



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

خلاصة
عبدك الأصغر

تأليف
سيد محمد باقر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه عمده الاصول آیه الله خرازی

کاتب:

محسن خرازی

نشرت فی الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	خلاصه عمدہ الاصول آيه الله خرازى المجلد ٢
١٥	اشاره
١٨	هويه الكتاب
١٩	الظهورات اللفظيه
١٩	اشاره
٢٠	الأمر الأول:
٢٣	الأمر الثانى:
٢٤	الأمر الثالث:
٢٩	الطائفه الأولى:
٢٩	الطائفه الثانیه:
٢٩	الطائفه الثالثه:
٣١	التنبيهات:
٣٣	حجیه قول اللغويين
٣٧	الإجماع
٣٧	اشاره
٣٧	الأمر الأول:
٣٨	الأمر الثانى:
٣٨	الأمر الثالث:
٤٣	الأمر الرابع:
٤٤	الأمر الخامس:
٤٥	التنبيهات
٥٣	الشهره
٥٩	العرف

٥٩	اشاره
٥٩	المقام الأول:
٥٩	المقام الثاني:
٦٠	المقام الثالث:
٦٠	المقام الرابع:
٦١	المقام الخامس:
٦٥	السيره القطعيه العقلائيّه
٦٧	السيره المتشرعه
٦٩	الخبر الواحد
٦٩	اشاره
٦٩	الجهه الأولى:
٦٩	أدّله المانعين:
٦٩	اشاره
٧٠	الطائفه الأولى:
٧١	الطائفه الثانيه:
٧١	الطائفه الرابعه:
٧٢	أدّله المشبتين
٧٢	اشاره
٧٢	الوجه الأول:
٧٦	الوجه الثاني:
٧٧	مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم
٧٧	اشاره
٨١	الوجه الأول:
٨١	الوجه الثاني:
٨٣	الوجه الثالث:
٩١	وأما الأخبار فبطوائف:

٩١	الطائفة الأولى:
٩٤	الطائفة الثانية:
٩٥	الطائفة الثالثة:
٩٧	الطائفة الرابعة:
١٠٣	التنبيهات:
١٠٣	التنبيه الأول:
١٠٤	التنبيه الثاني:
١٠٥	التنبيه الثالث:
١٠٦	التنبيه الرابع:
١٠٧	التنبيه الخامس:
١٠٩	التنبيه السادس:
١١١	التنبيه السابع:
١١٤	التنبيه الثامن:
١١٦	التنبيه التاسع:
١١٨	التنبيه العاشر:
١١٩	الظن المطلق -
١١٩	اشاره -
١١٩	المقام الأول:
١١٩	اشاره -
١٢٠	كلام حول حقّ الطّاعه -
١٢٤	المقام الثاني:
١٢٤	اشاره -
١٢٥	ملاحظات حول دليل الانسداد -
١٣٠	التنبيهات:
١٣٠	التنبيه الأول:
١٣٣	التنبيه الثاني:

١٣٤	التنبيه الثالث:
١٣٤	التنبيه الرابع:
١٣٥	التنبيه الخامس:
١٣٦	التنبيه السادس:
١٣٩	المقصد السابع: في الأصول العلمية
١٣٩	اشاره
١٤١	في الأصول العمليه
١٤١	اشاره
١٤٢	المقام الأول:
١٤٢	اشاره
١٤٢	أقسام الشكّ في التكليف
١٤٢	اشاره
١٤٣	الفصل الأول: أصاله البراءه
١٤٣	اشاره
١٤٣	أدله القائلين بالبراءه في الشكّ في التكليف
١٤٥	حديث رفع ما لا يعلمون
١٤٥	اشاره
١٤٦	الأمر الأول:
١٤٦	الأمر الثاني:
١٤٦	الأمر الثالث:
١٤٨	تنبيهات حديث الرفع
١٤٨	التنبيه الأول:
١٤٩	التنبيه الثاني:
١٥١	التنبيه الرابع:
١٥٢	التنبيه الخامس:
١٥٣	التنبيه السادس:

- ١٥٥ التنبيه السابع:
- ١٥٦ التنبيه الثامن:
- ١٥٧ التنبيه التاسع:
- ١٥٩ حديث الحجب
- ١٦٧ حديث السعه
- ١٧٥ حديث الحليّه
- ١٧٥ اشاره
- ١٩٨ التنبيه
- ١٩٩ حديث إحدى الجهالتين أهون
- ٢٠٣ حديث كلّ شيء مطلق
- ٢٠٥ حديث أتى رجل ركب أمراً بجهاله
- ٢٠٧ الاستدلال بالإجماع
- ٢٠٩ الاستدلال بالسيره
- ٢١١ الاستدلال بالاستصحاب
- ٢١٥ الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان
- ٢٢٣ أدلّه القائلين بالاحتياط فى الشكّ فى التكليف
- ٢٢٣ اشاره
- ٢٣١ وأما العقل فتقريره بوجهين
- ٢٣١ الوجه الأول:
- ٢٣٢ الوجه الثانى:
- ٢٣٢ الوجه الثالث:
- ٢٣٥ الوجه الرابع:
- ٢٣٦ التنبيهات:
- ٢٣٦ التنبيه الأول
- ٢٤٠ التنبيه الثانى
- ٢٤١ التنبيه الثالث

- ٢٤٦ وهو محل تأمل لعدم القطع بالمناط
- ٢٤٧ التنبيه الرابع
- ٢٥٠ التنبيه الخامس
- ٢٥١ التنبيه السادس
- ٢٥١ التنبيه السابع
- ٢٥٣ التنبيه الثامن
- ٢٥٧ الفصل الثاني: فى أصاله التخيير
- ٢٥٧ اشاره
- ٢٦٧ المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدره فى طرف شرعيه
- ٢٦٨ المقام السادس: فى دوران الأمر بين شرطيه شىء وبين مانعيته فى العبادات
- ٢٧٠ المقام السابع: فى مجرى أصاله التخيير
- ٢٧٢ المقام الثامن: فى اشتراط عدم أصل لفظى فى جريان أصاله التخيير
- ٢٧٣ الفصل الثالث: فى أصاله الاشتغال
- ٢٧٣ اشاره
- ٢٧٤ يقع البحث فى جهات مختلفه:
- ٢٨٦ حكم جريان الأمارات فى أطراف المعلوم بالإجمال
- ٢٨٧ تنبيهات
- ٢٩٢ والكلام يقع فى مقامين:
- ٣١٦ أورد عليه مناقشات
- ٣٢٠ فى جريان البراهه الشرعيه
- ٣٢٢ دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه
- ٣٢٦ بقى شىء:
- ٣٢٩ تنبيهات المقام الثانى
- ٣٢٩ اشاره
- ٣٣٢ إمكان الخطاب للناسى و عدمه
- ٣٣٨ الاستدلال بالاستصحاب للصحه

- ٣٤٥ مفاد قاعده لاتعاد
- ٣٥٢ مقتضى القواعد الفقيهيه
- ٣٥٤ حديث الميسور لا يترك بالمعسور
- ٣٥٧ حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله
- ٣٥٩ جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط
- ٣٦١ فرعان:
- ٣٦٤ خاتمه فى شرائط الأصول
- ٣٦٥ وأما البراءه فالكلام فيها يقع فى مقامين:
- ٣٦٩ استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه
- ٣٧٢ حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم
- ٣٧٤ الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس
- ٣٧٥ شرطان آخران لجريان البراءه:
- ٣٧٩ قاعده لاضرر و لاضرار
- ٣٧٩ اشاره
- ٣٩٦ مسلك من حمل النفي على النهى السلطاني
- ٤٠١ مسلك من فصل بين لاضرر و لاضرار فى المفاد
- ٤٠٤ تفصيل آخر:
- ٤٠٥ تنبيهات:
- ٤٢١ فى الاستصحاب
- ٤٢١ والبحث عنه يقع فى ضمن امور:
- ٤٢١ الأمر الأول: فى تعريفه
- ٤٢١ اشاره
- ٤٢٢ حقيقه غير معقول
- ٤٢٢ الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب
- ٤٢٤ الأمر الثالث:
- ٤٢٤ الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه

- ٤٢٧ الأمر الخامس: في أدلّه حجيه الاستصحاب و هي متعدده
- ٤٢٧ اشاره
- ٤٣٨ وهم و دفع
- ٤٤٥ التنبيهات:
- ٤٨٠ شبهه عبائيه
- ٥٠٣ الفرق بين الأمارات و الأصول
- ٥٠٦ موارد الاستثناء
- ٥٢٠ ويقع الكلام أولاً في مجهولى التاريخ فنقول
- ٥٢٣ توجيه عدم جريان الاستصحاب
- ٥٢٦ بقى شىء في مجهولى التاريخ
- ٥٤٣ تتمه الاستصحاب
- ٥٤٦ الحكومه:
- ٥٤٧ الورود:
- ٥٤٩ خاتمه
- ٥٤٩ أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبه إليه في أمرين:
- ٥٥١ تعارض الاستصحابين
- ٥٥٤ إذا كان مسببين عن أمر ثالث
- ٥٥٦ تذييب
- ٥٥٩ المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح
- ٥٥٩ اشاره
- ٥٦١ في التعادل و التراجيح
- ٥٦١ اشاره
- ٥٦٣ لاتعارض بين الأصول و الأمارات
- ٥٦٤ وجه تقديم الأمارات على الأصول
- ٥٦٥ لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض
- ٥٦٥ لاتعارض بين النصّ و الظاهر

٥٦٦	مورد التعارض بين الأخبار
٥٦٧	المعيار في الحكومه
٥٧١	هنا إشكالات أخرى
٥٨٤	تنبيه
٥٩٥	سند الحديث
٥٩٥	فقه الحديث
٥٩٧	وهنا جملة أخرى من الاشكالات:
٦٠٤	تنبيهات:
٦٠٧	بقي شيء
٦٠٨	تبصره
٦١٣	وقد استدلّ على الأول بققرات من الروايات:
٦٢٠	بقي شيء
٦٢٣	تنبيه
٦٢٦	بقي شيء
٦٢٩	تبصره في الشبهات المصداقيه و المفهوميه
٦٣٧	الخاتمه في الاجتهاد و التقليد
٦٣٧	اشاره
٦٣٧	الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
٦٣٧	اشاره
٦٣٨	هنا مناقشات:
٦٣٨	الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه
٦٤٠	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى
٦٤٢	الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:
٦٤٢	اشاره
٦٤٦	بقي شيء في جواز توكيل العامى للقضاء
٦٥٠	الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى

٦٥٢	الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته
٦٥٤	الفصل السابع: في التخطئه و التصويب
٦٥٤	اشاره
٦٥٥	وحاصله أن تصور السببيه على وجوه:
٦٥٦	الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
٦٥٦	اشاره
٦٥٧	تحرير محل النزاع و صورته
٦٦٠	أحدها: حديث الرفع
٦٦٣	تقريب الاستدلال بالسيره
٦٦٤	تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج
٦٦٦	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
٦٦٨	الفصل التاسع: في تعريف التقليد
٦٦٩	الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد
٦٦٩	اشاره
٦٧١	ومنها سيره العقلاء
٦٧٨	بقي شيء
٦٧٩	الفصل الحادى عشر:
٦٨٣	الفصل الثانى عشر: في جواز تقليد الميت و عدمه
٦٨٧	الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه
٦٨٧	اشاره
٦٨٩	ومنها العداله
٦٩١	ومنها الرجوليه
٦٩٥	فهرس الموضوعات
٧٠٧	تعريف مركز

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: خلاصه عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۲. ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

هويه الكتاب

العنوان... خلاصه عمده الأصول (ج ٢)

الموضوع... اصول الفقه

تأليف... آيه الله السيد محسن الخرازي

باهتمام... السيد علي رضا الجعفري

نشر... مؤسسه در راه حق

الطبعه... الأولى

المطبعه... ولي عصر (عج)

العدد... ١٠٠٠

ص: ٤

فى الأمارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها.

وأعلم أن الأصل، هو عدم حجيه الظن و حرمة التعديده، ولكن يخرج عن هذا الأصل عدّه من الظنون من جهه قيام الأدله على حجيتها، و هى كما تلى:

و لا يخفى أن الظهورات الكلاميه حجه عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتباعها فى تعيين المرادات و استقرّ بنائهم عليها فى جميع مخاطباتهم من الدعوى و الأقارير و الوصايا و الشهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقه الشارع فى إفاده مراداته مغايره لطريقه العقلاء فى محاوراتهم، بل هى هى لأنه يتكلم مع الناس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و احتجاجاته بها ثم إنّ الظهورات الكلاميه تتحقّق من ظهور المفردات و الهيآت التركيبيه فى معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتصله المذكوره فى الكلام أو بالقرائن الحاليه المقرونه و غير ذلك.

و لو شكّ فى استعمال كلمه فى معناها الوضعى أم لافمقتضى أصاله الحقيقه هو استعمالها فيه فيتحقّق ظهور الكلمه فيه بأصاله الحقيقه.

ولو شكَّ في وجود القرينه على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصاله عدم القرينه هو العدم، فيتحقَّق الظهور بأصاله عدم القرينه.

ولو شكَّ في التخصيص أو التقييد فمقتضى أصاله العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام في العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

ولو شكَّ في الخطأ و السهو و النسيان فمقتضى اصاله العدم هو الظهور و عدم حدوث هذه الامور.

ولو شكَّ في أنَّ هذه الظهورات مراده بالاراده الجديّه أو لا، فمقتضى أصاله التطابق بين الاراده الاستعماليّه و الجديّه هي ارادتها جدّاً.

ثم لا يخفى عليك أنَّ الحجّيه لاتختص بالمعاني الحقيقيه بل المعاني المجازيه التي تستفاد من الكلام بالقرينه تكون حجّه أيضاً لأنّ الملاك في الحجّيه هو الظهورات و هي موجوده فيها.

ثم لا فرق في الحجّيه في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يتم قرينه على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لاتفاوت في الحجّيه بين أن تكون النصوص شرعيه أو عرفيه، و لا بين الشرعيه أن تكون النصوص قرآنيه أو روائيه.

ولكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكوره، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول:

أنّ المحكى عن المحقّق القمّي قدّس سرّه هو اختصاص حجّيه الظهورات الكلاميه بمن قصد إفهامه و هذه الظهورات المقصوده بالافهام على قسمين أحدهما: الخطابات الشفاهيه التي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنّفه لرجوع

كل ناظر إليها و أما الأخبار الواصلة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة الأطهار عليهم السلام بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حججه لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حججه عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فيهما فان المقصودين من الافهام فى القرآن أهل البيت عليهم السلام و هكذا المقصودين من الافهام فى الاجوبه المذكوره هم الذين سئلوا و بعبارة اخرى ادعى المحقق القمى أمرين، أحدهما: أن الأخبار الواصلة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة الأطهار عليهم السلام بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

وثانيهما: أنه لا تجرى الأصول العقلية كأصالة عدم القرينه فى ظواهر الكلمات و الجملات بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بأمر جرت العاده بأنها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك و عليه فلادليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادته الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسبباً عن اختفاء امور لم يجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولاً: إننا نعمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفه فإنها و إن كانت كثيراً ما بعنوان الأجوبه عن الأسئلة ولكن تكون فى مقام بيان وظائف الناس من دون دخاله لخصوصيه السائلين ولالعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زواره و محمّد بن مسلم فأنهما فى مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكليه و أيضاً نمنع اختصاص الظهورات القرآنيه لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس و يشهد لذلك دعوته جميع الناس فى كل عصر إلى التدبر فى آياته و الاتعاظ بمواعظه فكما تكون فى الكتب المؤلفه من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبه إلى الأخبار المذكوره و القرآن الكريم.

وثانياً: إننا ننكر عدم حجّية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام مالم يحرز أنّ بناء المتكلم على القاء الرّموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيه المعلومه بين المتكلم و السامع لجريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام أيضاً عند العقلاء و يشهد لذلك سيره أصحاب الأئمه عليهم السّلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمتهم عليهم السّلام.

فما ذهب إليه المحقّق القمّي محل منع صغرى و كبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أنّا من المقصودين بالافهام و أمّا الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنّا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجه لنا أيضاً.

و دعوى اتكال الأئمه عليهم السّلام على القرائن المنفصله مندفعه بأنّه و إن كانت صحيحه إلّا أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظنّ يؤخذ بالظهورات.

واحتمال التقطيع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعايه الأمانه.

لا يقال: لا يمتنع أن ينصب المتكلم قرينه لا يعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعلّه نصب قرينه خفيه عليه علّمها المخاطب فقط لأنّنا نقول إنّ محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجّه إلى مخاطب لا بما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإنّ غرض الشّارع ليس إلّا بثّ الأحكام بين الناس فلامجال لاحتمال الرّموز المانع من النّشر و البثّ كما لا يخفى.

و فى مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينه بعد الفحص و لاجاهه إلى حصول الإطمئنان بعدم وجود القرينه كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فلا تغفل.

الأمر الثانى:

أنّ المناط فى حجّيه الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفاً فى المراد الاستعمالى و الجدى و لو كان هذا الظهور مسبباً عن القرائن الموجوده فى الكلام و هذا هو الذى بنى عليه العقلاء فى إفاده المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لا يشترط فى حجّيه الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصى بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف بل هو حجّه و لو مع قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف أو عدم حصول الظنّ بالوفاق و لذا لا يعدّر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أنّ توقّف الأصحاب فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجّيه الشّهره يشهد على أنّ حجّيه الظهورات متوقفه على عدم قيام الظنّ غير المعتر على خلافها.

مندفعه بأنّ وجه التوقّف أو الطرح مزاحمه الشّهره للخبر من حيث الصدور إذ لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفه المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم فى حجّيه الخبر لامزاحمه الشّهره للخبر من جهه الظهور كما هو محل الكلام.

و هذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّه و الأمن من العقوبه لوجود بناء العقلاء على كفايه العمل بالظواهر مطلقاً.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادته خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرد الظهور مالم يحصل الإطمئنان الشخصى بالواقع ولكنه خارج عن محل الكلام.

وهكذا الظهورات الواردة فى غير الأحكام الشرعيه كالأُمور الواقعيه يكون اللّازم فى اعتبارها هو حصول الإطمئنان الشخصى بالأُمور المذكوره إذ لامعنى للتعبّد بالنسبه إليها إلّا إذا أدرجت فى موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه و تعالى فى يوم القيامه فحينئذٍ يصحّ التعبّد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصى و لاعلى عدم قيام الظنّ غير المعتمد على خلافه.

و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً عن الظهور فلا ظهور حتّى يكون حجّه نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفاً بالكلام انعقد الظهور و يحكمون بنفى احتمال الانصراف و ارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا و اشترك الزيد بين العالم و الجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام فى العموم و شموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم و يحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظهورات الكلاميه و إن كانت من الظنون ولكن حجّيتها شرعاً من الضروريات إذ لا طريق للشارع فى إفادات مراده إلّا مابنى عليه العقلاء فى تفهيم مقاصدهم من الظهورات و عليه فظنيّه الظهورات لاتنافى قطعياً اعتبارها.

و إذا اتّضح ذلك فالآيات الناهيه عن العمل بالظنّ منصرفه عن العمل بالظهورات المذكوره لأنّ الأخذ بها أخذ فى الحقيقه بالقطع و الضروره.

ثم لا يذهب عليك بعدما عرفت من حججه الظهور العرفي أن الظهور العرفي لا يتعدّد بتعدّد الآحاد والأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد وهو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدعى كلّ واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادّعاه وحينئذٍ يمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي ولكنّ الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد والحججه مخصوصه به.

ومما ذكر يظهر عدم صحّته ما يتوهم في زماننا هذا من حججه الظنّ الشخصى فى الألفاظ والعبارات ولو مع عدم مراعاة القواعد الأدبىة والعقلاىة بدعوى أنّ لكلّ شخص استظهاراً. وهو حججه له ضروره اختصاص أدله اعتبار الظهورات بالظهورات العرفيه لالشخصيه وللظهورات العرفيه قواعد و ضوابط ينتهى ملاحظتها وإعمالها إلى الظهور النوعى.

ودعوى أنّ التفسيرات المختلفه من القرآن الكريم تؤيد حججه الظهورات الشخصيه مندفعه، بأنّ التفسيرات المختلفه إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفى وإن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها وهو ما يستظهر بالاستظهار العرفى والبقيه من التفسير بالرأى وهو منهى عنه بالأخبار القطعيه.

ربّما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصيه بجواز الأخذ بالقراءات المختلفه للقرآن الكريم ولكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفه وإن لم تكن جميعها بصحيحه ومطابقه للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن قامت الأدله الخاصه على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهياً للأمر هذا بخلاف المقام فإنّه لادليل على جواز الإكتفاء بالظنّ الشخصى.

و فى الختام أقول و لىس المدعى عدم لزوم التعمق الزائد حول النصوص والظواهر العرفية لكشف المطالب و الاستنباط بل هو لازم بتأكيد ولكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبية و الأصول العقلية و إنما فمع عدم مراعاتها لاحتجته لتلك الظنون كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

أنه لافرق فى حجته الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية كما لاتفاوت فى نقلية بين الظهورات القرآنية و بين الظهورات الحديثية.

و ذلك لعموم دليل حجته الظهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أن الشارع لم يخترع طريقاً آخر لإفاده مراداته.

ولكن ذهب جماعه من الأخباريين فى الأعصار الأخيره إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمة المعصومين عليهم السلام و استدلو لذلك بوجوه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي و الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، و من جمله هذه الأخبار خبر زيد الشحام عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال فى حديث له مع قتاده المفسر و يحكى ياقناده إنما يعرف القرآن من خوطب به. (1)

بدعوى أن مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لامجال للاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم و مع فرض الإمكان لاحتجته له.

ويمكن الجواب أولاً: بأن المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافى إمكان الاستظهار من جمله من الآيات و حجيتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجية كالفحص عن القيود و ملاحظه القرائن المتصلة و المنفصلة.

ص: ١٢

وردد الإمام عليه السّلام لمثل أبي حنيفة وقتاده عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى رده عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعته إلى أهل البيت عليهم السّلام أو من دون ملاحظه القرائن المتّصلة و المنفصلة.

وثانياً: بأنّ لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمى مع أنّه ليس كذلك لأنّ القرآن نزل ليخرج النّاس من الظلمات إلى النّور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشدّ التأثير.

و الشّاهد على حجّيته ظواهر الآيات هو إرجاع النّاس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا يمكن ذلك بدون حجّيته الظّهورات القرآنية.

ومنها: الأخبار الدالّة على أنّ القرآن الكريم يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار اولى الأنظار غير الرّاسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم إنّهُ ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله و إنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابهِ و صراطهِ و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعه القوّام بكتابه و النّاطقين عن أمرهِ و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لاعتن أنفسهم. (١)

و يمكن الجواب بأنّ اشتغال القرآن على المضامين العاليه الغامضة و اختصاص علمها بالرّاسخين في العلم و لزوم الرجوع اليهم في التفسير و التأويل لا ينافي وجود ظواهر فيه بالنّسبه إلى الأحكام و غيرها و حجّيتها لغيرهم.

ص: ١٣

هذا مضافاً إلى أن جعل تمام القرآن غامضاً لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربياً مبيناً بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافى قول أبي جعفر عليه السلام فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك وأهلك. (١)

وهكذا ينافى قول مولى الموحدين في ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً يعرفه العالم و الجاهل و قسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه و صحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام و قسماً لا يعلمه إلا الله و ملائكته و الراسخون في العلم. (٢)

ومنها: أن القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظواهر و لأقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الظاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافاً إلى أن التمسك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابهاً يرجع إلى التمسك بالدليل في الشبهات الموضوعية و هو كما ترى.

ومنها: دعوى العلم الإجمالي بطرؤ تخصيصات و تقييدات و تجوزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها.

وفيه أن العلم الإجمالي يمنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فلا يبقى علم إجمالي بالنسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

ص: ١٤

١- (١) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

ومنها: الروايات النَّاهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى:

هى التى تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السلام كقوله عليه السلام إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه. (١)

و كقوله عليه السلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السلام. (٢)

الطائفة الثانية:

هى التى نهت عن تفسير القرآن بالرأى كموثقه الريان عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامى. (٣)

الطائفة الثالثة:

هى التى تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى التفسير كقول أبى عبدالله عليه السلام قال أبى: ماضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر. (٤)

والجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكورة دلت على ممنوعيته خصوص التفسير و لانظر لها بالنسبة إلى الأخذ و العمل بطواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً لاختصاص

ص: ١٥

١- (١) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ١٣.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ٥٠.

٣- (٣) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٢.

٤- (٤) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٢.

موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذى هو حقيقه التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

ويشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهى فى الروايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفيه التى لم تسبق إلى الأذهان.

وثانياً: بأننا لو سلّمنا أنّ العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التفسير بالرأى و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض الاحتمالات بمجرد رجحانه بنظره من دون إقامه دليل أو فحص لازم.

ومن المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّه و العرفيه بعد الفحص اللازم عن القرائن المتصله و المنفصله و العقليّه و النقليه من دون إعمال رأى.

وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكوره على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيه فلا بدّ من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّه على جواز التمسّيك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الروايات الدالّه على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبّر فيها و جعلها معيار الصّحه الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ومقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار النّاهيه على النهى عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون الفحص اللازم لأنّ جواز التمسّيك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضه على تلك الظواهر وردّ الشروط المخالفه لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلّمات.

ودعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحه عن غيرها ليس من باب حجّيه ظواهر الكتاب بل لعلّه من جهه المرجّحيّه.

مندفعه بأنّه لا يساعد مع التعميرات الوارده فى الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هدايه و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّيه كما لا يخفى.

التنبيه الأول:

أنه ربّما يتوهّم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آية من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجّة كفى الأخذ بالأخبار الواردة حول الآيات.

وأجيب عنه:

أولاً: بأنّ الآيات الواردة في العبادات وإن كانت أغلبها كذلك ولكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسّك بها في الفروع غير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره مثل قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و (تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ) و (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) و (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) و (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ) و غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخبار الواردة حول الآيات في العبادات ربّما تكون متعارضه أو ضعفاً ففي هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال: حيث لا يحرز كون المتكلم في مقام البيان لأصل التشريع في الآيات الواردة في العبادات فلا يجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقاتها بخلاف الآيات الواردة في الإضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات العرفيه أو اللغويه كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلوميّه الموضوع العرفيه أو اللغويه كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلوميّه الموضوع عند العرف و اللغه و لاجاه إلى بيان الشارع أللهم إلّا أن يقال: بكفايه الإطلاق المقامي في العباديات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادته إطلاقاتها و ذلك لأنه لو لم يرد الإطلاق لاّتخذ سبيلاً آخر لبيان مراده.

أنّ اللازم بعد حجّیه ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه في ظاهر أنّه من الكتاب أم لا فليس الظاهر المذكور حجّه و يتفرّع عليه أنّه لو اختلفت قراءة القرآن، بحيث يوجب الاختلاف في الظهور و الأحكام مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فإنّ الأوّل ظاهر في لزوم الاغتسال في جواز المعاشرة و الثانی ظاهر في كفايه انتقاء عن الحيض في ذلك ففي مثل هذا لا يجوز التمسّك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهراً فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللازم في الحجّیه إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ممّا لأصل له و إنّما الثّابت جواز القراءة و لاملازمه بينها و بين تواترها كما لاملازمه بين جواز القراءة تعبداً و جواز الاستدلال بها.

و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحقّقه باتفاق مذهب واحد عند مخالفه الآخرين.

و القول بأنّ اهتمام الصحابه و التابعين بالقرآن يقضى بتواتر قراءاته غير سديد لأنّه لا يثبت به إلّا تواتر القرآن لا كفيّه قراءاته و لو كفى ذلك في إثبات تواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالقراءات السبعة أو العشره بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو واضح الفساد و قد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمه بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزركشى في البرهان القرآن: و القراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال: و القراءات السبع متواتره عند الجمهور إلى أن قال: و التحقيق أنّها متواتره عن الأئمة السبعة أمّا تواترها عن النّبي صلى الله عليه و آله و سلّم ففيه نظر فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

نسب إلى المشهور حجیه قول اللغویین فی تعیین الأوضاع وتشخیص الحقائق عن المجازات وتعیین الظهورات المفردة و التركیبیه و استدلاله بقیام بناء العقلاء على الرجوع إليهم فی استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فی مقام الاحتجاجات و لم ينکر ذلك أحد على أحد.

و دعوى أن القدر المتیقن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشّهاده من العدد و العداله لامطلقاً.

مندفعه، بمنع اشتراط ذلك فی الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدّد أو اعتبار الإخبار عن حسّ و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنهم مهرة الفنّ و أهل خبره لامن باب الشهاده.

و القول بأنّ هذا البناء لم يحرز وجوده فی زمان الأئمة عليهم السّلام حتّى يكون حجّه بعدم الرّدع عنه ولا کتاب لغه فی ذلك العصر حتّى يرجع إليه.

ممنوع أولاً: بأنّ عدم الرّدع عن الكلّی المعمول به وهو رجوع الجاهل إلى العالم فی الأمور يكفى فی إمضاء آحاد الكلّی المذكور و لاحاجه إلى إحراز كون كلّ فرد موجوداً فی عصر الإمام عليه السّلام.

وثانياً: يمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللّغه في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللّغويه وتبادل الأدبيّات بين الجوامع ووجود الحاجه في فهم اللّغات و التراكيب المعموله إلى ذلك.

وثالثاً: بأنّ بعض الكتب اللّغويه مدوّن في زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل وفي زمن الإمام الجواد عليه السّلام ككتاب جمهره ويرجع إليه ولم يردع عنه.

فيتحصّل أنّ الرجوع إلى قول اللّغويين من باب أنّهم خبراء و مهرة و عليه فقولهم حجّه فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقه والمجاز أو الظهورات المفرده أو التركيبه هذا مضافاً إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمه أصاله عدم الغفله.

لا يقال: إنّ الرّجوع إلى أهل اللّغه ليس من باب الخبرويه لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنما هو في الأمور الحدسيّه التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأى لافى الأمور الحسيّه التي لادخل للنظر والرأى فيها.

وتعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسيّه لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوى في الشهاده التي اعتبر فيها العدالة والتّعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبره بالأمور الحدسيه كما ترى لأنّ الطبابه مبتنيه على الحسّ و تجربته و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يبتنى على مارآه و سماع الرجال من أحوال الأشخاص و هما من حسّيات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافاً إلى أنّ علم اللّغه لا يخلو عن حدس أيضاً إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّره في مثل رغب عنه في معنى الإعراض ورغب فيه في معنى

التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمه عنه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته الإعراض و هكذا فى كلمه فيه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته التمايل.

بل رأى اللغوى كثيراً ما يكون على أساس الحدس وإعمال النظر فإنّه وإن كان رأس ماله السّماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لا بدّ له أيضاً أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد فى تخريج و تجريد المعانى الّتى يستعمل فيها اللفظ و الّتى تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجمله يجوز الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون فيه ماهراً وخبيراً من دون فرق بين موارد الاستعمالات و تعيين الظهورات والحقيقه والمجاز.

و الإجماع إمّا منقول وهو داخل فى الأمارات الظّئيه وإمّا محصّل وهو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لافى المقام ولعلّ ذكره من باب توقف معرفه المنقول عليه وكيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر امور.

الأمر الأوّل:

فى المراد من الإجماع عند العامّه.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ ويقصدون منه إمّا اتفاق الأئمّه أو اتفاق أهل الحلّ والعقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الأمور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجّه بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنّه.

و استدلّوا له بالنبوّى صلى الله عليه و آله و سلّم أنّ أمتى لاتجتمع على ضلاله فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم.

أو أنّ الله أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لاتجتمعوا على ضلاله.

أورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشق الأول من معنى الاتفاق هذا مضافاً إلى أنّ الضلاله تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجّيه.

الأمر الثاني:

في المراد من الإجماع عند الخاصّه.

و لا يخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخرين و قد يطلق على جماعه من العلماء كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد.

والإجماع بأي معنى كان لا يكون حجّيه بنفسه وإنما حجّيته من ناحيه كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنّه و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصّه شيئاً مستقلاً في قبال الكتاب و السنّه.

الأمر الثالث:

في وجوه الكشف

الوجه الأوّل: الحسن كما إذا سمع الحكم من الإمام في جملة جماعه لا يعرف أعيانهم وهو الذي يسمّى بالإجماع الدخولي والتشرفي وهذا نادر وعلى فرض وجوده لا إشكال في حجّيته.

الوجه الثاني: قاعده اللطف ذهب جماعه إلى أنّ الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإماميه فى عصر واحد على أمر حجّه و كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام إذ من الرحمه الواجبه فى الحكمه الإلهيه أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من

يكون رأيه موافقاً لرأى إمام عصره وصاحب أمره ومع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلها باطله وهو ينافى الحكمه المذكوره فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعده اللطف أنه رأى المعصوم وهو حججه ولكن المحكى عن السيد المرتضى و أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلها باطله و لا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده.

و ربما يؤيد ذلك بأن قاعده اللطف ليست تامه فى باب النبوه و لافى باب الإمامه.

ويمكن أن يقال: إن قاعده اللطف و الحكمه الإلهيه تامه و التخلف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف فى الحكمه الإلهيه مع أن هدايه العباد ممّا تعلقت به الإراده الحتميه الإلهيه ولكن تماميتها فى البابين لاتستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام لما أشار إليه السيد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أن الإجماع إذا كان فى الأصول المتلقاه و اتصل إلى زمان المعصوم و كان بمرأى و بمنظر الإمام عليه السلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبه إلى ما اتفقوا عليه.

و إلا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره و شهوده عندهم و حيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبه إلى مورد الإجماع و الاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى.

و لافرق فى ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون و لا بين أن يكون مدركهم صحيحاً أو غير صحيح و لا يضرّ بهذا

الاجماع أعنى إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصوم عليه السلام.

ولا إشكال فيه وإنما الإشكال فى طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيله لنا لذلك إلّا الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء فى قبال العامه فحصل لنا الحدس بأن رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب وهو بمشهد الإمام ومرآه ويكون مورداً لتقريره.

الوجه الرابع: هو الحدس وهو على أقسام أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحسّ و المراد من المبادئ المحسوسه من رؤيه الفتاوى أو استماع الأقوال.

وثانيها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤيه فتاوى جماعه من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العاده.

وثالثها: أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدمات نظريه وعقليه كما إذا رأينا اتفاقهم فى بعض المسائل الأصوليه أو القواعد اللفظيه و زعمنا أنّ مورد الكلام من موارد هما فيحصل لنا الحدس بأن بقيه الأفراد أيضاً كذلك مع أنّا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لا مجال للأخير بعد احتمال الخطأ فى التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لا مجال للقسم الثانى لندرّه حصول العلم بدليل تامّ من رأى جماعه معدوده من العلماء فانحصر الأمر فى القسم الأوّل و له تقاريب منها مأمّر فى ثالث الوجوه

من أن إجماع القدماء إذا كان متصلاً بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم.

ولعل ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامه و لا يرد على هذا التقريب شىء من الإشكالات الوارده على التقريب الآتى.

ومنها: أن الإجماع المحض سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفاً للقواعد والأصول ولم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حججه عند الجميع ويكشف الإجماع عن وجود السينه بينهم كانت نقيه الدلاله و تامه السند حتى من جهه الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه مانالوا منه ولا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب ويرد عليه أولاً: أنه لا علم بالملازمه بين إجماع العلماء على أمر وبين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدله العقلية أو كون المسأله من المسائل التفريعيه التى استنبطوها من الأصول والتمتقاه من الأئمه عليهم السلام.

نعم لو كانت المسأله من المسائل النقليه الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السلام ولعلّ مورد الكلام هو هذا.

وثانياً: أن هذه الطريقه موهونه إذ من البعيد جداً أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على روايه متقنه داله على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفه بالإجماع و الاتفاق.

أللهم إلهما أن يقال: ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الروايه المسنده بل هى المرسلات المعمول بها و ليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الروائيه فتأمل.

وثالثاً: أنّ دعوى الملازمه العاديه بين الإجماع وقول المعصوم بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرؤسين على أمر لا ينفك عن رأى الرّئيس لا تتمّ إلّا إذا كان المرؤسون ملازمين لمحضر رئيسهم و هو غير ميسور فى زمان الغيبه نعم الملازمه الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق يكشف أحياناً عن قول المعصوم عليه السّلام من باب الاتفاق ممّا لاسيل إلى إنكارها ولكنّه لا يجدى فى حجّيه الإجماع بنحو الإطلاق.

ورابعاً: أنّ غايه ما يقتضيه الإجماع أنّ الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنّهم استندوا إلى الدليل وأما أنّ هذا الدليل تامّ سنداً ودلاله فلا دليل له ويمكن أن يكون الدليل المذكور غير تامّ عندنا سنداً ودلاله.

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز تماميه الدليل من جهه الدلاله والسند أللهمّ إلّا أن يقال: حصول الإطمئنان بذلك مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين والمتقدّمين فى مسأله منزوحات البئر.

و الحاصل أنّ الإجماع المحصّل المبنتى على مباد محسوسه يكشف عن وجود النصّ عند تماميه الخصوصيات اللازمه للكشف المذكور وهذه التماميه غير محرزّه عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السّابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنّه كان فى مرآى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إياه.

و لافرق فى ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تامّ أو غير تامّ و بين أن يكون المسأله موافقه للقاعده أو لا تكون إذ الإجماع المحصّل المذكور فى هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصليه لا الفرعيه المستنبطه من

الأصول المتلقاه من الأئمة عليهم السّلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنّه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب فى المسائل المذكوره يكشف عن تقرير الإمام عليه السّلام.

الأمر الرابع:

فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت.

واعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السّبب و هى الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحسّ كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطه المشايخ فلا إشكال فى حجّيته لأنّه خبر واحد عن حسّ و هو حجّه ببناء العقلاء وإمضاء الشّارع وحينئذٍ إن كان المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصّل حجّه على ما فصل آنفاً.

فلا يضّرّ بذلك كون الكشف المذكور حدسياً يعدّ كونه من لوازم الإخبار الحسى فإنّ لوازم الأمارات تثبت بثبوتها.

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفاً على الأقوال والآراء ومطلّعاً عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب مفتاح الكرامه والعلامة الحلّى قدّس سرّهما فى المتأخّرين والشيخين فى المتقدّمين.

و إن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف ولكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السّلام فهو أيضاً حجّه و مشمول لأدلّه الاعتبار لانتهاؤه إلى حكم شرعى فيكون مرتبطاً به بخلاف ما إذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنّه لا يرتبط بالحكم الشرعى وليس بحجّه و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجّيته لاختصاص أدلّه حجّيته الخبر بالأمر الحسىّ أو القريبه بها لالحدسيه.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

فى كىفبه الإجماعاء المنقوله بحسب مقام الإثبات

ولايذهب عليك أنّ الإجماعاء المنقوله قد تكون مستنده إلى الحسّ أو مايقرب منه وهى تكون كاشفه عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام ولاكلام فيها عند إحرازها ولكّنها نادره وقد تكون مبتيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً وهى الغالب.

و الإجماعاء المبتيه على الحدس أو الاعتقاد المذكور لافائده لنقلها لأنّها بنفسها لاتفيد ولا تصلح للانضمام أيضاً لكونها مبتيه على الحدس لا الحسّ.

ثمّ إنّ الناقل للإجماع عن حسّ إن احتمل فى حقّه تتبع فتاوى من ادعى اتفاهم فلا إشكال فى حجّيه نقله وفى إلحاقه بالخبر الواحد ولكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى مالانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعاده.

فتحصّل: أنّ استلزام الإجماع المنقول المبني على الحسّ للنصّ التامّ الدّلاله غير محرز إذ من المحتمل أنّهم استندوا بما لانراه دليلاً لو وصل إلينا وهو لا يكون مخالفاً للعاده.

وعليه تسقط الإجماعاء عن الحجّيه مطلقاً سواء كانت محصّله أو منقوله لعدم كشفها عن الدّليل التامّ عندنا ومع عدم كشفها عن الدّليل التامّ لاتكون مشموله لأدلّه حجّيه الأخبار.

نعم تتمّ الإجماعاء المنقوله فى المسائل الأصليه المتلقاه من الأئمّه عليهم السّلام المبتيه على الحسّ المتّصله بإجماعاء أصحاب الأئمّه عليهم السّلام فإنّها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام وإن استندوا إلى مالايتم فالإجماع ليس بحجّه عدى الإجماع المتّصل

يُجمَع الأصحاب في المسائل الأصليه الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل والمنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدله حجّيه الخبر الواحد ولا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل يجمع أصحاب الأئمه عليهم السلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام.

التنبهات

التنبه الأول:

أنّ الظاهر من الشّيخ الأعظم أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السّلام في ضمن أقوال المجمعين و هو ممّا يعلم بعدم تحقّقه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه في نهايه الاصول بدعوى أنّ مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله ولو بطريق صحيح وصل إلى الناقل وبعبارة اخرى النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ والتعبير عن الخبر بالإجماع من جهه عدم تمكّنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامه لانحصار السّينه عندهم في السنّه النبويه و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع ومرادهم حينئذٍ من الإجماع هو الخبر الصحيح فمتى استدّلوا في مسأله بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم ولكن لا بالسماع من شخصه عليه السّلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلاوجه لحصر قول الإمام الثابت بالحسّ في السّماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتّى يحكم عليه بالتدريه أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجمله فإذا رأيت الشّيخ الطوسي قد يتمسك في بعض المسائل يجمع الطائفه مع كونها ممّا وردت فيها روايات

ص: ٣١

مستفيضه أو متواتره وافية بإثبات المسأله فليس مقصوده حينئذٍ من الإجماع اتفاق الفقهاء وكشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسنده المعتبره عنده الموجه للعلم به إلى أن قال وقد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقوله في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الاجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعه هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجته وهو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدله المعتبره.

و على هذا فناقل الإجماع إن كان عدلاً وثقه وكان نقله محتملاً لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّه الأصليّه المبنيه على النقل حجّه و وزانه وزان نقل الخبر عن الأئمه عليهم السّلام وأمّا في المسائل التفرعيّه فليس بحجّه لأنّه إخبار عن حدس الناقل واستنباطه انتهى. ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقوله عن القدماء عن محل الكلام لأنّ البحث في حجّته الإجماع بمعناه الاصطلاحي وهو كما ترى.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يصف الإجماع إلى الطائفه أو الفرقه فإنّ الحجّه عند العامّه هو اتفاق الكل لإجماع جماعه من الأئمه بعنوان طائفه الشّيعه.

وأيضاً كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصاً مع تعبير وأخبارهم الظاهر في أنّ المراد منه هو أخبار الشّيعه لا السّينّه النبويّه المرويّه عن طريق العامّه.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحترز عن ذكر الزوايات الوارده عن الأئمه عليهم السّلام في المبسوط والخلاف حتّى يضطرّ إلى التعبير عنها بالإجماع.

ولو سلّم أنّ المراد من الإجماعات المنقوله في كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسأله في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد وهو في الحقيقه

خبر عن الخبر ومن المعلوم أنه مشمول لأدله حجّيه الخبر ولكن تماميته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزمه
تماميته عند المنقول إليه كما لا يخفى.

على أنه لا يصح الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ممّا ذكر أنه لاوجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحي للإجماع في كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه
الاصطلاحي.

التنبيه الثاني:

ربّما يتوهم أنه لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافاً إلى
عدم ضبطهم أسماء المؤلفين فضلاً عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا يمكن تحصيل
الإجماع للمتقدمين أيضاً لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرّقتهم في البلاد و فقدان صنعه الطبع و بعد الحوزات
العلمية بعضها عن بعض و عدم إمكانات الاستخبار لكلّ واحده بالنسبة إلى الأخرى.

وعليه فالميسور من الإجماع لا يفيد والمفيد منه معسور أو متعذر ويمكن الجواب عنه بأنّ الحوزات العلمية اطّلعوا على آراء
المشهورين ومؤلفاتهم والاستنساخ أمر شائع في ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر ولم يذكروا الخلاف حصل
الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخريين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفاً معهم لأطّلعوا عليه وذكروه وأبطلوه فحيث لم يذكروا
خلافاً علم الاتّحاد والاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر في الكتب الموجودة يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه في ذلك
العصر و بعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن

إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم ولم يدعوا في المسائل الفقهية قبال العامه بأن دليلاً إجماع الطائفة أو إجماع الفرقة.

التنبيه الثالث:

أنه لا يخفى عليك أن الإجماعات المنقولة ربما تكون متعارضه والتعارض فيها إما من ناحيه المسبب إذا لا يجتمع مثلاً الإجماع على حرمه صلاه الجمعه في زمان الغيبه مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أن الإجماعين مشمولان لأدله حجتيه الخبر الواحد و سلمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحس أو بقريب منه يترتب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجحات إن كانت وإلاً فالحكم بالتخير أو بالتساقت على القولين في ذلك الباب وإمّا من ناحيه السبب كما إذا أُريد من الإجماع اتفاق جميع العلماء فإنه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتفاق الكل على المتناقضين ويترتب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أُريد من الإجماع رأى جماعه من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذٍ من جهه السبب لإمكان صدق كل ناقل في نقل وجود آراء جماعه حصل فيها له القطع برأى المعصوم عليه السلام وإن كانا متعارضين بحسب المسبب ولكن لا يصلح كل نقل لأن يكون سبباً عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده اللهم إلا إذا كان أحدهما مشتملاً على خصوصيه راجحه موجب للجزم برأى المعصوم ولو مع الأطلاع على الخلاف.

ص: ٣٤

التنبيه الرابع:

أنّ الإجماع المركّب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثالث مع اختلافهم في المسألة على القولين.

وهو على قسمين: أحدهما: أنّ كلّ جماعه ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم ومختارهم في المسألة ولا إشكال في حجّيته هذا القسم بحسب المسالك المذكوره في حجّيته الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

وثانيهما: أن يكون نفى القول الثالث من لوازم رأيهم وقولهم في المسألة المختلف فيها وهذا الإجماع لا يكون حجّه إذ الإجماع بالنسبه إلى نفى الثالث معلول لقولهم في المسألة والمفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد بل كلّ طائفه في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعى ولازم مختاره أيضاً ليس بإجماعى فلا يترتب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التنبيه الخامس:

أنّه ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعه من جهه عمومها وشمولها لغير مورد الحقوق وعدمه.

ويشكل ذلك بأنّ الاتّباع عن فهم الأصحاب تقليد وهو لا يجوز للمجتهدين.

وأجيب عنه بأنّ مراد المستدلّين بفهم الأصحاب هو أنّ فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصيه للموضوع يمنع عن العموم والشمول فكما أنّ فتاوى الأصحاب في سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتّصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

ص: ٣٥

فی التواتر المنقول قال الشیخ الأعظم نقل التواتر فی خبر لا یثبت حجّيته ولو قلنا بحجّیه خبر الواحد لأنّ التواتر صفه فی الخبر تحصل بإخبار جماعه یفید العلم للسامع ویختلف عدده باختلاف خصوصیات المقامات و لیس کلّ تواتر ثبت لشخص ممّا یتستلزم فی نفس الأمر عاده تحقّق المخبر به فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له (أی للناقل) العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا یجدى شیئاً لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر لیس من لوازم إخبار الجماعه الثابته بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعه یتستلزم عاده تحقّق المخبر به بأن یشترط حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زید وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم و هو إخبار الجماعه فیثبت اللازم و هو تحقّق موت زید هذا بالنسبه إلى المسبّب و قد عرفت أنّ الشرط فی قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عاده لوقوع متعلّقه المذكور حتّى یتربّب علیه آثار نفس التواتر وأحكامه كما إذا نذر أن یحفظ کلّ خبر متواتر فهو منوط بکیفیه اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً علی تواتر و لو عند غیر السامع فیتربّب علیه آثاره ولو لم یثبت تواتره عند السامع.

و إنّ كان الأثر مترتباً علی ما تواتر عند السامع فلا یتربّب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّه لو أطلع علیه السامع المنقول إلیه تحقّق العلم لأنّ المفروض هو عدم تحقّق العلم الفعلى للسامع بواسطه نقل إخبار تلك الجماعه مع اعتبار العلم الفعلى فی حقیقه التواتر.

و لا يخفى ما فيه وذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق اليزدى قدس سره في التواتر المنقول من أنه إن قلنا إن للتواتر موضوعاً محفوظاً في الواقع مع قطع النظر عن حصول العلم الفعلي و هو بلوغ عدّه الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطّلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلي بواسطة عدم الاطلاع أو اغتياش الذهن و غيره فالظاهر ترتّب آثار هذا الموضوع بل ترتّب آثار الواقع أيضاً بنقل التواتر لأنّ كون السبب سبباً عادياً لحصول العلم الذي أخبر به المخبر نظير إخباره بأنّ القتل وقع بآله متعارفه في القتل فإنّ التعارف والعادة من الأمور الحسيّة الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر و النظر وليس مثل تنقيح بعض الأمور العاديه المحتاجة إلى تصفيه الذهن و تخليته و إعمال النظر و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفيه للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآله القتاله يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّه القائمه على الأخبار و أمّا إن قلنا إن حقيقه التواتر هي أن يحصل من كثره الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثره القطع الفعلي بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقّق بالنسبه إلى السامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو في الجملة فيترتب الأثر المترتب على نفس التواتر كما لا يخفى ولكن اعتبار العلم الفعلي للسامع في تحقّق التواتر لا دليل له.

فتحصّل: أنه لا وجه للقول بعدم ترتّب أثر التواتر على نقل التواتر مادام لم يحصل العلم الفعلي للسامع بل الظاهر كفايه بلوغ عدّه الأخبار في الواقع ولو بالانضمام يفيد العلم عادة في ترتّب آثار نفس التواتر ونقل هذا التواتر حجّه مطلقاً.

الشهره

والكلام فيها يقع فى جهات:

الجهه الأولى:

فى أن الشهره على أقسام:

الأول: الشهره الزوائيه وهى بمعنى كثره نقلها ويقابلها الشذوذ و التدره و الشهره بهذا المعنى تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشهره العمليه و هى بمعنى العمل بالزوايه و هو يوجب الوثوق بصدور الزوايه إن كان فيها ضعف و فى قبالتها إعراض المشهور عن الزوايه فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحاً.

الثالث: الشهره الفتوائيه و معناها هو اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعيه بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالتها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربما تستعمل الشهره الفتوائيه على اتفاق جماعه من المعروفين من العلماء.

ثم مورد البحث هو القسم الثالث لا الأول و الثانى فإنّ البحث عن الأول مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حججه خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: أنّ الشَّهره الفتوائيّه إمّا ملحوظه بما هي تكون كاشفه كشفاً قطعياً عن النصّ أو رأى المعصوم عليه السَّلام و إمّا ملحوظه بما هي تفيد الظنّ برأى المعصوم عليه السَّلام كالخبر الواحد.

الجهة الثالثه: فى الاستدلال على حجّيه الشَّهره الفتوائيّه الكاشفه كشفاً قطعياً عن النصّ و لإشكال فى حجّيتها من ناحيه كونها مصداقاً للقطع كسائر موارد القطع و يتحقّق ذلك فى فتوى العلماء بشيء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفاً للقاعده ولكنّه ليس بكثير هذا مضافاً إلى النصّ المكشوف و إن تمّ عند المشهور إلّا أنّه لم يحزّز تماميته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتّصل إلى زمان المعصوم كالأجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السَّلام و هو حجّيه و لا فرق فيه بين أن يكون المسأله من الأصول المتلقاه أو غيرها أللهمّ إلّا أن يقال: لا يحرز التقرير إلّا فى الأصول المتلقاه فإنّ المسأله إذا كانت من المسائل التفرّيعيه و أخطأ الأصحاب فى فهمها من الأصول المتلقاه لا يجب إرشادهم مع بيان الأصول المتلقاه فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبه إلى المسائل الأصليه المأثوره و اتّصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السَّلام كان وزان المتون المأثوره وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السَّلام و ترجع الشَّهره الفتوائيّه حينئذٍ إلى الشَّهره العمليه بالنسبه إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهة الرابعه: فى الاستدلال على الشَّهره الفتوائيّه بما هي تفيد الظنّ كالخبر الواحد المفيد للظنّ.

قد استدللّ لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: قوله عليه السَّلام فى مرفوعه زراره فى حكم الخبرين المتعارضين: «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ التّادر».

وقوله عليه السّلام فى مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين وكون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشّاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسّنه وخالف العامّه فيؤخذ به».

بدعوى أنّ المحتملات فى قوله عليه السّلام المجمع عليه بالنظر البدوى أربعة المتّفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب فى قبال الشّاذ النّادر و على الوجهين فى الرّوايه أو الفتوى فهذه أربعة.

و الاتفاق فى الرّوايه باطل قطعاً لعدم وقوعه فى الخارج إذ ليس لنا روايه رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

و الاتفاق فى الفتوى لايساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لاريب فيه فإنّ المستفاد منه وجود الرّيب فى مقابله ولو كان الفتوى ممّا اتّفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لامّا فيه ريب.

و الشّهره فى الرّوايه ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالروايه الّتى رواها أكثر الأصحاب و إنّ أعرضوا عنه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به كيف والرّوايه على هذا تصير ممّا فيه كل الريب فكيف يحكم بكونها ممّا لاريب فيه.

فانحصر الأمر فى أن يكون المراد الشّهره الفتوائيه بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاءً.

لا يقال: حمل الشهره فى الحديث على الشهره الفتوائيه مخالف لغرض الراوى كليهما مشهورين لعدم تصور الشهره الفتوائيه فى طرفى المسأله لأننا نقول ليس المقصود بالشهره فى الحديث الشهره الاصطلاحى أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللغوى أى الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشاذ الذى ينكر و هذا المعنى يتصور فى طرفى المسأله كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب ولو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حد الشذوذ والتدره.

يرد على ذلك أن المستفاد من الحديثين أن الشهره الفتوائيه مرجحه للروايه الواجده لشرائط الحجّيه مع قطع النظر عن المعارض وهذا أجنبى عمّا نحن بصدده و هو حجّيه الشهره بنفسها.

إلا أن يقال: بإلغاء الخصوصيه بأن يدعى لا خصوصيه لوجود روايه تكون موافقه للشهره كما لا خصوصيه لوجود روايه يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصيه لاحتمال خصوصيه الروايه الموافقه لمضمون الشهره فى حجّيتها. و عليه فلا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه بما هى مفيده للظنّ لاحتمال كون الحجّه أمراً مركّباً من الروايه و الشهره.

ودعوى أنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يغنينا عن إلغاء الخصوصيه فإنّ المراد من المجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السّلام و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور و عليه فقوله عليه السّلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به وإن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبره لعموم الموارد لا بخصوصيه المورد.

مندفعه بأن المراد من الموصول في المرفوعه هو خصوص الروايه المشهوره من الروائتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروائتان للشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن كالخبر وإلغاء الخصوصيه مع احتمال دخاله الروايه لامجال له.

ثم لو سلمنا تماميه دلالة الروائتين على حجيه الشهره الفتوائيه.

فلاتدلان إلا على حجيه الشهره الفتوائيه من جهه كشفها عن رأى المعصوم عليه السلام فحينئذ تكون الشهره كالخبر فى حجيته بالنسبه إلى إفاده الظن برأى المعصوم عليه السلام ولذا لا تكون الشهره بين المتأخرين حجه لعدم كونها كاشفه عن رأى المعصوم فضلاً عن شهره متأخر المتأخرين بل غايته هو الكشف عن النص وقد مرّ مراراً أنّ النص وإن كان تاماً عندهم ولكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثانى: هو أدله حجيه خبر الواحد فإنها تدلّ بالفحوى على حجيه الشهره الظنيه بمفهوم الموافقه لأنّ الظنّ الحاصل من الشهره ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و اجيب عنه أنّ الأوليه الظنيه أو هن بمراتب من الشهره فكيف يتمسك بها فى حجيتها مع أنّ الأوليه ممنوعه رأساً للظنّ بل العلم بأنّ المناط فى حجيه الخبر الواحد ليس مجرد إفاده الظنّ وإلا لزم القول بحجيه كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه وهو كما ترى.

على أنّ تسميه الأولويه الظنيه بمفهوم الموافقه لا تساعد الاصطلاح.

و ملاك حجيه الخبر هو كونه غالب الإصابه باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ فى الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما فى الفتوى فإنّ

احتمال الخطأ فيه غير بعيد ويحتمل أيضاً دخول شيء آخر في ملاك حجّيه الخير و مجرد الاحتمال فضلاً عن الظنّ يكفي في منع الأولويّه المذكوره. فتحصل أنه لا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه الظنيّه و لا مجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخير.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهره الظنيّه إذا كان عن حسّ لا يزيد على الشهره المحصّيه له الظنيّه فإذا عرفت عدم حجّيه الشهره المحصّيه له الظنيّه فالشهره المنقوله أيضاً كذلك وبالجملة لا تكون الشهره الظنيّه حجّه سواء كانت منقوله أو محصّيه له وأمّا حكم الشهره القطعيه فقد مرّ مفصّلاً في الوجه الثانيه وحكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

العرف

إشاره

والكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول:

فى أن العرف على قسمين العرف العام و العرف الخاص والأول: هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاص بل يعمّ جميع الأقسام و الملل.

والثانى: هو عرف جمع خاص كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشارح جعل موضوعات أحكامه على طبق مايفهمه العرف العام و لا يكون العرف الخاص مخاطباً له بالخصوص فى أحكامه.

و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاص مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العام نعم لو كان صدقه عند عرف خاص موجباً لإمكان اطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

المقام الثانى:

أنه لإشكال فى ثبوت مرجعيه العرف فى ناحيه الموضوعات و الدلالات والاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيره.

منها تشخيص حدود المفاهيم والمعانى.

ومنهما: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

ص: ٤٥

ومنها: تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها وعدمه.

ومنها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيه والتضمينيه والالتزاميه والمفهومييه والمنطوقيه.

ومنها: تعيين نوع الجمع بين الأدله من التخصيص أو التقييد أو الحكومه أو الورود.

ومنها: الحكم بوجود الاعتبار كاعتبار النصف والرّبع ونحوهما من الكسور التسعه من دون تشخص خارجي لها مع أنّ الجسم الخارجي متشخص ومتعين بجميع أجزائه.

ومنها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقاه في مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسه في مثل «السكين يقطع اليد».

ومنها: إلغاء الخصوصيه في مثل رجل شكّ في كذا و كذا فإنّ العرف يحكم في مثله بعدم مدخليه الرجوليّه.

ومنها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويه.

ومنها: تعيين نوع القضيه من الخارجيه أو الحقيقيه.

ومنها: البناءات العمليه العقلانيه كرجوع الجاهل إلى العالم وغير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أنّ العرف مرجع في الموارد المذكوره و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظنّ و التخمين و المسامحه.

المقام الرابع:

أنّه يجوز للشارع تخطئه العرف فيما حكم أو بنى عليه وكم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويه و ماليه المسكرات و غير ذلك و لا إشكال فيه لأنّ النهى

الشرعى يكشف عن خطأ العرف فى تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئه صريحه حتى يتوجه إليها العرف عند كون ماعليه العرف ارتكازياً.

المقام الخامس:

أنه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات والمناطق الظئيه لكشف الأحكام الشرعيه حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لايجوز والظاهر من أهل التسنن هو الأول واستدلوا له لوجوه:

منها: قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) ١ بدعوى أن الأمر باتباع العرف يفيد حجتيه.

وفيه أن الآيه الكريمه ليست فى مقام بيان حجتيه العرف فى آرائه و أحكامه حتى تكون دليلاً على حجتيه العرف بل سياق الآيه باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأن المراد من العرف هو المعروف من الأفعال الجميله و الأخلاق الحميده و عليه فتكون هذه الآيه كسائر الآيات الدالّه على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى فى صدر الآيه بالعفو عما فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

ولذلك قال فى زبده البيان الآيه تدلّ على رجحان حسن الخلق مما يستحقّه الإنسان فى ذمّه الغير من الحقوق وغيره واستعمال اللين والملائمه فى المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهال. (١)

ومنها: النبوى صلى الله عليه و آله و سلم مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (٢)

وفيه مضافاً إلى ضعف السند أنه أجنبى عن المقام فإنّ البحث فى مرجعيه العرف لاحتجته سيره المسلمين.

ص: ٤٧

١- (٢) زبده البيان، صص ٥٥٧-٥٥٦.

٢- (٣) مجموعه رسائل ابن عابدين، ص ١١٣.

ومنها: أنّ الشّارع قرّر كثيراً من العادات العربيّة وسكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الدّيّات و القسامه على العرف و أقرّها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها في تلك الموارد أنّه أقرّهم على العرف و جعله مرجعاً و دليلاً كسائر الأدلّه. (١)

و فيه ما لا يخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميّه المبنيّه على المصالح و المفاسد الواقعيّه فالثّابت هو الثّاني لا الأوّل و بينهما بون بعيد.

و بعبارة اخرى تصديق العرف بنحو الموجهه الجزئيه لا يستلزم تصديقه بنحو الموجهه الكلّيه و الكلام في حجّيه العرف بنحو الموجهه الكلّيه و الأدلّه المذكوره لا تنفي بذلك و بالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيّه بملاحظه المناطات و الملاكات الظّيه لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافاً إلى منع التّصوص القطعيّه الكثيره عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقه الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم قال الله جل جلاله و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (٢)

ومنها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: مالكم و القياس إنّما هلك من هلك بالقياس... الحديث. (٣)

ص: ٤٨

١- (١) أجوبه المسائل المبنايّه، ص ١٦٧.

٢- (٢) جامع الاحاديث، ج ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ٥.

٣- (٣) جامع الاحاديث، ج ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ١٦.

ومنها: صحيحه أبان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّ السَّنة لا تقاس ألا ترى أنَّ المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنَّ السَّنة إذا قيست محق الدِّين. (١) و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل: أنّه لا دليل على مرجعيّة العرف في الأحكام الشرعيه من جهه كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّه بل المستفاد من النصوص الصحيحه هي ممنوعيّه إعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الإطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كلّ زمان و عصر هو العرف العام سخيّفه جدّاً و مخالفه لضروره المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنيّه.

و الأسخف من ذلك هو توهم أنّ الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليّه العرف العامّ و تحرّز المقبوليّه بآراء و كلائهم في المجالس المليّه مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بشيء و إنّما اللازم في إجرائها هو مساعده العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعده في هذه الجهه يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام موقّتا بسبب عروض العناوين الثّانويه توسط الأئمّه عليهم السّلام و المنصوبين من قبلهم ولكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

ص: ٤٩

١- (١) جامع الاحاديث ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات ح ٤.

السيرة القطعية العقلية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مله أو نحله كالعمل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حججه عقلية والقطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حججه شرعية ما لم ينضم إليها إضاء الشارع ولو بعدم الردع فإن إضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها ومع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي و بدون التقرير المذكور لا يفيد حكماً شرعياً لأنها ليست بحججه شرعية.

وعليه فاللازم في حججه السيرة القطعية العقلية شرعاً هو أن تكون السيرة المذكورة في مرآى ومنظر الشارع حتى يتعلق بها الإضاء وعدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلية الحادثة فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو رد جميع البناءات في مطلق الأزمنة وحينئذ إذا فحصنا ولم نجد شيئاً يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حججه فتأمل.

ثم إن السيرة العقلية قابله لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الردع أن يكون صريحاً حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بنائهم.

سيرة المتديّنين بما هم متديّنون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لامن جهة أمر الشارع بعيد جداً بل محال عادى و عليه فسيره المتشرّعه بنفسها تكشف عن الدليل الشرعى و هذا الكشف هو الفارق بين سيره المتشرّعه وسيره العقلاء لما عرفت من أن السيره العقلانيه لا تكشف عن الدليل الشرعى مالم ينظم إليها إضاء الشارع و لو بعدم الردع.

و السيره المتشرعيه تكشف فيما إذا لم تكن مستنده إلى قلّه المبالاه بأمر الدين ولو شككنا فى ذلك فضلاً عن العلم به فلا تكشف عن شىء كما لا يخفى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و سيره المتشرّعه من أقوى أدلّه الباب و لا يتطرق فيها احتمال الردع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيره العقلاء فإنها كما ترى يحتمل ردعها. (١)

ثمّ إنه إذا تعارضت السيره المتشرعيه مع السيره العقلانيه فلا إشكال فى تقديم السيره المتشرعيه لأنّ حجّيه السيره العقلانيه موقوفه على عدم الردع عنها و السيره المتشرعيه تكفى للردع عنها كما لا يخفى.

ص: ٥٣

ثم إن سيره التشريعيه الكاشفه لا تختص بصوره اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقه المحقه و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقه المحقه أن في الأولى تكشف عن إمضاء النبي صلى الله عليه و آله و سلم وفي الثاني تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثم إن السيره الكاشفه تكشف عن التقرير مادام لم يستندوا إلى النصوص أو الفتاوى و إلا فلاتفيد إلا نفس النصوص أو الفتاوى.

و البحث فيه يقع فى جهات:

الجهه الأولى:

أن جماعه من القدماء كالسيد و القاضى و ابن زهره و ابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيه الخبر الواحد.

أدله المانعين:

أشاره

و استدلل المانعون بوجوه:

منها الآيات الدالّه على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و حرمة القول بغير العلم كقوله عزّ وجلّ: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) .

و الدالّه على عدم كفايه الظنّ كقوله تعالى: (وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) .

و من المعلوم أنّ الخبر الواحد ليس بعلم و إسناده إلى الله قول بغير علم و بالأخره ظنّ و الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً.

و فيه أنّ أدله اعتبار الخبر الواحد قطعيه و عليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود أدله الاعتبار بالنسبه إليها.

و بعبارة اخرى أنّ المراد من العلم فى الآيات هو الحجّة و معنى الآيات هو المنع عن اتّباع غير الحجّة وعن القول بغير الحجّة و أنّ غير الحجّة لا يغبى من الحق شيئاً ومع قيام أدلّه اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّة فلامورد بعد ذلك للآيات المذكوره فأدلّه الاعتبار وارده بالنّسبه إلى الآيات المذكوره و التعبير بالحكومه لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّة و إن أبيت عن الورود أو الحكومه فلاخفاء فى كون أدلّه اعتبار الخبر الواحد موجه لتخصيص تلك الآيات قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ.

و دعوى أنّ قوله عزّوجلّ: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) آب عن التخصيص ممنوعه لأنّ الظنون مختلفه فى غالبه الإصابه و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابه فلامانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابه.

ومنها: الأخبار الكثيره، وهى على طوائف:

الطائفة الأولى:

الرّوايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنّه فى حجّيه الأخبار و جواز العمل بها كقول أبى عبدالله عليه السّلام فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ خبر الواحد ليس بنفسه حجّه.

يمكن الجواب عنه: بأنّ الموافقه للكتاب أو السنّه المذكوره من باب المثل لأماره الصدق و من الجائر أنّ مآروته الثّقات أيضاً من الأمارات و عليه فما من الحصر فى امثال هذه الرّوايات اضافى وملحوظ بالنّسبه إلى ما كان مخالفاً للقرآن و السنّه و ليس فى مقام حصر أماره الصدق فى الموافقه المذكوره.

الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب و السنة كقوله عليه السلام كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أن المتفاهم العرفي من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفة فيندرج في الطائفة الثالثة الدالة على مردودية المخالف ولا كلام فيه وإنما الكلام في المراد من المخالفة، و الظاهر أن المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لا إشكال في مردوديته.

ودعوى تعميم المخالفة لمثل مخالفه العموم والخصوص والإطلاق والتقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لا يقال: إن الروايات المتباينة غير مقبول عند الأصحاب ولا يحتاج إلى النهي عنه و عليه فيمكن المراد من المخالفة هي مخالفه العموم والخصوص والإطلاق و التقييد لأننا نقول إن خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الأصول و يدسون الأحاديث المخالفة فيها ولم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

هذا مضافاً إلى ضروره صدور الأخبار المخالفة للقرآن بمخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب و السنة كقول أبي عبد الله عليه السلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و إلا فالذي جاءكم أولى به.

وفيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجية عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض ولا ارتباط لها بأصل حجّيته
الخبر الواحد بل الاستفادة من أخبار العلاجية هو أنّ الحجّية الذاتيه مفروغ عنها.

أدله المثبتين

إشاره

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدله الأربعة.

١ - أمّا الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

وتقريب الإستدلال بوجوه:

الوجه الأول:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه وتعالى علّق وجوب التّبين عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً
بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التّثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ و عدم التّبين هنا لأجل عدم ما يتبين فالجمله مسوقه لبيان تحقّق الموضوع
كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه فكما لا مفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هي المقام لأنّه الانتفاء ليس إلّا لانتفاء
الموضوع عقلاً إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق حتّى لزم التّبين فيه.

و المعيار في الشرطيه المحقّقه للموضوع موجود في الآيه الكريمة و هو اتّحاد الموضوع في القضيّه مع شرط الجزاء.

ص: ٥٨

وأجيب عنه: بأنّ الموضوع فى القضيّه هو النبأ الذى جىء به والواجب هو التبين والشرط لوجوب التبين هو مجىء الفاسق بالقضيّه حينئذٍ لاتكون مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و عليه فالموضوع فى القضيّه هو النبأ و الشرط للجزاء هو مجىء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايره و لاتحاد فليس الشرط محققاً للموضوع بعد وجود المغايره بين الموضوع فى القضيّه و شرط الجزاء.

و نوقش فيه بأنّ الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأنّ الفاسق قد يجىء بالنبأ و قد لا يجىء به و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذٍ أنّ الفاسق إن جاء كم نبأ فتبينوا فلادلاله للقضيّه على المفهوم لأنّ التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً فتكون للقضيّه مسوقه لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه.

ويمكن أن يقال: إنّ الموضوع فى الأحكام القانونيه هو الطبيعه وحتّى تكون مقسماً بين المنطوق والمفهوم وعليه فلا يكون الموضوع متّحداً مع الشرط بل هو أعمّ منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتباً على حصّه من الطبيعى فالجمله حينئذٍ تدلّ على المفهوم بالنسبه إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففى مثل السلام ممّا له أحكام مختلفه إذا قيل إذا جاء كم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنّه إن لم يجىء مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. والوجه فى ذلك أنّ السلام ممّا له أحكام مختلفه ويستظهر من الجمله الشرطيه أنّ الموضوع هو طبيعه السلام و له أحكام مختلفه و ليس الموضوع هو السلام الخاص الذى جاء به المؤمن حتّى تكون القضيّه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع ففى الآيه الكريمه يكون النبأ موضوعاً طبيعياً

لاموضوعاً خاصاً وقوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) يدلّ على حكم من أحكام هذه الطبيعه وعليه فحيث إنّ الموضوع محفوظ مع عدم الشرط وهو طبيعه النبأ تدلّ الجملة على المفهوم وهو أنّه إذا لم يجيء فاسق نبأ بل جاء به عادل فلا يجب التبين.

ودعوى أنّ الموضوع إنّ كان هو طبيعه النبأ فاللازم على تقدير الشرط وجوب التبين في طبيعه النبأ وإن كانت متحقّقه في ضمن خبر العادل وإن كان المراد أنّ الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التريده لأنّ النبأ الخارجى ليس قابلاً لأمرين.

مندفعه أولاً: بالنقض بمثل قولهم العالم إنّ كان فقيهاً يجب إكرامه فإنّه لا يدلّ على وجوب إكرام طبيعه العالم ولو لم يكن فقيهاً.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّ الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعه المغلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحقّقه في ضمن نبأ العادل والفاسق معاً بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق ولاعدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصّص من قبل المحقّق عليه وجوداً وعدمًا.

فيتحقّق هناك حصّتان إحداهما موضوع وجوب التبين والأخرى موضوع عدم وجوب التبين ولانفاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكلّ حكم حصّه مخصوصه وأن يكون الموضوع فى الكلام رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّصه بخصّتين وجوداً و عدمًا.

لا يقال: إنّ الموضوع و إن كان ذات النبأ وطبيعته إلّا أنّ الموضوع في الأحكام هو الطّبيعي الموجود في الخارج و تكون الذات مأخوذه مفروضه الوجود و ليس الحال فيه كالمتعلّق.

و عليه فالنبأ الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إمّا أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

ولا يمكن استفاده المفهوم منه لعدم قابليته النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداه الدّاخله على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير ينظر مالو رأى المولى شبحاً فقال لعبده إن كان زيدا فأكرمه فإنّ الشبح لا يقبل عروض الزيديه عليه تاره و العمرويه أخرى بل هو إمّا زيد أو عمرو فالأداه تستعمل في معنى الفرض و التقدير لا- في معنى الشّروطيه إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كى يعلّق الإثبات على شىء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن استفاده المفهوم منه لعدم قابليته النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأننا نقول: أوّلاً: إنّ ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيهاً يجب تقليده فإنّ الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدلّ على المفهوم وثانياً: أنّ ما ذكر من المناقشه مبنى على كون القضيه خارجيه و اشتباه الموضوع الخارجى و المفروض خلافه لأنّ القضيه حقيقته و الموضوع هو طبعى النبأ و لا اشتباه في الخارج فإذا خصّص بعض الحصص الموجوده من الطّبيعي بحكمه عند شرط كذا يدلّ بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطّبيعه الموجوده و لا ريب في أنّ هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصّه من الطّبيعه عند شرط كذا.

فَتَحَصَّلَ: مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ النَّبَأُ لِأَنَّ الْفَاسِقَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) فِي قَوْهِ أَنْ يُقَالَ إِنَّ النَّبَأَ إِنْ جَاءَ الْفَاسِقُ بِهِ يَجِبُ التَّبَيُّنُ فِيهِ فَإِنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْعِبَارَتَيْنِ أَصْلًا وَلَا إِشْكَالًا فِي الْمَفْهُومِ بِنَاءً عَلَى ثُبُوتِ الْمَفْهُومِ لِلْقَضَايَا الشَّرْطِيَّةِ وَحُجَّتِهِ.

وَدَعَوَى عَدَمَ دَلَالَةِ الْآيَةِ عَلَى الْمَفْهُومِ مِنْ جِهَةِ أَنَّ النَّبَأَ لَمْ يَفْرُضْ فِي الْآيَةِ مَوْضُوعًا فِي الْمَرْتَبَةِ السَّابِقَةِ عَلَى تَحَقُّقِ الشَّرْطِيَّةِ وَالتَّعْلِيْقِ بَلْ قَدْ افْتَرَضَ مَجْمُوعُ مَفَادِ الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ بِافْتِرَاضِ وَاحِدٍ وَمِنْ هُنَا لَا يَكُونُ لَهَا مَفْهُومٌ.

مَنْدَفَعُهُ: بِأَنَّ الْعَرَفَ بِمَنَاسِبِهِ الْحُكْمَ وَالْمَوْضُوعَ وَكَلِيَّةِ الْقَضَايَا الشَّرْعِيَّةِ وَعَدَمِ اخْتِصَاصِهَا بِالْمَوَارِدِ الْخَاصَّةِ يَفْهَمُ أَنَّ الْمَوْضُوعَ فِي مِثْلِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ مَقْدَمٌ رَتْبُهُ عَلَى تَحَقُّقِ الشَّرْطِ كَمَا مَرَّ أَنَّ الْعَرَفَ يَسْتَفِيدُونَ مِنْ قَوْلِهِمْ إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنُ بِسَلَامٍ فَأُجِبْهُ أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ السَّلَامُ وَمَقْدَمٌ عَلَى الشَّرْطِيَّةِ وَلِذَا يَفْهَمُونَ مِنْهُ الْمَفْهُومَ فَكَذَلِكَ فِي الْمَقَامِ هَذَا غَايَةُ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ لَوْ قِيلَ فِي إِثْبَاتِ دَلَالَةِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ بِمَفْهُومِ الشَّرْطِ عَلَى حُجَّتِهِ خَيْرَ الْعَادِلِ فَافْهَمُ.

الوجه الثاني:

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة وهو أن وجوب التبيين معلق على خبر الفاسق وعليه فذكر الفاسق يدل على دخالته في ثبوت حرمة العمل بدون التبيين والمفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبيين فلا يجب التبيين عن خبر غير الفاسق ومعنى ذلك هو حجته خبر العادل.

و فيه أن التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم وهو ممنوع فإن دلالة الوصف على مدخليته في الحكم بنحو من الأنحاء وإن لم يكن لإنكارها سبيل

ولكن لادلاله له في دخالته في أصل الحكم ولا طريق إلى استظهار أنه دخيل في أصل الحكم أو مرتبه من مراتبه.

أللهم إلهما أن يقال: إنَّ التردد في الأحكام التكليفيه التي تكون ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والحرمة والكراهيه و أمّا إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيه كالحجّيه ممّا ليس لها مراتب فدخاله الوصف تكون حينئذٍ في أصل الحكم ومقتضاه هو دلالتة على المفهوم.

ولكن ذلك لا يخلو عن المناقشه وهو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطه باستفاده كون الوصف علّه منحصره فمع عدم إحراز ذلك لادلاله على المفهوم ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم

اشاره

لا يذهب عليك أنه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمه على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن إشكال آخر وهو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كلّ خبر لا يؤمن عن الوقوع في التّدم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً وعليه فيكون التعليل معارضاً مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبين في خبر العادل والترجيح مع ظهور التعليل.

وأجيب عنه أولاً: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم والمنطوق و عليه يكون المفهوم منحصرّاً في الخبر المفيد لغير العلم من العادل وهو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبين في الخبر مطلقاً سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّه الشرط هذا مضافاً إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال: لامنافاه ولا معارضه بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض التّدامه وهو ما ليس بحجّه و من المعلوم أنّه لا ينافى الأخذ بالحجّه فإنّه ليس في معرض التّدامه و المفهوم يدلّ على حجّته خبر العادل و التعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّه فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصّصياً كما لا يخفى.

و دعوى أنّ دلالة الشرطيّه على المفهوم مبتنيه على ظهور الشرط في القضيّه في كونه علّه منحصره بحيث ينتفى الحكم بانتفائه وأمّا إذا صرّح المتكلّم بالعلّه الحقيقيه و كان التعليل أعمّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفاده العلّه فضلاً عن انحصارها مثلاً إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرّح بأنّ العلّه إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعله ولا جزء منها.

مندفعه: بما عرفت من عدم المنافاه بين التعليل و الشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيه للندامه من ناحيه عدم الحجّيه منحصره في الشرط المذكور و هو نبأ الفاسق فليس التعليل مفيداً لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير للشرط المذكور حتّى ينافى علّيه الشرط أو انحصارها و قياس الآيه الكريمه بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ التصريح بأنّ العلّه إنّما هو علمه في غير محلّه. فإنّ مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإنّ نبأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ يشير إلى أنّ العلّه هو عدم إفاده خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّه و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أنّ الإقدام على ما ليس بحجّه يكون في معرض الندامه بل هما متوافقان.

ولعلّ منشأ توهم المنافاه بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهاله في قوله تعالى: (أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ) على عدم العلم بالواقع بقرينه كون الجهاله مقابله للتبيين وهو بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع ومعلوم أنّ الجهاله بهذا المعنى مشترك بين خبري العادل و الفاسق وهو

يوجب تعميم عله التبين ويحصل المنافاه مع انحصار عله التبين في خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم ولكن المنافاه فيما إذا اريد من الجهاله خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم وإحراز الواقع وأمّا إذا قلنا إنّ المرتكز في الإخبارات والإنبئات هو الاكتفاء بالحجّه فالتبين هو التفحص عن حجّيه الخبر والجهاله في مقابلها وهو عدم التفحص والإقدام مع عدم إحراز الحجّيه ومن المعلوم أنّ الجهاله بهذا المعنى ليست مشتركه بين خبرى العادل والفاسق فلان منافاه مع التعليل وانحصار عله التبين في خبر الفاسق.

وأجيب ثانياً: عن مانعيه التعليل للمفهوم بحمل الجهاله على السفاهه وفعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهداً بقوله عزّ وجلّ: (فَتَضَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) فإنّ الندامه لا تكون إلّا على فعل سفهى لا يكون على طريقه العقلاء فلا يعمّ التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل.

اورد عليه أولاً: بأنّ حمل الجهاله على السفاهه خلاف الظاهر من لفظ الجهاله.

وثانياً: أنّ قوله تعالى: (فَتَضَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) يساعد مع كون الجهاله بمعنى عدم الحجّيه فإنّ العمل بالحجّيه ممّا لا تترتب عليه الندامه بخلاف العلم بما ليس بحجّيه فلان منافاه بين التعليل والمفهوم من الآيه ولا حاجه إلى حمل الجهاله على السفاهه.

وأجيب ثالثاً: عن مانعيه التعليل مع المفهوم بأنّ المفهوم حاكم على التعليل فإنّه يحكم في خبر العادل بأنّه محرز و كاشف عن الواقع و علم في عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تعبداً ولا يمكن أن يعارضه أصلاً لكى يوجب عدم انعقاده.

اورد عليه بأنّ حكومه سائر الأدله على هذا التعليل المشترك وجيهه و أمّا حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجّيه خبر العادل حتّى يرتفع به الجهاله تنزيلاً فهو دور واضح.

وذلك لأنَّ حكومه المفهوم متفرّعه على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أنّ عدم شمول التعليل متوقّف على حكومه المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عمّا فى دعوى دلاله أدلّه الاعتبار على أنّ خبر العادل علم تشريعاً.

وأجيب رابعاً: عن مانعيه التعليل بأنّ خبر غير الفاسق الذى تدلّ الآيه على حجّيته حجّه، و طريق عند العقلاء أيضاً و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتمده عندهم بالعلم سواء فى ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما و يرون مفهوم العلم عامّاً للقطع الذى لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتمده وإذا اعتبروا شيئاً طريقاً يرون قيام هذا الطريق على شىء و وصولاً إلى الواقع لا بمعنى تنزيل شىء منزله آخر بل بمعنى واقع الوصول كما فى القطع حرفاً بحرف.

وحيثُذُ فالآيه المباركه إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشرطيه المذيله بالتعليل المذكور أنّ النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجه إلى التبين ولا يتصوّر فيه إصابه القوم بجهاله للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل ويكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال: إنّ قطعيه أدلّه الاعتبار لا-توجب كون المعتمده داخلياً- فى العلم و القطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحجّه إذ احتمال الخلاف ليس موهوناً فى جميع موارد الظواهر أخبار الثقات.

ومع وجود احتمال الخلاف وجداناً كيف يقال إنّ هذه الطرق وصول واقعى فالصحيح فى الجواب عن المانعيه هو مامرّ من أنّ التعليل لا يدلّ على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقاً بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام فى معرض حصول التدامه واحتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حجّه.

و عليه فالآيه الكريمه بمفهومها تدلّ على حجّيه خبر العادل و بتعليلها يدلّ على عدم جواز العمل بغير الحجّه فلانفاه بين مفهومها و تعليلها.

ومنها 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) .

وتقريبها بوجه:

الوجه الأول:

أن سياق الآية يدل على مطلوبية الإنذار والحذر ووجوبهما لظهور كلمه (لولا) في التحضيض ولا حاجة في إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمه (لعلهم) وأن المراد منها هو مطلوبية مدخولها.

وبالجملة ظاهر صدر الآية أن ما أمر بالنفر إليه بمثابة من الأهميه بحيث لولا لزوم مثل اختلال النظام ونحوه لوجب على الجميع النفر إليه ولكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب النفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون النفر لازماً لبعضهم حتى يرشدوا أنفسهم وغيرهم بسبب اطلاعهم على الدين.

الوجه الثاني:

أن كلمه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى لعدم إمكانه فى حقه تعالى تدل على محبوبية التحذر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبية التحذر ثبت وجوبه شرعاً إذ لا معنى لندب التحذر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبه إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبية و لا حسن للتحذر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبية.

أورد عليه أولاً: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده و التحذر حينئذ حسن و ليس بواجب مادام لم يقم حجه على التكليف.

ص: ٦٧

وأجيب عنه بأنّ الإنذار و التحذّر بملاحظه ترتّب العقوبه أنسب من أن يكون بملاحظه المصالح والمفاسد إذا المتعارف في مقام الإنذار هو الحثّ على العمل بالاحكام بذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى لا المصالح و المفاسد هذا مضافاً إلى أنّ الإنذار لعموم الناس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفاسد وعمّه الناس لا يتوجّهون إلى المصالح و المفاسد المكنونه في الأحكام لأنّها من الأمور الخفيّه التي لا يطّلعون عليها ولو بنحو الإجمال.

اورد عليه ثانياً: بأننا لو سلّمنا دلالة كلمه «لعلّ» على المطلوبيّه فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضاً لأنّ ظاهر الآيه أنّ الحذر من نفس الشىء المخوف المنذر به وهو يعنى أنّ الإنذار فرض في طول العقاب و المنجزيّه و مثله يكشف عن الحجّيه.

وإن كان المراد الحذر من المخالفه للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبيّه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحباً.

يمكن أن يقال: إنّ التحذّر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفه للحكم الواقعي والمصالح و المفاسد ولكن منجزيّه الإماره أعنى قول العادل كمنجزيّه العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجيز بنفس العلم و يكون حجّه على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتّب العقاب يوجب التنجيز لغير المخبر بنفس الإخبار وإن كان الحكم منجزاً على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقاً فلانفاه بين أن يكون الحكم منجزاً على المخبر قبل إخباره ولا يكون منجزاً على السامع

قبل إخباره ويصير منجزاً عليه بنفس الإخبار وعليه فحيث إن المنجزية بالنسبة إلى السامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون إخبار العادل حججه على السامع وبالإخبار يحصل التنجز والإنذار معاً والمحال هو تنجز الحكم بنفس الإنذار بالنسبة إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

الوجه الثالث:

أن التحذّر غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للنّفّر الواجب كما تشهد له كلمه «لولا» التحضيضيه.

و عليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغايه المترتبه على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقه للتكليف أم لا كما في قولك توضحاً لتصلّى.

أورد عليه في الكفايه بعدم انحصار فائده الإنذار بالتحذّر تبعداً لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النّفّر لالبيان غايه التحذّر و لعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم و عليه فالآيه تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أن الإنذار بمعالم الدّين.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ التحذّر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق نظراً إلى أن الآيه غير مسوقه لبيان غايه الحذر بل لايجب النّفّر إلّا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضروره أن الإنذار واجب مطلقاً من كلّ متّفقه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا و حينئذٍ فلو كانت الفائده منحصره في التحذّر كان التحذّر واجباً مطلقاً وإلّا لزم اللغو به أحياناً.

ودعوى أن الفائده غير منحصره في التحذّر بل لإفشاء الحقّ وظهوره بكثره إنذار المنذرين فالغايه حينئذٍ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعه بأن ظاهر الآيه أن الغايه المترتبّه على الإنذار والفائده المترقبه منه هي التحذّر لإفشاء الحق وظهوره.

فالمراد من الآيه الكريمه والله العالم لعلهم يحذرون بالإنذار لإفشاء الحق بالإنذار كما أنّ ظاهرها هو التحذّر بما اندرؤا لا بالعلم بما اندرؤا به.

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلّا إذا كان الإخبار بالعقاب حجّه وإلّا فالإخبار المحض لا يحدث للخوف ولو اقتضاءً حتّى يكون مصداقاً للإنذار حتّى يجب شرعاً وممّا ذكر يظهر مافى كلام بعض أساتيدنا من أنّه لم يتبيّن أنّ الغايه هو التحذّر حتّى يتمسك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غايه حتّى يحصل العلم وذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالاً لتقدير العلم والإفشاء كما لا يخفى.

لا يقال: احتمال وجود المانع فى إيجاب الغايه على الغير يمنع عن الجزم بوجود الغايه وهى التحذّر.

لأننا نقول: إنّ هذا الاحتمال غير سديد لو هنه بعد كون التحذّر مقصداً لوجوب ذى الغايه وعدم وجود مانع معقول فيه.

و دعوى أنّ هذه الآيه مربوطه بباب الجهاد من جهه السّياق فإنّ سورة البراءه مرتبطه بالمشركين و الجهاد معهم و من المعلوم أنّ النّفر إلى الجهاد ليس للتّفقه و الإنذار نعم ربّما يترتّبان عليه بعنوان الفائده كما إذا شاهد المجاهدون فى سفر الجهاد آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقه المتخلفه الباقيه فى المدينه المنوره و عليه فالإنذار ليس غايه للنّفر الواجب حتّى تجب الغايه بوجود ذيهما وهو النّفر بل الإنذار من قبيل الفائده المترتبّه على النّفر إلى الجهاد أحياناً.

مندفعه: بأنه لادليل على أنّ النفر للجهاد و مجرد ذكر الآيه المباركه فى آيات الجهاد لايدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التفقه والإنذار مضافاً إلى بعض الروايات هو كون النفر ليس للجهاد.

والقول بأنّ النفر مختصّ بالجهاد ولكن أمر فى الآيه أيضاً بتخلف جمع ليتفقّوها وينذروا النافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير فى قوله «ليتفقّوها» راجع إلى النافرين لا إلى الفرقة الباقية فانحصر الأمر فى اختصاص الآيه المباركه بالنفر للتفقه و المعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر فلولا نفر من كلّ فرقه و قبيله منهم طائفه و المستفاد من ذلك أنّ المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمروا جميعاً بالنفر و التفقه ولكنهم ليسوا أهلاً لذلك لاختلال نظامهم و تفرّق أمر معاشهم و حينئذٍ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينيه فى عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفه منهم إلى تحصيلها كما يتوجه كلّ طائفه منهم إلى جهه من الجهات الأخرى المربوطه بأمر المعاش كالزراعه و التجاره و نحوهما فسياق الآيه ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبيه الإنذار و الحذر و وجوبهما و هذا هو الظاهر من الآيه و تشهد له أخبار كثيره حيث استشهد الأئمه عليهم السلام بالآيه لوجوب النفر للتفقه و التعليم و التعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآيه بالنفر للتفقه و الإنذار المحقّق بقول العادل وإن لم يوجب اليقين والعلم وهذا لا يتناسب مع الروايات الوارده فى استشهاد الإمام بالآيه الكريمه على وجوب معرفه الإمام لأنّ الإمامه ممّا لا تثبت إلّا بالعلم و عليه فالاستناد بالآيه لحجّيه الدليل الدّينى لا يفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لامانع من شمول إطلاق التفقه و الإنذار للمعرفه بالحقائق الاعتقاديه و الإنذار بها أيضاً لأنّ هذا الاعتقاد أيضاً تفقه و يكفى ذلك فى وجوب الإنذار وهو

يكفى فى وجوب التحذّر من مخالفه هذا الاعتقاد وان لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر فى الفقه بالعمل و هو محقق بنفس إنذار عدل واحد والتحذّر فى الاعتقادات بالاعتقاد وحصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار والاستماع حتّى يحصل العلم. وبالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار وإطلاق الآيه يعمّ جميع الموارد و تطبيق الآيه على التّفقه فى الأحكام و التّفقه فى المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابقى و إمّا ضمنى وكلاهما مشمولان للآيه الكريمة وعليه فكلّ روايه تدلّ على حكم من الأحكام الإلزاميه تدلّ بالدلاله الضّمّيه على العقاب و أمّا الأخبار التى لاإنذار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامى فهى مشموله للآيه الكريمة بعدم القول بالفصل فى حجّيه الأخبار.

ودعوى أنّ المأخوذ فى الآيه هو عنوان التّفقه وعليه فلا تشمل الآيه فيما أنذر الزاوى بعنوان أنّه أحد من الزواه فتختصّ الآيه بحجّيه فتوى الفقيه للعامى ولا دلاله لها على حجّيه خبر العامى مع أنّ الكلام فيها.

مندفعه بأنّ المراد منه من عنوان التّفقه فى المقام ليس هو عنوان التّفقه الإصطلاحى بل المراد منه هو التّفقه بمعناه اللغوى و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الزوايات مع المعرفه بمفادها و إن كانت المعرفه مشكّكه و تختلف الزواه فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل فى المنذرات حجّه يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصيه.

لا يقال: إنّ الآيه تكون فى مقام التّهى عن التّفر العام كما يشهد له صدر الآيه أعنى قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) لايجاب التّفر للبعض حتّى يترتب

عليه وجوب التحذر فالحث على لزوم التنجزيه و عدم النفر العام لاعلى نفر طائفه من كل فرقه للتفقه.

لأننا نقول: إن هذا المعنى أى النهى عن النفر العام للجهاد متفرع على أن الآيه وارده فى النفر للجهاد وقد عرفت أنه لامعين لذلك و مجرد كون السوره والآيات السابقه و اللاحقه مرتبطه بالجهاد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى بل لعل وجه ذكر هذه الآيه فى هذا الموضوع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم أحكام الجهاد.

و ليس فى المقام روايه صحيحه تدلّ على أن النفر للجهاد بل الشواهد الداخليه فى نفس الآيه لاتساعد ذلك إذ الضمير فى قوله ليتفقّوها يرجع إلى النافرين المذكورين فى الصّيدر فهو شاهد على أن المراد من الصّيدر هو النفر للتّفقه هذا مضافاً إلى أن لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّوجلّ بعد الصّدر (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) هو النفر للجهاد لالتّفقه و مقتضاه هو رجوع الضّمير فى قوله ليتفقّوها و ليندورا قومهم إلى الفرقة الباقيه فى المدينه مع النّبى صلى الله عليه و آله و سلّم فيدلّ على وجوب تعلم الفقه و الأحكام عليهم على وجوب إنذارهم النّافرين بعد رجوعهم ببيان ماتعلّموا من النّبى صلى الله عليه و آله و سلّم فى غيابهم وهو خلاف الظاهر فإنّ الطائفه أقرب بالضمير من الفرقة و مقتضاه هو رجوع الضّمير إلى طائفه النّافره للتّفقه كما أن ارجاع الضمير إلى الفرقة النّافره للجهاد و إرادته الشهود من التّفقه بالنّسبه إلى مارأوه فى سفر الجهاد من الغلبه والنصره وبعض التعليمات النازله حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التّفقه فى الدين فإنّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة النّافره للتّفقه و التّفقه المطلقه لا يحصل بتمامه و كماله فى النفر للجهاد وإن لم يخل النفر للجهاد عن تعلم بعض الأحكام كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ النّفْر واجب للتّعلم و التّفقّه و صدر الآيه الكريمه إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين من النّفْر للتّفقّه فمع عدم تمكّنهم للنّفْر المذكور أوجب الله سبحانه و تعالى على كلّ طائفه من كلّ فرقته بنحو الوجوب الكفائي ليتفّقوها ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و تحذّر قومهم بمجرّد إنذارهم من دون توقّف على شيء آخر من العلم وهذا مساوق لحجّيه قول المنذر.

لا يقال: إنّ لو كان مفاد الآيه وجوب الحذر عند الشكّ لا يكون دليلاً على حجّيه قول المنذر لأنّ الحذر واجب في الشبهه قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنّما ينتج في إبداء الاحتمال و بمجرّد ذلك يجب على المكلف إمّا الاحتياط أو تعلّم الحكم و بعبارة اخرى كلّ من الخوف و الحذر العملي واجب عند الشكّ قبل الفحص ولو لم يكن قول المنذر حجّه شرعاً كما دلّ عليه أخبار عديده مذكوره في محالها.

لأنّنا نقول: إنّ الإشكال المذكور جار في كلّ أماره فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و مع ذلك أفادت أدلّه الاعتبار حجّيه الأمارات و خاصيه الأمارات تظهر بعد الفحص فإنّها إذا دلّت على حرمة شيء أو وجوب شيء و جب أتباعها ولو بعد الفحص فلا يكون اعتبارها لغواً إذ بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الاتّباع عنها و أمّا دعوى أنّ ظاهر الآيات مدخليه كون النافرين جماعه في وجوب النّفْر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخاله تلك الخصوصيه في الحكم واقعاً للمناسبة المذكوره لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذٍ إلى استظهار كون الجمع ملحوظاً بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآيه أجنبيه عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّيه قول المنذر عند الشكّ في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لا بل إنّما كان مفادها

وجوب نفر جماعه ليتعلموا أحكام الله الواقعيه فيندروا قومهم بها لعلمهم يحذرون من عقاب مخالفه تلك الأحكام أو يحذرون عملاً. بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدده فهي محل نظر لأن لازم اعتبار الجماعه هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعه وتفقهوا ثم عرض لهم الموت وبقي واحد منهم وهو ممياً لا يلتزم به أحد هذا مضافاً إلى أن مقام التعلم والإنذار قرينه على أن المراد من كل طائفه هو الاستغراق لا المجموع والجماعه إذ التعلم والتعليم والإنذار لا يتقيدان بالجميع و الجماعه كما لا يخفى.

ومنها - أي من الآيات التي استدلت بها لحججه المخبر آيه الكتمان وهي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) .

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار وإلا لزم لغويته تحريم الكتمان ووجوب الإظهار.

اورد عليه أولاً: بأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله عز وجل: (مَنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ) فالكتمان حرام في قبال الواضح و الظاهر على حاله كما يشهد له سوق الآيه المباركه فإنه في اصول الدين والعقائد رداً على أهل الكتاب حيث أخفوا شواهد النبوه والبيئات لافى قبال الإظهار والملازمه المذكوره بين حرمة الكتمان و وجوب القبول عند الإظهار لا مورد لها في المقام إذلا- إظهار فيه نعم تجدى الملازمه المذكوره في مثل قوله تبارك وتعالى: (أَنْ يَكْتُمَنْ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) فَإِنَّ الإظهار فيه متصور فمورد الآيه أجنبيه عن المقام.

وثانياً: بأن الآيه الكريمه لا-تتعرض لبيان حرمه الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لأنها فى مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان من اللعنه.

ومنها - بأن من الآيات التى استدلل بحجّيه الخبر - قوله تعالى: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ) .

بدعوى أنّ وجوب السّؤال يستلزم وجوب القبول و إلما لكان وجوب السّؤال لغواً و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جواباً له لعدم مدخلّيه المسبوقيه بالسؤال فكما أنّ جواب الزاوى حين السؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداءً بأننى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول والاتباع.

أورد عليه أولاً: بأن المراد من أهل الذّكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآيه أجنبيه عن حجّيه الخبر.

اجيب عنه بأن العبره بعموم الوارد لاخصوصيه المورد و تطبيق أهل الذّكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه و ليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلا منافاه بين كون المورد علماء أهل الكتاب و عدم اختصاص الوارد به.

