

أُصُولُ الْفُقُوهَاءِ الْعَرَبِ

فِي مَسَائِلِ عِلْمِ أُصُولِ الْفَقْهِ لَا سَلَامَ

أهداه إلى جمهوري إسلامي من تصانيف

خادم الشرع الباهر آية الله

الحاج شيخ محمد باقر الكلي نزيل بلدة رمي

مباحث الأدلة العقلية و الأصول العلمية و قاعدة لا ضرر
و مقدار الكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة : هذه نبذة من مسائل اصول
الفقه الاسلامي المعروفة بالادلة العقلية والاصول
العلمية اخذتها من المشايخ السبعة العظام
المرحومين الذين ذكرت اسمائهم في المجلد الاول
وهم اساطين هذه الصناعة في القرن الرابع عشر
الهجري القمري الماضي ينتمى اليهم اكثر الفقهاء
والمتفقهة في هذا العصر المبدؤ بالقرن الخامس
عشر مع ما أدى اليه النظر الفاصر نشرتها خوفا من
الضياع عسى ان تكون تبصرة للطالبين و تذكرة
للباحثين فانها طريق الاجتهاد الذي هو اشد من
طول الجهاد ، ارجو من القارئ الكريم ان ينظر
فيها نظر الباحث المنقذ الطالب للحق مراعيًا
للدقة والانصاف دون التعنت والاعتساف .

والله يهدي من يشاء الى سواء الطريق .

ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا و أنت

خير الغافرين . ١٢٠٣ هجري قمري

بسم الله الرحمن الرحيم

اصل: في مباحث القطع ، قال في الكفاية لآباس بصرف عنان الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام و ان كان خارجا عن مسائل الفن و كان اشبه بمسائل الكلام الح اقول اما وجه خروجه عن مسائل علم الاصول لانه علم بقواعد مهدت لاستنباط الحكم الشرعي فالمسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في استنباطه بان تكون كبرى او صغرى تنضم الى مقدمة اخرى لفهم حكم شرعي والقطع ليس كذلك لان حجية القطع لا تقع في الاستنباط لانه وصول الحكم لا طريق استنباطه ولو قلنا كما قال ان علم الاصول صناعة يعرف بها استنباط الاحكام الشرعية او القواعد التي ينتهي اليها المجتهد في مقام العمل بعد الفحص والياس عن الدليل في مقام العمل فخرج القطع ايضا ظاهر لان تلك القواعد العملية في ظرف عدم وصول الحكم الواقعي والقطع وصول الحكم ولا يخفى عدم جامعية كلا التعريفين لجميع مباحث علم الاصول كمباحث حجية الظواهر و بعض مباحث الالفاظ مثل ظهور الامر في الوجوب لعدم استنباط الحكم الشرعي منها بناء على ما هو التحقيق من ان معنى الحجية العقلائية ليس الا العذر عند المخالفة نعم بناء على ان يكون معنى الحجية جعل الحكم المماثل يستنبح من هذه المباحث حكما شرعيا ظاهريا والاولى ان يقال علم الاصول علم بقواعد يثبت بها الحجة في مقام العمل فيشتمل جميع المسائل على جميع المباني ولكن لا يشمل حجية القطع ايضا لان نتيجتها عين الحجة لا ما يثبت بها الحجة وليس معنى الحجة جعل المنجزية للامارة بل هو من لوازمها وانما معناه اعتبار وصول الواقع بها فالواصل بالذات نفس الامارة والواقع واصل بالاعتبار من جهة انها هو الواقع كما يظهر من ادلة حجية الامارة وان كانت تفرقة بين لسان الادلة و سيحبنى تحقيق ذلك في مقامه و اما كونه اشبه بمسائل الكلام فاعلم

انه ليس كل مسألة عقلية كلامية كمسائل علم المنطق لان علم الكلام ما يبحث عن العقائد الاسلامية بايراد الحجج و دفع الشبه او ما يبحث عن احوال المبدء والمعاد و مسائل القطع المبحوث عنها في كلام الاصحاب ليست من مسائل علم الكلام و ان كان يمكن عقد بعضها كلاميا ولكن هذا الامكان لا يجعلها كلاميا كما ان مسالة وجوب المقدمة للواجب يمكن عقدها فقهية ولكن لا تكون مسالة فقهية ولا شبيهها بها فالبحث عن حجية القطع لاربط له بمسائل علم الكلام و لو قيل هل يصح من الله عقاب القاطع اذا خالفه تصير مسألة كلامية فعلم ان مسألة اصل حجية القطع ليست من علم الاصول و لا علم الكلام و اما مسألة تقسيم القطع الى الطريقي والموضوعي فليس منهما بوجه كسائر المباحث نعم مسألة قيام الطرق والامارات مقام العلم الموضوعي والطريقي مسالة اصولية يقع نتيجتها في طريق اثبات الحكم الشرعي لكنها من لواحق الامارات لان مرجعها الى ان الامارة هل تقع مقام القطع فيماله من الآثار ام لا فمحمول هذه المسألة تلحق الامارة ثبوتا و دليل حجتها اثباتا لانه بحث عن انه يشمل اطلاق دليلها قيامها مقام القطع مطلقا ام لا فالقطع متعلق بمحمول المسألة لاموضوعها كما ان مسألة التجري يمكن عقدها اصولية باعتبار اثبات القبح للفعل المتجري به و باعتبار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي ينتج الحكم بالحرمة و اما مسألة حجية العلم الاجمالي من جهة حرمة المخالفة لقطعية او وجوب الموافقة القطعية فكالبحث عن القطع التفصيلي بعينها ولا تقع في طريق اثبات حكم شرعي .

اصل : قال في الكفاية فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلي واقعي او ظاهري متعلق به او بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به اولا و على الثاني لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل الح فجعل موضوع الحكم هو المجتهد و عمم الحكم

لنفسه و مقلديه و عكس في حاشية الرسائل فعمم الموضوع الى المجتهد
 والمقلد و خصص الحكم لكل منهما وجه اختصاص الموضوع بالمجتهد
 ان المقلد لا يكون موضوعا للكثير من الاحكام مثل التخيير بين
 المتعارضين والاستصحاب في الاحكام الكلية فان الشك واليقين فيها
 مخصوصان بالمجتهد و لا يقال ان المجتهد لا يكون مكلفا لبعض
 الاحكام مما يتعلق بالحائض ونحوها حتى يستصحابها فانه يقال
 احكام المجتهد على اقسام منها ما يشترك معه سائر المكلفين كوجوب
 الصلوة و منها ما يختص به مثل القضاء والولاية على القصر والغيب و
 منها ما يتوجه اليه و ان كان المكلف به غيره كاستصحاب احكام
 الحائض لنيايته عنها في الشك واليقين بدليل وجوب الافتاء في
 جميع الاحكام ولكن يرد عليه خروج قطع غير المجتهد عن الضابط
 كما اذا قطع المقلد بفتوى مجتده و كذلك وجوب الاحتياط على
 المقلد لدوران فتوى مقلده بين المتبائنين و كثير من الاحكام التي
 تتوجه الى المجتهد في استخراج الحكم يتوجه الى المقلد بالنظر
 الى فهم فتوى مقلده فلا وجه لتخصيص موضوع الاقسام على المجتهد
 فالاحسن ما ذكره في الحاشية و احسن منه ما ذكره الشيخ الانصاري و
 هو ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحيل لما لقطع او
 الظن او الشك لوضوح ان المقصود من القطع اعم بالنسبة الى الواقعي
 والظاهري و من الظن ما هو حجة شرعية او عقلية في حال الانسداد
 بناء على الحكومة و من الشك ما وراهما و قد ناقش صاحب الكفاية في
 هذا الضابط وجاء بضابط وضابط لا يخلو من المناقشة ايضا مضافا الى
 ان ذكر التقسيم الموضوعي في صدر الفن يكون كالفهرست لما يبحث
 فيه عنه و لا يقصد منه الحد والرسم ليكون جامعا و مانعا فالشيخ
 قسم المكلف الى القاطع والظان والشاك و قسم الشاك الى اقسام اربعة
 و افرد لكل منها رسالة مطابقا لهذه الاقسام ثم انه قد يعنون البحث

بان القطع حجة و قد يغنون بانه يجب العمل على القطع عقلا و قد
 عرفت في محله انه ليس للعقل حكم مجعول من قبيل البعث والزجر
 كالمولى بالنسبة الى عبده بل وظيفته درك الحقائق و ليس للعقلاء
 احكام بعثية انشائية بل وظيفتهم الحكم بالحسن والقبح والذم
 والمدح و ان الظلم قبيح والعدل حسن فالبحث في المقام الى بيان
 ان القطع طريق كما صنعه الشيخ الانصاري و ان مخالفة الحكم المقطوع
 به معصية وظلم على المولى موجب لاستحقاق العقاب و بعد ذلك
 نقول ان القطع نفس الطريقة والكشف والوصول الذاتي و اطلاق
 الطريق والكاشف بعنوان المشتق عليه مسامحة لانه صفة لموجب
 القطع او من باب اطلاق المشتق على المبدأ باعتبار ان معناه واجد
 المبدأ والمبدأ واجد لنفسه بالذات فالابيض الحقيقي هو البياض
 والجسم ابيض مشهورى لانه ذو بياض كما ان الموجود الحقيقي هو
 الوجود والماهية موجودة بالعرض فنقول الطريقة ذات القطع و
 ليست مجعولة له تكوينا ولا تشريعا لان الجعل التكويني انما يكون
 لوجود الماهية و اجزاؤها نعم يمكن جعل وجود القطع لكنه ليس
 مبحوثا عنه في المقام باعتبار تعلق الجعل البسيط بالقطع لان فاعله
 بالمباشر المقاطع من طريق الفكرة والرياضة المفيدة للكشف او من
 اقام دليلا موجبا لحصول القطع للمقاطع واعلم ان القول بان الماهية
 غير مجعولة ليس بمعنى انها واجبة الوجود و لا تنالها يد الجعل كما
 توهمه بعض الاكابر بل لانها دون ان تنالها يد الجعل لقصورها عن
 ذلك فظهر ان مورد البحث امكان جعله وعدمه لا امكان جعل الحجية
 له كما عن المحقق الخراساني و اما جعل الطريقة له تشريعا فمعناه
 جعل حكم على المقطوع مما ثلله كان يقال مقطوع الحرمة حرام او
 مخالفا له كترخيص مقطوع الوجوب او تحريمه و كلاهما محال لانه
 موجب الاجتماع الضدين او المماثلين مع لغوية جعل الحكم المماثل

فظهر عدم امكان جعل الحكم على القطع لا معائلا للمقطوع و لامبا
ثنا له و اعترض على ذلك بالمنع عن العمل بالظن القياسي في حال
الانسداد بناء على الحكومه لان الظن في حال الانسداد كالقطع في
الحجية فالمنع عنه جعل الترخيص في مخالفته فليكن القطع كذلك
والجواب بان الاشكال اما يكون من اجتماع حكمين فعليين ظنا وهو
محال لمكان التضاد بينهما او من جهة ان الحكم قد تنجز بالظن
الانسدادى فكيف يمكن الترخيص على خلافه ودفعه بان الحكم الواقعي
المظنون لا يكون فعليا مطلقا بحيث لا يمكن جعل حكم فعلى على
خلافه كالقطع فلا يتحقق الظن باجتماع الضدين ودفع الثانى بان
تنجيز الحكم بالظن الانسدادى متوقف على عدم منع الشارع عنه
بخلاف القطع فلا وجه لقياس احدهما على الاخر قال المحقق الخراسانى
لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحركة على
طبقه جزما و كونه موجبا لتنجز التكليف الخ .

و ظاهره ان التنجز و استحقاق العقاب لازم ذاتي للقطع مترتب
عليه قهرا والحق انه ليس للقاطع الا صفة نورية قائمه به وهى عين
الطريقة ثم العمل الذى يستترع منه عنوان المخالفة او الموافقة فعلا
كان ام تركا واما ترتب الثواب والعقاب فان قلنا انهما نشأ اخروية
للعمل و تكون المثوبة صورة للعمل ملائمة للنفس والعقوبة صورة منا
فهرله فيصح القول بانهما من اللوازم القهرية المترتبة على القطع و
لكنه قول غير معروف بين علماء الاصول والفقه و اما لو قلنا بان
الثواب والعقاب مجعولان شرعا لتيمم اللطف و تقريب المكلف الى
الاطاعة و تبعيده عن المعصية او مجعولان عند العقلاء و قد امضاه
الشرع و جرى عليه فترتهما على القطع ليس قهر يابل العمل مع
القطع من قبيل الشرط لاستحقاق الثواب او العقاب فالقول بان
الحجيه والتنجز من لوازم ذاتية للقطع غير صحيح و ظهر من ذلك

ان الطريقة والحجة والتنجز ليست في عرض واحد كما يظهر من بعض العبارات فان الاول عين حقيقته القطع والاخيرين كما عرفت جعل شرعى او عقلائي مترتب عليه فتدبر قال الشيخ الانصارى ره ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر الاكبر الذى يراد اثباته للمقطوع اما ان يعتبر التنجز بان يقال هذا مقطوع الوجوب و كل مقطوع الوجوب منجز فلا اشكال فى وقوع القطع واسطة فى اثباته واما بالنسبة الى الحكم المقطوع به فلا يكون القطع واسطة فى اثباته لابعنوان جعل المماثل كما فى مود الاماره المعتبرة للزوم اجتماع المثليين و لان القطع نفس ثبوت الواقع فلا معنى لكونه مثبتا له لان القطع وصول الواقع ذاتا فلا معنى لاثباته بعد وقال المحقق الخراسانى ان التكليف مالم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصر فعليا و مالم يصر فعليا لم يكديبلغ مرتبه التنجز واستحقاق العقوبة على مخالفته الخ و قال فى حاشية الرسائل ان للحكم مراتب اربع الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز على الترتيب والمراد بالحكم الاقتضاءى ثبوت المصالح والمفاسد المقتضية له كما ان المراد بالحكم الانشائى ايجاده باللفظ والمراد بالحكم الفعلى هو الانشاء بداعى جعل الداعى بحيث يكون منشاء للبعث والزجر و يكون بالنسبة الى المرتبه السابقه كالمصداق بالنسبة الى المفهوم والمراد من التنجز استحقاق العقاب على المخالفة ولا بد من البحث فى كل هذه المراتب اما بالنسبة الى المرتبه الاولى وهو الحكم الاقتضاءى فاعلم ان الثبوت الاقتضاءى اما ان يكون بوجود المقتضى بالكسر كثبوت الاحتراق بثبوت النار واما ان يكون بثبوت القابلية كثبوت الانسان بثبوت النطقه والاول اقوى من الثانى والمصالح والمفاسد بالنسبة الى الاحكام ليست من احد القسمين لان وجود الحكم ليس لاجل الشارع

والمصلحة متأخرة عن الحكم وجود الانها علة غائية فكيف تكون فيها قابلية وجود الحكم فلامعنى للحكم الاقتضائي اصلا مضافا الى ان بعضهم يقول بان مصلحة الحكم في انشاء لافى متعلقه واما مرتبة الانشاء فهي كما مر ايجاد المضموم باللفظ فكان اللفظ هو المعنى بالعرض والمواضع فمهما يوجد اللفظ يوجد المعنى بالعرض وهذا هو مراد من قال ان الكلام الانشائي ما يقصده ايجاد المعنى في نفس الامر فنفس الامر هو حد ذاته لا وجود المعنى في الخارج لان اللفظ ليس من مبادئ وجود المعنى ولما كان الانشاء فعلا اختياريا للمشي وله داع فيه فان كان الداعي هو الارشاد والامتحان او نحوهما ففعليته بوجود هذا الداعي ولا ينتزع من امثال هذا الداعي حكما ينتزع منه البعث او الزجر المولوى وان كان الداعي هو جعل الداعي يكون حكما فعليا ينتزع منه البعث او الزجر لولم يكن معلقا او مشروطا بشئ والافيصير منشاء البعث او الزجر بعد وجود الشرط فظهر انه ليس للحكم مرتبة انشائية منفكة عن الفعلية هالحة للارتقاء اليها واما التنجز فليس مرتبة مستقلة عن الحكم الفعلى لانه وصول الحكم الفعلى بحيث يصح العقوبة على عصيانه لا مرتبة من الحكم ولا وجه لجعل الفعلية و التنجز مرتبتين .

اصل في التجري : ذكر المحقق الخراساني ان البحث فيه يمكن عقده فقهيا كان يقال التجري حرام ام لا كما يمكن عقده كلاميا كان يقال التجري يوجب استحقاق العقاب مثل المعصية الحقيقية لا ولكن الانسب عقدها في المقام اصوليا كان يقال هل يوجب التجري دخول الفعل تحت عنوان قبيح ام لا ولكن قد عقد البحث في كفايته هكذا قد عرفت انه لا شبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة في صورة الاصابة فهل يوجب استحقاقهما في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته واستحقاق

المثوبة على الانقياد بموافقة اولاً يوجب شيئاً انتهى فنجرى على
منواله و نتبعه بما يناسب المقام فنقول قد عرفت في المباحث السابقة
لاستحقاق العقوبة مسالك متعددة.

الاول ان يكون مجعولا سرعياً كما اختاره بعض المتكلمين ومال
اليه الشيخ الرئيس و وجهه انه يجب على الله ايصال العباد الى
المصالح و دفع المفسد عنهم فلا يد من جعل تكليف داع الى ما فيه
المصلحة زاجر عما فيه المفسدة ولا يتم الدعوة والزجر الا يجعل
العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة ليتم الترهيب والترغيب
و على هذا لا مجال للقول باستحقاق المتجرى للعقوبة لان الموضوع
لها مخالفه التكليف حقيقة بعد تنجزه و كذلك المثوبة.

الثاني ان يكون من لوازم ذات الافعال بان يكون المعصية مادية
لصورة اخروية موزية والاطاعة مادية بصورة جميلة مطلوبة و على
هذا فهل يكون الفعل المتجرى به او المنقاد به كذلك ام لا ولا يخلو
عن اشكال.

الثالث ما هو المنيب بين التوم من ان استحقاق العقوبة
مجعول عقلائي حيث بنوا على دم العاصي و مدح المطيع حفظا
لنظام العالم عن الاختلال التام فلا بد من الكلام في بيان حقيقته
هذا الحكم العقلاني و بيان شموله للمتجرى والانقياد و عدمه فنقول
ان استحقاق العقاب حكم عقلائي لاعقلي لان شان العقل ليس الا
الادراك كما مر مراراً و لاشان له في جعل الحكم و ليس الحسن والقبح
بمعنى استحقاق الذم او المدح امراً واقعياً ثابتاً في متن الواقع حتى
يدركه العقل لان مدر كانه الامور البرهانية المبتنية على اليقين من
امورسته كما ذكره في باب صناعات البرهان من المنطق وهي الاوليات
والمشاهدات والتجربيات والعطريات والحدسيات والمتواترات ومن
المعلوم عدم اندراج استحقاق الذم والمدح الذي كان محل النزاع

بين الاشاعة والعدلية تحت هذه الامور اليقينية السنة والالما انكره
 الاشاعة بل داخل تحت مقدمات القياس الجدلي المؤلف من
 المشهورات والمسلّمات وعرفوا المشهورات بقضايا تطابقت عليها
 آراء الناس ومثلوا له بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان
 فعدوا حسن العدل وقبح الظلم بما هما مبنى المدح في الاطاعة والذم
 في المعصية من القضايا المشهورة والحاصله بتطابق آراء العقلاء فانقدح
 بذلك ان الاطاعة عدل في العبودية والمعصية ظلم واستحقاق المدح
 على الاطاعة والذم على المعصية مجعول عقلائي لمصلحة حفظ
 النظام واما الكلام في ان الاستحقاق يشمل التجري والانقياد ام لا
 فجوابه نعم لان في شرب الخمر عناوين متعددة ككونه شربا لما فيه
 المفسدة ومخالفا لارادة المولى ونقضا لغرضه وكونه هنكا لحرمة
 المولى وظلما عليه ولا اشكال في ان غير العنوان الاخير ليس عليه
 لاستحقاق الذم بداهة تحقيقه في صورة الجهل بالموضوع او الحكم
 مع عدم ترتب الذم والعقاب عليه فلا يدو ان يكون العنوان الاخير
 عليه له وهو حاصل في التجري وقال الشيخ الانصارى هل يكون حسن
 الاطاعة وقبح المعصية ذاتيا ام لا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات
 ولا بأس في تحقيقه لنفعه فيما يأتي من المباحث فنقول تارة يراد
 بالذاتي ما يعبر عنه في باب الكليات الخمس وهو ما كان تمام المفهوم
 او جنسه او فصله وتارة يراد به ما في باب البرهان وهو ما كان بين
 الثبوت للشيء كالزوجية للاربعة ولا اشكال في عدم انطباق الذاتي
 بكلتا المعنيين على حسن الاطاعة وقبح المعصية وتارة يراد بالذاتي
 في باب لوازم الماهية فمعنى كون حسن شيء ذاتيا انه تمام الموضوع
 لهذا الحكم العقلائي من دون الاحتياج الى ضمنية او اندراج تحت
 موضوع آخر مثل حسن العدل وقبح الظلم فانهما تمام الموضوع
 للحكمين واخرى كان مقتضيا للحسن والقبح اما باندراجه تحت

عنوان حسن كحسن الاطاعة و قبح المعصية لانهما بانداز جهما تحت
 العدل والظلم يوصفان بالحسن والقبح لايحسب ذاتهما و اما بان
 يكون مع الخلوع المانع مندرجا تحت عنوان حسن او قبيح مثل
 الصدق فانه عدل في القول و حسن اذا لم يكن مهلكا للمؤمن والا
 فظلم و قبيح و معنا كونه حسنا ذاتا اي مع عدم المانع حسن و مثل
 الكذب فانه ظلم في القول و قبيح اذا لم يكن منجيا للمؤمن والا
 فيدخل تحت عنوان العدل و يكون حسنا و هذان جلالتا المشي في
 السوق فانه عار عن الحسن والقبح و ظهر مما ذكر ان ما وقع في
 كلماتهم من ان العدل علة تامه للحسن والظلم علة تامه للقبح او
 الصدق والكذب مقتضيان لهما مسامحة في التعبير اذ ليس هنا تأثير
 و تأثير لما عرفت من ان الحسن والقبح في هذا المقام حكم مجعول من
 العقلاء لا معلول للعنوان الكذائي فالمقصود من العلة كونه تمام الموضوع
 للحكم و من المقتضى كونه مندرجا تحت عنوان حسن او قبيح لو لم
 يمنع عنه مانع كما في الصدق والكذب ثم ان الهتك الموجب لاستحقاق
 العقاب عند العقلاء ينطبق على صرف القصد والعزم و لا يمرى الى
 العمل المتجرى به كما ذكره المحقق الخراساني فيكون اثما قلبيا والفعل
 كاشف عنه فقط ام يكون مسريا على الفعل و منتزعا عنه؟ الظاهر هو
 الثاني لان الهتك عنوان قصدي كالتعظيم ولكن القصد لا يكون قصديا
 والمعصية الحقيقية تكون هنكا بمخالفة المولى عملا لا على صرف
 قصد المخالفة مع ان صرف قصد الهتك والطفيان لا يترتب عليهما الفساد
 واختلال النظام حتى يضع العقلاء له حكم حفظ الانتظام وهل يكون
 العمل الذي تجرى به وانطبق عليه عنوان الهتك اختياريا للمكلف
 ام لا؟ قد اختار المحقق الخراساني الوجه الثاني و قال لم يصدر
 منه عمل اختياري اصلا لان ما قصده و هو شرب الخمر لم يقع وما وقع
 منه و هو شرب الماء المقطوع خمريته لم يكن مقصودا و معلوما له ومن

شرط الفعل الاختياري ان يكون مسبوقا بالعلم والارادة ولكن التحقيق
 هو الوجه الاول لان الفعل الصادر عن الفاعل اما ان يكون بالطبع
 كحرار النار او بالقسر كرفع الاثقال او بالاختيار و من المعلوم ان فعل
 المتجرى به ليس من القسمين الاولين فيكون من الاختياري لان القطع
 بالخمريه علة لارادة الشرب لا قيده فالماء المشروب معلوم بالحس
 و مراد باعتقاد كونه خمرا وان كان الاعتقاد خطأ مع ان كونه اختياريا
 امر وجداني و قيل انه وان لم يكن بعنوانه الخاص اختياريا و لم
 يكن شرب الماء المقطوع خمريته باعتبار انه ماء اختياريا لكنه بما هو
 ما يع اختياري فالعلم والارادة بالجامع كاف في اختيارية الفعل و قد
 اجاب عنه المحقق الخراساني بان اسناد الارادة الى الجامع بالعرض
 بمعنى ان هنا ارادة واحدة تنسب الى الخاص بالذات و الى الجامع
 بالعرض باعتبار انطباقه على الخاص لان المراد الحصاة الموجودة مع
 الخاص لا الأخر المبادئ معه فلا يتحقق بالنسبة اليها ارادة اصلا و
 ان شئت قلت ان وجود الجامع يتعدد يتعدد الافراد وله وجودات
 والمكلف اراد الجامع الموجود بوجود الخمر و لم يقع و وقع الموجود
 بوجود الماء و هو غير مراد فلا يكون هناك فعل اختيادي اصلا
 والتحقيق ما عرفت من ان شرب هذا المايح المشخص وقع اختياريا
 لانه مراد و معلوم و ان لم يكن بعنوان شرب الماء مرادا واعتقاد
 الخمريه علة لتوجه القصد اليه ثم ان بناء على ما اختاره الخراساني
 من ان التجري اثم قلبي و لا ينطبق على الفعل الخارجي فلا كلام
 في عدم مزاحمة قبحه مع الملاك الثابت للفعل المنجرى به بما له من
 الحكم الواقعي مباحا كان ام واجبا لان التجري فعل القلب ولا يسرى
 الى الخارج و اما بناء على ان يكون التجري منطبقا على الفعل
 الخارجي كما ذكرنا فربما يقال بتزاحمه معه من جهة القبح مع ملاك

الفعل اذا كان حسنا فيخرج عن حسنه لعروض عنوان طار عليه و
 ذهب الى ذلك صاحب الفصول و فرق بين التجري بالمباح والواجب
 مثل قتل كافر حربى باعتقاد انه مؤمن وقال قبح التجري يزاحم
 الحسن الذاتى الثابت فى الفعل فيتبع اقوى الملاكين او يسقط كلاهما
 اذا لم يكن اهم فى البين و فيه ان العنوان الذاتى فى الفعل غير
 معلوم و غير مقصود فلا يقع حسنا بهذا الاعتبار حتى يزاحم قبح
 التجري وان كان المراد تزاحم الملاكين فى نظر الحاكم فتارة ملحوظ
 بعنوان مقطوع الحرمة مثلا فلا يصح جعل حكم آخر عليه من الحرمة
 او الوجوب لانه موجب لجمع الضدين او المثلين مع ان الفعل بهذا
 العنوان غير ملتفت اليه لان الوجوب والحرمة ملحوظا لى الاستقلال
 فلا يصلح لجعل الحكم عليه واعتراض على ذلك بان الالتزام به
 موجب لسد باب القطع الموضوعى و يمكن الجواب عنه بان القطع
 الموضوعى اخذ القطع بشيئى موضوعا لحكم آخر عليه غير متعلقه مثل
 اخذ القطع بالخمير موضوعا لحرم الشرب مع انه ربما يلتفت القاطع
 الى قطعه فلا يباس بالحكم عليه بهذا العنوان الا انه نادر ولا يصح
 جعله ملا كالحكم المولوى الكلى وربما يقال ان عنوان التجري لا
 يزاحم الملاك الثابت فى الفعل اصلا لاختلاف الرتبة لان التجري
 انما ينتزع من مقام الاطاعة والمعصية المتأخرة عن الحكم
 الحكم المتأخر عن الموضوع فالملك الثابت فى الفعل مقدم عليه
 برتبتين فكل من الملاكين يؤثر فيما يقتضيه من دون مزاحمة اصلا و
 فيه انه سيئاتى فى تحقيق الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى ان
 اختلاف الرتبة مع المعية فى الوجود لا يرفع التزاحم لان التزاحم ناش
 عن تدافع الوجودين ولا يؤثر فى رفعه اختلاف الرتبة للملاكين ثم
 ان المحقق الخراسانى لما جعل التجري عنوانا للقصدوا ثما قلبيا
 اشكل عليه بان الحسن والقبح صفة للافعال القصدية والارادية
 فكيف يكون القصد قصديا مع انه كيف يعاقب العبد على ما ليس

بالاخيثار واجاب عن الاول بان القصد بما يكون قصد يا لا بقصد و شوق آخر حتى يلزم التسلسل بل بان يتأمل العبد في الفعل وما ترتب عليه من المثوبة والعقوبة والمصلحة والمفسدة فيبعث له الشوق نحو فعله او تركه فبهذا الاعتبار يكون القصد قصديا وفيه ان ذلك لا يعم جميع موارد التجري واجاب عن الثاني بان العقوبة يترتب على الاعمال السيئة قهرا لانها من تبعات العمل و لوازم العمل وصورة اخروية من دون ان يكون من معاقب خارجي وفيه ان هذا الجواب انما يصلح الاشكال على ترتب العقوبة على العمل سواء في المعصية الحقيقية او الحكمية فان استحقاق العقاب امر واجراء العقاب امر آخر واستحقاقه حكم عقلاني مجعول لحفظ النظام او غيره كما عرفت واما اجرائه من الله او من غيره فيحتاج الى داع لمجره وهو في الناس اما التشفي او زجر العاصي عن العود الى الذنب او زجر غيره عن مثل فعله وكل ذلك لا يكون في الآخرة بالنسبة الى الله جل شأنه فكيف يعاقب العبد المسكين واجيب عنه بوجوه .

الاول ما عن المتكلمين من ان ترتب العقاب من جهات التصديق بالوعيد والافلاكيون التكاليف في زجر العبد عن المعاصي فيلغوا اثر التكليف ولا يحصل اللطف الواجب وهو تقريب العبد الى الطاعة و تبعيده عن المعصية و مال اليه الشيخ الرئيس في كتبه .

الثاني ما اشار اليه المحقق المذكور من ان ترتب العقاب على العصيان قهري لامن معاقب خارجي حتى يحتاج الى داع له نعم انما كان من الله جل شأنه افاضة الصور على المواد القابلة للوجود لان الوجود خير محض ومنع القابل بخل و نقص تعالى الله عنه و اسناد العقاب الى الله كما ورد في الايات والروايات من هذه الجهة كما في اسناد جميع الموجودات اليه تعالى و ليعلم انه بناء على القول بحرمة التجري لا يترتب على الفعل المتجري بما المخالف لما

اعتقده المتجرى آثار ما اعتقده فمن شرب الماء مع اعتقاد كونه خمرا
لا يحكم عليه بحد شرب الخمر و عدم قبول صلوته اربعين يوما بل
المراد من حرمة صحة عقوبة المولى بما يراه جزاء له ويشدر العقوبة
بشدة ما اعتقده من المخالفة فعقوبة من جامع امرأة باعتقاد انها من
محارمه او كونها ذات بعل اشد ممن اعتقد انها اجنبية و غير ذات
بعل و هل يكون التجري من الكبائر مطلقا اولا او يفصل بين ارتكابه
باعتقاد ما هو كبيرة و ما هو صغيرة والظاهر هو التفصيل .

اصل في اقسام القطع لاشكال في امكان اخذ القطع في موضوع
الحكم كوقوعه في غير مورد و اخذه في الموضوع يتصور على اقسام
١ - ان يعتبر في الموضوع بما هو عرض من الاعراض او بما هو كيف
او كيف نفساني فيقوم مقامه كل عرض او كيف او كيف نفساني ٢ -
ان يعتبر موضوعا بما هو كيف له اضافة اشرافية الى ما تعلق به فيقوم
مقامه كلما هو كذلك من تصور او تصديق ظني من دون حاجة الى
دليل اعتبار الظن

٣ - ان يؤخذ في الموضوع بما هو كشف تصديقي تام لمعلقه
فلا معنى لالغاء جهه كسفه لما عرفت سابقا من ان القطع ليس شيئا
لما الكشف بل عين الانكشاف ورفع الحجاب فلا يمكن لحاظه تارة
بما هو صفة خاصة واخرى بما هو طريق الى متعلقه لان الغاء
طريقه الغاء لحقيقته و يشبه ان يلاحظ الانسان مع الغاء نطقه او
حيوانيته و هو محال و من هنا ذهب الافاضل من تلامذة الشيخ
الانصاري ره الى ان مراده من تقسيم القطع الموضوعي الى ما هو
طريق الى متعلقه انه تارة يؤخذ في موضوع الحكم الانكشاف التام
واخرى بما انه طريق معتبر لا بماله من تمام الكاشفية و بناء على
الثاني يقوم كل طريق معتبر مكانه كالظن بدليل اعتباره و قد اورد
شيخنا الاستاد عليه بوجهين .

الاول ان ظاهر كلام الشيخ انقسام القطع الموضوعي على القسمين
بنفسه لا باعتبار حكمه و لازم هذا التوجيه ان يكون الحكم دخيلا
في المقسم .

الثاني ان يكون الامارات بدليل اعتبارها واردا على ما يدل
على اعتبار لقطع الطريقى موضوعا و هو لا يلائم مسلك الشيخ من
ان ادلة حجية الامادات حاكمة على ادلة الاصول لان موضوعها عدم
العلم على نحو الطريقة فتدبر وربما بوجه تقسيم الشيخ بوجهين
آخرين .

الاول ان هذا الصفا النودي القائمة بالنفس و ان كان عين
الكشف و هو حضور الشيء عند العالم كما هو حقيقة العلم حتى في
العلم الحصولى الذى هو محل الكلام و اما العلم الحضورى الخاص
فما يتحد فيها العالم والعلم والمعلوم كعلم الانسان بنفسه و معنى
الكشف تحلق الماهية في النفس بالاشراق و هو وجود خاص بها فاذا
لوحظ جهة وجودها العلمى لا مقيدة بالمتعلق يكون قطعا على نحو
الصفية و اذا لوحظ مع متعلقه يكون على نحو الطريقة .

الثاني ان يقال ان جهة الكشف عن المتعلق و ان كان عين
حقيقة القطع و لا يعقل وجود القطع بدونه الا ان ذلك باعتبار
المنكشف بالذات والمعلوم بالذات و هو الصورة القائمة بالنفس و اما
جهة كشفه عن الخارج و تعلقه بما هو مطابق هذه الصورة العلمية و هو
المعلوم بالعرض فليس داخلا في حقيقته فيمكن الغائه في مقام اخذه
موضوعا فاذا لوحظ القطع بما هو صفة خاصة اى مع قطع النظر عن
تعلقه بالخارج والمعلوم بالعرض فهو القطع على نحو الصفية و اذا
لوحظ جهة تعلقه بالمعلوم بالعرض فهو القطع الطريقى وقد وجه بعض
افاضل تلامذة الشيخ كلامه بان الماء خود في الموضوع على وجه الطريق
هو القطع الطريقى الصرف الذى تعرض الدليل الشرعى له من باب

الارشاد الى حكم العقل لامن باب دخله في الموضوع شرعا ففي
 الحقيقة لقطع الطريقى الصرف نارة لا يتعرض لها الدليل الشرعى بل
 يجعل الحكم على نفس الواقع والعقل يحكم بكون القطع طريق احرازه
 واخرى يرشد اليه الدليل الشرعى واما القطع الموضوعى فهو صنف
 واحد وهو الكشف التام في الموضوع للحكم و ينطبق عليه جميع
 الموارد التى ذكرها الشيخ مثالا له مثل القطع بالاوليين فى ركعات
 الصلوة والقطع فيما يشهد له و من نذران يتصدق بدرهم مادام
 متيقنا بحيات ولده و غير ذلك والقطع الماء خوذ موضوعا على نحو
 الطريقية ارشاد الى حكم العقل كما فى الاية الشريفة حتى يتبين لكم
 الخيط الابيض من الخيط الاسود و كما فى قوله كل شىء حلال حتى
 تعلم منه الحرام بعينه و نحو ذلك ثم انه بناء على صحة القطع
 الموضوعى على وجهين كما ذكره المحقق الخراسانى ذكر انه لا يمكن
 قيام الامارات والاصول مقام القطع الماء خوذ فى الموضوع على نحو
 الكشف لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى وهذا لفظه
 ومنه قد انقدح عدم قيامه بذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع
 على نحو الكشف فان القطع الماء خوذ بهذا النحو فى الموضوع شرعا
 كسائر ماله دخل فى الموضوعات ايضا فلا يقوم مقامه شىء بمجرد
 حجيته او قيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل على تنزيهه و
 دخله فى الموضوع كدخله و توهم كفاية دليل الاعتيار الدال على
 الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا ومن
 جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان او موضوعا فاسد جدا فان
 الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا باحد التنزيلين
 حيث لا بد فى كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه و
 لحاظهما فى احدهما آلى و فى الاخر استقلالى بداهة ان النظر فى
 حجيته و تنزيهه منزلة القطع فى طريقته فى الحقيقة الى الواقع وفى

كونه بمنزلة في دخله في الموضوع الى نفسه ولا يكاد يمكن الجمع
 بينهما نعم لو كان ما بمفهومه جامع بينهما يمكن ان يكون دليلا على
 التنزيلين انتهى وفيه انه قد عرفت سابقا ان القطع ومثلما لظن حضور
 لحاظ في الذهن فلا يمكن ان يتعلق بهما للحاظ آليا كان ام استقلاليا
 فلامعنى لان يقال النظر الى الظن او القطع آلي والى الموضوع
 استقلالي فلو قصد التنزيل باعتبار موضوعيه القطع يلزم الجمع بين
 اللحاظ الآلي والاستقلالي مع ان النظر الآلي والاستقلالي انما يتصور
 في العناوين التي كانت وجهها للمعنون كمفهوم الكلي بالنظر الى
 افراده والظن ليس عنوانا للمظنون ولا القطع للمقطوع ويمكن تقرير
 الجمع بين لحاظ تنزيل حكم الظن باعتبار كونه موضوعا وحكم متعلقه
 باعتبار كونه طريقا بان يقال انه اذا لوحظ الظن فقد لوحظ باعتبار
 تعلقه بالمظنون فينحل الى لحاظ نفس صفات الظن وذات المظنون
 بالنظر الاستقلالي فينزل منزله القطع بكلا الاعتبارين وفيه ان
 النظر الاستقلالي الى الظن ينافي النظر الى المظنون كمن نظر الى
 المرأة يفحص عن كوسها صفيلا فلا نظر له الى وجهه ولو نظر الى
 المظنون يكون النظر الى الظن آليا فلا يمكن الحكم الاعلى نفس
 المظنون نعم يمكن الحكم على امور متعددة في لحاظ واحد بالجمع
 في التعبير كما في اكرم كل عالم فان لفظة كل تفيد جمع الافراد في
 اللحاظ اجمالا فالحكم المتعلق به ينحل الى احكام متعددة وان
 كان الملحوظ واحدا ولكن باعتبار تعدد متعلقه او بجعل الحكم على
 الطبيعي مثل اكرم العالم على نحو الاطلاق فكان كل عالم موضوعا
 لحكم مستقل بناء على ما هو التحقيق من ان الاطلاق ليس لحاظ قيد
 الارسال مع المفهوم بل معناه لحاظ الطبيعة غير مفترق بقيد وجعل
 الحكم عليها ولكن لما كان كل فرد تمام المصداق لها ينحل الحكم
 الى كل فرد وهذا بخلاف المقام فان لحاظ الظن ليس جمعا بينه و

بين المظنون ولاكتسب بالطبيعي الى افراده او المركب الى اجزائه
 كالصلوه بالنسبة الى اجزائها من القراءة والركوع والسجود لان الكل
 هو الاجزاء بالاسر فيسرى الوجوب النفسى الى كل جزء ولو ضمنا وبه
 وجه آخر لو قلنا ان الحجية جعل الحكم المماثل كما اختاره صاحب
 الكفاية تبعا للشيخ فى بعض كلماته فلا يمكن تنزيل الظن والمظنون
 منزلة القطع والمقطوع بلحاظ اثر كل منهما ولا بد من الاكتفاء باحد
 هما فى انشاء واحد واما ان كان المراد جعل الحجية واتمام الطريقة
 للظن واعتباره نفس الواقع كما يأتى تحقيقه يكون اثبات طريقته
 الظن جعله كالقطع فلا محذور فى الجمع بين الحكمين فى تنزيل
 واحدا لانه من قبيل تنزيل موضوع منزلة موضوع آخر فيشمل الحكمين
 والجمع بين الآثار المتعددة فى تنزيل واحد مع وحدة الطرفين
 بمكان من الامكان كما افاده بعض اجله لعصر بانه يمكن جعل الظن منزلة
 القطع باعتبار صفات الاحراز لان الحجية والاحراز من الامور القابلة
 للجعل وفيه ان جعل الحجية والاحراز بنفسه لا معنى له لان المجموعات
 الشرعية اما حكم تكليفى او انشاء طلبى بداعى الارشاد او غيره او
 جعل امور فى المعاملات كالملكية والزوجية والرقية والحرية وغير
 ذلك من الامور الاعتبارية ومعنى مجعوليته اعتبار الشارع لها لانها
 من قبيل اعتبار المقولة لا المقوليّة الحقيقية ففاعلها هو الشارع و
 وجودها الفعلى فى افق الاعتبار او مجعول عنوانى بجعل حكم مماثل
 لشيء لشيء آخر باعتبار انه هو مثل جعل الوجوب على ما قامت
 الامارة على وجوبه بعنوان انه صلوة الجمعة الواقعية او جعل الحرمة
 على ما قامت البينة على خمريته باعتبار انه الخمر الواقعي وهذا من
 باب التنزيل وجعل الحكم المماثل لحفظ عنوان الواقع فيكون ذلك
 الحكم المماثل المجعول هو الواصل المنجز بالذات والحكم الواقعي
 هو الواصل المنجز بالعرض اذا عرفت ذلك فنقول ان اعتبار صفة

الاحراز للظن بناء على ذلك يكون من قبيل الملكية والزوجية مما
 يعتبره الشارع. ليجوز عليه مثل تنجيز الواقع وكونه عذرا عند
 التخلف فيرد عليه اولا ان صفة الاحراز اثر تكويني للقطع ككونه مكيفا
 خاصا وتمام الانكشاف وانفعالا على ما ذكره فلا وجه للقول بان
 هذه الجهات ليست قابلة للجعل لانها ليست تشريعية بل تكوينية
 محضة واما صفة الاحراز قابلة للجعل لانه امر اعتباري وهو خفيف
 المعونة لانها عبارة عن البناء على وجود شيء وهو ممكن حتى في
 الجوهر مثل البناء على كون زيد اسدافي قولك زيد اسد فلا وجه لا
 اختصاصه بصفة الاحراز وثانيا بناء على ما ذكره من عدم جعل الحكم
 المعادل وعدم الكشف عن توسعه موضوع الحكم الواقعي بان يكون
 اعم من الاحراز الواقعي والاعتباري فلا يترتب عليه ازيد من صحته
 العقوبة على المخالفة وكونه عذرا مع موافقته لانما لاثرا عقلي المترتب
 على الاعم من الاحراز الواقعي والاعتباري واما الاثر الموضوعي فلا
 يترتب على مجرد الاحراز الاعتباري متى لم يجعل الشارع له حكم
 الاحراز الواقعي ولا يكشف منه توسعه في موضوع الحكم الواقعي وانه
 اعم من الاحراز الحقيقي والاعتباري فيكون واردا على دليل اخذ
 القطع في الموضوع مع انه قائل بالحكومة لا الورد و بالجملة ترتب
 الاثر الموضوعي على هذا الاحراز التعبدى لا بد من كشفه عن توسعه
 في موضوع الحكم واما من جعل الحكم المعادل لهذا الفرد الاعتباري
 واما مجرد اعتبار صفة الاحراز للظن من دون احدا الامرين فلا يترتب
 عليه اثر القطع الموضوعي لانه ظاهر في الاحراز القطعي وسراية
 الحكم الى الاحراز الظني من دون جعل آخر محال مع ان بعض اثار
 القطع الطريقى المحض لا يترتب على مجرد اعتبار الاحراز مثل
 النجاسة فانه لا يترتب على ما قام الامارة بكون شيء نجسا او خمر
 مع كونها مخالفة للواقع هذا واما ترتيب اثر صحته العقوبة على

اعتبار الاحراز فتفصيله ان صحاح العقوبة على المخالفة اما باعتبار كونها اثرا قهريا للعصيان او من قبيل الاثر المجعول عند العقلاء كما تقدم بيانه فلا بد من ترتيبها على ما كان موضوعا لها واقعا ولا تناله يد الجعل اصلا سواء كانت اثرا قهريا او عقلائيا ولا تترتب على مجرد اعتبار شيء احراز لان المجعولات العقلائية تترتب على ما جرى عليه بنائهم ومجرد اعتبار الاحراز في طريق لم يكن مورد العمل عندهم لا يصح ترتيب الاثر العقلائي ولذا قلنا انه لا يجري التخصيص والحكومة والتقيد والعموم والاطلاق في البناء العقلائي كمورد الاجماع مثلا فتحصل ان القول بان المجعول في باب الطرق صرف الاحراز لا يغني عن الحق شيئا ولا يترتب عليه اثر الواقع ولا اثر العلم بالواقع وان الوجه الممكن للجمع بين اثر الواقع واثر العلم بالواقع ان يكون هنا دليل على تنزيل الظن منزلة القطع بقول مطلق فيترتب عليه جميع ما للقطع من الآثار طريقيا او موضوعيا كلا او جزء فلا يد من النظر في الأدلة الدالة على حجيه الخبر الواحد وغيره وانها تنزيل مطلق ام لا فنقول ومنها قوله (ع) بعد ما سئل افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه معالم ديني نعم ، فقد استدل به على تنزيل الظن منزلة القطع الموضوعي باعتبار ان الاخذ يستلزم الوصول فكان المرتكز في ذهن الراوي ان وصول قول الثقة وصول الواقع ولذا جعل لزوم الاخذ من الثقة امرا مغروغا عنه وسئل عن موضوعه وقول الامام نعم تقرير لهذا الارتكاز وبيان لتحقيق الموضوع فمفادها تنزيل وصول الظن منزلة الوصول النقضي وتنزيل الظن منزلة القطع بقول مطلق فيدل على قيام الظن المعتبر منزلة القطع الموضوعي مع ان مفاد الرواية هو الامر بترتيب اثر وصول الواقع على وصول قول الثقة باعتبار ان الاخذ كناية عنه وهو يدل على قيام الوصول بقول الثقة مقام الوصول الواقعي فيتم المطلوب وربما يعترض على هذا الاستدلال

الاول ان قول الامام نعم في الجواب معناه خذ بقول يونس لاتنزيل الوصول منزلة الوصول ولا الامر بالوصول بل انشاء تنجيز الواقع بقول الثقة و لا ربط له بالقطع الموضوعي و هذا ما افاده الاستاد و فيه نظر لان المقصود ليس الامر بشيء بل تشخيص من يؤخذ بقوله فان كان المرتكز في ذهن الراوى كما هو الظاهر تنزيل الوصول منزلة الوصول تدل الرواية على المطلوب .

