ريب في حرمتها.

ومنها: ما تكون ثابتة في النفس وتوجب اضطرابها دائما من دون أن تترتب عليها الآثار المحرمة، ولا ريب في أنها من الصفات الذميمة النفسانية، ويمكن أن يكون معنى رفعها رفع حرمتها، أو رفع مطلق الآثار عنها ببركة الإسلام وتفضل نبوة خير الأنام.

ومنها: ما تكون من مجرد الخطور النفسي مع عدم بقاء له في النفس أصلا، فكيف بالأثر الخارجي، وهذه المراتب مختلفة بالنسبة إلى النفوس، ولا يبعد أن يكون قول الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا يخلو منها نبي و ما دونه: الطيرة،

و الحسد، و التفكير في الوسوسة في الخلق - الحديث -» إشارة إلى القسم الأخير بالنسبة إلى النبي، فبمجرد أن يخطر منها شيء على قلبه الأقدس يتداركه الله تعالى بتأييد غيبي، كما في قوله تعالى: «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا وَ هَذَا لَا يَنَافِي الْعَصْمَةَ فِي شَيْءٍ أَبَدًا، و لكنه مع ذلك تجاسر بالنسبة إلى مقاماتهم الشريفة خصوصا خاتم الأنبياء و أوصيائه عليهم السلام، فلا بد و أن يراد بالنسبة إلى النبي من الوصف بحال المتعلق لا الذات، كما ذكره الصدوق قدس سره من أنه يتطير بالنبي، لقوله تعالى: «إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ، و يحسد عليه، لقوله تعالى:

أَمْ يَحْسَدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ . و يكون من يفكر في الوسوسة في الخلق في أطرافه من المنافقين، لقوله تعالى: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ . فراجع و تأمل.

### **السادس: كلام في مثبتات الاصول العملية**

السادس: المعروف عدم اعتبار مثبتات الاصول العملية، فلو كان مجرى البراءة أولا و بالذات أمرا عرفيا أو عقليا، و يترتب عليه أثر شرعي لا اعتبار بها، كما أن المعروف اعتبار مثبتات الأمارات؛ فإنها إن جرت في مورد الأمر العرفي أو العقلي و يترتب عليه أثر شرعي، تعتبر و تكون حجة، و حينئذ ففي كل مورد يكون جريان الأصل مثبتا، لنا أن نتمسك بنفس حديث الرفع الذي هو من الأمارات المعتمدة و يحكم بالأثر الشرعي و لو كان بواسطة أمر عقلي أو عرفي، و يأتي إن شاء الله تعالى في الاستصحاب ما يرفع المقام. هذا بعض ما يتعلق بحديث الرفع.

### **و منها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه و الجواب عنها**

و منها: مرسل الصدوق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». و المناقشة فيه بالإرسال مع اعتماد الفقهاء عليه و اعتضاده بروايات مختلفة في أبواب متفرقة، و سهولة الشريعة المقدسة مما لا وجه لها.

نعم يحتمل فيه وجوه:

الأول: أن يراد بالشيء ما يكون بعنوانه الأولي من حيث هو، و بالورود

أصل التشريع، فيكون دليلاً لبحث الحظر والإباحة، لا البراءة لمجهول الحكم بعد تمامية التشريع من كل جهة إلا أن يشملها بالملازمة العرفية، وفيه تأمل.

الثاني: أن يراد به مجهول الحكم، وبالورود مطلق التشريع، فتكون أدلة الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية حينئذ مقدمة عليه، لكفايتها في تشريع الاحتياط، فيصير المرسل بناء عليه من أدلة الأخباريين.

الثالث: أن يراد بالشيء مطلق مجهول الحكم، وبالورود الحكم الثابت من كل جهة الغير القابل للمناقشة العرفية الصحيحة أصلاً، فيصير دليلاً للبراءة حينئذ لما يأتي من المناقشة في أدلة الاحتياط، وكونه ظاهراً في خصوص الأخير مشكل.

### ومنها: حديث الحجب. المناقشة في الاستدلال به

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

وفيه: أن ما يتعلمه الناس..

تارة: يكون مما رغب فيه الشرع.

و أخرى: مما لم يرغب فيه ولم ينه عنه.

وثالثة: يكون مما نهى عنه لكون مفسدة تعلمه أكثر من مصلحته لقصور أفهام الناس عن الإحاطة به على ما هو عليه، والمنساق من الحديث هو الأخير فلا ربط له بالمقام، فيكون مثل الأحاديث الناهية عن عدم الغور في القضاء والقدر ونحوهما من أسرار التكوين.

### ومنها: صحيح ابن الحجاج. المناقشة فيه. رد ما يستشكل عليه

ومنها: صحيح ابن الحجاج عن الكاظم عليه السلام: «عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي لا تحل له أبداً؟ فقال عليه السلام: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تقضي عدتها، فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالة أن ذلك محرم عليه أم بجهالة أنها في العدة؟ قال عليه السلام:

إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله تعالى حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معه على الاحتياط. قلت: فهو في الأخرى معذور. قال عليه السلام:

نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها».

وفيه: أنه قضية في واقعة خاصة يعترف بها الكل من الأخباري والاصولي، كسائر الموارد الخاصة التي ورد فيها الدليل الخاص على عذرية الجهل، كالجهر في موضع الإخفات وبالعكس، و التمام في مورد القصر جهلا، مع أن في مورد الصحيح - مقتضى أصالة بقاء العدة إن كانت الشبهة موضوعية، وأصالة عدم ترتب الأثر على العقد إن كانت حكمية - عدم جواز الاقتحام بخلاف المقام الذي يعتبر فيه أن لا يكون أصل موضوعي في البين أصلا.

نعم قوله عليه السلام: «فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك» لا يخلو عن تأييد للمقام.

ثم إنه قد استشكل عليه: بأنه إن كان المراد بالجهالة في الحكم أو الموضوع الغفلة وعدم الالتفات أصلا، فلا يقدر على الاحتياط حينئذ فيهما معا، فلا وجه للتفرقة بينهما.

وإن كان المراد عدم العلم مع الالتفات إليه فيقدر على الاحتياط فيهما معا، فلا وجه للتفرقة على أي تقدير. وكون المراد بالجهالة في الحكم الغفلة، وفي الموضوع عدم العلم مع الالتفات إليه خلاف الظاهر.

واجيب: باختيار القسم الأخير، وذلك لأن عدم العلم مع الالتفات إليه بالنسبة إلى نفس الحكم في هذا الأمر العام البلوى مما لا ينبغي بالنسبة إلى المسلم. وأما الغفلة عنه فلا بأس به ولا منقصة فيه على أحد، فكأنه عليه السلام أشار إلى أن المسلم في هذه الامور الابتلائية لا بد وأن يكون عالما بها، وإن حصل منه جهل فهو غفلة لا أن يكون من عدم العلم، ويمكن استعمال الجهالة فيه في المعنى الأعم من الغفلة وغيره، فيكون إرادة خصوص الغفلة بالنسبة إلى الحكم من باب تعدد الدال والمدلول.

و منها: قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف

الحرام منه بعينه». أو «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه».

وفيه: أن المنساق منهما عرفا الشبهات الموضوعية واستفادة الحكمية منها تكلف، كما لا يخفى. ومع الشك يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية. مع أن في غيرهما غنى وكفاية.

### **الاستدلال بالإجماع، و دليل العقل، و الأصل على البراءة**

و استدل بالإجماع أيضا على البراءة في الشبهة التحريمية الحكمية.

و يرد: بأنه غير متحقق، لكثرة الخلاف و المخالف، و على فرض تحققه فهو معلوم المدرك.

و أما دليل العقل فلا-ريب في استقرار بناء العقلاء في كل عصر و زمان على الحكم بقبح العقاب بلا بيان حتى عدّ ذلك من القواعد العقلانية، و الأدلة السابقة بعد تماميتها تكون إرشادا إليها، و بعد عدم تمامية ما يأتي من أدلة الاحتياط تتم القاعدة من كل جهة.

ثم إنه قد يستدل بأصالة البراءة قبل التكليف أو قبل البعثة و لا بأس به.

و الإشكال عليه بأنه من التطويل بلا طائل لكفاية مجرد الشك في البراءة بلا احتياج إلى لحاظ الحالة السابقة.

مدفوع: بالفرق بين مجرد عدم البيان، و البيان على العدم، و الاستصحاب من الثاني فيكون أكد لا محالة.

أدلة القول بوجوب الاحتياط شرعا في الشبهات الحكمية التحريمية و الجواب عنها:

استدل عليه بالأدلة الثلاثة.

فمن الكتاب:

بما دل على النهي عن القول بغير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** والنهي عن الإلقاء في التهلكة مثل قوله تعالى: **وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** ، وبما دل على الأمر بالتقوى نصا أو ظاهرا، أو بالفحوى التي تقرب من مانتى آية.

و الجواب عن الكل: إن القول بالبراءة مستندا إلى الحجة المعتبرة، خصوصا القاعدة العقلانية المتفق عليها بين الكل، وهي قبح العقاب بلا بيان ليس قولاً بغير العلم ولا من الإلقاء في التهلكة ولا مخالفاً للتقوى، كما هو أوضح من أن يخفى لأن التقوى هي إتيان الواجبات وترك المحرمات، فلا بد أولا من إثباتهما ثم الامتثال حتى تتحقق التقوى، وإثبات أصل الحكم بأدلة التقوى من الدور الواضح. وكذا آية التهلكة لا بد فيها أولا من إثبات التهلكة ثم النهي عن الإلقاء فيها وإثباتها بنفس النهي دور باطل.

ومن السنة:

إشارة

بما يظهر منه لزوم الاحتياط و التوقف في الشبهات وأنه خير من الاقتحام في المهلكة، الوارد بالسنة مختلفة، راجع الباب الثاني عشر من كتاب قضاء الوسائل فقد جمع فيه واحدا وسبعين حديثا. مع كون بعضها غير

ص: 174



مربوط بالمقام إلا- بالمناسبات البعيدة، ولو اريد أن يجمع مثلها لأ-مكن أن يجمع أكثر منها، كما لا يخفى على الخبير، وفيها الأمر بالاحتياط بطرق شتى، كما هو ظاهر للبصير. ولكن محتملات وجوبه أربعة:

الأول: الوجوب النفسي المولوي، كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما.

وفيه: أنه خلاف المنساق من الاحتياط لدى المتشعبة، بل أهل المحاورة، فإن المتبادر منه عندهم الطريقة المحضنة، كما في جميع الطرق والأمارات، والاجتهاد والتقليد لا النفسية من كل حيثية وجهة، مع أن في تلك الروايات قرائن تدل على خلافه. وهي واضحة بأدنى مراجعة، كقوله: «و من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيها».

الثاني: الغيري المقدمي.

وفيه.. أولاً: أنه يتوقف على ثبوت وجوب ذي المقدمة، وهو منحصر بأطراف العلم الإجمالي، أو الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقام ليس منهما في شيء.

وثانياً: بما مرّ من أن وجوب المقدمة عقلي وليس شرعي، فيكون حينئذ إرشاداً إلى حكم العقل بوجوبه في المورد، فيصير أجنبياً عما نحن فيه، ولكن ذكرنا أن وجوب المقدمة شرعي فراجع.

الثالث: النفسي الطريقي المحض.

ويرد: بما مرّ من عدم ملاك النفسية فيه بوجه، فكيف يحتمل النفسية في مثل قوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، وهل يصح التمسك به في ما ليس فيه الهلكة أبداً لقيام الدليل العقلي على قبورها.

الرابع: الإرشاد المحض إلى حسن الاحتياط عقلاً، الذي قد يصل إلى حدّ الوجوب، كما في أطراف العلم الإجمالي وما قبل الفحص في الشبهات البدوية، وقد يبقى على مجرد حسنه فقط، كما في المقام، وهذا الوجه هو المنساق عرفاً

مما ورد في الاحتياط عن الشارع.

### المناقشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد

وبالجملية: الاحتياط بحسب المرتكزات طريقي محض ولا- يزيد في الطريقة على الأمارات المعتمدة، فكما أنها منجزة في ظرف تنجز الواقع يكون الاحتياط أيضا كذلك، وهو منحصر بأطراف العلم الإجمالي و ما قبل الفحص، وفي غيرهما لا تنجز للواقع، فلا وجه لتنجز الاحتياط الممحض في الطريقة، وجميع ما ورد في الاحتياط والتوقف في الشبهات إنما هو في مقام بيان كثرة الاهتمام بالواجبات والمحرمات، وأنهما بمثابة من الأهمية ينبغي أن يحتاط في مشتبه الوجوب فعلا و مشتبه الحرمة تركا، وليس هذا إلا معنى حسن الاحتياط عقلا.

هذا مع أن بعض ما استدلووا به لا- ربط له بالمقام، كصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد: «إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا». فإنه في الشبهات البدوية قبل الفحص التي اتفق الكل على عدم صحة البراءة فيها. وكموثق ابن وضاح الوارد في دخول وقت المغرب: «أرى لك أن تأخذ بالحائطة لدينك». فإنه إن كان في الشبهة الموضوعية فمقتضى الاستصحاب عدم دخول وقت المغرب وفي مثله لا- يقول أحد بالبراءة، وإن كان في الشبهة الحكمية فاتفق الكل على دخوله بذهاب الحمرة، فلا وجه للاحتياط على كلا التقديرين.

إن قلت: ما وجه أمره عليه السلام بالاحتياط، ولم لا يبين الحكم الواقعي مع أنه عليه السلام عالم به، وليس من شأنه عليه السلام الأمر بالاحتياط الذي يستلزم الجهل بالواقع والمعصوم منزعه عنه؟

قلت: لعله لعدم قدرته عليه السلام على إظهار الواقع لقصور فهم المخاطب، أو لجهة أخرى، فليس منشأ الأمر بالاحتياط منحصر في الجهل بالواقع، بل له مناشئ مختلفة كما لا يخفى.

إشارة

وذلك من وجوه:

الأول: أن المقام من صغريات الشك في الفراغ، ومقتضى حكم العقل فيه الاشتغال للعلم الإجمالي بوجود المحرمات في الشريعة فيحكم العقل بالاحتياط في تمام الشبهات تحصيلا للعلم بالفراغ، فإدخال المقام في الشبهات في أصل التكليف مغالطة.

وفيه.. أولا: النقض بالشبهات الوجوبية التي اتفق الأخباري - كالأصولي - على البراءة فيها مع جريان هذا الدليل في الوجوبية والتحريرية معا من غير فرق بينهما.

وثانيا: بأن العلم الإجمالي ليس مطلقا من كل جهة، بل الحق في بيانه أن يقال: إنا نعلم إجمالا بوجود المحرمات في ما بأيدينا من الطرق والاصول المعتمدة بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها، وقد تفحصنا وظفرنا بها - والحمد لله - فلم يبق علم إجمالي منجز في البين أصلا.

وثالثا: أنه لو كان مطلقا فلنا علمان إجماليان..

أحدهما: بالمحرمات.

وثانيهما: بطرق معتبرة عليها.

وهذان العلمان متقارنان حدوثا، وفي مثله لا تنجز للعلم الإجمالي بالمحرمات في غير موارد الطرق والأمارات، فإن قيام الحجة المعتمدة في مورد العلم الإجمالي..

تارة: مقدم على حدوثه.

واخرى: مقارن معه.

وثالثة: متأخر عنه بعنوان الكشف عنه، أو بعنوان اكتفاء الشارع بامثال

موارد الحججة عن امتثال جميع أطراف العلم الإجمالي. وفي جميع هذه الصور لا أثر للعلم الإجمالي في غير موارد الحججة عند العقلاء، سواء سمي هذا الانحلال حقيقيا أو حكما، إذ لا ثمرة عملية بين التعبيرين، بل ولا علمية معتدا بها، كما لا يخفى على أهله.

الثاني: أن الأصل في الأفعال غير الضرورية التي تقوم بها نظام العباد والبلاد هو الحظر، لأنه تصرف في سلطان المولى بدون إذنه وهو قبيح عقلا، فلا يجوز الاقتحام فيها إلا مع الترخيص الشرعي.

ويرد.. أولا: بأن هذه المسألة خلافية غير مسلمة، فلا وجه لجعلها دليلا للمقام.

و ثانيا: بأنها بحث عن حكم الأشياء قبل البعثة و ظهور الشريعة، و ما نحن فيه بحث عن حكمها بعد تكميل الشريعة و عدم ظهور دليل لنا على حكم من الأحكام، فلا ربط لإحداهما بالآخرى.

الثالث: قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإن اقتحام محتمل الحرمة مظنة للضرر، و العقل حينئذ يحكم بعدم جوازه دفعا للضرر.

ويرد.. أولا: بالنقض بالشبهات الوجوبية.

و ثانيا: بأنه إن اريد بالضرر العقاب فلا عقاب في البين، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. و إن اريد به الضرر الدنيوي فهو ممنوع صغرى و كبرى، كما مرّ في بعض أدلة حجية مطلق الظن.

فتلخص: أن أدلة القول بوجوب الاحتياط في ما لا نص فيه من الشبهات البدوية التكليفية، قاصرة عن إيجابه فيها تحريمية كانت أو وجوبية.

### **الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه**

و كذا الكلام بعينه في مورد إجمال النص أو تعارضه، لعدم تمامية البيان الواصل إلى المكلف فيهما أيضا، فتجري فيهما أدلة البراءة، كما تجري في ما لا نص فيه، إذ لا اعتبار بالمجمل و لا بما هو معارض بمثله لدى العرف و العقلاء،

فلا- وجه لتوهم البيان في الأول، كما لا وجه لتوهم وجوب الاحتياط في الثاني بمرفوعة زرارة الدالة على الاحتياط في تعارض النصين، لقصورها عن إثبات إيجاب الاحتياط فيه، كما مرّ في مباحث التعارض، هذا مع اتفاق الأخباريين إلى الرجوع إلى البراءة في الشبهات الوجوبية أيضا كالأصوليين.

ثم إنه لا فرق في الحرمة المشكوك فيها بين كونها نفسية أو غيرية، كما لا فرق في الوجوب المشكوك فيه بين كونه نفسيا أو غيريا، عينيا أو كفائيا، لشمول أدلة البراءة لجميع ذلك، كما هو واضح. هذا كله في الشبهة الحكمية تحريمية كانت أو وجوبية بجميع الأقسام المتصورة فيهما.

### الكلام في الشبهات الموضوعية

وأما الموضوعية فاتفق العلماء من أصوليهم وأخباريهم على البراءة فيها، ويدل عليها مضافا إلى الإجماع المحقق، جميع ما مرّ من أدلة البراءة من الكتاب، والسنة، والعقل، لأن المراد بالبيان الذي لا تجري معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا أدلة البراءة، هو تبين الحكم بقيوده المعتمدة فيه لا- مجرد صدوره من الشارع بأي وجه اتفق، ولا ريب أن تبين الموضوع من حدود الحكم وقيوده، ومع عدمه لا تتم الحجة والبيان، كما هو أوضح من أن يخفى.

### و ينبغي التنبيه على امور:

### الأول: تقدم الأمارات على الاصول الموضوعية و الأخيرة على الاصول الحكمية

### اشارة

الأول: قد تسالم العلماء، بل ارتكز في النفوس أن الأمارات مقدمة على الاصول الموضوعية التي هي عبارة عما يرتفع بها موضوع أصل آخر وهو الشك، وهي مقدمة على الاصول الحكمية، فلا يجري الأصل الموضوعي مع وجود الأمانة، كما لا يجري الأصل الحكمي مع وجود الأصل الموضوعي، وهذا من الامور المسلّمة الجارية في تمام أبواب الفقه، فلا تجري أصالة البراءة مطلقا مع وجود أصل موضوعي في موردّها، كأصالة عدم التذكية، وأصالة احترام النفس والعرض والمال، وأصالة الحرية ونحوها من الاصول المعتمدة

التي تجري في بعض الموارد، فيزول بها الشك فينتفي موضوع جريان البراءة قهرا.

## بعض الكلام في أصالة عدم التذكية

### إشارة

وقد جرت العادة بذكر بعض ما يتعلّق بأصالة عدم التذكية في المقام، لمناسبة أنها من الاصول الموضوعية التي تمنع عن جريان أصل البراءة والإباحة الذي هو أصل حكمي، ولباب القول فيها يقتضي التعرض لأمرين:

### التعرض لأمرين

#### الأول: المراد من غير المذكي والميتة

الأول: أنه نسب إلى المشهور أن غير المذكي في اصطلاح الكتاب و السنة عبارة اخرى عن الميتة، فهما وإن اختلفا مفهوما لكنهما متحددان شرعا، و يترتب عليه أنه بجريان أصالة عدم التذكية يحكم بالنجاسة و حرمة الأكل، لفرض أن غير المذكي ميتة شرعا، فلا يكون الأصل مثبتا. لأنه مع وحدة الموضوع يثبت حكم كل منهما للآخر طبعا.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأنه من مجرد الدعوى بلا شاهد عليه، بعد الاعتراف بكونهما مختلفين لغة و عرفا، المستلزم لاختلاف الحكم. و الأخبار الواردة على قسمين:

الأول: و هي كثيرا ما تشتمل على لفظ «لا تأكل» عند فقد بعض الشرائط، و لفظ «كل» عند تحققها، كقول الباقر عليه السلام: «لا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها». و عن الصادق عليه السلام بعد أن سئل عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقال عليه السلام:

«كل و لا بأس ما لم يتعمده». و ظهور مثل هذه الأخبار في حرمة الأكل مما لا ينكر، و أما النجاسة فلا يستفاد منها بوجه من الوجوه، مع أنها واردة في مقام البيان و محل الحاجة، و لا بد و أن يبين النجاسة أيضا، بل هي أهم لاستلزامها حرمة الأكل أيضا بخلاف العكس.

الثاني: جملة من الأخبار الواردة في ما قطعت من الحيوان، كقول علي عليه السلام: «ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يدا أورا جلا فذره، فإنه ميت، و كلوا مما أدركتم حيا و ذكر اسم الله عليه». و قول الصادق عليه السلام: «ما أخذت

الجبالة فانقطع منه شيء فهو ميتة». وعن الكاهلي قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قطع أليات الغنم؟ فقال عليه السلام: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال عليه السلام: إن في كتاب علي عليه السلام إن ما قطع منها ميت، لا ينتفع به». و عنه عليه السلام أيضا «في أليات الضأن فقطع وهي أحياء، أنها ميتة». وعن الحسن ابن علي: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام فقلت جعلت فداك: إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، قال عليه السلام: هي حرام. قلت: نستصيح بها؟ قال عليه السلام: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام». وعن البرزطي عنه عليه السلام أيضا: «الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أ يصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال عليه السلام: نعم، يذبيها ويسرح بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها».

وفيه: أن أهم آثار الميتة إنما هو حرمة الأكل، فالتنزيل من هذه الجهة مسلّم. وأما من حيث النجاسة فهي مشكوك فيها، يرجع فيها إلى الأصل. وأما قوله عليه السلام: «أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام»، فلا بد من حمله على بعض المحامل، لأن تنجيس اليد والثوب ليس بحرام قطعا، ويحتمل الحرمة الغيرية بالنسبة إلى الصلاة وهي تكون بالنسبة إلى غير المذكى أيضا، لقوله عليه السلام:

«فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره، وبوله، وشعره، وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز، إذا علمت أنه ذكي، وقد ذكاه». وفي خبر الصيقل: «كتبت إلى الرضا عليه السلام: أنه أعمل أعماد السيوف من جلود الحمر الميتة تصيب ثيابي فأصلي فيها، فكتب عليه السلام إلي: اتخذ ثوبا لصلاتك». واستفادة النجاسة من هذه الرواية أيضا مشكلة لاحتمال تلطخ الثوب بأجزاء الميتة، فلا تصح فيه الصلاة من هذه الجهة مع أن ثبوت النجاسة فيها لا تلازم نجاسة غير المذكى إلا بالدليل، وقد مرّ ما فيه.

وما أبعد ما بين ما نسب إلى المشهور من نجاسة غير المذكى لأنه كالميتة، وما يظهر من صاحب المدارك من عدم دليل على نجاسة الميتة أصلا فضلا عما

يكون نازلا منزلتها.

## الثاني: أن الحيوان بالنسبة إلى التذكية و عدمها على أقسام

### إشارة

فتارة: يكون مما لا أثر للتذكية بالنسبة إليه أصلا، لا بالنسبة إلى الطهارة و لا الحلية، فهو نجس و حرام مطلقا ذكي أو لم يذك، كالكلب و الخنزير.

و اخرى: يكون مما لا أثر للتذكية بالنسبة إليه أيضا من حيث الطهارة و الحرمة، كالحشرات فإنها طاهرة في حال الحياة و الموت و التذكية، و حرام كذلك أيضا.

و ثالثة: مما يكون الأثر بالنسبة إلى الطهارة فقط دون الحلية، كالسباع فإنها إن ماتت حتف الأنف تكون حراما و نجسة، و إن ذكيت تكون حراما و طاهرة.

و رابعة: ما يكون لها الأثر بالنسبة إلى كل من الطهارة و الحلية، كالأنعام الثلاثة مثلا، حيث أنها بالموت تتنجس و تحرم، و بالتذكية تكون حلالا و طاهرة.

### إذا تبين هذا نقول: إن الشك في التذكية.

### تارة: في الشبهة الحكمية،

أي الحكم الكلي لنوع حيوان خاص، كما إذا لم يعلم مثلا أن الحيوان المتولد بين الحيوانين الذي لا يتبعهما في الاسم و الصفة قابل لها أو لا.

### و اخرى: في الشبهة الموضوعية الخارجية

أما الاولى فلا وجه لأصالة عدم التذكية فيها أصلا، لما عن صاحب الحدائق الإجماع على أن كل حيوان يقبل التذكية إلا ما خرج بالدليل، و عن صاحب الجواهر: «مؤيدا بما يفهم من مجموع النصوص المتقدمة في لباس المصلي من قبول التذكية لكل حيوان طاهر العين حال الحياة، و إن لم يكن مأكول اللحم، و لكن لا يصلي فيه عدا ما استثنى». و في صحيح ابن يقطين:

«سألت أبا الحسن عليه السلام: عن لباس الفراء، و السمور، و الفنك، و الثعالب و جميع الجلود؟ قال عليه السلام: لا بأس». فلا يبقى مجال لأصالة عدم التذكية فيها مع مثل هذه





الإطلاقات، ودعوى الإجماع، مع أنها من العرفيات التي يكفي فيها عدم الردع.

مع أن عدم التذكية فيها إما لأجل توهم حرمتها النفسية، أو لأجل الحرمة الغيرية، كالأستعمال في ما يعتبر فيه الطهارة، وقد مرّ أن الشك في الحرمة مطلقاً من مجاري البراءة، نفسية كانت أو غيرية، فراجع.

### تفصيل القول في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية

و أما الثانية فخلاصة القول فيه، أن التذكية إما عبارة عما يقوم بالمذكي (بالكسر) من التسمية و الاستقبال، و فري الأوداج و نحوها مع قابلية المحل، و بعبارة اخرى تكون مركبة من امور خاصة. أو تكون بسيطة و من التوليدات الحاصلة من هذه الامور، نظير الطهارة التي يمكن أن تكون عبارة عن الغسلات و المسحات، فتكون مركبة. أو الحالة النفسانية الحاصلة منها، فتكون بسيطة. و لا ريب في أن الشك في حصول التوليدات إنما يكون من ناحية الشك في أسبابها، و سيأتي أن الأصل الجاري في السبب يغني عن جريانه في المسبب و لو كان توليدياً، لمكان اتحاد التوليدات مع أسبابها عرفاً يصح كونها مجرى الأصل، بل يصح انتساب الأصل الجاري في أسبابها إليها أيضاً، فلا ثمة عملية بل و لا علمية في تنقيح أنها مركبة أو بسيطة.

و حينئذ فنقول: إن كان الشك في ما عدا قابلية المحل من سائر الشرائط فلا ريب في كونها مسبقة بالعدم، فتجري أصالة عدم تحقق الشرط مع عدم وجود أمانة على الخلاف من يد مسلم أو سوقه أو أرضه أو نحوها، فيثبت عدم التذكية الذي هو عبارة اخرى عن الميته شرعاً، لكونهما متحدين في اصطلاح الشرع، كما نسب إلى المشهور، فتثبت النجاسة و الحرمة، و أما بناء على صحة التفكيك بينهما كما مرّ، فتثبت حرمة الأكل دون النجاسة.

و إن كان الشك في قابلية المحل و عدمها، فالأصل الجاري حينئذ منحصر بالأصل الجاري في العدم الأزلي، و مفاد ليس التامة، لأن كل حيوان حين تكوّنه إما أن يتكوّن قابلاً لها أو غير قابل، و هذه القابلية أو عدمها كلوازم الذات غير

المنفكة عنه، فلا يتصور فيها جريان أصالة العدم بالعدم النعتي العارض على الموضوع، بل ما هو المتصور منها إنما هو (أصالة عدم تحقق القابلية للتذكية) بالعدم الأزلي السابق على كل حادث، لأن القابلية أيضا حادث من الحوادث مسبوق بالعدم الأزلي، فيجري الأصل فيه حينئذ كجريانه في جميع الحوادث المسبوقة بالعدم، سواء كانت من الذوات أو من لوازمها.

إن قلت: نعم، ولكن المستصحب هو كلي عدم تحقق قابلية التذكية، و المطلوب هو إثبات عدم قابلية هذا الموضوع الخارجي لها، فيصير الاستصحاب مثبتا بالنسبة إليه.

قلت: هذا الإشكال جار في جميع استصحابات الأعدام الأزلية، و لا- اختصاص له بخصوص المورد، و الجواب أن الكلي و الحصة متحدان مع الفرد الخارجي و إن كان بينهما فرق اعتباري عقلي، فلا يكون الأصل مثبتا، فهو كاستصحاب عدم العام لإثبات عدم الخاص المتحد معه.

هذا، و لكن الاستصحاب في الأعدام الأزلية بعيد عن الأذهان العرفية المنزلة عليها الأدلة، مع أنه معارض باستصحاب عدم الخصوصية المقتضية للحرمة، و بعد المعارضة و السقوط تصل النوبة إلى الأصل الحكمي الذي هو أصالة الحلية و الطهارة، فيكون حلالا و طاهرا، و التفكيك بينهما بالحرمة و الطهارة بدعوى: أن المحللات محصورة و ليس المورد منها، فيكون حراما.

مردود: بدعوى العكس، فيحل حينئذ لا محالة.

و كذا دعوى أن الحلية تعلقت بأمر وجودي و هو الطيبات، فلا بد من إحراز الطيبة، و إلا فتشمله أدلة الخبائث فيكون حراما.

مردودة: أيضا بالنقض بأن الحرمة تعلقت بالأمر الوجودي الذي هو الخبائث، فلا بد من إحرازه، و إلا فيكون حراما، مع أنه يمكن منع كون الطيب أمرا وجوديا، بل هو عدمي أي ما لا يستقذره الطبع، فراجع المطولات.

## بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك

و الحق أن يقال: إنه لا وجه لجريان أصالة عدم التذكية في مورد الشك في القابلية وعدمها، لأن عدم القابلية لها مما لا يعلم إلا من طريق الوحي و ينحصر العلم بها فيه، فلو كان حيوان حراما واقعا، وكانت فيه خصوصية الحرمة، وجب على الشارع بيانها لانحصار طريق معرفتها ببيانه، فعدم البيان في مثله يكفي في الحلية مع أن عمومات الحلية بيان، مضافا إلى أن لنا أن نقلب الأصل، و نقول مقتضى سهولة الشريعة المقدسة، وإطلاقات الحلية، أن الحرمة تتقوم بخصوصية خاصة، و مع الشك في تلك الخصوصية يجري الأصل الأزلي في عدمها، فالحلية مرسله مطلقة، و الحرمة مقيدة بالخصوصية.

و بالجملة: مقتضى عمومات الحلية وقاعدتها حلية كل حيوان، و كذا مقتضى حصر ما لا تقع عليه التذكية في ما نص عليه بالخصوص، و وقوع التذكية على كل حيوان إلا ما خرج بالدليل، فلا موضوع لأصالة عدم التذكية من هذه الجهة.

نعم، تجري في مثل الشك في الاستقبال، و التسمية ما لم تكن أمانة على الخلاف.

و يشهد لذلك الأخبار التي يستفاد منها أصالة عدم التذكية، فإن جلّها واردة في الشبهات الموضوعية، ففي خبر أبي بصير: «فلما مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لا يعرفون له صاحبا فاشترك جميعا في الصيد، فقال عليه السلام: لا يؤكل، لأنك لا تدري أخذه معلم أو لا». و في خبر آخر: «فإن يتردى في جب، أو و هدة من الأرض، فلا تأكله و لا تطعمه، فإنك لا تدري التردى قتله أو الذبح» إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في الشبهات الموضوعية.

## التنبيه الثاني: لا ريب في حسن الاحتياط غير المخل بالنظام

### إشارة

نصا و إجماعا، بل باتفاق العقلاء، و لا إشكال فيه في التوصليات. بل يترتب عليه الثواب أيضا إن كان بعنوان الرجاء، و كذا في العباديات مع دوران الأمر فيها بين الوجوب

و الندب، لثبوت الأمر الذي يتقوّم به العبادية، فيتحقق موضوع حسن الاحتياط حينئذ.

و أما مع دوران الأمر بين الوجوب و غير الندب أو الندب و غير الوجوب، فقد اشكل في جريانه فيها بعدم إحراز الأمر حينئذ، و المفروض أن العبادية متقوّمة بذلك، و مع عدم تحقق العبادية لا يتحقق موضوع حسن الاحتياط أيضا، لأنه عبارة عن إتيان المتعلق بجميع ما اعتبر فيه جزء و شرطا بعنوان الاحتياط.

و اجيب عن هذا الإشكال بوجهه:

منها: ما عن المحقق الأنصاري قدّس سرّه من إنكار الاحتياط فيها رأسا، فقال:

(و في جريان ذلك في العباديات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب و جهان: أقواهما العدم).

و يرد عليه: أنه مخالف مع ما في رسائله العملية و كتبه الاستدلالية الفقهية، كما لا يخفى على من راجعها.

و منها: أن من حسن الاحتياط عقلا يستكشف الأمر بقاعدة الملازمة شرعا.

و فيه.. أولا: أن الحسن يتعلّق بذات الاحتياط من حيث هو، و الأمر الذي يراد إثباته إنما هو بالنسبة إلى متعلّقه لا ذاته، و لا ربط لأحدهما بالآخر.

و ثانيا: أن مورد قاعدة الملازمة هو الحسن الذاتي الذي يكون وصفا بحال الذات، و حسن الاحتياط طريقي محض لا ذاتية فيه بوجه، فلا وجه لأن يكون مورد قاعدة الملازمة.

و منها: أن من ترتب الثواب يستكشف الأمر، لكون الثواب معلولا للامتنال و هو معلول الأمر.

و فيه: أن ترتب الثواب أعمّ من امتثال الأمر، كما مرّ في بعض المباحث السابقة، مع أن الكلام في أصل ثبوت الأمر واقعا لا في طريق استكشافه في

الظاهر، وحينئذ فمعلول الشيء لا يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته، لأنه دور باطل.

ومنها: أن نفس الأوامر التي وردت في الاحتياط تكفي للداعوية، فيقصد نفس الأمر الاحتياطي.

وفيه.. أولاً: أنها ليست عبادية، فمن أين يحصل الأمر العبادي في المتعلق.

و ثانياً: أنها طريقية محضة، لا بد وأن يكون الأمر العبادي ثابتاً في المتعلق قبل عروض الأمر الاحتياطي حتى يتحقق الاحتياط في العبادة، فهذا الوجه كالوجه الأول مغالطة بين نفس الاحتياط والعمل المحتاط فيه.

ومنها غير ذلك مما ذكر في المطولات مع ما فيه من ظهور الخدشة.

والحق أن يقال: إن كيفية الامتثال موكولة إلى العقلاء، وهي لديهم إما علمية تفصيلية، أو إجمالية، أو احتمالية رجائية، والامتثال برجاء المطلوبة نحو من الامتثال لديهم، ولم يردع عنه الشارع بل قرره بالترغيب إلى الاحتياط. فكما أن الامتثال في موارد إحراز الأمر بالأمارات أو الأصول المعتمدة صحيح شرعاً، فكذا في موارد رجاء الأمر، بل يكون الانقياد فيها أشد، كما لا يخفى.

وقد يتمسك لإثبات الأمر في المقام بأخبار «من بلغ».

## الكلام في قاعدة التسامح من جهات:

### إشارة

بدعوى: أن مفادها تحقق الأمر الشرعي في مورد احتمال ثبوت الأمر، وقد يعبر عن ذلك ب «قاعدة التسامح في أدلة السنن».

و البحث فيها من جهات:

## الجهة الاولى: في الأخبار الدالة على القاعدة

### إشارة

، منها قول أبي عبد الله عليه السلام:

«من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به، كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». و عنه عليه السلام أيضاً: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». و عنه عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان ذلك له



وإن كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ». وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا: «مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ، فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ». وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى عَمَلٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ، أَوْ تَبَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْحَدِيثَ، كَمَا بَلَغَهُ». وَيَقْتَضِي ذَلِكَ فِي الْجُمْلَةِ مَا وَرَدَ فِي أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ»، وَعَمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّا لَا نُضَيِّعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا». وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا، وَقَوْلُهُ تَعَالَى:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.

### المناقشة فيها و ذكر الاحتمالات فيها و الإشكال عليها

و لكن يمكن المناقشة فيها بأنها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن المراد من «أحسن عملاً»، و «ثواب الآخرة» و عمل الخير ما ثبت الأمر به شرعاً، لا ما لم يحرز الأمر به بعد.

و لكنها مدفوعة بأن المراد ما صدق عليه الخير و الثواب عرفاً، فلا يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

و كيف كان، فإن أخبار المقام تحتمل وجوهاً:

الأول: أنها في مقام بيان الأخبار عن تفضل الله تعالى، و أنه غير متوقف على شيء غير البلوغ إلى العباد، فلا يتوقف على قصد الأمر و لا على غيره، بل المناط فيه إتيان العمل الذي وعد فيه الثواب، فتكون مثل الأخبار التي يستفاد منها عدم توقف الثواب على قصد الأمر.

و أورد عليه: أن توقف الثواب على إضافة العمل إلى الله تعالى غالباً من القرائن الحالية التي تمنع عن التمسك بهذا الإطلاق، مع أن في بعض ما مرّ من الأخبار قرينة لفظية على لزوم الإضافة إلى الشارع، و هو قوله عليه السَّلَامُ: «فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ».

و هو مدفوع.. أولاً: بأنه أول الدعوى.

و ثانياً: بأن الإتيان لأجل تفضل الله تعالى عليه نحو إضافة إلى الله تعالى، و لا نحتاج في ترتب الثواب أزيد من هذه الإضافة لو قلنا باعتبار الإضافة إلى الله



في ترتب الثواب.

الثاني: أنها في مقام بيان أن كمية الثواب و كفيته بأي نحو بلغ إلى العبد، يؤتى تلك الكمية و الكيفية و إن لم تكن صادرة واقعا عن النبي صلى الله عليه و آله، فعلى هذا يعتبر أن يكون المتعلق أمرا عباديا بدليل معتبر شرعي.