ويشهد للكلّيه المذكوره تطبيق الآيه الكريمه على الأئمه المعصومين عليهم السّلام كما أنّ الآيه لا تختصّ بالأئمه عليهم السّلام لمنافاته مع مورد الآيه و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلّا لكلّيه الوارد.

هذا مضافاً إلى أنّه لو اختص الآيه الكريمه بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممّن أقرّ بالشهادتين وهو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآية الكريمة من ناحيه أنه لأمر بالجواب فى الآيه حتى يؤخذ بإطلاقه لصوره عدم إفاده العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان وعليه فالمراد من الآيه هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعه ولا دلالة للآيه على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علماً تعبداً.

و أما ما قيل من أنّ عنوان أهل الذكر والعلم لا يطلق على الرواه بما هم رواه مع أنّ لصدق هذا العنوان مدخلية فى الحكم ففيه أنّ عنوان أهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشكّكه و يصدق على الرواه أيضاً باعتبار معرفتهم بالحلال و الحرام ولو من دون إعمال نظر ورأى فتحصل أنّ الاستدلال بالآيه الكريمة على وجوب التعبد بقول العادل مشكل.

وأما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى:

هى التى وردت فى الخبرين المتعارضين ودلت على الأخذ بالأعدل و الأصدق والمشهور و التخيير عند التساوى مثل مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصّيادق عليه السّلام حيث قال الحكم ماحكم به أعلمهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسّنة و خالف العامه فيؤخذ به الحديث.

و موردها وإن كان في الحكمين إلماً أنّ ملاحظه جميع الروايه تشهد على أنّ المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثمّ إنّ هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلتهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلخ يشهد على أنّ الملاك في حجّيه الخبر هو نقل الثقات والأعدليه ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثمّ إنّ مع التعارض لاوثوق بالصدور و مع ذلك دلّت المقبوله على أنّ الخبر لا يكون بالتعارض ساقطاً التعبد بالخبر.

و إلماً فمع التعارض لا يحصل الوثوق في الصّيدور في الراجح بمجرد الأفضليه في صفات الرّواى أو المطابقه مع الكتاب أو المخالفه مع العامه و مع عدم الوثوق بالصدور لانباء من العقلاء وإن كان الناقل عدلاً أو ثقّه بل يحكمون بالتساقط.

ونحو هذه الروايه مرفوعه زراره قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما نأخذ؟ قال عليه السّلام يازراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشّاذّ النّادر قلت ياسيدي إنّهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلتهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنّهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السّلام انظر ماوافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ماخالف الإحتياط فقلت إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر.

فإنّها مثل المقبوله في الدّلاله على أنّ الخبر لا يكون ساقطاً عند التعارض بل يقدّم الراجح من حيث الصفات و ساير المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير وقد عرفت أنّ هذا هو حجّيه تعبدية و ليس من باب بناء العقلاء.

أورد عليه بأنه لا إطلاق لهذه الطائفة من الأخبار لأنّ السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كلّ واحد منهما حجّة يتعيّن العمل به لولا التعارض ولا نظر للسائل بالنسبة إلى اعتبار خبر كلّ عدل أو ثقة بل نظره إلى حجّيته الخبر في حال التعارض.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الأخبار ظاهره الدلالة على مفروغيته حجّيته خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض وإلا لما سألوا عن صورته تعارضها لأنّ هذا السؤال مناسب مع حجّيته الخبر في نفسه وإنّما أشكل الأمر من جهة المعارضه فسألوا عن حكمهما عند التعارض.

ودعوى: أنّ التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما وعليه فصرف بيان العلاج لا يدلّ على حجّيته الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعه بأنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصّيدور بعيداً جداً هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصّيدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجيّه مقطوعى الصّيدور تكشف الأخبار العلاجيّه عن مفروغيته حجّيته خبر العادل عند عدم المعارضه.

نعم يشكل التمسّك بهذه الأخبار لحجّيته خبر الثقة بعد اعتبار الأعدليه فإنّ المستفاد منه أنّ المعتبر في حجّيته الخبر هو كون الرّاوى عدلاً حتّى يجعل الأعدليه مرجّحه بينهما.

أللهمّ إلا أن يقال: يكفى قوله في المقبوله «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم... الحديث» للدلالة على أنّ المعتبر هو كون الرّاوى ثقة و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالّه على حجّيته خبر الثقة.

هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرّواه إلى أشخاص معينين من ثقات الرّواه مثل قوله عليه السّلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زراره ولكن هذه الرّوايه لاتصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعتبر هو العداله و أرجع الرّاوى إليه لكونه عدلاً.

و قوله عليه السّلام: نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين بعدما قال الرّاوى أفيونس بن عبدالرحمن ثقّه نأخذ معالم ديننا عنه.

فإنّ الظاهر منه أنّ قبول قول الثقه مفروغ عنه بين السائل والمسؤل عنه وإتّما الرّاوى سئل عن كون يونس ثقّه ليرتب عليه آثار ذلك وعدمه.

وقوله عليه السّلام فى صحيحه أحمد بن اسحاق «العمري ثقّتي فما أذى إليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له وأطع فإنّه الثقه المأمون».

إذ مقتضى التعليل أنّ المعيار هو كون الرّاوى ثقّه ومأموناً لأنّ المراد بالثقه هو الثقه عند الناس ولذا قال الشيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكوره وغيرها وهذه الطائفة أيضاً مشتركه مع الطائفة الأولى فى الدلاله على اعتبار خبر الثقه المأمون.

اورد عليه بأنّ المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبه عظيمه من التقوى والجلاله حتّى وثق به الإمام عليه السّلام فهذه الأخبار لاتدلّ على حجّيه خبر كلّ ثقّه بل تدلّ على حجّيه خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

ويمكن الجواب بأنّه نعم ولكن يكفى ماورد فى مثل يونس بعد سؤال الرّاوى عن كون يونس ثقّه منه عليه السّلام نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين للدلاله على كفايه الوثوق عند الناس.

وحمل الثقة في هذه الرواية على غير الصِّدق المخبري وإرادته كونه مورد الإطمئنان لأخذ الآراء بقرينه أن يونس من الفقهاء بعيد والظاهر منه هو الثقة عند الناس وهو الصادق في إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد في صحيحه أحمد بن إسحاق في مورد العمري وهو قوله فإنَّ الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة:

هي الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواه والثقات والعلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم وفتاويهم في وجوب الرجوع إليهم والأخذ منهم.

مثل قول الحجَّه عجل الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجَّه الله.

بدعوى أن ظاهر الصدر وإن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم في أخذ حكم الوقائع وفتاويهم ولكن عموم التعليل بأنهم حجتي يقتضى قبول رواياتهم أيضاً لأنَّ التعليل معمم اللهم إلا أن يقال: جعل الحجَّه للأخص وهو الرواه المجتهدون لا يدل على جعل الحجَّه لمطلق الرواه فهو أخص من المدعى.

و مثل الروايه المحكيه في العده عن الصِّدق عليه السِّلام إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عننا فانظروا إلى مارووه عن على عليه السلام فاعملوا به واعتمد الشيخ عليها و صرح باعتماد الأصحاب عليها.

دلَّت هذه الروايه على جواز أخذ روايات الثقات ولو من العامه فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثقات من العامه في رواياتنا.

و مثل مارواه في الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكرى عليه السِّلام... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.

فأما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلاتقبلوا منهما عَنَّا شيئاً و لاكرامه و إنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقه يتحمّلون عَنَّا فيحزّفونه بأسره لجهلهم و يضحون الأشياء على غير وجوها لقله معرفتهم و آخرون يتعمّدون الكذب علينا ليحزّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

والمستفاد من مجموع الرّوايه أنّ المناط في تصديق الرواه و الفقهاء هو التحرّز عن الفسق و الكذب و إن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل مافى فوقها ولكن العبره بالمستفاد من مجموع الرّوايه و مثل ما عن أبي الحسن الثّالث عليه السّلام فيما كتبه جواباً عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهويه و أخيه عمّن آخذ معالم ديني؟

فهت ما ذكرتما في دينكما على كل مسنّ في حنّنا و كل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. ولكن عنوان مسنّ في حنّنا و كثير القدم في أمرنا غير عنوان الثّقه فلايشمل ما إذا لم يكن الثّقه واجداً لهذا العنوان و مثل قوله عليه السّلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله و خانوا أماناتهم إنّهم استثمنا على كتاب الله فحزّفوه و بدّلوه... الحديث.

و الظاهر منه و إن كان هو الفتوى ولكن الإنصاف شموله للرّوايه و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثّقات منهم جمعاً بينه و بين ما أفاده الشّيخ الطوسي قدّس سرّه في العده و نقلناه آنفاً.

و مثل ما عن الإمام العسكري عليه السّلام بالنّسبه إلى كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا و ذروا مارأوا.

فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرّوايه منهم إذا كانوا من الثّقات.

ومثل قوله عليه السلام حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق «يأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة. بناء على أن المراد من الصادق هو الصدق المخبري.

و مثل ماورد في التوقيع لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحمله إياه إليهم.

ولكنه أخص من المدعى لأن ثقاتنا أخص من عنوان الثقة ولو عند الناس هذا مضافاً إلى توصيف الثقة بكونها من أهل السر.

الطائفة الرابعة:

هي الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد كالتبوي المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيهاً عالماً.

بدعوى أن دلاله هذا الخبر على حجّيه خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آيه النفر ولكنه لا يخلو عن إشكال وهو أنه لا ملازمه بين الثقل والقبول تعبدًا لاحتمال أن يكون القبول مشروطاً بحصول العلم أو الإطمئنان أو اتّصاف الرّواى بوصف العدالة.

و كقوله عليه السلام اكتب و بثّ علمك في إخوانك فإن متّ فأورث (فورث) كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلّا بكتبهم.

وجه الدلالة واضح فإنّ مورد التّوصيه هو كتابه الواحد هذا مضافاً إلى التعبير عنه بالبثّ بالعلم وأنه إرث و موجب للأنس به و كلّ ذلك ينادى بحجّيه خبر الواحد و كقوله عليه السلام ستكثر بعدى القاله وإنّ من كذب علىّ فليتبوء مقعده من النار.

بدعوى أنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذابه إذ الاحتفاف بالقرينه القطعيه في غايه القله.

و بالجمله يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثم إن هذه الأخبار كثيرة إلى حدّ ادعى في الوسائل تواترها.

ولكن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل هذا الإحتمال كما دلّ عليه لفظ الثقة والمأمون والصيادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمه و هي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

بل ولو لم يكن الأخبار متواتره بالاصطلاح كفى كونها مفيده للاطمئنان بحجّيه خبر الثقة ولو لم يكن عادلاً هذا.

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبارها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل مارواه الشيخ في كتاب العده في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. ولو من رواه العامه وما ورد في كتب بنى فضال، ومثل عموم التعليل في صحيحه أحمد بن اسحاق لقبول روايه العمري بأنه الثقة المأمون فإنه يفيد الكبرى الكلى و هي أنّ كلّ ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذي كان في مرتبه عاليه من الوثاقه و الجلاله لاينافى كون المعيار هو إفاده الوثوق بالمخبر ولا دخاله لما زاد عليه من المراتب العاليه لأنّ ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى و غير ذلك من الأخبار.

وأما ما يظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفه الشيعه فهو بالنسبه إلى غير الثقة من العامه فالحصر اضافى ويكون بالنسبه إلى غير ثقاتهم فلاينافى مادلاً على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ماوصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافاً إلى أنّ بناء العامّة على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمراى ومسمع الأئمّه عليهم السّلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دلّ عليه روايات:

منها مرسله داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السّلام لابن أبي ليلى فبأى شىء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلّم وعن على و عن أبى بكر وعمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه وآله و سلّم أنّ علياً أفضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء على وقد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أنّ قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أنّ مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقله التواتر جدّاً ولم يردعه الإمام عليه السّلام عن ذلك بل شبّهه بخبر آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لا إطلاق له حيث إنّه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام إلّا أنّ احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى أخبار العامّة بعيد جدّاً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها مرسله شبيب و أبى جميله البصرى و موثقه إسحاق بن عمّار و خبر على بن حديد و خبر معمر بن خلّاد و صحيحه زراره و خبر سليم بن قيس وغير ذلك من الأخبار الحاكيه على أنّ أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثّقه ودعوى كون المتيقّن من الروايات هو اعتبار خبر العدل لا الثّقه كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل فى المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مرضيان) و عنوان (حجّتى) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ فى حنّنا) و عنوان (كل كثير القدم فى أمرنا) فإنّها ظاهره فى اعتبار العدالة وفوقها.

مندفعه بأن اعتبار هذه العناوين ليس من جهه دخالتها في حجّيه الروايه بل من باب خصوصيه مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضه.

والشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالروايات أن يكون الراوى من أصحاب السّير أو ممّن يرضى عنه الأئمّه عليهم السّلام أو أن يكون الراوى من الشيعه كما صرح بذلك الشيخ الطوسى في العده حيث قال: إنّ الطائفه عملت بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن درّاج والسكونى وغيره من العامه الذين ينقلون الأخبار عن أئمّتنا عليهم السّلام فالمعيار فى جواز الأخذ هو الوثوق بالناقل ولو كان عامياً.

نعم يتقدّم روايه الشّيعى الثّقه على روايه العامى الثّقه عند التعارض كما رواه فى العده عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى مارووه (اي ماروته العامّه) عن على عليه السّلام فاعملوا به.

فتحصّل: أنّ مقتضى امعان النظر فى الأخبار هو حجّيه خبر الثّقات فلامجازفه فى دعوى تواترها بالتواتر المعنوى بالنسبه إلى حجّيه خبر الثّقات ذهب فى الكفايه إلى أنّ التواتر فى المقام إجمالى لأنّها غير تنقصر على لفظ أو على معنى حتى تكون متواتره لفظاً أو معنى.

و معنى التواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها منهم و قضيتّه و إن كانت حجّيه خبر دلّ على حجّيه أخصّيهها مضموناً إلّا أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه و قد دلّ على حجّيه ما كان أعمّ.

وقد عرفت كفايه الأخبار المذكوره فى إثبات التواتر المعنوى هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقه مفروغ الحجّيه عند السائل و المسؤول عنه و أيضاً سيره الأصحاب على العمل بخبر الثّقات ولو كان المخبر من العامّه أو الذين أخطأوا فى اعتقاداتهم من فرق الشّيعه.

ثم إنَّ الأخبار التي دلت على اعتبار الأعدليه لا تعارض مع الأخبار المذكوره لأنها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلاوجه لجعلها من أدله اعتبار العدالة في حجّيه الخبر هذا مضافاً إلى دلالة قوله في المقبوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...) على أن الملاك في حجّيه خبر الواحد هو كون الرّاوى ثقّه كما أنّه لاوجه لجعل الأخبار الوارده في موارد العدول من الأخبار المعارضه بعد كونها معلله بكون الملاك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثقات المأمونين فلا تغفل.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لاوجه للقول بتعارض الأخبار وإنّ النسبه بينها من العموم من وجه والأخذ بالقدر المتيقّن منها وهو الجامع للعداله والثاقه كما ذهب إليه في مصباح الأصول وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان في الرّوايات أنّها غير متعارضه و لامنافاه فيها حتّى تأخذ بالأخص مضموناً و الأظهر هو ماذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من ثبوت التواتر المعنوى على اعتبار خبر الثقه المأمون.

وعليه فدعوى منع التواتر المعنوى و الأخذ بالتواتر الإجمالى و الأخذ بالخبر الصحيح الأعلاني والاستدلال به لحجّيه خبر كلّ ثقّه المأمون تبعيد المسافه من دون موجب.

ثم إنَّ الظاهر هو من محكّي المحقق النائيني قدّس سرّه إنكار التواتر الإجمالى بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوى فلاوجه لإنكار التواتر الإجمالى وذلك لأنّ احتمال الصّيدق والكذب بالنسبه إلى كلّ فرد لا ينافى حصول القطع بصدور الأخصّ مضموناً باعتبار المجموع ألا ترى أنّه إذا أخبر الثّفات الكثيره

بدخاله شىء فى صحّحه معاملته أو عباده أو بحدوث أمر مع الاختلاف فى النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النظر عن أخبار الآخرين ولكن مع ملاحظه أخبار الآخرين نعلم بدخاله الأخصّ مضموناً كما لا يخفى فإنّه هو الذى أخبر عنه بخصوصه أو فى ضمن المطلق ففى المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العدالة وبعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثّقه وثالث يدلّ على اعتبار كونه إمامياً و فى رابع يدلّ على اعتبار كونه مأموناً حصل لنا القطع باعتبار الأخصّ مضموناً و هو خبر الثّقه العدل الإمامى المأمون بملاحظه مجموع الأخبار و إن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلامجال لإنكار التواتر الإجمالى و مقتضاه هو الالتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيّات المذكوره فى هذه الأخبار.

إلّا أنّ الذى يقتضى الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الرّاوى إمامياً وعدم وجود خبر يدلّ على اعتبار العدالة لأنّ ما يستدلّ به لاعتبارها يكون مورداً بالنسبه إلى عموم التعليل أو لإطلاق له أو يكون مخصوصاً بباب علاج الأخبار المتعارضه و أمّا اعتبار كونه مأموناً فهو ملازم مع كونه ثقه و عليه فلامعارض لإطلاق ما يدلّ على اعتبار كون الرّاوى ثقه.

و الرّوايات الدالّه على حجّيه أخبار الثّقات كثيره و دعوى تواترها بالتواتر المعنوى ليست بمجازفه و ممّا ذكرنا يظهر مافى المحكى عن الشهيد الصدر من أنّ الرّوايات خمسّه عشر روايه و هى عدد لا يبلغ حد التواتر ولكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيه التى قد توجب حصول الإطمئنان الشخصى لصدور بعض هذه الرّوايات و إن فرض التشكيك فى ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فيكفى الإطمئنان النوعى بالنسبه إلى بعض الرّوايات و هى صحيحه الحميرى وهى

القدر المتيقن من السير العقلائي وذلك لأنّ الروايات لا تنحصر في خمسة عشر روايه بل تزيد عليها بكثره و عليه فلاوجه لإنكار التواتر رأساً و الاعتماد على الظنّ الشخصى الاطمئنانى لأنّ مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأنّ الثقات حجّه بل التعليقات الوارده في الأخبار تشرح الأخبار الأخرى التي لم تعلم منها أنّ المعيار هو العدالة أو الوثاقه كما لا يخفى.

التنبهات:

التنبه الأول:

أنّ اعتبار الأخبار من باب التعبد للإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق والاطمئنان النوعى بمؤداه ولذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار ولو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التعبد بالزاجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات مع أنّ المرجحات المذكوره في الأخبار لا توجب الإطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التعبد بالتخيير عند عدم وجود المرجحات مع أنّ البناء حينئذٍ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضاً بوقوع التعبد بالأخبار ولو مع كثره الوسائط مع أنّه لا يحصل الإطمئنان أحياناً بسبب كثره الوسائط أو بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على أخبار ثقات العامه عند اختلافهما مع أنّه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كلّ ذلك شاهد على أنّ اعتبار الأخبار من باب الإمضاءات التعبدية للإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إنّا لانقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقات بل نقول لاوجه لحمل أدله اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هي تفيد التعبد بالأخبار والمستفاد منها هو

الأعم ممّا عليه بناء العقلاء وممّا ذكر ينقدح أنّه لاوجه لحمل سيره المسلمين أيضاً على السيره العقلانيه.

التنبیه الثاني:

أنّ ممّا استدلّ به لحجّيه أخبار الثّقات هو استقرار سيره المسلمين على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثّقات المتوسّطه بينهم وبين المعصوم عليه السّلام أو المجتهد ولايعتنون باحتمال الخلاف.

اورد عليه أولاً: بأنّه كيف يجتمع استقرار السيره المذكوره مع اختلاف جماعه من العلماء مثل السيّد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن إدريس في جواز العمل بمطلق الخبر فإنّ هؤلاء العلماء ومقلّديهم يخالفون في العمل ومع مخالفتهم لامجال لدعوى قيام سيره المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

أللهمّ إلّما أن يقال: ما من سيره إلّما تخالفها جماعه ألا- ترى أنّ السيره على رجوع الجاهل إلى العالم ومن ذلك خالف فيه الأخباريون فالملا-ك في تحقّق السيره هو قيام غالب النّياس بحيث يكشف عن رأى الشّارع وهو حاصل وإن خالفها جماعه فتدبّر.

وثانياً: بأنّه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك لم يحزر أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدین.

ويمكن الجواب عنه: بأنّه لا موجب لإرجاع سيره المسلمين إلى سيره العقلاء بعدما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل وعدمه في بعض الأحوال كحال كثره الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصّيفات أو بالمخالفه مع العامّه أو بالموافقه مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجّحات فإنّ الاختلاف المزبور يشهد على أنّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبّر جيّداً.

وعليه فسيره المسلمين كالأخبار في إفاده حجّيه خبر الثقات مطلقاً سواء حصل الإطمئنان النوعى أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الإمامى على الثقة العامى عند المخالفه.

و دعوى اختصاص السيره المذكوره بما إذا حصل الإطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعه لوجدان السيره المتشرّعه على نقل الثقات ولو لم يحصل الاطمئنان النوعى إذ لادلاله بين كون الزاوى ثقه و أميناً و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ والاشتباه وتعتمد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقه بقيام البيئه أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكوره فى سيره العقلاء فإنها كما أفاد سيدنا الأستاذ استقرت على العمل بخبر الثقة من جهة الوثوق به حيث بنقل الثقة أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفاً تعمده للكذب فى شخص هذا الخبر ففى الحقيقه العمل يكون على طبق الوثوق والإطمئنان.

التنبه الثالث:

أنه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيره الدالّه على حجّيه قول الثقات.

ودعوى أنّ التعيّد فى خبر الثقة لامجال له لأنّ وثاقه الشخص إمّا تحصل بالجزم بها من طريق المعاشره أو بشهاده الإمام عليه السلام بالوثاقه الموجهه للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها وفى مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعيّد للجزم بصدقه بلا تردّد وحيث إنّ الإرجاعات الوارده فى الأخبار من هذا القبيل فلا استفاد منها التعبد بل

تتكفل الإرشاد إلى و ثقته فيترتب عليها القبول عقلاً للجزم بصدقه لاتعبداً فما نحتاج إلى التعبد.

مندفعه بأن النصوص لاتنحصر في النصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السّلام وقد عرفت النصوص الدالّة على تقرير العامّة على العمل بما روى الثّقات عندهم عن علي عليه السّلام.

كخبر شبيب بن أنس وداود بن فرقد وأيضاً عرفت النصوص الدالّة على اعتماد أصحابنا على نقل الثّقات ولم ينهوا عنه والنصوص الدالّة على التوجّه النهي عن أخبار غير ثقات العامّة هو الخيانة ومقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة.

و الأخبار الدالّة على مفروغيه كون خبر الثّقه في نفسه حجّج وإنّما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض وإلى غير ذلك من الزّوايات الدالّة على حجّجيه خبر الثّقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السّلام هذا مضافاً إلى أنّ بعض الإرجاعات معلّل بعنوان الكلّي من الثّقه المأمون ومن المعلوم أنّ هذا العنوان الكلّي ليس ممّا أخبر عنه الإمام عليه السّلام بوثاقته حتّى لا يتوقّف قبوله على التعبد لحصول الجزم به.

وأيضاً أنّ الإرجاعات إلى الموثّقين بتوثيق الإمام لا يخصّص بمن سمع من الإمام عليه السّلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطه ومن المعلوم أن بعد وجود الواسطه قد لا يحصل القطع والجزم بوثاقه الواسطه ومع عدم الجزم بها يمكن التعبد.

وبالجمله لامجال لإنكار التعبد رأساً وجعل الأخبار إرشاداً كما لا يخفى.

التنبية الرابع:

أمّا الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجّج عقلاً و لا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك مايقوم مقامه من الوثوق الفعلي ثم إنّ العلم و الوثوق

الفعلى لا يكون مشمولاً للآيات النَّاهيه عن العمل بالظنّ لخروج العلم أو الوثوق الفعلى عنها بالتخصّص.

وعليه فإذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر ولو كان مرسلأً أو مسندأً بسند ضعيف فالخبر حجّه عقلاً ويصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلى.

ولعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها وإن وقع فى الطريق غير الثقات أو كان الطّريق مرسلأً أو مرفوعاً.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروى لا الزاوى وحينئذٍ يكون الإجماع كاشفاً عن احتفاف الزاوى بأمر توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

وأيضاً يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقوله فى كتب على بن بابويه وهدايه الصّيدوق ونهايه الشّيوخ وغيرهم فإنّهم اطمأنوا بالإطمئنان الفعلى بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها وحينئذٍ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلى فهو حجّه ولعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم واستعداداتهم حاك عن مقرونيه المتون أو المروى بالقرائن المحسوسه التى تصلح لإيجاد الوثوق والإطمئنان الفعلى لنا أيضاً وإلّا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

التنبیه الخامس:

أنّه لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصّيدوق دور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء وإن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الزاوى ثقّه وذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلائى و لذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك ودعوى اختصاص الطريق العقلائى بخصوص نقل الثقات مندفعه لصحيحه الاحتجاج المذكور ألا ترى أنّ

الإنسان إذا اطمأن بأن سفر البحر وركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه وماله وحصل له هذا الإطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق ولكن يعامل معه معامله المعدوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم والإرتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد ومع عدم خطور خلافه في الذهن لا يخطر ببالهم أن حججه هذا الأمر الإرتكازى موقوف على عدم منع المولى بل الإطمئنان المذكور حجه فعليته تنجيزيه فلذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف عندهم إلى غير الإطمئنان النوعى و يعاملون مع الإطمئنان المذكور معامله العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشارع طريقه اخرى لزم عليه أن يبينها ويظهرها بالتصريح و التنصيص و حيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أن الشارع اكتفى بطريقه معموله عند الناس.

و دعوى أن المسلم هو حججه خبر الثقة وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحججه لو لم يكن معلوم العدم أترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلاً فهذا الخبر حجه عند العقلاء كلاً و من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة وجعله طريقاً إلى الثقة بالصي دور لو كان فإنما هو بإلغاء الخصوصيه العقلائيه ولا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثقة حجه.

مندفعه بما عرفت من وجود البناء على حججه الوثوق والإطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجه إلى إلغاء الخصوصيه و الشاهد عليه صحه الاحتجاج المذكور ولا ملازمه بين وجود البناء على حججه الوثوق النوعى والإطمئنان بالصدور فى المرتكزات العرفيه وبين حججه الوثوق الحاصل بالرؤيا لأن الحججه تابعه لوجود البناء فإذا علمنا به فى المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصيت الحججه بالمرتكزات العرفيه كما لا يخفى.

فی انجبار الخبر الضعیف بعمل المشهور و لا یذهب علیک أنّ عمل الأصحاب بالخبر الضعیف یوجب الوثوق بالصدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر ولو كان صحیحاً یکشف عن اختلاله بشرط أن لا یكون الإعراض اجتهادياً و إلا فلا یکشف عن شیء كما لا یخفی.

و دعوی أنّ الخبر الضعیف لا یكون حجّیه فی نفسه علی الفرض و كذلك فتوی المشهور أو عملهم غیر حجّیه علی الفرض و انضمام غیر الحجّیه إلى غیر الحجّیه لا یوجب الحجّیه فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ینتج إلا العدم.

و عمل المشهور لیس توثیقاً عملياً للمخبر حتّى یثبت بذلك كونه من الثقات فیدخل فی موضوع الحجّیه لأنّ العمل مجمل لا یعلم وجهه فیحتمل أن یشهد عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لا یكون المخبر ثقّه عندهم هذا بالنسبه إلى الكبرى.

و أمّا الصغری و هی استناد المشهور إلى الخبر الضعیف فی مقام العمل و الفتوی فإثباتها أشکل من إثبات الكبرى لأنّ القدماء لم یتعرّضوا للاستدلال فی كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعیف فمن أين ینتشف عمل القدماء بخبر ضعیف و استنادهم غایه الأمر أنّا نجد فتوی منهم مطابقه لخبر ضعیف و مجرد المطابقه لا یدلّ علی أنّهم استندوا فی هذه الفتوی إلى هذا الخبر إذ یحتمل كون الدلیل عندهم غیره فتحصل أنّ القول بانجبار الخبر الضعیف بعمل المشهور غیر تامّ صغری و كبری.

مندفعه أولاً: بأنّ انضمام غیر الحجّیه إلى غیر الحجّیه ربّما یشهد موجباً للحجّیه ألا ترى فی الخبر المتواتر أنّ كلّ خبر لیس فی نفسه حجّیه ولكن مع الانضمام و حصول

التواتر يكون حججه والوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظناً ثم مع تراكم الظنون وحصول الإطمئنان أو العلم فالعلم والإطمئنان حججه.

و هكذا الأمر في المقام فالخبر وإن لم يكن في نفسه حججه ولكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الإطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحججه فعملهم يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الإطمئنان بصدوره وعليه فلامجال للمناقشه في الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشه صغرويّه و هكذا احتمال كون عملهم اجتهادياً و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسه بحيث لو اطلعنا عليه لو ثقتنا بالصدور كما وثقوا به.

وثانياً: بأنّ الكلام في الوثوق بالصدور لاتوثيق المخبر فالقول بأنّ العمل بخبر ضعيف لايدلّ على توثيق المخبر أجنبيّ عن المقام.

وثالثاً: بأنّ المتون المفتى بها في عبارات بعض القدماء كعلي بن بابويه والصدوق في الهدايه والشّيخ في النّهايه وغيرهم روايات وأخبار استندوا إليها في الفتاوى ويكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها والفتوى بها فلاوجه للقول بأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال بالروايات في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

ورابعاً: بأنّ مطابقه فتوى القدماء للخبر الضّعيف و إن لم تدلّ على استنادهم إلى خصوص الخبر الضّعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره ولكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تامّ الدلاله على ذلك سواء كان هو الخبر الضّعيف أو غيره ممّا يكون مطابقاً له في المضمون و على كلّ تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر وإن لم يعلم استنادهم إلى خصوص الخبر الضّعيف فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تامّ كبرى وصغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه في المضمون فتدبّر جيّداً.

وهكذا يتمّ القول بأنّ إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحّته وتامّيّه دلّالته يوجب الوهن في الخبر ويكشف عن اختلال في الزوايه من ناحيه الصّيدور وإلّا فلاوجه لإعراضهم مع تامّيّه السّند والدلاله ولا فرق في ذلك بين الشّهرة والإجماع واختصاصّ الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لاوجه له.

التنبه السابع:

أنّه لاتفوت في حجّيه الآحاد من الأخبار بين المنقوله بالواسطه و بين المنقوله بلا واسطه في شمول أدلّه الاعتبار من السيره و بناء العقلاء و الرّوايات الدالّه على حجّيه الخبر الواحد و تخصيص الأدلّه بالمنقوله بلاواسطه لاوجه له.

ودعوى أنّ الخبر مع الواسطه خبر عن الموضوع لاالحكم الشرعي الكليّ و المشهور عدم حجّيه الخبر في الموضوعات بل لا بدّ فيها من قيام البيّنه إذ ليس في النصوص الدالّه على اعتبار الخبر مايدلّ على حجّيه الخبر مع الواسطه.

والأخبار التي بأيدينا كلّها من هذا القبيل لأنّها منقوله بالواسطه فالنصوص الدالّه على اعتبار الأخبار لاتنفع في إثبات حجّيتها.

و يشهد له خبر مسعده بن صدقه الذي فيه: و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه بناء على أنّ المراد من البيّنه هي البيّنه الاصطلاحية.

مندفعه أولاً: بأنّ مورد خبر مسعده بن صدقه هي الموضوعات الصّيرفه التي لارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلايكون المقام مشمولاً لخبر مسعده بن صدقه و

لأقل من الشكّ و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدلّه اعتبار أخبار الآحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا شمول مثل خبر مسعده بن صدقه للمقام فيقدّم أدلّه اعتبار الخبر لقوّه ظهورها في شمول الخبر مع الواسطه كقوله عليه السّلام «أنت أبان ابن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عنّي» و من المعلوم أنّ الأمر بالروايه عن الروايه من دون شرط يشمل الروايه مع الواسطه أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السّلام «فأروه عنّي» يدلّ على الأمر بالروايه عن الروايه و هي الروايه مع الواسطه، و كغيره من الروايات المتعدّده المتضافره الدالّه على جواز الروايه ولو مع الواسطه أو تقرير الروايه ولو مع الواسطه أو الروايه مع الواسطه.

وثالثاً: بقيام السيره القطعيّه على عدم الفرق بين المنقوله بدون الواسطه و بين المنقوله مع الواسطه فتحصل أنّه لا إشكال في شمول أدلّه الاعتبار للمنقوله مع الواسطه هذا بحسب مقام الإثبات.

وأما بحسب مقام الثبوت فقد يشكل في ذلك إمّا بأنّ معنّى حجّيه الخبر هو وجوب التصديق بمعنّى لزوم ترتّب الأثر الشرعي على الخبر و عليه فالحكم بحجّيه الخبر مع الواسطه يتوقّف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. وثانيهما وجود أثر شرعي حتّى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أنّ في المقام لا يحرز الواسطه و لا- أثرها إلّا بنفس حجّيه الخبر ولانزم ذلك هو تقدّم المتأخّر مضافاً إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أنّ خبر الكليني محرز لنا بالوجدان ومع الإحراز المذكور يحكم بحجّيته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدلّه حجّيه الأخبار و أمّا خبر من يروى عنه الكليني ممّن كان متقدّماً عليه و خبر المتقدّم عليه ممّن تقدّم عليه من الرواه إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان وإحرازه بنفس الحكم بحجّيه خبر الكليني والحكم عليه بنفس هذه الحجّيه يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحيه هذه الحجّيه متقدّماً على نفس هذه الحجّيه مع أنّه متأخر عنها فالحكم بالحجّيه فى المقام مع هذه الخصوصيه يوجب أن يتقدّم المتأخر و هو محال.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الإشكال ناشٍ من توهم كون الحكم بالحجّيه حكماً شخصياً و القضيه قضيه خارجيه و أمّا إذا كان الحكم بالحجّيه بنحو القضيه الحقيقيه فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإنّ الحكم بحجّيه خبر الكليني يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكليني فبعد الإحراز المذكور يشمل القضيه الحقيقيه لفرد آخر منها لاعين الفرد الثابت بخبر الكليني.

و مع تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد لا يلزم أيضاً إشكال اتّحاد الحكم والموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ماللمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكليني ليس بنفس شخص الحكم فى دليل حجّيه خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضيه الحقيقيه و قد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعبد بحجّيه الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجّيه الخبر ليصحّ التعبد بالخبر بلحاظه و إلّا فالتعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن له حكم شرعى أو أثر شرعى لغو محض و لا ارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أنّ دليل الحجّيه لا يشمل الأخبار مع الواسطه لأنّها ليست إلّا الخبر عن الخبر وهذا الإشكال يجرى فى أخبار جميع سلسله الزواه إلّا الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السّلام.

ويمكن الجواب بأنَّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر وإن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمه فحينئذٍ نقول يكفي في حجّيه خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعي فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعي العملي طريق إليه ويشمله أدلّه الحجّيه فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعي أيضاً طريق إلى الحكم الشرعي ويشمله أدلّه الحجّيه.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسي عن خبر العادل كالشيخ المفيد إلى أن ينتهي إلى المعصوم عليه السّلام يكون موجباً لكشف الظنّ النوعي بقول المعصوم فتشمله أدلّه التعبد. فيكون حجّه ولا حاجه إلى شمول أدلّه التعبد بنفس الوسائط حتّى يقال لأثر للوسائط.

التنبيه الثامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجّيه الخبر بالوجوه العقلية.

منها أنّا نعلم إجمالاً بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها واحتمال الجعل لا يكون في جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصّادرة فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصّادور أو مظنون المطابقه للواقع عنه وجود المعارض.

و فيه أنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنّه الذي يجب العمل به و أمّا الأخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى و أيضاً معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبعا في مخالفه الأصول العمليه و الأصول اللفظيه مطلقاً و هذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لا يقال: إنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط أصاله العموم أو الإطلاق عن الحجّيه.

لأننا نقول: نعم ولكن العلم الإجمالى بإرادته العموم أو الإطلاق فى بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات والمطلقات الدالّة على التكاليف الإلزاميّة والخاصّ المذكور لا يكون حجّة ليكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى وحينئذٍ فالثمره بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالى وبين القول بحجّيته الخبر واضحه حيث إنّه إن قلنا بحجّيته الخبر فهو مقدّم على العامّ أو المطلق وإن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدّماً على العامّ أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثمره أيضاً إذا كان مفاد كلّ من العامّ أو الخاصّ حكماً إلزامياً بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلاً فعلى القول بحجّيته الأخبار لا إشكال فى تقديم الخاصّ على العمومات وتخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط فى الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذٍ بالتخير.

هذا معنى الكلام فى بيان الثمره بين حجّيته الخبر وبين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى بالنسبه إلى الأصول اللفظيه.

و أمّا بالنسبه إلى الأصول العمليّه فإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة فلا إشكال فى تقديم الأصول المثبتة لوجود موضوعها وهو الشكّ بعد عدم حجّيته الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجّة فإنّه مقدّم على الأصول المثبتة إذ لا يبقى موضوع الأصول المذكوره مع الخبر الحجّة كما لا يخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقه مع الأصول فلا إشكال أيضاً فى جريان الأصول المذكوره على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّيته الخبر فإنّه لا ورود لموضوع الأصول حينئذٍ بناء على المعروف.

وإذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمه الجمعه ومفاد الأصول هو العكس فمقتضى القاعده هو التخيير لأنّ مخالفه الأصول مخالفه للشمول القطعى لحديث (لا تنقض) وطرح الأخبار يوجب مخالفه العلم الإجمالى بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للأصول.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول نافية فلامانع من جريان الأصول لوجود موضوعها ولا يلزم من ذلك المخالفه العمليه على عدم حجّيه الخبر.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأصول نافية فالمسأله مبنيّه على جريان الأصول فى بعض أطراف المعلوم بالإجمال وعدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للأصول مطلقاً.

فانقح أنّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبعاً فى مخالفه الأصول العمليه وهذا المعنى لا يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى.

التنبه التاسع:

أنّ الأدله الشرعيّه الداله على حجّيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام ومعالم الدين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجّيه الخبر الواحد فى الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام والمفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الوارده فى اعتبارا لتعدّد فى الموضوعات وهذه الأخبار متعدّده.

منها خبر مسعده عن أبى عبدالله عليه السّلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقه والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو ضرع فيبيع قهراً أو

أمرأه تحتك وهى أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه.

بدعوى أنه يدل على حصر حقيقى فيستفاد منه عدم حجيه الخبر الواحد فى الموضوعات مالم يتعدّد ويصدق عليه البيئه.

أورد عليه أولاً: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقه مسعده بن صدقه وإن حكى عن السيد المحقق البروجردى اتّحاده مع مسعده بن زياد.

وثانياً: بأنّه لم يثبت حقيقه شرعيته للبيئه ولعلّ المراد منها معناه اللغوى و هو الحجّه و هى تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيئه الاصطلاحيه شائعه فى عصر الصادقين عليهما السلامو حملها على البيئه اللغويه لاموجب له.

وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا إرادته البيئه المصطلحه فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافه إلى موردها ممّا ثبتت الحايه فيه بالأماره أو الاستصحاب وأما غيره فالزوايه أجنبيّه عنه وإلا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب والإقرار و حكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التخصيص الأكثر لايلزم إذا كان التخصيص عنوائياً.

فنتحصّل أنه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

ومنها: الأخبار الوارده فى لزوم شهاده العدلين فى الموارد الخاصه كالميته و رؤيه الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفايه قول الثقه و حيث لاخصوصيه لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثقه فى جميع الموارد و لهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و اجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّه بمواردها و إلغاء الخصوصيه مشكل فاعتبار شهاده العدلين فى مثل هذه الموارد لاينافى وجود بناء العقلاء فى غيرها ممّا يحصل الوثوق التوعى بشهاده أحد من الثقات.

أَنَّ حَجَّيْهِ الظَّنَّ الْخَاصَّ إِمَّا تَكُونُ بِمَعْنَى جَعَلَ غَيْرَ الْعِلْمِ عَلِمًا بِالتَّعَبُّدِ فَمَعَ هَذَا التَّعَبُّدِ يَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ وَلَوْ لَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ الْوَجْدَانِي بِهِ وَ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْمَخْبِرِ بِهِ آثَارُهُ الْوَاقِعِي لِقِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ وَحِينَئِذٍ تَشْمَلُ حَجَّيْهِ الْخَبْرَ جَمِيعَ الْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ كَمَا سَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي التَّنْبِيهِ الثَّانِي مِنْ تَنْبِيهَاتِ الْإِنْسَادِ.

وَإِمَّا تَكُونُ الْحَجَّيْهِ بِمَعْنَى كَوْنِ الظَّنِّ مَنْجَزًا وَمَعْدَّرًا فَيَخْتَصُّ حَجَّيْهِ الظَّنَّ الْخَاصَّ بِمَا إِذَا كَانَ مُؤَدَّى الْخَبْرِ أَثْرًا شَرْعِيًّا فَلَا تَعَمُّ الْأُمُورَ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ إِذْ لَا مَوْرِدَ لِلْمَعْدَّرِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ بِالنَّسْبِ إِلَيْهَا وَجَوَازِ الْإِخْبَارِ عَنِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ مَتَفَرِّعٌ عَلَى الْعِلْمِ بِهَا وَالمَفْرُوضِ عَدَمِ حَصُولِ الْعِلْمِ بِهَا وَلَا يَجُوزُ الْإِخْبَارُ الَّتِي بِمَا فِي الرِّوَايَةِ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَاللَّازِمُ أَنْ يُقَالَ عِنْدَ الْإِخْبَارِ بِهِمَا رَوَى أَنَّهُ مِنْ صَامٍ فِي رَجَبٍ مَثَلًا كَانَ لَهُ كَذَا.

ولا يخفى أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كالظن الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ والأدلة التي مضت لحججه الخبر من الآيات والروايات وغيرهما دلت على حججه الظن الخبري بخلاف أدلة المقام فإنها تدل على اعتبار الظن المطلق ولا نظر لها إلى خصوص الظن الخبري.

ثم إن الأدلة التي اقيمت على حججه الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الإنسداد بل يشمل زمان الانفتاح وزمان إمكان تحصيل العلم أو العلم بالأحكام الواقعيه.

والثاني: ما يختص بزمان إنسداد باب العلم أو العلمى وهو الذى يعبر عنه بالظن الإنسدادى ولذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكروها لحججه الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الإنسداد و هى متعدده:

الوجه الأول:

أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر وحيث إن دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعيه عما ظنه من الحكم

الإلزامى وهذا هو معنى الحجّيه سواء كان زمان الإنسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأنّ الصغرى ممنوعه سواء كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبه أو المفسده أمّا إذا كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبه فلأنّ استحقاق العقوبه على الفعل أو الترك ليس ملازمًا للوجوب والتحريم بوجودهما الواقعي بل من آثار تنجيز التكليف ولا ينجز التكليف إلّا بالوصول والظنّ غير المعتر لا يكون وصولاً- كيف وقد يتحقّق التحريم الواقعي و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعه و المعصيه اللتين لا يتحققان إلّا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتر بهما و الظنّ غير المعتر ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا- بيان كان احتمال العقوبه فى فرض الظنّ الغير المعتر بالحكم موجوداً ولكنّه كما ترى.

كلام حول حقّ الطّاعه

ربّما يقال إنّ حقّ الطّاعه لله تعالى ثابت على عبده و على هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته ولو فى موارد احتمال التكليف وهذا الإدراك العقلى لا يختصّ بالتكاليف المعلومه بل هو موجود فى المحتملات والمظنونات مالم يرخص الشارع فى ترك التحفظ و الاحتياط و عليه فالبراءه العقليه لأصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطّاعه يشمل التكاليف المشكوكه فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلف يفرط فى حقّ مولاه بالمخالفه فيستحقّ العقوبه و مع عدم جريان قاعده قبح العقاب فاحتمال العقوبه موجود و مع وجود احتمال العقوبه فى المظنونات و المشكوكات يجب رفعه لقاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل أو المظنون و يتمّ البرهان.

ويمكن الجواب بأن كبرى لزوم إطاعه الله كسائر الكبريات العقلية والنقلية تتوقف على إحراز الموضوع وبدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا- يحرز كونها إطاعه للمولى ومع عدم الإحراز فلا- يترتب عليها وجوب الإطاعه واحتمال العقوبه فيها ينتفى بقاعده قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعه بالتكاليف المعلومه بالعلم الوجدانى أو العلمى عند العقلاء.

و الشارح لم يتخذ فى باب الامتثال طريقه غير طريقه العقلاء و لولا ذلك لبينها و لو بينها لشاعت و لبانت فى مثل هذه المسأله التى تكون مورد الإبتلاء.

لا يقال: إن مورد جريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان عند العقلاء مختص بموارد إمكان البيان و مع ذلك لم يتبين و أما إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلم المولى و نعلم بأن المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمة ففى مثله لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتمل للتكاليف تكون من هذا القبيل فإن المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمه والكذب لا يتمكن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبه المحتمل عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبه موجود و يتم البرهان بضميمه كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأننا نقول: موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان ثلاثه أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يتبين و لإشكال فى جريان القاعده فيها من دون فرق بين المولى الحقيقى وسائر الموالى.

وثانيها: الموارد التى لإشكال فى عدم جريانها فيها وهى التى فرض العلم بوجود الإيرادات الحتميه للمولى مع عدم تمكنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإن العلم بالإراداه فى حكم البيان ولا مورد للقاعده مع البيان كما لا يخفى.

وثالثها: الموارد التي يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانية ففي هذه الموارد تجرى القاعده عند العقلاء إلّا في بعض مهامّ الأمور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و دعوى العلم بالإراداه الحتميّه مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمه والكذبه مندفعه بأنّ المفروض هو الشكّ في الإراده والواقع بحسّ الموارد ومع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا إشكال في أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقّفون في محتمل المطلوبيّة و لا يقتحمون في محتمل المبعوضيّة في مقاصدهم و أغراضهم في شيء من الموارد و إذا كانوا كذلك في الأمور الرّاجعه إليهم فبطريق أولى في الأمور الرّاجعه إلى مواليهم لأنّهم يرون العبد فانياً في مقاصد الموالى و بمنزله أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد في اموره بحيث ينبعث أو يرتدع بإحتمال النفع و الضّرر فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبعوضاً له و إذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعه بأنّه لو سلّمنا وجود البناء في الموارد المذكوره فلا يمكن الاستدلال به في مثل المقام بالأولويه لأنّ بناء الشّارع على الأخذ بالسهوله و هذا الفرق يمنع عن التعدّي عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولويه.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء في الموارد التي شكّ في أصل الإراده والتكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.

أنه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وعليه فيجب الأخذ بالظنّ المطلق وهذا هو معنى حجّيه الظنّ. وأجيب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصورة ليس قبيحاً وفيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلاً إذا ظنّ عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذٍ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورته الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذٍ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمي بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم والعلمى ولا علم بوجودها بين مورد الظنّ وبين طرفه من الشكّ والوهم حتّى يقال لزم الأخذ بالظنّ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وحينئذٍ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيّة بنى الظنّ و طرفه من الشكّ والوهم يرجع إلى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الأطراف ولا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبه البراءة إلى جميع الأطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورته الانسداد ولزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ والوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه ولكنّه يتوقّف على تماميّة مقدمات الانسداد وإلّا فلا تصل النوبة إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح

المرجوح لأنّ اللازم عليه في هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الأطراف لقاعده الاشتغال فتحصل أنّه لا دليل على حجّيه الظنّ المطلق في حال الانفتاح.

المقام الثاني:

إشاره

في دليل الانسداد وهذا الدليل الذي استدلّ به على حجّيه الظنّ المطلق في زمان الانسداد مركّب من عدّه مقدّمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفايه الإطاعه الظنيّه أو يستكشف بها مشروعته التبعية عن الظنّ في مقام الإمتثال و هذه المقدّمات خمس:

المقدمه الأولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره في الشريعة الإسلاميّه و أطراف هذا العلم الإجمالي لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدمه الثانيه:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال.

المقدمه الثالثه:

أنّه لا يجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتجزّها بسبب العلم الإجمالي.

المقدمه الرابعه:

أنّه لا مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّره للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعه لعدم جواز الأخذ بها في الشبهات الحكميه و من الرجوع إلى الأصول العمليه للزوم المخالفه العمليه من جريانها إن كانت نافيه و لغير ذلك.

ص: ١١٠

أن ترجيح المرجوح على الرّاجح قبيح.

فإذا تمّت المقدمات المذكوره ودار الأمر بين الامتثال الظنّي والشكّي أو الوهمي لايجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنه ترجيح المرجوح على الرّاجح وهو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجّيه الظنّ المطلق.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدمه الأولى: فهي و إن كانت بديهيّه إلّا أنّ العلم الإجمالي في الدائره الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائره الصّغيره وهي الأخبار ومعه لا موجب للاحتياط إلّا في خصوص دائره الأخبار وعليه فمع تماميّه سائر المقدمات لم يثبت إلّا وجوب العمل بالظنون الحاصله من الأخبار لا الظنّ المطلق.

وأمّا المقدمه الثانيه: ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمى بمعظم الأحكام وإن انسدّ باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثّقات وغيرها من يقينيّات والمعلومات التفصيليّه وقد مرّ أنّ الأخبار الواديه عن الثّقات حجّه و إن لم تفد الوثوق النوعى و هكذا عرفت حجّيه الخبر الموثوق الصّيدور وإن لم يكن رواتها من الثّقات ومن المعلوم أنّ أخبار الثّقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيّات و المعلومات التفصيليه و افيه بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالي و لامجال لمقدمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجّيه خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق التّوعى لما حصل الانحلال وحينئذٍ يكون لمقدمات الانسداد مجال.

و بالجمله يختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمه و لاثمره للبحث عن سائر المقدمات إلّا فى المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمه الثانيه فيها كدعوى الانسداد فى ترجمه الرجال بعد وجود العلم الإجمالى بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم والعلمى فى ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

وأمّا المقدمه الثالثه: فلا إشكال فى تماميتها لتنجز التكاليف بسبب العلم الإجمالى و لا يجوز فى مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل و إلّا لزم الخروج عن الدين.

وأمّا المقدمه الرابعه: فهى تامه بالنسبه إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشارع بذلك و أمّا بالنسبه إلى لزوم العسر والحرص من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومه قاعده نفي العسر و الحرج على قاعده الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر فى متعلّق الحكم الشرعى و لا فى نفس الحكم و إنّما العسر من ناحيه الجمع بين احتمالات التكليف و هو لا يجب إلّا بحكم العقل و الحكم العقلى ليس بمنفى بقاعده نفي العسر و الحرج.

ويمكن أن يقال: إنّ المنفى نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط و هذا هو الظاهر من تعلّق النفى بنفس الحرج أو الضرر إذ جعل المنفى و هو الضرر أو الحرج عنواناً مشيراً إلى الضارّ أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلافاً للظاهر لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر وليس عنواناً لغيره كالضارّ أو

الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعاً إلى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى وعليه فتتمت هذه المقدمه.

لايقال: لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعاً لكان مفاد لاضرر ولا حرج هو نفى حرمه الضرر أو الحرج وهذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و عليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الإضرار و الضرر بالغير أو النفس كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ) فَإِنَّ المراد منه نهى المحرم عن هذه الأمور حال الإحرام.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة وهو الظاهر من أدله نفى الحرج والضرر بقريته مافى بعض الروايات من أنه لاضرر فى الإسلام أو فى الدين.

لأننا نقول: إن دليل لاضرر و لاحرج بقريته كونهما فى مقام الامتتان وإفاده سهوله الإسلام والدين لاينفيان الحرمة بل النفى فيهما هو التجويز ومعناه أن الضرر أو الحرج لايجوزه الشارع لبالنسبه إلى الغير ولا بالنسبه إلى النفس وبهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أى جهه كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضاً لأن الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى و الحكم الاقتضائى قابل لأن يرفعه الشارع و لا فرق فى شموله للحكم العقلى بين المبانى المذكوره من كون مفاد لاضرر أو لاحرج نفى نفس الضرر أو الحرج أو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى أو نفس الحكم الشرعى ثم قوله فى الإسلام أو فى الدين لايجب تخصيص النفى بالأحكام

الشريعة لأن الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافاً إلى أن القيد المذكورين لم يردا في الروايات المعتمده.

و أمّا عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضروره أنه لا يجوز ذلك إلّا للجاهل للفاضل الذى اعتقد خطأ المجتهد الذى يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أمّا الرجوع إلى القرعه فى الشبهات الحكيمه فلاختصاصها بالشبهات الموضوعيه فى الجمله كما لا يخفى.

و أمّا عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليه فإن كان الأصل مثبتاً للتكليف و لم يكن من الأصول المحرزه كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالى بل هى مساعده معه.

و إن كان الأصل مثبتاً و كان من الأصول المحرزه كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحاله السابقه كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسه و جواز الرجوع إليه وثانيهما ما إذا علم إجمالاً بالانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما و حينئذٍ فإن قلنا بأنّ المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى هو لزوم المخالفه العمليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام لعدم لزوم المخالفه العمليه مع فرض كون الاستصحاب مثبتاً للتكليف و إن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه ولو لم يلزم المخالفه العمليه فلا يجرى الاستصحاب للتكليف فى المقام للعلم بانتقاض الحاله السابقه فى الجمله و إن كان الأصول العمليه نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان فى الرجوع

إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبة إلى التكاليف الواقعيّة المعلومه كما هو الظاهر لكثرة الأصول النافيه.

وأما المقدّمه الخامسه: فلا كلام بالنسبه إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذٍ مع فرض تماميّه المقدمّات المذكوره و دوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظنّي و بين ترجيح الامتثال الشكّي أو الوهمي فلا إشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظنّي للقاعده المذكوره و المفروض أنّه لا طريقه للشارع غير طريقه العقلاء و عليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلي والأصول المثبته هو الرجوع إلى التكاليف المظنونه دون المشكوكه أو الموهومه هذا إذا لزم من الاحتياط في جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض و إلما فاللازم هو الاحتياط التامّ في جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالي بالتكاليف.

ولكن الكلام في تماميّه المقدمّات وقد عرفت في المقدّمه الثانيه أنّ العلم الإجمالي في الدائر الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائر الصّغيره و هي دائره الأخبار إذ مع حجّيته الأخبار والعلم بوجود تكاليف فعليّه فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكاليف في غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الأصول العمليه النافيه فلا يدور الأمر بين الامتثال الظنّي و الامتثال الشكّي أو الوهمي حتّى يجب ترجيح الظنّي على غيره.

بل اللازم حينئذٍ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها و لا ينتج المقدمّات ترجيح الظنّ في مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ والشكّ أو الوهم وبالجملة فمع

ثبوت حجّيه الأخبار الآحاد و انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه فيها لوفائها بها لامجال لدليل الانسداد فى المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبله بين الجهات الأربعه وظنّ بها فى بعضها المعين و لم تقم بينه على طرف منها ولم يجر أصل محرز فى طرف منهما ولم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجز التّكليف وعدم الانحلال و عدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح فى مقام الامتثال.

فتحصّل: أنّ الظنّ المطلق لادليل على حجّيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الشرعيه فى دائره الظنون الخاصه المعتمره من الأخبار الآحاد لعدم تماميه مقدّمات الانسداد بالنّسبه إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأول:

أنّه لامجال لحجّيه الظنّ المطلق لاعقلاً ولا شرعاً بعدما عرفت من عدم تماميه مقدّمات الانسداد إذ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره ينحلّ بأخبار الثّقات معه لامجال لحجّيه الظنّ المطلق بل لو لم نقل بحجّيه أخبار الثّقات ولكن انحلّ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره بالعلم الإجمالى فى دائره الصّغيره وهى المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط التّام فى الأطراف لامن باب حكم العقل بحجّيه الظنّ على تقرير الحكومه و لا من باب كشف العقل عن حجّيه الظنّ شرعاً هذا بناء على عدم تماميه مقدّمات الانسداد.

وأن بناء على تمامية المقدمات و عدم انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هي حجّية الظن المطلق أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ النتيجة هي التبويض في الاحتياط لاحجّية الظن عقلاً و لاشرعاً وذلك لأنّ على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالي الأوّل بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لابدّ من التبويض في الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام ولا موجباً للعسر والخرج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط في المشكوكات و المظنونات و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الخرج و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف و الموارد ففي الموارد المهمّة التي علم اهتمام الشارع بها كالدّماء والأعراض والأموال الخطيرة لابدّ من الاحتياط حتّى في الموهومات منها و ترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والخرج.

فتحصّل: أنّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّية الظن لابنحو الحكومه لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجّيه وإنّما شأنه الإدراك ليس إلّا، فالجعل والتشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك ويرى المكلف معذوراً في مخالفته الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظن بالامتنال على تقدير تمامية المقدمات و يراه غير معذور في مخالفته الواقع على تقدير ترك الامتنال الظنى و الاقتصار بالامتنال الشكّي أو الوهمى والحكومته بهذا المعنى ممّا لابدّ منه.

و لابنحو الكشف لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبويض في الاحتياط و لم يقم و عليه فتكون النتيجة التبويض في الاحتياط لاحجّية مطلق الظن.

ولكن ذهب بعض المحققين إلى أن الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومه العقلية بمعنى أن الظن مثبت للتكليف عقلاً لا بمعنى المعذوريه في مقام الامتثال واستدل لذلك بأن مسلك التبعض مبنى على منجزيه العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفايه وهى ممنوعه جداً لقيام الإجماع والضروره على بطلان الخروج من الدين ولو فرض عدم علم إجمالى راساً أو فرض عدم منجزيته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر فى البين بمقدار الكفايه غير العلم الإجمالى موجب لانحلاله ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمده فى المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافاً إلى لزوم سقوطه عن المنجزيه أيضاً بمقتضى الترخيص المطلق فى طرف الموهومات بل المشكوكات من جهه الاضطرار أو الحرج والعسر المقارن للعلم الإجمالى فبعد سقوط العلم الإجمالى يتعين تقرير الحكومه إذ بعد انسداد باب العلم والعلمى وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو بمثل ايجاب الإحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين ويتعين فى الظن باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشك والوهم فيحكم بلزوم الأخذ به والرجوع فيما عداه إلى البراءة ومع حكم العقل بذلك لامجال للكشف لاحتمال إيكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض الأحكام إلى هذا الحكم العقلى إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع فى البين.

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا يبعد دعوى العلم الإجمالى بوجود التكاليف عديده بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالى فى الدائر الكبيره وبهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالى فى الدائر الكبيره بوجود العلم الإجمالى فى دائره الصغيره وهى

دائره المظنونات ومن المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره أو عدم منجزيته لا يضّر بوجود العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته هو وجوب الاحتياط التام في أطرافها لامن باب كون الظنّ مثبتاً للحكم ولا- من باب التبعض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافاً إلى أنّ الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدده.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره فلامحيص عن حكم العقل بالتبعض في الاحتياط دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر والخرج والعقل يحكم بمعدوريه من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج و هذا هو معنى الحكومه العقلية في مقام الامتثال فالحكومته بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حجة عقلاً أو شرعاً فلا دليل له و لا تفيده مقدمات دليل الانسداد فتدبر جيداً.

التنبه الثاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدمات مختصّ بالفروع ولا يجري في الأصول الاعتقاديّه لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً وهذا هو مقتضى ماعرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفثيه فاللأزم في المسائل الاعتقاديّه هو تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفله أو لغموضيه المطلب مع قلّه الاستعداد.

التنبیه الثالث:

أنّه لإشكال فی النهی عن القیاس بناء علی مامرّ من عدم استفاده حجّیه الظنّ من مقدّمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها إذ لامنافاه بین عدم حجّیه الظنّ المطلق والنّهی عن القیاس.

بل لإشكال أيضاً فی النهی عن القیاس مع استفاده حجّیه الظنّ المطلق من مقدّمات الانسداد بناء علی الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجّیه لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضیه المصلحه فمع إحراز نهی الشارع عن القیاس لامجال لكشف العقل عن حجّیه الظنّ القیاسی وإن كشف حجّیه الظنّ المطلق شرعاً بدلیل الانسداد.

وإنما الإشكال فی وجه خروج الظنّ الحاصل من القیاس عن عموم حجّیه الظنّ بدلیل الانسداد علی تقدیر الحکومه وتقریر الإشكال علی ما حکى عن الأسترآبادی أنّه کیف یجامع حکم العقل یكون الظنّ کالعلم مناطاً للإطاعه و المعصیه و یقبح علی الأمر و المأمور التعدی عنه و مع ذلك یحصل الظنّ أو خصوص الإطمئنان من القیاس والشارع لا یجوز العمل به والجواب عنه واضح و هو أنّ حکم العقل بذلك معلّقاً علی عدم نصب الشارع طریقاً واصلاً وعدم حکمه به فیما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً بداهته أنّ من مقدّمات حکمه عدم وجود علم ولا علمی فلاموضوع لحکم العقل مع أحدهما فلا یكون نهی الشارع عنه رفع لحکم العقل عن موضوعه بل به یرتفع موضوع الحکم العقلی كما لا یخفی.

التنبیه الرابع:

أنّ ظهور الألفاظ حجّیه عند العقلاء ولا یرفع الید عنه إذا حصل الظنّ غیر المعتبر علی خلافه وعلیه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً فی معنی وخالفه المشهور لا یسقط

ظهوره عن الحجّيه فيما إذا كان وجه المخالفه هو اجتهاداتهم لعدم حجّيه اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفه هو قيام دليل عندهم يدلّ على التّخصيص أو التّقييد كما لعلّه كذلك في قاعده القرعه لكلّ أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللّازم حينئذٍ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهره حجّه لنا أيضاً.

و بالجمله فالظنّ المستفاد من فتوى المشهور و إن لم يكن على اعتباره دليل لكنّه يكشف أحياناً كشفاً قطعياً عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللّازم هو الإتيان لما ذهب إليه المشهور و لا منافاه بين أن لا يكون الشّهره في نفسها حجّه و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التنبیه الخامس:

أنّ الثّابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و إفاده حجّيه الظنّ في مقام إثبات التّكليف هو حجّيه الظنّ المطلق في هذا المقام لانسداد باب العلم والعلمى لافى قوله تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج و عليه فيرجع إلى الظنّ المطلق في مقام تعيين الحكم الكلى و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشكّ في أنّ المأمور به ينطبق على المأتى به أولاً: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لا بدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه كموضوع الضّرر أو العداله أو النسب ونحوها ممّا لها أحكام كثيره فإذا كان باب العلم والعلمى فيها منسداً في الغالب بحيث لا يعلم به إلّا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العداله أو النسب و علم أنّ الشّارع لا يرضى بذلك ولا يمكن الاحتياط عقلاً

أو شرعاً أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه والاكتفاء بمجرد الظنّ في ترتّب الأحكام إلّا أنّه لا حاجة إليه في مثل الضرر في بعض الموارد كالصوم لإناطه جواز الإفطار على خوف الضرر في الروايات.

التنبيه السادس:

أنّه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّيه بالظنّ الانسدادي أو لا.

و استدللّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحية الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ في تعيين الحكم الكلّي فمع تماميه المقدمات يجوز الرجوع إليه إلّا أنّ المقدمات غير تامّه لجواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات إلى أهل اللّغه لأنّهم خبراء ذلك و معه لاتصل التّوبه إلى الاكتفاء بالظنّ الانسدادي في معنى الموضوعات.

أللّهمّ إلّا أن يقال: أنّ الرجوع إلى خبره لا يخرج الرّاجع عن الجهل ولذا لا يجوز التّقليد عنه لأنّه جاهل والرجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لارجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللّغويون متعدّدين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشّهاده و عليه فلا إشكال في التّقليد عمّن اعتمد على الشّهاده.

فلو لم يكن المورد من موارد الشّهاده فلا إشكال حينئذٍ في جواز الاعتماد على الظنّ من باب الانسداد.

و يلحق به الظنّ الحاصل من توثيق أهل الرّجال فإنّ الأخذ بالظنّ في ناحية رجال الحديث يرجع أيضاً إلى الأخذ بالظنّ في الحكم الشرعي فمع تماميه المقدمات يكون الظنّ المطلق حجّه و يصحّ أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامّه. لأنّنا مكلفون على أخذ قول العدول و الثّقات و تشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنّسبه إلى جميع الرواه غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين

رفع التّكليف وبين الاحتياط التامّ و بين الاكتفاء بالظنّ في تشخيصهما. والأوّل ممنوع والثاني متعذّر أو متعسّر. فانحصر الأمر في جواز الاكتفاء بالظنّ في تشخيص الثّقه أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظنّ المستفاد من توثيق أهل الرّجال في الموارد التي لم يتحقّق فيها شهاده العدلين والله الحمد أوّلاً وآخراً.

المقصد السابع: في الأصول العلميه

اشاره

ص: ١٢٥

و لا يخفى أنّ مواضع الأصول العمليه هي موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحيه فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحيه الأمور الخارجيه.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق في تلك الموارد ملحوظاً و إمّا لا يكون كذلك و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقاً و الثاني إمّا يكون الشكّ فيه في أصل التكليف و إمّا أن يكون الشكّ في المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءه و الثاني إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعده الاحتياط و إن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعده التخيير.

فتحصّل: أنّ الكلام في الأصول العمليه ليعمّ الاستصحاب و البراءه و الاحتياط و التخيير.

و يقع الكلام في مقامين أحدهما: في حكم الشكّ في الحكم الواقعي من دون ملاحظه الحاله السابقه و هذا يعمّ البراءه و الاحتياط و التخيير.

و ثانيهما: في حكم الشكّ بملاحظه الحاله السابقه و هو منحصر في الاستصحاب.

إشارة

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ الشكّ في المقام الأوّل إمّا في نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شيء بين الوجوب و التحريم.

و إمّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر و الجمعه.

و الأمور و هو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب، هذه عمدته الصور و إلّا فصور الاشتباه كثيره.

أقسام الشكّ في التكليف

إشارة

جعل الشيخ الشكّ في التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهه التكليفية تارة وجوبية و اخرى تحريمية و منشأ الشكّ فيهما إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهه تارة موضوعية و هي إمّا وجوبية و إمّا تحريمية و منشأ الشكّ فيهما هي الأمور الخارجيه و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّنا زدنا طرفاً آخر كالإباحه و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه كانت الأقسام إثني عشر لاثمانية لأنّ منشأ الشكّ في المزيد أي الإباحه أربعة و هي فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الأمور الخارجيه ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحده الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءه و لذا نفتى طريق الكفايه فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف وعده عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكوره فتدبّر.

إشاره

الفصل الأول أنه إذا شك في وجوب شيء ولا حجه عليه جاز له الترك وإذا شك في حرمة شيء ولا حجه عليها جاز له ارتكابه وذلك لقيام الأدلة العقلية والشرعية على جواز الترك والفعل فيهما.

ولافرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجه من جهة فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف والتساقط في تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

وأما مع القول بالتخيير عند تعارض النصين فلامجال للبراءة لتماميه البيان وهو الدليل الدال على التخيير.

أدله القائلين بالبراءة في الشك في التكليف

واستدل لها في الشك في التكليف بالأدلة الأربعة:

أما من الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (١)

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن قوله تعالى: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أن التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي وأن شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب في هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

ص: ١٢٩

و ظاهر هذا التركيب أى و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ أَنْ ذَلِكَ هُوَ الطَّرِيقَةُ الْعَامَّةُ لِلشَّارِعِ التِّى لَا يَنَاسِبُهُ وَلَا يَلِيقُ بِهِ غَيْرُهَا كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مَرَاجِعِهِ أَمْثَالُ هَذَا التَّرْكِيبِ عَرَفَاءً وَ هُوَ يَفِيدُ عَدَمَ الاسْتِحْقَاقِ وَ يَظْهَرُ ذَلِكَ مِنْ اسْتِقْرَاءِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ أَى «مَا كَانَ» أَوْ «مَا كُنَّا» كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) وَ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ) وَ قَوْلِهِ تَعَالَى (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ) (٢).

إذ جملة الفعل الماضى من هذه المادة منسلخه عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به و مع عدم لياقه التعذيب قبل البيان تدلّ الآية فى المقام على عدم كون العبد مستحقاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لاوجه لعدم كونه لائقاً به تعالى.

و هنا إشكالات حول الاستدال بالآية ولكنها مندفعه نعم لا يستفاد من الآية أكثر ممّا يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً و وارداً على الآية كما على الحكم العقلى فتدبر جيداً.

ومنها: قوله تعالى: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) (٣).

ص: ١٣٠

١- (١) التوبة، ١١٥.

٢- (٢) انفال، ٣٣.

٣- (٣) الطلاق، ٧.

بدعوى أن إسم الموصول فى قوله عزّوجلّ (ما آتاها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال و عليه فتدلّ الآيه على أنه تعالى لا يؤاخذ و لا يطالب شيئاً إلّا إذا آتاه و الإيتاء فى التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أنّ الإيتاء فى المال بإعطائه و إقداره فالآيه الكريمة تنفى المؤاخذة بالنسبه إلى التكاليف إذا لم تكن واصله و هذا هو المطلوب و بعبارة اخرى أنّ إطلاق الموصول يكفى فى إثبات عدم تقيده بالأمر الخارجى كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى و الإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء و يشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام أصلحك الله هل جعل فى الناس أداه ينالون بها معرفه قال لا (فقال) قلت فهل كلّفوا معرفه قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها و لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها الحديث فإنّه يدلّ على أنّ الموصول فى قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفه أيضاً و عليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار و الإعلام بقريته هذه الروايه لأنّ قوله عليه السّلام لا على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضاً. و الحاصل أنّ مع إطلاق الموصول و الإيتاء ينطبق الآيه الكريمة على المقام بلا كلام.

حديث رفع ما لا يعلمون

إشاره

منها: صحيحه حريز بن عبد الله عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم «رفع عن امتى تسعه الخطأ و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيره و التفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه».

بدعوى أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهوله عن الأئمه فى مرحله الظاهر و مع الرفع و الترخيص الظاهرى لامجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامورد للمؤاخذه و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول:

أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الأحكام تصلح للقرينته على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعى بوجوده الواقعى و إلّا لزم أن يكون الحكم الواقعى مختصاً بالعالمين و هو ينافى قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط.

و عليه فالمرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر لا بوجوده الواقعى و معناه هو الترخيص فى تركه و هو لا يساعد مع وجوب الاحتياط.

الأمر الثانى:

أنّ بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر لاوجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه مع أنّه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر.

الأمر الثالث:

أنّ المرفوع إذا عرفت أنّه نفس الحكم المجهول فى مرحله الظاهر فتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدير بأحد الأنحاء المذكوره بدلاله الاقتضاء متفرّع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون

و غيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحله الظاهر شرعاً كنفى الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضاً نفى تشريعي بمعنى أن الضرر من أي جهة كان محكوم بالنفي شرعاً و مقتضى رفع الحكم شرعاً هو رفع تنجيذه.

و التحقيق أن الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلاً فإن الرفع رفع عن الأمة و معنى رفع الأحكام عن الأمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجزها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيز حقيقي و لا يحتاج فيه إلى العناية و الادعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى ساير الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطروا إليه و ما استكروهوا و غيرهما مع قيد عن الأمة.

إذا عرفت هذه الأمور فاتضح أن حديث الرفع يدل على أن الإلزامات المجهولة الموجوده في الواقع مرفوعه عن الأمة في مرحله الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لامنافاه بين وجود إلزام واقعاً و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحله الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامجال للعقاب و المؤاخذه.

ثم إن حديث الرفع لا يختص بالشبهات الموضوعيه بل يعمّ الشبهات الحكميه لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أن أخوات فقره رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينه لاختصاص رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعيه لأن رفع ما اضطروا إليه أو رفع ما استكروهوا عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعيه.

مندفعه بأنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلقه وضيقة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما اضطرّوا إليه» اريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما لا يعلمون» أيضاً كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

تنبيهات حديث الرفع

التنبيه الأوّل:

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الأئمّه يكون ظاهراً في رفع الثقل عن الأئمّه و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأئمّه ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب في هذا الرفع هي العناوين العارضه المذكوره في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقه و المرفوع هي الأحكام الثابته في موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجده السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعه أصلاً.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطأوا أو نسوا فيه لرفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأئمّه لا يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطرّ إليه و بين معاملة اضطرّ إليها فإنّ حديث الرفع يجرى في الأوّل دون الثاني لأنّ رفع الحرمة في الأوّل امتناني دون رفع الصّحه في الثاني لأنّ صّحه الثاني ليست بثقله بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكروه فإنّ صّحته ثقيله عليه و رفع صّحته يكون امتنانياً لا يقال: إنّ الامتنان نكته الحكم لاعتته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأننا نقول: إن تقييد رفع التسعه بقوله عن الأمه ظاهر في رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لاضرر فإن الامتنان فيه من باب نكته الحكم لا الظهور اللفظي و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبه إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتضرع عليه اختصاص المرفوع بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلا يجرى إذا شك في شرط في أصل التكليف كالاستطاعه في الحج لأدنى رفعه يقتضى وضع التكليف الثقيل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شك في شرائط الواجب فإن رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

التنبيه الثاني:

أن الرفع في حديث الرفع ظاهر في معناه و هو إزالة الشيء عن صفحه الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إن الحكم مع قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلق بإلزامه في مرحله الظاهر و هكذا الأمر في سائر الفقرات فإن الرفع متعلق بإلزام أحكام موارد.

لا يقال: إن الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فلا بد أن يكون الرفع بالنسبه إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع في الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضاً لأن الخطا بات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجديّه دفعاً.

لا يقال: إن الحسد و الطيره و الوسوسه لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملاً في معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضاً لأنّ الخطابات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجدیه دفعا.

لايقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها بمعنى الدفع.

لأننا نقول: إنّ الفقرات الثلاثه من الأفعال القليليه و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنى زوال النعمه عن الغير فعل من الأفعال القليليه و يمكن الحكم بحرمته و هكذا الوسوسه و الطيره و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكومه بالأحكام فى الشرائع السابقه و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقياً فى عامه الأزمنه و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبه إليها بمعناه الحقيقى أى الإزاله.

ثم لا يذهب عليك أنّ مع وجود الإطلاقى و الإستعمالى لاحاجه إلى اعتبار الوجود سابقاً ليكون الرفع بمعناه الحقيقى كما لا يخفى.

لايقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه فى التفكير فى الخلق ليست اختياريه حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول: إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختياريه ولكنها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرّز عنها باختيار مبادئ أضرارها فلامانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

أنّه لإشكال فى قبّح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا یرد على الروایه أمران أحدهما: أنّ هذا لا يختصّ بالأمه المرحومه لأنّ الحكم العقلى لا يختصّ بزمان دون زمان.

وثانیهما: أنّ الروایه ظاهره فى الامتنان مع أنّه لامنه فى رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إنّنا نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه فى الناسى و المخطى مع كون مبادئ أضدادهما تحت الاختيار فإنّ مع شرك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحه أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام و المؤاخذه عند النسيان و الخطأ.

و هكذا العقل لا يستقلّ بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لافيما لا يقدر عليه أصلاً فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمّل عادة ممكن و يكون امتنائياً.

التنبیه الرابع:

أنّه لافرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك اذ أى واحد منهما فله حكم و أثر ثقيل يكون قابلاً للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكره على الترك فالإكراه موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفاره فلاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجوديه لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل و قابل للرفع ثمّ إنّ المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيراً كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزله العدم فكأنّه فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا ١٦٦

اترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزله المعدوم إلّا أنّ المرفوع يكون نفس صفه النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزله العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر فلاموجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجوديه.

ثم لا يذهب عليك أنّه لاوجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكل ما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً.

فمن هذا يعلم أنّه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم الترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأنّ ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزله العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم فى الصلوه فحرمه القطع مرفوعه بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترتين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضاً لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضاً.

التنبيه الخامس:

أنّه لو نسى شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتى به بحديث الرفع أولاً: ذهب بعض الأعظم إلى الثانى مستدلاً بأنّ الحديث لا يشمل الأمور العدميه يمكن الجواب عنه كما مرّ بأنّه لاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور

الوجوديه لأنَّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل و قابل للرفع فإعادة الواجب أو قضائه من ناحيه نسيان الجزء أو الشرط ثقيل و يكون مرفوعاً.

و عليه فحديث الرفع حاكم على أدلّه المركّبات أو على أدلّه اعتبار الأجزاء و الشرائط و مقتضاه هو اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام الأمور به فى حق المكلف عامه الأجزاء و الشرائط غير المنسيه و عليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقه يصح المأتى به كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتى به موافقاً للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلّق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلاً عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاصّ على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّه بالنسبه إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلاً إن تعلّق بالسبب المقومّ أو الشرط المقومّ ممّا يكون قوام العقد به عرفاً كإرادته تحقّق معناه فلا ريب فى بطلان المعامله إذ ليس هنا عقد عرفاً حتى يتّصف بالصّحّه ظاهراً.

و إن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيّه لكون العقد عربياً فلا إشكال فى إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقّق قطعاً فى نظر العرف فمع حكومه حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطيه يصير العقد الصادر عقداً مؤثراً فلا تغفل.

التنبيه السادس:

أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفيه بل يعمّ الأحكام الوضعيه فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطريّه ونحوهما و عليه

فلو أكره على إيجاد المفطر فلا-يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريه من الأحكام المجعوله لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكرهوا عليه هو رفع المفطريه بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع حاكم بالنسبه إلى الأدله الاوليّه يوجب ذلك تخصيص المفطريه بحال غير الإكراه و عليه فلايسقط الأمر المتعلّق بالمجموع من التروك في باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقه لامجال لدعوى الملازمه بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقّق موضوعه و هو ترك المأمور به.

لايقال: إنّ الموافقه و المخالفه والصحّه و الفساد ليست من الأمور الجعليه حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأنّنا نقول: إنّ الموافقه و المخالفه للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين ولكنهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه.

و دعوى أنّ الإكراه في العبادات كالإكراه في المعاملات فكما أنّ الإكراه في المعاملات في الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك في العبادات.

مندفعه بوضوح الفرق بينهما فإنّ مقتضى كون حديث الرفع مختصّاً بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعامله و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعاده أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

فتحصّل: أنّه يجوز الأخذ بعموم الحديث في الأحكام الوضعيه أيضاً ما لم تكن قرينه على الاختصاص أو التخصيص ولكنه محلّ تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

أنه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى وبين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطراً اضطراراً عادياً أو شرعياً لإيجاد العقد و المكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيه المانع فى هذا الطرف و إن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحّه التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّى عنه.

و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطراً فى أصل العقد عاده أو شرعاً فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحاله لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثراً شرعياً بل من الأمور العقليّه فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئيه أو الشرطيه تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر فى حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجه إلى التقدير فلاوجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهوله أو المنسيه أو المكره عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارى و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكوره و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

و لاجه إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إن وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً فى حدّ نفسه و لأثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفايه كون وضع منشأه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحه التفصيل المذكور فلاتغفل.

التنبیه الثامن:

أنّ المرفوع فى حديث الرفع هى أحكام الأفعال التى يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لادخل لهما فيها فلايشمله حديث الرفع.

و عليه فلايرفع حديث الرفع مثل النجاسه الحاصله بالملاقاه حال الجهل أو الإكراه أو الإضطرار و إن قلنا بأنّ التنجس من الأحكام لعدم مدخله الاختيار و العمد فى الحكم بالنجاسه بل هى حاصله بالملاقاه و هى من الأمور الواقعيه الخارجيه التكوينيّه و لادخل لفعل الانسان فيها.

و إنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسه ما دامت العناوين المذكوره موجوده و لذا لو صلى فى النجس خطأ أو نسياناً أو جهلاً أو اضطراراً أو إكراهاً فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحّه صلاته فيه لايرفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ ما ذكره إن كان تاماً بالنسبه إلى مثل النجاسه ولكن لا يتم بالنسبه إلى إتلاف مال الغير نسياناً فإنّ الإتلاف فعل للمكلف و مقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعاً عند النسيان و معذلك محكوم بالضمان و هكذا مسّ الميّت فإنّه فعل للمكلف و ليس كالملاقاه التى تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكلف و مقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللَّهَمَّ إلهَا أن یقال: بالتخصیص أو التخصیص ص حیث أن فی مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس المیت لم یعتبر فیة الاختیار و العمد و الکلام فیما إذا اعتبراً فیة فتدبر جیداً.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اللّازم فی تطبیق حدیث الرفع أمور:

أحدها: أن یكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لافرق فی الحكم بین أن یكون تکلیفياً أو وضعياً
وثانیها: أن یكون لفعل المکلف دخل فی ترتّب الحكم.

وثالثها: أن یكون للاختیار دخل فی موضوع الحكم أو متعلّقه فالمرفوع هو حکم فعل أو ترک من الأفعال أو التروک الاختیاریه للمکلف لاحکم وجود شیء أو عدمه من دون دخل لفعل المکلف و ترکه أو اختیاره فیة.

ورابعها: أن یكون رفع الحكم امتناناً علی الأّمه فما لامتنان فیة بالنسبه إلى الأّمه کرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوین لایشمله حدیث الرفع.

التنبیه التاسع:

أنّه ربّما یفصل فی الشکّ فی المانعیه بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیه فی الإجزاء و عدمه فلو شک فی مانعیه شیء للصلاه فحدیث الرفع یدل علی صحه صلاته مادام شاکاً و أمّا إذا قطع بكونه مانعاً و جب علیه إعادتها فی الوقت و قضاؤها فی خارجه كما هو مقتضى القاعده فی الأحکام الظاهریه.

هذا بخلاف الشکّ فی انطباق عنوان ما هو مانع علی شیء فإنّه لا یبعد أن یقال بالإجزاء و إن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلّى مع لباس شک فی أنّه مأکول

اللحم صحّ صلاته لأنّ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصوره العلم و لا يمكن هذا القول في شبهه الحكميه لاستحاله تخصيص المانع بصوره العلم بالمانعيه.

وأجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعيه ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثمّ إخراج ما هو مشكوك المانعيه بضميه حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعيه في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومه حديث الرفع تخصيص المانعيه على غير هذه الصوره التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكوره في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأثمّه و انتفاء الإعاده و القضاء و هكذا الكلام في الشرطيه و الجزئيه إذ لاوجه لتخصيص البحث بالمانعيه.

ص: ١٤٤

ومنها: أى من السنه التى استدللّ بها على البراءه حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضى الله عنه عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

ورواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. (٢)

وقد أورد عليه من جهه السند من أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى و الواسطى الثقتين و بين الحضرمى و الكلابى و النهدى و النصرانى الأب المجهولين و إن ذكر صاحب جامع الرواه هذه الروايه ذيل ترجمه الواسطى الثقه إلاّ أنّه لاحقه فيه فالروايه ليس فيها حجه. (٣)

ص: ١٤٥

-
- ١- (١) كتاب التوحيد باب ٦٤ باب التعريف و البيان و الحجه و الهدايه، ح ٩.
 - ٢- (٢) الكافى، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٣.
 - ٣- (٣) تسديد الأصول، ج ٢، ص ١٤٢.

يمكن أن يقال: إنّ زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصراني و الحضرمي و الكلابي و النهدي لعدم تكتيتهم بأبى الحسن و عليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمي و الواسطي و المفروض أنّهما ثقتان.

اللّهمّ إلما أن يقال: إنّ الثقتين أيضاً لم يثبت تكتيتهما بأبى الحسن أيضاً و معه إمّا هو غير المذكورين مطلقاً أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك و الجهالة.

اللّهمّ إلما أن يقال: إنه ذكّار بن يحيى و ذكره النجاشي مع كنيته و هو ثقة فتأمّل هذا مضافاً إلى أنّ التميمي و الواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و غيرهما ليس له كتاب و لعلّ هذا قرينه على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان و أحمد بن أبي نصر البزنطي و ابن أبي عمير هو من له كتاب و هو كما نص النجاشي عليه هو التميمي و الواسطي الثقتين و عليه فيتميزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافاً إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعدده الأخرى.

منها: معتبره بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السّلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا(١) بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فالتكليف بالقبول يتوقف على المعرفه فإذا كان المكلف جاهلاً بالأحكام الواقعيه فالتكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و منها معتبره عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبدالله عليه السّلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا.(٢) بدعوى شموله الجاهل المركب و البسيط

ص: ١٤٦

١- (١) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ١.

٢- (٢) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٢.

كما يشمل الغافل فنفي العقوبة و الكلفه من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعيه بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط و يتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

ومنها: معتبره حمزه بن الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال لى أكتب فأملى علىّ أنّ من قولنا أنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، الحديث(1) بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبة على مخالفه الأحكام المجهوله غير الواصله إلى المكلف بناء على ظهوره فى إيتاء الأحكام الواقعيه بعناوينها الأوليه و معرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط و إلّا فإن كان الإيتاء أعمّ من الأحكام الظاهريه فلا تقاوم أدله الاحتياط و ممّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتيه أيضاً.

ومنها: معتبره حمزه بن محمّد الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام فى قول الله عزّوجلّ: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) ٢ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال (فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) ٣ قال بين لها ما تأتى و ما تترك و قال (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا) (٢) قال عرفناه إما آخذ و إمّا تارك و عن قوله (وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) (٣) قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون - و فى روايه بينالهم - (٤)

ص: ١٤٧

-
- ١- (١) الكافى، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٤.
 - ٢- (٤) انسان، ٣.
 - ٣- (٥) فصلت، ١٧.
 - ٤- (٦) الكافى، ج ١، ص ١٦٣ باب البيان و التعريف، ح ٣.

ومنها: معتبره عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا، على الله البيان (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) ١ و لا يكلف نفساً إلا ما أتاها قال و سألته عن قوله: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه (١) و إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن الجهل بالأحكام الواقعية و عدم معرفتها يوجب وضعها و رفعها و عدم التكليف بها.

و غير خفى إن من لم يعرف الأحكام الواقعية كان محجوباً عنها إن الله الذى لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم و هذه الروايات تدل على أن التكليف بالأحكام الواقعية متفرع على المعرفة بها و لا يصح الاحتجاج إلا بالتعريف و المعرفة و البيان و لا تكليف بالنسبة إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة و يجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعية و يمتثلوها و لا عذاب و لا إضلال بالنسبة إلى ما لم يعرفوا و حججوا عن علمها فالحجب أو عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعية يوجب عدم تأثير التكليف المجهول و وضعها و رفعها و بعبارة أخرى أن الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف و عدم الاحتجاج و العقوبة بالنسبة إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعية لا ما تمكنوا من المعرفة. و قصير روا فيه من جهه عدم الفحص و عدم تعلمه و لافرق فى رفع التكليف بعدم المعرفة و الحجب بين أن بينه الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه إلى زمان ظهور الإمام الثانى عشر أرواحنا فداه لأن كل ذلك مما حجب علمه عن العباد و مما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب و عدم المعرفة.

ص: ١٤٨

و دعوى اختصاص الحجب و عدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا تشمل ما حجب بواسطه الحوادث و النوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقه لما ورد من أن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، كما في فرائد الأصول.(١)

مندفعه بأن الحجب و عدم التعريف يصدقان أيضاً فيما إذا أمكن تجديد البيان و لم يفعل فإنه تعالى بعد حدوث النوازل و إخفاء الأحكام و إمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها و صدق عدم المعرفة به بالنسبه إلى من لم يصل التكليف إليه و لم يكن مقصراً في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبه إلى من عرف و كتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد السيد المحقق الخوئي قدس سره في جواب الإشكال المذكور حيث قال إنَّ الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه و آله و سلم اوصيائه عليهما السلامو إن كان هو الظالمين إلا أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور و بيان تلك الأحكام فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا يعلمها إلا هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكميه و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءه في الشبهات الحكميه والموضوعيه كحديث الرفع.(٢)

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبه إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلا حاجه في شمولهما للموارد المذكوره إلى ما ربّما

ص: ١٤٩

١- (١) فرائد الأصول، ص ١٩٩.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧١-٢٧٢.

يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئاً عن معصيه العصاه في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدله العقلية و مما ذكر يظهر ما فى تهذيب الأصول و تسديد الأصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب (و هو الأحكام الواصلة إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم بتوسط خطابه إليه التى لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه) إلى غيرها من الأحكام المجهوله التى كان سبب خفائها الأمور الخارجيه بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلى على المضامين الخطابيات المنزله إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دل على وجوب الاحتياط(1) مع ما فيه من أنّ الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أنّ الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لاوجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقادية لإطلاقها و عمومها بالنسبه إلى الأحكام أيضاً كما لا يخفى.

ثم إنّ ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) اى حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله عليه السلام والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم فى

ص: ١٥٠

الواقع و إنّ الحجب أو عدم التعريف يتعلّق بالعلم به و عليه فقوله عليه السّلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السّلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا- أو قوله عليه السّلام و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدلّ على رفع التكليف بالنسبه إلى ما فى الواقع ارفاقاً و تسهياً فينا فى ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبه إلى المحجوب من الأحكام الواقعيه و من المعلوم أنّ الإرفاق فيما إذا كان ما فى الواقع قابلاً للوضع ولو بوضع ظاهرى و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلّا الأحكام الفعلية من ناحيه الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائي فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضه مع ما دل على وجوب الاحتياط فى الأحكام الواقعيه الفعلية فلا تغفل.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءه «حديث السعه»:

روى في مستدرک الوسائل عن عوالى اللالى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال الناس فى سعه ما لم يعلموا. (١)

و فيه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخه ما لا يعلمون و لو كانت تلك النسخه موجوده فكلّمه «ما» موصوله لا ظرفيه لاختصاص الثانيه بما إذا كان النفى فى الماضى لا المستقبل على ما حكى عن أهل الأدب.

و روى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلى عن السكونى عن أبى عبدالله عليه السّلام إنّ أميرالمؤمنين عليه السّلام سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السّلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أميرالمؤمنين لاندري سفره مسلم أو سفره مجوسى فقال هم فى سعه حتى يعلموا و رواه البرقى فى المحاسن عن النوفلى. (٢)

ص: ١٥٣

١- (١) المستدرک، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد و الذبائح، ح ٢، ص ٣٠٧.

لا يقال: إنّ هذه الرواية أيضاً ضعيفه بالنوفلى إذ هو لم يوثق.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتره و هو يكفى فى وثاقته وإلا فلم يكثروا عنه بهذه الكثره هذا مضافاً إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم وغيره من أجلاء القميين فلو كانت رواياته ضعيفه لم يتحملها أجلاء القميين كما طعن القميون على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنّه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عيسى عن بلده قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

هذا مضافاً إلى أنّ روايات السكونى مقبوله كما نص الشيخ فى العده بأنّه عملت الطائفه بما رواه السكونى فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكونى منقوله بواسطه النوفلى كما صرح بذلك النجاشى فى رجاله و الشيخ فى الفهرست فلو كان النوفلى غير مقبول الروايه كما أفاد ما فى العده من أنّ الطائفه عملت بما رواه السكونى فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى و لذا قال فى بهجه الآمال عند ترجمه السكونى و بالجمله من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلى أيضاً فإنّه الراوى عنه جُلاّ إن لم نقل كلا حتى روايه الماء يظهر المتقدمه فإن راويها عنه هو (١) و قال أيضاً عند ترجمه النوفلى و مر فى اسماعيل بن أبى زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده روايه الأجلاء عنه منهم الحسن بن على الكوفى (٢)

و مما ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطه النوفلى (٣).

ص: ١٥٤

١- (١) بهجه الآمال، ج ٢، ص ٢٥٣.

٢- (٢) بهجه الآمال، ج ٣، ص ٣٢٢.

٣- (٣) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٣.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهايه الأفكار أنّ دلالة قوله الناس في سعه ما لا يعلمون على المطلوب ظاهره سواء كانت كلمه ما مصدرية ظرفيه أو موصوله أضيف إليها السعه إذ المعنى على الأول إنهم في سعه ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثانى أنهم في سعه ما لا يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفه إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط (١) إذ لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعه فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط.

أورد عليه في فرائد الأصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع. (٢)

و أجاب عنه في نهايه الأفكار بأنّ ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبه على مخالفه نفس إيجاب الاحتياط في قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبه على مخالفه التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط في قبال الأصولى فإنّ هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو روايه التثليث من نحو قوله عليه السّلام و هلك من حيث لا يعلم و عليه فلاوجه لتوهم ورود أدله الاحتياط على الروايه و لاحكومتها عليها.

نعم لو كانت أدله الاحتياط متكفله لإثبات العلم بالواقع كالإمارات كان لدعوى الحكومه كمال مجال ولكنه ليس كذلك بداهه إنّ مفاد تلك الأدله لا يكون إلّا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

ص: ١٥٥

١- (١) نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ١٩٩.

و مجرد صلاحيتها لتنجيز الواقع عند موافقه لا يقتضى الطريقيه و الكاشفيه كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحججه على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعه هو عدم العلم بمطلق الوظيفه الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها ولكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الروايه فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر.(1)

و لقد أفاد و أجاد إلما أننا لانسلم الحكومه أيضاً فيما إذا كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحججه على الواقع لأن أدله الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحججه على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إنّ العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحججه لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولكن الحججه عبارته عن الطرق العقلائيه و الشرعيه إلى الواقع التى تكشف كشافاً غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك إنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأماره عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم و أمّا إذا أفتى بوجوب شىء لأجل الاحتياط فإنه أفتى بغير علم إلى أن قال إن شرب التتن بملاحظه كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم أخبار الاحتياط و لزوم وجوب الاحتياط لعدّ ذلك منافياً للترخيص من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسياً أو غيرياً.(2)

ص: ١٥٦

١- (١) نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨.

٢- (٢) تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٤.

ومما ذكر يظهر ما فى بعض العبار من أن إيجاب الاحتياط إنما هو طريقى للوصول إلى التكليف الواقعى فأيجابه ضيق ناش من ناحيه التكليف الواقعى المجهول بالحكم بالسعه من ناحيته يقتضى عدم إيجاب الاحتياط. (١)

و ذلك لما عرفت من أن الاحتياط ليس بطريق إلى الواقع و إن أتى به الواقع و كان حكماً غيرياً لأن الاحتمال لا طريقه له و صرف كون الاحتياط واجباً غيرياً لا يوجب أن يكون طريقاً إلى الواقع هذا مضافاً إلى أن الاحتياط لو كان طريقاً إلى الواقع فبعد قيام دليل الاحتياط لامجال للحكم بالسعه من ناحيه الجهل بالواقع إذ معه لاجهله بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

ثم لا يذهب عليك أن الاستدلال بهذا الحديث لا يتوقف على تعيين أن كلمه «ما» موصوله أو ظرفيه لما عرفت من تماميه الاستدلال على التقديرين كما هو المستفاد من ظاهر الكفايه و نهايه الأفكار و تهذيب الأصول و ذلك لأن متعلق العلم هو الحكم الواقعى كما فى حديث رفع ما لا يعلمون فالحديث يدل على رفع الضيق الناشى من الحكم الواقعى المجهول أو يدل على رفع الضيق الناشى من ناحيه الحكم الواقعى المجهول مادام لا يحصل العلم أو الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

و دعوى احتمال أن يكون مفاد الحديث بالحكم بالسعه مادام لم يعلموا بالضيق ولو ضيق ما بعنوان وجوب الاحتياط فلامحاله تحصل الغايه و ترتفع السعه بوجوب الاحتياط و مع هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملاً فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعه من ناحيه الحكم الواقعى المجهول كان الحديث معارضاً مع أدله وجوب الاحتياط و إن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعه مادام لم يعلموا بضيق ما

ص: ١٥٧

و لو ضيق الاحتياط فلا ينافى ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءة العقلية التي لاتنا فى وجوب الاحتياط و حيث
يحتمل فى قراءه الحديث احتمالان فلاتقاوم هذه الروايه مع أدله وجوب الاحتياط.

مندفعه بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعى مثل قوله عليه السّلام رفع ما لا يعلمون فكما أنّ دليل حديث
الرفع ينافى دليل وجوب الاحتياط فكذلك فى المقام دليل السعه عند الجهل بالحكم الواقعى ينافى أى ضيق و لو كان بعنوان
وجوب الاحتياط و عليه فليس وجوب الاحتياط حاكماً بالنسبه إلى دليل السعه من دون فرق بين أن يكون «ما» موصوله أو ظرفيه
فالصحيح دلالة الحديث على البراءة و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكيمه و الموضوعيه و دعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحه سند
قوله صلى الله عليه و آله و سلمّ الناس فى سعه ما لم يعلموا و أمّا مع ضعفه فلا يصلح للتمسك به فلا يبقى فى المقام إلّا قوله عليه
السّلام فى موثقه السكونى هم فى سعه حتى يعلموا.

و شموله للمقام محل تأمل لأنّ مورده كما أفاد السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه هو خصوص اللحم و حكمه عليه السّلام
بالإباحه إنّما هو من جهه كونه فى أرض المسلمين فهى أماره على التذكيه و إلّا كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمة أكله و
بالجملة مورد هذه الروايه هى الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره على الحليه فهى اجنبية عن المقام. (1)

مندفعه بأنّه لا يكون فى موثقه السكونى قرينه على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أماره على التذكيه بل السؤال عن
سفره وجدت فى الطريق و

ص: ١٥٨

الإمام عليه السّلام لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره أللهمّ إلّا أن يحمل جمعاً بينه و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكيه على تخصيص مورد هذه الروايه فى اللحم بمورد جريان الأماره.

و أمّا ما ذكر من أنّ مورد الروايه مورد استصحاب عدم التذكيه و مقتضاه هو حرمة أكله ففيه أنّ مجرى استصحاب عدم التذكيه هو الحيوان الذى يكون قابلاً للذبح لا أجزاءه فلايجرى الاستصحاب المذكور فى اللحم كما لا يخفى. و أمّا دعوى اختصاص قوله هم فى سعه حتى يعلموا بخصوص اللحم فهى ممنوعه لأنّ الجبن أيضاً يكون فى السفره و هو أيضاً مشكوك الحليّته و لادليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى فى جواز أكله بأصالة الحليّته و لاوجه لتخصيص الروايه باللحم.