الثاني انه لو كان المقصود تنزيل العلم بقول الثقة منزلة العلم بالواقع فظاهره من جهة الطريقية لا الموضوعية و منها لا يما لشريفه (الحجرات) ان جائكم فاسق فبينوا فبينوا الخ لان الله اوجب التبين في خبر الفاسق فيستفاد منها ان الاثر مرتب على التبيين فخير العادل بمنزلة التبين اى القطع فيشمل القطع الموضوعي و فيه ان الظاهر منها الطريقية وكشف الواقع ولا يشمل كونه موضوعا للحكم وهكذا غيرها من الآيات والروايات فمنها ما هو ظاهر في الطريقية و منها ما لا يشمل العلم الموضوعي ثم انه قال المحقق الخراساني في حاشية الرسائل وجه آخر في استفادته تنزيل الظن منزلة القطع من كلتا الجهتين من الادلة و هو ان يكون احدا التنزيلين مدلولاً مطابقاً والاخر مدلولاً التزامياً فلا يلزم جمع التنزيلين في انشاء واحد باعتبار مدلول واحد و لا مانع من اجتماعهما بانشائين بهذين الاعتبارين فقوله عليه السلام العمرى و ابنه ثقتان ما يؤيدان عني فعنى يؤيدان باعتبار مدلوله المطابقى تنزيل له بمنزلة العلم الطريقى و بمدلوله الالتزامى تنزيل له بمنزلة القطع الموضوعى فيما له من الاثر للتلذذه بين التنزيلين بحسب فهم العرف ولا يخلو كلامه من المناقشة فتدبر .

توضيح: قال المحقق الخراساني : لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفسه للزوم الدور قال شيخنا الاستاد يمكن تقريب

الاول ان العلم بالشئ متأخر طبعاً عن ذلك المعلوم لان العلم من المعلوم بمنزلة الوجود من الماهية فيعد لازماً طارياً عليه فيكون العلم طبعاً متأخراً عن الحكم فلو اخذ في موضوعه المتقدم على الحكم طبعاً يلزم الدور و بتقرير آخر ان اخذ في الموضوع مع كونه متأخراً طبعاً يلزم الدور وان لم يكن متأخراً عنه يلزم الخلف و ان يكون المتأخر عن الشئ غير متأخر عنه واعترض عليه اولاً بان المتأخر عن العلم هو المعلوم بالذات الثابت في افق العلم و هو الماهية لموجوده في الذهن والمتأخر عن الحكم هو العلم بوجوده القائم بنفس الحاكم فالحكم الذي يتعلق به العلم ويتأخر العلم عنه طبعاً موجود في افق نفس العالمين و يتقوم بهم والحكم قائم بنفس الحاكم وموجود به فما يتوقف عليه العلم من الحكم غير ما يتوقف عليه الحكم من العلم مضافاً الى ان العلم مع المعلوم بالذات متحد فلا يتصور الدور بينهما لان الدور بين متبائين وجوداً باعتبار عليه كل منهما للآخروثانياً ان ما يتوقف عليه العلم ما هيما الحكم و اما الحكم فلا يتوقف على العلم بالجمل الشائع بل على مفهومه الذي يتصوره الحاكم في ذهنه لانشاء فتدبر الثاني ان يقال ان العلم بالحكم يتوقف على وجود الحكم خارجاً بانشاء الحاكم فمالم يوجد لا يمكن تعلق العلم به فلو كان العلم به مأخوذاً في موضوعه يتوقف الحكم ايضاً على وجود العلم به و تحققه فيلزم الدور أو الخلف والمناقضة كما افاده اعظم الاصحاب مثل العلامة والشيخ الانصارى و تبعهم صاحب الفكاية وان كان في المقام مناقشه ذكرناها في كتابنا الكبير هذا كله في اخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه و اما اخذه في موضوع مثله بان يقال المعلوم لامتياز ما للتضاد و اما اخذه في موضوع مثله بان يقال المعلوم الحرمة حرام بان ينشاء حرمة لذات الخمر ثم حرمة اخرى للخمر

المعلوم حرمتها فيقع الكلام أولا في ان تقييد الموضوع بالعلم بحكمه
معدد للموضوع بحيث لو بيننا على كفاية تعدد الجهات في تعلق
احكام متعددة بموضوع واحد كفى في المقام ذلك العنوان ام لا؟ فقد
يقال بان القطع لما كان آليا بالنظر الى متعلقه فلا يكون معددا
لجهات الحكم فالحكم المجمعول على مقطوع الحرمة ثانيا كنفس الحرمة
الاولية يثبت لذات المتعلق مطلقا او في نظر القاطع فيلزم اجتماع
المثلين ولو في نظر القاطع والتحقيق خلاف ذلك لان القطع وان
كان آليا اذا لوحظ طريقا الى متعلقه لكنه اذا اخذ موضوعا للحكم
او قيذا للموضوع يكون ملحوظا مستقلا فكونه آليا لمتعلقه لا ينافي
كونه مستقلا بالنظر الى حكم آخر .

وثانيا في ان الحكم المجمعول على عنوان المقطوع مماثلا
لمتعلقه يكون من اجتماع المثلين المحال او يكون الثاني مؤكدا
الاول فلا يكون محالا كما في نذر الصلوة الواجبة فانه تعلق بالصلوة
وجوب ثم تعلق بها بعنوان الوفاء بالنذر وجوب آخر وهو مؤكدا
للاول ومال الى ذلك بعضهم ولكن قال شيخنا الاستاد انه ليس
صحيحا لان الاستناد والتأكيد انما يتصور في الوجود و بعض
المعقولات العرضية كالكم والكيف وفي الجوهر على ما هو التحقيق و
اما الحكم فقد عرفت مرارا انه عبارة عن الانشاء بداعي جعل الداعي
وهو من مقولة الكيف المسموع والقصد و ايجاد المعنى باللفظ و بعث
ينشأ منه في افق الاعتبار و لا يتصور فيه التأكيد بحسب المنشأ
و البعث الاعتباري المترتب عليه وانما يتصور التأكيد في الارادة
الحقيقية التي من الكيفيات النفسانية فتشتد بحسب تعدد المصلحة
في الفعل او اهميتها وليس الحكم من مقولة الارادة بل ربما كانت
داعية لجعل الحكم اقول لكن الظاهر عدم امتناع ان يكون الانشاء
الثاني موجبا للتأكيد فان البعث وان كان امرا اعتباريا لكنه له فرد

قوى و فرد ضعيف كما اعترف به شيخنا الاستاذ فى مجلس بحثه ولكن يدعى ان ما يوجد ضعيفا لا يمكن ان يشتد ولكنه خلاف الوجدان فى تأكيد الامر بامر آخر كما هو المتعارف فنقول لامانع فى ان يكون الانشاء الثانى موجبا لتأكيد الامر الاول و تشديد البعث الحاصل منه فى نظر العرف فكما ان العقلا قادرون على اعتبار اصل البعث بعد الانشاء قادرون على اعتبار تأكيديه واشتداده فاصل حقيقيا لحركة الاشتدادية لا يتحقق فى البعث الاعتبارى ولكن يتحقق اعتبارا لا شتداد فيه بلا مانع منه ثم انه هل يمكن اخذ القطع بمرتبه من الحكم فى المرتبه الاخرى منه او من مثله ام لا؟ قال فى الكفاية (نعم يصح اخذ القطع بمرتبه من الحكم فى مرتبه اخرى منه او مثله) والتحقيق ان حقيقيا الحكم كما عرفت هو الانشاء بداعى جعل الداعى و يصير موجبا للبعث بوصوله الى المكلف بالقطع فالقطع شرط عقلى لتحقيق البعث الفعلى فيمكن اخذ هذا الشرط العقلى فى موضوع حكمه مع المصلحة فيه كما قد يأتى خذ الشارع القدره شرطا للحكم مع انها شرط التكليف عقلا مطلقا واما اخذ القطع بمرتبه من الحكم فى مثله غير ممكن لان الحكم الذى كان القطع به موضوعا لحكم آخر اما ان يكون انشاء بلا داعى او بداعى جعل الداعى او بداع آخر مثل الارشاد والا متحان اما الاول فمحال لان الانشاء فعل اختيارى لا يتحقق بلا داعى واما الثانى فمجرد تعلق القطع به يصير حكما فعليا فجعل مثله على القطع به يوجب اجتماع المثلين و هو محال ولكن فيه مناقشه سبقت واما الثالث فلا يكون من قبيل اخذ القطع بمرتبه من الحكم فى مثله لان الانشاء بداعى الارشاد او الامتحان ليس مرتبه من الحكم الحقيقى قال المحقق الخراسانى فى كفايته واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع فى عدم جواز اخذه فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون الا انه لما كانت معه مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه كان جعل الحكم الآخر

مورده مثل الحكم المظنون او ضده بمكان من الامكان الخ .

وكان المحقق المذكور يرى في اول الامر كما في حاشيته على الرسائل ان الحكم المظنون في مثل المقام حكم انشائي محض بناء على ما اسسه من ان للحكم مراتب اربع ولكنه عدل عن ذلك من حيث ان الحكم الانشائي المحض لا يترتب عليه اثر حتى مع القطع به فجعل متعلق الظن في المقام هو الحكم الفعلي الذي لو علم به لتنجز ثم ذهب الى تعدد مرتبة الحكم الفعلي لدفع محذور الظن باجتماع المثليين فجعل متعلق الظن مرتبة من الحكم الفعلي التي لو علم به لتنجز ثم اجاز جعل مثله او ضده على المظنون و فيه انه ان كان المراد ان الحكم الفعلي من سنخ الموجودات المشككة الواجدة للوجود الضعيف والشديد مثل السواد والبياض فلا اشكال في ان اي مرتبة منه لا يجتمع مع المرتبة الاخرى مع حفظ التعدد كما هو المفروض لانه يوجب اجتماع المثليين ولا مع مرتبه من مخالفه لانه اجتماع الضدين فبناء على الالتزام بتضاد الاحكام وان الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل لا يندفع محذور اجتماع المثليين او الضدين وان كان المراد ان للحكم الفعلي مرتبة خاصة من الوجود لكن لها جهات عديدة يوء خذا لظن ببعضها في موضوع البعض الاخر فقيه ان كل موجود مالم يجتمع له جميع جهات وجوده لا يصير موجودا ووجود بعض الجهات مقدمة لوجوده ولو كان مأخوذا في موضوع الجهة الاخرى يخرج عن محل الكلام و قد يوجه كلامه بوجه آخر اشاد اليه في الكفاية و صرح به في مجلس بحثه و هو ان الاغراض الداعية الى الاحكام مختلفة فمنها ما هو باعث الى جعل الحكم بمعنى الانشاء بداعي جعل الداعي فقط من دون النظر الى ايصاله الى المكلف مع انه لو وصل اليه يصير منجزا عليه و منها ما هو داع الى جعل الحكم وايصاله الى المكلف بجعل الطريق الموصل اليه او ايجاب الاحتياط الموجب لتنجزه عليه

فالحكم الناشئ من القسم الثاني من الغرض لا يمكن ان يجعل في المظنون به حكم آخر مماثل او مضاد له لانه يلزم نقض الغرض واما الناشئ من القسم الاول فحيث انه غير باعث على رفع عذر المكلف فيمكن جعل حكم آخر في المظنون به مما ثلله او مضاد معه وفيه ان اختلاف الغرضين لا يدفع اشكال اجتماع المثليين والضدين و ان كان يدفع اشكال نقض الغرض من البين و هو اشكال آخر في المقام فالتحقيق ان يقال ان الحكم هو الانشاء بداعي جعل الداعي و لا يكون مصداقاً للبعث الفعلي عقلا الابدع وصوله الى المكلف بطريق معتبر عقلا او شرعا وحيث ان الظن بنفسه لا يكون طريقا معتبرا الا في حال الانسداد بناء على الحكومة فلا اشكال في جعل حكم مماثل في المظنون به مؤثر فيه او مضاد معه يكون غذرا في مخالفته و سيأتي توضيحه في باب الظن .

اصل في الموافقة للالتزامية : يبحث فيه على وجعين : الاول ما هو المناسب لباب القطع و هو ان القطع كما يقتضي الاطاعة عملا يقتضي الاطاعة التزاما ويكون للعلم بالتكليف اطاعتان وعصيانان جوارحي و جوانحي ام لا ؟

الثاني ما يناسب صاحب الاصول العملية بان يقال كما ان القطع مانع عن اجراء الاصول العملية عملا مانع عنه من جهة لزوم الالتزام به ام لا والبحث في الثاني اوسع من الاول لانه في الوجه الاول ينحصر في خصوص ما يقتضيه القطع عقلا واما في الثاني فيعم دلالة الدليل الشرعي على وجوبها و ظهر من ذلك ان تعرض الاصحاب لمنع وجوب الموافقة للالتزامية عن اجراء الاصول و عدمه في المقام استطراد و خصص الشيخ الانصاري موضوع البحث بالواجب التوصل الى لانه في التعبدى لا بد من الموافقة للالتزامية لانها ملازمة مع العملية لتحقيق القرينة الا ان يقال يظهر الثمرة في ترك العمل بالواجب والالتزام

به لانه بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية يعاقب على ترك العمل فقط فالفرق بين التعبدى والتوصلى انه فى الاول لا ينفك الموافقة العملية عن الالتزامية بخلاف الثانى ثم ان المراد من الالتزام هو عقد القلب على شىء اثباتاً او نفياً وهو جامع اليقين والشك بل اليقين بالخلاف كما فى القضية الكاذبة مع علم المتكلم يكذبها فان التصديق فيها عقد القلب على ثبوت المحمول للموضوع و كما فى التشريع مع العلم بعدم ثبوت الحكم شرعاً ولا اشكال فى وجود ذلك وقد قال الله (١٤ - النمل) و جحدوا بها و استيقنوها انفسهم ظلماً و علواً ، لان المقصود منها الجحود القلبى لا اللسانى فقط وهو ضد الاقرار والالتزام القلبى و هو فعل اختيارى قلبى و لا بد من تحقيق هويته و انه من المقولات الماهوية و من اى مقولة او من قبيل الوجود النورى المحض و فى ان اليقين يلزمه او ينفك عنه والتحقيق انه ليس من المقولات الماهوية المشهورة نعم ربما يتوهم انه من مقول الفعل لكنه باطل لان هذه المقولة مخصوصة بامور مادية تدريجية كتسخين الماء و اطلاق الفعل على هذا السطح من الامور القلبية فمن باب المماثلة بل هو نسخ وجود نورى يوجد النفس بما لها من قدره التى وهبها له الخالق و قال شيخنا الاستاذان اليقين يلزم الازعان والالتزام قلباً لان مجرد حضور المفهوم المفرد او المركب عند العاقله يكون علماً تصورياً فاليقين الذى هو من التصديق المقابل للتصور لا بدوان يكون مع الازعان والالتزام والجحود فى الاية معناه عدم وجود اليقين الفعلى مع تحقق اليقين الاقتضائى به حسب وجود الآيات التسع والحق ان اليقين صفة ثابتة فى النفس غير الازعان و غير ملازم له و انما يتحقق الازعان باختيار النفس بخلاف اليقين فانه لا يكون اختيارياً بل تابعاً ضرورياً بالموجبه والمعتبر فى الايمان كلاهما معا كما يدل عليهما الآيات والاخبار ، اذا عرفت ذلك

فنقول الاقوى عدم اقتضاء القطع لوجوب الموافقة للالتزامية مضافا الى الموافقة العملية لانه حاكم بوجوباتين متعلق التكليف والانبعث بامر المولى بايجاد المأمورية وترك الالتزام به ليس ظلما على المولى حتى يكون حراما عقلا نعم يمكن القول بوجوبه شرعا كما يظهر من بعض الاخبار ولكنه يظهر من كلام الشيخ في الرسائل عدم وجوبها ثم انه بناء على الوجه الاول من البحث المناسب لمباحث القطع لوجه لتفريع مانعته عن الاصول العملية عليه وان كان البحث في منع وجوب الموافقة للالتزامية عن اجراء الاصول فلا وجه لانحصار نفي اقتضاء القطع بالحكم لذلك كما عن المحقق الخراساني لا يمكن الا استدلال عليه بالدليل الخارجي ففي كلا مهم خلط واشتباه ثم انه مع العلم الاجمالي بكون شيء واجبا او حراما يسقط وجوب الموافقة العملية لتعذره لكنه هل يسقط الموافقة للالتزامية ايضا بناء على وجوبه ام لا والالتزام هنا يتصور على وجوه خمسة . ١ - الالتزام بحكم من الاحكام . ٢ - الالتزام بحكم جامع بين الواجب والحرام ترديدا . ٣ - الالتزام بالحكم التحيري للموضوع . ٤ - التخيير بين الالتزام باحد الحكمين . ٥ - الالتزام بخصوص احدهما لاشكال ان الثلثة الاخيرة تشريع محرم عقلا ونقلا فلا يمكن القول بها سواء كان الالتزام واجبا بحكم القطع بالحكم او من جهة انت من شئون الاطاعة او بالدليل الخارجي واما الوجهان الاولان والالتزام بالحكم الواقعي كيفما كان او الالتزام بجامع الالتزام فلا اشكال في امكانه و وجوبه بناء على وجوب الالتزام بالاحكام ولكنه هل يمنع من اجراء الاصول ام لا ، الاقوى هو الثاني لانه لامنافات بين الاباحة الظاهرية والوجوب او الحرمة الواقعية لانهما حكم لا يكون فعليا الا بالوصول وامكان الامتثال ولاينا في الاباحة الظاهرية واقعا او التزاما و دليل عدم المنافاة بين الحكمين في المقام هو الدليل على عدم المنافاة

بين الحكم الواقعي والظاهري المخالفين بلا كلام مضافا الى ما ذكره الشيخ الا
 نصارى من ان اجراء الاصل في المقام يرفع وجوب الالتزام ولا مانع
 من اجراء الاصل لان موضوع وجوب الالتزام هو الحكم الموجود فاذا
 رفع بالاصل لا معنى لوجوب الالتزام به واعتراض عليه المحقق
 الخراساني بلزوم الدور لان الرفع بالاصل ليس رفعا حقيقيا بل
 تنزيليا برفع الحكم بحكم الاصل فعدم وجوب الالتزام يتوقف على
 جريان الاصل وهو يتوقف على عدم وجوب الالتزام توقف الشيء
 على عدم المانع ويمكن الجواب عنه بان الاصل في المقام ناظر الى
 رفع موضوع وجوب الالتزام وهو الحكم ولا ينظر للحكم الى اثبات
 موضوعه فلا يلزم الدور والتحقيق ان يقال ان كان موضوع وجوب
 الالتزام هو الحكم ولا ينظر للحكم الى اثبات موضوعه فلا يلزم
 الدور والتحقيق ان يقال ان كان موضوع وجوب الالتزام هو الحكم
 وان لم يصل الى حد البعث الحقيقي لعدم وصوله فالالتزام به غير
 مناف للحكم الظاهري على خلافه فلا وجه لسقوطه في المقام لان
 العلم بالالزام المردد بين المحذورين لا يؤثر في تنجز الحكم ولا
 وجه لرفع وجوب الالتزام بالدليل مع انه لا معنى لرفع هذا الحكم
 بالاصل وان كان موضوعا للحكم البالغ حد البعث الحقيقي فهو غير
 محقق في المقام راسا ولا حاجة لنفيه بالاصل واما العلم بجامع
 الالزام فغير مانع عن اجراء الاصل راسا وربما يمنع عن اجراء الاصل
 في المقام ثبوتا واثباتا اما ثبوتا فلان العلم يشبث اصل الالزام برفع
 موضوع الاصل وهو الجهل بالواقع ومع دوران الامر بين الوجوب
 والتحريم في موضوع واحد كان احدهما ضروريا للتحقق والجمع
 بينهما ممتنع فلا معنى لجعل الحكم الظاهري لان القدرة شرط في
 جميع الاحكام مع انه بعد استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك
 جعل الحكم الشرعي لغو ويمكن الجواب بان الحكم الواقعي المانع عن

الحكم الظاهري هو الحكم الفعلي المطلق الباعث للمكلف واما ما لم يصل الى هذا المرتبة ولو علم اجمالا مع عدم امكان تأثيره فلا مانع من جعل الحكم الظاهري على خلافه فلا مانع من جعل الاباحة في المقام كمالا مانع من الامر بالبناء على احد الطرفين حفظا للواقع احتمالا كجعل الاباحة الواقعية مع ان حصول احد الطرفين من الفعل او الترك ضروري ولا يكون الحكم بالاباحة لغوا و حله ان الاحكام الخمسة تتعلق بطرف الفعل فقط و ليس الترك متعلقا للحكم اصلا نعم باختلاف نحو تعلق الحكم بالفعل يختلف حال الترك فالوجوب والاستحباب دعوة الى ايجاد الفعل والتحريم والكراهة زجر عنه و الاباحة ترخيص فيه و لا مانع عنه في المقام لعدم كونه ضروريا مع ان الحكم الشرعي الواصل و ارد على الحكم العقلي ويرفع موضوعه و ان كان مثله فلا معنى لكون الحكم العقلي ما نعا عنه و اما البحث في مقام الاثبات فبالنسبة الى بعض الادلة لان مثل ادلة الاستصحاب ودليل الرفع يشمل مورد البحث و اعمال الكلام في مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام فانه يشمل المقام بعد الغض عن اختصاصه بالشبهة الموضوعية لوروده في ذيل رواية مسعدة بن صدقة الواردة فيها و بعد الغض عن اختصاصه بالشبهة التحريمية بتعميم الحرام للفعل و الترك لتشمل الشبهات الوجوبية ايضا و بعد الغض عن كونه مغني بالعلم و هو حاصل في المقام بالنسبة الى جنس الالتزام والعلم غاية عقلية فيكون كناية عن اقامة المنجز على الحكم فيكون محصل مفاد الرواية ان كل شيء شك في حرمة او وجوبه فهو حلال الى ان يقوم المنجز على حكمه و هذه الغاية في المقام غير حاصلة لان العلم بالالتزام المرددين الوجوب والحرام لا يكون منجزا للتكليف بلا كلام ولكنه مضافا الى عدم صحة المقدمات المذكورة و اختصاصه بالشبهة الموضوعية بشهادة صدر الرواية و ذيلها و منع كون ترك

الواجب حراما شرعيا كما ان ترك الحرام ليس واجبا مستقلا لان الاحكام الخمسه لاتكون مركبا من حكمين وانما يكون وجوب الشيء عين حرمة تركه كما ان حرمة عين وجوب تركه يرد عليه انها مختصة بمورد يكون المانع من تنجز التكليف الجهل به لتقابل الجهل لغاية العلم والمعرفة فمفاد الرواية ان كل مورد يكون العلم و هو مطلق الوصول المعتبر موجبا لتنجز التكليف فما قبل حصول هذا النحو من العلم والمعرفة يكون هذا الشيء حلالا فلا يشمل المقام مع العلم بجامع الالتزام لانه هذا العلم لا يوءثر في تنجز التكليف اصلا فتدبر جيدا .

اصل : في اثر العلم الاجمالي قد اختلف كلام المحقق الخراساني في هذا الموضوع فيظهر منه في الكفاية وحاشيته على مبحث البرائفة من الرسائل انه مقتضى للاطاعه مطلقا بالنسبة الى الموافقة والمخالفة معا و يصح جعل الحكم الظاهري على خلافه فيجري الاصل في اطرافه و انكر ذلك في حاشيته على مباحث قطع الرسائل و مال الى انه على تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي و يجب موافقته و يحرم مخالفته و يظهر منه في بعض تحقیقاته القول بالتفصيل بين تعلق العلم بالحكم الفعلي من كل جهة فيكون كالعلم التفصيلي و بين تعلقه بالحكم مجملا فلا و يصح جعل الحكم الظاهري على خلافه و تحقيق المقام يتوقف على امور .

الاول انه قد ذكرنا مرارا ان حقيقة الحكم هو الانشاء بداعي جعل الداعي والانشاء بلا داع محال كما ان الانشاء بداع آخر لا يكون من الحكم التكليفي اصلا والانشاء بداعي جعل الداعي يتوقف تأثيره على وصوله و بلا وصول لا يمكن لانه لو لم يصل وجدانا او تعبدا فاما ان يكون المكلف غير ملتفت اليه او ملتفت اليه اما على الاول فواضح واما على الثاني فلا يوءثر ايضا لان الحكم بوجوده

العلمي مؤثر لان الحركة النفسانية هي ارادة المكلف للعمل تقتضي علمه
نفسانية من نسخها فالباعث بالذات هو الصورة العلمية للحكم
والحكم الخارجي باعث او زاجر بالعرض والحكم الواقعي
مفعول لان يكون داعيا بعد وصوله واما مجرد احتماله لا يكون في
حكم الوصول نعم انما يصلح احتماله لجعل حكم مماثل عليه يكون
محركا نحوه اولان يتعلق به انشاء بداعي تنجيز الواقع اولان يحكم
العقل بالفحص عنه كما في صورة الاحتمال البدوي قبل الفحص اولان
احتمال الذي كان طرفا للعلم الاجمالي باعتبار الاحتياط لحفظ الواقع
ولا يكون جعل الواقع بذاته متكفلا لمرحلة الاحتياط كما هو ظاهر .

الثاني لا يتعلق الحكم بالمردد بالحمل الشايع وكذلك العلم
والارادة من الصفات لان المردد بالحمل الشايع لا تحقق له اصلا لان
الشيء الثابت اما ماهية او وجود ولا بد ان يكون له تعين في ذاته
وكان هو هولا هوا وغيره و اي عارض من هذه العوارض من العلم
والارادة والحكم لا يتحقق الوجود متعلقه في افق وجوده وهو الذي
يكون معلوما ومرادا ومتعلقا للحكم بالذات واما المصدق الخارجي
فهو معلوم ومراد ومتعلق للحكم بالعرض والحكم و ان كان امرا
اعتباريا لما تعلق به بالذات لكنه موجود في افق الاعتبار حقيقه
ولا يصح تعلق هذه الموجودات بالمردد بالحمل الشايع الذي لا
وجود له اصلا لان الماهيات الممكنة متباينة ممتازة كلها ذاتا والموجودة
تمتاز بعضها عن الاخر جميعا لان الوجود يساوق التشخص والتعين و
لاتعين للمردد بالحمل الشايع باحد الوجهين ولا ثبوت له في ذاته
ولا يكون قابله للتشخص فلا يمكن ان يتعلق به هذه الامور الموجودة
فالمردد باطله الذات كاجتماع النقيضين فاذا اخذ قانيا في
المصدق لا يعقل ان يتعلق به هذه الامور ولو في افق الاعتبار و ما
قيل من ان الارادة التشريعية قابله للتعلق بالمردد بخلاف التكوينية

باطل فانه مضاف الى ما ذكرنا يرد عليه انه لا فرق بينهما الا من
جهه تعلق الاولى بفعل المأمور والثانية بفعل المرید نفسه ولا يمكن
جعل الداعي الا بنحو ما لو اراده لفعله بنفسه فظهر بذلك ان العلم
الاجمالي انما يتعلق بالحكم المعين المشخص في افق العلم وان
كان المعلوم بالعرض مشكوكا و مرددا كما ان المعلوم بالعرض قد يكون
معدوما خارجا الثالث قد مر في باب التجري ان عمل المأموران كان
مصادقا لما امر به المولى ينطبق عليه موافقة امر المولى و ان كان
مصادقا لما نهى عنه ينطبق عليه مخالفته والموافقة والمخالفة
عنوان اولي ثابت لهما فاذا علم العبد بامر المولى و نهيه ينطبق
على الاول عنوان اطاعة المولى و عنوان العدل في العبودية و هو
عنوان حسن بالذات كما انه ينطبق على الثاني عنوان الجور
في العبودية و هو ظلم و قبيح بالذات فمالم يصل امر المولى ونهيه
الى العبد لا يكون موافقة عدلا في العبودية ولا مخالفته جورا و
ظلما على المولى .

الرابع انه قد قد مرارا ان الافعال باعتبار الحسن والقبح
العقلانيين على اقسام ثلاثة ، منها ما يكون في ذاته مسلوب العنوانين
كشرب الماء للريان ولكن اذا تعلق به امر المولى يصير فعله حسنا و
تركه قبيحا .

و منها ما يكون بطبعه حسنا او قبيحا ولكن يمكن ان يعرضه
عنوان ثان يتبدل عنوانه كالصدق فانه حسن بالذات لكونه عدلا في
القول والكذب فانه جور في القول و قبيح طبعا ولكن يمكن ان يعرض
على الصدق هلاك الموء من فيصير قبيحا و على الثاني عنوان نجاته
فيصر حسنا و منها الحسن بالذات بحيث لا يمكن تغيير عنوان حسنه
الا بتغيير ذاته كالعدل في العبودية او يكون قبيحا بالذات كذلك
كالظلم و لا يخفى ان مخالفة امر المولى مع الجهل به لا تتصف

بالفبح والحسن ولكن بعد تعلق العلم به يكون هتكاله و ظلما عليه
وتندرج تحت عنوان القبيح بالذات كما ان موافقته بعد العلم به
حسن بالذات اذا عرفت هذه المقدمات تعرف ان العلم الاجمالى
بالحكم كالتفصيلى و مخالفته قبيح بالذات بحيث لا يمكن دفع
فيحها الا برفع موضوعها لان المجعول هو الحكم الحقيقى والانشاء
بداعى جعل الداعى وقد تعلق به العلم و صار و اصلا الى المكلف و
مخالفته مخالفة الحكم الواصل و هى تمام الموضوع للقبح لانه هتك
للمولى و ظلم عليه فلا وجه لما حكى عن المحقق الخونسارى والقمى
من ان العلم الاجمالى لا يؤثر فى تنجيز التكليف اصلا كما لا يخفى
ولكن هل يوجب الموافقة القطعية كحرمة مخالفة القطعية ام لا ربما يقال
بعدم ايجابه لها بناء على ان استحقاق العقاب مجعول عقلاى
فلا بد من تحقق عنوان مخالفة التكليف حتى يحكم بالقبح والعقاب
و مع الاتيان ببعض اطراف العلم الاجمالى لا يتحقق عنوان المخالفة
حتى يحكم بالقبح و بتقرير آخر هذا الحكم العقلاى دليل لبي لا
اطلاق له حق يشمل المقام ويمكن توضيحه بان عنوان احدهما او
احدا لطراف مفهوم قابل لتعلق الحكم به كما تعلق العلم به فلو قال
المولى لعبده اكرم احد هذين الرجلين يتحقق الامتثال باكرام واحد
منهما ولا يوجب الجمع بينهما ومقتضى العلم الاجمالى ليس الا وصول
الحكم بعنوان احدا لطراف و هو ينطبق على طرف واحد فاذا اتى
بالمكلف برء من مقتضى هذا العلم الموصل للتكليف بهذا العنوان و
ليس موصلا للتكليف بالنسبة الى خصوص واحد من الاطراف هذا و
اما الكلام فى اقتضاء العلم الاجمالى لوجوب الموافقة التامة فسيأتى
فى مبحث اصل البرائة هذا كله بالنسبة الى اثر العلم الاجمالى فى
اثبات التكليف و اما اثره فى اسقاطه بعد ثبوته بالدليل فهل يكتف
بالامتثال الاجمالى باتيان غير واحد من الاعمال يعلم وجود المكلف

في مجموعها دون فرد خاص منها كان يصلى في ثوبين يعلم ان
 احدهما طاهر ام لا يد في مقام الامتثال من ايجاد عمل يعلم تفصيلا
 بانه مصداق للمأمور به اما في التوصليات فلا اشكال في الاكتفاء
 بالامتثال الاجمالي كتطهير الثوب بما يعين يعلم بان احدهما ماء
 مطلق بعد ثبوت طهارة كليهما كما انه لا اشكال في امتثال النهي
 كذلك كتركنائين يعلم بان احدهما خمر واما في العباديات المشروطة
 بقصد القربة واتيان العمل بداعي الامر ففي الاكتفاء بالامتثال الاجمالي
 مع القدرة على تشخيص المأمور به اشكال خصوصا مع لزوم التكرار كما
 في الصلوة في الثوبين المشتبهيين لانه محل بقصد الوجه في عمل
 العبادة بل بقصد القربة ايضا لان معناه اتيان العمل الخاص بداعي
 اطاعة الامر و تحققه مع الجهل بكون هذا العمل الخاص مصداقا للمأ
 مود به مشكل ولكن الاقوى عدم اشتراط العبادات بقصد الوجه كما
 مر في باب الاوامر وعدم منافات داعي الامر مع الاتيان بعملين يعلم
 بان احدهما مصداق للمأمور به والا ينسحب الاحتياط في العبادات
 رأسا مع اشتها ربه بين الاصحاب ويوجب بطلان عمل التارك للاجتهاد
 والتقليد ولو كان عاملا بالاحتياط وانحصار اداء التكليف العبادية
 بالاجتهاد والتقليد وهو خلاف المشهور بين الاصحاب من الاكتفاء
 بالاحتياط مع احراز موده فلا باس بالاكتفاء بالامتثال الاجمالي
 حتى مع القدرة على الامتثال التفصيلي فضلا عن تعسره او تعذره هذا
 كله في العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف الى شخص واحد و اما اذا
 كان المعلوم اجمالا مرددا بين مكلفين كواجدي المنى في الثوب المشترك
 بحيث يعلم اجمالا بوجود الجنابة لنفسه او لصاحبه فلا اشكال في
 جواز رجوع كل منهما الى اصاله عدم كونه جنبا او استصحاب
 الطهارة الثابتة له قبل ذلك نعم لو تولد منه علم تفصيلي بالحكم
 كما اذا حمل صاحبه الى المسجد بناء على حرمة ادخال الجنب في

المسجد كدخوله فيعلم بحرمة عمله فلا بد من مراعات العمل بهذا العلم والالتزام بتركه و يلحق بذلك حكم الخنثى المشكل بالنسبة الى النظر الى الذكر والانثى والتزويج واللباس وغير ذلك من الاحكام انتي تعلم بتوجهها اليه تفصيلا او اجمالا .

اصل في مباحث الظن بالحكم : موضوع البحث يعم مطلق الظن والظن الحاصل من الخبر الواحد و نحوه و محموله حجتيه و وجوب تطبيق العمل عليه ويشمل حال التمكن من العلم و حال انسداد باب العلم والبحث في امكانه اولا و وقوعه بالذليل ثانيا فنقول ان الظن تارة يعتبر طريقا صرفا بالنسبة الى الواقع كالقطع الطريقى من دون تحقق حكم في مورد غير الوصول الى الواقع فمع انسداد باب العلم الى الواقع فهو طريق واجب العمل عقلا كالقطع بالواقع بناء على تمامية دليل الانسداد على ما ياتى كما ان الظن الحاصل من الامارات المعمولة عند العقلاء حجة عقلائية و امر الشارع بالعمل بها ارشاد الى امضاء الشارع لهذا العمل العقلائى و يعبر عنه بتييم الكشف تارة و بجعل الحجية لها اخرى و امضاء الشارع للعمل بها كما هي معمولة بها عند العرف ليس معناه جعل حكم في موردها قبال الحكم الواقعى اصلا فليس معنا حجتيها جعل حكم ظاهرى فى قبال الواقع حتى يبحث عن وجه الجمع بينهما و عن وجود مصلحة فيها يتدادك به فوت مصلحة الواقع عند المخالفة معه كما ان عمل العقلاء بها ليس الا لدرك لواقع فى العمل بها و عدم التوجه الى تدارك مصلحة الواقع عند المخالفة كما فى العمل بالقطع عقلا فان حجية القطع عقلا ليس الا الاعتماد على درك الواقع لا للتوقع جبران مصلحة لواقع عند مخالفته مع الواقع و كونه خطأ و على هذا يسقط كل الابحاث الطويلة فى المقام من الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى و من استلزام تجويز العمل بالظن للتصويب على اقسام ثلاثة من خلل الواقع عن

الحكم راسا وكون الاحكام تابعة للامارة او كون الامارة موجبة لقلب الواقع الى مؤداها او كون المصلحة للامر بالعمل بالامارة لا بقلب الواقع الى مؤدى الامارة حيث ابطال الشيخ الانصارى القسمين الاولين وجوز القسم الثالث و قال بل التحقيق عدم مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة واما ما ذكر من ان الحكم الواقعى اذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الامارة فلو بقي فى الواقع كان حكما بلاصفه والا ثبت انتفاء الحكم الواقعى وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء فى الواقع واجبا وقامت اماره على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة و ان حرم فان بقى الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعى فيه ان المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاءه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى يحكى عنه الامارة و يتعلق به العلم والظن و امر السفراء بتليغه و ان لم يلزم امثاله فعلا فى حق من قامت عنده اماره على خلافا لانه يكفى فى كونه الحكم الواقعى انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا او الرخصة فى تركه عقلا كما فى الجاهل القاصر او شرعا كمن قامت عنده اماره على خلافه و مما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجيه فانها من القسم الثالث والحاصل ان المراد بالحكم الواقعى هو مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الاماره على خلافها لها آثار عقلية و شرعية يترتب عليها عند العلم بها او قيام اماره حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعى و تلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبه من استحالة التعبد بالخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلميه ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك انتهى

اقول ان المقام يقتضى بيان المقصود من كلام ابن قبة وهو ان العمل
 بالجبر الواحد يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال والظاهر ان
 مقصوده ان حكم الشارع بالعمل به موجب لذلك ومقصوده من تحليل
 الحرام و تحريم الحلال جمع حكمين متضادين الشامل لمخالفة
 الحكم الواقعي مع مؤدى الخبر باى حكم من الاحكام فيشمل ايجاب
 الحرام و تحريم الواجب وغيره بناء على ان الاحكام باسرها متضادة
 ويشمل التناقض ايضا كما لو كان حكم الواقع لا يجب ومؤدى الامارة
 يجب و مرجعه الى الحكم بانه محال ذاتا لا انه قبيح ويكون صدوره
 عن الشارع محالا بالعرض ففي تعبير الشيخ فى آخر كلامه وانما يقبح
 اذا ورد التعبد على بعض الوجوه مسامحة ظاهرة والجواب عن ابن
 قبة بانكار كون الامر بالعمل بمؤدى الامارة موجبا لانشاء حكم
 ظاهرى راسا لانه اما ارشاد الى العمل بحكم العقل كما فى صورة
 انسداد باب العلم او ارشاد الى العمل بحكم العقل فى موارد
 مارات العقلان فيالمعبر عنه بتميم الكشف تعبدا او بجعل الحجية
 فليس فى البين حكم ظاهرى حتى يستلزم تضادا او تناقضا عند
 المخالفة مع الواقع او اجتماعا للمثلين عند الموافقة معه ولا ينحصر
 الاشكال بصور فالمخالفة واما مع الالتزام بحكم ظاهرى طبق مؤدى
 الامارة كما هو صريح كلام الشيخ وعبر عنه فى الكفاية بان تنزيل
 الامارة منزلا لواقع انما يكون بجعل حكم معادل له فيلزم جمع
 الضدين فى المخالفة والمثلين فى الموافقة كما اعترف به الشيخ بانه
 ان حرم الفعل بحكم الامارة فان بقى الوجوب فى الواقع لزم اجتماع
 الحكمين المتضادين واللازم حينئذ دفع التضاد والتناقض و اجتماع
 المثلين وهو اما بتعدد الحكمين فى الرتبة مع وحدة موضوعهما كما
 سلكه صاحب الكفاية فقال ان للحكم مراتب اربع الاول الحكم الاقتضائى
 الثانى الحكم الانشائى والثالث الحكم الفعلى والحكم الواقعي قبل قيام الدليل

انشائي ومو'دى الامارة حكم فعلى و باعتبار تعدد مرتبة الحكم يرتفع
التضاد واجتماع المثليين ولكن فى صحة قوله اشكال و فى تصويره
غموض او ضحناه فى مبحث القطع واما بتعدد موضوع الحكمين فير
تفع شرط التضاد و هو وحدة الموضوع بيانان موضوع الاحكام مأخوذ
بالعنوان الاولى الذاتى فعلى لاتشرب الخمر تعلق الحكم بذات الخمر
والاحكام المتعلقة بالعناوين الاولى بالنسبة الى العناوين الثانويه
غير مطلق و يكون التجرد عنها حالا لها لاملحوظا معها بنحو القيد
فلا يجرى اطلاق لا تشرب الخمر الى مظهر الخمرية ومظهر الحرمة
لانها عناوين طارئة على الحكم و موضوعه فتعلق الحكم الواقعى
بذات الموضوع المجرد عن كونه مظهرنا بحيث يكون التجرد حالا له
فاذا صار الخمر مظهرنا وقام البينة على انه خمرا واشتبه حكمه و
صار مظهر الحرمة فقامت الامارة على انه حرام يتعلق حكم آخر
بمظهر الخمرية ومظهر الحرمة وهذا موضوع متاخر عن موضوع
الحكم الواقعى فلا يوجب من تعلق الحكم بمتعلق الامارة بعنوان
جعل المماثل اجتماع الضدين او التناقض ولا اجتماع المثليين واختار
هذا المسلك افاض تلاميذ الميرزا الشيرازى ومنهم الميرزا النائينى
باخذه من السيد العشاركى افضل تلاميذ السيد الشيرازى وكلا
العريقين يسندان مختارهما الى الشيخ الانصارى و فى عباراته
غموض و ابهام و يمكن تفسيرها بكلا المسلكين فقوله المراد بالحكم
الواقعى الذى يلزم بقائه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الخ .