نعم، كمية الثواب و كفيته يتسامح فيهما.

وفيه: أنه خلاف ظاهر تلك الأخبار، حيث أنها في مقام بيان بلوغ أصل الثواب على نحو الطبيعة المهملة الصادقة على الذات و الكمية.

الثالث: أن هذه الأخبار من الجملة الخبرية الواقعة موقع الإنشاء، فيكون معنى (فعمل به) أي فليعمله.

و يرد عليه: أنه خلاف المنساق منها عرفا.

الرابع: أن يكون في مقام بيان أن نفس البلوغ من حيث هو بلوغ موجب لحدوث الملاك و الأمر، و تكون هذه الأخبار حاكمة على ما يدل على اعتبار الوثوق في الصدور، فيعتبر الوثوق بالصدور في الروايات إلا في الروايات الدالة على السنن. و هذا الوجه قريب من فضل الله تعالى، و مناسب لمذاق الشرع، و لكنه بعيد عن صناعة الاستدلال، كما لا يخفى.

و على أي حال فاستفادة الاستحباب الشرعي منها مشكل جدا.

نعم، يصح ذلك إن كان برجاء الثواب و التماسه، كما وقع التصريح به فيها. فما نسب إلى المشهور من إطلاق الفتوى بالاستحباب في موردها من غير تقييد بالإتيان برجاء المطلوبة، لعله منزل على مرتكزات نوع المتشعبة من أنهم يأتون بمعلوم الأمر برجاء الثواب، فكيف بمحتمل الأمر.

### **الجهة الثانية: هل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟**

الجهة الثانية: على فرض استفادة الاستحباب منها - إما مطلقا، أو في ما إذا كان لأجل درك الثواب - هل تترتب عليه جميع آثار المطلوب الشرعي مطلقا أو لا؟ وجهان، بل قولان: أحوطهما الثاني، لعدم ورود الأدلة في مقام البيان من هذه الجهة، فلو دلّ خبر ضعيف على غسل المسترسل من اللحية، وقلنا

باستحبابه، فالمتيقن ترتب الثواب عليه، وأما أنه لو جفت بلة يده و لم يتمكن من المسح بها، ففي جواز أخذها من محل الاسترسال و المسح بها إشكال، لقصور الأدلة عن إثبات غير الثواب.

### الجهة الثالثة: موارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة

الجهة الثالثة: قد جرت سيرة العلماء على التسامح في المندوبات التوصيلية، وفي أدلة المكروهات، و الفضائل، و المعاجز، و الأخلاقيات، و ما ورد لدفع الأوجاع و الأمراض، و ما ورد لقضاء الحوائج من الصلوات و الدعوات و غيرها، و ما ورد في الأمور التي لها آثار وضعية دينوية. مع أن أدلة المقام مشتملة على الثواب - كما مرّ - و لا يبعد أن يكون الوجه في ذلك أنهم قدس سرّهم حملوا الثواب على مجرد المثالية، و أنه ذكر من باب الغالب و الترغيب لا-الخصوصية، فيكون المعنى: أن من بلغه شيء عن النبي صلّى الله عليه و آله في غير الواجب و الحرام، يترتب أثر ذلك الشيء عليه و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله؛ و يمكن أن يكون مدرك التسامح في غير الثواب الإجماع على التسامح فيه أيضا. و يمكن الاستدلال على التسامح في ذلك كله بقولهم عليهم السلام في جملة من الأخبار: «الحكمة ضالة المؤمن، فحيث ما وجد أحدكم ضالته فليأخذها»، إذ لا ريب في أن ذلك كله فيه من الحكمة، و قد فسّرت بكل ما فيه خير و صلاح. فتأمل.

و كيف كان، فهل تشمل قاعدة التسامح فتوى المشهور أو الفقيه الواحد باستحباب شيء مع عدم ذكر المدرك؟ وجهان، بل قولان: من أنه لم ينسب إلى السنة أولا و بالذات فلا تشمل، و من انتهائهما إليها فتشمل، و مقتضى التسامح في المندوبات هو الثاني.

### التنبيه الثالث: دوران الأمر بين التعيين و التخيير

#### إشارة

التنبيه الثالث: قد مرّ الاتفاق على البراءة في الشبهات الوجوبية، بلا فرق فيها بين العيني و الكفائي و غيرهما من أقسام الوجوب، لكن مع احتمال الإباحة أيضا، و أما لو علم بالوجوب و تردد بين كونه تعيينيا أو تخييريا، فهذه هي المسألة المعروفة في الفقه و الأصول بدوران الأمر بين التعيين و التخيير، و المشهور فيها هو الأول، لكنه من موارد قاعدة الاشتغال، و لما مرّ في مباحث

الألفاظ من أن مقتضى الإطلاق كون الوجوب عينيا تعينيا نفسيا إلا- إذا دلّ دليل على الخلاف، فيطابق الأصل اللفظي والعملي على التعينية.

وكذا الكلام بعينه في ما إذا علم بالوجوب وتردد بين كونه عينيا أو كفاثيا، هذا خلاصة ما قالوه في الأخذ بالوجوب التعيني عند الدوران بينه وبين التخيري، ونسب ذلك إلى المشهور.

### **الإشكال على المشهور، و نقل كلام بعض مشايخنا و الرد عليه**

ويرد عليه: أن خصوصية التعينية والعينية قيد زائد مشكوك فيه، فيرجع فيه إلى البراءة، كما في سائر القيود الزائدة المشكوك فيها فالمقام من مجاري البراءة لا الاشتغال، لعدم العلم بأصل التكليف بحدوده وقيوده، وعدم تمحض الشك في الشك في الامثال فقط.

نعم، لو اكتفينا في وجوب الاحتياط بمجرد العلم بجنس التكليف من دون أن يعلم نوعه، لوجب الاحتياط في المقام. ولكنه ممنوع، بل التكليف المنجز ما إذا علم نوع التكليف بحسب الطرق والأمارات والاصول المعتمدة من جهة النوع.

وعن بعض مشايخنا قدس سرهم عدم صحة البراءة هنا، وخلاصة كلامه قدس سره: أنه يعتبر في مجرى البراءة أن يكون من الامور الوجودية لا العدمية، والمقام من الأخيرة دون الاولى، لأن التعينية عبارة عن عدم العدل والبدل للواجب، وذلك عدمي، كما هو واضح، ولا يتعلّق الجعل الشرعي بالعدم والعدمي.

وفيه.. أولا: أنه مخالف للعمومات والإطلاقات الواردة بالنسبة إلى البراءة والتوسعة والتسهيل مهما وجد للشارع إليه سبيل، وهذه كلها تشمل الوجودي والعدمي مطلقا.

وثانيا: أنه منقوض بالاستصحاب والاصول العدمية المقررة شرعا، سواء كانت تأسيسية أو إضائية.

وثالثا: أن هذه كلها من إعدام الملكات ولها حظ من الوجود، كما ثبت في محله.

ورابعا: أنه لا وجه لكون مورد البراءة في المقام عدما، بل هو عبارة عن خصوصية خاصة في الواجب التعيني تقتضي إتيانه بذاته فقط. كما أن التمسك لتعيين التعيني، بما مرّ في مباحث الألفاظ أن إطلاق الوجوب يقتضي كونه عينيا نفسيا تعيينيا باطل، لأنه في مقام الإثبات، و ما نحن فيه في مقام الثبوت، فلا وجه للخلط بينهما.

## أقسام الواجب التخييري

ثم إن الواجب التخييري..

تارة: في ظاهر الخطاب الشرعي، كخصال الكفارات مثلا.

و اخرى: عقلي، كما في المتزاحمين المتساويين خطابا و ملاكا.

وثالثة: التخيير في المسألة الاصولية - أي التخيير في أخذ الحجة - و الرجوع إلى البراءة إنما يصح في القسم الأول فقط. و أما الأخيرين فاحتمال التعيين في أحدهما مرجح يتعين الأخذ به، فلا وجه للبراءة حينئذ.

## موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير

فتلخص من جميع ما مرّ: تعيين الرجوع إلى البراءة في جميع موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و هي أربعة:

الأول: الشك في أصل تشريع الوجوب ابتداء، ثم الشك في أنه على فرض الثبوت تعيني أو تخييري، فيكون في البين سكان طوليان، و يرجع فيهما إلى البراءة عند الكل.

الثاني: العلم بأصل الوجوب، و الشك في أن هذا بالخصوص تعيني، أو أنه أحد فردي الواجب التخييري، و قد أثبتنا فيه الرجوع إلى البراءة أيضا.

الثالث: العلم بوجوب كل واحد من الطرفين، و الشك في أن هذا الوجوب من كل منهما تعيني أو تخييري، و المرجع فيه البراءة أيضا، لعين ما تقدم في سابقه.

الرابع: العلم بوجوب شيء و العمل بأن الشيء الآخر مسقط عنه، سواء كان مباحا أو مندوبا، و الشك في أنه واجب تعيني أو لا، و المرجع فيه البراءة أيضا، لعين ما تقدم.

## الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني و الكفائي

و من ذلك يظهر الأمر في ما دار الأمر بين الواجب العيني و الكفائي، فإنه يجب الإتيان به سواء كان في الواقع عينيا أو كفائيا، لوجوب قيام الكل بالإتيان بالواجب الكفائي، و لكن لو أتى به أحد يشك في تعلق الوجوب بالنسبة إليه للشك في العينية، فيرجع فيه إلى البراءة. و لكن مع ذلك كله، فالأحوط ما هو المشهور، لاحتمال كون العلم بجنس التكليف مع إمكان الاحتياط منجزا، وإن لم يمكن إثباته بالدليل كما عرفت.

## التنبيه الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقا

### إشارة

التنبيه الرابع: لا ريب في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية - وجوبية كانت أو تحريمية بجميع أقسامهما - لعدم كفاية مجرد العلم بالتكليف فقط في تنجزه و صحة المؤاخذه عليه، بل لا بد مع ذلك من إحراز متعلقه و موضوعه. لأن إحرازهما من حدود إحراز الحكم و قيوده، و مع عدم إحراز ذلك يجري دليل البراءة عقليا كان أو نقليا - كما مرّ - سواء كان تعلق الحكم بالموضوع على نحو العام السرياني الانحلالي، أو على نحو صرف الوجود، أو على نحو العام المجموعي من حيث المجموع. ففي الشبهات الموضوعية في جميع ذلك يرجع إلى البراءة.

## توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام و الجواب عنه

و توهم: أنه لا مجرى لها في الأخير لمعلومية التكليف فيه بحدوده و قيوده، فيكون من مورد الاشتغال لا البراءة.

مردود.. أولا: بأن المجموع ليس إلاّ الأفراد و لا تحقق له في غيرها، و الشك في بعضها شك في أصل التكليف بالنسبة إليه، و يكون من موارد الأقل و الأكثر، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر لوجود المقتضي و فقد المانع.

و ثانيا: بأنه ليس في الشرعيات تكليف يكون كذلك بالنسبة إلى الأفراد، فيكون من مجرد الفرض.

نعم، يصح ذلك بالنسبة إلى أجزاء المركب الذي تعلق به التكليف، زمانا كانت تلك الأجزاء - كما في الصوم - أو غيره - كما في الصلاة مثلا - فإن صحة الصوم متوقفة على الإمساك في جميع أجزاء الزمان الصومي من حيث

المجموع، فلو تخلف في جزء من أوله، أو وسطه، أو آخره بطل الصوم. كما تتوقف صحة الصلاة على تحقق سائر شرائطها من أولها إلى آخرها، فلو تخلف بعضها في جزء من أجزائها بطلت، وهكذا في جميع المركبات التي تعتبر فيها شروط خاصة، ولكن ذلك كله ليس من العام المجموعي بالنسبة إلى الأفراد، كما لا يخفى.

## نتيجة البحث

والحاصل أن مقتضى القاعدة جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقا وجوبية كانت أو غيرها، ففي الدين أو الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر، تجري البراءة عن الأكثر، لكونه من الشك في أصل التكليف، ولكن نسب إلى المشهور الاحتياط في خصوص الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر مع ذهابهم إلى البراءة في نظائرها، فإن كان ذلك لأجل القاعدة فهي تدلّ على البراءة، كما مرّ.

مع أن مقتضى قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت عدم الوجوب أيضا، واستصحاب عدم الإتيان محكوم بقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت، كما هو معلوم. وإن كان لأجل نص خاص بها فهو مفقود، كما اعترف به جمع، وإن كان لأجل أن كثرة اهتمام الشارع بالصلاة تقتضي ذلك فهو لا يقتضي إيجاب الاحتياط. وإن اقتضى حسنه واستحبابه، كما لا وجه للفرقة فيه بما عن بعض من أنه إن علم عدد الفوائت ثم عرض النسيان، وتردد بين الأقل والأكثر، وجب الاحتياط بإتيان الأكثر. وإن كان التردد من أول الأمر بلا سبق العلم فلا يجب، وذلك لأن المسألة من صغريات الشك في أصل التكليف على كل تقدير، كما لا يخفى. هذا كله لباب القول في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، ودورانه بين الوجوب وغير الحرمة. وأما دوران الأمر بين الحرمة والوجوب - المعبر عنه بدوران الأمر بين المحذورين - فالكلام فيه يأتي في الفصل الآتي.

## الفصل الثالث أصالة التخيير و البحث فيها من جهات:

### الجهة الاولى: بيان موضوعها

الجهة الاولى: في بيان موضوعها: تقدم أن المشكوك إما أن يلحظ فيه الحالة السابقة، فيكون مجرى الاستصحاب. أو لا يلحظ ذلك، و حينئذ فإن لم يعلم التكليف أصلاً. ولو بجنسه - فهو مجرى البراءة، وإن علم به و أمكن الاحتياط، فيكون مورد الاشتغال، وإن لم يمكن ذلك فيكون مجرى التخيير.

فمورد التخيير المبحوث عنه في المقام متقوم بأمرين: العلم بجنس التكليف، أي: الإلزام في الجملة فعلاً أو تركاً، و عدم إمكان الاحتياط رأساً.

### الجهة الثانية: أقسام التخيير و مجرى كل واحد منها في التوصليات و التعبديات

الجهة الثانية: أن العلم بجنس التكليف إما في التوصليات أو في غيرها.

أما الأول، كما إذا علم بأن السكوت في آن واحد إما واجب أو حرام عليه، فليس فيه إلا- التخيير الفطري التكويني، لأنه بحسب إرادته الارتكازية إما فاعل أو تارك، و لا- يجري فيه التخيير العقلي، لأنه فيما إذا كان في البين خطابان فعليان تاما الملاك من كل جهة و لفقد الترجيح، و عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما يحكم العقل حينئذ بالتخيير، أو كان خطاب واحد فعلي معلوم بنوعه و له أفراد متساوية من كل جهة، فالعقل حينئذ يحكم بالتخيير بين الأفراد، و المفروض أنه ليس في المقام إلا خطاب واحد مردد بين الوجوب و الحرمة، فالتكليف ليس

معلوما بنوعه، بل بجنسه المهمل فقط، فيكون المقام خارجا عن التخيير العقلي بقسميه تخصصا.

نعم، يحكم العقل بأنه إما فاعل أو تارك تكويننا، وليس ذلك من التخيير العقلي المبحوث عنه في الاصول في شيء، كما لا وجه لجريان التخيير الشرعي المولوي الواقعي فيه، للعلم بعدم وجوب فردين أو أكثر للتكليف واقعا، بل المعلوم وحدته من كل جهة، مع أن الخطابات المولوية - تعيينية كانت أو تخييرية - لا بد وأن تصلح للداعوية و مع كون المكلف بحسب إرادته الفطرية الارتكازية إما فاعل أو تارك، لا يصلح الخطاب لها فيكون لغوا إلا أن يكون إرشادا محضاً إلى ما عليه المكلف بحسب ذاته و تكوينه، و لا كلام فيه، إنما الكلام في الحكم المولوي، و لا فرق فيه بين التخيير الواقعي، كما في خصال الكفارات. أو الظاهري، كما في التخيير الشرعي في الأمارات المتعارضة، مع أنه في التخيير الشرعي الواقعي لا بد وأن يكون كل واحد من الطرفين أو الأطراف تام الملاك و الخطاب، و ليس المقام كذلك، لعدم الملاك إلا في الواحد.

و كذا لا وجه لجريان الحلية و البراءة الشرعية، لأن جريانهما في خصوص الوجوب أو الحرمة ترجيح بلا مرجح، و فيهما معا مخالفة للعلم بأصل الإلزام، و بالنسبة إلى أصل العقاب في الجملة لا- أثر لها للعلم بعدم العقاب، إذ لا عقاب لدى العقلاء في مورد العلم بجنس التكليف، لعدم كفايته في تنجزه بعد عدم إمكان المخالفة القطعية، و إنما هو على مخالفة نوع التكليف بعد العلم به و تنجزه، إلا أن يكون الجريان إرشادا إلى حكم العقل بعدم صحة العقاب.

و من ذلك يظهر عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا- بيان أيضا، لاختصاص جريانها بمورد الشك في العقاب، فلا مجرى لها مع العلم بالعدم.

هذا كله إذا كان المورد توصليا و لم يتصور فيه المخالفة القطعية و لا الموافقة القطعية.



و أما لو كان كل واحد منهما أو أحدهما المعين تعبدياً، فيتصور فيه حينئذ المخالفة القطعية بترك قصد القربة، فتحرم وإن لم تجب الموافقة لعدم إمكانها، ولكن الظاهر أنه مع عدم ثبوت أحدهما بالخصوص يكون الحكم هو التخيير أيضاً، بدعوى أنه الأصل لدى العقلاء في كل ما تردد بين شيئين مثلاً ولم يعلم بالخصوص.

نعم، فرّق بين التخيير هنا و ما مر في التوصلي، فإنه فيه فطري تكويني و هنا عقلائي اختياري و لا بد من قصد القربة في ما يعتبر فيه، سواء كان كل منهما أو أحدهما.

ثم إن ما تقدم إنما هو في ما إذا كان الطرفان، أو الأطراف متساوية من جميع الجهات، و أما لو كانت مزية في البين، فيكون من موارد الدوران بين التعيين و التخيير، و قد مرّ البحث فيه، فراجع.

### الجهة الثالثة: في استمرار التخيير و الإشكال عليه

#### إشارة

الجهة الثالثة: مقتضى بقاء مناط التخيير - و هو التّحير و الجهل بالواقع و عدم الترجيح - كون التخيير استمراريًا، فلا موجب لزواله بعد الأخذ بأحدهما إلا لزوم المخالفة القطعية، و لكنها ليست بمانعة لحصول العلم بها بعد العمل، و ما هو الحرام إنما هو المخالفة عن علم و عمد عند الارتكاب، بأن يكون حين العمل عالماً، و كان عاصياً، هكذا قيل.

و لكنه مشكل، فإنه يعلم بوقوعه في الحرام في صورة استمرار التخيير، فيكون مثل العلم الإجمالي بالوقوع في الحرام في الأطراف التدريجية فلا يصح، كما يأتي من عدم الفرق بين التدريجية منها و الدفعية. و مقتضى مرتكزات المتشعبة عدم الفرق بينها أيضاً، و ليس من شأن الفقيه الترخيص فيها. و من هنا يصح أن يقال بأولوية الموافقة الاحتمالية في المقام عن الموافقة القطعية، لاستلزام الأخيرة المخالفة القطعية أيضاً.

## الشك في المكلف به:

### اشارة

كلما كان الشك فيه في أصل التشريع و ثبوته واقعا، فهو شك في أصل التكليف، ويكون مورد البراءة، و تقدّم ما يتعلّق بها. وكلما علم بثبوت أصل التشريع فيه و شك في جهات اخرى، فهو من الشك في المكلف به، ويكون مورد الاحتياط و الاشتغال. و الجهات الاخرى التي تكون مورد الشك كثيرة.

فتارة: تكون في نوع التكليف بعد العلم بأصل جنسه، كما إذا علم أصل الإلزام و تردد بين الوجوب و الحرمة مع إمكان الاحتياط.

و اخرى: تكون في المتعلّق، كما إذا علم الوجوب تفصيلا و تردد متعلّقه بين الظهر و الجمعة مثلا.

و ثالثة: تكون في الموضوع الخارجي، كما إذا ترددت القبلة بين جهتين أو جهات.

و كل ذلك..

تارة: في الشبهة التحريمية.

و اخرى: في الوجوبية.

و كل منهما..

تارة: يكون من المتباينين، و هو ما لم يكن معلوم التنجز في البين.

و اخرى: من الأقل و الأكثر و هو ما تحقق فيه معلوم التنجز، و شك في الزائد.

## موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك و الكلام يقع في مقامين

### اشارة

فالكلام في مقامين:

الأول: في المتباينين.

و الثاني: في الأقل و الأكثر.

إشارة

اعلم أن البحث إنما هو بناء على كون العلم الإجمالي مقتضيا للتنجز، لا أن يكون علة تامة له، وإلا فالبحث ساقط من أصله لحكم العقل بوجوب الاحتياط حينئذ.

ولباب البحث يرجع إلى أن الاصول تجري في أطراف العلم الإجمالي بناء على كونه مقتضيا للتنجز حتى يسقط عن الاقتضاء، أو لا تجري فيكون حينئذ المقتضي للتنجز موجودا والمانع عنه مفقودا، فيكون مثلما إذا كان علة تامة للتنجز، والحق هو الثاني، واستدل عليه بوجوه:

مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجوه

الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الاصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال و جواب

الأول: - وهو أسدّها وأخصرها - ما ارتكز في الأذهان من أن مورد الشك الذي تجري فيه الاصول لا بد وأن يكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الحجية والتنجز من كل حيثة وجهة، فلو كان فيه الاقتضاء لها فلا مورد للاصول حينئذ، ولا أقل من الشك في ذلك، فلا يمكن حينئذ التمسك بأدلتها اللفظية، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولا بأدلتها اللبية، لأن المتيقن منها غير ذلك، فلا محيص إلا من الاحتياط، ولا ريب في ثبوت الاقتضاء في كل من أطراف العلم الإجمالي.

إن قلت: نعم، ولكنه إذا لوحظت الأطراف بنحو الجمع والوحدة، وأما إذا لوحظ كل طرف مستقلا مع قطع النظر عن الآخر، فيكون لا اقتضاء من كل جهة فيجري الأصل، وحيث لا يمكن الجمع يحكم بالتخير، كما في الأمارتين المتعارضتين.

قلت: لحاظ الوحدة والجمع إنما هو في متعلق العلم التفصيلي وهو علة تامة للتنجز، وإنما يثبت الاقتضاء بملاحظة كل طرف مع قطع النظر عن الآخر بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم، إذ يلزم الخلف لأنه حينئذ مستلزم لعدم كونه طرفا للعلم الإجمالي مع أنه أحد طرفيه في الواقع.

مع أن التخيير إما عقلي أو شرعي، و الأول إنما هو في ما إذا ثبت فيه الملاك التام في كل طرف، و الثاني لا يثبت إلا بدليل خاص، و لا ملاك في كل واحد منهما حتى يثبت التخيير العقلي، فهو منفي ثبوتاً و لم يرد دليل على التخيير الشرعي فهو منفي إثباتاً، فلا وجه له أصلاً.

نعم، لو قلنا بأن التخيير في المتعارضين عقلائي، و لا يحتاج إلى ورود دليل بالخصوص يثبت التخيير العقلائي في المقام، أيضاً لو فرض جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي و كان المانع منحصراً في لزوم المخالفة العملية من العمل بها مع ثبوت المقتضي للجريان من كل جهة، ولكنه ممنوع لما مرّ من عدم المقتضي لجريانها في أطراف العلم الإجمالي أصلاً.

### **الثاني: أن الاصول العملية بحسب ملاحظاتها مع أطراف العلم الإجمالي على أقسام ثلاثة:**

الأول: ما يكون منافياً لنفس المعلوم بالإجمال و مضاداً له، كأصالة الإباحة في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فإن الإباحة تضاد الإلزام المعلوم في البين، فلا يجري مثل هذا الأصل في أطراف مثل هذا العلم الإجمالي، للمضادة.

الثاني: الاصول الإحرازية - و تسمى التنزيلية أيضاً - كالأستصحاب، و حيث إنها متكفلة للإحراز و التنزيل في الجملة عرفاً، و تنزيل أطراف المعلوم بالإجمال منزلة خلافه مضاد و مناف له، فلا مجرى لها من هذه الجهة، كالأستصحاب الطهارة مثلاً في أطراف ما علم إجمالاً بوقوع النجاسة فيها.

الثالث: ما تجري و تسقط بالمعارضة، كأصالة البراءة.

وفيه: أن هذا التفصيل إما مع فرض كون العلم الإجمالي مقتضياً للتبجز و أنه مانع عن جريان الاصول، أو مع فرض عدمه، فعلى الأول لا وجه لهذا التفصيل، لأن وجود ما فيه الاقتضاء بنفسه مانع عن جريانها، كما مرّ و لا تصل النوبة إلى الموانع الخارجية.

وعلى الثاني لا وجه له أيضا، لأن المضادة والمعارضة والمنافاة إنما تحصل لأجل وجود ما فيه الاقتضاء، وإلا فتكون الأطراف كالتشبهات البدوية، فتجري الاصول مطلقا بلا مانع عنها في البين.

### **الثالث: ما عن شيخنا الأنصاري قدس سرّه، فإنه جعل المانع عن جريانها**

تارة: ثبوتيا من لزوم المخالفة العملية بلا فرق بين الاصول مطلقا حتى الاستصحاب.

و اخرى: إثباتيا في خصوص الاستصحاب من مناقضة صدر دليله مع ذيله، فإن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وقوله عليه السلام في بعض الأخبار:

«ولكن تنقضه بيقين آخر» متناقضان، لأن مقتضى الصدر صحة استصحاب الطهارة في كل واحد من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالا فيجوز الارتكاب، ومقتضى الذيل وجوب نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة فيجب الاجتناب، وليس هذا إلا التناقض والتنافي في الدليل والعلم بكذب أحد الاستصحابين، فلا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لذلك.

و اشكل عليه.. تارة: بأنه ليس تمام أدلة الاستصحاب مذيلا بهذا الذيل.

وفيه: أن هذا الذيل فطري ارتكازي فذكره في بعضها يغني عن تمامها، فالمطلقات منزلة عليه بقرينة الفطرة والارتكاز، بل ليس هذا إلا التنافي الثبوتي الذي يسري إلى مقام الإثبات أيضا.

و اخرى: بأنه يظهر منه قدس سرّه في مسألة ما إذا توضحاً بمائع مردد بين الماء والبول، صحة استصحاب طهارة الأعضاء وبقاء الحدث مع العلم ببطلان أحدهما، ولا فرق بينها وبين المقام.

وفيه: أنه لا ربط لها بالمقام، لأنه في الوضوء من إناء واحد من الإناءين اللذين علم ببولية أحدهما إذا توضحاً بأحدهما فقط، لا علم فيه بنقض الحالة السابقة حتى يلزم التناقض من إجراء الأصلين، والظاهر أنه قدس سرّه لا يقول به. و أما

العلم ببطلان أحد الأصلين في الموضوع من الإناء الواحد المردد بين الماء والبول، فهو مبني على عدم صحة التفكيك في لوازم الأحكام الظاهرية من كل حيثية و جهة، وإثباته مشكل، إذ يمكن أن يقال ببقاء الحدث للأصل، وبقاء طهارة البدن للأصل أيضا.

و ثالثة: بأن التناقض يلزم إن كان متعلق اليقينين واحدا من كل جهة، وفي مورد العلم الإجمالي ليس كذلك، لأن العلم التفصيلي متعلق بكل واحد من الأطراف، و الإجمالي تعلق بواحد لا بعينه، فيختلف المتعلق و يرتفع التناقض.

وفيه: أنه ليس المراد بالتناقض في المقام التناقض المنطقي، بل التناقض العرفي الأعم من مطلق المنافرة و التضاد، كما مرّ في بحث التعارض، و لا إشكال في تحققه.

ورابعة: بأن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» له أثر فيصح تعلق الجعل به، و هو ترتب آثار المتيقن على المشكوك فيه شرعا. و أما قوله «و لكن تنقضه بيقين آخر» فلا أثر له، لأن نقض اليقين باليقين وجداني، و اليقين مما لا يناله الجعل، كما مرّ.

وفيه: أنه أيضا بلحاظ الحكم المترتب على اليقين و هو مجعول، و يكفي هذا المقدار في صحة تعلق الجعل.

فتلخص مما تقدم صحة جعل المانع في عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إثباتيا أيضا، و لا محذور فيه. و ليس كلام الشيخ قدّس سرّه عند ذكره المانع الثبوتي في مقام الحصر حتى ينافي كلامه الآخر.

وقد يستدل على تنجز العلم الإجمالي بالاستصحاب.

وفيه: أنه إن اريد به الاستصحاب في طرف خاص و فرد مخصوص، فليس له حالة سابقة. و إن اريد به إثبات المقدمية لكل طرف بالنسبة إلى العلم الإجمالي، فهو معلوم لا نحتاج في إثباته إليه و يكون من تحصيل الحاصل. و إن

اريد به استصحاب الكلي لإثبات المقدمية فهو تحصيل الحاصل أيضا. وأن اريد به إثبات الوجوب في طرف معين فهو مثبت. وإن اريد به استصحاب الفرد المردد فلا- تحقق له لا- خارجا و لا- ذهنيا، فلا وجه لهذا الاستدلال بجميع شقوقه، و تنجز العلم الإجمالي أظهر من الاستدلال بمثل هذه الاستدلالات، فهو كالعلم التفصيلي في وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك إلا في موارد خاصة تأتي الإشارة إليها.

### **موارد عدم وجوب الموافقة القطعية:**

#### **الأول: ما إذا دلّ دليل مخصوص على أن الشارع اكتفى بالامتنال الاحتمالي**

و أسقط وجوب الاحتياط، و يدور ذلك مدار ورود الدليل، كما في موارد قاعدة الفراغ و التجاوز، و قاعدة «الوقت حائل». أو اكتفى بالامتنال التنزيلي، كموارد حديث «لا- تعاد الصلاة إلا من خمس»، و قاعدة اعتبار الظن في الركعات، و قاعدة أنه «لا شك لكثير الشك» إلى غير ذلك مما هو كثير. و يمكن تصوير ذلك في مورد العلم الإجمالي، كما إذا علم إجمالا بأنه إما شك في الفاتحة بعد دخوله في السورة أو سها عن ذكر الركوع بعد رفع الرأس منه، فتصح صلاته، بل لو أحرز كل منهما في محله تفصيلا تصح صلاته و لا شيء عليه.

#### **الثاني: ما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي**

ثابت بأمانة معتبرة، أو أصل كذلك، سواء كان من سنخ التكليف المعلوم بالإجمال أو من غيره، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض و يسقط العلم الإجمالي عن التنجز، فلا تجب الموافقة القطعية حينئذ.

#### **الثالث: ما إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية**

، كما في دوران الأمر بين المحذورين على تفصيل تقدم في محله.

**إشارة**

، لأن اعتبار القدرة في التكليف مما لا ريب فيه. وهي إما دقّة عقلية، أو شرعية خاصة، أو عادية عرفية.

و الأولى ليست مناطا للتكاليف الشرعية، لأنه يستلزم العسر و الحرج و المشقة من كل جهة و الأحكام الشرعية مبنية على التسهيلات النوعية، و عدم لزوم العسر و الحرج.

و الثانية تحتاج إلى دليل خاص يدل على اعتبارها - و قد ورد في موارد خاصة - فيتبع لا محالة، فيكون المنطوق في مطلق التكاليف القسم الأخير إلا- إذا دلّ دليل على الخلاف. و هي متقومة بالابتلاء بالمكلف به عند العقلاء فيكون دليل اعتبار الابتلاء في التكليف عين دليل اعتبار القدرة فيه، و دليل سقوطه عما خرج عن مورد الابتلاء عين دليل عدم صحة التكليف بغير المقدور، مع أن التكليف المطلق لا بد و أن يصلح للداعوية المطلقة، و ما هو خارج عن مورد الابتلاء لا يكون كذلك، بل يكون التكليف في حاق الواقع معلقاً على الابتلاء فيلزم من ذلك الخلف.

**حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟**

ثم إنه إن احرز الابتلاء أو عدمه و لو بالأصل فهو، و إلا فهل يجب الاحتياط، أو تجري البراءة؟ قولان: وجه الأول التمسك بعموم الخطاب و إطلاقه، لكونه شكاً في أصل التخصيص و التقييد، و أن المستفاد من الأدلة الواردة في الأبواب المتفرقة و المتعارف في التكاليف العرفية، توقّف سقوط التكليف على إحراز العجز و عدم كفاية الشك في القدرة في ذلك، فيكون المقام نظير الرجوع إلى البراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص الذي لا يجوز اتقاها.

وفيه: أن التمسك بها في المقام تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن عمومات التكاليف و إطلاقاتها تخصصت بدليل اعتبار القدرة، و المشكوك مردد بين دخوله في العمومات أو في دليل المخصص، فلا يصح التمسك بكل منهما بالنسبة إليه.



مع أنه إنما يصح التمسك بالإطلاق بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدون القيد لا في ما شك في اعتباره في صحته - كما في المقام - إذ لم يحرز فيه صحة الإطلاق الواقعي حتى يصح التمسك بالإطلاق اللفظي، فيكون من الشك في أصل التشريع. ولا وجه للتمسك في مثله بالإطلاق اللفظي لتفرّعه على صحة الإطلاق الواقعي، ومع عدم صحة التمسك بالإطلاقات يتعين الرجوع إلى البراءة إلا أنه مما يهون الخطيب أن المتفاهم بحسب العرف من احرز عجزه، فتكون كالقرينة المحفوظة بالكلام فالقول بالاحتياط أولى.

### **حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من جهة اخرى**

ثم إنه لو كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من اخرى، كما إذا كان الشخص صائما و كان عنده إناءان، أحدهما المعين مضاف و الآخر مطلق طاهر، و وقعت قطرة من البول في أحدهما، و لم يعلم أنها وقعت في أيهما، فهل العلم الإجمالي منجز من حيث أنه صائم يحرم عليه الشرب أو لا تنجز فيه، إذ لا يحدث العلم الإجمالي تكليفا جديدا بالنسبة إلى حرمة الشرب إليه، فهل يجوز الوضوء بالمطلق لعدم جوازه بالمضاف قطعاً قبل حدوث العلم الإجمالي بالنسبة إلى الوضوء تكليفا حادثا على كل تقدير؟ وجهان.

### **الخامس: الاضطرار و هو إما إلى تمام الأطراف أو إلى بعضها**

#### **و الأول يوجب سقوط العلم التفصيلي عن التنجز**

، فكيف بالعلم الإجمالي نصا و إجماعا، إذ «ما من شيء حرّمه الله تعالى إلا وقد أحلّه لمن أضطر إليه».

#### **و الثاني إما إلى المعين، أو إلى غيره،**

و كل منهما إما يكون قبل تنجز العلم أو بعده.

وقال صاحب الكفاية بعدم تنجز العلم في جميع الصور الأربع، لأن من شرط تنجزه عدم الاضطرار إلى الارتكاب، و يفقد الشرط ينعدم المشروط، غير أنه قيل إنه عدل عن هذا الإطلاق.

إن قلت: هذا صحيح في ما إذا حصل الاضطرار قبل التنجز، و أما إذا حصل بعده فقد أثر العلم الإجمالي أثره، فيستصحب التنجز في غير المضطر إليه.

قلت: التنجز في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل المقدمية لا النفسية المستقلة، و مع سقوط التنجز عن بعض الأطراف للاضطرار تسقط المقدمية لا محالة فيصير استصحاب التنجز بلا ملاك.

و يرد عليه: أن ملاك التنجز في الأطراف إنما هو لزوم تحصيل العلم بالامثال، و هذا متحقق في المقام، لأنه لو ترك الطرف غير المضطر إليه يعلم بعدم ارتكاب الحرام في المعين، إما لأجل الاضطرار إن كان في الطرف المضطر إليه، و إما لأنه تركه واقعا إن كان في غيره.

إن قلت: هذا إذا كان الاضطرار إلى المعين، و أما إذا كان إلى غير المعين فالترخيص المطلق ينافي استصحاب التنجز.

قلت: الترخيص فيه جهتي لا- من كل جهة، فله أن يرفع اضطراره بكل واحد منهما، و ليس له الترخيص في ارتكاب كليهما فيستصحب أصل التنجز في الجملة فيه أيضا.

فالحق أنه إن حصل الاضطرار بعد تنجز العلم يبقى الطرف الآخر على تنجزه، سواء كان إلى المعين أو إلى غيره.

### **نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين و المناقشة فيه**

و عن بعض مشايخنا أن في الاضطرار إلى غير المعين يجب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار مطلقا، سواء كان قبل العلم الإجمالي أو بعده أو مقارنا له. و خلاصة ما أفاده في وجه ذلك أن الاضطرار إلى غير المعين لا ينافي إلزام الشارع ثبوتا بالاجتناب عن الحرام، بأن يكلف المكلف بالاجتناب عما يختاره لو كان الحرام فيه، و يلزمه برفع الاضطرار بغيره بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنه لو كان الحرام فيه ليس للشارع إلزامه برفع اضطراره بغيره، إذ

المفروض أنه مضطر إلى خصوص المعين فقط ولا يمكنه رفع الاضطرار بغيره.

وفيه: أنه تصور حسن ثبوتها، ولكن لا دليل على تحقق الالتزام إثباتا بعد جريان الأصل بلا معارض.

### السادس: فقدان بعض الأطراف

السادس: الظاهر أن حكم فقدان بعض الأطراف حكم الاضطرار في ما تقدّم من التفصيل، لأن تنجز التكليف مطلقا مشروط بالقدرة على متعلّقه و الفقدان يوجب فوت القدرة، ولكن لو تنجز العلم ثم عرض الفقدان يستصحب بنحو ما مرّ.

### السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه

#### إشارة

السابع: المشهور عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، لأصالة الطهارة فيه بلا معارض بلا دليل حاكم عليها. لأنه إن كان دليل خاص دلّ على الاجتناب عن الملاقي فهو مفقود ولم يدعه أحد. وإن كان لأجل سرية النجس إليه، فهو ممنوع إذ لا سرية إلا من النجس الواقعي. أو المتنجس كذلك لا مما حكم بالاجتناب عنه مقدمة لتحقيق الاجتناب عن شيء و الاجتناب عن ملاقيه، فلا دليل عليها من عقل أو شرع أو عرف. وإن كان لأجل صيرورة الملاقي (بالكسر) طرفا للعلم الإجمالي كالملاقي (بالفتح)، فهو من مجرد الدعوى يحتاج إثباتها إلى الدليل، والأنظار العرفية لا تساعدها، لأنهم يرون الفرق البين بين الملاقي (بالفتح) و ملاقيه في الطرفية للعلم الإجمالي، وإن الملاقي ليس كما إذا جعل أحد طرفي العلم الإجمالي في إناءين - مثلا - فإنهم يرون أن العلم الإجمالي حينئذ صار بين ثلاثة أطراف، بخلاف ما إذ لاقى شيء طاهر بأحد أطرافه فلا يتغير أطرافه حينئذ كما كانت عليه، و حيث لا يوجد الدليل على وجوب الاجتناب فتجري أصالة الطهارة لا محالة، وقد وافق المحقق الأنصاري قدّس سرّه المشهور إلا في صورة واحدة، وهي ما إذا حصلت الملاقاة قبل العلم الإجمالي بالنجاسة و فقد الملاقي (بالفتح)، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المفقود أو شيء آخر: فقال قدّس سرّه بوجوب الاجتناب عن الملاقي

(بالكسر) حينئذ، لعدم جريان الأصل في ما فقد، لكونه بلا موضوع فيجري في الملاقي والشيء الآخر ويسقط بالمعارضة فيؤثر العلم الإجمالي أثره.