ثمّ لو كان تطبيق قوله عليه السّلام هم فى سعه حتى يعلموا على مورد الروايه مشكلاً فلايضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى فى الموارد التى لأماره فيها كحليه الجبن فالروايه داله على البراءة فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه لأنّ قوله عليه السّلام هم فى سعه حتى يعلموا يكون بمنزله الكبرى الكليه و تطبيقها على الشبهه الموضوعيه لايجب تخصيصها بها فباطلاقها يشمل الشبهه الحكميه أيضاً فتدبر جيداً.

أللهمّ إلّا أن يقال: رجوع الضمير فى قوله عليه السّلام هم فى سعه حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفره المطروحه يمنع عن كون هذا القول كبرى كليّته بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصيه و هو مشكل بعد احتمال مدخله خصوصيات المورد ولكن لحن الروايه يساعد كبرويه القول المذكور و لاخصوصيه فى الذين وجدوا السفره المطروحه فتدبر جيداً.

ومنها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءه «حديث الحليه» و هو منقول بألفاظ مختلفه منها مرسله الشيخ الأنصارى قدس سرّه وهى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدلت به الشيخ قدس سرّه فى فرائد الأصول حيث قال كما فى قوله عليه السّلام فى روايه أخرى كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام. (١)

و لم يوجد هذه الروايه بهذه اللفظه فى جوامع الحديث و الموجود مختلف معه فى الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّه صدر روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبدالله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقه الخ.

ولكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر روايه مسعده بن صدقه معه حيث زاد فى روايه مسعده كلمه «بعينه» و جملة «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

ص: ١٦١

و احتمال المحقق العراقي أنها مضمون ما رواه في الكافي بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (١)

ولا يخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر في نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أن هذه الرواية مختصه بالشبه الموضوعي للدلالة جعل البينة هي الغاية على أن الشبهه هي الموضوعية مع أن قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام أعم من الشبهه الموضوعية فلا تغفل.

ثم إن رواية الشيخ الأنصاري على تقدير ثبوتها تكون واضحة الدلالة على البراءة في الشبهه الحكمية و الموضوعية و لذا قال في نهايه الأفكار دلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهره لو كانت هي غير روايه مسعده بن صدقه (٢) و إلا ففيها إشكال من جهة موارد انطباقها كما سيأتي إن شاء الله تعالى بل عموميه دلالتها متوقفه على كونها غير روايه عبد الله بن سليمان و إلا فالظاهر اختصاصها بالشبهه الموضوعية فإن السؤال فيها عن الجبن من جهة احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحليه حتى تقوم الحجة على أن فيه ميتة و أمّا الإيراد على الرواية بأنها في صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام كل شيء لك حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإن المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع رواياته السيد الفقيه الطباطبائي قدس سره في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز

ص: ١٦٢

١- (١) الوسائل، الباب ٦١ من أبواب الأطحمة المباحه، ح ٢.

٢- (٢) نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٤٣.

السلطان و لا ترتبطان بالشبهه البدئيه.(١) ففیه أنّ هذا الإیراد لو كان وارداً فی مثل كل شیء فیة حلال و حرام لّما كان وارداً فی مثل قوله «كل شیء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ المفروض فیة لیس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى یكون مربوطاً بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك فی مثل قوله كل شیء فیة حلال و حرام إذ لم یفرض فیة الاختلاط فتدبر جيداً.

ومنها: خبر مسعده بن صدقه عن أبی عبدالله علیه السّلام قال سمعته یقول كل شیء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب یكون علیك قد اشتریته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبیع قهراً أو امرأه تحتك و هی اختك أو رضیعتك و الأشياء كلها علی هذا حتى یستین لك غیر ذلك أو تقوم به البینه.(٢)

لم یستدلّ شیخنا الأعظم قدّس سرّه بهذه الروایه علی البراهه فی الشبهه الحکمیة و لعل وجه ذلك هو اشتمالها علی جملة من أمثله الشبهه الموضوعیه فرأى اختصاصها بها أو رأى أنّ الروایه فی مقام إبراز حلیه جامعہ بین حلیات متعدده من قواعد مختلفه جمعت فی قضیه واحده فالجملة إخبار عن القواعد المختلفه لا إنشاء يدل علی إنشاءات متعدده أو رأى شیئاً آخر.

ولكن استدللّ بها فی الكفایه فی الشبهه الحکمیة حیث قال و منها قوله علیه السّلام كل شیء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعینه الحدیث حیث دل علی حلیه ما لم یعلم حرمة مطلقاً و لو كان من جهة عدم الدلیل علی حرمة و بعدم الفصل قطعاً بین

ص: ١٤٣

١- (١) راجع تهذیب الأصول، ج ٢، ص ١٧٥.

٢- (٢) الوسائل الباب، ج ٤ من أبواب ما یکتسب به، ح ٤.

إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما
احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تامل. (١)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام (بعينه) ظاهر فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه و ذلك لأن حمل هذه
الكلمه على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن
العلم بالحرام لابعينه و لا ينطبق إلّا على الشبهه الموضوعيه إذ لا يتصور العلم بالحرام لابعينه فى الشبهه الحكميه فإنه مع الشك فى
حرمة شىء و حليته لا علم لنا بالحرام لابعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها و على
الثانى لا علم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرام لابعينه فى الشبهه الحكميه مع العلم الإجمالى بالحرمة و من الظاهر أن هذا الحديث لا يشمل العلم
الإجمالى بالحرمة إذ جعل الترخيص فى الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لابعينه فإننا إذا شككنا فى كون مائع موجود فى الخارج خمراً
كان الحرام معلوماً لابعينه إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر فى الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لابعينه.

ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه و عدم كون جميعها فى محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليه
ما لم يعلم أنه حرام بعينه. (٢)

ص: ١٦٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ١٧٦.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧٤-٢٧٣.

وثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من الشبهات الموضوعية. و هي تؤكد اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فلا تشمل الشبهه الحكميه هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعده الحليه لأنّ تلك الموارد موارد الأماره و الأصول المحرزه.

وثالثاً: أنّ جعل غايه الحليه قيام البينه في قوله عليه السّلام و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه أيضاً.

و عليه فلاوجه للاستدلال بموثقه مسعده للبراءه في الشبهات الحكميه.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينه غير تامه لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهه الحكميه و إنما تعميم الحديث لها و هو لايتنافى مع عدم غلبه الشبهه غير المحصوره فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهه. (1)

و لا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهه ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهه الموضوعيه بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لابعينه و هو لاينطبق إلّا على الشبهه الموضوعيه لعدم تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهه الحكميه فإنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لابعينه و على فرض تصور العلم الإجمالي بالحرمة لا يمكن شمول الحديث له للمناقضه و بعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهه حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهه عدم إمكان تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهه الحكميه بحيث لا تلزم منه المناقضه فتدبر جيداً.

ص: ١٦٥

قال في منتقى الأصول يمكن تعميم الحديث للشبهه الحكميه مع المحافظه على ظهور لفظ «بعينه» كما في موارد العلم الإجمالي (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجاً عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجعوله بين شيئين كحرمة الغيبه أو الغناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأن كلياً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهه في كل منهما حكميه لاموضوعيه. (١)

ولا يخفى عليك أنّ فرض الخروج عن الابتلاء في الشبهات الحكميه كما ترى فإنّ الأحكام مجعوله على موضوعها على نحو ضرب القانون للقضايا الخارجيه و المجهد لا يمكن له أن يجرى البراءه في الشبهات الحكميه بمجرد كون بعض الأحكام خارجاً عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل الغيبه والغناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الاحتراز بصوره العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض في روايه مسعده كل شيء لك حلال لا كل شيء فيه حلال وحرام وذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء شبيهاً ونظيراً للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلاوجه لتخصيص الروايه بالشبهه الموضوعيه بل هي أعمّ منها كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

هذا مضافاً إلى أنه لا بأس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالي يستلزم حملة على النادر إذ الحديث

ص: ١٦٦

لايشمل موارد الابتلاء لاستنزام المناقضه و يختص بمرارد التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أنّ هذه المرارد نادره و دعوى أنّ الشبهه الموضوعيه لاتنفك عن العلم بالحرام لابعينه مندفعه بأنّ العلم الإجمالي في هذه المرارد منحلّه بالمرارد المعلومه و يصير الشبهه بدويه كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمه أقرب و معه لامانع من شمول الحديث للشبهات الحكيمه فتدبر جيداً.

و أما عن الثاني فبأنّ الأمثله المذكوره تكون من باب التمثيل لاختصاص الروايه بها و عليه فكما في تسديد الأصول أصاله الحل المذكوره في الحديث إذا كانت عامه لجميع مرارد الشك في الحرمه فجميع الأشياء التي لم يعلم حرمته مشموله له محكوم عليها بالحل فأصاله الحل كبرى كليه و الأمثله المذكوره مصاديق لها و جزئيات و لا يجب في ذكر المثل أن يذكر جميع الأنواع المتصوره إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفه. (١)

ويمكن أن يقال: إنّ الأمثله المذكوره لو كانت من مرارد أصاله الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض مراردها و مصاديقها ولكنها أجنبيه عن أصاله الحل و البراهه إذ ليس فيها شيء يمكن أن يكون مستند الحليه فيه هو أصاله الحل بل المستند هو قاعده اليد و الاستصحاب و لذا قال السيد الشهيد الصدر قدس سرّه: قد حاول البعض دفع الشبهه بأنّ المذكورات إنّما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثمّ أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعده المماثله للقاعده المذكوره أولاً لا ذكر تطبيقات قاعده أخرى لم تذكر كبراهها.

ص: ١٤٧

لا يقال: بناء على جريان الأصول الطولية إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة جارية في هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لا يكفي بعد ظهور الحديث في أنّ منشأ التأمين والحليه هو القاعده وحدها لا القاعده بضم عدم جريان الأصول الحاكمه عليها. (١)

اللهم إلهما أن يكون: مقصود تسديد الأصول أنّ المراد من أصاله الحل في روايه مسعده هو الحكم بحليه كل شيء ما لم يقطع قطعاً وجدانياً بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدي الموجود في مورد الاستصحاب و اليد ولكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلومية تقدم أصاله اليد و الاستصحاب على أصاله الحليه بأى معنى كانت.

قال في نهايه الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحليه في الأمثله المزبوره بعنوان كونها مشكوك الحرمة و إلهما فبناء على كونه حاكياً عن إنشاءات الحليه في الموارد المزبوره بعنوانات مختلفه من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهريه فيها بعنوانات مختلفه غير انه جمع الكل ببيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحليه في الموارد المزبوره بعنوان قاعده الحليه. (٢)

و لا يخفى ما فيه لظهور قوله عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفه خلاف الظاهر هذا

ص: ١٤٨

١- (١) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٦.

٢- (٢) نهايه الأفكار، ج ٣، صص ٢٣٤-٢٣٥.

مضافاً إلى ما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه من أنه خلاف الظاهر لافقط باعتبار ظهور الجملة في الإنشاء لا الإخبار بل من أجل قوه ظهورها في أنها في مقام إعطاء قاعده كليته بنكته واحده للتطبيق على الموارد المختلفه بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل و هذا لايناسب مع كون القضيّه إخباريه تجمع حيثيات و قواعد متعدده لايمكن أن يرجع إليها المكلف في مجال التطبيق.(1)

و حكي أيضاً عن تعليقه المحقق الخراساني على الفرائد في دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكوره من باب التنظير (اي تنظير قاعده أصاله الإباحه بسائر القواعد كقاعده اليد والسوق والاستصحاب) لتقريب أصاله الإباحه إلى الأذهان و أنها ليست بعادمه في الشريعه و إنها حكمت بالحل في الموارد المذكوره مع عدم القطع بالحليه انتهى.

يمكن أن يقال: إنّ هذا الحمل لايساعد مع قوله عليه السلام «و ذلك مثل الثوب» فإنه كما أفاد في تسديد الأصول ظاهر جداً في أنه ذكر مثال لقوله كل شيء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراساني لقال و ذلك مثل حليه الثوب(2)

و قال الشهيد الصدر قدس سرّه: في نهايه الأمر و الذي يقوى في النفس أنّ المقصود من الروايه النظر إلى مرحله البقاء و إنّ ما أخذه المكلف و كان حلالاً له على أساس قاعده شرعيه يبقى حلالاً و لاينبغي أن يوسوس فيه و في مناشيء حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنه و بهذا تكون أجنيبه عن البراءه إذ ليست في مقام جعل البراءه كما أن في الأمثله المذكوره لا يوجد ما يكون موردا لها.(3)

ص: ١٦٩

١- (١) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٦١.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ١٤٨.

٣- (٣) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٧.

و فيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الروايه على ما ذكر خلاف الظاهر جداً فإنّ ظاهر الروايه إنّ الشك في أصل الحليّه و الحرمة لا في بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لامحيص عن هذا الإشكال لأن الأمثله لاتساعد مع القاعده المذكوره في صدرها أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثله لأصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنه و إن اختص بالشبهه الموضوعيه إلّا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانه المذكوره في الذيل تعم الاستبانه العلميه القطعيه و غيرها الحاصله بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنه بعد الاستبانه من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص فتحصّل أنّ الروايه لاتخلو عن الإشكال ولو من ناحيه الإشكال الثاني كما عرفت ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكوره فيها مع قطع النظر عن الأمثله التي فيها هذا لو لا الإشكال في سندها من الضعف و الظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعده بن صدقه عامي و لم يوثق ولكن المحكى من السيّد المحقق البروجردى قدّس سرّه هو اتحاد مع مسعده بن زياد الربعي الثقه و استشهد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التي تقرب عشر روايات و أيده بأنّ المروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد و الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعده و كثيراً ما كانوا يحذفون اسم الأب و ينسبون إلى الجد و عليه كلمه «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

هذا مضافاً إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقه لأن جميع ما يرويه فى غايه المتانّه و موافق لما يرويه

الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعت وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حريز بن عبدالله انتهى.

و قال النجاشى فى رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنّه ثقة لنقل بعض الأجلاء عنه هذا ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع مسعده بن صدقه لا يوجب إلّا الظن بالاتحاد هذا مضافاً إلى بُعد ذلك لأنّ الشيخ فى الفهرست و الرجال و النجاشى فى رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة فالمذكور فى كلام الشيخ الطوسى ليس هو مسعده بن صدقه بل السكونى و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الأجلاء فلم ار إلّا هارون بن مسلم أللهم إلّا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمّد بن يحيى و عبدالله بن جعفر الحميرى و ابن شاذان فإنّهم من الأجلاء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام عن مسعده بن صدقه بواسطه هارون بن مسلم كما فى رجال النجاشى و غيره و من البعيد جداً نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيداً.

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم:

روى الصدوق فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان قال، قال أبو عبدالله عليه السّلام: كل شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه(١) و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما فى المشيخه محمّد بن موسى بن المتوكل (رحمهم الله) عن عبدالله بن جعفر الحميرى و سعد بن عبدالله

ص: ١٧١

عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان وروى الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(١) و طريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضاً كما في المشيخه و الفهرست.

و رواها أيضاً^(٢) بهذا السند عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني قدس سره عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(٣).

و روى الكليني قدس سره أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً و دعا بالغداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي أو لم ترني أكلته قلت بلى ولكني أحب أن أسمع منك فقال سأخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه^(٤) و حيث إن عبد الله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الروايه معتبره.

ص: ١٧٢

-
- ١- (١) التهذيب، ج ٩، ص ٧٩، الباب ٢ باب الذبائح والأطعمه، ح ٧٢.
 - ٢- (٢) في التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، الباب ٢١ باب من الزيادات، ح ٨.
 - ٣- (٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣ باب النوادر، ح ٣٩.
 - ٤- (٤) الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩ باب الجبن، ح ١.

هذا مضافاً إلى ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن اليقطيني عن صفوان عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. (١)

هذه الروايات متوافقة المضمون و لعل يرجع بعضها إلى بعض.

و كيف ما كان فالمحكي عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. و تقريب الاستدلال كما عن شرح الوافيه ان معنى الحديث ان كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل و الحرمة و كذا كل عين مما يتعلّق به فعل التكليف و يتصف بالحل و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

و بعبارة أخرى ان كل شيء فيه الحلال و الحرام عندك بمعنى إنك تقسّمه إلى هذين و تحكم عليه باحدهما لاعلى التعيين و لاتدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من

ص: ١٧٣

المذكى أو الميتة و على شرب التتن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه لأنه يصدق على كل منها: إنه شيء فيه حلال و حرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول إما حلال و إما حرام و إنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها و أصنافها حلالاً و بعضها حراماً و اشتركت في أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه فى الدرر حيث قال إن قوله عليه السلام فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتهما و احتمالهما فيصير الحاصل ان كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح ان يقال فيه إما حرام و إما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهه فى الحليه و الحرمة من جهه الشك فى اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا. (1)

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه فى فرائد الأصول بأن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى و لحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما لكن لفظه «منه» ليس فى بعض النسخ و أيضاً الظاهر أن المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لامرئياً بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً لاذهنا و لا خارجاً إلى أن قال فالمعنى و الله العالم أن كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً فى الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد ان كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى

ص: ١٧٤

الخارج فتدعه و على أى تقدير فالروايه مختصه بالشبهه فى الموضوع و أما ما ذكره المستدلّ من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتماله و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضيّه و لضمير منه ولو على الاستخدام انتهى موضع الحاجه (1).

حاصله أنّ قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام ظاهر فى الانقسام الفعلى و هو لا يتصور فى الشبهات الحكميه فإنّ القسمه فيها ليست فعليه بل هى فرضيه حيث انه ليس فيها إلّا احتمال الحل و الحرمة كما فى شرب التتن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعيه التى يكون الشكّ فيها فى الحل و الحرمة من جهه الشكّ فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضاً بظهور كلمه «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشاره و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله كل شىء يكون فيه حلال و حرام و الإشاره و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتم فيما إذا كان المراد من الشىء فى قوله عليه السّلام كل شىء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلى لا يتصور حينئذٍ إلّا فى الشبهه الموضوعيه و أمّا إذا كان المراد من الشىء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميه أيضاً نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها كما فى كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الإرنب

ص: ١٧٥

وقسم ثالث مشتبه وهو لحم الحمير مثلاً- لا يدري انه محكوم بالحليه أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الروايه أنه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائره المشتبهات المحكوم فيها بالحليه و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذى يوجد فى نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل.(1)

ويمكن الجواب عنه: بما فى كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما فى روايه أخرى كل شىء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذى يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لادخل له فى هذا الحكم أصلاً و لا فى تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبى لادخل له فى الحكم و لا- فى تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن.(2)

و أوضح هذا الجواب فى مصباح الأصول بأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام إنّ منشأ الشك فى الحليه و الحرمة هو نفس انقسام الشىء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهه الحكميه فإنّ الشك فى حليه بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها (بل منشأ

ص: ١٧٦

١- (١) نهايه الأفكار، ج ٣، صص ٢٣٣-٢٣٤.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٢٠١.

الشك في الحليه و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنّ الشك في حليه مائع موجود في الخارج ناشىء من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحليه و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا في حليه هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلاً فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام.(١)

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و معلوم أن معرفه لحم الخنزير و حرمة لا يكون غايه لحليه لحم الحمار.(٢)

و هذا الذى أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الروايه للشبهه الحكيمه إذ يحكم بحليه لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه فإنّ مورد الشبهه محكوم بالحليه حتى تعرف إنّه مصداق الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و لا إشكال كما لا يخفى.

فتحصل أنّ مفاد هذه الروايه لا ينطبق على الشبهه الحكيمه بشهاده أمرين:

أحدهما دلالته على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك و الاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غايه للحليه فإنه لا يصح ذلك إلّا فى الشبهات

ص: ١٧٧

١- (١) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧٧-٢٧٦.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٢٠١.

الموضوعيه و أما فى الحكيمه فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غايه لجليه لحم الحمير مثلاً كما لا يخفى.

إذ لا معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراماً غايه لجليه لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلا مكان أن يقال نفي السببيه لوجود القسمين بالنسبه إلى الشك فى حكم لحم الحمير فى غير محله و الشاهد له أنه لو علم ان مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق له شك فى حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لا يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بجليه مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناشٍ من وجود القسمين من الحلال و الحرام فى الأنواع و عليه فلا وجه لإنكار سببيه وجود القسمين فى الشبهات الحكيمه و العجب من مصباح الأصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة ولو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال ولو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك فى الشبهه الموضوعيه و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال فى الشبهه الموضوعيه لم يبق شك فى هذا النوع أيضاً و عليه فوجود القسمين موجب للشك فى الشبهه الحكيمه كالشبهه الموضوعيه و لذلك قال فى الدرر يكفى فى عدم لغويه القيد (و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام) انه لو علم كون مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق شك فى لحم الحمير فوجود القسمين فى اللحم صار منشأ للشك فى لحم الحمير (١).

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سرّه: فى توضيح مراد استاذه قدس سرّه و الحق هو اندفاع الإشكاليين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغواً لكونه دخيلاً فى الموضوع و

ص: ١٧٨

ذلك لأن الشبهه في لحم الحمار مثلاً- وإن كانت كما ذكر ناشئه عن عدم النص لكن لا ينافي هذا أن يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام فإنه لو كان النص على حليه كل لحم موجوداً لم يكن شك في حليه لحم الحمار ولو كان النص على حرمه كل لحم موجوداً لم يكن شك في حرمه لحم (الحمار).

ولكن لما لم يكن شيء من هذا النصين و إنما صار بعض اللحوم حراماً و بعضها حلالاً- فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أميناً لما شككت في أمانه هذا الشخص ولو كان كل أفراد خائناً ما شككت في خيانه هذا الشخص ولكن لما كان أفراد مختلفه فبعضها أمين و بعضها خائن فلا-جرم شككت في أمانه هذا الشخص و خيانه و هذا مطلب صحيح عرفي. (١)

هذا كله بالنسبه إلى الأمر الأول و هو لزوم كون الانقسام سبباً و منشأ للشك و هو متحقق في الشبهه الموضوعيه دون الحكميه و أمياً الأمر الثاني و هو متحقق في الشبهه الموضوعيه دون الحكميه فقد أجاب عنه في الدرر أيضاً بأن معرفه الحرام غايه للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة. ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهه الموضوعيه أيضاً إذ بعد معرفه فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضاً فتدبر جيداً. (٢)

قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره: في توضيح ذلك و بالجملة إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غايه للحل حقيقه عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقاً على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين و إن كان

ص: ١٧٩

١- (١) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٧٧.

٢- (٢) الدرر، ص ٤٥٠.

المراد ان عرفان الحرمة فى كل شىء ليس إلما غاية للحل بالنسبه إلى هذا الشىء دون غيره كان الإشكال غير وارد فى كلتا الشبهتين ولكن حيث إنَّ الظاهر هو إرادته عرفان جنس الحرام الصادق على فرد واحد كان الإشكال وارداً على كليهما فلا بدّ فى دفعه عن كليهما فنقول إنّ عرفان الحرام غاية للقضيه الاستغراقيه بوصف كونها استغراقيه فمعنى الحديث أنّ الجنس الذى هو اللحم المنقسم فى الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجميع أفرادهِ حلالاً- فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعاً أم مذكى واقعا فهو حلال و كذلك جنس اللحم الذى له قسمان احدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير و له قسم ثالث و هو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالاً- سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة فى فرد واحد على الأول أو فى قسم واحد على الثانى فحينئذٍ يكون هذا الحكم العام الاستغراقى الاستيعابى و هو حليه كل فرد أو كل قسم مرتفعاً و هذا لإشكال فيه إذ لإشكال فى أنه بعد معرفه الحرمة فى الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و اذن فبناءً على حمل الروايه على التقسيم الذهنى فدلالته على البراءه فى الشبهه الحكميه تامه غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهه الحكميه التى كان له قسم حلال و قسم حرام و لم يكن القسم الحرام بعد معروفا فيتم فى غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

ولكن الشأن فى إثبات ظهور الروايه فى التقسيم الذهنى دون الخارجى و هو غير معلوم بل الظاهر منها لايبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقريته ذكر لفظه «بعينه».(١)

و لا يخفى عليك أيضاً أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الأستاذ قدّس سرّه بقريته لام العهد فى قوله حتى تعرف الحرام و لفظه بعينه إن المراد من الغايه فى قوله حتى

ص: ١٨٠

تعرف الحرام منه بعينه هي معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده بالفعل فى الشئ و ذلك لايساعد إلما مع إرادته الشبهه الموضوعيه إذ مع الشبهه الحكميه لامعنى لجعل معرفه حرمه لحم الخنزير غايه لحليه لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلاوجه لأن يقال. إنّ لحم الحمير مثلاً الذى شك فى حليته و حرمة عندما رأينا وجود القسمين فى اللحم حلال حتى تعرف حرمه لحم الخنزير و علم بوجوده فى الشئ بل الذى يكون مناسباً مع الشبهه الحكميه هو ان يقال إنّ لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لايساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير فى «بعينه» إلى الحرام الموجود فى الشئ كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سرّه فى دوره الأخيره بقوله ولكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسريه إلى الشبهه الحكميه بأن يقال إنّ الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين فى الصدر و هو منحصر فى الشبهه الموضوعيه إذ لا دوران فى الشبهه الحكميه من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمه و اللحوم المقطوع الحليه و بعبارة أخرى الظاهر أنّ مورد الحكم بالحليه شئ قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلما أن يقال: يكفى صحه انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إنّ كل كلى كان فيه الحلال و الحرام ولو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال فى أفراده المشتبهه حتى يعرف الحرام منه ولكنه مع ذلك لا يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. (١)

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و «ماده» «العرفان» المستعمله فى الأمور الجزئيه قرينه على الاختصاص فإنّ كل واحد من

ص: ١٨١

هذه الأمور وإن كان في حد نفسه قابلاً للمناقشه إلا أن ملاحظه المجموع ربّما تصير قرينه على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق. (١)

و يؤيده عدم اشتراط البراهه فى هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعمّ من الشبهه الحكميه لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأنّ الاستبانة المذكوره فى الذيل تعمّ الاستبانة العلميه القطعيه و غيرها الحاصله بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام اليّنه بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الروايه عن الضعف فى السند فإنّ مسعده بن صدقه عامّى و لم يوثق إلا أنّ المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سرّه أنّه متحد مع مسعده بن زياد الربعى الثقه بقرينه اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التى تقرب عشر روايات و أيد ذلك بالمروى فى بعض طرق الكافى هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد لأنّ الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جدّ مسعده و كثيرا ما يحذف اسم الأب و ينسب الولد إلى الجدّ هذا مضافاً إلى ما حكى عن الوحيد البهبهانى من أنّ جدّى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنّه ثقّه لأنّ جميع ما يرويه فى غايه المتانّه و موافق لما يرويه الثقات.

ولكن لقاتل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع روايات مسعده بن صدقه لا يوجب إلا الظنّ باتّحادهما هذا مضافاً إلى أنّه يبعده ذكر كليهما فى الفهرست و الرجال و النجاشى فتأمل.

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم و مضمونها متوافقه و قد رواها الكلينى قدس سرّه عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن

ص: ١٨٢

محمد جميعاً عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافيه و في الدرر أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل من الأفعال التي تتّصف بالحلّ و الحرمة و كذا كلّ عين ممّا يتعلّق به فعل التكليف و يتّصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لك حلال.

فخرج ما لا يتّصف بهما جمعياً من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلف و ما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو لك حلال سواء علم حكمه كلياً فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندارجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك.

و عليه فالروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكي أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التتن أو لحم الإرنب مثلاً لأن الحليّ و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحيه الشيء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أنّ كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح فيه أن يقال: إنه إما حرام أو حلال فهو لك حلال.

و قد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما إذ لا تقسيم مع الترييد أصلاً لا - ذهنياً و لا خارجاً و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالاه و صلاحيته لهما مندفعه بأنه مخالف لظاهر القضية.

و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشكّ فيها في الحل و الحرمة من جهة الشكّ في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك ظهور كلمه «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشاره و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله عليه السّلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشاره و الإرجاع إليهما متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشاره و الإرجاع و الأوجه المذكوره عن هذا الإيراد لا تخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و «ماده» «العرفان» المستعمله في الأمور الجزئيه قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه و لأقل من الشكّ في شمولها للشبهه الحكميه.

التنبیه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعده الحليّه هي حليّه المشكوك و لو كان الشيء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذه من يد الكافر أو المستورده من بلاد الكفر بشرط احتمال التذكيه الشرعيه في حيوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدى ما اشترط العلم بالتذكيه في الاستعمال كالأكل أو لبسه في الصلاه.

و ذلك لجريان قاعده الحليّه فيها كجريان قاعده الطهاره و لامجال لاستصحاب عدم التذكيه فيها بناء على أنّ التذكيه هي فرى الأوداج الأربعة لا الأمر المعنوى الحاصل بالفرى و من المعلوم أنّ فرى الأوداج الأربعة لا يتصور في أجزاء الحيوان فانما لم تجر أصله عدم التذكيه فمقتضى قاعده الحليّه هو جواز التصرف مطلقاً عدى ما خرج.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فلامجال لقاعده الحليّه لجريان أصله عدم التذكيه فيحرم جميع التصرفات.

ومنها: أى من الأخبار التى أُستدلّ بها للبراءة صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج عن أبى عبدالله عليه السّلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدّتها بجهاله أهى ممن لا تحلّ له أبداً فقال لا أمّا إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدّتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أنّ ذلك محرم عليه أم بجهالته أنّها فى عدّه؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك أنّه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و إن كان أحدهما متعمداً و الآخر بجهاله فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الروايه تدلّ على أنّ الجهل مطلقاً عذر و مقتضى ذلك أنّه لا عقوبه عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك بأنّ الجهل فى الروايه إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلّقاً بالحكم التكليفى فالمعذوريه تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعاً.

و لو حملنا الروايه على ما بعد الفحص ففيه أنه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين و إن كان الشكّ متعلّقاً بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذوريه قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها في العده سابقاً و إلّا فمع عدم العلم بانتقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العده و عدم المعذوريه.

و عليه فالحكم بمعذوريه الجاهل مطلقاً لا يطابق القواعد المسلّمه هذا كله فيما إذا كان الجهل في الروايه بمعنى الشكّ.

و إقياً يكون الجهل فيها بمعنى الغفله فيستقيم الحكم بالمعذوريه حينئذٍ و يشهد له قوله عليه السّلام و ذلك إنّه لا يقدر على الاحتياط معها ولكن إشكاله أنه أجنبي عن المقام لأنّ البحث الأصولي حول الشكّ لا الغفله.

و يمكن الجواب بحمل الجهاله على الغفله في كلتي الصورتين و بحمل قول السائل «بجهاله أنّ الله حرم عليه ذلك» على الجهاله في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته أنّها في العده» على جهالته بأنّ العده موضوعه للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذٍ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أنه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأوّل فإنّه أتى بالفعل المحرم شرعاً و لا يتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

ولكن الروايه حينئذٍ تكون أجنبيه عن صورته الشكّ و الترديد بل مختصه بمورد الغفله مع أنّ بحث الأصولي في حكم الشكّ و الترديد لاحكم الغفله و الأولى هو الجواب عن الاشكال بأنّ الجهاله ليست في الموضوعين مستعمله في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشكّ و الغفله و هو عدم العلم ولكن هذا

المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفله بالنسبه إلى الحكم و في ضمن الترييد والشك بالنسبه إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لافي المعنى المستعمل فيه الكلمه.

و أما وجه الاختلاف بينهما فلائ الحكم لغايه وضوحه مثل وجوب صلاه الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو الترييد فيه في غايه الندره نعم عدم علمه بنحو الغفله ليس نادراً.

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزويج امرأه لامحاله يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأه الشخصيه و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدّه الغير أولاً فهو في كمال البعد و الندره فإذا كانت الغفله بعينه أمكن أن يبقى على حاله الترييد و الشك بالنسبه إلى الموضوع هذا هو المحكى عن الأستاذ الأعظم الميرزا الشيرازى قدس سرّه و تبعه جماعه منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقي قدس الله أرواحهم.

فتحصّل: أنّ الروايه بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهه الحكيمه البدويه قبل الفحص و بغير مورد الشبهه المحصوره و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لافعليه للحكم بالنسبه إليه و لاقوبه و معه لامجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهه تحريميه أو وجوبيه.

ومنها: أى الأخبار التى استدللّ بها للبراءه ما رواه الصدوق قدّس سرّه فى الفقيه مرسلأ عن الصادق عليه السلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لاتصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الروايه على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّه الاحتياط دلالةً و سنداً و حب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعده التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه وإن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لامجال للتمسك بالروايه لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغايه ولكن مع

الشك في صدور النهي و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و به ينقح موضوع الحديث و يصح التمسك به في مورد يشك فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أن استصحاب عدم صدور النهي لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدال بنفس الاستصحاب من دون حاجه إلى الرواية في الحكم بالإطلاق و بعبارة اخرى لايجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنه تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه و مع ملاحظه جريان الاستصحاب فلاحاجه إلى التمسك بالحديث لأن الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أن المراد من الورود هو الصدور الواقعي و أما إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلاحاجه في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنه جملة استقباليه و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهياً من النواهي الأوليه الوارده على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه و آله و سلمو انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثم إن هذه الرواية مختصه بالشبهه التحريميه و لاتشمل الوجوبيه و لاضرير فيه لأن عمده الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الشبهه التحريميه و أما الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءه و عدم وجوب الاحتياط.

حديث أئى رجل ركب أمراً بجهاله

ومنها: أئى من الأخبار الئى أسئدلّ بها للبراءه صحينه عبدالصمد بن بشير حيث قال عليه السلام فيها «أئى رجل ركب أمراً بجهاله فلاشئء عليه»

ولا يخفى عليك أن الئمسك بها متوقف على أن المراد من الجهاله هو الجهل بحكم الشئء واقعاً و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقيء الأمر المذكور فى الروايه بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أن الإئيان بشئء عن عدم علم و جهاله بحكمه الواقعى لا يوجب شئاً.

فهذا الحديث ينافئ أدله و جوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهاله هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل الئمسك به للبراءه لورود ادله الاحتياط عليه لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أئى رجل ركب أمراً يقتضى أن يكون الجهل متعلقاً بحكمه الواقعى فىكون مفاده كحديث الرفع فى دلالة على البراءه بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر.

و دعوى أن الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه الارتكاب و عليه يختص بالغافل والجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صوره الئردد و يؤيده أن تعميم الجهاله لصوره الئردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصّر و سياقه آب عن التخصيص.

مندفعه بأنّ الجهل ليس عله للإتيان بالشىء فإنّ وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربّما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء فى قوله بجهاله بمعنى عن.

هذا مضافاً إلى أنّ التخصيص ممّا لا بدّ منه للزوم إخراج الجاهل المقصر إذا حمل الجهاله على الجاهل المركب إذ المقصر و لو كان جاهلاً مركباً لا يكون ممن لاشىء عليه هذه عمدته ما أستدلّ به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى الحكم الواقعى من دون فرق بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الداله على التوقف عند الشبهه معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه كانت محكومته لأدله البراءة اذ لاهلكه مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومه فالأخبار الاحتياط إما مخصّصه بأدله البراءة لاختصاصها بالشبهه التحريميه أو محموله على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

ربّما يستدلّ بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

وليس المراد من الإجماع فى المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفه التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلى ولايكشف عن الحكم الشرعى هذا مضافاً إلى أنّ الإجماع على الكبرى لاينفع إلّا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض هو تماميه أدله الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع فى المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعاً.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لاتكاد تجد فى زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمه شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

وقد أورد عليه بأنّ تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله مما لانقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمه: لو كان خلافاً للدين لأرشدهم الأئمه عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى لزوم

الاحتياط كفى ذلك فى كشف عدم وجوب الاحتياط شرعاً لأنه ينتهى إلى تقرير المعصوم عليه السّلام هذا من ناحيه الكبرى و
أمّا من جهه الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفه الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه الحكميه.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلّاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمه عليهم السّلام و عليه فمخالفه
المتأخرين لا يضرّ بالإجماع المذكور فلا تغفل.

ص: ١٩٤

ربّما يستدلّ للبراءة بسيرة المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقه الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة فى جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفى فيه عدم وجدان النهى عنه.

و لذا نرى أنّ أهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظوراً لأسرعوا إلى تخطئه كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئه إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافة العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرايع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلّين ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم

حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المشرعه بما إذا اتفقوا إلى القاعده العقليه.

و مجرد توافق السيره مع القاعده لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد الدليلين أيضاً و عليه فالاستدلال بالسيره مع قطع النظر عن القاعده العقليه و لا وجه لإرجاعها إليه هذا مضافاً إلى أنّ إرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تكون مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام لا يحتمل الضرر الأخرى لإرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تبني على إنكار الكبرى بل هي كاشفه عن عدم وجود الصغرى في المقام و لا بأس به كما لا يخفى.

ص: ١٩٤

و من الوجوه التي أستدلّ بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأنّ الأحكام الشرعية لها مرتبتان:

المرتبة الأولى: مرتبة الجعل والتشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لابتحاقه فعلاً إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجاً بل يصحّ جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقيه فصحّ تشريع القصاص على القاتل مثلاً و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد و في هذه المرتبة يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأنّ الحكم المشكوك فيه مسبق بعدم الجعل في زمان قطعاً فيقال إنّ هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أنّ المحرّك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي فالحكم الإنشائي ممّا لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنّه مثبت.

مندفعه بأنّ الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقّق قيوده المأخوذه فيه و مع وحدتهما فلامجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتاً.

فتحصّل: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقليّة.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص. و حيث نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذٍ إلى البرائه. لأننا نقول لا مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفه عمليه للتكليف الإلزامى فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك فى نفي العقوبه لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبه و لو لم يثبت الترخيص.

و بالجمله يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه و لافرق فيه بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه لأن الأحكام المجعوله تكون بنحو القضايا الحقيقيه فتتحلّ إلى أحكام متعدده بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبه الثانيه: هي المرتبه الفعليه و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقق الموضوع خارجاً لأنّ فعليه الحكم إنّما هي بفعليه موضوعه و عليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ فى ما إذا شك فى حكم شىء بهذه المرتبه.

لا يقال: إنّ المعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً و عدم التكليف الأزلى غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعى فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقليه فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأنّ المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبّد الشرعى و لاخفاء فى أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبّد عند جريان الاستصحاب و فى ظرف الشكّ.

و دعوى أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشكّ و في المقام لاتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ فلما مجال لجريان الاستصحاب لأنه إساء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعه بأنّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي و أمّا الموضوع الخارجي فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفاً.

فتحصّل: أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلي لا إشكال فيه و معه لا مجال لأدله الاحتياط لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تماميه الاستصحاب بأنّه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءه أيضاً و هو الشكّ لحكومته الاستصحاب على موضوع البراءه كما أنّه حاكم بالنسبه إلى موضوع أدله الاحتياط فيلزم منه لغويه أدله البراءه مع أنّ هنا روايات تدلّ على البراءه.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الاستصحاب لا يجري في جملة من الموارد كتوارد الحالاتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا يبقى وحده القضية المتيقنه و المشكوكه و غير ذلك فلا يلزم اللغويه بالنسبه إلى أدله البراءه هذا مضافاً إلى أنّ الاستفادة من أدله اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعاً في قبال القواعد المخالفه لثلاً يترتب آثار المخالف و عليه فلانفي لها بالنسبه إلى القواعد الموافقه معه و عليه فيجوز الاستصحاب مع القواعد الموافقه كالبراءه فلا تغفل.

ربّما يستدلّ بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجه على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كافّه لقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنّه من مصاديق الظلم هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان بأنّ العقوبه و المؤاخذه بدون إقامة الحجه قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمر:

منها: أنّ تلك القاعده مصادره حيث إنّ دعوى أنّ مخالفه التكليف تتمّ عليه الحجه خروج عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفه ما لم تتمّ عليه الحجه فليس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ماذا يراد بالحجه إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضيه بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجه غير فتيه لأنّه التزم فيها بأنّ مرجع قضايا يا الحسن و القبح إلى قاعده أوليه بديهيه هي حسن العدل و قبح الظلم.

وقد تقدم أنّ قضيته قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون أوليه لأنّ الظلم عباره عن سلب ذى حق حقه فلا بدّ من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبه السابقه عليه.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الدعوى هى أنّ قضيته حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيه و من المعلوم أنّ الوجدانيات لاتحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضيته المستدلّ بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادره ثمّ لامنافاه بين كون القضيته المذكوره بديهيه و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقيح و التحسين لأنّ تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضاً من البديهيات و ترتب الحكم البديهى على الموضوع البديهى لا ينافى بديهيه القضيته كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من الحججه فى القضيته المذكوره هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لاعنوان ما يصحح العقوبه حتى يوجب أن يكون القضيته بشرط المحمول و حاصل القضيته أنّ مخالفه التكليف الذى كان معلوماً بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زى العبوديه لقيام الحججه عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحججه عليه فليست بظلم بل العقوبه عليها عقوبه بلا حجه و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحجه بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعده منافية مع حق الطاعه قال الشهيد الصدر إنّ المحقّقين من علماء الأصول قد فضّلوا بين أمرين أحدهما مولويه المولى و حق طاعته و اعتبروا المولويه و حق الطاعه كلياً متواطئاً لاتقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عباره عن حق طاعه كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا اتمّت عليه الحججه و البيان.

و الثاني ميزان الحجيه و المنجزيه فقالوا بأنّ البحث في أصل المولويه موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجيه فهو وظيفه البحث الأصول.

و في هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما حجيه القطع و أنّ كل حجه لابدّ و أن ترجع إلى القطع و الحجيه ذاتيه للقطع.

و الثانيه انتفاء الحجيه بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجيه ذاتيه للقطع و هذا هو قاعده قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجه فلا بدّ لكي يكون حجه من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيره في أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجه و متنجزا و هل ذلك إلّا تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابله للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقيه و العلميه للحكومه على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسياً في هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجيه و المولويه مع أنّه لافصل بينهما بل البحث عن الحجيه بحيث عن حدود المولويه بحسب الحقيقه لأنّ المولويه عباره عن حق الطاعه و العقل يدرك حق الطاعه بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيه ولكن حق الطاعه له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أو سع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعميه المنعم لا يترتب عليه حق الطاعه إلّا في بعض التكاليف المهمه لافى كلّها و قد تكون المنعميه أوسع بنحو يترتب من الطاعه في خصوص التكاليف المعلومه و قد تكون مولويه المولى أوسع دائره من ذلك بأن كانت منعميته بدرجه يترتب عليه حق الطاعه حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقه سعه فى دائره المولويه إذن فالحجيه ليست شيئاً منفصلاً عن المولويه و حق الطاعه و يرجع البحث فى قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولويه المولى هل تشمل التكاليف المحتملـه أم لا.

و لاشك أنّـه فى التكاليف العقلانيه عاده تكون المولويه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف و أما فى المولى الحقيقى فسعه المولويه و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مطنونى أنّـه بعد الالتفات إلى ما بيناه لايبقى من لايقول بسعه مولويه المولى الحقيقى بنحو تشمل فى التكاليف الموهومه و من هنا نحن لانرى جريان البراءه العقليه.

ويمكن أن يقال أوّلاً: إنّ الموالى العرفيه أيضاً مختلفون فى سعه المولويه و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقا من الآخرين و معذلك لا يحكم العقلاء بالنسبه إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومه بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجه عليها.

فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى ذلك البعض فكذلك لا يحكمون به إلى طاعه مولى الموالى.

وثانياً: إنّ إيجاب الاحتياط فى جميع الأمور بمجرد الاحتمال لا يناسبه حكمه الربّ المتعال و أتميه مراتب المولويه فى المولى الحقيقى توجب أهميه امتثال أوامره و نواهيـه فى الخطابات المعلومه لاالمحتمله أو الموهومه.

وثالثاً: إنّ الاحتمال لا يصلح عند العقلاء للطريقه و لذا يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب فى الأوّل و الحرمة فى الثانى لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرّح المولى بمراعاة الاحتياط فى بعض المحتملات كان مراعاته لازماً.

و عليه فلامجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذى لا يراه العقلاء طريقاً و حجه و يؤكد هذا أنّ الشارع لم يعين طريقه أخرى لامثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقه العقلاء كما قال عزوجل: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) .

و بقيه الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى ومنها أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكوم به بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لاموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلاقبح للمؤاخذه.

و أجيب عنه بأجوبه:

أحدها: أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكليه الظاهريه فتدلّ على العقوبه على مخالفتها و إن لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع و ليست العقوبه على التكليف الواقعى المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعده للورود على قاعده قبح العقاب بل قاعده القبح وارده عليها لأنّ قاعده وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأنّ الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و للاحتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبه من غير بيان.

و فيه أنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لاتعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالها و لازم كون الوجوب فى قاعده دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعده ظاهريه و لو لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعده الظاهريه لا وقع لها.

وثانيها: أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق

بينه و بين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الإرشادي فإنه في رتبه لاحقه عن احتمال العقاب إذ لولا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

و بذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لامنافاه بينهما لعدم اجتماعهما في مورد واحد و بعبارة اخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعي فرض وصول التكليف إجمالاً- بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هي الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحجه على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لا يستلزم احتمال العقاب و عليه فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبه مع احتمال التكليف أول الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبه باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبه فتأمل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعده محكوم به بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأول فالأذنّ موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبه لا-على تقدير (أى لا-على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبه قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف الواقعي و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لاملازمه بين التكليف و العقوبه حتى تورث التلازم بين

احتمال العقوبه و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لامجال للتمسك بقاعده وجود دفع الضرر المحتمل.

و أما الثانى فلأنّ احتمال العقوبه على تقدير (أى تقدير المراجعه إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفه بما هو بل تفيد أنّ الملازمه إنّما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجه و استحقاق العقوبه فالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه لاللفراغ عن حكم العقاب المحتمل لاعلى تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لاعلى تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنّه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين كما عرفت.

و إن كان موضوع قاعده دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لان ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه لاحتمال الملازمه واقعاً بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه فالموضوع محرز قبل المراجعه إلى القاعدتين.

و حينئذٍ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعى و استحقاق العقوبه فهى رافعه للاحتمال بتّاً بحيث لا يحتمل العقوبه على تقدير لإبطال التقدير بقاعده قبح العقاب فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل.

و بالجملة إنّ القياس فى قاعده قبح العقاب بلا بيان مرّكب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه فالنتيجه المتحصّله منهما قطعيه بتيه و أمّا القياس فى قاعده وجوب

دفع الضرر ليس كذلك فإن الصغرى فيه ليس أمراً وجدانياً فعلياً بل صحه صغراه يتوقف على امور إما تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح فالأجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملاً و المفروض عدم تحقق واحد منهما فظهر أن الصغرى في قاعده قبح العقاب وجدانيه قطعيه فعليه أما الصغرى في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل معلقه على تحقق واحد من هذه الأمور و المفروض عدم تحققها و لاشك عندئذ في حكمه القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى أن قياس قاعده قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبه الأخرويه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروى من الضرر الدينوى فلا حاكم حينئذ على قاعده دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعده قبح العقاب إلا بالضرر الأخروى و هو العقوبه فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إن الشبهه من هذه الجهه موضوعيه فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافاً إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلائي فتدبر جيداً.

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدله الثلاثه:

أما الكتاب فبالآيات المتعدده منها التي تنهى عن القول بغير العلم كقوله عزوجل: (وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

بدعوى أن الحكم بترخيص الشارع فى المحتمل الحرمة قول بغير علم و أجيب عنه بأن فعل الشىء المشتبه حكمه اتكالا على قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إن الحكم بالحليه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم.

لأننا نقول: الحكم بالحليه الواقعيه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم و أمرا الحكم بالحليه الظاهريه لا-يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهه منوط بالحليه الظاهريه و لا يحتاج إلى إثبات الحليه الواقعيه حتى يقال أدله البراءه لا تدل عليها.

ومنها: التي تدل على النهى عن الإلقاء فى التهلكه كقوله جلّ و علا: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ).

و اجيب عنه بأن الهلاكه بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدله البراءه عقليه كانت أو شرعيه فلاموضوع للآيه الكريمه فى المقام.

ومنها: التي تدلّ على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّ وجلّ (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) بتقريب أنّها تدلّ على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و اجيب عنه بأنّ ارتكاب الشبهه استناداً إلى ما يدلّ على الترخيص شرعاً و عقلاً ليس منافياً للتقوى.

و أمّا الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى: هي التي تدلّ على التوقف عند الشبهه معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه.

(أجيب عنه بأنّه لاهلكه في الشبهه الحكميه بعد الفحص لحكومته أدلّه البراءه من العقل و النقل على مثل هذه الطائفة كما لاهلكه في الشبهه الموضوعيه هذا مضافاً إلى تطبيق التعليل على الشبهه الموضوعيه التي لا يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيره بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أنّ المراد من الهلكه الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّه إذا كان في المحتمل خطر و هلكه فقّف عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا تدلّ على منجزيه الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعاً بل هو إرشاد لأنّ الهلكه مفروضه التحقق في إرتكاب الشبهه مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الآمره بالاحتياط و هي كثيره.

منها: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السّلام في رجلين أصابا صيداً و هما محرمان فلم يدريا أنّ الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاءً مستقلاً

قال لابل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إن بغض أصحابنا سألتني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السّلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أنّ في الشبهه حكميه أمر الإمام عليه السّلام بالاحتياط و أُجيب عنه بأنّ ظاهر الروايه هو صورته التمكن من استعمال حكم الواقعه بالسؤال و لامضائقه عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصوره و المقام ليس كذلك لأنّ المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السّلام.

ومنها: موثقه عبدالله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفصلى حينئذٍ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائظه لدينك بدعوى أنّ الظاهر منها هو السؤال عن الشبهه الحكميه و عليه فقوله عليه السّلام و تأخذ بالحائظه لدينك بيان للزوم الاحتياط.

و فيه أنّ الاحتياط في الشبهه الحكميه بعيد عن مثل الإمام عليه السّلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الروايه على الشبهه الموضوعيه بأن يكون مورد الموثقه عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون في الشبهه الموضوعيه التي كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلّا إلى مثله من كل مكلف يشك في براءه ذمته عما اشتغل ذمته به لامطلق الشاك.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التقيه فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط في الشبهه الحكيمه فلا تغفل.

ومنها: خبر أبى هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السّلام أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و نحوه سائر المرسلات الحكيمه كقوله عليه السّلام لك أن تنتظر الجزم و تأخذ الحائطه لدينك و فيه أنّه أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الأمور و من المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب كما أنّ قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنّ النسبه بين أخبار البراءه و أخبار الاحتياط حيث كانت هى العموم و الخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الإحتياط و ذلك لأنّ أخبار البراءه اختصت بالشبهه الحكيمه بعد الفحص و لاتعم قبل الفحص كما لاتشمل المقرونه بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الاحتياط.

و لو سلّمنا أنّ النسبه بينهما هى العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض و التساقط لا بيان.

هذا لو لم نقل بأظهره الدلاله فى أخبار البراءه كقوله حلال و مطلق و هم فى سعه بخلاف الأمر بالاحتياط فإنّ غايته هو ظهوره فى الوجوب و عليه فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظاهر الأمر فى وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

و إن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لامجال لأخبار الاحتياط و التوقف و ذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعى و معه لامجال للشك حتى

يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف و ذلك لتقدم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هى أخبار التثليث

منها: مقوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... و إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهه كونه من الشبهات التى يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ تفرع قوله صلى الله عليه و آله و سلم «فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدلّ على أنّ تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الروايه أجنبيه عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنّه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّه و يشهد له التعبير بالاتباع فإنّه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجّه و لاشك فيه ولكن لادخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط فى مقام العمل و عدمه.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل فى ما هو بين رشده لافى المشتبه كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه.

ومنها: مرسله الصدوق قال إنّ أمير المؤمنين عليه السّلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتهه عليه من الإثمّ فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

ويمكن الجواب عنه: بأنّها مرسله هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الإثمّ المشتبه و هو لا يكون إلّا فى موارد العلم بالتكليف إجمالاً- أو فى موارد يكون الحكم منجزاً كما فى الشبهه الحكميه قبل الفحص فلا يعم الشبهه الحكميه بعد الفحص لأنّ الإثمّ لا مورد له فيها بعد الحكم العقلى الشرعى بعدم العقاب.

ومنها: معتبره جميل عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم فى كلام طويل، الأمور ثلاثه أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ.

و فيه أنّها لاتناسب المقام لأنّ الاتباع و الرّد إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

ومنها: خبر نعمان بن بشير عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم يقول إنّ لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينه الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حاله الإشراف على الحرام راجح هذا مضافاً إلى ضعف الخبر.

ومنها: موثقه فضيل بن عياض عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هولاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أنّ لسان الروايه لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السّلام الذى يتورع الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العاليه و هو لا يدل على اللزوم و الوجوب فتدبر جيداً.

فتحصل: من جميع ما ذكرناه عدم تماميه الأدلّه النقليه التى تمسك بها القائلون بالاحتياط فى الشبهات التحريميه بعد الفحص.

ص: ٢١٥

الوجه الأول:

إننا نعلم إجمالاً قبل المراجعه بالأدله الشرعيه بمحرمات كثيره و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لانقطع بالفراغ بعد المراجعه بالأدله و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

و فيه أنه لافرق بين الشبهه التحريميه و الشبهه الوجوبيه فلو كان العلم المذكور موجباً للاحتياط فى التحريميه فليكن كذلك فى الوجوبيه مع أن القائلين بالاحتياط فى التحريميه لا يقولون به فى الوجوبيه.

هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الداله على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلومه حرمتها تفصيلاً و مع لانحلال لامانع من الرجوع إلى أصله الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لاجاه فى ذلك إلى إثبات أن المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لايبقى علم بالنسبه إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصله الحقيقيه و هى أن المحرمات إما هذه الموارد أو غيرها إلى قضيه بينه و هى أن موارد قيام الأمارات المعتمره هى المحرمات و إلى قضيه مشكوكه و

هى أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعتبره يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعتبره للعلم بها أو قيام الحججه على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلّا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءه كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضروريه هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لانصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالتته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصاله الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

واستدلّ لأصاله الحظر أيضاً بأنّ كلّ مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرائش وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلّا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرّف فى ملك مولاه و المفروض أنّ العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

و فيه أنّ الملكيه المذكوره إنّما تقتضى ما ذكر مادام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبه إليه ما يجرى بالنسبه إلى سائر الموالى و العبيد فكما أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تدلّ على قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبه إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلّا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأنّ الحركة و السكون فى هذه الصوره لا تكونان خروجاً عن زى الرقبه.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعه بتقريب أنّ المولويه المطلقه الذاتيه لله تعالى التى تحققت من جهه خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعه المطلقه

و لو فى التكاليف الاحتماليه و عليه فلا يختص حق اطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبه إلى التكاليف الاحتماليه نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدلل له بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه و دعوى أن مقتضى قاعده اللطف إنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحه.

مندفعه بأنه قد يكون المفسده فى الاعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف.

و فيه أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراهه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

هذا مضافاً إلى أن ما قيل من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسده المحتمل فى المشتبه ليست بضرر غالباً ضروره أن المصالح و المفسدات التى هى مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون فى الشبهه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً مع أن الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرز عنه عقلاً بل قد يجب ارتكابه أحياناً فيما كان الترتب عليه أهم فى نظره ممّا فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتمال.

وفيه أولاً: إنّنا لانسلم إيجاب المولويه الذاتيه لله تعالى لطاعته المطلقه فى التكاليف الظنيه و الاحتماليه زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولويه المذكوره وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفله عنه مع أن المناسبه بينهما و بين

مولويته المذكوره موجوده لأنّ مولويته تعالى دائميّه و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفله عنه مطلقاً.

وثانياً: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح مادام لم يجعل نفسه كأحد الموالى فى مقام الامتثال و إنّما فيجرى فيه تعالى ما يجرى فى حق الموالى العرفيه.

و قد دلّ مثل قوله تعالى (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) على أنّ طريقته تعالى فى الاحتجاج ليس إلّا طريقه العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فى مقام الامتثال و الاحتجاج.

وثالثاً: إنّ ذلك على تقدير التسليم مادام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال فى النظام و مع الإستلزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمه الرب المتعال.

ورابعاً: إنّ لطاعه الله سبحانه و تعالى درجات متعدده و مراتب مختلفه و ليس كل مرتبه واجبه كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لا يطيع العبد إلّا إياه تعالى حتى فى المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبه ليست بواجبه بالضروره.

و عليه فيمكن أن يكون الإطاعه فى المحتملات من المراتب الراجحه نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافياً لزيّ الرقيّه و العبيده.

وخامساً: إنّ نظريه حق الطاعه لو كانت صحيحه لزم الاحتياط فى جميع الموارد التى تحتمل فيها أنّ للمولى غرضاً لزومياً و لو لم يأمر به و ذلك لأنّ نظريه حق الطاعه ترجح فى اللب إلى لزوم رعايه احترام المولى إذ لا خصوصيه للفظ الطاعه الداله على تحقّق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالاً شرط للزوم هذا الاحترام

و عليه فلا فرق بين رعايه احترام المولى فى الأوامر المحتمله و بين رعايه احترامه فى الأغراض اللزوميه المحتمله مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبه إلى الأغراض المحتمله.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم التكليف من ناحيه المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعايه الأغراض المحتمله لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أنّ عدم التكليف من ناحيه وجود الموانع كما لا يخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحه احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلّم فلا يقبح المؤاخذة حينئذٍ بالاحتمال لأنّه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لاموضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءه العقليه ممنوعه بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأنّ هذا صحيح إذا علمنا بأنّ المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنّه لا يأمر و لا ينهى من جهه مزاحمه مفسده أو مصلحه فلا يكفى الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى.

أن يقال: فى تقريب وجوب الاحتياط العقلى و منع البرائه العقليه إنّ لاشك فى أنّ العبد أحتاط فى أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات ألا ترى أنه لو عطش و احتمل وجود الماء فى مكان جهله فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولويه إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

ولقائل أن يقول: إننا لانسلم ذلك في احتمال الإلزاميات بالنسبه إلى الأمور الشخصيه إلّا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجبا للهلاكه فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط في جميع المحتملات.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى في كيفية الإطاعه و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدله فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزاً.

ومضافاً إلى أنّ لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما عليه الشريعة من كونها سمحه سهله فتحصل أنه لاحكم للعقل بالنسبه إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

التنبيهات:

التنبيه الأول

أنّ جريان أصاله البراءه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى كما أنّ موضوع الإباحه الشرعيه هو الشكّ و عدم العلم بالحكم الواقعى و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشكّ و لو تعبداً يتقدم على البراءه و الإباحه بالورود أو الحكومه و لا يفرق فى ذلك بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه و قد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعى باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك فى حليّه أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحليّه بخلاف ما إذا شك فى الحليه من جهه الشكّ فى قبوله للتذكيه و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

ويتفرع عليه فروع منها أنه لو شك في حليته أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصاله الحليته بخلاف ما إذا شك في الحليه من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى فيه و هو أصاله عدم التذكية لأن من شرائطها قابليه المحل و هى مشكوكه فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبه إلى الشبهه الحكيمه.

و أما الشبهه الموضوعيه فقد يقال إن اللحم المردد بين كونه من المذكى أو من الميتة لايجرى فيه أصاله الإباحه فإن أصاله عدم التذكية المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه الطهاره.

لايقال: إن استصحاب عدم التذكية بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة و مع المعارضه فلايكون أصل موضوعى بالنسبه إلى أصالتي الإباحه و الطهاره لأننا نقول: بأن عدم التذكية و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» فى الآية الكريمة فلم يبح الشارع إلّا ما ذكى فيدل ذلك على إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعتبره فى التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه و عليه و لايتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافاً إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلايكون أمراً وجودياً حتى لايمكن إثباته بأصاله عدم التذكية و عليه فمع أصاله عدم التذكية يصدق عنوان الميتة أيضاً لمساوقه العنوانين فى المعنى فلانفاه بين ترتب الحرمة و النجاسه على عنوان الميتة التى هى عباره شرعاً عن كلّ زهاق روح

انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبها على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى.

اللهم إنا أن يقال: إنَّ الزهوق أمر وجودى و المفروض أنه مأخوذ فى معنى الميتة و عليه فلا يكون عنوان الميتة عدمياً.

و التحقيق أنَّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) و هكذا عدم جواز الصلاه بخلاف النجاسة فإنها مترتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المشرع على ما صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

و عليه فيتم دعوى معارضه أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت فيساقطان فيرجع إلى قاعده الطهاره إلا أنَّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت لأنَّ مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت غير مانع من جريانهما فإنَّ التكفيك بين اللوازم فى الأصول العمليه غير عزيز ففى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهاره لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحه بالنسبه إلى الأكل بعد ما عرفت من أنَّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعده الطهاره بالنسبه إلى النجاسة لأنَّ الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلاً موضوعياً بالنسبه إلى قاعده الطهاره التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التبعديات لمانع منه فلاستعباد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهاره مع أنَّ لازم الحكم

بالحرمة هو النجاسة. ثم لا يذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم و هو أصاله عدم التذكيه موقوف على كون غير المذكى موضوعاً مركباً من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكيه لاموضوعاً متصفاً بعدم رعايه التذكيه الشرعيه إذ أصاله عدم التذكيه لا تثبت الاتصاف.

و أيضاً جريان أصاله عدم التذكيه مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابليه كل حيوان التذكيه و إلا فلامجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضاً جريان أصاله عدم التذكيه يتوقف على ما إذا لم يكن أصلاً موضوعياً آخر يدل على قبوله للتذكيه كما إذا شك مثلاً فى أن الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكيه أم لا فأصاله قبول الحيوان للتذكيه مع الجلل محكمه و مع أصاله قبوله للتذكيه لامجال لأصاله عدم تحقّق التذكيه فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري مع سائر شروطها فالأصل أنه كذلك بعده.

فتحصّل: أن مع جريان أصاله عدم التذكيه يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فيها و أمّا النجاسه فهى غير مرتبه على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصاله عدم التذكيه بل هى مرتبه على عنوان الميته و هو أمر وجودى و مع جريان أصاله عدم الموت يحكم بعدم النجاسه.

ثم لا يخفى عليك أن المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنه لا يقال: مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكيه صفه فى الحيوان لافى أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصاله عدم التذكيه فى الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصله المردده بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصاله عدم التذكيه فى الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعده الطهاره و حليه الاستعمال فى اللحوم و الجلود المستورده من بلاد الكفار مع

احتمال تزكيه حيوانها فيها أو في بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكيه في جواز الأكل فلا تغفل.

ومنها: أنه لو شك في الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشكّ فى النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعى و هو أصاله عدم النسخ و معها لاتصل النوبه إلى أصاله الإباحه و البراءه عن التكليف.

ومنها: أنه إذا شك فى مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعى و هو أصاله عدم الطيب و لو بالعدم الأزلى يمنع عن جريان أصاله الإباحه و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك فى كونه مالاً للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضياً بعد معلوميه كونه ملكاً للغير و إنما الشك من ناحيه احتمال تحقّق بعض الأسباب الملكيه و عدمه فلامجال لأصاله الإباحه مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابته سابقاً و إن كان الشكّ سارياً إلى أوّل وجوده مثل الثمره التى تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسأله مبتنيه على أنّ المراد من قوله عليه السلام «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حليه المال على تحقّق أمر و عنوان و حيثيه وجوديه على نحو مفاد كان التامه فيستصحب عدم الأزلى عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصاله الحليه و الإباحه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التنبیه الثاني

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه سواء كانت وجوبيه أو تحريميه أو كانت موضوعيه أو حكميه.

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذراً فى مخالفتها و قوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوماً.

هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيره الداله على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولويه و الاستحباب جمعاً بينها و بين أخبار البراءه.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافاً إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمله و لإشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نيه القربه بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه يشكل حسن الاحتياط من جهه أن العباده لابدّ فيها من نيه القربه و هى متوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لاعلم بذلك فى الفرض المذكور.

ويمكن الجواب عنه: بأن اللازم فى صحه العباده مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتا للمولى و هو يوجب التقريب ذاتاً إليه بلا حاجه إلى محل.

التنبیه الثالث

فى قاعده التسامح فى أدله السنن و استدللّ لها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو

كان الخبر ضعيفاً و هذا هو معنى قاعده التسامح فى أدله السنن إذ يسامح فى سند الاخبار الداله على استحباب فعل شىء من الأشياء و هنا روايات:

منها: صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السّلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (كما بلغه خ - ل) و غير ذلك من الأخبار و لإشكال فيها من حيث السند و إنما الكلام فى أمور:

الأمر الأوّل:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السّلام فصنعه او فعمله إن الداعى إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يسا و قال الحجية فلامحاله يعمان الموارد التى لا يكون البلوغ و السماع حجه كالأخبار الضعيفه.

الأمر الثانى:

إنه لادلاله لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لاوجه لهذا الترتب إلّا تعلق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا فى دلاله ترتب الثواب على استحباب نفس العمل بل الموضوع فيها هو العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و عليه فلادلاله لهذه الأخبار إلّا على ترتب الثواب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و لعله من جهه الإرشاد و التفضل إلى ما حكم به العقل من استحقاق الثواب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و هو الاحتياط.

ص: ٢٢٨

ويشهد له لسان الدليل و هو ظهور الفاء في قوله فعمله او فصنعه في التفريع على بلوغ الثواب فإنه يدل على أن الثواب المجعول في الروايات المذكوره ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعى إلى العمل لا يوجب و جهاد عنوانا يؤتى به بذلك الوجه و العنوان لأنه حيثيته تعليليه لاتقيديه.

مندفعه بأنها صحيحه بالنسبه إلى العمل الخارجى الذى أتى به لبالنسبه إلى لسان الدليل و عليه فجعل الثواب على العمل المتفرع على السماع لا يكشف عن أمر آخر تعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر ممّا يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لامجال للحكم باستحباب العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه و تعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ و إن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظره إلى أن العمل يصير مستحباً لأجل طرد عنوان البلوغ و أيضاً لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجيه الخبر من العدالة و الوثاقه فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلاوجه لما ذهب اليه بعض من أنه لايشمل الخبر الضعيف.

ص: ٢٢٩

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعى الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب فى مثل قوله عليه السلام من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثانى قدس سرّه أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح فى أدله السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها و المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سرّه أنه ذهب إليه نظراً إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء و العمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها و الوارد فى المصائب ذكرها للإيكاء قائلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضره الكذب و أن عموم النقل كما فى النبوى و روايه الإقبال يقتضى استحبابه.

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبرى و الصدق المخبرى بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبرى هو القول الذى لا يعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبرى فإنه القول الذى يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبرى قول بغير علم و يندرجه الحكايه عنه فى الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً و لا يختص قبح الكذب عقلاً بصوره الإضرار كما لا اختصاص شرعاً بذاك و عليه فنشر الفضيله التى لاحجه عليها أو ذكر المصيبه التى لاحجه عليها قبيح عقلاً و محرم شرعاً فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيله أو ذكر المصيبه يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيله أو المصيبه أخبر بحجه

شرعيه و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجه الشرعيه لا يكون كذباً هذا مضافاً إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائي ولذا يجوز بعروض مصلحه من المصالح المهمه و عليه فلا مانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحه أقوى من مفسده الكذب.

على أن نشر الفضليه أو ذكر المصيبه بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذباً أصلاً كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لانضائق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستجاب شيء أو بنقل روايه في ترتب الثواب على عمل كما لافرق بين الدلاله المطابقه و بين الدلاله الالتزاميه.

و لقاتل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفه عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحججه على حرمة أو لا تشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحججه على حرمة هذا مضافاً إلى معارضه الدلاله الالتزاميه في إثبات الثواب مع الدلاله الالتزاميه في إثبات العقاب و مع المعارضه لادليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهه هل تكون ملحقه بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها اولاً ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط في التسامح في المستحبات هو عدم كونها إلزاميه و هذا المناط موجود في

ص: ٢٣١

المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط في التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصيه فيما يثاب عليه.

وهو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أنّ ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلاً- و تركاً و اما دعوى أنّ ترك المكروه إطاعه للنهي التنزيهي و هو ممّا يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار من بلغ بظهورها في الوجوديات و لاتشمل التروك و العدميات اللهمّ إلّا أن يكتفى فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لافرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل في الصورتين فلافائده في البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا في الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله في الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعي لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعي و الوجه فيه عدم إحراز كون لحيه المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحباً مستقلاً في واجب أو مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفاده استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

ص: ٢٣٢

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحيه المسترسل مستحباً لغير ان جزء من الأجزاء المستحبه يمكن أن المسح برطوبه غير الأجزاء الأصليه.

ومنها: أن الضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغايه من الغايات كقراءه القرآن أو النوم فعلى القول باستفاده استحباب نفسى من أدله التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث الأترى أن الضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال و معدلك لا يرتفع به الحدث.

اللهم إلاً أن يقال: إن عدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابليه المورد فهذه الثمره تامه ولكنّها مبنيه على القول بعدم استحباب الضوء نفسياً من دون أن يقصد به غايه من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلاتتم الثمره المذكوره إذ عليه يكون نفس الضوء مستحباً رافعاً للحدث ثبت استحبابه لغايه خاصه أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

التنبیه الرابع

إنه ربّما يتوهم عدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه بعد ما قام الدليل مثلاً على حرمه الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بالامثال إلاً بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة و بعباره أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامثال و مقتضى القاعده فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظه صور متعلق النواهي.

أحدها: أن يكون النهى متعلّقاً بصرف وجود طبيعه الفعل و هو أول الوجود و ناقض العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي ففي هذه الصورة لامجال للبراءه.

لأن امتثال النهى يكون منوطاً بترك جميع الوجودات و إلّا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك في انطباق متعلّق النهى مجرى للبراءه فإنه بعد إن كان الطبيعه عين الفرد و منطبقاً عليه أصبح الشك في الشبهه التحريميه شكاً في سعه دائره المحركيه المولويه باعتبار شموليه النهى.

ويمكن الجواب عنه: أولاً: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك في شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك في سعه دائره المحركيه المولويه و يكون الشك في مصداقيه شىء للمعلوم بالإجمال.

وثانياً: بأن الشك في هذه الموارد شك في ناحيه الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

وثانيها: هو أن يكون النهى متعلّقاً بذات طبيعه الفعل و حيث إنّ الطبيعه ملحوظه بعنوان المرآه إلى الوجودات الخارجيه لابنحو الموضوعيه مع قطع النظر عن الوجودات الخارجيه ينحل الحكم تحريماً بعد المصاديق الخارجيه و عليه فلو شك في كون شىء مصداقاً للطبيعه يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائداً على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى للبراءه لأن الشك في سعه التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكه إلى البراءه.

وثالثها: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعه بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السرّ في ذلك ان المفسده في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

ورابعها: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه في محكى كلام المحقق النائينى بالموجبه العدوله المحمول كقوله كن لشارب الخمر فهو لا يتحقق إلّا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعه لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لشارب الخمر فإذا شك في مورد أنه مصداق ذلك أولاً لايجرى فيه البراءه لأن الشك في المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أما بالنسبه إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهي تعلقت بذات الطبايع و هو الصوره الثانيه إذ لاتحتاج تلك الصوره إلى مؤونه زائده بخلاف إرادته صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعه أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعه في الصوره الثانيه ملحوظه بعنوان المرآه إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه فيجرى البراءه في المشكوكه منها.

و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءه و ممّا ذكر في المقام يظهر جواز الصلاه في اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهي عن الموانع في المركبات مثل الصلاه ظاهره في كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءه بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو

الموضوعيه لا- الطريقيه بل اللازم هو الاحتياط إلاً أن يقال إنَّ النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجه الى مؤونه زائده.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعه لكان الشكُّ فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءه أيضاً.

التنبه الخامس

إنَّ ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع من التكليف الفعلية ذات ملاكات واقعية إذ الجهل بلزومها يكون عذراً فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعية بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحيه تلك التكليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعيه التصويب لأن الواقع باقٍ على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعية مع ملاكاتهما كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضاً راجحاً لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لا فرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمه كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لاتفوت بين كون احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدويه اختلالاً- للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكليف الواقعية التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثه أو الزاجريه كما لا يخفى.

و عليه فاللازم هو التبعض فى الاحتياط إما باختيار الاحتياط فى الشبهات العرضيه ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالاختياط فى المظنونات أو كالاختياط فى الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا يذهب عليك أن الآثار الوضعيه لا تزول بالبراءه أو الإباحه و إنما المرتفعه بهما هى آثار الأحكام التكليفته من العقوبه و المؤاخذه.

التنبه السادس

إن مورد البراءه ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك فى القدره العقليه فى مورد من الموارد لامجال للبراءه عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدره و عدمها نعم تجرى البراءه فى القدره الشرعيه كالأستطاعه إذا شك فيها.

التنبه السابع

إنه إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاثياً فمقتضى مقدمات الحكمه هو كونه تعينياً و عينياً و نفسياً لأن إرادته غير ذلك يحتاج إلى مؤونه زائده هذا بناء على تماميه مقدمات الحكمه و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامه فقد يقال بالبراءه فى الشك بين التعينى و التخيرى بدعوى أن خصوصيه التعينيه زائده على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءه.

أورد عليه بأن خصوصيه التعينيه امر يتتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولاً شرعياً فلايشمله حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلايجرى البراءة فالمرجع حينئذ هو قاعده الاشتغال.

و دعوى إن الشئين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستنداً إلى القدر المجمع فيجربى البراءة بالنسبة إلى الخصوصيه مندفعه بأن التخيير و إن كان راجعاً إلى تعلق الحكم بالجامع عقلاً- ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقى لظهور الخطابات الشرعيه فى تعلقها بالأشياء الخاصه و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجمله العرف لايحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون مورداً للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بديلاً من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لايمكن و ذلك لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك فى كون الوجوب تعينياً أو تخييرياً هو الشك فى جعل التضيق و عدمه فيجربى فيه أصاله البراءة و لافرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصاله البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصاله متعارضه لجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنه يبقى فى المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعه العرف فمن سمع نداء المولى يا كرام زيد فأجابه يا كرام العمرو معتذراً بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بديلاً و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معيناً فهل تراهم يعدونه معذوراً عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاً و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينه المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكوره محمول على التعينى و العينى و النفسى فلا تغفل.

التنبیه الثامن

فى جواز الأخذ بالإباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السّلام فى ذيل روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينه فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينه لا بالتحصيل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأن مثل روايه مسعده وارده فى موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا تشمل المقام.

هذا مضافاً إلى صحيحه زراره حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فهل علىّ إن شككت فى أنه أصابه شىء أن أنظر فيه قال لا فإنّها صريحه فى عدم لزوم الفحص فى الشبهه الموضوعيه التحريميه.

ولكنّها مختصه بباب النجاسات هذا مضافاً إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاه فعليك إعاده الصلاه و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعاده عليك و كذلك البول.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن التعليل المذكور فى صحيحه زراره أى قوله عليه السّلام «ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصّل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحه زواره و إطلاق الروايات الداله على الإباحه من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحه المذكوره لاتدلّ إلّا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤيه لاحتياج النظر إلى تفتيش و إعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السّلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤيه التي لاحاجه فيها إلى أى مقدمه من المقدمات و عليه فنفي الأخص و هو النظر لايدل على نفى الأعم و هو الرؤيه و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤيه لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لاغيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضاً صادق بالفعل فيشملة أدله الإباحه مندفعه بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا يؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحه زواره بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبه إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

و أما بالنسبه إلى الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسأله الفحص عند الشك في تحقّق المسافه و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهه موضوعيه و يظهر الترديد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحيه أصاله العدم التي لايعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحيه تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع و إما الفحص و الأول منتف هنا إجماعاً فتعين الثاني انتهى.

و فيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمريه لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجباً مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى فى الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

ألا إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءه و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لافرق فيه بين الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه لوحده الملاك.

و أما النقلى فلإمكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدله المعلقه للترخيص على هذين العنوانين غير شامله للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقيه الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

إشاره

في أصله التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل والترك مثل وجوب شيء وحرمة فقط وإنما قيّدنا الدوران بالوجوب والحرمة فقط لأن احتمال شيء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة ويخرج عن الدوران بين المحذورين والعلم بأصل الإلزام كما أنه لا دوران بين المحذورين فيما إذا كان أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب لانحلال العلم الجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

ثم تحقيق الحال في مورد الدوران بين المحذورين يقتضى البحث في مقامات:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه ولا يخفى أنه إذا حلف مثلاً على سفر معين وتردد في أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال فيه متعددة:

(١) الحكم بالإباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

(٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً.

٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

٤) الحكم بالتخير الشرعى كالتخير بين المتعارضين.

٥) الحكم بالتخير العقلى بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر وهذا هو المختار.

أما القول الأول فقد استدلل له بأمر:

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدله الاباحه الظاهريه مثل قوله عليه السّلام: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه بدعوى أنّ الظاهر من قوله عليه السّلام حتّى تعلم هو الحكم بالحليّه مادام لم يحصل العلم التفصيلي وعليه فمع الإجمال يصدق أنّه لم يعلم تفصيلاً فمقتضى العموم وعدم وجود المانع لاعتقلاً ولانقلاً هو الحكم بالإباحه الظاهريه.

ويمكن أن يقال: إنّ أدله الاباحه تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب و وجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدله بما إذا كان طرف الحرمة هى الإباحه والحليه وليس فى باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحه والحليه بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ أدله الإباحه الشرعيه مختصه بالشبهات الموضوعيه فلا تجرى فى الشبهات الحكميه فهو أخص من المدعى.

الأمر الثانى: هو الاستدلال بالبراءه العقليه بدعوى أنّ الوجوب والحرمة غير معلومين فمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبه لا على الوجوب ولا على الحرمة ويمكن أن يقال إنّ العلم بجنس التكليف وهو الالزام يكفى فى ارتفاع

موضوع البراءة العقلية لأن العلم بجنس التكليف بيان ويوجب الاحتياط بينهما ان أمكن كما اذا علم بان هذا أمّا خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ الذى يجب شربه بنذر ونحوه فيجب عليه ترك شرب محتمل الخمريه وشرب ما احتمل وجوب شربه بنذر ونحوه ومع البيان لا مجال للبراءة العقلية وان لم يمكن الاحتياط كما اذا دار الأمر بين الفعل والترك فى شىء واحد حكم العقل بالترخيص فى الفعل والترك بمناط الاضطرار فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار لا حاجه إلى الترخيص الظاهرى بمناط قبح العقاب مع عدم البيان نظرا إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى المرتبه السابقه بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك.

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدله البراءة الشرعيه مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع عن امتى ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعمّ الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلاً عن الأمه والوجوب أو الحرمة ممّا يثقل على الأمه وهكذا المرفوع هو ما كان مصداقاً لما لا يعلمون وكلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد منهما غير معلوم والمجوعول فى الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا- الجامع بينهما وعليه فإطلاق الموصول فى قوله ما لا- يعلمون يعمّ كلّ واحد من المحتملين.

وفيه: أنه لا- مجال للبراءة الشرعيه لأنّ مع العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوع أدله البراءة إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً والمقام ممّا يعلم إجمالاً وإن لم يعلم بالتفصيل.

هذا مضافاً إلى أنّ مع تقدم حكم العقل بالتخير لاثقل للوجوب أو الحرمة وعليه فكيف يرفع الثقل بعموم «رفع ما لا يعلمون» وأيضاً الحكم بالبراءة شرعاً من

الأحكام الظاهرية ولا بدّ في الأحكام الظاهرية من ترتب الآثار الشرعية وإلّا لكانت لغواً ولاخفاءً في أنّ جعل البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية أو جعل الإباحة الشرعية بعد حكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك لا أثر له.

هذا كلّه بالنسبة إلى القول الاول أى الحكم بالإباحة الظاهرية والبراءة نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

وأما القول الثانى: وهو التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا- ظاهراً ولا- واقعاً فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية والشرعية عند قائله وسيأتى إن شاء الله تعالى تمامية القول الخامس من التخيير العقلى.

وأما القول الثالث: وهو تقديم جانب الحرمة بملاك أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه فيه أولاً: أنّ إطلاق ذلك ممنوع كوضوح تقديم وجوب حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف فى مال الغير من دون إذنه.

وثانياً: أنّ المصلحه الفائته بترك الواجب أيضاً مفسده وإلّا لم تصلح للالزام ما لم تبلغ حداً يكون فى فواته مفسده.

وثالثاً: أنّ هذه القاعده على فرض تماميتها فاللازم هو تخصيصها بموارد كون المفسده والمصلحه معلومتين وأما لو كان الموجود احتمال المفسده فلانسلم أولويه رعايته من رعايه احتمال المصلحه والشاهد عليه عدم وجود البناء على رعايه مجرد احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحه.

ودعوى: أنّ مقتضى القاعده عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين وهو الحرمة.

مندفعه: بأن احتمالاً التعيين لا يختص بجانب الحرمة بل ربّما يكون في جانب الوجوب هذا مضافاً إلى أنّ القاعده المذكوره غير جاريه في أمثال المقام ممّا يكون العقل فيه يستقل بالتخير أو يستقل بالتعيين نعم الشك إنّما يكون في الأحكام التوقيفيه التي لا يدركها العقل.

لا يقال: يحتمل ورود الحكم الشرعى التوقيفى بالنسبه إلى ترجيح جانب الحرمة ولو كان ذلك احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه وهو كاف في لزوم الاحتياط والأخذ بجانب الحرمة.

لأننا نقول: إنّ أخبار التوقف محموله على الاستحباب جمعاً بينها وبين الأخبار الداله على البراءه والإباحه فلا يوجب الأمر الاستحبابى وجوب ترجيح جانب الحرمة نعم ذهب في الكفايه إلى أنّ استقلال العقل بالتخير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه.

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه بأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهميه فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، هو أنّ كلاً من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلّقه على الملاك الملزم وعجز المكلف عن استيفائهما ممّا يقتضى جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهميه أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكّه وتفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

وأما تفويت ملاك ما هو محتمل الأهميه ولو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه فلا مناص حينئذٍ من الأخذ بمحتمل الأهميه.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة فليس في البين إطلاقان وملاكان ونسبه العلم الإجمالى إلى كلّ من الحكمين على حد سواء فالحكم بالتخير باقٍ على حاله.

وأما القول الرابع: وهو الحكم بالتخيير الشرعى نظير التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه فى المقام وإن قام عليه دليل فى الخبرين المتعارضين.

والتخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك فى مقام العمل تخيير عقلى وهو حاصل ومعه لا حاجة إلى طلبه شرعاً لأنه تحصيل الحاصل.

وأما القول الخامس: وهو الحكم بالتخيير العقلى بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال فيه لأنّ الفعل والترك إذا كانا متساويين فى نظر العقل يحكم العقل بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجح وبعبارة أخرى إدراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لإدراك التخيير نعم لو كان أحد الطرفين مرجحاً فلا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزيه كما لا يخفى.

والعلم الإجمالى بالتكليف فى مثل المقام يسقط عن التأثير وهو الاحتياط لعدم تمكّنه منه كما أنّه لا يصلح المقام للحكم التخييرى شرعياً كان كما فى باب الخصال أو عقلياً كما فى المتراحمين فإنّه إنما يكون فى مورد يكون المكلف قادراً على المخالفه بترك كلا طرفى التخيير فكان الأمر التخييرى باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييرى بينهما وإعمال المولويه فيه لغو محض فينحصر التخيير فى المقام بالتخيير العقلى المحض بمناط الاضطرار.

نعم الأولى أن يقال إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو إدراكه أنّ زمام الواقعه بيد المكلف عند تساوى الطرفين أى الفعل والترك بمناط الاضطرار.

هذا كلّه بالنسبه إلى دوران الأمر بين المحذورين من التوصليات مع وحده الواقعه.

المقام الثانى: فى الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعه كما إذا علم بصدور شرطين أو حلفين وأن أحدهما تعلق بفعل أمر والآخر بترك آخر واشتبه الأمر فى الخارج دار الأمر فى كل منهما بين الوجوب والحرمة.

ولا- يخفى أن العلم الإجمالى باقٍ فى هذه الصوره على تنجيزه فيحرم المخالفه القطعيه للتمكن منها بالإتيان بهما أو تركهما وأما الموافقه القطعيه فهى ساقطه لعدم التمكن منها بخلاف الموافقه الاحتماليه فإنها ممّا لا بدّ منه عقلاً.

نعم لو ظنّ أنّ الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس لا يبعد الحكم بوجوب مراعاة الظن بالنحو المذكور لأنّ الموافقه القطعيه إذا امتنعت لزم الإكتفاء بالموافقه الظنيه والمفروض أنّها ممكنه.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ التمكن من ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين غير مفيد لأنه ليس امتثالاً للتكليف المعلوم الذى يترقب امتثاله فإنّ كلّ تكليف فى واقعته يستدعى امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله أو امتثال تكليف آخر فى واقعته اخرى.

وبعباره اخرى لا- يتنجز العلم الإجمالى من حيث ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين كما لم يتنجز فى صورته وحده الواقعه فى الدوران بين المحذورين وعليه فيكون المكلف مخيراً مطلقاً ولو أوجب ذلك مخالفه قطعيه فيجوز الإتيان بهما أو تركهما فى صورته تعدد الواقعه.

وأجيب عنه بأنّه لا- نلحظ العلم الإجمالى فى كلّ واقعته كى يقال إنّ المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى المزبور مخالفه غير مؤثره بل الملحوظ هو العلم الإجمالى الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى وهو لا ينافى عدم تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ واقعته بحيالها.

وذلك لأنه يتولد فى المقام علمان إجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين والثانى العلم الإجمالى بحرمه أحدهما والعلم الإجمالى بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلاً للموافقه القطعيه كما أنّ العلم الإجمالى بالحرمه يقتضى تركهما معاً كذلك.

وحيث إنّ الجمع بين الفعلين والتركين مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه ولكنّ يمكن مخالفتها القطعيه بايجاد الفعلين أو بتركهما فلامانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه فإنّها المقدار الممكن وحينئذٍ فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه وحذراً من المخالفه القطعيه.

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلاً بتبع العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب والحرمه فى كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالى المتبوع ساقطاً عن التأثير فالعلمان التابعان يسقطان عن التأثير أيضاً فلا تأثير لهما كما لا تأثير للعلم الإجمالى المتبوع.

لأننا نقول: لا ملازمه بين عدم تنجيزهما وبين عدم تنجيز العلم الإجمالى المتبوع وإن كان العلمان الاجماليان تابعين فى الوجود فحينئذٍ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه نعم يجب مراعاة الموافقه الظنيه فيما إذا لم يكن الموافقه القطعيه.

والفرق بين المقام الثانى والمقام الأوّل فى أنّ العلم الإجمالى فى المقام الأول ساقط أصلاً ولا تأثير له ولذا لا يجب فيه مراعاة الظن فى طرف من أطرافه بخلاف المقام الثانى فان العلم الإجمالى بالتقريب المذكور باقٍ على التنجيز ولو فى الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتى على وجه يعلم بالمخالفه القطعيه كما لا يجوز أن يأتى على خلاف المظنون.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كانت الواقعة متعددة عرضاً وبين ما إذا كانت كذلك طولاً كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل في زمان ويتعلق حلف آخر بتركه في زمان ثانٍ ثم اشتهب الزمانان ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة.

فإن بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه لإمكانها فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفه القطعيه وتحصيلاً للموافقه الاحتماليه إلما إذا حصل الظن بفعل هذا وترك ذاك أو بالعكس فلايبعد القول بوجوب الموافقه الظنيه أيضاً فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل وفعل الثاني اختار ذلك وإن عكس ذلك اختار العكس وذلك لما عرفت من أنّ الموافقه الظنيه من مراتب الموافقه القطعيه فاللازم هو الاتيان بالميسور منها وهو الموافقه الظنيه ولا مجال للحكم بالتخيير مطلقاً سواء لزم المخالفه القطعيه أم لم تلزم وسواء امكنت الموافقه الظنيه أم لم تمكن فلا تغفل.

المقام الثالث: في التخيير البدوي والاستمراري

ولا يذهب عليك أنه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طوليه تدريجيه كما إذا علم اجمالاً بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كل ليله جمعه فهل يكون التخيير حينئذٍ بدويًا أو استمراريًا فالمختار هو الثاني.

باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل وهو حكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقه القطعيه ولا المخالفه القطعيه ولا يلزم من استمرار حكم العقل بالتخيير في المقام إلّا العلم اجمالاً بمخالفه التكليف الواقعي في أحدهما ولا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

ودعوى: أن العلم بالالزام المرّد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال إلا أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالي المذكور علم اجمالي متعلق لكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة وهذا العلم الإجمالي وإن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما إلا أنه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك وقد عرفت أن العلم الإجمالي ينتج معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفه القطعيه فلامنص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفه القطعية فلا يجوز التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك.

مندفعه: بمنع تولد العلم الإجمالي المتعلق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ تعدد ليله الجمعه لا يوجب العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بل كل ليله باقيه على كونها محتمله الأمرين فكما أن الليله الواحده محتمله الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفه القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالإتيان به في الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل في الفردين موافق له.

نعم لو أتى بالفعل في فرد وترك الفعل في فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفه التكليف الواقعي في فرد كما يعلم بموافقته التكليف الواقعي في آخر ولا- ترجيح للمخالفه على الموافقه ولا- بأس بحصول العلم بالمخالفه لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

فتحصّل: أن الصحيح هو التنجيز الاستمراري فيجوز له أن يأتي بالفعلين أو التركين أو التفكيك بينهما.

لا يقال: إنَّ حرمة المخالفه القطعيه أهم بنظر القعل من لزوم الموافقه القطعيه لأننا نقول لادليل على أهميه حرمة المخالفه القطعيه بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه كما لا يخفى.

المقام الرابع: فى تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكنها دون الموافقه القطعيه لعدم التمكن منها

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحده الواقعه كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاه على المرأه وحرمتها عليها لاحتماؤها الطهرو الحيض مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاه على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون نفس الصلاه حراماً عليها ولو أتت بها من دون قصد القربه.

ففى هذه الصوره وإن لم تمكن الموافقه القطعيه لدوران الأمر بين المحذورين إلّا أنّ المخالفه القطعيه ممكنه فإنّه إذا جاءت المرأه بالصلاه بدون قصد القربه قطعت بالمخالفه القطعيه إمّا من جهه ترك الواجب لو كانت الصلاه واجبه عليها وإمّا من جهه الاتيان بالحرام لو كانت الصلاه محرمة عليها ذاتا.

ومع تمكنها من المخالفه القطعيه فلامانع من تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا يجوز لها أن تأتى بالصلاه بدون قصد القربه ومع تنجيز العلم الإجمالى فلامجال للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه بل يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه والقربه وبين تركها رأساً ولا يجوز لها أن يترك كلاً الأمرين رأساً باتيان الصلاه من دون قصد القربه لما عرفت من أنّه مخالفه قطعيه ينافى تنجيز العلم الإجمالى.

المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدره فى طرف شرعيه

لاشكال فى الحكم بالتخيير فى مقام الامتثال عند التزاحم ان لم يكن أهم فى البين ولكنّه يختص ذلك بما إذا كانت القدره المأخوذه فى طرفى التزاحم عقليه أو

شرعيه وأمّا إذا كانت فى طرف شرعيه وفى طرف آخر عقليه فالصحيح هو تقديم طرف القدره العقليه على طرف القدره الشرعيه فلامجال للتخير.

وذلك لتعليق طرف القدره الشرعيه على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب ومن المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

والسرّ فى ذلك أنّ القدره المعتبره فى الأجزاء والقيود قدره شرعيه فمع توقف احراز شىء منهما على ترك الواجب أو مخالفه الحرام تسقط تلك الأجزاء والقيود عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعاً فيتنزل إلى الصلاه فاقده الشرط أو الجزء فلامساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمه لاتيان شىء من الاجزاء والقيود المعتبره فى الصلاه.

مثلاً إذا بنينا على أنّ الصلاه فى النجس محرمة بالذات نظير ساير المحرمات المولويه وتردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر والآخر نجس فالقدره المعتبره فى الصلاه فى الثوب الطاهر شرعيه والقدره المأخوذه فى ترك المحرم (كالصلاه فى النجس بناء على ثبوت ذلك) عقليه وعند تزاحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدره الشرعيه يتقدم ما هو المشروط بالقدره العقليه على غيره ولا مجال للتزاحم والحكم بالتخير.

نعم اذا كانت القدره المعتبره فى الطرفين عقليه أو شرعيه كان المورد فيحكم من المتزاحمات وتمّ ما ذكر فيه من أنّ المقدم هو الأهم وإلا بالتخير فى مقام الامتثال.

المقام السادس: فى دوران الأمر بين شرطيه شىء وبين مانعيته فى العبادات

إذا دار الأمر بين المحذورين فى العبادات الضميمه كما إذا دار الأمر بين شرطيه شىء أو جزئيه لواجب وبين مانعيته عنه ذهب بعض الاساطين إلى التخير فى الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً وبين تركه لاحتمال كونه مانعاً واطلاق القول

بالتخيير محلّ نظر وتوضيح المقام أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً أو جزءاً يتصور بصورتين.

الصورة الأولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عمياً هو مشتغل به فعلاً كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجده الثانيه فأنه بناء على تحقّق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجده زياده في الصلاه وموجباً لبطلانها وبناء على عدم تحقّقه به كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها وفي هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلي بابطال الصلاه والاتيان بالصلاه الكامله بناء على عدم حرمة قطع الصلاه في مثل المقام أو مطلقاً ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين والحكم بالتخيير لعدم احراز الامتثال بذلك والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه الامتثال التفصيلي برفع اليد عن هذه الصلاه بناء على عدم حرمة القطع واعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثم اعادتها وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين.

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاه الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاه التي يجوز للمكلف الاختصار عليها في مقام الامتثال وأما الصلاه المحكوم بوجوب اعادتها فلادليل على حرمة قطعها وأما لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله إلّا أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية والمانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه.

الصورة الثانيه: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءه بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فانه إذ

كّرر القراءه بالجهر مره وبالاخفات مره اخرى مع قصد القربه وقصد جزئيه أحدهما الواقعيه وكون الزياده قرآنا فقد أتى بالامثال الإجمالى ولا- يجوز الاقتصار على الامثال الاحتمالى على القول بالتخير بل يجب عليه احراز الامثال ولو اجمالاً لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم هذا فيما إذا أمكن التكرار واحراز الامثال وأمّا اذا لم يمكن التكرار تضيق الوقت فلامحيص عن التخير فى الدوران بين الشرطيه والمانعيه بناء على ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت وهو غير ثابت وأمّا بناء على أنّ القضاء بالأمر السابق لا بالأمر الجديد المترتب على عنوان الفوت صح القول بوجوب الاحتياط بالأداء والقضاء ومع وجوب الاحتياط لا مجال للتخير كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ القول بالتخير مطلقاً فى ما إذا دار الأمر بين الجزئيه أو المانعيه محلّ تأمل ونظر فيما إذا أمكن الامثال التفصيلي أو الإجمالى نعم فيما إذا لم يتمكن منهما فلامحيص عن التخير بين الشرطيه وبين المانعيه.

المقام السابع: فى مجرى أصاله التخير

واعلم أنّ الظاهر من أكثر العباثر أنّ مجرى أصاله التخير فى علم الأصول هو يختص بموارد دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يتمكن المكلف فيها من الموافقه القطعيه ولا من المخالفه القطعيه كما إذا علم بالتكليف وشك فى المكلف به بين فعل شىء وبين تركه بحيث لا- يتمكن المكلف فيه من الموافقه القطعيه ولا- من المخالفه القطعيه ففيه يسقط العلم الإجمالى عن التأثير ويحكم العقل بالتخير الاضطرارى التكويني وهذا فى التوصيلين واضح.

وأما بالنسبه إلى غيرهما كما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما تعديا يشكل الأمر للتمكن من المخالفه القطعيه فيه باتيان العمل من دون قصد القربه بناء على حرمة

العمل ذاتا ولو بدون قصد القربه كالصلوه عن المرثه المرذده فى الطهر والحوض فإنه إذا اتت بالصلاه وتركت قصد القربه قطعت بالمخالفة لأنها أتت بالحرام باتيان الصلاه وتركت الواجب بترك قصد القربه.

وفى مثله لا- يسقط العلم الإجمالى عن التأثير لتمكنها من المخالفة القطعيه وإن لم تكن متمكنه من ناحيه الموافقه القطعيه ومقتضى اشتراط عدم التمکن من المخالفة القطعيه هو خروج هذه الصوره عن محلّ البحث إذ فى هذه الصوره يتمكّن المكلف من المخالفة القطعيه مع أنّ المكلف مختار بعين أن يفعل الفعل بنحو قربى وبين أن يترك الفعل رأساً فالأظهر أنّ يقال يكفى عدم التمکن من الموافقه القطعيه فى حكم العقل بالتخيير الأصولى وعليه فيعمّ مجرى أصاله التخيير لما إذا كانا تعبدین أو كان أحدهما المعين تعديداً ولا- يختص بالموارد التى لا يتمكّن من المخالفة القطعيه ولا الموافقه القطعيه بل يكفى كما عرفت عدم التمکن من الموافقه القطعيه فى جريانه فلا تغفل.

ثمّ إنّ محلّ البحث فى التخيير الأصولى يختص بما إذا كان عدم التمکن من الموافقه القطعيه ناشئاً من جهه فقد النص أو اجماله أو تعارضه لا من جهه التراحم فى مقام الامتثال.