يشير الى المسلك الاول و يفيد دفع التضاد بين الحكم الواقعى
والحكم الظاهرى المستفاد من دليل اعتبار الامارة باختلاف مرتبة
الحكمين ولكن لم يوفى الحكم الواقعى المفروض مخالفته مع مو'دى
الامارة بالانشائي الموصوف به فى كلام صاحب الكفاية مع توصيفه
باوصاف متعددة ولكن وصفه بانه لم يلزم امتثاله فعلا فى حق من

قامت عنده اماره على خلافه (مع ضعف التعبير بلفظ لم في المقام والمناسب التعبير بلفظة لا) فهو ظاهر في حكم موجود ولكن غير لازم الامتثال و يمكن تفسيره بالحكم الانشائي وبالحكم الفعلي ولكن في درجة قبل التنجز فلا به من اعتبار درجتين للحكم الفعلي وفيه غموض ثم قال بعد ذلك والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هو مدلولات الخطايات الواقعيه الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها - الى قوله - نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي الح و يمكن ان يستفاد من هذه العبارة ان متعلق الاحكام الواقعية في حال التجرد عن العناوين الثانوية من كونه معلوما للمكلف او مظنونا له مع قيام الامارة عليها فيستشم منها اختلاف موضوع الحكم الواقعي مع موضوع الحكم الظاهري فيرتفع التضاد باختلاف الموضوع والحق ان التفسير الثاني اولى بالقبول وان كان ابعد من ظاهر كلام الشيخ الانصاري ولكن التحقيق ان الالتزام بحكم ظاهري في مورد الامارات المعتبرة سواء كانت في الموضوعات كالبينه على اثباتها و دليل اليد والظاهر المعتبره موجب لما لا يصح الاعتراف به في الامارات الموافقة للواقع فانه يلزم الاعتراف بوجود حكمين متماثلين حيث لو اندفع محذور اجتماع المثلين لتعدد مرتبة الحكم او الموضوع مخالف لوجدان حكم واحد مع انه موجب للالتزام بعقابين للمخالف بعد قيام الامارة عنده فالحق عدم تحقق حكم ظاهري في مورد الامارات المعتبرة وانها طرق لاثبات الواقع كالقطع عند العقلاء و قد امضاها الشارع بتميم كسبها تعبدا او بصرف جعل الحجية لها و اثره تنجز الواقع بها مع الموافقة و كونها عذرا للمكلف عند المخالفة ولا مجال لاعتراض ابن قبة راسا لانه مع المخالفة للواقع ليس في موردها حكم مخالف له كما في صورة مخالفة القطع للواقع حيث انه خطأ في اثبات الواقع

للاثبات حكم مخالف للواقع واما تفويت مصلحة الواقع مع انسداد طريق العلم بالواقع فلا محيص عنه لان الارشاد الى العمل بالامارة احوط شيء لحفظ الواقع وتركها اضيع للواقع مع تعذرا الاحتياط لحفظ الواقع في كثير من الموارد كما اذا كان الواقع وجوب شيء و موءدى الامارة جرمته او بالعكس وتعسيره في سائر الموارد كما يجبي في بحث الاحتياط من مسائل الشكوك ومع انفتاح باب العلم فريما تكون الامارات التي امر النشارع باتباعها اكثر موافقة للواقع او مساو مع العلم المقروص الوصول اليه مع ان العلم بواقع الاحكام الشرعية الفرعية بدون الاتكاء الى الامارات العرفية ممنوع الحصول الا من طريق الكشف والشهود الذي يدعيه العرفاء و هو نادر الحصول لنادر من المكلفين واما بالنسبة الى عامتهم فواضح طريق اليه هو اخذ الحكم بالمشاهدة عن المعصوم و هو مبني على حجية الظواهر التي تعد من الامارات او اخذ الحكم من القرآن المقطوع سنده المعلوم انه كلام الله تعالى و هو ايضا مبني على حجية الظواهر والاعتماد على اهل اللغة في فهم المعنى.

اصل فيما هو الاصل في العمل بالظن قال الشيخ الانصاري التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على التعبد به محرم بالادلة الاربعة و يكفي من الكتاب قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون ٥٩ - يونس .

اقول كانه فسر العمل بالظن على اتيان المعظنون باعتبار انه حكم الله فيكون افتراء على الله و حراما شرعا و عقلا فيقال انه لو كان موضوع البحث الافتراء على الله فلا يمكن الترخيص فيه لانه محرم ذاتي فليس اصلا قابلا لاجراج بعض افراده كما افاده بعد ذلك واما العمل بالظن برجاء ادراك الواقع فهو حسن مالم يدل دليل على خلافه واما العمل به من دون نظر الى حكم الواقع بل بداع

آخر فالاصل جوازه كما حكى عن السيد المحقق الكاظمي ولكن المناسب للمقام هو البحث عن حجيه الظن وعدمه فيقال الاصل عدم حجيه الظن سواء في اثبات الحكم او في اسقاطه بعد العلم به تفصيلا او اجمالا علي وجه يكون منجزا وقد خرج عن هذا الاصل حجيه الظن عقلا بعد تمامية دليل الانسداد كما سيأتي البحث فيه وحجيته عند العقلاء بحيث يعبر طريقا عقلائيا مع عدم المنع عنه شرعا فلا بد من البحث عما هو طريق عقلائي امضاء الشارع ولو بعدم المنع عنه وما منع عنه الشارع وان كان طريقا معموليا به عند العقلاء اما القسم الاول فمنه ظواهر الالفاظ الصادرة عن المتكلم عند الشك في مقصوده فانه لا اشكال في ان ظاهر كلام كل متكلم طريق عقلائي لفهم مراده عند جميع الاقوام الناطقين على اي لسان متعارف بينهم و من المعلوم ان الشارع في بيان احكامه جرى على هذه الطريقة ولم يات بطريق خاص لبيان احكامه سواء في الكتاب او السنة و منع بعض الاخباريين عن العمل بظاهر القرآن من دون تأييده بالخبر لوارد عن المعصومين عليهم السلام مخالف لسيرة المسلمين و نص كثير من آيات القرآن و انه هدى للمتقين و ما ورد من النهي عن التفسير بالراي فهو ناظر الى توجيه المشابهات والعمل بخلاف ظواهر الايات و تفسيرها باتباع الهوى و تأييد الطغاة كما وقع من بعض الرواة من الصحابة و التابعين لارضاء الحكام الفاسبين او العمل بالقرآن من دون الاخذ ببيان غوامض آياته عن الائمة المعصومين و لاحاجة الى تفصيل الكلام في رد قول هذا البعض من الاخباريين نعم لا كلام في تقديم نص الامام المعصوم على ظاهر القرآن من الاطلاق والعموم لانهم العشرة المنضمين الى الكتاب لبيان احكام الشرع المبين الى يوم الدين مع دلالة آيات كثيرة على ان القرآن هدى و بيانا و برهانا و قرآنا عربيا لعلمكم تعقلون .

قال الشيخ الانصارى اذا اختلف القراءه في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما فى قوله تعالى (آيه ٢٢٢ سورة البقرة) حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر فى الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهر فى النقاء عن المحيض الخ .

اقول لا يشك فى ان كل قراءه ثبت انه قرآن لسبع المدعى تواترها فكلها قرآن وان ثبت ذلك بالروايه القطعيه غيرالسبع كما فى بعض القرآت المنقوله عن المعصومين لان حصر القرآنيه فى واحد منها موجب لوقوع التحريف بالزيادة فى القرآن وهو ممنوع عند جميع المسلمين وان جوز بعضهم التحريف بالنقصان وان كان خلاف ما هو الحق من ان حافظه الملك المنان وبناء على ذلك فالاختلاف فى هذه الايه فى المؤدى ولا بد من الجمع الدلالى وهو حمل الترخيص بعد النقاء وقبل الاغتسال على الكراهه وحمله بعده على الفضيله و الا فالوقوف والرجوع الى الاصل وهو فى المقام استصحاب الحرمة قبل الاغتسال وكون كل قراءه ثابتة قرآنا اما بسبب تعدد النزول واما باعتبار الرخصة للنبي بتعليم القرآت المختلفه وان كانت المنزله منها واحده فيكون فى القرآن كما فى الصلوة فرض الله وفرض النبى وان كان فرض النبى ايضا من الله لانه لا ينطق عن هوى ويمكن تفسير الحديث المعروف نزل القرآن على سبعة احرف على كلا الوجهين .

اصل : الرجوع الى اهل اللغة فى اثبات معانى مفردات الالفاظ والى علماء الادب العربى فى تشخيص مفاد الجمل الكلاميه والخطابات الصادرة عن الشارع من باب الرجوع الى اهل الخيره فيما يكون فنا لهم و يعتبرون استاداً فيه كالرجوع الى الخياط فى امر الخياطه و سائر ارباب الحرف والصناعات فان كلامهم يعتبر عند العقلاء طريقاً الى الواقع و يحصل منه الاطمينان بدرك الواقع ولا يعتنون باحتمال الخطأ فى نظرهم ورايهم خصوصاً فيما يكون مأخوذاً بنحو من

الحسن والتجربته المفيدة للعلم لهم وهو لا ينافي بظهور الخطأ في بعض الاحيان فانه كظهور الخطأ في العلم القطعي قليلا او كثيرا باختلاف المقامات ومناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ ظهور عرفي في المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية ولا يشترط في الحجية حصول الظن الشخصي بالمراد ولا عدم وجود الظن الغير المعتمد على خلافها لعموم الدليل في جميع الصور نعم ربما يكتنف الكلام حالا او مقالا بما يصلح للتقرينه على خلاف العموم والاطلاق والظهور كوقوع الامر بعد الحذر الصالح لجعل الامر على الاباحه و صارفه عن ظهوره او مثل العام المتعقب بضمير رجع الى بعض افراده و وقوع استثناء بعد جمل متعدده صالح للرجوع الى غير الاخير ايضا فانه يوجب اجمالا في الكلام و يمنع تحقق الظهور للمطلق او العام .

والحاصل ان المعتبر من الامارات ما تعد طريقا عند العرف مما امضاه الشارع ولو بعدم الردع عنه فتلحق بالقطع في كونها حجة لاثبات الحكم او اسقاطه من دون ان يكون هناك حكم ظاهري مجعول من الشرع في قبال الحكم الواقعي ومع موافقتها للواقع توجب تنجز الحكم الواقعي وعند مخالفتها تكون عذرا لمخالفة للحكم الواقعي .

اصل : في الاجماع : وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد كما عن التهذيب او اتفاق امة محمد على وجه يشمل قول المعصوم كما عن صاحب المبادئ والاول اوفق لنظر العامة وانسب لكونه سياسيا من كونه فقهيya فقط لانه اصل عند العامة لاثبات الخلافة والامامة على الامة كما ان الاصل له عند الامامية هو المنصو اصرح في كونه فقهيya فقط ويكون دليلا لاثبات الحكم الفقهي بعد الكتاب والسنة مع ان اشتراط دخول قول المعصوم فيه يخرج من ان يكون دليلا بازاء السنة ثبوتا واعتباره في مقام الاثبات و كونه كاشفا عن قول المعصوم ينافي في هذا الاشتراط وبالجملة اناطة حجية لاجماع بدخول المعصوم ينافي كونه

حجة بازاء السنة و مرجعه الى ان اخذ قول المعصوم تاره يكون مع معرفته بخصوصه و اخرى مع كونه في ضمن جماعه من دون معرفته بخصوصه مع ان الاجماع بالتفسير الثاني باعتبار انه اتفاق امة محمد الح لا يتحقق الا في ضروريات الاسلام فيخرج عن كونه دليلا اجتهديا لاستنباط الاحكام لان الضروريات معلومة قطعا و لا مجال فيها للاجتهاد والتقليد و بالتعبير الاول كان وسيلة لتعيين الرئيس في الاسلام بتحقيق البيعة معه على راي العامة لا لاثبات حكم فرعي فقهي مع انه لم يتحقق على وجه صحيح فيها نعم بناء على ما نقل عن المعالم من ان الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص و هو اتفاق من يعتبر قوله من الامة، يمكن ان يعد دليلا فقهييا مع ابهام قوله من يعتبر قوله من الامة بعد تفسيره بالفقهاء ليكون معناه اتفاق الفقهاء ليكون معناه اتفاق الفقهاء على حكم يحيث يشمل الفقيه للمعصوم ايضا و ينقسم الى الاجماع الدخولي باعتبار كون قول المعصوم فيه والكشفي مع عدم دخوله ولكن مع القطع بكشف قول كل الفقهاء في عصر عن قوله قطعا فيكون محصله موجبا للقطع بالحكم و يدل على قول المعصوم تضمنا او التزاما ولكن تحققه خصوصا بعد زمان الغيبة و تفرق الفقهاء في البلاد والامصار دون خراط القتاد ولكن بعد تحققه يكون منقوله في حكم الخبر الواحد و من الطرق والامارات المعتبرة عند العرف في اثبات مؤداه فيشملة ما دل على حجية الخبر الواحد فانه لا شك في اعتماد العقلاء على نقل اتفاق اهل بلد او قوم على امر من امورهم و شان من شئونهم و هو اساس التاريخ والمنشاء الموثوق به في تدوين كتبه و مؤلفاته عند العلماء المورخين بل في اثبات المعاني اللغوية والقواعد الادبية عند علماء اهل الادب كما يستفاد من نقل آراء الكوفيين والبصريين في مسائل النحو وغيره مثلا لا يترقف احد في اعتبار قول صاحب الالفية حيث يقول (والثاني اولى عند

اهل البصره واحتار عكسا غيرهم (ذالسر) فانه نقل اتفاق نحاه
 انبصره واتفاق نحاه الكوفه في مساله نحويه وهكذا حال ناقل الاجماع
 في مسئلته فسيه فيكون نقل الاجماع نقل قوم المعصوم بناء على
 الاجماع الدخولي و نقل الكاشف القطعي عنه بناء على الاجماع الكسفي
 وعلى الاول كان طريقا الى نوم المعصوم كالخبر الواحد و على الثاني
 طريقا الى الكاشف القطعي عنه ويكون حجه على المكشوف ايضا مثل
 نقل فعل المعصوم و تقريره فانهم جعلوهما من نقل السنه و اتوا ان
 السنه نقل قول المعصوم و فعله او تقريره مع ان الفعل والتقرير كاشفان
 عن راي المعصوم و قوله و فرق بينهما ولا يبين نقل الاجماع ان الكاشف عنه
 نطقا عند المنقول عنه و اما نسبته في ان الكاشف اعتمد في كسبه
 على قاعده اللطف كما حكى عن الشيخ الطوسي او اعتمد على قول
 جماعه فحسن ظنه بهم فلا وجه لها فان هذه الاحتمالات جار في
 نقل فعل المعصوم و تقريره ايضا بوجه اخر نعم بالنظر الى نقل
 المكشوف و هو قول المعصوم ربما يعترض على عده موضوعا لدليل
 حجيته الخبر الواحد باعتبار اختصاصه بما كان عن سماع والخبر
 المبني على الحديث غير مشمول لدليل الحجيته الا ان يكون الحديث
 مستندا اني حسن ملازم له كالاخبار بالعلم والعدائيه ونحوهما مما
 لا يدرك الا اثره المحسوس و اما ينفع الاشكال في الاجماع المتقوله
 بعدم استناد كثير منها الى تتبع الفتاوى و اما بنيت على الحديث
 من جهة ذكر روايات دانه على الحكم والاتفاق على اصل ملازم له
 مع كثره دعوى الاجماع المتعارضة او معلومه الخلاف كما يظهر من
 الرجوع الى اجماع كتاب الخلاف للشيخ و كتاب الفقيه والاستبصار
 ونحوها و من هنا استظهر الشيخ الانصاري عدم شمول الاجماع
 المنقول لدليل حجيته الخبر الواحد و لا يخلو من قوه والتواتر المنقول
 كالاجماع المنقول ولكنه اظهر حجه منه لانه اخبار عن قول جماعه

يُمْتَنَعُ تَوَاطُّهُمُ عَلَى الْكَذِبِ الْمَوْجِبِ لِلْعِلْمِ عَادَةً لِجَمِيعِ الْمُطَّلَعِينَ عَلَى قَوْلِ الْجَمَاعَةِ لِاخْصَاصِ النَّاقلِ وَ تَفْسِيرِ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ لَهُ بِأَنَّ التَّوَاتُرَ صِفَةٌ فِي الْخَبَرِ تَحْصُلُ بِإِخْبَارِ جَمَاعَةٍ تَفِيدُ الْعِلْمَ لِلْسَّامِعِ وَ يَخْتَلِفُ عَدَدُهُ الْخَلَاُجَهُ لَهُ فَإِنَّهُ مُخَالَفٌ لِلتَّفْسِيرِ الْمَشْهُورِ وَ لِقَوْلِ أَهْلِ الْمَنْطِقِ فِي عَدَالِ التَّوَاتُرَاتِ مِنْ مَبَادِي الْقِيَاسِ الْبَرْهَانِيِّ الْمَوْجِبِ لِلْعِلْمِ عَمُومًا فَالْتَّوَاتُرُ الْمَنْقُولُ مُوجِبٌ لِلتَّرْتِيبِ إِثْرًا نَقْلُ التَّوَاتُرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ فَإِنْ كَانَ مِثْلًا مَوْتُ زَيْدٍ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ آثَارُ مَوْتِ زَيْدٍ وَ إِنْ كَانَ فِي قِرَائَاتِ الْقُرْآنِ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ آثَارُ كَوْنِهِ قُرْآنًا مِنْ جَوَازِ اسْتِنْبَاطِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنْهُ وَ جَوَازِ الْاِكْتِفَاءِ بِهِ فِي الْحَمْدِ وَ السُّورَةِ فِي الصَّلَاةِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ قَدْ سَبَقَ أَنْ كُلَّ مَا ثَبَتَ قِرَائَتُهُ بِعَنْوَانِ أَنَّهُ قُرْآنٌ كَالْقِرَائَاتِ السَّبْعَةِ الْمَرْوِيَّةِ كُلِّ مَنِهَا مِنْ قَوْلِ رَاوِيَيْنِ نَعْلَمُ بِكَوْنِ كُلِّهَا قُرْآنًا مِنْزَلًا عَلَى النَّبِيِّ (ص) كَقِرَاءَةِ تَاصِمِ الْمَرْوِيَّةِ بِرَوَايَةِ حَفْصٍ وَ هُوَ مَا أَعْرَبَ بِهِ الْقُرْآنَ الْمَوْجُودَ الْمَطْبُوعَ فِي مِلَّائِينَ مِنَ النُّسخِ الْمُنْتَشِرَةِ فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ الْعَالَمِ وَ بِرَوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ لِأَنَّهُ لَوْ تَكُنْ كُلُّهَا قُرْآنًا يُلْزَمُ تَحْرِيفُ الْقُرْآنِ بِالزِّيَادَةِ وَ هُوَ مَمْنُوعٌ عِنْدَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا وَجْهَ لِمَا نَقَلَهُ الشَّيْخُ الْأَنْصَارِيُّ مِنْ اعْتِرَاضِ صَاحِبِ الْمَدَارِكِ وَالْأَرْدَبِيلِيِّ عَلَى الْمُحَقِّقِ وَالشَّهِيدِ مِنْ جَوَازِ الْقِرَاءَةِ بِمَا ادَّعَى تَوَاتُرَهُ .

وَ أَمَّا الْكَلَامُ فِي الشَّهْرَةِ الْمَدْعَى كَوْنُهَا مِنَ الظُّنُونِ الْخَاصَّةِ فَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الشَّهْرَةَ مِنَ الْأَمَارَاتِ الْمَعْتَبَرَةِ عِنْدَ عُمُومِ النَّاسِ وَ يَحْسَبُ طَرِيقًا عَرَفِيًّا لِاثْبَاتِ مَا هُوَ الْمَشْهُورُ بِلِ عَدَمِ أَهْلِ الْمَنْطِقِ مِنْ مَقْدَمَاتِ الْقِيَاسِ الْخَطَابِيِّ الْمَوْثُورِ فِي قَبُولِ الْعُمُومِ لِمَا يَنْتَجِجُهُ وَلَكِنَّ الشَّهْرَةَ فِي الْفَتَوَى إِنَّمَا يَثْبُتُ كَوْنُ الْفَتَوَى صَادِرًا مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ كَمَا أَنَّ الشَّهْرَةَ فِي الرِّوَايَةِ دَلِيلٌ عَلَى صُدُورِ الْخَبَرِ بِنَقْلِ كَثِيرٍ مِنَ الرِّوَاةِ وَلَكِنْ لَا يَثْبُتُ بِعَتَوَى الْمَشْهُورِ الْفَتَوَى الْمَشْهُورِ لِأَنَّهُ لَيْسَ خَبْرًا عَنِ الْكَاشِفِ الْقَطْعِيِّ لِقَوْلِ الْمَعْصُومِ وَ لَا خَبْرًا عَنِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ وَلَكِنَّهُ تَكُونُ تَأْيِيدًا لِلدَّلِيلِ

الحكم و موجبا لجبر ضعف سند الرواية والشهرة الى حد الشياخ حجة في اثبات موضوعات الاحكام الشرعية و يقوم مقام البينة كما صرح بها الفقهاء في مثل مساله اثبات روية الهلال في شهر رمضان لوجوب الصوم وفي شهر شوال لاثبات عيد الفطر و مثله في شهر ذي حجة لاثبات موسم الحج و عيد الاضحى .

اصل : في اثبات حجية الخبر الواحد : لا اشكال في ان الاصل في كل خبر هو الصدق لانه مرآة للواقع والمخبر يلقي الواقع المحكى بالخبر على السامع حتى كأنه يراه و يلمسه فان كان خيرا بنظره يسر و يفرح لسماعه و ان كان شرا يحزن و يتأثر منه وربما يبكي و يعرضه للغشوة والكذب خلاف الفطرة البشرية فالخبر و ان كان خيرا واحدا اماره عرفية و طريق عقلائي كما ان القطع الجازم طريق عقلي خصوصا اذا كان المخبر موثوقا به و قد اعترف بذلك الشيخ الانصارى حيث قال الرابع استقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع بخبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالى الى العبيد الخ فاذا سمعوا خيرا خصوصا من الثقة يرتبون عليه ما كان له من الاثر كما اذا حصل لهم العلم بالمخبر به وهذا الامر المرتكز في اذهان العلماء صار سببا في تفسير بعض الايات بحجية الخبر الواحد مثل آية النبأ والنفر و غيرهما مع ضعف دلالتها فكثير البحث فيها بما لا مزيد عليه والاحسن ان يقال ان مفاد آية النبأ بمنطوقها المنع عن العمل بخبر الفاسق لا الامر بالعمل بخبر العادل فاصحاب النبى (ص) يعلمون فسق الوليد المخبر عن ارتداد ابنى المصطلق و مع ذلك يريدون الاقدام على طبق خيره و يعدون الحرب معهم فنزل الآية بالتوقف والفحص عن صدق خبره .

قال الشيخ الخامس ما ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير تكثير و قد ذكر في النهاية

مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد الخ وما ادعاه العلامة هو العمل بما ارتكز في اذهانهم من كون الخبر الواحد طريقا عرفيا مثبتا للواقع ولا يكون باعتبار صدور حكم شرعي للعمل بالخبر الواحد ويكون اجماعا فلا لقول المعصوم ولا كاشفا عنه وما ذكره الاصحاب من الدليل على حجية الخبر الواحد يكون مؤيدا لما ذكرناه ولا حاجة الى نقل الاقوال والادلة والبحث عما ورد عليها من الاعتراض والمناقشة انما الكلام في البحث عن حجية مطلق الظن .

ويقع الكلام في مقامين الاول في كون الظن مثبتا للحكم والثاني في كونه مسقطا بعد ثبوته بالعلم تفصيلا واجمالا وقد استدل على الاول بوجهين ١ - ان مخالفا للظن موجب للظن بالضرر ودفع الضرر واجب فيجب العمل بمظنون الوجوب وترك مظنون الحرمة فالحاصل ان مظنون الوجوب شرعا يصير مقطوع الوجوب عقلا ومظنون الحرمة شرعا يصير مقطوع الحرمة عقلا ولازمه اعتبار الظن طريقا لا ثبات الحكم الشرعي والجواب عنه قوله تعالى (آيه - ٣٦ يونس) ان الظن لا يغني عن الحق شيئا) فان مفادها عدم اعتبار الظن راسا وهو ينال في التوصل به الى اثبات الوجوب والحرمة ولو عقلا . ٢ - الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح والجواب انه ان كان المراد من الترجيح جعله دليلا على اثبات الحكم الموهوم فهو قبيح في الطرفين لان اخذ المظنون حكما شرعيا ايضا قبيح لانه التزام بالحكم الشرعي من غير دليل معتبر وان كان المراد صرف العمل بالموهوم فليس ترجيحا للمرجوح لان داعي العمل به جعله راجحا على الطرف المظنون وهذا التعبير في المقام مغالطة صرفة واما الكلام في المقام الثاني وهو كون الظن مسقطا للتكليف بعد ثبوته فان كان ثبوته بالعلم التفصيلي فلا كلام في عدم كونه حجة في مقام الاسقاط لان الاشتغال اليقيني يقتضي القطع بالبراه

من علم بوجوب صلوة الظير عليه لا يكتفى بظن ادائها بل لابد من القطع بالاداء وان كان بالعلم الاجمالي ببعض الاحكام كمن علم بوجوب الجمعة او الظهر في يوم الجمعة فيجب عليه الاحتياط مع الا مكان وان كان الامر دائر ا بين الوجوب والحرمة فلا مناص من التخيير وان كان باعتبار العلم الاجمالي بكل الاحكام فهو موضوع البحث في دليل الانسداد لحجية مطلق المظن وله مقدمات اربعة في كلام الشيخ الانصارى فاعلم ان تقرير هذا الدليل على وجهين :

الاول تبعض الاحتياط في محتملات التكليف بعد عسر الاحتياط التام او تعذره او القطع بعدم وجوبه للاجماع او ادله نفى الحرج بناء على بعض تفسيراته القوية وعلى هذه لابد من احراز منجز للتكليف قبلا وهو العلم الاجمالي الذي عماد هذا المسلك وقوامه .

الثاني استنتاج طريق مثبت للتكليف وكشف حجة منجزة له شرعا او عقلا ولازم هذا القول عدم الالتزام بمنجز للتكليف قبل هذا الدليل والا فلا يكون النتيجة اثبات التكليف بهذا الدليل بل ينعطف الكلام الى اسقاطه ويفرغ عليه التبعض في الاحتياط وعلى اى الوجهين لابد من مقدمات قررها الشيخ الانصارى في اربع : ١ - انسداد باب العلم والعلمى في الاحكام . ٢ - عدم جواز الاهمال بالكلية والرجوع الى الاصول النافية . ٣ - تعسر الاحتياط التام او تعذره او عدم وجوبه قطعا . ٤ - دوران الامر بين الاخذ بالمعظنون وغيره فيلزم الاخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولم يذكر العلم الاجمالي في المقدمات صريحا واعترض عليه مع ارجاعه الدليل الى التبعض في الاحتياط وقد عرفت انه يحتاج الى احراز منجز للتكليف وهو العلم الاجمالي بل هو عماد هذا المسلك ولذا اضاف في الكفاية على هذه المقدمات العلم الاجمالي و سردها خمسة واستنتج منه حجية الظن لاثبات الحكم فاعترض عليه اولا بمناقشات

هذه المقدمات مع النتيجة لما عرفت من ان استنتاج حجية الظن في مقام الاثبات يتوقف على عدم منجز آخر قبل والا ارتفع موضوعه ثانياً تضاد المقدمات بعضها مع بعض بناءً على ما ذهب اليه من انحلال العلم الاجمالي بالترخيص في بعض اطرافه بالاضطرار والخرج فالجمع بين العلم الاجمالي والعسر والخرج في مقدمات دليل واحد تهاقت محض واللازم على مبناء اسقاط العلم الاجمالي من المقدمات والاكتفاء بما ذكره الشيخ ويمكن الجواب عن الاول بان العلم الاجمالي على قسمين الاول ما كان الاجمال في المتعلق فقط بان يعلم بوجود الظاهر او الجمعه او حرمة احداً لاثنيين فبناءً على كون العلم الاجمالي منجزاً يجب العمل به واسقاطه قطعاً او احتمالاً ولا مجال للبحث عن الاثبات الثاني ما كان الاجمال في الحكم والموضوع معا كالعلم بوجودات ومحرمات وموضوعات مرددة بينها مع القطع بعدم جواز الرجوع الى التخيير والحكم بالاباحه كلا خصوصاً مع التردد بين جميع الاحكام الخمسة فلا به من تحصيل الدليل في اثبات اى حكم لاي موضوع فالعلم الاجمالي بالمعنى الاول ينال في البحث عن كون الظن مثبتاً للتكليف دون الثاني كما هو المفروض في المقام .

و عن الثاني بان عبارته الكفايه (نعلم اجمالاً بالاحكام الكثيرة الفعلية) والمراد بالحكم الفعلي اما ان يكون مع قطع النظر عن الخرج بحيث لو نظرنا اليه يحكم بكون الحكم ثانياً لو كان في مورد الخرج واقعا كما هو مبناه في طرو الاضطرار على احداً اطراف العلم الاجمالي و دليل انحلال العلم وسقوطه عن المنجزيه لديه لاشتراطه اجتماع شرائط التنجيز في جميع اطراف العلم الاجمالي كما ذكره الشيخ الانصارى وتبعه من تاخر عنه فنقول مقدمية العلم الاجمالي تكون بمعنى كونه معداً يؤثر في المعلول بوجوده وعدمه بعده ولا يشترط وجودها مع سائر المقدمات حين تحقق ذي المقدمه لان شان

المقدمة المعدة ان يلزم من وجودها و عدمها وجود ذي المقدمة ولا فرق بين مقدمات الوجود العيني والذهني ولذا استنتج صاحب الكفاية من هذه المقدمة كشف وجوب الاحتياط مع توجهه بانجلاله بطرو العسر الى بعض اطرافه فلا بدع في تضاده مع بعض المقدمات بل هو ملاك المقدمة المعدة لكل قدم للدخول في المسجد و ان كان المراد من الفعلي هو الفعلي حتى مع ملاحظا العسر كما لا بد ان يلتزم بذلك لكشف ايجاب الاحتياط الطريقي الكاشف عن بقاء الحكم الواقعي على الفعلية المطلقة حتى مع العسر فهو مخالف لمبناه في العلم الاجمالي ولكن لا يوجب التضاد بين المقدمات والا ولي عدم اعتباره من المقدمات كما اختاره الشيخ الانصاري مع منع كون هذا النحو من العلم الاجمالي منجزا و بناء عليه نحتاج الى المقدمة الثانية و هو عدم جواز الاهمال في التكليف للزوم الخروج عن الدين مع قطع النظر عن العلم الاجمالي لانكاره راسا مع انه خلاف الوجدان ولعدم كونه منجزا راسا كما عن المحقق القمي والخونساري او القول بكونه مقتضيا بالنظر الى الموافقة والمخالفة ويمنع عن اثره جريان الاصول في جميع اطرافه وبعد ثبوت عدم جواز الاهمال كلا فهنا مسلكان الاول التقيد في اثبات التكليف بالعلم والعلمي وعدم تنجزه بحكم العقل بلغ التكليف الى ما شاء من الاهمية فاذا لم يكن بيان وطريق يحكم العقل بالبرائه من العقاب لقبحه بلا بيان نعم ضرورة بطلان الخروج من الدين و اهمال التكليف كلا مع قبح العقاب بلا بيان ينتج ان الشارع جعل لنا الى اثبات التكليف دليلا وطريقا و اصلا لقصور العقل عن جعل الطريق المثبت للتكليف و ينحصر النتيجة في الكشف عن كون الظن في حال الانسداد دليلا شرعيا الا ان يقال ان ضم المقدمتين يكشف عن ايجاب الاحتياط الطريقي فتأمل الثاني ان نرجع بحكم المقدمتين الى حكم العقل بحجيه الظن لانه اقرب

الى حفظ الواقع بعد عدم امكان الاحتياط او عدم وجوبه قطعاً فيكون
انظر في حال الانسداد طريقاً عقلياً مثبناً للتكليف ولا يصل
النزبة الى الكشف اعلا وانتيجته القول بحجية الظن من باب الحكومه
واعلم انه لا يتم النول بالتبعية في الاحتياط والاخذ بالمظنونات
تلى ما اختاره الشيخ الانصاري الا بعد حصر المنجز في العلم الاجمالي
وحذف مقدمه الثانيه التي ذكرها الشيخ وهو عدم جواز اهمال
التكاليف بالاجماع والضروره وعدم جواز الرجوع الى الاصول
النافيه لتكليف ومع القول بعدم حجية العلم الاجمالي مطلقاً او مع
طروا الترخيص الى بعض اطرافه او معارضته بالاصول لا يصح رفع انتكالف
ورجوع العباد الى الجاهليه وبعد ضميمة بح العتاب بل ببيان يكشف
حجيه طريق واصل بقدر ما يلزمنا من التكاليف ويسقط العلم الا
جمالي من البين لا بحلاله راساً او يكشف وجوب الاحتياط في دائره
المظنونات بخصوصها ان اعمضا عن الاعتراض به كما عن الشيخ من
ان انتقاب عليه على وجوب الاحتياط لا على مخالفه الواقع الا ان
يتصور ايجاب الاحتياط الطريق المنجز للواقع على تقدير اصابه
الظن به كالوجوب الطريقي في الامارات والطرق التبعديه فانقول
بتبعية الاحتياط لابلان المقدمه الثانيه ومع اعتبارها فلا يفيد
لمقام الاثبات بالظن شيئاً بل لا يعيد الاتعيين مقام الامتثال في
دائره المظنونات وانا لا اشتغال اليقيني يكتفي بالامتثال الظني
بهذه المقدمات واني ذلك مما يرومه القائل باثبات حجية الظن
المطلق في اثبات انتكالف اقول لو ابدل العلم الاجمالي بالعلم
بانتكالف الجملة من جميع الجهات بان نقول بناء على انفتاح
باب العلم والعلمى لا اشكال في انه اذا رجعنا الى انفسنا نجد علما
ضروريا بتكاليف جملة يسوقنا الى النظر في تفاصيلها من الحكم
والموضوع فاذا رجعنا الى دليل وجوب صلوه الجمعة مثلاً نقول ثبت

وجوبها لنا بهذا الدليل لا انه دليل على سقوط التكليف الثابت بهذا العلم الضروري و قد جعل المحقق القمي هذه الاحكام المجملّة المعلومة بالضرورة مدلولاً للدلالة الظنيّة المفصلة لان هذا العلم الضروري باق في حال الانسداد بنهاية الامر اثبات خصوصيات التكليف في حال الانفتاح بادلّه علميه وفي حال الانسداد بادلّه ظنيّه فيرتفع الاشكال ولو حاولنا كشف الطريق المجهول شرعا في اثبات الاحكام بهذه المقدمات فلا بد لنا من القطع بعدم منجزه صرف احتمال التكليف في هذا الحال و عدم كشف وجوب الاحتياط شرعا و لا يتم القول بكشف حجية النظر المشهورا لابعد امور ثلثة و هي عدم تنجيز التكليف بالعلم الاجمالي و بصرف الاحتمال و عدم كشف وجوب الاحتياط في موارد النظر شرعا مع احتمال كل منها فلا يصل النوبة الى كشف الطريق المجهول شرعا و هو مطلق الظن و قد اتضح بما ذكرنا ان القول بمنجزه العلم الاجمالي يحتاج الى مقدمات منها عدم وجود مسجّر لخصوص التكليف بحيث لو صرف النظر عن العلم الاجمالي لا يوجب اهمال التكليف وبطلان الخروج من الدين اجماعا طعنا يلتزم به كل من انتحل الاسلام بلا ريب وان ارتاب في منجزية العلم الاجمالي في المقام و لو انحصر المنجز لتكليف بالعلم الاجمالي و انتهى النوبة الى القول بالتبعض في الاحتياط فلا بد من بيان امور :

الاول في ان متعلق العلم الاجمالي هل هو نفس التكليف الواقعية فقط والتكاليف الظاهرية لا تكون طرفا للعلم اصلا او كانت احتمالا زائدا على دائره المعلوم بالاجمال فيدفع باصل البراءة او كان متعلق العلم الاجمالي تكليف فعليّه اعم من الواقعية والظاهرية بحيث تكون الطرق والاصول العمليّة طرفا للعلم ايضا او كان هناك علمان تعلّق احدهما بالتكاليف الواقعية والاخر بطرق موصله اليها

منجزة اياها على فرض الموافقة و عذر عنها عند المخالفة ولازم هذا العلم الثاني انجلال العلم الاول و انحصار اطرافه بما في دائرة هذا العلم الصغير من الاطراف كما هو قاعدة انجلال العلم الاجمالي بالتكليف بالعلم بالطريق كما بين في محله .

الثاني : لا يخفى عليك اختلاف النتيجة في كل من الاحتمالات الثلاثة فان كان المعلوم بالاجمال هو التكليف الواقعية فقط فالظن بالواقع حجة فحسب كما هو المحكى عن شريف العلماء ولا اعتبار بالظن بالطريق لانه يندفع احتمال به بالاصل كما عرفت وان كان متعلق العلم اعم من الواقعية والظاهريه فيكون الظن حجة مطلقا سواء بالواقع او بالطريق المعبر قضاء لحق العلم المتعلق بالاعم كما هو مذهب الشيخ الانصارى و ان كان العلم بالطرق مستقلا بالاحتمال الثالث كان النتيجة لاخذ بخصوص الظن بالطريق كما نسب الى صاحب الفصول فلاختلاف في النتيجة من حيث الظن بالواقع والطريق انما نشأ من تعيين متعلق العلم الاجمالي و قد اختلط ذلك عليهم من حيث اجملوا و اهلوا في تعيين العلم الذي جعلوه مقدموا اكثر او من البحث في النتيجة بمقدار تنبيهات عديدة يغنيك منها ما حررناه في هذا المقام والحق في المقام هو الاحتمال الثاني باعتبار ان متعلق العلم الاجمالي هو التكليف الفعلية سواء كانت واقعية او ظاهرية والنتيجة حجية الظن بالواقع والطريق جميعا فلا وجه لما نسب الى الشريف و صاحب الفصول و ان اطنب الشيخ في رده بوجوه كثيرة من انكار العلم بالطرق المجعولة شرعا و تجويز اكتفاء الشارع بحكم العقل و بناء العقلاء و من انكار العلم بوصول هذه الطرق اليها لاحتمال خفائها بمرور الزمان و دسائس الاعداء لاهل الايمان بعد تسليم اصل جعلها و من انه بعد تسليم ذلك فلا بد من الاخذ بقدر المتيقن فالمتقن و ينفذ باب العلمى ولا يصل النوبة الى حجية مطلق

النظر المتعلق بالطريق و غير ذلك و اضاف عليها في الكفاية اسكالا آخر و هو كفاية النظر بالواقع اذا علم انه مؤدى طريق معتبر و لو لم يظن بخصوص الطريق اصلا و انكار العلم بالطرق المجعولة افوى هذه الاعتراضات اقول و على ما اخترناه من ان اعتبار الطرق امضاء لما هو شائع عند العرف من الامارات لكشف الواقع من دون جعل حكم ظاهري في موضوعها فالاقوى هو الاحتمال الاول تبعا للشريف .

٣ - في بيان المقدمة الثالثة و هو عدم وجوب الاحتياط الثام لتعسره على الانام بحيث يوجب اختلال النظام و هو قبيح يحكم العقل او يوجب الحرج المرفوع شرعا و ان لم يخل للنظام و مرفوع بنص من صاعد الشريعة السهولة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج و قوله يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر ولكن دعوى العسر المخل بالنظام ممنوعة لان جميع اطراف العلم و احتمالاته من المظنون والمشكوك ليس محلا لابتلاء كل مكلف في وقت قليل حتى يلزم من العمل بها اخلال النظام و بهذا يمكن التشكيك في لزوم العسر حتى الشرعى منه كما عن بعض المحققين بان يقال ان احتمالات العلم الاجمالي تنقسم الى ما لا يكون محلا للابتلاء و الى ما تكون محلا له و الثاني ينقسم الى افراد المكلفين بحسب ما يتعلق عليه من الحكم الشرعى والاحكام الراجعة الى كل فرد منهم يتوزع على اوقات عمره و لذا لا يلزم العسرا صلا و نرى بعض العلماء يحتاط في جميع المسائل و يصير مرجعا لعموم المكلفين و لا يكون العمل باحتياطاته عسرا عليهم كما لا يخفى ثم بعد تسليم العسر والحرج .

فبناء على ان يكون العلم الاجمالي كالتفصيلي علة تامه لتنجز التكليف كما هو التحقيق و صرح به الشيخ الاعظم في الشبهة الوجوبية من الشك في المكلف به نبعد حرجيه الجمع بين احتمالاته

الآبى عن ثبوت الحكم بالاحتياط التام فلا بد من الالتزام بورود
 الترخيص و يصرف بحكم العقل كما سبق الى الموهومات فان استفيد
 ترخيصا مطلقا بالنسبة اليها بحيث يشمل اطلاقه حال ترك المظنونات
 عصيانا فللازم منه ارتفاع العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى و عود
 المظنونات ح احتمالا بدويا و هو مجرى البرائة و يستريح المكلف ح
 من جميع اطراف العلم و محتملات التكليف اما الموهومات فبالترخيص
 و اما المظنونات فباجراء البرائة بعد ارتفاع العلم و هذا مما لا يلتزم
 به اصحاب هذا المسلك .

و ان استفيد ترخيصا للموهومات مقيدا بالاتيان بالمظنونات
 و اما مع تركها عصيانا فهو ملزم بالاتيان بالموهومات فهناك تكليفان
 على الترتب تكليف مطلق بالنظر الى المظنونات و مشروط بالعصيان
 بالنظر الى الموهومات فيستشكل عليهم من وجهين .

الاول ان تلك النتيجة خلاف ما رامه القائلون بالانسداد جميعا
 من اسقاط الموهومات مزالين مطسوء اتى بالمظنون ام لا .
 الثانى انها مبنية على الالتزام بالترتب وقد قال الشيخ الاعظم
 انا لانعقل الترتب اصلا و هو الذى سلك مسلك التبعض فى الاحتياط
 و مشى على اثره جمع ممن تاخر عنه قه فدا رامهم بين محذورين
 لاندري ايهما اهن فى البين (اشكال و سد طريق لمطلق القائلين
 بالتبعض) .

تقريره ان كل علم اجمالى لا بدوان ينحل فى عدد المعلوم
 بالاجمال الى علم تفصيلى وان شئت قلت كل علم اجمالى يتضمن علما
 تفصيليا من جهة عدد المعلوم بالاجمال مثلا اذا علم بثلاثة آنية من
 النجس بين عشرة فان كان متعلق المعلوم فى الخارج غير معلوم ولكن
 عدده و هو الثلاثة معلوم تفصيلا و ح اما نعلم قطعا بعدم الزائد من
 المعلوم او نحتمل فعلى الاول فلا كلام و على الثانى المحتمل الزائد

شك بدوى مرجعه البراءة بلاشكال و يظهرالنتيجه فى موارد اطراف
المعلوم منها اذا قام العلم التفصيلى او الطريق الموجب للا
تحلال وجدانا او تعبدا فى اطراف المعلوم بالاجمال بمقدار العدد
المعلوم بالتفصيل فالزائدالمحتمل غير مانع عن اجراء البراءة
بالنسبه الى سائر الاطراف اذا عرفت ذلك فنقول لابد وان ينتهى
عددالتكاليف المردده بين المظنونات والموهومات والمشكوكات الى
عدم معلوم تفصيلا بحيث نقطع بوجود هذا المقدار من التكاليف
والزائد عنه لو كان كان شكا بدويا مرجعا للبراءة وهذا المقدار المعلوم
كالمقدار الزائد يمكن انطباقه على المظنونات و على الموهومات و
على المشكوكات فرب ظن بالتكليف يتطع بعدم انطباق المعلوم با
الاجمال عليه او و هم انطباقه عليه او شك فيكون مرجعا
للبراءة من تلك الجهة و ينحصر الاحتياط فى مظنون التكاليف الذى
ظن انطباق المعلوم بالاجمال عليه و ح لا ينتج هذه المقدمات مرجيه
مطلق الظن بالتكليف فى مقام الاسقاط كما يرومما سالك فى مسلك
التبعية فى الاحتياط ولا فرق فى ذلك الاشكال بين من يقول بكون
العلم الاجمالى مقتضيا للتنجز او علة تامه له كما لا يخفى .