وفيه: أن جريان الأصل لا يدور مدار وجود الموضوع وعدمه، بل يدور مدار ترتب الأثر الشرعي عليه، فمعه يجري وإن فقد الموضوع، و مع عدمه لا- يجري وإن كان موجودا، والأثر الشرعي في المقام طهارة الملاقي فتجري أصالة الطهارة في المفقود و يترتب عليه طهارة ملاقيه، كما تجري في الطرف الآخر فتسقط بالمعارضة فيؤثر العلم الإجمالي أثره ثم يجري أصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) بلا معارض.

إن قلت: إن هذا الأثر وجوده كعدمه، إذ لا نحتاج إليه مع جريان أصالة الطهارة في نفس الملاقي، فيكون إثبات الطهارة بواسطة الأصل الجاري في الملاقي (بالفتح) من التطويل بلا طائل.

قلت: المناط في جريان الأصل مطلق الأثر الشرعي أعم من كونه مؤكدا أو مؤسسا، والمقام من الأول دون الثاني.

### **نقل كلام صاحب الكفاية في تثليث الأقسام في الملاقي لأحد الاطراف وردّه**

و ذهب صاحب الكفاية إلى تثليث الأقسام، فقال..

تارة: بوجوب الاجتناب عن الملاقي و الملاقي (بالفتح) و الطرف في ما إذا حصل العلم الإجمالي و العلم بالملاقاة دفعة واحدة، لصيرورة الجميع حينئذ طرفا للعلم الإجمالي فيؤثر أثره.

وفيه: أن المناط في تعارض الاصول و تساقطها و تنجز العلم الإجمالي بعد ذلك، هو المعية الرتبة و عدم الاختلاف فيها، لا مجرد المعية الزمانية و إن اختلفت في الرتبة، و لا- ريب في أن الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) في رتبة متأخرة عن الأصل الجاري في الملاقي (بالفتح)، لأن نجاسة الملاقي على فرض ثبوتها مستندة إلى الملاقاة فقط و معلولة لوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح)، لا لأجل كونه طرفا للعلم بالذات فمع سقوط الأصل في الملاقي

و طرفه بالمعارضة تجري أصالة الطهارة في الملاقي بلا مزاحمة لاختلاف الرتبة.

و اخرى: قال: بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالفتح) دون الملاقي (بالكسر)، كما هو المشهور في ما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) و الطرف ثم حصل بالملاقاة، و قد مرّ وجهه.

و ثالثة: بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي (بالفتح)، و ذكر لذلك موردين:

أحدهما: ما إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، و لكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقي (بالكسر) مورد الابتلاء. و الملاقي (بالفتح) خارجا عنه ثم عاد إلى مورد الابتلاء.

وفيه: أن المناط في تنجز العلم الإجمالي و تأثيره أثره، هو كون شيء طرفا له بالذات لتسقط الاصول في رتبة واحدة بالمعارضة، و الملاقي (بالكسر) - على أي نحو فرض - يكون طرفا بالعرض لا بالذات، و كل ذلك مغالطة واضحة، مع أنه لا فرق بينه و بين ما تقدّم عن الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

ثانيهما: ما إذا علم أولا بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف بلا توجه إلى سبب نجاسة الملاقي ثم حدث العلم الإجمالي بالملاقاة، و العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف، مع اليقين بأنه ليس لنجاسة الملاقي (بالكسر) على فرض الثبوت سبب غير الملاقاة فقط، و حيث حصل أولا علم إجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف، و أثر أثره ثم حصل العلم الإجمالي الآخر، و قد ثبت أن العلم الإجمالي العارض على علم إجمالي منجز، لا- أثر له إلا- إذا كان أثره من غير سنخ الأول و ليس المقام كذلك، فيجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقي.

وفيه: أنه بعد تسليم أن سبب نجاسة الملاقي (بالكسر) منحصر بالملاقاة

فقط و لا سبب لها غير ذلك، يكون العلم الإجمالي الأول لغوا وغير مؤثر، و ينحصر الأثر في العلم الإجمالي الثاني فقط، فيسقط الأصل في الملاقى (بالفتح) و الطرف بالمعارضة، و يجري الأصل في الملاقى بلا مزاحمة. هذا كله ما إذا لم يحمل الملاقى عن الملاقى (بالفتح) شيئا و كان من مجرد الملاقاة فقط، و إلا فالظاهر وجوب الاجتناب عنه أيضا خصوصا إن كان المحمول من الملاقى (بالفتح) معتدا به.

### **الثامن: عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية أو تدريجية**

الثامن: لا- فرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية عرضية، أو تدريجية طويلة. كما لا فرق في الثانية بين كون الزمان ظرفا للتكليف، كما إذا علم المكلف بأن بعض معاملاته في الأسبوع أو الشهر تكون ربوية. أو قيده، كما إذا علمت المرأة بأن حيضها ثلاثة أيام في جملة العشرة مثلا، و الوجه في ذلك كله فعلية التكليف في التدريجيات، كفعليته في الدفعيات، بلا فرق بينهما فتسقط الاصول في الأطراف بالمعارضة و يؤثر العلم بالتكليف أثره.

إن قلت: لا- وجه لتعارضها، لأن من شرط التعارض وحدة الزمان، فإذا انتفى موضوع التعارض لا وجه لتأثير العلم الإجمالي، مع أن في التدريجيات تكون الأفراد المتدرجة التي توجد بعد ذلك خارجة عن مورد الابتلاء فعلا، فلا يكون العلم منجزا من هذه الجهة أيضا.

قلت: التعارض في اصطلاح الاصولي أعم من التناقض المنطقي، فلا يعتبر فيه وحدة الزمان، و لا إشكال في صدق كون الأفراد التدريجية مورد الابتلاء عرفا، كصدقه في الدفعيات أيضا.

إن قلت: كيف يثبت التكليف مع أن التمسك بعموم دليله يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لفرض تردد موضوعه بين أيام و أوقات و آئات.

قلت: نعم و لكن العلم بأصل وجوده في الجملة يكفي في قبح تقويته

عقلا ولا يلزم إثباته في وقت مخصوص، حتى يكون ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فأصل الخطاب بالتكليف في الجملة متحقق وقبح تفويته عقلا ثابت، فيكون العلم الإجمالي منجزا لا محالة، بلا فرق بين ما كان الزمان ظرفا أو قيدا، فما يظهر من الشيخ قدس سره من صحة الرجوع إلى البراءة في الثاني مخدوش. هذا كله إذا صلح العلم الإجمالي للدعوية، وأما إذا لم يكن كذلك، كما إذا علم الكاسب أنه مبتلى بمعاملة ربوية في سنة أو ستة أشهر - مثلا - وكانت معاملاته كثيرة، فالظاهر كونها من الشبهة غير المحصورة لا يتجز العلم الإجمالي منه في ما إذا كان الأفراد دفعية عرضية، فضلا عما إذا كانت تدريجية طولية:

### **التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية**

التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية و مع ذلك ارتكب بعضها، فبان عدم تنجزه لفقد شرط من شروطه، فهو من صغريات التجري.

### **العاشر: عدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية أو المفهومية**

العاشر: لا فرق في جميع ما تقدم بعد العلم بأصل التكليف بين أقسام الشبهة من الموضوعية التحريمية، وقد تقدمت. أو المفهومية كذلك، كما إذا تردد مفهوم الغناء بين مطلق الترجيع أو ما كان مع الطرب، ففي مورد الافتراق وجب الاحتياط، ويأتي ما يتعلّق بذلك أيضا. أو الموضوعية الوجوبية، كتردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة. أو المفهومية كذلك، كتردد الصلاة الوسطى من حيث المفهوم بين الظهر والعصر والصبح، وسواء كان منشأ الشبهة فقد النص، أو إجماله بعد العلم بأصل التكليف في الجملة. وأما حكم تعارض النصين، فقد تقدّم في بحث التعارض، فراجع.

لا-ريب في تقومها بالكثرة في الجملة، لأن غير المحصورة من المفاهيم العرفية لا بد من مراجعة العرف فيها، كما في سائر المفاهيم العرفية، وليس من الموضوعات التعبدية، ولا-المستنبطة حتى نحتاج إلى نظر الفقيه، فليس منها مطلق ما خرج بعض أطرافها عن مورد الابتلاء، أو سقط العلم فيه عن التنجز لجهة أخرى، لأن ذلك يوجب سقوط العلم عن التنجز في المحصورة فضلا عن غيرها، بلا فرق بينهما من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة أخرى تأتي الإشارة إليها.

إنما الكلام في حدّ الكثرة التي تكون موجبا لعدّ الشبهة غير محصورة، و الحق عدم صحة تحديدها بحدّ خاص، لاختلاف ذلك بحسب الموارد اختلافا واضحا، فرب كثرة في مورد تكون بها الشبهة غير محصورة مع كون تلك الكثرة بعينها في مورد آخر محصورة. فالمناطق كله أن تكون كثرة الأطراف بحيث لم يمكن عادة جمعها في استعمال واحد بحسب المتعارف، وأن لا يرى العقلاء العلم الإجمالي فيها منجزا من كل حيثة و جهة، بل يقدمون بمقتضى فطرتهم على ارتكاب بعض الأطراف بلا تردد منهم في ذلك، وعدم صلاحية مثل هذا العلم للداعوية لإيجاب الموافقة القطعية وإيكال ذلك إلى الوجدان، أولى من تكلف إقامة البرهان، وبعد تحقق هذا الموضوع لا نحتاج في إثبات عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة إلى دليل خارجي، بل تكون من الموضوعات التي يكون حكمها ملازما لتحقيقها خارجا.

وما قيل: في تحديدها إن رجع إلى ما قلناه فهو، وإلا فتكون ظاهر الخدشة، كما أن الوجوه التي استدلت بها على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة من الإجماع، ولزوم العسر و الحرج، وشمول أدلة البراءة



لها، و خروج الأطراف بها عن مورد الابتلاء.

مخدوشة: أما الإجماع فالإشكال فيه واضح، وأما الثاني فمع العسر والحرص يرتكب و مع العدم يجتنب، وأما الثالث فلكونه منافيا للعلم الموجود في البين، وأما الأخير فلكونه خلف الفرض لما مرّ من أنه لا فرق في هذه الجهة بين المحصورة وغيرها، ويمكن أن يكون مرجع جميع ذلك إلى ما قلناه، فالمراد واحد وإن كانت العبارات مختلفة.

ثم إن القدر المتيقن من بناء العقلاء و مرتكزاتهم في سقوط العلم الإجمالي عن التنجز في الشبهة غير المحصورة إنما هو بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وأما سقوطه بالنسبة إلى المخالفة القطعية أيضا ففيه إشكال في الشبهتين التحريمية والوجوبية، والشك في التعميم للمخالفة القطعية يكفي في العدم. ولو شك في كون شبهة من المحصورة أو من غيرها، فهو مثل الشك في أن الأطراف في الشبهة المحصورة تكون مورد الابتلاء أو لا، وقد تقدّم حكمه فراجع. وهل يجري على الأطراف في الشبهة غير المحصورة حكم الشبهة البدوية من كل جهة أو لا؟ وجهان: أحوطهما الثاني.

### **المقام الثاني دوران الأمر بين الأقل والأكثر:**

### **الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل والأكثر**

وليعلم أولا أن الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أن الثاني إنما يتحقق في ما إذا علم التكليف بتمام حدوده وقيوده، ولم تكن شبهة و لا إجمال فيه ثبوتا و لا إثباتا، وكان معلوما و مبينا من كل جهة، و انحصر الشك في الموضوع الخارجي في أنه مفرغ للذمة عما اشتغلت به أو لا، كما إذا اغتسل أو توضأ و في إصبعه خاتم و شك في وصول الماء إلى البشرة معه و عدمه، و في مثله يجب الاحتياط عقلا و شرعا، بخلاف الأقل و الأكثر، فإن أصل تعلق التكليف بالنسبة

إلى الأكثر مشكوك فيه ثبوتاً وإثباتاً، فلا علم بالتكليف بالنسبة إليه حتى يكون من الشك في المحصل، فلا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً.

ثم إن الشك في الأقل والأكثر إما استقلالي - أي لا ترتبط الأجزاء بعضها مع بعض في مقام الامتثال - فيكون لكل جزء امتثال مستقل إن أتى به ومخالفة كذلك إن ترك، كما لو علم بأصل الدين و تردد مقداره بين الخمسة أو أكثر، و ظاهرهم الاتفاق على البراءة بالنسبة إلى الأكثر عقلاً و نقلاً إلا في الفاتنة المرددة بينهما، فنسب إلى المشهور وجوب الأكثر، وقد تقدم أنه لا دليل لهم على ذلك من عقل أو نقل.

و إما ارتباطي، و هو ما إذا كان لجميع الأجزاء امتثال واحد و مخالفة واحدة، كأجزاء الصلاة و شرائطها مثلاً و له موارد كثيرة، لأن الشبهة إما وجوبية أو تحريمية، و كل منهما إما بين الكل و الجزء، أو بين الجنس و النوع، أو بين المشروط و الشرط، و منشأ انتزاع الشرط إما جهة خارجية، أو ذهنية، أو اعتبارية.

و التحقيق - كما عليه أهله - هو البراءة عن الأ-كثـر عقلاً و نقلاً في جميع ما يتصور من موارد الأقل و الأكثر مطلقاً، لأدلة البراءة العقلية و النقلية. و ذهب جمع إلى الاحتياط.

و لا- يخفى أن النزاع صغروي، فمن يقول بالبراءة يقول إن الشك بالنسبة إلى الأكثر شك في أصل التكليف، و المرجع فيه البراءة اتفاقاً و لو كان معلوماً لوجب الاحتياط، و من يقول بالاحتياط يقول إن التكليف معلوم بالنسبة إليه فوجب الامتثال، و لو كان مشكوكاً فيه لصح الرجوع إلى البراءة، فيرجع النزاع إلى أن التكليف شمل الأكثر أو لا، و المرجع في التشخيص هو المتعارف بين العقلاء، فإن حكموا بتمامية البيان و الحججة بالنسبة إلى الأكثر فلا محيص إلا من الاحتياط، و إن ترددوا فيها أو حكموا بالعدم فيتحقق موضوع البراءة قهراً.

### **بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك**

و إذا راجعنا العقلاء نراهم يعترفون بأنه ليس قيام الحججة بالنسبة إلى الأ-كثـر كقيامها بالنسبة إلى الأقل، و ليس ثبوت الأكثر على كاهل المكلف، كثبوت الأقل

عليه، وهذا الفرق وجداني لكل من قطع النظر عن الشبهات ورجع إلى فطرته.

و خلاصة الكلام على هيئة الشكل الأول: أن الحجة لم تتم بالنسبة إلى الأكثر، وكلما لم تتم الحجة بالنسبة إليه يكون من مجاري البراءة، فيكون الأكثر من مجاري البراءة.

### الاستدلال على وجوب الاحتياط و الجواب عنه

وقد استدل على وجوب الاحتياط بامور..

الأول: أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك.

وفيه: أن الاشتغال اليقيني بالنسبة إلى الأقل مسلم، وبالنسبة إلى الأكثر مشكوك فيرجع فيه إلى البراءة.

الثاني: أن الأقل والأكثر إن لوحظا بحدّ الأقلية والأكثرية يكونان من المتباينين، وقد تقدّم وجوب الاحتياط فيهما.

وفيه: أنه لا وجه لملاحظتهما كذلك، بل تكون خلاف المتعارف، لأن الأقل بحسب الأنظار العرفية ملحوظ بعنوان اللاشروطية، فيجتمع مع الأكثر، لا أن يلحظ بحدّ الأقلية حتى يباينها ولا يجتمع معها.

الثالث: أن وجوب الأقل إما نفسي أو غيري، والأول منفي بالأصل، ولا وجه للثاني مع عدم وجوب الأكثر، إذ لا معنى لوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة.

وفيه: ما مرّ في بحث مقدمة الواجب من أن الأجزاء لا تتصف بالوجوب المقدمي، إذ لا تعدد بينهما وبين الكل بحسب الوجود. لكونها عين الكل وجودا، والكل عينها كذلك، وإنما تتصف بالوجوب النفسي الانبساطي فيكون وجوب الكل عين وجوب الأجزاء بالأسر و بالعكس، ويكون مرجع الشك في المقام إلى أن الوجوب هل انبسط على تسعة أجزاء مثلا، أو على عشرة أجزاء، فيؤخذ بالمعلوم ويرجع في المشكوك إلى البراءة. هذا في وجوب الأجزاء.

وأما الشرط والمشروط فلا ريب في أن وجوب الشرط تابع لأصل وجوب المشروط من دون تحديد بحدّ خاص، وقد ثبت في المقام وجوب

الأقل دون الأكثر فيكون وجوب الشرط تابعا لوجوب الأقل لا محالة.

الرابع: أن الاقتصار على الأقل في مقام الامتثال إجمالي بخلاف إتيان الأكثر فإنه تفصيلي، ولا تصل النوبة إلى الأول مهما أمكن الثاني.

وفيه: أن كيفية الامتثال تابعة لأصل الاشتغال وبعد أن لم يكن اشتغال إلا بالأقل، فيدور الامتثال مداره أيضا.

نعم، لا ريب في حسن الاحتياط بالنسبة إلى ما احتمل الاشتغال به وهو الأكثر.

ولباب القول: أن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الأكثر وعمومات أدلة البراءة الشرعية مما لا محذور فيه بعد وجود المقتضي - وهو الشك في أصل التكليف - فيصح الاقتصار على الأقل، كما استقر عليه رأي المحققين، بلا فرق بين جميع موارد الأقل والأكثر حتى في الشبهات الموضوعية، وجوبية كانت أو تحريمية، نفسية كانت أو غيرية، لانحلال الحكم بانحلال الموضوع فيتحقق الأقل والأكثر لا محالة، فلو علم بوجوب إكرام العلماء، وتردد شخص بين كونه عالما أو لا، أو تردد كلام بين كونه من الغيبة المحرمة أو لا، أو تردد صوت بين كونه من الغناء المحرم أو لا، أو تردد ثوب بين كونه مما لا تصح الصلاة فيه أو لا. إما لأجل كونه مما لا يؤكل لحمه، أو لجهة أخرى، فالمرجع في الجميع هو البراءة.

### **التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي**

وقد يتمسك لعدم وجوب الأكثر بأصالة عدم الوجوب بالعدم الأزلي، بمعنى أن التكليف بأقله وأكثره لم يكن واجبا قبل البعثة ثم وجب، و مقتضى هذا الأصل عدم وجوب الأكثر إلا أن يدل دليل عليه، ويصح التمسك باستصحاب عدم الوجوب قبل البلوغ أيضا، ولكن ذلك كله مستغنى عنه بعد كفاية البراءة.

نعم، يصح التمسك به للتأييد والتأكيد.

### **الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر**

ثم إن الرجوع إلى البراءة لنفي الأكثر في الشبهة التحريمية إنما هو في

خصوص الشبهة الموضوعية منها. وأما المفهومية فالأكثر متيقن الحرمة، والأقل هو المشكوك، فيرجع فيه إلى البراءة، فإذا تردد مفهوم البكاء الحرام في الصلاة بين كونه مع الصوت، أو مجرد البكاء ولو بلا صوت، فالمتيقن إنما هو ما كان مع الصوت، وفي غيره يرجع إلى الأصل، وله نظائر كثيرة في الفقه. وحيث ان الأصوليين تعرضوا لبعض أحكام الخلل في المقام مع أنها من الأحكام الفقهية فنشير إلى بعضها، وقد ذكرنا التفصيل في كتاب (مهذب الأحكام).

### بعض أحكام الخلل:

وهو إما عن عمد أو جهل أو إكراه أو اضطرار أو عن سهو، والجميع إما بالنقصان وإما بالزيادة. ولا ريب في كون النقيصة العمدية موجبة للبطلان، إذ لا معنى للوجوب إلا أن التعمد. في تركه موجب للبطلان، ما لم يكن دليل على الخلاف، كما في بعض أفعال الحج حيث ان تركه العمدي لا يوجب بطلان أصل الحج، بناء على أنه جزء للحج وليس من الواجب في الواجب.

إن قيل: كيف يعقل الصحة مع فرض الجزئية والترك العمدي، فإن كان ذلك مع بقاء وجوب الجزء حينئذ فهو من التناقض، وإن كان مع زواله حينئذ فهو خلف.

يقال: بقاء الوجوب و بترتب العصيان والكفارة، وبعد ذلك ينزل الشارع العمل الناقص منزلة التمام تسهيلا على الأنام، كما يمكن أن يقال بزواله، وحيث أنه مستند إلى اختياره يعاقب عليه ثم ينزل الشارع الناقص منزلة التمام تسهيلا و امتنانا. وقد ادّعي الإجماع على أن الجاهل بالحكم كالعامد إلا- ما خرج بالدليل، و ظاهرهم التسالم على أن النقص عن إكراه و اضطرار يوجب البطلان أيضا إلا مع الدليل على الخلاف، ولو لا ظهور التسالم لأمكن التمسك بحديث الرفع للصحة بعد شموله لجميع الآثار، كما تقدم. و محل تنقيح الفروع إنما هو في الفقه.

إشارة

و الكلام فيها.

تارة: في تصوير التكليف بما عدا المنسيّ ثبوتا.

واخرى: في دلالة الأدلة الأولية عليه.

وثالثة: في الأدلة الثانوية.

**الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي وغيره، الجواب عنه الإشكال في تكليف غير المنسي بوجوه**

أما الأولى فلا ريب في سقوط التكليف بالنسبة إلى خصوص المنسي، لأن التكليف به مع فرض بقاء النسيان تكليف بما لا يطاق، ومع زواله خلف الفرض. وأما بقاء التكليف بالنسبة إلى بقية الأجزاء.

فاشكل عليه: بأن الأمر بالمجموع قد ارتفع لأجل النسيان، وقد ارتفع الأمر المتعلقة بالبقية بارتفاع الأمر بالمجموع ولا تكليف مستقلا بالنسبة إليها حتى يكون التكليف باقيا، فينتفي التكليف بعد عروض النسيان مطلقا بالنسبة إلى المنسي وغيره من الأجزاء.

واجيب عنه بوجوه..

منها: أنه مبني على كون وجوب الأجزاء وجوبا مقدما لتحقق الكل، وأما لو كان وجوبا نفسيا انبساطيا فلا وجه لزوال وجوب بقية الأجزاء لسقوط وجوب بعضها، وتكون حكمة الانبساط هو الكل، لا أن يكون ذلك العلة التامة المنحصرة.

ومنها: أن المأمور به في حق الجميع ناسيا كان أو غيره ما عدا الجزء المنسي، وقد اختص الذكر بخطاب خاص بما نسيه الناسي.

واشكل عليه: بأن المنسي ليس شيئا واحدا دائما، بل يختلف بالنسبة إلى المكلف الواحد فكيف بعامه المكلفين، فليفرض أنه صلى الظهر مثلا جمع، فنسى أحدهم الفاتحة، والآخر السورة، وثالث الأذكار الواجبة، ورابع السجدة،

و خامس التشهد و هكذا، فما يكون الحدّ المشترك بين ذاكرهم و ناسيهم، و أي خطاب يختص بخصوص الذاكر منهم؟! فلا بد حينئذ من تصوير الجامع.

وفيه: أنه يمكن تصوير الجامع بنحو ما مرّ في تصويره في الصحيح و الأعم، فراجع.

و منها: أن التكليف المتوجه إلى الناسي ليس بعنوان النسيان حتى يلزم المحذور، بل بالعنوان الملازم له غالبا.

وفيه: أنه مع التفاته إلى الملازمة يلزم المحذور قهرا، و مع عدم التفاته يصير ملتفتا لا محالة، فإنه يسأل عن وجه اختصاصه بالخطاب فيلتفت فيعود المحذور أيضا.

فالحق أنه يمكن تصوير تكليف الناسي بما عدا المنسي، كما مر. و يجعله من صغريات تصوير الجامع بين الصحيح و الأعم، كما عرفت. مع أن الجزئية و التكليف متقومّ في الواقع بالملاك، و الوجوب كاشف عنه، و سقوط الوجوب لا يستلزم سقوط الملاك، كما هو معلوم فيصح تكليفه بالبقية ثبوتا، و يشهد لذلك العرف أيضا.

### **الثانية: بحسب دلالة غير المنسي بوجوه**

و أما الثانية - أي بحسب دلالة الأدلة الأولية - فهي منحصرة في الإطلاق الواقعي النفسي الأمري و تحقق الملاك في البقية المنكشف، ذلك كله من كثرة اهتمام الشارع بمثل الصلاة، و من الأدلة الثانوية التسهيلية الواردة فيها.

و اشكل عليه: بأنها - لبيا كانت أو لفظية، و سواء كانت مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو غيره - كاشفة عن دخل الجزء و الشرط في قوام المركّب و المشروط، و لا يراد منها شيء أزيد من ذلك، و لا تدل بشيء من الدلالات على وجوب البقية عند عروض النسيان، بل يكون مقتضاها ما تعارف و ارتكز في الأذهان من أن المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، و المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، لفرض كونها كاشفة عن الدخل في قوام الذات قيّدا و تقيدا.

ولكنه باطل بما مرّ من أن استفادة وجوب البقية من سياق مجموع ما بأيدينا من الأدلة التي هي كدليل واحد على الوجوب، فتكفي الإطلاقات الأولية في الإيجاب لاحتفافها بالقرينة عليه مع حكم العرف في المركبات الاعتبارية، فإن سقوط بعض الأجزاء بالعدر لا يوجب سقوط البقية، ويكشف ذلك عن كونه مفاد الأدلة الأولية أيضا.

### **الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية**

#### **إشارة**

و أما الثالثة - وهي ورود الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية - فهي كثيرة متفرقة في أبواب العبادات، مذكورة في الفقه في الموارد المناسبة لها.

ويمكن التمسك بحديث الرفع أيضا، فإن إيجاب الإعادة أو القضاء مع النسيان مما لا يعلم فيكون مرفوعا، بل يمكن التمسك بخصوص حديث رفع النسيان أيضا، لأنه مقتض لوجوب التدارك إعادة أو قضاء فيكون ثابتا بثبوت المقتضي ثبوتا اقتضائيا، وهذا النحو من الثبوت يصح تعلّق الرفع التشريعي به لا رفع النسيان حقيقة حتى يقال: إنه غير قابل للرفع، ولا رفع العمل المنسي فيه عن صفحة العيان، فيكون خلاف الامتنان، إذ تجب الإعادة أو القضاء حينئذ. بل المراد ما قلناه.

و لباب الكلام: أنه يمكن إثبات الصحة في مورد النقيصة السهوية بالإطلاق المحفوف بالقرائن، وبحديث الرفع، وبأصالة عدم المانعية، وبالأدلة الثانوية.

#### **حكم الزيادة:**

#### **إشارة**

و البحث فيها..

تارة: في تصويرها.

و اخرى: في أقسامها.



و ثالثة: في حكمها.

### **الأولى: في تصويرها. الرد على من قال بعدم إمكان تصويرها.**

أما الأولى فقد يقال: بعدم تصويرها لأن المركب إن كان ملحوظا بشرط عدم الزيادة فمع الإتيان بها لم يأت بالمأمور به أصلا فكيف تتحقق الزيادة، فترجع حينئذ إلى النقيصة. وإن كان ملحوظا لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة وعدمها فلا تضر الزيادة، فلا تتصور الزيادة حتى يبحث عنها.

وفيه.. أولا: أنه يصح تصويرها بحسب ظواهر الأدلة الشرعية، الدالة على تعيينها في أجزاء خاصة يكون إتيان غيرها زائدا عليها بمقتضى هذه الأدلة، ويشهد له ما ورد في سجدة العزيمة من «أنها زيادة في المكتوبة».

و ثانيا: تتصور الزيادة بحسب الأنظار العرفية، لأنه إذا عرضت الأجزاء المعهودة من المركب على العرف و المشرعة يحكمون بأن كل ما زيد عليها يكون زائدا عرفا.

و ثالثا: يصح تصويرها بالدقة العقلية أيضا، بأن الأجزاء مأخوذة في المركب على نحو صرف الوجود المنطبق على أول وجوداتها قهرا، فيسقط أمرها لا محالة، فيكون المأتي به ثانيا زائدا عليها حينئذ، لا أن تكون مأخوذة بشرط عدم الزيادة، أو بنحو لا بشرط حتى لا تتصور الزيادة.

### **الثانية: أقسام الزيادة**

و أما الثانية: فهي إما بقصد الجزئية، أو بقصد عدمها، أو تكون بلا قصد بالنسبة إليهما، و الظاهر تحقق الزيادة عرفا في الجميع، و يشهد له ما ورد في الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في المكتوبة من أن السجود زيادة في المكتوبة، و لكن مورد بحث الفقهاء قدس سرهم في الزيادة المبطللة خصوص القسم الأول دون الأعم منه و من الأخيرين، كما يظهر من كلماتهم و استدلالهم على البطلان. كما أن الظاهر أن مورد بحث الاصولي أيضا ذلك، لأنهم يستدلون أيضا بعين ما استدل به الفقهاء و يناقشون فيها، فراجع و تأمل.

**إشارة**

و أما الثالثة: فمقتضى أصالة عدم المانعية عدم البطلان بالزيادة مطلقا - عمدية كانت أو غيرها، كانت بقصد الجزئية أو لا - إلا مع الدليل على الخلاف، و يصح التمسك بالأصل الموضوعي أيضا، و هو استصحاب تلبس المكلف بما كان متلبسا به و عدم خروجه عما كان عليه، فيجب عليه الإتمام و يحرم عليه القطع، و يصح استصحاب بقاء الصورة الاعتبارية أيضا، لأن لكل مركب - عرفيا كان أو شرعيا - وحدة صورية اعتبارية حاصلة من اعتبار المعبر شارعا كان أو غيره، فمن مثل قوله عليه السلام في الصلاة: «أولها تكبيرة و آخرها تسليمة» مع ملاحظة أدلة الأجزاء و الشرائط و الموانع و القواطع، تحصل صورة اعتبارية لها، و عند الشك في زوالها يستصحب بقاؤها فيجب الإتمام و لا يجب التدارك، و ليس بمثبت، كما هو واضح.

**الإشكال على التمسك بالاستصحاب**

نعم، لو اريد من هذا الاستصحاب نفي مانعية الزيادة و عدم قاطعيتها يكون مثبتا إن قلنا بأن ترتب الأحكام الوضعية الشرعية على الاستصحاب لا - يكفي، بل لا بد من ترتب الحكم التكليفي عليه، و لكنه ممنوع فإنه يكفي فيه ترتب مطلق الأثر الشرعي تكليفيا كان أو وضعيا.

ثم إنه لا وجه لاستصحاب الصحة التأهلية للأجزاء السابقة للقطع ببقائها، و لا استصحاب أثر المركب للقطع بعدم تحققه بعد، فإنه إنما يتحقق بعد تمامه و إتمامه من كل جهة، و لا استصحاب الصحة الفعلية مطلقا، لأنه من الشك في الموضوع مع تحقق الزيادة التي يحتمل البطلان معها. هذا.

و يمكن دعوى: أن المانعية تدور مدار إحراز ثبوت المنع، و لا أثر لمشكوك المانعية أصلا، فلا تصل النوبة حينئذ إلى الأصل، و يمكن استفادة ذلك عن قول الصادق عليه السلام: «إن الشيطان ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل أنه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلا ربح يسمع صوتها أو يجد ريحها».

و إطلاق قوله عليه السلام: «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة»، و هذا هو

### ثم إنه قد استدل على البطلان بالزيادة العمدية..

تارة: بأنها إن كانت من القراءة و الذكر فتكون من الكلام الآدمي المبطل، و إن كانت من الأفعال فتخل بالموالاة.

وفيه: أن الكلام الآدمي المبطل لا يشمل القراءة و الذكر، و الإخلال بالموالاة في مطلق الزيادة العمدية ممنوع، و على فرضه فلا ربط له بالزيادة من حيث هي.

و اخرى: بأنها من التشريع المبطل.

وفيه: أنه مبني على سرية القبح الفاعلي إلى الفعل الخارجي، و هو أول الكلام، مع أنه مبني على كون الزيادة عن اقتضاء عدم الجزئية. و هو غير معلوم، إذ من الممكن أن تكون لا اقتضاء بالنسبة إليها في الواقع و إنما لم يؤمر بها تسهيلا. إلا أن يقال: إن العمل حينئذ من مظاهر التجري على المولى فلا يصلح للتقرب إليه تعالى، و لكنه فاسد لأنه متوقف على ثبوت المبعوضة، و هو أول الدعوى.

و ثالثة: بإطلاق قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعله الإعادة».

وفيه: أنه مقيد بالركن، أو الركعة، لقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة من سجدة و إنما تعاد من ركعة». فلا دليل يصح الاعتماد عليه على البطلان بالزيادة مطلقا، و لكن البطلان بالعمدية منها من المسلّمات بين الأصحاب، و ادعي عليه الإجماع: و التفصيل يطلب من الكتب الفقهية، فإن هذه المباحث فقهية لا أن تكون اصولية. و قد تعرضنا لها في كتاب (مهذب الأحكام) فراجع.

إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته، فهل يكون مقتضى القاعدة ثبوتها مطلقا حتى يسقط التكليف بالكل و المركب عند تعذرهما، أو يكون مقتضاها ثبوتها في الجملة حتى يسقط تكليفهما فقط حينئذ دون التكليف بالكل و المشروط؟ كل محتمل، و يأتي التفصيل.

قد يقال: إن هذه المسألة من فروع بحث الصحيح و الأعم، فعلى الأول يلغو البحث هنا، لانتفاء الصحة بتعذر الجزء و الشرط، و على الثاني يكون له مجال.

وفيه: أن البحث عن الصحيح و الأعم بلحاظ نفس المستعمل فيه مع قطع النظر عن الجهات الأخر، و المقام بلحاظ الاستظهار من الأدلة و لو كان ذاك البحث بهذا اللحاظ أيضا، لكان المقام من فروع، كما لا يخفى.

### توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد و الإشكال، و الردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت

و قد يتوهم: اختصاص بحث المقام بما إذا لم يثبت الجزئية و الشرطية بمثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و «لا صلاة إلا بطهور». فإن هذه الجملة في نفي الحقيقة عند عدم الجزء و الشرط مما لا ينكر.

وفيه: أن جميع هذه التراكمات سقت لبيان الجزئية و الشرطية، فلا فرق من هذه الجهة بينها و بين غيرها.

نعم، لا يبعد استفادة كثرة الاهتمام بما ذكر فيها من الجزء و الشرط و تقديمها على غيرها عند الدوران.

و قد يتوهم أيضا: أن البحث في المقام مبني على ثبوت الأجزاء أو الشرائط بأوامر متعددة دون ما إذا كان بأمر واحد.

وفيه: أنه بعد ما ثبت من انحلال الأمر الواحد المتعلّق بالكل بانحلال القيود المعتبرة فيه و انبساطه على الجميع، يصير ما كان بأمر واحد مثل ما كان بأوامر متعددة، فلا فرق من هذه الجهة أيضا.

وهي أربعة: لأنهما إما مطلقان من كل جهة، أو يكون الأول مهملا و الأخير مطلقا، أو بالعكس، أو يكونان مهملين من جميع الجهات.

أما الأولان فلا إشكال في سقوط المأمور به بتعذر القيد، لإطلاق دليله الشامل لصورة التعذر أيضا، ولا أثر لإطلاق المقيد في القسم الأول، لأن إطلاق دليل القيد من القرينة المتصلة به، الكاشفة عن أنه لا تكليف بالمقيد مع تعذر القيد، فلا وجه لإطلاقه حينئذ. وكذا القسم الأخير، لعدم تمامية الحجة إلا في صورة وجود القيد.

و أما الثالث - وهو إهمال دليل القيد وإطلاق دليل المقيد - فلا إشكال في وجوب إتيان البقية بعد تعذر القيد، لفرض إطلاق دليل المقيد الشامل لصورة التمكن من القيد وعدمه، هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما الإثبات فيستفاد من القرائن الخارجية التي منها الأدلة الثانوية الصورة الثالثة. وقد فصل ذلك في الفقه، وقد جرت سيرة الفقهاء على التمسك بالإطلاقات عند تعذر القيد، و التمسك بقاعدة الميسور على ما يأتي التعرض لها.

و أما الاصول العملية فلا أصل في البين إلا استصحاب وجوب الباقي عند تعذر القيد.

و أشكال عليه: بأنه مبني على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي أو المسامحة العرفية في المستصحب، وذلك يختلف باختلاف الموارد.

و يمكن دفع الإشكال بأنه مبني على كون وجوب الأجزاء غيريا، و أما بناء على أن وجوبها عين وجوب الكل بنحو الانبساط. فيستصحب عين الوجوب

الشخصي المنبسط على الأجزاء، وليس ذلك من استصحاب الكلّي، كما لا يخفى.

وأما نفي القيدية وإثبات وجوب البقية بحديث الرفع، فاشكل عليه بأنه من الامتنانيات التي يرفع به التكليف لا أن يثبت.

وفيه: أن الإثبات إنما يكون بالأدلة الأولية لا بحديث الرفع حتى يلزم الإشكال، فحديث الرفع يرفع وجوب الإعادة أو القضاء عند ترك الجزء المقدور، وأما وجوب البقية فبالأدلة الأولية.

### **بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالآخبار الإشكال عليها و الجواب عنه**

واستدل أيضا بقاعدة الميسور، وهي من القواعد الارتكازية في الجملة ولم يردع عنها الشرع بل قررهما في الجملة بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتَوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» الوارد في جواب السؤال عن الحج وأنه في كل عام أو في العمر مرة. وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ»، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا لَا يَدْرِكُ كَلَهُ لَا يَتْرُكُ كَلَهُ». وقد تسالم الأصحاب - قديما وحديثا - على نقلها والعمل بها، و جرت السيرة على الاستدلال بها.

ولكن استشكل عليها.. تارة: بقصور السند.

ويرد: بالانجبار بالعمل والاهتمام بالنقل، مضافا إلى ما تقدم من كون القاعدة عقلائية في الجملة يكفي فيها عدم الردع.

و اخرى: بأن المراد بالشيء في الحديث الأول الكلّي لا الكل.

ويرد: بأن الشيء أعم منهما، كما لا يخفى، فيشمل الكل وأجزائه والكلّي وأفراده.