وأما الموارد التى لا- يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال من جهه التراحم بين الواجبين فلاشكال فى حكم العقل فيها بالتخيير وكان هذا التخيير تخييراً فقهيّاً بين المتراحمين فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد المتراحمين ولم يمكن الجمع بينهما.

وأما إذا كان ترجيح فى بعض الأطراف فاللازم هو الاتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير والأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت كما أنّ الجمع إذا كان ممكناً فلامجال لتركه بعد وجود الملاك فيهما.

المقام الثامن: في اشتراط عدم أصل لفظى في جريان أصاله التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فإن كان الشك في ثبوت التكليف من ناحيه خصوصيه في طرف منهما فمقتضى القاعده هو التخيير إذا لم يكن أصل لفظى في المورد لأنّ الشك في التكليف الزائد من ناحيه الخصوصيه ويجرى فيها البراءه ويحكم العقل بالتخيير مثلاً إذ اعلمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات ثم شككنا في أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب في عداد البقيه وكان الشك في التعيين والتخيير ويحكم العقل بالتخيير إذا لم يكن أصل لفظى في البين وإلّا فمعه لا مجال للأصل العملى وان كان الشك في السكوت بعد العلم بالثبوت ولم يكن اطلاق في البين فمقتضى الأصل هو التعيين والاتيان بما يحتمل تعينه كما إذا شككنا في حجيه قول غير الأعلم والأمر يدور بين تعيين الأعلم والتخيير بين الأعلم وغير الأعلم فاللازم حينئذ هو الأخذ بقول الأعلم لأنّ الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت ومقتضى القاعده أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وهو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهه اخرى وعليه فالأصل هو التعيين ولكنّ هذا فيما إذا لم يكن اطلاق لفظى وإلّا فلامجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك وهو يرتفع باطلاق الدليل فافهم.

إشارة

إذا كان الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف من الإيجاب أو التحريم وأمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهه تردد المعلوم بين المتبائنين كتردد الواجب بين كونه جمعه أو ظهراً وإما يكون من جهه تردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد الصلوه بين فاقد السوره و واجدها وعليه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط عند دوران الأمر بين المتبائنين.

ومثاله أن يعلم بوجود أحد الشئيين أو بحرمة أحدهما أو أن يعلم بوجود فعل امر أو ترك آخر مع إمكان الاحتياط فيه بفعل هذا وترك ذاك.

ولافرق في المقام بين كون العلم الإجمالي متعلقاً بأصل التكليف والترديد في النوع وبين كونه متعلقاً ببطلان إحدى الصلاتين في مرحله الامتثال.

فإن قلنا بجريان الأصول النافيه في جميع أطراف المعلوم بالاجمال أو بعضها فلامانع من جريان قاعده الفراغ في كلتا الصلوتين أو في أحدهما فلاوجه لتخصيص النزاع بالأصول الجاربه عند الشك في أصل التكليف دون الجاربه في مرحله الامتثال.

الجهة الأولى: في إمكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالإجمال

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى فى كونه منجزاً للحكم الواقعى ومقتضاه عدم جواز المخالفه و وجوب الموافقه القطعيه لأنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى بيان تام و معه لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان ولا كلام فيه.

وانما الكلام فى أنّه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً فى مورد العلم الإجمالى أو لا يمكن وعلى فرض الامكان هل ورد ترخيص فى ذلك شرعاً أو لا.

وقد تقدم فى مبحث القطع أنّ العلم الإجمالى لشوبه بالشك مقتضى للتنجيز وليس بعلة تامه ولذلك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعليه الحكم المعلوم بالاجمال.

والجوه المانعه من قبيل أنّ الترخيص ينافى الحكم الواقعى المعلوم فى الاطراف أو ينافى حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالاجمال أو يكون الترخيص ترخيصاً فى المعصيه وهو قبيح أو ظلم ونحوه.

ممنوعه لأنها متفرعه على بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه من الفعلية والتنجيز كما إذا تعلّق العلم التفصيلى بها وأمّا مع شوب العلم الإجمالى بالشك أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالاجمال جمعا بينه وبين أدلّه الترخيص لمصلحه التسهيل أو غيره كما يرفع اليد عن الأحكام الواقعيه فى موارد الشبهات البدويّه أو الأحكام الظاهريه جمعا بينها وبين أدلّه الترخيص أو بين الأحكام الظاهريه.

ودعوى لزوم نقض الغرض مندفعه بأنّ الحكم الواقعى لا يختص بأطراف المعلوم بالاجمال بل يشمل غيرها ومع شموله لغيرها لا يلزم اللغويه ولا يلزم نقض الغرض

لكفايه ذلك في كونه موجباً لجعل الداعى بالنسبه إلى من علم به بالتفصيل والأحكام مجعوله على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

نعم لو كان الحكم الواقعى فعلياً من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه لما جاز الترخيص بالنسبه اليه ولو لم يكن فى أطراف المعلوم بالاجمال كالشبهات البدويه.

لايقال: إن الإذن الشرعى فى كلاً- المشتبهين يوجب الحكم بعدم حرمه الخمر المعلوم اجمالاً- فى متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحه) حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعيه للأمر المشتبه.

لأننا نقول: ليس معنى الترخيص عدم الحكم فى متن الواقع حتى يكون الاتفاق والنص على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبه إليه كجعل العذر بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى موارد الشبهات البدويه والأحكام الظاهريه ومن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم فى متن الواقع فى موارد الشبهات البدويه والأحكام الظاهريه لاشتراك العالم والجاهل فى الأحكام الواقعيه.

لايقال: إن الحكم الظاهرى لا- يقدر مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفه لرجوع ذلك إلى معذوريه المحكوم الجاهل كما فى أصاله البراءه.

وأما مع علم المحكوم بالمخالفه فيقبح من الجاعل جعل كلاً الحكيمين لأن العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعه.

لأننا نقول: إن حكم العقل بوجوب الإطاعه حكم تعليقى منوط بما إذا لم يرخص الشارع فى حكمه من باب التسهيل وعليه فبعد العلم بالترخيص الشرعى وجعل العذر فلاحكم للعقل بالقبح ولا بالعقوبه على الحكم الواقعى ولا يلزم منه ترخيص

فى المعصيه وذلك لما عرفت من شوب العلم الإجمالى بالشك فإنه يوجب إمكان جعل العذر فى أطرافه وعليه فلا يقاس العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى.

لا يقال: لا فرق بين العلم الإجمالى والتفصيلى فى المنجزيه لأنّ الإجمال إنّما هو فى الخصوصيات ولا دخل لها فيما يدخل فى العهده وتشتغل به الذمه بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنّما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى وأما خصوصيه كونه متعلقاً بالجمعه أو الظهر فلا دخل لها فى المنجزيه فالمنجز هو أصل الإلزام وهو معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه فلا قصور فى منجزيه العلم الإجمالى.

لأنّ نقول: إنّ العلم بالإلزام حاصل بسبب العلم بأحد النوعين وموقوف على عدم الترخيص الشرعى بالنسبه إلى النوعين وعليه فمع جريان البراءه فى النوعين للشك فيهما لا يبقى علم بأصل الإلزام هذا مضافاً إلى أنّ حكم العقل بالتنجيز فى العلم الإجمالى معلق على عدم ورود الترخيص ومعه لا حكم للعقل.

فتحصّل: أنّ العلم الإجمالى لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فضلاً عن المخالفه الاحتماليه هذا كلّه بالنسبه إلى مقام الثبوت وأما مقام الإثبات فسيأتى البحث عنه إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف.

ولا يخفى أنّه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبه إلى جميع الأطراف والمخالفه القطعيه يقع الكلام فى أنّه هل يمكن الترخيص ثبوتاً بالنسبه إلى بعض الأطراف أولاً.

يمكن أن يقال: إنّ العقل يحكم بوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقه القطعيه بعد العلم الإجمالى بثبوت التكليف ولكن حيث إنّ حكم العقل معلق على عدم ورود

الترخيص الشرعى لا ينافى الترخيص فى البعض وجعل البدل فى طرف آخر فلا إشكال فى جواز الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى بعض الأطراف نعم لو كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات وجب موافقته قطعاً لأن الترخيص فى البعض حينئذ كالترخيص فى جميع الأطراف ولكن كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى إقامه الدليل ولا يثبت ذلك إلا بالنسبه إلى بعض الموارد.

وبالجملة إن الترخيص فى البعض من دون جعل البدل ينافى ما ذهبوا اليه من امتناع الترخيص فى جميع الأطراف لكونه اذنا فى المعصيه أو لكونه ظلماً فى حق المولى أو لكونه نقضاً لغرض المولى لأن المحذورات المذكوره باقيه على تقدير المصادفه وعدم جعل البدل هذا بخلاف ما إذا كان ذلك مقرونا بجعل البدل وعليه فالترخيص المقرون بجعل البدل بالنسبه إلى بعض الأطراف ممكن ولو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص فى جميع الأطراف فتحصيل انه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

الجهه الثالثه: فى مقام الإثبات وهو أن بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فى أطراف المعلوم بالاجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأول بأمرين أحدهما الأخبار العامه التى تدلّ على الحليه أو البراءه لكون موضوعها هو المشتبه وهو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال ومن جملتها صحيحه عبدالله بن سنان «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» وغيرها من الأخبار العامه الداله على الحليه والاباحه.

أورد على هذه الطائفه شيخنا الأعظم بأنها وأمثالها لا تصلح لذلك لأنها كما تدلّ على حليته كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لأنه

أيضاً شىء علم حرمة (فيتناقض الصدر والذيل من الروايه وتتساقط دلالتها بالنسبه إلى مورد العلم الإجمالى).

فان قلت: إن غايه الحلّ معرفه الحرام بشخصه وهذه المعرفه لم تتحقق فى المعلوم بالاجمال (بل تحصل بالمعرفه التفصيليه وعليه فالذيل لا يشمل المعلوم بالاجمال فارتفع تناقض الصدر والذيل).

قلت: أمّا قوله كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه (فى صحيحه اخرى) فلا يدلّ على ما ذكرته لان قوله عليه السّلام بعينه تأكيد للضمير (الذى فى قوله انه حرام) جيىء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال رايت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤيه وإلّا فكل شىء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسه إناء زيد وطهاره إناء عمرو فاشتبه الإناء ان إناء زيد شىء علم حرمة بعينه إلى أن قال وأما قول عليه السّلام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه (فى غير هذه الصحيحه) فله ظهور فيما ذكر حيث إنّ قوله بعينه قيد للمعرفه فمؤداه اعتبار معرفه الحرام بشخصه ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشاره الحسيه إليه وأما إناء زيد المشتبه بأناء عمرو فى المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الامور المميزه له فى الخارج عن إناء عمرو فليس معروفاً بشخصه إلى أن قال إلّا أن ابقاء الصحيحه (الاخيره) على هذا الظهور توجب المنافاه لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السّلام اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن فى كلاً المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردّد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً فى متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ صدر الروايه الاولى أما يختص بالعلم الإجمالى أو يعمّه والغايه مختصه بمعرفه تفصيليه لأنّ العلم المأخوذ فى الغايه ظاهر عرفاً فى

خصوص ما يكون منافياً للشك ورافعاً له لتعلقه بعين ما تعلق به الشك كما أنّ الأمر في دليل الاستصحاب كذلك لأنّ العلم الإجمالي لا يكون ناقضاً للشك في الأطراف وإنّما الناقض هو العلم التفصيلي وعليه فيدل الصدر على الحليه في موارد العلم الإجمالي ولا يناقضه الذيل لاختصاصه بالعلم التفصيلي هذا مضافاً إلى أنّ الدليل الدال على الحليه والاباحه غير منحصر فيما مشتمل على تلك الغايه كما اعترف الشيخ نفسه فمع فرض اجمال هذه الروايه المذيله بالذيل المذكور لا مانع من التمسك بغيرها ممّا لا اجمال وظاهر في المعرفه التفصيليه كالروايه الثانيه.

وأما منافاه ابقاء الصحيحه على هذا الظهور لما دل على حرمه ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السلام اجتنب عن الخمر فقد تقدم الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فإنّ مخالفه الحكم الظاهري لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعيه بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعيه عن الفعلية.

ومن جمله الاحاديث العامه الداله على البراءه حديث الرفع أى قوله صلى الله عليه و آله و سلّم «رفع ما لا يعلمون» بدعوى أنّ مصداق ما لا يعلمون فى حديث الرفع هو الحكم الالزامى المجهول إذ هو الأمر الواقعى الذى يكون فيه ثقل على الأئمه فهذا الحكم الالزامى سواء كان فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه يكون مجهولاً ومرفوعاً بالحديث الدال على الرفع ومقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءه عن التكليف والحكم بالبراءه فى أطراف العلم الإجمالى أيضاً.

يشكل ذلك بأنّه يمكن دعوى الانصراف بالنسبه إلى أطراف العلم الإجمالى ولو بملاحظه أنّ شمولها يعدّ عرفاً إذنا فى المعصيه لحكم العرف بتنجز المعلوم بالاجمال وأجيب عنه بأنّ حكم العقل بتنجز المعلوم بالاجمال تعليقى لا تنجزى ومعه فالانصراف بدوى.

لا يقال: إنَّ حديثَ الرِّفع لا يشمل أطرافَ المعلومِ بالاجمال لأنَّ المقصود من العلم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع ما لا يعلمون» هو الحجج وحكم العقل بلزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال حجة بل الدليل الدال على التكليف حجة على تنجيز التكليف في كلِّ واحد من الأطراف.

لأننا نقول: حكم العقل بلزوم التنجيز تعلقي ومع حديث الرِّفع لا- مورد للحكم العقلي حتَّى يكون حجة والدليل الدال على التكليف أيضاً لا- يكون حجة بالنسبة إلى خصوص كلِّ واحد من الاطراف ومجرد تطبيق الاحتمال المنجز على كلِّ واحد من الأطراف لا يصدق عليه العلم ومخالفه الترخيص مع الدليل الدال على التكليف كمخالفه الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية.

ودعوى: أنَّ المانع بحسب الحقيقة اثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعته الفهم العرفي والارتكاز العقلائي فإنه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الأطراف ويرى فيه نحو مناقضه مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. هذا مضافاً إلى أنَّ المنساق عرفاً من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع ما لا- يعلمون» أنه كان بصدد الترخيص في قبيل الاغراض الالزامية غير المعلومه لا المتيقنه.

مندفعه: بأنَّ المناقضه بدوى اذ مع الالتفات إلى أنَّ التنجيز تعلقي في المعلوم بالاجمال ويرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضاً كما أنَّ الاغراض في موارد الشبهات الحكميه البدويه بالنسبه إلى الأحكام الواقعية أيضاً الالزامية ومع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالاغراض الترخيصيه.

هذا مضافاً إلى أنَّ مصداق «مالا يعلمون» في كلِّ طرف من أطراف المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامي وهو غير معلوم ومصعب الحكم بالرفع هو شخص هذه

المصاديق الغير المعلومه لا أمر انتزاعى عقلى وهو عنوان أحدهما: ولا المصداق الواقعى فإنه ليس شيئاً آخر وراء الأطراف وعليه فالترخيص ليس إلّا فى قبال الاغراض الالزاميه غير المعلومه هذا كلّ بالنسبه إلى عمومات الترخيص فانقدح أنه لا مانع من شمول عمومات الترخيص لأطراف المعلوم بالاجمال.

ثانيهما: هى الأخبار الخاصه التى يستدلّ بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالى.

منها: صحيحه أبى بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانه والسرقه قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقه بعينها فلا... الحديث.

بدعوى أنّ مورد السؤال شراء الخيانه والسرقه فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر فى جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالاجمال.

ويمكن أن يقال: إنّ غايه ما تدلّ عليه الروايه هو جواز اشتراء شىء من أموال من يكون فى أمواله حرام لاشرء جميع أمواله فما يؤخذ من البايع محتمل الحرمة ولا علم بحرمة والعلم بحرمة أو غيره من أموال البائع وإن كان موجوداً ولكن غير مورد الشراء خارج عن مورد الابتلاء.

ومنها: صحيحه الحلبي عن أبى عبدالله عليه السلام قال أتى رجل أبى فقال إنى ورثت مالا وقد علمت أنّ صاحبه الذى ورثته منه قد كان يربو وقد أعرف أنّ فيه ربا وأستيقن ذلك وليس بطيب لى حاله لحال علمى فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا لا يحل أكله فقال أبو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً مرثياً فإنّ المال مالك واجتنب ما كان يضح صاحبه الحديث وإلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ اختلاط الربا المحرم الحلال يوجب حليه جميع الأطراف اجيب عنه بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمة إذا اختلط الربا

بمال حلال في يد المرابي ثم انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث وماله ويأكله هنيئاً مرثياً ولا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعيه مشروطاً بشرط فلامحاله ترتفع بفقدان شرطها فلايربط لهذه الأخبار بما نحن فيه وهي اجنبيه عن المقام.

ومنها: موثقه سماعه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه وهو يتصدق به ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السلام إن الخطيئه لا تكفر الخطيئه ولكن الحسنه تحط الخطيئه ثم قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلف جميعا فلايعرف الحلال من الحرام فلا بأس.

بدعوى دلالتها على أن الاختلاط موجب لجواز التصرف في الجميع.

وأجيب عنه بحملها على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ولكنهما لا يساعدان ظاهر الروايه إذ حمله على حرام خاص لا شاهد له كما أن حمله على ارتكاب البعض ينافي الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربّما تحمل الروايه على اراده وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف.

ولكنّه مدفوع بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخه أصاب مالا من عمال بنى اميه كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده وإلا- فالمال مقابل لعمله لهم ويكون حراماً إذا وقع في يد الرجل العامل والخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال ولا محاله يكون في يد المتصرف نفسه.

ولم نجد في الجوامع الحديثيه نسخه عمال بنى اميه لأنّ في المستطرفات عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان وفي نسخه الكافي المصححه بتصحيح الشهيد

الثانى عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه وفى التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه.

ولم ينقل فى الوسائل غير ما فى نسخه الكافى والتهذيب وعليه فلاموجب لذلك الحمل وأما حمل الروايه على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام ولا صاحبه فيجب فيه الخمس ويحل الباقي ففيه أنّه خلاف الظاهر لعدم تقييد سؤال السائل بما إذا لم يعرف قدر الحرام ولم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس.

نعم الايراد الوارد على الروايه هو أنّها فى موردها لم تكن معمولا- بها فلا-حجه فيها أصلاً وفى قبيل تلك الروايات عمومها وخصوصها أخبار خاصه تدلّ على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال ومقتضى القاعده لو لم تتم الأخبار الخاصه هو تخصيص العمومات بها وعلى فرض تماميه الأخبار الخاصه المتقدمه يقع التعارض تلك الأخبار مع الأخبار الخاصه الآتيه الداله على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال وحيث إنّ الرجحان مع الأخبار الخاصه الآتيه كانت النتيجة تخصيص العمومات بها أيضاً.

واليك الأخبار الخاصه الداله على وجوب الإحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال.

منها صحيحه زراره قال فى ضمن أسئلته قلت (فى مورد جريان الاستصحاب) فإنى لم أكن رايت موضعه (أى موضع الدم فى ثوبى) وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السّلام تغسله وتعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنّه قد أصابها حتى يكون على يقين من طهارتك الحديث.

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابى لو كان جارياً فى جميع الأطراف وصار الحكم الواقعى ساقطاً عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل والإعادة مورد لجريان استصحاب الطهاره فى الأطراف المحتمل له لإصالة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحه بارتكاب جميع الأطراف دفعه وبالشبهه المحصوره التحريميه وعليه فيرفع اليد عن العمومات الداله على الترخيص فى أطراف المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا يجوز المخالفه القطعيه فى الشبهه المحصوره التحريميه.

ومنها: موثقه عمار الساباطى عن أبى عبدالله عليه السّلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيهما هو وحضرت الصلاه وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعاً ويتيمم ونحوها موثقه سماعه.

بدعوى أنّ فى الأمر باراقتهما دلالة على أنّه لا ينتفع بشيء منهما ولو فى الشرب وغيره وعليه لزم الاحتياط التام بالنسبه إلى جميع الأطراف ولكنّ تختص هذه الروايه أيضاً بالشبهه التحريميه ولو كان خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء موجباً لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السّلام باراقه أحد إناءين وحكم بطهاره الآخر.

ومنها: صحيحه ابن أبى يعفور عن أبى عبدالله عليه السّلام «قال سألته عن المنى يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك مكانه فاغسله كلّهُ» مع أنّ الأصل يجرى فى كلّ طرف.

ومنها: صحيحه صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو وحضرت الصلاه وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلّى فيهما جميعاً قال الصدوق قدّس سرّه يعنى على الانفراد.

بتقريب أنه لو لم يكن الحكم الشرعى هو وجوب الاحتياط فى الأطراف لجرت أصاله الطهاره أو استصحابها فى كل واحد من الثوبين ولاكتفى بصلاه واحده فى واحد منهما ولم يحتج إلى التكرار.

ومنها: صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «فى حديث فى المنى يصيب الثوب فإن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك فاغسله كله».

ومنها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن على بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبدالله عليه السلام «قال من نسى من صلاه يومه واحده ولم يدر أى صلاه هى صلى ركعتين وثلاثاً وأربعاً».

ونحوه ما رواه البرقى باسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل ابو عبدالله عليه السلام «عن رجل نسى من الصلوات لا يدرى أيتها هى قال يصلى ثلاثه واربعه وركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً وإن كانت المغرب أو الغداه فقد صلى».

فهذه الطائفة من الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره الوجوبيه من قضاء الصلوات.

وبالجملة إنّ الأخبار الخاصه تدلّ على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال فى الشبهات المحصوره من الوجوبيه والتحريره.

ومقتضى الجمع بينها وبين العمومات الداله على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار.

نعم أنّ مورد هذه النصوص الخاصه هو شبهه القليل فى القليل فى الشبهات التحريمه الفعلية غير التدريجيه أو الوجوبيه العباديه فالتعدى عن مورد هذه

النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالاجمال ولو كانت شبهه القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو من الامور التدريجيّه أو من الامور غير العباديه مشكل بل يقتصر على مورد هذه الأخبار ويرجع في غيرها إلى عمومات الحليّه والاباحه.

ولذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي في من شك في وصوله إلى حد الترخيص وعدمه عند الشروع في السفر فصلّي تماماً عند خروجه عن البلد وشك في وصوله إلى حد الترخيص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّي قصراً فإنّه وإن علم ببطلان إحدى صلاتيه ولكنّ أمكن له التمسك بالعمومات الداله على رفع التكليف أو بعموم أدلّه الاستصحاب خارجاً وراجعاً لاختصاص الأدلّه الخاصه الداله على وجوب الاحتياط بالدفعيات ولا تشمل التدريجيات أللهمّ إلّا أن يقال لاخصوصيه للدفعيات ويتعدى منها إلى غيرها فتأمل وبالجمله كلّ مورد شك فيه من حيث جواز الارتكاب وعدمه يمكن الرجوع إلى عموم أدلّه الاباحه أو البراءه.

حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالاجمال

ولا يخفى أنّ الأمارات إمّا جاريه في كلّ واحد من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين وقامت البيئه على طهاره أحدهما المعين وقامت بينه اخرى على طهاره الآخر فتقع المعارضه بينهما للعم الإجمالي بنجاسه أحدهما ومع المعارضه تسقطان عن الحجيه كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات وبقي وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الأطراف.

وإمّا جاريه في بعض الأطراف كما إذا قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين فقط فالعلم الإجمالي ينحلّ حكماً فإن كان مفاد البيئه هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البيئه طاهر ولازم البيئه أنّ النجس في طرف آخر فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البيئه.

وإن كان مفاد البينه هو تعيين النجس فما قامت عليه البينه نجس ولازمها هو طهاره الآخر.

فتحصّل: ممّا تقدم أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي منجز ولكن ذلك التنجيز في العلم الإجمالي معلق على عدم الترخيص الظاهري لكونه مشوباً بالشك بخلاف التنجيز في العلم التفصيلي فإنه لا يكون معلقاً وعليه فالترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممكن بالنسبة إلى المخالفه القطعيه فضلاً عن المخالفه الاحتماليه والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأدله هو عدم جواز الترخيص في المخالفه الاحتماليه فضلاً عن المخالفه القطعيه فيجب الاحتياط التام في أطراف الشبهه المحصوره التي تكون أطرافها محلّ الابتلاء.

ولا فرق فيه بين أن يكون المعلوم بالاجمال من نوع واحد كالعلم بوجود هذا أو ذاك أو من نوعين كالعلم بوجود شيء أو حرمة شيء آخر كما لا تفاوت فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالي علماً وجدانياً أو علماً نعيدياً كما إذا قامت البينه الشرعيه على نجاسه أحد الكاسين.

وأما الشبهه غير المحصوره أو غير المبتلى بها فلا مانع من التمسك بالأدله العامه الداله على البراهه فيها فتدبر جيداً.

تنبيهات

التنبيه الاوّل: في أنه لا فرق في حكم العقل بوجود الاحتياط بين الامور الدفعيه والتدريجيّه لعدم التفاوت في حكمه بوجود الاحتياط بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجباً مطلقاً أو واجباً معلقاً بناء على ما قرّر في محله من فعليّه الوجوب في الواجب المعلق واستقباليه زمان الواجب وهذا واضح.

وأما بناء على عدم تصور الواجب المعلق وحصر الواجب فى المطلق والمشروط فإن كان الواجب مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد فإن لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلاعلم بالتكليف الفعلى ومعها فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول فى الأطراف وإن علم بحصول الشرط فى وقته فهو عند العقلاء كالواجب المطلق فى الحكم لكفايه كون التكليف فى ظرف وجوده فعلياً ومعلوماً عند العقلاء للحكم بالتنجيز ومعها فلامجال للاصول.

فتحصل: أنه لا فرق فى وجوب الاحتياط فى الأطراف بين الفعليات والتدرجيات سواء قلنا بثنائيه الواجب أى المطلق والمشروط أو بثلاثيه الواجب أى المطلق والمعلق والمشروط لفعليته الوجوب فى المطلق والمعلق ولقيام بناء العقلاء فى الواجب المشروط على الاحتياط.

هذا كله بالنسبه إلى القاعده العقلية وبناء العقلاء وعدم ملاحظه الأدله الشرعيه وأما مع ملاحظه أدله البراءه الشرعيه فقد عرفت أنها بعمومها وخصوصها تدلّ على البراءه حتّى فى أطراف المعلوم بالاجمال ويمكن الأخذ بها والجمع بينها وبين المعلوم بالاجمال بحمل المعلوم على غير الفعلى كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعيه والظاهريه نعم يمنع عن ذلك الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال من دون فرق بين الشبهه التحريميه وبين الشبهه الوجوبيه إلا أنّ الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط مختصه بغير التدرجيات وعليه فالتدرجيات تبقى تحت عمومات البراءه.

ويترتب عليه وجوب التمام على من أراد المسافره والخروج عن البلد عند الشك فى وصوله إلى حد الترخص لاستصحاب كونه فى البلد و وجوب القصر

على المسافر الذي أراد البلد وشك في وصوله إلى حدّ الترخّص لاستصحاب كونه في السفر فوجب عليه اتيان الصلاه قصراً وإن علمنا اجمالاً بمخالفه احدهما للواقع ولا حاجه إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية اللهم إلا أن يقال بالغاء الخصوصية وعدم الفرق بين الفعليات والتدريجات فحينئذ لا يترك الاحتياط في التدريجات فلا تغفل.

التنبیه الثاني: في موارد جواز الرجوع وعدمه إلى الأصل الطولى قال في مصباح الاصول إنّ الأصل الجارى في أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى في الطرف الآخر أو يكون مغايراً له وعلى الأوّل إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان الأصل الطولى فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه أقسام ثلثه:

أمّا القسم الأوّل وهو ما كان الأصل الجارى في طرف من سنخ الجارى في الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولى كما إذا علم بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصاله الطهاره ولا اشكال فى سقوطها وعدم جريانها فى كلّ الطرفين لما تقدم فلا يجوز التوضى بالماء ولا لبس الثوب فى الصلاه إلا أنّ العلم بالنجاسه لا أثر له فى حرمه لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم التفصيلى بالنجاسه فيبقى شرب الماء محتمل الحرمه والحليه لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصاله الحلّ أو تسقط بالعلم الإجمالى كسقوط أصاله الطهاره وجهان: ذهب المحقّق النائنى قدّس سرّه إلى سقوطها للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر وإن كان واحداً فالترّم بعدم جواز شرب الماء فى المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه ولكنّ التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهاره فى الطرف الآخر.

وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى بالتكليف لا- يوجب تنجز الواقع إلّا بعد تساقط الاصول فى أطرافه فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهاره فى المثال المذكور فلامناص من القول بعدم شموله لكلاً الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصيه ولأحدهما لأنّه ترجيح بلا مرجح.

وأما الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلامانع من شمول دليله للطرف المختص به إذلايلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر انتهى موضع الحاجه.

يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره فى القسم الأوّل مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببى على المسببى حتّى فى الموافق فإنّ أصالة الحليه حينئذٍ تكون محكومها بالنسبه إلى أصالة الطهاره لأنّ الشك فى الحليه وعدمها مسبب عن الشك فى طهاره الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهاره لا مجال للشك فى الحليه تعديداً وعليه ففى مفروض المسأله يجوز شرب الماء بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بالمعارضه وجريان الأصل المحكوم وهو أصاله الحليه فى شرب الماء.

وأما بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الأصول لا نظر لها عند الاعتبار إلّا إلى مخالفتها فأصاله الحليه كأصاله الطهاره ساقطه بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى الطرف المقابل ومع سقوطها فاللائزم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالى.

ثمّ قال السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه أمّا القسم الثانى وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى كلّ طرف من سنخ الأصل الجارى فى طرف الآخر مع عدم اختصاص احدهما بأصل طولى فلاينبغى الشك فى عدم جريان الأصل فى شىء منهما.

وهذا القسم يتحقق في موردين أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصاله الطهاره فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما ابتداءً هى أصاله الطهاره وبعد سقوطهما تصل النوبه إلى أصاله الحلّ فى الطرفين والعلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد وهو كون جريان الأصل فى الطرفين مستلزماً للترخيص فى المعصيه وفى أحدهما ترجيحاً بلامرّجح انتهى موضع الحاجه.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره من لزوم الاحتياط سواء لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين لتساقط أصاله الطهاره فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداءً أو الأصلين المحكومين ثانياً تام ولكن لا وجه لتقدم سقوط أصاله الطهاره على سقوط أصاله الحليه.

بناءً على ما عرفت من عدم دليل على حكومه الأصل الموافق بالنسبه إلى الأصل الموافق ومما ذكر يظهر أن تنظير القسم الأوّل (وهو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى) بسائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسه شيء فى زمان وطهارته فى زمان آخر وشك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه يرجع إلى قاعده الطهاره محلّ تأمل ونظر

لوجود الفرق بين المقام وبين سائر الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لأن الاستصحاب المخالف في تلك الموارد يمنع عن جريان أصاله الطهاره لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليه وعليه فأصاله الطهاره وإن كانت جاريه مع استصحاب الطهاره ولكنها مع ملاحظه استصحاب النجاسه المخالف لا تجرى لكونها محكوم لا يرجع إليها الا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق هذا بخلاف المقام لما عرفت من جريان أصاله الطهاره مع استصحاب الطهاره لموافقتهما فتدبر جيداً.

التنبیه الثالث: فی انحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه.

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين وهو يتصور بصور مختلفه أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً معه فالظاهر في هذه الصوره عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوع ذلك إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.

وثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكنّ مدته الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليله بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبه إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجز التكليف قبل حدوث الاضطرار وهذه الصوره ملحقه بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً له.

ثالثها: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالي بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصوره اختلفت الآراء والأقوال.

منها: أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميه بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات فيجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر اليه وهذا هو المختار.

أورد عليه بأنّ عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعاً فالتكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار إلى متعلّقه ومقتضاه هو عدم العلم بثبوت أصل التكليف على كلّ تقدير ومعه ينفي التكليف المشكوك بالأصل ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورته فقد أحد الاطراف لأنّ الققدان ليس من حدود التكليف شرعاً.

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدّاً شرعياً فلاوجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي ولو بعد الاضطرار بالتكليف المرّد بين المحدود في طرف المضطر اليه بحدّ الاضطرار وبين غير المحدود في الطرف الآخر لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار ومقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود وغيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

ورابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المايعين مثلاً ثمّ علم بأنّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز وبعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

يمكن القول بالثاني مستدلاً بأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لاالتكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلف أصلاً فهو حين الاضطرار إمّا

قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن وإما شاك فيه فلا مانع من جريانه فى الطرفين لعدم المعارضه لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الأجمالى الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسه فى الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعا له ودعوى أنّ التكليف الواقعى وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل إلّا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال فى العلم التفصيلى فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذى اغتسلنا به للجنبه قبل اسبوع مثلاً كان نجساً يجب ترتيب آثار نجاسه الماء المذكور من حين نجاسته لامن حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التى اتى بها مع هذا الغسل فى المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لامن حين انكشافه وعليه فبعد طرؤ الاضطرار نشك فى سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنّه لو كان فى الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار ولو كان فى الطرف الآخر كان باقياً لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعده الاشتغال ولا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه فى الطرف غير المضطر إليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ البحث يكون فى الحكم التكليفى لا الوضعى والعلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعليه التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأنّ المفروض أنّ المكلف فى تلك الحال إمّا قاطع بعدم التكليف أو شاك فى التكليف ومع القطع بعدم لا- معنى لفعليه التكليف فى تلك الحال ومع الشك كان مورد جريان البراءه لعدم علمه بالتكليف فى تلك الحال ولا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنّه مع العلم بأنّ الطرف المضطر إليه كان محكوماً بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعلياً بالنسبه إليه لأنّه حال العلم مضطر اليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلى

فى الطرف الذى حدث الاضطراب فيه لا قبل الاضطراب ولا بعده فلامانع من جريان البراءة فى الطرف الآخر لاحتمال التكليف فى هذا الطرف ولا مجال للاستصحاب أو قاعده الاشتغال إذ لاعلم بالحكم الفعلى لا قبل الاضطراب ولا بعده حتى يستصحب أو يجرى فيه قاعده الاشتغال هذا بخلاف ما إذا كان الاضطراب بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فيه معلوم الحدوث ومشكوك الارتفاع فيجوز الحكم فيه ببقاء الحكم للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال ثم لا يذهب عليك أنّ الصور المذكوره فى الاضطراب تجرى فى فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الاكراه عليه وذلك لشمول ما ذكر فى صور الاضطراب إلى المعين لصور هذه الموارد أيضاً حرفاً بحرف فلاحاجه إلى الاطاله.

المقام الثانى: فيما إذا كان الاضطراب إلى غير معين ذهب الشيخ فى هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطراب قبل العلم الإجمالى معللاً بأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه والترخيص فى بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

إن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات يدلّ على عدم إرادته الأمر بالاجتناب عن الحرام الواقعى وعليه فلا تكليف بما عداه فلامقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت واللازم من الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم بالامثال لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً فيرجع الأمر إلى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امثاله منه وهو الاجتناب عن باقى الأطراف.

وهذا نظير جميع الطرق المجهوله الشرعيه للتكاليف الواقعيه مع تخلفها أحيانا فان مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض احتمالاته معينا كما فى الأخذ بحاله السابقه فى الاستصحاب أو مخيراً كما فى موارد التخيير.

ودعوى: أن الترخيص في بعض الأطراف يناهى العلم بالتكليف الفعلى على كّل تقدير ومع عدم اجتماع الترخيص في بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كّل تقدير لا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير مختار المكلف لرفع اضطراره وهو منتفى بالأصل.

مندفعه: بأنّ الوجه في عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالى أنّ الاضطرار ليس إلى شرب النجس لوضوح أنّ متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً لا أنّ أحدهما المرّد حرام وأحدهما المرّد مضطر إليه ليقال بأنّ نسبه الاضطرار إلى الحرام وغيره على حد سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنّه لا يقدر على تركهما معا مع القدره على فعل كّل منهما وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعى من العلم به والقدره على متعلقه موجوده فيوثر العلم أثره وإنّما المكلف يعجز عن الموافقه القطعيه دون الامتثال بالكليه فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

فالحرام وهو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتّى لا يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار وعدم التمكن هو ترك جميع أطراف المعلوم بالاجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر ويكون معذوراً في عدم الموافقه القطعيه.

نعم يمكن أن يقال ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعى بل يكون في عرض الحرام الواقعى عند كونه سابقاً على التكليف ومقارناً معه فنفس الترخيص مع احتمال المصادفه للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعليه على كّل تقدير إذ لا حرمة فعليته في طرف يصادف الواقع وعليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوى فلامانع من جريان أصل البراءه فيه.

ولكنّ يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو مقارناً معه أو كان التكليف فى الواقع قبل حدوث الاضطرار ولكن العلم به يحصل بعد الاضطرار فى مده لم يتمكن من الاثيان به فإنّ مع الاضطرار فى هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلى كما فضل ذلك فى الاضطرار إلى المعين.

وأما إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف ومضى مده يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ فى الاضطرار إلى المعين من أنّ المعلوم بالاجمال يدور حينئذ بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلى على كلّ تقدير فى هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو فى الطرف المقابل حتى الآن ومقتضى العلم بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير هو وجوب الاحتياط فى طرف لم يضطر إلى اتيانه فتحصل أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين فى التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو كان مقارناً مع التكليف وكان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار وان كان التكليف فى الواقع سابقاً عليه ولكنّ لم يتمكن من الامتثال فى المده الفاصله بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطرار بعد تعلق التكليف والعلم به ومضى مده يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم فى هذه الصور هو وجوب الاحتياط للعلم الإجمالى بتعلق تكليف فعلى على كلّ تقدير قبل حدوث الاضطرار من دون فرق بين أن يكون الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

التنبه الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء وعدمه يمكن القول بالأول وتقريبه أنّه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالاجمال ممكناً عقلاً ولكنّ المكلف غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه وبين إناء

آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً فلامجال للتكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن منه عقلاً فإنه غير منجز والحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهى عنها ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلّا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك المنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلاحاجه إلى نهيهِ والتكليف لانقداح الداعى ومع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا يوجب التكليف انقداحا فى النفس بالنسبه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء فيكون مستهجنًا.

أورد عليه بأنّ التحقيق أنّ حقيقه التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختيارى لا يعقل أن يكون إلّا جعل الداعى بالامكان لا- بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهراً فإنّه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختيارى فلاشأن له إلّا الدعوه الموجبه لانقداح الاراده فى نفس المكلف لكنّه لا بحيث يوجب اضطراره إلى اراده الفعل أيضاً لأنّه وإن لم يكن منافياً لتعلّق التكليف بالفعل الاختيارى لفرض توسط الاراده بين التكليف وفعل المكلف إلّا أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعيه حيث إنّه ليس فيها الاضطرار حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً.

ولا معنى للامكان إلّا الذاتى والوقوعى فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف فإنّ الامتناع بسبب العله مع عدم امتناع عدم العله يجامع الامكان الذاتى والوقوعى.

وفيه: أن جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً فيما لا يتلى به المكلف أصلاً مستهجن أيضاً وإن أمكن الابتلاء به عقلاً بالامكان الذاتى أو الوقوعى

ودعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفى وحقيقه التكليف مع أنّ الأوامر والنواهي من الارادات التشريعيه التي لا تنقذح إلّا بعد حصول مباديها لا وجه لها إذ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطاباً حقيقياً مستهجن جداً ومع استهجانه لا ينقذح فى نفس المولى الاراده التشريعيه.

وبعباره اخرى أنّ حقيقه التكليف وإن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً لا بمعنى البعث الفعلى الخارجى ولكن لا يكتفى فيه بالامكان الذاتى بل اللازم مضافاً إلى الامكان الذاتى هو أن يكون كذلك بالامكان العرفى وهو لا يكون فى غير المبتلى به كما لا- يخفى ثمّ إنه لا تفاوت فى الاستهجان بين أن يكون الخطاب شخصياً أو قانونياً لأنّ الخطابات الكليه القانونيه تنحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به وتكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا فى الخطابات القانونيه تكون حقيقه لاطبيعيه ومقتضى كون القضايا حقيقه هو الانحلال بالنحو المذكور.

ودعوى: أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكليه المتوجهه إلى عامه المكلفين والخطاب الشخصى إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عاده أو عقلاً ممّا لا يصح ولكنّ الخطاب الكلى إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه فإنّ الملاك فى الاستهجان فى الخاصّ هو كون المخاطب غير متمكن وفى العام كون العموم أو الغالب غير متمكن.

والاستهجان بالنسبه إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم عدم تأثير ذلك الخطاب العام فى كلّ المكلفين وأمّا مع احتمال التأثير فى عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلامحيص عن الخطاب العمومى ولا استهجان فيه أصلاً.

مندفعه: بأنه لا فرق بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية في استهجان الخطاب وتنجيذه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأن الأحكام القانونية وإن كانت انشاء واحداً ولكنها تنحلّ بحكم العقل إلى الخطابات مستقلة بعدد المكلفين وإن كانت بانشاء واحد و وحده الانشاء لا تنافي انحلال الخطاب إلى خطابات متعددة وإن كان المدرك هو العقل لأن المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي ولا يقاس الأحكام القانونية بالأخبار عن القضايا الطبيعية الكليّة كقولهم كلّ نار حارّة لأنّ المقنن أراد بالاراده التشريعيه عند مخاطبه مع عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد ولا مقصد له إلّا ذلك وهو قرينه على أنّ خطابه وإن كان واحداً ولكنه منحلّ إلى خطابات عديده هذا بخلاف الأخبار المذكور فانه لا يكون إلّا الأخبار عن القضية الكلية.

والعقل وإن حكم فيه أيضاً بالتحليل ولكن لا يحكم بتعدد الأخبار ولذا لا يكون الكذب فيه إلّا كذباً واحداً.

لا يقال: إنّ الانحلال ممنوع لعدم صحه خطاب العصاه والكفار لعدم انبعاثهم وخطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن.

لأننا نقول: إنّ الداعى فى الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلى كان الأمر كذلك ولكنّ عرفت أنّ الداعى هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً وهو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاه بين الامكان الذاتى أو الوقوعى مع الامتناع بالغير.

هذا كلّه مضافاً إلى امكان أن يقال نرفع اليد عن أدلّه البراءه العامه فى أطراف المعلوم بالاجمال بالأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط وتلك الأدله منصرفه

عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وعليه فلاوجه لرفع اليد عن أدلّه البراءه الشرعيه فى أطراف المعلوم بالاجمال.

ويؤكد ذلك بالروايات الخاصه الداله على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ومن جملتها صحيحه أبى عبيده عن أبى جعفر عليه السّلام قال سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذى يجب عليهم قال فقال ما الأبل إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث.

بتقريب أنّ منشأ الشبهه هو العلم بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم فيحتمل أن ينطبق الحرام على مورد الاشتراء فهو يعلم بوجود الحرام فى ما بأيديهم اجمالاً إلّا أنّه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم وهو ما يريد شراؤه منهم وحينئذٍ فتجوز شراؤه ولا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان اصاله الحليه فى الطرف الذى يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح.

ثمّ إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالى فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالى متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارناً معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز.

وأما إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلاأثر للخروج المذكور إذ الشك حينئذٍ فى السقوط بعد ثبوت التكليف والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم لو كان العلم بالخروج علماً بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشك فى التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشك السارى فلاموجب للاحتياط.

ولا- فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني أو بقيام الأماره على الخروج من أول الأمر لوحده الملاك.

ثم المحكى عن هامش الكفايه أن اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهه التحريميه لوجود الملاك المذكور في الشبهه الوجوبيه أيضاً فلا يكون العلم الإجمالى فيها أيضاً منجزاً إلّا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك لأنّ التكليف الوجوبى لا يصح إلّا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عاده فيكلف بفعله إذ لو كان الشىء ممّا يفعله المكلف بطبعه ولا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً محضاً.

وبعباره اخرى كما أنّ النهى عن شىء متروك في نفسه حسب العاده لغو مستهجن كذلك البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر في تنجيز العلم الإجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عاده في المقامين نعم ربّما يقع الخطاب للأهميه أو احتمال صيروره المورد محلاً للابتلاء وهو أيضاً لا فرق فيه بين المحرمات والواجبات.

بقى هنا حكم الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث إنّ المطلق الناهى المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه يتمسك به ويجب الاجتناب عن المشكوك إلّا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام أو يكتفى بصحيحه على بن جعفر الداله على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا رعى أحد فامتحظ فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب إنائه لأنّ الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه ومع هذه الضابطه يرتفع الشك في كثير من الموارد ولا يكون الاحتياط فيه واجباً.

أورد عليه في الكفايه بأنّ عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه يرجع إلى البراءة لأنّ الشك المذكور يرجع إلى الشك في حسن الخطاب وعدمه ومع له علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه فالحكم بالبراءة لا يخلو من وجه ودعوى كفايه احراز الملاك وتماميته في وجوب الاحتياط مندفعه بأنّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهي عن اجتناب النجس هو ترك شربه وهو حاصل عند عدم الابتلاء ولا يقاس المقام بمورد الشك في قدره العقليه فلأنّ الملاك لا يحصل فيه إلّا بالاحتياط.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ الملاك في الشبهات التحريميه وإن كان حاصلًا بعدم الابتلاء ولكنّه لا يحصل في الشبهات الوجوبيه إلّا بالاحتياط فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريميه والشبهات الوجوبيه إن قلنا بكفايه الملاك تتمه وهي أنّ بعض الأعلام قال في الشك في الابتلاء إنّ الشك إن كان في مفهوم الابتلاء يرجع إلى عموم الأدله أو إطلاقها ومقتضاه هو وجوب الاجتناب وإن كان الشك في المصداق فلا يرجع إلى عموم الأدله ولا إلى ما دل على أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط الخطاب عن التنجيز لأنّه من الشبهات المصداقيه ومقتضى القاعده فيها هو الأخذ بأصالة البراءة.

ولكنّ لقائل أن يقول في الشبهه المفهوميه وإن كان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى العموم والاطلاق في الموارد المشكوكه ولكنّ هذا فيما إذا لم يكن الشبهه مميًا يوجب استهجان الخطاب والمقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه فتحصل أنّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال مشروط بما إذا لم يكن بعض الأطراف حين

الخطاب خارجاً عن محلّ الابتلاء حتّى يحرز الاطلاق ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عما يشك في كونه محلّ الابتلاء لعدم احراز اطلاق الخطاب مع الشك المذكور.

نعم يمكن دعوى كفايه احراز الملاك في وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية عند الشك في الخروج عن مورد الابتلاء لأنّ الملاك لا يحصل إلّا بالاحتياط بخلاف الشبهات التحريمه فإنّ الملاك فيها حاصل لتركه بنفسه بسبب خروجه عن الابتلاء ثم ان دعوى وجوب الاحتياط في الشبهات المفهوميه كماترى بعد كون المورد لو كان من موارد الابتلاء لايبقى حسن للخطاب فلايصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه لوجوب الاحتياط فلا تغفل.

التنبيه الخامس: في الشبهه غير المحصوره ويقع الكلام في جهات:

الجهه الأولى: في تعريفها وهي أنّ كثره الاحتمال بلغت إلى حدّ يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات كقذف واحد من أهل البلد فإنّ أهل البلد لايتأثر منه بخلاف قذف أحد الشخصين لابعينه فإنّهما يتأثران منه وليس ذلك إلّا لعدم الاعتناء به في الأوّل والاعتناء به في الثاني.

أورد عليه بأنّ ما افيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثره الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيويه وذلك أيضاً فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الاغراض لا ما يكون مورد الاهتمام عندهم كالمضار النفسيه وإلّا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثره الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كأس مرّد بين ألف كنوس أو أزيد.

فالأولى أن يقال في تحديد كون الشبهه غير محصوره إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لو حظ كل واحد منها منفرداً عن البقيه يحصل الاطمينان بعدم

وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقية الأطراف فيكون فى كل طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلاى على عدم كون الحرام فيه.

وبعبارة اخرى أنّ الشبهه غير المحصوره هى التى توجب كثره الاطراف ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرف خاصّ.

ودعوى أنّ الاطمينان بعدم الحرام فى كل واحد من الأطراف لايجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها مندفعه بأنّ ايجاب الجزئى وإن كان لايجتمع مع السلب الكلى إلّا أنّ المنافاه إنّما يتحقّق فى المقام إذا لو حظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كل واحد فى مقابل الباقي فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثره ولا اشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل ما ألف احتمال يشكل ذلك فيما اذا كانت جملة من الافراد مظنونه الحرمة دون الاخرى فإنّ دعوى عدم الاعتناء فى المظنونات محلّ تأمل ونظر بل يجب الاحتياط فى دائره المظنونات لتنجيز العلم الإجمالى فى المظنونات إلّا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصوره أللهم إلّا أن يتمسك باطلاق صحيحه عبدالله بن سنان الداله على البراءه بعد خروج الشبهه المحصوره منها من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهه الثانيه: أن مقتضى عموم أدله البراءه هو شمولها لأطراف المعلوم بالاجمال وإنّما نرفع اليد عنها للأدله الخاصه الداله على لزوم الاحتياط ولكنّها مختصه بالشبهات المحصوره وعليه يرجع إلى البراءه فى الشبهه غير المحصوره.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ بعد قيام طريق عقلاى على عدم وجود الحرام فى طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمينان بخروجه عن أطراف المعلوم

بالاجمال وصورته كالشبهه البدويه من جهه الحكم بالبراءه وأيضاً يمكن الاستدلال بمثل صحيحه عبدالله بن سنان لظهورها فى العلم الإجمالى فيدل على البراءه من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهه الثالثه: فى اختصاص البحث بمانعيه كثره الأطراف دون غيرها

ولا شبهه فى أنّ البحث فى المقام عن منجزيه العلم الإجمالى وعدمه كما يقضيه ظاهر العنوان فى كلماتهم مختص بمانعيه كثره الأطراف عن تأثير العلم وعدمها وعليه فاللازم فرض الكلام فى موارد تكون خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر والخرج والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأفراد.

الجهه الرابعه: فى معيار الكثره وعدمها

واعلم أنّ العبره فى المحتملات قله وكثره بتقائل الوقايح وتكثرها عرفاً فقد يكون تناول أمور متعدده باعتبار كونها مجتمعته يعدّ فى أنظارهم وقعه واحده كاللقمه من الأرز أو الحنطه فى ألف حبه مع كون تناول ألف حبه من الأرز بعشر لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر ومضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس.

وقد يكون تناول كلّ حبه يعدّ فى أنظارهم واقعه مستقلة فيدخل فى غير المحصور.

الجهه الخامسه: فى عدم مانعيه المخالفه القطعيه عن جريان البراءه فى أطراف الشبهه غير المحصوره

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالى وشمول أدلّه البراءه لأطراف الشبهه غير المحصوره هو سقوط المعلوم عن الفعلية والتنجز فيجوز المخالفه الاحتماليه والقطعيه كليهما.

الوجه السادس: في جواز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد

أن مقتضى ما عرفت في الشبهه غير المحصوره من أنه يجوز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالإجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوي عن بعض الأطراف فيجوز معامله معه معامله العلم بالعدم فلو فرض العلم الإجمالي باضافه الماء في أفراد غير محصوره جاز التوضي بواحد منها فلا تغفل.

الوجه السابع: في أن اللازم أن يكون نسبة المعلوم بالإجمال بالنسبه إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير

ولا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره إنما يكون فيما إذا كانت نسبه المعلوم بالإجمال إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير بخلاف ما إذا كانت النسبه هي نسبه الكثير إلى الكثير فيكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً لأن الشبهه حينئذٍ تخرج من غير المحصوره إلى المحصوره كما لا يخفى.

التنبه السادس: في أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالإجمال وإن وجب الاجتناب عنه

ولا يذهب عليك أن العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافه يوجب الاجتناب عن تلك الأطراف ولو بعضها من باب المقدمه للتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال ولكن الآثار المترتبه على ذلك الحرام لا يترتب على كله واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر لعدم جريان المقدمه فيها مثلاً العلم بوجود الخمر بين الأطراف لا يستلزم العلم بشرب الخمر إذا اكتفى بشرب أحد الأطراف وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الأصول الجاربه في كل من المشتبهين بالخصوص ولذا ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر.

والوجه فيه واضح لأن ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها ومع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام.

ولا- كلام في ما ذكر بحسب الكبرى وإنما البحث في بعض الموارد من جهة أنه من مصاديق هذه الكبرى أو لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم بالاجمال نجاستها فإنه ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضاً بدعوى أن تنجس الملاقى بالكسر إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط.

ولكنه كما ترى لأن النجس والملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب وكل واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس وتقريب الدلالة بنحو ما ذكر يحتاج إلى مؤونه زائده لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شؤون الاجتناب عن النجس مع أنهما موضوعان مستقلان ولكل واحد حكمه وشأنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام في الملاقى للشبهه المحصوره يقع في ضمن مسائل:

المسألة الاولى: أنه إذا علم بالملاقاه بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين أمكن أن يقال كما إذا شككنا فى ملاقاه شىء مع النجس المعلوم بالتفصيل لا يحكم بنجاسه الملاقى للشك فى الملاقاه كذلك إذا شككنا فى ملاقاه شىء مع المعلوم بالاجمال لا- يحكم بنجاسته للشك فى الملاقاه وذلك واضح ولا- حاجه إلى التطويل هذا ولكن بعض الأصحاب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط بدعوى أن الملاقى بالكسر مثل الملاقى بالفتح فى العلم الإجمالى.

بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل واحد منهما أحد طرفي الشبهه فهو نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء ولو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم الإجمالى بالنجاسه المرّده بين الملاقى والطرف الآخر موجوداً ويقتضى الاجتناب عن الملاقى والطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه.

وفيه: أنّ أصله الطهاره فى الملاقى بالكسر سليمه عن معارضه أصله الطهاره فى المشتبه الآخر بخلاف أصله الطهاره فى الملاقى بالفتح فإنها معارضه بها فى المشتبه الآخر والسرّ فى ذلك أنّ الشك فى الملاقى بالكسر ناشٍ عن الشبهه المنقوله بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل فى الشك السببى والأصل فى ناحيه الملاقى بالكسر أصل فى الشك المسببى وقد تقرّر فى محله أنّ الأصل فى الشك السببى حاكم على الأصل فى الشك المسببى فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جارياً لم يجر الأصل المحكوم واذ لم يجر الأصل الحاكم للمعارضه زال المانع فيجرى الأصل فى الشك المسببى ووجب الرجوع اليه ومقتضا هو الطهاره.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ تقديم الأصل السببى على الأصل المسببى مخصوص بما إذا كان الأصل المسببى مخالفاً مع الأصل السببى وأمّا إذا كانا متوافقين فهما جاريان إذ لا حكمه بينهما فمع جريانهما معا لا يبقى الأصل المسببى بعد سقوط الأصل السببى بالمعارضه حتّى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببى فى الطرفين وعليه فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالى وهو الاحتياط كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما فى مصباح الأصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببى على المسببى حتّى فى الموافق من أنه كما أنّ جريان أصله الطهاره فى

الملاقى بالكسر فى طول جريان أصله الطهاره فى الملاقى بالفتح كذلك جريان أصله الحلّ فى الطرفين فى طول جريان أصله الطهاره فيهما إذ لو أجريت أصله الطهاره وحكم بالطهاره لا تصل النوبه إلى جريان أصله الحلّ وعليه فتكون أصله الطهاره فى الملاقى بالكسر وأصله الحلّ فى الطرف الآخر فى مرتبه واحده لكون كليهما مسبيين فإننا نعلم اجمالاً بعد تساقط أصله الطهاره فى الطرفين بأنّ هذا الملاقى بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصله الطهاره فى الملاقى بالكسر وأصله الحلّ فى الطرف الآخر ويتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر نعم لا مانع من جريان أصله الحلّ فى الملاقى بالكسر بعد سقوط أصله الطهاره فيه للمعارضه بأصله الحلّ فى الطرف الآخر لعدم معارض له فى هذه المرتبه.

فالصحيح فى الجواب عن استدلال بعض الأصحاب لوجوب الاحتياط هو أن يقال إنّ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاه إلّا أنّه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى بالكسر لأنّ الأصل الجارى فى الطرف الآخر قد سقط للمعارضه قبل حدوث العلم الثانى فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلامعارض فيحكم بالطهاره فى الملاقى بالكسر كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثمّ لاقى

أحدهما شيء آخر وأما إذا كان مجرى لأصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه مردده بين الثوب والماء ثم لاقى الثوب شيء آخر فتسقط أصاله الطهاره فى الطرفين للمعارضه وتبقى أصاله الحل فى الماء بلامعارض لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها فيقع التعارض حينئذ بين أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر أى الملاقى للثوب وبين أصاله الاباحه فى الماء فإننا نعلم اجمالاً بأن هذا الملاقى نجس أو أن هذا الماء حرام وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر أيضاً منجزاً فيجب الاحتياط عنه أيضاً فى هذا الفرض فهنا تفصيل بين جريان أصل طولى سليم عن المعارض فى عدل الملاقى بالفتح وعدمه والحكم بوجوب الاحتياط فى الأوّل دون الثانى ولكن يمكن ان يمنعا عن تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر لأن العلم الإجمالى الثانى ليس علما بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالاجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم الإجمالى الأوّل ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيحكم فيه بالطهاره ولا مجال لوجوب الاجتناب عنه.

ثم لا فرق فى عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثاً قبل الملاقاه أو قبل العلم بها وبين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثاً بعد الملاقاه وقبل العلم بها لاشتراكهما فى كون العلم الإجمالى بالنجاسه مقدما على العلم بالملاقاه ومع تقدم العلم الإجمالى بالنجاسه على العلم بالملاقاه يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضه ويتنجز التكليف ويجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح وطرفه ولا أثر للعلم بالملاقاه بعد تنجز التكليف بالعلم الأوّل فإنّ العلم بالملاقاه وإن كان يوجب علما اجماليا بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر إلّا أنّه لا أثر لهذا

العلم بالنسبه إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق وهو العلم الأوّلى فلامانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل اعنى أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر لو لم يعارض مع أصاله الحليه فى عدل الملاقى بالفتح وإلّا فيجب الاحتياط كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: أنّه لو حصل للأصل الجارى فى هذا الملاقى بالكسر أصل آخر فى مرتبه بحيث يحصل المعارضه بينهما كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر ففى هذه الصوره يحصل العلم الإجمالى بوجود النجاسه فى هذا الملاقى بالكسر أو فى ذلك الملاقى بالكسر فالأصل الجارى فى كلّ طرف يعارض للأصل الجارى فى الآخر فيرجع إلى العلم الإجمالى وهو يقتضى وجوب الاحتياط.

المسأله الثالثه: هى ما إذا حصلت الملاقاه والعلم بها ثمّ حدث العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالفتح والملاقى بالكسر أو بنجاسه الطرف الآخر ومقتضى العلم الإجمالى هو وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بل الأمر كذلك مع مقارنه العلم بالملاقاه مع العلم بالنجاسه كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً فى تلك الحال بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر.

ودعوى: أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر متأخر رتبه عن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح إذ الشك فى نجاسه الملاقى بالكسر ناشٍ عن الشك فى نجاسه ملاقاه ولا تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى بالكسر إلّا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه وبعد سقوطه للمعارضه بينه وبين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى بالكسر بلامعارض فيحكم بالطهاره.

مندفعه: بما مرّ من أنّ الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدله اعتبار الأصول عن افاده ذلك لاختصاصها بالأصل الموافق.

هذا مضافاً إلى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح وجريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر وجريانه فى الطرف الآخر وبالنتيجه تسقط الأصول ويكون العلم الإجمالى منجزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح والملاقى بالكسر والطرف الآخر.

على أنّ التقدم والتاخر الرتبى إنّما تترتب عليهما الآثار العقليه دون الأحكام الشرعيه لأنها مترتبه على الوجودات الخارجيه التى تدور مدار التقدم والتاخر الزمانى دون الرتبى فالسبب والمسبب اذا كانا معينين فى الوجود يعمهما دليل الحكم فى عرض واحد.

ثمّ لا- فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى سابقاً على زمان الملاقاه كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإنائين كان نجساً يوم الخميس ولاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة وبين أن يكون زمانهما متحداً كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال.

والوجه فيه ان النجس المعلوم بالاجمال فى هذه الصوره وإن كان سابقاً بوجوده الواقعى على زمان الملاقاه إلّا أنّه مقارن له بوجوده العلمى والتنجز من آثار العلم بالنجاسه لامن آثار وجودها الواقعى وحيث إنّ العلم الإجمالى بنجاسه أحد الاطراف متأخر عن الملاقاه فلامحاله يكون الملاقى بالكسر أيضاً من أطرافه ولا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى على الملاقاه واقعاً.

المسألة الرابعة: هي ما إذا علم بالملاقاه ثم علم اجمالاً بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ولكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فإنه حينئذٍ تقع المعارضه بين جريان الأصل في الملاقى بالكسر وجريانه في الطرف الآخر ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما وإما الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فانه لا يترتب عليه أثر فعلى ويعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى.

وإذ رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقى بالفتح في هذا الفرض حال الملاقى بالكسر في المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

اللهم إله أن يقال: إن الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى والمقام كذلك فإن الملاقى بالفتح وان كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا أنه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعلى وهو الحكم بطهاره ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء غير مانع من جريان الأصل إلا ان العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسته الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما وأما الملاقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه على التفصيل الذى تقدّم فى المسائل الثلاث هذا.

ولا- يخفى عليك أنّ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالفتح أو نجاسه الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وكون الخطاب فيه مستهجنًا

لا- يكون منجزاً فإذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لا- يمنع عن الرجوع إلى الأصل في الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيحكم بطهارته وأمّا الملاقى بالكسر في الفرض المذكور أى العلم بالملاقاه قبل العلم بالنجاسه فهو من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسه وهو مانع من جريان الأصل فيه وعليه يجب الاحتياط فيه.

المسأله الخامسه: هى ما لو تعلق العلم الإجمالى أولاً- بنجاسه الملاقى بالكسر أو شىء آخر ثم حدث العلم بالملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى بالفتح أو ذلك الشىء قبل الملاقاه ذهب فى الكفايه إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أنّ حال الملاقى بالفتح فى هذه الصوره حال الملاقى بالكسر فى الصوره الأولى فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسه لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

المقام الثانى: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف وامكان الاحتياط ودوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومحلّ الكلام فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط المقسمى بحيث لا يضره الأكثر.

وأمّا إذا كان الأقل مأخوذاً فى التكليف بنحو بشرط لا حتى يضره الايتان بالأكثر كما فى دوران الأمر بين القصر والاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه حينئذٍ من قبيل الدوران بين المتباينين.

وإذا عرفت ذلك لا- يخفى عليك أنه وقع الكلام فى أنّ الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين ملحق بالشك فى التكليف حتى يجرى البراءه فى وجوب الأكثر أو ملحق بالشك فى المكلف به حتى يكون مورداً لقاعده الاحتياط.

وتحقيق الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى جريان البراءة فى صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجيه والمشهور عدم وجوب الاحتياط فى الأجزاء الخارجيه وهو المختار وقد ذكر لجريان البراءة العقلية وجوه.

الوجه الأول للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبيه الأقل استقلالاً أو فى ضمن الأكثر.

وتوضيح هذا الوجه أن الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالى والوجوب الضمنى إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقل فىكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالى ولو كان الواجب فى الواقع هو الأ-كثرفىكون الأقل واجباً بالوجوب الضمنى لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأ-جزاء وينبسط التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى التكليف متعدده متعلّقه بكل واحد من الأجزاء ولذا لا يكون الآتى بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآ-تى بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلّقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالى بنحو الشرط المتأخر.

أورد عليه مناقشات

منها أنه لو اقتصرنا على الأقل نشك فى حصول غرض المولى.

اجيب عنه بأنه إن كان الغرض بنفسه متعلّقاً للتكليف وكان بسيطاً يجب على المكلف احراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاً له لأنّ المكلف به وهو الغرض معلوم والشك فى محصله ولا-اشكال فى هذه الصوره فى وجوب الاحتياط وإن كان الغرض مردداً بين الأقل والأكثر فلايجب إلّا الأقل لأنّ الأكثر لم يقم عليه الدليل فيجرى فيه البراءة كما تجرى فى أصل التكليف.

ص: ٣٠٢

وأما إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلا الاتيان بما امر المولى به وأما كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى لا من وظائف العبد.

ومنها: أن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتبائنين بعينه موجود هنا وهو أن المقتضى وهو تعلق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المرّد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلى به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به ولا عن توجه الأمر.

وأجيب عنه بالفرق بينهما وهو انحلال العلم الإجمالى فى المقام دون المتبائنين بالتقريب المذكور.

ومنها: أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقينية والعلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر اشتغال يقينى ومقتضاه هو الاحتياط حتى يحصل البراهه اليقينية.

وأجيب عنه بأن فى المقام لا يقين إلا بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالى إلى المعلوم والمشكوك غير ثابت.

وعليه فوجوب الأجزاء المعلومه جزئيتها معلوم بخلاف الأجزاء المشكوكه فتجرى البراهه فى المشكوكه.

ومنها: أن الموجب لانحلال العلم الإجمالى هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود فى المقام هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فما هو موجود لا يكون موجباً للانحلال بل مقوم للعلم الإجمالى وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً.

وأجيب عنه بأن وجوب الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أم لا ومع معلوميته واطلاقه يوجب الانحلال.

وبعبارة اخرى أنّ الواجب ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لا- ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأ-كثر ليس إلّا الأقل والزيادة ولا- يفترق حال الأقل بالنسبه إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبه إلى وجوب الأجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها وإنّما الشك فى أنّ الجزء الزائد هل يكون دخیلاً فيه حتى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا يكون دخیلاً هذا مضافاً إلى أنّ ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف بل ملا-كه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لاعلى تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف وكيف كان فالأظهر أنّ الانحلال انحلال حقيقى.

الوجه الثانى للبراءه العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبه الأقل نفسياً أو مقدمياً والشك فى الأكثر.

وتوضيح ذلك أنّ العلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالزام تفصيلاً والآخر مشكوك الالزام رأساً ودوران الالزام فى الأقل بين كونه مقدمياً أو نفسياً لا يقدح فى كونه معلوم بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالاً أو تفصيلاً الزام المولى به على أى وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذه على ما شك فى الزامه والمعلوم الزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك الزامه راساً هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالاً هو الواجب النفسى المرّد بين الأقل والأكثر ولا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى ومشكوك كما فى كلّ معلوم اجمالى يكون كذلك.

أورد عليه بما عرفت آنفا من عدم المغايره بين الأجزاء الداخليه والمركب لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر ومعه فلامجال للوجوب المقدمى حتّى ينكره بعض ويشته آخر بحسب ما تقدم فى محله.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلم وجود المغايره بينهما وكون الوجوب فى الأقلّ مقدّمياً يرد عليه أنّ الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهه توقف لزوم الأقلّ فعلاً إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلّقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلّقاً بالأقلّ كان خلفاً مع أنّه يلزم من وجوده عدم لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثالث للبراءه العقليه: والتحقيق أن يقال إنّ المركب عين أجزائه فالأجزاء واجبه بوجوب نفسى لأنّ المنبسط على ذات الأقلّ على هذا القول هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ثواب ولمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمه نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسى هو تمام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه وهذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التّجزى وليس تنجز الأجزاء فرع تنجز الكلّ ومن ناحيته وذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدّمياً.

فالأقلّ معلوم الوجوب بالوجوب النفسى لأنّ المركب باللحاظ الأوّل الذى يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود فى الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظه وإنّما يعتبر الجزئيه بملاحظه ثانويه وهى ملاحظه كلّ جزء منه مستقلاً فالجزء إن لوحظ فهى مقدمه للكلّ وإن لوحظ طريقاً إلى الملاحظه الأوليه للحاكم على الطبيعه المهمله فهى عين الكلّ إذ ليس للأجزاء بهذه الملاحظه

وجود عليحده وعليه فالانحلال حقيقى بعد عدم مغايره وجوب الأقل مع وجوب المركب لكون المركب عين الأجزاء ومع العينيه لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى فى الاجزاء أيضاً لأنه فرع المغايره بينها وبين ذيها وهو لا يساعد مع العينيه.

ولا- مجال أيضاً لجعل نسبه الأجزاء إلى المركب كنسبه المحصّل إلى المحصّل لأنه أيضاً فرع المغايره بل لا مجال للوجوب الضمنى بعد عينيه المركب مع أجزائه وكون الاختلاف بين المركب واجزائه بالاجمال والتفصيل ومع العينيه فالتعبير بالضمنيه مسامحه كما لا يخفى.

بل يرجع الأمر فى النهايه إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتباريه إذ مع الدقه يظهر أنه لاعلم بالتكليف إلّا بمقدار ذات الأقل والشك فى تعلّقه بالزائد عليه والوجوب فى ذات الأقل نفسى لا غيرى ولا ضمنى.

هذا كلّه بالنسبه إلى جريان البراءه العقليه فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

فى جريان البراءه الشرعيه

وأما جريان البراءه الشرعيه فقد صرّح الشيخ الأعظم به أيضاً بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وأنّ وجوب الجزء المشكوك فهو ممّا لم يعلم فهو مرفوع عنهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتى ما لا يعلمون.

والقول بأنّ حديث الرفع لا يجرى فى الشك فى الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين فى نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى هذا مضافاً إلى امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتي ما في ذلك.

ولا يخفى عليك صحه ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه من جريان البراءة الشرعية بعد ما عرفت من تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلّا بالتكليف بالأقل والشك في تعلّقه بالأكثر.

ولكنّ الوجوب المرفوع أو المحجوب في الزائد على الأقل ليس وجوباً غيرياً أو ضمناً بعد ما عرفت مفصّلاً من عينه المركب مع أجزائه فلاوجه لجعل الوجوب المشكوك في الأكثر وجوباً غيرياً بل الصحيح هو عينه المركب مع أجزائه وكون الوجوب في المشكوك وجوباً نفسياً.

ومما ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهه نفسه لا من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثم لا- يخفى عليك أنّ من أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا- يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبه إلى وجوب الأكثر أيضاً لأنّ رفع وجوب الأكثر معارض عنده مع رفع وجوب الأقل.

نعم أمكن له جريان البراءة في جزئيه المشكوك لعدم معارضه جريانها في الأقل العلم بالجزئيه في الأقل.

إلّا أن يقال: إنّ الجزئيه من الامور الانتزاعيه النسبيه ولا تدخل تحت الجعل التشريعى القانونى حتّى يصح رفعها بل العدى يقع تحت الجعل هو الوجوب والطلب والمفروض أنّ رفع وجوب الأ-كثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على القول بعدم الانحلال.

هذا كله حال الأصل العقلي والشرعي بالنسبة إلى الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصليه.

وأمّا الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فمحصل القول فيها أنها كالتوصليات من حيث جريان البراءة في القيود كجريانها في الأجزاء الخارجيه.

وذلك لأنه مع الشك في أخذ قصد القربه وعدمه والقول بإمكان أخذه يكون كسائر الأجزاء المشكوكه في جريان أصاله البراءة و أمّا مع عدم إمكان أخذه في المأمور به والقول بكونه من الأغراض المترتبه على الأمر فتنجزه تابع لتنجز الأمر فكما أنّ العقل يحكم في الشبهات البدويه بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف فكذلك هنا على القول بالبراءة أى يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة وهو الأ-كثر عند الشك في الأقل والأكثر فلا يجب الاتيان بالأكثر في التعبديات أيضاً إذ لا موجب له.

نعم لو كان التكليف متعلقاً بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجه قد قامت عليه هذا كله هو الجبهه الأولى في جريان البراءة في صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجيه.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليليه

وأمّا الجبهه الثانيه ففي جريان البراءة في صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء التحليليه وهى على أقسام:

القسم الأول: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطيه موجوداً مستقلاً في الخارج كالتستر بالنسبه إلى الصلاه والحكم فيه هو البراءة كما عرفتها في الشك في الاجزاء عقلاً ونقلاً ولا نطيل بالاعاده.

القسم الثاني: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطيه متحدًا مع المقيّد في الوجود الخارجى كالايمان فى الرقبه المؤمنه ولم يكن من مقومات المأمور به فى هذه الصوره ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب والزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو بعنوان المقدمه وعليه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

أورد عليه بأنّه لا- بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل والنقل لأنّ المنفى فيها الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفه زائده والزام زائد على ما فى التكليف المطلق وإن لم يزد المقيّد الوجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج.

ودعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصيه المشكوكه فيه راجعه إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعه التكليف وزيادته عرفاً ودقه كانت مجرى البرائه شرعاً لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك فى تكليف زائد مع وجود قدر متيقن فى البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى وذلك نظير الطهاره مع الصلاه فإنّ الصلاه مع الطهاره والصلاه بدونها بنظر العرف من الأقل والأكثر.

أمّا إذا كانت الخصوصيه المشكوكه غير راجعه إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زياده فى المتعلّق ولا- فقدتها فيه وذلك نظير عتق الرقبه المؤمنه فإنّ إيمان الرقبه أو عدم إيمانها لا يلازم زياده فى العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلاً التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءه إذ لا يتصور الانبساط ههنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّداً بتلك الخصوصيه إذ هى ليست من خصوصياته المضيّقه له وبالجملة لا متيقن فى البين فى متعلّق التكليف يشار اليه ويقال إنّه معلوم الوجوب والشك فى الزائد عليه بل الفعل

بدون الخصوصيه مباين للفعل المنضم للخصوصيه فلا يتحقق الانحلال فالحق هو التفصيل بين الصورتين.

مندفعه: بأن متعلق التكليف وإن لم يتقيد ابتداء بالخصوصيه المشكوكه ولكن يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلق ذا سعه أولاً ومع اكتساب التقيد والتضييق من المضاف اليه يصح الانحلال المبني على القول بانسباط الوجوب أيضاً وعليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصى النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط ومع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءه العقلية والنقلية فلا فرق بين كون الشرط شرطاً لمتعلق التكليف كالطهاره في الصلاه وبين كونه شرطاً لمتعلق المتعلق كاشتراط الايمان في عتق الرقبه لأن الأمر في كليهما من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهده فتجرى البراءه عنه.

القسم الثالث: أن يكون ما احتمال دخل في الواجب بمنزله الفصل بالنسبه إلى الجنس مـا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى بل يكون من مقدمات المأمور به.

ففى هذه الصوره ربّما يقال بعدم جريان البراءه لعدم الأقل والأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون الفصل فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله وهذا من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير لامن موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

يمكن أن يقال: إنّ العبره فى الأحكام بعالم تعلق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفى هذا العالم يمكن الافتراق حتى بين الجنس والفصل بالتحليل العقلى كما نقول فى تعريف الإنسان إنه مركب من الحيونه والنطق مع أنّ مقتضى المقابله

هو أن لا يكون النطق داخلاً في الحيوانه وليس ذلك إلا لكون الملحوظ في طرف الجنس مهيه مبهمه وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجي لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت فيجرب البراءه في المشكوك ويحكم بكفايه الذات من دون حاجه إلى ضمّ ضميمه لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفى في تحقّق المعلوم والمشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلق الحكم.

لأننا نقول: لا مانع من ذلك ألا ترى أنّ الاشبح الذى لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان لا يجوز قتله ويجوز أسناد الرؤيه إليه وهو شاهد على جواز تعلق الحكم به فدعوى عدم جواز تعلق الحكم بالمبهم كما ترى.

ودعوى: أنّ عينيه الطبيعه المهمله مع المقيّد لا- أصل لها إذ الحصه الموجوده من الطبيعه ليست عين الوجود بل متحدّه به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا- يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصه مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطه حصته يكون عرضياً بالأولويه والوجوب كالوجود مضاف إلى الحصه عرضاً فضلاً عن الجامع وعليه فلاعلم بوجوب الجامع إلّا بالمعنى الأعم ممّا بالذات وما بالعرض.

مندفعه: بإمكان منع عرضيه أسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصه بل إلى الجامع عند العرف وإن سلم ذلك بالدقه العقليه بل هما يسندان إليهما حقيقه وعليه فالطبيعه المهمله معلوم الوجوب والزائد عليها مشكوك فيجرب فيه البراءه وحيث لا يكون تباين بين الطبيعى وأفراده أو بين الجنس وأنواعه بل كلّ الطبيعى موجود فى الخارج بنعت الكثره لا- بنعت التباين فإنّ الطبيعى لما لم يكن فى حدّ ذاته واحداً ولا كثيراً فلامحاله يكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً فيكون موجوداً مع كلّ فرد

بتمام ذاته ويكون متكثرا بتكثر الافراد فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان لا أنهم متبائنات في الإنسانيه بل متكثرات فيها وإنما التباين من لحوق عوارض مصنفه ومشخصه.

فلامجال لانكار الأقل والأكثر لأن الأقل وهو الجنس أو الطبيعي معلوم وإنما الشك في خصوصيه نوع أو فرد وعليه فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك ويجرى البراءه في المشكوك.

بقي شيء:

وهو أن المحكى عن سيدنا الأستاذ قدس سره هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءه الشرعيه حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء دون البراءه العقليه فإن الظاهر عدم جريانها في المقام وإن قلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء لأن الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إن التكليف لو كان متعلقاً بالمشروط واقعاً لما كان إلّا متعلقاً به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيده بالشرط فإن الثاني ليس ممّا يصح أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحدائه خارجاً وذلك واضح فليس يصح أن يقال إن التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدواً وبين ما كان من قبيل العام والخاص أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الأول (أى دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجيه) فإن قلنا بجريان البراءه العقليه فيه لقلنا به هاهنا وأما بحسب الأصل النقلى فكذلك ظاهراً لأن التريديد بين الجنس و النوع و إن كان من قبيل التريديد بين المتباينين عرفاً و كان خصوصيه الخاص منترعه من نفس الخاص إلّا أنه بعد اللتيا والتي

تكون الاراده على النوع مشكوكه وعلى الجنس معلومه والملاك في جريان حديث الرفع ليس إلما الشك في الاراده الواقعيه النفس الأمريه.

وبعباره اخرى إن تعلق الاراده بالنوع والخاص مشكوك فالأصل عدمه ولا يعارضه البراءه في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إن تعلق الإراده به معلوم انتهى ولا يخفى عليك أن التفصيل بين البراءه العقلية و الشرعيه فيما اذا كان التكليف من قبيل الشرط و المشروط بدعوى عدم صحه التكليف بشيء و ليس ما بخدائه شيء خارجاً لا وجه له لصحه التكليف بالشيء ولو لم يكن ما بخدائه شيء خارجاً لامكان الاتيان به ولو مع المشروط ومع صحه التكليف يدور الأمر بين التكليف بذات المشروط وبين التكليف به مع الشرط والتكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بالشرط مشكوك فيجری في المشكوك البراءه مطلقاً عقلية كانت أو شرعيه ولا موجب للتفصيل المذكور فتحصل أنه لافرق في جريان البراءه مطلقاً بين الشرط و المشروط و بين الجنس و النوع لانحلال المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك ولو في الذهن الثاني في جميع الموارد و معه تجرى البراءه في الأجزاء التحليليه كالأجزاء الخارجيه فتدبر جيداً.

ص: ٣١٣

أشاره

التنبیه الأول: فی جریان البراءه فی الأسباب والمسببات وعدمه و اعلم أنّ الأسباب والمسببات تنقسم إلى عقليه وعاديه وشرعيه فإذا كانت الأسباب عقليه أو عاديه فلامجال للبراءه لأنّ بيانها ليس على الشارع والمفروض أنّ المكلف به معلوم ومبين من جهه المفهوم وإنّما الشك من ناحيه أسبابه العقليه والعاديه فاللازم حينئذٍ هو الاحتياط في الأسباب المذكوره.

هذا إن كانت الأسباب والمسببات عقليه أو عاديه وأما إذا كانت الأسباب والمسببات شرعيه أو كانت المسببات تكوينيه إلّا أنّ أسبابها لا بهامها لا تتعين بفهم فهم العرف فاللازم أن يكشف عنها الشارع ففي صورتين يجوز جريان البراءه لأنّ للشرع دخاله حينئذٍ في تعيين السبب وما يدخل في العهده ومقتضى عموم حديث الرفع هو البراءه عن مورد الشك وعلى هذا الأساس تجرى البراءه عن شرطيه شيء أو مانعيته في الوضوء السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعي منطبق على نفس الأفعال الخارجيه وإلّا فجريان الأصل فيه واضح.

ودعوى اختصاص حديث الرفع بالجعول والمسبب الشرعي مندفعه بأنّ عموم حديث الرفع يشمل كل ما يكون أمره بيد الشارع ولو لم يكن مجعولاً شرعياً ورفع

الابتهام عن الأسباب المبهمة عرفاً بيد الشارع كما أنّ بيان الأسباب الشرعيه بعهدده الشارع فلامانع من جريان البراءه العقليه أو الشرعيه بالنسبه إلى عقوبه ترك المسبّب من ناحيه الشك في أسبابه الشرعيه أو من ناحيه أسبابه التكوينيّه التي لا- يتمكن المكلف من الكشف عنها إلّا ببيان الشرع أخذاً باطلاق حديث الرفع.

التنبيه الثاني: في مقتضى القاعده العقليه والشرعيه في النقيصه العمديّه والسهويّه ولا يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأموراً به بل هو كالمتروك راساً ولا كلام فيه.

وإنّما الكلام في مقتضى القاعده في النقيصه السهويه فنقول بعون الله تعالى واعلم أنّه اذا ثبتت جزئيه شيء أو شرطيته وشك في كونه من الأركان بحيث اعتبر حتى حال السهو النسيان وعدم كونه منها ففي جريان قاعده البراءه مع قطع النظر عن الأدله الخاصه خلاف.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى أنّ الأقوى هو البطلان بسبب نقص الجزء إلّا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحه وذلك لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفله فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور وهو معنى فساد.

أمّا عموميه جزئيه لحال الغفله فلائّن الغفله لا-توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله ولم يحدث بالنسبه إليه من الشارع امر آخر حين الغفله لأنّه غافل عن غفلته فالصلاه المأتي بها من غير سوره غير مأمور به بأمر أصلاً غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه لاستحاله تكليف الغافل فالتكليف ساقط

عنه مادام الغفله نظير من غفل عن الصلاه رأساً أو نام عنها فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأوّل.

أورد عليه سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدّس سرّه بأننا سلّمنا ما ذكر عن عدم صحه تخصيص الناسى والساهى بالخطاب ولكن بالتام أيضاً خطابه غير صحيح خطابه غير صحيح لكونه غافلاً وتكليف الغافل غير صحيح فالغافل غير مأمور بشيء من الناقص والتام وحيث إنّ حاله ليس كالبهائم في عدم المحبوبيه الذاتيه في حقه للعمل بل المحبوبيه للعمل ثابتة في حقه فننقل الكلام في هذه المحبوبيه فنقول هي ممكن التعلق بالناقص والزائد على حدّ سواء.

فإذا فرغ عن العمل والمفروض أنّه غير مأمور بشيء أصلاً ثمّ تذكر أنّ سهى عن السوره مثلاً فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسى الأمرى الالهى في حقه في حال السهو ونسيانه هو ما أتى به من الصلاه الناقص السوره ويحتمل أنّه كان الصلاه التام الأجزاء حتى السوره.

والأصل العقلى في حقه حينئذٍ هو البراءه إذ لا فرق في تقريب البراءه بين متعلّق الحبّ ومتعلّق الأمر فإن قلنا بالانحلال في مسأله الأقل والأكثر يرتفع عند هذا الحكم العقلى بسبب الانحلال وإلّا كان مشغول الذمّه حتى يأتى الأكثر فالبراءه تجرى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعاده عنه و دعوى أنّ مقتضى قيام الاجماع على أنّ لكل أحد خطاباً أن يكون خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غايه الأمر أنّ الخطاب عام و المكلف مادام غافلاً لم يتنجز عليه و بعد الالتفات يتنجز الخطاب بالنسبه إليه و مقتضاه هو وجوب الإعادة مع الاتيان بالجزء المنسى.

مندفعه: بأنّ دعوى قيام الاجماع بالنسبه إلى الغافل بالموضوع ممنوعه نعم الغفله عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم وإلّا لزم التصويب كما قرر في محله.

لا يقال: لا يتحقق الامتثال في حق الغافل حيث إنّ ما اعتقده من الأمر وتحزّك على طبقه لم يكن في حقه فإطاعه حقيقه للأمر حيث لا- أمر وأمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربه له لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته فما يصلح للدعوه المقربه ما دعاه وما دعاه لا واقعيه له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.

لأنّنا نقول: إنّ قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق ومحركه في الحقيقه هو أمر المولى أو حبه فهو قاصد لا تيان ما أتى به سواء كان مأمورا به أو محبوبا.

هذا مضافاً إلى أنّه يصدق العباده بالامرین وهما الحسن الفعلى والحسن الفاعلى وكلاهما موجودان في مثل المقام هذا كله بناء على عدم امکان الخطاب للناسى والساهى وإلّا فلامجال للتمسك بالأصل العقلى المذكور إذ مع البيان لامورد للأصل وعليه فاللازم هو البحث عن امکان الخطاب للناسى وعدمه ثبوتا واثباتاً.

إمكان الخطاب للناسى و عدمه

فنقول مستعیناً بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لامکان الخطاب للناسى والمراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل والذاكر كدليل الجزئيه أو الشرطيه أو خطاب مختص بالساهى والناسى الذى يدلّ على مطلوبيه الأقلّ منه بخصوصه وكيف كان فمع الإطلاق لا مجال للأصل العقلى بل مع خطاب العامّه فالحكم هو جوب الاعاده ومع خطاب الخاص فالحكم هو الاكتفاء بالأقلّ.

ولابأس بذكر عمدته الوجوه المذكوره لامکان الخطاب للناسى منها أنّ الخطابات العامه القانونيه فعليه ولا محذور في شمولها للناسى بعد عدم تنجزها بسبب السهو

والنسيان وكونها من الخطابات القانونية العامه لا الخطابات الشخصيه حتى تكون لغوا بالنسبه إلى الساهى والناسى ولا مجال لدعوى تقوّم البعث والزجر بإمكان فعلية الداعويه حين الخطاب وهو مستحيل بالنسبه إلى الغافل والناسى بعد كفايه أن يكون الخطاب داعيا إلى الامتثال بشرط العلم والالتفات من دون توقف على فعليتهما.

يمكن أن يقال: بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد كما هو الحق لا مجال لشمول الخطابات العامه القانونيه للساهى والناسى لعدم امكان الانبعاث بالنسبه إليهما حال السهو والنسيان واشتراط العلم والالتفات فى الناسى والساهى عدول عن كونهما بما هما معنونا بعنوان الناسى والساهى مورداً للخطاب ودعوى الشمول وعدم التنجيز لغو كما أنّ خطاب العاجز وعدم التنجيز أيضاً لغو.

ومنها: أنّ لا نسلم منع محركيه الخطاب بالناسى وذلك لامكان أن يكون للشارع أن يقول فى حق الذاكر والناسى بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا وكذا والناسى يفعل كذا وكذا فمن يريد الصلاه يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا وكذا ومن الناسى كذا وكذا فالناسى لغفلته عن نسيانه وتخيله أنّه الذاكر ينوى أمر الذاكر ولكنّه حيث كان من باب الخطاء فى التطبيق كان قصده فى الحقيقه هو امتثال أمره الفعلى وهو أمر الناسى فالناسى فى الحقيقه منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسى ويكفى الانبعاث المذكور فى رفع لغويه الخطاب فتخصيص الناسى بهذا الوجه ممكن ومع الامكان لاوجه لدعوى اطلاق دليل جزئيه المشكوك حال النسيان حتى يجب الاعاده لأنّ هذه الدعوى متوفقه على عدم امكان تخصيص الناسى بالخطاب وهو من جهه الثبوت حسن ولكن لم نجد أنّ الشارع خصص الناسى بخطاب غير خطاب الذاكر.

ومنها: أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسى والساهى كأن يقال أيها الذى يكون مزاجك رطوبيا لغلبه اقتران الرطوبه مع النسيان

وعليه فلا يلزم منه الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسى او الساهى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

وفيه أنّ العنوان اللازم إنّما أخذ معرّفا لما هو العنوان حقيقه والعنوان الحقيقى إنّما هو عنوان الناسى والذى لا بدّ منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقه فيعود المحذور.

ومنها: أنّ امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه هى العنوان ولو كان من باب الخطأ فى التطبيق وعليه يكفى فى تحقق الامتثال أن يقصد الناسى الأمر المتوجه اليه بالعنوان الذى يعتقد أنّه واجد له وإن أخطأ فى اعتقاده والناسى حيث يرى نفسه ذا كراً فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر متوجه إلى الذاكر.

وفيه أنه يعتبر فى صحه البعث والطلب أن يكون قابلا- للانبعث ولو فى الجملة أمّا الذى ليس قابلا- فى وقت فهو قبيح وكون امتثاله دائما من باب الخطاء فى التطبيق لا يمكن الالتزام به نعم قد يتفق الخطاء فى التطبيق فى ساير الموارد وأين هذا بما يكون كذلك دائما.

ومنها: أنه يمكن تخصيص الجزئيه بحال الذكر بحسب الأدله الاجتهاديه كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقا وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر.

وفيه أنه على تقدير تسليم مقام الثبوت وعدم الاستحالة يرد عليه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدله الاجزاء ودليل المركب حيث إنّ أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته لا أنه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقا هذا مضافا إلى أنه لا تعين للمنسى حتى

يؤمر بما عداه مطلقاً وبه مقيداً بالالتفات فلا بدّ من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء النسيان للجزء اطلاقاً وتقييداً وهو كما ترى.

ودعوى امكان التكليف بعده من الأجزاء الأركانیه مطلقاً وبغيرها مقيداً بالالتفات مندفعه بأنّ الامكان الثبوتی لا يستلزم الامكان الاثباتی.

فتحصّل: أنّ الوجوه المذكوره لامكان الخطاب بالناسی لا تكون تامه إمّا من جهه الاستحاله وإمّا من جهه عدم الدليل عليها فالنتیجه أنّه لا خطاب للناسی ومع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءه.

لا يقال: إنّ أقصى ما تقيضه أصله البراءه الشرعيه عن الجزء المنسى هو رفع الجزئیه في حال النسيان لا في تمام الوقت إلّا مع استيعاب النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد طبيعه بتمام مالها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها وأصله البراءه لا تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدله، وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعه التامه الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكن من ايجادها ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسی من ذوى الأعذار.

لأنّ نقول: لو كان مفاد أدله البراءه رفع الجزئیه المشكوكه في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسی هو خصوص بقیه الأجزاء كما كان في حق الذاكر تمامها وكما أنّه لا يجب على الذاكر الاتيان به مرّه ثانيه كذلك لا يجب على الناسی للجزء الإتيان بالمنسى إذا أتى بتمام ما كان مكلفاً به الذى هو خصوص بقیه الأجزاء سواء تذكر في الوقت أولاً حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلّا الإتيان بفرد من طبيعه الصلاه التى كانت مأموراً بها في هذا الوقت الوسیع.

اللَّهِمَّ إلهَا أن یقال: إنَّ مقتضى اطلاق التکلیف بعده من الأجزاء والشرائط فی ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حدیث الرفع ونحوه هو وجوب الاتیان بتمام ما کلف به فی جزء من هذا الوقت الوسیع بحيث لو لم یتمکن منها إلهَا فیما یسعها من الزمان لوجب علیه اتیانها فی هذا الجزء معینا.

وغایه ما یقتضیه حدیث الرفع عدم جزئیه المنسی فی حال النسیان فلو فرض استیعابه لتمام الوقت أو عروض موت علی المکلف فی حال النسیان وكان آتیا ببقیه الأجزاء فی هذا الحال لقد أتى بتمام المأمور به فی حقه إلهَا أن ذلك لا یقتضی عدم وجوب الاتیان بتمام الأجزاء إذا تذاکر فی الوقت.

ولقائل أن یقول إنَّ حدیث الرفع فی غیر فقره «رفع ما لا- یعلمون» دلیل اجتهادی یؤخذ فیہ بما كان من لوازم الرفع الواقعی فحدیث الرفع باشماله علی رفع النسیان عن الأمه یمم المورد ویرفع عن الأمه النسیان بما له من الثقل وهو وجوب الاعاده أو القضاء.

وبتعبیر آخر حکومه قوله صلی الله علیه و آله و سلم «رفع النسیان» علی الأحکام الأولیه حکومه واقعیه یرفع أصل التکلیف عن الجزء وبعد رفعه لا دلیل علی عوده هذا علی فرض الاطلاق لأدله الأجزاء والشرائط بالنسبه إلی الناسی والساهی وأما مع عدم ثبوت الاطلاق لأدله الأجزاء والشرائط فلا جعل بالنسبه إلی المنسی رأسا كما لا یخفی.

التنبیه الثالث: فی مقتضى القاعدة فی الزیاده العمدیّه والسهویّه واعلم أنّ مقتضى القاعدة فیها أنه إن كان اشتراط عدم الزیاده مأخوذاً فی جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزیاده موجهه للنقیصه لأنّ فاقد الشرط کالمترک وقد عرفت حکمها فی التنبیه الثانی وهو البطلان مع العمد والصحه مع السهو والنسیان.

وإن كان اشترط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «لا بشرط» فالزيادة ولو كانت عمديه لا توجب البطلان قطعاً ولا اشكال في صورتين.

وإنما: الكلام في صورته الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع احراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئيه الجزء ففي هذه الصورة أمكن أن يقال إن المرجع هي البراءة لأنه من مصاديق الشك في التقييد ومقتضاه هو الصّححه لو أنى بالمركب مع الزيادة مطلق سواء كان عامداً أم ساهياً أم جاهلاً. من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى هذا فيما إذا كان الواجب توصلياً.

وأما لو كان الواجب تعديدياً فإما أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعه ركوعان أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض دينى أو لا يقع الأول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح وقد اختلف الأعلام هنا.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الفرق في الصور الثلاثة حيث حكم بفساد العبادة في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء وعلله بأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

هذا بخلاف صورتين الاخيرتين فإن مقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعيه الزيادة ومرجعها إلى الشك في شرطيه عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل في الشك في المانع هي البراءة.

وفيه: أن اللانزم هو الحكم بالصحة في جميع ثلاث الصور فإنه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الأولى مطلقاً من جهة الاخلال بقصد الأمر من جهة الاشتمال

على الزيادة لوجب القول به فى الصورتين الأخيرتين أيضاً لاشتغالهما على الزيادة أيضاً ولو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلّا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضاً القول به فى الصورتين الأخيرتين كذلك.

ولكن يكفى فى الصحة اجتماع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى حتى فيما إذا قيد الامتثال بالصورة التى اعتقد أنّها المطلوبه أو بنى عليها فالتفصيل المحكى عن الشيخ لا- وجه له بل تقييد الصحة فى كلام صاحب الكفايه بما إذا لم يرد الامتثال إلّا على تقدير كون العباده كما اعتقد ليس بصحيح بل مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدله الخاصه فى صوره الزيادة والشك فى اعتبار عدمها فى المركب هو الحكم بالصحة من دون فرق بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعديدياً ومن دون تفاوت بين أن يقصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد وبين أن لا يقصد خصوصه.

الاستدلال بالاستصحاب للصحة

قد يقال إنّ جريان أصاله البراءه عند الشك فى مانعيه الزيادة منوط بعدم جريان الاستصحاب لحكومته الاستصحاب على البراءه ولو كانا متوافقين على المشهور وعليه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب فى المقام ومعه لا- مجال للبراءه فإنّ العباده قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحه والأصل هو بقاؤها.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بما حاصله أنّ المستصحب إن كان هو صحه مجموع الأجزاء فلم يتحقق وإن كان صحه الأجزاء السابقه فهى مقطوعه ولكن لا- تجدى فى اثبات صحه الصلاه وعدم مانعيه الطارى لأنّ صحه تلك الأجزاء السابقه لاتستلزم عدم مانعيه الطارى بل يمكن اجتماع القطع بصحة الأجزاء السابقه مع

القطع بمانعيه شىء فضلا عن الشك في المانعيه فلامجال للاستصحاب نعم اطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أنّ لأجزاء الصلاه في نظر الشارع هيئه اتصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في المقام أجزاء السابقه والتي تلحقها بعد تخلل القاطع فبه يسقط كل من الأجزاء السابقه واللاحقه عن قابليه الاتصال وعليه فيمكن أن يقال في موارد الشك في القاطع دون المانع إنّ الأجزاء السابقه كانت قابله للاتصال والأصل بقاؤها ولا يقصد في المقام إلّا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعيه الطارى كل يشكل بأنّه من الأصول المثبتة.

وعليه فيمكن التفصيل بين الشك في القاطع وقبول الاستصحاب والشك في المانع وعدم الاستصحاب ولكن يمكن الخدشه في جريان الاستصحاب بالمعنى المذكور بأن المراد من الهيئه الاتصاليه إن كان ما بين بعض الأجزاء السابقه مع بعض فهو باقٍ إلّا أنّه لا يجدى وإن كان المراد هو ما بين الأجزاء السابقه والأجزاء اللاحقه فالشك في حدوثها لا في بقاءها.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ الهيئه الاتصاليه بين الأجزاء السابقه واللاحقه وإن لم تكن مسبوقة بالوجود بالدقه العقليه ولكن يحكم العرف باستمرارها بالأصل ويرى الهيئه الاتصاليه موجوده بمجرد الشروع في العمل ويجرى فيه الاستصحاب كما يجرى في الليل والنهار فيصح التفصيل بين الشك في القاطع والشك في المانع.