اقول اجراء البراءة فى ما زاد عن العدد فى كل علم اجمالى
محل منع لانا اذا فرضنا ان بين عشرة آنيه اثنين من النجس يقينا
و نحتمل ان يكون بينها اثنان اخران فمع وجوب الاجتناب عن جميع
الاطراف لاثار علمى فى هذا الاصل و لو فرضنا انحلال العلم بقيام
الطريق على تعيين المعلوم بالاجمال يجرى البراءة فى سائر الاطراف
بنفسها لافى عدد الزائدالمحتمل كما لا يخفى فتدبر جيدا .

ثم الظن القياسى بناء على مسلك التبعية لاشكال فى خروجه
لوبينا على كون العلم الاجمالى مقتضيا لامكان التصرف فى الاطراف
ح مع بقاء التكليف الواقعى على الفعلية و اما بناء على كونه علة تامه

ففي خروجه اشكال كما مرفق تدبر (خاتمه لمسلك التبعية) لا يخفى ان اطراف العلم الاجمالي بحسب الواقع والطريق على اربعة اقسام الاول ما اذا قام طريق معبد للظن على الواقع و بنفسه ايضا مضمون الحجية .

الثاني ما اذا قام طريق موهوم الحجية وافاد الوهم بالتكليف الثالث ما اذا افاد الطريق الموهوم الحجية الظن بالواقع . الرابع عكس ذلك ولا اشكال في وقوع القسم الاول في دائره الاحتياط كما انه لا اشكال في وقوع القسم الثاني في دائره الترخيص المطلق المستفاد من ادلة الحرج بضميمة الاجماع وان لن تهتض ادلة الحرج الا الترخيص المقيد على نحو الترتب ثم لو ارتفع الحرج بترك خصوص هذه الاطراف يقع القسمين الاوسطين في دائره الاحتياط كما انه لو لم يرفع الاتبرك الاحتياط فيهما يقعان في دائره الترخيص واما لو رفع الحرج بضم احد القسمين الى القسم الثاني فيدور الامر بين ضم القسم الثالث الى الموهومات او الرابع فهل الاولى الاول او الثاني او التخيير وجوه اقويها عند الاستاد دام ظله الوجه الاخير لعدم المرجح بعد فرض كون العلم تعلق باعم من الاحكام الواقعية والظاهرية وفرض ان الاحكام الظاهرية ايضا احكام حقيقية ذات مصالح في قبال الواقع فلا بد من التخيير لعدم المرجح عند العقل .

اقول لا يبعد ان يقال ان مضمون الواقعية مضمون معه درك المصلحة الاولى و مضمون الطريقية درك المصلحة البدلية و يحتمل نقصانها عن مصلحة الواقع فهو نظير دوران الامر بين التخيير والتعيين فالاقوى هو الوجه الثاني وبذلك كله ينفذ ان مبحث ظن المانع والممنوع بمعزل عن مسلك التبعية في الاحتياط ولا ثمرة له .

هذا كله مع فرض انحصار طريق تنجز الواقعيات بالعلم الاجمالي

و عدم كونه عليه تامه للتنجيز منافيه مع الترخيص المطلق كما هو
 مسلك بعضهم و اما بناء على ما هو التحقيق من عليتها تامه و
 عدم انحصار الطريق في العلم الاجمالي فبعد طروالعسر على بعض الا
 طراف المستلزم للترخيص المطلق بضميها لاجماع فيه يرفع العلم الا
 جمالي فلا بد من التزام رفع التكليف او التمسك بمقدمه بطلان
 الخروج من الدين و حيث نقطع من الاجماع ان الكاشفات عن مذاق
 الشرع بعدم رفع التكليف و ابطال الدين و انه لا بد لنا من عمل
 تكليفي فح اما ان نقول بمنجزيه صرف احتمال التكليف بحكم العقل
 او نكشف ايجاب الاحتياط او الطريق و على الاول فاما ان نقول
 بمنجزيه كل احتمال للتكليف او بمنجزيه مقدار معه رافع لمحذور
 الخروج من الدين او بمنجزيه الاحتمالات المهمه على الاول لا بد وان
 نقول ان منجزيه الاحتمال + بنحو الاقتضاء قابله للترخيص الشرعي
 فبعد انسداد باب العلم لا بد وان نأخذ بكل احتمال مظنون او موهوما او
 مشكوكا و بمقدمه العسر نستكشف الترخيص لبعضها و بمقدمه الرابعه
 نعينه في الموهومات و يبقى المظنونان واجبه العمل بحكم العقل
 بمنجزيه الاحتمال فالنتيجه هي الحكومه ولا سبيل الى الكشف و
 على الثاني و هو منجزيه الاحتمال في مقدار رافع لمحذور الخروج من
 الدين فلا احتياج الى مقدمه العسر والخرج بل بمعونه المقدمه الرابعه
 و هي قبح الترجيح للمرجوح على الراجح نعتبر هذا المقدار في
 المظنونات و يحكم العقل بمنجزيتها ايضا و على الثالث و هو حجيّه
 المحتملات المهمه فبيانه ان نقول لا اشكال ان الاغراض الداعيه
 للأمر الى تحصيلها على اقسام منها ما يقدم على تحصيلها مع تماميه
 بيانها للمكلف بعلم وجداني و هذا لا يكون مهما به لان اول مرتبه
 الغرض اللزومي يدعو الى ذلك و منها ما يقدم على تحصيلها
 مع ظن المكلف به و هذا اول درجه لاهتمام بالتكليف و مما يدعو

الأمر الى جعل الطرق الظينه اليها و منها ما لا يرضى تبركه حتى مع
 الشك ايضا و هذا هو المرتبة الثانية من الاهتمام و منها ما لا يرضى
 بتركه حتى مع الوهم و هذا هي المرتبة الاقصى من الاهتمام و يسهل
 تصوير هذه الاقسام بملاحظه الاغراض الشخصية و مراتب اهميتها
 الموجوده في النفس والشبهات البدويه التي مرجعها البراءة من القسم
 الاول كما ان التكاليف المثبتة بالطرق المفعولة على فرض انفتاح باب
 العلمي من القسم الثاني على التحقيق الذي بيناه هناك من ان وجه
 منجزية الطرق المفعولة هو كشفها عن اهتمام الشارع بالتكليف حتى
 لا يرضى تبركه في مرتبة الظن النوعي الخاص مثلا فاقدم على حفظ
 وجوده ببركته اذا عرفت ذلك فنقول بعد ما نقطع من الاجتماعات
 ببطلان الخروج من الدين لا بد من استكشف من ذلك اهتمام الشارع
 باغراضه اهتماما ما و بملاحظه هذا الاهتمام لا يرضى بتركه مع فقد الطرق
 والعلم و لما كان اول مرتبة الاهتمام هو حفظ وجود الغرض في مرتبة
 الظن و كان هو المتيقن لنا فلا محالة يحكم العقل ابتداء بمنجزية
 المظنون و اما الموهوم والمشكوك فلما كان رهين مرتبة اخرى من
 الاهتمام لم نقطع به فلا بد من صاري مرجعا للبراءة لقبح العقاب عليه
 مع عدم البيان و انقدح بذلك انه على هذا المسلك الثالث الذي هو
 اقوى مسالك هذا الباب لانحتاج الى مقدمة العسر ولا الى مقدمة قبح
 ترجيح الراجح على المرجوح بل مجرد مقدمة بطلان الخروج من الدين
 بهركة كشف الاهتمام بالمرتبة التي ذكرنا تعيين منجزية الاحتمالات
 الظنية بلا احتياج الى امر آخر و حيث كان هذا هو المختار من بين
 المسالك كان الاقرب اسقاط هاتين المقدمتين من البين فتدبر جيدا
 ان قلت اذا كان بين المظنونات موهوم الحجية او الواقع فلا بد ان لا
 تقطع بالاهتمام الداعي الى حكم العقل بمنجزية الاحتمال قلت
 الوهم بالحجية او ظن عدم الحجية مرجعه الى احتمال عدم جعل

اشارع ثريا و هو لا ينادى المتطع بالاهتمام اذ ربما اتكل الى حكم العقل في تحصيل عرضه في هذا الحال فلم يجعل طريقا بلا منافاه بين انقطع بالاهتمام مع انقطع بعدم ان جعل تكيف مع اظن به او الوهم و نتيجة هذا المسلك المختار ايضا هي الحكومة كما هو ظاهر .

بقي هناك مسلكان اخران نتكلم فيهما مع انعمض عن المختار الاول مسلك صاحب الكفاية اعلى الله مقامه من كشف ايجاب الاحتياط والثاني المسلك المعروف من كشف حجية مطلق الظن شرعا فنقول قد عرفت على المختار من كشف اهتمام الشارع بمقدار يحكم العقل بحجيه المظنون ان لا يحتاج الى كشف حكم من الشارع اصلا سواء كان ايجاب الاحتياط او جعل الطريق فلو قلنا بعدم حكم العقل بتجيز مجرد الاحتمال مطلقا لا كشف عنايه من الشارع نفسه فيدور الامر بين كشف ايجاب الاحتياط او كشف جعل الطريق و حيث كان الاول اسهل مواءمة و ايسر نظرا الى احتياج الثاني الى ملاحظة طريقه المظنون و تتميم كشفها بجعل وجوب العمل على طبقها ايجابا طريقيا وغيره على اختلاف المسالك هناك او ملاحظه مظنونها و تنزيله منزلة الواقع فيتعين كشفه لانه هو المتعين والزائد مشكوك فيثبت مسلك صاحب الكفاية و يعين دائرة ايجاب الاحتياط في المظنون بمعونه الخدمات الاخر نعم لو لم نتصور ايجاب الاحتياط على وجه ينجزه الواقعات كما افاده الشيخ الاعظم في مقام الجواب عن الاخبارية بعد تمسكهم بايجاب الاحتياط الشرعي في مشتبه الجريمة بمعونه الاخبار بان ايجاب الاحتياط لو ثبت لا يعيد سوى العقوبة على مخالفته نفسه ولا يثبت العقوبة على مخالفة الواقع المحتمل فلا محيص الا عن كشف طريق مجعول لاثبات الواقع (تأسيس خلاف) لا يخفى ان عمدة الاختلاف بين مسلك الكشف والحكومة ينشأ من الاختلاف في وجه منجزية الطرق فمن زعم ان وجه منجزية الطرق هو تتميم كشفها بعناية وجوب العمل على طبقها والحكم بالغاء احتمال خلافها كما عن الشيخ فبعد

انكاره اذ كان تنجزا واقعيات بايجاب الاحتياط فلا محيص له عن
 الكشف ههنا لانحصار طريق اثبات الواقعيات بعد الغمض عن العلم
 الاجمالي بطريق قد تم الشارع كشفه بايجاب العمل على طبقه و ان
 قلنا بان وجه منجزيه الطرق هو الكشف عن اهتمام الشارع بملاحظه
 نصيبها و انه لا يرضى تبرك اغراضه حتى في ظرف الظن والسك مثلا
 فلا محيص له عن القول بالحكومه هنا و حيث انا رجحنا هنالك ان
 مناط منجزيه الطريق ليس الاكشفه عن اهتمام الشارع بالتكليف و
 و ابطالنا كون الوجه للمنجزيه مجرد تتميم الكشف و ان لم يتعرض
 الاصحاب لتلك المسئله التي هي العمده في باب الطرق ولم يحرروا
 الكلام فيها فلا محيص لنا عن القول بالحكومه بعد ثبوت الاجماع
 على بطلان الخروج من الدين الكاشف عن اهتمام الشارع الكافي لحكم
 العقل مستقلا بمنجزيه قسمه من الاحتمالات و هو المظنونات لكونه
 اتميقن من مقدار الاهتمام بل بناء على ان يكون للظن مراتب من
 الظن الاطميناني و ما يتلوه في القوه الى اضعف مراتبه و فرضنا كفا
 خصوص الظن الاطميناني او ما يتلوه من المراتب القويه لرفع محذور
 الخروج من الدين كان خصوص هذا القسم من الظنون حجه فقط دون
 غيرها من المراتب الضعيفه اكتفاء بالمتيقن من الاهتمام المنكشف
 بذلك الاجماع اصل بناء على المسلك الغير المختار من الاحتياج الى
 كشف الطريق فهل النتيجة مهملة ومطلقة من حيث الاسباب والمراتب
 وقد ذكروا للتعميم طرقا الاول ان اختصاص الحجية بقسم من
 الظنون دون قسم يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فلا بد
 من عموم النتيجة دفعا لهذا المحذور ولا بد للممتسك بهذا الوجه من
 ابطال جميع المرجحات التي ذكروها وهي ثلثة الاول القدر المتيقن
 بمعنى انه لو كان الظن حجه مطلكان الخبر الواحد المزكى روايته بعد
 نفي و هم اماميون متيقنا من بينها فيؤخذ به دون سائر الظنون

لأنها مشكوك حجيتها ح .

الثاني القوة حيث ان الظنون الاقوى اقرب الى الواقع من الاضعف فهو متيقن الحجية بالنسبة اليه

الثالث الظن بالاعتبار ووجه ابطال الاول احد امرين على سبيل منع الخلو الاول عدم كفايه القدر المتيقن المسلم وهو الخبر الواحد الذي رواه جميعا عدل امامي المفيد للظن الاطميناني الثاني عدم تسليم القدر المتيقن الاخر في البين كما ادعى فمن يقول بان مطلق الخبر الواحد قدر متيقن بالنسبة الى الاجماع المنقول او الاجماع المنقول قدر متيقن بالنسبة الى الشهرة او هي كذلك بالنسبة الى الاستحسانات الظنية تيباس الاولى مثلا ووجه ابطال الثاني دعوى مجبولىه مناط اعتبار الظن عند الشارع و لم يعلم ان مجرد الاقربى الى الواقع مناط الحجية عنده اذ ربما كان المنطوق في نظره موجودا في الابعاد كما شاهد في حجية الظواهر عنده حتى مع الظن الفعلي على خلافه ووجه ابطال الثالث عدم اعتبار الظن بالحجية فمن يقول بانه مرجح لان اعتبار نفس هذا الظن حتى في مقام المرجحية محل بحث خصوصا اذا كان مفيد انبؤهم بالواقع، الثاني من طرق التعميم عدم كفايه الظنون القوية والقدر المتيقن لما نحتاج اليه من التكليف فلا بد من عموم حجيه الظن واحتياج كل ما نقول بحجيتها الى غيره من حجه مثلا اذا قلنا بحجيه الخبر الواحد فيها مقيدات من الاجماع المنقول فلا بد من القول بحجيتها واذا قلنا بحجيه الاجماع المنقول ففيها مقيدات من الشهرة لا بد من القول بحجيتها ايضا وهكذا .

الثالث الاحتياط بان نقول بعد حجيه الظنون اجمالا بمقدمات الانسداد قد اشتبه الظنون التي كانت حجه بين جميع الاحتمالات فلا بد من العمل بجميع الاطراف قضاء لحق هذا المعلوم بالاجمال هذا

لكن التحقيق اختلاف المسالك في نتیجه دليل الانسداد و عدم
 جریان هذه الوجوه نقضا و ابراما على جميع المسالك فلا بد اولاً من
 بيان المسالك ثم بيان ما يلزم عليها من هذه الاشكالات ولقد اجاد
 صاحب الكفاية حيث بنى التعميم والتخصيص على ان نتیجه دليل
 الانسداد هل يكون حجة طريق واصل الى المكلف بنفسه او حجة
 طريق واصل ولو بطرق او حجة طريق و ان لم يصل و بناء على كل
 مسلك يختلف التعميم والتخصيص و جواز اعمال المرجح و عدمه فعلى
 المسلك الاول فلا محالة يكون نظر العقل في تعيين طريق جعله
 الشارع حجة للمكلف متبعا و ان كان نظره في مقام اصل الحجية
 ساقطاً بداهة ان الطريق الواصل الى المكلف لا يمكن الا بتبعية نظر
 عقله في تعيينه وهنا نكتة لا بد من التنبيه عليها لانها كالمقدمة
 لما نحن بصددده و هي انه اما ان يكون للعقل بناء على الحكومه حكماً
 واحداً و هو الحكم بحجة ما هو اقرب الى الواقع من الاحتمالات كما
 في بعض المسالك المتقدمة او يكون له حكمان احدهما الحكم بحجة
 احتمال ما تم الحكم بكونه المظنونات للاقربية والحكم الثاني معلق
 على ثبوت حجة في البين ثم بناء على الكشف و عدم الاتكال
 الى حكم العقل فاما ان نقول بسقوط حكم العقل مطبناً على ان لا
 يكون له في المقام الاحكم واحد او كان له حكمان ولكن عزل من كليهما
 واما ان نقول بان له حكمان و قد عزل عن خصوص الحكم بالحجة
 فقط ولكن الحكم المعلق على ثبوت حجة في البين و هو تعيينه في الا
 قرب الى الواقع فيكون بحاله و على هذا فلا وجه لما عن الشيخ من
 الاشكال على الكشفى بانه بناء على الكشف من حجة شرعية نحتمل
 كونها في غير المظنونات لان مناط الحجية ليس بايدينا فقد يكون
 مناطها عند الشرع في غير المظنون كما في الظواهر المظنون خلافها
 لان المفروض استقلال العقل ح في تعيين الحجة المكشوفة في البين و

ان نم يحكم بأصل الحجية كما هو ظاهر و كذا لاوجه لما عن صاحب الكفايه من التردد في النتيجة بانها الطريق الواصل بنفسه وبطريقه او غيراواصل مطلقا لتعين كون المكشوف هو الطريق الغير الواصل لاحتمال ايكال الشارع في تعيينه الى حكم العقل لاستقلاله في ذلك بعد ثبوت اصل الحجية كما لا يخفى و اما بناء على الفرض الاول وهو سقوط حكم العقل بالكنية من الابين فيصل النوبه الى المسالك الثلثة فان بنينا على ان المفعول هو الطريق الواصل بنفسه فلا مناص عن القول بمتبعيه نظر العقل في تعيين حده و جواز الرجوع الى المرجحات المذكوره و سقوط القول بعموم النتيجة من جهة لزوم الترجيح بلامرجح كما لا يخفى .

والحق في نتیجه دليل الانسداد بعد تمامية مقدماته ان يقال بحجية مطلق الظن شرعا لانه اماره معتبره عند العرف فيما اذا انسد لهم العلم بالواقع في جميع امورهم وقد عرفت سابقا ان عدم ردع الشارع عن الامارات العرفيه المعتبره عند العقلاء كاف في كشف رضاه عن العمل بها عند الشرع في احكامه اثباتا واسقاطا و يوءيدهما ثبت من الشارع في الامارات الظنية عند انسداد باب العلم كما في مورد قبله الصلوه للبعيد عن البيت الحرام الذي اعتبره قبله للانام فان التوجه شطر المسجد الحرام للخارج عن مكة كما نص به القرآن في قوله تعالى (الايه ١٥١ - من البقره) و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فان التوجه شطر المسجد الحرام موجب للظن بالاستقبال له لا القطع به و كما في اعتبار الامارات المنصوصه لاوقات الصلوه فانها لتعيين اول الاوقات ظنيه لا قطعيه كما في جعل الجدى خلف المتكبر الايسر علامه للقبلة عند اهل العراق و ما والاها من البلاد فانها اماره ظنيه لانسداد باب العلم بالاستقبال الى عين الكعبه او المسجد الحرام بناء على القول بانه قبله البعيد او الخارج عنه و على هذ

لاوجه للقول بان الظن حجه عقلية من باب الحكومه كمالا وجه لا
بحاث طويله فرعوها و ذيلوها لدليل الانسداد .

ثم انه على ما ذكرنا من حجية الظن بالواقع في حال الانسداد
لعدم ردع الشارع عن العمل به في هذه الحال باعتبار انه اماره
عرفية فيما انسد فيه باب العلم والعلمى فلا اشكال في عدم حجية
الظن القياسى لوورد الدليل القطعى على الردع عنه كما صرح به الشيخ
فقال اذا بنى على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف
بان يكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل
بالظن في الجملة ثم تعميمه باحدى المعجمات المتقدمة فلا اشكال
ايضا من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم الح .

كما اذا قام الظن على حرمة العمل بظن خاص بحكم شرعى فلا
اعتبار بالظن المانع لما عرفت من ان اعتبار طريق شرعا لا يوجب
جعل حكم على طبقه وان مفاد دليل الانسداد حجية الظن بالحكم
الواقعى و مفاد الظن المانع ليس حكما واقعى في قبال الظن الممنوع
لانه ليس حكما شرعى واقعى في عدم حجية الظن في امثال الاحكام
المظنونه فلو ظن بوجوب صلوة الجمعة فلا بد من اتيانها بطريق العلم
والعلمى فلو ظن باتيانها او كونها في الوقت فلا بد من اعادتها ولو
خرج وقتها يتداركها بصلوة الظهر اربع ركعات لان وقتها اوسع من
وقت صلوة الظهر فالمعدور فيه مثلا هو الظن بان قبله العراق ما بين
المشرق والمغرب و اما الظن بوقوع الصلوة اليه فلا يعذر فيه فظهر
فساد توهم انه موجب دليل الانسداد الاكتفاء بالامثال الظنى للحكم
المظنون .

اصل : هل يكفى الظن في اصول الدين ام لاها المعروف عن الا
كثر اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال و قيل بكفاية العلم عن
التقليد وكفاية الظن مطلقا او الظن عن النظر والاستدلال او الظن

الحاصل من الاخبار و كفايه مطلق الجزم فنقول ان للمعرفة والكشف مراتب عديدة .

الاول الكشف الشهودى الذى يدعيه العرفاء مستدلا بقوله تعالى كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين الثانى الكشف البرهانى وهو تحصيل اليقين بالقياس البرهانى بكشف المعلول عن العلل و سموه باللمى او بالعكس و سموه بالبرهان الانى و عليه يعتمد اكثر الايات الواردة فى معرفه الله تعالى فى القرآن المجيد كقوله تعالى (١٦٦ - البقره) ان فى خلق السموات والارض الحوى ابلغ الايات فى هذا الموضوع و للبرهان مبادئ ستة معروفة .

الثالث الكشف الوجدانى الذى قد يحصل من الحدس والتقليد او الاعتماد بقول (معتمد ولو كان واحدا)

الرابع الكشف التصديقى و هو تحقق نسبة القضية فى الذهن بحيث يصح الاخبار بواسطته و قد عد ذلك علما ايضا كما عرفه اهل المنطق بانه صورة حاصلة فى الذهن ينقسم الى تصور و تصديق والتصديق ينقسم الى الصادق والكاذب والكاذب يشمل خبر المتعمد بالكذب والتصديق بهذا المعنى موجود حتى مع عدم اعتقاد المخبر بمعاده بل و مع الاعتقاد بعدمه .

و لاشكال ان المعرفة بالكشف الشهودى كما يدعيه العرفاء ليست واجبة على عامة المسلمين ولم تكن حاصلة الا لقل قليل من المؤمنين والمعرفة باليقين البرهانى ليس امر اختياريا لتكون مورد التكليف الا باعتبار مقدماته من النظرو الاستدلال و ليس كل نظر يودى الى العلم واليقين .

و ظاهر سيره النبى والمسلمين من بعده الاكتفاء باداء الشهادتين فى الحكم بالاسلام و مقتضى الشهادة هو العلم والتصديق لا افادة اليقين للحكم بالاسلام المنافقين مع عدم الاعتقاد اليقيني بموعدى

شهادتهم بل و مع علم النبي (ص) و بعض الصحابه بعدم اعتقادهم
 به فالاقوى كفايه الظن مطلقا و هو المحكى عن جماعة منهم المحقق
 الطوسى كما نقله الشيخ فى رسائله و عن المحقق الاردبيلي وتلميذه
 صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى والعلامة المجلسى والمحدث
 الكاشانى فالاسلام يتحقق بالكشف والتصديق الذى يكون مفاد الشهادة
 بالتوحيد والرسالة واما الايمان فيحتاج الى الكشف الوجدانى و هو
 الجزم الغير المشوب باحتمال الخلاف سواء حصل من الاستدلال لمن
 يكون اهلالة او من الحدس او من رؤى المعجزة او التقليد الموجب
 له وربما يحصل بقول من يعتمد عليه فالايان اقرار ناش عن الا
 عتقاد الجازم بالتوحيد والنبوة الخاصة والعامه والبعث بعد الموت
 مع الالتزام بما جاء به النبي اجمالا المستلزم لعدم انكار ضروريات
 الدين و قال الشيخ الانصارى فالاقوى كفايه الجزم الحاصل من التقليد
 لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد
 و تقييدها بطرق خاص لا دليل عليه الح فالشهادتين للجامعة الا
 سلاميه بمنزلة ورق الجنسية المعتبرة فى كل بلاد و مملكة لاثبات كون
 صاحبها معدودا من اهل هذه المملكة والعمل بفروع الدين بمنزله
 العمل بالقوانين المقررة فى كل مملكة من المنشاء القانونى المعتبر
 فيها من دون اعتبار واقعية اخرى واداء الحقوق بهذه الشعوب
 الخاصة و اجراء هذا القوانين لصالح حياها الشعب من دون اعتبار هذه
 الامور لما يترتب عليها بعد الموت واما الايمان فمعناه وجود حقيقته
 الشهادتين والاعمال المقررة لها من العمل بفروع الدين فى حياه
 بعد الموت اما الايمان فمعناه وجود حقيقته الشهادتين والاعمال

المقررة لها من العمل بفروع الدين في حياة بعد الموت و هو حياة
 الآخرة فالشهادتين من دون جزم واعتقاد بموئداها والعمل بفروع
 الدين من دون اعتقاد باثرها المعنوي الذي يظهر بعد الموت في
 الحياة الآخرويه نظير التزام كل فرد بالجنسية الصادرة له من اى
 مملكة والتزامه بالعمل بقوانين تلك المملكة فالإقرار بالشهادتين
 والعمل بفروع الدين من مسلم غير معتقد يشبه جسد الروح له وروحه
 الاعتقاد والايمان بالحياة الآخرة وبهذا الاعتبار يحتاج الى امام و
 يصير الولاية شرطا في صحة الايمان لان الامام كطبيب يحافظ على
 جسد الجامعة الاسلامية يدافع عن ابتلائها بالانحراف والامراض
 المعنوية و يعالجها لو عرض لها مرض وانحراف وهذا هو سر التاكيد
 بامر الولاية وفرض اطاعة اولى الامر بعد اطاعته الله و اطاعة رسوله
 فالاسلام يتحقق بالكشف التصديقي الذي هو موئدى الشهادة ولو
 مع عدم الجزم بموئديها والايمان يحتاج مع ذلك الى الكشف
 الوجداني و هو الجزم الغير المشوب باحتمال الخلاف بموئدى
 الشهادتين والاعتصام بالولاية لحفظ هذا الاعتقاد الجازم وللاحتراز
 عن الانحراف والضلالة باعواء المنحرفين والضالين .

اصل : في قواعد الشاك في التكليف وهي قواعد است للمكلف
 مع عدم مثبت للتكليف الواقعي من العلم والعلمى ، لاشكال في ان للعقلا
 مع احتمال الواقع المطلوب لهم طريقان في مقام العمل .

الاول ما يعطون به بعنوان انه هو الواقع المطلوب لانه طريق
 لاجرازه و يجعلونه مقامه بما هو هو لا بما هو غيره و هو الامار الثاني
 ما يروه وظيفه عند الياس عن الوصول اليه و هو القواعد المقررة
 للشاك عندهم والشرع تبعهم في احراز التكليف وامضى ما بنوا
 عليه امورهم و ارتكز في نفوسهم منذ بدء خليقتهم و ان خطاهم
 في بعض الموارد من جهة مصداق الامارة فمنع عن اتباعه لفقد ما

هو ملاك الطريقة فيه و هذا اختلاف في الصغرى فقط ثم لا يخفى ان احتمال الواقع هو الموضوع لجعل الطريق المحرز للواقع بما هو هو بتتميم كشف الناقص و ايجاب اتباعه بما هو الواقع المعبر عنه بجعل الامارات والطرق و كذا هو الموضوع القابل لان يتعبد المكلف فيه بالقواعد المقررة للشك على ما ياتي ولكن احتمال الواقع بما هو موضوع لجعل الطريق والحكم بتتميم كشفه من دون اخذ الاحتمال في موضوعه و اما اخذه موضوعا للقواعد المقررة للشك مع اخذه في الموضوع بفيد عدم طريق مثبت للواقع فموضوع الامارات مقدم على موضوع الاصول طبعاً كما انه متاخر عن موضوع الحكم الواقعي المتعلق بدات فعل المكلف مجردا عن احتماله لان احتماله متاخر عنه طبعاً ونتيجة ذلك عدم تداخل الموضوعين كما توهم وتقديم دليل حجية الامارة على دليل حكم الفواعل لان عدم وجود امانة معتبرة في مورد يقع موضوعا للاصل العملي ولا يخفى ان مناط تقديم الامارات على الاصول بعد ورود كليهما في صورة الجهل بالحكم الواقعي هو الحكومة كما قرره المشيخ الانصاري لا الورود كما زعمه بعض المعاصرين لان موضوع الاصول هو الشك في الحكم الواقعي كما هو المتبادر من قوله رفع ما لا يعلمون، وكل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه و ورود الامارة في مورد لا يرفع الشك وجدانا والعلم بحجيتها لا يعيد العلم بموءدا هابل دليل حجيتها المتمم لكشفها علم تنزيلى فاظر الى لقاء الشك واحتمال خلاف الواقع و هو معنى الحكومة لا نها عبارة عن نظرا حد الدليلين الى موضوع الدليل الاخر المحكوم فيضيقيها تارة ويوسعها اخرى وربما يفيد التوسعة من جهة والتضييق من جهة اخرى كدليل حجية الامارة مع دليل الاستصحاب كقوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك فبالنظر الى اخذ اليقين فيه يوسع لما اذا كان الدليل الدال على الحكم المستصحب هو الامارة فانه يقين تنزيلا و

بالنظر اني اخذ الشك يضيفه فيما اذا قامت الامارة على خلاف الحكم السابق و دعوى ورود ادلة حجية الامارات على ادلة الاصول باعتبار ان موضوعها هو الجهل المطلق او عدم العلم بالحكم الظاهري والواقعي او الاطريفي كما عبر بكل منها بعض مما لا يصفي اليها بعد ظهور ادلة حجية الامارات بالجهل بالحكم الواقعي نعم بناء على ما فوينا من ان الامارات طرق عرقية لكشف الواقع كما ان القطع طريق عقلي له لا يبعد القول بالورود .

و دعوى تخصيص ادلة الاصول بادلة الامارات بمعونة الاجماع ان كان النسبة بينهما عموما من وجه بان يقال ان الاجماع قام على عدم الفصل بين موارد الامارة بحجية بعضها دون بعض فيلزم اما العمل بدليل الاصول في مورد الامارة وطرح دليل حجية الامارة راسا لندرة مادة افترافه او العمل بدليل حجية الامارة في مورد الاجتماع لكثرة موارد العمل بالاصل الخالية عن الامارة المعتبرة ولكن دعوى الاجماع في المقام بعيد لبعده و رود دليل خاص من الشرع في المقام فالتعبير بالتخصيص في المقام مسامحة او اشتباه كما لا يخفى .

وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول العملية

ثم انه لما كان لسان دليل الاستصحاب حفظ اليقين في ظرف الشك في بقاء ما كان فقد جمع بين وجهين مختلفين و حاز وجهة امارية حين ما كان اصلا عمليا مسبق على سائر الاصول العملية و ان كانت شرعية من وجهه الامارية و ان تاخر عن الامارات المعتبرة وعجز عن مقاومتها من جهة اخذ الشك موضوعا له في لسان دليله و ذلك بناء على ما هو المختار من ان مفاد دليله النهي عن نقض نفس اليقين لا النهي عن نقض المتيقن باعتبار ان اليقين طريق له كما مال اليه جمع وربما يؤيده تعريف الاستصحاب بانه ابقاء ما كان لا ابقاء يقين كان و بناء عليه فتوجيه تقديم الاستصحاب على سائر

الاصول المتحدة الموضوع معه في غاية الاشكال و يمكن ان يكون المراد من الموصول في التعريف المذكور نفس اليقين السابق لا المتيقن واعلم ان الاستصحاب بوجهة اماريته مثبت للآثار الواقعية الثابتة للمتيقن السابق كما نعية اجزاء الحيوان المحرم الا كل للصلوة و جواز الصلوة في اجزاء ماكول اللحم اذا جرى فيها الاستصحاب بخلاف باقى الاصول فانها لا تثبت الا مفادها من الاحكام الظاهرية كما ان الاستصحاب يقوم مقام العلم الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقة الصرفة بخلاف سائر الاصول و بهذه الامتيازات كان الا ستصحاب برزخا بين الامارات والاصول و مقتضى الترتيب بيان احكامه بعد الامارات الصرفة ولكن جرى دأب الاصحاب على تأخيرها عن سائر الاصول العملية فنحفظ هذا النظم ولا يخفى ان القول بتقديم الامارات على الاصول بمناط الحكومة انما كان بالنظر الى الاصول الشرعية و اما بالنظر الى العقلية منها من البراءة و غيرها فالتقديم بمناط الوجود لان موضوعها عدم البيان و عدم المرجح والامارات الجارية في مقامها تثبت البيان في موضوع البراءة والترجيح في موضوع التخيير و يتحل بها العلم الاجمالى في موضوع الاحتياط فيرتفع موضوعها راسا .

في حصر مجارى الاصول : فاعلم ان الاصول الثلاثة العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير منحصرة بالمجارى عقلا لان الشاك اما لم يتم له البيان فهو مجرى البراءة او تم فان امكنه الاتيان بالمحتملات كلا او بعضا فهو مجرى الاحتياط والافهو مجرى التخيير و لا تداخل بينها و اما الاصول الشرعية فقد زاد فيها الاستصحاب فلا بد ان يقال الشك اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة ام لا فالاول هو مجرى الاستصحاب والثانى ينقسم الى ما تقدم و لا تداخل في مجاربها ايضا نعم ربما توهم دخول مجرى التخيير في مجرى البراءة لان ما له

الى الترخيص مع عدم العلم بنوع التكليف ولكنه مدفوع بان الترخيص في مورد البرائة ناش عن عدم البيان واما في مورد التخيير فنأش عن عدم القدرة على الامتثال وسقوط البيان عن الاثر لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك في العلم بوجوب شيء او حرمة فانه لو علم بوجوب صلاة او حرمة الدخول في المسجد يجب عليها الاحتياط لكون العلم الاحمالى بيانا له فلا تداخل في مجرى البرائة والتخيير في الحكم الظاهرى :

قال الشيخ الانصارى واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل فيه ان يعتبر فلوورد في مورد حكم شرعى كان يقول الواقعة المشكوكه حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونها مقابلا للحكم الواقعى المشكوك بالفرض الخ .

و مفاده ثبوت احكام واقعية ظاهرا في مقابل الحكم الواقعى كما التزم به في مورد الامارات المعتمدة و ذكرنا هناك ان الامر بالعمل بامارة كاشفة عن الواقع ليس الارشاد الى تنميم كشفها وجعلها حجة كما في حجية القطع لاثبات الواقع واسترحنا عن تجشم الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى باختلاف مرتبة الحكم او تعدد الموضوع كما يظهر من كلامه في المقام واما في الاصول العملية فلا اشكال ان البرائة العقلية والتخيير و وجوب الاحتياط عقلا كما في اطراف العلم الاجمالى المنجز ليست مجعولات شرعية ولم يكن في موارد الا حكم واقعى واحد يحكم العقل بالبرائة عن عقوبتها لعدم البيان المنجز له مرة والتخيير في مورد عدم القدرة على امتثال حكم الواقع ثانيا لتعلقه بالنقيضين اوضدين اولعدم وجوب الجمع بين جميع افراد متعلق الحكم كما في المطلق والعام البدلى الموجب وجوب الايتان بجميع المتحتملات او بعضها لحفظ امثال الحكم الواقعى كما في اطراف العلم الاجمالى و اذا صدر حكم بالتوقف والاحتياط فهو

ارشاد الى تنجيز الواقع في هذا المورد لاهميته والتوصل الى العمل به ولا يكون جعل حكم آخر في مقابل الحكم الواقعي و يعبر عنه بوجوب الاحتياط الطريقي واما البرائة الشرعية فهو ارشاد الى عدم تنجيز الحكم الواقعي لاجعل ترخيص في مقابله فيكون هنا حكمان متماثلان مع كون الحكم الواقعي هو الاباحة او متضادان مع كونه حرمة مثلا و يؤيده ان اكثر ادلته بلسان الرفع كما يأتي وهو سلب الحكم لا ايجاد الترخيص والاباحة نعم ربما يستظهر جعل الحكم من مثل قوله (ع) كل شيء لك حلال الح او كل شيء ظاهر الح لبيان حكم المشكوك بقريئة قوله حتى تعلم انه حرام او حتى تعلم انه قدر ولكن التحقيق ان حلال نفى الالتزام بالفعل او الترك كما ان ظاهر نفى القدر الممنوع عنه في نظر الشرع كالماء الصافي فان الصفا في الماء خلوصه عن الكدورات وليس صفة ثابتة و راء نفس كونه ماء فالماء الصافي ماء وليس معه غيره والماء الظاهر ماء ليس فيه قدر شرعا او ما يسمى بالميكروب طبا فلا نحتاج الى تجشم الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مع عموضه واختلاف النظر فيه واضطراب كلام الشيخ في المقام كما ان الاستصحاب عندنا كما ياتي اماره نسبه اعتبر الشارع اليقين السابق حجة على ثبوت المتيقن في اللاحق كما انه حجة عقلية له حين وجود اليقين سابقا .

أصل في البرائة وفيه مسائل :-

١ - اذا تردد حكم شيء بين الحرمة و غير الوجوب اختلفوا الى ما يرجع الى القول بالبرائة و ذهب اليه اهل الاجتهاد اولا احتياط واختاره اكثر الاخباريين و قبل الخوض في البحث لابد من تمهيد مقدمة و هي انه لا اشكال في قبح العقاب بلا بيان عند جميع الانام فضلا عن العلماء من المجتهد والاخباري بل هو من الحكم القطري للعقل يعترف بحجيته الاخبارية و ان منعوا من حجية احكامه

النظرية وكذا قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معالم يشك فيه احد من العقلاء فضلا عن العلماء فلا نزاع بين الطرفين في هاتين الكبيرين والنزاع بينها في ان مورد الشبهة داخل في ايهما فالمجتهد يدعى اند راجها تحت كبرى قبح القعاب بلا بيان والنتيجة الترخيص والاخبارية ادعوا انه من موارد احتمال الضرر والنتيجة وجوب الاحتياط ولا يثبت الكبرى الصغرى و الاجماع على حكم الكبرى لا يدفع الاختلاف في الصغرى فلا يصح تمسك احد الطرفين بحكم العقل او الاجماع في اثبات الصغرى و لا يصح التمسك بدليل يدل على احدى الكبيرين كخبر التثليث الدال على ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، و بعد ذلك نقول قد استدل للبرائة بآيات من الكتاب .

١ - لا يكلف الله نفسا الا ما آتيتها (٧ - الطلاق) فانه تعالى نفى التكليف الا بعد الايتاء و ايتاء التكليف اعلامه للمكلف كما انه اذا نسب الى الفعل كان بمعنى الاقدار عليه و اذا نسب الى الاعيان المالية كان بمعنى تمليكها و لانتوهم ان هذه المفاهيم متبائته و استعمال الايتاء فيها استعمال المشترك في اكثر من معنى لانها مصاديق معنى جامع واحد و هو الاعطاء و باختلاف متعلقه يوجد بصورشتي نعم فالشيخ ارادة خصوص الحكم من الموصول خلاف السياق لان سابق الجملة في المال و هو قوله فلينفق مما آتاه الله و ارادة الاعم منه و من المال من لفظ الموصول مما لاجماع بينهما لان تعلق الفعل به بمعنى كونه مفعولا مطلقا و بمعنى الحال بكونه مفعولا به و لاجماع بين النسبتين و يمكن دفعه بان يكون الموصول مفعولا له فالمعنى لا يكلف الله نفسا الا لحكم اعلمه اولمال اعطاه و فيه ان المفعول له لا بدوان يكون مصدرا متحدا للوقت والفاعل مع العامل نعم يمكن كونه منصوبا بنزع الخافض بتقدير اللام او من النشوية ولكنه حمل الآية على

وجه شاذلان حذف الخاض في مثله سماع غير مطرد .

و عمدة الاشكال ان نفي المشقة والعذاب عن التكليف الغير المبين مما يسلمه الخصم لانه عين كبرى شبح العقاب بلا بيان فلا ينفع لردد عويه في بيان التكليف بالعلم الاجمالي او اخبار وجوب الاحتياط .

والحق ان معنى الموصول شيئا وهو مفعول به و يشمل الحكم والمال و غير المقدور و نفي التكليف والمؤاخذة راجع الى الحكم الواقعي المجهول و وجوب الاحتياط عقلا او شرعا غيرى لا يوجب العقاب الاعلى مخالفة الحكم الواقعي و نفي المؤاخذة والتكليف بالنسبة اليه مدفوع بحكم الآية فلا باس بالاستدلال بها في المقام .

٢ - قوله تعالى (١٥ - الاسراء) و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - و تقريب الاستدال ان بعث الرسول كناية عن بيان الاحكام و نفي التعذيب لا يكون نفي الحكم راسا بل نفي الاستحقاق والحاصل نفي استحقاق العقاب على الحكم الغير المبين و اعترض بان ما كنا، ماض فالمراد نفي العذاب في الدنيا من المسخ وغيره قبل بعث الرسل فلا تدل على المطلوب واجيب بان الفعل المستند الى الله منسلح من الزمان و فيه نظر لان الفعل المستند اليه تعالى لاثبات اصل الذات كقوله : كان الله و لم يكن معه شيء او صفات الذات كعلم الله او فعله قبل تحقق الزمان نحو خلق الله السموات والارض عار عن الزمان و ما يثبت صفة الفعل الزماني كتعذيب الامم السالفة فلا وجه لانسلاخه عن الزمان و يمكن دفع اصل الاشكال بان - ما كنا - ماض بالنسبة الى بعث الرسول فيشمل هذه الامة ايضا و نفي العذاب قبل البعث يحتمل ان يكونها نفيه قبل البيان و هو عين الكبرى المسلمة بين الفريقين و ان يكون بمعنى عدم اقتضاء الحكم المجهول للعذاب من حيث هو و ان يكون بمعنى عدم العذاب مع الجهل و لو بمعونه

جعل الاحتياط فيدل علي هذا نفي ايجاب الاحتياط و بالمعنى
 الاخير يكون دليلا على البرائة دون الاولين و هو مبني على ان يكون
 بعث الرسول كناية عن مطلق البيان ولو عقلا فيرجح المعنى الثالث
 على الاولين ترجيحا للتأسيس على التاكيد لان الاولين تأكيد لحكم
 العقل بخلاف الثالث مع تأييده بقرينه الامتنان الحافة بالاية لعدم
 الامتنان في الاولين و على المعنى الثاني فاما ان نقول بالملازمة
 بين حكم العقل والشرع و كون حكم العقل كاشفا عن حكم الشرع فعلى
 الاول لا يدل الاية على البرائة لان معناها عدم العذاب على الحكم
 الثابت بحكم العقل قبل تأييده بالبيان الشرعى و هو عفو بعد
 الاستحقاق للامتنان فلا تدل على نفي الاستحقاق المطلوب في المقام
 الابان يكون البعث كناية عن مطلق البيان والمقصود نفي الاستحقاق
 في ظرف الجهل بالحكم الواقعى و اما حمل الاية على نفي فعلية
 العذاب الاعم من نفي الاستحقاق فلا يستقيم وان صدر عن بعض
 المحققين لمنا فاته مع الغاية في (حتى نبعث رسولا) فتدبر .