وثالثة: بأن كلمة (من) بيانية و لفظ (ما) وقتية، فيكون المعنى إذا أمرتكم بشيء فأتوا به وقت استطاعتكم، فيكون من أدلة اعتبار القدرة في المأمور به، ويكون إرشادا إلى حكم العقل.

وفيه: أن كلمة (من) ظاهرة في التبعية، و لفظ (ما) في الموصولة إلا مع

القرينة على الخلاف، ولا قرينة كذلك.

واستشكل على الأخيرين أيضا: بأن المراد بالميمسور هو الكلبي، وهو المراد بكلمة (ما) في «ما لا يدرك كله» أيضا.

وفيه: أن الظاهر هو التعميم للكل والكلبي ولا وجه للتخصيص بالثاني.

ثم إن للميسور مراتب متفاوتة جدا فلا بد في التمسك بها من صدق الميسور إما بدليل شرعي يدل عليه - نضا كان أو إجماعا - وإما من صدقه في عرف المشرعة، ومع عدم ذلك كله لا وجه للتمسك بها. وأما الأدلة الامتنانية التسهيلية فهي كثيرة وردت في أبواب الخل، كقاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» وغيرها.

**فائدة:**

**لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً**

، مثل الجهر والإخفات في صلاة يوم الجمعة، فالظاهر وجوب الاحتياط، للعلم بأصل التكليف والشك في الفراغ بالاكْتفاء بأحدهما.

ص: 227

اشارة

لا يعتبر في الاحتياط شيء إلا حسنه، فما دام يكون حسنا لدى العقلاء يصح و لو مع وجود الحجة المعتبرة على التكليف وجودا أو عدما، وإذا حكموا بعدم حسنه يصير لغوا، بل قد يكون قبيحا و حراما، كما إذا كان مخلا بالنظام أو وصل إلى حدّ العسر و الحرج أو الوسواس، بلا فرق في ذلك كله بين العبادات و المعاملات، و لا بين التمكن من الامتثال التفصيلي و عدمه، و لا بين ما كان مستلزما للتكرار و غيره. كل ذلك للأصل و إطلاقات الأدلة و عموماتها من غير ما يصلح للتخصيص و التقييد إلا امور ظاهرة الخدشة.

الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه و الجزم في النية، مراتب الامتثال

منها: أن الاحتياط مخالف لاعتبار قصد الوجه و الجزم بالنية.

وفيه.. أولا: أنه لا دليل من عقل أو نقل على اعتبارهما في العمل. بل مقتضى الأصل و الإطلاقات عدم الاعتبار.

و ثانيا: أنه على فرض الاعتبار يكفي قصد الوجه بالتكليف الواقعي الموجود في البين، بل يصح قصد الوجه في كل واحد من المحتملات طريقا إلى الواقع لا بنحو الموضوعية فيه.

و منها: أن مراتب الامتثال أربعة لا- تصل النوبة إلى كل لا- حق مع التمكن من سابقه، و هي الامتثال العلمي التفصيلي، و العلمي الاحتمالي، و الظني، و الاحتمالي.

وفيه: أن التقسيم صحيح، و لكن الحكم بأنه لا تصل النوبة إلى كل لا حق



مع التمكن من سابقه بلا- دليل من نص أو إجماع، وإن كان منشؤه ما مرّ من اعتبار قصد الوجه و الجزم بالنية، فقد مرّ ما فيه و لا وجه للتكرار.

### **الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث**

و منها: أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث بأمر المولى مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

وفيه: أن اللهو و العبث إما قصدي أو انطباعي، و الأول مفروض الانتفاء، و الثاني أيضا مفروض العدم، و على فرض الصدق، فهل يكون هذا القسم من اللهو و العبث حراما نفسيا أو غيريا، أو موجبا لفقد شرط أو جزء في المأمور به، و الأولان منفيان بالأصل، و الثاني مفروض العدم لفرض كون العمل واجدا لجميع الأجزاء و الشرائط، و على فرض كون هذا القسم من العبث حراما فهو في كيفية الامتثال لا في أصله حتى يوجب البطالان، و لذا استقرت آراء المحققين على جواز التقليد مع التمكن من الاجتهاد و بالعكس، و على جواز تركهما و العمل بالاحتياط.

ثم إنه يجزي في الاحتياط الإتيان بالاحتمالات المعنى بها عند العقلاء و الفقهاء، و لا يجب الإتيان بجميع الاحتمالات، و إلا فهو من الوسواس أو ينجر إليه.

### **الفحص في مورد الاصول العملية:**

#### **اشارة**

يعتبر الفحص في الأدلة في صحة جريان هذه الاصول الثلاثة - البراءة، و التخيير، و الاستصحاب - و البحث فيه..

تارة: عن وجوب أصل الفحص.

و اخرى: عن مقداره.

و ثالثة: عن حكم العمل قبل الفحص.

ص: 229

أما أصل وجوبه فتدل عليه الأدلة الأربعة..

فمن العقل: قاعدة دفع الضرر المحتمل الجارية في العمل لكل من الاصول اللفظية والعملية قبل الفحص في الأدلة، فلا موضوع لاعتبارها مطلقا قبل الفحص، لأن الشك في الاعتبار يكفي في عدمه - كما مر سابقا - بلا فرق بين الاصول اللفظية والعملية فلا موضوع لاعتبار أصالة الإطلاق والعموم والبراءة، والتخير، والاستصحاب قبل الفحص في الأدلة.

ومن الكتاب: بآية النفر وهي قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، والسؤال وهي قوله تعالى: فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

ومن السنة: بالأخبار المستفيضة الدالة على الحض والتغيب إلى طلب العلم والتويخ على تركه، كما لا يخفى على من راجع الكافي والبحار.

ومن الإجماع: إجماع الإمامية بل المسلمين عليه، بل يصح أن يقال إن موضوع الاصول مطلقا الشك المستقر، ولا استقرار له قبل الفحص، فهو خارج عن مورد الاعتبار تخصصا، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في وجوبه بين الشبهات الحكمية والموضوعية، إن كان لها المعرضية العرفية للوقوع في خلاف الواقع، ولم يكن مطلق الجهل عذرا ولو مع التقصير.

واستدل على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية..

تارة: بالإجماع.

واخرى: بأن بيانها ليس من عهد الشارع حتى يتفحص عنها في الأدلة.

ويرد الأول بعدم تحققه لذهاب جمع إلى وجوبه في جملة منها مع عدم دليل عليه بالخصوص.

والثاني بأنه لا يعتبر في الفحص أن يكون في الأدلة مطلقا، وإنما يختص ذلك بخصوص الاصول الحكمية وأما في غيرها فإنه في كل ما يرتفع بالفحص

ص: 230

فيه المعرضة العرفية للوقوع في خلاف الواقع.

نعم، في مسألة الطهارة والنجاسة وغيرها مما علم من مذاق الشرع التسهيل والمسامحة فيها. لا وجه للفحص، بل قد لا يجوز مع إثارة الوسواس، ويمكن أن يكون مراد المجمعين ذلك أيضا، فيرتفع النزاع من البين.

وأما مقدار وجوب الفحص فهو حصول اليأس المتعارف عن الظفر بالدليل في الشبهات الحكمية، وخروج الشبهة عن المعرضة للوقوع في خلاف الواقع في الشبهات الموضوعية. وأما حكم العمل قبله فسيأتي إن شاء الله تعالى. وأما ما يجب فيه الفحص لأجل الاصول الحكمية فهو الأمارات، والاصول الموضوعية، والقواعد المعتمدة.

**و ينبغي التنبيه على امور:**

**الأول هل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي؟**

الأول: تقدم أن وجوب التعلم لقاعدة دفع الضرر المحتمل في تركه، وهل هو نفسي، أو مقدمي أو طريقي محض. الحق هو الأخير، لأن الأول يتوقف على ثبوت الملاك فيه في مقابل الواقع ولا دليل عليه، بل مقتضى تسالم الكل على أنه طريق إلى الواقع و مطلوب لأجل العمل، فيكون بطلانه كبطلان الثاني أيضا، لأنه إما مقدمة الوجود و شرط الصحة، وهو خلاف ما ثبت من صحة عمل الجاهل مطلقا إن طابق الواقع. أو شرط الوجوب، وهو خلاف ما تسالموا عليه من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل مطلقا، فيتعين الأخير، و حينئذ فيحمل ما يستفاد منه كونه مقديا على الطريقة المحضنة، أو كون المقدمية حكمة للإيجاب لا قيادا في الوجوب، وإنما ذهب إلى النفسية من ذهب لدفع شبهة وردت في المقام، كما يأتي إن شاء الله تعالى، فوجوب التعلم نظير وجوب الاحتياط، فكما لا وجه لاحتمال النفسية و المقدمية فيه، فكذلك في التعلم أيضا.

ص: 231

## الثاني ملاك وجوب التعلم

الثاني: ملاك وجوب التعلم التحفظ على الواقعيات والاهتمام بها وإمكان الوصول إليها، وهذا من قبيل اللوازم الذاتية له، لا يتغير ولا يتبدل بكونه بعد تنجز الواقع أو قبله، فلو لم يدخل وقت التكليف وعلم المكلف أنه لو ترك التعلم قبل الوقت لفات عنه التكليف بعده، لحكم العقل والعقلاء بوجوبه قبل الوقت بعين الملاك الذي يحكمون بالوجوب بعده، وهذا من الوجدانيات لكل من رجع إلى وجدانه و في مراجعة العرف والوجدان غنى عن إقامة البرهان، فيندفع الإشكال المعروف الذي استصعبه القوم وأطيل الكلام في دفعه و ذهبوا يميناً و شمالاً: من أنه لو ترك المكلف التعلّم قبل الوقت ففات عنه التكليف في وقته لا وجه لعقابه، لأنه إن كان على ترك نفس التكليف يكون من العقاب على غير المقدور، لأن القدرة على الشيء متفرعة على العلم به وإن كان على ترك التعلم، فلا وجه للعقاب عليه لأن وجوبه ليس بنفسه، والعقاب لا بد وأن يكون على ترك الواجب النفسي، كما مرّ في مباحث الألفاظ.

و يدفع أصل الإشكال بأن العقاب على ترك الواجب النفسي المنتهى بالآخرة إلى الاختيار - وهو ترك التعلم - و يصدق عليه عرفاً أنه ترك الواجب بعمده و اختياره فيصح عقابه عليه، فلا تصل النوبة في دفعه إلى القول بالوجوب النفسي للتعلم، أو القول بالواجب المعلق.

بدعوى: أن الوجوب للتكليف قبل الوقت فعليّ و الواجب استقباليّ، أو تصحيح ذلك بالشرط المتأخر، إذ كل ذلك بعيد عن الأذهان العرفية، و خلاف المشهور مع عدم الدليل عليها و عدم وجود ملزم للقول بها.

## الثالث دوران صحة العمل و بطلانه مدار المطابقة للوظيفة و عدمها

الثالث: تدور صحة العلم و بطلانه على المطابقة للوظيفة المقررة له و عدمها، فكل عمل صدر من كل عامل - عالماً كان أو جاهلاً، قاصراً كان أو مقصراً، ملتفتاً أو غيره - إن طابق الوظيفة المقررة شرعاً للعمل صح، وإلا فلا يصح.

نعم، لو كان لنفس العلم من حيث هو دخل في الصحة لا تختصت بصورة العلم فقط، وهو خارج عن محل البحث، مع أنه نادر بل غير واقع في ما أعلم، فيصح ما اشتهر من صحة عمل تارك الاحتياط والاجتهاد والتقليد إن طابق الواقع، ولا معنى لكون التعلم طريقا محضاً إلا هذا، كما هو أوضح من أن يخفى.

## الرابع فلزم الصحة وسقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد و الجواب عنه و تعيين الحق في المقام

### إشارة

الرابع: الصحة وسقوط العقاب متلازمان شرعا وعرفا، بل وعقلا أيضا، فكل مورد صح العمل لا وجه للعقاب بالنسبة إليه، وكل مورد يعاقب على العمل لا وجه لصحته، وقد خرج عن هذه الكلية الجهر في موضع الإخفات وبالعكس إن كان عن جهل، والإتمام في موضع القصر كذلك، فأفتوا فيهما بالصحة للنص، و حكموا بتحقيق الإثم أيضا مع التقصير وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولهما نظائر أخرى في الفقه، كما لا يخفى على التخبير، فيحصل إشكال، أنه لا وجه للصحة مع تحقق الإثم لأنهما متنافيان.

وقد اجيب عن الإشكال بوجهه..

منها: أن ما حكم فيها بالصحة والعقاب من باب تعدد المطلوب، فقد تعلّق طلب بذات المأمور به و طلب آخر بالخصوصية، فامثل أحد الطالبين وفوت الآخر عن تقصير، فيصح ما امتثله لوجود المقتضي وفقد المانع، ويعاقب على ترك الآخر المنتهى إلى تقصيره. وفيه: أنه خلاف ظاهر الأدلة الدالة على أن التكليف واحد مشتمل على أجزاء وشرائط، فهذا الوجه حسن ثبوتها، ولا دليل عليه إثباتا، بل ظاهر الدليل خلافه.

ومنها: أن المأمور به إنما هو الذات، والقيد واجب نفسي لا أن يكون قيда لصحة العمل.

وفيه: أنه مثل السابق بلا فرق بينهما إلا في كيفية التعبير.

ومنها: أن المأمور به ليس بمأمور به وإنما هو شيء مسقط للواجب.

وفيه: أنه خلاف ظواهر الأدلة و كلمات الأجلة.

و منها: أن المقام من صغريات الترتب.

وفيه: أن مورده ما إذا كان في البين أمران فعليتان من كل جهة مع تمامية الملاك و المصلحة في كل منهما، و المقام ليس كذلك.

و منها: أن المأتي به واجد لمقدار من المصلحة لا تبلغ المصلحة التامة، و لا يمكن درك المصلحة التامة مع الإتيان بما فيه المصلحة الناقصة، فيصح لوجود المصلحة في الجملة، و يآثم لتفويت المصلحة التامة التي لا يمكن تداركها. فتأمل.

هذا، و يمكن المناقشة في أصل ثبوت العصيان إن لم يكن إجماع في البين، فيرتفع أصل الإشكال، و يمكن أن يقال إن العقاب إنما هو للحفاظ على عدم التقصير في المستقبل و الاهتمام بتكاليفه.

**ثم إنه قد ذكر الفاضل التونسي قدس سره للبراءة شرطين آخرين..**

**الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.**

فإن كان مراده أن مثبتات أصالة البراءة ليست بمعتبرة، فلا اختصاص له بالبراءة، بل مثبتات الاصول مطلقا لا اعتبار لها، كما يأتي إن شاء الله تعالى، بل لا اعتبار بمثبتات الأمارات أيضا ما لم يدل على اعتبارها قرينة معتبرة عرفا.

وإن كان مراده بإجراء الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي لا- يثبت الحكم المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر. فهو أيضا حق و لا اختصاص له بالبراءة، بل الاستصحاب أيضا كذلك، مع أنه لا وجه لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، كما تقدم.

وإن كان مراده أن الأصل لا يثبت موضوع حكم شرعي فلا دليل عليه من عقل أو نقل، إلا إذا كان موضوع الحكم الآخر نفي الحكم واقعا و في اللوح

ص: 234

المحفوظ، و لا-ريب أن بالأصل لا يثبت ذلك، ولكنه من مجرد الفرض، كما لا يخفى إذ الفقه غالبه، بل كله مبني على الأحكام الظاهرية التي تكون مؤديات الأمارات و مجاري الاصول. وإثبات حكم ظاهري في موضوع بجريان الأصل في موضوع آخر كثير شائع، كمن بلغ ماله إلى حد الاستطاعة، و شك في أن عليه ديناً أو لا، فبأصالة البراءة عن الدين يجب عليه الحج لوجود المقتضي و فقد المانع فتشمله الأدلة قهراً. و كمن شك أن عليه صوماً واجباً أو لا، فبأصالة البراءة عنه يثبت عدمه، فيستحب له الصوم المندوب و يصح منه. و كمن كان عنده ماء و شك في حليته و حرمة و بأصالة الإباحة تثبت إباحته فيجب عليه الطهارة المائية دون الترابية، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

### **الشرط الثاني: - مما ذكره الفاضل التونسي - أن لا يكون في أعمالها الضرر**

#### **إشارة**

على النفس أو الغير ممن يكون محترماً شرعاً.

وهذا وإن كان حقاً لا ريب فيه و لكن لا اختصاص له بأصالة البراءة، بل لا مجرى للاصول العملية مع قاعدة من القواعد المعتمدة، بلا فرق بين قاعدة الضرر و غيرها، فإنها مقدمة على الأمارات المثبتة للأحكام فضلاً عن الاصول العملية.

### **الكلام في قاعدة الضرر، و فيها جهات من البحث**

#### **إشارة**

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى قاعدة: «لا ضرر و لا ضرار» إجمالاً، و فيها جهات من البحث..

### **الأولى: كونها من القواعد العقلانية**

الأولى: أنها من القواعد العقلانية الدائرة بين الناس في جميع الملل و الأديان، إذ السلطنة على النفس و العرض و المال مما اتفقت عليه آراء العقلاء، و التنقيص في كل واحد منها من المقبّحات لديهم، و يؤاخذون من تصدى لذلك و يلومونه و يعاقبونه، و على ذلك يدور نظام معاشهم. فهذه القاعدة من صغريات أصالة احترام النفس و العرض و المال التي هي من أهم الاصول النظامية العقلانية، بل الضرر من الظلم المنفي بالأدلة الأربعة، فلا وجه لإتعايب النفس في

سند حديث نفي الضرر والضرار وفي وجه دلالة. هذا بالنسبة إلى الضرر على الغير.

وأما بالنسبة إلى إضرار الشخص على نفسه أو ماله فهو أيضا من القبائح العقلائية لو لم يكن غرض راجح في البين، وهكذا بالنسبة إلى هتك الإنسان عرض نفسه، فلا ريب في قبحه أيضا عند جميع العقلاء، فيكفي في مثل هذه القاعدة العامة البلوى عدم وصول الردع من الشارع وكيف وقد ورد التقرير، فادعى في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر، وادعى صاحب الوسائل كثرة الأخبار الواردة، وعن بعض محشي رسائل شيخنا الأنصاري ضبط عشرة منها وفيها الموثق وغيره، مضافا إلى جريان السيرة المعصومين عليهم السلام، و فقهاء الفريقين على التمسك بها، فلا وجه للبحث من هذه الجهة للقطع بصدور هذه الجملة على اختلاف التعبيرات، ففي بعضها «لا ضرر ولا ضرار»، وفي بعضها بزيادة (في الإسلام)، وفي بعضها بزيادة (على المؤمن).

إذ بعد كون القاعدة من العقلائيات المقررة يكون ذكر الإسلام أو على المؤمن من باب المثال وذكر أفضل الأفراد، وإلا فلا ضرر ولا ضرار بالنسبة إلى أهل الذمة أيضا.

نعم، من أباح الشارع نفسه وعرضه و ماله يكون خارجا عنها قهرا. فما لم تذكر فيه الجملتان أشير فيه إلى كون القاعدة عقلائية، وما ذكرنا فيه أشير فيه إلى أن الإسلام والمؤمن أولى بأن يعمل فيه هذه القواعد، لكون الإسلام الذي هو الأتم الأكمل وكون المؤمن أعزّ عند الله من كل شيء، فلا بد وأن يهتم بعدم الإضرار به اهتماما زائدا على غيره. فليس المقام من دوران الأمر بين أصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة حتى يقال بتقديم الأولى على الأخيرة في المحاورات، لأنه في ما إذا لم يتعلّق غرض بكل واحد من الزيادة والنقيصة، كما لا يخفى.

ثم إن المتفاهم من استعمالات مادة الضرر في المحاورات النقص، سواء



كان مالياً أو نفسياً أو عرضياً، و تطلق في مقابل النفع و بينهما التضاد عرفاً فيمكن ارتفاعهما، كمن باع متاعه برأس المال مثلاً فلا يصدق بالنسبة إليه النفع و لا الضرر. و من فسّره بعدم النفع، فإن أراد ما ذكرناه فهو وإلا يكون من التفسير بالأعم.

و أما الضرر فهو إما مصدر باب المفاعلة، أو اسم مصدر بمعنى الضرر، و على أي تقدير يكون ذكره لأجل التأكيد و الاهتمام بنفيه. و أما احتمال أنه فعل الاثني لما هو الأصل في باب المفاعلة فمردود لعدم مناسبته في مورد الأخبار أولاً، و عدم كون الأصل في المفاعلة من الطرفين ثانياً، كما في الاستعمالات الصحيحة كقوله تعالى: يُخَادِعُونَ اللَّهَ، وَ مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَأْرَأْ أَنْ يَرْؤُونَ النَّاسَ وَ أَنْفُسَهُمْ، وَ سَأَفُوا، وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِلَى غير ذلك.

نعم، الظاهر تقوّمها بتكرر صدور الفعل، سواء كان من فاعل واحد - و لا يبعد إرادة ذلك منه في المقام - أو من فاعلين، بخلاف باب التفاعل، فإنه متقوّم بفاعلين، و لذا يقال: تضارب زيد و عمرو، و أما في المفاعلة فإنه يقال: تضارب زيد عمراً، مع أنه لا ثمره عملية بين كونه تأكيداً أو تأسيساً، لأن طبعي الضرر منفي، سواء كان من الواحد أو من اثنين.

### الثانية: الفرق بين الضرر و الحرج

الثانية: الفرق بين الضرر و الحرج مع كونهما قاعدتين معمولتين في جميع الأبواب، أن الثاني أعم مورداً من الأول، لشموله للمشقة التي لا تتحمل عادة و لو لم يكن نقص فيها نفساً أو مالا أو عرضاً.

و بعبارة أخرى: الامور إما دون الطاقة، أو بقدرها، أو فوقها. و الأول مورد التكليف، و الثاني مورد الحرج، و الأخير مورد الضرر، و قد ورد في جملة من الأخبار أن التكليف دون الطاقة فراجع.

ثم إن الظاهر كون المراد بالضرر في القاعدة الضرر الشخصي. سواء كان

ضررا نوعا أيضا أو لا. كما أن الظاهر أن المراد به الواقعي دون الاعتقادي.

نعم، لو كان اعتقاد الضرر مستلزما لحصول الخوف، وكان تحقق الخوف موجبا لرفع الحكم شرعا، يترتب رفع الحكم على الاعتقاد من هذه الجهة، لأن الخوف أمر وجداني لا واقع له غير وجدانه لا أن يكون اعتقاد الضرر موجبا لرفع الحكم، كما لا يخفى.

### الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف

الثالثة: كلمة «لا» المذكورة في الحديث: «لا ضرار ولا ضرر في الإسلام» تامة وليست ناقصة، لأصالة عدم الاحتياج إلى الخبر، وهي لنفي الحقيقة، لأنه المنساق من موارد استعمالها، فتكون الجملة حينئذ إخبارا عن عدم تحقق الضرر ونفي حقيقته خارجا في الإسلام، و هو كذب و الشارح منزه عنه، ولهم في دفع الإشكال أقوال:

الأول: الحذف والإضمار، أي لا ضرر غير متدارك في الإسلام.

وفيه: أنه خلاف الأصل والظاهر، مع أنه إن كان في مقام الإخبار فيعود المحذور، وإن كان إنشاء لإيجاب التدارك فهو يحتاج إلى قرينة، و هي مفقودة.

الثاني: أن النفي بمعنى النهي، أي: يحرم الإضرار على النفس وعلى الغير في الإسلام، كما في «لا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج»، و «لا رضاع بعد فطام»، و «لا رباء في الإسلام» إلى غير ذلك مما هو كثير.

وفيه: أنه احتمال حسن ثبوتا، ولكن لا دليل عليه إثباتا بعد إمكان دفع الإشكال بغيره.

الثالث: ما عن صاحب الكفاية من أن النفي حقيقي بالنسبة إلى الحكم، وادعائي بالنسبة إلى الموضوع، فيكون المعنى أن الموضوع الضرري لا حكم له. و يصير من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وبعبارة أخرى: يكون النفي بالنسبة إلى الحكم من الوصف بحال الذات، و بالنسبة إلى الموضوع من الوصف بحال المتعلق.

وفيه: أنه خلاف الظاهر جدا، لا يصار إليه إلا مع القرينة، مع أنه تعقيد و خلاصته يرجع إلى التقدير و الإضمار.

الرابع: ما عن شيخنا الأنصاري قدس سرّه و تبعه جمع من مشايخنا من نفي تشريع ما يوجب الضرر مطلقا - موضوعا كان أو حكما، وضعيا كان أو تكليفيا - فيكون إخبارا عن نفيه في مقام التشريع لا في الخارج حتى يلزم الكذب، كما في حديث الرفع حيث تقدم أن الرفع في مقام التشريع لا ينافي الوجود التكويني. و لا ريب أنه لا تشريع، للضرر في الشريعة المقدسة الإسلامية مطلقا، بل عند العقلاء و لو لا أن صاحب الكفاية صرح بتضعيف قول شيخه الأنصاري و ظهور الثمرة بين القولين، لأمكننا إرجاع قوله إلى قول شيخنا الأنصاري، و لكنه أنتج على ما اختاره في المقدمة الرابعة بين القولين من الانسداد، عدم حكومة دليل نفي الضرر و الحرج على الاحتياط إن كان ضرريا أو حرجيا، فإن لباب ما اختاره يرجع إلى أن الموضوع الضروري لا حكم له، و الأحكام الواقعية المجهولة لا ضرر في موضوعها أبدا، و إنما الضرر يحصل من الجمع بين المحتملات في الامتثال، فلا مورد لقاعدة الضرر بناء على مختاره حتى تجري و يرتفع بها الاحتياط، بخلاف مختار الشيخ رحمه الله فإن لبابه يرجع إلى أنه لا تشريع لمنشا الضرر أبدا، و الاحتياط التام منشأ للضرر في الشريعة فيرتفع بالقاعدة، و الحق أن مختار الشيخ رحمه الله أحق أن يتبع، كما عرفت.

#### **الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصيصات و الجواب عنه**

الرابعة: لا ريب في أنها من القواعد العامة التي استقرت سيرة الفريقين على التمسك بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام بلا كلام. و قد اشكل على عمومها بكثرة ورود التخصيصات عليها من الأحكام الضرورية المجعلولة شرعا، بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي فلا يصح التمسك بعمومها حينئذ، مع أن القول بعمومها ابتداء من ورود هذه التخصيصات يكون من التخصيص المستهجن، و هو قبيح في المحاورات العرفية.

ويرد.. أولا: بأن أكثرية الخارج من مجرد الدعوى، فإن الأحكام الضرورية المجعولة بالنسبة إلى الأضرار التي يردّها الناس بعضهم على بعض يكون بنسبة العشرة إلى المائة بل أقل.

وثانيا: ما يتوهم الضرر فيه الصدقات الواجبة، والحج، والجهاد، والحدود، والديات. و الأولى ما يحتفظ به المال أو النفس أو كفارة لما فعل، ولا يسمى ذلك ضررا عرفا، وكذا الحدود والديات جزاء لما كان ارتكبه، والحج نظير سائر الأسفار المتعارفة، فمن سافر إلى بلد لغرض صحيح وانفق مالا في سفره، لا يقال عرفا إنه تضرر. وأما الجهاد في سبيل الله فإنه من أجلّ المفاخر البشرية، لا يرضى العاقل بأن يطلق على الشهيد بأنه تضرر ببذل مهجته في سبيل الله. ولا نتوقع مثل هذه الإشكالات مع الأنس بمذاق الشريعة، و هل يكون من الإنصاف أن تعدّ القوانين الإلهية المتقنة، التي وضعت لتكميل البشر شخصا ونوعا، دنيا و آخرة ضررا؟!!

ثم إنه على فرض صدق الضرر عليها يكون المراد بالضرر المنفي ما لم يكن أصل جعله و تشريعه ضرريا لمصالح كثيرة دنيوية و اخروية، بل حصل الضرر بعد الجعل و التشريع لجهات خارجية، فيكون خروجها حينئذ تخصصا لا تخصيصا حتى يلزم تخصيص الأكثر، و على فرض أن يكون تخصيصا فليس ذلك من التخصيص الأكثر، لأن المخصص عنوان واحد و هو التكاليف الضرورية، فيصير المحصل أنه «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام إلا التكاليف الضرورية لمصالح تغلب على ضرريتها بمراتب كثيرة»، كما عن شيخنا الأنصاري قدّس سرّه.

و أشكل عليه صاحب الكفاية: بأن النوع الواحد طريق إلى الأفراد الخارجية، فإذا كانت الأفراد الخارجة عن تحت العام أكثر مما بقي تحته يكون مستهجنا، سواء كان ذلك بنوع واحد أو بإخراج نفس الأفراد متعددا.

نعم، لو كان العام أيضا نوعيا، وكان ما بقي تحت العام أكثر مما خرج عنه من حيث النوع، لا بأس به وإن كان الخاص الخارج أكثر أفرادا مما بقي تحت العام من الأنواع.

وفيه.. أولا: أن العام في المقام نوعي، فإن متعلق النفي نوع ضرر النفس ونوع ضرر العرض ونوع ضرر المال، إلا نوع الضرر الحاصل من التكاليف المجعولة.

و القول: بأن النوع لا تحقق له في الخارج حتى يتعلق به النفي.

مردود: بأنه ليس المراد به النوع المنطقي حتى لم يكن له تحقق خارجي، بل الطبيعي منه الذي هو عين الأفراد الخارجية، فيصح قول الشيخ رحمه الله ولا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية.

و ثانيا: لا وجه للفرق بين ما كان العام نوعيا أو فرديا بعد أن كان النوع طبيعيا وطريقا محضا إلى الأفراد الخارجية، فلا أثر لما فصله صاحب الكفاية قدس سره من هذه الجهة، إذ المدار كله على الأفراد، والنوع طريق محض إليه، فترجع كثرة الخارج وقلة الباقي بالآخرة إلى الأفراد. فالحق ما ذكرناه من الجوابين.

وقد يستشكل بأن القاعدة لا بد وأن تكون نصا في مورد جعلها ولا أقل من ظهورها فيه، وليس كذلك في المقام، لأن النخلة كانت ملكا لسمرة بن جندب وهو يتصرف فيها لسلطنته عليها، فإن الناس مسلطون على أموالهم، فليس في تصرفه فيها ضرر حتى يكون موردا للقاعدة.

وفيه: من الوهن ما لا يخفى، لأن أمره صلى الله عليه وآله بقلع النخلة ورميها عند سمرة ليس لأجل تصرف سمرة فيها، بل لأجل أنه كان غير مبال بعرض الأنصاري وكان في مقام هتك عرضه، وهو إضرار وأي إضرار أشد منه، وكان منشأ ذلك من النخلة فأمر صلى الله عليه وآله بقلع منشأ الإضرار، فتنتطب القاعدة على المورد بلا إشكال.

### **الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقا**

الخامسة: لا ريب في تقدم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان

الأحكام بعناوينها الأولية أو الثانوية، كالنذر والعهد واليمين، وأمر الوالدين - وجوبية كانت أو تحريرية، وضعية أو تكليفية - بمعنى أنه يستكشف من القاعدة أنه لا جعل لتلك الأحكام مطلقاً في مورد الضرر أبداً، ومن شاء فليسم هذا جمعاً عرفياً، أو حكومة، أو لفظاً آخر، إذ لا ثمرة عملية في هذه الاصطلاحات بل ولا علمية معتنى بها أصلاً بعد أن اتفق العلماء بل العقلاء على تقديمها عليها، وظاهرهم سقوط الأحكام في مورد الضرر خطاباً وملاكاً، لا خطاباً فقط حتى يكون من المتزاحمين اللذين يقدم أحدهما على الآخر مع تحقق الملاك فيهما، فيكون تقديم قاعدة الضرر عليها من باب العزيمة لا الرخصة، بخلاف قاعدة الحرج، فعن جمع أن تقديمها عليها من باب الرخصة لا العزيمة، فمن توضعاً مع كون الموضوع ضرورياً بالنسبة إليه يبطل وضوءه، بخلاف ما إذا كان حرجياً فيصح، وقد ذكرنا ما يتعلّق به في الفقه فراجع. و من لطيف المصارعة و المعارضة أن الأحكام بناء على كونها ضرورية تتقدم على قاعدة الضرر تخصصاً، وإن كانت تلك الأحكام مستلزمة للضرر زائداً على جعلها تقدم القاعدة عليها حكومة.

ثم إنه قد تخصص قاعدة الضرر التي تقدم على جميع الأحكام في موارد..

منها: ما عن بعض الفقهاء إن من أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضراً، وجب عليه الغسل وإن أضرب به، مستنداً إلى خبر. وقد تعرضنا له في مباحث التيمم في الفقه، فراجع.

ومنها: تقديم قاعدة السلطنة والحرج، بل والضرر عليها في بعض الموارد، كما يأتي.

## السادسة: تعارض ضرر مع ضرر آخر.

### إشارة

تارة: يكون بالنسبة إلى شخص واحد، كما إذا أكره شخص على الإضرار

بزيد إما بهذا الضرر أو بذاك.

و اخرى: لشخص واحد أيضا لكن من حيث التحمل، كما إذا دار الأمر بين تحمله بنفسه لهذا الضرر أو ذاك. و الحكم فيهما هو التخيير مع التساوي لقبح الترجيح بلا مرجح، و اختيار الأقل ضررا مع التفاوت، كما هو مقتضى سيرة المشرعة بل العقلاء، و في رجوع الوجدان غنى عن إقامة البرهان.

و ثالثة: الإكراه على الإضرار إما بزید أو بعمرو، فمع التساوي يتخير و مع التفاوت قد يقال بالتخيير أيضا، لأن قاعدة نفي الضرر امتناني بالنسبة إلى الجميع، و بعد جواز أصل ارتكابه لدليل الإكراه لا فرق بينه و بين القليل و الكثير.

و لكن فيه إشكال، فراجع مباحث الفقه، هذا بناء على ما هو المتسالم نصا و إجماعا من عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، بأن كان الضرر متوجها أولا و بالذات إلى الغير، بأن أكره الشخص على الإضرار به مثلا و أما إذا كان متوجها إلى نفسه بأن أجبره الظالم على دفع مال من نفسه أو الأخذ من غيره فليس له الإضرار بالغير، كما يأتي.

و رابعة: يدور الأمر بين الإضرار بنفسه أو غيره، فإن كان الضرر متوجها إلى الغير و لكن تحمله لم يتوجه إليه، و لا ريب عندهم في عدم وجوب تحمل الضرر، بل عدم جوازه في بعض الصور.

و خامسة: يكون متوجها إليه و لو صرفه إلى غيره لم يتضرر، و لا ريب عندهم أيضا في عدم جوازه.

و سادسة: يكون الضرر بالنسبة إليه و إلى غيره في عرض واحد، كما أنه لو احتاج شخص إلى بالوعة في داره لو حفرها يتضرر الجار و لو لم يحفرها يتضرر بنفسه، و قال الشيخ قدس سرّه: «الأوفق بالقواعد تقديم المالك، لأن حجرة عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة و نفي الحرج - إلى أن قال قدس سرّه - و الظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك

التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل».

وفيه: أن عموم السلطنة معارض لعموم سلطنة الغير على الدفع عن ورود الضرر على ماله. ولكن للمسألة فروع قد ذكرت في الفقه.

## فرع:

لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، المشهور أن القدر يكسر ويضمن قيمته صاحب الدابة، لأن الكسر لمصلحته، وهو مبني على ما هو المتعارف من أن كسر القدر أهون من قتل الدابة، فراجع وتأمل.

## السابعة: قد تتقدم قاعدة الحرج على قاعدة الضرر

السابعة: قد تتقدم قاعدة نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر، كما إذا كان المالك في حرج ومشقة من عدم البالوعة مثلا في داره وإن لم يكن متضررا بذلك ولكن يتضرر منها الجار، فإنه يجوز للمالك حفرها فإن تحمّل الحرج لدفع الضرر عن الغير منفي بقاعدة نفي الحرج، فتكون هذه القاعدة حاكمة على قاعدة نفي الضرر، كحكومة قاعدة السلطنة عليها في الجملة.

## تتميم:

لا إشكال في أن قاعدة نفي الحرج من القواعد المعتمدة، ويدل عليها الكتاب مثل قوله تعالى: **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** والسنة المستفيضة في الأبواب المتفرقة، وإجماع الإمامية بل المسلمين، ويصح أن تكون من القواعد العقلائية أيضا، لأن العقلاء يقبّحون التكاليف الحرجية الصادرة من الموالى بالنسبة إلى العبيد، وما ورد من التكاليف الشاقة في بني إسرائيل لم يعلم أنها كانت جعلًا من الله تعالى أولا بالنسبة إليهم، أو أنها كانت عقوبات دنيوية عن جزاء أعمالهم، والأنس بفضل الله تعالى وسعة رحمته قديما وحديثا بالنسبة إلى



عباده يقتضي الثاني فيعلم من ذلك أن قوله تعالى: رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا، وما ورد «أن بني إسرائيل كانوا إذا أصابتهم قطرة بول قرضوا لحمهم بالمقاريض». لم يعلم أن ذلك كان تكليفاً أولياً إلهياً، أو كانت من العقوبات المستعجلة الدنيوية التي رفعت عن أمة نبينا الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

مع أن الإصر عبارة عن الضيق و مطلق المشقة وهو أعم من الحرج وغيره، مثلاً وجوب إتيان الفرائض في المساجد ضيق وليس بحرج، وكذا الفورية في قضاء الصلوات والصيام ونحو ذلك، والمراد بقوله تعالى: وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا هَذَا النحو من الضيق لا الحرج المنفي في صدر الآية بقوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، وبقوله تعالى: وَمَا جَعَلْ عَلَيْنَكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ مِّلَّةً أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ. فيستفاد من إطلاقه أن دين الله تعالى لا حرج فيه خصوصاً بقريظة قوله: مِلَّةً أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ، وكذا إطلاق قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.

ثم إنه كلما تقدم في فقه (لا ضرر ولا ضرار) يجري في (لا حرج في الدين) بلا فرق بينهما من هذه الجهة، فتجري فيها الأقوال الأربعة المتقدمة. وقد تقدم أن مفادها ترخيصي امتناني لا أن يكون على نحو العزيمة، فيصح العمل لو تحمل الحرج وأتى به.

إن قلت: بعد سقوط الأمر لأجل الحرج لا وجه لصحة العمل العبادي لتقومها بقصد الأمر.

قلت: سقوط الأمر لا يستلزم سقوط الملاك، والكاشف عن بقائه مضافاً إلى الإطلاقات استصحاب البقاء بعد كون السقوط ترخيصياً لا عزيمة. ولا يلزم من هذا التخيير بين الطهارة الترابية والمائية - مثلاً - في ما إذا كانت الأخيرة مستلزماً للحرج، لأنه لا ريب في الاختلاف الرتبي بينهما ثبوتاً وإثباتاً، ومع ذلك كيف يثبت التخيير الذي لا بد فيه من التساوي من كل جهة.