أورد سيدنا الأستاذ على التفصيل المذكور بأن اعتبار مانعيه الشىء غير اعتبار شرطيه عدمه ولذلك يختلف أثرها والوجه فيه واضح فإنّ الاراده تاره متعلّق بشىء بشرط أن لا يكون معه شىء آخر بحيث يكون متعلّقها الشىء الأوّل وعدم كون الشىء الثانى معه وهذا هو الذى يعبر عنه بشرطيه العدم.

وأخرى يتعلّق بشيء لكن لما يرى أنّ الشيء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهري إلى وجوده وهذا هو الذي يعبر عنه بمانعيه الوجود إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعيه إمّا يكون لأجل أنّ استصحاب صحه أجزاء السابقه لا يجدى في اثبات صحه المأمور به لأنّ القطع بالصحة لا ينافي القطع بمانعيه الزيادة فكيف الشك في الزيادة ففيه مضافا إلى أنّ عنايه مانعيه شيء غير عنايه شرطيه عدمه أنّ كون الشيء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأوّل أن يكون وجوده موجبا لحصول النقص في الأجزاء السابقه به تسقط عن قابليه تركيبها مع ساير الأجزاء والشرائط وتأثيرها في حصول المركب.

الثانى أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقه في ايجاد المركب.

الثالث أن يكون وجوده مانعا لتأثير الأجزاء اللاحقه في ايجاد المركب.

وبذلك تعرف أنّ وجود المانع قد يوجب زوال صفه الجزء السابق بلحاظها كأن يطلق عليه أنّه صحيح ويوجد فيه نقص يسقط به عن قابليه تركيبه مع ساير الاجزاء.

وقد لا يوجد فيه النقص إلّا أنّه يمنع عن تأثيره الذي هو قابليه ضمّه إلى ساير الأجزاء وتحصيل الكل والحاصل أنّه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحا ومعه يوجه استصحاب الصّححه بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت أجزاء السابقه صحيحه فنشك في فسادها بسبب عروض المانع والأصل بقاؤها على صحتها وعليه فلا فرق بين الشك في القاطع والشك في المانع في جريان الاستصحاب.

وإن كان الاشكال من جهه الأصل المثبت بدعوى أنّ اجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر وعدم وجوب استيناف لأنّ هذا الأثر عقلي ولازم لبقاء الأجزاء السابقه

على صحتها وضّم ساير الأجزاء بها ففيه أنّ التعبد بشيء لا يحتاج إلّا إلى أن يكون نفس ذلك الشيء أو أثره مما بيد الشرع رفعاً ووضعا ولو تبعاً لمنشأ انتزاعه و حصول الكل وإن كان في المقام أثر عقلي إلّا أنّه مما يمكن رفعه ووضعه تشريعاً بتبع وضع منشأ انتزاعه ورفعه أعني وضع الأمر بالكل ورفعه.

فتحصل: أنّ الاستصحاب يجري أيضاً في الشك في المانع كما يجري في الشك في القاطع والاشكال في الشك في المانع ناشٍ من الخلط بين شرطيه العدم ومانعيه الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعيه الوجود فمع جريان الاستصحاب في الشك القاطع والشك في المانع لا مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومه الاستصحاب على أصالة البراءة وأمّا على المختار من اختصاص الحكومه بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان لأنّ أدلّه اعتبار الاستصحاب ناظره إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق كما لا يخفى.

التنبية الزابع: في حكم الزيادة والنقيصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر في التنبية الثاني والثالث هو حكم الزيادة والنقيصه بحسب مقتضى الأصول إلّا أنّ هنا نصوصاً خاصه تدلّ على البطلان أو الصحه في خصوص بعض الموارد كالصلاه وتفصيل ذلك وإن كان مناسباً لابواب الفقه ولكن لا بأس بالإشاره إليه في المقام.

وقد وردت في الصلاه طوائف من الأخبار الطائفه الأولى ما تدلّ على بطلان الزيادة مطلقاً (سواء كان الزائد عن عمد أم غيره وسواء كان في ركن أم غيره) كقوله عليه السبب في صحيحه أبي بصير من زاد في صلاته فعلية الاعاده الطائفه الثانيه ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهويه كقوله عليه السلام في صحيحه زراره إذا استيقن أنّه زاد

فى صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا والطائفه الثالثه ما تدلّ على بطلانها بالاخلاق السهوى فى الأركان بالزياده أو النقصان وأما الاخلاق بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاه إلّا من خمس الطهور والقبله والوقت والركوع والسجود.

ومقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو الحكم ببطلان الصلاه بالزياده العمديه مطلقا وبطلانها بالزياده السهويه فى الأركان مطلقا وبعدم البطلان بالزياده السهويه فى غير الأركان والنسبه بين الطائفه الاولى التى تدلّ على البطلان مطلقا سواء كان عن عمد أم عن سهوه سواء كان ركناً أم لم يكن وبين حديث لاتعاد الدال على عدم البطلان بالاخلاق السهوى فى غير الأركان وإن كانت هى العموم من وجه لأنّ حديث لاتعاد وإن كان خاصاً من جهه ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلاق بالأركان إلّا أنّه عام من حيث الزياده والنقصان إلّا أنّ حديث لاتعاد حاكم على الأدله وشارح لها إذ مفاده أنّ الاخلاق السهوى فى الأجزاء والشرائط لا يوجب البطلان إلّا فى الأركان الخمسه المذكوره فيه وحيث كان لسانه لسان الشرح والحكمه يتقدم على ما يدلّ على البطلان فى الزياده مطلقا أو يتقدم على ما يدلّ على البطلان فى الزياده السهويه مطلقا فتحصل أنّ الزياده العمديه موجه للبطلان مطلقا سواء كان ذلك الزائد ركناً أم غير ركن وأنّ الزياده السهويه لا توجب البطلان إلّا فى الأركان.

أورد على ذلك أوّلاً بأنّ الحكمه لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحده من الأدله ناظره إلى أدله الأجزاء والشرائط وحاكمه بالنسبه إليها وعليه فهذه الطوائف من الأخبار متعارضه ولا وجه لحكمه بعضها على بعض لوحده لسان الطوائف المذكوره ووجود مناط الحكمه وهو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل

آخر فمع التعارض وعدم الترجيح بينهما فإن كان للداله على الجزئيه والشرطيه اطلاق يؤخذ بها في مورد التعارض كالزياده السهوويه في غير الأركان ويحكم بالاعاده وإن لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الأصول على التفصيل المتقدم في التنبيه الثاني والثالث هذا بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف وتعارضها وتساقطها.

ولكن لقائل ان يقول إنّ الترجيح موجود في قاعده لاتعاد لاشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوه الدلاله ولاشتمالها أيضاً على تعليل الحكم بقوله القراءه سنّه والتشهد سنّه ولا تنقض السنّه الفريضه وإن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومه وهو تعرض أحد الدليلين لسلسله علل الحكم أعنى الاعاده وعليه فمع تقديم قاعده لا تعاد على غيرها يرتفع الاشكال وذلك لقيام القرينه على حكومه قاعده لا تعاد أو أظهرتها بالنسبه إلى غيرها.

نعم هنا اشكال آخر وهو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم قاعده لا تعاد عليه يختص موردّه بالزياده الخمسه بل يختص بزياده الركوع والسجود بعد ما عرفت من أنّ الزيادة في الخمسه لا تكون متصوره إلّا في الركوع والسجود وعليه فالزياده العمديه نادره ومن البعيد تأسيس قاعده كليه بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع أو السجود سهواً أو عمداً وجه البعد أنه يمكن تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر.

فالأولى أن يقال إنّ قاعده لا- تعاد لا- تشمل الزيادة وعليه فتحمل قاعده لا تعاد على النقيصه حملاً للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة تحت حديث من زاد الخ.

وتكون موجباً للبطلان مطلقاً سواء كانت في الركن أم غيره وسواء كان عمداً أم سهواً فلا تكون مورد حديث من زاد في صلاته الخ نادراً ولا معارضه بينه وبين

قاعده لاتعاد لاختلاف موضوعهما ولكن أجيب عن الاشكال المذكور بأن حمل حديث من زاد في صلاته الخ على ذلك مخالف لفتواى الأصحاب حيث إنّ الزيادة السهويه فى غير الأركان لا توجب البطلان فلامحيص من أن يحمل حديث من زاد فى صلاته الخ على زياده الركن أو الركعه هذا الحمل أيضاً لا يخرجّه عن الحمل على النادر فالأولى فى الجواب أن يقال إنّ الزيادة العمديه فى غير الأركان لا تكون مشموله لقاعده لاتعاد كما لا تشمل القاعده النقيصه العمديه لانصراف قاعده لاتعاد عن صوره العمد إلاً أنه لا مانع من أن تكون الزيادة العمديه مشموله لحديث من زاد فى صلاته الخ وعليه فلايلزم من ذلك حمل الحديث على النادر أو تخصيص الأكثر و تقديم القاعده على الحديث المذكور فى زياده ماعدا الخمسه وهى زياده ما ليس بركن مع أنه مورد لكل واحد منها ليس إلاً من جهه الحكومه أو الأظهرية فيقال بأن قاعده لاتعاد تدلّ على أن الزيادة السهويه فى غير ما هو ركن لا يوجب البطلان وإن كان مقتضى اطلاق حديث من زاد فى صلاته الخ هو البطلان والنسبه بينهما تكون هى العموم من وجه وذلك لما عرفت من حكومه قاعده لاتعاد أو أظهريتها بالنسبه إلى حديث من زادصلاته الخ وأورد عليه ثانياً بأن النسبه بين حديث لاتعاد بناء على اختصاصه بالسهو وبين قوله عليه السّلام «إذا استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبلاً» بناء على اختصاصه أيضاً بالسهو هى العموم والخصوص لأخصيه الثانى «أى قوله عليه السّلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ لاتعاد لأنه يشمل الزيادة والنقيصه» وعليه فلاوجه لحكومه قاعده لاتعاد على قوله عليه السّلام إذا استيقن أنه زاد فى صلاته الخ.

يمكن أن يقال: إنّ حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ وإن كان أخص مطلقاً من جهة سهو الزيادة من قاعده لا تعاد فلو أريد تقديم قاعده لا تعاد على حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ من هذه الجهة لكان حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ بلا مورد إلّا أنّ حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ أعم من قاعده لا تعاد من جهة اطلاق الحديث أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم قاعده لا تعاد على الحديث المذكور من هذه الجهة صيرورته بلا مورد إذ بقي الأركان بعنوان المورد له وإذا نقول كما أنّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد في صلاته فكذلك لسان لا تعاد كان حاكماً على هذا الحديث أي حديث إذا استيقن أنّه زاد في صلاته الخ فيخصه بالزيادة الواقعه في الأركان ويبقى تحت حديث إذا استيقن انه زادصلاته الخ مورد تلك الزيادة.

فتحصل أنّ القاعده قدمت على الحديث المذكور من باب الحكومه أو من باب الأظهرية ولا محذور فيه ودعوى تخصيص الأكثر مندفعه بأنّ التخصيص عنواني للأفرادى.

مفاد قاعده لاتعاد

ولا بأس بالإشارة إلى مفاد هذه القاعده بأمور:

الأول: أنّ مفاد قاعده لا- تعاد أنّ وقوع الخلل في الصلاه سواء كان بالزيادة أم بالنقصان لا يوجب الاعاده في غير الخمسه المذكوره وعليه فلاشكال في شمولها للسهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع ودعوى أنّ شمولها للجهل لا- يلائم كلمات الاصحاب مندفعه بأنّه لا- يضرّ إذا احتمل أنّه من باب الاجتهاد لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها

للجهل وربّما يقال يؤيد عدم شمولها لصوره الجهل كثره الأمر بالاعاده فى جواب الأسئلة الكثيره الوارده فى ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلاً لأنّها أماره على أنّ قاعده لا تعاد تختص بالساهى والناسى وإلّا فلامورد للأمر بالاعاده فى صوره الجهل ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الدعوى غير ثابتة ومع عدم ثبوتها لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعده.

الثانى: أنّ القاعده لا تشمل العالم العامد لمنافاه ذلك مع أدلّه اعتبار الأجزاء والشرائط لكونه خلفاً فى الجزئيه والشرائط إلّا أن يكون المراد من عدم الاعاده فى القاعده عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء والشرط فتدلّ القاعده حينئذٍ على أنّ مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما لا يبقى مجال التكرار لا أنّ عمله صحيح حتى ينافى مع أدلّه اعتبار الأجزاء والشرائط وعليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلاً عن الجاهل المقصّر إذ لا يستلزم من ذلك خلف ولا لغويه جعل الشرط أو الجزء لأنّ اللغويه والخلف فيما إذا كان مفاد القاعده هو الصحه لا عدم امكان التدارك والاعاده.

ويمكن أن يقال: إنّ قاعده لا تعاد تدلّ على الصحه ومع هذه الدلاله لا تشمل العالم العامد للزوم اللغويه والوجه فى دلالتها على الصحه ذيل صحيحه زراراه وهو قوله عليه السّلام «القراءه سنّه والتشهد سنّه فلا تنقض السنّه الفريضه».

ومن المعلوم أنّ معنى عدم نقض السنه للفريضه زياده أو نقصاناً هو صحه الصلاه والحكم بالصحه فى فرض العمد ينافى أدلّه اعتبار الأجزاء والشرائط ويلزم اللغويه والخلف.

الثالث: أنّ القاعده هل تشمل الاستيناف فى الأثناء أو لا- تشمل ربّما يقال الظاهر من الاعاده هو الاتيان ثانياً بعد تمام العمل فلا تعمّ القاعده الاستيناف فى الأثناء ولكن التعليل فى ذيل صحيحه يوجب التعميم لعدم تقييده باتمام العمل.

الرابع: أنّ مقتضى عموم القاعده هو شمولها للزيادة والنقيضه ولا- يضرّه عدم تصور الزيادة فى بعض الأقسام المذكوره فيها كالوقت والقبله والظهور فالزيادة داخله فى النفي والاثبات كما أنّ النقيضه كذلك ويشهد له التعليل فى الذيل بأنّ الفريضه لا تنقض بالسنة من دون اعتبار خصوصيه للوجودى والعدمى ودعوى انصراف الروايه إلى الوجوديات فلايشمل العدميات.

مندفعه: بعدم تسليم الانصراف مع الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمول القاعده للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد وإن كان عدمها مأخوذاً فى المأمور به بحسب الدقه العقلية.

التنبية الخامس: فى قاعده الميسور بحسب الأصول العمليه والأدله الاجتهاديه إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيه وتعذرنا يقع الكلام فى سقوط التكليف بالنسبه إلى الباقي وعدمه فصور المسأله أربعة.

أحدها: أن يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط ومقتضى اطلاقه هو وجوب الاتيان به حال تعذر الجزء أو الشرط كالصلاه لما ورد من أنّ الصلاه لا تترك مجال.

وثانيها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط اطلاق دون دليل المركب ومقتضى إطلاق دليل الجزء أو الشرط وعدم اطلاق دليل المركب هو القول بسقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو الشرط مع عدم مطلوبيه العمل بدون الجزء أو الشرط.

وثالثها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط ولدليل المركب كليهما اطلاق فإن رجح أحد الاطلاقين على الآخر فهو المقدم فإن كان الراجح هو دليل المركب فيلحق بالصوره الأولى ويجب الاتيان به وإن كان الراجح هو دليل الجزء أو الشرط فيلحق

بالصوره الثانيه ويسقط الأمر بالمركب وان لم يكن رجحان لأحدهما فحكمه حكم الصوره الرابعه.

ورابعها: أن لا يكون لواحد منهما اطلاق وهو المقصود بالبحث ويقع الكلام فيه إما بحسب القواعد الأصوليه من البراءه أو الاستصحاب وإما بحسب القواعد الفقهيه كقاعده الميسور لا يسقط بالمعسور.

أمّا بحسب القواعد الاصوليه فالعجز والتعذر إما يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك وإما أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إنَّ القدره والعجز تارة يفرضان في واقعه واحده كما إذا كان في أول الظهر قادراً على اتيان الصلاه بتمامها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائها وشرائطها في الوقت وأخرى في واقعتين كما إذا كان قادراً في الأيام السابقه فطرء عليه العجز في يومه فصّيل في الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أول الأمر فقال لم تجر في حقه إلا قاعده البراءه دون قاعده الاستصحاب وقاعده الميسور ضروره توقفهما على الثبوت في الزمن السابق.

أللهمّ إلا أن يكتفى في تحقق قاعده الميسور بتحقق مقتضى الثبوت.

وبين ما إذا كان العجز طارياً عليه في واقعه واحده فقال الحق هو وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفه القطعيه انتهى ولعل الأمر في واقعتين بالنسبه إلى الوقعه الثانيه كالعجز من أول الأمر وكيف كان أورد على صاحب الدرر سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الحق هو جريان البراءه في جميع الصور.

أمّا جريانها في الأولى فواضح جداً لأنّ مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف وأمّا جريانها في الثالثه فلان تماميه الحججه في الأيام الماضيه لا تصير حججه للأيام الفعليه

وأما الصورة الثانية فلأنه وإن كان في أول الوقت مكلفاً بالأتان بالمركب تاماً لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعذره عقلاً بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءة هذا كله بالنسبة إلى البراءة العقلية وأما البراءة الشرعية فلاشك في أن حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقده لأنه حديث رفع لا حديث وضع انتهى.

ولقائل أن يقول لا مجال للبراءة إذا كان العذر طارئاً وذلك لجريان الاستصحاب في الوجوب النفسى الانحلالى بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذره بعد ما تقدم من أن الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومه وجوب نفسى انبساطى وهو معلوم فعلى هذا فالوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء غير المتعذره معلوم وإنما الشك في بقاءه ولا يتوقف هذا الوجوب على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمناً ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره ولا يكون الوجوب مقديماً حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمه وذلك لأن الوجوب منبسط على نفس الأجزاء بالأسر ومعه لا مجال للمقدميه.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروض الوجوب للمركب حتى يقال بأن العرف لا يتسامح في موضوع المستصحب وذلك لأن الأجزاء في المركبات وإن لو حظت بلحاظ الوحده ولكن هذه الوحده لا دخاله لها في تعلق الحكم بل هي عين الكثره والكثره عين الوحده ومعنى العينيه هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملا حظه انضمام سائر الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعذره هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها ومن غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها وعينها وليس هو وجوب المركب منها ومن غيرها

وعليه يجرى فيه الاستصحاب من دون حاجه إلى التسامح في الموضوع لأن الموضوع حينئذٍ باقٍ بالدقه من دون مسامحه.

لا يقال: إنَّ الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً والتشخص بالأجزاء الباقية لو كان وكان وجوباً آخر فلا بدّ من المسامحه.

لأننا نقول: إنَّ بعد فرض انبساط الوجوب والأمر وتعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزءٍ أحدَ التعلقات وأما التعلقات الأخرى فهي عين الوجوب النفسى السابق المتعلّق بغير المتعذر من الأجزاء وتشخصها باقٍ ببقاء موضوعها والمفروض بقاء موضوع سائر التعلقات.

ودعوى: أن متعلّق الأمر الواحد والاراده الواحده ليس إلماً أمراً وحدانياً وأن الأجزاء بنعت الكثره لا يعقل أن تقع مصباً للطلب الواحد إلماً أن يصير الواحد كثيراً أو الكثير واحداً وكلاهما خلف بل المتعلّق للبعث الواحد إنّما هي نفس الأجزاء في لحاظ الوحده والإجمال وفي حال اضمحلالها وفنائها في صورتها الوحدانية لابعنى كون الأجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلّق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن في حاله التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن في لباس الوحده وصوره الإجمال وعليه فالقول بانبساط الاراده أو البعث الوحدانى على موضوعها مما لامحصّل له.

لأنّ المتعلّق بالفتح كالممتعلّق بالكسر ليس إلماً أمراً وحدانياً وإن كانت ذات أجزاء عند التحليل ولحاظه تفصيلاً و معه لا يصح أن يقال إنّه قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شكك في زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلّق ذات أبعاض

وأجزاء عند تعلق الأمر والمفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورته وحدانيه يضمحل فيها الكثرات والأبعاض والأجزاء ومع الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء والشك في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.

مندفعه: بأنّ المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقه والوجه فيه أنّه ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء في لحاظ الواحده ولحاظ الواحده لا- توجب المغايره بين الأجزاء والمركبات ولذا لا- مجال لتوهم كون الأجزاء من المحصّلات للمركبات فعنوان المركبات مجمل الأجزاء ومعصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصل ذلك المجمل.

وعليه فدعوه الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوه مستقلة عن دعوته ولا بدعوه ضمنيه ولا بدعوه مقدميه بحكم العقل الحاكم بأنّ اتیان الكل لا يحصل إلّا باتیان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

فتحصّل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذر في صورته العجز الطارى في واقعه واحده يجرى ولكنّه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفاً وليس المستصحاب هو الجامع بين وجوب الباقي وبين وجوب المركب حتى يكون مبيّناً على صحه القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحاب هو شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذر المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذى يكون عنواناً اجمالياً للأجزاء ولا مورد لاستصحاب الجامع وأيضاً أنّ المستصحاب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذر لا حكم المركب بما هو مركب منها ومن سائر الأجزاء المتعذر حتى يحتاج الاستصحاب إلى المسامحه مع تعذر بيض الأجزاء.

هذا تمام الكلام فى قاعده الميسور بجسب الأصول العملية من البراءه أو الاستصحاب وإنما قيدنا جريان الاستصحاب بما إذا كان العذر طاريا ولم يكن الجزء المتعذر من المقومات لأنّ مع العجز من أوّل الأمر لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى فى حقه إلّا أصاله البراءه وهكذا مع كون الجزء المتعذر مقوما لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا.

مقتضى القواعد الفقيهيه

وأما الكلام بالنسبه إلى القواعد الفقيهيه فقد استدللّ له بالنبوى والعلويين المرويات فى غوالى اللثالى فعن النبى صلى الله عليه و آله و سلّم «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» وعن على عليه السّلام «الميسور لا يسقط بالمعسور» «وما لا يدرك كله لا يترك كله» اورد عليها بضعف أسنادها وأجيب عنه بأنّ الضعف منجبر باشتهارها بين الأصحاب فى أبواب العبادات هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الاعزّه من أنّ جملة من الروايات المنقوله فى غوالى اللثالى هى التى استدللّ بها الفقهاء فى تضاعيف الابواب الفقيهيه ويشكل ذلك باختصاص اشتهاها بكلمات المتأخرين وهو لا يوجب جبر ضعف أسنادها كما لا يخفى.

وأما تقريب الاستدلال بالروايه الاولى فبان يقال كلمه «من» ظاهره فى التبويض كما أنّ كلمه «ما» ظاهره فى الموصوله أو الموصوفه وعليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء وشرائطه ولم تقدرُوا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم.

ونوقش فيه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانا و «ما» مصدرية زمانيه فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى صلى الله عليه و آله و سلّم بزمان الاستطاعه فلا ارتباط له بقاعده الميسور.

وأجيب عنه بأنّ كون «من» بمعنى الباء مطلقاً أو بيانيه في خصوص المقام خلاف الظاهر وبعيد ولعلّ وجه ذلك أنّ الضمير في قوله «منه» من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بياناً لمبهم آخر وهو الشيء المذكور في الرواية مع أنّ الضمير في لفظه «منه» راجع إليه ولا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضه فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام.

هذا مضافاً إلى أنّ كلمة «ما» ظاهره في الموصول أو الموصوفه لا- وقتيه وزمانيه وجعلها ظرفاً بعيداً جداً لكثرة استعمالها في الموصول أو الموصوفه.

ويشكل الاستدلال بهذه الرواية لأنّ الأخذ بظاهرها مستلزم للتخصيص الأكثر فاللازم هو جعل كلمة «من» فيها زائده أو بمعنى الباء وكلمه «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بزمان الاستطاعه هذا مضافاً إلى أنّ المعنى المذكور لا يساعد مورد الرواية فإنّه ورد جواباً عن سؤال تكرار الحج في كلّ عام فهذا الكلام في مقام نفى التكرار.

ويمكن الجواب عنه بأنّ مورد الرواية وإن كان في الكلّي ذى الأفراد ولكن ذلك لا يوجب تخصيصها به بعد عموم الشيء في نفسه وشموله لكل من الكل والكلّي.

وتوهم عدم امكان عموم «الشيء» في الرواية لكلّ من الكلّ ذى الأجزاء والكلّي الذى له أفراد لمبائنه لحاظين لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانيه وبالاعتبار الثاني تبعيضية وبعد عدم جامع بينهما يتعين خصوص الثاني بقرينه المورد.

مدفوع بامكان إرادته التبويض من الكلّي أيضاً بلحاظ حصصه الموجوده في ضمن أفراده وبهذه الجبهه لا مانع من إرادته ما يعم الكلّ والكلّي من الشيء المأمور به

مع اراده التبعض من لفظه «من» وعليه فلا متعين في المركب بل يشمل الكلى ولفظ الشيء يلائم ذلك.

وهنا مناقشات أخرى يمكن الجواب عنها ولكن حيث لا فائده كثيره في تلخيصها أعرضنا عن ذلك.

حديث الميسور لا يترك بالمعسور

وتقريب الاستدلال به أن يقال الميسور من الواجب لا- يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كلياً أو كلاً- أخذاً بالاطلاق وعليه فيجوز التمسك به في المقام عند تعسر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد ولا وجه لتخصيص الحديث بالثاني.

ويشكل ذلك بأن معنى الحديث أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور ولا كلام ذلك بعد الفراغ عن وجود الحكم وثبوته في الميسور لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشيء آخر ولكن المفروض في المقام هو عدم ثبوت حكم آخر في الميسور من الأجزاء وعليه فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط الأحكام المستقله التي يجمعها دليل واحد في مثل اكرم العلماء ولا يشمل الكل الذي تعذر بعضه لأن الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر ولا حكم للأجزاء غير المتعذره حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب وسقوط حكم المركب.

وفيه ما لا يخفى بعد ما تقدم من أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسى لأن المركب بالملاحظه الثانويه عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء وعليه فبعد تعذر بعض الأجزاء يصح أن يقال: لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذره بسقوط وجوب الأجزاء المتعذره كما يصح ذلك بالنسبه إلى تعذر بعض الأفراد ودعوى اجمال الروايه باحتمال اراده عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور.

مندفعه: بأن الروايه بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا اجمال.

لا يقال: لا تدلّ الروايه على عدم السقوط لزوماً ما لعدم اختصاصها بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالتها على أنّ عدم السقوط بنحو اللزوم.

لأننا نقول: إنّ الروايه تدلّ على عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً بالسبب سقوطه عن المعسور.

ودعوى: أنّ لفظه «لا يسقط» نهى وعليه فيقع التعارض بين ظهور الهيئه في اللزوم وبين اطلاق الميسور للمستحبات وبعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

مندفعه: بأنّه يبتنى على أن يكون لفظه «لا- يسقط» نهياً بلسان النفي كالجمل الخبريه في مقام الأنشاء وهو خلاف الظاهر هذا مضافاً إلى ظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي دون النهى وأيضاً مادمه يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهى لأنّ سقوط الميسور عن ذمه المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشره كى يناسب النهى فيه.

هذا مع امكان أن يقال مع تسليم كون لفظه لا- يسقط نهياً لا- نفيًا وتعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق ويحمل الميسور على الواجب بقرنيه النهى فلا تغفل.

نعم يبقى هنا اشكال وهو ما أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بدّ من حمل الحديث على ما لا يستلزم منه ذلك والأولى هو حمله على الارشاد والموعظه لمن أراد اتيان شيء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الاقدام على الميسور أيضاً وإن كان حسناً كما هو المشاهد المعلوم فالحديث يرثه إلى الاتيان بالميسور.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن تخصيص الأ-كثر ليس ممتنعاً ذاتاً ولا قبيحاً عقلاً بل استهجاناً من جهة أن القاء الكلام وإخراج أكثر أفرادها عنه يعد عند العرف أمراً خارجاً عن طريقه المحاوره وإذا نقول كلما يستلزم من التخصيص ذلك يعدّ مستهجننا عرفاً وإلّا فلا فإذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يعدّ الكلام خارجاً عن طريقه المحاوره ولو فرض أن الخارج أكثر أفراداً من الداخل.

أللهّم إلهما أن يقال: إن لازم ذلك هو الالتزام بوجود الميسور من أجزاء المركب جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلّا قليل مع أنّ ظاهر كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم أنّهم لم يلتزموا بذلك.

ودعوى لزوم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مباحيناً للكل.

ممنوعه لعدم اعتبار ذلك بعد صدق الميسور على غير الأجزاء المتعذره ولو كان جزءاً واحداً والانصاف عدم ظهور الروايه فى مثل المقام بل موردها ما كان فى البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلّت على عدم سقوط المرتبه الناقصه بتعذر المرتبه الكامله وعليه ففى ما لم يثبت للميسور أو المدرك مرتبه من الطلب لما كان يشمله الحديث كما فى المقام حيث أنّ مطلوبيه بقيه الأجزاء أوّل الكلام.

ولقائل أن يقول أوّلاً إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر والخاصيه ولو بنحو ناقص وأما ما لم يترتب عليه شىء من الأثر والخاصيه فلا يكون ميسوراً منه فالميسور من المعجون العذى يوتر فى رفع الصفراء مثلاً هو الذى يترتب عليه هذا الأثر ولو بنحو ناقص لا ما لم يترتب عليه شىء من هذا الأثر وعليه فاعتبار أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مباحيناً

للكل في محله و لا موجب حينئذٍ لاختيار أن يكون مورد الحديث هو ما كان في البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلت الروايه على عدم سقوط المرتبه الناقصه مع أنه خلاف الظاهر لأن المراد من الميسور هو الميسور من الشيء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشيء.

وثانياً: أنه لو سلم دلالة الحديث على ما ذكر أمكن القول بأن الجزء من المركب بناء على عينيه المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبه من مراتب الطلب فلاوجه لدعوى عدم دلالة الروايه على وجوب الميسور بتعذر ساير الأجزاء.

فتحصّل: مما ذكرناه تماميه الحديث من ناحيه الدلاله وهو بعمومه يشمل الميسور من الكل كالميسور من الكلى.

نعم ينصرف الميسور إلى ماله أثر الكل ولو بمرتبه فلايشمل مالا أثر له اصلاً والعمده هو عدم تماميه الحديث من ناحيه السند بعد ما تقدم من خلو كلمات القدماء عن الاستناد إليه ونحوه فلا تغفل.

حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله

وتقريب هذا الحديث العلوى بأن يقال إن كلمه «ما» أعم من الكل والكلى فيدل على أن الكلى أو الكل إذا لم يدرك بجميعة أو بعمومه يجب الاتيان بالمقدار المدرك منه من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

ودعوى: أن الكل ظاهر في المجموعى لا-الأفرادى فلا دلالة له إلما على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعتمهما ولو سلم ظهور قوله لا يترك في الوجوب فهو لا يوجب

تخصيص عموم الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في الأعم قرنيه على اراده خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه في «لا يترك» ولا أقل من الإجمال.

فلايستفاد منه اللزوم ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

مندفعه: أولاً: بأن لفظه «كله» يشمل الكلّي والكلّ ومعه فلاوجه لقوله إنّ الكل ظاهر في المجموعى لا الأفرادى.

وثانياً: بأنّ دعوى الإجمال فى تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلّق لا وجه لتقدم ظهور الفعل على المتعلّق كما صرحوا به فى مثل لا تضرب أحداً إذ حملوا الأحده على الحىّ بعد ظهور الضرب فى المولم ولا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب اطلاق الأحده بالنسبه إلى الحىّ والميت وعليه فيختص الموصول بالواجب ولايشمل المستحب.

لا يقال: إنّ أمر الروايه دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الاخر ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره وحيث إنّه لا- جامع بين الوجوب المولوى والارشادى لتكون الروايه شامله لهما ولا قرنيه على تعيين أحدهما فتكون الروايه مجمله.

لأننا نقول: إنّ الارشاديه والمولويه كالوجوب والاستحباب ليستا من المداليل اللفظيه بل هم مستفادتان من الظهور المقامى فلايقاس المقام بموارد استعمال اللفظ فى معناه كما قرر فى محله وعليه فإذا كان المدلول التصديقى مما يناسب أن يجمع المولويه والارشاديه فى مورد فلامحذور فى ارادتهما ومعه فلااجمال فالعمده هو ضعف هذا الخبر سندا ولا يجبر ضعفه بالشهره لاختصاصها بالتأخرين كما تقدم.

ولا يخفى عليك أن الملاك في جريان قاعده الميسور في الجزء غير المتعذر هو صدق الميسور عرفاً على الباقي وهو بعينه هو الملاك في جريانها مع تعذر بعض الشروط أيضاً فإذا صدق الميسور عرفاً تجرى القاعده وإن كان فاقده الشرط مبايناً للواجد عقلاً.

نعم لو كان فاقده الشرط مبايناً للواجد عرفاً فلا تجرى قاعده الميسور كما لا يخفى لأن الشرط على المفروض يكون من المقومات العرفيه هذا فيما إذا لم يكن تخطئه شرعيه في البين وإلا فهي مقدمه وتجرى القاعده ولو مع عدم صدق الميسور عرفاً أو لا تجرى ولو مع صدق الميسور عرفاً فلا تغفل والحاصل أن مع عدم التخطئه الشرعيه يكون المعتمد هو صدق الميسور عرفاً وهو لا يكون إلا إذا كان المعظم من الأجزاء أو الشروط موجوداً ولم يكن المفقود من المقومات وإلا فلامجال للقاعده ويشكل ذلك بأن الباقي الواجد لمعظم الأجزاء والشرائط مع عدم كون المفقود من المقومات يكون بالنسبه إلى الخارج كالقطره من البحر اللهم إلا أن يكون خروج ما خرج عن تحت القاعده على نحو التخصيص لا التخصيص بان يدعى ان الفاقد في تلك الموارد أجنبياً غير مربوط بالواجد في نظر الشارع وإن تخيل العرف أنه ميسوره ولا ينافي ذلك أن يكون العبره بنظر العرف ما لم يعلم خلافه شرعاً وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئه للعرف خارجاً عن تحت القاعده تخصصاً لا تخصيصاً وعدم كون المفقود من المقومات إلا أن يورد على اعتبار وجود معظم الأجزاء أو الشروط بأن الظاهر امكان التمسك بالقاعده المذكوره في جميع الموارد التي تعذر بعض الأجزاء أو الشروط سواء كان المتعذر معظمها أم

كان غير معظمها فإنه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضاً أنه الميسور من المركب ولو لم يكن إلّا جزءاً واحداً وعليه فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط محل منع هذا مضافاً إلى أن مع دلالة الحديث على وجوب الميسور في جميع الموارد فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل إلّا على وجه التخصيص لهذا العموم.

وأما دعوى لزوم تخصيص الأ-كثر فهي مندفعه إمّا بأنه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيره بالحديث احتفاه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعده.

وإمّا بأن تخصيص الأكثر لا قبح ولا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجاً بعنوان عام يشمله.

والانصاف أنّ صدق الميسور عرفاً يختص بما يترتب عليه ما يترتب على المركب أو المشروط من الأ-ثر والخاصيه ولو بنحو ناقص وأما ما لم يترتب عليه شيء من الأ-ثر والخاصيه فلا يعدّ عرفاً أنه الميسور وعليه فدعوى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط ولم يكن من المقومات ليست بمجازفه وعليه فلا يرد اشكال على من خصّص قاعده الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأ-جزاء والشرائط أو من المقومات وعليه فدعوى التخصص للتفصيلى عن اشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهميه بعض الأ-جزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدان المعظم غير مجازفه هذا كله بناء على تماميه الأدله الاجتهاديه وإلّا كما هو الظاهر لضعف الاسناد فقد تقدم أنّ المحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً وهى ذات الأجزاء والمشروط بالشرائط وذلك لأنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء والمشروط بالشرائط بناء على ما عرفت من انبساط

الوجوب عليها بنفسها وهو المستصحب لا وجوب المركب منها وغيرها من المتعذره ففي هذه الصورة يكون الموضوع وهو الأجزاء الباقية والمشروط باقيا عرفا وحكمه هو الاستصحاب فيستصحب.

فرعان:

الفرع الأول: في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنه لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزياره عاشورا مع جميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالأجزاء تامه في غير المجلس الواحد ويترك الشرط لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير انتهى وقد يقال إن المتبع هو الأهم إن كان وإلما فالحكم هو التخيير كما في كليه المتزاحمين اللهم إلا أن يقال إن الاتيان بالجزء وترك الشرط المعتبر في نفس هذا الجزء أهم.

الفرع الثاني: في تقديم البدل الاضطرارى على الناقص

واعلم أنه لو جعل الشارع للكل بدلا اضطرارياً كالتميم بالنسبه إلى الوضوء ففي تقديم البدل الاضطرارى على الناقص وجهان من أن مقتضى البدليه كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أن الناقص حال الاضطراب تام لا انتفاء جزئيه المفقود فيقدم على البدل كالتام ويويده بعض الروايات لقد أفاد وأجاد المحقق الآشتياني حيث قال إن جميع ما دل على مشروعيه الناقص حاكم على دليل البدل.

ودعوى: أن البدل وجود تنزيلي للمبدل ومع التمكن من الاتيان به لا يبقى موضوع للقاعده لاختصاص جريانها بصوره تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البدل.

مندفعه: بأنّ تنزيل البدل منزله البدل لا يكون إلّا فيما إذا تعذر المبدل ومع تمكنه عنه بقاعده «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

لا يقال: المختار هو التخيير بين الاتيان بالمبدل ناقصا وبين الاتيان ببدله الاضطرارى.

لأنّنا نقول: إنّ جعل البدليه متأخر عن عدم التمكن من الاتيان بالمبدل ولا يكون ذلك فى عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال إنّهما متزاحمان ومع التزاحم وعدم المرجح يحكم بالتخيير وقاعده الميسور توجب التوسع فى التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزله الواجب حتى يقال إنّ كلا من الميسور والبدل وجود تنزيلي للواجب ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل يكون من باب انتفاء جزئيه المفقود ورفع اليد عنه فلا تغفل.

هذا كله فما إذا كان تباين بين البدل الاضطرارى والبدل الذى يدل عليه قاعده الميسور كالوضوء والتميم وأما إذا لم يكن تباين بينهما كالصوم ستين يوما والصوم ثمانيه عشر يوما فى كفاره شهر رمضان أو كفاره الظهر فمقتضى قاعده الميسور كما عرفت هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلّا أن يكون ظهور الدليل فى تخصيص القاعده كما فى مورد المثال أقوى من ظهور قاعده الميسور فاللازم هو اتباع ظهور الدليل فى تخصيص القاعده كما لا يبعد ذلك فى مورد المثال.

التنبيه السادس: فى وجوب الاحتياط بالتكرار أو التنجير بين الفعل والترك فيما إذا دار الأمر بين جزئيه شىء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته بمعنى حصول العلم الإجمالى باعتبار أحد الأمرين فى الواجب أما فعل هذا الشىء أو تركه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل وإيجاده مره مع هذا الشىء وأخرى بدونه أو يختار بين فعله وتركه مره واحده وجهان.

وقد يقال على القول بوجوب الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يجب الاحتياط في المقام أيضاً وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة في المقام فإن العلم الإجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفه العمليه القطعيه لدوران الأمر بين فعل شيء وتركه وهو لا- يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي فلم يبق إلما الشك في الاعتبار وهو مورد لأصالة البراءة وعليه فيكون مختاراً بين الفعل والترك ومقتضى اطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالاجمال توصيلين أو تعبديين.

أورد عليه بأن التحقيق وجوب الاحتياط والاتيان بالواجب مع هذا الشيء مره وبدونه أخرى وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر وذلك لأن المأمور به هو الطبيعي وله أفراد طوله فالمكلف متمكن من الموافقه القطعيه بتكرار العمل ومن المخالفه القطعيه بترك العمل راسا فيكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف لا محاله فيجب الاحتياط في المقام وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر والفرق بينهما واضح فإنه ليس في الأقل والأكثر إلّا احتمال اعتبار شيء في المأمور به فيكون مجرى البراءة بخلاف المقام للعلم الإجمالي باعتبار شيء في المأمور به غايه الأمر لا ندرى أنّ المعتبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به فلا بد من الاحتياط ولا فرق بين التوصيلين أو تعبديين.

ودعوى: أنّ مع تسليم كون الطبيعه مورد تعلق التكليف لا- الفرد أمكن التفصيل بين التوصيلين و جريان البراءة في الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفه العمليه القطعيه من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءة في أطراف المعلوم بالاجمال إذا لم يؤدّ إلى المخالفه القطعيه العمليه وبين التعبديين

ولزوم الاحتياط للتمكن من المخالفه القطعيه فى هذه الصوره ومعها لا يجوز الترخيص بالنسبه إلى الطرفين.

مندفعه: بأنه إذا دار الأمر بين كون شىء شرطاً أو جزءاً بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالى بتقييد الواجب بأمر حاصل إلا أنه دائر بين وجود ذاك الشىء وعدمه وحيث إنه لا- جامع أصلاً بينهما وأمكن الاحتياط ولو بالتكرار فالعقلاء يحكمون فى مثله بوجوب الموافقه القطعيه ولو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفه قطعيه عمليه ومع حكم العقلاء وعدم الردع عنه لا- مجال للرجوع إلى البراءه ولو فى التوصليات فتحصّل أنّ الأقوى هو وجوب الاحتياط فى مفروض المسأله مطلقاً سواء كان طرفى المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعبديات فتدبر جيداً.

خاتمه فى شرائط الأصول

والكلام يقع تاره فى الاحتياط وأخرى فى البراءه والاحتياط إمّا فى التوصليات و إمّا فى العبادات.

أمّا الاحتياط فى التوصليات فلا يعتبر فى حسنه أمر زائد على تحقّق موضوعه وهو كونه بنحو يوجب احراز الواقع وهو ان يأتى بجميع المحتملات وهو حسن ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام وإلاّ فهو احتياط موجب لادراك الواقع ولكنّه مبغوض للمولى وساقط حسنه عن الفعلية وأمّا الاحتياط فى العباديات فلا شك فى حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى باتيان المأمور به او لم يكن الواقع منجزاً عليه كما فى الشبهات البدويه الموضوعيه أو الشبهات البدويه الحكيمه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل هذا بخلاف ما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلى ففى جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه أو التفصيل بين كون الاحتياط

مستلزما للتكرار وعدمه أقوال والأقوى هو الأوّل إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه مع صدق تحقق الاطاعة على الاتيان بالمأمور به بدونه سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

نعم لو شك في اعتبار قصد الوجه وعدمه وتمكن منه بالفحص عن الأدلّه أو رأى مجتهدة أمكن القول بوجوب الفحص لاحتمال دخالته في الاحتياط وادراك الواقع ولكن عرفت عدم الدليل على دخاله قصد الوجه فيه شرعا ولا فرق فيه بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

ودعوى الاجماع على اعتبار نية الوجه غير ثابتة هذا مع احتمال أن يكون مورد الاجماع هو وجوب قصد القربة لا وجوب قصد الوجه فتحصل أنّ الاحتياط مطلقا لا يتوقف على الفحص والعلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب ومع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العباديات كالتوصّليات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

وأما البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في البراءة العقلية ولا يخفى عليك أنّه لا يجوز اجرائها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحججه على التكليف وذلك لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان لا مورد لها إلّا بعد ثبوت موضوعها وهو عدم البيان ولا يثبت هذا الموضوع إلّا بالفحص واليأس عن الظفر بالحججه ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية ما لم يرخص الشارع.

وأما إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعى يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلي لأنّ حكم العقل بالاحتياط قبل الفحص يكون من باب الاقتضاء ومعه يمكن الترخيص الشرعى.

المقام الثانی: فی البراءة الشرعیة وهی إمّا فی الشبهه الموضوعیه التحریمیة وإمّا فی الشبهه الموضوعیه الوجوبیه وإمّا فی الشبهه الحکمیة.

أمّا الشبهه الموضوعیه التحریمیة فلادلیل علی اعتبار الفحص فی جریان البراءة فیها لا إطلاق بعض الأدله الداله علی البراءة الشرعیة من حیث الفحص وعدمه کقولہ علیہ السّلام کل شیء منه حرام وحلال فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.

أللّهمّ إلا أن یقال: إنّ اطلاق الأخبار منصرف عن الموارد التي یمكن تحیل العلم فیها بسهولة ومع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذی لا یحتاج الی مؤنه.

نعم یجرى البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا الی دقه واعمال نظر كما یدل علیہ صحیحہ زراره حیث قال قلت لأبى جعفر علیہ السّلام فهل علیّ إن شککت فی أنه أصابه شیء أن انظر فیہ قال لا ولکنک إنّما ترید أن تذهب بالشک الذی وقع فی نفسک.

وذلك لأنّ النظر هو الفحص مع الدقه فالمنفی فی هذه الروایه هو فحص خاصّ لا مطلق الفحص وإن كان مع سهوله.

وأمّا الشبهه الموضوعیه الوجوبیه فالأمر فیها أوضح لعدم دلیل خاص فیها یدلّ بالاطلاق علی عدم الحاجه الی الفحص فالشک الذی أخذ موضوعا فیها منصرف من الموارد التي یمكن تحویل العلم فیها بسهولة بل یصدق العلم المأخوذ فی الغایه علی ما لو تفحص لظفر به فالأقوی عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ینکشف بأدنی فحص ولیس الشک مستقرا.

وأمّا الشبهات الحکمیة فقد استدللّ لاعتبار الفحص فیها بأمور.

الأول: دعوى الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الأدله.

أورد عليها بأنّ الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو هنه بلا طائل فإنّ تحصيله فى مثل هذه المسأله ممّا للعقل إليه سبيل صعب.

اللهمّ إلهما أن يقال: إنّ الاجماع فى مثل المقام غير متوقف على الأدله الموجوده المذكوره فيه بحيث لو لا الأدله كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص فهذا الاجماع العملى منهم حجه ودليل على عدم فهمهم من أدله البراءة الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض كونها مطلقه.

هذا مضافا إلى أنّ الاستناد إلى الأدله لا يضر إذا اتّصل الاجماع فى كلمات القدماء إلى إجماع أصحاب الائمه عليهم السّلام فإنّه كاشف حينئذٍ عن تقرير الإمام.

الثانى: حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيره فى الشريعه ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة لما تقدم من أنّ مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

أورد عليه بأنّ مقتضى هذا الدليل هو جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام وعدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص فيما إذا لم يظفر بهذا المقدار وذلك لأنّ المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالى منه وإذا ظفر عليه يصح له ذلك ولو قبل الفحص والظاهر عدم التزامهم بذلك فى شىء من الموردین.

هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم أو لعدم الابتلاء إلّا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات إليها.

الثالث: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً ومناطق عدم المعذوريه في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزه مدعى النبوه وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنّه شك في المكلف به.

الرابع: الآيات والروايات الداله على وجوب التعلم مقدمه للعمل وهى العمده و أمّا من الايات فقوله تعالى: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) بدعوى أنّ الايه الكريمه أوجبت الفحص والسؤال عن أهل الذكر عند عدم العلم مع أنّه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا يكون السؤال لازماً.

وقوله 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) ١ بدعوى أنّ الآيه أوجبت السفر والنفر لتعلم الأحكام مع أنّه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلاوجه لايجاب السفر والنفر للتعلم.

وأمّا من الروايات فموثقه مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وقد سئل عن قوله تعالى: (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) فقال إنّ الله يقول للعبد يوم القيامة عدى

كنت عالماً فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلاً قال أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة.

بدعوى أنها تدلّ على عدم كون الجاهل بالحكم معذوراً إذا كان قادراً على التعلم واتفقت المخالفة مع أنه لو كان حديث الرفع جارياً فيه فلامجال للعتاب والمؤاخذة على ترك التعلم والتفحص.

وصحيحه أبي جعفر الأحمول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا إمامهم ويسعهم أن ياخذوا بما يقول وإن كان تقيّه.

بدعوى صراحتها على أن الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا ويتفقهوا مع أنه لو كان حديث الرفع جارياً فيه قبل الفحص والتعلم كانوا في سعة وغير ذلك من صحاح الأخبار الداله على عدم جواز الرجوع إلى اطلاق حديث الرفع قبل الفحص.

وهذه الأدلة اللفظية من الآيات والروايات هي عمده الوجه لتقييد إطلاق أدله البراءة الشرعية بناء على إطلاقها.

استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة

لا شبهه في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها فإن المخالفة حينئذٍ وإن كانت مغفولة حين المخالفة وبلا- اختيار إلّا أنها منتهية إلى الاختيار وهو كاف في صحه العقوبة بل مجرد ترك التعلم والتفحص كاف في صحه المؤاخذة والعقوبة وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمال إدائه إلى المخالفة لاجل التجزى وعدم المبالاة بها.

نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤدّ إليهما حيث لا يكون حينئذٍ

تكليف فعلى أصلا لا قبلهما وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذلك التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الكفاية إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفه أو إلى الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لكنه قد اعتبر على نحو لا- تتصف مقدماته الوجوديه عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم والفحص فيكون الايجاب حاليا وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته وأما لو قيل بعدم الايجاب إلّا بعد الشرط او الوقت فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا ولا بأس به ولا ينافي ذلك ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه حيث إن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدميا بل للتهيأ لا يجابه.

يشكل ذلك بأن الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدله وفتاوى المشهور هذا مضافا إلى أنه لو كان الواجب توصييا ولم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق لزم استحقاقه العقوبة مع اتيانه الواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسى وهو كما ترى.

والأولى أن يجاب عن الأشكال بأن الواجب المشروط يكون متعلقا للاراده الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان وملاحظه الإنسان مطلوبات نفسه فإذا علم الإنسان بحصول الشرط فى المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

أو يجاب بأن أدله وجوب تحصيل العلم كأدله وجوب الاحتياط فكما أن وجوب الاحتياط طريقي فكذلك وجوب تحصيل العلم وكما أنه لو عصى الأول

يعاقب على ترك الواقع لتتجزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

وفيه أنّ تعلق الارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أنّ الارادة فعلية والمراد استقبالي وعليه فلا فرق بين هذا وبين الواجب المعلق في جواز دفع الاشكال به فإنّ الوجوب في كليهما فعلى والواجب استقبالي.

وعليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

هذا مضافا إلى أنه لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط وطريقته لأنّ احتمال التكليف الفعلى موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت او الشرط.

نعم يمكن أن يقال بناء العقلاء على صحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت اذا التفت المكلف وتمكّن منها في الجملة ولو بالتعلم والتفحص وذلك لقبح تفويت الملاك ووجوب تحفظه.

فتحصّل: أنّ التفحص والتعلم واجب ولو في الموقنات والمشروطات وذلك لقبح تفويت الملاك التام ووجوب حفظه عند العقل والعقلاء ولو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسى فلا تغفل.

بقي هنا شيء وهو أنّه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل إليه فهل يستحق العقاب على مخالفه الواقع لو لم يتفحص أولا وجهان:

أحدهما: أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو البيان الواصل والمفروض أنّه غير واصل.

وثانيهما: هو التفصيل بين وجوب الفحص لآيه السؤال والأخبار الداله على وجوب التعلم فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم وتحصيل العلم بالأحكام فالمورد لا يكون مشمولاً للأدله المذكوره.

وبين وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل أدله التوقف والاحتياط فالحن استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لكونه منجزاً بالعلم الإجمالي أو أدله وجوب الاحتياط ولقائل أن يقول محل الكلام في وجوب الفحص لا- يختص بموارد العلم الإجمالي بل يعم موارد احتمال التكليف بلا علم هذا مضافاً إلى معارضه أدله التوقف والاحتياط مع أدله البراءة ويمكن الجمع بينهما بحمل أدله الاحتياط على صورته التمكن من ازاله الشبهه بمثل الفحص والمفروض في المقام أنه لا يتمكن من ذلك هذا كله بالنسبه إلى استحقاق العقوبه على المخالفه وأما الصحه والبطلان فهو كما يلي إن شاء الله تعالى.

حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم

إذ اعلم الجاهل بلا فحص و تعلم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع والمراد من الحكم بالبطلان ظاهراً هو عدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال مخالفه المأتي به مع الواقع والمفروض أنه لا مؤمن له في الاكتفاء به لأن المفروض أنه لم يتفحص ولم يتعلم هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلا ففيه صور:

الصوره الأولى: أن تنكشف مخالفه المأتي به مع الواقع إما بالعلم الوجداني أو بالتقليد عن المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين العمل أو يجب الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصوره يجب عليه الإعادة أو القضاء لعدم اتيانه بالمأمور به.

الصوره الثانيه: أن تنكشف مطابقه المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهده في زمان العمل ومجتهده الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصوره لا إشكال في الحكم بصحه العمل لمطابقه عمله مع الواقع بحسب الحجه الفعلية بعد العمل وحنیه.

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة فصلّمصباح الأصول بين الأدله الخاصه كحديث «لا تعاد» فاختار الحكم بالصحه فى خصوص الصلاه حتى بالنسبه إلى الجاهل وبين الأدله العامه التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهريه للاجزاء بلا فرق بين الصلاه وغيرهما وعمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعاده والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهريه ولو انكشف خلافها فاختار الحكم بالبطلان من جهه عدم كون المقام داخلاً فى معقد الاجماع يقيناً لأنّ الاجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعاده والقضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري وأما إذا لم يستند إليه كما فى المقام فلاجماع على صحته.

ويمكن أن يقال: يكفى فى الإجزاء مطابقه المأتى به مع الحجه والمفروض أنّها متحققه فى المقام إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجه له ولا دخاله للاستناد فى حجيتها كما لادخاله له فى سائر الأمارات كالخبر ومعنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر وسقوط الأمر الواقعى عن التنجيز والمفروض أنّه عمل بما يطابقها فمع العمل والاتبان بالموافق كان معذورا وسقط الأمر الواقعى ومع السقوط المذكور لا مجال للاعاده أو القضاء فلا تغفل.

اللهمّ إلا أن يقال: هذا صحيح فيما إذا قلنا بالإجزاء مطلقا بالأدله اللفظيه وأما إذا لم نقل بذلك وقلنا به بدليل السيره والاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورته الاستناد.

الصورة الرابعه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلى ومخالفته له بفتوى المجتهد الأول فإن قلنا بلزوم الاستناد فى الحجيه أمكن للعامل أن يستند إلى المجتهد الفعلى ويحكم بصحه عمله وإن لم نقل بلزوم الاستناد وقلنا بكفايه

المطابقه فى الحجيه فإن كان الأول أعلم يجب عليه الاعاده والقضاء لانحصار الحجيه فيه وإن كان الثانى أعلم فلا يجب عليه الاعاده والقضاء لما عرفت وإن كانا متساومين فقول كل واحد منهما حجه له بنحو الحججه التخييريّه والمكلف مخير بينهما فتدبر.

الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس

وردت هنا النصوص الصحيحه الخاصه الداله على صحه الصلاه فى الجهر موضع الاخفات و بالعكس من دون فرق بين كون الجهل قصورياً أو تقصيراً فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلاحاجه إلى الاعاده فضلاً عن القضاء بعد الوقت ولا اشكال فى ذلك وإنما الإشكال فى الجمع بين الحكم بالصحه واستحقاق العقاب فى صوره كون الجهل تقصيراً فيقال كيف يعقل الحكم بالصحه مع العلم باستحقاق العقوبه على ترك الواجب فيما إذا قصر فى الفحص والتعلم.

وأجيب عنه بوجوه:

منها أن الحكم بالصحه إنما هو لاشتمال المأتى به على المصلحه الملزمه والحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل فوات المصلحه الزائده التى لا يمكن تداركها بسبب تقصيره فى ترك الفحص والتعلم.

ومنها: أنه يمكن أن يقال بتعدد المطلوب وأنه فى حال الجهل أمران أحدهما أصل الصلاه والثانى الصلاه المقيده بكونها قصراً ومع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق وبحصول المطلق يفوت مصلحه الصلاه المقيده بكونها قصراً.

وبذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحه الاتمام على هذا كونه مأموراً به ووجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأموراً به أيضاً ووجه عدم وجوب الاعاده قصراً لو علم بالحكم فى الوقت هو تفويت مصلحه القصر بالاتيان بأصل الصلاه ولو فى ضمن الاتمام.

ص: ٣٦٠

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فُوتَ مَصْلَحَةَ الصَّلَاةِ الْمُقَيَّدَةِ بِكَوْنِهَا قَصْرًا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّضَادِّ.

وهنا اشكال آخر: وهو أنَّ ظاهر النصوص أنَّ الصلاة المأتى بهما مع كيفية الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار فى موضع الاخفات وبالعكس تامه الأجزاء والشرائط وهذا ينافى بقاء شرطيه الواقع من الجهر أو الاخفات مثلاً أو جزئيه بالنسبه الى الجاهل فمع عدم بقائهما وتاميه الأجزاء والشرائط يبقى السؤال والاشكال السابق وهو أنه كيف يعقل الحكم بالصحه مع الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الواجب.

وأجيب عنه بأنه ليس فى أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السلام فلاعاده ومن المعلوم أنَّ نفي وجوب الاعاده أعم من كون المأتى به تاماً أو ناقصاً سقط الواجب به.

وهكذا الأمر فى خبر الجهر والإخفات فإنه وإن تضمن قوله عليه السلام «وقد تمت صلاته» إلا أنَّ المراد به بقرنيه صدر الحديث هو مجرد عدم انتقاص الصلاة وعدم احتياجها إلى الاعاده فلاينافى استحقاق العقوبه على ترك الواجب فلا تغفل.

شرطان آخران لجريان البراءة:

وقد حكى عن الفاضل التونى شرطان لجريان البراءة:

أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى وعليه ففى مثل الإنائين المشتهين لا يجرى أصاله عدم وجوب الاجتناب فى طرف لأنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر وهكذا لا يجرى فى مثل مورد الشك فى المتقدم والمتاخر كالكرية والملاقاه أصاله عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كراً لأنَّ إعمال الأصل يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى بالكر أو الماء.

أورد عليه الشيخ قدس سرّه بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعى كان يثبت بالأصل براءة ذمه الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمه أصاله البراءه مستطيعا فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعه فيدفع بالأصل ويحكم بوجود الحج بذلك المال ومنه المثال الثانى فإنّ أصاله عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسه كراً يوجب الحكم بقلته التى أنيط بها الانفعال.

وإما لاستلزام نفى الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عاده ولو فى هذه القضية الشخصيه لثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الانائين فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثانى فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم آخر وجودى آخر لا يكون مانعا من جريان ادلته.

وإن كان على الوجه الثانى الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكيمين فإن أريد باعمال الأصل فى نفى أحدهما إثبات الآخر ففيه أنّ مفاد أدله أصل البراءه مجرد نفى التكليف دون اثباته وإن كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفى فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيه بينه وبين ما ثبت إلّا أن يكون الحكم الظاهرى الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براءة الذمه عن الدين والحج.

وإن اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفية دون الاثبات فهو جار إلّا أنّه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل وإمّا اهماله فيهما وهو المطلوب وأما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح.

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجرى فى غيره من الأصول والأدلة ولعل مقصود صاحب الوافيه ذلك وقد عبّر هو قدّس سرّه فى باب الاستصحاب بعدم المعارض.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّه لا معنى للنزاع فى حجيه مثبتات البراءة وعدمها إذ أصله البراءة لا تنفى إلّا تنجز الحكم الواقعى أو فعليته فالأمر العادى أو العقلى أو الشرعى المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم ولوازمه أو فعليته ولوازمها يترتب عليه لا محاله إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان وذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتباً عليه أو ملازمه.

ولو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد جريان البراءة ولو قلنا بالأصل المثبت إذ البراءة لا تنفى الحكم واقعا.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه لارجاع كلام الفاضل التونى إلى عدم حجيته مثبتات البراءة فلا تغفل.

وثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر باعمال البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإنّ اعمال البراءة فى هذه الموارد والحكم بعدم الضمان يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه فى قاعده الاتلاف وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا- ضرر ولا- ضرر ولا- ظن بأنّ الواقعه غير منصوبه فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعى بالضار ولكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أوهما معا فينبغى له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأ-عظم قدّس سرّه ومن تبعه بأنّه إن كان قاعده نفى الضرر معتبره فى مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدلّه الاجتهاديه وحاكما على البراءة وإلّا فلامعنى

للتوقف فى الواقعه و ترك العمل بالبراءه و مجرد احتمال اندراج الواقعه تحت قاعده الاتلاف أو حديث لا ضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل مع تحقق موضوعه وهو الشك.

أَللّهُمَّ إِيّما أن يقال: إنّ أدلّه البراءه إنّما وردت امتناناً والمراديه هو الامتتان النوعى ومن المعلوم أنّ جعل البراءه فى المورد الذى شكّ فى ايجاب البراءه فيه للضرر على الغير خلاف الامتتان النوعى والظاهر أنّ مراد الفاضل التونى هو اشتراط عدم الضرر واقعاً على الغير لا- اشتراط عدم جريان قاعده نفى الضرر وعليه فما أفاده متين إذ مرجعه إلى اشتراط أن يكون جعل البراءه موافقاً للامتتان النوعى.

لا يقال: إنّ لازم ذلك هو اشتراط جريان البراءه بالعلم بعدم النصّ وهذا واضح الفساد فإنّ أصاله البراءه مشروطه بعدم العلم بالنصّ لا بالعلم بعدم النصّ.

لأنّنا نقول: إنّ عدم جريان الأصل فى مورد الشك فى الضرر من جهه عدم إحراز الامتتان النوعى مع أنّ الملحوظ فى أصاله البراءه هو الامتتان النوعى وعليه فأدله البراءه قاصره عن شمول الموارد التى ليس فيها امتتان نوعى.

وجعل البراءه فى موارد الشك فى الضرر خلاف الامتتان النوعى وإن كان موضوع الأصل وهو الشك متحققاً.

وحيث انجزّ الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغي أن يبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

الأمر الأول: في أسناد الحديث وطرقه وهي متعدده

منها ما رواه في الكافي بسند موثق عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و سلم وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال إن ردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمدّ لك في الجنه فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري اذهب فافعلها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار. (1)

ومنها: ما رواه الصدوق بسند موثق عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري فيه

ص: ٣٦٥

الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن فقال إنك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك وتدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وأخبره فبعث إلى سمره فجاهه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال الأنصارى فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيد فيأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأنصارى أن يقلع النخلة فيلقها إليه وقال لا ضرر ولا ضرار (ضرار خ ل). (١)

ومنها ما رواه في الكافي بسند ضعيف وهو مثل الروايتين المتقدمين إلّا أنّ فيه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. (٢)

والوجه في ضعف الروايه أنّها مقطوعه حيث قال الكليني عن علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبد الله عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن سakan عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام.

ومنها ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيد الحذاء قال قال ابو جعفر عليه السلام كان لسمره بن جندب نخله إلى أن قال ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك قال لا قال لك ثلاثه قال لا قال ما أراك يا سمره إلّا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه. (٣)

ص: ٣٤٤

١- (١) من لا يحضره الفقيه، باب المضاربه، ح ١٨.

٢- (٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه، باب حكم الحریم، ص ٣٣٩، الطبعة القديمه.

ولا يخفى أنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما أراك يا سمره إلّا مضاراً» بمنزله الصغرى لقوله لا ضرر ولا ضرار وتدللّ عليها.

ودعوى ان الروايه ضعيفه من ناحيه الحسن الصيقل مندفعه بكفايه نقل الأجلّاء عنه فى حصول الوثوق به.

وليس مقصودنا من كفايه نقل الأجلّاء أنّهم لم ينقلوا عن الضعفاء حتى يقال إنّ هذا البناء لم يثبت فى حق غير محمد بن ابى عمير وصفوان ومحمد بن ابى نصر النبرنطى بل المقصود أن نقل الأجلّاء عن فرد واكثرهم فى ذلك يوجب الوثوق به عادة والفرق بينهما واضح.

لا يقال: اشتمال سند الصدوق إلى الحسن الصيقل على على بن الحسين السعد آبادى يوجب ضعف الروايه لعدم توثيقه لأننا نقول إنّ السعد آبادى من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه وعبارته مقدمه كامل الزيارات صريحه فى كون مشايخه بلا واسطه ثقات وأما القول بأنّ مفاد المقدمه أنّه لم يورد فى كتابه روايات الضعفاء والمجروحين وليس مراده من ذلك وثاقه جميع من وقع فى أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبه فى ضعفه وهكذا ليس مراده وثاقه عامه مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفه التى وصفهم بها وهى كونهم مشهورين بالحديث والعلم فهو غير سديد لأنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على على بن الحسين السعد آبادى أوّل الكلام لاحتمال أن كان هو من المشهورين فى ذلك الزمان ولا يضر بذلك عدم كونه كذلك فى زماننا هذا.

هذا مضافا إلى كون السعد آبادى من شيوخ الإجازات بالنسبه إلى جماعه من الأصحاب.

على أن للصدوق طريقاً آخر إلى البرقى وهو صحيح بالاتفاق.

لا يقال: إن هذا الطريق يختص بما اذا روى الصدوق فى الفقيه مبتدئاً باسم البرقى.

لإمكان الجواب عنه بأن الصيقل ليس له كتاب كما أن السعد آبادى كذلك وعليه فالكتاب للبرقى أو يونس وكتابهما مرويان برىق آخر صحيح والشاهد على أن الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنه قرينه على أخذه من الكتاب لا أنهم رويوا له مرات عديدة ولا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقى وبين عدم ذلك كما لا يخفى.

فنتحصل أن ما رواه الصدوق فى الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر وعليه فلا يصح دعوى أن قضيه سمره لم تذكر مقرونه بجمله لا ضرر ولا ضرار فى كتبنا إلا بطريق واحد فقط فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضية فى نفسها وبين ثبوتها مقرونه بهذه الجملة فإنه ان صحّت دعوى استفاضه أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضتها مقرونه بهذه الجملة.

وذلك لما عرفت من أن الطريق لا ينحصر بما رواه زراره بل يروى القضية المذكوره بطريق آخر وهو على ما ذكره الصدوق فى المشيخه عن ابى عبيده الحذاء عن الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام.

لا يقال: إن ما رواه الصدوق لا يكون مقروناً بجمله لا ضرر ولا ضرار.

لأننا نقول: يكفى فى اقترانها دلالة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسمره ما أراك يا سمره إلا مضاراً فإنه بمنزله الصغرى لقوله لا ضرار ولا ضرار فحينئذ ان قلنا بكفايه الإثنين فى صدق الاستفاضه فالروايه مستفيضه لنقل زراره وأبى عبيده ولكنه لا يوافق ما ذكره شيخنا البهائى فى تعريف المستفيض حيث قال اذا كان نقله فى كل مرتبه أزيد من ثلاثه فمستفيض فقضيه سمره ليست بمستفيضه وان كانت الروايه الداله عليها موثقه.

هذا بناء على قطع النظر عن غير قضيه سمره وإلا فدعوى الاستفاضه واضحه لنقل هذه الجملة اعنى «لا ضرر ولا ضرار» فى قضايا اخرى باسناد مختلفه متعدده.

منها: ما رواه فى الكافى بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبى عبدالله عليه السّلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال «لا ضرر ولا ضرار» وقال إذا رفّت الأرف وحدّت الحدود فلاشفعه.

وهى مرتبطه مع صدرالحديث من جهه أنّه تصلح لكونه حكمه لعدم لزوم المعامله فى مورد جعل حق الشفعه بناء على ظهور قوله وقال «لا ضرار ولا ضرار» فى كونه مقولا للتبى صلى الله عليه وآله وسلم أو للإمام عليه السّلام فى وجه تشريع الشفعه كما هو المختار لا أنّه قول الراوى بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

ومنها: ما رواه فى الكافى بسند موثق عن طلحه بن زيد عن أبى عبدالله عن ابيه عليهما السلامقال قرأت فى كتاب لعلى عليه السّلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازيه غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنّه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على عدل وسواء»

والظاهر أنّ فى الروايه تصحيحاً والشاهد لذلك ما رواه الشيخ فى التهذيب عن الكافى بهذا السند عن أبى عبدالله عن ابيه عليهما السلام «قال قرأت فى كتاب على عليه السّلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا لعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار

كحرمة أمه وأبيه لا- يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء» ونسخه الشيخ من الكافي محصّحه ومنها يعلم أنّ كلمه «بما» غلط والصحيح هي «معنا» وعليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين خبر لقوله كل غازيه غزت معنا والمراد منه هو التوصيه برعايه النوبه في الجهاد.

ويعلم منها أنّ قوله فإِنَّه لا- يجوز حرب إلّا باذن أهلها غلط والصحيح هو وانه لا يجار حرمة إلّا باذن أهلها والمراد من الحرمة هو المرأه وعليه فمعناه أنّه لا يجوز أن تجار حرمة إلّا باذن اهل المرأه وعليه كان ما أفاده العلامه المجلسي من أنّ المراد من الجار فيه من آجرته لا جار الدار صحيحا لأنّ الجار يأتي بمعنى المستجير والمستجار كليهما.

ثمّ إنّ هذه المكتوبه مرويه مع سائر المكتوبات المرويّه عن النّبي صلى الله عليه و آله و سلّم في كتب العامه وهي تؤيّد صحه نسخه الشيخ من كتاب الكافي.

وكيف كان يحتوي هذا الخبر عنوان غير مضار وهو بمنزله الصغرى لقوله «لا ضرار ولا ضرار» ويدل على عدم جواز ايراد الا ضرار من الغير إلى الجار كما لا- يجوز أن يورد الجار الضّرر الى الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار ولا آثمّ راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الإضرار من الغير إلى النفس ومن النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على رجوع قوله غير مضار ولا آثمّ إلى النفس.

وبالجمله يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبه الى الغير ولا نظر له الى الاضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه فى الكافى بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال «لا ضرر ولا ضرار».

هذا مضافا إلى روايات أهل السنه كمسند أحمد بن حنبل عن عباده بن الصامت أنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا ضرار ولا ضرار.

وسنن بيهقى عن أبى سعيد الخدرى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال «لا ضرر ولا ضرار» من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه.

ولموطأ لما لك عن عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال «لا ضرر ولا ضرار» وغير ذلك من أخبارهم الداله على الكبرى المذكوره أعنى «لا ضرر ولا ضرار».

فدعوى الاستفاضه فى تلك الكبرى ليست بمجازفه هذا مضافا إلى الأخبار الكثيره الوارده فى الموارد الخاصه التى يمكن الاطمئنان باحتوائها للكبرى وهذه الاخبار كثيره جدا بحيث قال بعض لعل جماعه الرواه الذين رووا الموارد الخاصه تكون أزيد من أربعين رجلا والروايات المسنده المرويّه أزيد من خمسين روايه وقال سيدنا الاستاد بعد ذكر جمله منها ولا يخفى ان هذه الطائفه اكثر من أن يحصى.

وبالجمله لا- مجال للريب فى صدور الكبرى المذكوره أى «لا- ضرر ولا- ضرار» وعليه فاللازم هو البحث عن ألفاظها وكيفيه دلالتها.

الأمر الثانى: فى ألفاظ الحديث والثابت هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» كما فى موثقه زراره المنقوله فى الكافى والفقيه وأما قيد «فى الإسلام» فهو موجود فى كلام الصدوق فى قبال العامه الذين قالوا ان المسلم لا يرث الكافر فاحتج عليهم

الصدوق بأن الله عزوجل إنما حرّم على الكفار الميراث عقوبه لهم بكفرهم كما حرّم على القاتل عقوبه لقتله فأما المسلم فلائى جرم وعقوبه يحرم الميراث فكيف صار الإسلام يزيد شراً مع قول النبي عليه السّلام «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام» فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا- يزيده شراً ومن المعلوم أنّ الصدوق فى مقام الاحتجاج به على العامه بما ورد فى طرقهم والمشهور لم يرووا هذه الزيادة ولم يعملوا به حتى يمكن انجبار ضعف الروايه العاميه.

بل لم يظهر اعتماد غير المشهور على القيد المذكور لأنّ ما يستدلّ به علماؤنا فى المسائل الخلافيه بيننا وبين العامه من الروايات المرويّه بطرق عامه ليس من باب الاعتماد عليها وإنّما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجّيته ونقل الروايه فى الخلاف والتذكّره إنّما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك فى نقل الفقيه أيضاً بالنسبه إلى عده مسائل خلافّيه.

وأما قيد «على مؤمن» فلا دليل عليه إلّا مقطوعه الكافى عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث.

ولا حجّيه للمقطوعه فتحصل أنّ الثابت من الفاظ الحديث هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد «فى الاسلام» أو قيد «على مؤمن» نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلّا بالنسبه إلى تشريعاته وقوانينه.

الأمر الثالث: فى فقه الحديث وهنا ثلاث مقامات

المقام الأوّل: فى مفاد مادّه (ض ر ر) والظاهر أنّها موضوعه لجامع النقص سواء كان فى المال أو البدن أو الحال أو الحقوق.

ودعوى: أنّ الضّرر بمعنى سوء الحال أو الضيق وقد يستعمل فى النقص بلحاظ تسيبه لسوء الحال أو للضيق.

مندفعه: أوّلاً بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضّرر والضرار وهو جامع النقص نعم لا بأس بأنّ يقال إنّ سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص وعليه فتفسير الضّرر بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق والمفهوم وثانياً بأنّ سوء الحال من المفاهيم المعنويه المحضه بخلاف الضيق والنقص فإنّهما من المعانى المحسوسه وفرض الأمور المعنويه المحضه معنى أصيلاً للفظ يخالف طبيعه اللغه.

ولقائل أن يقول إنّ استعمال الألفاظ فى المعانى غير المحسوسه مورد الحاجه فى عرض الاحتياج إلى استعمالها فى المعانى المحسوسه فالصحيح أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع فيعم النقص البدنى والمالى والحالى والحقوقى.

ثمّ إنّ الضّرر كما أفاد سيدنا الاستاد عبارته عن اعدام النفع الموجود وهو أعمّ من أن يكون وجوداً حقيقياً أو تنزلياً بأن يكون مقتضى وجوده موجوداً.

ولا فرق بين أن يكون سبب الاعدام المذكور هو الأحكام الوجوديه أو العدميه لعدم قصور للقاعده فى شمولها للأحكام العدميه كالوجوديه فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربّما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدميه.

المقام الثانى: فى مفاد الهيئه الأفراديه لمادّه (ض ر ر) وهى هيئه الفعل للضرر وهيئه الفاعل للضرار.

أمّا الضّرر فهو إسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً والوجه فى ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضّرر أنّه لا يتضمن نسبه تقييده ناقصه بخلاف المصدر فإنّهُ يحتوى تلك النسبه فإذا كان النظر مثلاً إلى نفس العلم لا الى عالم كما يقال العلم

خير من الجهل فهو اسم مصدر ويعبر عنه في اللغة الفارسيه ب - «دانش» واذا كان النظر اليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو مصدر ويعبر عنه ب - «دانستن» والمصدر في الفارسيه مختوم بالنون دون اسم المصدر.

وأمّا الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعله) يقال ضاره يضارّه مضاره وضرارا أو لباب الثلاثي المجرد أى ضرّ ضرارا على ما قيل.

ودعوى أنّ المراد من الضرار هو المجازاه على الضّرر مندفعه بأنّ هذا لا ينطبق على مورد روايه سمره بن جندب إذ لا ضرر من ناحيه الأنصارى حتى يحمل نفي الضرار على نفي المجازاه.

وممّا ذكر يظهر النظر فيما يقال من أنّ المقصود من الضرار هو الضّرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذ ذريعه إليه وهذا هو المتعين فى المقام فإنّ سمره بن جندب كان يتذرع ويصرّ على الاضرار بالأنصارى باتخاذ حقه فى العذق ذريعه إلى الدخول عليه بلا- استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلطون على أموالهم وإن كان غير ضررى فى نفسه ولكن قد يتخذ ذريعه للاضرار بالآخرين ويتقصد به ذلك كما فعل سمره بن جندب وهذا المعنى مضافاً إلى استفادتنا له وجداناً من كلمه الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمه فى هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن وذلك لأنّ حرمه الضّرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذ ذريعه إليه تستفاد أيضاً من حرمه الضّرر من غير تقييد بالتعمد والاصرار بالأولويه ولا حاجه إلى التكرار.

ذهب بعض الأكابر إلى أنّ الفرق بين الضّرر والضرار أنّ الثانى لا يشمل ايراد الضّرر على النفس بخلاف الأول فذكر الضرار بعد الضّرر من قبيل ذكر الخاص

عقيب العام وعليه فالمقصود من الضرار هو الـ ضرار للغير والمراد من قوله إنك رجل مضار هو ذلك والاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص وكيف كان ففي الاحتمالات المذكوره إمّا نقول برجحان بعضها على بعض فهو وإلا فهي متساويه فى معنى نفي الضرار والإجمال فى معناه لا يوجب الإجمال فى نفي الضرر فلا تغفل.

والمقام الثالث: فى مفاد الهيئه التركيبيه ولا يخفى عليك تعذر الاخبار عن نفي الضرر والضرار حقيقه لوجودهما فى الخارج فالأخبار عن عدمهما فى الخارج كذب محض.

ولذلك ذهب جماعه إلى أنّ المراد من النفي هو النهى واستدلوا له بوجوه:

منها: أنّ (لا ضرر ولا ضرار) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا جَلْبَ فى الاسلام أولاً بنيان كنيسه فى الاسلام فكما يدل النبوى على النهى عن الزام صاحب الماشيه بسوق الماشيه نحو الساعى للزكاه وعن احداث الكنيسه فكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» يدل على النهى عن ايجاد الضرر.

وفيه أنّ اراده خصوص النهى من النفي من دون قيام قرينه عليه مع امكان اراده تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفاً كان او وضعياً خلاف الظاهر بخلاف الأمثله المذكوره فإنّ نفي الحكم فيها بنحو المطلق غير ممكن بل يستفاد منها النهى عن الالزام فى الأول وعن الاحداث فى الثانى وهو شاهد على اراده خصوص النهى من النفي.

هذا مضافاً إلى أنّ مدخول (لا) فى المقام طبيعه الضرر بمعناه الاسم المصدرى لابعناه المصدرى الذى هو فعل المكلف فنفيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعمّه والضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى.

ومنها: أنه يقدر كلمه المجوز في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» فيكون المراد من هذا الكلام عدم تجويز الشارع له وهي الحرمة التكليفية وفيه أنه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يتم عليه قرينه.

ومنها: أن المراد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) نفي الضرر والضرار ادعاء في الخارج ومصحح الادعاء هو حكم الشارع بتحريم الضرر والضرار.

وفيه: أن تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا كما هو الظاهر هذا كله بناء على اراده النهي من النفي وقد عرفت أنه لا شاهد لها.

ذهب الفاضل التوني ومن تبعه بعد تسليم عدم اراده النهي عن النفي إلى أن المراد من المنفى هو الضرر الغير المتدارك ومرجع هذا المعنى هو الحكم بالتدارك شرعا وتقريبه بوجه:

أحدها: أن يكون المراد من المنفى الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان ذلك بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازا أو كان بنحو اراده الخاص بتعدد الدال والمدلول والإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده في الخارج يرجع في الحقيقة إلى الادعاء والكنايه عن حكم الشارع بلزوم تداركه اجيب عنه أولا- بأن الضرر الخارجى لا ينزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه بل المنزل منزله هو الضرر المتدارك بالفعل.

اللهم إلا أن يقال: إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل تنفيذ ذلك قوه اجرائيه كما أن لكل قانون من القوانين الاجتماعيه بحسب التشريع قوه اجرائيه طبعاً.

وفيه: أنّ التدارك من جهة المقنن لا يكفي في صدقه بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

وثانيها: أن يكون المراد منه الضرر الذي لم يحكم الشارع بتداركه بأحد النحويين المذكورين ونفى الضرر على هذا المعنى نفى حقيقى لا ادعائى وفيه أنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام فى الاسلام ظرف للضرر فلايناسب أن يراد به الفعل المضرب بل المناسب هو الحكم الشرعى الملقى للعباد ويشكل ذلك بما مرّ من عدم ثبوت قيد فى الاسلام فى متن الحديث وان كان النفى فى هذا المقام.

ثالثها: أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق ويكون نفيه ادعاء ومصححه حكم الشارع بلزوم تداركه.

اورد عليه بأنّ اللازم من ذلك هو عدم جواز التمسك بالقاعده لنفى الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف وهذا الاشكال مشترك الورود بالنسبه إلى الوجوه الثلاثه هذا مضافا إلى أنّ تخصيص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر ولا يساعده موارد تطبيق الحديث لعدم الحكم بالتدارك فى قصه سمره فنتحصل أنّ المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فيقع البحث فى أنّ المنفى بالنفى المذكور أى شىء يكون هل هو الحكم الضررى أو الموضوع الضررى أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه من أنّ المنفى هو الحكم الذى يوجب ثبوته ضرراً على العباد وكان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أى أنه لا حكم كان موجبا للضرر فكل حكم كان سبباً للضرر تكليفاً كان أو وضعياً منفى باطلاق الحديث.

فالمعنى بعد تعذر الحقيقة هو عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشترع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر وهكذا فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر وعليه فالنفي والمنفى كلاهما حقيقتان ولا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر ولا المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضروري في عالم الشرع.

وفيه: أنّ إرادته نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازاً خلاف الظاهر إذ الأصل في الكلام هو عدم التقدير والأصل في الكلمة هو استعمالها في معناها لا في فرد منها.

وعليه فنفي الضرر وإرادته نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر حقيقة كما ذهب إليه الشيخ خلاف الظاهر لأنّ ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشئ من قبله الضرر وهو الحكم.

ثانيها: هو ما اختاره صاحب الكفاية من أنّ أقرب المجازات بعد عدم إمكان إرادته نفي الحقيقة حقيقة هو نفي الحقيقة ادعاء تحفظاً على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة واشباهها ويشهد له كثرة استعمال هذا التركيب في النفي الادعائي كقوله عليه السلام «يا أشباه الرجال ولا رجال» فالمنفى في هذا التركيب أي «لا- ضرر ولا ضرار» هو العمل المضر والمقصود من نفي الموضوع الضروري ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح أن الضرر عله للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه ثمّ المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أنّ تمام حقيقة الموضوع وهو العمل المضر عبارته عن

ترتيب آثاره عليه فاذا كانت الآثار مترتبة عليه صحَّ نسبه الوجود اليه واذا فقدت الآثار صحَّ ادعاء نفيه بسبب نفي آثاره فالعقد الضررى الذى لم يجب الوفاء به صحَّ أن يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه وهو اللزوم.

وفيه أولاً: أنّ الحكم التكليفى ليس من آثار حقيقه الفعل فى الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه الا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعيه فإنها تعدّ أثراً للمعامله فيصح نفيها بنفيها.

وثانياً: بأن نفي الضّرر واراده نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضّرر غير عنوان المضر والمنفى هو نفس الضّرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقص وقصد العمل المضر من الضّرر إمّا بنحو المرآتيه أو بنحو آخر فإن كان بنحو المرآتيه ففيه أولاً أنّ جعل العنوان مرآه للمعنون خلاف الظاهر وثانياً أنّ المرآتيه ليست جزافيه لأنّ أقل ما يعتبر فيها هو نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما فى العنوان والمعنون وليست نسبه الضّرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هى من قبيل نسبه المعلول إلى العله.

وإن كان على غير المرآتيه كالسببيه والمسببيه فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتيه فيها يقال أخف مراحل المجاز.

وثالثها: أنّ كثره النفي الادعائى فى أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه لاختلاف تلك الموارد فى امكان الادعاء وعدمه.

وثالثها: وهو المختار وهو أنّ المنفى هو نفس الضّرر ولا نظر فى هذا النفى إلى الأفعال المضره الخارجيه لأنها أجنبيه عن مرحله التشريع إذ الخارج ظرف السقوط

لا ظرف الثبوت بل النظر في هذا النفي إلى الضرر المعلول الناشئ من قبل الأحكام الشرعية وحينئذ يكون نفي هذا الضرر دليلاً بدلاله الاقتضاء على نفي اسبابه الشرعية وهي الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أو وضعيه وجوديه كانت أو عدميه ولا حاجة في هذا النفي إلى دعوى المجاز في الكلمه ولا إلى التقدير كإرادته الحكم من نفس الضرر أو إرادته فعل الضار والمضر الخارجى ولا إلى المجاز السكاكى بمعنى اطلاق المسبب وإرادته نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب وان نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفي نفس الضرر المعلول والناشئ من الأحكام الشرعية بالنفي الحقيقى فى عالم التشريع والقرنيه عليه هو أنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرف إلّا فى حيطه أحكامه وتشريعاته ولا نظر له إلى الخارج ومن المعلوم أنّ هذا النفي حقيقى وليس بادعائى لأنّ المفروض انه نفي تشريعى والمنفى هو المسبب ويدل نفيه بدلاله الاقتضاء على نفي السبب.

والقول بأنّ مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرنيه على أنّ المراد من الضرر المنفى هو عدم جواز اضرار بعض الناس على بعض ولا ارتباط للحديث بنفي طبيعه الضرر فى جميع الاحكام الشرعيه غير سديد بعد كون العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

هذا مضافاً إلى امكان منع اختصاص مورد الحديث بالضرر الحاصل من بعض على بعض لامكان أن يكون قوله لا ضرر ولا ضرار تعليلاً لأمرين.

أحدهما المنع من عدم الاستيدان وثانيهما الحكم بقلع الشجره ويعتضد ذلك بأخبار الشفعه فإنها معلله بحديث نفي الضرر وهذا وأشباهه يصلح للقرنيه على أنّ المقصود هو نفي طبيعه الضرر فى جميع الأحكام الشرعيه من دون اختصاص ببعض الموارد.

ودعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعاً يبطئه كثرة الأحكام الضرريه وكون اصول أحكامه وأساس دينه أحكاماً ضرريه على العباد فى عاجلهم فى نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنّه لا حكم ضررى فى الاسلام وأنه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى.

مندفعه: بأنّ حديث لا- ضرر منصرف عما يكون واردا مورد الضرر كالجهاد والزكاه و الحج و الخمس و إنّما النظر فيه إلى الأحكام التى ليست كذلك و إنّما تؤدى الى الضرر باطلاقها أو عمومها هذا مضافاً إلى إمكان منع الضرر فى الأحكام المذكوره حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمه الدينويه ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماع المسلمين فى محل واحد و اشرافهم على احوالهم و تنظيم برنامج لحياء حقوقهم و حفظ استقلالهم و تقويه بنيه دفاعهم فى قبال الأعداء من الأمور الواضحه وهكذا الأمر فى فوائد بذل الخمس و الزكاه للمجتمع الاسلامى فإنّ بذلهما يوجب تحصيل الأمنيه والاستقلال والقدرة والتمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات وغير ذلك من الفوائد.

وبما ذكر يحفظ ظهور الكلام فى عدم التقدير وفى أنّ المنفى هو نفس الضرر لا الحكم الضررى ولا الفعل الضررى او المضرّ لأنّهما غير عنوان نفس الضرر ولا يلزم منه المجاز فى كلمه الضرر باراده الحكم الضررى ولا حاجه الى جعل النفى نفى الادعائى بل ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى أنّه صادر بما هو مشروع و مقنن يكفى للدلاله على أنّ النفى تشريعى و مربوط بأحكامه فىكون النفى حقيقياً و يدل نفي حقيقه المسبب بدلاله الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعيه من الأحكام التكليفيه والوضعيه والوجوديه والعدميه.

ودعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله فى نفي المسبب بل المعهود والشايح هو استعماله فى النهى مندفعه بعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله فى نفي المعاليل فيدل بدلاله الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور ولا حراره مع أنّ منهما المقصود بدلاله الاقتضاء هو نفي سببهما من السراج أو النار.

هذا مضافا إلى امكان منع شيوع اراده النهى من هذا التركيب لأنّ جملة من الموارد التى استشهد بها على اراده النهى مقترنه بكلمه «فى الاسلام» كقوله عليه السّلام ولا حمى فى الاسلام ومع هذه الضميمه يكون النفي ظاهراً فى نفي الماهيه بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعاً للحكم لا نفيها خارجاً بداعى الزجر عن ايجادها.

على أنّ الضّرر بما أنّه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبه الصدوريه ولا تناسب بينه وبين احتمال النهى الظاهر فى المنع عن ايجاد الفعل والمصدر الذى يتقيد بالنسبه الصدوريه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعه الضّرر منها نفي الضّرر حتى يرد عليه أنّ الضّرر عله للنفي ولا يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبت ويقتضيه اذ المنفى فى حديث لا ضرر هو نفس طبيعه الضّرر الناشى من الأحكام لا حكم هذه الطبيعه نعم يدل نفي المعلول وهو الضّرر الناشى من الأحكام على نفي أسبابه وهى الأحكام الموجبه للضرر من ناحيه اطلاقها أو عمومها بدلاله الاقتضاء ولا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول فلا تغفل.

مسلك من حمل النفي على النهى السلطاني

ولا يخفى عليك أنّ المحكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المحتمل جدّاً بل هو المتعيّن حسب القرائن الواصله أنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهى عن

الضّرر لا بمعنى النهى الالهي كماكثر النواهي المذكوره في الكتاب والسنة بل بمعنى النهى السلطاني والحكم المولوي وقد صدر عنه بما أنّه سائس المله وقائدها ورئيس المله وأميرها وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض وأن يجعل أحد أحداً في ضيق وحرَج ومشقه وقد ألقاه صلى الله عليه وآله وسلم على الوجه الكلي حتى يكون حجه على الكل في جميع الأدوار وهو بما أنّه نهى سلطاني صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مفروض الطاعه يجب اقتفاء أثره واتباع قوله هذا هو المدعى.

وأما ما يدل عليه فمن طرق العامه ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده بروايه عباده بن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظه «و قضى» أن لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الأفضيه وقد أوضحنا أنّ لفظه «قضى وحكم وامر» ظاهر في كون المقضى والمحكوم به من أحكام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما هو سلطان او من قضائه بما هو قاض ومعه لا مجال لحمله على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بصدد الحكم النازل إليه من عند الله أو ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومه والقضاء فينحصر قوله: «لا ضرر ولا ضرار» في كونه نهياً سلطانياً أراد به نهى الأمه عن الاضرار وايجاد الضيق والحرَج وأما ما ثبت وروده من طرقنا هو قضيه سمره والآثار الوارده من طرق الشيعة وإن لم يكن مصدره بلفظ «قضى» ونحوه إلّا أن التأمل في صدر القضيه وذيلها والامعان في هدف الأنصاري حيث رفع الشكايه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليدفع عنه الظلم والتدبر في أنّه لم يكن لواحد منهما شبهه حكميه ولا موضوعيه يورث الاطمئنان بأنّ الحكم حكم سلطاني والنهى نهى مولوي من جانب النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا مضافاً إلى عدم معهوديه ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدراجة في كلمات الفصحاء فإنّ الغالب إنّما هو نفى الأثر بلسان نفى موضوعه أو

النهى بلسان النهى وأما نفي عنوان الضرر واردة نفي ماله أدنى دخاله في تحققة فلم يعهد من هذا التركيب.

أورد عليه أولاً: بأن سمره كان يرى دخوله في دار الأنصاري سائغاً له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته فإن حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه جواز الدخول مطلقاً في كل زمان وحال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإن إناطه الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق راساً وقد احتج بذلك سمره في حديثه مع الأنصاري ومع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهى التكليفي لبقى استدلال سمره بلا جواب لأنه يتمسك بحقه في الاستطراق ومفاد لا ضرر يقول لا تضر بالأنصاري ومن المعلوم أن النهى التكليفي عن ذلك ليس إلا أعمال سلطه وليس جواباً عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق وهذا بخلاف ما لو اريد به نفي التسبب الى الضرر بجعل حكم ضررى فإنه يرجع الجواب عن هذا الاستدال بأن الاسلام لم يمض الأحكام العرفيه حتى استوجبت تفويت حق الآخرين والاضرار بهم فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراق مطلقاً بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضرراً على الأنصاري في حقه من التعيش الحر في داره وبذلك يظهر أن لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسباً وأوثق ارتباطاً بقضيه سمره منه على تفسيره بالنهى عن الاضرار.

وثانياً: بأن كلمه «قضى» ليست المذكوره في الروايات الواردة في قصه سمره نعم وردت كلمه قضى في روايات المنع عن فضل الماء وحق الشفعه وهى غير مربوطه بقصه سمره وعليه فلا قرنيه لرفع اليد عن ظهور كلمه «لا» في النهى في قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

وثالثاً: بأن فصل الخصومه بين الرعيه والدفاع عن المظلومين منهم وإن كان باعمال الولايه منهم عليهم السّلام إلّا أنّه لا ريب فى أنّ ميناه هو الحقوق المجعوله للناس فى الشريعه الالهيه فى قالب أحكام الالهيه فمجرد كونه فى مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومه ليس قرنيه على أنّ كل ما يقوله ويستند اليه فى هذا المقام هو حكم سلطاني بل لا بدّ وأن يستفاد ذلك من قرنيه اخرى ومع عدم القرنيه يكون مآل كلامه صلى الله عليه وآله وسلم الى الاستناد إلى حكم كلى إلهى يكون مستندا للدفاع أو فصل الخصومه أو يكون نفسه رافعا للخصومه وفاصلاً لها لارتفاع جهلهم وغفلتهم به ويؤيد ذلك أو يشهد عليه تفكيك القضاء عن نقل حديث نفي الضرر فى خبر عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: «لا ضرر ولا ضرار».

ورابعاً: بأنّ الروايات التى عبرت بأنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا ضرر ولا ضرار عاميه وضعيفه هذا مضافاً إلى اختصاصها بغير قصه سمره.

وخامساً: بأنّه يستبعد أن يكون المراد من القضاء هو معناه الاصطلاحى لاحتمال أن يكون المراد منه فى امثال قضى فى الركاز الخمس أنّ الخمس ثابت فى الغنيمه.

وسادساً: بأنّ دعوى أنّه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصارى وبين سمره فى حكم شىء من حق أو مال بل إنّما كان مورد الحديث شكايه الأنصارى ظلم سمره له فى الدخول فى داره بدون استئذان ووقوعه لذلك فى الضيق والشده.

مندفعه: بما أفاد بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع فى أىّ حكم فى مورد قضيه سمره فإنّ الذى تمثله هذه القضيه تحقق امرين.

الأول: وجود النزاع في شبهه حكميه حيث إن الأنصاري كان لا يرى لسمره حق الدخول في داره بلا استئذان وسمره كان يرى أن له حق استطراره بلا حاجة الى الاستئذان.

الثاني: طلب الأنصاري من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يحميه ويدفع عنه أذى سمره.

وعليه فيمكن القول بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مورد الأول حكم على وفق القانون الإلهي العام وأمر سمره بالاستئذان وهذا القانون هو تحريم الاضرار بالغير بناء على مسلك النهي أو محدوديه حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفي أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنفي والنهي بلحاظ كلتا الجمليتين وهما لا ضرر ولا ضرار وبعد ترجيح موقف الأنصاري وإباء سمره وصلت النوبه إلى معالجه الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعا للضرر عن الأنصاري وقد استند صلى الله عليه وآله وسلم إلى ماده قضائه المذكور وهي لا ضرر ولا ضرار فأمر بقلع نخلته والحاصل أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار يدل على رفع شبهه الحكميه وعلى وجه أمره الولائي بالقلع.

وسابعاً: بأن دعوى أن تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضيه سمره لم يتجه لو أريد بالنفي نفي الحكم الضرري أو النهي الأولي عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا يبرر ان الاضرار بالغير بالقلع لأن القلع في حد نفسه اضرار وإنما يبرره اعمال الولايه فلا بد أن يكون مفاد لا ضرر ولا ضرار حكماً سلطانياً مندفعه بأن مفاد لا ضرر لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته سواء كان حكماً أولياً أو سلطانياً.

فتحصّل: أنه لا وجه لحمل قوله لا- ضرر ولا- ضرار على النهي السلطاني مع ترجيح كونه حكماً إلهياً بوجه منها ظهور هذا التركيب في النفي الكلي لا النهي فضلاً عن السلطاني ومنها تناسبه لرفع شبهه ودفع الظلم كليهما.

وقد يفصل بين لا ضرر ولا ضرار في استفاده النهى عن الثانى دون الأول وبيان ذلك أنّ مدخولهما مختلف فى المعنى إذ هيئه الضرار تدلّ على نسبه مستتبعه لنسبه اخرى بالفعل أو بالقوه وذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد فتاره تكون النسبه الاخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبه إلى نفس الشىء وأخرى تكون أحدهما صادرة من الفاعل والأخرى من المفعول كما فى ضارب فيعبر عن المعنى حينئذٍ بالمشاركه وفى الحاله الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغه أو يعبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعه بإدامه الاستطلاع مع أنّه استطلاعات متعدده فى الحقيقه وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتاليه كما فى سافر.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضّرر بلحاظ أنّه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره وبهذه العنايه أطلق النبى صلى الله عليه وآله وسلم على سمره أنّه مضار لتكرر دخوله فى دار الأنصارى من دون استيذان فمفاد القسم الأول منه وهو قوله لا ضرر نفي التسبب إلى الضّرر بجعل الحكم الضررى ومفاد القسم الثانى وهو لا ضرار التسبب إلى نفي الاضرار وذلك يحتوى على تشريعين الأول تحريم الاضرار تحريماً مولوياً تكليفاً والثانى تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائيه حمايه لهذا التحريم.

وبذلك يحتوى الحديث على مفادين:

١ - الدلاله على النهى عن الاضرار.

٢ - والدلاله على نفي الحكم الضررى ومضافاً إلى ذلك دلالاته بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائيه للمنع عن الاضرار خارجاً.

ص: ٣٨٧

والوجه الإجمالى لما ذكره هو أنّ نفي تحقق الطبيعه خارجاً فى مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبه إليها يستعمل فى مقامات مختلفه كافاده التحريم المولوى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم وما إلى ذلك ولكن استفاده كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابسات المتعلقه به.

وملاحظه هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما أما الفقره الأولى وهى (لا ضرر) فلأنّ الضرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصه النازله بالمتضرر من دون احتواء نسبه صدوريه كالأضرار والتنقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ولا يتحملة أحد عاده إلا بتصور تسبب شرعى إليه لأنّ من طبيعه الإنسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنبه فيكون نفي الطبيعه فى مثل هذه الملابسات يعنى نفي التسبب إليها بجعل شرعى.