٣- قوله تعالى - ١١٥ - التوبة - وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا
 بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ : والبحث فيه كما مر في الاية
 السابقة الا ان البيان فيه اعم من الشرعى فالاشكال في دلالة اوضح
 و يزيد من جهة ان المشروط بالبيان هو الاضلال اى الخذلان وهولا
 يلزم رفع العقوبة مع عدم البيان لان العقوبة اهون من الخذلان نعم
 لو منع شىء عن الخذلان لمنع عن العقوبة بالاولوية فلا بد من
 تحقيق ان الاية تفيد شرطية العلم للخذلان فلا يمكن التمسك بها
 بحكم الفحوى لا شترائط العقوبة به او تفيد ما يغية الجهل للخذلان
 فبالفحوى تفيد ما نعته للعقوبة والشيخ مع اختياره الوجه الاول
 تمسك بالفحوى و هو عجيب .

٤- قوله تعالى (فى ٤٣ - الانفال) لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ

وَيَحْيِي مَنْ حَتَّى عَنْ بَيِّنَةٍ - اتقريب الاستدلال حصر منشأ الهلكة والعقوبة في البينة فلا هلاك مع الجهل بالحكم و هو المطلوب قال الشيخ وفيه تأمل ظاهر لعل نظره الى ان الآية نزلت في قصة بدر فالمراد هلاك المنكرين للنسبة عن بينة و هو القرآن و معجزة النصره على المتركين او المراد من الآية اصول الدين التي لا عذر للجاهل فيها فالحيوة فيها عن بينة والهلاك عن بينة و يمكن ان يقال ان الحيوة في الفروع ايضا عن بينة حتى في مورد الشبهة لا تكال المكلف فيها على بينة عقلية و هي قبح العقاب بلا بيان ثم حصر الهلاك بالبينة يفيد بقرينه التأسيس والامتنان نفى ايجاب الاحتياط و يدل على المطلوب خلافا للشيخ في تفسير الايات بصرف قبح العقاب بلا بيان و عدم دلالتها على نفى ايجاب الاحتياط.

٥ - ١٤٥ - الانعام - قُلْ لَا اَجِدُ فِيْهَا اَوْحٰى اَلّٰى مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهٗ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مِنْهُ اَلْحَ . وجه الاستدلال حصره المحرم فيما وجد و علم حرمة ما لم يعلم غير محرم و هو المطلوب و اعترض بان عدم وجدانه محرما فيما اوحى اليه مساوق للقطع بعدمه فلا يمكن التمسك باطلاق لم اجد كما هو شان كل مطلق يلزم بعض افراده المبطل به لفيد موجود فلا يمكن التمسك به في فاقد القيد لاحتمال اتكال المتكلم به في بيان القيد او لعدم نقض غرضه بتركه و فيه انه لو كان المراد عدم الوجدان بمعنى عدم الوجود ينبغي ان يقال (لم يكن فيما اوحى الى) فعدوله الى لم اجد مشعر بالمطلوب و ليس دليلا والحق ان احالة الحكم بعدم الوجدان في جواب من يعترض عليه بتجليل ما حرموه من المشركين واليهود يدل على عدم لزوم الاجتناب بمجرد احتمال الحرمة ولو من باب الاحتياط و تدل على عدم ايجاب الاحتياط.

٦ - في سورة الانعام - وَ مَا لَكُمْ اَنْ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللّٰهِ

عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ - الآية ١١٩ - فلو لم يكن ترك الشيء باحتمال الحرمة بعد تفصيل ما حرم فتدل على جواز ارتكاب محتمل الحرمة وهو المطلوب واعترض عليه بان الموصول في ما حرم يفيد العموم فالمعنى عدم جواز الحكم بحرمة شيء بعد تفصيل جميع المحرمات ومعه يحصل العلم بعدم الحرمة فلا تشمل صورة الشك في الحرمة ورده بان حصول العلم بجميع المحرمات في مورد الآية ممنوع وقد انكر الشيخ دلالة الآيات على عدم ايجاب الاحتياط وقد عرفت دلالة بعضها على ذلك فتدبر .

في دليل البرائة من السنة وهي روايات :

كرواية الصدوق في الخصال : رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الح وما لا يعلمون هو الحكم المجهول فهو مرفوع واعترض عليه بان المرفوع في سائر الفقرات هو الموضوع والفعل ورفع مجاز باعتبار رفع اثره او حكمه مع ان اسناده الى ما لا يعلمون حقيقة والى غيره مجاز فيلزم اسناد الفعل في المعنى الحقيقي والمجازيها والجواب ان الموصول بمعنى الشيء واسناد الرفع اليه حقيقة في الجميع وان كان مصاديق الشيء مختلفة وبعضها هو الحكم وبعضها الموضوع باعتبار اثره ومصاديق الرفع مختلفة بعضها حقيقي وبعضها مجازي وتنزيلي كالفعل المضطر اليه فهو مصداق الرفع تنزيلا باعتبار رفع اثره او حكمه كما تقول جئني بتسعة اسود وتريد الرجل الشجاع والمعترس وغيرهما لكن لامجازا في الالفاظ بل تنزيلا في المصاديق كما قال السكاكي ويدفع توهم الجمع بين الاسناد الحقيقي والمجازي الا ان يقال ان وحدة السياق تقتضي ان يكون نسبة الرفع الى ما لا يعلمون ايضا بلحاظ الاثر وهو المواءمة وايجاب الاحتياط مضافا الى ان ثريتها الامتنان تقتضي ان يكون المرفوع ما هو مشقة للمكلف

حتى يكون في رفعه منة عليه والحكم الواقعي المجمعول ليس موجبا للمشقة بل ايجاب الاحتياط بلحاظه مشقة فهو المرفوع مع ان الظاهر من سائر الفقرات سببية العناوين المذكورة لرفع اثرها كلاضطرار لرفع حكمه فيقتضى ان يكون عدم العلم سببا للاثر المرفوع و ليس سببا لرفع الحكم الواقعي لتاخره عنه رتبة وانما يصلح سببا لرفع ايجاب الاحتياط الذي ينشأ منه و بناء على ان المرفوع حقيقة هو الاثر هل المراد رفع جميع الآثار الشرعية القابلة للرفع لانه الاقرب الى الرفع الحقيقي للعناوين او خصوص الآثار المناسبة لكل عنوان لانه المنساق عند العرف في التنزيلات العدمية في مثل (لارجال) كالتنزيلات الوجودية مثل زيد اسد او خصوص الموءاخذه لان الرواية في مقام الا متنان فهو الانسب بالرفع والتحقيق ان قرينة الامتنان تقتضى رفع كل اثر يوجب وجوده المشقة لاما يوجب رفع المشقة او يستوى الامران ورفع الموءاخذه و حدها او في ضمن جميع الآثار انما يكون برفع منشأها المستلزم لرفع استحقاقها لانه الامتنان التام الذي يكون الرواية بصدده دون العفو عنها بعد ثبوتها ورفع منشأ العقوبة لا بد ان ينتهى الى ما يكون امره بيد الشارع وهو يختلف في الفقرات بحسب المناسبه ففي ما يعلمون ينتهى الى رفع ايجاب الاحتياط لان رفع نفس الحكم الواقعي ليس امتنانا والعقوبة اثر عقلى لا ينالها يد التشريع فالمرفوع هو الموءاخذه باعتبار رفع ايجاب الاحتياط نعم لو كان المرفوع جميع الآثار ربما يستفاد منه رفع وجوب الاعادة او القضاء فيما اذا ارتفع الجهل بالحكم الموجب لهما في الوقت او بعده و اما في ما لا يطبقون فلا بد وان يكون المرفوع ايجاب حفظ القدرة لان ما لا يقدر المكلف على العمل به كالطيران في السماء فهو مرفوع عقلا ولامنة في رفعه شرعا ولكن اذا كان عدم القدرة لاجل ترك معدمات مقدورة فوثها المكلف على نفسه قبل وقت الواجب وهو

المعبر عنه بالامتناع بالاختيار كإراقة الماء عمدا قبل وقت الصلوة فلا يقدر على الوضوء بعده وأنه لا ينافي الاختيار و غير مانع عن استحقاق العقوبة فمعنى رفع ما لا يطبقون رفع ايجاب حفظ القدرة بهذا المعنى وهذا أولى من توجيه الشيخ بحمله على المشقة الشديدة و لابد من حمله بما يوجب المشقة الشديدة.

واما ما استكر هو اعليه فرفع الاثر في مثل المعاملات باعتبار اللزوم والصحة الفعلية لانه يلزم خروج المال من يده بدون رضاه واما صحتها بمعنى قابلية لحوق الاجازة فمخالف للامتنان فلا يستفاد من الحديث رفعها فمفاده رفع الاحكام الوضعية واما في قوله ما اضطروا اليه فرفع الحكم التكليفي دون الوضعي لان رفع حكم صحة معامله لمن اضطر اليه لحاجته المهمة خلاف الامتنان بخلاف رفع حرمة اكل محرم او ترك واجب للاضطرار و اما الخطأ فهو الغفلة في موضوع الحكم كمن قتل مؤمنا باعتقاد انه كافر ولكن النسيان يشمل الحكم ايضا لانه مع سبق الذكر والمراد برفع الخطا اما رفع اثره بما هو وصفه من دون نظر الى متعلقه فلا بد من حمله على رفع ايجاب التحفظ عنه لانه قابل للرفع شرعا فلا عقاب على مخالفة حكم خطأ في موضوعه لعدم المبالاة بحفظه بحيث لو لا هذا الترخيص يصح عقابه و ان لم يشمل التكاليف الفعلية في حال الغفلة لان الامتناع بالاختيارينا في الاختيار تكليفا لا عقابا و ان اعتبر الخطأ بمعنى المفعول مرآة للمخطي به فيرفع اثره ولكن لا يمكن جمعه مع النظر الاول للزوم الجمع بين النظر الآلى والاستقلالى فلا بد من ترجيح احد المحتملين والاولى حمل رفع الخطا والنسيان على المصدر بمعنى المفعول فيرفع اثر المخطي والمنسى فقتل الخطأ لا عقاب له كترك الصلوة نسيانا والمرفوع اثر الحكم الواقعي المفعول مع عدم النظر الى حال الخطا والنسيان المتأخر عنه رتبة و يرفع ايضا اثر المانع من الكلام

الآدمي الواقع باعتقاده انه ذكر شرعي واثرا الجزئية والشرطية مع نسيان الجزء والشرط كالصلوة مع نسيان اللبس الشرعي المشروط في الصلوة في نسيان الحكم واما نسيان الموضوع كالخطأ يوجب سلب القدرة المستلزم لرفع التكليف كما ان نسيان الحكم ايضا قد يوجب سلب القدرة كما اذا كان تعبديا لاحتياجه الى قصد الامر الغير الحاصل مع نسيان الحكم الا ان يكون ذا كرا الاصل الرجحان مع نسيان خصوص الوجوب في دور الامر بين رفع نفس النسيان فيرفع ايجاب التحفظ واستحقاق العقوبة للحكم المنسى فيرفع في حال النسيان واثره ايضا رفع العقوبة فالنتيجة واحدة ويمكن ان يرفع المنسى مطلقا و ينتج سوى رفع العقوبة رفع القضاء والاعادة ايضا ولكن القضية تقييد الرفع بحال النسيان فلا يشمل حال الذكر فلو ذكر الناسي للصلوة مع بقاء الوقت يجب عليه التدارك والناسي لجزئها او شرطها يجب عليها الاعادة بل القضاء اذا ذكر بعد الوقت لفوات الصلوة وان كان معذورا فان الخطأ والنسيان لا يرفعان الحكم واقعا لانهما من العناوين المتاخرة عن الحكم ولا اثر لهما في اثباته ونفيه كما لا يكون الواقع بالنسبة اليهما مطلقا ولا مقيدا والحاصل ان المرفوع هو العقوبة برفع منشائه وهو ايجاب التحفظ مع انه لو كان الخطأ والنسيان منظوران مستقلا في رفع اثرهما يلزم ان يرتفع الاثار المجعولة لهما كال كفارة في قتل الخطأ وجوب سجدتي السهو في نسيان الاجزاء الغير الركينة وهو باطل اجماعا وقد عرفت ان المرفوع آثار المخطئ به والمنسى لانفس الخطأ والنسيان وقد اجاب الشيخ عن هذا الاشكال بان هذا العناوين تستدعي ثبوت هذا الاحكام لانها موضوعة لها فلا يعقل ان يكون سببا لرفعها ولا يخلو من المناقشة ويمكن الجواب بان المرفوع ما كان موجبا للامتنان ورفع الضيق والاحكام المترتبة على نفس الخطأ والنسيان بوجودها يتحقق الامتنان

لابرفعها اذبحها تحقق مصالح عظيمة للمكلف كرفع القصاص بالكفارة
 فى قتل الخطا ورفع خلل الصلوة بسجدة السهو فلا تجب الاعادة.
 والاولى ان يقال ان هذه العناوين بما هي مقتضية للأثار
 المرفوعة سواء كانت عقوبة او غيرها انما هو بالنظر الى حال
 المكلف من حيث هو والمقتضى للرفع انما هو كون المكلف امة
 للنبي وهذا لاضافة كالعنوان الثانوى اثر فى رفع ما هو مقتضى
 هذه العناوين الطارية على المكلف ولذا قال (ص) من امتى وظاهره
 اختصاص امته بهذه الموهبة دون الامم الاخرى واما مثل الكفارة و
 سجدة السهو فمقتضى الخطا والنسيان فى هذه الامة اذهو من حكم
 دين الاسلام فلا يدل الحديث على رفعه وقد نقل الشيخ عن بعضهم
 استفادة الاجزاء من الرواية لانها دلت على رفع اثر الخطا والنسيان
 ومنه وجوب الاعادة والقضاء بعد كشف الواقع فتدل على رفعه و
 اجزاء ما اتى به فى حال الخطا والنسيان واعترض عليه بان وجوب
 الاعادة والقضاء فى اثر مخالفة الماتى به للمأمور به وهو امر عقلى
 وحديث الرفع كدليل الاستصحاب لا يشمل الآثار الغير الشرعية ولا
 الشرعية المترتبة على موضوعها بواسطة اثر غير شرعى فلا يدل
 على الاجزاء لانه كالاصل المثبت واجاب بان منشأهما امر شرعى و
 هو الجزئية المنسية حكما او موضوعا وهى بيد الشارع فيرفعها ويحصل
 الموافقة فى هذا الحال فيسقطان ويفيد الاجزاء ويمكن ان يقال ان
 حديث الرفع حاكم على دليل الجزئية والشرطية فالمأمور به فى حال
 النسيان هو الفاقد لهما كما فى حال الحرج والاضطرار من العناوين
 الثانوية فيدل على الاجزاء .

واعلم ان نظر حديث الرفع فيما لا يطبقون رفع التكليف الغير
 المقدور ويرجع الى رفع ايجاب التحفظ للقدرة قبل زمانه بالنظر
 الى مقدماته لان التكليف عند عدم قدره مرفوع عقلا لعدم جواز

توجيه الامر نحو العاجز ولو كان عجزه عن اختيار لان الامتناع بالا
 اختيار لاينا في الاختيار عقابا ولكن ينافيه خطابا فلو كان المكلف به
 مركبا او مقيدا يرتفع التكليف بطروا والتعذر الى الجزء اول شرط ويحتاج
 في اثبات التكليف للفاقد الى دليل آخر كقاعدة الميسور و نحوها
 ولا يصح التمسك بحديث الرفع لان مفاده رفع التكليف لاثباته و
 جعله كناية عن اثبات التكليف بالفاقدينا في الامتنان لانه ضيق عليه
 ولذا لا يتمسكون بحديث الرفع في شروط التكليف مع عدم العلم او
 الاضطرار بخلاف شروط المكلف به فانه يوجب الارفاق على المكلف
 نعم في مورد الخطاء والنسيان لا يلزم من جعل التكليف على الفاقد
 ضيق ولكنه لا يوثر في المكلف لعدم التفاته اليه فلا وجه للقول بالا
 جزاء خصوصا اذا كان المأمور به تعديا اقول جعل البديل سليم عن
 اشكال عدم امكان تاثير الامر في الناسي كما في شمول لاتعاد له و
 صحة ما اتى به مع نسيان الاجزاء الغير الركيطة .

وقد استشكل الشيخ على الاستدلال بالحديث بانه لا يشمل
 الشبهة الحكمية لان الموصول في سائر الفقرات كناية عن الموضوع و
 هو فعل المكلف ووجه السياق تقتضي ان يكون الموصول فيما لا يعلمون
 ايضا كناية عنه فلا يشمل الحكم المشكوك مع ان اسناد الرفع في سائر
 الفقرات ليس حقيقيا بل بتقدير الموءاخذه وهو غير ممكن فيما لا
 يعلمون لو شمل الحكم لانه لا معنى للموءاخذه على نفس الحكم حتى
 يرفع الشارع و فيه ان الموصول كناية عن شيء له اثر و يختلف
 باختلاف الفقرات ففي بعضها فعل المكلف وفي بعضها الاعم منه مضافا
 الى ان فيما استكرهوا لاموءاخذه على نفس العقد والمرفوع اثره
 الوضعي و بتقرير آخر عموم الموصول تابع لعموم الصلة كما في قول
 القائل : ما يرى و ما يوءكل ، مع ان الاحكام المتعلقة بالموضوع انما
 تصير جزئية بانتسابها اليه و هو امر عقلي فالشك في خيرية شيء

شك في حرمة و رفع الحكم عن مشكوك الخمرية لا يمكن الا بتقييد الحكم الكلى بحال العلم بالموضوع و هو خلاف الفرض من كونها مشكوك الحكم فلا بد ان يكون نظر الحديث الى رفع اثر شرعى لمشكوك الخمرية مع بقاء حكمه على ما هو عليه وهو ايجاب الاحتياط و ايجاب الفحص و مرجعه الى الشك فى حكمه و توهم اختصاصه بالشبهات الحكمية بمعزل عن التحقيق مع ان وجوب الفحص عن تطبيق الكبرى على الفرد حكم عقلى فلا يقدح عدم اختصاص ما لا يعلمون بالشبهة الموضوعية مع ان فى بعض موارد الشبهة الموضوعية يكون الحكم الكلى ايضا مشكوكا فشمول الحديث له سار الى غيرہ لعدم القول بالفصل .

تسبيحات : ١ - بناء على سمول الحديث للشبهة الحكمية يرفع الوجوب النفسى الاستقلالى المشكوك و اما اذا شك فى شرطية مؤنة الرجوع لوجوب الحج و عدمه او شرطية القبض للزوم المعاطة فلا يصح التمسك بالحديث لرفعه لانه يوجب ثبوت التكليف و هو مخالف للامتنان المبنى عليه الحديث و اما اذا كان المشكوك شرط المكلف به كضم التميم بالجيرة للمجروح او جزئه كدوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطى كالشك فى وجوب ثلث تسبيحات فى الآخرتين من الصلوة او واحدة فان قلنا ان العلم الاجمالى مقتضى للمواقف القطعية قابل لورود الترخيص على بعض اطرافه او جريان البراءة العقلية فى هذه المسئلة فيصح التمسك بالحديث لرفع وجوب الاحتياط باتيان الاكثر على الاول و وجوب الاحتياط الشرعى الثابت بثبوت مقتضيه فى المقام على الثانى و اما لو منع من البراءة العقلية فى المسئلة و قلنا بان العلم الاجمالى كالتفصيلى فلا يصح رفع وجوب الاحتياط عن الاكثر والتعكيك بين البراءة العقلية والنقلية كما ذهب اليه صاحب الكفاية لا يصح الا برفع التكليف الواقعى وحصره فى الاقل فيكون دليل الرفع بمنزلة المحصص لادله الاحكام الواقعية لكن الاشكال فى

نهوض الحديث و قيامه بذلك بل امكانه اذ ليس معاده الرفع اثر الحكم في ظرف الجهل بالواقع فيكف ينظر الى رتبة الواقع فتأمل .
٢ - اذا كان المكلف به بسيطا معلوما مسببا عن مركب او مفيد ترد بين الاقل والاكثر كالطهارة المسببة عن الوضوء والغسل فاذا شك في شرط هذا المركب او جزئه فالظاهر عدم جريان البرائة فيه وعدم شمول الحديث له لان المكلف به معلوم و شرط سببه او جزئه ليس مجرى للبرائة لعدم ترتب العقاب على الامر الغيرى حتى يرفع بالحديث نعم يجرى الاصول المثبتة للموضوع كاستصحاب الطهارة وقاعده الفراغ والتجاوز .

٣ - اذا شك في تحقق الشرط او الجزء المعلوم كالشك في فرائة السورة مع بقاء محلها فالاقوى وفاقا للاصحاب عدم شمول الحديث له لانه شك في الفراغ مع القطع بالاشتغال فلا بد من الاحتياط .

٢ - اذا شك في مانعية شىء او شك في مصداق المانع كما شك في لباسه في الصلوة انه من غير الماكول بناء على مانعيه غير الماكول لاسرطيه كونه من غيره فالاقوى جريان البرائة بحكم الحديث لان عدم المانع معلوم في افراد و مشكوك فيما سواها فلا مانع من اجراء البرائة فيه والبسيط اذا كان ذا افراد و ذا مراتب و نعلم تعلق التكليف بافراد او مرتبة منه و شك في غيره لا مانع من اجراء البرائة في المشكوك الا ان يكون عدم المكلف به بمعنى عدم صرف الوجود فيرجع الى الشك في الفراغ ولا بد من الاحتياط .

تتميم : في توضيح ذيل الحديث من رفع الطيرة الح فنقول اما رفع الطيره و هي التشام بالطير او الاعم منه و رفعها اما بمعنى عدم تحريم الالتزامات الناشئة من قبلها فمن الشارع بالترخيص فيها او بمعنى عدم امضاء الالتزامات الناشئة من قبلها لفعل او

ترك بحيث لولم يصرح الشارع بعدم امضاؤها ربما يستفاد من سكوته رضاه بها كما في المعاملات العرفية الغير المنهية عنها و اما رفع الحسد و هو تمنى زوال النعمة عن الغير و هو خلق بفساني شهواني لمن لا يزكى بالعلم والعمل و قلما يخلوعنه بشر فلا يقبل الرفع لعدم كونه اختياريا بمعنى رفعه اما رفع مقدمته الاختيارية كالفحص عن حال الغير لعلم ما انعم الله عليه فيحسده الممنوع بآية حرمة التجسس والمراد رفع حرمة اثره ولكن الثاني لا يلائم الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة ترتيب الاثر على الحسد حتى عدوه من الكبائر بل مع ذيل هذه الرواية في بعض طرقها حيث قيده بقوله متى لم يظهر بيد اولسان او متى لم تبغ فالمراد هو الوجه الاول الموافق لهذا الذيل و اما رفع الوسوسة في التفكير في الخلق فعدم تحريره والمؤاخذة عليه من حيث انه طريق لغلبة الشيطان بوسوسة فيجر المؤء من الى الارتداد فيضله فرفع الشارع تحريره امتنانا مالم يكن مظنة للارتداد وانكار الخالق .

٣ - من احاديث البراءة قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم . و هو ظاهر في شبهة الحكمية لانها محجوبة الحكم من الله دون شبهة الموضوعية فان حكمها محجوب من الامور الخارجية و فيه ان ظاهر ما حجب الله خصوص مالم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من محو البيان و كتمان الناس فالرواية مساوقة لما عن امير المؤمنين (ع) في ضمن رواية : و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها الح و اعلم ان الحجب المستند الى الله اما بعدم الوحي الى النبي او منع النبي عن تبليغه لوجود مزاحم عنه فليس هنا ارادة فعلية للابتلاء بالمزاحم و مع عدم منع النبي عن ابلاغه وامره به ان كان في مقام حفظه من قبل الطريق فيجعل له طريقا و اما ان يكون في مقام حفظه حتى مع عدم الطريق

فلا بد و ان يجعل وجوب الاحتياط و لا اشكال في خروج المرتبة الاولى
 عن محل البحث لنقصانها من قبل الامر كما انه ليس المدار في فعلية
 التكليف بلوعه الى المرتبة الاخيره فانها تنا في الترخيص الشرعي
 حتى في ظرف الجهل ومع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وخلاف
 ما حقق في محله من عدم تضاد الاحكام الظاهرية في ظرف الجهل
 مع الاحكام الفعلية الواقعية فلا بد ان يكون المراد بالحكم الفعلي ما كان
 السارعي في مقام حفظه في الجملة وان رخص في تركه مع الجهل بهوي هذا المعنى
 يشمل المرتبة المتوسطة والترخيص يكون متاخرا عن رتبة الحكم
 الواقعي كالترخيص فيه بعد ابلاغ النبي (ص) و كتمان به سبب خارجي
 والترخيص في السببه الحكميه يسرى الى السببه الموضوعية بالاجماع .
 ٣ - الناس في سعة ما لا يعلمون ، لفظه ما موصوله او مصدره
 ظرفية ووجوب الاحتياط المدعى طريقى او نفسى فهذه اربع احتمالات
 لا ينفع للقول بالبراءة الاعلى القول بكون وجوب الاحتياط طريقيا
 والما موصوله فان نفي الضيق عن الحكم الذى لم يعلم يفيد نفي
 وجوب الاحتياط ادلو وجب طريقا لحفظه فلا يكون سعة من قبله و
 هذا هو الاظهر ولو كان وجوب الاحتياط نفسيا كما يظهر من الشرح
 في بعض كلامه فالتوسعة من قبل الحكم المجهول او في حال الجهل
 لا ينافى التضييق بوجوب الاحتياط بعد ثبوت الدليل عليه ولكن الظاهر
 كون الاحتياط طريقيا وظهور ما لا يعلمون في الحكم الواقعي فتدل
 على المقصود .

٤ - قوله : من لم يعرف شيئا فلا شيء عليه ، فان كان المراد
 منه الناصر عن المعرفة بدليل العموم كالتسوية والمجنون او الغافل
 الغير الملتفت فلا ربط له بالمقام و ان كان المراد الملتفت الجاهل
 بجميع الاحكام القادر على العحص في بعضها فرفع وجوب الاحتياط
 عنه يتعدى الى غيره من العالم ببعض الاحكام بعدم القول بالفصل

الا ان يقال المقصود رفع البأس عن الجاهل بكل حكم حتى وجوب الاحتياط فلا تدل على نفي وجوبه و يمكن رفعه بانه لو كان الاحتياط واجبا كان على الامام بيانه فسكوته عنه في المقام كاشف عن عدم وجوبه بلا كلام .

٥- ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ، ركوب الامر بجهالة صادق فيما اذا كان الداعي للارتكاب هو الجهل لان الباء سببية و هو في مورد الغفلة والقطع بالخلاف واما مع الشك لا يكون الجهل سببا فلا ربط للحديث بالمقام نعم لو كان الباء بمعنى مع كما في قوله تعالى إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ تَعْم و تدل على المطلوب .

٦- قوله ان الله تحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم ، لو كان الموصول كناية عن الاحكام الواقعية فنفي الحجة عند عدم معرفتها و لو بالطريق المعتبر ينهض دليلا في نفي وجوب الاحتياط واما لو كان المراد من الموصول مطلق الحكم حتى ايجاب الاحتياط فلا تدل على البرائة قيل والحديث مجمل بين المعنيين .

٧- كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ، فان كان المقصود هو الشيء بعنوانه الاولى والمراد من ورود النهى صدوره من الشارع واقعا فالمعنى الحكم باطلاق كل شيء لم ينها الشارع عنه فعلا و تركا ان قلت هذا توضيح الواضح و يجزى عنه خطاب الحكيم قلت لما كان كل شيء مظنة مصلحة او مفسدة الا ان يبين الشارع اباحته مع احتمال كون كل شيء لا اقتضاء الا ان ينهى الشارع عنها بالحديث دفع لتوهم غير الواقع الا ان يقال انه قليل الفائدة لعدم امكان التمسك به في مورد الشك لكونه شبهة مصداقية الا بضميمة اصالة عدم ورود النهى المنقحة للموضوع ولكن هذا الاحتمال ضعيف و بعيد عن سياق الحديث مع انه يمكن الاستدلال به على نفي الملازمة بين

حكم العقل والشرع فلو حكم العقل بقبح شيء لا يستفاد منه الحرمة لحكم الشارع بانه مطلق حتى ورود النهي عنه وان كان المقصود من ورود النهي وصوله الى المكلف كما هو الظاهر فلا يشمل ايجاب الا احتياط لان الظاهر ورود النهي عن الشيء بعنوانه الاولى فيدل على نفي وجوب الاحتياط وان كان المراد من الشيء خصوص مشكوك الحكم ومن ورود النهي وصوله الى المكلف بالاعم من الطرق المعتبرة فيدل على المطلوب ويكون اظهر الروايات في نفي ايجاب الاحتياط.

٨ - قوله (ع) كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ، ولا يبعد عندي حمل الحديث على الشبهة الحكمية بحيث يسلم عن المناقشات فيها وهو ان لا يكون قوله فيه حلال وحرام قيده لموضوع الحكم بل خبر عن قوله كل شيء والمقصود منه ما تعلق به فعل المكلف وقوله هو لك حلال جملة مستقلة موضوعها الشيء المشكوك بقريته حتى تعرف الحرام منه وانما اتى بالجملة الاولى وترع تلك عليها دفعا لاستبعاد السائل وتقريرا للحكم على ذهنه حيث سئل عن الجبن محتاطا عن اكله لاعتقاده بحرمة بعض افراده من جهة النجاسة او غيرها فنبهه بقوله كل شيء فيه حلال وحرام ولو بنيت على الاحتياط في اكل الجبن لكون بعضه حراما يلزمك الاحتياط في كل شيء اذ لا يخلو شيء عن الحرام اما بحسب جعل الشارع بعض اقسام حراما او بواسطة اختلاط افراده ومع ذلك فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ولعمري هذا معنى واضح والعجب من مناقشات ضالة وتوجيهات باردة صدرت عن الاعاظم .

٩ - قوله (ع) كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام ، ودلالته واضحة لكل الانام .

١٥ - قوله (ع) في موثقه مسعده بن صدقه كل شيء لك حلال

حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة والعبد يكون عتدك و لعله حرقد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرئة تحنك و هي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير هذا وتقوم بهالبيته وهي ظاهرة في المطلوب الا ان تعقيبالحكم بهذه الامثلة من الشبهات الموضوعية ربما يصرفها عن شمول الشبهة الحكمية فانه لو لم نفل بظهور الامثلة في التخصيص لاسها مابعة عن الاطلاق والعموم مع ان في هذه الامثلة قواعد و اصول موافقة للبراءة او مخالفة معها حاكمة عليها ولا مجال لاصل البراءة في موردها كقاعدة اليد واصله الصحة في العقد واصل عدم تحقق النسب والرضاع او اصاله حرمة التصرف في المال و اصاله الحرية في العبد و اصاله عدم الزوجية و هي مقدمة على اصل البراءة الا ان يقال بعدم حجية هذه القواعد والاصول في هذه الموارد من جهة حجية اصل البراءة فيها فتكشف اثبات حجية اصل البراءة في مواردنا من الغاء الشارع اياها في قبال اصل البراءة كما كشف حجية قاعدة الفراغ والتجاوز في مورد الاستصحاب المخالف لها من الغاء حجية في ثبالتها الا انه مخالف لما عليه الاصحاب من تقديم هذه القواعد على اصل البراءة مطلقا فالاولى ان يقال ان قوله كل شيء لك حلال ليس انشاءالحكم بالبراءة في مورد هذه القواعد حتى ينافي معها بل المقصود من الا مثله بيان الحلية المجعولة للمسكوك بعناوين مختلفة كاليد والاستصحاب و اصاله الصحة و لذا عبر عنها بالمثال لابعنوان المصادق لهذه الكلية فيستفاد منه الحكم بحلية المسكوك حتى يستبين حكمه و هو المطلوب .

الثالث من ادلة البراءة الاجماع ربما يدعى على عدم العتاب عند عدم البيان حتى من جهة ايجاب الاحتياط باتفاق من جميع

العلماء حتى الاخبارى و لاشك فى تحققه ولكنه اتفاق على حكم عقلى لا يصح ان يكون كاسفا عن حكم شرعى ولو بنص من المعصوم فضلا عن كونه فى ضمن العموم او بالكشف حدسا ولا يعارض اخبار ايجاب الاحتياط وربما يدعى ان المرجع مع فقد الادلة من الكتاب والسنة والاجماع هو العقل ويستظهر ذلك من كلمات جمع من الاعلام و قد يدعى نقل الاجماع مستفيضا على ذلك فان كان مراد الفائلين بان المرجع بعد فقد الثلثة هو العقل لبيان التكليف بعنوانه الاول فيدل على نفي ايجاب الاحتياط للحدس القطعى بقول المعصوم وان خالف بعض الاخبارية بناء على ما هو التحقيق من ان وجه حجيته الكشف الحدسى من قول المعصوم وهو ممكن مع مخالفه البعض للمعصوم وان كان المراد انه بعد فقد الثلثة اى بيان الحكم مطلقا حتى الظاهرى منه يرجع الى العقل فلا ينافى دعوى الاخبارى ولا ينهض دليلا فى قبال اخبار وجوب الاحتياط ولا يتم المطلوب .

الرابع - العقل و هو قبح العقاب بلا بيان المرتكز فى جميع الازدهان ولو من غير اهل الايمان و كانه حكم فطرى للانسان و كان القدماء يذكرون الموائه فسموا الاستصحاب حيث يفسمونه الى استصحاب حال العمل والشرع والاجماع و اول من شررها تاعده مستقلة عنه المحقق جمال الدين الخونسارى وله فضل عظيم مثل شريف العلماء فى تاسيس اللابشرط القسمى فى المطلق والمحقق الكرکى فى تاسيس قاعده الترتب والشيخ الابصارى فى تاسيس قاعده الحكومه ان قلت اذا احتمل التكليف احتمل الضرر فيجب دفع الضرر المحتمل و يصير بيانا فيرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان قلت الضرر المحتمل ان كان اخرويا و هو العتوبه فاحتماله موضوع وجوب اندبع ولا يمكن ان يكون هذا الوجوب بيانا له لان البيان المعلول للوجوب لا يمكن ان يكون موضوعا له ضروره تقدم الموضوع على الحكم

و تأخر المعلول عن العلة أن قلت نفس احتمال التكليف يكون بيانا
قلت كونه بيانا بمعنى عدم قبج العقاب بلا بيان ومكابرة مع الوجدان
نعم ربما ينضم اليه ما يوجب حجيته كما اذا كان طرفا للعلم الاجمالي
او كان قبل الفحص او كان مع الاهتمام في التكليف والمفروض انتفاء
هذه الامور في المقام و دعوى ببيانية وجوب دفع الضرر المحتمل واضح
البطلان كدعوى كون الاحتمال بيانا اذ هو مستلزم لانكار اصل قبج
العقاب بلا بيان واما الضرر الدنيوي فيمكن منع احتماله بدعوى ان
ملاك الاحكام في انشائها لافى موضوعها مع عدم ملازمة المعاسد
الشرعية في ملاك الاحكام للضرر لان المفسدة هو المنافي العقلي
والمصلحة الملائم مع العقل والضرر الدنيوي هو النقص في النفس او
العرض او المال و لا ملازمة بينهما مع اقدام كثير من الناس على تحمل
الضرر الدنيوي في الجملة فلا يكون احتماله موردا للاعتناء ولو سلم
فسقول ان وجوب دفع الضرر عقلا اما ان يكون حكما ارشاديا محضا
بحيث لا يترتب عليه سوى الوقوع في الضرر المحتمل على تقدير الا
صا به واما ان يكون حكما مولويا مستقلا يرى العقل محذورا في مخالفته
سواء صادف الضرر ام لا او حكما طريقيا يرى العقل محذورا في المخالفة
على تقدير تصادف الضرر و على التقادير اما ان نقول بالملازمة
بين حكم العقل والشرع ام لان هذه احتمالات ستة اما مع الارشاد
المحض فلا مانع من اقدام المكلف على تحمل الضرر المحتمل واما
في الاحتمالات الاربع الاخر فمع منع الملازمة فلا يحتمل العقاب
حتى مع القطع يكون العمل مذموما و مع القول بالملازمة فاما ان نقول
بتقبيح العقل لمطلق الاعدام في الضرر المحتمل او خصوص ما لا يعلم
تداركه عند تصادف الضرر كما هو الحق و عليه يكون ادلة البرائه
واردة على هذه القاعدة لانه يستعاد منها جبر ضرر المخالفه مع
التصادف كما في السببات الموضوعية التي اعترف الخصم بجريان

النبراهة فيها وحقها في جواب ابن تيمية من الاشكال في حجية الخبر
باستنزاهه تعويت المصلحة على المكلف .

واستدل في الغنية للنبراهة بان الامر بالمجهول تكليف بالمحال و
وجهه السبب الانصاري بما هذان نظره ان المراد بما لا يطاق الامثال به
بعض الدلائل ان اول ان شئنا ان الغرض من التكليف هو التأثير في المكلف
فعلا امتنع التكليف بالمجهول واما لو كان الغرض ايجاد المنتضى
بان يؤثر في المكلف مع العلم به فلا امتناع في التكليف معه الاستدلال
بالاستصحاب للنبراهة بوجهه .

١ - استصحاب البراهة الثابتة حين الضرر والجنون المتصل به
٢ - استصحاب عدم استحقاق العقاب . ٣ - استصحاب عدم
الامتنع من الفعل والاول اما باستصحاب عدم المنتضى له وهو يساق
الوجه الثالث الذي ياتي انكلام فيه واما باستصحاب عدم تنجز
التكليف و عدم الاشتغال اندمه به سابقا بانتفاء الموضوع و ان كان
الشك فيه سابقا بانتفاء المحمول و فيه اولا ان الشك في الاشتغال و
انتجى لازم الشك في العتوبة بل هو هو والشك في العتوبة محكوم
عدم العقل بل هو ثمرة عدمه ولا يصح الترخيص على خلافه بحكم
الاستصحاب ان ثبت الترخيص الشرعي وارد على هذا الحكم العقلي
و يرتفع موضوعه ثبت فيلزم رفع موضوع الاستصحاب و هو الشك في
انقباض و ثانيا ان الشك في الاشتغال اما ان يكون مع عدم البيان فهو
باطل للمنطوق بعدمه لنسب العقاب بلا بيان و ان كان مع البيان فلا
مجال للتخصيص بالاستصحاب والحاصل انه اما لا يكون موضوع له
اولا مجال للحكم به واما استصحاب عدم استحقاق العقاب فانعصر
عليه السبب بانه اثر عقلي لا يثبت بالاصل و فيه انه ذو اثر شرعي و
هو كاف في الاستصحاب كما في الاستصحاب الموضوعي لان مساء
الحكم بيد الشرع نعم يرد عليه ما يرد على الوجه السابق و اما

محاب عدم المنع من الفعل لعدم التكليف راسا فان قلنا ان موضوع ناعده فبحال عقاب بلا بيان هو عدم البيان على خصوص اثبات التكليف كما اختاره الشيخ فلا يجرى للاستغناء عنه بالناعده فيكون لغوا واما لو قلنا ان موضوعها عدم البيان على اثبات التكليف ونفيه كما اختاره المحقق الخراساني يجرى الاستصحاب ويكون واردا على القاعدة كاستصحاب وجود التكليف ولازم كلام الشيخ عدم حجية الا مارات النافية للتكليف لعدم ترتب اثر عليها مع وجود هذه القاعدة الا ان يكون لها اثر غير نفي العقاب كجواز الصلوة في اجزاء مالا يحرم اكله واقعا لو قلنا باشتراط الصلوة به خلا فالقول بما نعيه غير المأكول لحمه فيثبت بالامارة هذا الاثر كما يثبت بالاستصحاب ايضا نعم لو قلنا بتمامه ادله وجوب الاحتياط يمكن اجراء الاستصحاب لاثبات البرائه في انشبهات الحكمية حتى بناء على قول الشيخ لان غاعده فبحال عقاب بلا بيان محكوم بهذه الادله فيجرى الاستصحاب في مقابل ادله ايجاب الاحتياط.

في ادله انقول بالاحتياط فمن الاخبار طائفتان: الاولى ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللا بانه خير من الافتحام في الهلكة واجيب عنها بان وجوب التوقف فيها معلل بان الارتكاب مظنة الوقوع في الهلاك فالمقصود منها غير الشبهات البدوية لانها غير محتملة للوعود في الهلاك والعقوبة للاستغلال العسل بانه لا عقاب فيها مع عدم البيان ولا يمكن ان يكون هذا الامر بيانا للزوم الدور قال الشيخ الانصاري ان قلت يستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر منها في لسان الشرع الاخرية فتدل هذه الاخبار على عدم سقوط العقاب لاجل الجهل ولازمها ايجاب الاحتياط اذ العقاب على التكليف المجبول بلا وجوب الاحتياط شبهة قلت ايجاب الاحتياط للتحرز عن العتاب على احكم التواضعي

مستلزم لترتيبه على التكليف المجهول و هو صحيح كما اعترف به وان كان وجوباً نفسياً فالهلكة مترتبة عليه لا مخالفه النواع الح و اعترض عليها المحقق الخراساني في الحاشية بان ايجاب الاحتياط الطريقي منجر للنواع كالاماره و ليس البيان منحصر في العلم والعلمى والجواب عن الاشكال المصون من الاعتراض ان كان ان يكون مراد الشيخ ان ايجاب الاحتياط الطريقي الواصل انى المكلف منجز للنواع ولا طريق لوصوله الا بهذا الامر الارشادي ولا يصح ان يكون اطلاقه بيانياً له للزوم الدور لان حجية اطلاق قف عند الشبهة للبدويه منها يتوقف على ايجاب الاحتياط الواصل و هو يتوقف على هذا الاطلاق فيصح قول الشيخ بان الاعتماد على ايجاب الاحتياط الغير الواصل لعقاب المكلف مستلزم لترتيب العقاب على التكليف المجهول اى غير ان منجز بحجه شرعيه ولو شمل اطلاق هذه الروايات الشبهة البدويه فهو معارض بالدله المتقدمه الداله على البرائه كحديث الرفع ونحوه و لما كان موضوع هذه الروايات الشبهة المثارته للهلكه الاخرويه فادله البرائه تكون وارده عليها رافعه لموضوعها و اعترض على ذلك بان الوقوع في الهلكه ليس قيد للموضوع والالم يصح التمسك باطلاقها حتى للمشاهدين لعدم جواز التمسك بالدليل مع الشك في الموضوع بل هو علم للحكم بالموضوع نفس الشبهة فتعارض مع ادله البرائه الا ان يقال ان ادله البرائه كحديث الرفع ناظر الى رفع ايجاب الاحتياط و منصرف الى ما كان رفعه بيد الشارع فلا تشمل الشبهة في طرف العلم الاجمالى لان رفع ايجاب الاحتياط ليس بيده بناء على كون العلم الاجمالى علم تامه لتنجز التكليف كما اختاره فيكون حديث الرفع بهذا الاعتبار اخص من هذه الروايات فيخصصها لا يقال ان هذه الروايات لا تشمل السببات الموضوعيه بالاجماع فالنسبة اخص من وجه لا بانقول ذلك

مبنى على ملاحظة النسبة بين الدليلين بعد ورود المخصصات عليها
فينقلب النسبة و هو خلاف الحق كما يأتى فى باب التعادل والتراجيح
فتدبر جيدا .

الثانية ما دل على وجوب الاحتياط كصحيحه عبدالرحمن بن
حجاج قال سألت أبا الحسن عن رجلين أصابا صيدا - الى ان قال
الامام - اذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا
وقد اجاب الاستاد عنها تبعا للنسبة بان وجوب الاحتياط فى امثالها
راجع الى الفتوى بعير علم لائى نفس العمل الا ان يقال ان الفتوى
بعير علم حرام قطعا وان وافق الواقع فلا يناسب مع لفظ الاحتياط .
الاستدلال بدليل العقل لوجوب الاحتياط و تقريره بوجوه :

١ - دعوى احتمال انضرر فى مورد احتمال التكليف الشرعى
وقد مر الجواب عنه بما فيه من الاحتمالات .

٢ - دعوى العلم الاجمالى بوجود التكليف الواسعية بين
المحتملات وعدم وفاء ما ثبت بالطرق والاصول الشرعية على
امثال هذا المعلوم بالاجمال فيلزم الاحتياط فى موارد الشبهة من
جهه العلم الاجمالى .