وظاهر الفقهاء التسالم على عدم حلّية المحرمات لأجل الحرج، فمن كان في حرج من عدم الكذب أو عدم الاغتياى أو نحوهما لا تحل له، كما أن ظاهرهم عدم الفرق بين الصغائر والكبائر، ولا يبعد أن يكون الوجه في ذلك مضافا إلى ظهور الإجماع أن مفسدة الارتكاب أكثر بمراتب عن مصلحة الترخيص ما لم يكن في ترك الارتكاب ضرر أهم.

ثم إنه لا تجري قاعدة نفي الحرج في نفي التكاليف الأولية المجعولة، وإن قيل بأن فيها حرجا، لما تقدم في الجهة السادسة في قاعدة الضرر.

و الحمد لله أولا و آخرا.

ص: 246

وهو من الاصول المعتمدة الجارية في تمام أبواب الفقه. وقد عرّف بتعاريف جميعها تشير إلى المعنى المعهود، وليست بحدود حقيقية منطقية، فلا وجه للإشكال عليها بالنقض والإبرام، ولعل الأولى الإشارة إليه: بأنه «إسراء أثر ما يعتذر به سابقا إلى زمان الشك فيه».

ولا بد من تقديم امور:

### الأول: الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية، والقاعدة الفقهية

الأول: قد تكرر في هذا الكتاب أن المسألة الاصولية الكبرى الكلية التي تستنتج منها الأحكام، كقول: «كل أمر ظاهر في الوجوب»، فإنه بضميمة أن «هذا أمر وكل أمر ظاهر في الوجوب» يستنتج منه الوجوب لا محالة. وكذا في سائر مسائله من أوله إلى آخره. والقاعدة الفقهية ما يبحث فيها عما يتعلّق بالإنسان من حيث الوظيفة الشرعية، ولا يختص بباب دون باب، كقاعدة نفي الحرج، والضرر وغيرهما من القواعد العامة، وقد تطلق القاعدة على ما يختص بباب خاص أيضا، كقاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و«لا شك لكثير الشك» ونحوهما مما هو كثير ولا مشاحة في الاصطلاح.

والمسألة الفقهية ما يبحث فيها عما يتعلّق به وتختص بباب خاص، كوجوب الصلاة مثلا، وقد تطلق على ما لا يختص بباب، كوجوب الوفاء بالعقود الجارية في جميع أبواب المعاملات مطلقا، ووجوب أداء حقوق الناس الجارية في الزكاة والفطرة والخمس والمعاوضات و النفقات والديات وغيرها.

ولا يبعد أن يقال إن القاعدة الفقهية ما لوحظت فيها جهة الكلية في الجملة وإن اختصت بباب، والمسألة الفقهية ما لم يلحظ فيها ذلك وإن لم تختص بباب، وحيث أن الاستصحاب فيه ملاك الأصل والأمانة والقاعدة الفقهية صار برزخا بين الجميع، ويصح انطباق تعريف الجميع عليه، فيصح جعله في كل بحث من مسائله، كما في كثير من مسائل علم الاصول. حيث يكون فيها ملاك جملة من العلوم.

والظاهر أن الاستصحاب الجاري في الموضوعات من المسائل الفقهية، وفي الأحكام يمكن أن يكون من المسائل الاصولية، لصحة وقوعه في طريق الاعتذار، وحينئذ يمكن أن يكون أمانة إذا لوحظ حصول الظن النوعي منه بنحو الحكمة لا العلة، ويمكن أن يكون أصلا إذا قطع النظر عن ذلك، فراجع المطولات لعلك تجمع بذلك بين شتات الكلمات، فليس الاستصحاب إلا مثل جملة كثيرة من المسائل الاصولية التي يصح أن تكون مجمعا لعناوين كثيرة.

### **الثاني: الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي و المانع**

الثاني: لا ريب في اعتبار تحقق اليقين والشك في الاستصحاب، وقاعدة المقتضي و المانع، وقاعدة اليقين - المعبر عنها بالشك الساري أيضا - و الأول معتبر بخلاف الأخيرين. و خلاصة الفرق بينها أن متعلق اليقين والشك إما أن يتعدد وجودا أو لا، وعلى الثاني إما أن يسري الشك إلى اليقين و يزيله أو لا.

و الأول قاعدة المقتضي و المانع، و تأتي الإشارة إلى أقسام المقتضي في الأمر اللاحق.

و الثاني قاعدة الشك الساري.

و الثالث الاستصحاب.

و يكفي في عدم اعتبار الأولين الأصل بعد عدم دليل عليه من السيرة والأخبار والإجماع، لما يأتي من ظهور الأخبار في الاستصحاب دون غيره، والشك في الشمول لغيره يكفي في عدم جواز التمسك بها، لأنه حينئذ من

التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه.

### الثالث: للاستصحاب أقسام مختلفة.

#### منها: بحسب زمان اليقين و الشك.

فتارة: يكون زمان اليقين و المتيقن سابقا، و زمان الشك و المشكوك فيه لاحقا و هو الغالب في الاستصحابات المتداولة.

و اخرى: يكون زمان حدوث اليقين و الشك واحدا مع كون زمان المتيقن سابقا و زمان المشكوك لاحقا، كما إذا علم فعلا بأن الماء كان كرا في الأمس و شك فعلا أيضا في كريبته.

و ثالثة: يكون زمان حدوث الشك سابقا و زمان حدوث اليقين لاحقا مع سبق زمان المتيقن على زمان حدوث الشك، كما إذا شك فعلا في طهارة الماء ثم حصل له اليقين بأنه كان طاهرا قبل حدوث الشك.

و الحق اعتبار الاستصحاب في هذين القسمين أيضا لوجود المقتضي و فقد المانع، إذ المناط كله في اعتباره اختلاف زمان وجود المتيقن و المشكوك مع تقدم الأول على الثاني، سواء اختلف زمان حصول اليقين و الشك أم اتحد، و على الأول سواء سبق زمان حصول الشك أو كان بالعكس.

و رابعة: يكون زمان المشكوك فيه سابقا و زمان المتيقن لاحقا، و يعبر عنه بالاستصحاب القهقري، و لا دليل على اعتباره لا من الشرع و لا من بناء العقلاء.

#### و منها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي و الراجع و الغاية، و تعريف المقتضي

#### إشارة

و منها: تقسيمه من جهة منشأ الشك، فإنه إما في المقتضي، أو في الراجع، أو في الغاية. و المقتضي عبارة عن مقدار قابلية الشيء للبقاء، سواء كانت القابلية تكوينية أو تشريعية، أي ملاك المجعول أو حكمة نفس الجعل ثبوتا، المستكشف ذلك كله بالأدلة الشرعية أو الاستظهارات العرفية، و لا ريب في شمول الشك في المقتضي للجميع. و ما عن بعض من اختصاص اصطلاح الشك في المقتضي بخصوص المقتضي الإثباتي - أي: ما استفاد في مقام

الإثبات من الأدلة - لا وجه له ظاهراً، وإن كان لا مشاحة في الاصطلاح.

### **أقسام المقتضي، تعريف الرافع والفرق بينه وبين المانع**

و ملخص القول في المقتضي: أنه على أقسام ثلاثة..

الأول: مجرد الاقتضاء الواقعي من دون تحقق ما فيه الاقتضاء خارجاً،

كما إذا أراد أن يتوضأ - مثلاً - ثم بعد مدة شك في أنه حصل له مانع عن إرادته أو لا، وهذا هو موضوع قاعدة المقتضي و المانع التي ذهب المشهور إلى عدم اعتبارها.

الثاني: ما إذا تحقق ما فيه الاقتضاء في الخارج و أحرز بدليل معتبر بقاء اقتضائه مدة خاصة، و شك في أثناء تلك المدة في أنه هل حصل رافع عن استمرار وجوده الخارجي أو لا، وهذا هو مورد الشك في الرافع بعد إحراز بقاء المقتضي.

الثالث: تحقق المقتضي في الخارج و عدم إحراز مقدار استعداد تحققه الخارجي، و دار بين القليل و الكثير بحسب ذاته، و هذا هو الشك في المقتضي الذي ذهب شيخنا الأنصاري قدس سرّه إلى عدم جريان الاستصحاب فيه.

هذه خلاصة تطويلات القوم في المقام.

و الرافع: عبارة عما يوجب انعدام الموضوع أو الحكم مع إحراز إرسالهما و عدم التحديد لهما بحدّ مخصوص، و هو قد يشك في أصل وجوده، فيعبّر عنه بالشك في الرافع، و قد يشك في شيء أنه رافع أم لا، و يعبّر عنه بالشك في رافعية الموجود، و المانع أعم من الرافع، فإنه يطلق..

تارة: على ما يزاحم المقتضي عن أصل اقتضائه.

و اخرى: على ما يرفعه بعد تحققه و اقتضائه، فيتحد مع الرافع حينئذ.

### **تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ و الغاية في غير الشبهة الموضوعية**

و الغاية: عبارة عن تحديد الحكم أو الموضوع في ظاهر الدليل بحدّ خاص معين، و الشك في حصوله يكون من الشك في الغاية.

ثم إن الشك في المقتضي قد يكون من حيث الشبهة الموضوعية، و قد

يكون من الشبهة المفهومية أو الحكمية، و الظاهر تصادق الأخيرتين مع الشك في النسخ و الغاية في الجملة.

### و منها: تقسيمه بحسب الدليل الدال على المستصحب فإنه.

تارة: يكون هو الكتاب.

و اخرى: السنة.

و ثالثة: الإجماع.

و رابعة: العقل.

### و منها: تقسيمه بحسب المستصحب،

فإنه إما وجودي أو عدمي، أو كلي أو جزئي، أو تكليفي أو وضعي إلى غير ذلك، و يأتي إن شاء الله تعالى أن الحق اعتباره مطلقا فلا وجه للتطويات مع أن جلّها لو لا كلها بلا طائل.

### الرابع: إن كان الدليل على المستصحب هو العقل

، و استكشف حكم الشرع منه بقاعدة الملازمة، قد يشكل حينئذ في صحة الاستصحاب، لأن العقل لا يحكم بشيء إلا بعد الإحاطة بوجود جميع المقتضيات و فقد جميع الموانع، فمع تحقق ذلك كله يحكم و مع العدم لا- حكم له، فلا- يتصور الشك في حكمه و الاستصحاب متقوم بالشك، فلا- موضوع له حينئذ لا بالنسبة إلى نفس حكم العقل و لا بالنسبة إلى حكم الشرع المستفاد منه بقاعدة الملازمة، لعدم تمامية الملازمة مع عدم حكم العقل.

هذه خلاصة دليل من منع عن استصحاب حكم العقل أو الشرع المستند إليه.

وفيه.. أولا:- أن ما يتصور الشك فيه من حكم العقل إنما هو ما إذا كان دقيا حقيقيا من كل جهة، و كانت جميع الخصوصيات الملحوظة مقومة لموضوعية الموضوع شرعا أيضا، و الظاهر أنه لا يوجد لذلك مثال في الأحكام الشرعية لابتناء جميعها على العرفيات المتعارفة بين الناس. و أما إذا كان المراد بحكم

العقل ما تطابقت عليه آراء العقلاء في معاشهم و معادهم، فلا ريب في تصور الشك فيه عندهم، فيتحقق موضوع الاستصحاب حينئذ في حكم العقل. وكذا في حكم الشرع المستفاد منه.

وثانيا: لا ملازمة بين الشك في حكم العقل وعدم تصوره في حكم الشرع المستفاد منه، لأن قاعدة الملازمة إنما تدل على تبعية حكم الشرع لحكم العقل ثبوتا في الجملة، وأما كون موضوعه تابعا لموضوع حكم العقل من كل حيثية و جهة و بقاء أيضا، فلا دليل عليه بل الظاهر خلافه، لأن سهولة الشريعة المقدسة و سماحتها تقتضي التسهيل في موضوع حكمه و أوسعيته من موضوع حكم العقل.

### **الخامس: قد فصل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرفع فيعتبر**

#### **إشارة**

، و بين الشك في المقتضي فلا يعتبر.

فإن كان هذا التفصيل لقصور الإطلاق و العموم عن شمولها، فهو خلاف الظاهر. و إن كان لوجود مانع في البين فليس ما يصلح للمانعية، و يأتي ما تعرض له الشيخ قدس سره من استظهار الاختصاص من مادة النقض، و يأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

كما أن التفصيل بين العدميات و الوجوديات، فيعتبر في الأولى دون الثانية لا وجه له أيضا، فإن الاتفاق على اعتبار جملة من الأصول العدمية، كعدم القرينة و التخصيص، و المزاحم، و السهو و الغفلة و نحوها مما اتفق عليها الكل لا ينافي شمول الإطلاق و العموم للوجودية أيضا، فالمناطق تنقيح أصل الكبرى الشاملة للجميع.

بل يجري في الأعدام الأزلية أيضا، لعموم ما سيأتي من الدليل و فقد المانع.

و العدم الأزلي عبارة عن العدم السابق على الأشياء مطلقا، لأن كل موجود



حادث يكون مسبوقا بالعدم و إلا لا يكون حادثا، بل يتصف بالقدم.

و الفرق بينه وبين العدم النعتي أن الثاني ملحوظ بالإضافة إلى الغير ووصفا له دون الأول، فإذا لوحظت الملكية مثلا بالنسبة إلى موضوع خاص و شككنا في عروضاها له، يجرى عدم الملكية له و يسمى هذا بالعدم النعتي (الوصفي)، و إذا أجرينا أصالة عدم تحقق الملكية مطلقا بحسب ذاتها يسمى هذا بالعدم الأزلي، أي مفاد ليس التامة، أو العدم الذاتي.

فينطبق على المورد أيضا انطباق الطبيعي على أفراد، و لا إشكال فيه من عقل أو نقل.

و لكن أشكلوا عليه بأنه من الاصول المثبتة، و هي غير معتبرة، و هو ساقط، لأن انطباق الطبيعي على الأفراد ذاتي لا واسطة فيه حتى يقال بالاثبات، و كذا بالنسبة إلى مفاد كان التامة، أي كان الشيء مسبوقا بالوجود، فيجرى استصحابه و ينطبق على المورد لا محالة بلا محذور في البين، و التعرض بأكثر من ذلك إخراج للبحث عن موضوعه و إدخاله في موضوعات أخرى.

### **التفصيل بين الموضوعات و الأحكام و الجواب عنه**

كما أن التفصيل بين الموضوعات، فيعتبر فيها، و بين الأحكام الكلية فلا يعتبر.

مردود أيضا، إذ لا- وجه للاختصاص إلا دعوى: أن الأحكام الكلية ليست إلا الصور الذهنية، و الأثر الشرعي مترتب على الخارج دون الذهن. أو دعوى أنها معارضة باستصحاب عدم الجعل.

و يرد الأولى: بأن الصور الذهنية ملحوظة طريقا إلى الخارج لا بقيد الذهن، مع أن الأحكام الكلية اعتبارات صحيحة عرفية عقلائية، لها نحو تحقق اعتباري في عالم الاعتبار، و هذا النحو من الوجود منشأ للأثر و هو يكفي في الاستصحاب.

و يرد الثانية: بأن العلم الإجمالي بنقض استصحاب العدم في الأحكام

الابتلائية يمنع عن جريانه فيها. فالحق اعتباره مطلقا من غير تخصيصه بمورد أبدا، لوجود المقتضي وفقد المانع.

## الأدلة على حجية الاستصحاب:

### الأول: دعوى الإجماع

، ولكنه راجع إلى بناء العقلاء، فليس دليلا مستقلا في مقابله، وليس من الإجماع التعبدي لمعلومية المدرك، مضافا إلى كثرة الخلاف.

### الثاني: إن سبق الثبوت يوجب الظن بالبقاء

وفيه: أنه ممنوع صغرى وكبرى.

### الثالث: بناء العقلاء، لأن الشك عندهم.

تارة: بدوي، والمرجع فيه بعد الفحص البراءة.

و اخرى: من أطراف العلم الإجمالي، وقد استقر بناؤهم على الاحتياط فيه ما لم يكن مانع عنه في البين.

وثالثة: مسبوق بالثبوت والتحقق، واستقر بناؤهم فيه على الأخذ بالحالة السابقة ما لم تكن قرينة على الخلاف، سواء حصل لهم الظن بالبقاء أو لم يحصل، وفي مثل هذه السيرة العامة البلوى يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج إلى الإمضاء، مع أنه قد ثبت أيضا بما يأتي من الأخبار.

وتوهم: إن ما ورد كتابا - كما مر - وسنة من النهي عن اتباع غير العلم رادع عنها.

مردود: لما تقدم غير مرة أن المراد بغير العلم في الكتاب والسنة ما لا يعتمد عليه العقلاء، دون ما يعتمدون عليه في معاشهم ومعادهم. فما عن صاحب الكفاية من صلاحيته للردع في المقام مع ذهابه إلى العدم في الخبر

الموثوق به تهافت، كما هو واضح.

## الرابع: جملة من الأخبار:

### الأول: مضمرة زرارة:

ولا يضرة الإضمار، لأن مثله لا يسأل إلا من المعصوم عليه السلام «قلت له:

الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم.

قال عليه السلام: لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر».

وسوقه يشهد بأنه عليه السلام في مقام بيان قاعدة كلية وضابطة عامة تجري في جميع الأبواب بلا شبهة وارتباب.

و اشكل عليه بوجوه..

الأول: أن جواب الجملة الشرطية في قوله: «فإن حرك» غير معلوم، فهو مجمل، لأنه إن كان كلمة «لا»، أو جملة (فإنه على يقين) فهو خلاف مصطلحات الأدباء من لزوم كون الجزاء جملة فعلية. وإن كان جملة (ولا ينقض) فهو أيضا خلاف ما تسالموا عليه من عدم تصدر الجزاء بالواو.

وفيه.. أولا: أنه لا ملزم لمراعاة ما قاله الأدباء في كلمات سادات الفصحاء، بل لا بد وأن يكون الأمر بالعكس.

وثانيا: أنه لا يضّر بالاستدلال، إذ الجواب معلوم على كل حال، فإنه مستفاد من سياق الكلمات، وهذا شائع في المحاورات، فالجواب سياقي لا أن يكون لفظيا، وهذا من أسرار البلاغة، كما هو واضح، مع أن الإشكال اللفظي لا

موضوع له بعد معلومية المراد منه عرفا.

الثاني: أن الألف و اللام في لفظ «اليقين» للعهد، فلا يستفاد منه العموم بل يختص بخصوص مورده الذي هو الوضوء فقط.

ويرد عليه..

أولا: أن ظهور مدخولها في الجنسية قرينة عرفية على كونها للجنس أو الاستغراق.

و ثانيا: على فرض كونها للعهد، فهو ظاهر في أنه من باب تطبيق القاعدة الكلية على المورد لا- الاختصاص به، فلا- وجه لاستفادة الاختصاص أصلا.

الثالث: قد مرّ في مباحث الألفاظ أن المفرد المحلّى باللام يفيد العموم، كلفظ «اليقين» في المقام، و حيث أن النهي ورد عليه في قوله: «لا ينقض اليقين» يستفاد منه سلب العموم، و هو في قوة المهملة، كما ثبت في محله، فلا يدل على الكلية. نعم لو كان من عموم السلب يدل على الكلية، فتكون الأقسام ثلاثة:

إحراز عموم السلب، إحراز سلب العموم، الشك في أنه من أيهما. و ما يستفاد منه العموم هو الأول فقط دون الأخيرين.

وفيه: أن هذا التقسيم إنما يجري في ما إذا لم يعلم أن العام سيق مساق جعل القانون الكلي و القاعدة الكلية الأبدية. و إلا فلا وجه لتوهم احتمال سلب العموم فيه. و قد أحرزنا في المقام بقرائن خارجية أن الجملة وردت لجعل القانون الكلي في جميع الموارد، و لا فرق في ذلك بين كون ما يستفاد منه العموم معنى اسميا أو حرفيا أو سياقيا، كما هو واضح.

## الثاني: مضمرة زرارة الآخر:

«قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن فنظرت فيه و لم أر شيئا فصلّيت فرأيت فيه. قال عليه السلام: تغسله و لا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟! قال عليه السلام: لأنك

ص: 256

كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا». و اشكل عليها:

أولا: بأن المراد باليقين ما حصل بعد الفحص و النظر و عدم رؤية النجاسة، و لا ريب في سرابة الشك إليه و زواله، فتكون دليلا على اعتبار قاعدة اليقين - أي الشك الساري - و هو خلاف المشهور.

وفيه: أنه لا قرينة فيها تدل على حصول اليقين بعد الفحص و النظر، و على فرض حصوله لا قرينة على أنه المراد، بل المتفاهم منها عرفا اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، فلا وجه لاستفادة قاعدة اليقين منه، و على فرض الدلالة عليها تدل على اعتبار الاستصحاب بالفحوى.

و ثانيا: بأنه مع رؤية النجاسة بعد الصلاة في الثوب يكون من نقض يقين الطهارة السابقة باليقين بالنجاسة لا بالشك، فكيف يعلل عدم وجوب الإعادة بأنه نقض لليقين بالشك، بل الإعادة تكون نقضا لليقين بالطهارة السابقة باليقين بوقوع الصلاة في النجاسة لا بالشك بوقوعها فيها.

وفيه: أن الوجوه المحتملة في رؤية نجاسة الثوب بعد الصلاة خمسة:

الأول: العلم بأنها قد حدثت بعد الصلاة، و لا ريب في صحة الصلاة و صحة الاستصحاب بالنسبة إلى اليقين و الشك قبل الصلاة.

الثاني: قد شك في أثناء الصلاة و لم يعلم بها المصلي إلا بعد الفراغ منها و تصح الصلاة أيضا، لأنه من صغريات الجهل و يصح الاستصحاب بالنسبة إلى ما قبل الصلاة، كما مرّ في سابقه.

الثالث: التردد في أنها هي السابقة أو الحادثة بعد الصلاة أو في أثنائها و تصح الصلاة أيضا، للاستصحاب و لا شيء عليه.

الرابع: العلم بأنها هي النجاسة السابقة مع الغفلة حين الصلاة و الاعتماد على إحراز الطهارة بالاستصحاب تصح الصلاة، لأن الطهارة الخبئية شرط

إحرازي لا واقعي، و المفروض أنه أحرز الشرط، و يصح الاستصحاب أيضا بالنسبة إلى ما قبل الصلاة و العلم بأن النجاسة عين النجاسة لا يضر بصحة الصلاة و الاستصحاب لفرض أن الشرط إحرازي لا واقعي.

الخامس: هذه الصورة مع التردد أو الالتفات إلى حالة حين الصلاة، فإن جرى الاستصحاب قبل الصلاة تصح لإحراز الطهارة الخبثية حينئذ بالأصل و إن لم يجر لأجل عدم اليقين السابق أو التردد فيه لا تصح الصلاة، لقاعدة الاشتغال.

إن قيل: نعم الطهارة الخبثية شرط إحرازي لا واقعي فليس فيها تبين الخلاف، و لكن لا بد من إحرازها حين الدخول في الصلاة، و في بعض الصور المذكورة لا إحراز في البين.

يقال: المناط إمكان فرض وجود الإحراز بحسب الموازين الفقهية، توجه إليه المكلف أو لا. و لا ريب في إمكان فرض وجود الإحراز، كما مرّ.

و أما إدخال المقام في صغريات أن الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء عند تبين الخلاف، و كون قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلا عليه، و هذا يصح حتى بناء على كون الطهارة شرطا واقعيًا، لأنه تكون لنفس امتثال الأمر الظاهري حينئذ موضوعية خاصة طابق الواقع أو لا. فهو من مجرد الاحتمال الذي لا إشارة إليه في الصحيح بوجه.

### الثالث: صحيح زرارة:

«إذا لم يدر في ثلاثة هو أو أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعة أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يختلط أحدهما بالآخر».

و اشكل عليه بأنه إن كان المراد بإضافة الركعة إتيانها موصولة فهو ينطبق

على الاستصحاب، ولكنه خلاف ما استقر عليه المذهب من لزوم إتيانها مفصولة. وإن كان المراد إتيانها مفصولة و كون اليقين عبارة عما جعله الشارع مبرئاً للذمة، فلا- ربط له بالاستصحاب، كما في قول أبي الحسن عليه السلام لإسحاق بن عمار: «إذا شككت فابن على اليقين».

وفيه: أن المراد هو اليقين بعدم إتيان الركعة فينطبق على الاستصحاب لا محالة، ومقتضاه صحة إتيانها موصولة، ولكن دَلَّ الدليل من الخارج على لزوم الإتيان بها مفصولة، وذلك لا يضر بالاستصحاب أبداً.

#### **الرابع: قول أمير المؤمنين عليه السلام:**

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

و اورد عليه: بظهور قوله عليه السلام في سبق زمان اليقين على الشك و اختلافهما زمانا، فينطبق على قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

وفيه: أن ذلك أعم من قاعدة اليقين، لاختلاف زمان اليقين و الشك في الاستصحاب غالبا أيضا.

نعم، يصح فيه اتحاد زمان حدوثهما أيضا. مع أنه يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد متعلق الشك و اليقين و لا إشارة في الحديث إليه أبداً، فكيف يكون دليلاً عليها.

#### **الخامس: المكاتبة:**

«كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي شك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و افطر للرؤية»،  
بناء على أن

ص: 259

المراد باليقين اليقين بعدم دخول شهر رمضان إن كان الشك في أوله، وعدم خروجه إن كان في آخره. وأما إن كان المراد اليقين بتحقيق دخوله في مقابل الظن به فلا ربط لها بالمقام. ويشهد لذلك الأخبار الدالة على أن شهر رمضان لا يصام بالظن.

ثم إنه قد يدعى دلالة مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» على الاستصحاب، بدعوى: دلالة الحكم باستمرار ما ثبت إلى ظرف الشك.

وفيه: أنه من مجرد الاحتمال الذي لا يصلح للاستدلال، كما يحتمل دلالة على الحكم الواقعي فقط، أو هو والاستصحاب، أو هما والحكم الظاهري، ولكن الكل من مجرد الاحتمال، والظاهر منه الأخير، كما لا يخفى على الخبير.

هذه جملة من الأخبار التي استدلت بها على الاستصحاب، وفي بعضها كفاية لإمضاء السيرة العقلانية فضلا عن تمامها.

ولا بد بعد ذلك من التأمل في أن مورد السيرة عامة لجميع أقسام الاستصحاب أو تختص ببعضها دون بعض. مقتضى الوجدان هو الأول، فيشمل الشك في المقتضى والرافع والغاية، وهكذا إطلاق الأخبار شامل للجميع أيضا، فإذا عمت السيرة ولم يردع عنها رادع شرعي يكفي في عموم اعتبار الاستصحاب، فكيف بما إذا قررت بإطلاق أخبار الباب، فلا وجه بعد ذلك لإثبات الاختصاص بخصوص الشك في الرافع استظهارا من مادة النقض الواردة في الأخبار باختصاصها بما أحرز فيه المقتضى وشك في الرافع، وأنها لا تشمل الشك في المقتضى، لأن النقض يرد على ما فيه الاستحكام في الجملة وهو متحقق مع إحراز المقتضى، وأما مع الشك فيه فلا استحكام في البين حتى يصح إطلاق النقض عليه.



وفيه.. أولاً: أن المتفاهم من قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك» خصوصاً بقريظة قوله عليه السّلام: «و يتم على اليقين و يني عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات» هو ترتب أثر اليقين و تقديمه على الشك مطلقاً، و قوله عليه السّلام: «و لا يعتد بالشك...» كالمفسر لقوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، و ظهور إطلاق المفسر (بالكسر) مقدم على احتمال الإجمال في المفسر (بالفتح).

و ثانياً: أنه لا ينحصر أن يكون الاستحكام المناسب لإطلاق النقض في خصوص إحراز المقتضي فقط، بل هناك شيء آخر يصح الإطلاق بلحاظه أيضاً بل هو المتعين عرفاً، و هو استحكام نفس اليقين و الحجة المعتبرة السابقة في مقابل الشك و التردد اللاحق، فكأنه عليه السّلام قال: اليقين و الحجة المعتبرة مستحكم، لا ينقض أثرهما بالشك و التردد. و لمكان الاتحاد الاعتباري بينهما و بين متعلقهما يسري الاستحكام إليه أيضاً، سواء كان من الشك في المقتضي أو في الرفع، و العرض على العرف أولى دليل لدفع هذه المناقشة، و مقتضى الإطلاق الشمول للجميع من الشك في المقتضي و الرفع، و الوجودي و العدمي، و التكليفي و الوضعي، و أما وجه عدم شمولها لقاعدتي الشك الساري، و المقتضي و المانع فقد تقدم سابقاً، فراجع.

و لا بد من التنبيه على امور:

## تنبيهات الاستصحاب

### التنبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية و وضعية

لا ريب في انقسام الأحكام المجعولة - بالمعنى الأعم من التأسيس و الإمضاء - إلى التكليفية و الوضعية. و الأولى ما يتعلّق بأفعال العباد بلا واسطة، و تنحصر في الخمسة - الواجب و الحرام و الندب و الكراهة و الإباحة - المعروفة.

و الأخرى بخلافها، و لها نحو تعلق بالأولى في الجملة، و المرجع في أقسامها

ويمكن أن يقال: إن كل ما ليس بحكم تكليفي وله دخل فيه، أو في متعلقة، أو في موضوعه فهو حكم وضعي، فاكتفاء بعض بذكر السببية، و الشرطية والمانعية، أو بزيادة العلية، والعلامية، والرخصة والعزيمة، أو بزيادة الولاية والقضاة أو نحوها - كما عن آخرين - ليس من جهة الحصر، بل من باب ذكر الغالب.

ثم إن البعث نحو الفعل - المعبر عنه بالوجوب - أو الترك - المعبر عنه بالحرمة - أو البعث نحو الفعل مع الإذن في الترك المعبر عنه بالندب، أو البعث نحو الترك كذلك المعبر عنه بالكراهة، أو الترخيص المطلق نحو الفعل والترك والمعبر عنه بالإباحة، ليست مما تختص بشريعة دون أخرى، بل هي ثابتة في جميع الشرائع، بل في أفعال العقلاء ولو لم يكن التزام بشريعة أصلاً، وتكون من الفطريات قررها الشرع.

نعم، تختلف متعلقاتها باختلاف الشرائع، فرب شيء يكون واجباً في شريعة هو حرام في أخرى أو بالعكس، فأصل الأحكام الخمسة التكليفية من الاعتبارات الفطرية العقلانية لم يردع عنها الشرع، فكيف بالأحكام الوضعية - كالشرطية، والسببية، والمانعية، والجزئية، والعلية، والعلامية، والقضاة والولاية وغيرها - مما كانت شائعة بين الناس ثم وردت الخطابات الشرعية مشتملة عليها، فاستفيدت منها السببية الشرعية والمانعية ونحوها.

ثم إنهم قد اختلفوا في الوضعيات، فمن قائل بأنها انتزاعات محضة عن التكليفيات، واختاره الشيخ الأنصاري قدس سره ونسبه إلى المشهور أيضاً وادعى الوجدان في ذلك.

وفيه.. أولاً: أنه لم تكن المسألة معنونة في كتب القدماء حتى يستظهر الشهرة فيه، مع أنه لا وجه لاعتبار هذه الشهرة الاجتهادية.

و ثانيا: دعوى الوجدان في نفي الجعل مطلقا حتى إمضاء، خلاف الوجدان، بل في الكتاب و السنة تصريح بالجعل استقلالا في مثل الخلافة و الإمامة و الحجية و نحوها قال تعالى: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**، و قال تعالى: **إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ** و غيرها من الآيات المباركة.

و أما دعوى: أنه لغو فلا وجه لها أيضا، لصحة ترتب الأثر الشرعي عليها من جريان الاستصحاب فيها و نحو ذلك، و قد أجرى نفسه قدّس سرّه الاستصحاب في جملة من الوضعيات، كما لا يخفى على من راجع كتبه الفقهية.

و من قائل بأنه لا جعل إلا للوضعيات. و التكليفات منتزعة منها، و نسب ذلك إلى الفاضل التوحيدي قدّس سرّه، و هو ظاهر الخدشة، كما لا يخفى.

و من قائل بالتفصيل بأن منها ما تكون مجعولة استقلالا بأسبابها الخاصة و لو إمضاء، كالملكية، و الزوجية، و القضاة و الولاية، و الصحة و اللزوم، و الحجية و الطريقية و نحوها، و لا وجه للانتزاع فيها بعد صحة الجعل فيها ابتداء.

و منها: ما تكون منتزعة بحسب المتفاهم العرفي، كالشرطية و المانع و الجزئية للمكلف به، لأنها مجعولة بنفس تشريع المكلف به و جعله، فإذا جعلت الصلاة المشتملة على الأجزاء و الشرائط و الموانع، يكون جعل الصلاة جعلاً لها بالعرض، بلا احتياج إلى جعل مستقل بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط، كما أن التكليف النفسي المتعلق بالمركب انحلافي انبساطي بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط، فكذا المقام.

و يرد عليه: أنه يمكن أن يكون الجعل الثانوي لها لغرض التأكيد و التبيين و الاهتمام بها، فلا يكون ذلك لغوا.

و منها: ما لا- تكون منتزعة عن التكليف و لا مجعولة و لو بالعرض، كالسببية و الشرطية لنفس التكليف. أما عدم صحة الانتزاع فلأن التكليف متأخر عنها لاقتضاء السببية و الشرطية تقدمهما على المسبب و المشروط، و لا يعقل

انتزاعهما عن التكاليف المتأخر عنهما ذاتا و حدوثا. و أما عدم صحة الجعل - و لو بالعرض - فلأن السببية أو الشرطية إنما هي لأجل خصوصية تكوينية تقتضي ذلك و مع وجود تلك الخصوصية لا أثر للجعل، إذ لا يحصل الأمر التكويني بالجعل التشريعي، و مع عدمها لا وجه للسببية أو الشرطية.

وفيه: أن الانتزاع عن المتأخر ليس من حيث وجود المتأخر بما هو متأخر ذاتا، بل إنما هو من حيث كونه طرف إضافة المنتزع، و لا ريب في أن المنتزع و المنتزع منه من الأمور المتضايقة فيتحدان في الشأنية و الفعلية، فيصح الانتزاع من جهة شأنية المنتزع منه و كونه بالقوة بلا إشكال. و تقدم من هذا القائل نظير ذلك في مقدمة الواجب عند بيان الشرط المتأخر، فراجع.

هذا، و أما عدم الأثر للجعل ففيه أن نفس الخصوصية التكوينية من حيث هي لا تصلح للداعوية ما لم تتم بالجعل الشرعي، لعدم إحاطة العقول بالخصوصيات، و لا بد من الجعل الشرعي لتحقيق الداعوية؛ فهو لا بد منه من هذه الجهة لا محالة. هذا.

و يمكن أن يرتفع النزاع من البين و إن كان خلاف ظاهر الكلمات، بأن يقال إن من ينفي الجعل عن الوضعيات يريد الاستقلالية و الموضوعية المحضة، و من يثبتها فيها يريد الأعم من التبعية و التقريرية، لأن جعل أحد المتلازمين ملازم لجعل الآخر و لو بالتبع، فيكون الجعل أعم من الإمضائي و التأسيسي و الاستقلالي و التبعية، و نتيجة ذلك صحة جريان الاستصحاب في الجميع، و لو انحصر مورد جريان الاستصحاب بخصوص مورد الجعل الاستقلالي الشرعي لبطل جريانه في جملة من الموارد المسلم جريانه فيها عندهم، فيكفي في مطلق الأثر الشرعي و لو بنحو الإمضاء، مع ترتبه على المستصحب بلا واسطة.

ثم إن من الوضعيات الرخصة و العزيمة.

و الاولى التسهيل و الترخيص في الفعل أو الترك، و تطلق على مجرد المشروعية أيضا.

و الثانية عبارة عن عدم المشروعية، و تطلق على الترك اللزومي أيضا.

### **التنبيه الثاني: الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكفى بالشك و اليقين فقط**

يعتبر في الاستصحاب الشك الفعلي، لأنه المتيقن من بناء العقلاء و المتفاهم من الأدلة اللفظية، فلا يكفي التقديري منه، فمن علم بالحدث و غفل عن حاله فصلّى و بعد الفراغ شك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا، لا يجري استصحاب الحدث قبل الصلاة حتى يحكم بالبطان، لعدم فعلية الشك قبلها و إنما حدث بعد الفراغ منها، بل إنما تجري قاعدة الفراغ و تصح الصلاة.

إن قلت: المناطق في جريان الاستصحاب تحقق اليقين و الشك، و هو ثابت في المقام، لأن اليقين بالحدث كان قبل الصلاة و الشك فيه متحقق بعدها، فيجري الاستصحاب و تبطل الصلاة.

قلت - أولا: أن أثر الشك في الاستصحاب لا بد و أن يكون بالنسبة إلى ما بعد حدوثه، فلا يشمل ما قبله.

و توهم: أنه يسري الشك إلى حين صدور الصلاة أيضا.

مدفوع: بأنه لا ينفع في جريان الاستصحاب قبل الصلاة لعدم فعلية الشك قبل الشروع فيها، و المفروض اعتبارها.

و ثانيا: أنها وإن جرت في الجملة و لكنها محكومة بقاعدة الفراغ.

نعم، لو قلنا بعدم جريان القاعدة، لأنه يعتبر في جريانها عدم العلم بالغفلة حين الشروع في العمل، و جب إعادة الصلاة، لقاعدة الاشتغال.

### التنبيه الثالث: المراد من اليقين في مورد الاستصحاب

ليس المراد باليقين في الروايات و الكلمات خصوص اليقين الوجداني المقابل لسائر الحجج المعتمدة، بل هو كناية عن كل حجة معتبرة، و كل ما يصح الاعتذار به، و إنما ذكر مثالا لكل ما يصح الاعتذار به، فكأنه قيل كل ما كنت تعتذر به في الحالة السابقة فابن عليه عند الشك في البقاء، يقينا كان أو أمانة معتبرة، أو أصلا موضوعيا أو حكما، فيجري الاستصحاب في مورد الأمارات و الاصول مطلقا.

نعم، جريانها في مورد الاصول من قبيل لزوم ما لا يلزم، لكفاية نفس الشك في جريانها بنفسها، فلا وجه بعد ذلك لملاحظة الحالة السابقة و إجراء الاستصحاب إلا- إذا ترتب عليه أثر آخر غير ما يترتب على نفس الشك، فلو كان المورد من موارد جريان أصل موضوعي، أو أصل حكمي من الاشتغال، أو البراءة، أو التخيير، يكفي نفس الشك في جريانها بنفسها من دون حاجة إلى عناية أخرى من ملاحظة الحالة السابقة، إلا إذا كان لها أثر خاص لا يترتب على نفس الشك.

### التنبيه الرابع: اقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي و الكلي

#### إشارة

لا ريب في شمول أدلة اعتبار الاستصحاب لما إذا كان المستصحب كليا، كشمولها لما إذا كان جزئيا، و المعروف أن استصحاب الكلي على أقسام ثلاثة، يجري استصحاب الكلي و الجزئي معا في أحدها، و يجري استصحاب الكلي فقط في آخر، و لا مجرى له أصلا في ثالث، لا استصحاب الكلي و لا الجزئي، على ما يأتي من التفصيل.