أمّا الفقره الثانيه وهى (لا- ضرر) فهى تختلف فى نوع المنفى وسائر الملابسات عن الفقره الأولى لأنّ الضرر معنى مصدرى يحتوى على النسبه الصدوريه من الفاعل كالأضرار وصدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسيه غضبا وشهوه وبذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسبب إلى عدمه والتصدى له.

ومقتضى ذلك أولاً- تحريمه تكليفاً فإنّ التحريم التكليفى خطوه أولى فى منع تحقق الشىء خارجا وثانياً تشريع اتخاذ وسائل اجرائيه عند تحقق الأضرار من قبل الحاكم الشرعى وذلك لأنّ مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعماً بالحمايه إجراء لا سيما فى مثل (لا ضرر) لا يستوجب انتفاء الطبيعه ولا يصحح نفيها خارجاً إلى أن قال.

وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثه:

٢ - قانون تحقيق العدالة الاجتماعيه بين الناس وهذا من شؤون الولايه فى الامور العامه الثابته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وائمه الهدى عليهم السلام والفقهاء فى عصر الغيبه إذ لابد من العدالة فى حفظ النظام.

٣ - حمايه الحكم القضائى فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالى بعد رجوع المتخاصمين إليه كما فى مورد قضيه سمره حيث شكا الأنصارى فقضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعدم جواز دخوله كذلك وحيث أبى سمره عن العمل بالحكم امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقلع النخله لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا ويلاحظ أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرار) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخله فى قطبه سمره بهذه الكبرى.

وفيه مواقع للنظر.

منها أنّ جعل معنى نفى للضرر نفى التسبب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبب فيه أنّه خلاف الأصل والظاهر.

هذا مضافا إلى أنّه لا حاجه إليه وذلك لأنّ نفى طبيعه الضرر حقيقه بعد عدم إمكان نفيه خارجاً يدل بدلاله الاقتضاء على عدم جعل أسبابه فى حرمه الشرع.

كما لا- وجه لتقدير الحكم أو الفعل الضار هذا مع ما فى اختلاف التقدير من البعد حيث إنّ المقدر فى «لا ضرر» هو نفى التسبب وفى «لا ضرار» تسبب النفى.

ومنها أنّ تفيد المنفى بالضرر الخارجى ثم جعل النفى ادعائيا لا موجب له مع أنّ نفى الخارج لا يساعد شأن الشارع.

ومنها أنّ التفرقه بين الضرر والضرار فى أنّ كلمه «لا» فى الأول تفيد النفى وفى الثانى تفيد النهى خلاف الظاهر من وحده السياق.

ومنها: أن جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركاكه التكرار لأن نفي الضرر يشمل صورته الضرر المتكرر والمستمر لأن الضرر اسم مصدر وحاصل للمصدر والمصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان متكرراً أو لم يكن.

تفصيل آخر:

وهو أن حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري ويبقى عندئذ حكم ليس ضررياً بنفسه لكنه يتقصد ويتعمد به الضرر مثاله أن الحكم «بكون الناس مسلّطين على أموالهم» بنفسه ليس ضررياً لكنه قد يستغله أحد الشريكين فيعمل هذا الحق الذي ليس بنفسه ضررياً بنحو يوجب أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها وتقسيم ثمنها أو إجارتها وتقسيم اجرتها أو الانتفاع بها بأيّ نحو من الأنحاء فمثل هذا تنفي بقوله «لا ضرار» ولا يلزم من ذلك تكرار ويؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعده جملته من الأحكام التي ليست ضرريه في نفسها حتى تكفي في نفيها حكمه «لا ضرر» وإنما تستغل للاضرار ويتعمد بها الضرر وذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الاضرار والنظر في لا ضرر ولا ضرار إلى الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه مطلقاً سواء كانت وجوديه أو عدميه ولتأكيد نفي الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه ضمّ نفي الضرر أيضاً والمقصود به كما عرفت هو نفي الضرر الناشئ من التعمد والتقصد بالأحكام ولو أنّها ليست في نفسها ضررياً كما يكون مورد روايه سمره كذلك فإنه تقصد بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «الناس مسلطون على أموالهم» لايجاد الضرر على الأنصارى مع أن نفس الحكم لا يكون ضررياً ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: (وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً

لِتَعْتَدُوا) فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الْأَمْسَاكِ الَّذِي يَكُونُ جَائِزاً فِي نَفْسِهِ إِذَا تَقَصَّدَ الزَّوْجَ بِذَلِكَ الْأَضْرَارِ وَالْإِعْتِدَاءِ عَلَى الْمَرْثَةِ.

فَإِذَا نَفَى الضَّرَرَ وَالضَّرَارَ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» دَلَّ ذَلِكَ بِدَلَالَةِ الْاِقْتِضَاءِ عَلَى عَدَمِ السَّبَبِ وَالتَّسْبِيبِ لِلضَّرَرِ وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالنَّفْيِ وَالنَّهْيِ وَالْمَنْعِ الْوَلَائِيِّ.

أورد عليه بأنه لا أثر لتحقيق أنّ الضرر يكون بمعنى قصد الضرر وتعّمده وتطبيقه على سمره بهذه الملاحظه أو لا يكون وذلك لاندرجه في فقره الأولى أعني نفي الضرر خصوصاً إذا كان المقصود بنفع الضرر النهي عنه لاختصاص متعلق النهي بما إذا كان عن قصد واراده.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ نفي الضرر يختص بالضرر الناشئ من نفس الأحكام والموارد التي تقصد بها الضرر وليست الأحكام فيها بنفسها ضررياً وإنما الضرر ناشئ من التقصد بها وعليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة «لا ضرار».

فتحصل قوه كون «لا» في لا ضرر ولا ضرار للنفي لوحده السياق ولا يلزم منه الركاهه بعد ما عرفت من اختصاص الضرر بما يتقصد به الضرر وإن لم يكن ضرورياً في حدّ نفسه ولو سلمنا شمول لا ضرر لصوره تقصد الضرر بناء على نفي طبيعه الضرر في حومه ما يرتبط بالشرع ولو لم يكن ناشئاً عن نفس الأحكام فنمنع الركاهه بعد وجود مصلحه الاهتمام بذكر صورته التقييد فلا يكون لا ضرر مجملاً.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في شمول قاعده نفي الضرر للاضرار على النفس وعدمه والمختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتناناً والمحكى عن الشيخ الاعظم قدس سرّه أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدله العقلية والنقلية.

ص:

اورد عليه بأن الظاهر اختصاص نفى الضرر بالاضرار بالغير لان المتبادر منه ليس إلا ذلك ولذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه لاطعامهم لانفسهم بل لا بد في التعميم من القطع بالملاك وبالجملة فالمتبادر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» خصوصا بملاحظه قوله لا ضرار اراده الاضرار بالغير خاصه كما ان المتبادر من قول القائل لا ضرب ولا مضاربه في داري اراده ضرب بعض بعضاً لا مطلق الضرب ولو ضرب أحد نفسه.

هذا مضافاً إلى أن لازم شمول الحديث للاضرار بالنفس هو حرمة الوضوء الضررى أو الحج الضررى ونحو ذلك وهو في غايه الاشكال ولذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضررى مع علم المكلف به مستدلاً بأنه أقدم على الضرر على نفسه ولولا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه فكما أن حديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقدم عليه في البيع الغبى ونحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنه في المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه.

ولقائل: أن يقول أولاً- لا- وجه لتنظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار بما دل على وجوب إطعام الناس على أولياء الأوقاف في عدم شموله لأنفسهم لأن في المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب إطعامه وهو الناس بخلاف لا ضرر ولا ضرار فإنه لم يذكر فيه من يرد عليه الضرر وهو بعمومه يشمل الاضرار بالنفس.

وثانياً: أن مجرد الاقدام لا يؤثر في عدم شمول حديث نفى الضرر ألا ترى أنه إذا أقدم من دون الدواعى العقلانيه على الضرر المالى أو البدنى ونحوهما فلا وجه

فى هذه الصورة لدعوى الانصراف مع أنه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدل على ممنوعه الإقدام المذكور وهذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار فى شمول لا ضرر أنه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقاً للامتنان فلا يضره الإقدام وإلا فلاوجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الأقدام ممنوع.

وثالثاً: أن الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض نفس الأمر الضررى أو معلولاً له بحيث يتنفي بنفى الحكم الضررى وبين ما إذا كان الغرض فى أمر يكون مستلزماً للضرر أو عله له.

فالأول: هو الحاصل فى الإقدام على المعامله الغبنيه فإن غرض المشتري المغبون فى نفس المعامله وتملك البيع تملكاً مطلقاً لازماً رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداءً لأدنى غرضه فى ذلك وهنا لا اشكال فى عدم المنه فى رفع الحكم بصحة المعامله ولزومها.

والثانى: هو المحقق فى باب الاجناب عمداً فان غرض المكلف ليس فى الإقدام على الغسل ولا فيما يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجناب الذى هو عله قهريه لوجوب الغسل ومن امتيانه أن لا يكون هذا الاجناب عله لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون هذه التبعية ومن المعلوم أن فى هذا النوع من الإقدام على الضرر لا- يكون نفي الحكم الضررى على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلأمانع من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضررى فليس مجرد الإقدام مانعاً عن شمول حديث نفي الضرر بل العبره فى الشمول وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه.

ومما ذكر يظهر أن حديث لا- ضرر يشمل الوضوء الضررى من جهه أنه مستلزم للضرر والمتوضى لا- يقدم إلا على العباده فالوضوء بما هو مستلزم للضرر حرام وبما هو معنون للعباده مطلوب ومقتضى القول بجواز اجتماع الامر والنهى هو صحة العباده.

لا يقال: «لا- ضرر» لا- يدل على حرمة الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس لأنه ناظر إلى نفي الأحكام الضرريه فى عالم التشريع.

لأننا نقول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا- ضرر» يدل على نفي الضرر مطلقا من ناحيه الأحكام ومن المعلوم أن تجويز الاضرار بالنفس ضرر كما أن تجويز ذلك بالنسبه إلى الغير ضرر ومقتضى الاطلاق هو نفي التجويز مطلقا.

فتحصل أن الملاك فى شمول حديث لا ضرر وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه لا الاقدام وعدمه ولا دليل على تخصيص النفي فى حديث «لا ضرر» بنفى الزام المكلف بل يعم مطلق الضرر ولو كان ناشئا من التجويزات ثم إنه لو سلمنا عدم تماميه دلالة حديث لا ضرر على حرمة الاضرار بالنفس فقد استدلل بوجوه اخرى وهى امور:

منها قوله تعالى: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ) .

وفيه: أنه لا يدل إلا على صورته كون الضرر موجبا للهلاكه او ما يدانيها اذا الهلاكه أخص من عنوان الضرر.

ومنها: ما رواه فى الكافى والعلل والحاسن بسند مرسل أو مجهول عن ابى عبدالله عليه السلام ورواه فى الفقيه بسند مجهول عن أبى جعفر وعن أبى عبدالله عليه السلام حديث طويل من قوله عليه السلام إن الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما سواه من رغبه منه فيما حرم عليهم ولا زهداً فيما أحل لهم ولكنه عزوجل خلق الخلق وعلم ما يقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلهم لهم وإباحه تفضلا عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم عز وجل ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنه لا يدمنها أحدٌ إلا ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته

وانقطع نسله الحديث بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ عله حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس.

وفيه: أنّ التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس حيث إنّ الاستفادة منها أنّ الحكمه في تحريم جمله من الأشياء كونها مضره بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم وعله له.

ويمكن أن يقال: إنّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمه لحرمة أشياء كالميتة ونحوها كما دلّ عليه قوله عليه السّلام وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم كان نفس الاضرار بالنفس محرّمًا بالضروره وإلّا فالأمر الجائز وهو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمه لتحريم أشياء اخرى.

والعمده في الاشكال على هذه الروايات أنّها ضعيفه السند.

ومنها: ما ورد في حرمة أكل الطين وهي الأخبار المستفيضه مثل موثقه هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السّلام قال إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم من طين فحرّم أكل الطين على ذريته ومثل موثقه السكوني عن ابي عبدالله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه.

ومثل ما رواه في الكافي بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السّلام قال قيل لأمير المؤمنين عليه السّلام في رجل يأكل الطين فنهاه وقال لا تأكله فإن أكلته ومّت كنت قد أعنت على نفسك.

اورد عليه بأنّ الاستفادة من هذه الروايات ونظائرها أنّ الحكمه في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرًا بحسب النوع كما أنّ الحكمه في حليّه بعض الأشياء هي كونه ذا منفعه ومصلحه نوعيه فلا دلالة لها على كون الحرمة دائره مدار الضرر.

يمكن أن يقال إنّ جعل الضّرر حكمه لحرمة بعض الأشياء يدلّ على مفروغيه الحرمة في نفس الضّرر وإلّا فكيف يجعل الأمر الجائز حكمه للتحريم.

نعم تختص موثقه السكوني وموثقه ابن القداح بالضّرر المهلك فلا تشملان مطلق الضّرر هذا مضافا إلى احتمال أن تكون حرمة اكل الطين في صحيحه هشام من ناحيه اخرى غير حكمه الضّرر.

ومنها: ما رواه في العلل وعيون الأخبار بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السّلام فيما كتب إليه من جواب مسأله في حديث من قوله عليه السّلام وحرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفه لما اراد الله عزّوجلّ ان يجعل تسميته سببا للتحليل وفرقا بين الحلال والحرام وحرّم الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان وأنّه يورث الماء الأصفر ويخمر الفم وينتن الريح ويسىء الخلق ويورث القسوه للقلب وقلة الرأفه والرحمه حتى لا يؤمن أن يقتل ولده ووالده وصاحبه وحرّم الطحال لما فيه من الدم ولأنّ علته وعله الدم والميتة واحده لانه يجرى مجريها في الفساد.

اورد عليه بأنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضّرر هذا مضافا إلى ضعف السند.

ومنها: ما رواه في التهذيب بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السّلام قال قرأت في كتاب لعلى عليه السّلام أنّ رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلّا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمه وأبيه الحديث والمراد من الحرمة في قوله «لا يجار حرمة» هي المرأه والمراد من الجار هو من آجرته لا جار الدار بقرنه السياق وإن احتمل ان يكون المراد هو جار الدار ولذا أدرجه في الكافي في البابين.

وكيف كان استدلال بقوله «وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم» على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنه يدل على مفروغيه حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

اورد عليه أولاً- بأن المراد هو تنزيل الجار منزله النفس في عدم جواز اضرار الغير له كما أن التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايره من أراد الاضرار للنفس مع النفس لظهور باب المفاعله في ذلك.

وثانياً بأنه لو سلمنا أن المقصود من التنزيل هو تنزيل الاضرار بالجار منزله الاضرار من النفس إلى النفس لا يدل على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أن الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع والجبلة فليكن كذلك في حق الجار فلا يدل على حرمة خلافه.

فتحصّل: عدم تماميه هذه الوجوه على تقدير صحه سندها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لما عرفت من اختصاصها بالهلاكه وافساد البدن أو غير ذلك.

فالعمده هو ما تقدم عليها من عموم حديث نفى الضرر والضرار بالتقريب الذي قدمناه والله هو العالم.

ثم لا يخفى أن المقصود من الضرر المحرم هو الضرر المعتد به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في أن الضرر معتد به أولاً فمقتضى الأصل هو الجواز.

التنبیه الثانی: فی عمومیه حدیث نفی الضرر بالنسبه إلى الأحكام العدمیه كالأحكام الوجودیه وعدمها.

قد يقال: قاعده لا ضرر لا تشمل الأحكام العدميه لأنّ عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعوله واطلاق الحكم عليها ليس إلّا من باب المسامحه.

وفيه: أنّه لا- قصور في شمول القاعده للأحكام العدميه على نحو شمولها للأحكام الوجوديه على المعنى المختار في الحديث وذلك لأنّها إخبار بعدم وجود طبيعه الضرر بمعناه الحدّثي بعنايه عالم التشريع وجعل الأحكام والمقصود به هو سدّ باب الضرر والمضاره بلحاظ حال التشريع من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً من الحكم الوجودي أو العدمي وهكذا الأمر بناء على مختار الشيخ ومن تبعه من أنّ معنى القاعده عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر لان الفرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فليل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ ويقال ان المعنى هو نفى ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهرها للأحكام العدميه من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقه بخلاف الثانيه التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام كما لا يخفى وبالجملة لا أرى قصورا في شمول القاعده لمورد الكلام كما يساعده الوجدان والاعتبار.

واستشكل عليه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحه تعلّق النهي بنفس أن لا تفعل من صحه استناد العدم الى الفاعل بقاء وان لم يصح حدوثا هو الملاك في صحه استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلان من شمول القاعده لها واثبات الحكم بها مندفعه بأنّ هذا يصح فيما تعلّق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلاً فما لم يتعلّق الجعل به رفعا ووضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعده.

وأجيب عنه بأنّ المستفاد من قاعده لا ضرر هو نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع ولا فرق فيه بين الأحكام العدميه والوجوديه ولا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحه الاستناد.

ولقد أجاد وأفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّ جعلنا النفي منصبا على الاضرار الخارجيه وقد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتصل الضرر غير المرتبط بالشارع والذي لا يستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهه حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.

التنبیه الثالث: في عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه كما لا يجب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه.

والوجه في ذلك أنّ الجواز في الأول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ومقتضى عموم حديث نفي الضرر هو نفيهما هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّ لا اشكال في أنّ مقتضى القواعد الأوليه مع قطع النظر عن قاعده لا ضرر عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمة اخبار كثيره.

وهكذا مقتضى القواعد المذكوره عدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أولا.

وأيضاً لا يجوز اضرار الغير بسبب الاكراه عليه لأنّ توسطه في ايصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته وكونه مكرهاً في ذلك لا يخرج عن الحرمه لقصور أدله الاكراه عن شمول هذه الصوره. (لانه ينافي الامتنان)

فقاعده نفي الضرر توافق القواعد الأوليه ولا يتغير بها حكم الفروض المذكوره.

التنبیه الزابع: فی أنه لا اشکال فی أن دلیل لا ضرر ولا ضرار حاکم علی الأدله المثبتة للتکالیف وتقريب ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ أن معنى الحکومه ادعاء نفی الجعل فی مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته فی ذلك المورد إما بادعاء نفی الموضوع كأن يقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاما «زيد ليس بعالم» أو بادعاء نفی المتعلق كأن يقال الضیافه ليست باكرام أو بادعاء نفی الحکم كأن يقال لم يجعل الوجوب فی مورد زيد فإن مرجع جميع ذلك إلى نفی جعل الحکم ادعاء ومصحح الادعاء عدم تعلق الاراده الجديہ بمورد دلیل الحاکم هذا فيما اقتضى دلیل الحاکم تضيق دلیل المحکوم.

وقد يقتضى دلیل الحاکم توسعه دلیل المحکوم ومرجعه حينئذٍ إلى اثبات الجعل فی مورد ادعاء وكنايه عن ثبوت الاراده الأكيده فيه.

وذلك أيضاً إما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال «زيد عالم» مع انه جاهل فی الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلاً السکوت عند العالم اكرام او بادعاء ثبوت الحکم كان يقال قد جعلت الوجوب فی مورد زيد ومرجع جميع ذلك أيضاً إلى ثبوت جعل الحکم فی مورد دلیل الحاکم وقد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الاراده الجديہ فی موردہ فدليل الحاکم يحدّد الدليل المحکوم بمدلوله بلسان نفی الجعل مورد اقتضى دلیل المحکوم ثبوته أو ثبوته فی مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الاراده الجديہ مع الاستعمالیه كما يترائی من المحقق النائینی فانه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دلیل الحاکم توسعه دلیل المحکوم لان المفروض حينئذٍ عدم وجود الاراده الاستعمالیه كما يقتضى دلیل الحاکم عدم تطابقها مع الاراده الجديہ.

التنبیه الخامس: فی صحه العمل الضرری العبادی وعدمها لو أتى به مع اعتقاد الضرر وكان مضراً فی الواقع.

وقد یقال بصحه الوضوء الضرری مثلاً لوجود الملائک فیہ وإن لم یکن بمأمور به لکفایه واجدیته لملائک ولذا ذهبوا إلى صحه العباده إذا كانت مورد التراحم بالأهم وأتى بها وترک الأهم مع أن الأمر متوجه إلى الأهم فعلاً.

أورد علیه بأن مقتضى حکومه «لا ضرر» على عموم أدله الوضوء خروج الفرد الضرری من الوضوء عن عموم أدلته ومعہ لا معنى لثبوت الملائک فیہ ولا کاشف له بعد خروج الفرد الضرری عن عموم الأدله.

وأجیب عنه بإمكان استفاده الملائک بالأدله الخارجیه مثل اطلاق قوله علیه السّلام الوضوء نور ونحوه بل یدل علیه نفس أدله نفی الحرج والضرر بضمیمه الأدله الأولیه لأنّ سیاق أدله نفی الحرج والضرر رفع الکلفه والمشقه والضرر عن المکلف وظاهرها بقاء المطلوبیه على حالها وأنّ الشارع لم یوجبها مع مطلوبیتها لتسهيل الأمر على المکلف وعدم وقده فی الحرج والضرر.

هذا مضافاً إلى دلالة آیه الوضوء والتیمم فإنها تدلّ على أنّ عدم وجوب الوضوء عند السفر بالخروج عن الطریق أو عند المرض أو عند عدم وجدان الماء والأمر بالتیمم لرفع الحرج حیث قال: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (١)

ص: ٤٠١

وهو ظاهر في بقاء الملاك وانما الحرج هو المانع عن الوجوب ودعوى أنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضرري لا مجال لرفع وجوبه بقاعده لا ضرر حيث إنّ تلك القاعده وردت امتناناً وموردها ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه.

مندفعه: بأنّ الاقدام يكون على الوضوء لا على الضّرر وملازمه الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضّرر ومع عدم الاقدام على نفس الضّرر يكون شمول لا ضرر للوضوء الضرري أو الغسل الضرري موافقا لامتنان فلاوجه للمنع عن شمول القاعده بالنسبه إلى الوضوء الضرري أو الغسل الضرري والحاصل أنّه لا مجال للحكم بالبطلان مع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لوجود الامر أو القول بالامتناع لبقاء الملاك إلّا إذا دل نص خاص على البطلان.

التنبیه السادس: في عدم شمول حديث لا ضرر المعاملات التي اقدم فيها على الضّرر بداع من الدواعي العقلانيه فلو تزوج امرأه بمهر في ذمه الزوج وعلمت أنّ المهر ينقص قدره شرائه بمرور السنوات فلايشمله قاعده لا ضرر لو اختلفت قدره شراء مهرها لاقدامها على الضّرر المذكور ويشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه كان لي على رجل عشرة دراهم وأنّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم (بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضيعه فأى شيء لي عليه الأولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأولى (الوسائل الباب ٢٠ من ابواب الصرف ح ٢) ولا يخفى أنّ مع الوضيعه المحتمل عندهما لم يحكم بالضمان لكون المورد مما اقدم عليه ولا يشمله قاعده لا ضرر.

نعم لو كان مقدار تغيير القيمة وقدره الشراء أمراً لا يزعمه طرفا المعامله فلايبعد القول بضمانه مستندا إلى قاعده لا ضرر لأنّ الضّرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعامله بخلاف الضّرر غير الفاحش ولا يكون شمول لا ضرر بالنسبه إليه منافيا للامتنان أللهمّ إلّا أن يقال بأنّ السيره ثابتة على أنّ نقص قدره الشراء في الديون والمهور لم يكن مورد الضمان مطلقا ولكنّه محل تامل واللازم هو التصالح نعم لو اعتمد طرفا المعامله على القانون الرائج وهو الضمان فلاشكال في الضمان فتدبر جيّداً.

التنبيه السابع: في تصادم الضررين ولا يخفى عليك أنّه يختلف حكم التصادم باختلاف الموارد.

فتاره يدور الأمر بين ايراد الضّرر إمّا على نفسه أو على الغير.

واخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

وثالثه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الاول إن كان الضّرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لا يجوز له دفعه إلى الغير وإن كان متوجها بطبعه الى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه.

وإن كان متوجها الى الغير أيضاً لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط وإن كان في عدمه ضرر عليه ومسأله التولى من قبل الجائر يدخل في هذا القسم.

ثمّ في صورته دوران الأمر بين ايراد الضّرر على نفسه أو على الغير إن كان نسبه الضّرر اليهما على حد سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجهاً إلى هذا ولا إلى ذاك كما فيما لو ادخل دابه رجل رأسه في القدر الآخر فيدور الأمر بين ذبح الدابه أو كسر القدر فلاشكال في أنّه يختار حينئذٍ أقل الضررين إلّا أنّه لو كان

أحدهما مقصراً في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنه لو كان أحدهما مطالباً بما له يكون ضامناً لمال الآخر ومع عدم التقصير والمطالبه المذكوره من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل لان التقسيم يوافق قاعده العدل والانصاف كالدرهم الودعي.

وعلى الثانى وهو أنّ دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك وكان فى تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس ونحوه فى الأهميه فيحول الأمر إلى الغير فإن اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو أكثرهما وإلّا فيختير ثم على فرض احواله الأمر إلى الغير وعدم اختياره لا- مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين وأكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفايه الأقلية للترجيح.

ومما كر يظهر الحكم فى المورد الثالث من دوران الأمر بين أحد الضررين على نفسه فلو كان أحدهما اقل ضرراً والآخر أكثر ضرراً فالأقلية تصلح لمرجحيه الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرماً.

وأما حكم الرابع وهو ما إذا دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر إمّا على هذا أو على ذاك فقد يقال يختار حينئذٍ أقل الضررين ولكنّه محل تأمل ونظر لأنّ ادله الاكراه قاصره بعد كون الحكم المذكور أى نفى الاكراه خلاف الامتنان فاللازم هو تحمل الضرر بنفسه إلا اذا كان ضرراً لا يرضى الشارع به.

التنبیه الثامن: فى دوران الأمر بين تضرر المالك والاضرار بالغير واعلم أنّه إذا دار الأمر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهه التصرف فى ملكه كمن حفر فى داره بالوعه أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلاً فهنا صور:

الأولى: أن يكون المالك بتصرفه قاصداً لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثانية: الصورة مع كون الداعى الى التصرف مجرد العبث والميل النفسانى لا الاضرار بالجار.

والحكم فى هاتين الصورتين هو الحرمة والضمان ولا موجب لرفع حرمة الاضرار.

الثالثة: أن يكون التصرف المذكور بداعى المنفعة بأن يكون فى تركه فوات المنفعة.

الرابعة: أن يكون الداعى التحرز عن الضرر بأن يكون فى تركه ضرر عليه والمنسوب إلى المشهور هو جواز التصرف وعدم الضمان فى الصورتين الأخيرتين واستدلّ لذلك بأنّ منع المالك من التصرف فى ملكه حرج عليه ودليل نفي الحرج حاكم على أدله نفي الضرر كما أنّه حاكم على الأدله المثبه للأحكام.

اورد عليه بمنع هذا الدليل صغرى وكبرى أما الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف فى ملكه حرجا عليه مطلقا بل قد يكون وقد لا يكون.

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا فى جميع الموارد لكفايه ثبوته فى بعض الموارد كما لا يخفى.

وأما الكبرى فلائنه لا وجه لحكومته أدله الحرج على أدله نفي الضرر فإنّ كل واحد منهما ناظر إلى الأدله الداله على الأحكام الأولى فلاوجه لحكومته أحدهما على الآخر.

وفيه أنّ توارد الضرر والحرج يكفى فى جواز معامله المتراحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى والغالب فى توارد العارضين أن

يكون من باب المتزاحمين لثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لامن باب التعارض لعدم ثبوته إلّا في أحدهما.

ثمّ إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة ولكن كان ذلك حرجاً عليه وأما إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه تزام الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة اليهما ومعه يرجع إلى عموم قاعده الناس مسلطون على أموالهم في جواز التصرف في ملكه فتدبر و آخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

ص: ٤٠٦

اشاره

عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها «ابقاء ما كان» و المراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم و عليه فعلة الابقاء المذكور هى أنه كان فيخرج بذلك عن التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو لوجود دليله.

ثم إنّ «ابقاء ما كان» يشمل الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

كما لا فرق فى الحكم بالبقاء بين كون المبني فى الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو فى الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنى بالبقاء الحقيقى بسبب وجود الملازمه بين ثبوت الشىء فى السابق و بين الظن ببقائه أو الأخبار الداله على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو فى الجملة اذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شىء وجد ثم شك فى بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم ان المراد بالابقاء هو الابقاء التنزيلي حيث إنّ ابقاء نفس الحكم أو الموضوع.

حقيقه غير معقول

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بابقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابله و لا ضير فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمي لا التعريف المنطقي.

الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب

و هي اليقين السابق و الشك اللاحق و تعريفه بابقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقناً كما أنّ الشك اللاحق يفهم من كلمه الابقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنّ المعترف في الشك و اليقين امور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بحاله السابقه من دون فرق بين أن تكون الحاله السابقه حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

ومنها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أنّ مع فرض بقاء اليقين لاشك حتى يمكن الاستصحاب.

ومنها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمي ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجري و لو مع الظنّ بالبقاء أو الظنّ بعدم البقاء.

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلّا فالشك يكون شكاً سارياً في نفس ما تيقنه في السابق فيكون قاعده اليقين لا الاستصحاب و لا يشمله أدلّه الاستصحاب.

ومنها: وحده متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين و يحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له من دون نظر له إلى مقام تأثيره و ترتب الأثر الذي لم يكن موجوداً قبلاً و بهذا مضافاً الى وحده المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعده المقتضى و المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفايه احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك في وجود المانع في الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماسه للثياب و شك في رطوبه الثياب و عدمها يمكن الحكم باحراقها بقاعده المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه و لا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجيه الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.

الأمر الثالث:

في أنّ البحث عن حجّيه الاستصحاب هل هو بحث أصولي أو بحث فقهي و المختار هو الأوّل لأنّ حجّيه الاستصحاب إمّا من قبيل حجّيه الأمارات فتدخل في مسائل علم الأصول و إمّا من قبيل الأصول العمليه فتدخل فيها أيضاً كساير الأصول العمليه فلاحاجه في اثبات كونها من المسائل الأصوليه إلى تكلف زائد هذا كله بالنسبه إلى الاستصحابات الجاربه في الشبهات الحكميه المثبتة للأحكام الظاهريه الكليه.

و أمّا الاستصحابات الجاربه في الشبهات الموضوعيه كعداله زيد فلاشكال في كونها أحكاماً فرعيه سواء كان المتكلم فيه من باب الظنّ أم كان من باب كونها قاعده تعبديه مستفاده من الأخبار.

لأنّ التكلم فيها على الأوّل نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيّنه و نحوها في الشبهات الخارجيه و على الثاني نظير قاعده الفراغ.

الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أي حكمه و عدمه

و المقصود منه هو البحث عن جريان الاستصحاب و عدمه في الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه إذا شك في بقائها تأمل شيخنا الأنصاري في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقليه كما لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقليه نعم لا يمنع مقارنه الأحكام الشرعيه مع العقليه عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه إذا لم تكن مستنده إليها.

أورد عليه في الكفايه بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعيه مستنده إلى الأحكام العقليه إليها و بين عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أنّ الحكم الفعلى العقلى يستلزم الحكم الشرعى ولكن هذا فى مرحله مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذى يحتمل دخله فى ملاك حكمه. لا-يحكم العقل ببقاء حكمه إلاّ أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعى و مع هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقلية لتاميه أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقومات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء بعض القيود أنّ العقل لا-يحكم به لا أنّه حكم بالعدم و عليه فالحكم الشرعى المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

و بعبارة اخرى أنّ الحكم الشرعى إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل فى مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخاله ما انتفى فى الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصيل أنّه لامجال للتأمل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفيه من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال فى الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى (قدس الله اسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا-ينبغى الاشكال فى عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضروره عدم تصور الشك فى بقاءه كما لاينبغى الاشكال فى عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً للأثر من الآثار الشرعيه ولكن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بقاعده الملازمه بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلاّ الشك فى الموضوع بحسب الدقه و لو كان هذا مانعاً لانسد باب الاستصحاب فى الأحكام الكليه و الجزئيه لكون الشك

فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقيناً و ما هو الجواب في باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً(1) ويمكن التفصيل بين ملاحظه الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلايجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظه مع تصادقها على الوجود الخارجى فإنه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه مما هو راجح مناطا فيقع الشك في الموضوع الخارجى بأنه حسن أو قبيح و قد يكون بعكس ذلك.

مثال الأول: أن انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاذه و يكشف الحكم الشرعى بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان الساب لله و رسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه مما يوجب قبح انقاذه و يكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الانقاذ الخارجى و قبحه و يشك في حكمه الشرعى.

ومثال الثانى: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ فى الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده فى صيرورته مؤذيا فيشك فى حكمه الشرعى فاستصحاب الحكم العقلى فى مثل المقامات مما لامجال له لأن حكم العقل مقطوع العدم فإن حكمه فرع ادراك المناط و المفروض أنه مشكوك فيه و أما الحكم الشرعى المستكشف

ص: ٤١٢

منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضران ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارى التى لا يضرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفه عن الحكم العقلى هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقليه مترتبه على العناوين الكليه غير ملحوظه انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصيه اخرى فيه يوجب مغايره الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لامجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى. (١)

الأمر الخامس: فى أدله حجية الاستصحاب و هى متعدده

اشاره

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحاله السابقه اعتماداً عليها و تعبداً بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجه شرعيه و فيه منع إمّا بمنع البناء تعديداً لامكان أن يكون عمل العقلاء لاطمينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشيا عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و اجيب عنه بأنّ الاطمينان أو الظنّ المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبه إلى جميع الموارد بل كثيرا ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحاله السابقه فيما ليس فيه اطمينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته فيس مدار بنائهم على حصول الاطمينان أو الظن الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو و

ص: ٤١٣

إن كان مما يراعونه في أمورهم إلا أنه ليس دائراً مدار الثبوت في السابق و الشك في اللاحق بل يجرى في جميع المقامات.

و أما احتمال الغفلة فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحاله السابقه في موارد التريدي في البقاء و عدمه و هذا دليل على أنّ بنائهم ليس لاجل الغفله عن احتمال الانتفاء. فلاشكال في الاستدلال ببناء العقلاء لحجيه الاستصحاب.

لا يقال: يكفي في الردع عن مثل هذه السيريه ما دلّ من الكتاب و السنّه على النهي عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط في الشبهات.

لأننا نقول: الجواب هو الجواب الذي قد تقدّم في حجيه الخبر الواحد من أنّ ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم في اصول الدين.

هذا مضافاً إلى أنّ الآيات الناهيه ارشاديه إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفه الواقع و الابتلاء بالعقاب فلايشمل الاستصحاب الذي يكون بناء عمليا من العقلاء للقطع بالامن من العقاب حينئذٍ و العقل لا يحكم بازيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلّا أن يقال إنّ القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدله الناهيه لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجيه الاستصحاب و هو كما ترى.

و التحقيق أنّ المقام خارج عن مورد الآيات الناهيه تخصّيصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهيه هو النهي عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع و لا يكون المقصود في الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحاله السابقه أو أنّ المقصود هو النهي عن غير الحججه و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهيه بوجود الحججه و هي الاستصحاب الذي عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج

السيره عن مورد الآيات الناهيه فلا فرق فيها بين كون السيره متقدمه على الآيات أو مقارنه أو متاخره عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهيه تخصّصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامه كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزه أو شيء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامه أللهمّ إلّا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأنّ أدلّه اعتبارها ناظره إلى تخطئه مخالفتها و لانظر لها في التخطئه إلى موافقها.

بقي شيء و هو أنّه كيف يمكن الاستدلال بالسيره العقلائيه على حجيه الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أنّ التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لامكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثمّ إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوّه و الضعف و السيره كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيره في خبر الثقة قويّه إلى درجه لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفايه في ردع السيره بمثل هذه العمومات و الاطلاقات لعدم قوه السيره بتلك المرتبه مندفعه بانا لانسلم اختلافهما في القوّه و الضعف فإنّ السيره العقلائيه ثابتة في الخبر و الاستصحاب كليهما و إنّما الفرق بينهما يكون في الأماريه و عدمها فإنّ السيره في الخبر من جهه كونه طريقاً إلى الواقع و في الاستصحاب من جهه كونه وظيفه للشاك و لو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العمليه فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً و

على تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات و الاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصصاً كما عرفت.

ومنها: الأخبار و هي العمده في هذا الباب:

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سرّه في التهذيب بسند صحيح عن زراره «قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟

فقال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

بتقريب أنّ جواب الشرط في قوله و إنما فإنه على يقين مخذوف و هو فلا-يجب عليه الوضوء و عليه قامت العله مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الروايه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا-يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق و بعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العله نفس اليقين يكون قوله و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره.

و دعوى أنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كان للعهد (بأن تكون اللام اشاره إلى اليقين في قوله عليه السلام فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى هي قوله: «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعده كليه في باب الوضوء و أنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهراً في الجنس إنما أنّ سبق يقين بالوضوء ربّما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض اراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعه بأن الظاهر أنّ اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينه على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملائمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوه احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله «فإنه على يقين من وضوئه» فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أنّ قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلّا اليقين لاليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية حينئذ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل في أنه تعليل بأمر ارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفا لسائر الأخبار لايساعده تذييل قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أنّ عله عدم النقض هو أنّ اليقين لا يصلح لهدمه إلّا بمثله من يقين آخر و لادخاله للوضوء في هذا التعليل و عليه فلاوجه لجعل اللام في اليقين في الكبرى أعنى قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و اشاره إلى الوضوء.

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصيه للوضوء فالعله هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لاليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كليه سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصاً أنّ ظاهر التعليل انه يكون بأمر ارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.

وثانيها: صحيحه اخرى لزراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبي دم من رعاف أو غيره أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن اصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبي شيئا فصليت ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال: لانك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله.

قال: تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال: قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه.

قال: لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت: فإن رأيت في ثوبي. و أنا في الصلاة

قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت فيه و إن لم تشك ثم رأيتته قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لاتدرى لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله عليه السّلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الذى ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذى عرفته فى الصحيحه الأولى.

ثمّ ظهور هذه الجملة فى دلالتها على كبرى الاستصحاب فى هذه الصحيحه أقوى من الصحيحه السابقه لاشتمالها على التصريح بالتعليل فى قوله عليه السّلام لأنك الخ و التعبير بعدم الانبغاء الذى يدل على كونها من القواعد الارتكازيه.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحه من ناحيتين:

أحدهما: أنّ الإمام عليه السّلام علّل عدم وجود الاعاده.

فى جواب السؤال عن ظنّ بالاصابه و فحص و لم يتيقن بها ثمّ رأى تلك النجاسه بعد اتمام الصلاه بقوله تغسله و لاتعيد الصلاه قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

مع أنّ الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضا لليقين بالشكّ بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لاينطبق على المورد.

واجب عنه أولاً: بأنّ غايه الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلّا فلانفهم كيفيه التطبيق على المورد و هو غير قادح فى الاستدلال بها.

وثانياً: بان هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئى هو النجاسه السابقه مع أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظنّ الاصابه و هو اليقين بالطهاره و من المرئى هى النجاسه المردده بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاه و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال

حدوث النجاسه بعد الصلاه لاعلم بنقض اليقين بالطهاره فى حال الصلاه حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فيسلم الروايه عن الاشكال المذكور فيجرب الاستصحاب باعتبار حال الصلاه من دون اشكال اذ لو كانت الاعاده واجبه كانت نقضا لليقين بالشك لباليقين.

إلّا أنّ هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه.

و أمّا إذا كانت النجاسه المرثيه بعد الصلاه هى النجاسه المظنونه سابقاً كما هو صريح نسخه العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيتّه فيه بعد الصلاه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها حيث دل على أنّه رأى بعد الصلاه عين النجاسه المظنونه قبل الصلاه كما يشهد له الاتيان بالضمير فى قوله «فرأيتّه فيه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها برؤيه النجاسه المظنونه لعدم الشك فى البقاء حين العلم بأنّها هى النجاسه المظنونه و عليه فالحكم بالاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فيها ليست نقضاً لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من أدله اعتبار الطهاره الخبيثه فى الصلاه أنّ الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و احرازها و لو باصل او قاعده و عليه فمقتضى كونه حال الصلاه عالماً بالطهاره و شاكا فى بقائها قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه أنّه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه فقوله لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدلّ على اعتبار الاستصحاب حال الصلاه قبل اتمامها لبقاء حاله الشك له حين الصلاه حتى كانت الاعاده منافية لقاعده عدم نقض اليقين بالشك.

لأنّ معنى لزوم الاعاده هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاه نعم لو اعتبر خصوص الطهاره الواقعيه فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهاره الخبيثه المشروطه أعم من الواقع و احرازها.

و احراز الطهاره بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاه و مع وجود الشرط حال الصلاه لامجال للاعاده.

و يظهر مما تقدم أنّ الاكتفاء بالطهاره الظاهريه الاستصحابيه لم نستفده من هذه الصحيحه بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدله الأخرى الداله على أنّ الشرط فى الطهاره الخبيثه أعم من الظاهريه غايه الأمر أنّ زواره كان غافلا عن أعميه الشرط فيها و نبّه الامام عليه السّلام او كان جاهلا بذلك و علّمه الامام عليه السّلام.

وثانيهما: أنّه لو كان مفاد هذه الصحيحه أنّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعاده فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف الخلاف فى اثناء الصلاه فلاوجه للفرق بينهما فى هذه الروايه بالحكم بعدم الاعاده فى الصوره الأولى و البطلان فى الثانيه.

وأجيب عنه بأنّ هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف فى اثناء الصلاه مبنى على تخيل أنّ استفاده أنّ الشرط اعم من الطهاره الواقعيه مستنده إلى هذه الصحيحه مع أنّه تقدم أنّها مستنده إلى الأدله الأخرى فمجرد شرطيه الأعم لمن فرغ عن صلاته ثمّ علم بنجاسه ثوبه ليس دليلا على شرطيه ذلك الأعم لمن علم بها فى اثناء الصلاه أيضاً فالإستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الوارده فى اشتراط الطهاره الخبيثه بين الصورتين.

بقى شىء و هو أنّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنيّه على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السّلام «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين

بالطهاره قبل ظنّ اصابه النجاسه كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلّا كان مفاد الحديث قاعده اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه لايساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر.

حيث إنّ قوله ثم طلبت يدلّ على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر و إلّا فلامجال للفحص المجدد و عليه فلايعمّ الحديث قاعده اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أنّ مجرد النظر و عدم الوجدان لايدلّ على أنّه تيقن بالطهاره و عدم النجاسه و أيضاً هذه الكبرى المذكوره فيها منطبقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحه اجنبية عن قاعده اليقين فتحصل أنّ الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب تامّ.

وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره رواها الكليني عن أحدهما عليهما السلام قال قلت: له من لم يدر في أربع هو أم (أو - يب - صا) في ثنتين و قد أحرز اثنتين قال يركع (ركع - يب) ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفتحه الكتاب و يتشهد و لاشيء عليه.

و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لاينقض اليقين بالشك و لايدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين و يتمّ على اليقين فينبى عليه و لا يعتدّ بالشك في حال من الحالات بدعوى أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاثيان بالرابعه سابقاً و الشك في اثيانها فيستصحب فهذه الصحيحه تدلّ على الاستصحاب هذا.

وقد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحيه أنه إن كان المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الثانيه قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم في الركعه المردده بين الثالثه والرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامه و مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه اراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط فتعين أن يكون المراد به في الفقرة الثانيه القيام بعد التسليم في الركعه المردده إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الاماميه.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الاتيه هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقضه.

و على تقدير تسليم ظهور الصحيحه في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعيين حملها على التقيه و هو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أن هذا المعنى مخالف لصدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع أن العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن اراده البناء على الأقل.

و هذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاه الاحتياط منفصله) و إن كان بعيداً فى نفسه ولكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحه.

و أورد عليه فى الكفايه بأن الاحتياط كذلك لا يأتى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الاتيان بها باقتضاءه غايه الأمر اتيانها مفصوله ينافى اطلاق

النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه و غيره و أن المشكوكه لابد أن يوتى بها مفصوله فافهم.

و لقد أفاد و أجاد و يعتضد ذلك بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأول: أن المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

و على ذلك يكون المراد من الركعه التى أمر باضافتها هى الركعه المفصوله و لاشكال لأن الاتيان بالمفصوله هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الاماميه.

الثانى: أن المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان بالمشكوكه سابقاً و الشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكه.

و لازمه لو خلى و نفسه و إن كان لزوم الاتيان بالركعه المفصوله إلا أن الإمام لما ألقى الكلام إلى مثل زواره الذى كان عالماً بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقيه فأطبق الاستصحاب تقيه على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعه المفصوله ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم فى كلا الوجهين لا يرد من اليقين هو اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط.

وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقيه هنا مع أن صدر الروايه دال على أن المقام لما كان مقام التقيه حيث إنه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنين و الأربع

بأن يركع ركعتين و أربع سجادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره فى تعيين الفاتحه و هو خلاف مذاق العامه.

فإنه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الأخيرتين بين الفاتحه و التسبيحه ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك.

و دعوى أن الصحيحه مجمله لاتفيد قاعده كليه ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور أن قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف إليها اخرى» لا عله له حتى يستفاد منه الكليه

مندفعه: بأن الاجمال فى التطبيق لايسرى إلى الاجمال فى القاعده مع دلالة الفقرات الست على أنها كليات لاتختص بموردها.

فيتضح مما ذكر تماميه الاستدلال بالروايه المذكوره على حجيه الاستصحاب و لاوقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكه منفصله كما لامجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجمله فى الكليه بالنسبه إلى جميع موارد الاستصحاب.

لايقال: إن المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه فلاتدل على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الروايه فى كون الأفعال الوارده فيها مبيته على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلى.

هذا مضافاً إلى أنه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعه الرابعه متصله لأن من صلى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالرباعه متصله و ما دلّ

على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاه الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقيد لحكم ظاهرى.

و على الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه و أن يدل على الاتيان بها متصله بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنه لم يأت بالركعه الرابعه و المكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصله.

فإنه يقال إن حكم من لم يأت بركعه هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دلّ عليه قوله عليه السلام قام فاضاف إليها اخرى و لاشيء عليه و لا يكون المقصود من ضميمة الكبريات المذكوره بعد ذلك إفاده نفس هذا الحكم فإنه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو إفاده وجه الحكم و لافرق فيه حينئذ بين أن يكون تلك الأفعال المذكوره فيها مبته على الفاعل أو غيرها لأن الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى أوجب القيام لاضافه الركعه الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أن الظاهر من قوله عليه السلام «و لا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض و حمله على إرادته إضافه الركعه الإحتياطيه يوجب إفاده لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات و من المعلوم أنه ينافى اليقين الفعلى.

على أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك لا- لما فى المورد من الخصوصيه و أن مثل اليقين لا ينقض بمثل

الشك و دعوى أن لازم هذا التنوع أنه إن أتى المكلف بالركعه المشكوكه متصله مع قصد الرجاء و حصول القربه ثم تبين أن صلاته ناقصه كانت صلاته باطله لفرض تعين وظيفه الشاك في الانفصال و هو مما لا يمكن الالتزام به ضروره أنه قد أتى بصلاته تامه و أدله صلاه الاحتياط في الشكوك لاندل على أزيد من أنه إن كان المصلّى صلى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع و مقتضاها ليس أزيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبه إلى الشاك لا أن اتيان الصلاه أربع ركعات متصله غير مقبوله.

مندفعه بأنّ الحكم الوارد في صوره الشك في الركعات بأن يأتي بالركعه أو الركعتين منفصله حكم ظاهري و الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و عند الجهل به و عليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال في كفايه المأتى به و لامنافاه بين كفايته واقعاً و كون الحكم الظاهري هو لزوم الاتيان منفصله.

لا يقال: إن لازم التنوع المذكور أن يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الأخيرتين أو إحديهما و غير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أن لسان «لا ينقض اليقين بالشك» أن اليقين باقٍ غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باقٍ و أنّ المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أنّ الصحيحه صريحه في شمول القاعده للشاك في الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتي بالركعه المشكوكه متصله فكان بعد تسليم ذلك التنوع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتي بالمشكوكه متصله و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنه مقتضى إطلاقه.

لأننا نقول: لا استفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه تعبدًا فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعه الرابعه من جهه أدله وجوب اتيان الظهر بأربعه ركعات متصله كما أنّ المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدله اتيان ركعات الظهر متصله و يدلّ على الشاك المذكور باطلاقه و مع ملاحظه أدله الاحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعًا بين أدله اتيان ركعات الظهر متصله و بين أدله الاحتياط لأخصيه تلك الأدله عن ذلك الاطلاق و لانظر لادله الاحتياط بالنسبه إلى الاستصحاب لما عرفت من أنّه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالرابعه و لادلاله له بالنسبه إلى كيفيه الاتيان بالرابعه و عليه فلا تعارض بين الصحيحه و أدله الاحتياط.

فتحصّل: أنّ الصحيحه الثالثه تدلّ على أنّ اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءه بالاحتياط خلاف الظاهر لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معا بالفعل و اليقين الحاصل من ناحيه الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى أنّ قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكوره في الصحيحه لا يكون كلياً لأنّ الضمير في قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع إلى المصلّى الشاك المذكور.

مندفعه بأنّ الظاهر أنّ ذكر هذه الجمل المتعدده عقيب قوله عليه السّلام قام فاضاف إليها أخرى و لاشيء عليه لا يكون لافاده نفس هذا الحكم فإنّه تكرار لما هو معلوم بل المراد منها هو افاده وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى و لافرق فيه بين أن يكون الافعال المذكوره مبنيه للفاعل أو للمفعول.

ورابعها: موثقه إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السّلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم. (١).

و يحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول اراده البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين و هذا مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين إذ الظاهر منه اراده البناء على اليقين المفروض الوجود لا- وجوب تحصيل اليقين الثانى اراده قاعده اليقين و هو أيضاً مخالف للظاهر منه و هو اراده الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق و ارتفع بعروض الشك الثالث اراده قاعده الاستصحاب و هو الظاهر.

و يشكل ذلك إمّا من حيث الدلالة لان الموثقه بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعه فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلا يبد من حملة على التقيه و هو فى غايه البعد بملاحظه سياق الموثقه ربّما يتفصّى من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقه بالشكوك الواقعه فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إيّاها فى ضمن أدله تلك المسأله لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجيه لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخه الفقيه إيّاها أو لاتشمل لاختصاص المشيخه بما رواه مباشره و قد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى آخر المطاف إلى عدم الفرق فى شمول مشيخه الفقيه بين ان عبر فى الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلاتكون الروايه مرسله.

خامسها: الأخبار الخاصه التى تصلح للتأييد أو الاستدلال:

ص: ٤٢٩

١- (١) الوسائل، الباب ٨ من أبواب الخلل، ح ٢.

منها: صححه عبدالله بن سنان قال سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر إنني اعير الذمي ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد (ه - ص) على فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال أبو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فانك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأعظم و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعده الطهاره لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهاره إذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهاره و النجاسه نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهاره دون غيرها و لا يبعد عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها فى التعليل و إلقاء القاعده خصوصاً إذا فرضنا إرتكازيه الاستصحاب و الإنصاف أنّ هذه الصححه من أحسن الروايات الداله على الاستصحاب و ذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادته قاعده اليقين و إنما ظاهرها أخذ الحاله السابقه نفسها موضوعاً للحكم الظاهرى بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التبعيد الاستصحابى فيها نفس الحاله السابقه لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحاله السابقه بإحدى الأمارات لاليقين.

ص: ٤٣٠

ومنها: عدم اشتغالها على كلمة النقض فتستريح من شبهه اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضى.

فتحصّل: إلى حدّ الآن تماميه بعض الأدله المذكوره لحجيه الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصه التى أمكن القاء الخصوصيه فيه والله هو العالم.

التنبهات:

التنبه الأول: أنّ الشيخ الأعظم قال ما حاصله إنّ المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامه على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك فى الرفع أم كان الشك فى المقتضى ويشكل ذلك بأنّ حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه فى نقض الحبل و الأقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشئ و لو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو ترك ما من شأنه الاستمرار و لا يخفى أنّ هذا راجح بالنسبه إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلّق بشئ كالنقض يصير مخصصاً لمتعلّقه العام كقول القائل لا تضرب أحدا فان الضرب الظاهر فى المولم قرينه على تخصيص الأحد العام بالاحياء و لا يتوهم حينئذ ان ذلك يوجب الحاجه إلى تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لأنّ التصرف المذكور لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلّق بنفس اليقين على كل تقدير

بل المراد من نقض اليقين المبني هو نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه و أحكام اليقين و المراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً في مده اليقين بحيوه زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبت له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلّا بالرافع فان مثل جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادته مطلق رفع اليد عن الشيء و لو لعدم المقتضى مثل قوله عليه السّلام بل ينقض الشك باليقين مع أنّه لا إبرام فى الشك حتى ينقض و قوله عليه السّلام و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات مع أنّ الشك يعمّ الشك فى المقتضى و قوله عليه السّلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكاً فى الرفع و قوله عليه السّلام إذا شككت فابن على اليقين فإنّ المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السّلام إذا خرجت من شيء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشيء هذا.

ولكن الانصاف أنّ شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره.

لأنّ قوله عليه السّلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلّا برفع و أمّا قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤيه عليه من جهه استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع و بالجملة فالمتمامل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على مزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك فى الارتفاع برفع انتهى.

و استشكل عليه سيد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه إذ كما أن النقض الاختيارى بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقق و انما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه فى المتيقن الذى يشك المكلف فى بقاءه و ارتفاعه فإنه أيضاً إن كان باقيا فبغير اختياره و إن كان منتقضا فكذلك فالتصرف فى النقض بإرادته رفع اليد عملا محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف فى اليقين بلاجهه.

و من المعلوم أن نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين مما يصح استعاره النقض لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخله مستحكمه فيكون الخبر شاملا لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهي عن نقض اليقين بعد عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنه يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

إن قلت: نعم لكن على الثانى تفيد القضيّه وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين فى القضيّه ملحوظ طريقا إلى متعلقه فيرجع مفاد القضيّه إلى وجوب معامله بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف فى اليقين بإرادته المتيقن منه معللاً بأن النقض الاختيارى لايتعلق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقض الإختيارى بالنسبه إلى المتيقن كما لا مجال للنقض بالنسبه الى نفس صفه اليقين.

فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقض بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً وإسناد النقض بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الأجزاء المتداخلة المستحكمة مِمَّا يصح و يحسن و لا يتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادته المتيقن من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبره إلى اليقينات الخارجيه التي تكون طريقه و ناظره اليها و لا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقى المتّحد مع آثار المتيقنات لأنها مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقى إلى شىء و عدم رفع اليد عنه عملاً و لا فرق فيه بين أن يكون الشك في الرفع أو المقتضى لأنّ النقض أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقض هو رفع اليد عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لا وجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ النهي عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التي تكون مرايا للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين و إن كان مصاديقه عبره إلى المتيقنات فاذا اتّضح أنّ النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك في الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ في فرض إسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من أنه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقرّبته بالنسبه إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تماميه الصحاح المشتمله على كلمه النقض للاستدلال بها فى الشك فى المقتضى يكفينا غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقض منها صحيحه عبدالله بن سنان قال سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر إنى أعير الذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد على.

فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال ابو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (١)

التنبیه الثانی: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجيه و الأحكام الجزئيه أو فى الأعم منها و الأحكام الكليه.

و الحق هو التعميم لعدم قصور الأدله و لعدم المعارضه بين استصحاب المجعول و استصحاب الجعل.

توضیح ذلك كما أفاد فى الكفايه أن قضيه لا تنقض ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات حكميه كانت أو موضوعيه و اختصاص المورد بالآخره لا يوجب تخصصيها بها خصوصا بعد ملاحظه أنها مذكوره فى الروايه بعنوان قضيه كليه ارتكازيه فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلا قصور فى الأدله.

لا يقال: إن الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكليه لا يساعده الأمر بعدم الفحص فى الشبهات الموضوعيه لوجوبه فى الأحكام الكليه و حمل أدله الاستصحاب على

ص: ٤٣٥

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية و على المطلقة بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقه لامهمله و العبره بعموم الوارد لابخصوصيه المورد و ذكر عدم لزوم الفحص بالنسبه إلى مورد السؤال لاينافى لزوم الفحص بالنسبه إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أنّ عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكلية قبل والد الشيخ البهائى قدّس سرّه قرنيه على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعه بأنّ ذلك لايمنع عن الاستدلال به فى الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها فى التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل النراقى على الاستصحاب فى الأحكام الكلية و حاصله:

أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً و ذلك لأنّ الشك فى الحكم الشرعى تاره يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمّى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله عليه السلام حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تاره اخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة و طيء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك فى المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لاثالث لهما لأن الشك فى بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك فى دائره المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع و الشك فى سعه المجعول و ضيقه يستلزم الشك فى الموضوع لامحاله فإننا لاندرى

أن الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض و يعبر عنه بالشك فى الشبهه الحكميه.

و إما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجيه بعد العلم بحدود المجعول سعه و ضيقا من قبل الشارع فيكون الشك فى الانطباق كما إذا شككنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه و جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه و لا كلام كما هو مورد الصحيحه و غيرها من النصوص.

و أمّا الشبهات الحكميه فإن كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة و طىء الحائض مثلاً فإن للوطىء افراداً كثيره بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره و ينحلّ التكليف و هو حرمة و طىء الحائض إلى حرمة امور متعدده و هى أفراد الوطىء الطويله بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام الكليه لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المقيد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنه الحرمة و هى الأفراد المفروضه من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلامجال للاستصحاب فيها.

و إن لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً كنجاسه الماء القليل المتمم كراً فإنّ الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال.

و من هذا القبيل الملكيه و الزوجيه فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلّق

بالمجوعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجوعول يجرى استصحاب النجاسه لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه (عدم جعل النجاسه) لكونه متيقنا و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لامطلقاً و لامقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء المجوعول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما.

و اجيب عنه بأنّ المعارضه بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجوعول فرع المنافاه بينهما و هو أول الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضه كالنراقى هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الاول فواضح و أما الثانى فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلّا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة اخرى لاضير فى اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمى و إن كان جارياً إلّا أنه لاينافى استصحاب الوجود لعدم المضاده أو المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنّما المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحده الموضوع فى المعارضه و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الشيخ قدس سرّه رداً على الفاضل النراقى قدس سرهما من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجرب استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولايجرب استصحاب العدم فلامعارضه بين الاستصحابين أصلاً انتهى و ذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لاينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح مِمَّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضه فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً و أورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم و عدم المعارضه بين الاستصحابين أصلاً بقوله و قد أوضحنا وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفرداً و وحده الموضوع فيقال إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقائه فيجرب استصحاب بقائه و يقال أيضاً إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لامطلقاً و لامقيدا بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيدا فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع.

و ذلك لما عرفت من عدم المنافاه و المعارضه بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق و مع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرب استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضه بين الاستصحابين.

و دعوى أن الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفيه فكلا الاستصحابين يرد ان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص

ظرفاً له أحدهما يثبتته و الآخر ينفيه و يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب الرجوع الى الأصول الأخر مندفعه بأن مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمي للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس و مع العلم بالانتقاض و الشك في البقاء يستصحب الناقض و لامجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفه ذلك مع الصحاح الداله على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعوليّه الطهاره في زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضه مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيذا مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام في استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيده بالزمان.

لايقال: إنّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النّفى يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعه فالظرف ظرف لتعلّق الوجوب بطبيعه الجلوس فإن لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعه فالنّفى يرد على هذه الجملة التي تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا أنّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و في محل الكلام حيث إنّ المستصحب هو نفي الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلّق بالجلوس و يقال إنّ الجلوس بعد زوال الجمعه لم يكن واجباً فيرد النّفى على القضيّه الايجابيه بمالها من الخصوصيات و منها أنّ ما بعد الزوال ظرف لتعلّق الحكم بالطبيعه التي هي موضوع الايجاب و كما أنّ فعليه وجوب طبيعه الجلوس على المكلف موقوفه على حضور الوقت و فعليه الزمان فهكذا فعليه عدم الوجوب فإذا ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضيّه السلبيه.

لأننا نقول: إنَّ القضية السلبية المذكورة لامجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لاقبل الزوال و لا بعده بناء على الظرفيه أما صوره العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صوره استصحاب التشريع فلانه ملحق بصوره العلم تعبدًا فالتحقيق حينئذ هو جريان الاستصحاب فى القضية الايجابيه و معه لايجرى الاستصحاب فى القضية السلبيه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيّد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابيه المطلقه فلا تغفل.

و قد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إنَّ الاستصحاب العدمى و هو أنّه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعه غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فإنّ هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنّه لايجب الجلوس يوم الجمعه.

وثانيهما: استصحاب أنّه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعه مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضيه حقيقيه مسبوقة بالعدم قبل الشريعه يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أنّا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثه لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال إجمالاً فلاحجه فى شىء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضه حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثه فإنّها استصحابات تجرى فى أحكام كليه و تحكم بأنّ المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاثه المحتمل فلامحاله إمّا هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنّه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقيه على المورد و

اتضح حكم جلوسه في هذه الجمعه فيجز هذا الحكم الشخصى في كل جمعه إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل واحد من هذه الثلاثه فإذا سقطت هذه الثلاثه بالمعارضه و صلت النوبه إلى الاستصحاب الوجودى و كان جاريا بلا اشكال.

و لقائل أن يقول مع ملاحظه الزمان ظرفا ليس الاستصحاب العدمى إلّا واحداً.

إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمى هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعه و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعه في الجمله فإذا شك أنه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض و لامجال معه للاستصحاب العدمى و الدليل الشرعى الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعه خاصه كلى و مقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعه فلاوجه لجعله جزئيا و الحكم العدمى كليا.

و دعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودى من ناحيه الاستصحابات العدميه ممنوعه إذ القضايا سواء كانت عدميه أو وجوديه كليه و مع العلم بوجود الحكم في كل جمعه يعلم بانتقاض الحكم العدمى الكلى في كل جمعه و معه لامجال للاستصحاب العدمى.

هذا مضافاً إلى أنّ الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيماً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافى الاستصحاب الوجودى لعدم المصاده بينهما.

فتحصّل: أنّ الجواب عن إشكال النزاقى هو أن يقال إنّ موضوع الاستصحاب الوجودى و العدمى إن فرض واحداً فالمعارضه صحيحه ولكن هذا الفرض يوجب

سقوط أحدهما لأنَّ الموضوع إمَّا نفس الجلوس فلايجرى الاستصحاب العدمى لانتقاضه بالعلم بالوجود قبل الزوال فلايكون بين الشك و اليقين اتصال و إمَّا الموضوع هو الجلوس المتقيد ببعء الزوال فلايجرى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجود الجلوس المتقيد بما بعد الزوال و ان لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودى و العدمى واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجود لنفس الجلوس و مفاد الاخر عدم وجود الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانفاه بينهما و لذا يصح أن يقال إنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس و ليس الجلوس بما أنه متقيد بما بعد الزوال واجبا و عليه فلاشكال فى جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكيمه.

التنبه الثالث: فى التفاصيل المذكوره بين الأحكام الوضعيه و بين الأحكام التكليفيه أحدها ما حكى عن الفاضل التونى قدس سرّه من التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه و الأحكام الوضعيه بمعنى سببيه السبب و شرطيه الشرط و نحوهما من الامور الوضعيه فيجرى فى الأول دون الثانى.

بدعوى أن ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول فيما إذا كان الحكم موقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول لا يكون ثبوته فى الزمان الثانى استصحابا.

و إذا كان الحكم غير موقت فهو كذلك إن قلنا بإفاده الأمر للتكرار و إلّا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأنَّ الأمر للفور أم لا و توهم أن

الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء و لا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإنّ هذا لم يقل به أحد و لا يجوز أجماعاً و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأنّ مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الاحكام الوضعيه فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلو ك لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الايجاب و القبول لباحه الاستمتاع فى النكاح و نحو ذلك فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول أو فى وقت معين كالدلو ك و نحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض و نحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإنّ السببيه فى هذه الاشياء على نحو آخر فإنّها أسباب للحكم فى أوقات معينه و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فإنّ ثبوت الحكم فى شىء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء آخر بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده و كذلك الكلام فى الشرط و المانع و نحوهما.

و أمّا نفس السبب و الشرط فيجرى الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله.

فظهر مما ذكرناه أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلّا فى الأحكام الوضعيه أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسة من حيث إنّها كذلك و وقوعه فى الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا

زال تغيره من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و اختار في الأحكام الوضعيه بمعنى نفس السبب و الشرط و نحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب و جريانه مع ملاحظه تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أنّ قوله و على الأوّل يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتته في الزمان الأوّل حتى يكون استصحاباً.

منظور فيه لأنّ الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجری الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى.

وثانياً: أنّ قوله و على الثاني أيضاً إن قلنا بافاده الأمر للتكرار الخ مورد الايراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بانه ليس للتكرار المدائمي لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأنّ الحكم في التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب في الجواب بأن نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب (عند أحد).

لأن كلّ واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل و حكمه التّفى بأصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب.

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك في جزئيه التي المأمور به و عدمها و لايجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيه بل لابد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أن ما ذهب إليه الفاضل التوني غير صحيح اذ لاوجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعه لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من إمكان تصور الشك و الترديد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعية بمعنى سببيه السبب و شرطيه الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيداً.

وثانيها: التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعية لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعية.

و ذلك لأن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي و أن معنى كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء و معنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمائه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

و لم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي و النائم و شبههما.

و كذا الكلام فى غير السبب من الشرطيه و المانعيه و الجزئيه.

و أمّا الصحه و الفساد فى العبادات بمعنى موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أنّ الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل.

و أمّا الصحه و الفساد فى المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببیه هذه المعامله لاثرها و عدم سببیه تلك فإن لو حظت المعامله سببا للحكم التكليفى كالبيع للاباحه فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببیه و أخواتها.

و إن لو حظت سببا لأمر آخر كسببیه البيع للملكيه فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعيه.

و حقائقها إمّا امور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات اموراً واقعيه مكشوفاً عنها بيان الشارع و على التقديرين فلاجعل فى سببیه هذه الأسباب و نحوها.

فتحصّل: أنّ الأحكام التكليفيه مجعوله دون الأحكام الوضعيه مطلقاً بل هى إما امور اعتباريه انتزاعيه عن الأحكام التكليفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع و عليه فلامجال للاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لعدم كونها مجعوله بجعل مستقل وفيه: أولاً: أنّه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لامكان الجعل التبعي فيها و عدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعى أيضاً لكونه مجعولاً- بتبع جعل المجعول و هو التكليف فإنّ المولى إذا جعل التكليف بلا قيد كان تكليفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شىء فى الموضوع كان تكليفه مقيداً و هكذا إذا جعله مقيداً بعدم شىء كان ذلك الشىء مانعاً و هكذا غيرهما مما

تناله يد الشارع إليه و لو بالجعل التبعي و بالجمله لاحاجه في جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولا مستقلا.

وثانياً: أنّ الملكيه و الزوجيه و أمثالهما مجعوله بالاستقلال لأنّ ظاهر الأدله كقوله عليه السّلام الناس مسلطون على أموالهم في التصرفات أنّ جواز التصرف مسبق بالملكيه و من أحكامها لا أنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف فإنّ الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله عليه السّلام مسلطون و الملكيه مستفاده من إضافه الأموال إليهم في قوله عليه السّلام على أموالهم فظاهر الحديث أنّ الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم و هكذا الأمر في غير الملكيه كالزوجيه فإنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرعه عليها لا أنّها منتزعه من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنّه لا تلازم بين الملكيه و جواز التصرف فإنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالفقيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصليه فكيف يمكن القول بأنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفايه و توضيحه أنّ الأحكام الوضعيه على أنحاء ثلاثه الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلاً لاستقلالاً و لا تبعاً للتكليف كالسببيه لما هو سبب تكويني لانشاء التكليف أو الشرطيه أو المانع لما هو مانع و شرط تكويني فإنّها ليست مجعوله لاستقلالاً و لا تبعاً.

و إن كانت مجعوله عرضاً بجعل تكويني إذ السبب مثلاً اذا وجد وجدت السببيه عرضاً باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس في الخارج إلّا وجود السبب فوجود السببيه هي أمر انتزاعي بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضي كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

ولا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانع كما أنّ اتصافها بها ليس إلّا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعيه لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويننا للزوم أن يكون في العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثره في معلولها لا في غيره و لا غيرها فيه و إلّا لزم أن يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور في هذا القسم أعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه السببي و الشرطي و المانع المجعوله.

الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف كالجزيئيه و الشرطي و المانع و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إنّ اتصاف شيء بجزيئيه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجمله امور مقيده بأمر وجودي أو عدمي.

و لا يكاد يتصف شيء بذلك أي كونه جزء أو شرطاً للمأمور به إلّا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر و ما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئيه أو الشرطي و إن انشأ الشارع له الجزيئيه أو الشرطي و جعل الماهيه و اجزائها ليس إلّا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها.

فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزيئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزيئيه للمأمور به أو الشرطي له إنّما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به بلا حاجه إلى جعلها و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا و إن اتصف بالجزيئيه أو الشرطي للمتصور أو لدى المصلحه.

الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشىء.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً و إن أمكن الجعل التبعي فيه.

و هو كالحجيه و القضاوه و الولايات و النيابة و الحرية و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك.

ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظه التكاليف و الآثار و لو كانت متزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلّا بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً و لا يترتب عليه أثر شرعى.

و لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولاً بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو يتبع منشأ انتزاعه.

و لقد أفاد و أجاد إلّا أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف لا استقلالاً و لا تبعاً و هو لا يخلو عن التأمل و النظر.

لأنّ ما لا يمكن جعله هو ماله الدخل فى التكوين لا ماله الدخل بحسب مقام التشريع مثلاً إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس فإنه تاره يلاحظ الواقع و يقال إنّ الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحه المقتضيه لايجاب الصلاه و اخرى

يلاحظ مقام الجعل و يقال إنّ الانشاء بداعى البعث حيث علق على دلوك الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقه بدلوك الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطاً بالدلوك.

فالشرطيه و السببيه تكون بحسب مقام الطلب قابله للجعل التبعي أيضاً دون مقام التكوين و دخل الشئ فى التأثير الواقعي.

بقى الكلام فى امكان تعلق الجعل بالسببيه و الشرطيه استقلالاً و عدمه و توضيح ذلك يستدعى رسم مقدمه و هى أن نفس التكاليف التى لا يكاد يشك أحد فى إمكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل هى الاراده أو الكراهه الموجوده فى نفس المكلف بالكسر أو الاراده أو الكراهه الاعتباريه.

فإن كان المراد من السببيه و الشرطيه هى الإراده أو الكراهه الواقعيه لم يصح تعلق الجعل التشريعي بهما لا استقلالاً و لا تبعاً لأنهما من الأمور الواقعيه التى لاتناله الجعل التشريعي أصلاً و إن كان المراد منهما هى الأمور الاعتباريه التى يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه و يعبر عنها بالوجوب الاعتبارى و الحرمة الاعتباريه صح تعلق الجعل الاعتبارى بها إذ بعد كون نفس التكليف أمراً اعتبارياً لم لا يصح اعتبار أمر آخر سبباً أو شرطاً له فكما أنّ نفس التكليف أمر اعتبارى محض كان سبباً أو الشرطيه أمراً اعتبارياً.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكر فى السببيه و الشرطيه الاعتباريه بالنسبه إلى نفس التكاليف هو إمكان جعل الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط إمكان الجعل هو اعتباريه التكاليف و هو موجود فى الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئيه لشيء بالنسبه إلى المكلف به مستقلا إن لم يذكر في المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلاني جزء للمركب المأمور به.

ثم إن هذه المباحث ليس بمهمه بعد الاعتراف بأن الاستصحاب يجرى فيما اذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً او ذا اثر شرعى لكفايه ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه مع أنها ليست أحكاما شرعيه و لا من الموضوعات الشرعيه سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الازل و معذلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعيه التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعوله بنفسها أو بالتبعيه كسائر الموضوعات التكوينييه التى يترتب عليها أحكام شرعيه بقاء كوجود اللحيه لزيد مثلاً.

تبصره: و هى أن الصحه و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحه و الفساد فيهما منتزعتان من إنطباق الطبيعه المجعوله على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصحه و الفساد الواقعتين و أما الصحه و الفساد الظاهريتان فحيث إن موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحاله تكون الصحه و الفساد حينئذٍ مجعولتين من قبل الشارع و لذا

حكم بالصحة الظاهرية في مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد في موارد اخرى كما في بعض الشكوك العارضة في الركعات.

و لا يخفى أنّ هذا مبني على أنّ الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له و لو في المعاملات.

و أمّا إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببيه هذه المعامله لأثرها و عدم السببه فمن ذهب إلى انتزاعه السببيه لزم عليه أن يقول بعدم مجعوليّه الصحة و الفساد في المعاملات.

و من قال باعتباريه السببيه و ترتب الأثر للمعامله فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فتحصل أنّ الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه أو بالنسبه إلى المكلف به من السببه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه كلها مجعوله بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببيه بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه و الجزئيه بالنسبه إلى المكلف به و كالقضاوه و الحكومه و الزوجيه و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعيه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت مستقله أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعى و لو بقاء للكفايه ذلك في التعبد ببقائه كاستصحاب الاعدام الأزليه كما لا يخفى.

التنبه الرابع: في اعتبار فعليه الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفايه إنّ المعبر في الاستصحاب فعليه الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفله لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنّه يشك لو التفت ضروره أنّ

الاستصحاب وظيفه الشاك و لاشك مع الغفله أصلا و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاه أو لم يتطهر لجريان قاعده الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاه بخلاف من التفت قبل الصلاه و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلايشمله قاعده الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاه مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لايقال: استصحاب الحدث في حال الصلاه بعدما التفت بعد الصلاه يقتضى فسادها في الصورة الأولى أيضاً.

فإنه يقال نعم لو لاقاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فساد الصلاه في الصورة الأولى لأن العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغويه قاعده الفراغ إذ ما من مورد إلّا و فيه يجرى أصاله الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه يحكم بالصحه في الصورة الأولى و بالفساد في الصورة الثانيه.

أورد عليه سيدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلى في جريان الاستصحاب و كفايه الشك التقديرى و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحه الأولى لزراره بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لاحتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين» و كذا من قوله «لا تنتقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» أنّ الضابط في رفع اليد عن الحاله السابقه تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان و لذا كان الاستصحاب حجه

فيما يظن بخلاف حاله السابقه أيضاً و إذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجه حتى في مورد الشك التقديري و عدم الشك الفعلي لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً و عليه فيجري الاستصحاب في الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف و مقتضى ذلك هو البطلان و الفساد في صورتين لا التفصيل الذي اشار اليه صاحب الكفايه لعدم مجال لقاعده الفراغ في صورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعده الفراغ بما إذا كان الشك حادثا بعد الصلاه و بالجمله ظاهر بعض أدله الاستصحاب أنّ الناقض للحاله السابقه لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أنّ الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل إنّما هو ملحوظ من جهه كونه مصداقاً لهذا الكلى.

و لقائل أن يقول إنّ حديث «لاتنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقره الأولى أنّ النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما و مقتضاه أنّ الشك المأخوذ فيه. ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها و ظهورها في ذلك و الفقره الثانيه متفرعه على الفقره الأولى فإنّه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر في نقض اليقين باليقين و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر في كون الشك ملحوظا بذاته لعدم المنافاه بينهما هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام في صورته الغفله عن الحدث رأسا بحيث لم يكن له الشك و لو بنحو الارتكاز و أمّا صورته وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. و عليه فالتفصيل بين الصورة الأولى و الحكم بالصحه و بين الصورة الثانيه و الحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفايه في محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيدنا الأستاذ بقوله إنَّ استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعده الفراغ أصلا حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى فى هذا الزمان فلا يفيد فى ترتيب الأثر فى زمان جريان الأصل فيما قبله ولاشبهه فى أن زمان جريان قاعده الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلّا الأصل الجارى عنده المخالف فى النتيجة.

و مما يهديك إلى ما ذكر أنّه لاشبهه فى صحه الصلاة التي ورد فيها شاكا فى الطهاره رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنّه كان متطهرا و شك فى صيرورته بعد محدثا.

و ليس ذلك إلّا لأنّ استصحاب الطهاره بعد الصلاة تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثا بحكم الاستصحاب.

و مثل ذلك أنّه لاشبهه فى بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهاره المستصحبه إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقنا بالحدث قبل شاكا فى ارتفاعها بعد و كيف كان ففى كل زمان يكون المناط هو الاصل الجارى فى هذا الزمان و عليه فالمعارض لقاعده الفراغ إنّما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلّى ثم التفت و شك فى كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا بين ما لو قلنا بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب و بين ما لو لم نقل بها.

ضروره أنّ مقتضى القول الأول ليس إلّا جريان الأصل حال الصلاة كما أنّ مقتضى القول الثانى عدم جريانه و قد عرفت أنّ وجود هذا الأصل و عدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بدّ من رعايه الأصل

الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث و يعارضه قاعده الفراغ فلو قدمت هذه القاعده عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغويه لو عكس كانت الصلاه (فى الفراغ الأول) صحيحه إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثانى و هو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشكك ثم غفل عن ذلك و صلى فإنه لافرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إن ما اقتضى بطلان الصلاه فيه ليس إلّا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاه لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه أن الشك فى الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاه فلم يكن محذور فى شمول قاعده الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فإن الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنه يراه إعاده المعدوم لاجوداً جديداً.

(و فى هذه الصوره يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاه و عدم جريان قاعده الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاه فى أنه تطهر بعد التفاته (و شكه ثم غفل) و صلى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعده الفراغ فتأمل تعرف انتهى و عليه فمقتضى ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحه و بين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفايه.

ثم استشكل فى اخير كلامه فى شمول قاعده الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفله و المفروض فى المقام هو العلم بالغفله حال الصلاه فمع عدم شمول قاعده الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاه لجريان

استصحاب الحدث بعد الصلاه من دون فرق بين الصورتين إلى أن قال و يدفع هذا الاشكال بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاه و هذا فرض بعيد. اللهم إلا أن يقال ان العبره بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعده الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل أذكر هو حكمه الحكم لاعلته فيشمل المقام أيضاً و يصح التفصيل بين الفرع الاول و الحكم بالصحه لتقدم قاعده الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعده الفراغ. (1)

التنبيه الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع و إن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً. بحيث لامدخليه لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخليه في نفسه و لا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين و قد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فلایقین مع أنه لا بد منه في الاستصحاب بل و لا شك لأن الشك على تقدير الحدوث و هو لم يثبت.

اجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

و استشكل فيه سيدنا الأستاذ بأن ظاهر أدله الاستصحاب عدم كفايه الشك في بقاء الشىء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز.

ص: ٤٥٨

ثم انه يظهر النتيجة في هذا البحث بناء على القول بالاجزاء الأوامر الظاهريه فيمن تيقن بالطهاره فشك و صلى باستصحاب الطهاره ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهري و هو على الفرض يقتضى الاجزاء.

ثم لا يذهب عليك أن صاحب الكفايه تفرع على المقام ذب الأشكال الذي أورد على استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعبره على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من أنه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أن التحقيق من أن قضيه حجه الأماره ليست إلّا تنجز التكليف في الإصابه و العذر مع المخالفه.

و قال في توجيه الذب عنه بأن يقال إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحجه على ثبوته حجه على بقائه تعبدًا للملازمه بينه و بين ثبوته واقعاً ثم أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب أشكال الأمر في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعبره على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذب عن الاشكال في ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال في وجه تقدم الأمارات على مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام.

فإن العلم بنفسه مأخوذ في غايات هذه الأحكام الظاهريه و معذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أن العلم المأخوذ في تلك الأدله أعم من اليقين الوجداني و من الحجه أو أن مفاد أدله حجه الأمارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزله

العالم و تقديم الأمارات على أدله تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومته على الوجه الثانى.

و هذه الأمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إن المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحججه أو بأن يقال إن الحججه بمنزله اليقين بأدله حجيتها.

وثانيهما: أنه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضيه حجيتها إلا تنجز التكليف مع الإصابه و العذر مع المخالفه و فيه أن مراد أكثر من ذهب إلى أن قضيه الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببيه المحضه فى تلك الأمارات و معناها أن قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً أو جب مصلحه فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذا مصلحه ملزمه اوجبت الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لامجال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضروره قيام المصلحه بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحججه مأخوذ فى أدله اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحججه و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأماره كما لا يخفى.

التنبیه السادس: فی استصحاب الكلّی و هو علی ثلاثه أقسام:

لأنّ الشكّ فی بقاء الكلّی قد یكون من جهة الشكّ فی بقاء الفرد الموجود فی ضمنه الكلّی و اخرى من جهة تردد ذلك الفرد بین ما هو باقٍ جزماً و بین ما هو مرتفع كذلك و ثالثه من جهة الشكّ فی وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأوّل: من استصحاب الكلّی أنّه لا اشكال فی جریان استصحاب الكلّی و الفرد و ترتيب آثار كل منهما علیه إن كان لكل واحد منهما اثر.

و قد یقال إنّ استصحاب الفرد یغنی عن استصحاب الكلّی الموجود فی ضمنه فیکفی استصحاب الفرد فی ترتيب آثار كل من الفرد و الكلّی بخلاف استصحاب الكلّی فانه لا یغنی عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعی فاللازم هو جریان الاستصحاب فیه مستقلاً و قد یفصل فی ذلك بین أن قلنا بعینه الطبیعی مع الفرد فی الخارج فیصح دعوی أنّ استصحاب الفرد یغنی عن استصحاب الكلّی بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغایره بینهما بالنظر العرفی و یمکن أن یقال إنّ النزاع فی المقام لا یرتبط بالبحث عن عینه الكلّی مع فردّه و عدمها بل المعیار هو ملاحظه الخصوصیه الّتی اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظه الخصوصیه لا یغنی استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعینه الفرد مع الكلّی لاختلافهما فی الموضوع الشرعی.

ثمّ أنه لا یخفی علیك أنّه لا یفرق فی جریان الاستصحاب فی الكلّی بین أن یكون الكلّی من الكلّیات المتأصله أو من الكلّیات الاعتباریه و منها الأحكام الشرعیه التکلیفیه و الوضعیه أو من الكلّیات الانتزاعیه.

القسم الثاني: من استصحاب الكلى إن شك في الكلى من جهة تردّد الخاصّ الذى كان في ضمنه بين ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً لا- اشكال في استصحابه فيترتب عليه كفاه ما يترتب على الكلى عقلاً- ونقلاً- من أحكامه و لوازمه ولا يضر تردّد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلى المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه نعم يضرّ التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يختل أحد ركنى الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم في كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلاشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفه عمليه و إلّا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالاً بترتب تكليف وجوبى.

أو تحريمى على الخاصين فإنّه يجب حينئذٍ رعايه هذا التكليف من جهة العلم الاجمالى بوجوده إمّا في هذا الفرد أو في ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول في أطراف المعلوم بالاجمال و إلّا يشكل جريانه في المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفه عمليه أولاً و دعوى أنّ الاستصحاب في الكلى من القسم الثانى و إن كان جارياً في نفسه لتماميه موضوعه من اليقين و الشك إلّا أنّه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك في بقاء الكلى مسبّب عن الشك في حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلاً إذا شك في بقاء الحدث و كان ذلك مسبباً عن الشك في حدوث الجنابه تجرى أصاله عدم حدوث الجنابه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

مندفعه بأنّ الشك في بقاء الكلي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً و ليس له حاله سابقه حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلي مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الحق فلا مانع من جريان أصاله عدم كون الحادث طويلاً و يمكن الجواب عنه بأنّه مبني على سببيه عدم كون الحادث طويلاً بالنسبه الى عدم الكلي مع أنّه محل نظر و هو أنّ التسبب إنّما هو في طرف الوجود لا العدم لأن عدم الكلي ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلي و عليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً- يجرى استصحاب الكلي الجامع أيضاً لعدم السببيه بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و لا فرق في ذلك بين جريان الأصل في العدم الأزلي و عدم جريانه هذا مضافاً إلى إمكان دعوى التعارض في ناحيه السبب لان وجود كل من الفردين بخصوصيه مشكوك فيه و مسبوق بالعدم فأصاله عدم الحدوث يجرى في كليهما و مجرد العلم بحدوث الكلي لا يوجب خروج شيء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد أن كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً- و الشك في حدوث كل منهما فالأصلان في ناحيه السبب متعارضان و يسقطان بالتعارض فتصل النوبه لامحاله إلى الأصل المحكوم أعني استصحاب بقاء الكلي.

و أيضاً أنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقليه فلاحكومه لأصاله عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و من المعلوم أنّ مجرد السببيه لا تكفى فى حكومه الأصل السببى على الأصل السببى بل الميزان فى الحكومه أن يكون ثبوت المشكوك أو انتفاؤه من الآثار الشرعيه للأصل السببى ليكون الأصل السببى رافعا للشك السببى بالتعبد الشرعى فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

فتحصل مما ذكر أنّه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن اصل سببى أو لم تكن السببيه الشرعيه و قد عرفت عدم وجودهما و عليه فلامانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

بقى هنا امور

أحدها: أنّه قد يقال إنّ استصحاب كلى النجاسه مثلاً- غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إنّ أدلتها ناظره إلى الموجودات الخاصه لا- الكلى بما هو كلى و حيث إنّ الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحاله يختل أركان الاستصحاب من جهه أنّ كل وجود بالخصوص مسبق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد فى الاستحاله و يمكن أن يقال نعم إنّ الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا أثر له و أمّا إذا لو حظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركه مترتبه على أصل الوجود لخصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً الى أنّه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر

ص: ٤٤٤

المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفعه بان المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر فى محله.

وثانيها: أنه قد يقال إنَّ الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك فى المقتضى إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب فى الكلى و العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى و يمكن أن يقال إنَّ الشك فى الرفع يتصور فى القسم الثانى من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر و الأ-كبر و من المعلوم أنّ كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فإذا توضحاً شك فى أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء و إن كان هو الأكبر لم يرتفع ففى هذا الفرض لا يكون الشك فى المقتضى لمعلومية الاقتضاء فى كل واحد منهما.

ثالثها: أنّ جريان الاستصحاب فى الكلى إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد و إلّا فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبه مردّده بين البول و المنى ثم توضحاً و شك فى بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث إلّا أنّ الحدث الأصغر كان متيقنا و بعد خروج الرطوبه. المرّدده يشك فى تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر فلا يجرى معه الاستصحاب فى الكلى لتعين الفرد بالتعبّد الشرعى فيكفى فيه الوضوء فقط.

نعم من كان متطهراً ثم خرجت عنه الرطوبة المرذده لا يجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل.

شبهه عبائيه

رابعها: فى أنه قد یرد هنا شبهه موسومه بالشبهه العبائيه و حاصلها أنه لو علمنا أجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد طرفیه فلا إشكال فى أنه لا یحکم بنجاسه الملاقی للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا یحکم بنجاسه الملاقی للطرف الآخر بناء على عدم نجاسه الملاقی لأحد أطراف الشبهه المحصوره.

ثم لو لاقى شىء مع طرفیه فلا بدّ من الحکم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً یقیناً و أحد طرفى الشبهه و من المعلوم ان ملاقاه شىء منهما لا توجب النجاسه مع أنّ مقتضى استصحاب الكلّی هو الحکم بنجاسه الملاقی للطرفین فلا بدّ من رفع الید عن جریان استصحاب الكلّی أو القول بنجاسه الملاقی لأحد أطراف الشبهه المحصوره لعدم امکان الجمع بینهما فى المقام و هذه الشبهه ناشئه من جریان استصحاب الكلّی فى القسم الثانى.

و اجیب عنها بأنه لا یرجى استصحاب الكلّی فى مورد الشبهه المذكوره لعدم ترتب الأثر على الكلّی المعزى عن الوجود و مع عدم جریانیه فلا یلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسه الملاقی لأحد الأطراف من الشبهه المحصوره أو لزوم الحکم بنجاسه الملاقی للطرفین مع أنه لاقى الطاهر الیقینى و المشکوک النجاسه و لیس ملاقاه کل واحد منهما موجباً للنجاسه.

و یمکن أن یقال لا وجه للاشكال فى جریان استصحاب الكلّی فیما إذا ترتب علیه أثر من الآثار الشرعیه كالأثار المشترکه لكفایه لحاظ أصل الوجود فیهِ و عدم

الحاجه إلى لحاظ الوجود الخاصّ و في مثل المقام لامدخليه لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسه و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامّه و صرف الوجود ليس إلّا و وجود النجاسه في البين فالاستصحاب جار في القسم الثاني من أقسام الاستصحاب في الكلى.

هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع من استصحاب الفرد المرّد بعد كون التردد في العنوان لا المعنون و المحال هو الوجود المرّد في الخارج لا- العنوان المررد نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلّه الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره أو الالتزام بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى إلّا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه.

و مع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه في مثل المقام لايرد محذور إذ نحكم بطهاره الملاقى للطرفين لو لاقى معهما كما نحكم بطهاره الملاقى للطرف المشكوك النجاسه و عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره في ساير المقامات كما لا يخفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب في الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه في الأول أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فردّه إلّا أنّ وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شكك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفاع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك في وجوده مقارنة لوجود المتيقن أو مقارنة لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إلا إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما في تبدل العرض الشديد إلى أضعف منه فيجى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنَّ المعتر هو الوحده العرفيه بين القضييه المتيقنه و المشكوكه فمع صدق الوحده العرفيه يجرى الاستصحاب في الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع بحدوثه و بين احتمال حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلايصح الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً بمغايره وجود الكلى في كل فرد مع وجوده في غيره لأنَّ المغايره عقلي لاعرفي ففي كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه فلاوحده و لايجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التي لايتوجه الذهن إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجى فيها الاستصحاب من دون فرق بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بين احتمال مقارنة مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان في الصورتين فما لم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعه أمكن جريان الاستصحاب في الجامع.

فانقدح مما ذكر قوه القول بجريان الاستصحاب في الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب الى عدم جريانه مطلقاً او في الجملة.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدلة فإنَّ جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فإن ترتب عليه أثر شرعى فيجرى الاستصحاب فيه و إلا فلا.

و يظهر مما ذكر جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لخصوصيه الوجوب أو الاستحباب لأدنى الموضوع للأثر على الفرض هو الكلى الجامع و هو معلوم الحدوث و مشكوك البقاء بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لأمجال للاستصحاب لعدم الوحده بين الوجوب و الاستحباب عرفاً.

و التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه بجريان الاستصحاب فى الأول و عدمه فى الثانى من جهة أنّ مناط صدق الواحد النوعى على أفرادة تقرّر حصه من الواحد النوعى فى مرتبه ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصه متعينه و هى الماهيه الشخصيه فكذلك يقطع بوجود ذات الحصه و بوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد و إن كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى إلّا أنّ زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به فإنَّ الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه و إنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقليه بل الميزان وحده القضيهِ المتيقنه و المشكوكه فيها عرفاً.

فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان و إن تبادلت الأفراد و قد يكون الجنس بالنبسبه إلى أفراد الأنواع كذلك و قد لايساعد العرف كافراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان فإن العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لايساعد في أفراد الأجناس البعيده و قد يساعد و بالجمله الميزان وحده القضيهِ المتيقنه و المشكوك فيها عرفاً من دون تفصيل و لاضابط لذلك.

و دعوى أنّ الفرق بين القسم الثاني و الثالث أنّ في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعه بأنه خلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب و بين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني و إن احتمل بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه.

فتحصل أنه لا اشكال ثبوتاً في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي مطلقاً.

لا يقال: إنّ مقتضى جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي أنه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته في حال النوم لم يجز له المدخول في الصلاه مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب في الصوره الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلّي إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه و هي لا ترتفع بالوضوء مع أنّ كفايه الوضوء في

مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه أنه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابه و معه ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جنباً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابه و حينئذ يدخل تحت آيه الوضوء (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) الآيه و يكون الوضوء رافعا لحدثه و لاحاجه إلى غسل الجنابه.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى و هو على ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره أنه إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقا على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلى و إن كان منطبقا على غيره فالكلى باقٍ و مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقا على فرد آخر.

و يمكن أن يقال إنَّ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثانى أو الثالث لأنَّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فردة فإنَّ التكلم إن كان قيذا للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم فى الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلى فى القسم الثانى نظير الاستصحاب فى بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر و الفيل.

و إن لم يكن التكلم قيذاً بل هو معرف لوجود الانسان فى الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد فى الدار و ارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان فى الدار من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى.

و دعوى الفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثانى و الثالث بأن يكون الفرد فى القسم الثانى مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد فى القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غايه الامر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

و بأن ليس فى القسم الثالث علما بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غايه الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإنّ المفروض فيه علما علم بوجود فرد معين و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مندفعه بأنّ الفروق المذكوره ليست بفارقه بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثانى أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرد.

التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجات و المراد بالتدريجات هو ما لا يكون جميع أجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل يوجد جزء و ينعدم و يوجد جزء آخر بخلاف المركبات القاره فإى أجزائها مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد و لا كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القاره لشمول ما دلّ على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

و إنّما الكلام فى استصحاب التدريجات و المقصود من استصحابها هو أن يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب و لا فرق فيه بين أن يكون المركب التدريجى الغير القار زماناً كما إذا استصحب بقاء الليل و النهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءه و نحوها من الزمانيات أو مقيدا بالزمان المنصرم الغير

القار كتنقيد الصوم بكونه فى اليوم او الصلاه بكونه فى وقت خاص و كيف كان فالبحت عنه يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى جريان الاستصحاب فى نفس الزمان و قد استشكل فيه بأن قوام الاستصحاب بالشك فى البقاء و لامجال له فى الزمان فإن الجزء السابق المتيقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك و مسبوق بالعدم.

و يمكن الجواب عنه بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام و السيلاان و لذا يعبر عنه بغير القارّ و عليه فلامانع من جريان الاستصحاب فيه لو حده القضية المتيقنه و المشكوكه بالدقه العقلية فضلا من الدقه العرفيه فإذا شككنا فى بقاء النهار يجرى استصحاب وجوده بلا اشكال.

ففى هذه الصوره يكون النهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتمال بقاء كونه بين المبدأين حتى بنظر العقل فضلا عن العرف.

بل يجرى الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيره المتصرمه نظير ما ذكره بعض فى الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه فإنّ فى هذه الصوره أيضاً لامانع من جريان الاستصحاب فيه لو حده القضية المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف و الوحده العرفيه هى المدار فى جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابليه الأجسام للتجزئه باطلا فى نفسه إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه فإذا وقع الكسوف

بحيث ينعدم جزء من النهار لا- يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين و مع الوحده العرفيه يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التي لايتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

لايقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على كون هذ الوقت نهارا لايجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأننا نقول: بعد اتصال الزمان و عينيه الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لان هذا الزمان كان نهارا قبلنا و نشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أن الاستصحاب فى الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدته القضيه المتيقنه و المشكوكه من جهه الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأين الأمر التدريجى إما أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانقضاء كالحركه و التكلم و نحوهما و إما أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أما القسم الأول من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنه إن قلنا بكون الحركه المتصله أمراً واحداً و إن الاتصال مساوق الوحده فلاشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقليه.

و إن قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر فلاينبغى الاشكال فى جريان

الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعددًا بالدقه العقليه بل تخلل العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الواحد العرفيه و لا يضّر السكون القليل بوحده الحركة عرفاً.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين المركب الحقيقي و المركب الاعتباري كالصلاه كما لا يخفى و أمّا القسم الثاني من الزماني و هو الذي له ثبات في نفسه ولكنه حيث قيّد بالزمان في لسان الدليل يكون غير قار كالامسك المقيّد بالنهار و الشك فيه إمّا يكون من جهة الشبهه الموضوعيه و إمّا يكون من جهة الشبهه الحكميه.

أمّا الصوره الأولى من الشبهه الموضوعيه فتارة يكون الفعل فيه مقيّدا بعدم مجيء زمان كما إذا كان الامسك مقيّدا بعدم غروب الشمس فلاشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامسك كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتتقيح الموضوع بالاستصحاب.

و اخرى يكون الفعل مقيّدا في لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامسك مقيّدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيّدا بالليل فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور في استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعدياً كما لا يخفى و أمّا الصوره الثانيه و هي الشبهه الحكميه قد يكون الشك فيها لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غايه لوجوب الامسك هل هو عباره عن استتار القرص أو عباره عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما في آخر وقت العشائين لتردّده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهه مفهوميه او من جهه تعارض الأدله فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أن الزمان إذا أخذ قيذا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلايجرى الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفا فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأن الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إما يكون مطلقاً و إما أن يكون مقيدا بزمان خاص و لاواسطه.

و معنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفا للمأمور به بحيث لاينتفى المأمور به بانتفائه مما لايرجع إلى معنى معقول فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص فى المأمور به فلامحاله يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فإنّ أخذه ظرفا ليس إلّا عباره اخرى عن كونه قيذا فإذا شككنا فى بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمى و لا الموضوعى أتميا الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإنّ الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلايمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لاوحده بين القضيه المتيقنه و المشكوكه إذ الموضوع فى المتيقنه هو الامساک فى النهار و موضوع القضيه المشكوكه هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لاتنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

و أتميا الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشىء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار

القرص و يقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقيه فأى موضوع يشكك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلاً فى مفهوم اللفظ و لامعنى لجريان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أولاً- بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيذاً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي إذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذاً للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان أمكن ان نقول إنَّ الجلوس مثلاً- كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإنَّ الموضوع فى القضية هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنه عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلي فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و ثانياً بأننا لانسلم أنَّ أخذ الزمان ليس إلاً عبارته عن كونه قيذاً لأنَّ ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفيه دون القيديه أمر شايع كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقى فقل له أعطنى الكتاب الفلانى أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفيه لا القيديه بحيث لو لم يذهب إليه فى اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكليه المذكوره ممنوعه لعدم دخاله الزمان المأخوذ فيه فى المثال المذكور و أشباهه.