وقد احبب عنه بوجوه منها انحلال العلم الاجمالى بالطرق
المشتبه للمحررات تفصيلا فنقول فى تحقيق المقام الطريق القائم
على اطراف العلم الاجمالى على وجهين الاول ان تحجير الى
تعيين المعلوم بالاجمال و تشخصه فى اطراف خاصة ورفع اثره عن
سائر الاطراف وليس ذلك من باب الانحلال بل من جهه تعيين
مصادق الامتثال للتكليف المعلوم كما قد يتفق بالنسبة الى المعلوم
بالتفصيل ايضا كموارد اجراء اصابة الصحة و قاعده التجاوز و
الاستصحاب المحقق للشرائط والاجزاء وبتفريز آخر اذا قام الطريق
على تعيين المعلوم بالاجمال فى طرف معين يدل على نفيه عن

في كاس عمرو فنقول لو لم يكن تكليف في كاس عمرو لكان في كاس زيد و بالعكس .

٢- ان العلم المردد بين الكاسين في المقام نتيجه علمين سابقين عليه و هو العلم التفصيلي بنجاسه كاس زيد والاجمالي بنجاسته او نجاسه كاس عمرو ولا يمكن تأثيره في انحلال علتة واقول ان العلمين متعلقان بالسبب دون المسبب و لا نعقل علمين بنجاسة الكاسين احدهما اجمالي والاخر تفصيلي ثانيهما انه لما علم وجوب الاجتناب عن طرف معلوم فاحتمال وقوع القطره فيه لا توجد تكليفا بالنسبه اليه و اثره احتمال حدوث تكليف في الطرف الاخر وهو شك بدوي و اعترض عليه الاستاد بما اذا وقع قطره في احد الكاسين مع احتمال نجاسه احدهما قبله فلا يحدث علما بالتكليف لاحتمال النجاسه السابقه في بعض الاطراف فتجري البرأئه منها جميعا مع انه باطل قطعاً فيكشف ذلك عن عدم مانعيه ثبوت التكليف في احدا لا نائين عن تأثير القطره المردد في العلم بالتكليف اجمالاً اقول لما كان هناك احتمال التكليف فوق وقوع القطره يوءثر في تبديله بالعلم بقاء او حدوثاً بخلاف العلم التفصيلي بالتكليف في بعض الاطراف فانه لا يوءثر احتمال وقوع القطره فيه شيئاً و انما اثره ابداء الاحتمال في الطرف الاخر .

قال الاستاد فانقدح بذلك عدم استقامه القول بالانحلال الوجداني مع العلم التفصيلي المقارن فعدم الانحلال الوجداني في سائر الصور يكون بطريق اولي فلا بد من الكلام في الانحلال الحكمي وعدمه بمعنى سقوط العلم الاجمالي عن الاثرو هو تنجيز التكليف في الطرفين و ان كان موجوداً في الذهن والاولي طرح الكلام فيما اذا قام

الطرف الآخر بحكم الملازمه فلاحاجه في نفيه عنه الى اصل البرائه ولا مجال لاجرائه .

الثاني ان لا يشير الى التعيين بل يثبت التكليف في بعض الاطراف فقط فهو اما ان يكون علما او اماره معتبره او اصلا و على كل اما ان يكون العلم الحاصل به مقدما على العلم الاجمالي او مؤخرا عنه او مقارنا معه و على التقادير التسعه اما ان يكون المثبت تفصيلا مغارنا مع المعلوم اجمالا ام مؤخر عنه ام مقدما عليه فهذه سبعة و عشرون صوره لا بد من البحث فيها و اوضح الصور ما اذا حصل العلم الاجمالي والتفصيلي مقارنين والمعلومين كذلك كما اذا وقع قطرتان من البول في انائين دفعه نعلم بوقوع خصوص احدهما في اناء زيد و بوقوع الاخرى فيه او في اناء عمرو و قدوجه الانحلال في هذه الصوره بوجهين احدهما انه من دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستدلال الى لانا نعلم تفصيلا بوجوب الاجتناب عن كاس زيد والشك في كاس عمرو بدوى .

قال الاستاد يعترض عليه من وجوه : ١ - ان العلم الاجمالي بين متبائنين منحل الى علمين تعليقا ففي العلم اجمالا نجاسه احد الكائين نقول لولم يكن هذا نجسا فالآخر نجس قطعاً وثبوت التكليف في احدهما ينتج عدم ثبوته في الاخر اذا لم يحتمل نجاسه اخروى في البين و هذا بخلاف الاثل والاكثر فان بثوت التكليف في الاقل ليس منوطا بعدمه في الاكثر فلا يكون الاعلم تفصيلي بالاقل و شك بدوى في الزائد و ان كان التعليق جاريا بالنسبه الى مقدار التكليف لاصله و اما في مقامنا فالتعليق جار في الطرفين لان القطره المردده موجب للعلم بحدوث تكليف منطبق على المعلوم تفصيلا او حادث

على حكم احد الطرفين ظن معتبر مقارنا للعلم الاجمالى لتنقيح حكم سائر الصور من الاصل والعلم الوجدانى على التكليف في احد الطرفين بالتفصيل .

اصل في الانحلال الحكمي : نقول الانحلال الحكمي يتوقف على مقدمتين احد هما ان شان العلم الاجمالى المتعلق على صورة احد هما او احدها ان يكون قابل الانطباق على كل واحد من الاطراف كالعموم البدلي وكان بحيث لو نسب الى احد الاطراف بالخصوص كان شكا وتانيهما ان الحكم الواحد لا يقبل التنجيزا واحدا لانه صفة يحصل للحكم بقيام الحجة عليه فيصح ترتب العقوبة على مخالفته والحكم الواحد لا يترتب على مخالفته الا عقاب واحد ولو قام عليه الف حجة والتنجيز الثابت للحكم من قبل العلم الاجمالى متعلق بواقع الحكم في اى طرف كان لعدم صحته تنجيز الصورة المرددة و على هذا نقول ان العلم الاجمالى لو كان معلومه واقعا منطبقا على المعلوم التفصيلى لا يمكن ان يكون منجزا مستقلا مع هذا العلم التفصيلى في احد الطرفين للزوم اجتماع علتين مستقلتين على معلوم واحد شخصى بل يصير لا محالة جزء العلة للتنجيز كما هو القاعدة في اجتماع العلة وتقييده بالطرف الاخر يخرج عن كونه علما بحكم المقدمات لا ولى فلا يصلح لمنجزه خصوصه فما هو متعلق العلم و هو صورة احد هما لا يقبل التنجيز بما هو مردد وما هو قابل للتنجيز و هو المقيد بالطرف الاخر بالخصوص لا يكون علما بل شكا كما عرفت .

واستدل الاستاد على عدم الانحلال الحقيقى كما في الاقل والاكثر الاستقلالى بانه لو فرضنا عدم العلم التفصيلى بالاقل لا يكون هناك علم حتى بالاكثر بخلاف المقام فانه مع فرض عدم العلم التفصيلى بنجاسه كاسرزيد يبقى العلم الاجمالى بنجاسه احد الكاسين على حاله ولا يخلو كلامه عن المناقشه .

و بما ذكرنا من عدم امكان تاثير العلم الاجمالى فى التنجز بعد ثبوت الحكم لاحد الاطراف و عدم الفرق بين كون المثبت هو العلم التفصيلى او الامارة والاصل المعتبرين ظهران ثبوت التكليف فى احد الاطراف تفصيلا مانع عن اصل اشتغال الذمة بالعلم الاجمالى ثبوتا لاسقاطا و ذلك لا ينافى كونه علة تامه للتنجز كالتفصيلى اذ قيام الطريق على احد الاطراف يخرج المحل عن القابلية بلا نقصان فى العلة و ظهر الفرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى من هذه الجهة حيث انه قابل للمنع عن المنجزية دونه وانقذح فرق آخر بين الانحلال و ما اذا اشار الطريق الى المعلوم بالاجمال الذى تقدم انه من باب جعل المفرغ او جعل البديل فان الثانى راجع الى السقوط بعد ثبوت اصل الحكم بخلاف الاول فانه كما عرفت راجع الى ثبوته وانقذح ايضا ان القول بجريان الاصل فى الطرف المشكوك فى باب الانحلال بعلاک سقوط المحل عن قابلية تاثير العلم الاجمالى وفيما قام الطريق على ان الطرف الاخر هو المعلوم بالاجمال من باب جعل البديل . فيفيد القطع بفراغ الذمة بايتانه ولا يلزم القول بجريانه فى اطراف العلم الاجمالى فى غير ذلك المقام بدعوى انه مقتضى لاعله تامه لا نه قياس مع الفارق والاستدلال به لجريان الاصل فى المقامين مجازفة صرفة كما هو ظاهر .

تقرير آخر للانحلال : نقول هنا مقامات ثلثة الاول انحلال العلم الاجمالى حكما اى سقوطه عن الاثر بسبب قيام حجة على بعض اطرافه تمنع عن تاثيره فى اصل اشتغال الذمة بالحكم المجمل من دون نقص فى ناحية عليه العلم بل لسقوط المحل عن قبول تاثيره وهذا مخصوص بالعلم الاجمالى باعتبار قبول اطرافه لقيام الحجة على ثبوت التكليف لكونها مشكوكه قابلة للحكم الظاهرى و لا يصح هذا فى العلم التفصيلى الثانى جعل البديل للمعلوم اجمالا و تفصيلا

بطرق معروفة كقاعدة التجاوز او اصاله الصحة او الاستصحاب المثبت للجزء او الشرط وذلك تصرف في مقام الامتثال بعد ثبوت اصل التكليف والاشتغال مشترك بين العلم الاجمالى والتفصيلى ولا اشكال في جريان اصل البرائة في غير ما قام الطريق بثبوت الحكم فيه وانه المكلف به دون غيره في كلا المقامين لعدم مثبت للحكم في الاول ووجود المسقط له في الثانى كما مر .

الثالث لا اشكال ان الاصل في الشك في الامتثال (بعد القطع بالتكليف) سواء كان بالعلم الاجمالى او التفصيلى هو الحكم بالاشتغال ولا مجال لجريان الاصل في طرف العلم الاجمالى بدعوى انه مقتضى لوجوب الموافقة لاعلة تامة مع عدم معارض للاصل لان معنى اجراء الاصل ولو في طرف واحد الاكتفاء بالامتثال المشكوك مع القطع بالاشتغال فلو كان ذلك جائزا في مقام ثبوت التكليف بالعلم الاجمالى فليكن جائزا في مقام ثبوته بالعلم التفصيلى كالانبيان بالمصدق المشكوك او الشك في تحقق الشرط او تمامية محقق المأمور به واجراء البرائة عن بقاء التكليف المشكوك مع انه لم يلتزم احد به والمناط واحد ولا يمكن قياس المقام الثالث بالمتقدمين لفقد ملاكهما فيه ولا جعلها دليلا على ان العلم الاجمالى مقتضى لاعلة تامة ليعرفت من اشتراك العلم التفصيلى معه في المقام الثانى وعدم قابلية المحل في المقام الاول لانقص العلم الاجمالى لاثبات التكليف فتدبر لان المقام من مزال الاقلام حتى للاعلام .

٢ - اذا كان الطريق المثبت للحكم تفصيلا قبل العلم الاجمالى ولكن معلومه مقارنا معه فالامر كما سبق لان الحكم قبل وقته لا ينجز ولو مع العلم به وظرف تاثيره وقت العمل به و هو مقارن مع العلم وظرف تاثيره وقت العمل به و هو مقارن مع العلم الاجمالى ولا تاثير لسبق العلم به الا ان يكون الحكم من قبيل الواجب المعلق فانه منجز

قبل وقته وان كان وقت الحكم ايضا سابقا ولم يعمل به بعد فقد يقال ان الحكم في هذا الطرف قد تنجز ولا اثر للعلم الاجمالي فيه فلا بد من الانحلال و ينتقض بصورة احتمال سبق التكليف في احدا للطرفين والحل ان الطريق المثبت للحكم لا يؤول في تنجزه بقاء اذ لو زال لزال التنجز ولو كان علة للبقاء ايضا يلزم ان لا يزول فالمثبت في كل آن مؤثر ولا اثر للسبق فالانحلال حكمي لاحقيقى كما في صورة المقارنة .

٣- اذ سبق العلم الاجمالي ثم قام الطريق المثبت لبعض الاطراف ولكن كان مشبته مقدما على المعلوم بالاجمال كما اذا علمنا في الصباح بوقوع قطرة من البول اما في كاس زيدا و عمرو ثم علمنا بعده بوقوع البول في كاس زيد في اليوم السابق فقد يتوهم الانحلال بدعوى ان تعلق العلم التفصيلي بنجاسة كاس زيد سابقا ينقلب العلم الاجمالي بحدوث الحكم في احدا الكاسين فينحل والجواب ما سبق نقضا بان لازمه انحلال العلم الاجمالي لو احتملنا نجاسة كاس زيد سابقا لانه نقيض العلم الاجمالي بالحدوث وحلا بان المهم في مقام التنجيز العلم بذات الحكم بالاعم من البقاء والحدوث لانهما من حدود التكليف ولا دخل لهما في التنجز فالعلم بالحدوث ينقلب ولكن العلم الاجمالي باصل الحكم بمعنى انه ان كان في كاس زيد كان باقيا وان كان في كاس عمرو كان حادثا ثابت بالوجدان فالانحلال هنا ايضا حكمي و تحقيقه ان هنا عالمان اجماليان احدهما دفعي و هو العلم بنجاسه احدا الكاسين في كل آن و هذا العلم يسقط عن الاثر عند الظاهر مع وجود العلم التفصيلي بنجاسة كاس زيد لما تقدم و وجوده في ما قبل الظاهر لا يؤول في تنجيز الحكم في الظاهر وما بعده كما عرفت و ثانيهما تدريجي و هو العلم بنجاسه كاس زيد في الصباح او نجاسة كاس عمرو في ما بعد الظاهر و هذا العلم لم يقم منجز على احد

طرفيه يوجب انحلاله حقيقه او حكما و قد حقق في محله انه لافرق
 في العلم الاجمالي بين الدفعي والتدرجي كما يأتي و يكون كخروج
 بعض الاطراف عن محل الابتلاء بعد العلم الاجمالي حيث توهم انحلال
 العلم ولكن التحقيق بقاء وجوب الاحتراز عن المبطل
 به كما في العلم الاجمالي التدرجي على ما يأتي اقول ويجري
 هذا التقريب في بعض موارد سبق العلم التفصيلي على الاجمالي كما
 علم في الصبح بوجود عصير عنبى في خصوص احدا الاناثين ينقلب
 خمرا في العصر ثم علم قبل الظهر بوقوع قطرة خمري احدهما قال
 الشيخ الانصارى في المقام اقول نمنع اولا تعلق تكليف غير القادر
 على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق العلمية فهو مكلف بالواقع
 بحسب تادية هذه الطرق و اعترض عليه اكثر المحشين بان هذا يرجع
 الى تقييد التكليف الواقعية بموئدى الطرق كما نسب الى صاحب
 الفصول في نتيجة دليل الانسداد و هو غير مرضى عند الشيخ ويمكن
 الجواب عنه بان للتكليف حالتين احديهما الاشتياق التام من الامر
 الموجود قبل نصب الطريق وهى غير موثرة في بعث المكلف وغير
 معاقبة الخلاف لوجوده في موارد الشبهات الموضوعية المجمع على
 جريان الاصول فيها ثانيهما بعد قيام الطريق عليه وهى تنجزه و
 استتباعه للعقاب على المخالفة و تقييد الحالة الاولى خلاف مبنى .
 الشيخ و غير صحيح لان الطريق في الرتبة المتأخرة عن التكليف
 الواقعي و يستحيل تقييد الحكم به في رتبة جعله و اما الحالة الثانية
 فتابلة لذلك ولا محذور فيه ولكنه مبنى على القول بالانحلال
 الحقيقي على فرض وجود العلم التفصيلي ببعض الاطراف من العلم
 الاجمالي و اذا قام الطريق المعتبر على احدا الاطراف فحجيته بمعنى
 فرضه علما و لازمه اعتبار الطرف الاخر مشكوكا بدويا و تقدير العلم
 الاجمالي معدوما فيجري الاصل في الطرف الاخر فكان انحلالا تعبديا

واجاب الشيخ عن اصل العلم الاجمالى بان وجوب موافق العلم الا
جمالى مبنى على تساقط الاصول الجارية فى اطرافه بالتعارض واذا
تنجز بعض الاطراف بالدليل المثبت للتكليف المانع عن اجراء الا
صل فيه فلا مانع من اجراء الاصل فى الطرف الاخر ولا يخلو الجواب
من النظر اذا عرفت كليات قواعد الانحلال فلنرجع الى محل الكلام
فى المقام ونقول لاشكال ان حصول العلم الاجمالى يكون عند بلوغ
المكلف و معلومه مقارن معه واما العلم التفصيلى فى بعض الاطراف
فيحصل بعده ولكن معلومه مقارن مع العلم الاجمالى فيكون من بعض
صور القسم الثالث و مقتضى ما ذكرنا عدم تاثير العلم التفصيلى
اللاحق فى الانحلال ووجوب الاحتياط بملاك العلم الاحمالى التدريجى
كما تقدم مع ان اطراف العلم الاجمالى هنا منجز بالخصوص قبل
العلم التفصيلى لكونها شبهة حكمية قبل الفحص سواء قلنا بان نفس
احتمال التكليف قبل الفحص منجز للواقع ام قلنا بان الفحص شرط
لجريان البرائة لان موضوع الشك المستقر و على التقديرين يعاقب
على مخالفة الواقع بافتحام الشبهة لان مرجع الاول الى تنجيز
الواقع بنفس الاحتمال والثانى الى عدم قبح العقاب على هذا الاحتمال
عند المخالفة ويمكن القول بان الاحتمال قبل الفحص طريق على
الطريق و مثبت له اذا فرض كونه موجودا بحيث يوصل اليه بالفحص
والعلم الاجمالى جزء المنجز قبل الفحص بالنسبة الى جميع الاطراف
واذا قام الطريق التفصيلى على بعضها سقط العلم الاجمالى عن الاثر
راسا اما الدفعى منه فظاهر واما التدريجى فلا يتلاءم طرفه الذى قام
عليه الطريق بالمنجز و هو الاحتمال من الاول .

تنبيهات :

الاول : يشترط فى جريان اصل البرائة ان لا يكون فى مورده
صل موضوعيا حاكما او وارد اعليه موافقا او مخالفا معه ويتفرع عليه

حكم اللحم المشكوك تذكّيته لان أصل عدم التذكّيه مانع عن اجراء اصل الحلّية وتفصيله ان اللحم المشكوك على اقسام منها ان يكون حلّيته من غير جهة التذكّيه معلومة بحيث يكون الشك في الحلّية مسببا عن الشك في التذكّيه والثاني ان يكون معلوم الحرمة من غير جهة التذكّيه وهي تؤثر في طهارته فقط والثالث ان يكون مشكوك الحلّية من غير جهة التذكّيه ايضا والتذكّيه اما ان يكون امرا معنويا بسيطا مسببا عن فري الاوداج و قابلية المحل او تكون عين فري الاوداج و قابلية المحل او تكون عين فري الاوداج مشروطه بقابليه المحل وامور اخرا و تكون مركبا منهما ولا اشكال في استصحاب عدمها بالمعنى الاول والثاني لانها مسببة بعدم فيستصحب وان كان الشك فيها مسببا عن الشك في قابلية المحل لعدم جريان الاصل في السبب و هو القابلية لانه من نوازم ذات الحيوان الاعلى القول بجريانه في الاعداد الارضية و كون القابلية من نوازم وجود الحيوان لامن نوازم ذاته كما هي القرشية بالنسبة الى المرأة المشكوكه كونها قرشية فتدبر و اما بناء على المعنى الثالث فلا يجرى الاستصحاب لان الشك في المركب عين الشك في اجزائه وبعد النطع بوجودها فالشك في القابلية على الفرض و لا يجرى فيها الاصل نعم لو كان موضوع الحرمة الحيوان الغير المدكى لانفس التذكّيه يمكن نفيه بالاصل الثابت قبل فري الاوداج و هكذا بالنسبة الى الطهارة و لا يتوهم معارضة اصل عدم التذكّيه باصل عدم الموت حتف الانف لان الموت احص من عدم التذكّيه والاعم موضوع الاثر و لا يعارضه عدم الاخص بنفى الاثر فتدبر و اما في القسم الثالث المشكوك الحلّية بعد العلم بالتذكّيه فيجرى اصل عدم التذكّيه بناء على الوجهين الاولين لهما واحد الاحتمالين في الوجه الثالث كما تقدم و بناء على الاحتمال الاخير يجرى اصالة الحل وانطهاره ولا يكتفى احدا الاصلين عن الآخر

لعدم الملازمة بينهما ولكن لا يبعد كفاية أصل الحلية عن أصل الطهارة
 ٢ - لا اشكال في حسن الاحتياط عقلا و اما الامر به شرعا
 فيحتمل وجوها ككونه للاستحباب المولوى كالامر بتسريح اللحية
 فيترتب عليه الثواب و كونه ارشاديا كالامر بالاطاعة فلا بعث مولوى
 فيه ولكن دليل على رجحانه او كمال الطبيب بشرب الدواء فلا بعث
 فيه و لا يدل على الرجحان و يدل على وجود الصلاح فيه فقط ويمكن
 ان يكون امرا طريقيا كالامر بالعمل بالامارة فيترتب عليه ثواب
 الواقع مع الاصابة دون الخطأ و بذلك تعرف ان في كلمات الشيخ الانتصاري
 خلطا واضحا حيث يقول في بدأ المسئلة لا اشكال في رجحان الاحتياط
 عقلا و نقلا ثم تردد في ان الاخبار الواردة محمولة على الاستحباب
 المولوى او الارشاد فيكون كاوامر الطبيب فانه مع عدم الاشكال في
 الرجحان نقلا لوجه لاحتمال كونها كاوامر الطبيب مع انه يشبه اوامر
 الباب على فرض الارشاد باوامر الاطاعة تارة و باوامر الطبيب اخرى
 مع اسهما كما عرفت متغايرين ولا يخفى ان الارشاد من سنخ الاطاعة
 انرب السى معنى الامر و هو الاستحباب المولوى من الارشاد
 الطبيعى لانه واجد للرجحان والمصلحة بخلاف الاخير فانه واجد
 للصلاح فقط.

مرکز تحقیق کتب و علوم اسلامی

اصل: في معنى الاحتياط:

الاحتياط اما ان ينتزع عن اتیان الشيء المشكوك الوجوب
 مثلا فيكون الذات المأتى به احتياطا عين ما تعلق به الامر وانما الا
 انه مسيد بالمسكوكية المتاخرة عنه رتبة والذات محفوظة في الحالين
 الا ان يقال ان الموضوع للحكم الواقعى مجرد عن العناوين المتاخرة
 و ليس النسبة كالمطلق والمفيد و اما ان ينتزع من اتیان الشيء
 بداعى احتمال الامر المتعلق به بالشيء المأتى به غير ما تعلق به
 الامر بداهه انه معلول عن احتمال الامر المتاخرة عن الواقع فهو متا

خرعه و ذلك فلان الاحتياط اطاعه حكمية فكما ان الاطاعه الحقيقيه منتزعه دائما عن الاتيان بداعى الامر المتعلق بذات الفعل فهو في المرتبة المتأخرة عن المأمور به لانه معلوله فكذلك العمل الاحتياطي فان كان الاحتياط بالمعنى الاول و هو اتيان مشكوك الوجوب مثلا فلا مجال لحمل الامر به ارشادا على الحسن العقلي كما في اوامر الاطاعة لعدم الحسن العقلي فيه نعم يحتمل الوجوه الثلاثة الاخر والاستحباب النفسى هو المتعين لظهور الامر فيه بعد انصرافه عن الوجوب وان كان الاحتياط بالمعنى الثانى فلا يمكن الامر به الا على الارشاد باحد معنييه و يسقط احتمال الاستحباب من البين مولويا كان ام طريقيا والارشاد الاطاعى اولى من الطبيعى لما تقدم فامر الاخبار دائر بين الحمل على الاستحباب النفسى بالمعنى الاول للاحتياط والارشاد الاطاعى بالمعنى الثانى .

ثم اعلم ان الاخبار الواردة في المقام على طوائف .

١ - ما كان بلسان الامر بالاحتياط كقوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك .

٢ - ما كان بلسان الامر بالتوقف عند الشبهة كقوله (ع) قف عند الشبهة فان الوقوف عند شبهة خير من الالتجاء في الهلكة .

٣ - ما كان بلسان النصح والارشاد كقوله (ع) من ترك الشبهات فهو لما استبان منها اترك والطائفة الاولى ظاهرة في المعنى الثانى للاحتياط فلا بد من حملها على الارشاد الاطاعى فان ظاهر لفظة الاحتياط اتيان الشئ بداعى احتمال الواقع .

اقول عندى فيه نظر لان الاحتياط الجهد في حفظ الواقع فعلى التوصليات المظلمة اتيان المأمور به باى داع كان ومع الشك اتيان المشكوك وجوبه مثلا باى داع كان و في التعبديات لا بد من الاتيان بداعى احتمال الامر على تفصيل ياتى .

و اما الطائفة الثانية فظاهرها الارشاد الى حفظ الواقع كامر الطبيب بقرنيه التعليل والطائفة الثالثة محتملة للارشاد بهذا المعنى وللاستحياب النفسى والثانى اظهر ثم انه قد اعترض في الاحتياط في العبادة باحتياجها الى قصد الامر الغير المعلوم في المقام و قيل ان الاحتياط في تركه واجاب الشيخ عنه بوجهين احدهما الاكتفاء في العبادة بداعى احتمال الامر ورجائه والثانى ان ياتى بها بداعى الامر بالاحتياط لو شرطنا فيها الامر القطعى و في هذا الجواب ايضا خلط لانه لو بنينا على المعنى الاول للاحتياط من انه اتيان ذات العمل فلا مجال لداعى الاحتمال حتى يكون عبادة ولو فرضنا كفايه الداعى الاحتمالى فلا مناص عن الالتزام بكفايه نفس الامر بالاحتياط لعبادية متعلقه اذا كانت عبادية و على المعنى الثانى فالداعى الاحتمالى موجود لو بنينا على كفايته في العبادة والا فلا يمكن تصحيح العبادية بالامر بالاحتياط لكونه ارشاديا ولا يصلح للعبادية الا مع كفاية الحسن الذاتى لتحقيق العبادة مع انه هنا امر آخر دقيق من ان عبادية ما اتى به احتياطا بمعنى انه عبادة و لو لم يكن مأمورا به واقعا او بمعنى انه عبادة على فرض كونه كذلك والاظهر هو الثانى و تعلق الامر به على هذا العرض معلوم والعبادية المتعلقة يكفى فيها الامر المعلوم على الفرض فتأمل .

٣ - في البحث عما اشتهر بينهم من التسامح في ادلة السنن ويمكن استعادة صحة الاحتياط في العبادة من هذه القاعدة كخبر المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله و يحتمل في الاخبار وجوه . ١ - ان يكون البلوغ ما خودا في موضوع الحكم الواقعى فلا حكم واقعا قبل البلوغ وهو باطل لان العلم بالحكم لا يمكن ان يؤخذ في موضوعه .

٢- الثاني ان يكون البلوغ مأخوذاً بعنوان الطريق و يكون العمل به ذا مصلحة في قبال الواقع .

٣- ان يكون البلوغ ملحوظا طريقا صرفا كسائر الامارات ولكن دائره الطريق في المندوبيات اوسع .

٤- ان يكون الامر فيها ارشاديا اطاعيا يشير الى الحسن والصلاح .

٥- ان يكون ارشاديا طبيبيا يشير الى الصلاح فقط وهذا الاحتمال ينافي مع قوله وان لم يكن كما بلغ لان الارشاد الطبيبي اراءه الصلاح لو كان لا مطلقا ولا ينطبق على ذيل هذا الخبر بقى الاحتمالات الثلثة الاخر والوجه في استفادة الاستحباب النفسي منها نسبة الاجر الى العمل الذي بلغ ثوابه الى المكلف كالصوم في يوم كذا او الصلوة في وقت كذا و معلوم ان ذات العمل من دون حكم شرعي لاثواب له فيكشف بطريق الان استحبابه مثل قوله من سرح لحيته فله كذا .

و وجه حملها على الطريقية المحضة لعظة من بلغه لانه ظاهر في ان البلوغ طريق للواقع كالاشارة لكن ينافيه ذيل الرواية وهو قوله ص وان لم يكن الامر كما بلغه بقى الوجه في استفادته الارشاد الا طاعى كما ذهب اليه الشيخ لان في بعض تلك الاخبار تقييد الثواب باتيان المحتمل الواقعي وينطبق عليه عنوان الانقياد ويحكم العقل بحسنه واستحقاق الثواب عليه فلا يد من حمل الامر الشرعي به على الارشاد الا طاعى فيكون مؤكدا لحكم العقل وقد فصل في الكفاية بين الاخبار فقال باستفادة الاستحباب النفسي من مثل الخبر الذي ذكرناه والا رشاد الا طاعى مما قيد الثواب فيه باتيان العمل التماس ذلك الثواب قال الاستاد ان قلنا ان الانقياد لا يوجب حسن الفعل اصلا كما ان التجري لا يوجب قبحه بل ليس الا كاشفا عن حسن السريرة كما

ان التجري كاشف عن سوء بها فيستحق فاعله المذموم فقط لا الثواب
كما يستحق المتجري الذم لا العقاب و هذا مختار صاحب الكفاية
حيث يقول انهما يرتضعان من ثدى واحدا و قلنا ان المثوبة في الا
نقياد كالعقوبة في التجري اثر صرف القصد الذي فعل جانحي لا خارجي
كما يظهر من الشيخ الانصاري فلا محيص في المقام عن الالتزام
باستفادة الاستحباب النفسي لظهور الاخبار في ترتب الثواب على
نفس العمل ولكن ان قلنا بترتب المثوبة على العمل المنقادي مما
يستقل العقل بحسنه و استحقاق المثوبة عليه فلا بد من حمل الاخبار
على الارشاد الاطاعي و قواه الاستاد احالة على كلامه في بحث
التجري و عندي فيه نظر لظهور الاخبار في تعيين مقدار الثواب
بقدر ما بلغ و لازمه الاستحباب النفسي و لا يلزم الارشاد الاطاعي
فتامل و يمكن ان يقال ان مفاد الاخبار اثبات الثواب البالغ على
عمل وجوبي او نذبي ثبت حكمه بطريق معتبر لا اثبات حكم المشكوك
الحكم بدليل اثبات الثواب له و يكون اثبات الثواب البالغ من باب
التفضل لا الاستحقاق فلا مجال لهذه الابحاث و لا الجبر السند
الضعيف بهذه الاخبار فتدبر ولكن على ما سبق من البحث يظهر
النتيجة بين القول باستظهار الارشاد الاطاعي والاستحباب النفسي
في موارد :

١ - في مشروعية غسل المقدار المسترسل من اللحية بالاخبار
المذكورة فيجوز المسح بمائه على الثاني دون الاول .

٢ - بناء على القول بالطريقة المحضة كما هو لازم استدلا
لهم بهذه الاخبار على التسامح في ادلة السنن يجوز للمجتهد
الفتوى بالاستحباب المدلول للخبر الضعيف لمقلده وان لم يبلغ
الخبر الى المقلد كسائر الاحكام التي ينوب عن المقلد في الاجتهاد
فيها و اما بناء على الاستحباب النفسي لمن بلغ اليه الخبر فالبلوغ

ماخوذ في موضوع الحكم واذا لم يصل الى المقلد العامي لم يكن موضوعا له ولا يصح للمجتهد الافتاء بالاستحباب له الا بقيد بلوغ الخبر اليه لان المجتهد نائب عنه في اخذ الحكم من الطريق لافي عنوان الموضوع كما انه اذا كان المجتهد مستطيعا لا يجب الحج على مقلده وهذا مخالف لما عليها الاصحاب من الفتوى بالاستحباب مطلقا ولما اشتهر بينهم من التسامح في ادلة السنن نعم لو قلنا بان الموضوعية مشوبة بالطريفية بان يكون الطريق عند الاصابة منجزا للواقع و حجة عليه وعند المخالفة موضوعا لحكم نفسي مستقل على طبق مؤداه ايجابيا او استحبابيا فيصح للمجتهد الفتوى باعتبار جهة الطريقية و يصح ما اشتهر من المماحة في ادلة السنن ولا ينافي ذلك ما وقع في ذيل بعض الاخبار من ثبوت الاجر العامل وان لم يقله رسول الله (ص) ولوا عرضنا عن ذلك لغموضه و بنينا على ارشاده الاخبار وفاقا للشيخ الانصاري فلا يمكن الفتوى بالاستحباب ولذا يحكم المتأخرون في هذه المقامات بالاتيان برجاء المحبوبة ولا يفتون بالاستحباب.

٣- اذا دل الخبر الضعيف على الوجوب يشمله الاخبار من جهة دلالة على الرجحان وان لم يثبت به خصوص الالتزام.

٤- اذا دل الخبر الضعيف على الوجوب او الاستحباب و خبر ضعيف آخر على الحرمة او الكراهة تأخذ بالاول لصدق البلوغ ولا يعارضه الثاني لعدم حجيته فهو من قبيل معارضة الدليل مع الدليل ولا شك في تقدم الاول اذا كانا متباينين وكذا اذا كانا عاما و خاصا و عامين من وجه منفصلين يقدم الاول في مورد الاجتماع بناء على المختار من عدم انتلام الظهور بالمعارض المنفصل لصدق البلوغ نعم اذا كان المخالف متصلا بحيث يوجب الاجمال في دلالته الدليل على الرجحان فلا نحكم باستحباب غير مورد الخالي عن

المعارض لعدم صدق البلوغ مع اجمال الدليل .

تبصرة هل يشمل الاخبار للفتوى بالوجوب والاستحباب ام لا
نقول اذا كان لسان الفتوى ابتداء الرأى بالمعنى المطابقى كان قيل
رأى استحباب ذلك او وجوبه فالظاهر عدم الشمول لانه وان كان
اخبارا عن الثواب بالالتزام الا انه خلاف منصرف الاخبار وان اخبر
عن الاستحباب او الوجوب ابتداء كان قيل الصلوة الفلانية مستحبة او
واجبة وان كان اخبارا عن الرأى بالالتزام فشمول الاخبار له مبنى
على عدم انصرافها عن الخبر الحدسى كما ادعوه فى باب اخبار
حجية الخبر الواحد كآية النبأ ونحوها فتدبر .

مسئله : اذا دار الامر بين الحرمة و غير الوجوب او الوجوب و
غير الحرمة من جهة اجمال النص فقد يقال ان الاصل الاشتغال بتوهم
ان تعلق الحكم بالمفهوم معلوم والشك انما وقع فيما يطابق هذا
المفهوم فى الخارج فكان من قبيل الاشتباه فى طريق امثال الحكم
وفيه ان العناوين والمفاهيم مأخوذة فى الموضوع بما هي حاكية من
الخارج لا بما هي هي و اذا كان المفهوم مجملا فالامر فى عالم
المفهومية و ان كان مرددا كالعالم المردد بين الفقيه والاعم
منه والعالم الرياضى الا انه بما هو موضوع الحكم حقيقة مردد
بين الاقل والاكثر فينحل العلم الاجمالى بالعلم بحكم الاقل تفصيلا
والمرجع فى المشكوك الباقي هو البرائة .

اصل فى الشبهة الموضوعية : وجوبية كانت او تحريمية ولا بد
من بيان اقسام الكبريات التى يقع الشك فى صغرها ثم بيان حكم
الصغريات الشكوك فاعلم ان موضوع الحكم الكلى تارة يكون فعل
المكلف مع قطع النظر عن تعلقه بامر آخر مما ليس فعله من الموضوعات
مثله صم ، صل و اخرى يكون الموضوع فعله مضافا الى امر آخر داخل
فى حيز الطلب و يكون تحصيله واجبا نحو ، اشرب الدواء المقصود

منه تهيئة الدواء و شربه و ثالثه لا يكون تحصيله و اجبا وتعلق الامر به على فرض وجوده مثل اكرم العالم و فى الحقيقة يكون الحكم مشروطا بوجود الموضوع و على اى التقادير اما ان يكون الموضوع مأخوذا على نحو صرف الوجود او الفرد المردد او العام الاستغراقى او العموم السريانى او العام المجموعى فهذه خمسة عشر قسما و حكم جميع اقسام الفرض الاول هو الاشتغال عند الشك فى الموضوع مثلا اذا قال صم ستين يوما او يوما او عشرة ايام بعد العلم بالحكم لا يقع الشك الا من حيث الامتثال والفراغ ولا اشكال فى انه موضوع الاحتياط.

قال الاستاد وهكذا حكم جميع تقادير الفرض الثانى و عندى فيما اذا كان الموضوع مأخوذا بنحو العام الاستغراقى او السريانى او المحبوعى نظر اذا المرجع فيها الى الشك فى التكليف فى الشبهة الموضوعية فانه اذا امر بشرب جميع الادوية او مجموعها و علنا مائة فرد و شكنا فى فردانه دواء ام لا كان شكا فى تكليف زائد على التقادير الثلاثة والحكم البرائة كما لا يخفى اما الفرض الثالث ففيه تفصيل فان كان الموضوع مأخوذا على احدا الاقسام الاخيرة فالحكم عند الشك فى الموضوع هو البرائة لاشتراط التكليف بوجود متعلق الحكم فالشك فيه شك فى حصول شرط التكليف فبجرى البرائة و ان كان مأخوذا على احدا الاولين بان يكون الشرط صرف وجود العالم او الفرد منه مردد افلا يجوز الاكتفاء باكرام مشكوك العالمية بعد العلم بوجود عالم ولا بد من اكرام فرد معلوم العالمية فالاصل الاشتغال.

هذا فى الشبهة الوجوبية و اما التجربة بمية فتشمل جميع الصور الا ان فى الفرض الثالث يتصور نوعان احدهما ان يكون موضوع الحكم فعل المكلف المتعلق بالعين الخارجى و كان وجود المتعلق شرطا للتكليف سواء كان القضية خارجية او حقيقية ثاينهما ان يكون وجود المتعلق قيد الموضوع التكليف لاشراطا كالحكم بان يكون الحرام الخمر

الموجود واما احكام اقسامها فقد يقال اذا اخذ فعل المكلف فقط موضوعا للحكم مثل لا تكذب فالحكم البرائة في الشبهة الموضوعية مطلقا اما اذا كان موضوعا على العام الاستغراقي فواضح لانهلال التكليف بعدد افراد الطبيعة فيجب ترك المعلوم منها واما في الشك فقد كان الشك في التكليف المستقل الزائد والاصل البرائة واما اذا كان مأخوذا على نحو الطبيعة السارية كما هو مدلول المطلق الشمولي فعدم الطبيعة مراتب شتى باعتبار كثرة الافراد وقلتها فاذا احرزت بالنسبة الى افراد معلومة كان عدم الطبيعة باعتبارها مرتبة خاصة غير عدم الطبيعة باعتبار ما زاد عنها فاذا كان الحكم مشكوكا باعتبارها يرجع الشك الى ثبوت تكليف لهذه المرتبة وهو شك في ثبوت تكليف مستقل والاصل البرائة كما اذا علمنا بالنهي عن مرتبة من الشيء كالهرولة وسكنا في النهي عن مرتبة المشي العادي فيجری البرائة بالنسبة الى هذه المرتبة لانه شك في التكليف واما اذا كان منها على نحو صرف الوجود فمرجهه الى طلب عدم جميع افراد الطبيعة معا بحيث يكون عدم كل فرد متعلق التكليف ضمنا فالشك في موضوعه يرجع الى الشك في التكليف الزائد الارتباطي فان قيل فيه بالاحتياط لابدان يقال به هنا وان قلنا في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي بالبرائة كما هو التحقيق نقول بها هنا ايضا .

اقول فرض تعلق النهي بصرف الوجود عبارة عن طلب عدم صرف الوجود وهو امر بسيط واعداد الافراد محققات له لامركب و تلك اجزائه و يتحقق عصيانه بارتكاب اي فرد منه فاذا شك في شيء انه فرد تلك الطبيعة المنهى عنها فارتكابه ملازم للشك في امثال هذا التكليف المعلوم والاصل هنا الاحتياط والحكم بالاشتغال وان قلنا في مسئلة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي بالبرائة فتدبر جيدا واما اذا كان المنهى عنه مجموع الوجودات فالامثال

يتحقق تبرك فرد معلوم الفرديه فاذا شك في فردية المتروك للمنهي عنه لا يجوز الاكتفاء بتركه فقط لان الامتثال يتحقق بترك فرد معلوم للطبيعه المنهى عنها فالشبهه الموضوعية بهذا المعنى مورد الحكم بالاشتغال وهنا فرق آخر بين الشبهه الموضوعية الوجوبية والتحريمية يبتنى بيانه على مقدمة و هي ان الواجب المشروط يتصور على وجهين .

١ - ان يكون بعد وجود الشرط تام المصلحة واجداً للغرض الداعى للامر او الزجر ولم يكن للقدرة عليه مدخلية في تمامية مناطه وكمال صلاحه ولم تكن القدرة مأخوذاً لافى صحة توجه الخطاب الفعلى الى المكلف المنجزله عقلا من دون دخل القدرة في الملاك تكويننا ولا فى الحكم شرعا كانفاذا الفريق المحترم الدم .

٢ - ان يكون القدرة علاوة من انها شرط عقلى لفعلية التكليف دخيله فى المصلحة والملاك للحكم وجوبا او تحريما بحيث لا يكون المكلف بهذا مصلحة الا بقيد القدرة عليه فتكون القدرة علاوة على كونها شرطا عقليا للتكليف من محققات المصلحة و متممات الداعى للحكم شرعا اذا عرفت ذلك فنقول كون وجود الشرط فى مقام موجبا لتفويت الواجب المشروط به و موجبا لفقد قدرة المكلف بحيث دار الامر بين ترك الواجب المشروط تبرك شرط الوجوب او بسبب عدم القدرة عليه بعد وجود شرطه فعلى التصوير الاول للواجب المشروط لايجوز ايجاد الشرط بل يجب تركه لان ايجاده يقتضى فعلية الغرض وترك احراز الغرض الفعلى للحكم بالاختيار حرام وهذا كما اذا وجب على العبد السلام بالمولى بشرط روءيته ولكن يعلم من نفسه اذا رآه عدم القدرة على السلام لهيبته فلا يجوز له روءيته المؤدية الى ترك السلام و على التصوير الثانى لايجب ترك الشرط مع العلم بعدم القدرة على الواجب بعده لان الغرض لا يكون فعليا حتى يلزم ترك

الغرض الفعلي ولكن ظاهر الواجب المشروط كما اوضحناه في محله هو
التصوير الاول وان قدره شرط عقلي في تنجز التكليف ولا دخل لها
في الملاك ولذا اخترنا هناك عدم جواز تفويت القدرة من غير ناحية
الشرط وان كل واجب مشروط ذو غرض فعلي بمجرد وجود الشرط واذا
شككنا في ان الواجب من اى القسمين ففي جريان البرائة وجهان .