## الأول: ما إذا كان المستصحب جزئياً خارجياً، موضوعياً كان أو حكيمياً

، فكما يصح استصحاب نفس الجزئي يصح استصحاب الكلي المتحد معه وجوداً، فمن بال ثم شك في أنه توضاً أو لا، يصح استصحاب الحدث الجزئي الخارجي البولي، كما يصح استصحاب كلي الحدث أيضاً. لأن كلا منهما عين الآخر وجوداً وإن اختلفا مفهوماً.

## الثاني: ما يجري فيه استصحاب الكلي دون استصحاب الفرد و الجزئي،

و هو ما إذا لم يكن المستصحب متشخصاً خارجاً، بل كان بحسب حدوثه مردداً بين فردين ولم يعلم أن ما حدث في الخارج أي منهما، كالرطوبة الحادثة المرددة بين البول و المنى، و كما في موارد العلم الإجمالي عند ارتفاع أحد الطرفين، فالاستصحاب في هذا القسم إن أجري في الشخص و الجزئي الخارجي من حيث إنه كذلك، فلا وجه له، لعدم اليقين السابق بحدوث الجزئي متشخصاً بالبولية أو المنوية، وإن أجري في المردد بين الفردين من حيث التردد فلا- وجه له أيضاً، لأن المردد من حيث هو كذلك لا تحقق له خارجاً بل و لا ذهنياً أيضاً، وإنما هو من المفروض العقلية، كفرض الممتنع، لأن التحقق مطلقاً مساوقاً للتشخص، - كما ثبت في محله - و ما لا تحقق له أصلاً كيف يتعلق اليقين به، و لو فرض صحة تعلقه به ذهنياً لا- ينفع لجريان الاستصحاب أيضاً، لأنه لا بد فيه من تحقق موضوع الأثر الشرعي تحققاً خارجياً، و لا يكفي التحقق الفرضي، فينحصر الاستصحاب الصحيح في استصحاب كلي الحدث، للعلم بتحقيقه إما في ضمن الفرد الأصغر، أو الأكبر، فحدوث كلي الحدث معلوم بلا كلام و بعد الوضوء يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاءه، فيجب عليه الغسل أيضاً، فالمقتضي لجريان الاستصحاب في الكلي موجود و المانع عنه مفقود فتجري لا محالة.

إن قلت: لا مجرى لاستصحاب الكلي أيضاً لعدم اليقين السابق، بالنسبة

إليه أيضا، لأن الكلي عين الفرد، و تقدم عدم اليقين بتحقق شخص خاص من الفرد، و عدم الأثر لليقين بتحقق الفرد المردد في الذهن لو أمكن ذلك.

قلت: لا ريب في أن الكلي عين الفرد، و لكن الفردية متقومة بشيئين:

الذات المشتركة في جميع الأفراد المتحققة، و الخصوصية التي يتميّز بها كل فرد عن الآخر، و ما لا يقين به هو الثاني دون الأول، فإن حدوث أصل الحدث في المقام معلوم بلا كلام.

إن قلت: نعم، و لكن لا يجري الاستصحاب في الكلي من جهة عدم الشك اللاحق و لو تحقق اليقين السابق بالنسبة إليه، لأن في الرطوبة المرددة بين البول و المني بعد أن توضأ، يعلم حينئذ بارتفاع الحدث الأصغر، و يشك في أصل حدوث الأكبر، فتجري أصالة عدم حدوثه، فيرتفع الشك في بقاء الكلي، لأن الأصل الجاري في السبب مقدم على الأصل الجاري في المسبب، كما يأتي، فلا يبقى موضوع لجريان الأصل في الكلي.

قلت يرد عليه..

أولاً: عدم السببية و المسببية في المقام، لتوقفهما على تحقق المغايرة الوجودية، و ليس بين الكلي و الفرد تغاير وجودي أصلاً، بل هما واحد وجوداً و إن اختلفا مفهوماً في العقل.

و ثانياً: الأصل السببي يقدم على المسببي إن كان الترتب بينهما شرعياً، كما في الماء المشكوك الكريّة، و الثوب المتنجس المغسول فيه، فإن باستصحاب كرية الماء ترتفع نجاسة الثوب شرعاً، و المقام ليس كذلك، فإن وساطة تحقق الفرد لتحقق الكلي تكويني محض و لا دخل للشرع فيه أصلاً.

و ثالثاً: أصالة عدم حدوث الحدث الأكبر معارضة بأصالة عدم حدوث الحدث الأصغر، فتسقطان بالمعارضة.

إن قلت: لا كلية لاستصحاب الكلي، فإن من آثار استصحاب كلي



النجاسة انفعال الملاقي لها، ولا يحكمون بترتب هذا الأثر في ما إذا علم إجمالاً بنجاسة العباء مثلاً، و ترددت بين كونها في الطرف الأعلى أو الأسفل ثم تطهر أحد الطرفين، إذ لا ريب في صحة استصحاب كلي النجاسة بعد ذلك و أثر الاستصحاب نجاسة الملاقي للعباء مع الرطوبة المسرية مع أنهم لا يقولون بها، لما تقدم من أن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، فلا بد إما من القول بعدم صحة استصحاب كلي النجاسة أو القول بنجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، و كل منهما خلاف المعروف بين الفقهاء، و قد اشتهرت هذه الشبهة بالشبهة العبائية.

قلت: أثر استصحاب كلي النجاسة إنما هو عدم صحة الصلاة في العباء، و أما انفعال الملاقي فليس أثراً لها، لتوقف الانفعال على الملاقة للنجس المتشخص الخارجي، لما تقدم في البحث عن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، و باستصحاب كلي النجاسة لا تثبت النجاسة في محل خاص أو موضع مخصوص حتى ينفعل الملاقي له، فالمقتضي لاستصحاب أصل النجاسة موجود و المانع عنه مفقود و أثرها عدم صحة الصلاة، و لكن لا مقتضى لانفعال الملاقي لتوقفه على الملاقة للنجاسة الشخصية الخارجية.

ثم إن في الرطوبة الخارجة المرددة بين البول و المنى إما أن تكون الحالة السابقة على خروجها الطهارة، أو لا يعلم بها أصلاً، أو تكون الحدث الأصغر.

و في الأولين يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء و الغسل لاستصحاب كلي الحدث، و في الأخير يصح الاكتفاء بمجرد الوضوء، لأصالة بقاء الحدث الأصغر و عدم حدوث الجنابة، هذا كله إن ثبت الأثر للجهة المشتركة. و أما إذا كانت الأدلة ظاهرة في التنويع، و إن أثر كل نوع غير أثر النوع الآخر بحيث يرجع إلى المتباينين أو الأقل و الأكثر ثبوتاً، فيكون من القسم الثالث الذي يأتي عدم جريان الاستصحاب فيه، و يمكن أن تكون الرطوبة المرددة بين البول و المنى من هذا

القبيل، فإن الجهة المشتركة هي النجاسة فقط، و أما الحديثة فأثرها من المتباينات، كما لا يخفى.

### الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي و الجزئي

الثالث من أقسام استصحاب الكلي: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي و لا الفرد، و هو ما إذا علم بحدوث الفرد و علم بارتفاعه أيضا و لكن شك في حدوث فرد آخر قبل ارتفاعه أو مقارنا له، أو شك في تبدله بعد الارتفاع إلى فرد آخر مخالف له من حيث المرتبة لا من حيث الذات، كما إذا علم بحدوث الوجوب و ارتفاعه و شك في تبدله إلى الندب و عدمه.

و الحق عدم صحة استصحاب الكلي في الجميع لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوك عرفا، بل دقة أيضا، إذ الكلي عين الفرد، فما علم حدوثه علم بارتفاعه، و غيره مشكوك الحدوث، فلا وجه لجريان الاستصحاب في بقاء ما حدث للعلم بالارتفاع، بل يجري في عدم حدوث ما هو مشكوك الحدوث.

و أما الصورة الأخيرة فالطلب الجامع بين الوجوب و الندب، و إن علم بحدوثه و شك في زواله، فيصح جريان استصحاب أصل الطلب حينئذ.

لكن فيه.. أولا: أنه لم يثبت كون الوجوب مركبا من الطلب و المنع من الترك، و الندب مركبا منه و الترخيص في الترك، بل هما مرتبتان بسيطتان من الطلب متفاوتتان في الشدة و الضعف، فزوال الوجوب يوجب انعدام تلك المرتبة رأسا، و تحقق الندب يوجب حدوث مرتبة اخرى.

و ثانيا: لا ريب في تباينهما عرفا، و أدلة الاستصحاب منزلة على العرف، فتكون هذه الصورة أيضا كغيرها في اختلاف القضية المشكوكة مع المتيقنة.

نعم، لو كان الوجوب و الندب مركبين من الطلب و الخصوصية، و كانت تلك الخصوصية من الحالات العارضة يجري استصحاب أصل الطلب بلا كلام، و لكنه لا دليل عليه، كما ثبت في غير المقام.

## التنبية الخامس: الكلام في الاستصحاب في الزمان و الزمانيات و المتدرجات في الوجود، الإشكال عليه و الجواب عنه

يعتبر في الاستصحاب اتحاد موضوع الشك و اليقين ليكون الحكم فيهما من الحكم على الموضوع الواحد، وإذا تعدد يكون إجراء حكم اليقين إلى مورد الشك من إسراء حكم ثبت لموضوع إلى موضوع آخر، و لا ريب في بطلانه، فيشكل جريانه في ما لا قرار له و يكون حال اليقين غير حال الشك، كالزمان و الزمانيات، و المتدرجات مطلقا مما لا ربط لكل جزء من سابقه بلا حقه، و يكون كل جزء محفوظا بعدمين.

ولكن هذا الإشكال باطل من أصله، لأنه مبني على كون الاتحاد بحسب الدقة العقلية، و أما إذا كان بنظر العرف فلا إشكال، لحكمه بأن لجميع السيالات و المتدرجات وحدة عرفية اعتبارية، كالיום، و الليلة، و الأسبوع، و الشهر، و السنة، بل القرن و الدهر و نحوها. و كذا جريان الدم و الماء و نحوها، فيصح الاستصحاب في جميعها لتحقيق الوحدة العرفية للمستصحب من حيث اليقين و الشك المتعلقين به.

و أما ما اجيب به عن الإشكال، بأن التعدد إنما هو في الحركة القطعية و هي كون الشيء في كل آن في محل، و أما في التوسطية و هي كون الشيء بين المبدأ و المنتهى فلا تعدد، بل هي واحدة. فإن أريد به ما ذكرناه فهو، و إلا فلا وجه له، لأن الحركة التوسطية لا وجود لها إلا في فرض الذهن و مورد الاستصحاب لا بد و أن يكون خارجيا، و لا يخفى أنه يجري في الزمان و الزماني الاستصحاب الشخصي و الكلي أيضا بما تقدم له من الأقسام.

ثم إن الزمان إما قيد للتكليف، أو للمكلف به، و على كل منهما إما أن يكون على نحو وحدة المطلوب، أو على نحو تعدد المطلوب، أو يشك في أنه من أي النحويين. و لا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان إن شك في بقاءه

في جميع الأقسام، كما لا إشكال في أنه مع انقضاء الزمان ينقضي التكليف إن كان التقييد بنحو وحدة المطلوب، لانتهاء المشروط بانتفاء شرطه. و أما إن كان بالنحوين الأخيرين فلا محذور في استصحاب نفس التكليف بعد انقضاء الزمان لعدم القطع بزواله فيستصحب.

و ما يقال: من معارضته باستصحاب عدم جعل التكليف بالعدم الأزلي، فلو شك - مثلا - في بقاء الطهارة بعد خروج المذي أو الرطوبة المرددة بينه وبين البول، فكما تستصحب الطهارة يستصحب عدم جعل الوضوء مثلا موجبا للطهارة، وكذا في نظائره.

مردود: بأنه بعد تشريع الوضوء وجعله موجبا للطهارة مع استجماع الشرائط وبعد حصر النواقض في التشريع، لا وجه لمثل هذا الاستصحاب قطعا، و العرف يباه و يستنكره.

و أما الإشكال عليه: بأن المتيقن السابق هو العدم المطلق، و المقصود إثباته في زمان الشك الحصة الخاصة منه، فيكون مثبتا.

مردود: بإمكان أن يكون المستصحب نفس الحصة فلا يكون مثبتا، لأنه و إن لم يكن تميز في العدم من حيث هو لكن من جهة إضافته إلى الوجودات يثبت التمييز فيه و تتحقق الحصة أيضا فتستصحب.

ثم إنه إن شك في تحقق أصل زمان خاص بمفاد كان التامة، أو شك في انعدامه، فيستصحب عدم حدوثه في الأول، و بقاءه في الثاني، لوجود المقتضي و فقد المانع. و هل يثبت بذلك وقوع العمل في وقته الخاص به أيضا بدعوى عدم الوساطة عرفا، أو خفائه. أو دعوى أن التوقيت عبارة عن وقوع العمل في وقته الخاص به - و لو بالأصل - أو بدعوى جريان الأصل في نفس بقاء الوقت من حيث هو؟ لا يبعد ذلك.

## التنبية السادس: في الاستصحاب التعليقي الإشكالي عليه و الجواب عنه

مقتضى عموم أدلة الاستصحاب جريانه في ما هو معلق على شيء، كجريانه في ما لم يكن كذلك، فلو ورد الدليل أن العنب إذا غلى يحرم، ثم صار زيبيا و شك في بقاء هذا الحكم المعلق على الغليان في حال الزبيبة أيضا، يجري فيه الاستصحاب، فيصير الزبيب المغلي، كالعنب المغلي. وكذا إن قيل أكرم زيدا إن جاءك، وبعد مدة شك في بقاء هذا الحكم لجهة من الجهات، يصح الاستصحاب فيه.

و اشكل عليه.. أولا: بتغاير الموضوع.

وفيه: مضافا إلى عدم اختصاصه بالمقام، فيجري في كل استصحاب كان المشكوك مغايرا مع المتيقن، أن الزبيبة من الحالات لا أن تكون متغايرة مع العنبيية، و تغاير الاسم أعم من تغاير الذات.

و ثانيا: أنه لا تحقق للمتيقن في مورد الاستصحاب التعليقي، لتعلق الحرمة على الغليان، و المفروض عدم غليان العنب في حال العنبيية، فلا وجه للاستصحاب.

وفيه: أن المستصحب الحرمة المعلقة على الغليان، لا الحرمة المنجزة الفعلية، فيستصحب نفس الحكم المنشأ المعلق، و لا ريب في أن له نحو اعتبار بعد الجعل و الإنشاء.

و ثالثا: أنه معارض باستصحاب الحلية المطلقة، فيسقط بالمعارضة.

وفيه: أن الحلية بغاية الغليان، و مع إثبات الحرمة بالغليان و لو بالأصل لا- وجه للحلية المغياة به - كما لا يخفى - فلا محذور في الاستصحاب التعليقي مطلقا، و العرف بحسب ارتكازهم لا يفرقون بين الاستصحاب التعليقي و التنجيزي، فلا وجه للمناقشة من حيث عدم المتيقن السابق، إذ يكفي فيه

الوجود الاعتباري، ولا ريب في أن المنشآت التعليقية لها وجودات اعتبارية عرفية وعقلانية بل وشرعية أيضا.

### **التنبيه السابع: الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شريعتين**

يجري الاستصحاب في ما إذا شك في نسخ ما ثبت في الشريعة، سواء كان ذلك في شريعة واحدة أو في شريعتين، لوجود المقتضي له وفقد المانع.

و احتمال تغاير الموضوع، لأن أمة الشريعة السابقة غير اللاحقة.

مردود: بعدم دخالة الخصوصية الصنفية في تشريع الأحكام ما لم يدل عليه دليل بالخصوص، لكونها مجعولة لكل من يستجمع شرائط التكليف مطلقا. كما أن احتمال عدم جريان الاستصحاب للعلم الإجمالي بالنسخ.

مردود أيضا: بانحلاله بالظفر بموارد النسخ بعد الفحص، مع عدم تنجزه لخروج جملة من أطرافه عن مورد الابتلاء، ولا فرق فيه بين كون النسخ قطعيا لاستمرار الحكم، أو إظهار أن مدة الحكم وأمه كان إلى حدّ مخصوص و لكنه أنشئ بصورة الدوام لمصلحة فيه، لشمول أدلة اعتباره لكلتا الصورتين.

### **التنبيه الثامن: في الأصل المثبت، الفرق بين الأمانة والأصل و المناقشة فيه بيان الحق في المقام**

#### **إشارة**

لا ريب في اعتبار وجود الأثر الشرعي في مورد الأمانة والأصل مطلقا، وهو..

تارة: يترتب عليه بلا واسطة شيء أبدا، أو بواسطة أمر شرعي، ولا ريب في اعتبارهما حينئذ.

و اخرى: مع وساطة أمر عقلي أو عادي، ويعبر عن الأخيرين بالمثبت، أي تثبت الأمانة أو الأصل أمرا غير شرعي و يترتب عليه الأثر الشرعي. وقد

اشتهر اعتباره في الإمارات دون الاصول مطلقا.

و خلاصة ما قالوه في وجه الفرق بينهما: أن الأمانة تكون فيها جهة الكشف في الجملة و ما يكشف عن شيء يكشف عن جميع ما يتعلق به من اللوازم و الملزومات مطلقا. و أما في الاصول فليس فيها جهة الكشف عن شيء أبدا، بل المعتبر فيها هو العمل بالأثر الشرعي المترتب على مفادها فقط، و لا يشمل دليل اعتبارها لغير ذلك.

و بعبارة اخرى: اعتبار المثبتات من سنخ الدلالات الالتزامية التي تتحقق فيما فيه الظهور و الكشف دون غيره.

و فيه: أنه لا كلية في ذلك بل يدور الاعتبار مدار مقدار دلالة الدليل عليه لا محالة مطلقا ما لم تتم. حجة معتبرة عليه، و المتيقن منها ما قلناه، و لا فرق فيه بين الأمانة و الأصل.

نعم، لو قيل بعموم الحجية في مثبتات الإمارات مطلقا لكان بينهما فرق، و لكن لا دليل على هذا التعميم، بل لنا أن نتمسك في اللازم البيّن للاصول بنفس الأدلة الدالة على حجية الاصول، فإنها من الإمارات، و الأمانة حجة في لازمها البيّن، كما مرّ.

و لا بدّ أولا من بيان الأصل، ثم بيان الحق الذي ينبغي أن يقال.

و لا ريب في أن مقتضى الأصل عدم حجية المثبت مطلقا لا في الإمارات، و لا في الأصل، لما اثبتناه من أصالة عدم الحجية في كل شيء إلا ما ثبت بالدليل المعتبر، فإن تمّ الدليل على اعتباره فهو المتبع و إلا فيبقى على مقتضى الأصل.

و الدليل على الاعتبار منحصر بنفس الأمانة أو الأصل، فإن استفيد ذلك الأمر العرفي من الأصل أو الأمانة بنحو من الدلالات المحاورية العرفية نقول بالاعتبار، بلا فرق بين الأمانة و الأصل، و إن لم يكن في البيّن ما يصح الاعتماد عليه في هذه الدلالة فلا اعتبار به مطلقا بلا فرق بينهما أيضا، و مورد الشك

ملحق بهذه الصورة أيضا، لأصالة عدم الاعتبار، وإن وجد في الأمانة دون الأصل أو بالعكس فعليه المدار.

وبعبارة أخرى: اعتبار المثبتات من قبيل اعتبار المداليل الالتزامية المختلفة بحسب اختلاف الموارد والجهات، بلا فرق بين الاصول و الأمارات، ولا كلية للنفي المطلق بالنسبة إلى الأولى، ولا للإثبات المطلق بالنسبة إلى الأخيرة.

ولعل إلى ما ذكرناه يرجع ما عن المحقق الأنصاري قدس سرّه من اعتبار مثبتات الاستصحاب مع خفاء الواسطة، وما عن المحقق الخراساني قدس سرّه من اعتبارها في ما إذا كانت من قبيل المتضامين.

**بقي امور لا بد من التنبيه عليها:**

### **الأول: في المراد بالأثر الشرعي**

الأول: كل ما يصح انتسابه إلى الشارع فهو أثر شرعي، سواء كان تكليفيا أو وضعيا، تأسيسيا أو إمضائيا، فاستصحاب البراءة من التكليف لا يكون مثبتا، لأن نفي التكليف مجعول الشارع كوضعه ولو إمضاء، فيصح نسبة الرفع والوضع إليه، وذلك يكفي في عدم كون الأصل مثبتا. وكذا استصحاب وجود الجزء والشرط وفقد المانع، لا يكون مثبتا لترتب الأثر الشرعي عليه وهو صحة العمل، وكذا استصحاب عدمها لترتب الفساد بلا إشكال في ذلك، بناء على كون الصحة والفساد مجعولين مستقلين شرعا، بل وكذا بناء على انتزاع الصحة في أثناء العمل من وجوب الإتمام، وانتزاع الفساد من وجوب الإعادة أو القضاء، لما يأتي.

### **الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد**

، و اللازم والملزوم، سواء كان لازم الوجود، أو لازم الماهية، لمكان الاتحاد بينهما عرفا بل عقلا،



فاستصحاب الوجوب الكلي، و الملكية الكلية، و تغير الكر بالنجاسة، لا يكون مثبتا بالنسبة إلى الوجوب الشخصي و الملكية الشخصية و نجاسة الماء الخارجي الجزئي.

### الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء

الثالث: الأثر المترتب إما شرعي فقط، أو غير شرعي فقط، أو غير شرعي مترتب على الشرعي، أو شرعي مترتب على غير الشرعي.

و لا ريب في اعتباره في الأول، كما لا ريب في عدم الاعتبار في الثاني، و الثالث معتبر بلا إشكال، لتحقق الموضوع، فيترتب عليه الأثر غير الشرعي، كترتب استحقاق العقاب على مخالفة الوجوب المستصحب، و أجزاء امثاله، و نحو ذلك من الآثار غير الشرعية. و الأخير هو الأصل المثبت المعهود، فقد يكون معتبرا مع الاتحاد بنظر العرف، و قد لا يكون معتبرا، كما في مورد حكم العرف بالاختلاف و التباين.

### الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها

الرابع: ربما يستظهر من المشهور ما يوهم ذهابهم إلى اعتبار الأصل المثبت.

منها: ما إذا اتفق الوارثان على إسلام أحدهما في أول اليوم و الآخر في آخره، و اختلفا في موت المورث، فقال أحدهما إنه مات في الظهر - مثلا - فلا يرث من أسلم في آخر اليوم، و قال الآخر بل مات بعد الغروب، فلا يختص الإرث بأحدهما. فحكم الفقهاء باشتراكهما في الإرث و عدم الاختصاص بأحدهما، مع أن الإرث متوقف على كون الإسلام قبل الموت أو مقارنا له، و إثبات ذلك بالأصل يكون مثبتا.

وفيه: أنه ليس من الأصل المثبت، لأن المنساق من الأدلة كفاية الموت عن وارث مسلم و لو كان إحراز الإسلام بالأصل، و لا دليل على لزوم تقدم إسلام الوارث على موت المورث و لا مقارنته معه حتى يكون ذلك من الأصل المثبت.

و منها: حكمهم بالضمان في من استولى على مال الغير، ثم شك في أنه

كان بحق أو لا، فإن كان الضمان لقاعدة اليد فهو من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، وإن كان لأصالة عدم الإذن فلا توجب الضمان إلا بعد إثبات العدوان، ولا يكون ذلك إلا بناء على الأصل المثبت.

وفيه: أنه يصح إثبات الضمان بقاعدة اليد مع عدم كونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن مطلق وضع اليد على مال الغير يوجب الضمان إلا إذا احرز بوجه معتبر ثبوت الإذن والرضا فيه، فوضع اليد على مال الغير متحقق وجدانا، فتشملة القاعدة قهرا، مع أن نفس عدم إحراز الإذن ولو بالأصل يكفي في الضمان، ولا نحتاج إلى إثبات العدوان حتى يكون من الأصل المثبت.

ومنها: غير ذلك مما يذكر في الفقه مع إمكان دفع الشبهة بأدنى تأمل.

### **الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضا**

الخامس: لا إشكال في جريان الاستصحاب في مورد يكون فيه الأثر الشرعي حدوثا وبقاء، كما لا ريب في جريانه في ما إذا كان الأثر للبقاء فقط. وأما إن كان بمجرد الحدوث فقط دون البقاء فلا مجرى له أصلا، وهو أوضح من أن يخفى.

### **التنبيه التاسع: أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق و اللقوق، الكلام**

الشك في حدوث كل حادث على أقسام خمسة:

الأول: أن يلحظ بالنسبة إلى ذاته فقط، ويجري استصحاب عدمه مع تحقق أركانه.

الثاني: أن يعلم بأصل الحدوث في الجملة ويشك في زمانه، فلا ريب في جريان استصحاب عدم الحدوث إلى زمان العلم به، وأما إثبات أن زمان الحدوث كان في أمس أو قبله - مثلا - فليس ذلك من شأن الاستصحاب، لكونه مثبتا.

نعم، يمكن إثبات الحدوث في آخر أزمنة إمكانه بإدخاله في الموضوعات المركبة من الأصل والوجدان، وهو احتمال حسن ثبوتاً، ولكن يحتاج إلى دليل إثباتاً، ومقتضى الأصل عدم حجية الموضوعات المركبة إلا مع دليل معتبر عليها من عرف أو شرع.

الثالث: أن يعلم بحدوث الحادثين في الجملة، ويشك في السبق واللاحق بينهما، ويكون الأثر الشرعي لنفس عدم أحدهما في ظرف الآخر واقعا من دون تقييد بينهما أبداً. ولا ريب في عدم صحة الاستناد إلى استصحاب عدم كل منهما، إما لجريانها والسقوط بالمعارضة، كما عليه جمع منهم المحقق الانصاري قدس سره. أو لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، كما عليه جمع آخر منهم المحقق الخراساني قدس سره، كما إذا علم بحياة الوالد والولد يوم الخميس وموتهما يوم الأحد، وشك في أن موت الوالد كان في يوم الجمعة، وموت الولد في يوم السبت، أو بالعكس مع العلم بعدم التقارن، فأصالة بقاء حياة الوالد إلى يوم الأحد يستلزم كون موت الولد يوم الجمعة، وأصالة بقاء حياة الولد إلى يوم الأحد يستلزم كون موت الوالد يوم الجمعة، فجريان الاستصحابين مستلزم لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين في كل منهما، وهو معتبر، فلا يجري لعدم المقتضى لا لوجود المانع، أي السقوط بالمعارضة، فعدم صحة الاستناد إلى الاستصحاب مسلّم بين الجميع، والنزاع بينهم علمي ولا يترتب عليه أثر عملي.

ولكن يمكن الخدشة في الوجه الثاني بأن إحراز انفصال المشكوك عن المتيقن بحجة معتبرة، مانع عن جريان الاستصحاب، لا أن يكون إحراز الاتصال شرطاً، إذ لا دليل عليه، فيكفي عدم العلم بالانفصال بعد تحقق اليقين والشك، وصدق عدم النقض عرفاً بالنسبة إلى كل واحد من الاستصحابين في حدّ نفسه، مضافاً إلى تحقق الاتصال الزماني خارجاً، واتصال المشكوك

بالمتيقن ذهنا، و مقتضى الإطلاق وعموم السيرة عدم اعتبار أزيد من ذلك. هذا مع أن إثبات الانفصال بجريان الأصل مثبت لا اعتبار به.

الرابع: ما إذا علم بتاريخ أحدهما، وشك في الآخر، مع ترتب الأثر الشرعي على نفس عدم مجهول التاريخ في زمان الآخر، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى المجهول دون المعلوم، لليقين بزمان حدوثه.

نعم، يشك في أنه قبل زمان حدوث مجهول التاريخ أو بعده، ويأتي حكمه.

الخامس: أن يشك في التقدم والتأخر والتقارن، وكان الأثر الشرعي مترتبا على ما اتصفت بهذه العناوين خارجا، أي بمفاد كان الناقصة، ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب لعدم العلم بالحالة السابقة، إذ المعلوم إنما هو نفس الحدوث في الجملة، لا عنوان التقدم و ضديه.

نعم، لو كانت نفس هذه العناوين من حيث هي موردا للأثر الشرعي، وقلنا بكونها من الاعتباريات العقلائية الممضاة شرعا، يجري الاستصحاب فيها ويسقط بالمعارضة، سواء كان الأثر الشرعي لكل واحد منها في مورد واحد، أو كان لكل منها أثر شرعي خاص مبتلى به في مورد المعارضة، ولا فرق في هذا القسم بين ما إذا جهل تاريخ الحادثين، أو علم تاريخ حدوث أحدهما و جهل الآخر.

ثم إنه لا فرق في مجهولي التاريخ بين ما إذا أمكن الجمع بينهما، كموت المورث وإسلام الوارث، أو لم يمكن، كالحدث و الطهارة المتعاقبين، وقد تشتت الأقوال في الأخير. و الحق جريان الاستصحاب فيهما و سقوطهما بالمعارضة، هذه خلاصة ما ينبغي أن يقال في المقام؛ وقد ذكرنا بعض الكلام في كتاب (مهدب الأحكام) في مسألة توارد الحالتين من الحدث و الطهارة.

## التنبيه العاشر: الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة

يجري الاستصحاب في الاعتقادات، كجريانه في الفرعيات لعموم أدلته وإطلاقاتها، وتسميته بالأصل العملي باعتبار الغالب، مع أنه أعم من العمل الجارحي والجناحي.

ثم إن الاعتقادات على أقسام..

فتارة: يكون المطلوب فيها مجرد الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه من دون لزوم تحصيل العلم به.

و اخرى: يلزم تحصيل العلم به، وعلى كل منهما..

تارة: يكون مورد الاستصحاب نفس الموضوع.

و اخرى: هو الحكم. وعلى كل من هذه الأقسام الأربعة..

تارة: يكون الحاكم به هو العقل، و اخرى: يكون هو الشرع. فهذه ثمانية أقسام، و لا وجه لجريان الاستصحاب في الموضوع في جميع هذه الصور؛ سواء كان مما يكفي فيه مجرد الاعتقاد، أو لزم تحصيل العلم به، لأن الاستصحاب متقوم بالشك و التردد، و الاعتقاد متقوم بالجزم أو العلم. و هما لا يجتمعان إلا أن يدل دليل من الخارج على كفاية الجزم و العلم التعبدي في الاعتقادات أيضا.

و أما الاستصحاب في الحكم فلا- محذور فيه إن كان الحاكم هو الشرع، بل و كذا إن كان هو العقل و قلنا بكفاية عدم الردع في الأثر الشرعي، و إلا فيختص جريانه بما إذا كان الحاكم هو الشرع فقط، بل يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية مطلقا، لأن اللازم في الاعتقادات تحقق العجز عن تحصيلها، فمع العجز لا وجه للاستصحاب. و كذا مع عدم إحراز العجز لوجوب تحصيلها إلى أن يظهر العجز أيضا، فلا مورد للاستصحاب في

الاعتقادات أصلاً، فظهر بطلان تمسك الكتابي بالاستصحاب لبقاء شريعته إلى أن يثبت الدليل على نسخه، مع أن الدليل إما برهاني، أو إلزامي، أو إقناعي؛ واستصحاب بقاء الشريعة لا يصلح لكل منها. إذ الأول عبارة عن اعتقاد الطرفين بصحة جميع المقدمات القرينية و البعيدة في البرهان، وإلا فلا ينفع شيئاً، فلا بد وأن يعتد الكتابي والمسلم بصحة الاستصحاب في الشريعتين، مع الاعتقاد بصحة كل من الشريعتين مستقلاً، فإذا اعتقد الكتابي بصحة الشريعة الختمية وكونها دينا سماويا ناسخا لما سبقه من الأديان، يصير مسلماً ويزول موضوع الاستصحاب لا محالة. والثاني عبارة عن كون الدليل مشتملاً على مقدمة مقبولة لدى الخصم فيرده بما هو مقبول لديه، مثل أن يقول الكتابي للمسلم: أنت تعترف بصحة الاستصحاب ونبوة عيسى عليه السلام، ونحن نستصحب نبوة عيسى إلى أن يثبت الدليل على عدمه. ولا يصح ذلك أيضاً، إذ المسلم لا يعترف بنبوة عيسى مطلقاً، بل نبوته من حيث أخبر بها خاتم الأنبياء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ونسخت نبوته بالشريعة الختمية، ومع هذا الاعتقاد لا موضوع للاستصحاب رأساً. والثالث عبارة عما لا يفيد العلم، بل يوجب رفع المخاصمة في الجملة، وهو باطل في المقام أيضاً، لأن النبوة مما يعتبر فيه تحصيل العلم، والدليل الإقناعي بمعزل عن ذلك.

### **التنبيه الحادي عشر: الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام**

لا ريب في تقدم الأمارات مطلقاً، والأصول اللفظية على الأصول العملية بلا خلاف من أحد، ولكن قد يتردد بعض الموارد في أنه من موارد الرجوع إلى الدليل اللفظي أو الأصل العملي، وعلى الأول هل هو العام أو الخاص لو كانا في البين؟ كما إذا ورد عام مثل (أوفوا بالعقود) و خاص مثل (المغبون له الخيار)

وشك في أنه على الفور أو التراخي، فهل المرجع هو العام، أو الخاص، أو استصحاب بقاء الخيار؟ فيه احتمالات، بل أقوال:

ولا بد أولاً من بيان أمر، وهو أن الزمان..

تارة: يلحظ بالنسبة إلى ما يقع فيه - حكماً كان أو موضوعاً - على نحو الظرفية الاستمرارية فقط، كقول: أكرم العلماء دائماً وأبداً، أو نحو ذلك من التعبيرات الظاهرة في الاستمرار، فلا يكون في البين إلا شيء واحد مستمر، لا أشياء متعددة بحسب تعدد أجزاء الزمان.

وأخرى: تلحظ أجزاء الزمان المتكثرة كل واحد منها لحاظاً مستقلاً، كقول: أكرم العلماء كل يوم - مثلاً - واصطُح عليه بالعام المفرد، فيحصل لما يقع فيه حينئذ أفراد طولية، كما كان له أفراد عرضية.

والفرق بين القسمين: أن القسم الأخير يستقر ظهور الدليل في جميع الأفراد الطولية والعرضية. ولا يضّر عروض التخصيص بالنسبة إلى بعض الأفراد باستقرار الظهور في سائرهما، فيصح التمسك بالدليل حينئذ في غير ما علم عروض التخصيص عليه، بخلاف القسم الأول، فإنه لم يكن في البين إلا لحاظ الاستمرار لوحدة الاتصالية الملحوظة، وليس الدليل إلا متكفلاً لذلك فقط، فإذا ورد عليه التخصيص وانقطع الاستمرار وانفصمت الوحدة الاتصالية، ليس في البين ظهور للعموم بالنسبة إلى سائر الأفراد حتى يرجع إليه، فلا بد من الرجوع إلى دليل آخر، بلا فرق في ذلك بين أن يكون التخصيص حادثاً بحدوث العام أو حدث بعده.

ويمكن أن يجعل القسمان متلازمين واقعاً، فالاستمرارية تلازم المفردية وبالعكس، لأن الاستمرارية عبارة عن شمول الدليل للأفراد الطولية بلحاظ الاستمرار، والمفردية عبارة عن شموله لها بلحاظ نفس تلك الأفراد مستقلاً.

والظاهر اشتمال كل منهما للمفردية وكونها ملحوظة في الجملة إلا أنها في

الاستمرارية ملحوظة إجمالاً، وفي المفردية تفصيلاً، فالاستمرارية تدل على التفريد بالالتزام العرفي وعلى الاستمرار بالمطابقة، والمفردية تدل على التفريد بالمطابقة وعلى الاستمرار بالالتزام العرفي، فلا ثمة معتنى بها للفرق في البين من هذه الجهة بعد التلازم العرفي بينهما، هذا إذا علم الاستمرارية أو التفريد بالقرينة المعتمدة.

وإن شك في أنه من أيهما ولم تكن قرينة على تعيين أحدهما، فلا موضوع للثمة حينئذ حتى بناء على عدم التلازم. ولا يبعد أن يقال إن الأصل في العموم الاستمرارية إلا أن يدل دليل على التفريد، لأن الأصل عدم ملاحظة الأفراد مستقلاً.

ثم إن الأقسام أربعة: فإن العام إما فردي، أو استمراري، وعلى كل منهما يكون الخاص إما فردياً أو استمراريًا. فإن كان العام فردياً فالمرجع عند الشك في التخصيص هو العام مطلقاً، سواء كان الخاص فردياً أيضاً أو استمراريًا، لكون الأفراد مورد شمول العام، فالمقتضي للتمسك به موجود والمانع عنه مفقود، ولا يصح التمسك بدليل الخاص لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية، كما لا يصح الرجوع إلى الاستصحاب، لكونه محكوماً بدليل العام بلا كلام. هذا إذا كان شمول العام لتلك الأفراد معلوماً، وإن كان مشكوكاً لجهة من الجهات فلا يصح التمسك به حينئذ أيضاً، بل يرجع إلى دليل أو أصل آخر.

وإن كان العام استمراريًا فلا وجه للرجوع إليه لانقطاع استمراره بالخاص، كما لا وجه للرجوع إلى الخاص أيضاً مطلقاً - استمراريًا أو فردياً - لفرض الشك في كون المورد مشمولاً له أو لا، فيكون الرجوع إليه من الرجوع إلى الدليل في الموضوع المشتبه، وحينئذ فإن صح الرجوع إلى الاستصحاب يرجع إليه، وإلا فلا بد من الرجوع إلى دليل أو أصل آخر. هذا بناء على عدم الملازمة بين الاستمرارية والتفريد، وإلا فيصح الرجوع إلى العام في



هذا القسم أيضا.

ثم إن الاستمرارية والتفريد لا بد وأن يستفاد من القرائن الداخلية أو الخارجية، وليست في البين قرينة كلية دالة على احدهما بالخصوص. هذا بعض ما يتعلق بالمقام.

### **التنبيه الثاني عشر: المراد بالشك في البقاء**

المراد بالشك في البقاء مطلق غير الحجة المعتمدة، فيشمل الظن غير المعتمد، كما يشمل الوهم أيضا، لأن ظاهر قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» هو جعل الشك في مقابل اليقين الذي يكون كناية عن مطلق الحجة المعتمدة، فكأنه قال عليه السلام: لا تنقض الحجة بغيرها. وأما الاستدلال بالإجماع على أن الظن غير المعتمد كالشك فلا وجه له، لعدم اعتبار مثل هذا الإجماع لكونه اجتهاديا لا تعبديا، كما لا يخفى.

### **التنبيه الثالث عشر: الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها**

استصحاب الصحة عند الشك فيها إن كان بمعنى الصحة الفعلية من كل حيثية وجهة لا وجه له، للشك في أصل حدوثها وثبوتها ما لم يفرغ عن العمل مستجمعا للشرائط فلا يقين بحدوثها كذلك في أثناء العمل حتى يستصحب بقاؤها. وإن كان المراد الصحة الاستعدادية الإمكانية التعليقية، بمعنى أنه لو تحققت الأجزاء مستجمعة للشرائط وفاقدة عن الموانع لكانت صحيحة، فهي مقطوعة البقاء، ولا شك فيها أبدا. وإن كان المراد بها بقاء الهيئة الاعتبارية، وعدم زوالها وعدم خروج المكلف عما كان متلبسا به سابقا، فيصح هذا الاستصحاب لوجود المقتضي وفقد المانع.