فتحصّل: أنَّ الاستصحاب جار فى نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركباً من الآنات الصغيره كالأجسام المركبه من الأجرام الصغيره لوحده القضية المتيقنه و القضية المشكوكه عرفاً و عقلاً فى الأول و عرفاً فى الثانى بل

يجرى الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات و لا يكون مخلاً كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

و هكذا يجرى الاستصحاب فى الزمانى كالحركه و التكلم مما يكون تقومه بالانصرام و الانتضاء كما يجرى فى الزمان و إذا كان الزمانى له ثبات فى نفسه ولكن حيث تقيد بالزمان فى لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساک المقيد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهه الشبهه الموضوعيه و إمّا من جهه الشبهه الحكيمه.

فان كان الأول أى الشبهه الموضوعيه فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساک مقيداً بعدم غروب الشمس فلاشكال فى استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامساک و تاره يكون الفعل مقيداً فى لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساک مقيداً بالنهار فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

و إن كان الثانى أى الشبهه الحكيمه فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميّه كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساک عباره عن استتار القرص أو عباره عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه من جهه تعارض الأدله كما فى آخر وقت العشائين لتردّه بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

فصل الشيخ فى هذه الصوره بين ما إذا اخذ قيدا للفعل و كانت الشبهه حكيمه فلا يجرى فيه الاستصحاب و بين ما أخذ ظرفاً فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و هو الأقوى.

و دعوى أنّ الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشئ إمّا أن يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيداً بزمان خاص و لا واسطه و معنى كونه مقيداً بذلك

الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع إلى معنى معقول.

مندفعه بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيماً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي.

اذ الموضوع في الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيماً للموضوع بحسب حكم العرف و لذا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المأخوذ أمكن اجراء الاستصحاب و يقال إنَّ الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنّا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس الّا عباره عن كونه قيماً لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفيه أمر شائع فالتفصيل المحكى عن الشيخ قدس سره بين كون الزمان قيماً و بين كونه ظرفاً تام جداً.

ثمَّ إنّ كل مورد لايجرى فيه الاستصحاب لعدم الوحده بين القضيّه المشكوكه و القضيّه المتيقنه فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءه فيما إذا كان الشك في الأقل و الأكثر كما في الشبهه المفهوميه من الغروب فلايجب بعد استتار القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمره المشرقيه و كالاحتياط إذا كان الشك بين المتبائنين كما إذا تردّد بين الأداء و القضاء في العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتي بالصلاه مره بالأداء و مره بالقضاء أو بقصد ما في الذمه إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيّداً.

التنبيه الثامن: في استصحاب الحكم التعليقي إذا فرضنا أنّ الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمة العنب معلقه على الغليان فإذا صار العنب زبيبا و شكك في

بقاء حكمه التعليقى و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سرّه إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فإن وجود كل شىء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع متنف بصيروره العنب زيبا مندفعه بعدم صيروره العنب بواسطه الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقه و الأحكام المعلقه و إلّا فمع انتفاء الموضوع فلامجال للبحث المذكور.

لا يقال: إن الحكم المرتب على الموضوع المركب إنما يكون وجوده و تقرر به بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسه و الحرمة فى مثال العنب إنما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لاعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر فى الوعاء المناسب له فى الاستصحاب الوجودى. فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: الحرمة و النجاسه التقديرية إنما تكون قطعيا بالنسبه إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها فى حال الزبيبيه و بعبارة اخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسه الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بدّ من فرض وجوده بكلا جزئيه عند إرادته الاستصحاب للحكم الفعلى بخلاف استصحاب الحرمة التعليقيه فإنه لا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنه الموضوع لهذه الحرمة و الفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أنّ الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا وقد عرفت أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبدّل حاله العتبيّ إلى حال الزبيبيّ لأنه أمر وجودي خاص.

و أمّا إذا قلنا بأنّ القضية الداله على حرمة العنب إذا غلبت عليه حقيقته و مفادها جعل الحكم في فرض وجود الموضوع و شرطه فتدلّ القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه في الخارج و لا يريب أنّ هذا الحكم الفعلي حكم شرعيّ فإذا شك في بقائه صح استصحابه و عليه فلا تعليق إلّا في الفاعلية لا في الحكم فلامجال لانكار شمول أدله الاستصحاب لمثل المقام.

و دعوى أنّ فرض وجود شيء في ظرفه لا يلزمه إلّا فرض النجاسة و كما أنّ الفرض لا يستلزم وجود شيء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجتمع مع عدمها.

مندفعه بأنّ فرض وجود شيء في ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشيء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشيء المفروض الوجود في ظرفه و كان المنشىء يرى وجود شيء و شرطه في ذلك الظرف و حمل عليه النجاسة مثلاً و هذا ليس عدماً كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعلية الحكم و ان لم يكن لها الفاعلية كما قرر في محله من الواجبات المعلقة و المشروطة.

و يظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.

ولكن التحقيق أنّ الوارد شرعاً هو أنّ العصير العنبي اذا غلى يحرم لا- ان العنب اذا غلى يحرم و لا- خفاء في ان العصير العنبي لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبيا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضى و عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهه المعارضه

و قد يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحيه معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يصاده فيسقطان.

و بيان ذلك أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسأله الزبيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته بعد الغليان فانه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته فيستصحب و يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

و يمكن الجواب عنه بأن استصحاب الحرمة المعلقه لا ينافى استصحاب الحليه لأن الحليه أيضاً مغياه بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله عليه السلام إنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم أنّ العصير العنبي ما لم يغلّ يحلّ فكما أنّ الحرمة معلقه و محدوده بما إذا غلى فكذلك الحليه مغياه بما إذا لم يغلّ و لامنافاه بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة غايه للحليه التعليقيه.

تبصره: و هى أنّه بناء على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام الشرعيه قد يقع البحث فى جريان الاستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام الشرعيه أو متعلقاتها و عدمه مثلاً إذا وقع ثوب متنجس فى حوض كان فيه الماء سابقاً و شككنا فى الحال فى وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور فى هذا

ص: ٤٨٢

الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً في زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعترف في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و لا ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا- واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما في الخارج من لوازم القضييه الفرضيه و لايجرى هذا الاشكال في صورته جريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبه إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التنبيه التاسع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقه و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع امور:

منها أن الحكم الثابت لجماعه خاصه لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت في حق اللاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضييه الحقيقيه لا الخارجيه و من المعلوم أنه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال: لم يحرز أنّ الجعل في الشريعه السابقه كان بحيث يعم أهل الشريعه اللا-حقه و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام في الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود والنصارى و القرآن لا يدل إلا على مشروعيه ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف اطلاقها لعدم كون الآيات في مقام بيان هذه الجهه.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعه السابقه بمجىء اللاحقه يعلم بارتفاع الأحكام الوارده فى الشريعه السابقه و مع العلم بارتفاعها لامجال للاستصحاب لعدم تماميه أركانها.

وأجيب عنه بأنّ الشريعه السابقه و إن كانت منسوخه بهذه الشريعه يقيناً إلاّ أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقه تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالى باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّه لا علم بالنسخ فى غير الموارد المنسوخه و معه لامانع من جريان استصحاب الحكم المجعول فى الشريعه السابقه.

فتحصّل: أنّه لامانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص جماعه التابعين لذلك الشرع نعم عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعه السابقه يحتاج الى دليل.

تنبيه: و هو أنّ بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه يقع السؤال عن أنّه هل يمكن اثبات بقاء أحكام الشريعه السابقه من طريق آخر أولاً.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً و شك في بقاء حرمه ذلك الشيء في الشريعة اللاحقه فلامانع عن الاستصحاب اصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحده انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدى أنّ المعدوم الذى يوجد في زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك و شاك في بقائه في حقه فيحكم بأدله الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطه الملازمه الشرعيه.

و بعباره اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزله الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجاربه في الموضوع و بالجملة فحيث ثبت بالملازمه الشرعيه أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك و من آثاره الشرعيه وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

و انما المحذور أنّ هذا يجدى لمن كان في عصر المدرك و لا يجدى لغيره ممن يوجد في أزمنه المتأخره لأنّ الأثر في حقه إنّما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديده غير شرعيه و هى وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا و هكذا و المفروض أنّ وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعيه ليكون الوسائط كلها شرعيه وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم في حقهم انتهى.

و لقائل أن يقول إنَّ ثبوت الحكم للموجود في زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب في حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعده الإشتراك و الملازمه الشرعيه بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغيره لموجود في زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج إلّا الى قاعده الاشتراك إذ الأحكام الشرعيه في الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود في زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين في سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديده بل نفس ثبوتها للموجود في زمن المدرك يكفي للحكم بثبوتها لمن يوجد في أزمنه متأخره فتحصل أنّ الأحكام الثابته في الشرع السابق إن لم تقترن بقريته توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين في زمان المدركين بالاستصحاب و قاعده الاشتراك و للموجودين في ازمنه متأخره بقاعده الاشتراك كما لا يخفى.

التنبيه العاشر: في الأصل المثبت و الكلام فيه يقع في أنّ أدله اعتبار الاستصحاب هل تختصّ بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب في استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه في استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب ولو بواسطه غير شرعيه عاديه كانت او عقليه ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أنّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب تلك الآثار من

جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيه المجعلوه من الشارع لذلك الشيء لأنها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليه و العاديه و عليه فالأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي نعم لو كان مدرك الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال في أنّ الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلّا أن يقال إنّ الظن الحاصل من الحاله السابقه حجه في لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه إنّما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرًا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أنّ الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعيه المجعلوه من الشارع بلا واسطه بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتى و الاثباتى و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الاشكال الاثباتى.

يمكن أن يقال: إنّ الاشكال الثبوتى منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجيه إذا كان ممكنا باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقليه و العاديه باعتبار آثارها أيضاً ممكنا و إن لم يكن معقولا باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاثباتى لا- الثبوتى و إلّا فلامجال لاستصحاب الموضوعات فالتحقيق أن يقال إنّ تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعيه

التي يترتب عليه بواسطة عقليه او عاديه و إن كان بمكان من الامكان إلا أن دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فإن النظر في أدله الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره و لانظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقليه و العاديه نعم أثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي و إن لم يترتب بالاستصحاب إلا أن موضوعه هو الأثر الشرعي إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدله الداله على الأثر الشرعي المترتب عليه.

تبصره و لا يخفى عليك أن مورد البحث في الأصول المشبه هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك و ذلك لأنه لو كان اللازم العقلي أو العادي لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب في ناحيه الملزوم لاشتراكهما في اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدله الاستصحاب بلا حاجه إلى الالتزام بالأصل المثبت.

الابتلاء بالمعارض

و قد عرفت أن الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبتة قصور الأدله و اضيف اليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التعبد بعدم اللانزم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم في طرف الملزوم و جار للترجيح فالتعارض أو أن مورد المعارضه هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل في طرف الملزوم من جهه أنه لامعارض له فتأمل.

و قد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول فى كون مثبتات الأماره حجه و مثبتات الأصول ليست بحجه مع اشتراكهما فى ما يقال من قصور الأدله و اجيب عنه بوجه: منها أنّ الطريق أو الأماره حيث إنّه كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكى عن أطرافه من الملزوم و اللوازم و الملازمات و يشير إليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها و مقتضاه هو حجه المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنّه لا بدّ من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثبوتها و لادلاله له إلّا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره فلا دلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلّا فيما عدّ أثر الواسطه أثرا له لخفائها أو شده وضوحها و جلائها.

يمكن أن يقال إنّ الحكايه فرع القصد و المخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمه و مع ذلك يقال بحجيه اللوازم و ذلك لأنّ الأدله تدلّ على حجيه الخبر و الخبر و الحكايه من العناوين القصدية فلا يكون الإخبار عن الشىء إخباراً عن لازمه إلّا إذا كان اللازم لازما بمعنى الأخص أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمه فحينئذ يكون الإخبار عن الشىء إخبارا عن لازمه.

و يدفع ذلك بأن وجه حجيه مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعيه انما هى أمارات عقلايه أمضاها الشارع و ليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع و معلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لاجل إثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك

المدى لنفسه فكما أنّ العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته فكذلك الوثوق النوعى به موجب للوثوق بتلك الأمور و كذا الحال بالنسبه الى احتجاج الموالى للبيد و بالكعس نعم لو حاولنا إثبات حجيه الأمارات بالأدله النقليه التعبديه لما أمكن لنا اثبات حجيه مثبتاتها.

و دعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناءاتهم و لا فى احتجاجاتهم و يشهد له أخذهم بلوازم الأقرارير و لو لم يكن المقر متوجها إليها ألا ترى أنّ من لم يرد ذكر مده عمره فيسئل عنه عدّه سؤالات يكشف منها مده عمره كان مأخوذا بما اجاب و إن لم يقصد اللازم و ليس ذلك إلا لعدم اعتبار القصد فى الحجيه.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأمارات و الأصول فى حجيه المثبتات فى الأولى دون الثانيه أنّ دليل حجيه الأمارات إنما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء و لا اشكال فى أنّ طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجميع أطرافها هذا بخلاف أدله اعتبار الأصول فإنها لاتفيد إلاّ التعبد باقامه المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل و لايلزم منه صيروره الاستصحاب أماره و القدر المتيقن من أدله اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها لكونها قاصره.

لايقال: سلمنا قصور أدله اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبه على المتيقن بالواسطه لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعيه التى تكون وسائطها شرعيه مع أنّه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأننا نقول: إنا سلمنا أنّ دليل التنزيل ليس ناظرا إلاّ إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضيه ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبه على

وجوده الواقعي يكون جعل تلك الآثار مماثلاً للواقع من جميع الجهات أنسب و أخرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذٍ بأن لازم ذلك ترتيب الآثار العقليه أو العاديه و ما يترتب عليهما أيضاً و ذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كي يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً و رفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنَّ مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب يشمله عموم أدله الأثر الشرعي المترتب عليه و المقصود أن الاستصحاب لا يقتضى إلماً أن في محيط القانون و محدوده الشرع المتيقن السابق باقٍ و موجود في زمان الشك تعبداً و بنفس التعبد بوجوده لامحاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعيه إنما هو بدلاله أدله تلك الآثار لابنفس الاستصحاب نعم ببركه الاستصحاب يحرز تطبيق الأدله عليه و عليه فالأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعي بالاستصحاب ثابت بالأدله المتكفله لترتب ذلك الأثر الشرعي عليه.

بقي اشكال و هو أن ما ذكر من حجيه الأمارات بالنسبه إلى لوازمها و ملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الأماره هذا مضافاً إلى أن اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللازم فيه هو الاقتصار على مورده كالظن بالقبله لمن لا يتمكن من العلم بها فإنه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجه و سوق المسلمين أماره على التزكيه ولكن لا يكون أماره على كونه مأكول اللحم و بالجمله فما هو المعروف في الألسنه من اعتبار الأماره بالاضافه إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لا بد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الاماره من أن مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

وفيه أولاً- أنّ الكلام في الامارات العقلائيه و إنكار حجيه اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و ثانياً أنّ سوق المسلمين كما كانت أماره على التريه كانت أماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصّل: أنّ لوازم الأمارات العقلائيه و أطرافها حجه و إن لم تكن مقصوده للمخبر و لذا اكتفى بالاقرار في ثبوت اللوازم مع أنّ المقرّر قد لا يكون ملتفتاً إليها و هكذا يكون دلاله الاقتضاء حجه مع أنها مقتضى الجمع بين الأدله كدلاله قوله تعالى: (وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) .

بانضمام قوله جلّ و علا- (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ أقل الحمل هو ستة أشهر هذا بخلاف لوازم الأصول فإنها ليست بحجه لعدم كونها مندرجه في الآثار المأمور بترتيبها في الاستصحاب لظهور الآثار المذكوره في الآثار المترتبه على نفس المتيقن و أمّا غيرها فهي خارجه عنها تخصّصاً نعم الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعي آخر ثبت له بعموم أدله ذلك الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجيه الأصول المثبتة موارد:

منها: خفاء الواسطه و هو ما اذا كانت الواسطه خفيه بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاماً لنفس المستصحب و ذى الواسطه و هذا المعنى يختلف وضوحاً و خفاء باختلاف مراتب خفاء الواسطه عن انظار العرف و من جملتها ما اذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقين مع جفاف الاخر فانه

لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه اليه و تأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجسه فاستصحاب رطوبه النجس لا يثبت تأثر الثوب بالدقه العقلية إلا ان العرف حيث لا يرى الواسطه من جهه خفائها جعل النجاسه اثرا لملاقاه الطاهر للنجس رطبا قال في الدرر ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب و خطاب لاتنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفيه لا الواقعيه العقلية فما يتوهم من ان المسامحه العرفيه بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها و ان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقه هو المصاديق العرفيه نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا- اثر لخفاء الواسطه لانه ان كان الأثر لذى الواسطه بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع فى الحقيقه الى التفصيل و ان كان أثراً للواسطه فى الحقيقه و العرف يعدّه من آثار ذى الواسطه تسامحا فلا عبره به لان نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق.

مندفعه بان الاثر للواسطه فى الحقيقه ولكن العرف لا يتوجه الى الواسطه و ان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطه.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقها مورد الاعتبار شرعاً و لا وجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتنبه له لا يتوجه اليه بنظره العرفى.

و مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لا يتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لا يتوجه اليه بنظره العرفي اصلا و لاشبهه ان هذه المسامحة معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهاره لون الدم مع انه دم فى الحقيقه لاستحاله انتقال العرض و انفكاكه عن المعروض و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقه العقلية للزم عليه التنبيه بما يلتفت اليه أهل العرف و حيث لم يتبّه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفى فى تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك فى نفس المفاهيم.

فتحصل قوه القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطه ولكن العرف يجعله اثرا لذى الواسطه بالدقه العرفيه.

و المناقشه فى مثال استصحاب رطوبه النجس لاثبات تنجس ملاقيه بان العرف هو الذى يستفيد من الادله الشرعيه ان التنجس لا يكون الا لاجل سرايه النجاسه الى الملاقي فملاقاه الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسه الرطبه و استصحاب الرطوبه لا يثبت هذا العنوان لان الواسطه الخفيه ما تكون عقليه لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقق عنوان الغسل مثبت لان الواسطه عرفيه لاعقلية يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادله ان مجرد ملاقاه الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسه و عليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى بالنجاسه على تلك الواسطه

بل يراه مرتبا على نفس المستصحب و لاجاه الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبه لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادله كالخفاء الواقعي العقلي فى انه ليس الموضوع للاستصحاب الا ما يعرفه العرف و لو بحسب الادله فتدبر.

و من جملتها أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى و العقلي بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشه فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاوليه مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لانه الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فبضميمه الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأوليه امر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم اخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور الا على القول بالاصل المثبت فان الأوليه بهذا المعنى لا يزم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطه معنى الاوليه بشهاده العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أوليه غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأوليه مركبه او البسيطه.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفايه من استثناء الواسطه الخفيه صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خاليه عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطه و هو ان يكون وضوح الواسطه بحيث يورث الملازمه بين ذى الواسطه و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدليل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل أبوه زيد لعمر و بنوه عمرو و لزيد لعدم التفكيك بينهما فى التنزيل كما لانفكيك بينهما فى الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحيه الكبرى الا ان الاشكال من جهه الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمه فى التعبد فى مورد من الموارد و ما ذكر من المتضائفات من الملازمه فى التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمه التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعى لأن مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحله الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر فى عالم التنزيل الظاهرى.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوة لشخص خصوص الآثار المترتبة على البنوة لا الآثار المترتبة على الابوة و قد يراد العكس و قد يراد تنزيل نفس الاضافه الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضه لو كانت الحاله السابقه فى كل منهما مختلفه بان كان احدهما مسبقا بالوجود و الاخر مسبقا بالعدم فيشكل الامر من جهه انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبق بالوجود ملازم لتنزيل الاخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الاخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلاً- اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العله ثم شك فى بقائه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العله فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى و لا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمه بين تنزيل العله و تنزيل المعلول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود العله يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العله فيترتب عليه اثره و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعله كى يكون استصحابها حاكما على الاصل الجارى فى المعلول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التنزيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمه يشمله حديث لا تنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبه

الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض في بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجيه الاستصحاب مطلقاً.

التنبیه الحادى عشر: فى دفع توهم المبتيه عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفايه انه لاتفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مترتباً على المستصحب بلاوساطه شىء او بواسطه عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايح و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبه ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبه الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظه بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالكاله و الولايه و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجه الى الواسطه و عليه فالاستصحاب فى الصورتين ليس بمثبت فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لان الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضى كالملكيه و نحوها لاوجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لاشىء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمه كالسواد او البياض حيث كان ذلك مع الضميمه و هى السواد او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتاً و قد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائماً بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب

الـاثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلامقابله بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه من هذه الحيشه و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تاره بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود فانها مبائنه فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر اليياض فانهما متبائنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه صحيح فى الصوره الثانيه.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقه لو كان فى الاثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله أيضاً بالنسبه الى منشأ انتزاعها.

و لو كانت التفرقه فى الـاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالين فلاوجه للتفصيل بين المحمولين لا- فى الأثر المترتب عليهما و لا فى الاثر المترتب على مبدئهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيشه الفرديه و الخصوصيه لا- العنوان المنطبق عليه للمغايره بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع لان حيشه الفرديه غير حيشه الجامع التى باعتبارها تعلق الاثر فلا تغفل.

التنبيه الثانى عشر: فى انه لافرق بين المجمعولىه الاستقلالىه و بين المجمعولىه التبعىه فى جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولا باحدى الجعلين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفى المجمعولىه و لو كانت بالتبعىه فى جريان الاستصحاب لان كليهما مما تناله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقه فى جريان الاستصحاب بين المجمعولىه الاستقلالىه و بين المجمعولىه التبعىه لوجه لها بعد كونهما مشتركين فى أصل المجمعولىه.

قال فى الكفايه فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطيه او المانعيه بمثبت كما ربّما توهم بتخيل ان الشرطيه او المانعيه ليست من الاثار الشرعيه بل من الامور الانتزاعيه انتهى.

و عليه فاستصحاب الشرط كالطهاره او المانع كالنجاسه الخبيثه لترتيب آثار الشرطيه او المانعيه من جواز الدخول فى الصلاه مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الواسطه و هى الشرطيه او المانعيه مجعوله بجعل تبعى.

و الآثار المترتبه على الشرطيه او المانعيه آثار لمجعول شرعى تبعى

و قد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً فى الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر فى محله ان فى مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلاً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجرىء و الزوال فى قوله اذا جاءك زيد فاعلمه و اذا زالت الشمس وجب الصلاه و لا اشكال فى صحه جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثرتبوت الانشاء لانه عقلى.

و فيه ان انكار الاستصحاب فى ناحيه الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض أخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجرى الاستصحاب فى ناحيه الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه من الامور العقليه لا الشرعيه.

التنبيه الثالث عشر: فى استصحاب الاعدام

و قد يشكل الاستصحاب فى الاعدام من نواح مختلفه أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعوليته العدم ليس له اثر شرعى فان اطلاق العنان من الآثار المترتبه العقليه على عدم التكليف و عليه فجريان الاستصحاب فى عدم التكليف يحتاج الى وساطه لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعى و هو ليس ألاً اصلاً مثبتاً.

و فيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين فى حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعى بقاء و ان كان فى حال عدم التكليف فى الازل اثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف و لا- دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب او جعل المماثل للأثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ قوله لاتنقض اليقين بالشك لا يدل ألاً على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون ألاً فيما اذا

كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون أمراً وجودياً و لا اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان العدم غير مجعول و ذلك لان الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقه و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

واجيب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونه و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاءً امر معقول و الانشاء قد يكون بداعى الايجاد و تاره اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تاره فى حال الغفله او فى حال عدم القدره فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختيارى و الترك يكون على طبع الفعل غير اختيارى.

و اخرى فى حال الالتفات و القدره على الفعل فابقاء العدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدره فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدورا و مستنداً اليه و لاجاه الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان

ص: ٥٠٢

الاستصحاب و الإبقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى.

ثالثها: أنّ عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و عليه فلاحاجه الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثه عدم الوصول و عدم قيام الحجه و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفه مثلاً فلاربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقه او عنواناً لامجال للقاعده فكذلك مع وصول عدمه حقيقه أو عنواناً لامجال للقاعده فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع اىصال عدمه عنواناً تعبداً لا تكليف يشك فى ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعده مترتباً على استصحاب عدم التكليف ليقال بان موضوعه ثابت لاحاجه الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و الظاهر ان الاشكال ناشٍ من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم التكليف او عدم المخالفه و بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم الوصول.

التنبيه الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا- الشرعى بواسطه غير الشرعى من العادى او العقلى بالاستصحاب يختص بالاثار المختصه

بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مترتبا على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلا يرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب اطاعه و حرمة المخالفه مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التنبية الخامسة عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لو بقاء و مقتضى ذلك صحة استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جز العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجزه تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لا يزال حيث ان نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التنبیه السادس عشر: انه لاشكال و لاكلام فى جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك فى اصل تحقق حكم او موضوع ذى حكم او كان الشك فى ارتفاع حكم او موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك فى تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تاره فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبه الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبه الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لاشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلاً اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فى حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعة فيجرى استصحاب العدم الى يوم الجمعة و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس فاثباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق كالجمعه و عدم الوجود فى السابق كالخميس جرى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود فى يوم الجمعة و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.

وثانيهما: و هو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الاخر و هو يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً و على كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مترتبا على الوجود الخاص من السبق و اللحق او ان يكون الاثر مترتبا على العدم و على التقادير الاربعه اما ان يكون الاثر مترتبا على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامين او بمفاد كان و ليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول

١ - اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلامانع من التمسك باصاله عدم التقدم فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الاخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر و هو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

و كذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فيجرى فى كل منهما اصاله عدم السبق أيضاً و لامعارضه بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فى مجهولى التاريخ و كان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الاخر يتعارض استصحاب العدم فى كل واحد مع استصحاب العدم فى طرف آخر و جريان الاصل فيهما موجب للمخالفه القطعيه و فى احدهما ترجيح بلامرجح.

و هكذا لامعارضه لو كان الاثر لسبق احدهما على الاخر و كان لتاخيريه عن الاخر أيضاً اثر لان الاستصحاب كان جاريا فى عدم السبق و التأخير و لامعارضه

بينهما مع احتمال التقارن الا فى صوره العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فتحصّل: ان استصحاب العدم يجرى فى جميع موارد مجهولى التاريخ من دون تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامه عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

٢- و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصه المعبر عنه بالوجود النعتى كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث فقد ذهب صاحب الكفايه الى انه لامورد هيئنا للاستصحاب لعدم حاله السابقه فانه لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون مورد الاستصحاب.

وفيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده واما عدم اتصافه به فلا يحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء بشىء و ان كان فرع ثبوت المثبت له الا- ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج الى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضييه السالبه لا تحتاج الى وجود الموضوع.

و عليه فيجرى استصحاب العدم فى هذا القسم أيضاً و لامعارضه إلّا مع العلم الاجمالى بالتقريب الذى اشرنا اليه فى القسم الاول و هو ما اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه.

٣- إن كان الاثر للعدم النعتى فلا يجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب الكفايه لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتى فى زمان حدوث الآخر.

و من المعلوم ان القضييه اذا كانت معدوله فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضييه السالبه لان مفاد القضييه السالبه سلب الربط فلا يحتاج الى وجود الموضوع و اما معدوله المحمول فيما أنّ مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحاله.

وفيه: ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف و لا يعتبر في استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده في زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت في القسم الثاني فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

٤ - و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولي فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور الادله و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الاخر كان للبحث اثر عملي فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان في الصوره الرابعه ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور ادله الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما في زمان الاخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر و امثلته كثيره منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا في تقدم موت كل منهما على الاخر

فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الاخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الاخر فانه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

توجيه عدم جريان الاستصحاب

ملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمه «فاء» في قوله عليه السلام «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل ادله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لاموارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره لامجال لاستصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه الى الطهاره لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و اما الثانى فلان الشبهه حينئذٍ مصداقيه بالنسبه الى ادله الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصي ص منفصلا كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا في ان زيدا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصص متصلا و مانعا عن انعقاد الظهور في العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا في عداله زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من

كلمه (الفاء) فى قوله عليه السّلام فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادله الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا و انما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السّلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبه الوقوع فى الخارج لا انه معتبر فى الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و الا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و يسقط للمعارضه فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب فى طرف له اثر هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الاربعه من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً باربع صور.

لان الاثر تاره مترتب على الوجود الخاص من السبق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او

للحقوق المعبر عنه بمفاد كان الناقصه و على الثانى اما ان يكون الاثر مترتبا على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و اما ان يكون مترتبا على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصه و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

٥ - اما اذا كان الاثر مترتبا على الوجود بمفاد كان التامه فلاشكال فى جريان استصحاب العدم فان له حاله سابقه الا انه يسقط بالمعارضه فيما اذا كان الاثر للطرفين مع العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر و عدم احتمال التقارن.

٦ و ٧ - و اما اذا كان الاثر مترتبا على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق او اذا كان الاثر مترتبا على العدم النعتى بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل فى جريان الاستصحاب فيهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او العدم ليس له حاله سابقه.

و قد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حاله سابقه فيستصحب عدم الاتصاف و نحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه فى مجهولى التاريخ.

٨ - و اما ان كان الاثر مترتبا على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه بان كان الاثر مترتبا على عدم احدهما فى زمان وجود الاخر كمسأله عدم موت المورث و اسلام الوارث.

فضّل الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائينى بين معلوم التاريخ و مجهوله فاختراروا جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ و عدمه فى معلومه.

اما جريانه فى مجهول التاريخ فواضح لان عدمه متيقن و نشك فى انقلابه الى الوجود الى الوجود فى زمان وجود الاخر و الاصل بقاؤه و اما عدم جريانه فى معلوم التاريخ فهو لما مرّ من صاحب الكفايه من عدم احراز اتصال زمان الشك

بزمان اليقين فتكون الشبهه مصداقيه و قد تقدم الجواب عنه فى مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.

او هو لما ذكره المحقق النائى من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا فى عمود الزمان و جرّه الى زمان اليقين بالارتفاع و ليس لنا شك فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرّه بالتعبد الاستصحابى.

فان عدم موت المورث فى مسأله موت المورث و اسلام الوارث متيقن يوم الجمعه و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاؤه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا ان الاثر لا يترتب عليه فان الاثر لعدم حدوث الموت فى زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لامنافاه بين كون شىء معلوماً بعنوان و مشكوكا فيه بعنوان آخر فلامانع من جريان الاستصحاب فى المقام بلافرق بين معلوم التاريخ و مجهوله غايه الامر سقوطه بالمعارضه فى بعض الصور على ما تقدم تفصيله فى مجهولى التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى فى الصور الاربعه المذكوره فيما اذا كان احد الحادئين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه فى الصور الاربعه المتقدمه فى مجهولى التاريخ.

بقى شىء فى مجهولى التاريخ

و هو ان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ غير جار لا لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من

نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب فى مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب فى الشبهه المصداقيه.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكريه و بعدم الملاقاه فى أول النهار و علمنا بتحقق احدهما لا- بعينه فى وسطه و تحقق الاخر لا بعينه فى الجزء الاول من الليل فالجزء الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعي للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعي للاخر فى الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً و اما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعي للكريه يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكريه لانها يحتمل ان تكون حادثه فى وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاه اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبه الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاه الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعي للكريه فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاه فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاه و اما الثانى فمفاده او لايتمه تأخر الملاقاه عن الكريه و لهذا لو اخبرت البيئه بان الملاقاه لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغايه داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها.

و اما لو اخبرت بان الملاقاه لم تحصل الى زمان الكريه نصدقها و نحكم بان الكريه المرده بين كونها حادثه فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاه حدثت متأخره عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجه فاستصحاب عدم حصول الملاقاه الى الجزء الاول من الليل بحيث يكون الغايه داخله فى المعنى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريه على الملاقاه و حدوث الكريه فى وسط النهار و حدوث الملاقاه فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه ليس جزّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

و بعباره اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبه الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادله الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانيه من دون فرق بينها من جهه كونها مجهولى التاريخ او من جهه كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيدنا الاستاذ قدس سرّه فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى

مجهولي التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثاني من الازمنه الثلاثه المفروضه حيث ان هذا العدم في الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما في هذا الآن او في الآن قبله و حيث ان هذا العدم في خصوص الزمان الثاني ليس بموضوع للاثر الشرعي فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الاخر في ثالث الازمنه.

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم في خصوص الزمان الثاني ليس بموضوع للاثر الشرعي لوضوح ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه اى الزمان الثاني يرجع الى ان الماء حين الملاقاه ليس بكزّ و اثر هذا المركب ان النجاسه لاقت في الزمان الثاني الماء القليل و لاخفاء في ان الملاقاه مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تماميه الاركان من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه واقعاً او استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً فلايلزم نقض اليقين باليقين و لاعدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما في زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض في الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابيين على الاخر كما في مجهولي التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجاري هو استصحاب الراجح لجريان اصاله العموم في طرفه دون الاخر و لايبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و

الآخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبه الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبه الى زمان وقوع الاخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء اصاله العموم في عموم دليل لا-تنقض اليقين بالشك بالنسبه اليه و عليه فلاوجه لدعوى المعارضه في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الا في طرف مجهول التاريخ.

اللهمّ إلا أن يقال: ان دليل الاستصحاب لايشمل للاحوال المتأخره و منها التعارض ولكن لايساعد ذلك كفايه لحاظ الطبيعه في شمولها للاحوال المتأخره من دون لحاظ القيود فان ذلك مقتضى كون الاطلاق هو رفض القيود لاجمعها فاتضح من ذلك ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمه سته صور اربع منها فى مجهولى التاريخ و الاثنان منها فى الصورتين من صور ما اذا كان احد الطرفين مجهولاً و الاخر معلوماً فتدبر جيداً.

التنبه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهاره و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا من عدم احد الحادثين و وجود الاخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و فى المقام يكون الموضوع بسيطاً كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور فى التنبه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقت عدى ما اذا كان الترجيح فى طرف واحد فالاستصحاب يجرى فيه من دون معارضه.

الا- ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهاره لانه ييقن انتقاله عن حاله الحدث الى حاله الطهاره و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهاره و شاكا في الحدث فيبنى على الطهاره و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حاله السابقه هي الحدث قال سيدنا الاستاد ما ذكره المحقق قوى جداً نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهاره المعلومه اجمالا و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهاره يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالا حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالآخره ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوى و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهاره و بين الشك البدوى فى وقوعه بعد الطهاره و عليه فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهاره مع استصحاب الحدث فى الصوره الاولى او تعارض عكس ذلك فى الصوره الثانيه.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضدا للحاله السابقه بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهاره معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثا يجرى استصحاب الطهاره و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على

استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهاره هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و الّا فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله فى الواقع هو الطهاره لكان استصحاب الحدث جاريا دون استصحابها و لو كان حاله فى الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله فى الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعده الاشتغال القاضيه بوجود التطهر للاعمال المشروطه بالطهاره و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بصد حاله السابقه عليهما لو علم بها و الّا فالمرجع ساير القواعد من البراءه او الاشتغال.

نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلا جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتاميه اركان الاستصحاب فى معلوم التاريخ.

لا يقال ان استصحاب ضد حاله السابقه على الحادثين يكون معارضا باستصحاب المماثل للحاله السابقه المذكوره فيتعارض استصحاب ضد حاله السابقه مع استصحاب المماثل للحاله السابقه و يتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى فى المقام.

و توضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهاره و عدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوثه و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهاره اجمالا.

فيستصحب الكلى و الجامع بين الحادثين و يعارض مع استصحاب الطهاره و هى ضد حاله السابقه فالحق حينئذ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا ما ذهب اليه المحقق قدس سرّه و من تبعه من جريان

الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه و لا معارضه لعدم تماميه اركان الاستصحاب فى غير ضد الحاله السابقه.

لأنا نقول: لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهاره و الحدث لان الحدث السابق على الحالتين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهاره اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لامجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهاره و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهاره فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى.

فاتضح بما ذكر قوه ما ذهب اليه المحقق من جريان الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه من دون تعارض خلافاً لما ذهب اليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحالتين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلاً مع الحاله السابقه على الحالتين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحاله السابقه و هى الطهاره فلا بدّ من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التنبيه الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغويه فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به

كان حقيقه لغه فى مطلق وجه الارض ثم شك فى نقله الى معنى آخر عند نزول الايه المباركه او ورود الاحاديث الشريفه الامر به بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لايقال: ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبه على نفس المعانى المستصحبه و لاواسطه و دعوى ان الاستصحاب المذكور استصحاب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغويه متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعه بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الراجحه قبل نزول الايه الكريمه و الاحاديث الشريفه ظهور فعلى لا تعليقى كما لا يخفى.

و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقديه فيه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

و ان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لاجرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشىء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التنبه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنه و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبه الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب

لإدائه الخروج أو وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر أو اللزوم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان أفرادياً وبين أخذه لبيان الاستمرار ففي الأول يعمل بالعموم ولا يجري فيه الاستصحاب وفي الثاني يجري الاستصحاب ولا يعمل بالعموم والوجه في الأول من التفصيل في مثل أكرم العلماء في كل يوم ولا تكرم زيدا يوم الجمعة إن الأصل دليل حيث لا دليل ومع دلالة العموم على عموم الزمان أفرادياً لا مجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لأن مورد التخصيص هو الزمان دون الأفراد.

والوجه في الثاني من التفصيل إن عموم الأزمان مأخوذ في العام لبيان الاستمرار كقولهم أكرم العلماء دائماً فإذا شك في حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجري فيه الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمان بخلاف القسم الأول هذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

وقد أورد على إطلاق كلامه قدس سره في الكفاية بأن اللزوم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا أخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائماً ثم خرج منه فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام» بما إذا لم يكن التخصيص من الأول أو الآخر أو الالفالمرجع. بعد ذلك الزمان أو قبل الزمان الآخر هو عموم العام ولا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لأن الأصل دليل حيث لا دليل والمفروض إن العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الأول أو قبل الزمان الآخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام والخاص يفصل فيه بين

كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفرديه فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده
فله الدلاله على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لوحظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفرديه فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلاً لا للعام و لا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر.

كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لوحظ في العام بنحو المفرديه و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجح هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص.

و التحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مفرداً و بين كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من الاخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفايه.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدى فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلائي على تطابق الارادتين و مقتضاه هو

حجيه العام فى مدلوله و التخصيصات المنفصله ليست اخراجا عن المراد الاستعمالى بل الاستمرار فى المقام بوحدته باقى من غير ائلام فيه اصلا بحسب الاستعمال و لم يطء عليه الانقطاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصراً فى الاصل العقلاى على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار فى مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجمله لانعقل فرقا اصلا بين مفاد الكل و مفاد لفظ «دائماً» و نحوه فكل منهما امر وحدانى لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده فى الاول بسبب التخصيص و يرتفع فى الثانى.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الاخر فى جواز التمسك فى العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الاطلاق الزمانى معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر فى مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصاله الجدّ.

و بعباره اخرى مع محفوظيه مرتبه الاستعمال لم يخرج فرد فى مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكوره لوجه له بل لوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق النائنى قدس سرّه من ان العموم الازمانى تاره يكون فى متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون فى نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففى الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازمانى لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجه فى ما عدا مقدار التخصيص.

و فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفادا لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافه الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلاله لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باقى على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظا فى ناحيه الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفادا من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقاءه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلا ظهورين احدهما ظهور فى اراده جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع ال-زمان و حينئذ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان اصله الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المشكوك.

مندفعه بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد عن اصله التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى اراده جميع الافراد او

لظهوره في اراده كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا في جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد في زمان خاص لاينافي بقاء الحكم عليه في غير ذلك الزمان في عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالي على ما هو عليه في التخصيصات المنفصله.

فانقدح من جميع ما ذكر صحه الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك في تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب في هذا القسم كما لامجال له في القسم الاخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فتحصل قوه القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان ظرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل من التفصيلات المذكوره و الله هو الهادي.

التنبية العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعبر و الظاهر من الادله هو الثاني لترك الاستفصال بين الشك و الظن في الاخبار هذا مضافاً الى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم مثلاً غايه لعدم وجوب الضوء في قوله عليه السلام حتى يستيقن ان الظن داخل في المعنى.

على ان التحقيق ان المراد من الشك في ادله الاستصحاب ليس هي الصفه النفسانيه بل المراد منه بقرنيه مقابله لليقين هو اللاحجه كما ان المراد من اليقين هو الحججه و اللاحجه تشمل الظن كما تشمل الشك المساوى لطرفيه.

التنبية الواحد و العشرون: في انه حكم السيد المحقق اليزدي قدس سره بطهاره بخار البول او الماء المتنجس و قال فلاباس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسه السقف.

و استشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأنّ الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكوره محكومته بالنجاسه و لاحاجه فى ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لايجرى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهاره بسبب الاستحاله.

و الوجه فى عدم الحاجه الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاحاجه فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبه الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقيه بل يرى الحكم بالنجاسه مماثلا للحكم بالنجاسه السابقه كساير الاوصاف الاعتباريه و عليه فلا بدّ من ان يتعلّق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعده الطهاره مندفعه بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسه و لامجال لقاعده الطهاره.

التنبيه الثانى و العشرون: فى ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرز و التنزيليه اولاً.

و قد يوجه كونه من الأصول المحرز بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبه الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعده الحليه و قد استدلّ على كونها كقاعده الطهاره من الأصول التنزيليه أيضاً بانه لو لم تكن قاعده الطهاره من الأصول

التنزيه فكيف يكتفى بها في تحصيل الطهاره المشروطه في الصلاه بالتوضى بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهاره الظاهريه منزله منزله الطهاره الواقعيه.

و قد يفصل بين قاعده الطهاره و قاعده الحليه بان الطهاره حكم وضعى و لم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعده الحليه لان الحليه من الاحكام التكليفيه فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصوره الجهل فلا يكون حينئذٍ من الاحكام التنزيه.

التنبيه الثالث و العشرون: في الاستصحاب القهقرائى و لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام فى صحيحه زواره «و ان لم تشك (فى موضع النجاسه) ثم رأيت (اى النجس فى الثوب) رطبا قطعت (الصلاه) و غسلته ثم بنيت على الصلاه فانك لا تدرى لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين» يدل على عدم صحه الاستصحاب القهقرائى اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسه من اول الصلاه لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبه الى ما سبق هو ذلك مع ان الروايه صريحه فى خلافه حيث قال لعله شىء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوqa بالشك فى موضع النجاسه ثم رأى النجاسه و احتمال حدوثها فى اثناء الصلاه لزم عليه ان يظهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» فى كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين و دعوى ان اصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هى دليل جريان الاستصحاب القهقرائى مندفعه بان اصاله عدم النقل من الأصول اللفظيه لا- التعبيديه و الأصول اللفظيه اما تكون من الأصول العمليه العقلائيه و لا- حجه للوازمها الا- اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها لزم كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلائيه التى

توجب الاضـمـثـان النـوعـى فـتـكـون لـوازمـها حـجـه كـمـلـزومـها و لـذا اخـذ بـلـوازم قول الرـجالـى فـيـما اذا قال فلان قـولـه مـسـمـوع فـى تـرتـب احكام العـدالـه لـاسـتـلـزام ذلـك القـول بـعدالـه الفـلانـى و عـلى كـلا التـقـديـرين لـيـسـت اصـالـه عـدم النـقل مـن الـاسـتـصـحاب التـعـبـدى.

التـنـبـيـه الرابـع و العـشـرون: ان الـاسـتـصـحاب كـما يـجـرى فـى الزـمان و الزـمانـى فـكـذـلـك يـجـرى فـى المـكان و المـكانـى بـعد عـمـوم قـولـه لـاـتـنـقـض الـيـقـين بالشـك فاذا شكـكنا فـى ان المـحل الفـلانـى خـرج عـن حـدّ التـرـخـص مـثـلاً ام لا امـكـن اسـتـصـحاب بـقائـه عـلى ما هـو عـلـيـه و يـتـرتـب عـلـيـه احـكامـه و هـكـذا الـامـر فـى المـكانـى كـالـطـواف فـيـما اذا شكّ الطائف بـعد العـلم بـكـون طـوافـه فـى حـد المـطاف فـى انـه باقـٍ عـلـيـه او خـارج عـن المـطاف امـكـن لـه الـاسـتـصـحاب و يـتـرتـب عـلـيـه الحـكـم بـصـحـه الطـواف سـواء امـكـن لـه ام لـم يـتـمـكـن.

التـنـبـيـه الخـامـس و العـشـرون: فـى الـاسـتـصـحاب الـاسـتـقبـالى مـقتـضى عـمـوم قـولـه عـلـيـه السـلام لـاـتـنـقـض الـيـقـين بالشـك هـو جـريـان الـاسـتـصـحاب فـيـه و اصـالـه السـلامـه مـن مـوارـده و صـرح صـاحب الجـواهر قـدّس سـرّـه بـجـريـان الـاسـتـصـحاب فـيـه فـى مـسـألـه بـيـع الـانـاسـى حـيـث قال دلت النـصـوص عـلى ان مالـكيـه اـحـد الزـوجـين لـصـاحبـه بـشـراء او اـتـهاب او ارث تـوجـب اسـتـقـرار المـلك و عـدم اسـتـقـرار الزـوجـيـه ثم تـفرع عـلـيـه فـى الجـواهر بـانـه لو مـلك فـزال المـلك لـفسـخ بـخـيار و نـحوه لـم يـعد النـكـاح إـلى أن قال و لـافـسـخ فـى الفـضـولـى قـبـل الـاجـازـه عـلى القـول بـالنـقل و لـاـيـمـنـع (اى العـبـد) عـن الـوطـى و عـلى الكـشـف فـفى شـرح الـاسـتـاد يـمـنـع عـنـه ان كـانـت الزـوجـه هـى المـشـترـيـه و يـتـوقـف العـلم بـحـصـول الفـسـخ مـن حـين العـقـد عـلى تـحـقـق الـاجـازـه ثم اورد عـلـيـه بان اصـالـه عـدم حـصـول الـاجـازـه تـكـفـى فـى الحـكـم بـجـواز الـوطـى انـتهـى.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصاله عدم حصول الاجاره هو الاستصحاب الاستقبالي كما لا يخفى.

تمه الاستصحاب

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأوّل: فى اعتبار الوحده فى الموضوع و المحمول فى القضية المشكوكه و القضية المتيقنه و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقص لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلّق الشكّ و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشكّ و اليقين من ان يكونا متعلّقين بمفاد الجملة و القضية و ألا فلا يكون الشكّ فى البقاء بل فى الحدوث و لارفع اليد عن اليقين فى محل الشكّ نقض اليقين بالشكّ.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع أمراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشكّ فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحده المعتره فى الموضوع تعمّ الوحده الذهنيه فتدبر جيّداً.

المقام الثانى: فى مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحده بين القضية المشكوكه و القضية المتيقنه يقع الكلام فى ان الرجوع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و ألا لزم التضييق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى

الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل أيضاً لقصور الأدله عن شمول غير العناوين المأخوذه فى موضوع الأدله فانحصر الامر فى ان المرجح هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لا مانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضيه او الاحواله لا تنافى بقاء الموضوع لان الوجود حافظ الوحده بنظر العرف.

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوره و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلى من الكلام فيرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع فى مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفى هو نفس الماء و النجاسه من عوارض الماء و التغيير واسطه فى ثبوت النجاسه فى الماء و لادخل له فى ناحيه الموضوع سواء كان التغيير ماخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثانى فى طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الأدله فى الموضوع الدليلى فبعد استفاده الموضوع الدليلى و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخاله التغيير فى بقاء الحكم لانه واسطه فى الثبوت فتدبر جيداً.

المقام الرابع: فى المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامحى بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم و تطبيقها على

المصاديق و لا اشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و لم يجعل له طريقا آخر لافاده مراداته.

فكما ان العرف محكم فى تشخيص المفاهيم كذلك محكم فى صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لا دليل على صحه اتباع نظر العرف فى تطبيق المفاهيم فان الغايه حجيّه نظره فى تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق فى الاوامر و النواهي الوارده على الطبايع فان الطبيعه الّتى يرد عليها الامر و النهى هى الّتى لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الّا فلامعنى لتعلّق الطلب به.

مندفعه بان ملاك حجيّه نظر العرف فى تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا- الوجود الخارجى حتى لامعنى لتعلّق الطلب به على ان الكلام فى متعلّق المتعلّق لا المتعلّق و لا اشكال فى كونه طبيعه موجوده.

المقام الخامس: فى ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى و قاعده اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثانى لان الظاهر من هذه الكبرى (اي لا-تنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً فمعنى قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لا-تنقض و لا يشمل اليقين الزائل و اليقين فى قاعده اليقين زائل فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعده اليقين لان اللازم فى قاعده اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: في وجه تقدم الاماره على الاستصحاب و الوجه في تقدمها عليه هو الحكومه او الورود او التوفيق العرفي بين الدليلين.

الحكومه:

ذهب الشيخ الاعظم قدس سرّه الى الحكومه بدعوى ان العمل بالاماره في مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومه دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب العمل في مورد لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينه فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه التي منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره في ضابط الحكومه في مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظرا الى دليل المحكوم و مفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال ادله الامارات بالنسبه الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومه فيما ذكره في باب التعادل و التراجيح بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم في دليل لاضرر و لاحرج حيث قلنا ان هذه الادله حاكمه على اطلاق الادله الاولى المتكفله لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهه كونها ناظره الى اخراج فرد عن تحت

تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل انما هي لكونها ناظره الى عالم التشريع و ظاهره في ان الحكم الضرري او الحرجي لم يجعل في الشريعة.

فكما ان دليل نفى الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادله الاولييه بلسان ان الاحكام الضرريه لم تجعل في الشريعة فكذلك دليل صدق العادل او اعمل بالبينه يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البينه تعبداً فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً و هو ليس الا الحكمه.

الورود:

ذهب صاحب الكفايه الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانقضه بالدليل المعتر و بعبارة اخرى ان العلم المأخوذ غايه في الأصول في مثل قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبه المقاميه هو الحجه اذ لا دخل لصفه العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاحجه فعند قيام الطريق المعتر يرتفع اللاحجه بورود الحجه و هو ليس الا الورود.

و الاظهر هو الورود لان الحكمه فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقدا عليه من جهه الحكمه و مع الورود لا يبقى المحكوم فلا يصل النوبه بان يكون الدليل الاخر حاكما عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد في نفس ادله الأصول قرائن واضحه على اراده ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجه.

فقد قال فى صحيحه زرارہ الاولی قلت فان حرّك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال «لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لاينقض اليقين ابدأ بالشك ولكن ينقضه يقين آخر».

فتراه انه جعل غايه الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد بطلانه و عروض الحدث البطل له و لاريب فى ان الطريق المعتبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً و حينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون الا باراده المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحجج بتعدد الدال و المدلول لا ان العلم مستعمل فى الحجج و اراده المجاز.

لايقال: ان الورود يوجب ركاه التفكيك بين اليقين المذكور فى الصدر و بين المذكور فى الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعى النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأننا نقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر و الذيل امر واحد و هو الحجج و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعتبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعتبر سواء كان يقيناً و صفياً او حجج طريقه لامجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به الا مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحجج السابقة بالحجج اللاحقه فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لا الحكومه و هكذا الامر بالنسبه الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحجج فمع الاماره لايبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومه او الورود لامجال للتوفيق العرفى.

خاتمه

و هى فى تبين النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عقليه كانت او شرعيه و فى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبه إليه فى أمرين:

أحدهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول العقليه و لإشكال فى ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجه و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه و قد ذكروا فى وجه التقديم وجوها مختلفه و قد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لا مورد للأصول الشرعيه اذ المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لسائر الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحاله السابقه يوجب العلم بعنوان كذلك الاخذ بالبراءه او الاشتغال او الأخذ بقاعده الطهاره فإى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

وقد يوجه ذلك بالحكمه بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهي السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق فقول لا تنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لا بد من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشىء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الروايه المذكوره و دليل الاستصحاب بمنزله ان يقال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شىء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتمالاً فيكون الرخصه فى الشىء و اطلاقه مغنياً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر فى مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكمه.

أورد عليه بانه ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا تنقض للنهي السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعوله عند الشك فى بقاء الحرمة السابقه و ارتفاعها فبالاخره يكون التحريم حكماً مجعولاً فى ظرف الشك فيشكل بان الرخصه المستفاده من دليل البراءه أيضاً كذلك فاي وجه فى تقديم الاول على الثانى و قد يوجه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لا تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامه عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معاملته من لا يقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أمّا المدلول الابتدائى فى سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبداً بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم فى ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبداً بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارته عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا- الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدله الاستصحاب هو الحكم ببقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلاله الاقتضاء و عليه فالبيان

المذكور يكفى لتقدم الاستصحاب على ساير الأصول الشرعيه بالحكومه فان مع ابقاء اليقين تعبداً لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.

فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود و على الأصول الشرعيه بالحكومه و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و يتقدم على الأصول الشرعيه كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهة عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى احدهما كاستصحاب وجوب ازاله النجاسه عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيروره وقت الفريضة ضيقاً فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاله اذا كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاه و إلا فالتخير فالتعارض.

و ان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الآخر و اخرى لا- يكون كذلك ففى الاول ان كان أحدهما اثراً شرعياً للآخر فلامورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب و ذلك لان الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين

بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب في طرف السبب فانه بلامحذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببى أذا لم يجر الاستصحاب السببى كتبادل الحالتين فحينئذ يجرى الاستصحاب المسببى ولامحذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فلا تعارض أيضاً و الوجه في تقدم الاستصحاب السببى على المسببى اما هو الورود او الحكومه او التقدم الطبيعى و لا يبعد الورود بعد كون المراد من اليقين في صدر الروايه و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى و اما التقدم الطبيعى من جهه ان المسببى معلول للسببى ففيه ان موضوع ادله الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجيه و ليس المنظور اليها رتبها العقليه فالمعنيه الوجوديه توجب كونهما مشمولين للعام في عرض واحد.

اللهم إلهما أن يقال: ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزيه للشك السببى و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركانه من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب في السببى لا تعارض.

لا يقال: ان صحيحه زواره تشهد بان الاصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسببى فان الامام عليه السلام في تعليل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك في بقاء الوضوء و عدمه ناشٍ من الشك في حدوث ناقض و عدمه.

لأننا نقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو مختص بالأصول المخالفه لا-الموافقه اذ لا-يتحقق النقض من جريانها و عليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى الاستصحاب فى بقاء الوضوء و الطهاره و عليه فتمسك الامام عليه السّلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهاره لاينافى جريان الاصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب فى طرف السبب مثل ما ورد فى الفاره التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخه سأل عمار بن موسى الساباطى عن الرجل يجد فى إنائه فاره و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفاره منسلخه فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاه و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئاً و ليس عليه شىء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعه التى رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السّلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعاده الوضوء و الصلاه و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعاده ففى الاولين استصحاب الاشتغال و فى الاخير استصحاب نجاسه الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببى على المسببى فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب فى طرف السبب مقدم على الاستصحاب فى طرف المسبب فلا تعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم اجمالاً و هو مقتضى وجود المقتضى و هو اطلاق الخطاب و عدم المانع.

فاذا كانت الحاله السابقه هى النجاسه و علم بطهاره أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسه فى الطرفين مخالفه عمليه و لاتعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب «ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله فى الصدر «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك فى اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضه ضروره المناقضه بين السلب الكلى و الايجاب الجزئى.

و ذلك لان على تقدير تسليم المناقضه و عدم كون المراد من اليقين فى قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلى الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق فى الخبر المذيل بذلك و لا يمنع عن شمول النهى فى سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الروايه لا يسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه و اما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفه عمليه فلا يجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسه احد الانائين اللذين كانت الحاله السابقه فيهما هى الطهاره فان استصحاب الطهاره فيهما موجب للمخالفه القطعيه بل لا يجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقه القطعيه له عقلاً- و مع جريانه يلزم محذور المخالفه الاحتماليه و عليه فلامجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيّدنا الاستاذ إلى أن الأقوى أن الاصل يجرى في أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه و لا يلزم من ذلك التعارض و التساقط و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفه القطعيه و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالي كلها يكون من قبيل العلم بالحجه الاجماليه و العلم الاجمالي لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و الّا فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لامكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه بسقوطها عن الفعلية.

لامن قبيل العلم بالاراده الواقعيه النفس الامريه و الّا فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقه القطعيه.

بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه اراده واقعيه نفس الامريه و جب الاحتياط و لم يجز الرجوع الى البراءه و فى غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهه البدويه او المقرونه بالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه فلاتعارض فى جريان الاستصحاب فى امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظه الروايات الخاصه فاللازم هو الاحتياط التام فى اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلامجال لجريان الاستصحاب و لو فى طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهه المحصوره و شبهه القليل فى القليل لاالقليل فى الكثير و بموارد الابتلاء و اما فى غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادله البراءه او الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفأ.

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجعوله شرعاً من جهه تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعده التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه و اصاله الصحه فى عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقرره فى الشبهات الموضوعيه إلاً القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلته القواعد المذكوره و كون النسبه بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هي العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك فى التخصيص لزوم لغويه احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود فى المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكوره لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلاً فى موردين احدهما تبادل الحالتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاه فى طرؤ مانع من مواع الصلاه حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظه الاستصحاب مع قاعده القرعه فقد قال سيدنا الاستاذ قدّس سرّه التحقيق ان يقال ان اخبار القرعه على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعه لكل امر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنه.

الثانيه: ما يدل على جريان القرعه فى المشتبه من حيث الموضوع فى خصوص باب التنازع الثالثه ما يدل على جريانها فى كل امر مشتبه.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنه و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو فى الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعه و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانيه فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعيه فى خصوص باب التنازع و من هذه الجهه يكون خاصاً بالنسبه الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظه عامه بالنسبه اليه من جهه اخرى و بالآخره يكون النسبه بينهما الاصح و الاخص من وجه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيب» ان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثه فموردها خصوص الشبهات الموضوعيه لعدم شمول اخبار القرعه للشبهات الحكيمه و لهذه الجهه تصير اخص من موارد ادله الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظه تكون النسبه عامين من وجه الا ان الامر هنا بالعكس لان الأصول مقدمه على القرعه و لو كانت طريقه اذ لو عكس الامر و جب تخصيص ادله الأصول بالشبهات الحكيمه و هو مستلزم لخروج المورد فى اخبار البراءه و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه.

و اما الأصول العقلية فمقتضى قاعده ورود القرعه عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالي فيما اصابته القرعه فافهم.

فتحصل: ان الاستصحاب يقدم على القرعه فى الطائفة الاولى و الطائفة الثالثة اذ مع تقديم الاستصحاب لايبقى لها موضوع فى الطائفة الاولى و هو الاشكال و فى الطائفة الثالثة و هو الاشتباه.

و القرعه مقدمه على الاستصحاب فى الصوره الثانيه سواء قلنا باماريه الاستصحاب او لم نقل لان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدم القرعه على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه

و اما الأصول العقليه فمقتضى القاعده هو ورود القرعه عليها الا ان التقديم بالنسبه الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعه حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه اللهم إلا أن يقال ان الامثال بعد كون قاعده القرعه من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد أولاً و آخرأ.

ص: ٥٤٤

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح

اشاره

ص: ٥٤٥

وفيه فصول:

الفصل الأول: في تعريف التعارض و الوجه في تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان.

و التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار و غلب في الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما بالتناقض، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على حرمة.

و لا ينافي كون التعارض وصفا للدالين المنافاه الموجوده بين المدلولين، بل هي موجه لتعارض الدالين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدله لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه في جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب في عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ و لذا عرّف بتنافى الدليلين. و ظاهر أنّ تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهما، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على تحريمه مثلا، فإن الأول كأنه بدلالته على الوجوب ينفي التحريم و الثاني بدلالته على التحريم ينفي الوجوب.

و بعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافى فى الوجود فهو حقيقه و بالذات لا يعقل إلّا فى المدلولين أو فى الدليلين بما هما دليلان و حجتان لا فى الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لاتعارض فى مرحله الدلاله و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و كشفهما بالكشف التصديقى القطعى أو الظنى الفعلى حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعى لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لاتمانع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتنافى المدلولين فى هذه الصورة واسطه فى عروض التنافى على الدالين لاواسطه فى الثبوت، و إن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافى نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان و إن وصفاً بأنهما متنافيان، و كذلك الحجيه لاتوصف بالمعارضه و إن وصفت بالمنافاه، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضه، فيقال تعارض الخبران لاتعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات لا بالعرض، فالمنافاه بين المدلولين فى هذه الصورة واسطه فى ثبوت المعارضه فى الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالى مجرداً عن الإراده الجديه ليس بحجّه و لا بمعارض مع دليل آخر، و عليه فالتعارض هو تنافى الدليلين بحسب كشفهما عن الإراده الجديه و هو قد يختلف و ينقلب بورود دليل آخر.

مندفعه بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين أو الحجيتين كما عرفت، فإنه لا ثبوت إلّا لأحدهما فلامعنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوهما عن الإرادة الجديده لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإراده الاستعماليه، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإراده الجديده خروجه عن كونه حقيقه.

و لعل رفع التناقض بين الدالين بالتوفيق العرفي أو بالحكومته من شواهد كون مورد التعارض هو الدلاله، و إنما فالمضاده بين المداليل موجوده و ليست بمرتفعه.

لاتعارض بين الأصول و الأمارات

ثم إن التعارض لا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع بين الأصول و الأمارات، و إلا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومنه: يعلم أنه لاتعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم و موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه و إذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحضيل له عالما بحكم العصير مثلاً- (و هو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جار و غير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم و هو مرتفع بحصول العلم. و إن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية و الاحتياط و التخيير العقليين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثاني احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير و كل ذلك يرتفع بالدليل الظني.

و إن كان مؤدى الأصل من المجعولات الشرعيه كالاستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها و على أى تقدير لاتعارض بين الأمارات و الأصول.

وجه تقديم الأمارات على الأصول

و قد يقال إن حكمه الأمارات على الأصول متفرعه على أن الأمر بالتصديق فى أدله اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا و هو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيدا للتصديق العملى. و عليه لانظاره لأدله اعتبار الأمارات، و مع عدم النظاره لامعنى للحكومه، و لذا ذهب فى الكفايه إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأن العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلا، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالثانى مقدم بحكم العرف.

و ليس وجه التقدم هو الحكمه لعدم كون أدله الأمارات ناظره إلى أدله اعتبار الأصول و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره، و إنما كانت أدله اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافا إلى إمكان أن يقال نفى احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفيا لفظيا حيثئذ، بل هو نفى عقلى لانزم لحجيه الأمارات. و كيف كان فلاتعارض بين الأمارات و الأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، و لذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل و التراجع.

لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

و لا يذهب عليك أنه لاتعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكومه بأن يكون أحدهما سيق ناظراً إلى بيان كميته ما أريد من الآخر بحسب الإرادة الجديده مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم في مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً.

و قد يتفق ذلك في غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأوليه كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام، فإنهما و إن كانا من العناوين الأوليه إلما أن العرف يقدم الثانى على الأول. و إن كان النسبه بينهما هى العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما أو فى أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر. و كيف كان فمع الجمع بينهما بالنظاره أو بالوفق العرفى بالتصرف فى خصوص أحدهما أو بالتصرف فى كليهما لايبقى التعارض حتى يكون داخلًا فى باب التعادل و التراجع.

لاتعارض بين النصّ و الظاهر

ثمّ إنّه لاتعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينه عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لاتفعل أو لا بأس بتركه مع إفعل، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً فى التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر فى الإجزاء بغيره فيحكم بالتخير.

و بالجمله الأدله فى هذه الصورة و إن كانت متنافيه بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضه بحسب مقام الدلاله، و عليه لا يبقى تعارض حتى يكون داخلا فى باب التعادل و التراجع.

مورد التعارض بين الأخبار

قال فى الكفايه: و إنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلاله وجهه أو ظتىاً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لامعنى للتعبد بالسند فى الكل اما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لامعنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لا يمكن ذلك فيقع التعارض بين أدله السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعيه الدلاله و الجبهه على تقدير وجودهما لا تلازم قطعيه التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمه للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحيه السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورهما كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفى الثالث يصح التعبد بصدور الأدله مع إجمالها، فلا وجه لقوله و لامعنى للتعبد بصدورها.

و بالجمله إذا كان الاختلاف مستقرا دائما و لا يجمع بين الأطراف بحسب العرف يتحير العرف و يحكم بورود خلل فى بعض الأدله و الأصول الجاريه فى الأطراف إما فى ناحيه الصدور و إما فى ناحيه الإراده و إما فى ناحيه جهه الإراده. و حيث إنه لامزيه لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات موردا للتعارض لا خصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعيا من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالى و بقى الباقي طرفا له. و كيف كان فلا وجه لحصر مورد التعارض فى تعارض السند.

هذا مضافا إلى عدم تصور التعارض في الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلى، إذ القطع بالمتنافيين، و كذا الظن الفعلى بهما محال. و إنما التعارض في الدليلين الظنيين بالظن النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، من باب إفاده نوعها الظن لا من باب الظن الفعلى كما لا يخفى.

المعيار فى الحكومه

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومه أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد، و لا كلام فيه إلّا من جهه توضيح بعضها كالحكومه.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزله أعنى فى نظاره إلى بيان المراد من المحكوم كميّه أو كفيّه و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائره الإرادّه الجديّه من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومه بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمه التفسير بمثل أعنى و أى، لوضوح أن قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومه مع أنه خال عن كلمه التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أى من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومه بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومه بذلك. و الوجه فى عدم الإستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحيه و الحكومه هو وجوده العوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.

و كيف كان فمحل البحث في التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا-الموارد التي لاتعارض فيها كالموارد المذكوره من الورد و الحكومه و غيرهما.

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين و الأصل الأولي فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقيه هو سقوطهما عن الحجيه في خصوص مفادهما. و ذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقتين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معاً لمخالفه أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لابعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لابعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل ببعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقتين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العمليه. هذا على تقدير القول بأن دليل حجيه الخبر تدلّ على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجيه لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجه في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدله حجيه الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجيه أحدهما لابعينه كما سيأتى تقريره إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لا-ثمره لتأسيس هذا الأصل بالنسبه إلى الأخبار الآحاد لورد الأخبار العلاجه فيها و هي متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لاثمره للأصل مع

وجود الدليل. نعم يثمر الأصل المذكور في تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجية لتعارض البيئات في الشبهات الموضوعية أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعده اليد التي تكون أماره من الأمارات.

الفصل الثالث: في نفي الثالث والرابع والخامس والتخيير بناء على الطريقيه مع عدم إطلاق أدله الاعتبار لحال التعارض.

و حاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبه إلى مدلولهما المطابقي لالنسبه إلى المدلول الالتزامي، و عليه فإذا تعارض الخبران في وجوب الظهر و الجمعه مثلاً مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعه فلاحجه على خصوص الجمعه و لا على خصوص الظهر. و الوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول، و لاوجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلامرجح. و أما شمول أدله الاعتبار بالنسبه إلى أحدهما لابعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفايه و مع حجيه أحدهما لابعينه ينفي بدلالته الالتزاميه الثالث و غيره من أشباهه.

و بيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما و هو لا يكون مانعا عن حجيه الآخر، إلا أنه حيث كان بلاتعيين و لاعنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحججه أصلا ولكن نفي الثالث و نحوه يكون من جهه بقاء أحدهما على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفي الثالث لا من جهه بقائهما على الحجيه.

لا يقال: إن نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسه و نفى التخيير من جهه الدلاله الالتزاميه فى المتعارضين و هى تابعه للدلاله المطابقه، و المفروض سقوط الدلاله المطابقه فى المتعارضين، و معه لامجال للدلاله الالتزاميه لكونها تبعا للدلاله المطابقه، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافا إلى أن نفى الأمور المذكوره من جهه حجيه أحدهما لابعينه لكونه مشمولاً لأدله الاعتبار و مقتضاها هو حجيه دلالتها الالتزاميه التابعه لدلاله المطابقه له إذ التبعية بين الدلاله الالتزاميه و المطابقه فى أحدهما لا بعينه لابينها و بين المتعارضين حتى تكون ساقطه بسقوط المطابقه.

و قد يشكل ذلك بأن أحدهما لابعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معيناً لا الواحد الغير المعين و لولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافى حجيه أحدهما لابعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بأن أصاله العموم الجاربه فى أدله الاعتبار لاترفع اليد عنها إلّا بالنسبه إلى أحدهما، و عليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته فى الدلاله المطابقه و الالتزاميه كليهما، فلامانع من شمول الأدله للكلى المذكور و هو عنوان أحدهما لابعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسه أحد الطرفين لابعينه فى المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لابعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدله الاعتبار لعنوان أحدهما لابعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجيه الأخبار بالأولويه بالنسبه إلى نفى الثالث و

نحوه، إذ ملاك الحجية هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابه فيه كثيرا بحيث يساوى ٩٩٪ فى قبال الاشتباه و هو ١٪، و هذا الملاك و المناط موجود بالنسبه إلى نفى الثالث بنحو أشد، و ذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زراره ٢٪ بخلاف احتمال الإصابه و عدم مقارنه الاشتباه، فإنه ١٩٨ من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خبر حجه فالاطمئنان الحاصل بالخبرين بكون الاشتباه فى غير مورد المقارنه أولى بالحجيه و أشد بالنسبه إلى الاطمئنان الحاصل بكل خبر. و هذا يفيد أن الثالث و نحوه منفى بنحو أشد و معنى نفى الثالث أن أحدهما لابعينه حجه من جهه الاطمئنان القوى بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنيه على الاطمئنان النوعى الذى يكون حجه ذاتيه كالعلم و لاياتى فى الأمارات التى كانت مبتنيه على التعبد و أصاله العموم من باب التعبد العقلانى، اللهم إلاً أن يقال إن اعتبار أصاله العموم كغيرها من الأصول اللفظيه من باب الاطمئنان و الأمايه أيضا فتدبر.

هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقيه أو الاعتباريه لا يعقل أن تتعلق بالمبهم و المردد، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا و ماهيه و هويه، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما و مشخصا بصفه حقيقيه أو اعتباريه.

اجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مردد بالحمل الأولى لا- بالحمل الشايع الصناعى، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوماً معلوماً و بهذه الملاحظه يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجيه المتعينه المتشخصه و لا يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مرددا، كما أن مصاديق الكسور المتسعه لا إشاعه فيها و إنما الإشاعه في مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعه في الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحاله في الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصادق و توهم سرايه جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير و ليس بكلى طبعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال في تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان تعلق العلم به فضلا عن تعلق الصفه الاعتباريه به. و يشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالى بنجاسه أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: أن حقيقه الحجيه سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالا للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بداهه أن الواقع الذى له تعيين واقعا هو الذى ينتج بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً و مبهما.

هذا مضافا إلى أن الأثر المترتب من الحجيه هو لزوم الحركه على طبق ما أدت إليه الحججه و الحركه نحو المردد غير معقوله. و اجيب عنه بأن غير المعقول هو حجيه المردد بما هو مردد و الحركه نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. و أما حجيه المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجين و هكذا الحركه نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنه و مع الإمكان يشمله عموم أدله الاعتبار.

فتحصّل: أن مع حجيه أحدهما لا بعينه ينفى الثالث و نحوه و يظهر عدم احتمال التخيير الواقعى، لأن التخيير الواقعى لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما و لامنافاه بين دعوى سقوطهما و حجيه أحدهما بلا عنوان، لأن النظر فى الدعوى الأولى إلى

سقوط الخصوصيه فى طرفى المعارضه بخلاف الدعوى الثانىة، فإن النظر فىها إلى نفى الثالث و نحوه و نفى التخيير الواقعى.

و مقتضى القاعده بعد حجيه عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شىء دَلّ الدليل على وجوبه و بترك شىء آخر دَلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئين الذين دَلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعى بينهما أو بترك الشئين الذين دَلّ الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب أحدهما واقعاً.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدله الاعتبار فيكون أحدهما لابعينه حجه، فمقتضى التعارض بناء على الطريقيه هو التساقت بالنسبه إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجيه أحدهما لابعينه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفا المعارضه حكما إلزاميا إيجابيا كان أو سلبيا أو إيجابيا و سلبيا. هذا مضافا إلى أن مقتضى حجيه أحدهما هو نفى الثالث و نحوه من ساير الأحكام.

الفصل الرابع: فى الأصل الأولى بناء على السببيه

و حان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولى بناء على السببيه، و حاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، بل يتساقتان لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببيه فى الأمارات إلّا فيه أى ما لم يعلم كذبه، لأنّه هو المتيقن من أدله اعتبار السند أو الظهور أو جهه الصدور سواء كانت الأدله هى التى بنى العقلاء عليها أو هى الأدله الشرعيه.

نعم، لو كان المقتضى للحجيه موجودا فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التراحم فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامى كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو

محتملها، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا- أن يقال إن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي و يحكم فعلا- بغير الإلزامي و لا يتزاحمان لكفايه عدم تماميه عله الإلزامي فى الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو كان قضيه الاعتبار لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى إليه من الأحكام لامجرد العمل على وفقه. و عليه يتزاحم الواجبان ولكن لادليل نقلاً و لاعقلاً على لزوم الموافقه الالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه، فتبين أن حكم التعارض بناء على السببيه و كون المقتضى للحجيه فى كل واحد منهما هو التخيير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامي و لم يكن المزيه لأحدهما بها يرجح على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخيير أولاً: بأن ملاك التعارض و التساقت هو أن يكون اجتماع النفي و الإثبات فى محل واحد، و هذا الملاك موجود على القولين، و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببيه فى باب الطرق و بين القول بالطريقيه، إذ القائل بالسببيه إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجه لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن فى العمل بمفاده بالتمام مصلحه ملزمه.

فالقائل بالسببيه و الطريقيه يشتركان فى القول بأن الحجه مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقي و الالتزامي، و عليه يجتمع الإثبات و النفي الذى يلزمه الدلالتان المطابقيه و الالتزاميه فى محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقت لا بالتخيير على كلا القولين من الطريقيه أو السببيه.

و يمكن أن يقال فى دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببيه يكون فيما إذا احتمل التخيير لوجود المصلحه فى كل طرف، و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفي

كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخير بسبب وجود المصلحه فى كل طرف و لا يجتمع الإثبات و النفى فى موضوع واحد حتى يوجب التساقت بدعوى وجود ملاك التعارض و التساقت.

و يمكن الإيراد ثانيا على الحكم بالتخير بأن التزاحم و الحكم بالتخير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزاحم فيما كان هناك حكمان إزاميان لم يتمكن المكلف من امثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسأله التزاحم بالكليه.

نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطريقتين أدى إلى وجوب شىء و الآخر إلى وجوب شىء آخر، أو أدى أحدهما إلى حرمة شىء و الآخر إلى حرمة شىء آخر، أو أدى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففى هذه الصور التى لا يتمكن المكلف من امثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهميه إن كان، و إلا فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخير مطلقا على القول بالسببيه كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجيه فى أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلامجال للحكم بالتخير، بل الحجيه مجعوله بالنسبه إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاه هو التساقت لا التخير.

لأننا نقول: إن جعل الحجيه لايتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل. و لاستحاله فى تعلق جعل الحجيه بخبر العادل، كما لا- استحاله فى تعلق الوجوب بإنقاذ الغريق مع عدم التمكن من إنقاذ الغريقين فى حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطه جعل الحكم على العنوان و لامانع منه.

و دعوى أن المصلحه فى الإنقاذ معلومه فى الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فىحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعه بأن المفروض وجود المصلحه السلوكيه فى كل طرف على القول بالسببيه، فتدبر جيدا.

فتحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخير مع التمكّن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر، فإن الوظيفه حينئذ بناء على السببيه هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول فى حقه و مقتضى العلم الاجمالي به هو الاحتياط. و هكذا لامجال لإطلاق الحكم بالتخير مع كون أحدهما مثبتا و الآخر نافيا، و احتمال كون النافى مخالفا للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقه أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراهه لاحتمال كون النافى مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببيه و لامجال للتخير.

نعم، لإشكال فى التزام بناء على السببيه و الحكم بالتخير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهميه و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إلزاميا. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببيه هو التخير مطلقا لما عرفت من أن ذلك بناء على السببيه يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الأولى بناء على الطريقيه و السببيه.

الفصل الخامس: فى بيان الأصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه، و قد عرفت أن الأصل الأولى فى مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقيه المحضه هو التسايط بالنسبه الى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصله العموم الجاربه فى أدله اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلاً بالنسبه إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته فى الدلاله المطابقه و الالتزامه كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولى الذى يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

وحيث يقع الكلام فى تأسيس أصل ثانوى مع قطع النظر عن الأخبار العلاجه الآتية، و حاصله أن بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعده أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يخيّر بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمره فى مورد المرجحات الغير المنصوصه، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثانى يخيّر بين الأخذ به و بصاحبه.

فقول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزيه على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخيير من باب التخيير فى الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون حجه و لا يشمل دليل الاعتبار. و أما إذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل دليل الحجيه و يجعلها حجه فى المفاد، و يشير إليه قوله عليه السلام: فبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به و بنيت عليه فهو حجه لك.

و على الثانى: فإن أخذ المكلف بذى المزيه علم أنه حجه له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجه قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزيه أو لأنه أخذ به و بنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك فى صيرورته حجه بالأخذ لاحتمال أن

يكون الحجج صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحجج، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما مزيه بغير ذى المزيه حصل له العلم الإجمالى بالحجج المرده بين المأخوذ و ذى المزيه بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحجج عليه إما على المأخوذ و هو غير ذى المزيه أو على ذيهما.

و لانه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أديا الى وجوب شيئين و بين التركيبين فيما إذا أديا إلى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما إذا أديا إلى وجوب الأول و ترك الثانى و البراءة فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير إلزامى لانحلال العلم الإجمالى بحججه ذى المزيه أو المأخوذ لكون أحدهما حكماً غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحججه أحدهما بالقاعده أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الأدله الشرعيه فى مقام علاجهما، و الأخبار الوارده فى هذا المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما استدلل به على التخيير.

منها: صحيحه على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السّلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السّلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم أن صلّهما فى المحمل و روى بعضهم أن لاتصلهما إلّا على الأرض، فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوقع عليه السّلام موسع عليك بأيه عملت. (1)

ص: ٥٦٤

بدعوى صراحتها على سعه الأمر للمكلف فى العمل بأيه من الروائتين شاء، و الصحيحه و إن وردت فى مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصيه، اللهم إلا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصيه مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبه إلى مورد وجود المرجح.

و أيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعه واقعا و الجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، و عليه فحمل الروايه على بيان الحكم الأصولى فى غايه البعد.

و لقائل أن يقول: إن السؤال لعله كان عن المسأله الأصوليه و الحكم الظاهرى، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، و المورد لا ينافى كون السؤال عن المسأله الأصوليه، و يؤيده الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسأله الأصوليه، حيث قال: بأيه عملت أى بأيه الروائتين عملت، و لا ينظر له إلى المورد حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصيه و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسأله الأصوليه، و يؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك، و لم يذكر كيفيه عمله حتى يكون المسأله فقهيه، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بأيه عملت» الذى يدل على التخيير بين الروائتين و هو المسأله الأصوليه.

ومنها: موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه. و فى روايه

أخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أنّ موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين، وقد حكم الإمام عليه السّلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعي و هو الاستفادة من قوله يرجئه حتى يلتقى من يخبره و هو الإمام عليه السّلام، و ثانيهما أنّ الوظيفة الفعلية هي التخيير و هو استفاد من قوله فهو في سعه الخ أى في سعه في الأخذ بأيه الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السّلام لا يدلّ على أزيد منه.

وأجيب عنه أولاً: بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصاله التخيير عبارته عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم. و أما إذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا إشكال فى إجراء البرائه عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الروايه و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام فى المقام، بل الغالب فى مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و إن كان المقصود أن جامع الإلزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعده و إنما هو شىء على خلاف القاعده و لا يصح قوله إن الخبر لا يدلّ على أزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين فى المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصاله التخيير، بل إنما تجرى أصاله التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم او استصحاب نرجع إليه، و الّا فلامعنى لأصاله التخيير،

فإطلاق هذه الروايه لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقه سماعه بأن التحقيق عدم تماميه دلالة الروايه فى المقام على مختار المشهور لقوه احتمال كونها فى أصول الدين، و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقادات لا الأعمال.

و أما فى الأعمال فينبغى أن يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه، و هذا إن لم يكن قرينه على صرف الروايه إلى الاعتقادات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنما يكون غالباً فى الاعتقادات.

و أما فى الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» أى يترك هذا الشىء بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقى من يخبره و يتسئم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه»، أى أنه فى سعه من الاعتقاد و الالتزام بشىء فى المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعه بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الروايه بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعه هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين المدالين على حكم الأعمال بعنوان الحججه الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادته خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الروايه للأخذ في الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهه الأعمال و هذا لايساعد مع إرادته الأخذ في أصول الدين و الاعتقادات.

ومنها: معتبره الحميرى: قال الطبرسى في الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهييه أيضاً ما سأله فيها محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السّلام) في مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزّك في تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أياديك عندي و مننك علىّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألنى بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك في التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً.

تقريب الاستدلال أن الامام عليه السّلام جعل في الخبرين المختلفين الأخذ بأيّ الحديثين أراداه المكلف من جهه التسليم صواباً، و حيث لاخصوصيه للمورد يكون الأمر كذلك في كل خبرين متعارضين.

و دعوى أن مورد هذه الروايه خارج عن محل الكلام فإن النسبه بين الخبرين المذكورين في هذه الروايه هي العموم و الخصوص، و مقتضى الجمع العرفى هو

التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد السؤال. و عليه فحكم الإمام عليه السّلام بالتخيير إنما هو لكون المورد من الامور المستحبه، إذ التكبير ذكر فى نفسه فلا بدّ من الاقتصار على مورد الروايه و لا يجوز التعدى عنه.

مندفعه بأن مقتضى قوله عليه السّلام فى الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» و قوله عليه السّلام فى ذيل الروايه «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك فى الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد، و عليه فلا يضر كون مورد الروايه هى المستحبات لأن مورد السؤال و هو التكبير و إن كان ذكراً فى نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاه لا بعنوان أنه ذكر فى نفسه. و عليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجه و كان الحكم فى ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعده هو الحكم بنسخ المطلق ولكنّ الحديث يدلّ على عدم النسخ و بقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتى بالتكبير بعنوان جزء المستحب و أن لا يأتى به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخيير فى الأخذ بالروايه و يكون مطابقاً للسؤال.

لا يقال: إن الروايه أجنبيه عن المقام و هو تعارض الأخبار لأنّ الخبرين و إن كانا متعارضين فى لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا- أنهما ليسا متعارضين فى مورد سؤال السائل و هو التكبير فى القيام بعد التشهد الأول، لأنّ الخبر الثانى إنما دلّ على نفي التكبير فى القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافى كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السّلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تتمه للخبر الثانى، بل هو من كلام

صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الروايه أجنبيه عن المقام و لا بدّ من حملها على التخيير الواقعي و هذا يكفي في الاجمال و عدم الظهور في كون تلك الفقره تتمه للخبر الثاني، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهري.

لأننا نقول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجده الثانيه يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات في مورد السؤال متعارضه، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفى التكبير في فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهري بينهما بعد كون الروايات متعارضه.

تنبيه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ في كتاب الغيبه جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعه عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي و إملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمّد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين و المذمومين و غير ذلك. أخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم الشيخ المفيد رحمه الله و الحسين بن عبدالله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. و ظاهره التوثيق، فإنّ

نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفى فى حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تماميه هذه الروايه دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري فى الخبرين المتعارضين.

فتحصل: من جميع ما تقدم كفايه بعض الأخبار دلالة و سندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التساقط عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم أدلتها.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتى إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شىء منهما حجه فى خصوص مفاده و هي عده من الأخبار.

منها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه، و فى روايه اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون فى سعه من جهة الأمر و النهى الواقعين، لا أنه فى سعه من ناحيه الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. و فيه أنه قد تقدم أن

الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالآراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقي من يخبره. و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: «فهو في سعه حتى يلقاه»، و لامنافاه بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظة فالاولى هو جعل هذه الرواية من أدله التخيير الظاهري.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: إن الله عز وجل حرم حراماً و أحل حلالاً و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحل الله أو دفع فريضه في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لا يسع الأخذ به لأن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحل الله و لا يحلّل ما حرّم الله و لا يغيّر فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعاً لله مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرساله.

قلت: قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ممّا ليس في الكتاب و هو في السنه ثم يرد خلافه.

قال: و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى، فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى

حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك و كذلك فيما أمر به لأننا لانرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و لا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إلا لعله خوف ضروره، فإما أن نستحل ما حرم رسول الله أو نحرم ما استحل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فلا يكون ذلك ابداً لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تابعا لأمر ربه عزوجل مسلما له و قال عزوجل (وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا). (١)

و إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافه و كراهه و أمر بأشياء ليس أمر فرض و لا واجب بل أمر فضل و رجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى اعافه أو امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الرد إليه و إلينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فما كان في السنه موجودا منهيها عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و أمره صلى الله عليه و آله و سلم، و ما كان في السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر

ص: ٥٧٣

الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

وتقريب الاستدلال بهذه الروايه بأن يقال: إن قوله عليه السّلام و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا يدلّ بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضه مطلقا و من الواضح أن الخبرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السّلام بوجوب التوقف والتثبت إلى أن يتضح الأمر ببركه بيانهم.

هذا مضافا إلى دعوى أن ظاهر حكمه عليه السّلام بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهى والعمل بخبر الترخيص بقوله عليه السّلام و ما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ان التخيير والتوسعه المنقوله عنهم عليهم السّلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالروايه تدلّ على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السّلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الأقسام المذكوره سابقا فى هذه الروايه أنه يختص بمورد التعارض المستقر والحكم

بالوقوف فى هذا القسم من ناحيه الآراء و الأهواء لا ينافى التخيير الظاهرى المستفاد من ساير الأخبار فى الأخذ بأيهما للعمل. و عليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخيير الظاهرى و ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعى.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبى عبدالله عليه السلام قال إن من قره العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، و هو ضعيف لجهاله بعض رواته.

ومنها: ما رواه عن محمد بن عيسى قال: أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه الى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه و ما لم تعلموا فردوه إلينا. و التقريب بهذه الروايه هو أن يقال إن وجوب الرد إليهم عليهم السلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الداله على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظره إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هى ناظره إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيه التى لا-اعتبار بها شرعاً و لاعقلاً فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح. و لا إشكال فى أن التخيير من جهة الواقع لا بد له من قاعده يرجع إليها فى مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له فى مقام العمل لا ينافى وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع فى مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

و الحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفه إلى حرمة القول بالرأى فى تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير فى مقام العمل فلانفاه بينه و بين تلك الأخبار و يشهد له قولهم عليهم السّلام بعد الأمر بالتوقف فى بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافا إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقا من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدله بها.

و أيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل و تأخيره إلى لقاء الإمام و الوصول إلى حضرته عليه السّلام و السؤال عن حقيقه الحال، فتختص بالمتمكنين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهى إما ظاهره فى صوره عدم التمكن أو عامه لها أيضاً فتخصص بها جمعا.

فتحصّل: أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الداله على التخيير الظاهرى بين الروايات المتعارضه لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء و الأهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهرى.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضه بدوى، لأن أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخصّ و مقتضى الجمع العرفى هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدله التوقف فى استكشاف الواقع و إرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السّلام ليس هو الرجوع فى مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، و إلّا لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين فى العمل

بأى منهما فى مده عدم التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام، و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير فى إفاده التخيير الظاهرى.

الطائفه الثالثه: و هى ما دلّ على الاحتياط و لادليل له إلّا مرفوعه زراره التى رواها ابن أبى جمهور الاحسائى فى كتاب عوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحدِيثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السّلام: يا زراره! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيّدى! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السّلام: خذ بأعدلهما و أوثقهما فى نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السّلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السّلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. و فى روايه إنه عليه السّلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسئله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامى مثلاً و الآخر على غير إلزامى، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعه فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلّا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنّه يدلّ على الأخذ بالحائطه بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطه.

وثانياً: أنها مرفوعه، هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامه و لم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: و هي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله عليه السّلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! رأيت لوحدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثمّ جئتنى بعد ذلك فأتيتنى عنه فأخبرتكَ بخلاف ما كنت أخبرتكَ أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما و الله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أبى الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلا التقيه.

وفيه: أن السند ضعيف لجهاله أبى عمرو الكناني. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثيه، بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعيه أو الوظيفة عند التقيه على أن تعليق حكمه على عنوان الحى فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته و إعمال ولايته و إمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم، فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياه الإمام القائل و موته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير و هي مقبولة عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السّلام (بعد ذكر عده من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لأخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجح حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها، و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء و التأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفه لمقتضى القاعده الأوليه و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدله أو الأصول الأخرى، لأنّ الإرجاء و التأخير لايساعد القاعده المذكوره.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص باب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص باب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السّلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنّه الواقع، و من المعلوم أنه لايمنع عن جواز الأخذ بأى منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبولة مختصه بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السّلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السّلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجحات منصوصه و هي متعدده و تسمى بالأخبار العلاجيه.

منها: مقبولة عمر بن حنظله و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أوردعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الآخر).

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. و إنما الامور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهوران قدرواهما الثقات عنكم. قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال: ينظر إلى ما هم اميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا.

قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

سند الحديث

و الروايه مقبوله لنقل الأجلء عن عمر بن حنظله، هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفه أنه قال للإمام عليه السّلام: إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال: إذا لا يكذب علينا، الحديث.

فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر في التحكيم لأجل فصل الخصومه مع أن قطع المخاصمات لايناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومه آب عن غفله الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: أن تحرّی المترافعين و اجتهادهما في مدرک حکم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللازم في سلب الحكومه الأخذ بحکم السابق من الحكمين و بعد حكمه لايجوز الأخذ بحکم الآخر، و على فرض صدور الحكمين و فقه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع، فينفذ حکم من اختاره و قد فرض في الروايه أن الأمر في تعيين الحاكم بيدهما.

اجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورته التداعى و اختيار كلّ من المتداعيين غير ما اختاره الآخر، و عليه يرتفع جميع الإشكالات. أما

التعدد فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كل أمره (و) ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعياً.

و أما غفله الحكمين فلا إمكان اطلاع كل على قدح في سند المعارض. و أما تحرّيهما في سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين، فإن قطع النزاع في هذه الصورة يتوقف لامحاله على تحرّى نفس المترافعين و اجتهادهما في مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر في تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه في مقام التداعى و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى، بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورته التداعى.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفه و المخاصمه و يحتمل على السؤال عن المسأله المتعلقه بالأموال ليعلم حكم المسأله و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلأنه لامحذور في سؤال حكم المسأله عن اثنين بل أزيد. و أما غفله أحد المفتين فلا إمكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا في صدوره أو جهه صدوره أو دلالتة.

و أما تحريهما فلايعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسأله. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجبنى عن مقام الإفتاء و نظيره الإشكال الخامس أو يحمل الروايه على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم قدس سرّه.

وهنا جملة أخرى من الاشكالات:

أحدها: أن محمّد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول، و أجيب عنه بأنّه بقرينه نقل محمّد بن الحسين عنه هو محمّد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ فى حكم الحاكم لا إلى الروايه من حيث الروايه. و ذلك لظهور الصدر فى أن المقام مقام الحكومه، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت و قضاه الجور و أمر بالرجوع إلى قضاه العدل. و أما الترجيح بالشهره فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه القوم.

و إن آيت فلاأقل من التنزل إلى إدخال الشهره و إلحاقها بذلك فى إرجاعها إلى الروايه ولكنّ الصفات المذكوره راجعه إلى الحكم.

و اجيب عنه بأن قوله عليه السلام فى تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لايريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره. و عليه فالخبر الذى يكون مجمعا عليه بحسب الروايه كان راجحا، سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو لم يكن، فلايعد أن تكون الشهره الروائيه من المرجحات فى الأخبار المتعارضه.

ثالثها: ما يقال من أن المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع فلا تشمل غيره. و أجيب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروائتين على الأخرى، إذ الترجيح

يكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروائين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهه ربّما تكون حكميه و اللازم فيها عند التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه في تعيين الحكم الشرعي فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبوله تختص بزمان الحضور بقرينه قوله عليه السّلام «فارجح حتى تلقى إمامك»، فلا تصلح للأخذ بها في غير زمان الحضور.

و اجيب عنه: بأنّه لو كان الوظيفه مع التمكّن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمكّن منه يكون كذلك بطريق أولى، و عليه فيصح التمسك بالمقبوله للزوم الترجيح بالمرجحات الروائيه في زمان عدم التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام كزماننا هذا. و الأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجحات لا ينافي لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكّن من لقاء الإمام أو لا تتمكّن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندره وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكوره في المقبوله.

اجيب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبوله يقتضى حمل العناوين المذكوره للترجيح من الأعدليه و الأورعيه و الافقيهيه و الشهريه و موافقه الكتاب و مخالفه العامه على العناوين المحرزّه. و من المعلوم أن عدم العلم بشيء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندره الموارد التي ليس فيها المرجحات المنصوصه.

سادسها: أن المراد من الشهره هي الشهره من حيث العمل و الفتوى و الروايه، بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، و عليه

فالأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ يكون لتمييز الحجه عن اللاحجه لالترجيح الحجه على الحجه.

و اجيب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثه: أحدها: أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمه عليهم السّلام. الثانى: أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر فى جملة الأمور التى رشدها بين كون الشهره بالغه إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذى كان رشده بينا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع. الثالث: قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لاريب فيه» فإن ظاهره عدم الريب حقيقه لا بالإضافة. إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.

الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الأوصاف، فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثانى: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهره فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فإن كان الخبران عنكم مشهورين»، إذ لو كان المراد من الشهره فى المقامين معنى واحدا يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال، فلامحاله لابدّ من أن يراد من الشهره فى قوله «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله، و هذا خلاف ظاهر السياق جدّاً.

فالأولى أن يحمل الشهره على الشهره الروائيه، و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالروايه المشهوره و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائيتين

الجامعتين لشرائط الحجية ينظر إلى الرواية المشهورة و يؤخذ بها و يترك الشاذة، و هذا كما ترى ليس إلما ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائيتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحداهما.

و على هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظه الصدور بمعنى أن الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخله في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهة الصدور بين. و على هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائيتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روائيتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيراً ما و لاضيرفيه، و على هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غايه الأمر الشهرة قد تكون بالغه إلى حدّ تكون مجمعا عليه بين الأصحاب و تكون الرواية المعارضه لها شاذة نادره و قد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضا جمع بحيث لا يكون إحداهما شاذة. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية هو قوله «فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائيتين هي روايه الثقات، فيكون المراد لامحاله الشهرة الروائيه.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحججه على الحججه، بل هو من باب تمييز الحججه عن اللاحجه. و الوجه فيه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حججه بشهاده ما ورد أنه زخرف و باطل، و كذا الخبر الموافق للقوم ليس حججه في نفسه، ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه

بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جاريه للوثوق بصدوره كذلك فيكون موهونا.

اجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضه و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفه للعموم أو الإطلاق الكتابى لا-توجب سقوط الخبر عن الحجيه، كما لا يوجب الموهونيه بالنسبه إلى أصله عدم التقيه حتى يكون من باب تمييز الحججه عن اللاحجه.

فتحصّل: ممّا تقدم تماميه المقبوله للدلاله على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضه بالمرجحات المنصوصه، و المقام مقام ترجيح الحججه على الحججه لتمييز الحججه عن اللاحجه.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجيّه) ما رواه سعيد بن هبه الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن الصادق عليه السّلام أنه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (١)

و هذا الحديث الشريف يدلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعدده كمعتبره الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السّلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم

ص: ٥٨٧

لكم؟ فقال: لا- والله لا يعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السّلام شيء و يروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (١)

و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السّلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. (٢)

و كخبر الميثمي و غير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مقيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود موافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامه على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافق الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفه العامه كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أولاً بموافق الكتاب ثم بمخالفه العامه، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام و وجوب الترجيح بمخالفه القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادته أن كل واحد من موافقه الكتاب و مخالفه القوم مرجح فى نفسه من دون النظر إلى عدم كونه غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثم إن التعارض بين هذه المفضله بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبولة عمر بن حنظله الداله على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه تعارض

ص: ٥٨٨

١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٤.