اصل : اذا تعلق النهى بالفعل المتعلق بشئ كالنهي عن شرب
الخمير مطلقا فان كان المكلف قادرا بتركه بعد وجوده لايحرم عليه
ايجاده وان لم يقدر على الترك بعد وجوده يحرم عليه ايجاده
مقدمة لامثال النهى المتعلق به مطلقا واما اذا كان النهى مشروطا
بوجود المتعلق و كان وجوده شرطا في وجوب الترك فلا يحرم ايجاده
وفي كلتا صورتين اذا شككنا في المصداق الخارجى واشتبه الخمر
بغيره الحلال كالعاء فالاصل البرائة لانه يرجع الى الشك في التكليف
و يدور الامر بين الاقل والاكثر الاستقلالى واذا تعلق النهى بفعل
له تعلق بأمر خارجى و كان الوجود الخارجى قيد للترك المطلوب
كان يكون المطلوب ترك شرب الخمر المحقق في الخارج على نحو
صرف الوجود فاذا شك ان الطبيعة موجودة في الخارج للشك في
مصادقها يرجع الى الشك في الامثال والاصل الاشتغال واذا تعلق
النهي بشئ على تقدير الوجود مع عدم تعدد انحاء عدمه بعد
وجود الشرط كان يقول اذا لبست الحيوانى فلا تكن صلوته في غير
المأكول منه فاللبس للحيوانى المطلوب منه ترك غير المأكول منه لا
يتحقق منه الا ترك واحد فاذا شك في ان الذى لبسه من غير المأكول
ام لا فالاصل هو الاشتغال لانه ليس للترك مع التلبس بالحيوانى افراد
متعددة ليرجع الشك الى الاقل والاكثر بل يرجع الشك الى تحقق
اصل الترك المطلوب وعدمه ولازمه الاحتياط ولذا ينبغي اجراء البرائة
في اللباس المشكوك على ان النهى عن لبس غير المأكول مطلقا ام

مشروط باللبس فعلى الاول كان الاصل البرائة دون الثانى فقد عرفت ان حكم الشبهة الموضوعية فى النواهى هو البرائة فى غير الصورتين الاخيرتين عند الاستاد و فى صورة تعلق النهى بصرف الوجود ايضا عندنا و انقدح بذلك ما فى كلام الشيخ الاعظم و من تبعه من اطلاق القول بان العلم بالكبرى فقط لا يوجب التنجز متى لم يشفع بالعلم بالصغرى فان هذا الاطلاق غير مرضى لما عرفت من وجوب الاحتياط فى غير واحد من الشبهات الموضوعية مع العلم بالكبرى فقط.

تنبيهات:

١ - تردد الفائنة من الصلوات المفروضة بين الاقل والاكثر من موارد الشبهة الوجوبية الموضوعية فى الزائد عن الاقل المتيقن و يرجع الى دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلالى و مقتضى ما تقدم البرائة من الزائد ولكن يظهر من الاصحاب لزوم تكرار القضاء الى ان يحصل الظن بالفراغ والتحقيق ان يقال ان الشك فى الزائد تارة مسبب عن الشك فى مقدار ايام الفوت مع القطع بترك الصلوة فى وقتها كتردده بين ثلث سنين او اربع مع القطع بترك الصلوة فى الوقت واخرى مسبب عن احتمال عدم اتيان الصلوة فى الوقت عمدا او جهلا او نسيانا مع القطع بنسيان الترك و عليه اما ان يقطع بحدوث الشك بعد الوقت او يقطع بحدوثه فى الوقت ولكن ترك الاعادة فيه او تردد فى ان الشك بعد الوقت او فيه فهذه اربع صور لا اشكال فى جريان البرائة فى الاولى منها بالنسبة الى الزائد لانه شك بدوى فى وجوب القضاء و كذا فى الثانية لقاعدة (الوقت حائل) و مبطل لاثر الشك فان مورده الشك بعد الوقت كقاعدة الفراغ للشك بعد العمل و لا تشمل القاعدة للصورتين الاخيرتين لخروج الثالثة عنها قطعا و كون الرابعة شبهة مصداقية لها فيبقى استصحاب عدم الاتيان بالصلوة فى وقتها بلا معارض و مقتضاه وجوب القضاء ولا مجال للبرائة

لان الاصل الموضوعي مقدم على اصل البرائة بخلاف الصورة الثالثة فان القاعدة المذكورة مقدمة عليها لتقدم قاعدة الفراغ والتجاوز عليه في مورد هما ولا يذهب عليك ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت ولا يثبت باستصحاب عدم الاتيان الا بالاصل المثبت لانه قد علق وجوب القضاء في غير واحد من الاخبار على ترك الصلوة في الوقت وهو مجرى الاصل و مما ذكرنا تعرف ما وقع في كلمات الاصحاب من الخلط والاسهاب وتقدر على توجيه كلامهم و دفع اشكال الشيخ عليهم فمن قال بوجوب تحصيل الظن بالفراغ نظر الى الصورتين الاخيرتين و من قال بالبرائة نظر الى الصورة الاولى و من اجري قاعدة الوقت حائل نظر الى الصورة الثانية و من منعها نظر الى الصورتين الاخيرتين نعم بقي هنا اشكال آخر فيهما و هو ان مقتضى الاستصحاب وجوب تحصيل القطع بالفراغ لا الاكتفاء بالظن كما عن الاصحاب الا ان يحمل كلامهم على صورة عسر الاحتياط او كونه حرجيا فيكتفى بالظن عملا بقاعدة الانسداد الصغير .

٢ - اذا كان الشك في الوجوب التخييري فاما ان يكون في اصل ثبوته كالشك في ثبوت الكفاره في ترك الصوم من غير ارتكاب المفطر من جهة الخلل في النية او ترك غسل الجنابة ليلا فيجري البرائة كالشك في اصل الوجوب التعيني لانه شك في ترتب العقاب على ترك مجموع الاطراف فيرفع ببركة قاعدة قبح العقاب بلا بيان و اما ان يكون الشك في وجوب طرف آخر للاطراف المعلومه الوجوب فيرجع الى الشك في سقوط الواجب باتيانها بدلائلها و هو شك بعد العلم بالاشتغال فلا بد من الاحتياط بفعل طرف المعلوم الوجوب ولو كان معذورا في ترك الاطراف المعلومه الوجوب فالاصل البرائة بالنسبة الى الطرف المشكوك كما اذا كان الشك في تعلق الوجوب بطرف آخر لما علم وجوبه على نحو التخيير فيكون من قبيل دوران الامر بين

التعيين والتخيير والاصل الاشتغال و عدم الاكتفاء بالفرد المشكوك ، وجوبه بدلا عن المعلوم وجوبه فانقذح بذلك ما في اطلاق كلام الشيخ الانصارى من منع جريان البرائة في الواجب التخييري مطلقا و ما في تعليله من عدم شمول اخبار البرائة له للمقطع بعدم العقاب وفيه ان القطع بعدم العقاب انما كان مع الاتيان ببعض الاطراف لامع ترك جميعها الا ان يدعى انصراف تلك الاخبار الى ما لم يعلم ترتب العقاب عليه بخصوصه لاعلى تقدير وفيه ما لا يخفى .

٣- اذا شك في الوجوب الكفائي فتصور فيه الاقسام المتقدمة في الواجب التخييري الا ان التعدد هناك في المكلف به وهنا للمكلف فان كان الشك في اصل ثبوته له ولغيره فمع اتيان الغير له يقطع بالبرائة و مع عدمه يجرى اصل البرائة لدفع العقاب في ظرف ترك الغير لان الواجب الكفائي يقتضى العقاب مع ترك جميع المكلفين بل احتمال العقاب يتوجه الى كلهم و ان يسقط بفعل بعضهم و ان علم بثبوت التكليف للغير و حمل اشتراكه معه كفاية فيعلم اجمالا بحرمة الترك المقارن لترك الغير الذى ثبت عليه التكليف و حرمة تركه مقارنا لتركه و لا اثر لهذا العلم الاجمالى لكونه بين شخصين فيجرى البرائة كالسابقة و ان علم بثبوت التكليف عليه و شك في اشتراك الغير معه كفاية فان لم يأت الغير به فالاصل الاشتغال و ان اتى الغير به فشك في سقوطه عنه بفعل الغير فان قلنا ان الواجب الكفائي ما ثبت فيه المصلحة التامة اللازمة الاستيفاء بالنسبة الى كل فرد من المكلفين و انما تسقط بفعل الغير فيرجع الشك الى سقوط التكليف والاصل الاشتغال و ان قلنا ان المصلحة في الواجب الكفائي لكل فرد قائمة في العمل في صورة ترك الغير لا في الترك المقارن لفعل الغير فيرجع الشك الى ثبوت التكليف والاصل البرائة هذا بحسب مقام الثبوت و اما بحسب مقام الاثبات فان كان الامر متوجها الى كل

مكلف كما في الصلوة على الميت فالظاهر انه من القسم الاول وان كان متوجها الى النوع كما في قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير الخ فالظاهر انه من القسم الثاني .

و ربما يتفرع على التنبيه الثاني انه اذا عجز المكلف عن القراءة التامة الصحيحة وتمكن من اتيان الصلوة جماعة فهل يجب عليه الجماعة ام يكون مخيرا بينها و ما يمكن من فرادى والتحقيق ان يقال ان قلنا بان صلوة الجماعة من افراد المأمور بها الاختياري الشامل للفرادى التامة الصحيحة والجماعة وهذا الكلي مورد للتكليف فالأقوى وجوب الجماعة لان الصلوة الفاقدة للقراءة التامة فرادى انما تجب بدلا عن الصلوة الاختيارية في حال الاضطرار والانتقال الى البديل الا اضطرارى انما يصح اذا تعذر الاختياري بجميع افرادة والمفروض التمكن من بعض افرادة وان قلنا ان صلوة الجماعة بدل عن الفرادى بجميع مراتبها الاختيارية والاضطرارية فالأقوى هو الثاني لان الفرض ان الجماعة في عرض الفرادى ولو كانت اضطرارية فلا وجه لوجوب الا منتقال اليها والأقرب هو الوجه الاول و خروج المسئلة عن الشك في الوجوب التخييري لان التخيير في افراد الواجب عقلي لا شرعي اصل : في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف كما لو علم الحرمة مع الشك في موضوعه الخارجى كالعلم بحرمة احد الاناثين او اكثر الى ان يبلغ الاطراف الى غير المحصور والكلام في المحصور و حكم اطراف العلم الاجمالى فقد يقال بانه غير مؤثر اصلا فيجربى الاصل في اطرافه وقد يقال بتأثيره في حرمة المخالفة القطعية فيجربى الاصل في بعض اطرافه ولكن الأقوى ان العلم الاجمالى في المورد علمه تامة لوجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية وقد قيل انه بالنسبة الى الموافقة القطعية مقتضى قابل لورود الترخيص في بعض اطرافه و تقريره بوجوه .

الاول قياس الاصل الجارى فى بعض الاطراف للموجب للترخيص
بسبق العلم التفصيلى فيه الموجب لانحلاله و عدم تأثيره فى وجوب
الموافقة القطعية كما مر سابقا و فيه ما عرفت من ان مناط الانحلال
سقوط الاطراف عن قابلية تأثير العلم الاجمالى فالمانع اسقطه عن
كونه علما او كونه منجزا فلا اثر له فى الاشتغال رأسا فلا يجرى فى
المقام .

الثانى جريان الاصل فى الاكثر فى دوران الامر بين الاقل والاكثر
وهو كاشف عن عدم منافات العلم الاجمالى مع اجراء الاصل فى بعض
اطرافه فليس علة تامة و فيه ان القول بجريان الاصل فى الاكثر يعنى
الزائد عن الاقل لعدم كونه طرفا للعلم الاجمالى بل كونه شكاً بدوياً .
وقد يقال ان تأثير العلم الاجمالى فى وجوب الموافقة القطعية
معلق على عدم الرخصة فى بعض اطرافه كما فى وجوب العمل بالظن
الانسدادى بناء على الحكومه و يكون قابلاً لورود الترخيص الشرعى
بالنسبة الى بعض اطرافه كما مر هناك و لادليل على خلاف هذه
الدعوى الا النقص بامور لا يلتزم بها احد لانه لو كان الشك فى تفريغ
الذمة قابلاً لورود الترخيص لكون حكم العقل معلقاً لا فرق بين كون
المثبت للتكليف العلم التفصيلى او الاجمالى فالشك فى المتأخر من
الحدث والطهارة بعد اليقين بهما يجوز الاكتفاء بالصلوة بدون
تجديد الطهارة و اجراء البرائة عن حرمة ترك الصلوة وكذا الشاك فى
احراز الشرط او الجزء مطلقاً والشك فى الوقت فى انه صلى وغير ذلك
بل يلزم من ذلك فقه جديد لا يلتزم به احد من الفقهاء و يكشف
ذلك ان العلية التامة للعلم مطلقاً مرتكز فى العقول وان خالفه بعض
لاصحاب للغفلة والذهول و مرجعه الى ان التنجيز لا يقبل التبعض
ان ثبت يوءثر فى وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية
فالقول بعدم تأثيره مطلقاً كما عن بعض الاعاظم اوضح من هذا القول .

الثالث دعوى استفادة جعل البديل من دليل الاصل فيكون
 العمل بالعلم في بعض الاطراف بدلا من الحكم الواقعي عند المخالفة
 ولاشكال في انه اذا اتى المكلف بالبديل يحصل الامتثال كما في
 اتيان الاصل العامور به وهذا يلائم القول بكون العلم الاجمالي علما ثابته
 لوجوب الموافقة القطعية لجريانه في الحكم المثبت بالعلم التفصيلي
 والى ذلك اشار الشيخ الانصارى بقوله فان قلت الخ وحاصله انه بعد
 امكان الترخيص بجعل البديل يستكشف ذلك من اطلاق ادلة الاصول
 لملازمة جعل البديل مع الترخيص فيستكشف من شمول دليل الترخيص
 لطرف معين جعل الطرف الاخر بدلا عن المعلوم بالاجمال معيناً ومن
 شموله لكلا الطرفين جعل احدهما بدلا تخييرا و يمكن الجواب بانه
 لا بد من العلم بالترخيص للحكم بان الطرف الاخر جعل بدلا واثباته
 باطلاق دليل الاصل و عمومه موجب للدور لان حجيتها بعد تسليم
 منجزية العلم الاجمالي يتوقف على اثبات جعل البديل مع انه متوقف
 عليها مضافا الى ورود النقص السابق على هذا الوجه ايضا لانه ان
 كان اطلاق دليل الترخيص كاشفا عن جعل البديل يمكن التمسك بدفي
 امثال المسائل المتقدمة لان جعل البديل لا يختص بالعلم الاجمالي
 بل يجري في العلم التفصيلي بالاستغال ايضا فالشك في الطهارة بعد
 اليقين بها و بالحدث للشك في التأخر يمكن ان يصلى و يثبت جعل
 البديل باطلاق دليل الرفع الدال على حلية ترك الصلوة و بقوله (ع)
 كل شيء لك حلال بناء على مشموله للترك ايضا و استدلال على منع
 العلم الاجمالي عن الترخيص في اطرافه بما روي في باب الكأسين
 المعلوم نجاسة احدهما من انه يهريقهما و يتيم فان اطلاقه شامل لما
 اذا كان الحالة السابقة لاحدهما العلم بالطهارة دون الاخر فان
 استصحاب الطهارة في الاولى معارض بقاعدة الطهارة في الاخرى و
 تيسا قتان و بقي قاعدة الطهارة في مستصحب الطهارة بلا معارض

فانها محكومه بالاستصحاب الموافق لها ولكن بعد سقوط الحاكم بالتعارض يصل النوبة اليها كما هو الشأن في الاصول الحاكم والمحكومه وهذا دليل على ان الاصول لايجرى في اطراف العلم الاجمالي لانه علة تامه للتنجيز لامقتض وقد اعترض على الاخذ بقاعدة الطهارة بعد سقوط استصحابها بالتعارض بانه ليس في المورد الا طهارة واحدة فكيف يسقط استصحابها ويبقى قاعدتها ويمكن الجواب بان المستصحب هو الطهارة الواقعية والباقي هو الطهارة الظاهرية وهما مختلفتان في الرتبة و سقوط احدهما لا ينافي بقاء الاخرى فتدبر ثم انه بناء على القول بالاقتضاء يستفاد التخيير من الاصول الجارية في اطراف العلم الاجمالي لاتساقطها لان شمول الاطلاق لجميع الاطراف واشتات الرخصة فيها تعيينا غير ممكن للزوم الترخيص في المخالفة القطعية ولكن الرخصة لاحد هما نخيرا لا ينافي العلم الاجمالي لا يقال ان مقاد الادلة الترخيص التعييني لا التخييري لانا نقول الاطلاق يقتضي الرخصة في كل طرف مطلقا سواء ترك الاخر ام لا وبعد حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية لا يمكن الجمع بينهما فلا بد من تقيده بالرخصة فيه بشرط ترك الاخر ولا اشكال فيه لانه مقتضى التقييد العقلي و نتيجته التخيير كما في مورد تراحم الواجبين في انقاذ غريقين مع عدم القدرة على الجمع وعدم الالهم والحاصل ان القول بان العلم الاجمالي مقتض مورد الاشكال لمخالفته مع الخبر الوارد في الامر باراقة المائين المشتبهين بالتنجس كما تقدم مع لزومه للقول بالتخيير في اطراف العلم لا الحكم بتساقط الاصل الجارى فيها واما القول بانه علة تامه للتنجيز فيرد عليه ايضا فيما اذا كان بين الطرفين لزوم شرعى بان يكون عدم احدهما ملزوما لوجود الاخر كما اذا احتمل من بلغ ماله حدا الاستطاعة ان يكون عليه دين حال بحيث لو اداه خرج عن الاستطاعة فعلم اجمالا اما بوجوب اداء الدين او وجوب

الحج و وجوب الحج شرعا مسبب عن عدم وجوب اداء الدين و لا اشكال ان الاصحاب يجرون الاصل في السبب ويحكمون بوجوب الحج فبناء على كون العلم الاجمالي مقتضيا لاشكال فيه لانه لا يوجب المخالفة القطعية و يكون وجوب الحج الثابت امثالا تعديا للمعلوم اجمالا والجواب ان تحقق العلم الاجمالي بالحكم المنجز في الطرفين محال لانه يلزم من وجوده عدمه لان تنجز الحكم باداء الدين يوجب سلب الحكم عن وجوب الحج فلا يتحقق العلم الاجمالي في البين و يجري اصل عدم الدين و يثبت وجوب الحج بلامين .

ثم اعلم انه بناء على العلية التامة لا يشمل ادلة البراءة والا ستصاحب مع الموافقة القطعية ايضا لعدم المانع و قيل لاتشمليها لانها مغاية بالعلم والمعرفة و هو اعم من التفصيلي والاجمالي والغاية حاصلة و في ذيل بعض اخبار الاستصحاب انه (ولكن تنقضه بيقين آخر) و يلزم من شمولها لاطراف العلم مناقضة الصدر والذيل والتحقيق ان يقال ان لسان الاخبار مختلف ، منها ما يدل على رفع الحكم مما لا يعلم و منها ما يدل على سعة مالا يعلمون و منها ما يدل على حلية المشكوك كقوله (ع) كل شيء لك حلال الخ و بعد ذلك فاعلم ان في مورد العلم الاجمالي صورة العلم المتعلق باحد هما في الذهن والمشكوك الحكم المتعلق بكل طرف و لا يمكن تعلق العلم والنشك بشيء واحد في زمان واحد لامتناع اجتماعهما ولذا يلتزمون في الاستصحاب باختلاف زمان المتيقن والمشكوك و في قاعدة اليقين باختلاف زمان الوصفين مع اتحاد المتعلق و ذلك لا ينافي صدق العناوين الثلاثة على شيء واحد خارجا لانه باعتبارات مختلفة محل الاوصاف العديدة لا يقال لامصداق لاحدهما خارجا و لا يتعلق الحكم بمفهوم احدهما فلا محالة ينطبق على الاطراف لانا نقول منشأ انتزاع صورة احدهما غير جهة منشأ انتزاع خصوص

الاطراف كما ان منشاء انتزاع عنوان الضاحك في زيد غير جهة منشأ
انتزاع عنوان القائم ولا يعقل انتزاع مفاهيم عديدة من شخص
واحد بجهة واحدة فتدبر فنقول قوله لا يعلمون يدل على رفع الحكم
المشكوك فيشمل الاطراف للاطلاق و ان كان صورة احدهما المعلومة
الحكم خارجة عنه كالمعلوم تفصيلا .

و اما قوله الناس في سعه ما لا يعلمون فبناء على الاضافه وكون
ما موصوله يصيرموا فقال الحديث الرفع و شاملا لاطراف العلم لان ما لا
يعلم ينطبق على الاطراف و امامع قطع الاضافه و كون ما ظرفية
مصدرية فمعناه سعة الناس في ظرف عدم العلم بالحكم و لا اشكال
ان الغاية حاصلة مع العلم الاجمالي اذ العالم بنجاسة احدا لاناثنين
علم الحكم فلم يكن في سعة بناء على شمول العلم للاجمالي و اما
حديث كل شيء لك حلال حتى تعرف انه الحرام بعينه مع حديث
كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه
بعينه فقد ذكر الشيخ ان الحديث الاول لا يشمل اطراف العلم الاجمالي
لان قوله بعينه تأكيد لضمير قوله انه حرام جيئ به لدفع الاشتباه و
لاشك ان هذه الغاية حاصلة في العلم الاجمالي لان من علم خمرية احد
الكأسين فقد علم جرمة شيء بعينه و هو الخمر فلا يشمل الترخيص
و اما في الحديث الثاني فقوله بعينه قيد للمعرفة لا للموضوع او
الحكم والمعرفة بعينها ظاهر في العلم التفصيلي و معرفة الموضوع
الخارجي تفصيلا فالغاية هي العلم بالحكم للموضوع الخاص و لا
يتحقق في العلم الاجمالي فيشمل الترخيص اطراف العلم الاجمالي
ايضا لعدم العلم بالموضوع .

اقول و بتقرير آخر فرض في الحديث الثاني شيئا فيه الحلال
والحرام بحسب الحكم الكلي ثم قسمه الى المرخص فيه والمحظور
عنه ولاشك انه بعد العلم بالحلال والحرام بحسب الحكم الكلي لا

يكون المشكوك الا من جهه الشك في الموضوع الخارجي فيكون المعرفة بعينه راجعا اليه قال الاستاد حمل لفظة بعينه على التاكيد في كلا الحديثين بعيد لان التاكيد لدفع احتمال السهوا والتجوز بل في كليهما بعينه قيد للموضوع وهو ضميرانه حرام وهو المسند اليه وهو حاصل بالعلم الاجمالي لتعلق العلم بالخير المحقق في البين واما في الحديث الثاني فهو قيد لمتعلق المعرفة (حتى تعرف الحرام منه بعينه) ولا يصدق الامع العلم بالموضوع الخارجي تفصيلا وعبادة اخرى، حرام في الجملة الاولى، مؤل بالمصدر اي حتى تعرف حرمة بعينه فيشمل العلم الاجمالي بخلاف جملة الحديث الثاني هذا كله بالنسبة الى اصل البرائة والحلية ونحوهما واما لاصل التنزيلى كالاستحباب فقل يقال بعدم امكان شموله لاطراف العلم الاجمالي من جهه الثبوت فضلا عن الاثبات بدعوى ان مفاده وجوب البناء على ثبوت الواقع في جميع الاطراف فالنقض انما هو في المجعول لافي دليل الجعل وفيه ان اطلاق دليل الحكم يشمل جميع حالات الموضوع مع جميع مقارناته وان لا يسرى الحكم اليها ويمكن تعلق احكام متضادة بعناوين معلومة تفصيلا او اجمالا ولو كان مصداقها متحدا في الخارج كما مر من ان تعلق الشك بعنوان كاس زيد وكاس عمرو لا ينافي تعلق اليقين بعنوان احدهما المصدق عليهما بل يمكن تعلق وصفين متنافيين بعنوانين صادقين على موضوع واحد خارجا كما اذا قطع بموت زيد وقطع بحياة ابن عمرو مع انه هو زيد المقطوع موته مع الجهل باتحاد مصداق العنوانين فاذا علم بطهاره الكأسين سابقا بنجاسة احدهما اجمالا فلا منافات بين الحكم بطهارتهما بترتيب اثرها عليهما وبين العلم بنجاسة احدهما الغير المعين لاطلاق دليل الاستصحاب للطرفين وتعارنهما مع العلم بنقض احدهما الغير المعين لا يوجب سراية الحكم اليه حتى ينافي مع العلم بنجاسة الاحد المردد والعناوين المتنافية

قابله الصدق على معروض خارجي واحد كما عرفت فلا تنافي بين
المجموع في الاصول التنزيلية الثابتة في اطراف العلم الاجمالي مع
هذا العلم الاجمالي بالمنافي ان قلت بعد العلم بالخلاف نعلم
بنقض احدا اليقينين فكيف يجرى الاستصحاب في الطرفين مع لزوم
اليقين السابق والشك اللاحق في كل منها قلت بعد ما عرفت من
عدم امكان سراية العلم القائم بالصورة الاجمالية واحدهما الى
الصورة التفصيلية كعدم امكان سراية الشك فيها الى المعلوم بالاجمال
وهو احدهما فلا منافاة في البين نعم نعلم بنقض احدا اليقينين وعدم
انقلابه الى العلم وانما المنتقض العلم باحدهما الاجمالي فان من
يعلم بطهارة اناء زيد و طهارة اناء عمرو يعلم بطهارة احدا الانائين
اجمالا ايضا وبعد العلم بوقوع النجاسة في احدهما ينتقض هذا العلم
الاجمالي و ينقلب الى اليقين بالعدم دون الصور المشكوكا بالتفصيلية
في الطرفين فان كلا منهما ليس معلوم الخلاف فان قدح ان العلم الا
جمالي بنفسه ليس مناقضا للاصول الجارية في اطرافه سواء كانت
تنزيلية او غيرها نعم اذا كان له اثر باعتبار تعلقه بتكليف جامع
للشرائط كالنجاسة او الخمر بين الكاسين يكون اثره في تنجيز التكليف
الواقعي مخالفا للتعبد بالخلاف في الطرفين تعيينا او باحدهما
تخييرا للزوم الترخيص في المعصية القطعية والاجمالية وهو قبيح
على الحكيم و توهم عدم مناقات ترخيص المشكوك مع لزوم احدهما
المعلوم اجمالا على القول بالاعتناء مدفوع بان تنجيز احدهما يسرى
الى الاطراف المشكوكه لانه حجة على التكليف الواقعي في اي طرف
كان وان كان العلم واسطة في ثبوته كما افادها الاستاد وفيه تأمل
لان اختلاف الجهتين كاف لاثبات الحكمين المختلفين هذا كله في
الاصول النافية المخالفة للعلم المثبت للتكليف واما الاصول المثبتة
للتكليف واما الاصول المثبتة والموافقة كما اذا علمنا بنجاسة الكاسين

ثم علمنا بتطهير احدهما اجمالا فبناءً على تنافى نفس العلم بالخلاف مع الاصول في اطرافه فلا تجرى ايضا واما بناءً على مخالفة الاصل لاثرا العلم فلا مانع هنا منه لان العلم المتعلق باحدهما الظاهر لاقتضاء بالنسبة الى اثرا الاصلين في الاطراف المقتضى للتكليف ولا يلزم مخالفة عملية من جريانهما ان قلت على ذلك يمكن جعل الوجوب على مقطوع الاباحة تفصيلا لان المانع ان كان التضاد فهو مرفوع باختلاف الرتبة كما في مظهر الحكم ومشكوكه فكما يمكن جعل الحكم المخالف فيها لتأخير الرتبة كذلك في مقطوعه وان كان المانع المخالفة العملية فهو مرفوع لان الاباحة لاقتضاء مع انه لا يلتزم بذلك احد فالمانع امراً خرو هو لزوم لغوية الحكم الواقعي لان العقل يحكم باباحة مقطوع الاباحة شرعا ومع القطع بطهارة احد الاثنان واقعا يحكم العقل بترخيص تخييرا بينهما وهو ينافي استصحاب نجاسة كليهما ولزوم اجتنابهما ويمكن دفعه بان مفاد الاستصحاب ليس حكما نفسيا ثابتا لكلا الطرفين ولولم يكن مصداقا لاحدهما المعلوم اجمالا بل يكون حكما طريقيا ثابتا لما هو مطابق المعلوم بالاجمال واقعا ومقتضى الاباحة على التخيير لا يكون ضدا ومخالفا له .

واما الاصل الذي لا يلزم من اجرائه مخالفة عملية كما اذا توضنا بماء محتمل النجاسة فلا مانع من اجراء اصل بقاء الحدث و طهارة البدن من الخبث وان علم اجمالا بمخالفة احدهما للواقع بناءً على المختار من عدم تناقض مفاد الاصلين مع العلم الاجمالي ذاتا فيجوز الاستصحاب بلا محذور في البين .

و من موارد ظهور الثمرة بين القولين دوران الامر بين الوجوب والحرمة في فعل واحد فان قلنا بان العلم بمخالفة احد الاصلين للواقع مناقض لهما فلا مجال لاصل عدم الوجوب واصل عدم الحرمة

في المقام واما على ما اخترنا فلا اشكال فيهما لان خصوص الالتزام
 بالفعل او الترك مشكوك والاصل عدمهما ولا يناقضهما العلم الاجمالي
 بعدم احدهما كما مر الا ان يقال بلغويتهما لان مفادهما ليس الانفي
 الالتزام الواقعي من الفعل والترك ولا ينافي جعل وجوب الاحتياط
 بالنسبة الى احدهما فمفادهما ليس ازيد من اللا حرج العقلي و هو
 مما يحكم العقل به مستقلا لعدم امكان الجمع بين الفعل والترك
 فيكون شرع الاستصحاب في المقام لغوا نعم لو كان مفاده نفي الوجوب
 الظاهري ايضا ليرفع به وجوب الاحتياط كان له مجال لعدم حكم
 العقل بذلك وفيه تأمل فلا بد من التمسك بحديث الرفع لنفيه الا
 ان يقال ان مفاد استصحاب عدم الوجوب والحرمة جعل الترخيص
 عملا فلا يكون لغوا و يُغْنَى عن حديث الرفع واما حديث كل شيء
 لك حلال فان كان المراد منه التخيير الواقعي بين الفعل والترك فلا
 مجال لجريانه في المقام للعلم بعدم التخيير الواقعي في المقام وان
 كان المراد منه الاعم من ذلك وهو الجواز الجامع مع ما هو في ضمن
 الوجوب فلا مانع منه في المقام لانه يستفاد منه الجواز للفعل والترك
 و باعتبارهما يكونان مصادقا واحدا للحديث بخلاف حديث الرفع فانه
 جار في كل منهما مستقلا .

تنبيهات: الاول في المعلوم بالاجمال تدريجا و هو على
 اقسام منها ما لا يكون الزمان دخيلا في الحكم اصلايل هو ظرفه لا قيد
 الواجب او الوجوب كما اذا علم بحصول ربا في معاملته في اليوم او
 الغد فالتدريج بحسب ترتب الافراد في طول الزمان لا في الوجوب او
 الواجب او يكون له دخل في الواجب كما اذا كان طرف العلم الواجب
 المعلق كالحج في الموسم حيث ان ملاك الوجوب تام قبل وقته لكن
 الوقت مقدمة لوجوده بحيث لو كان مقدورا يؤمر بايجاده او شرب
 الدواء للمريض في فصل الخريف مثلا فانه بعد حصول المرض يكون

شره لازما في الزمان المتأخر او دخل في الوجوب و شرط له و يكون
 الفعل قبله عاريا عن المصلحة الملزمة رأسا بحيث لو لم يوجد الفعل
 لعدم وجوده لا يفوت مصلحة ولو فرض كونه مقدورا لا امر بايجاده
 كما هو مناط الواجب المشروط مثل الحج قبل الاستطاعة او شرب الدواء
 قبل حصول المرض والضابط انه كلما كان وجوده شرطا في تحقق
 المصلحة كان من شرائط الوجوب سواء كان امرا مقدورا ام لا وزمانا
 او غيره ولا اقدام على ايجاده لو كان مقدورا كالمرض لشرب الدواء
 ولذا عدم سراية الطلب الى شرط الوجوب امر معلوم وكلما كان وجوده
 محققا لوجود الواجب لا لمصلحته كان من باب الواجب المعلق على
 كل تقدير و ان لم يكن البعث فعليا والارادة في المشروط
 مفقودة و اذا توجه المولى الى اكرام زيد قيل مجيئه في
 داره لا يكون محبوبا له و اما في الواجب المعلق يشترط اليه و يحبه
 و ان لم يتحقق وقته ولا اشكال في تحقق الواجب المشروط بل لا
 اختلاف فيه و اما الواجب المعلق فهو محل الخلاف فمن يقول بان
 الوجوب ينتزع من هذا الشوق المحقق قبل الوقت يقول بوجوده ومن
 يقول بانه منتزع عن مقام البعث الفعلي المنقضي قبل الوقت يقول
 بامتناعه واستدلاله بانه مستلزم لتعلق الوجوب بامر غير مقدور لان
 المقيد بزمان غير مقدور قبله ولا يتعلق به الوجوب مع ما افاده
 السيد الفشاركي بان الوجوب علة تامة تشريعية لتحقق متعلقه كالعلة
 التكوينية والفرق ان الثانية صادرة من المرید بلا واسطة والاولى
 بواسطة ارادة المأمور فكما ان تاخر المعلول زمانا في الثانية غير معقول
 كذلك في الاولى و يضعف ما ذكره السيد بانه قياس مع الفارق وبدفع
 الاول بامكان الواجب المعلق على امر مقدور و كون الزمان المتأخر
 ظرفا للفعل فقط لا قيد له لقدرة المكلف على الواجب بواسطة ابقاء
 القدرة الى زمانه اذا عرفت ذلك فاعلم انه لو كان التدريج من الصورة

الاولى كالعلم الاجمالى يكون معاملة خاصة فى اليوم ربا اوفى غد فلاشكال فى وجوب الامتثال و ينجز العلم للطرفين كالدفعى لان مجرد تأخر الحكم فى احدهما لا يخالف تأثير العلم فى التنجز و اما لو كان الزمان قيذا بناء على صحة الواجب التعليقى و يعلم اجمالا بوجوب فعلى منجزا و تعليقى فكذلك اذ الحكم فعلى و مؤثر فى وجوب حفظ المقدمات كابقاء القدرة فتعلم اجمالا بوجوب هذا الفعل او وجوب مقدمة الواجب الآتى فيحصل علم اجمالى دفعى طرفيه الواجب الفعلى او مقدمة الواجب الاستقبالى و كذا اذا كان الطرف الآخر مشروطا بناء على ان الواجب المشروط حكم تعليقى موجود فعلا قبل وجود الشرط ايضا يـؤثر فى وجوب المقدمة غير ما هو شرط للوجوب لانه يوجب علما اجماليا احد طرفيه مقدمة الواجب المشروط نعم لو قيل ان اطلاق الواجب عليه مجاز ففيه تامل .

الثانى لافوق فى المعلوم بالاجمال بين ان يكون من نوع واحد كالعلم بخمرية احد الكاسين او من نوعين كالعلم بخمرية الاناء او حرمة مراة او العلم بنجاسة هذه الاناء او حرمة هذه المراة نعم لو كان الحكم فى احد الطرفين مقيدا بكونه معلوما كما اذا علم بنجاسة احد الانائين او غصبية الآخر فقد يقال بصحة الوضوء مع مشكوك الغصبية لكون المانع العلم بالغصبية لانه لو كان غافلا او جاهلا بالغصب يصح عمله و فيه اشكال بناء على كون العلم الاجمالى منجزا للحكم فى الطرفين فتدبر .

الثالث : اذا كان الشبهة غير محصورة لاثـر للعلم الاجمالى كما هو الظاهر من كلمات العلماء فى تضاعيف ابواب الفقه فى وجوب الموافقة القطعية ولا بد فى تحقيق المقام من بيان امور الاول فى تعيين مورد البحث فى كلام الاصحاب و هو ما اذا لم يكن المانع عن تأثير العلم الاكثر الاطراف و اما اذا كان بعض الاطراف خارجا عن

محل الابتلاء فهو مانع مشترك بين المحصور و غيره فلا يصح ان يكون وجهها للفرق بينهما كما اذا كان بعض الاطراف مضطراً اليه او الموافقة القطعية موجبة للعسر والحرج فانهما مانعان عن تأثير العلم مطلقاً و لا وجه للاختصاص بغير المحصور فمورد البحث لا بدوان يكون صرف كثرة الاطراف .

الثاني و رد في تقريرات بعض الاساطين ان المناط بلوغ الاطراف الى الكثرة بحيث يتعذر الجمع بينهما عادة كاثواب سوق كبير اولين في سوق البلد و مطلق الكثرة لا يكون ملا كاحبة أوز حرام بين الف لامكان اكل الجميع و نفس عدم امكان الجمع ايضاً ليس مناطاً ككأس نجس بين كأسين متباعدين و فيه انه يمكن الجمع بين الشرب من الف كأس بأخذ قطرة من كل واحد فيلزم ان يكون كأس بين الالف من المحصورة مع كونها في مورد الابتلاء و يلزم ان يكون الكثير في الكثير كالمائة في الالف من غير المحصور لتعذر الجمع بينها عادة مع عدده من المحصور لانه كواحد في عشرة و يلزم ان يكون الدرع النجس بين عشرة من غير المحصور لتعذر ليس جميعها عادة مع انه من المحصور مضافاً الى ان تقييد حرمة المخالفة العملية بالعادة لا يحصل له هذا كله لو كان المراد من تعذر الجمع بين الاطراف دفعة و اما لو كان اعم منه و من التدريج فمورد النقض اكثر الا ان يرجع الى ضبط غير المحصور بما لا يكون المخالفة القطعية فيه مقدورة و هو كما ترى و قد يقال كما عن الشيخ الانصاري ان المراد ضعف احتمال وجود المعلوم في كل من الاطراف الى حيث لا يعتنى به العقلاء ولا يرتبون عليه الاثر كما في واحد من اهل البلد فترجع الشبهة الى البدوية فتجري البرائة و اعترض عليه بان مقتضاه الظن بعدم تحقق المعلوم بالاجمال في كل واحد من الاطراف و كيف تجتمع ذلك مع العلم الاجمالي بوجوده في البين والجواب عنه ما بينا سابقاً من ان العلم

والشك والظن في المقام يتعلق بصور مختلفة ذهنية ولا يضراتحاد ما تصدق عليه خارجا والظن بالعدم في جميع الاطراف انما يناقض العلم بما في البين اذا كان ظنا بالعدم مطلقا حتى مع ملاحظه العلم في سائر الافراد ولكنه ليس كذلك اذا لظن بالعدم في كل فرد ملازم مع ظن وجود المعلوم في سائر الافراد المستلزم للوهم بعدم الجامع وهو غير مناف للعلم بالوجود في البين وبيانه انه اذا لاخطنا الا عدم بنحو العام المجموعي او الاستغراقي فلا يتعلق بهالظن المخالف للعلم الاجمالي واذا فرضنا كل طرف منفردا و في حال عدم لحاظ سائر الافراد نطن بعدم تطبيق المعلوم الاجمالي عليه فالظن الحاصل في كل طرف كالعام البدلي فليس في عالم الذهن الاسالبة جزئية مظنونه و موجبة جزئية مقطوعة و لا تناقض بينهما و تتضح ذلك بتحليل القضية المعروفة و هي ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فاذا فرضنا قطع غنم فيه الف فردا سود وفرد واحد أبيض فلا اشكال ان كل فرد يلحظه منه يظنه اسود و مجموع الافراد في حال الانفراد مظنونه الاسودية بخلاف الكل معاناهه مقطوع الخلاف والحاصل ان المناط ضعف الاحتمال لكثرة الاطراف فغير المحصور ما يظن بالعدم في كل طرف منه لكثرتة وهل المناط مطلق الظن او الظن القوي او الاقوى الى حد الاطمينان وجوه والمحصور ما هو بخلافه و ليس المراد ضعف احتمال العقاب و هو الضرر الاخرى كما يظهر من كلام الشيخ لان اضعف احتمال العقاب يوجب لزوم الاحتراز بل ضعف احتمال الحكم الالزامي في كل ظرف المانع عن تنجز التكليف بهذا العلم الاجمالي و هو موجب للقطع بعدم العقاب و لا استبعاد فيه بعد دعوى بعض الكبار بعدم اثر العلم الا جمالي رأسا كالمحقق القمي والخونساري و دعوى بعضهم قبول القطع للردع الشرعي كالمحقق صاحب الحاشية على المعالم وان

اجتنبنا عن قولهم سابقا يلزوم التناقض في نظر العقل اذ بعد العلم بأن الخمر حرام والعلم بانها موجودة بين هذه الاطراف فمع التمكن من الموافقة حتى بطور القطع و عدم العسر والجرح مع الابتلاء بجميع الاطراف كما هو المفروض فترخيص المولى في ارتكاب الاطراف كلا او بعضا ترخيص في المعصية القطعية او الاحتمالية وهو قبيح بل ممتنع للزوم التناقض فلو كان في البين اجماع على الرخصة فلا يد على المدعى من تعيين مورده و انه يشمل المخالفة القطعية ام يختص بالاحتمالية و على الثاني لانه القدر المتيقن منه فلو قلنا ان العلم الاجمالي مقتضى للموافقة فلا تنافي بين العلم الاجمالي والاجماع لانه لا ينافي الترخيص في بعض الاطراف بحكم الاجماع والنتيجة حرمة المخالفة القطعية و جواز المخالفة الاحتمالية و اما بناء على ان العلم الاجمالي كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية فالاجماع على الترخيص ينافي العلم فيمكن ان يستفاد من الاجماع ان الشارع جعل بعض الاطراف بدلا عن المعلوم بالاجمال و خير المكلف في اختيار البديل فهو مختار في ارتكاب الاطراف الابه مقدار ما علم اجمالا من الحكم فيجوز ارتكاب كثير من الاطراف ويمكن ان يستفاد من الاجماع حجية الاطمينان بالعدم الموجود في كل واحد من الاطراف فيجوز ارتكاب الكل تدريجا لدلاله الظن بالعدم في كل طرف التزاما على ان المعلوم فيما سواه لا يقال بعد ارتكاب غير الحكم المعلوم بالاجمال اذا اراد ارتكابه ايضا يعلم بمخالفة بعض الظنون مع الواقع و هو موجب لتعارضها المسقط لها عن الحجية كالامارتين المتعارضتين .

قلت لو بقي الظنون بعد ارتكاب موردها تدريجا جميعا يلزم ذلك ولكن تعارضها مع العلم الاجمالي يقتضي كونها تدريجية حدوثا و بقاء بحيث يوجد واحد و يعدم ثم يوجد آخرو هكذا فلا موضوع لدليل التعبد بالظن في كل وقت الافردا واحدا منه و ينعدم ما قبله

من الظنون فلا تعارض للمتعدد به في ظرف وجوده لانه يتوقف على وجود الموضوع في جميع الاطراف معامع الابتلاء بها والمفروض عدم وجود سائر الاطراف و عدم اجتماعها جميعا في عرض واحد .

ان قلت فيلزم المخالفة القطعية للتكليف المنجز الفعلي قلت المخالفة مع وجود العذر غير قادح في المقام كما على القول بجواز المخالفة في العلم الاجمالي التدريجي فانه بعد ارتكاب الطرفين يعلم بمخالفة تكليف في البين .

اقول لكن الانصاف ان القياس مع الفارق لان القائل هناك يدعي ان التدريج منع عن منجزية العلم و هنا المفروض هو العلم بالتكليف الفعلي المنجز و قد اجاب الاستاد عن ذلك بانه اذا فرضنا العلم بنجاسة احد الكاسين ثم تلف احدهما فلا اشكال في لزوم الاجتناب عن الاخر فاذا ثبت ان المعلوم بالاجمال هو التالف ينحل العلم و يجوز ارتكاب الكأس الباقي لفقد ان موضوع العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي غير ملازم لوجوب الموافقة دائما و في المقام اذا فرضنا ان اول الظنون صالحة على جواز ارتكاب اول طرف ثم حصل الظن الآخر و عدم الظن الاول فهو ايضا حجة على عدم التكليف في مورده و وجوده في طرف آخر و لعله التالف السابق فعدم موافقه التكليف من جهة هذا التالف في الزمان الثاني لا يضر بصحة الامارة القائمة على عدمه ثانيا و هذا جار في جميع الظنون ان قلت بعد حكم الشارع بحجية الظن الاول و وجود المعلوم في باقي الاطراف وهكذا يتعين مورد الظن الاخير بدلا قهرا فلا يمكن كونه امانة شرعية على عدم المعلوم اجمالا و لا يصح الترخيص فيه قلت نعم لوبقى حجية الظنون السابقة والمفروض ارتفاعها بارتفاع موضوعها وبقي الاطراف التالفة طرفا للعلم كما كان فعال الظن الاخير كحال الظن الاول ولا فرق بينهما و حاصل الكلام انه بعد ضم الاجماع الى العلم الاجمالي

يكشف الترخيص بأحد وجوه ثلاثة اما من جهة كون العلم مقتضيا لا
 علة تامة واما بناء على الترخيص بجعل البديل للمعلوم الاجمالي
 وان كان العلم علة تامة واما بناء على امارية الظن على عدم الحكم
 في مورده وجعله حجة على العدم و بناء على الاولين الترخيص
 مؤثر في رفع العقاب على الارتكاب لو صادف الحكم الواقعي ولا يترتب
 على المورد اثر عدم المعلوم بالاجمال من جهة اخرى بخلاف الثالث
 فانه مضافا الى رفع العقاب يترتب سائر الاثار الثابتة لعدم المعلوم
 بالاجمال مثلا اذا فرضنا العلم اجمالا بوجود كأس مضاف نجس في
 اطراف غير محصورة فعلى الاولين يجوز شربه ولا يخوز استعماله فيما
 يشترط فيه الطهارة او الاطلاق بخلاف الثالث فانه يترتب عليه جميع
 آثار الظاهر المطلق الواقعي .