ص: 285

و أما استصحاب الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب، فإن اريد به الوجوب الغيري المحض فلا وجه له، لكونه معلوم الارتفاع، مضافا إلى ما تقدم من عدم الوجوب الغيري للأجزاء، وكذا إن اريد به المردد بين الغيرية والنفسية، لكونه مرددا بين ما هو معلوم الارتفاع و مشکوك الحدوث، بل وكذا إن اريد بها النفسي المحض للعلم بزواله بتعذر بعض الأجزاء.

نعم، لا بأس باستصحاب مقدار من الوجوب النفسي الانبساطي لا المقدمي و لا النفسي بتمام حدوده، و حينئذ فإن دَلَّ على تنزيل الفاقد منزلة الواجد و الاكتفاء بالميسور عن المعسور فهو، و لا تصل النوبة معه إلى التمسك بالأصل، و إلا فلا طريق لنا لإثبات البقية بالأصل، و تقدم في بحث الاشتغال ما ينفع المقام.

### **التنبيه الرابع عشر: أقسام اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة، تعيين المراد منها**

#### **إشارة**

يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة، إذ مع عدمه يكون من إثبات حكم ثابت في موضوع لموضوع آخر مغاير له، و بطلانه غني عن البرهان و موافق للوجدان.

و الاتحاد إما عقلي أو عرفي، أو بحسب المنساق من ظاهر الدليل. و لا وجه لاحتمال الأول، لعدم كون الأحكام الشرعية مبنية على الدقيات العقلية.

و الأخير يرجع إلى الثاني، لفرض أن الأدلة منزلة على العرفيات إلا ما ورد فيه التعبد بالخصوص، فيرجع لباب المقال إلى أنه يعتبر اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة بنظر العرف المنزّل عليه الدليل، و ذلك كله مستغن عن البرهان و التعليل.

ثم إن العرف إنما يعتبر في المفاهيم المستفادة من الألفاظ المستعملة، و ما

يتبادر منها من المعاني في المحاوره، لأن الإفاده والاستفاده مبنيان على المحاورات و المتفاهمات العرفيه، و الظهور الاستعمالي - و لو كان مجازا - مقدم على الوضعي - و لو كان حقيقه - و أما المصاديق الخارجيه فانطبق مفاهيم الألفاظ عليها لا بد و أن يكون قهريا، لأن نسبتها إلى المفاهيم نسبة الفرد إلى الكلي، و لا يدور ذلك مدار الأنظار العرفيه، فمع الانطباق القهري تكون المصاديق من تلك المفاهيم، حكم العرف بذلك أو لم يحكم، و مع عدمه لا يكون منها و لو حكم العرف بذلك.

نعم، قد يكون نظر العرف - كالبينة و نحوها - طريقا إلى صحة الانطباق القهري، فيكون المدار عليه بالآخره، و الباقي يكون طريقا لإحرازه.

### تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العمليه:

لا ريب في تقوم الاستصحاب بلحاظ الحاله السابقه، فيكون من إسراء الدليل السابق إلى حاله الشك في مفاده و مدلوله، فيصير الدليل - علما كان أو أماره - قسامين: حقيقيا و تنزيليا، و الثاني عبارة عن الاستصحاب. فكل حكم يكون للدليل الحقيقي يكون للتنزيلي أيضا، إلا مع وجود قرينه معتبره على الخلاف، و حيث أن الدليل الحقيقي مقدم على الاصول مطلقا فكذا التنزيلي، و ما يكون من الحقيقي و اردا على الاصول يكون في التنزيلي هكذا، و ما يكون حاكما في الحقيقي فكذلك في التنزيلي.

و بالجملة فإن الأدلة الاجتهاديه بحقيقتها و تنزليتها مقدمه على الاصول مطلقا، مع أنه لو بني على تقديم الاصول على الاستصحاب يكون اعتباره من اللغو الباطل، مضافا إلى أنه من التخصيص بلا مخصص إلا على وجه دائر، مع أن المتعارف بفطرتهم لا يترددون في تقديمه عليها، بل لا يلتفتون مع لحاظ الحاله السابقه إلى أصل من الاصول أصلا.

و هو على أقسام..

الأول: أن يكون الشك في أحدهما سببا شرعيا للشك في الآخر، كالشك في الكريّة، الذي يكون سببا للشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول فيه. ولا-ريب في تقديم الأصل الجاري في السبب على الجاري في المسبب، استصحابا كان أو غيره، وهو الذي تقتضيه المرتكزات العرفية في المحاورات الدائرة بينهم أيضا، لأن بجريان الأصل في السبب يزول الشك في المسبب شرعا، فيكون خروجه عن تحت عموم دليل الأصل بالتخصّص بخلاف العكس فإن خروجه عنه حينئذ يكون من التخصيص بلا مخصص، كما لا يخفى.

و هل يكون هذا للورود، أو الحكومة، أو التخصيص؟ لكل وجه وقال بكل قائل. ولا ثمرة عملية بل ولا علمية في تحقيق ذلك فمن شاء العثور على التفصيل فليراجع المطولات.

ولا فرق في ذلك بين توافقهما في المؤدى أو تخالفهما فيه.

الثاني: أن يكون الشك في كل منهما مسببا عن الشك في الآخر، وهو باطل للزوم الدور، ولا فرض له في الشرعيات، بل هو من مجرد الفرض الوهمي فقط.

الثالث: أن لا يكون في البين سببية أصلا، ولكن لزم من جريانهما المخالفة العملية، كالإناءين الطاهرين اللذين علم بحدوث نجاسة في أحدهما فيلزم من جريان الأصل فيهما المخالفة العملية. فلا يجريان معا من هذه الجهة ولا في أحدهما، لأن جريانه في أحدهما المردد من حيث هو لا- معنى له، لعدم التحقق للمردد في الخارج. كما أن جريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فلا بد من السقوط بالتعارض، وقد تقدّم أن العلم الإجمالي كالتفصيلي

في التنجز.

الرابع: أن لا تكون في البين السببية أصلا ولا يلزم المخالفة العملية أيضا، ولكن كان جريانهما مخالفا لما هو المعلوم في البين، كما إذا علم تفصيلا بنجاسة الإناءين، ثم علم بطهارة أحدهما، فلا يلزم من استصحاب نجاستهما المخالفة العملية، بل يكون مخالفا لما هو المعلوم في البين، فلا يجريان من هذه الجهة.

الخامس: ما إذا لم يكن في البين سببية أصلا ولا المخالفة العملية ولا العلمية، ولكن دَلَّ الدليل من الخارج على عدم جريانهما، كما إذا كان ماء طاهر ينقص عن مقدار الكر بقدر خاص، فتمم ذلك القدر بماء نجس في أحد أطرافه، فلا مانع من جريان استصحاب طهارة الماء الأول و نجاسة الماء المتمم، ويترتب أثر كل منهما، فيكون الطرف الذي القي فيه النجس نجسا بخلاف باقي الأطراف، ولكن ادعي الإجماع على أن الماء الواحد في المحل الواحد لا يختلف حكمه من حيث الطهارة و النجاسة.

وربما يتوهم بأن هذا القسم من القسم الأول، لأن نجاسة المتمم سبب لنجاسة الماء، فيجري الاستصحاب في السبب ولا يبقى موضوع بعد ذلك لجريان الأصل الآخر.

ولكنه مردود بأن منشأ حدوث السببية الإجماع المدعى على أن الماء الواحد في المحل الواحد لا يختلف حكمه، راجع التفصيل في المياه من كتاب (مهذب الأحكام).

السادس: ما إذا لم يكن شيء مما سبق في البين أصلا، كمن توضع غفلة بمائع مردد بين البول و الماء ثم التفت إليه، فيجري استصحاب طهارة مواضع وضوئه و استصحاب بقاء حدثه، بناء على صحة التفكيك في لوازم الاصول، وإلا يكون هذا القسم من القسم الرابع، كما لا يخفى.

ص: 289

فمقتضى الأصل في جميع أقسام تعارض الاستصحاب التساقط، لأن الأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح، والمفروض عدم إمكان الجمع بينهما، وعدم دليل على التخيير.

وقد يحتمل في جميع ما تقدم من الأقسام الأخذ بالراجح ومع فقدته فالتخيير.

وفيه: أن الترجيح إن كان بالأمانة المعتبرة، فمع وجودها لا تصل النوبة إلى الأصل حتى يتحقق التعارض، إذ لا وجه لجريان الأصل مع وجود الأمانة المعتبرة، موافقة كانت أو مخالفة. وإن كان بغير المعتبرة منها فقد تقدم أن الظنون غير المعتبرة لا تصلح للترجيح. كما لا وجه للترجيح بالأصل موافقا كان أو مخالفا، لأن الأصل عدم حصول الترجيح بشيء إلا بما دلّ الدليل عليه، ولا دليل على حصوله بالظن غير المعتبر والأصل.

نعم، لا بأس بكون الأصل مرجعا بعد سقوط المتعارضين عن الاعتبار.

ثم إنه قد استشكل على شيخنا الأنصاري قدّس سرّه بأنه قد علل عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي في جملة من كلماته - فقها وأصولا - بلزوم المخالفة العملية، مع أنه قدّس سرّه علله في بعضها بلزوم المناقضة بين صدر دليل اعتبار الاستصحاب وذيله. و أورد عليه بوجوه، وقد تقدم ما يتعلّق به في بحث الاحتياط، فراجع.

### إشارة

قد جرت عادتهم على التعرض لبعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب في المقام، ولا بأس بالإشارة إليه، ولا بد من تقديم مقدمة.

وهي: أنه لا ريب في عدم كون ما يعتذر به من الأمارات والاصول في عرض واحد ومرتبة واحدة، بل بينها اختلاف الرتبة اتفاقا، فتقدم الأمارات مطلقا على الاصول كذلك موضوعية كانت أو حكمية. كما لا ريب في تقدم الاصول الموضوعية على الحكمية، فلا تصل النوبة إلى كل لاحق مع وجود السابق عليه، وهذا مما جرت عليه السيرة في المحاورات والاحتجاجات والاعتذارات الدائرة بين العقلاء.

واستدل عليه مضافا إلى ذلك باستقرار إطلاق دليل اعتبار الأمانة في مورد الشك مطلقا، سواء كان هناك أصل أو لم يكن. وأما دليل اعتبار الأصل فشموله لمورد وجود الأمانة مشكوك فيه بل معلوم العدم، وإلا لبطل اعتبار الأمارات مطلقا، إذ ما من أمانة إلا وفي مورد أصل من الاصول، وحينئذ فإن قدم دليل اعتبار الأصل على دليل اعتبار الأمانة لدار، لأن التقدم متوقف على اعتبار الأصل مع الأمانة، واعتباره معها متوقف على تخصيص دليل الأمانة بدليل الأصل، وهذا التخصيص متوقف على اعتبار الأصل مع الأمانة، إذ لولاه لكان من التخصيص بلا مخصص، وهذا هو الدور الواضح. هذا ما ذكره.

ولكنه من تبعيد المسافة، لأن تقدم الأمانة على الأصل أوضح من ذلك في المحاورات، كما لا يخفى. كما أن بين نفس الاصول العملية تقدما و تاخرا،

فالاستصحاب مقدم على جميع الاصول و منشأ هذا التقدم ظهور الاتفاق؛ و الاستصحاب يكون برزخا بين الأصل المحض و الأمانة المحضة، فمن الجهة الاولى تقدم عليه جميع الإمارات، و من الجهة الثانية يقدم على جميع الاصول.

ثم إن التقدم في غير موارد التزاحم لا بد و أن يكون لأحد امور خمسة، و هي مرتكزة في أذهان أهل المحاورة و إن لم يلتفتوا إليها تفصيلا: إما للتخصيص، أو الورود، أو الحكومة، أو التخصيص، أو الجمع العرفي. و في التزاحم لا بد و ان يكون لأقوائية الملاك على ما تقدم تفصيله في محله، و الظاهر أن هذه الخمسة من قبيل مانعة الخلو، فيمكن اجتماع أكثر من واحد منها في مورد.

كما أن الظاهر أن تقدم الإمارات على الاصول للورود، لأن الاصول مجعولة في ظرف الحيرة المحضة، و هي منتفية مع وجود الأمانة، و هذا معلوم و لا وجه للإطناب فيه، مع أنه لا ثمرة عملية في البين، سواء كان التقدم لأجل الورود أو الحكومة.

ثم إن التخصيص عبارة عن الخروج الموضوعي تكوينيا.

و الورود عبارة عن الخروج الموضوعي بعناية التعبد، أو بناء العقلاء.

و الحكومة عبارة عن كون دليل الحاكم مفسرا و شارحا لدليل المحكوم، توسعه أو تضييقا، أو هما معا من جهتين.

و التخصيص هو الخروج الحكمي عن دليل العام مع كونه من أفراد موضوعا، و لعل الفرق بين التخصيص و الحكومة بأن الثاني من شئون المعنى أولا و بالذات، بخلاف الأول فإنه من شئون الألفاظ في المحاورات.

و الجمع العرفي هو الجمع بين الدليلين بما يقتضيه الطبع السليم و يرتضيه الذوق المستقيم، و لا تضبطه ضابطة كلية، بل يختلف اختلافا فاحشا حسب اختلاف الموارد.



إشارة

القاعدة الفقهية عبارة عن حكم فرعي يتعلّق بالإنسان من حيث الحكم المجعول له شرعا، و يكون تحتها مسائل كثيرة. و الفرق بينها و بين المسألة الفقهية بالعموم و الخصوص و قد يتساويان.

و لا مشاحة في الاصطلاح، و تكون نسبة القاعدة الى المسائل الداخلة تحتها نسبة الكلي الى الفرد، و قد تعرضنا لذلك في أول الكتاب، فراجع. و البحث فيهما من جهات:

**الجهة الاولى: هل هما من القواعد التعبديّة المحضة، أو العقلية التي كشف عنها الشارع**

، كما تكون جملة من القواعد كذلك؟ الحق هو الأخير، كما لا يخفى على الخبير، لكونهما من صغريات أصالة عدم السهو و الخطأ و الغفلة و البقاء على الإرادة الإجمالية الارتكازية الكامنة في النفس عند إرادة إتيان العمل المتدرج الوجود، و ذلك كله مما استقر عليه بناء العقلاء، و ما ورد من الشرع تقرير لذلك، لا أن يكون تعبدا محضا.

**الجهة الثانية: هل هما قاعدتان مختلفتان**

، أو من صغريات كبرى واحدة.

وإنما الاختلاف بالحيشية، أي حيشية لحاظ أثناء العمل، فتكون قاعدة التجاوز، أو بعد الفراغ فتكون قاعدة الفراغ؟ الحق هو الأخير. أما بناء على كونهما من أفراد أصالة عدم السهو و الغفلة و الخطأ فواضح، و كذا بناء على كونهما تعبديا محضا، لإطلاق قول أبي جعفر عليه السلام: «كل ما شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو»، و قول أبي عبد الله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا إعادة عليك». فإنهما يشملهما معا. و أما قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره و شككت، فشكك ليس بشيء» فإنما ورد لبيان جريان القاعدة في أثناء العمل أيضا، كجريانها بعد الفراغ منه و ليس في مقام بيان تشريع

قاعدتين مختلفتين، مع أن في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز كلما يأتي إن شاء الله تعالى.

و ما يقال: من أنه لا جامع بينهما حتى تكونا مورد دليل واحد بذلك الجامع.

مردود: بأن الجامع هو الشك في الشيء، سواء كان في أصل تحققه، كما في قاعدة التجاوز، أو في صحته، كما في قاعدة الفراغ، فلا فرق بين كون الشك في أصل وجود الصحيح أو صحة الموجود.

و اورد على هذا الجامع ..

تارة: بأن مورد قاعدة التجاوز إنما هو الشك في أصل التحقق، و مورد قاعدة الفراغ إنما هو الشك في صحة المتحقق، و هما متباينان فلا جامع بينهما.

وفيه: أن الجامع هو الشك في انطباق المأتي به على المأمور به، و هو جامع قريب عرفي.

و اخرى: بأن مورد قاعدة التجاوز هو الجزء، و مورد قاعدة الفراغ هو الكل. و الأول ملحوظ تبعاً، و الثاني استقلالاً، و هما متباينان لا يجتمعان في استعمال واحد.

وفيه: أن اللحاظ وسيع جداً يصح اجتماع اللحاظ التبعية و الاستقلالي فيه في استعمال واحد، بل هو شائع جداً، فإن في التكلم بكلام يجتمع اللحاظان، لأن أجزاء الكلام ملحوظة تبعاً، و تمامه ملحوظ استقلالاً، و كذا في جميع الأعمال المتدرجة الوجود التي لها أجزاء و وحدة اعتبارية.

و ثالثة: بأنه مستلزم للتناقض فإنه إذا شك في جزء، و قد دخل في غيره، فمقتضى قاعدة التجاوز الصحة، و مقتضى قاعدة الفراغ عدمها، لكونه في الأثناء لا بعد الفراغ.

وفيه: أنه لا خلاف من أحد في تغاير موردهما، و اختصاص قاعدة الفراغ

بما بعد العمل، و التجاوز بالاثناء، فلا مجرى لقاعدة الفراغ في الأثناء حتى يلزم التناقض.

وقد اشكل على وحدتهما من حيث الكبرى بوجوه ضعيفة اخرى، لا يخفى وهنهما على من راجعها، مع أن هذا النزاع ساقط من أصله، إذ لا ثمرة عملية بل ولا علمية معتدا بها للوحدة و التعدد، إلا دعوى أنه مع الوحدة لا بد و أن تجري قاعدة الفراغ في الأثناء في كل مورد تجري فيه قاعدة التجاوز، و أن تجري قاعدة التجاوز في الضوء أيضا، مع أنه لا قائل بذلك.

وفيه: أنه بناء على الوحدة أيضا تكون لكل منهما خصوصية خاصة للدليل مخصوص دلّ عليه، و ذلك لا ينافي وحدة أصل الكبرى، كما لا يخفى.

### **الجهة الثالثة: أنه على القول بكونهما من الأمارات تعتبر مثبتاتهما**

، بخلاف القول بأنهما من الاصول، و الحق سقوط البحث عن هذه الجهة أصلا، لما مرّ غير مرة من أن ما اشتهر من اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول لا أصل له بنحو الكلية، بل يدور اعتبارها مدار الدلالة العرفية المعتبرة في المحاورات، فمع وجودها تعتبر و لوفي الاصول، و مع العدم أو الشك فيها لا- وجه للاعتبار و لوفي الأمارات، كما أن القواعد مقدمة على الاصول مطلقا، سواء كانت من الاصول أو في الأمارات، فلا ثمرة من هذه الجهة أيضا. فلا فرق بين كونهما من الأمارات أو الاصول.

و كيف كان، لا- ريب في تقديمهما على استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه، و إلا- لكان اعتبارهما لغوا مطلقا، مع أن اعتبار الاستصحاب معهما لا يكون إلا على وجه الدور دون العكس، كما تقدم و يأتي.

### **الجهة الرابعة: الفراغ.**

#### **اشارة**

تارة: واقعي.

و اخرى: إحراري بوجه معتبر.

ص: 295

و ثالثة: بناي، بأن رأى المصلي نفسه فارغا عن الصلاة و كان بانيا عليه بحسب حاله، و لا وجه لإرادة القسم الأول لمنافاته، لتحقق الشك. و إرادة القسم الثاني يحتاج إلى دليل و هو مفقود، مع أنه خلاف التسهيل و الامتتان الذي تبتنى عليه مثل هذه القواعد، فيتعين الأخير الموافق لسهولة الشريعة، فكلما كان المصلي بانيا بحسب حاله على الفراغ عنها و شك في صحتها، تجري القاعدة، و لو كان منشأ الشك فيها الإتيان بالجزء الأخير، و إن كان بانيا على أنه في هذه الصلاة تجري قاعدة التجاوز، و لا تجري قاعدة الفراغ لعدم تحقق شرطها. و كذا لو شك في أنه بان على الفراغ أو لا، لأنه حينئذ من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، بل تجري أصالة عدم فراغه عنها.

### الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما

و أما الدخول في الغير فمقتضى الأصل و الإطلاقات، و ظهور التسالم عدم اعتباره في مورد قاعدة الفراغ. و أما قول أبي عبد الله عليه السلام في الصحيح: «إذا قمت من الوضوء، و فرغت عنه و قد صرت في حالة أخرى من صلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمي الله تعالى عليك مما أوجب الله عليه لا شيء عليك». فهو توضيح للفراغ و بيان له، لأن من اللوازم التكوينية للفراغ عن الشيء الصيرورة في حالة أخرى غير ما كان مشغولا به أولا، و ليس عليه السلام في مقام بيان القيد الشرعي المعتبر في مورد القاعدة. و من اعتبر الدخول في الغير في مورد قاعدة الفراغ، فإن كان من جهة أنه من اللوازم التكوينية للفراغ عن الشيء، فهو مسلم عند الكل. و إن أراد التعبد الشرعي، فالأدلة قاصرة عن إثباته، مع أن هذا النزاع ساقط من أصله بناء على كفاية مطلق الدخول إلى حالة أخرى عند من يعتبر الدخول في الغير فيها، لأنه تكويني - اعتبر أو لم يعتبر -.

و أما قوله عليه السلام في صحيح ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». فإن مرجع الضمير في (غيره) غير المشكوك فيه، فيكون عبارة عن

قاعدة التجاوز، فهو غير معمول به لعدم جريان قاعدة التجاوز في الموضوع. وإن كان المرجع غير الموضوع من سائر الحالات حتى يكون من قاعدة الفراغ، فالكلام فيه عين ما تقدم أنفا. هذا بعض الكلام في قاعدة الفراغ، وقد تعرضنا لبعضه الآخر في كتاب (مهذب الأحكام).

### الكلام في المراد من التجاوز

و أما التجاوز: فلا ريب في أن المناط فيه التجاوز عن محل المشكوك فيه لا نفسه، إذ مع الشك فيه كيف يعقل التجاوز عنه، و حينئذ فإن كانت القاعدة من صغريات أصالة عدم السهو و الغفلة، و أصالة البقاء على الإرادة الإجمالية الارتكازية، فلا وجه لاعتبار الدخول في الغير، لأن في الامور التدريجية تكشف إرادة الدخول في الجزء اللاحق عن تحقق الجزء السابق عليه بأصالة عدم السهو المعتبر عند العقلاء. و إن كانت القاعدة تعبدية محضه، فيعتبر الدخول في الغير، لظاهر الروايات، و لكن لا بدّ و أن يبحث في أن لنفس الدخول في الغير من حيث هو موضوعية خاصة، أو يكون طريقا و كاشفا عن مضي المحل. يمكن تقريب الأخير، بأن مقتضى المرتكزات كفاية إرادة الدخول في الغير في الكشف عن تجاوز المحل.

و بعبارة اخرى: تارة: يكون بانيا و مريدا لإتيان الجزء اللاحق.

و اخرى: يكون بانيا على العدم.

و ثالثة: يتردد. و متعارف الناس في الصورة الأولى لا يعتنون بالشك في إتيان الجزء السابق، و قد وردت الأخبار على طبق ذلك أيضا، و في الصورتين الأخيرتين يعتنون بالشك، و حيث أن نفس الإرادة الإجمالية للدخول في الغير غير ملتفت إليها تفصيلا بحسب الغالب، و طريق إحرازها تحقق الدخول في الغير خارجا، ذكر اعتبار الدخول في الغير في الروايات من هذه الجهة لا لموضوعية خاصة فيه، فيكفي مجرد إرادة الدخول في الغير في الكشف عن تحقق المراد السابق عليه بحسب الارتكازات، و عدم إحراز اعتبار الموضوعية المحضه في اعتبار الدخول في الغير يكفي في عدم الجزم باعتبار الموضوعية

فيه، مع ما مرّ من اكتفاء العرف في عدم الاعتناء بالشك السابق عند تحقق إرادة الدخول في الغير و لو لم يدخل فيه بعد، فلا يبقى ظهور في الأدلة لإثبات الموضوعية المحضنة.

ثم إنه بناء على اعتبار الموضوعية في الدخول في الغير، هل المراد به الأجزاء المستقلة، أو الأعم منها وأجزاء الأجزاء، أو الأعم منها و مقدماتها؟ يشهد للأخير عموم لفظ الغير المتوغل في الإبهام من كل جهة، فيشمل الجميع.

و اشكل عليه.. تارة: بقول زرارة لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة - إلى أن قال - شك في الركوع وقد سجد. قال عليه السلام: يمضي في صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء». و حيث أن مورد السؤال الأجزاء المستقلة فيخصص عموم الجواب.

وفيه: أن الإمام عليه السلام في مقام بيان الضابطة الكلية الجارية في تمام الموارد، و تخصيصها بخصوص مورد السؤال خلاف المحاورات العرفية.

و اخرى: بقول أبي جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه».

وفيه: مضافا إلى ما تقدّم في سابقه، أن ذكر ذلك من باب المثال و الغالب لا الخصوصية، إذ لا وجه لها مع بيان الكلية.

و ثالثة: بقوله عليه السلام أيضا: «و إن شك في السجود بعد ما قام...» فإنه لو كان الدخول في مطلق الغير كافيا لم يكن وجه لذكر القيام، لتحقق الدخول في النهوض له قبل القيام.

وفيه: أن للقيام عن السجود مراتب متفاوتة يصدق بعض مراتبه على أول مرتبة النهوض من السجود، فيصح التمسك بإطلاق القيام، لكفاية الدخول في بعض مراتبه أيضا، بل الظاهر أنه لو رفع رأسه عن السجود و جلس يصح إطلاق:

قام عن السجود، كما يصح إطلاق قام عن النوم لمن استيقظ و جلس في فراشه،

ويشهد لكفاية الدخول في مطلق الغير صحيح عبد الرحمن «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر ركع أو لم يركع. قال عليه السلام: قد ركع». فإنه نص في كفاية الدخول في مقدمة الجزء أيضا. فالأقوى هو التعميم بالنسبة إلى أجزاء الأجزاء و مقدماتها أيضا، بلا فرق في الأجزاء بين الواجبة و المندوبة، وهذا هو الموافق لسهولة الشريعة المقدسة و مدافعة الشك الذي هو من أقوى وساوس الشيطان.

### الجهة الخامسة: تجري قاعدة الفراغ في الشك في الشرط نوا و إجماعا

و أما قاعدة التجاوز فإن كان لتحصيل الشرط محل مخصوص شرعا، كالطهارة التي لا بد و أن يحصلها المصلي قبل الدخول في الصلاة - مثلا - فتجري فيه أيضا، لأصالة عدم السهو و الغفلة، و إطلاق الأدلة، و إن لم يكن كذلك - كالستر، و الاستقبال - فعن جمع عدم جريانها فيه.

و استدل عليه.. أولا: بأن الأمثلة المذكورة في الأدلة جميعها من الأجزاء فلا تشمل الشرائط.

وفيه: أنه من باب المثال لا الخصوصية.

و ثانيا: بأنه ليس له محل حتى يصدق التجاوز عن المحل.

وفيه: أن تجاوزه باعتبار محل المشروط، و ذلك يكفي في صدق التجاوز بالنسبة إلى الشرط أيضا.

و ثالثا: بأن مجرى قاعدة التجاوز ما كان موردا للإرادة التبعية، كالأجزاء.

و أما الشرائط، فتتعلق بها الإرادة الاستقلالية لا التبعية.

وفيه: أنها أيضا متعلق الإرادة التبعية بالنسبة إلى المشروط.

نعم، بعض الشرائط يكون مورد الإرادة الاستقلالية أيضا، كصلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر، و لكن لا دخل لهذه الجهة بالمقام.

و الحق أن يقال: إنه إن أمكن تحصيل الشرط في الأثناء بلا لزوم مانع في البين، تجري القاعدة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، فتصح كما تصح الأجزاء

اللاحقة، لتحقيق الشرط فيها، وإن لم يمكن إلا بتخلل مانع فلا يمكن تصحيح العمل حينئذ، هذا كله في ما كان شرطاً لتمام العمل و مجموعته، كالطهارة والاستقبال مثلاً. و أما ما كان شرطاً للأجزاء شرعياً كان أو لا، كالجهر والإخفات بالنسبة إلى أجزاء القراءة، فتجري القاعدة بلا إشكال. لوجود المقتضي وفقد المانع.

### **الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو والغفلة**

الجهة السادسة: تختص جريان القاعدتين بما أحرز أصل التكليف في الجملة و كان الشك لأجل السهو والنسيان، و أما إن كان لجهات أخرى من عروض دهشة، أو اضطراب، أو احتمال تعمد الترك، أو لأجل الجهل بالحكم أو الموضوع، أو لاحتمال قصور أو تقصير في الاجتهاد أو التقليد أو نحو ذلك فلا مجرى لهما، بل لا بد من الرجوع إلى القواعد و الأصول الأخرى، و لا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلف باختلاف الموارد و الأشخاص.

### **الجهة السابعة: هل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة**

الجهة السابعة: الظاهر أن البناء على الوقوع في موردهما ترخيص لا أن يكون عزيمة، فيجوز الرجوع و الإتيان ما لم يلزم محذور من زيادة ركن و نحوه.

كما أن الظاهر أنه لا يعتبر الالتفات التفصيلي إلى العمل حين الإتيان فيكفي التوجه الإجمالي الارتكازي، للأصل و الإطلاق، و لعل ذلك هو المراد ب (الأذرية) الواردة في بعض الأخبار، فراجع و تأمل.

### **الجهة الثامنة: في جريانها في جميع العبادات و المعاملات**

الجهة الثامنة: بناء على كونهما من صغريات أصالة عدم السهو و النسيان لا تختصان بمورد دون آخر، و تجريان في جميع العبادات و المعاملات. و أما بناء على التعمد فيهما فالتعميم مبني على عدم كون المورد مخصصاً، و هو و إن كان كذلك بحسب المحاورات و لكن حيث إن الحكم مخالف لقاعدة الاشتغال فالافتقار على المورد لعله أحوط، بل يشكل التعميم في الأول أيضاً لو لم يكن إجماع عليه في البين، لأن مدرك اعتبار الأصل إنما هو السيرة، و الشك في تعميمها يكفي في عدم التمسك بها للعموم.



## الأدلة على اعتبارها

### إشارة

وهي من القواعد المعتمدة، وتدلل على اعتبارها - في الجملة - الأدلة الأربعة..

فمن الكتاب: قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، وآية نفي الحرج، وَأَنْ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وغيرها من الآيات الواردة في مقام التسهيل والامتنان والتيسير، المستفاد من عمومها أن التكاليف الفردية والاجتماعية بين الناس مبنية على التيسير والتسهيل مهما أمكن إليهما سبيل.

ومن الأخبار: أخبار مستفيضة واردة في أبواب مختلفة، كقول علي عليه السلام:

«ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً» إلى غير ذلك مما هو كثير في أبواب المعاشرة جداً.

ومن الإجماع: إجماع المسلمين في الجملة وسيرة النبي صلى الله عليه وآله و خلفائه المعصومين عليهم السلام مع الخلق مطلقاً.

ومن العقل: بناء العقلاء على عدم التبادر إلى الحكم بالفساد عند الشك فيه بل لا يعتنون بهذا الشك مطلقاً، ومن بادر إلى الحكم بالفساد يستنكر ذلك منه، فكما أن أصالة الصحة في المزاج أصل معتبر عند الأطباء العقلاء إلا مع إحراز المرض هكذا في الأفعال، وكأصالة الكروية في الأجسام التي أثبتوها في الأجسام الطبيعية بالبراهين، وأصالة عدم العيب في العوضين، إلى غير ذلك من الأصول المرتكزة في الأذهان خلفاً عن سلف.

ويدل عليه أيضاً أصالة عدم السهو والنسيان، وأن إتيان الفاسد خلاف ما تقتضيه طبيعة الإنسان.

وبالجملة: الصحة مقتضى الطبع في كل شيء مطلقاً إلا مع الحجة على

الخلاف وقد مرّ مرارا أن الاصول النظامية العقلانية لا تحتاج إلى التقرير، و يكفي في اعتبارها عدم ثبوت الردع، فلا وجه لفتح باب المناقشة على الآيات و الروايات مع أن واحدة منها تكفي في استكشاف عدم ثبوت الردع، خصوصا في الشريعة التي بنيت على التسهيل في الامور الفردية و النوعية. وإنما البحث في جهات:

### **الاولى: لا وجه للبحث عن أنها أصل، أو قاعدة، أو أمانة**

، إذ لا ثمره فيه لا عملية و لا علمية، لتقدمها على الاستصحاب على كل تقدير، و عدم الكلية في اعتبار المثبتات كذلك ما لم تكن قرينة في البين و تقدم الأمارات المعتبرة عليها.

و لكن لا ريب في تقدمها على الاصول الموضوعية و الحكمية الدالة على الفساد ما لم يكن دليل على الخلاف، و لو قدمت الاصول عليها لزم لغويتها و بطلان تشريعها مطلقا، و هو واضح البطلان.

### **الثانية: المراد بالصحة الواقعية منها،**

لأن المعاني الواقعية هي المنساقفة في المحاورات، مطلقا ما لم تكن قرينة على الخلاف، و هي مفقودة في المقام، مع أن الاعتقادية و الظاهرية طريق إلى الواقع، و لا موضوعية فيها بوجه، فتكون اصالة الصحة كأصالة الإباحة في الأشياء، و أصالة احترام النفس و العرض و المال و سائر الاصول النظامية التي متعلقاتها واقعيات ما لم يدل دليل على الخلاف.

ثم إنه قد تتحد الصحة في نظر العامل و الحامل اجتهادا أو تقليدا، و قد تختلف، و يمكن أن تكون الصحة في نظر العامل تمام الموضوع للصحة عند الحامل، فلا بد له و أن يرتب عليه آثار الصحة و لا محذور فيه من عقل أو شرع، و هو الذي تقتضيه سهولة الشريعة.

و لا فرق في جريانها بين ما إذا كان الشك في أثناء العمل أو بعد الفراغ منه، للسيرة و إطلاق الأدلة.

نعم، إن كان العمل مما يتقوّم بالقصد و الاختيار لا بد من إحراز ذلك بوجه معتبر.

و يمكن أن يقال إن نفس قاعدة الصحة الجارية في العمل تدل عرفاً على تحقق القصد و الاختيار أيضاً، و لا يبتنى ذلك على اعتبار مثبتاتها، لأن القصد سواء كان شرطاً للعمل أو جزء منه، كسائر أجزائه و شرائطه، فكما تجري القاعدة في الشك في تحقق سائر الأجزاء و الشرائط، تجري عند الشك في تحقق القصد و الاختيار أيضاً، مع أنها من صغريات أصالة عدم الغفلة، و هي جارية في الشك في القصد أيضاً.

### **الثالثة: لا فرق في مجراها بين كونه من العبادات أو غيرها مطلقاً**

من العقود و الإيقاعات، لشمول الأدلة للجميع، بل قد ادعي إجماع آخر على جريانها في غير العبادات، بل الظاهر أن مورد استدلالهم بأنه لو لم تجر لاختل النظام و تعطلت أسواق الأنام إنما هو في غير العبادات، كما لا يخفى على الأعلام، و لا فرق بين كون منشأ الشك نفس العقد أو الإيقاع، أو ما يعتبر في المتعاقدين، أو العبادات أو العوضين، أو نفس الانتقال، و ذلك كله لعدم الدليل و إطلاق التعليق.

نعم، لو كان الشك في أصل الصدور و الوجود بمفاد (كان) التامة، فلا مجرى للقاعدة حينئذ، لأن مجراها مورد الشك في صحة الوجود لا الشك في أصل التحقق و الوجود، كما هو المتفاهم من الأدلة اللفظية، و مقتضى السيرة العقلانية.

إن قلت: إن منشأ الشك لا بد و أن يرجع إلى فقد جزء أو شرط، فيرجع بالآخرة إلى الشك في أصل الوجود، لأن الكل ينعدم بانعدام جزئه - شرعياً كان أو لا - و المشروط ينتفي بانتفاء شرطه كذلك، فلا يبقى مجرى للقاعدة أبداً.

قلت: المناط في أصل التحقق هو التحقق العرفي في الجملة و الخروج

من العدم إلى الوجود كذلك، لا التحقق من كل حيثية و جهة بجميع القيود و الشرائط المعتبرة، و إلا فلا نحتاج إلى قاعدة الصحة، فيكون المقام نظير التمسك بالعمومات و الإطلاقات في المعاملات لنفي القيود المشكوكة، فكما يكفي فيها مجرد التحقق العرفي في الجملة لتلا يكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فكذا المقام.

نعم، لو كان الشك مستلزما للشك في أصل الوجود العرفي لا وجه لجريانها حينئذ.

و لعل نظر المحقق الثاني قدس سرّه حيث ذهب إلى عدم الجريان إلا بعد استكمال الشرائط إلى ما قلناه، فراجع و تأمل، هذا كله إذا شك غير المتعاملين في صحة العقد و فساده، أو اعترف أحدهما بصحته و قال الآخر بالفساد إجمالاً من دون الاعتراف بمنشأ الفساد بالخصوص. و أما لو قال أحدهما بالصحة و قال الآخر: إني ما كنت راضياً - مثلاً - حين العقد، يشكل جريانها حينئذ، لأن المتيقن من الإجماع و السيرة غير هذه الصورة، بل ظاهر جمع كثير عدم الجريان، فإذا عقد رجل على بنت الأخ و ادعت العمّة عدم الإذن و ادعى هو الإذن، فإن الفقهاء يقدّمون قول العمّة، مع أن مقتضى أصالة الصحة تقديم قول الرجل، راجع نكاح العروة فصل (المحرمات بالمصاهرة)، و المسألة منقحة في كتاب القضاء من كتاب (مهذب الأحكام).

#### **الرابعة: مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية و السيرة ترتيب جميع آثار الصحة مطلقاً**

، فكل أثر يترتب على الصحيح الواقعي يترتب على مشكوك الصحة أيضاً، فلو شك في صحة بيع الصرف من جهة الشك في تحقق القبض في المجلس، أو في بيع الوقف من عروض المجوز، أو في بيع الفضولي من جهة لحوق الإجازة، أو في عمل النائب من جهة الشك في فراغ ذمة المنوب عنه به، فالكل من مجاري القاعدة، و بجريانها تترتب آثار الصحة مطلقاً حتى بالنسبة إلى

فراغ ذمة المنوب عنه.

فما يظهر من الشيخ الأنصاري قدس سره من التفكيك في الأخير بجريانها في عمل النائب من حيث هو دون جهة الإضافة إلى المنوب عنه.

مخدوش: لأن النيابة إما تنزيل نفسي، أو تنزيل عملي، و كل منهما مستلزم عند المشرعة لفراغ ذمة المنوب عنه بعد تصحيح عمل النائب.