المتباينين، إذ مورد المقبوله هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السّلام، كما يشير إليه قوله عليه السّلام «فارجح حتى تلقى إمامك»، فإن المستفاد منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام كانت الوظيفة أولا الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهه و المقبوله صريحه فى جواز الترجيح. و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهه.

و بالجمله المستفاد من مجموع الأخبار الوارده فى علاج المتعارضين و جوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهره فلا دليل له عدى المقبوله و المرفوعه، و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبوله بالحكومه و ضعف سند المرفوعه، اللهمّ إلّا أن يقال: إن قوله عليه السّلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبوله تعليل. و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعليل الأخذ بأن المجمع عليه لا ريب فيه ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره.

فتحصّل: إلى حدّ الآن أن المرجحات المنصوصه و هى الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه متقدمه على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار، و أما الترجيح بالأفقيه و الأعدليه و الأصدقيه المذكوره فى المقبوله أجنبى عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنّه فى المقبوله ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهره المذكوره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لا الشهره الفتوائيه و لا الشهره العمليه، و الشاهد له أن الشهره الفتوائيه أو العمليه لا يقعان فى طرفى المعارضه، و عليه فقوله يا سيدى إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهره هى الشهره الروائيه، لأن هذا هو الذى يمكن إتصاف الروائيتين بها لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهه الصدور إلّا فى أحدهما، أللهم إلّا أن يقال إن المراد من الشهره هو معناها اللغوى و هو الوضوح.

و الشهره بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعه كما تصدق على طرفى المعارضه، و لذا يقال إن فى المسأله قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلا- و عليه فالشهره المرجحه أعم من الروائيه ولكن لايساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهره فى الروائيتين هى روايه الثقات فيكون المراد لامحاله هى الشهره الروائيه.

ثم إن المستفاد من قوله فى المقبوله قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ الخ أن رتبه الشهره مقدمه على الموافقه للكتاب و السنه و المخالفه للعامه، و عليه يقيد بالمقبوله إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

لا يقال: إن الترجيح بالشهره مختص بباب الحكومه و القضاوه فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروائيتين.

لأننا نقول: إن المذكور في المقبوله أولاً هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما في الصفات المذكوره ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضه. هذا مضافاً إلى أن ظاهر المقبوله أن المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الموافقه بالشبهه الحكميه، فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفي المراجعه إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهوره في المقبوله هي التي أجمع الأصحاب على صدورها عن المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا يرب فيه». و عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجيه لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه، فإن المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لاختصاص النبوى كما هو ظاهر، و عليه فيكون الشهره من المميزات لا المرجحات.

مندفعه أولاً: بأن المجمع عليه في النقل و الروايه لا يستلزم كون الروايه الأخرى بين الغي و إن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد، إذ لا ينافى ذلك صدور الروايه الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك. و عليه فلا يكون الروايه الأخرى مخالفه للسنه القطعيه و لا مجال لحمل المقبوله على أن المراد منها بيان تمييز الحجه عن اللاحجه.

وثانياً: أن جعل الروايه بالنسبه إلى الشهره من مميزات الحجه عن اللاحجه لا يساعد وحده السياق لوضوح أن الموافقه للكتاب و المخالفه للعامه من المرجحات لا المميزات.

التنبيه الثانى: فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب. ربّما يقال: إن المقبوله لاتدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب فيما إذا كان الخبران مظنونى الصدور لاختصاص مورد المقبوله بالمقطوع صدورهما، و عليه فلاعموم أو إطلاق بالنسبه إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنّه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجه، و عليه فإذا تعارض الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من الموافقه للكتاب و المخالفه للعامه، إذ الحجه لاتختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه.

ثمّ إن المراد من المخالفه للكتاب هى المخالفه بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفه التباينيه، لأن الكلام فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لاتمييز الحجه عن اللاحجه و المخالف التباينى لاحتجيه له و أخبار الترجيح لانظر لها بالنسبه إلى مورد المخالفه التباينيه، بل هى مشموله للأخبار الداله على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لاتعم المخالفه للعموم و الإطلاق ضروره الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفه للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أن الظاهر العرفى أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفه حيثيه تعليليه، و عليه فيسقط الخبر كله لأنّه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفه حيثيه تقييديه فالسقوط مختص بمورد المخالفه و هو ماده الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو ماده الاجتماع مطلقا.

و توضيحه: أن ما الموصوله في قوله عليه السّلام «ما خالف الكتاب» تشمل بإطلاقها كل أماره تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكأنما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفا للكتاب. و إنما ظهوره في الشمول لماده الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. و إنما الكلام في شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء

و هو أن الشهيد الصدر قدّس سرّه قال قد يقال إن المقصود من الموافقه و عدمها و وجود شاهد و عدمه إنما هو الموافقه و المخالفه للروح العامه و الإطار العام للكتاب الكريم لا- الموافقه و المخالفه المضمونيه مثلاً لو وردت روايه تحلل الكذب و الايذاء في يوم خاص كانت تلك الروايه مخالفه للروح العامه للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدت عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقه المضمونيه فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينه على أن المقصود وجود الأشباه و النظائر و الروح العامه المنسجمه مع الحكم المذكور في الروايه في الكتاب الكريم، فيقول مثلاً: إن وجدت له نظيراً أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

و لقائل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقه و المخالفه بالروح العامه المنسجمه، بل غايه ما يدل عليه هو أعميه الموافقه و المخالفه بالنسبه إلى ما ذكر.

و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل. و لا كلام فيه فيما إذا كان العموم في كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك في الحجيه باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم في كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التي لا يمكن جريانها في هذه الصوره. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كي يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم في الخبر وضعيا و في الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعي في قباله.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالي في كل منهما في نفسهما و بقائه، و حينئذ لا فرق بين كون العموم وضعيا أو إطلاقيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر بالنسبه إلى ماده الاجتماع بمقتضى الأخبار الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه.

التنبیه الثالث: فی المراد من الموافقه و المخالفه للقوم و لا إشکال فی صدق الموافق علی الخبر الذی یوافق مذهب العامه إذا اتفقوا علی شیء.

و إنما الکلام فیما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروایتین موافقه لبعضهم و أخرى مخالفه لبعض آخر.

و الأظهر أن الروایه الموافقه كانت للتقیه إذا كان لهذه الطائفه سلطه حکومیه، فالمعیار هو الموافقه مع مذهب من المذاهب الحاکمه و لا یلزم اتفاق القوم كما لا یخفی.

ثم إن ظاهر أخبار الترجیح أن کل واحد من الموافقه للکتاب و مخالفه العامه مرجح مستقل و لا یلزم اجتماعهما فی الترجیح.

ثم إن المذكور فی المقبوله و إن كان حکم الواجد و الفاقد لکلا المرجحین و الواجد و الفاقد لأحد المرجحین دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حکمه یعلم من صحیحه الراوندی بسنده عن الإمام الصادق علیه السلام أنه قال: «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فأعرضوهما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه فی کتاب الله فأعرضوهما علی أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و علیه یحکم بتقدیم الخبر الموافق للکتاب و إن كان موافقا للعامه و طرح الخبر المخالف للکتاب و إن كان مخالفًا للعامه. ثم إنه إذا كان کلا الخبرین موافقین للعامه لکونهم قائلین بمفاد کلیمهما، فاللازم هو ترک طرف كانت العامه بالنسبه إلیه أمیل.

التنبیه الرابع: فی أن التخییر یكون فی المسأله الأ-صولیه لا-الفرعیه، و ذلك لأن ظاهر جمع کثیر من أخبار التخییر فی أن التخییر إنما هو فی الأخذ بأحد الخبرین و البناء علیه و جعله طریقًا له لا فی مجرد تطبیق عمله علی مضمون أحد الخبرین.

هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدله التخيير ناظره إلى رفع النقص الموجود في أدله حجيه خبر الثقة حيث لا تشمل الخبرين المتعارضين فإذن فالمستفاد منها عرفا هو الحجيه التخييرية لامجرد التخيير في العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير في المسأله الأصوليه، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع.

و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولي المستفاد من الأدله، و معه لا وجه للزوم التشريع.

فتحصّل: أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولي، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذي اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن أساس علم و خبره، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبره و هو يكفي في جواز رجوع العامي إليه.

نعم، لادليل على الإفتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعي، إذ ليس في الواقع إلّا أحدهما، فالتخيير أصولي لافقهي. هذا في الإفتاء، و أما في القضاء و الحكومه فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المختير. هذا مضافا إلى أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه.

التنبه الخامس: في أن التخيير بدوى أو استمراري و الأظهر هو الثانى.

استدلّ لترجيح التخيير البدوى بأنه لادليل على التخيير الاستمرارى، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبه إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما. و إن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهه كون التخيير بدويا أو إستمرارياً.

و الأصل عدم حجيهِ الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم، لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخيير فهو غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخيير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحالتين فالحكم فيهما بالتخيير إنما هو على القاعده.

وثانياً: بأن قضيه الاستصحاب كون التخيير إستمرارياً و توهم أن المتحير كان محكوما بالتخيير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السّلام فى الأخبار فهو فى سعه حتى يلقاه عليه السّلام، و قوله عليه السّلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السّلام فترد إليه بناء على دلالتهما على التخيير انهما ظاهران فى استمرار التوسع و بقاء التخيير إلى أن يرى القائم عليه السّلام فتلخص أن أدله التخيير

كما تكون ناهضة لإثباته حدوثا كذلك ناهضة لإثباته مستمرا، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

لا يقال: إن الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب لأن التخيير الثابت سابقا هو جعل أحد الخبرين حجه في حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجه يكون التخيير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقا عن الاعتبار و جعل الآخر حجه، و هذا لم يكن في السابق ثابتا ليستصحب.

لأننا نقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلأمانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجه و لا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فتحصّل: أن التخيير استمرارى لابدوى، بل قوله عليه السّلام «موسع عليك بأيه عملت» في صحيحه على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروايتين بنحو التوقيت، و حينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعة على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السّلام موسع عليك بأيه عملت في صحيحه على بن مهزيار و قوله عليه السّلام بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا في معتبره الحميرى.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الأدله و إن أوجب التعارض تحيرا بالنسبه إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. و مقتضى إطلاق الموضوع أنّ المخاطب مخير فى كلّ واقعه فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حملة على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. و قد ظهر ممّا تقدم أنّ مع تماميه دلالة الإطلاقات على التخيير و استمراره لاحاجه إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه و لا يخلو الجواز عن قوه لولا إطلاق أدله التخيير.

وقد استدلّ على الأول بفقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصديه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب وليستا كالأعدليه و الأفقيه ياحتملان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروائتين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر. و يتعدى من صفات الراوى المرجحه إلى صفات الروايه الموجهه لأقربيه صدورها، لأن أصدقيه الراوى و أوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفه الصدق و الوثاقه فى الروايه، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شىء فيه جهه الإرائه و الطريقيه حجه أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهه إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصيه فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبوله على كون الأوصاف المذكوره من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتهما على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الصدق، و ذلك لأن الأصدقيه و الأعدليه و الأفقيه و الأورعيه من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الروايه كما هو ظاهر قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما فى المقبوله.

ومنها: تعليقه عليه السّلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السّلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، و توضيح ذلك أن معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه، و إلّا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، و معناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور، و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله و جوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفه الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الروايه المشهوره مما لا ريب فيها حقيقه فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهره فى الصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمه عليهم السّلام موجه لكون الروايه المشهوره مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا ريب فيها حقيقه.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزيه و لو لم توجب إلّا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض الفاقدها. و عليه فمع إمكان إرادته نفى الريب حقيقه حمل قوله عليه السّلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافا إلى أن نفي الريب بالإضافة إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، و لا يمكن التعدي إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة أخرى غير الصدور.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه بأن الحق و الرشد في خلافهم و إن ما وافقهم فيه التقيه، فإن هذه كلها قضايا غالبيه لا دائميّه، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماره الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادته الأبعديه عن الباطل و الأقربيه إليه.

أورد عليه بأننا بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كليّه في الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقا كما ليس كل الموافق باطلاً.

نقول: لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينه المعلومه، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبه إلى الخبر الموافق و بالإضافة إليه كي يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالبا و نوعا في الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبه النوعيه التي لاحظها الشارع موجبه للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدي إلّا إلى ما بلغ المصادفه النوعيه و الرشد الغالبي فيه بهذا المقدار و لادليل على بلوغ المصادفه بهذا المقدار في غير المخالفه مع العامه حتى يمكن التعدي إليه.

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدلّ على أنّه إذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب. وحينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً - بالمعنى وجب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه. أورد عليه أولاً بضعف السند و ثانياً بأنّه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوه إلى الأخذ باليقين في إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كلّ ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه، و قد عرفت عدم تماميتها.

و هنا تقرب آخر و هو أن التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مطابق للقاعده و لا يحتاج إلى دليل خارجي.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمه و هى أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق فى أدله اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا فى خروج ذى المزيه أو خروج ما لامزيه له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم فى ذى المزيه و القول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزيه و غيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجح يلازم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر فى خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

و هذا البيان يجرى فى مسأله تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا.

فإذا عرفت تلك المقدمه فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدله اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لأمجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، و هكذا لأمجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

و عليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزيه و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسباقه إلى الذهن العرفى، ولكنّه متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبه إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدله الداله على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظيه ليست ناظره إلى صورته تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدله الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه لاحتاجه إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدله ليست ناظره إلى حال تعارضهما، كما أن أصاله العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجاوز التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدله التخيير الشرعى، و إلّا فمع القول بإطلاق أدله التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصه و إن كان الأخذ بطرف الراجح أحوط.

الفصل الثامن: فى اختصاص الأخبار العلاجيه بموارد التى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفا لا يدخل فى

مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحيّر السائل في المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلّا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

و دعوى أن مساعده العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤال بتغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التعارض البدوى أو للتخير فى الحكم الواقعى مندفعه بأن التوفيق العرفى فى مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السّلام و ما قبله، و هى كاشفه إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بتغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بتغير موارد التوفيق العرفى.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير فى وظيفته، و هو لا يكون إلا إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى، و إلّا فلا تحير، و مع الجمع العرفى لا تعارض.

لا يقال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالتقرينه المتصله حتى لا يبقى تعارض فى البين و لا يحسن السؤال و لا يشمل الأخبار و المرتكزات العرفيه لا تلزم أن تكون مشروحه عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد فى روايه الحميرى و ما رواه على بن مهزيار، فإن موردتهما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير فى كلا المقامين. و دعوى السيره على التوفيق ممنوعه مع ذهاب مثل الشيخ الطوسى إلى الترجيح.

لأننا نقول: منع السيره المذكوره ليس إلّا مكابره. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحيّر عريق لابدوى فى الأخبار المتعارضه. و السيره لا تنكر بذهاب فرد

من الأفراد مع التزامه فى تضاعيف أبواب الفقه بالسيره المذكوره. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخيير فى المسأله الأصوليه، إذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لايان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخيير فى المسأله الفرعيه.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم و لا-تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما محصّيه أن ظهور العام فى العموم تنجيزى، بخلاف ظهور المطلق فى الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تماميه المقتضى فى طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد، و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لا فرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظه الخصوصيات الموجبه لأظهريه أحدهما من الآخر، و هى تختلف بحسب الموارد.

و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهريه فى طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجيه بناء على شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقت و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه.

الأمر الثاني: فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ فى أن الخاص يقدم على العام و يخصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيرة القطعية عليه.

و غير خفى على من راجح طريقه أصحاب الأئمة عليهم السّلام أن الحكم فى المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنّه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاصّ و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السّلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقه الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البيّنات الواضحات بل كالنور على الطور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

بقى شيء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا للنزاع لأنّ اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الوارده عن الأئمة عليهم السّلام بالنسبة إلى العمومات الصادره من النّبى صلى الله عليه و آله و سلّم لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السّلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفعه بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحه فى إخفاء الخصوصيات أو لم يكن مفسده فى إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كلياً، لأنه هو الذى يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلامجال للتمسك بأخبار العلاجية فى العامين من وجه، كما لا وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعده فى مورد التعارض لو لم يعلم حجه أحدهما من طريق آخر.

و دعوى أن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و إلقاء الخصوصيه يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمه عليهم السلام إذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لايجوز طرحهما، بل لابد من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير، فلايرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعده.

مندفعه بأن دعوى إلغاء الخصوصيه كما ترى بعد كون الأصل فى المتعارضين هو التساقت، إذ التخيير و الترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونها غير محرز و لا أقل من الشك، فلايجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالأخبار العلاجية لعدم إحراز موضوعهما.

و على فرض الإطلاع فى موضوع الأخبار العلاجية أو عمومه و قد يفصل بين المرجحات السنديه كالترجيح بالأصديه و الأعدليه و عدم الجريان و بين مرجحات جهه الصدور و المضمون و الجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السنديه يوجب طرح أحدهما رأسا حتى فى ماده الافتراق أو التبعض فى السند و الالتزام بصدوره فى ماده الافتراق دون ماده الاجتماع و كلا الأمرين مما لايمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلأن طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجّه بلا معارض. و أما الثاني فلأنه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهه الصدور أو المضمون، فإن التفكيك في جهه الصدور أو المضمون فلامانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبه إلى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبه إلى البعض الآخر للتقيه. و كذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإراداه الجديه دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوه، و معه لامجال للمرجحات السنديه في باب تعارض الأخبار عدى الشهره بناء على أن المراد منها هي الشهره الروائيه.

و قد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه، لإمكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقرينه لم تصل إلينا و بين ما إذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأول بلا حاجه إلى الرجوع إلى المرجحات.

و ذلك لأن الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للمهيه المهمله التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى، فلا يروى الراوى عن الإمام عليه السلام إلّا بثبوت الحكم للطبيعه المهمله. و أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه. و على هذا فلاتعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما، فيسقط الدليلان معا في مادة الاجتماع و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملي.

وفيه: أنه لاوجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمه و إن كانت عقلية ولكن ليست عقلية صرفه حتى لايتصور فيه التعدد، بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفيه. و عليه فالتعدد فى الإطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر. و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلافرق بين كون العموم ناشئا من الوضع أو الإطلاق فى إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم و الإطلاق بقرينه لم تصل إلينا، فاختص العموم و الإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلايلزم من شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحججه بلامعارض أو التبعض فى السند.

تنبيه

و قد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم و الخصوص المطلق فلاينبغى الإشكال فى تخصيص الكتاب أو السنه القطعيه به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، و إلّا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه فإن كان العموم فى كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه، و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف و باطل بالنسبه إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك فى الحججه باعتبار مدلول الكلام.

و إن كان العموم فى كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل بركه مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن الاستفادة من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه، كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و من هنا يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه إطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لا فرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما أفيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، وإلا فمقتضى القاعده هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعده.

و مّا ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على الصورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه.

لا- إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنتين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللازم هو ملاحظه المسأله بصورها المختلفه.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبه بينها و بين العام متحده و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعده أن تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد، ففى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداءً، فتقلب النسبه بين العام و الخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبه عنوان العلماء فى قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هى العموم و الخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى، كما أن النحوى فاسق و غير فاسق. فاللازم حينئذ هو رعايه النسبه الجديده و تقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

و يمكن أن يقال إن النسبه بين العناوين و الأدله انما يلاحظ بالظهورات الاستعماليه و هذه الظهورات لا تنتم بتخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعياً و إن انتم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجه فى الباقي لأصالة عمومه بالنسبه إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعى لا يكون مستعملاً فى العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادته العموم جداً لعدم استعمال العام فى العموم لإفاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها و إلا لم يكن وجه فى حجيته فى تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه و فى غيره من المراتب التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد

ظهور للعام و لا- فى غيرہ من المراتب لعدم الوضع و لا- القرينه المعينه منها لجواز إرادتها على الإجمال و الإبهام وعدم نصب قرينه عليها.

فانقدح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبه لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها، فإنه حينئذ لا بدّ من معاملة التباين بينه و بين مجموع الخصوصات.

و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمه على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيره، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

بقى شيء

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاصّ على العام إنما هو أظهريته بالنسبه إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوه فى الدلاله على إرادته الباقى.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقى مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبه فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

و فيه أن مقتضى ما عرفت أنفا من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيره المتشرعه هو

عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعى الدلاله أو ظنيها، فلاوجه لتصديق انقلاب النسبه فى الجمله فى الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبه و بقاء الظهور الاستعمالى لا معنى للقول بقوه دلاله العام فى الباقى و أظهريته بالنسبه إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لايتغير.

ثانيها: ما إذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول و يجب إكرام العلماء و لا-تكرم الفساق من العلماء، فالنسبه بين الأول و الثانى هى العموم من وجه و بين الثانى و الثالث هى العموم و الخصوص.

ولابدّ من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. و ذلك لما تقدم من أنه لاوجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج، و قد تقدم أن العبره فى ملاحظه النسبه بالظهورات الاستعماليه و هى ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقى تحت العام بعد تخصيصه إلّا ما لايجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما، بل لكونه كالنص فى الباقى فيقدم على الآخر الظاهر فى الباقى.

ثالثها: ما إذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هى العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء و لا-تكرم غير المسلمين و يكره إكرام بنى عباس، ففى هذه الصوره مقتضى ما تقدم من أن العبره بالظهور الاستعمالى هو عدم تغيير النسبه عما عليها و إن كانت قله الأفراد فى بعضها موجه لترجيحه على غيره، لأن

النسبه ملحوظه باعتبار الظهور الاستعمالى و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضه.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاصّ لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبره بالظهور الاستعمالى و هو ثابت لا تختلف النسبه بين المتباينين و لو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالى، فإن الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لانقلاب النسبه بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم و الخصوص، و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص.

و مثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام و بين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجىء الفصل و يكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى الثنى و الإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالى بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء منهم و لا بأس بإكرام النحويين من الأدباء، و حيث لاتعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبه بينهما هى العموم و الخصوص.

و إن لم يكن بين الخاصين جمع عرفى لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء و أكرم الأدباء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا

بالتخيير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفا للعام، و إن لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخيير فهما يتساقطان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أنّ النسبه لا-تنقلب عما هي عليه إن كانت العبره بالظهور الاستعمالي كما هو الظاهر في الصور المذكوره.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لايبقى مورد العام أو إن ينتهي إلى حدّ الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلو رجح مجموع الخصوصات أو اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلا. و لورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخييرا فلايطرح من الخصوصات إلّا خصوص ما لا- يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لاجميع الخصوصات. و حينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخييرا. و لازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

تبصره في الشبهات المصدقيه و المفهوميه

و لا- يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعماليه منعقدته بعد تماميه الكلام و لامجال لانقلاب النسبه هو حجيه العمومات في الشبهات المصدقيه، لأن شمول العموم بالنسبه إلى مورد الشبهه معلوم. و إنما الشك في الإراده الجديّه فتجرى فيه أصاله التطابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبه إلى مورد الشك غير محرز.

و معه فلايجرى فيه أصاله التطابق لعدم الظهور الاستعمالي فيه مثلاً إذا ورد أكرم العلماء و لاتكرم الفساق منهم و شككنا في زيد العالم أنه فاسق أو لا لما أمكن

التمسك بقوله لا-تكلم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جازئ لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالي بعد تماميه الكلام، فتجرى فيه أصاله الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

و دعوى أن أصاله الجد فى طرف العموم معارضة مع أصاله الجد فى طرف الخاص مندفعه بأن أصاله الجد تابعه للظهور الاستعمالي و هو محرز فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، و هكذا يكون الأمر فى الشبهات المفهوميه بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه.

الفصل الثانى عشر: فى تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إن الرجحان بحسب الدلالة لايزاحمه بحسب الصدور و كذا لايزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلاله موافقا للعامه قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوه الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين أو تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى

أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لامعنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه. و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدله التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيه و إغائه و إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريه، فإن أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، و إن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه فى أحدهما مرجحا، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علما كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى المتكافئين من الآحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلاوجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهه الصدور متفرع على أصل الصدور.

وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتى أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولا لكونه إلغاء له فى المعنى و طرحا له فى الحقيقه فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التقيه فى صوره التكافؤ و فقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه من تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محل تأمل و نظر، لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين فى إمكان التعبد و عدمه كما أشار إليه المحقق الرشتى قدس سرّه.

و التحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و قد عرفت البحث عنه و أخرى مع النظر إليها و هو العمده، و لامجال لإنكار دلالة المقبوله على تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، كما أن ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهره ترجيح الأول على الثاني و تقدمه عليه.

و ما يستفاد من الكفايه من أن أدله الترجيح تكون في مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها في إرادته الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهره في المقبوله ثم فرض الراوى الشهره فيهما معا فأمره عليه السلام حينئذ بالأخذ بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفان أو موافقان فأمره عليه السلام بالأخذ بمخالف العامه ظاهر في إرادته الترتيب و أن أمره عليه السلام بالأخذ بالشهره أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا أو موافقا للعامه أو مخالفا. و هكذا أمره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحه في ملاحظه الترتيب كصحيحه الراوندى.

و بالجمله إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابره واضحه، فانقدح مما ذكر أن بملاحظه أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفه العامه. فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتي على الصدورى مدفوعه بتلك الأخبار.

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجيه و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدوريه على غيرها. و المراد من المرجحات الصدوريه هي صفات الراوى إن لم

نقل بأنها من مرجحات الحكمين، كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما في الحكم أو هي الشهرة بناء على أن المراد منها هي الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك في التنبيه الأول وقويناها. ومقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضموني كموافقه الكتاب على غيره كمخالفه العامه، ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصه في أحدهما و أخرى في الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهه الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. وهكذا الأمر يكون بالنسبه إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذاً بإطلاق أدله المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصه، و أما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصه و تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع أو الأبعديه عن الخلاف، أو قلنا بناء على الاقتصار إن أدله الترجيح إنما تكون فى مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت فى أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجهه للأقربيه أو الأبعديه و وجدت أخرى فى الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصه فى أحدهما و أخرى فى الآخر فقد يقال بالتخير سواء كانت المزيثان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجييه و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكا منهما إن لم يكن إطلاق أدله التخير و إنما فالحكم هو التخير شرعا. و قد تقدم تقويه إطلاق أدله التخير بالنسبه إلى المرجحات غير المنصوصه و معه فالحكم فى الصوره المذكوره هو التخير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكا.

الفصل الثالث عشر: فى أن على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم إطلاق أدله التخير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام

الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل فى المرجحات المنصوصه و إن اقتضى على القول بالتعدى وجوب الترجيح بالظن القياسى أيضا، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السّلام «دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله عليه السّلام «السنه إذا قيست محق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان فى مورد الترجيح.

أللهّم إلّا أن يقال: يقدم مثل هذا الإطلاق فى قوله عليه السّلام دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبوله، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس فى الأحكام المستقله بعيد جدا، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس ممّا دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثمّ إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنه كما إذا ظن بالقياس بوجوب شىء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعا لابنحو الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالقبله لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياسا فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربيه فى الترجيح لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لاتفيد إلّا الظن. و أما الشهره المفيده للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجه. و كيف كان فلادليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه المفيده للظن إلّا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصه كمرجحيه الكتاب بدعوى أن الكتاب أماره مستقله و بعد إلغاء خصوصيه الكتاب

تكون الشهره الفتوائيه المطابقه لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحا و ليس ذلك إلا لأقوائيه أحد الدليلين بالموافقه للكتاب أو المشهور.

ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه، فإنه لو كان الترجيح بالشهره الفتوائيه جازراً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

ص: ٦٢١

وفىها فصول:

الفصل الأول: فى تعريف الاجتهاد

و هو لغه تحمل المشقه أو صرف الطاقه، و اصطلاحا هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحجه على الأحكام لازم على كلّ أحد تعيينا أو تخييرا، و حيث إنّ الحجه عندنا هى الظنّ الخاص و هى الأخبار الصادره عن النبى و الأئمه عليهم الصلوات و السلام بعد حجيه الكتاب و السنه القطعيه فلانرى لغير ذلك و منه مطلق الظن حجيه أصلا.

ثمّ إنك بناء على ما ذكر فى تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض الأخباريين على المجتهدين فى تعريف الاجتهاد مع أنّه لا محيص عنه. فإنّ العامه و الخاصه و الأصولى و الأخبارى متفقون فى لزوم تحصيل الحجه على الأحكام الشرعيه.

غايه الأمر ترى العامه الظنّ بإطلاقه حجه و الخاصه لا يحتجون إلّا بما ورد فى الكتاب و الأخبار، فلانزاع فى التعريف. و إنّما الاختلاف فى الصغريات كما لا يخفى.

منها: أنّ المراد من الحكم الشرعى هل هو خصوص المجعول الشرعى من الأحكام الوضعيه و التكليفيه أو الأعم منه؟ فإن اريد الأوّل لكان التعريف تعريفًا بالأخص، فإنّ أداء الاستنباط إلى البراه العقليه أو الشرعيه اجتهاد مع أنّه ليس من استنباط الحكم الشرعى.

وفيه: أنّ المراد من المجعول الشرعى أعم مما يدركه العقل، و عليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أنّ مجرد قيام الحجه إذا كان فى قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء، و إنما الاجتهاد هو عمليه استخراج الحكم أو القدره عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أنّ إضافه استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل فإنّه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجه التفصيليه على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان أخصر، ولكنّه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنّه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنّه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره.

فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكه الاستنباط، فحيث لا ينافى هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنّه يصدق عليه المجتهد بواسطه اتصافه بملكه الاجتهاد. و هو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذى يسهل الخطب أنّ باب التعريفات باب شرح الإسم.

الفصل الثانى: فى جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير فلا يجوز، و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير فى

الفتوى مع قوه الاستنباط فعلاً و إمكانه له من غير فرق بين من له قوه مطلقه أو فى بعض الأبواب أو الأحكام. و ذلك لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء و لم يثبت هذا البناء فى مثل المقام. و عليه فيجب عليه عقلاً الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع.

و يرد عليه أوّلاً: بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله ألا ترى أنّ الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى أنّ مع شيوع كثره الإختلاف فى نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً لنظره.

مندفعه: بأنّ احتمال الخلاف فى المهرة شايع و لا يختص ذلك بالفقهاء. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإختلاف لو كان مضراً لما جاز أصل التقليد جازاً بعد إمكان الاحتياط و إدراك الواقع.

نعم، لا يجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير، و ذلك لعدم إحراز بناء العقلاء فى هذه الصورة.

لا يقال: إنّ لما كان لا مانع من شمول أدلّه الأحكام للمجتهد فلامحاله تنتجز الأحكام الواقعيه فى حق المجتهد، و معه لا عذر له فى ترك امتثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير، فإنّ موردها من لاجه له على الحكم و المفروض فى المقام هو شمول أدلّه الأحكام للمجتهد و هى حجه عليه.

لأنّنا نقول: إنّ موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام و هو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأنّ الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.

فتحصّل: أنّه يجوز رجوع من له ملكه الاجتهاد و لم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، و ذلك لبناء العقلاء و السيره المتشرعه عليه.

الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزىء

والأوّل: يعرّف بملكه الاقتدار على تعيين الوظيفة العمليه الفعلية بالنسبه إلى جميع الأحكام.

والثانى: يعرّف بملكه ذلك بالنسبه إلى بعضها، و هذا هو ظاهر الكفايه. أورد عليه المحقّق الإصفهانى بأنّ المناسب لمفهومه اللغوى هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون إلّا عن ملكه، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه و هو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنّه من الملكات و استفاده الحكم من آثارها كما فى ملكه العدالة ثمّ إنّ المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلّا البعض مجتهد مطلق لامتجزىء.

ثمّ إنّّه لا إشكال فى إمكان المطلق و حصوله للأعلام و الأعاضم.

ودعوى: أنّا نرى عدم تمكنهم من الترجيح فى بعض المسائل أو تعيين حكمه أو الترديد فى بعض المسائل، و هذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعه بأنّ الترديد ليس بالنسبه إلى الحكم الفعلى لأنهم ذهبوا حين الترديد إلى مقتضى الأصول و القواعد الجاربه فيه و حكموا به من دون ترديد و إنما الترديد بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه. و الوجه فيه عدم دليل مساعد فى كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لالقله الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إنَّ المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آيه و لا في روايه، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها.

نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبوله عمر بن حنظله مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإنَّ المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر إلى الشيء، فإنه بمعنى الرؤيه؛ و لذا ورد في حكاية قضيه الخليل عليه السلام أنَّ المراد من قوله تعالى: (فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) ١ هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أنَّ المعتبر في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أنَّ صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهاً من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفه الأحكام كجَلِّ الرواه دون أجلَّائهم مما لا ريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبه لا يمكن تحصيل معرفه باحكامهم عليهم السَّلام إلَّا بواسطه إعمال القوه النظرية، فيلازم الفقيه و المعرفه للاجتهاد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوه نظريه مندفعه بأنَّ الأصحاب من الصدر إلى الآين استفادوا من حديث عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد، و عليه فلا وجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنه هو إعمال القوه النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهه السهوله و الصعوبه. هذا مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواه كثيرا ما كان لأخذ الروايه لا لأخذ الآراء حتى

يكون تقليداً عنهم. نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كأبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فتحصل: أنه لا يجوز التقليد عن اطلع على الأحكام تقليداً.

الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:

اشاره

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لا يجوز له الرجوع إلى الغير. وذلك لأن المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل و هو كما ترى. و إن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغواً، لا يقال إن اللازم حينئذ هو العمل برأيه لاجوازه.

لأننا نقول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحه الامتثال الإجمالى و عدم لزوم الامتثال التفصيلى.

ومنها: أنه لا إشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحياً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما فى الكفايه أن المجتهد فى هذه الصوره جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه، فلا يشمله أدلّه جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضيه مقدمات الانسداد فليست إلّا حجيّه الظن على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. و عليه فلا بدّ فى حجيّه اجتهاد المجتهد الانسدادى لغيره من جريان مقدمات الانسداد فى حقه أيضاً و هى غير جاريه لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحى لم يكن باب العلم و العلمى منسدّاً على المقلد لحجيّه فتوى الانفتاحى فى حقه.

والانسدادى و إن يخطىء الانفتاحى فى فهمه إلما أنه لا طريق له إلى تخطئه المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفي حجييه فتوى الانفتاحى فى حق المقلد المذكور، فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحى يحكم بحجييه فتواه فى حق المقلد، و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم و العلمى.

و على فرض الانحصار أيضاً لايجرى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج. نعم، لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط العسر و الحرج المحذور العقلى كالاختلال النظام، أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت المقدمات مفيدة لحجيته فى حقه، ولكن دونه خرط القتاد. هذا كله على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً، لأن مقدمات الانسداد إنما اقتضت حجييه الظن شرعاً على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا- على غيره، فحجيته لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً، فيرد الإشكال المتقدم. و على تقدير التسليم أيضاً أنّ قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

و لا يخفى أنّ رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّ المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبه إلى المقدمات، فحينئذ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الإنسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم و انفتاحى فى قبالة، بل يجب

الرجوع إليه إذا كان الانسدادي أعلم من غيره، كما يختار في الرجوع إذا كان الانسدادي مساويا مع غيره. و كيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبه إلى الأحكام المعلومه بالإجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا- صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن و لو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادي الذي رجع إليه في مقدمات الانسداد.

و لافرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه. فما يظهر من الكفايه من أنه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه. و بالجمله ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنَّ المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبه إلى المقدمات كما تقدم.

ومنها: أنه لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم و العلمى له مفتوحا. و الفرق بين حكم المجتهد و فتواه واضح، فإنَّ الفتوى إظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى في الوقائع بحسب الاستنباط و الاجتهاد في الأدله، و القضاء عباره عن إنشائه الحكم الجزئى عند الترافع إليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه.

و لا- إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا. و أمّا إذا كان باب العلم أو العلمى منسداً فقد يشكل ذلك بناء على

الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومه بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبره في حكم الحاكم؛ اللهم إلا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف و الحكومه على تقدير الانسداد، و هو و إن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. و إن انسَدَّ باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عليهم السلام عرفاً بالحقيقه.

و أما قوله عليه السلام في المقبوله فإذا حكم بحكمنا الخ، فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام، فصحه إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إن الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع أن المراد من المعرفه هي المعرفه بالأحكام المربوطه بالقضاء، و عليه فلايكفى المعرفه بأحكام اخرى التي هي غير مرتبطه بباب القضاء، بل لايجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاوه و لو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إن الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمه عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقرره في الشريعه منهم عليهم السلام، فإذا لم يكن القاضي عارفاً بأحكام الشريعه في مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمه عليهم السلام، فلا يكون حكمه حينئذٍ حجه كما لا يخفى. و عليه فلاينتفع علم الانسدادى بجملة معتده بها من

الأحكام غير المربوطه بباب القضاء فى نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لامحذور، إذ المجتهد الانسدادي حينئذٍ عالم بالحجه الشرعيه و هو الظن الذى حصل له من أى طريق كان، فلو ظن فى باب القضاوه بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقى شيء فى جواز توكيل العامى للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجه القضاء فهل يجوز أن يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائيه بالتقليد أو لا يجوز. و الجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام و نحن نعلم بأنّ النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السّلام لو كانوا موجودين فى عصرنا لم يهملوا ذلك. و عليه فشرط الاجتهاد عند حاجه النظام ساقط حفظاً للنظام و دفعاً لاختلاله.

ثمّ إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضروره هل يجوز للعارف بأحكام القضاوه تقليداً المنصوب من قبل ولى الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكاله عن الولى الفقيه المنصوب من قبله.

و الظاهر هو الأوّل لأنّ العارف المذكور منصوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه، و لادليل على صحه الوكاله فى القضاء.

ومنها: أنّ الحكومه بالمعنى الأعم مجعوله للمجتهد المطلق، و تقرير ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّنا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم المبعوث بالنبوه الختميه أكمل النبوات و أتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى

آداب النوم و الطعام و حتى أُرش الخدش لا-يمكن أن يهمل هذا الأمر المهم الذى يكون من أهم ما يحتاج إليه الأمة ليلا و نهارا، فلو أهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسه و القضاء لكان تشريعه ناقصا و كان مخالفا لخطبته فى حجه الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمة فى زمان الغيبه أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمة فى زمانها مع إخباره بالغيبه و تناولها كان نقصا فاحشا على ساحه التشريع و التقنين يجب تنزيهها عنه.

فالضرورة قاضيه بأن الأمة بعد غيبه الإمام عليه السلام فى تلك الأزمنه المتطاولة لم تترك سدى فى أمر السياسه و القضاء الذى هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أن المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

وما قد يقال: إن غيبه الإمام منّا فلا-يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخاله لأشخاص الأزمنه المتأخره فى غيبته روى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومه و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينيه العادل فى الرعيه خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأئمه عليهم السّلام العلم و حملته و ما ورد فى حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمنائه و ورثه الأنبياء و منزلتهم منزله الأنبياء فى بنى إسرائيل و أنّهم خير خلق الله بعد الأئمه عليهم السّلام إذا صلحوا و أنّ فضلهم على الناس كفضل النبي على أديانهم و أنّهم

حُكَّامَ الملوِك و أَنَّهُم كَفِيْل أَيْتَام أَهْل الْبَيْت و أَنَّ مَجَارِي الْأُمُور و الْأَحْكَام عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ و الْأَمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ و حَرَامِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّ الْخَدَشَةَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا سِنْدًا أَوْ دَلَالَةً مُمْكِنَةً، لَكِنَّ مَجْمُوعَهَا يَجْعَلُ الْفَقِيهَ الْعَادِلَ قَدْرَ الْمُتَيْقِنِ كَمَا ذَكَرْنَا.

و مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَضَاءَ بِلِ مَطْلُوقِ الْحُكُومَةِ لِلْفَقِيهِ مَقْبُولُهُ عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ وَ هِيَ مَعَ اسْتِهَارِهَا بَيْنَ الْأَصْحَابِ وَ التَّعْوِيلِ عَلَيْهَا فِي مَبَاحِثِ الْقَضَاءِ مَجْبُورُهُ مِنْ حَيْثُ السَّنَدِ، وَ لَا إِشْكَالَ فِي دَلَالَتِهَا فَإِنَّهُ بَعْدَ مَا شَدَّدَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ النُّكَيْرَ عَلَى مَنْ رَجَعَ إِلَى السُّلْطَانِ وَ الْقَضَاءِ وَ أَنَّ مَا يُؤْخَذُ بِحُكْمِهِمْ سَحَتْ وَ لَوْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا قَالَ (عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ): قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلِيرِضُوا بِهِ حُكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، الْحَدِيثُ.

دَلَّتْ هَذِهِ الرَّوَايَةُ عَلَى أَنَّ الَّذِي نَصَبَهُ لِلْحُكُومَةِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مِمَّنَا فَغَيْرِنَا لَيْسَ مَنْصُوبًا لَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ حُكْمُهُ نَافِذًا، وَ لَوْ حُكِمَ بِحُكْمِهِمْ وَ يَكُونُ رَاوِي الْحَدِيثِ وَ النَّاضِرُ فِي حَلَالِهِمْ وَ حَرَامِهِمْ وَ الْعَارِفُ بِأَحْكَامِهِمْ وَ هُوَ الْفَقِيهِ، فَإِنَّ غَيْرَهُ لَيْسَ نَاضِرًا فِي الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ لَيْسَ عَارِفًا بِالْأَحْكَامِ بَلِ رَاوِي الْحَدِيثِ فِي زَمَانِهِمْ كَانَ فَقِيهَا، فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ «مِمَّنْ رَوَى حَدِيثَنَا» أَيَّ كَانَ شَغْلُهُ ذَلِكَ وَ هُوَ الْفَقِيهِ فِي تِلْكَ الْأَزْمَنَةِ فَإِنَّ الْمُتَعَارِفَ فِيهَا بَيَانَ الْفُتُوى بِنَقْلِ الرَّوَايَةِ كَمَا يَظْهَرُ لِلْمُتَتَبِعِ، فَالْعَامَى وَ مَنْ لَيْسَ لَهُ مَلِكُهُ الْفَقَاهَةُ وَ الاجْتِهَادُ خَارِجٌ عَنِ مَدْلُولِهَا.

إِلَى أَنْ قَالَ: وَ يَدُلُّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَقْبُولِهِ عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا» عَلَى أَنَّ لِلْفَقِيهِ مِضَافًا إِلَى مَنْصِبِ الْقَضَاءِ مَنْصِبَ الْحُكُومَةِ أَيَّهُ حُكُومَهُ كَانَتْ،

لأنَّ الحكومه مفهومها أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: و سؤال السائل بعده عن مسأله قضائيه لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

وقوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبه إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم انتهى.

ولقد أفاد و أجاد: هذا مضافاً إلى أنّ السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوه صحته و قد تقدم وجه ذلك، و مضافاً إلى أنّ المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعه فى الميراث المشار إليها فى الصدر قد تكون من ناحيه الشبهه الحكميه و قد تكون من ناحيه الشبهه الموضوعيه مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

و عليه فإنّ السؤال عن مسأله الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسأله قضائيه لأنه ذوجهتين، و قوله بعد ذلك فتحاكماً إلى السلطان أو القضاء يشهد على ذلك.

لا يقال: إنّ لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الأمور و بين القاضى، فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

لأننا نقول أولاً: إنّ لفظ الحاكم الإسلامى كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و إن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينه. و يدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السّلام من أنّ الفقهاء حصون الإسلام و حكام الملوك و مجارى الأمور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: إنّ الصدر أعم من المنازعه فى الحكم و الإجراءات و هو يصلح للقرينه على إرادته ما يعم القضاوه و الولايه من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينه على الأعم.

لا يقال: إنَّ المقبوله لم يفرض فيها زمان الغيبه بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعه إلى من وصفه عليه السَّلام زمان حضوره، و من الظَّاهر أنَّ في ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه عليهم السَّلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات، لأنَّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدره و السيطره الَّتى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص إلَّا أن يكون بيده و لايه البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، أللَّهمَّ إلَّا ن يقال إن عدم التمكّن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية لهم.

لأنَّ نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان، كما أنَّ عدم التمكّن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء أمراً عاماً، و لا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص. فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاء العامه و ولاتهم. و يشهد له المنع من المراجعه إلى السلطان و القضاء من العامه في صدر الروايه، فإنَّ المستفاد منه أنَّ الفقهاء مكان الولاة و القضاء. و عليه فالمناصب الجارية لهما مجعوله للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم. و مقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنَّه يعم زمان الغيبه للفقهاء تلك الأمور و عليهم الإجراء مهما أمكن ذلك و لو في مجتمع الشيعة أو في بعض الأزمنه كما لا يخفى.

الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجرى

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في إمكان التجزى و هو محل الخلاف بين الأعلام إلَّا أنَّه لا ينبغي الارتباب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفه مدركا و المدارك متفاوتة سهوله و

صعوبه عقليه و نقليه مع اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع و قصوره بالنسبه إليها.

و دعوى استحاله حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفره.

مندفعه بأن الأفراد كلها فى عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمه لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبه العاليه على طى
المراتب النازله، فلامانع عقلاً من حصوله دفعه و بلا تدرىج و لو بنحو من الإعجاز. اللهم إلا أن يراد من الاستحاله هى الاستحاله
العاديه لا العقليه، فإنه لا يتمكن عاده حصول الاجتهاد المطلق دفعه، بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لأن حصول الجميع دفعه
من المحالات العقليه.

الموضع الثانى: فى حجه رأى المتجزى على نفسه، و لا- إشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإن المجتهد المتجزى بعد
الاستنباط يصدق عليه أنه عالم بالنسبه إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدله. و لا كلام إلا فى أنه إذا علم قبل الاستنباط أنه لو
استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما فى طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات و
لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك فى شمول بناء العقلاء لمثله،
و هكذا الأمر لو علم غير الأعلم أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه فى كل مسأله اجتهد فيها، و هو محل الإشكال من جهه صدق
رجوع الجاهل إلى العالم، فيعمه أدله جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاع فى الأدله المذكوره و قد تقدم كفايه المعرفه
بجمله من أحكام باب القضاء فى جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذٍ و يشمله عموم الأدله.

بقى شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثاني لظهور الأدله فى كون المعرفه بالأحكام بنحو النظر و الاجتهاد.

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته

و لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيه فى الجملة و لو بأن يقدر على معرفه ما يبنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونه لا يمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: فى أنه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد فى المقدمات بالنسبه إلى أعمال نفسه لعدم الفرق فى الأدله الداله على جواز التقليد بين أن يكون فى الحكم الفرعى أو فى غيره.

الأمر الثانى: فى أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلدا فى المقدمات أم لا؟ و قد يقال: يجوز لأن المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون فى المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم. و استشكل فى ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه، بل لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

اللهم إلا أن يقال: إنّ تعليل عدم حجيه قول اللغوى بأن اللغوى ليس من أهل الخبره بالنسبه إلى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خبيرا بالمعانى الموضوع لها الألفاظ، و هذه عبارته اخرى

عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجة بعد حجيه قول المهره فيها و ناظر في الروايات، و بعبارة اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجة أيضاً.

الأمر الثالث: في أنه هل يلزم تعلم المنطق أو لا؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسه و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجه منه في نوع المحاورات لثلا يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده. و أما تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجه في لسان أهل المحاوره فليست لازمه و لا يحتاج إليها في الاستنباط.

و لا يخفى عليك أنّ تعلم تشخيص الأقيسه لا يجب إلّا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: في أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظه أسانيدھا و تمييز صحيحها عن سقيمها، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفايه الشهره الفتوائيه فإنّه يكشف عن إحرازهم القرينه على صحتها، فما أخذوه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعه بأنّ عمل المشهور و إن أفاد الاطمئنان في الأصول المتلقاه عن الأئمه عليهم السّلام، إلّا أنّ الشهره المذكوره غير محققه في جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا- من الأصول المتلقاه. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحيه وجود الشهره و عدمه، و عليه فلا تغنى الشهره عن المباحث الرجاليه.

إشارة

و قد تقدم في مبحث الظن أن التعبد بالأمارات بناء على الطريقيه يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ في التعبد بها إلّا إيصال إلى الواقع و ليس في باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، لأنها طرق عقلايه دائره بينهم في مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهريه فيها ليست بأوامر حقيقيه بل هي إرشاديه إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذٍ فإن أصابت الأمارات فهي مصيبه، و إلّا فهي مخطئه.

ثم إن آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشاديه إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لامجال معه للتصويب الذي نسب إلى مخالفينا، فإنه يناقض الإرشاد إلى الواقع فإن التصويب عند العامه بمعنى أن لله سبحانه و تعالى أحكاما عديده في موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعي في حقه و هو كما ترى، لأنه قول يخالفه الاعتبار العقلائي في تقنين القوانين، إذ المقنن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين. و عليه ربّما يصل إليها المكلف و ربّما لا يصل. و القانون يكون على ما هو عليه من دون أن ينقلب في حق المخطيء، فلامجال لدعوى إطلاق التصويب و إنكار التخطئه رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع و إلى الأخبار الكثيره الداله على أن لله حكماً في كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل و إلى نفس إطلاقات أدلّه الأحكام، لأن مقتضى إطلاق ما يدلّ على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأماراه على الخلاف أيضاً.

على أنّ مقتضى الأدّله الكثيره الوارده فى بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإنّ العلل المذكوره فيها من قبيل الآثار التكوينيّه التى لافرق فى ترتيبها على الأعمال بين العالم بحكمها و الجاهل، فإنّ مفسده شرب الخمر و أكل الميته و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها، فالحرمة المستنده إليها لامحاله تتبعها فى العموم لمعتقدى حلّها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقيه، و قد عرفت بقاء الأحكام الواقعيه على ما هو عليها و الأوامر الإرشاديّه ربّما يصل إليها و ربّما لا يصل. و أمّا بناء على السببيّه فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الظن.

و حاصله أنّ تصور السببيّه على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنيا تابعا للأمارات، بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعيه مختصه فى الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدى الأمارات لا حكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأمارات بمعنى أنّ الله فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعليه الأحكام الواقعيه لكون مصلحه سلوك هذه الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيه، فالحكم الواقعي فعلى فى حق غير الظان بخلافه و

شأنى فى حقه، و هذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تراحم المصلحه فى نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شأنى و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأماره حكمه و لاتحدث فيه مصلحه إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنّه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتب عليه واقعاً يشتمل على مصلحه.

ففى هذه الصوره لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذى تحكى عنه الأماره و يتعلّق به العلم و الظنّ و إن لم يلزم امثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أماره على خلافه، إلّا أنّه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصه فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصه فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم فى الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السبب به هذا المعنى لا إشكال فيها و بقيه الكلام فى محله.

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد

إشاره

وقد يقال إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهه فى عدم العبره به فى الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

ص: ٦٤٢

أورد عليه: بأنّ الظاهر أنّه جمع فى التعبير و إلّا فقد يكون اللّازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما إذا قطع بالواقع فإنّه لا احتياط مع القطع. وقد يكون اللّازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنّه يكفيه متابعه رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وفيه: أنّ احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهده أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أنّ اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إلّا فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

تحرير محل النزاع و صورته

ذكر سيّدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتاره يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً- إمّا بالقطع و إمّا بالأمارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتاره كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم، و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و ثالثه كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتاره يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شكك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجه فى الأعمال السابقه و اللاحقه قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلّا و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحه مباني اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط

حكم المسأله عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسأله بل كثيرا ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلا عن مداركها، بل هو الحال بحسب العاده فى الأوحدي منهم نظير محمد ابن مسلم و زراره فضلا عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفه الذين يقوى ملكه الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثره الممارسه.

و لذا ترى تغيير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب. و بالجمله نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا فى استنباط حكم مسأله غافلين عن حكم مسأله اخرى و مداركها، و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحه اجتهادهم السابق و صحه مداركها و الشك فى ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر فى عدم حجيه الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل أنه لادليل على حجيه القطع السابق بالحكم أو بالوظيفه فى ترتيب الآثار عليه فى اللاحق و لاقطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجه له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقه كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبره و تشخيصهم فى الأمور الراجعه إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه. إلى أن قال: فانقدح أن زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر و لا يؤثر فى عدم حجيه الرأى السابق لا بالنسبه إلى الأعمال السابقه و لا اللاحقه لا بالنسبه إلى المجتهد و لامقلديه.

و ما ذكره سيّد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهي إلى الأسد مما مضى، و إلا فلا يكتفى بما مرّ؛ اللهم إلا أن يقال إنّ الإنصاف أنّ طريقه السير و طريقه العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثمّ قال سيّدنا الأستاذ في تميم الصور المذكوره:

و إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسأله الاجزاء (لعدم حكم ظاهري في صورته فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثمّ اضمحل القطع بحجّيته و في هذين الفرضين لا يجرى نزاع الاجزاء.

و أمّا إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثمّ انكشف أنّ الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الأصل الشرعي فيأتي النزاع في باب الاجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعيه يصح الأعمال السابقه، سواء قلنا بالطريقه أو بالسببيه، فالمتبع هو دلاله الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحه عمّ القولين، و إلا كان مقتضى أدلّه الأحكام الأوليه الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببيه أو بالطريقه.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعادة أو القضاء بالاجتهادات اللاحقه.

ثمّ إنّ لافرق في القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأنّ المعيار هو دلاله الأدلّه على الاجزاء. و قد تقدم في مبحث الاجزاء في عمده الأصول المجلد ٢ أنّ الانفهام العرفي من أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول هو الاجزاء لعدم مساعدته ارتكاز المشرعه لوجوب الإعادة أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال في ثمانين أو تسعين سنه.

ثم إن بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمور:

أحدها: حديث الرفع

وقد يستدل به للإجزاء بأن التحقيق أنّ عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقيه إذا قامت أماره معتبره في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذلك الطريق الأول.

وذلك لأنّ موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» و العلم ليس مرادفاً للقطع الذي ربّما يكون مخالفاً للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذي كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الأماره انكشف أنّ المكلف كان جاهلاً غير عالم بالواقع و إن كان يتخيّل نفسه (حين القطع أو قيام الأماره) عالماً به. و عليه فإذا قامت أماره معتبره على التكليف على خلاف الطريق الذي استند إليه علم أنّ هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الأماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

و لا فرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حالته السابقه على الاجتهاد الأول يقيناً بذلك التكليف و بين غيره. و سبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. و ذلك لأنّ قوام جريان الاستصحاب بالشك الذي يتوقف على الالتفات إلى الشيء و التردد فيه و لا يكفي فيه مجرد عدم العلم كما حقق في باب الاستصحاب. و هذا بخلاف حديث الرفع، فإنّ موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و بالجمله فالحق أنّ موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجرى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أوّل الأمر نفس

حديث الرفع. نعم، ما لم يتخبر اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجه عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأماره المستند إليها واردا أو حاكما على الحديث، إلا أن هذه الحكومه ظاهريه تخيليه و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لافرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأن المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السوره و كونها جزءاً للصلاه، فهكذا هو جاهل باشتراط العرييه مثلاً في العقد و لاريب في أن اعتبارهما في الصلاه أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول، و لاشك في أن جعله كلفه زائده على المكلفين، فلامحاله يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتي.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذى عثر عليه في الاجتهاد الثانى الدالّ على جزئيه السوره أو شرطيه العرييه أن تختص هذه الجزئيه و الشرطيه بخصوص العالم بهما. غايه الأمر أن هذا الاختصاص إنما هو في مرحله ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أى حال تكون نتيجة الجمع العرفى بين الأدله أن الصلاه الواجبه للجاهل بجزئيه السوره (و لو في مرحله ترتيب الأثر) إنما هي معنى يعمّ الفاقداه للسوره و أن العقد المنشأ للأثر الفعلى للجاهل باشتراط العرييه هو الأعم الشامل للعربى و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم في البحث عن الإجزاء من أن لازم الاستدلال على الإجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته، لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، و هو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيه بعدم فعليه موجبها و هو أغراضها و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكه. و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّه البراءه هو عدم الحججه.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاجه عليه، و بناء عليه فلايشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأنّ بقيامها قامت الحججه، فلايبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءه بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الأماره للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقه أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلايجرى الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عمومه كالشاك فالحكومته ظاهريه.

ففي صورته عدم انكشاف خطأ الأماره يرى نفسه عالماً بالواقع، فلايجرى البراءه مع الأماره و في صورته انكشاف الخطأ يجرى البراءه دون الأماره، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأماره فأين اجتماع الأماره و البراءه حتى يكون بينهما المناقضه.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أنّ المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضه بين حديث الرفع و الأمارات و لاحكومه فيما إذا اخذ عدم العلم الحقيقي فى موضوع البراءه لبقائه مع وجود الأماره.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأماره المخالفه فلاوجه للاستدلال بحديث الرفع للإجزاء. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الإجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شىء مشكوك النجاسه ماءً فيحكم بطهاره الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثمّ إذا انكشفت نجاسه الشىء المشكوك لزم أن يحكم بطهاره الماء ما لم يلاق ثانياً الشىء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشىء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل.

تقريب الاستدلال بالسيره

استدلّ للإجزاء بقيام سيره المشرعه على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيه الواقعه فى وقتها على طبق الحجه المعتميره.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء موضوع الحكم الوضعى السابق أو موضوع الحكم التكليفى كما فى مثل مسألتي الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلّاً، و بقاء الشىء المنتجس الذى كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً. و من المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء بل كانت سابقه و مدركاً لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيه، حيث لم يرد فى شىء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيه حين الإتيان بها. و

على الجملة لا- امتناع فى إمضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلّا تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الأجزاء، بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضى عن فتواه السابق. و لا ينافى الأجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه، إلّا أنّ عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الأعمال الماضيه المطابقه للفتوى السابق بالسيره كما لا يخفى.

تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج

و استدلالاً للأجزاء بأنّ الحكم بتدارك الأعمال السابقه مستلزم للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقه فى العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل رأى الأؤل أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربّما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعامله معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتمره فى ذلك الزمان.

نعم، لو بقى موضوع الحكم السابق كالحیوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فى مثله طبق الاجتهاد الثانى.

لا يقال: إن أدله نفي العسر و الحرج ناظره إلى نفي العسر و الحرج الشخصى، فيلتزم بالنفي فى موارد لزومهما و مسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأننا نقول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمینان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقه، فإن لزومه ينافى كون الشريعة سهله و سمحه، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمینان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقایع التى يختلف المجتهدان أو اكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما.

هذا مضافاً إلى ما فى تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى إطلاق أدله نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصى فيشمل الشخصى و النوعى كليهما.

فتحصّل إلى حدّ الآن: قوه القول بالأجزاء من دون فرق بين القول بالسببيه و بين القول بالطريقيه و من غير فرق بين كون المستند هو الأماره أو الأصل، إلّا إذا وردت روايات خاصه على عدم الأجزاء فى مورد خاص، كصحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله عليه السّلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أىّ شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن

كان الشهر الذي صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر - فقيه يبسط) رمضان أجزئه. (١)

يتوخاه أى يترجح عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظنّ.

فإن هذه الروايه تدلّ على عدم إجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيره و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقيه. هذا مضافاً إلى الأدله الخاصه كقاعده لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الإجزاء بموارد جريان الأصل دون الأماره، لما عرفت من وجود السيره فى كليهما. ثم إن لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبه إلى الشروط الواقعيه و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبه إلى الموانع الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه. فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاه التى أتى بها تكون مع المانع الظاهري. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهري، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الإجزاء هو السيره و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إن المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أماره إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلاني و الشرعي أيضاً أمضى هذا الارتكاز و

ص: ٦٥٢

١- (١) جامع الأحاديث، ج ٩، ص ١٤٥-١٤٦، الباب ١٥ من أبواب فضل شهر رمضان، ح ١.

البناء العملى العقلانى. و لىس مستندهم فى العمل هو أصل الطهاره أو أصله الحلىه و لا الاستصحاب أو حدىث الرفع، لأنّ العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكمىه، فإنّ موضوعها الشك بعد الفحص و الیأس من الأدلّه الاجتهادىه، و العامى لا يكون كذلك، فلا ىجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول، و مقتضاها الإجزاء لا ىوجب الإجزاء بالنسبه إلى من لم ىكن مستنده إياها، فإنّ المقلدین لىس مستندهم فى العمل هى الأصول الحكمىه بل مستندهم الأماره و هى رأى المجتهد، فإذا تبدل رأیه فلا دلیل على الإجزاء.

لأنّ نقول: فىه أولاً: إنّ ذلك مبنى على التفرقه بین الأصول و الأمارات فى إفاده الإجزاء.

و قد عرفت أنه لامجال للتفرقه بینهما بعد وجود سیره المتشرعه و إطلاق دلیل نفى العسر و الحرج الأعم من الحرج الشخصى و النوعى، و بعد إطلاق أدله التقیه من دون فرق بین الأمارات و الأصول و بین القول بالطریقیه و السببیه فى الأمارات.

وثانىاً: إنّ العامى و إن لم ىتمكن بنفسه من الفحص عن الأدلّه و تحصىل مفادها، إلّا أنّه لا ىوجب خروجه عن الأدله و عدم حجیتها له مع عدم أخذ عنوان فى موضوعها لا ىشملة. و علیه فإذا أمكن له العثور علیها و على مفادها و لو بالواسطه كان مضمونها منجزاً علیه و هذه الواسطه هو المجتهد الثقه الخبیر.

فتحصّل قوه القول بالإجزاء فى جمیع الموارد إلّا إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبیحه ذبحت بغير الحدید و بقى بعضها أو کلها، فلا ىجوز أكلها، و إن قلنا بعدم حرمة ما أكل منها وصحه المعامله علیه فىما مضى فلا تغفل.

وقد يعرف بأنه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلمه أو الاستناد إليه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تبعيداً بلا مطالبه دليل على رأيه. و أما تعريفه بنفس العمل ففيه منع، و إلاً لزم سبق الشيء على نفسه و هو محال.

و التحقيق أنّ المصحح للعمل و المفرغ لذمه المكلف فيما إذا كان المجتهد متعينا، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين في الرأي هو مطابقه العمل مع الحجه و هو رأى المجتهد الأعم أو المجتهدين المتساوين في الرأي، و لاحاجه إلى شيء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى في حجه رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد في نفس العمل.

بل يكفي مطابقه العمل مع رأى المجتهد و هو الحجه كما هو الشأن في ساير الحجج و الأمارات الشرعيه. و عليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى. و بالجمله إن المكلف مختار بين ثلاثه امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقه عمله مع الحجه و هو رأى من يتبع قوله تعيينا أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين في رأى.

نعم، إذا كانوا مختلفين في رأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاحجه له في الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

اللهمّ إلهما أن يقال: إنّ الحجه في الآراء المختلفه من أول الأمر هى الحجه التخيريّه، و حينئذٍ يكفى المطابقه أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجعول في باب حجه قول المجتهدين هى الحجه التخيريّه لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، و إلاً لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقه للحجه مطلقاً، سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لاملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجية بنفسه ينافى فعلية الأحكام الواقعيه عند المخالفه، فنفس الجعل لايجتمع مع فعلية الأحكام الواقعيه. و على هذا فلو صلّى أحد الصلاه من دون سوره من دون توجه إلى أماره تدلّ على عدم وجوب السوره أو من دون استناد إليها تجزيه صلاته و لا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاه طبقاً للأماره بدون السوره ينافى بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لا يقال: إنّ الحججه التخيريّه متفرعه على إمكان الفرد المردد مع أنّه لاوجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أنّ المطابقه مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقه مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأننا نقول: إنّ الفرد المردد ممكن لأنّ التردد في المفهوم لا- في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. و أما التعارض فلايلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقتها مع الرأى المخالف الذي يكون حجه ظاهريه فليتأمل.

الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد

إشاره

يستدلّ على جوازه بأمور:

منها دليل العقل:

و لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجليليه الفطريّه و لا يحتاج إلى إقامه دليل آخر، و إلّا لزم سدّ باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتابا و سنه. و لا يجوز

ص: ٦٥٥

التقليد فى جواز التقليد أيضاً وإلا لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أنّ عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً فى الإتيان بوظائفه يوجب المذمه و هو كاف فى كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً.

و قد يستدلّ على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أنّ العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال و إرسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يذعن بأنّ عدم التعرض لامثال أوامره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

و عليه لزم أن يقوم العبد بامثال تكاليف المولى إمّا بنحو تحصيل العلم بها و إمّا بنحو الاحتياط عند الإمكان، و مع عدمه من جهة لزوم العسر و الحرج أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امثالها لئلا يلزم اللغويه فى جعل الأحكام و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق إليها و هو منحصر إمّا فى الاجتهاد و هو تحصيل الحجه على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد إلى من له الحجه على الحكم بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعينه حتى قيل بأنه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءه الذمه إلا بالتقليد. و ليعلم أنّ الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحيه مقدمات الانسداد.

وفيه: أنّ مقدمات الانسداد لاتفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجيه مطلق الظن و لالظن الخاص كتقليد المجتهد.

اللَّهِمَّ إَلْمَا أَن يُقَالَ: إِنَّ المقلد حيث لم يعرف كيفيه الاحتياط لزم عليه الرجوع إلى المجتهد في كيفيه الاحتياط لعدم علمه بها، فيكون الظنّ الحاصل من قول المجتهد حجه بالنسبه إلى المقلد بعد تماميه مقدمات الانسداد و ليس الظنّ المذكور إلّا ظنا خاصاً.

ومنها سيره العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كل باب إلى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم، و بضميمه عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً.

وفيه: أنّ هذه السيره إنّما تنتفع بضميمه عدم الردع لابانفرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. و حينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو و إن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينعف المقلد إذ الكلام هنا في حجه قوله، و جواز التقليد فيه يستدعى الدور أو التسلسل.

و إن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقداح احتمالاه في نفسه. نعم، قد يكون غافلا عن الردع، بحيث يمشى على جبلّته و فطرته و لا يحتمل الردع أصلا، لكنّ الكلام فيمن شك في الردع و انقداح احتمالاه في خاطره لا في الغافل، فإنّه معذور شرعاً في جميع الموارد.

اللَّهِمَّ إَلْمَا أَن يُقَالَ: إنّ الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحا و صريحا حتى يمكن الارتداع و لو في الجملة، و إلّا فالناس يعملون بارتكازاتهم و لا يلتفتون إلى الردع. و حينئذٍ أمكن للعامة أن يستدلّ على عدم الردع بأنّه لو كان لبان و حيث لم يبين لم يكن، و هذا أمر يعرفه غير المجتهد أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أن ثبوت سيره المتشرعه دليل على عدم الردع عن السيره العقلانيه.

ومنها: سيره المسلمين، ولا ريب في أن سيره المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأن عدمه يكشف عن نفس وجود السيره المذكوره، فإن عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى و منظر الشارع، و عملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمه:

١ - قوله (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (١)

و تقريب الاستدلال به أن الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، و إنما لكان السؤال لغوا. فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجيه قوله. و يشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليتحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال في بعض الموارد. و عليه فلا يدل على حجيه قول أهل الذكر تعبداً و لو لم يحصل العلم من جوابه.

اللهم إنما أن يقال: إن العرف يفهم من هذه الآيه وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل خبره لو أمر بالرجوع إليه، ولكن الذي في الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل في كل أمر إلى العالم به، فالآيه إمضاء لبناء العقلاء و لا تكون دليلاً آخر.

ص: ٦٥٨

٢ - قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (١).

و تقريب الاستدلال به أنه لولا حجيه قول الفقيه لكان نفره و إنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول، و إذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بأن الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو، بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو أن المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و اجيب عنه بأن الإنصاف أن تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتي بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في أذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللهم إلا أن يقال: إن وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع ممحضا في الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعبدياً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. و الأصل في الأوامر الشرعية أن يكون الشارع في مقام بيان الأحكام الشرعية لا المرتكزات العقلية إلا إذا كان ما ورد من الشرع مقرونا بقريته تدل على إرادته خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

ص: ٦٥٩

و دعوى أنّ آية النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و أخذ قول النذير تعبدًا، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام و وجوب إبلاغها إلى السائرين.

مندفعه بأنّ ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ صميمه من المراجعة إلى المعارضات و غيرها يدلّ على أنّ المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنّه مما يحذر به المقلد من دون حاجه إلى تأمل و ضمّ ضميمه، بخلاف نقل الروايات، فإنّ سامع الروايات إن كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل و هو لا يتمكن منه.

و إن كان مجتهدا فلا يحذر بمجرده أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظه معارضاته فيحذر عند تماميه الجهات، فحيث إنّ الحذر مترتب بلافصل على الإنذار من دون ذكر ضميمه شيء يظهر اختصاص الآيه الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدلّ الآيه الكريمة على أنّه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقه النفر لتحصيل العلم بالفروع العمليه ليبيّننها لكل واحد من الباقيين ليتحذّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. و هذا ليس إلّا حجه قول الفقيه.

ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقه أو بالملازمه و إليك جملة من هذه الطوائف:

١ - الأخبار الداله على جواز تفريع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

و المستفاد من هذه الطائفة هو جواز الاجتهاد، إذ التفريع الكامل لا يكون إلّا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا

كان الاجتهاد جازا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

٢ - الأخبار الداله على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقة، مثل صحيحه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعه، فقال: ألق عبد الملك ابن جريج فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدل على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأى منه.

و مثل صحيحه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعامل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقة مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقة عند الإمام المعصوم عليه السلام.

٣ - الأخبار الداله على النهى عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتى الناس برأيك أو تدین بما لاتعلم»، فإنها تدل بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدله المعتمره و الحجج المعتمره التى تكون من العلم.

٤ - الأخبار الداله على أن الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمه الطاهره عليهم السلام و هى كثيره جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولى بين

يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج نصرانيه على مسلمه ولا غير مسلمه، قال: و لِمَ؟ قلت: لقول الله عزوجل (وَ لَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) ١، قال: فما تقول فى هذه الآية (وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) ٢؟ قلت: فقوله (وَ لَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) ٣ نسخت هذه الآية، فتبسم ثم سكت.

٥ - الأخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على أصبعى مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى (وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) ٤ إمسح عليه.

٦ - الأخبار الداله على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم، مثل خبر حسين بن روح عن أبى محمد الحسن بن على عليهما السلام أنه سئل عن كتب بنى فضال، فقال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فالخبر يدل على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

٧ - الأخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء كما هو الظاهر، فإن مفادها أن الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه. و يستفاد منه أن الحكم بما أنزل الله لا مانع منه و المجتهد الذى استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهى.

٨ - الأخبار الصحيحة الداله على كيفية علاج الأخبار المتعارضه بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف، و بأخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم، و غير ذلك من الأمور التي لا يمكن إلا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامه لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

٩ - الأخبار الداله على النهي عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأي من دون استناده إلى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التي عولت عليها العامه.

فالاقتصار في النهي على الموارد المذكوره يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعه، إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً ألحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكوره في النهي.

و ينقدح مما ذكر أنه لاوقع لتشنيع الأخباريين على الأصوليين من جهه التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدله مشروعيه الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيعهم ما توهموا من جعل العامي، المجتهد في عرض النبي و الأئمه عليهم السلام ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العامه بالنسبه إلى أئمتهم الأربعة، فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين. و إن كان مورد تشنيعهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبه من إعمال القوه في تشخيص مداليل الألفاظ، ثم في الفحص عن المعارض، ثم في علاج التعارض. و العامي ليس أهلاً لهذا الشأن، بل الأهل له هو المجتهد. فيلزم على العامي الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخبره، فهذا التشنيع على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقاً و يدل عليه الارتكاز القطعي مضافاً إلى الأدله التعبديه.

لا يقال: إنّ الأخذ بالأحكام العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده حكم العقل بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين و غير ذلك أخذ بغير الكتاب و السنه، فيكون مشمولاً للنهي عن الأخذ بغير الكتاب و السنه مع أنه أمر شائع بين الأصوليين.

لأننا نقول: إنّ الأصولي الشيعي لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها و مع حصول العلم و الاطمئنان بها و إقامه الدليل عليه كان داخلاً في مفهوم قوله عليه السلام «و من أفتى بغير علم فعليه كذا»، فإنه أفتى بعلم. و المراد من العلم أعم من العلم الوجداني و الحجج الشرعيه. و عليه فمثل هذه الأخبار غير ناهيه عن القواعد التي توجب العلم. هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعيه كأدله البراءه العقلية.

على أنّ بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي بحث حول إطلاق الأمر و النهي الشرعيين و لا يكون أجنياً عن الكتاب و السنه. و أيضاً أنّ الأخباري يحتاج إلى الجمع بين الروايات و رعايه قواعد الجمع، فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلّا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا لمرضاته.

بقي شيء

و هو أنّ المحصل من الأدله جواز الرجوع إلى المجتهد و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم و الفضيله، ولكن يخالفه في الرأي و الفتوى، و لا إشكال في ذلك بعد أنّ الاستفادة من الأدله هو جواز الرجوع إلى واحد منهم و هي الحجية التخييرية، لوضوح أنه لا يلزم العمل برأي جميعهم. و عليه فلاوجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم

فى الرأى. هذا بخلاف أدله حجيه الأمارات، فإنّ المستفاد من الأدله فيها هو وجوب الأخذ بجميعها لابواحد منها، و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها.

الفصل الحادى عشر:

فى اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيله و اختلاف الفتاوى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الفتاوى مع اختلافهم فى العلم و الفضيله. فقد يقال: اللانزم هو الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه للقطع بحجيه رأيه و الشك فى حجيه غيره. و من المعلوم أنّ الشك فى الحجيه مساوق لعدمها. هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الأدله فى هذه المسأله.

و أمّا غير المقلد فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الثانى و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه. و لا- إطلاق فى أدله التقليد، لوضوح أنّها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض أصلا لصوره معارضته بقول الفاضل.

و دعوى السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلميه أحدهما ممنوعه. و لا عسر فى تقليد الأعلم لا- عليه أى الأعلم، لإمكان أخذ فتاويه من رسائله و كتبه، و لالمقلديه لذلك أيضاً. و ليس تشخيص الأعلميه بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع أنّ قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: و قد تقدم أنّ مفاد أدله اعتبار الفتاوى غير مفاد أدله اعتبار الأخبار، إذ المقصود فى الثانى هو الأخذ بجميعها بخلاف الأوّل، لأنّ الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ ابواحد منها و عليه فمفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هى الحججه التخيرييه من دون حاجه إلى دليل خارجى.

و لامعارضه فى حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخيير فى الأخبار، فإنه يحتاج إلى دليل خارجى بعد معارضه المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأنّ مفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هى الحجية التخييرية، و معه لاوجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافى تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجيه كل طرف بالحجه التخييرية بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاه بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق فى أدله التقليد ممنوعه لإطلاق مثل قوله تعالى: (فَسَيَكُونُ أَوْلَىٰ لَكَ عَلَىٰ آلِهِمْ فَاصْبِرْ) ، فإنه يدلّ بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله عليه السلام صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصه كالإرجاع إلى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنه يدلّ على حجيه قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلام منهم فى ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفعه بأنّ ذلك مبنى على أنه عليه السلام أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين فى زمانه، و هو بعيد جداً.

لا يقال: لاتنهض الإطلاقات للأحوال المتأخره منها المعارضه .

لأنّ نقول: يكفى الإطلاق الذاتى لسرايه الحكم فى الأحوال المتأخره، و إلما فلامجال للقول بتعارض الحجيتين فى الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخره و لا يكون ذلك إلّا بإرادته الحجية الذاتيه، ثمّ إنّ مع تسليم الإطلاقات لامجال للتمسك بالأصل المذكور، لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل. ولكنّ

هذا يتم لو لم تكن سيره العقلاء على خلافه و السيره المستمره على ترجيح قول الأعلم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيره تكون حجه شرعيه.

اللهمّ إلمّا أن يقال: إنّ ذلك مختص بما كان المقصود إدراك الواقع كحفظ الأموال و النفوس، لا فيما إذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الإمتثال، و إلمّا فلا فرق بين الأعلم و غيره فى جواز الرجوع إليه، إلمّا أن يقال إنّ الخطابات الشرعيه الحاكيه عن إرادات الله تعالى لا تكون أدون من خطاباتنا الحاكيه عن تعلّق إرادتنا بإدراك الواقع، فالمتبع إنما هو السيره المحقّقه بين العقلاء.

لا يقال: إنّ مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف، و يحتمل كون وظيفه العامى الأخذ بأحوط الأقوال، فلا يكون فى البين دوران الحجه بين التعيين و التخيير.

لأننا نقول: إنّ احتمال الأخذ بأحوط الأقوال بعد قيام الإجماع المركب على عدم السقوط منفى، فإنّ المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط و لزوم العمل بأحوط الأقوال، فإذا كان احتمال السقوط و أحوط الأقوال باطلا فلأمناس من الأخذ بقول الأعلم بعد ما قامت سيره العقلائيّه على الأخذ بقول الأعلم. هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعده مع وجود الإطلاق و دوران الأمر بين خروج واحد من الأعلم أو العالم منه هو خروج غير الأعلم، لعدم احتمال خروج الأعلم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الملاك فى تقديم الأعلم حيث كان هو أصوبيه رأى الأعلم يوجب ذلك تقديم قول الحى المعارض مع الحى الأعلم إذا كان قول الحى المعارض لقول الأعلم

موافقا لأعلم من السموات، و هكذا يوجب ذلك تقديم قول الحى المذكور على غيره إذا كان قول الحى المذكور موافقا للمشهور لقوه نظره الموافق للمشهور بالنسبه إلى غيره.

فلا يترك الاحتياط فى ترجيح الأقوى ملاكا و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبه إلى دوران الأمر بين العالم و الأءعلم. و أما إذا كان الأمر بين ذى فضيله من ساير الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيله إلى كونها دخيله فى ملاك طريقه الفتوى، فلا إشكال فى تقديمه على غيره، و إنما فلاجوه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الداله على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللازم هو تقديم ذى الفضيله على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملاحظه منصب المرجعيه، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللازم هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جاريا فى مورده كالاستصحاب كما أشار إليه سيدنا الأستاذ فيما تقدم.

و هكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنه هو ذو الفضيله أو غيره، فاللازم هو الأخذ بقول ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبه إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

و أما حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامه و ولايه الأمور، فمع التساوى فى العلم و الفضيله يحكم بالتخير فى فرض التعدد. و أما مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيله دخيله فى حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال فى تقديم ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق و بقاء غيره فيه كما تقدم، و إلا فالتخير باق و إن كان ذو الفضيله أحسن استنباطاً، لأن الزعامه

و الولاية غير مرجعية الفتوى، إلّا إذا ورد نص خاص و إن تعارض الفصائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أجود استنباطاً. و إن كان المقصود هو ولاية الأمور، فاللازم هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، و الله هو العالم.

الفصل الثانی عشر: فی جواز تقلید المیت و عدمه

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في جواز التقليد الابتدائي عن الميت و عدمه.

و قد استدلل على العدم بالأصل و هو أن جواز التقليد عن الحي معلوم و التقليد عن الميت مشكوك، و الأصل عدمه لأنّ الحجية تحتاج إلى دليل.

أورد عليه بمنع كليه ذلك الأصل لاحتمال تعين قول الميت في بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم؛ أللهمّ إلّا أن يقال إنّ هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإنّ الأقوال بين تعيين الحي و التخيير و ليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت و لو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأنّ الإجماع المركب ليس بحجه ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط و هو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفي في المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنّهم لا يفرقون في جواز الرجوع إلى خبره بين الحيّ و الميت.

و لامجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأنّ اللازم في الأمارات هو الأخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين، فإنّ الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلّه اعتبار آراء المجتهدين هي الحجة التخييرية، و معه لامجال لدعوى التسايط عند التعارض، كما لاحاجه إلى دليل آخر في إفاده

التخيير. و عليه فإن كانت أدلّه اعتبار آراء المجتهدين مطلقه فيجوز الأخذ بأحد الآراء، وإلّا فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيّ و الميت.

فتحصّل: أنّ التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلّه لآمانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحججه رأيه له كما لغيره، و لا مجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

أللهمّ إلّا أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيره العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه، لأنّه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحيّ أعلم أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحيّ المذكور، ثمّ إنّ مع جريان بناء العقلاء لا مجال للاستصحاب لأنّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

لا يقال: إنّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفه رأيه لرأى الحيّ يؤول إلى تجويز المجتهد الحيّ مخالفه المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذٍ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقّق البروجردى قدّس سرّه قبل عدوله إلى تجويز البقاء.

لأنّنا نقول: أجب عنه السيّد المحقّق اليثربى القاسانى بأنّه منقوض بتجويز المجتهد الحيّ الرجوع إلى الحيّ الأعلّم و لو مع العلم بمخالفه رأى الأعلّم معه، مع أنه تجويز

المجتهد الحى مخالفه المكلف لرأيه. و أما احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفا لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردى أنه تتبع ذلك و لم يجد شيئا لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجويز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيره العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجيه رأى المجتهد الميت بعد موته.

لا يقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياه و معه لامجال للاستصحاب.

لأننا نقول: إنَّ العرف و إن كان يرى ذلك بنظره البدوى، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنَّ النفس و الروح القائم به الرأى باقٍ إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدلته برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدلته بالآخر. و لو شك في حجيه الرأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجيه.

و دعوى أنَّ استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعيات و حقايق الأحكام، فإمّا أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال الرأى السابق الذى وصل إليه في تلك الحال، لأنَّه القطع بالوظيفه و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فأين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفعه بأننا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعيات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكنَّ قطعه هذا ليس حجه على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفه بالطرق المتعارفه

الراجعه إلى إعمال النظر في الأدله الشرعيه و ليس هو صفه قائمه بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمه، و هى أنّ أدله الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤداها فيما كان هناك أثر عملي أو غيره يترتب عليه، فالتعبد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنما يعقل فيما كان له أثر عملي فما ليس له أثر أصلاً لا يعقل التعبد في مورده.

إذا عرفت ذلك لا- أثر في التعبد بها بالنسبه إلى الميت و لا يشمله أدلتها و لا يقاس بالأحكام التي ليست محط بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أنّ الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف في صحه التعبد و أين ذلك بما نحن فيه، فإنّ الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور في حقه الإفتاء كي يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

اللهمّ إلا أن يقال: يكفي في جواز التعبد بالرأى ترتب الأثر العملي و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذي صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبه إلى الميت إلا أن التعبد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملي و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبد في مورده. فالأقوى جريان استصحاب حجيه فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيره العقلانيه.

فتحصّل: ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز و إن أمكن دعوى قيام السيره العقلانيه على جوازه، و ذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم و لم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأنّ الملاك في تقليد

الأعلم هو الأصوبيه و هو يقتضى تعينه. و بعد الموت نشك في مانعيه الموت و أصاله عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعلم. و لافرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصوبيه أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبه إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيره العقلانيه عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. و إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلميه فيه و جب البقاء، لأنه أصوب عند العقلاء، كما أنه إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلميه فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحي. و ذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. و هو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهه أنّ البناء أمر ارتكازى و لا يردع الأمر الارتكازى بالإطلاق، بل اللازم في ذلك هو التصريح بذلك و هو مفقود.

الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه

إشاره

و قد اشترط الأصحاب امورا فيمن يرجع إليه في التقليد:

منها: البلوغ و منعه بعض و استدلل له بالسيره العقلانيه على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. و فيه أنه لا يحرز قيام السيره العقلانيه على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أنّ شمول الإطلاقات للصبى غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. و على فرض وجود الإطلاقات يكفى لتقييدها صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبى و خطأه واحد بدعوى أنه يدلّ على أنّ آراء الصبى مسلوبه الأثر.

اللهمّ إلّا أن يخصص ذلك باب الديه كما يشهد له قوله عليه السّلام في خبر إسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقله. هذا مضافاً إلى أنّ مع اختصاصه. بذلك

الباب لا يلزم الاستخدام في رجوع الضمير في قوله عليه السلام يحمل على العاقله؛ إلمّا أن يقال إنّ الجملة المذكوره عامه و تطبيقها في بعض الروايات على الديه، و تحمل العاقله لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب في سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أنّ القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع في التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال في اعتباره في حال الاستنباط، إذ الموضوع في أدلّه التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيره على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنما الكلام في أنه هل يشترط بقاء العقل في حجيه رأى المجتهد أو لا- يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إنّ السيره ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أمّا لو استنبط في حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه في حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامى الفتوى منه في حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أمّا إذا استنبط في حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدلّه جواز التقليد في لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفي.

و دعوى أنّ المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياه في حجيه الفتوى بحسب البقاء، فكما أنّ البقاء لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد.

مندفعه بأنّ التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإنّ محل الكلام ليس المفروض المذكور، بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار، ففي هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه والمستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادته التقليد مع أنّ حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، ويدلّ عليه مقبوله عمر بن حنظله حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عليه السّلام «منكم» في اعتبار الإيمان. و حسنه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإنّ قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدلّ على اعتبار الإيمان.

و دعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعه بأنّ التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعة و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامه مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات اخرى، فتحصل أنّ الإيمان معتبر تعبداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تعبداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.

ومنها العدالة

ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأنّ من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقه اللازمه في

الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده في إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع، إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره.

و قد تقدم أن قوله عليه السلام و أما من كان من الفقهاء الخ بملاحظه صدره و ذيله اخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر في إعمال طريقه الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورین خارج عن محل الكلام. و لا مجال للتشكيك في اعتبار الأوصاف من باب الطريقه إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام في اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعيه كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمينان بأنه لم يقصر في إعمال القواعد الدخيله في الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغا عادلا.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامه و العداله و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافرا فاجرا، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمنا عادلا عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغي التأمل في كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقه أو على نحو الموضوعيه.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطاء معتنى به في خبر الفاسق و غير معتنى به في خبر العادل، و لذا تراهم يرمون كثيرا من الأخبار التي رواها الثقات من أهل العقائد الفاسده بالضعف. و ليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآيه الشريفه اعتبار العداله بنفسها لا اعتبار الوثاقه كى يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقه. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين

لإثبات أنّ الآيه ناظره إلى اعتبار العدالة في عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقه و يكون من الأدله المستفاد منها إمضاء طريقه العقلاء.

و هكذا اعتبارهم العدالة في الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهاده الثقتين ما لم يكونا عدلين.

و ذلك يشعر بأنّ اعتبارهم للعداله ليس لإحراز صدق الشاهد، و لذا ترى أنّ السيد قدس سرّه أشكل في العروه في الاكتفاء بعدل واحد، و هذا ظاهر في أنّ المعبر العدالة لا الوثاقه. و إنما الإشكال في كفايه العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلاّ باثنين.

ثمّ إنّه يستدلّ على اعتبار العدالة بأمر منها الاجماع، و يرد عليه أنّه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر.

و اجيب عنه بأنّه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذٍ في حكم تقريره لذلك.

و منها: أنّه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في إمام الجماعه، فإنّ من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها في المفتى مع أنّ مقام الإفتاء أرفع من مقام الائتمام.

هذا مضافاً إلى أنّ المرتكز في أذهان المتشرعه هو عدم رضايه الشارع بزعامه من لاعقل له و لا إيمان و لاعداله، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصه له عن المكانه و الوقار لأنّ المرجعيه في التقليد من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولايه، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لاقيمه له لدى العقلاء و الشيعه المراجعين إليه.

ومنها الرجوليه

يدلّ على اعتبارها أنّ الإفتاء و الزعامه يحتاج إلى اجتماع امور من الأمانه و الشجاعه و التدبير و الصلابه و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبه الرأفه و الانعطاف

و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلاله معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أنّ ذكر الرجل باعتبار الغلبه في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النسوان مندفعه بأنّ القيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدله نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أنّ الشارع لا يرضى بإمامه المرأه للرجال في صلاتهم، فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس أو قاضيه بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أنّ تصديه لمقام المرجعيه و الإفتاء يوجب المهانه للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرّيه ولكن لا دليل له، لأنّ العبد ربّما يكون أرقى رتبه من غيره حتى يكون ولياً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

ومنها: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أنّ ظاهر من اشترط ذلك أنّه أراد أمراً زائداً على اشتراط العداله و استدلّ له بروايه الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الروايه أنّها قاصره الدلاله على المدعى، فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث إنّ لازمه عدم جواز الرجوع إلى من

ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف هواه في المباح حتى في المباحات، و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.

و هذا أمر لا يحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان في غاية الندره. و بالجمله إن اريد بالروايه ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، و إن اريد بها المخالفه للهوى في الموارد التي نهى الشارع عنها دون المباحات فهي ليست إلّا العداله.

والحمد لله تعالى أولاً و آخراً على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و و قد وقع الفراغ في ١١ من جمادى الاولى من سنه ١٤٣٠ بعد الهجره على هاجرها الصلوات و السلام.

و انا العبد السيد محسن بن مهدي الخزازي الطهراني الساكن في بلده قم حرم الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.

ص: ٦٧٩

فهرس الموضوعات

الظهورات اللفظية ٥

الأمر الأول: ٦

الأمر الثاني: ٩

الأمر الثالث: ١٢

الطائفه الأولى: ١٥

الطائفه الثانيه: ١٥

الطائفه الثالثه: ١٥

التنبيهات: ١٧

حجته قول اللغويين ١٩

الإجماع ٢٣

الأمر الأول: ٢٣

الأمر الثاني: ٢٤

الأمر الثالث: ٢٤

ص: ٦٨١

الأمر الرابع: ٢٩

الأمر الخامس: ٣٠

التنبيهات ٣١

الشهره ٣٩

العرف ٤٥

المقام الأول: ٤٥

المقام الثاني: ٤٥

المقام الثالث: ٤٦

المقام الرابع: ٤٦

المقام الخامس: ٤٧

السيره القطعيه العقلانيه ٥١

السيره المتشرعه ٥٣

الخبر الواحد ٥٥

الجهه الأولى: ٥٥

أدلّه المانعين: ٥٥

الطائفه الثانيه: ٥٧

الطائفه الرابعه: ٥٧

أدلّه المثبتين ٥٨

الوجه الأول: ٥٨

ص: ٦٨٢

الوجه الثاني: ٦٢

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم ٦٣

الوجه الأول: ٦٧

الوجه الثاني: ٦٧

الوجه الثالث: ٦٩

الطائفة الأولى: ٧٧

الطائفة الثانية: ٨٠

الطائفة الثالثة: ٨١

الطائفة الرابعة: ٨٣

التنبيهات: ٨٩

التنبيه الأول: ٨٩

التنبيه الثاني: ٩٠

التنبيه الثالث: ٩١

التنبيه الرابع: ٩٢

التنبيه الخامس: ٩٣

التنبيه السادس: ٩٥

التنبيه السابع: ٩٧

التنبيه الثامن: ١٠٠

التنبيه التاسع: ١٠٢

ص: ٦٨٣

التنبيه العاشر: ١٠٤

الظن المطلق ١٠٥

المقام الأول: ١٠٥

كلام حول حقّ الطّاعه ١٠٦

المقام الثانى: ١١٠

ملاحظات حول دليل الانسداد ١١١

التنبيهات: ١١٦

التنبيه الأول: ١١٦

التنبيه الثانى: ١١٩

التنبيه الثالث: ١٢٠

التنبيه الرابع: ١٢٠

التنبيه الخامس: ١٢١

التنبيه السادس: ١٢٢

فى الأصول العمليه ١٢٧

المقام الأول: ١٢٨

أقسام الشكّ فى التكليف ١٢٨

أصالة البراءه ١٢٩

أدله القائلين بالبراءه فى الشكّ فى التكليف ١٢٩

حديث رفع ما لا يعلمون ١٣١

ص: ٦٨٤

الأمر الأول: ١٣٢

الأمر الثاني: ١٣٢

الأمر الثالث: ١٣٢

تنبيهات حديث الرفع ١٣٤

التنبيه الأول: ١٣٤

التنبيه الثاني: ١٣٥

التنبيه الثالث: ١٣٧

التنبيه الرابع: ١٣٧

التنبيه الخامس: ١٣٨

التنبيه السادس: ١٣٩

التنبيه السابع: ١٤١

التنبيه الثامن: ١٤٢

التنبيه التاسع: ١٤٣

حديث الحجب ١٤٥

حديث السعه ١٥٣

حديث الحليّه ١٦١

التنبيه ١٨٤

حديث إحدى الجهالتين أهون ١٨٥

حديث كلّ شيء مطلق ١٨٩

ص: ٦٨٥

حديث أى رجل ركب أمراً بجهاله ١٩١

الاستدلال بالإجماع ١٩٣

الاستدلال بالسيرة ١٩٥

الاستدلال بالاستصحاب ١٩٧

الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان ٢٠١

أدلة القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف ٢٠٩

و أمّا العقل فتقريره بوجهين ٢١٧

الوجه الأول: ٢١٧

الوجه الثانى: ٢١٨

الوجه الثالث: ٢١٨

الوجه الرابع: ٢٢١

التنبيهات: ٢٢٢

التنبيه الأول ٢٢٢

التنبيه الثانى ٢٢٦

التنبيه الثالث ٢٢٧

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط ٢٣٢

التنبيه الرابع ٢٣٣

التنبيه الخامس ٢٣٦

التنبيه السادس ٢٣٧

ص: ٦٨٦

التنبيه السابع ٢٣٧

التنبيه الثامن ٢٣٩

الفصل الثانى: فى أصاله التخيير ٢٤٣

الفصل الثالث: فى أصاله الاشتغال ٢٥٩

حكم جريان الأمارات فى أطراف المعلوم بالإجمال ٢٧٢

تنبيهات ٢٧٣

أورد عليه مناقشات ٣٠٢

فى جريان البراءه الشرعيه ٣٠٦

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه ٣٠٨

بقى شىء: ٣١٢

تنبيهات المقام الثانى ٣١٥

إمكان الخطاب للناسى و عدمه ٣١٨

الاستدلال بالاستصحاب للصحه ٣٢٤

مفاد قاعده لاتعاد ٣٣١

مقتضى القواعد الفقهيه ٣٣٨

حديث الميسور لا يترك بالمعسور ٣٤٠

حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله ٣٤٣

جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط ٣٤٥

فرعان: ٣٤٧

ص: ٤٨٧

خاتمه فى شرائط الأصول ٣٥٠

استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه ٣٥٥

حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلّم ٣٥٨

الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس ٣٦٠

شرطان آخران لجريان البراءه: ٣٦١

قاعده لاضرر و لاضرار ٣٦٥

مسلك من حمل النفى على النهى السلطانى ٣٨٢

مسلك من فصل بين لاضرر و لاضرار فى المفاد ٣٨٧

تفصيل آخر: ٣٩٠

تنبيهات: ٣٩١

فى الاستصحاب ٤٠٧

الأمر الأوّل: فى تعريفه ٤٠٧

حقيقه غير معقول ٤٠٨

الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب ٤٠٨

الأمر الثالث: ٤١٠

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه ٤١٠

الأمر الخامس: فى أدلّه حجيه الاستصحاب و هى متعدده ٤١٣

وهم و دفع ٤٢٤

التنبيهات: ٤٣١

ص: ٦٨٨

شبهه عبائيه ٤٦٦

الفرق بين الأمارات و الأصول ٤٨٩

موارد الاستثناء ٤٩٢

و يقع الكلام أولًا في مجهولى التاريخ فنقول ٥٠٦

توجيه عدم جريان الاستصحاب ٥٠٩

بقى شىء في مجهولى التاريخ ٥١٢

تمه الاستصحاب ٥٢٩

الحكومہ: ٥٣٢

الورود: ٥٣٣

خاتمه ٥٣٥

أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبه إليه فى أمرين: ٥٣٥

تعارض الاستصحابين ٥٣٧

إذا كان مسببين عن أمر ثالث ٥٤٠

تذنيب ٥٤٢

فى التعادل و التراجيح ٥٤٧

لاتعارض بين الأصول و الأمارات ٥٤٩

وجه تقديم الأمارات على الأصول ٥٥٠

لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض ٥٥١

لاتعارض بين النصّ و الظاهر ٥٥١

ص: ٦٨٩

مورد التعارض بين الأخبار ٥٥٢

المعيار فى الحكومه ٥٥٣

هنا إشكالات أخرى ٥٥٧

تنبيه ٥٧٠

سند الحديث ٥٨١

فقه الحديث ٥٨١

وهنا جملة أخرى من الاشكالات: ٥٨٣

تنبيهات: ٥٩٠

بقى شىء ٥٩٣

تبصره ٥٩٤

و قد استدلّ على الأول بفقرات من الروايات: ٥٩٩

بقى شىء ٦٠٦

تنبيه ٦٠٩

بقى شىء ٦١٢

تبصره فى الشبهات المصداقيه و المفهوميه ٦١٥

الخاتمه فى الاجتهاد و التقليد ٦٢٣

الفصل الأول: فى تعريف الاجتهاد ٦٢٣

هنا مناقشات: ٦٢٤

الفصل الثانى: فى جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه ٦٢٤

ص: ٦٩٠

الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى ٦٢٦

الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هى متعددة: ٦٢٨

بقى شىء فى جواز توكيل العامى للقضاء ٦٣٢

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى ٦٣٦

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته ٦٣٨

الفصل السابع: فى التخطئه و التصويب ٦٤٠

و حاصله أن تصور السببيه على وجوه: ٦٤١

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد ٦٤٢

تحرير محل النزاع و صورته ٦٤٣

أحدها: حديث الرفع ٦٤٦

تقريب الاستدلال بالسيره ٦٤٩

تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج ٦٥٠

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين ٦٥٢

الفصل التاسع: فى تعريف التقليد ٦٥٤

الفصل العاشر: فى أدله جواز التقليد ٦٥٥

ومنها سيره العقلاء ٦٥٧

بقى شىء ٦٦٤

الفصل الحادى عشر: ٦٦٥

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه ٦٦٩

ص: ٦٩١

الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه ٦٧٣

ومنها العداله ٦٧٥

ومنها الرجوليه ٦٧٧

فهرس الموضوعات ٦٨١

ص: ٦٩٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