ثم إن المتيقن من أدلة قاعدة الصحة اللبية، و المتفاهم من اللفظية منها في ترتيب الآثار على جريانها، هو خصوص الآثار الشرعية، و أما العادية و العقلية فإن حصل الاطمئنان المعتبر بها فهو، و إلا فيشكل ترتبها عليه، و الشك في الشمول لها يكفي في عدم الشمول، لأنه حينئذ من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. و لكن يمكن القول بالشمول لأنها من الاصول العقلانية، و من صغريات أصالة عدم السهو و الغفلة، فإن ثبت الردع عن الشمول نقول به و إلا فلا محذور في الشمول.

### **الخامسة: لا فرق فيها بين أفعال البالغين و المميزين من غيرهم**

، فتجري في أفعالهم أيضا.

نعم، لو قلنا ببطلان معاملاتهم رأسا حتى بعنوان الآلية بين الأولياء لا موضوع لها في معاملاتهم، لكنه قول بلا دليل. كما لا فرق في مجراها بين من ظهرت عدالته و بين غيره، و ذلك كله للعمومات و الإطلاقات و عموم بناء العقلاء و أصالة عدم الغفلة.

و مقتضى ذلك أيضا عدم الفرق بين الأفعال و الأقوال في مجراها، فلو تكلم شخص بكلام، و شك في أنه حرام أو مباح، أو مطابق للمحاورات العقلانية أو لا، أو كاشف عن قصده الجدي أو غير كاشف، تجري أصالة الصحة في جميع ذلك كله، فيحكم بإباحته و مطابقته للمحاورات و كشفه عن قصده الجدي. و أما لو شك في أن الكلام ظاهر أو غير ظاهر، أو أنه مطابق للواقع أو لا،

ص: 305

فلا يثبت الظهور و لا المطابقة للواقع بأصالة الصحة.

نعم، تجري في نفي احتمال الكذب، وهو أعم من إثبات المطابقة للواقع.

وكذا تجري في الاعتقادات إن شك في التقصير فيها، وأما الشك في القصور أو في المطابقة للواقع فلا يثبت بها ذلك.

### **السادسة: هل تختص القاعدة بمورد صدور فعل من الفاعل ثم شك في صحته و فساده**

، أو تعم مطلق الشك في صدور محرّم منه و لو كان عدما؟ مقتضى الإطلاقات هو الأخير، فلو قبض الوصي مال الميت لأن يعمل فيه بالوصية و مات، ثم شككنا في أنه عمل بها فيه أو لا، تجري القاعدة.

### **السابعة: مقتضى كون القاعدة تسهيلية امتثالية عدم اختصاصها بفعل الغير،**

بل تجري بالنسبة إلى نفس الفاعل أيضا لو شك في صحة فعله و عدمها، فتكون قاعدة التجاوز و الفراغ، و أصالة عدم المانع، و عدم وجوب الإعادة و القضاء و غير ذلك من القواعد التسهيلية من صغرياتها، و لا محذور في ذلك من عقل أو شرع.

نعم، منشأ توهم الاختصاص بفعل الغير ظواهر الأدلة اللفظية، مثل قوله عليه السّلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه».

ولكنه مردود: بأن التمسك بمثله للاختصاص من قبيل التمسك بمفهوم اللقب و لا وجه له، و المناط كله عدم الاعتناء بالشك، لأنه من فعل الشيطان - كما في بعض الأخبار - و لا فرق حينئذ بين الغير و النفس إلا في ما قام دليل معتبر على العدم من إجماع أو غيره، و قد تفحصنا عاجلا و لم نظفر عليه.

### **الثامنة: لا تجري هذه القاعدة مع وجود العلم المنجز على الخلاف،**

تفصيلا كان أو إجماليا، و كذا لا تجري مع وجود البيّنة أو الأمانة المعتبرة على الخلاف، بل الظاهر عدم الجريان في ما إذا غلب الفساد على شخص بحيث لم يبق موضوع لحمل فعله على الصحة عند من يعلم بحاله.

اليـد: عبارة عن الاستيلاء على الشيء عينا كانت، أو منفعة، أو انتفاعا، أو حقا. وتختص بالشبهات الموضوعية فقط. وهي معتبرة بالأدلة الأربعة..

فمن الكتاب: قوله تعالى: **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ** و الإضافة إنما تتحقق باليد و الاستيلاء.

و من السنة: أخبار مستفيضة، منها قول أبي عبد الله عليه السلام: **«من استولى على شيء فهو له»**، وقوله عليه السلام: **«لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»**.

و من الإجماع: إجماع المسلمين.

و من العقل: سيرة العقلاء على اعتبارها.

و لا ريب في تقدّمها على الاستصحاب، بلا فرق بين كونها أمانة أو أصلا.

و البحث في أنها أصل أو أمانة عين ما تقدم في سابقتها، ولكن الظاهر كونها بالأمانة أشبه.

و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما يتعلّق بها و إن كان قد فصلنا القول فيها في كتاب القضاء:

الأول: لو علم كيفية حدوث اليد من أمانة أو غضب أو نحوهما، ثم احتمل ملكية ذي اليد بالانتقال الصحيح الشرعي إليه، لا يحكم بالملكية لأجل اليد، لعدم السيرة على الحكم بالملكية حينئذ. و الشك في شمول الأدلة اللفظية له، بل الظاهر تحقق السيرة على الخلاف، لجريانها على قبول المدارك المعتمدة في مقابل مثل هذا اليد و الحكم بها عليها.

نعم، لو لم يعلم ذلك و احتمل اقتران حدوث اليد بغضب و نحوه، فمقتضى السيرة و الإطلاق الحكم بالملكية لليد حينئذ.

الثاني: لو كان شيء في يد شخص فعلا، و ثبت شرعا أنه كان لغيره سابقا، يحكم بملكية ذي اليد، لجريان السيرة على العمل بقاعدة اليد حينئذ،

ولعدم المنافاة بين كون شيء ملكا لشخص سابقا و لآخر فعلا، بل ذلك غالبي الوقوع، كما هو واضح.

الثالث: لو أقرّ ذو اليد بأن ما في يده كان لمورّثه، فثبوت موت المورث و ثبوت وارثيته يؤكده، و لا ينافي مثل هذا الإقرار استيلائه على ما في يده، و لا وجه لطلب الحاكم البينة منه أصلا، و عليه فيكون طلب أبي بكر البينة من الصديقة الطاهرة عليها السّلام إن كان لإثبات موت النبي صلّى الله عليه و آله، أو لأجل أن الصديقة الطاهرة بنته، فهو مما يقبحه عوام المسلمين فضلا عن خواصهم. و إن كان لأجل أن يد الوارث لا تدل على ملكية ما انتقل إليه من مورّثه فهو خلاف إجماع المسلمين بل سيرة العقلاء كافة، فلا بد لأبي بكر في منع الصديقة عن فذك من إثبات أحد أمرين: إما عدم موت النبي صلّى الله عليه و آله، و إما حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث...».

و الأول مخالف للوجدان، و ما هو معلوم بين النساء و الصبيان.

و الثاني مخالف للقرآن و سيرة الأنبياء السابقين بل العقلاء أجمعين، هذا إن كانت دعوى الصديقة عليها السّلام أن فذك قد انتقلت إليها بالإرث، و إن ادعت أنها كانت نحلة من رسول الله صلّى الله عليه و آله لها. أو من الله تعالى، كما يظهر من بعض الأخبار، فمقام قداسة الصديقة الطاهرة، و عدم المعارض لها في هذه الدعوى من أحد من المسلمين و لا غيرهم، و كون فذك في يدها يدلّ على أنها عليها السّلام مالكة لفذك، فلا وجه لانتزاعها منها.

و ما يتوهم: من أن المعارض لها أبو بكر و هو وليّ المسلمين، فلا وجه لكون دعواها بلا معارض.

مردود: بأنه لا بد لأبي بكر حينئذ من ردّ دعواها بمقام ولايته، لا بحديث «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث» و المسألة مذكورة مفصلا في كتب الكلام و التواريخ من الفريقين.



وهي: مما تعارف بين المسلمين فتوى وعملا، بل وبين العقلاء أيضا في الجملة، ويدل عليها..

الكتاب في قصة يونس، قال تعالى: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، و مريم: إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ .

و السنة: مثل قوله عليه السلام: «فكل شيء مجهول ففيه القرعة»، و ما اشتهر في الكتب الفقهية: «القرعة لكل أمر مشكل».

و يختص مورد جريانها بالشبهات الموضوعية التي ينحصر رفع الشبهة فيها بخصوص القرعة فقط، فلا- تجري في مورد يجري فيه الاستصحاب و سائر الاصول الاخرى حتى البراءة، وقاعدتا الحلية و الطهارة فضلا عن مورد تجري فيه الأمانة، فلا موضوع معها للقرعة أصلا، لأن موردها التحير المطلق من كل حيثية وجهة، كما هو المتيقن من الأدلة اللببية، و المتفاهم عرفا من الأدلة اللفظية، فلا تعارض بينهما حتى تقدم إحداها على الاخرى.

و لا فرق في مورد جريانها بين كونه من حقوق الناس أو حقوق الله تعالى، كما ورد في استخراج البهيمة المنكوحه بالقرعة.

ثم إنه قد أثبتنا في كتاب القضاء أن المجهول و المشتبه - الواردين في القرعة - هو الظاهري منهما دون الواقعي، إذ لا يعقل التردد و الجهل في الواقع من حيث هو واقع، لما أثبتنا من أن الوجود مساوق للتشخص و مناف للتردد، كما لا إشكال في أن القرعة أيضا قد تصيب و قد تخطئ و ما ورد في بعض الروايات من الإصابة لا بد و أن يحمل على حكمة الجعل. و يتوقف جريانها في كل مورد على عمل الأصحاب فهي - وقاعدة الميسور، وقاعدة العدل و الإنصاف - كجزء الدليل لا تمامه، إذ لا اعتبار بها إلا بضميمة عمل الأصحاب.

هذا بعض الكلام في هذه القاعدة و التفصيل يطلب من كتاب القضاء.

هذا آخر ما وفقنا الله تعالى لتهديب الاصول عن الزوائد و الفضول، و نرجو منه عزّ و جل أن يوفقنا لتهديب أنفسنا، فإنه الغاية القصوى لكل علم و عمل. و كان الختام في أسعد الأيام الثالث من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و ثلاث و سبعين بعد الهجرة، على هاجرها آلاف التحية و الثناء.

و الحمد لله أولاً و آخراً تم الكتاب

ص: 310

تعريف الاصول، حصر مجاري ما يصح الاعتذار به، عدد الاصول العملية المقصد الأول - ما يكون معتبرا في نفسه (مبحث القطع) و يبحث فيه عن امور: 9-57

الأمر الأول: اوفيه جهات من البحث 11

الاولى: الكلام في أن مبحث القطع من مسائل فن الاصول 11

الثانية: آثار القطع، الكلام في صحة تعلق الجعل الشرعي به، الإشكال عليه و الجواب عنه 11-14

الثالثة: إطلاقات الحجية الثلاثة، صحة إطلاقها على القطع، المناقشة في ما ذكره الاصوليون 14-16

التنبه على امور: 16-19

الأول: أقسام القطع

الثاني: أن الاطمئنان العقلائي له مراتب متفاوتة

الثالث: الكلام في ما ذكره أن حكم العقل باعتبار القطع تنجزّي غير معلق على شيء بخلاف الظن الانسدادي

الرابع: أقسام الذاتي

ص: 311

الخامس: المناقشة في ما ذكره صاحب الكفاية من مراتب الحكم الأربع

الأمر الثاني: 20-27

تمهيد: كون هذه المسألة من المسائل الاصولية 20

حكم التجري، ذكر الاحتمالات فيه و المناقشة فيها

الاستدلال على استحقاق العقاب في التجري و الجواب عنه الإشكال على مختار الشيخ قدّس سرّه من أن التجري كاشف عن

سوء السريرة و بيان المختار في التجري 19-25

التنبه على امور: 25-27

الأول: بيان الثمرة في القبح الفعلي و عدمه

الثاني: أن التجري طغيان و ظلم لا يزول إلا بعنوان حسن و مناقشة كلام صاحب الفصول

الثالث: أن التجري مبين للمعصية الحقيقية

الرابع: مراتب التجري

الأمر الثالث: أقسام القطع و ما يتعلق بها، انقسام القطع إلى عشرة أو أكثر، آثار القطع، قيام الأمارات مقام القطع، الإشكال عليه و الجواب عنه 28-32

الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، نقل رأي المشهور في عدم إمكان أخذ القطع كذلك و المناقشة فيها 33-34

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية و بعض ما يتعلق بها و جوب الالتزام بما جاء به النبي صلّى الله عليه و آله، الكلام في جوب الموافقة الالتزامية 35-38

ص: 312

البحث في ذلك من جهات:

الأولى: وجوب الموافقة تابع للعلم بالتكليف

الثانية: لا تلازم بين وجوبها ووجوب الموافقة العملية

الثالثة: لا تمنع بين وجوبها وجريان الأصول العملية

الكلام في استحقاق العقاب و الثواب على المخالفة و الموافقة العملية

الأمر السادس: القطع الحاصل من العقليات و قطع القطاع 39-43

نقل أقوال الأصوليين في القطع الطريقي و المناقشة فيها، المراد من القطاع

توجيه كلام من قال بعدم اعتبار القطع في بعض الموارد 40

الكلام في القاعدة المعروفة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و عكسه) و الجواب عما يورد عليها 41

الأمر السابع: العلم الإجمالي و بعض ما يتعلق به 44-53

المقصود بالبحث عن العلم الإجمالي، موارد الفرق بينه و بين العلم التفصيلي الكلام في إثبات العلية التامة للعلم الإجمالي، الاستدلال  
للترخيص بارتكاب بعض أطرافه بالعمومات و الأخبار و المناقشة فيها

بيان المحتملات في هذه الأخبار

شروط تنجز العلم الإجمالي: 48

الأول: إحدائه تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود، أقسام تقارن العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي، حكم الأصول الجارية في أطراف  
العلم الإجمالي 49

ص: 313

الثاني: أن يصلح للداعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة| 49

منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء، بيان المراد من الابتلاء، أقسام القدرة 50

الثمرات المترتبة على هذا المورد 51

منها: مورد دوران الأمر بين المحذورين و شروط هذا المورد 52

و منها: الشبهة غير المحصورة 52

الثالث: امن شروط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي معتبرا في التكليف| 52

الرابع: أن لا يكون في البين ما يدلّ على رفع الحكم الواقعي

تنبيه: الجواب عما يوهم فيه الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي| 53

الأمر الثامن: الامتثال الإجمالي| 54-55

الإشكال على الاكتفاء بالامتثال الإجمالي و الجواب عنه

المقصد الثاني: اما يصح الاعتذار به من جهة الكشف فيه.

وفيه مباحث| 59-155

تمهيد: امراتب الاطمئنان، تبويب البحث في غير العلم، مورد جريان أصالة عدم الحجية، الاستدلال بالشكل الأول على عدم حجية الظن

60-59

المبحث الأول|مكان التعبد بغير العلم| 61-69

المراد من الإمكان 61

الأول: القياس على الإخبار عن الله تعالى و الجواب عنه 62

الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه 62

الثالث: تقويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و الجواب

ص: 314

عنه، تحقيق الكلام في الموضوعية و السببية في الأمارات 63

الرابع: اجتماع المثليين أو الضدين الجواب عنه 65

ذكر أجوبة الاصوليين عن الدليل الرابع و المناقشة فيها 67-69

المبحث الثاني: أصالة عدم الاعتبار و عدم صحة الاعتذار الاستدلال على هذا الأصل بالأدلة الأربعة، المناقشة فيها. تقرير الدليل العقلي.  
الاستدلال بالاستصحاب على حجية هذا الأصل المناقشة فيه و الجواب عنها 70-74

تقرير الأصل بوجوه اخرى و الجواب عنها 71

التنبه على امور: 72-74

الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع

الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه

الثالث: عدم الفرق بين البدعة و التشريع

الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجية شيء في الدين غير مساوق لصحة انتسابها إلى الشارع

الامور التي خرجت عن هذا الأصل 75-136

الأمر الأول: الظواهر 75-80

اعتبار الظواهر من الاصول النظامية، البحث فيها صغروي و كبروي

استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن و الجواب عنه 75

ص: 315

الأول: النص و الظواهر و الأظهر من أوصاف اللفظ

الثاني: عدم دوران حجية الظهور مدار حصول الظن الشخصي

الثالث: للظهور مراتب متفاوتة

الرابع: في اختلاف قراءة القرآن

مناشئ الظهور 79-80

و هي كثيرة، منها قول اللغوي، الاستدلال على حجيته، المناقشة فيه، تحقيق الكلام في أصالة الحقيقة و أصالة القرينة و أصالة الظهور

الأمر الثاني: الإجماع | 81-89

و هو إما محصل أو منقول، كونه من الامور العرفية. ليس للإجماع موضوعية بل لأجل كشفه عن حجة

طرق استكشاف رأي المعصوم عليه السلام 82-85

الأول: دخول شخص المعصوم، المناقشة فيه

الثاني: قاعدة اللطف، المراد من اللطف، الرد عليه

الثالث: الحدس، الجواب عنه

الرابع: تراكم الظنون، الإشكال عليه

الخامس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة

السادس: لأجل كونه كاشفا عن قاعدة معتبرة

السابع: انفراد فقيه بالرأي و ادعائه الإجماع

الثامن: الإجماع القهري الانطباقي

تحقيق الكلام في الإجماع عند الإمامية 85

نقل الإجماع 85-87



أقسام نقل الإجماع، الإشكال على نقل السبب في الإجماع إذا لم يكن سببا تاما، تحقيق المناط في نقل الإجماع مطلقا

التنبيه على امور: 87-89

الأول: الإجماع إنما يكون معتبرا إذا حصل الاطمئنان منه

الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد

الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر»

الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحسن أو الحدس.

الخامس: معنى الإجماع المحصل

السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق

ختام في الشيع والاسنفاضة و التواتر 89

الأمر الثالث: الشهرة 90-98

أقسام الشهرة 90

الإشكال على اعتبار الشهرة الاستنادية صغرى و كبرى و الجواب عنه 91-93

الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه

93-94

التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقا، الإشكال عليه و الجواب عنه 94

إشكال المحقق النابني على الاستدلال و الجواب عنه 95

ختام فيه امور: 96-98

الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقا بين أن يكون موردها

ص: 317

نفس الأحكام أو ما يتعلق بها

الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب

الثالث: إطلاق الشهرة القدمائية يقتضي الاتصال إلى المعصوم

الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب والحرمة

الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقه

السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء

السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم».

الثامن: طرق إحراز الشهرة

الأمر الرابع: الخبر الواحد 99-121

تمهيد فيه امور: 99-102

الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد

الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد

الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الاصول

الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه و الجواب عنه

أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد و الجواب عنها 102-104

الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة 104-115

الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط تارة

ص: 318

و بمفهوم الوصف اخرى 104

الإشكال على الاستدلال بوجوه و الجواب عنها 105

مناقشات لا تختص بآية النبأ بل تعمها و غيرها و ردها 107

إشكالات تختص بالاخبار مع الوسطة فقط 107-109

كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه 109

الاستدلال بآيتي الكتمان و السؤال و آية الاذن 110

الاستدلال بالأخبار المتواترة إجمالاً 111

الإجماع و السيرة على اعتباره 112

الردّ على السيرة و الجواب عنه

الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجوه عقلية و الجواب عنها، الفرق بين الانسداد الصغير و الانسداد الكبير 114-115

نتائج البحث 115-121

الاولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صغروباً لا أن يكون كبروباً 115

الثانية: العدالة في الراوي طريقية لا أن تكون موضوعية

الثالثة: مراتب الوثوق و الاطمئنان 116

الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال

الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة 117

السادسة: بيان المراد من الوثوق و الصدق المعتبرين في الراوي 118

ص: 319

السابعة: مورد اعتبار التوثيق 119

الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور 120

التاسعة: كلام في حال الرواة

العاشرة: أقسام وثوق الراوي 121

الحادية عشر و الثانية عشر: في الوثوق و التضعيف

الأمر الخامس: الاجتهاد و التقليد\ 122-136

تعريف الاجتهاد و التقليد 122

آراء العلماء في الاجتهاد. و ما يعتبر في الاجتهاد 123

تعريف التقليد 125-128

المطلق و المتجزى

ما يعتبر في مرجع التقليد 126

التخطة و التصويب، موضوعهما و موردهما 128

أقسام التصويب و المناقشة فيها 129-130

الأعلمية 131-133

الاستدلال على اعتبارها في المرجع و المناقشة فيه

أدلة عدم اعتبار الأعلمية و الردّ عليها 132

فوائد 133

الأولى: بيان المراد من الأعلم

الثانية: كيفية تحقق موضوع الأعلم

الثالثة: لو شك في اختلاف الأعلم مع غيره

تبدل الرأي، موضوعه، مقتضى الدليل 134

أقسامه، البحث فيه من جهتين، الإشكال على جوازه

ص: 320

اعتبار مطلق الظن 136-155

الاستدلال على اعتباره و الجواب عنه 136

دليل الانسداد 138-139

مقدمات دليل الانسداد و المناقشة فيها

جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه 139

نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال و الرد عليه 140

الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر و الحرج 141

الرجوع إلى الاصول العملية بيان الإشكال فيه

الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب و ذيله 142-144

بيان المختار في دليل الانسداد 144

التنبيه على امور: 145-154

الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معا

الاستدلال على الاختصاص بخصوص الطرق و الجواب عنه؟ 145-146

الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟ 146

الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهمة؟ 147-149

الاستدلال على التعميم بوجوه و الإشكال عليها

الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي و الرد عليه 149

الخامس: لوقام ظن على عدم اعتبار ظن آخر

السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف 150

السابع: في الظن الغير المعتمد 150

أقسام الاعتقادات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلا و الرد عليه 151

الاستدلال على وجوب معرفة المعاد و المناقشة فيه 152

الاستدلال على وجوب المعرفة شرعا و ردّه 153

فوائد 154-155

الاولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد و الجزم

الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي

الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد و الجزم، تعيين مراتب القصور

الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن

الثامن: اعتبار الظن في الاعتقادات

المقصد الثالث: الاصول العملية 159-290

تمهيد في عدد الاصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها و الجهل في مورد الأمارات 159

تقديم امور: 160-161

الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الاصول مطلقا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل.

ص: 322

الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجاً عن فن الاصول

الثالث: كون بحث الحظر و الترخيص أعم مورداً عن بحث البراءة

الرابع: المراد بالجهل و الشك 160

الخامس: كون الاصول الأربعة المعروفة من الامور العقلانية

السادس: أن النزاع بين الاصولي و الأخباري صغروي لا أن يكون كبروياً

السابع: تقسيم آخر للاصول

الثامن: كون مباحث الاصول العملية من علم الاصول 161

الفصل الأول - البراءة 162-173

أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً

الاستدلال بالكتاب 162-165

منها: قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا وَجَه الاستدلال و المناقشة فيه 162

منها: قوله تعالى: مَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا كَيْفِيَّة الاستدلال و الإشكال عليه و الجواب عنه 163

استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع و الجواب عنه 164

الاستدلال بالسنة 165-173

منها: حديث الرفع، المراد من الرفع و الإشكال عليه و الجواب عنه 165

ص: 323



و البحث عن حديث الرفع ضمن امور:

الأول: مقتضى عموم الحديث وإطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المؤاخذه و دفعه 166

الثاني: كيفية ترتب الأثر الشرعي على الشيء 166

الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف و الجواب عنه 167

الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تناله يد الجعل:

الإشكال عليه و الجواب عنه 168

الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، و الحسد، و التفكير في الوسوسة في الخلق: 169

السادس: كلام في مثبتات الاصول العملية 170

و منها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه و الجواب عنها 170

و منها: حديث الحجب. المناقشة في الاستدلال به 171

و منها: صحيح ابن الحجاج. المناقشة فيه. ردّ ما يستشكل عليه 171-172

الاستدلال بالإجماع، و دليل العقل، و الأصل على البراءة 173

الفصل الثاني - الاحتياط 174-194

أدلة وجوب الاحتياط شرعا في الشبهات الحكمية التحريمية و الجواب عنها 174

الاستدلال بالكتاب و الجواب عنه 174

ص: 324

الاستدلال بالسنة، ذكر المحتملات في أخبار الاحتياط المناقشة فيها 174-176

المناقشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد 176

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط و الجواب عنه 177-179

الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه 178

الكلام في الشبهات الموضوعية 179

التنبه على امور: 179-194

الأول: تقدم الأمارات على الاصول الموضوعية و الأخيرة على الاصول الحكمية

بعض الكلام في أصالة عدم التذكية 180-185

التعرض لأمرين - الأول: المراد من غير المذكي و الميتة، مناقشة كلام المشهور، بيان ما هو المستفاد من الأخبار

181-180

الثاني: أقسام الحيوان بالنسبة إلى التذكية 182

الكلام في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية 182

تفصيل القول في جريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية 183-184

بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك 185

الثاني: الكلام في حسن الاحتياط غير المخل بالنظام

ص: 325

الإشكال في الاحتياط عند الدوران بين الندب وغير الوجوب أو الوجوب وغير الندب و الجواب عنه بوجه و المناقشة فيها، و بيان الحق فيها 186

الكلام في قاعدة التسامح من جهات: 187-190

الجهة الاولى: الأخبار الواردة في القاعدة\ 187

المناقشة فيها و ذكر الاحتمالات فيها و الإشكال عليها

الجهة الثانية: اهل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟ 189

الجهة الثالثة: اموارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة\ 190

التنبه الثالث: دوران الأمر بين التعيين و التخيير 190-193

مقتضى الأصل اللفظي و العملية في ذلك عند المشهور

الإشكال على المشهور، و نقل كلام بعض مشايخنا و الرد عليه 191

أقسام الواجب التخييري 192

موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير 192

الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني و الكفائي 193

الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقا 193-194

كيفية تعلق الحكم بالموضوع و جريان البراءة في جميع أقسامها

توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام و الجواب عنه

نتيجة البحث 194

الفصل الثالث أصالة التخيير، البحث فيها من جهات: \ 195-227

ص: 326

الجهة الاولى: ابيان موضوعها 195

الجهة الثانية: أقسام التخيير و مجرى كل واحد منها في التوصليات و التعدييات 195

الجهة الثالثة: افي استمرار التخيير و الإشكال عليه 197

الشك في المكلف به 198-217

موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك و الكلام يقع في مقامين 198

المقام الأول افي المتباينين 199-213

مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجوه 199

الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الاصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال و جواب 200

الثاني: أقسام الاصول العملية بحسب أطراف العلم الإجمالي 200

الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري في المانع عن جريان الاصول العملية

الإشكال على ما ذهب إليه و الجواب عنه 201

الاستدلال على تنجز العلم الإجمالي بالاستصحاب و الجواب عنه 202

موارد عدم وجوب الموافقة القطعية 203-211

الأول: اما إذا دل دليل مخصوص على الاكتفاء بالامثال الاحتمالي 203

الثاني: اما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي 203

الثالث: إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية 203

ص: 327

الرابع: اخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء\ 204-205

حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟

حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة و خارجا عنه من جهة اخرى 205

الخامس: الاضطرار وأقسامه\ 205

الكلام في الاضطرار الحاصل بعد تنجز العلم وإلى المعين 205

نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين و المناقشة فيه 206

السادس: ا فقدان بعض الأطراف\ 207

السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه\ 207-210

نقل كلام المحقق الأنصاري في الملاقي لأحد الأطراف و الإشكال عليه 207

نقل كلام صاحب الكفاية في تثليث الأقسام في الملاقي لأحد الاطراف و ردّه 208

الثامن: اعدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية أو تدريجية\ 210

التاسع: الواعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية\ 211

العاشر: اعدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية أو المفهومية\ 211

ص: 328

الشبهة غير المحصورة 213

بيان موضوع غير المحصورة، بيان الحق في المقام

الإشكال على ما قيل في تحديدها بحد خاص 212

حكم الشبهة غير المحصورة 213

المقام الثاني ادوران الأمر بين الأقل والأكثر 213-217

الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل والأكثر 213

بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك 214

الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنه 215

التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي 216

الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر 217

بعض أحكام الخلل 217-223

أقسام الخلل 217

الإشكال على الصحة في بعض الموارد مع فرض الجزئية والترك العمدي والجواب عنه 217

النقيصة السهوية، الكلام فيها من جهات ثلاث: 218-220

الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي وغيره، الجواب عنه الإشكال في تكليف غير المنسي بوجوه 218

الثانية: بحسب دلالة غير المنسي بوجوه 219

الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية 220

حكم الزيادة. والبحث فيها من جهات ثلاث: 220-223

الأولى: في تصويرها. الرد على من قال بعدم إمكان تصويرها. 221

الثانية: أقسام الزيادة 221

الثالثة: حكمها، التمسك بأصالة عدم المانع، والاستصحاب وهو على أنحاء 222

الإشكال على التمسك بالاستصحاب 222

الاستدلال على البطان بالزيادة العمدية بأمر ثلاثة و الإشكال عليها 223

ما يتعلق بالجزء و الشرط من حيث أن القاعدة تقتضي ثبوتها مطلقا أو في الجملة 224

القول بأن البحث في المسألة من فروع بحث الصحيح و الأعم و الجواب عنه 224

توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد و الإشكال، و الردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت الأجزاء و الشروط بأوامر متعددة

أقسام دليل القيد و المقيد 225-227

انقسامهما إلى أربعة 225

حكم الأقسام الأربعة، الإشكال على جريان الاصول العملية في بعض الصور و دفعه، الإشكال على جريان البراءة و الجواب عنه 225

بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالاخبار الإشكال عليها و الجواب عنه 226

فائدةالودار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً 227

شروط الاصول 228-246

شرط الاحتياط 228

ص: 330

الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه و الجزم في النية، مراتب الامتثال 228

الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو و عبث 229

الفحص عن مورد الاصول العملية، البحث فيه من جهات ثلاث 229-231

الجهة الأولى أصل وجوبه، الاستدلال بالأدلة الأربعة 230

الاستدلال على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية و الجواب عنه 230

الجهة الثانية مقدار وجوب الفحص 231

الجهة الثالثة حكم العمل قبل الفحص 231

التنبه على امور: 231-234

الأول اهل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي؟ 231

الثاني املاك وجوب التعلم 232

الإشكال المعروف في وجوب التعلم و الجواب عنه 232

الثالث ادوران صحة العمل و بطلانه مدار المطابقة للوظيفة و عدمها 232

الرابع اتلازم الصحة و سقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد و الجواب عنه و تعيين الحق في المقام 233

ذكر الفاضل التونسي للبراءة شرطان آخران 234-235

الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى، المناقشة في هذا الشرط 234

الثاني: أن لا يكون في إعمال الأصل الضرر 235

الكلام في قاعدة الضرر، وفيها جهات من البحث 235-244

ص: 331



الأولى: كونها من القواعد العقلانية 235

ذكر بعض الأخبار فيها، والكلام في قيد «على المؤمن» أو «في الإسلام» 236

فقه الحديث، والمراد من الضرر والضرار 236-237

الثانية: الفرق بين الضرر والحرج 237

الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف والجواب عنه بوجوه والمناقشة فيها 238

الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصيصات والجواب عنه 239

جواب شيخنا الأنصاري عن الإشكال وإشكال صاحب الكفاية عليه والجواب عنه 240

إشكال على أن القاعدة ليست نصا في موردها والجواب عنه

الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقا

موارد تخصيص قاعدة الضرر المتقدمة على جميع الأحكام 241

السادسة: صور تعارض ضرر مع ضرر آخر 242-244

السابعة: قد تتقدم قاعدة الحرج على قاعدة الضرر 244

تتميم: بعض الكلام في قاعدة الحرج 244-246

الفصل الرابع - الاستصحاب 247-290

ذكر بعض التعاريف والإشكال عليها، وتعريفه بما هو الحق 247

ص: 332

الأول: الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية، والقاعدة الفقهية\247

كون الاستصحاب من المسألة الفقهية أو المسألة الاصولية 248

الثاني: الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي و المانع\248

الثالث: أقسام الاستصحاب\249-251

منها: بحسب زمان اليقين و الشك 249

و منها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي و الراجع و الغاية، و تعريف المقتضي 249

أقسام المقتضي، تعريف الراجع و الفرق بيته و بين المانع 250

تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ و الغاية في غير الشبهة الموضوعية 250

و منها: تقسيمه بحسب الدليل الدال عليه 251

الرابع: الإشكال على صحة الاستصحاب إن كان دليله العقل\251

الخامس: التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الراجع و الشك في المقتضي\252

التفصيل بين العدميات و الوجوديات 253

التفصيل بين الموضوعات و الأحكام و الجواب عنه 253

الأدلة على حجية الاستصحاب الأول و الثاني و الثالث:

الإجماع، و الدليل الظني، المناقشة فيها. و بناء العقلاء.

254-255

ص: 333

الرابع: الأخبار 255-261

الأول: مضمرة زرارة، الإشكال عليه بوجوه و الجواب عنها 255

الثاني: مضمرة الآخر الإشكال عليه و الجواب عنه 256

الثالث: صحيح زرارة و الجواب عما يرد عليه 258

الرابع: قول أمير المؤمنين عليه السلام، وردّ ما يتوهم من الإشكال عليه 259

الخامس: المكاتبة، الإشكال عليه 259

دلالة بعض الأخبار عليه و المناقشة فيها 260

التمسك بالسيرة في حجية الاستصحاب مطلقا 260

الجواب عما يتوهم من اختصاص الأخبار بخصوص الشك في الرفع 261

تنبيهات الاستصحاب 261-287

التنبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية و وضعية 261-265

تعريف الحكم الوضعي 262

عدم اختصاص الأحكام التكليفية و الوضعية بخصوص شريعة الإسلام، نقل الأقوال في الوضعيات و دفعها

القول بالتفصيل في الوضعيات بين ما تكون مجعولة استقلالاً، و بين ما تكون منتزعة و الجواب عن ذلك 262-264

و بين ما لا تكون منتزعة و لا مجعولة، الإشكال عليه

التنبيه الثاني: الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكنفى بالشك و اليقين فقط 265

ص: 334

التنبية الثالث: المراد من اليقين في مورد الاستصحاب 266

التنبية الرابع: أقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي والكلي 266-271

الأول: ما يصح استصحاب الكلي والجزئي معا 267

الثاني: ما يصح استصحاب الكلي فقط، الإشكال عليه والجواب عنه 267

الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي والجزئي 270

التنبية الخامس: الكلام في الاستصحاب في الزمان والزمانيات والمتدرجات في الوجود، الإشكال عليه والجواب عنه، أقسام أخذ الزمان في التكليف 271-272

التنبية السادس: افي الاستصحاب التعليقي الإشكال عليه والجواب عنه 273

التنبية السابع: الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شريعتين 274

التنبية الثامن: افي الأصل المثبت، الفرق بين الأمانة والأصل والمناقشة فيه بيان الحق في المقام 274-278

التنبية على امور: 276-278

الأول: في المراد بالأثر الشرعي 276

الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد 276

الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء 277

الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها 277

الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضا 278

التنبية التاسع: أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق واللحوق، الكلام

ص: 335

في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ\ 278-280

التنبية العاشر: الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة\ 281-282

التنبية الحادي عشر: الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام في الزمان الملحوظ في الحكم، أقسام العام والخاص بيان الحكم فيهما\ 282-285

التنبية الثاني عشر: المراد بالشك في البقاء\ 285

التنبية الثالث عشر: الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها\ 285

التنبية الرابع عشر: أقسام اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة، تعيين المراد منها\ 286

تقدم الاستصحاب على سائر الاصول العملية، الدليل عليه\ 287

أقسام تعارض الاستصحابين\ 288-290

دفع ما يحتمل من الأخذ بالراجح و مع فقدته فالتخير\ 290

إشكال على شيخنا الأنصاري في المقام\ 290

الخاتمة: اذكر بعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب\ 291-310

تقديم مقدمة في الاستدلال على تقديم الأمارات على الاصول\ 291

أقسام التقديم في غير مورد التراحم\ 292

تعريف كل واحد من تلك الأقسام\ 292

قاعدتا التجاوز و الفراغ - البحث فيهما من جهات\ 293-300

ص: 336

الجهة الأولى: أنهما من القواعد التعبدية أو العقلانية | 293

الجهة الثانية: اهل هما قاعدتان مختلفتان | 293

ذكر الجامع و الإشكالات عليه و الجواب عنها | 294

الجهة الثالثة: افي اعتبار مثبتاتهما و تقدمهما على غيرهما | 295

الجهة الرابعة: أقسام الفراغ و تعيين المراد منها | 295

الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما | 296

الكلام في المراد من التجاوز | 297

هل إن للدخول في الغير موضوعية خاصة أو يكون كاشفا عن مضي المحل؟ | 298

المراد من الغير بناء على اعتبار الدخول في الغير و الإشكال عليه و الجواب عنه | 298

الجهة الخامسة: الكلام في جريان القاعدة في الشروط و تعيين الحق في المقام | 299

الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو و الغفلة | 300

الجهة السابعة: اهل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة | 300

الجهة الثامنة: افي جريانها في جميع العبادات و المعاملات | 300

قاعدة الصحة | البحث فيها من جهات: | 301-306

الأدلة على اعتبارها | 301

الجهة الأولى: الكلام في أنها أصل أو قاعدة أو أمانة | 302

الجهة الثانية: المراد من الصحة، حكم اختلاف الصحة بين العامل و الحامل، جريانها في جميع أقسام الشك | 302

الجهة الثالثة: اعدم الفرق في مجراها بين العبادات والمعاملات، الإشكال على جريانها في ما إذا كان الشك في فقد جزء أو شرط و الجواب عنه | 303

حكم ما لو اختلف نفس المتعاملين في صحة المعاملة 304

الجهة الرابعة: الكلام في ترتيب جميع آثار الصحة على مشكوكها، و الجواب عما يظهر من التفكيك في بعض الموارد | 304

الكلام في ترتيب الآثار العرفية و العقلية 305

الجهة الخامسة: اعدم الفرق بين أفعال البالغين و المميزين، و بين الأفعال و الأقوال | 305

الجهة السادسة: اهل تختص بمورد صدور الفعل فقط أو تعم مطلق الشك في صدور محرما و لو كان عدما؟ | 306

الجهة السابعة: الكلام في أنها مختصة بفعل الغير أو تشمل فعل الإنسان نفسه | 306

الجهة الثامنة: اعدم جريانها مع وجود العلم المنجز على الخلاف | 306

قاعدة اليد 307-308

الأدلة عليها 307

الكلام في بعض أحكامها، و بحث حول مطالبة فاطمة الزهراء عليها السلام 307-308

قاعدة القرعة 309-310

الأدلة عليها و بعض أحكامها 309

تم الفهرست و لله الحمد أولا و آخرا

ص: 338

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.



مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