هذا كله في مقام الثبوت واما في مقام الاثبات فبعد تحقق الا
 جماع والسيرة على عدم وجوب الاحتراز عن الاطراف الغير المحصورة
 هو الوجه الثالث من حجية الظن بالعدم و كونه مارة معتبرة على عدم
 الحكم الواقعي لانه المرتكز في اذهان اهل العرف والمستقر لديهم و
 قد امضاه الشارع بعدم الردع عنه فتدبر جيدا .

ثم لو شك في شبهة انها من المحصورة او غيرها فهل تلحق
 بالاولى او الثانية و يفصل بين المباني والحق هو الثالث فبناء على
 ما عن الشيخ الانصاري من عدم تأثير العلم الاجمالي في شبهة الغير
 المحصورة في التنجز و ان كثرة الاطراف مانعة عنه فمرجه الى عدم
 تمامية البيان على الحكم الواقعي بعد العلم كما ادعاه المحققين في
 مطلق العلم الاجمالي فقبح العقاب بلا بيان موجب للاحاقه بغير
 المحصورة حتى يعلم انها محصورة واما بناء على ان المناط عدم
 امكان الجمع بين الاطراف لكثرتها والاضطرار عادة الى ارتكاب
 بعضها بحيث لو علمنا كأسا نجسا بين الف لو وجب بالنذر شرب

جميع ما في كاس واحد منها كان من غير المحصور ولو وجب شرب
بعض منها حتى قطرة كان من المحصور لعدم إمكان الجمع عادة في
الفرض الأول دون الثاني فان قلنا ان مناط عدم وجوب الموافقة التامة
وسقوط العلم عن الاثر هو الاضطرار يلحق بالمحصور لان الشك في
القدرة مجرى الاحتياط وان قلنا ان المنط جريان الاصول في الاطراف
لعدم لزوم المخالفة القطعية فيلحق بغير المحصورة لجريان الاصول
بلا مانع عنها كما لا يخفى فتدبر جيدا .

تتميم و مما استدل به على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة
الغير لمحصورة دليل نفي الحرج والضرر لانه يوجب الحرج نوعا فرغ
وجوبه عن جميع الاطراف كما في رفع نجاسة الحديد للعسر الناشئ
عنه لنوع المكلفين وفيه اولا ان تشريع بعض الاحكام بحكمه الحرج
النوعي لا يوجب سرايته الى غير موارد له قصور فهم الناس عن الاحاطة
بحكم التشريع ولا يكون مجوز للتشريع فهو غير معقول ثبوتا فضلا
عن عدم دلالة دليل نفي الحرج عليه اثباتا و ثانيا ان مفاد دليل
نفي الحرج والضرر بعد امتناع النفي حقيقة لظهور خلافه و كونه امرا
طبيعيا لا يناله يد التشريع لابد من حمله على نفي الاحكام في مورد
يلزم منها ضررا و حرج على المكلف و هذا معنى حكومته على ادلة
الاحكام و لا معنى لرفع الحكم عن مكلف بلحاظ حرج مكلف آخر بل
يقتصر على رفع حكم من يلزم عليه الحرج فقط و اما توهم من استفاده
الحكم الاثباتي من دليل نفي الحرج والضرر بحيث لولزم الضرر من
عدم الحكم في مورد يستفاد منه جعل حكم رافع له ففيه من البعد
مالا يخفى اذ لا معنى لاطلاق الحديث لعدم الحكم حتى يفيد اثبات
الحكم .

و منها حديث الجبن و محل الاستشهاد منه قوله عليه السلام
أمن اجل مكان واحد يجعل فيه الميته يحرم جميع ما في الارض الى آخر

و من المعلوم ان السؤال عن الحلية من جهة احتمال ان يكون ما يبتاع طرفا لشبهة هذا الجبن النجس و اما ما احتمله الشيخ الانصارى فى المقام لنفى دلالة الحديث على الرخصة فى اطراف الشبهة من ان مراده عليه السلام حلية ما لم يكن طرفا للشبهة و كان فى مكان آخر فغير صحيح لان هذا سؤال عن الواضحات بداهة معلومة عدم سراية نجاسة جبن الى جبن آخر فى غير مكانه ما لم يكن طرفا للشبهة باعتبارها ولا موقع للسؤال والجواب ودلالة الحديث على المطلوب واضحة و ان كان الادلة الاخر ضعيفة .

بقي هنا امران الاول قد تقدم ان وجه عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الغير المحصورة التحريمية تعذر المخالفة القطعية عادة من جهة كثرة اطرافها فتسقط الموافقة الاحتمالية من البين لاجراء الاصول و عدم مرجح بين الاحتمالات و اما فى الشبهة الوجوبية فالمخالفة القطعية ممكنة كما ان الموافقة القطعية متعذر فالعقل يحكم بسقوط الموافقة القطعية اما المخالفة الاحتمالية فهى على حالها من الحرمة بلا اجراء المقدمات التى مرت فى الشبهة التحريمية والنتيجة التفصيل بين الشبهة التحريمية والوجوبية بسقوط العلم عن الاثر مطلقا فى الثانى دون الاول .

الثانى هل الشبهة بعد سقوط العلم عن الاثر كالبديوية و فى حكمها من وجوب الاحتياط فى مورد الاهتمام شرعا كما فى الدماء والفروج او تصير كالعدم و يثبت الترخيص فى موردها مطلقا حتى فيما يجب الاحتياط فى الشبهة البدوية والحق انه لو بنينا فى وجه سقوط العلم عن الاثر مجرد التعذر و عدم قدره على الاحتياط فالوجه هو الاول لعدم دلالة الاعلى سقوط العلم عن الاثر لافرض الواقع كالعدم و ان بنينا على ان الظن بعدم المعلوم فى كل طرف اماراة معتبرة على عدم وجود الواقع فى مورده و لازمه نفى الشبهة تعبدا و

ترتيب آثار عدم الواقع المعلوم اجمالاً فيشمل مورد الاهتمام كالدماء والفروج والذي يظهر من الاصحاب الحاق القيود العدمية للمأمور به على الشبهات التحريمية في سقوط العلم عن الاثر مطلقاً فلو اشتبه الحرير او لبس غير المأكول والثوب النجس في غير المحصور لا يجب الاجتناب مطلقاً واما في الشروط الوجودية كالماء المضاف المردد بين العير المحصور ففيه تأمل وربما يظهر من كلماتهم الجواز مطلقاً والبناء على عدم كون كل طرف مضافاً ولكن لم أر من تعرض للمسئلة وبين لها ضابطاً ولا يبعد ان يقال ان كان المكلف به الوجودي المردد بين اطراف غير محصوره فعلاً للمكلف كالصلوة الى القبلة مثلاً لو فرض اشتباهها بين غير محصور من الاطراف فالاقوى بقاء وجوب الموافقة الاحتمالية ولكنه نادراً و معدوم و اما لو كان متعلقاً بموضوع خارجي كإضافة الماء ونحوه فهو بحكم القيود العدمية في كونه محكوماً بالعدم رأساً والكثير في الكثير كمأتين في الف شبهة محصورة لانه في حكم واحد في خمسة ومع الشك في كون الشبهة غير محصورة يجب الاحتياط لعدم احرار المانع عن الاشتغال المحقق بالعلم الاجمالي **تركيهاً منه فليس له**

اصل في الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالواجب في البين والحق فيها وجوب الموافقة القطعية وعدم صحة الترخيص على خلافه للزوم التناقض لان العلم بالتكليف اجمالاً مع الترخيص في مخالفته جمع بين افعّل و لا تفعل وهذه المسئلة في زماننا من الضروري المستغنى عن الدليل ببركة قلم الشيخ الانصارى وان كان في عصره موردًا للبحث بين الاعلام و خالف فيه مثل المحقق الخونسارى والفاضل القمي استناداً الى أن التكليف بالمجهول قبيح وهو مردود لانه قبيح اذا امر بشيء لا تهتدى اليه المكلف اصلاً وهو خلاف مورد البحث كما قيل ان التكليف بالمجهول مستلزم لتأخير البيان

عن وقت الحاجة وفيه انه لا قبح فيه مع المصلحة مع انه بالنسبة الى خطاب الشرع لافى مورد عروض الشبهة والاجمال بسبب الطوارئ بعد صدور الخطاب . **وقد بينا في مقارنته قبضه له**

واستدل على وجوب الموافقة القطعية بوجه آخر هو ان احد هما واجب اجماعا من جهة حرمة المخالفة القطعية والباقي واجب بالاستصحاب لانه بعد اتيان احد الطرفين او الاطراف كان الباقي مشكوك الوجوب فيجرب الاستصحاب وفيه ان وجوب ما وقع وجوب عقلي ارشادي بحكم العقل بترتب العقاب على المخالفة القطعية واثبات الوجوب للباقي بالاستصحاب غير صحيح لان المستصحب اما ان يكون وجوب احدهما المردد بين المأتى به والباقي او الجامع بينهما او اشتغال الذمة و عدم الاتيان بالواجب مع ان شرط الاستصحاب ان يكون الأثر مرتبا على الواقع لا على الشك في الواقع فانه لو كان الاثر مترتبا على نفس الشك في الواقع كما في حرمة التشريع يكون الاستصحاب تحصيليا للحاصل و لغوا والاستصحاب ابقاء ما كان بعد الشك في ارتفاعه واما اذا شك في ان الباقي هو الحادثام غيره فلا يثبت به ان الباقي هو الحادث و استصحاب الاشتغال لغولانه مترتب على نفس الشك في تفريغ الذمة و عدم الاتيان بالواجب لان الشك فيه تمام الموضوع لوجوب الخروج عن العهدة ولكنه لا يمنع عن استصحاب نفس التكليف لو كان معلوما سابقا مع الشك في بقاءه كما ان عدم العلم بالتكليف رأسا تمام الموضوع لحكم العقل بعدم الوجوب و لا يمنع من استصحاب عدم التكليف وما نسب الى الحاج شيخ الانصارى من عدم المجال لاستصحاب عدم التكليف او وجوده لاثبات البرائة او الاشتغال مستظهما ذلك مما ذكره في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الاستصحاب غير صحيح اما النسبة فليتنصريحه بخلافه في غير واحد من كلماته منها ذيل الجواب عن استصحاب

الاشتغال في المقام فراجع واما بطلان الدعوى فللزومه لغوية استصحاب
 التكليف مطلقا لان في كل مورد ينتهي النوبة اخيرا الى البرائة او
 الاشتغال مضافا الى ان استصحاب بقاء التكليف او عدمه حاكم او
 وارد على قاعدة البرائة او الاشتغال مطلقا سواء كان مخالفا او موافقا
 كما حقق في محله فكيف يكون المحكوم او المورد عليه مانعا عن
 الحاكم او الوارد وهذا الكلام من الوهن بمثابة يغني التعرض له الا انه
 لما اصر عليه بعض من عاصرناه بحثنا عنه فاستصحاب وجوب احد
 هما المعلوم اجمالا والمردد بين الباقي والزائل يرجع الى تعيين ان
 الباقي هو الحادث وقد عرفت بطلانه مع انه وجد اني لاشك فيه و
 لا اثر له والحكم بوجوب الباقي منه اصل مثبت فان وجوب خصوص
 الظهر ليس اثرا شرعيا لبقاء الوجوب المردد بين الظهر والجمعة
 بل ملازم له عقلا ودعوى خفاء الواسطة كما يظهر من بعضهم في
 المقام غير وجيه لعدم ضابط واضح له والعجب من الشيخ حيث
 عنون ذلك و يأتي توضيحه في محله واستصحاب الجامع بين
 الفردين لاثبات اثر الخاص ايضا مثبت الا ان يكون للجامع بنفسه
 اثر كالحديث المردد بين الاصغر والاكبر من حيث المانع للصلاة
 فيجري استصحاب الكل من القسم الثاني فيه منحصر و لم نعثر
 على مثال آخر له في الفقه فلا مانع له باعتبار اثر الجامع ولكن
 المقام ليس من هذا الباب واستصحاب الاشتغال يرد عليه اولا انه
 ليس حكما شرعيا ولا موضوعا له بل موضوع لحكم العقل بوجوب
 تفيرنغ الذمة وثانيا نفس الشك تمام الموضوع لوجوب الخروج عن
 العهدة فاثباته بالاصل تحصيل للحاصل مع ان وجوب الطرف الباقي
 ليس اثرا شرعيا لبقاء الاشتغال بل من لوازمه العقلية فيكون من
 قبيل الاصل المثبت .

تنبيهات : الاول ربما يقال بسقوط الشرط المشكوك كما في

مسئلة تردد القبلة بين الجهات اما لانصراف ادلة الشرط الى المعلوم بالتفصيل منها فالمجهول ليس شرطا و اما لاشتراط الخطاب بها بالعلم عقلا لان الاصحاب جعلوا العلم من الشرائط العامة كالقدرة فكما انها شرط في توجه الخطابات الغيرية كما ذهب اليه الوحيد البهبهاني كذلك العلم شرط فيها عقلا كما في الخطابات النفسية و اما الثاني فلان العلم ليس في مرتبة القدرة في الشرطية لان القدرة شرط توجه الخطاب و اما العلم فشرط للتنجز لا لاصل الخطاب وقول الوحيد بناء على صحته في الخطابات الغيرية مثل اركعوا مع الراكعين مثلا كما يأتي تحقيقه في مبحث الاقل والاكثر فهو بالنسبة الى خصوص شرط القدرة لانها شرط توجه الخطاب و لا يعم العلم اصلا و لوجه لتوهمه من الشرائط العامة .

قال الشيخ في الواجب العبادي المشتبه يجب اتيان كل من المحتملين بقصد احراز الواجب المعلوم في البين وقصد القرية باحراز المعلوم الاجمالي وان يكون اتيان كل منهما مع العزم على اتيان الآخر بعده لا بداعي انه المأمور به احتمالا كالاحتياط في الشبهة البدوية فانه لا يكفي و وجهه ان الاحتياط العبادي في الشبهة البدوية يتحقق بالاتيان بداعي احتمال الامر لانه المقدور لعدم العلم بالتكاليف اجمالا و لا تفصيلا حتى يقصد في الامتثال واما مع العلم الاجمالي فلا بد من قصد الامر المعلوم على الوجه المعلوم كما ذكر لان للامتثال درجات ثلاث : ١ - اتيان المأمور به بقصد امره المعلوم تفصيلا . ٢ - الثاني اتيانه بداعي الامر المعلوم اجمالا و قصد القرية بالامر المردد بين الاطراف . ٣ - اتيان الفعل بداعي احتمال الامر و هذه امتثال احتمالي كما ان الثانية امتثال اجمالي و الاولى امتثال تفصيلي والكل درجات مترتبة لا يجوز الاكتفاء باللاحقة مع امكان السابقة بل يمكن القول بعدم صدق الامتثال مع الاكتفاء و

يمكن النظر فيما افاده بانه مغالطة حصلت من ضم امرين لاربط بينهما لانه اذا علمنا بوجوب احد فعلين اجمالا يجب عقلا اتيانهما و يجب العزم على اتيان الاخر عند اتيان الاول ويجب اتيانهما عباديا اذا كان المعلوم الاجمالى عبادة ولا اشكال فى تحقق العبادة باتيان الفعل بداعى الامر الاحتمالى واما قصد اتيان الآخر ليس شرطا فى عبادية الطرف الاول لانه واجب مستقل لاربط له بامثال هذا الطرف لعدم كونه شرطا شرعيا له ولا جزأ منه شرعا واما كونه طرفا للعلم الاجمالى له فلا دليل على اشتراط قصد اتيانه والعزم عليه فيه والعبادية بتحقيق بالاتيان بداعى احتمال الامر فلو ترك الآخر و صادف المأتى به للواقع فقد خرج عن عهدة التكليف وان كان متجريا فى ترك الطرف الاخر ولا فرق بين اطراف العلم الاجمالى والشبهة البدوية من هذه الجهة نعم فى مورد العلم الاجمالى يحب العزم على اتيان كل من الاطراف عقلا ولكن لاربط له بعبادية الاطراف بل يكون واجبا عقليا مستقلا وظهر بذلك امكان الاحتياط فى العبادة.

الثالث: اذا تعلق العلم الاجمالى بوجوب فعلين مترتين شرعا و ترددت بين اطراف الشبهة كصلوة الظهر والعصر مع اتشابه القبلة بين جهتين اوجهات فلا يجوز اتيان الظهر الى جهة والعصر بعدها الى جهة اخرى كلا او بعضا لعدم القطع بتحقيق الترتيب الواجب بينهما وبقى رجحان الاول اتيانهما بجهة ثم جهة الى آخر بحيث يعلم بتحقيق الترتيب اجمالا والثانى اتيان جميع احتمالات الظهر اولا ثم جميع احتمالات العصر بعدها فيعلم تفصيلا بتحقيق الترتيب الواجب شرعا فهل يتخير بين الوجهين او يتعين الوجه الاول قولان مع فرض انه لادليل فى المقام الادليل شرطا للترتيب و حكم العقل بوجوب الامثال و دليل التخيير انه بعد تردد الواجب بين الاطراف يسقط وجوب الامثال التفصيلى لتعذر اتيان الواجب مع الوجه

الجزمى والمقدور اتيان المحتملات بداعى احتمال الامر ولا فرق في ذلك بين الوجهين لان العلم باتيان الواجب مرتبا حاصل في كل منهما والامتنال على وجه الجزم منتف في كلا الوجهين وايهما لا يستلزم تكرارا زائدا على الاخر كما في الثوبين المشتبهين مع التردد في جهة القبلة مع القدرة على تشخيص الطاهر فانه يجب لاستلزام الاحتياط من جهة الثوب تكرارا زائدا اذا التكرار في مقام الامتنال محذور عرفي او عقلي لاربط له بقصد الامتنال او قصد الوجه ووجه تعيين الوجه الثالث انه لا اشكال في الفرق بين الوجهين من جهة انه لو اتى بالعصر بكذا الظهر في كل طرف لم يعلم حين الاتيان به بفراغ ذمته عن الظهر الا في الطرف الاخير واما لو اتى بالعصر بعد استيفاء احتمالات الظهر يعلم فراغ ذمته منه مع كل منها والصلوة بقصد العصر تارة مع القطع به كما مع العلم بالقبلة واخرى باحتمال كونه عصرا ولا اشكال في لزوم العلم التفصيلي بفراغ الذمة عن الظهر عند الابتان بما هو العصر بعد التوجه الى دليل الترتيب لانه مقتضى الامثال التفصيلي وكذلك عند الاتيان بالعصر الاحتمالي لانه نحو من الامتنال التفصيلي المقدم على الاجمالي ولا وجه لسقوطه من جهة الشرط الممكن ولا يتوهم ان صدق التعذر بالنسبة الى الامتنال التفصيلي في الجملة كاف لسقوطه مطلقا لانه ليس في لسان دليل شرعي حتى يتمسك باطلاقه بل شرط عقلي يتوقف على المقدار المتعذر فقط.

الرابع تردد الواجب بين امور غير محصورة اما باعتبار موضوعه الخارجى كتردد النجس الواجب الاجتناب في ما يعات غير محصورة واما ان يكون من جهة تردد نفس الواجب في غير المحصور كالعلم اجمالا بوجوب قضاء صلوة عليه في ايام عمره الغير المحصورة عنده وعلى الثانى يجب عليه الاتيان بما يقدر عليه من الاحتمالات

لحكم العقل بوجوب الموافقة الاحتمالية بعد تعذر القطعية منها و لا
 يلحق بتردد المعلوم بالاجمال من جهة الموضوع بين الامور الغير
 المحصورة لان مقتضى العلم بالحرمة في المقام هو حرمة المخالفة
 القطعية ثانيا ثم وجوب الموافقة الاحتمالية مع تعذرها و مع تعذر
 المخالفة القطعية تسقط حرمتها فتسقط وجوب الموافقة القطعية من
 البين فلا مجال لوجوب الموافقة الاحتمالية و اما في الصورة الاولى
 و هو العلم الاجمالي بنفس الوجوب فالواجب ابتداء هو الموافقة
 القطعية و بعد تعذره يتعين الموافقة الاحتمالية و عليه فاما ان يكون
 المتعلق الخارجى موضوعا للتكليف كما اذا قال اكرم زيدا و اشتبه
 زيد بغير المحصور فكذلك يجب الموافقة الاحتمالية و اما ان يكون
 قيدا و هو اما ان يكون عدميا كاشتراط عدم كون لباس المصلى من
 غير مأكول او كون مكانه غير مغضوب و يكون مثل العلم بالحرمة بلا
 اثر مطلقا فلو تردد غير المأكول في غير محصور يجوز الصلوة في
 كل الاطراف و اما وجودى فان تردد فرد واحد فاقد القيد بين
 افراد غير محصورة من واجده كتردد ماء واحد مضاف بين مياه مطلقة
 غير محصورة يجوز الوضوء بكل واحد من الاطراف ويسقط اثر المعلوم
 بالاجمال و ان كان بالعكس كتردد فرد واحد من واحد القيد بين
 افراد غير محصورة من فاقده كتردد ماء واحد مطلق بين مياه كثيرة
 غير محصورة مضافة او ظاهر واحد بين مياه غير محصورة نجسة فيقع
 الاشكال في حرمة الوضوء من جميعها و فقد القدرة على الطهارة
 المائية والانتقال الى التيمم او يجب الاتيان بما يقدر عليها
 من افراد الوضوء من المشتبه بالمضاف للاكتفاء بالموافقة
 الاحتمالية او ينتقل الى التيمم و هو البديل او يحتاط وجوه
اصل : في الاقل والاكثر دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلال
 ان كان في الموضوع الخارجى كمقدار الدين او عددا لفوائت يجرى

البراءة في الزائد المشكوك و ان كان في المكلف به فاما ان يكون باعتبار سببه المحصل له او في نفسه باعتبار جزء خارجي او شرط زائد او نعت واصف كدوران الامر بين الرقبة والرقبة الموءمنة وغير ذلك من الاقسام يتفاوت الحكم بتفاوتها كثيرا فاذا كان الشك في المحصل فهو على قسمين لان المحصل اما ان يكون عنوانا متحد الوجود مع المأمور به خارجا او مغايرا معه وجودا والثاني اما ان يكون علة تامة لتحقيق المأمور به بحيث لا يتوسط بينهما امر آخر اختياري او غيره واما ان يكون في العلة الناقصة للمأمور به بحيث يتوسط بين المحصل و اياه امر آخر كالزراع بالنسبة الى الثمرة حيث يتوسط بينهما امور كثيرة والشك في المحصل على قسمين لان المعلول اما ان يكون عنوانا ثانويا للعلّة قابلا للحمل عليها كما في مثل الاحراق والالقاء في النار و اخرى يكون مباينيا معه وجودا في الخارج و هذا هو السبب والمسبب المبحوث عنه في باب مقدمة الواجب في ان وجوب المسبب يورث في وجوبه ام لا و لا ثمة مهمة بين القسمين في مقامنا نعم انما تظهر في صلاحية تعلق التكليف بالسبب مستقلة في القسم الاخير و اجراء البراءة مع الشك فيه دون القسم الاول فلا يجري فيه البراءة مع القطع بالتكليف لما سنحققه من ان التكليف معلوم لهذا العنوان البسيط و على التقديرين فالاسباب اما ان تكون عقلية او عادية او شرعية والاقوى عدم جريان البراءة في الكل لانه بعد تعلق الحكم بالعنوان المسبب البسيط كما في الطهارة عن الحدث المرتبة على الغسلين والمسحتين في الوضوء او على غسل جميع البدن في الغسل على المشهور المنصور او الطهارة الخبثية المرتبة على غسل الاناء مثلا بناء على ان تكون امرا بسيطا مسببا عن الغسل و هو شرائطه و محصل له فليس متعلق الحكم مجهولا بوجه حتى يجري فيه البراءة لان مناطها شرعية او عقلية كون الشيء مجهول الحكم و

مجعلوا شرعيا يترتب عليه العقاب و مع انتفاء احداً القيد ينطفى موضوع البرائة والمفروض ان المسبب معلوم الحكم والشك فى مقام الا مثال و لا مناص عن الاشتغال فى الشك فى شرط المحصل بالكسرا و جزئه نعم ربما يتوهم جريان البرائة فيما اذا كان السبب شرعيا كالو ضوء للظهاره بتوهم ان السببيه مجعولة فعند الشك فيها مرفوعة عقلا ونقل لا بد من بيان حقيقة الاحكام الوضعية مختصر الدفع هذا التوهم و ان كان يأتى مفصلا فى بحث الاستصحاب فنقول السببية والشرطية والمانعية تارة للتكليف واخرى للمكلف به ولا اشكال فى انه لاتنالها يد الجعل ابتداء فى كلا المقامين و انما ينتزعان من الحكم التكليفى و ان ارجع بعضهم القسم الاول الى دواع الجعل واحال كونها منتزعا من التكليف ولكن السببية للتكليف انما ينتزع من ايجاب شىء مرتبا و معلقا على شىء آخر و كذا الشرطية والمانعية فالمجعول هو الوجوب المعلق على كذا او بشرط وجود كذا او عدم كذا فينتزع السببية للمرتب عليه فى الاول والشرطية والمانعية لما اشترط وجوده او عدمه فى الاخيرين فى الرتبة المتاخرة عن الحكم الكذائى و اما المانعية والشرطية والجزئية للمكلف به فانما ينتزع من جعل الحكم على المقيد بوجود شىء او عدمه او على مركب فمن بسط التكليف على الاجزاء ينتزع الجزئية ومن التقييد بوجود كذا ينتزع الشرطية و بعدم كذا ينتزع المانعية فلكل من الجزء والشرط والمانع اثر من التكليف المجعول على الكل والمقيد فاذا شك فى جزئية شىء او شرطية او مانعية يكون فى البين مجعول شرعى مجهول باعتبار خصوصية فى التكليف فهو مرفوع بحكم العقل والنقل و اما اذا شك فى السببية او الشرطية او المانعية فى المحصل والسبب فترتب الاثر كالظهاره مثلا على الاكثر معنوم و على الاقل او العائد للمقيد مجهول فالمجعول الشرعى المجهول هو الاثر المترتب على الاقل و

شمول البرائة له عقلا او نقلا معناه عدم ترتب الاثر عليه و هو ضدا
 قصده الخصم و خلاف الامتنان و ان يريد ان يستفيد من البرائة جعل
 سببية للاقل فهو واضح الفساد لان ادله المقام و عمدتها حديث
 الرفع رفع المجهول لاوضع الحكم كما ان اجراء البرائة عن الاكثر
 والمقيد او نفي السببية عنهما بالاصل لا يثبت كون الاقل سببا موجبا
 للقطع بالفراغ فلا بد من الحكم بالاستغفال و وجوب اتيان الاكثر
 او المقيد و قد اوضحناه في الكتاب الكبير والحاصل عدم جريان البرائة
 في الشك في الاسباب والمحصلات مع كون نفس المأمور به بسيطا واما
 الشك في الاقل والاكثر الخارجى الارتباطى كالشك في جزئية شىء
 للمأمور به او شرطيته فالكلام فيه يقع في المقامين .

الاول في انه هل يجرى البرائة في الشك في الجزء ام لا
 والثانى هل يلحق به الشك في الشرط على القول بالبرائة ام لا بل
 الشك في الشرط يرجع الى دوران الامر بين متباينين اما في مسألة
 الشك في الجزء اقوال ثالثها التفضيل بين البرائة العقلية والشرعية
 فيجرى الثانية دون الاولى و لابد من توضيح ان الشك في جزئية
 شىء للمأمور به يرجع الى دوران الامر بين الاقل والاكثر لاستقلال
 او المتباينين والمشهور هو الاول و ذهب المحقق صاحب الحاشية و
 اخوه صاحب الفصول الى الثانى و توضيح كلا مهم ان طرف العلم في
 المقام هو المفهوم للابشرط اى الاجزاء التسعة المعلومة مثلا من دون
 قيد عدم الجزء المشكوك والمفهوم بشرط شىء سواء كان الشك في
 جزئية شىء آخرا و مانعية فانه ايضا من قبيل بشرط شىء و ان
 اطلق عليه بشرط لان المراد من بشرط شىء تقييد الماهية في عالم
 اللحاظ بامر سواء كان وجودا او عدما كما ان اطلاق للابشرط على
 الاقل ليس بحسب الاصطلاح لدى اهل المعقول لانه عندهم ما يصلح
 للحمل ولا ينطبق على المقام واذا اعتبر الابشرط بهذا المعنى الاصولى

مع بشرط شيىء المقصود منها الاكثر كانا متباينين بحسب
 اللحاظ والواقع والخارج لان تسعة اجزاء فى ضمن العشرة ملحوظ تما
 و يغابر لحاظها استقلالاً و بحسب الواقع تكون غير العشرة و بحسب
 الخارج لا تصدق على عشرة و بالعكس فيكون المورد من باب دوران
 الامر بين المتباينين و يرد عليه ان لحاظ الاقل وان كان يغابر لحاظ
 الاكثر والمفهومان متباينان الا ان لحاظ المفاهيم موضوعة للاحكام
 ليست بعامي بل بعامي مرآة الخارج والفانية فيه و لا اشكال ان
 الاجزاء التسعة فى ضمن العشرة متحدة معها وجوداً بهذا الاعتبار مع
 جزء زائد فالحمد والسورة فى ضمن تسعة عينها فى ضمن عشرة ايضاً
 و هو المناط فى المقام والبعوث اليهما فى الحقيقة و ان تعلق الامر
 فى مقام الانشاء بالمفهوم فان كان مرادهما من التباين هو التباين
 المفهومى فصحيح ولكن لا يجدى فيما نحن فيه و ان كان التباين
 الخارجى فمردود و مقصودهما من وجوب الاحتياط ليس تكرار العمل
 كما فى سائر المتباينين بل الاتيان بالاكثر و ذهب الشيخ الانصارى
 الى جريان البرائة العقلية بعد ما حققناه من عدم التباين بدعوى
 انحلال العلم الاجمالى الى معلوم بالتفصيل و هو الاقل و مشكوك
 بدوى و هو الجزء المشكوك و بنى معلومية الاقل تفصيلاً على انه
 متعلق الحكم على اى حال اما نفسياً لو كان الواجب خصوصه و اما
 مقدماً لو كان هو الاكثر وكلامه مبنى على وجوب الاجزاء مقدمة و
 على عدم تغاير الوجوب النفسى والغيرى فى نظر العقل بحيث
 ينطبق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل لو كان الواجب هو
 الاقل كما هو مناط الانحلال والاقل لم يكن خصوصية النفسية والغيرية
 ملغاه فلا وجه للانحلال كما اذا علم اجمالاً بغصية احد الكاسين ثم
 علم تفصيلاً بحرمة احدهما المعين فانه لا يوجب انحلال العلم
 بالغصية اما المقدمه الاولى فقد بينا فى مقامه عدم تعلق الوجوب

المقدمى بالاجزاء واما الثانية فلمنع عنها مجال لنقضها بما اذا علم اجمالا بوجوب الكون على السطح او نصب السلم فانه لا يوجب الانحلال و يلزم الاحتياط ويمكن توجيه كلامه بما يسلم عن الاشكال ويقال ان الاقل متيقن الوجوب نفسا لان الحكم المتعلق بالمركب ينبسط على الاجزاء فلكل جزء وجوب نفسى ضمنى فعلم تفصيلا بوجوب الاجزاء التسعة نفسيا و نشك فى وجوب الجزء الزائد و يمكن تقرير الانحلال عليهما بوجهين احدهما ان يقال بالانحلال مع تبائن طرفى العلم بحصول العلم التفصيلى على حكم الاقل كما يظهر من بعض كلمات الشيخ خصوصا من تنظيره المقام بالعلم بالحرمة بين الكاسين مع العلم التفصيلى يكون احدهما خيرا و ان كان المثال لا ينطبق على الانحلال فنقول و ان كان الاقل مبائنا مع الاكثر فى المقام كما قاله صاحب الحاشية الا ان احتمال انطباق الحكم المعلوم تفصيلا على المعلوم اجمالا بوجوب الانحلال ويمكن ان يقال بالانحلال المتعلق وهو الاقل مع الاكثر فهنا اقل معلوم مفصلا واكثر مشكوك فيخرج من باب العلم الاجمالى بالمتبائنين لما بيناه فى جواب المحقق المذكور من ان المأمور به هو الخارج والمفاهيم موضوعة له مرآتا اليه و فى الخارج اقل معلوم واكثر مشكوك لا غير والجواب عن التقريب الاول ما اشرنا اليه من ان الامر النفسى والعيزى متبائنان بحسب الآثار كترتب الثواب والعقاب والاستقلال بالجعل و بعد تبائنها اذا تعلق العلم الاجمالى بالامر النفسى فالخصوصية النفسية منجزة فى عهده المكلف والعلم التفصيلى المردد بين النفسى والغيرى لا يوجب الانحلال والجواب عن التقريب الثانى يتوقف على بيان مناط الانحلال حتى يظهر عدم صحة دعوئه فى المقام فنقول ان كل علم اجمالى ينحل الى قضية منفصلة مانعة الخلو فالعلم الا جمالى بنجاسة احد الكاسين معناه النجس اما هذه او هذه كما انه

بالنسبة الى الطرفين قضيتان مشكوكتان فمناط عدم الانحلال تحقق المشكوكتين مع لحاظ كل منهما بخصوصها و مناط الانحلال ان يصير احداهما متيقنة والاخرى مشكوكة ولا تكون قضية منفصلة في البين كما في الاقل والاكثر الاستقلالي كدوران الدين بين خمسة او عشرة فالخمس منفردة معلوم تفصيلا والخمس الاخرى مشكوكة وان كان مع ضمهما يتولد قضية منفصلة ونتيجة الانحلال القطع بالخروج عن عهدة الامر بالاقل باتيانہ والاشتغال اليقيني يوجب البرائة اليقينية ولا معنى للانحلال لانه يدور مدار كون الاقل لابشرط قسمي و يعلم تعلق التكليف به على اى حال فيحصل القطع بالخروج عن عهدة التكليف به عند اتيانہ وليس كذلك اذ مع وجوب الاكثر يكون اتيان الاقل فقط عملا باطلا فلا وجه لتوهم الانحلال العقلي كما قواه السيد الاستاد و يمكن ان يكون نظره الى ما ذكرنا و ان لم نعثر عليه في كلامه و اختلف انظار تلامذته في توجيه كلامه فذهب صاحب الكفاية الى عدم الانحلال العقلي من لزوم الدور واستلزامه عدم نفسه لان العلم بتنجز الاقل على كل حال يتوقف على تنجز الاكثر اذ مع عدمه يسقط الوجوب المقدمي عن الاقل ولا يبقى الاحتمال الوجوب النفسي وبعد سقوط العلم بالوجوب الفعلي عن الاقل لا موجب للانحلال و يبقى تنجز الاكثر في الحال و هذا التوجيه مبني على ان يكون مناط الانحلال العلم بالوجوب الاعم من النفسي والغيري المقدمي كما هو احد احتمالي كلام الشيخ على ما تقدم و اما بناء على العلم التفصيلي بالوجوب النفسي بالاعم من الاستقلالي والضمني كما وجهنا به كلامه فلا وجه له فتأمل نعم لا بأس بالتمسك بالبرائة العقلية كحديث الرفع واشباهه لان عمدة وجه عدم صحة البرائة العقلية تردد حكم الاقل المعلوم بين المطلق والمربوط اى بين اللا بشرط القسمي و بشرط شيء بحيث لو ثبت كونه لا بشرط مطلقا يتم الانحلال والاطلاق

هنا كما حقق في محله ليس الاعدم التقييد للاحاظ الشمول لان
التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه لاتقابل التضاد
كما ذهب اليه متأخر والمحققين خلافا للمشهور من القول بالتضاد
مع ان وجوب الجزء المشكوك قابل للرفع لما عرفت من ان الوجوب
المتعلق بالمركب ينسبط على الاجزاء و ينحل الى وجوبات نفسية
ضمنية بعدد الاجزاء فالشك في وجوب جزء خاص شك في وجوب
مشكوك مجعول شرعا يترتب على ثبوته العقاب و على رفعه المنع
فيشمله حديث الرفع و يمكن اجرائه في نفس الجزئية لانها حكم
شرعي وضمني قابل للرفع باعتبار منشأها و هو الوجوب النفسي
الضمني و بعد شمول حديث الرفع للجزء المشكوك و نفى وجوبه
يثبت اطلاق ظاهري لحكم الاقل في مرحلة الجهل بالواقع لما عرفت
من ان الاطلاق ليس الاعدم القيد و دفع وجوب الجزء المشكوك
ظاهرا عبارة عن وجوب الاقل مطلقا ظاهرا و ببركه الاطلاق المستفاد
من حديث الرفع ينحل العلم الاجمالي ولا يعارض شمول حديث الرفع
للجزء المشكوك باجرائه في الاقل المعلوم بترتب العقاب على تركه في
كل حال فلا يقاس المقام بتردد الخمر بين الكاسين حيث ان اجراء
السواء في كل منهما معارض باجرائه في الآخر والاطلاق الثابت في
مرحلة الظاهر لا ينافي كون الحكم ارتباطيا واقعا لانه مقتضى الجمع
بين الحكم الواقعي والظاهري و يكون الاقل يدلا عن الواقع نعم لو قلنا
ان الاطلاق امر وجودي كالتقييد يمكن ان يقال ان رفع حكم الجزء
المشكوك لا يثبت اطلاق وجوب الاقل الاعلى القول بحجية الاصل
المثبت لان عدم وجود القيد ليس نفس الاطلاق بل ملازم عقلي له
الا ان يقال ان العرف يرى عدم القيد نفس الاطلاق والمدار في
الخطابات الشرعية على فهم العرف كما حقق في محله .
تتميم ذكر الشيع في مسئلة الشك في الجزء او الشرط انه لو كان

المأمور به المتيقن من قبيل العنوان للاجزاء او كان الغرض مطلوباً منها
 لوجه لجريان البرائة ولا بد من الحكم بالاشتغال واثبات الاكثر في
 مقام الامتثال و بعض المعاصرين يقول لانفهم المراد من العنوان في
 هذا المقام و في مسئلة الاصل المثبت حيث يقال ان الاصل لا يثبت
 العنوان ولا يخلو بيان الشيخ من غموض و ذكرنا في اول البحث ان
 العنوان هو الفعل التوليدي بحيث ينطبق على الاجزاء و يحصل منها
 كالطهارة بالنسبة الى افعال الوضوء و يكون الاجزاء علة تامة لحصوله
 او جزءاً اخيراً لها و لا يكون بينها و بينه انفكاك و لا فصل بامر آخر و
 هذا ما يمكن تعلق الخطاب به والشك في اجزاء سببه موجب للاشتغال
 و مثلنا له بالاحراق والالقاء في النار وفتح الباب و حركة اليد والضرب
 والايلام و اما الاثر المترتب على فعل المكلف بواسطة امور خارجة عن
 اختياره كالسنبل للزرع والنهي عن الفحشاء للصلوة بحيث لا يكون
 الامر بالزرع امراً بايجاد السنبلة بل ليس هذه الآثار الا من قبيل
 دواعي الجعل والمثال الذي ذكره الشيخ كاسهال الصفراء المقصود
 من الامر بشرب الدواء فليس من قبيل العنوان والمحصل
 لان شرب الدواء ليس عليه تامة لاسهال الصفراء و
 لاجزاء اخيراً له بل لا بد من وجوداً موراً آخر من استعداد المزاج و
 تناسب الوقت و غيرهما للتأثير و لا يحمل اسهال الصفراء على شرب
 الدواء فهو من القسم الثاني و اما الغرض فيطلق على امرين الاول ما
 يراد تحصيله من المكلف باقتضاء الطلب المتعلق على اجزاء المأمور
 به و لم نجد له بهذا المعنى الا التعبد والتقرب به و هو ما يمتاز به
 الامر التعبدى عن التوصلى كما قيل ان الامر العبادى وظيفة شرعت
 لاجل التعبد بها و عدم جريان البرائة في الغرض بهذا المعنى مبنى
 على ان يكون الامر العبادى مبائناً مع التوصلى ذاتاً و يكون لذاته
 مقتضياً لايجاد المتعلق بداعى الامتثال فيكون قيداً عقلياً لعدم امكان

أخذه في متعلق الأمر فلا يجري البرائة في أمثال هذه القيود الناشئة من نفس الخطاب المعدودة من حالاته لأمّن حالات متعلقه و منها قصد الوجه والتميز أيضا فيكون الأمر دائرا بين المتبائنين فلا بد من الاشتغال ولكنه مدفوع بما حققناه في محله من أن الأمر التعبدى والتوصلى من سنخ واحد والفرق أن التعبدى يثبت بـ خطاب آخر متمم له لاقتضاء ملاكه عدم السقوط إلا باتيان به داعى أمره فلو شكنا في تعبدية الأمر فمرجه إلى جعل خطاب آخر وعدمه والأصل البرائة عنه و مع تسليم كون التعبدية من مقتضيات نفس الأمر فلا شك في أن اقتضاء الخطاب لذلك شك في الزام زائد و هو مجرى البرائة و فيه تأمل أوضحناه في باب الأوامر من مباحث الألفاظ.

الثاني المصلحة والمفسدة الداعية إلى جعل الأحكام لا يصلحها إلى العباد لظفا و هذا معنى قول أهل الكلام من أن الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية و ظاهر كلام الشيخ الانصارى من الغرض قبل قوله أن قلت هو المعنى الأول و أن قلت راجع إلى الثانى و حاصله بتحرير منا أنه بعد ما كان جعل التكليف بلحاظ صلاح في متعلقه واجب التحصيل عقلا فلا محالة يدور سقوط الأمر مدار حصوله فاذا شكنا في حصوله لاحتمال اثر المشكوك فيه يرجع الشك إلى سقوط الخطاب المعلوم و يكون الشك في الاسقاط ولا بد من الحكم بالاشتغال و لزوم الاحتياط باتيان الأكثر و بتقرير آخر المصلحة علة لحدوث الأمر و بقاءه و مالم تحصل لا يتحقق الامتثال و لا يسقط الخطاب فلا بد من اتيان الأكثر و اجاب الشيخ عن الاشكال بوجهين غير كافيين احدهما البناء على مذهب الاشاعرة من نفى المصالح العقلية في التكليف و فيه ما لا يخفى .

ثانيهما احتمال توقف حصول المصلحة على قصد الوجه تفصيلا و مع الجهل بجدا المأمور به لا يتحقق باتيان الأكثر أيضا فيسقط

حصول المصلحة في سقوط الامر لتعذره وفيه اولا ان قصد الوجه مما
 قطع الشيخ في غير مرة في كلامه بعدم اعتباره لضعف ادلة المتكلمين
 على اعتباره مع غموضها و عدم وقوف العلماء عليها الا بعد جهد
 جهيد فلا يصلح اناطة تكليف عامة المكلفين الساذجين عليها مع
 ابتلائهم به في كل يوم مرات في الصلوة و سائر العبادات و عدم
 ورود نص عليه مع عدم مانع من التقية و غيرها على بيانه و عدم
 اقامه قرنيه متصله او منفصلة على اعتباره دليل على عدم وجوبه
 بل هو من اظهر مصاديق قاعدة (عدم الدليل دليل العدم) و ثانيا
 انه يختص بالعبادات و مورد البحث اعم منها والجواب ان غرض
 التكليف ان كان مسببا توليديا كالطهارة للوضوء او الغسل مثلا فلا
 اشكال في وجوب تحصيائه و مع الشك في الجزء او الشرط لا بد من
 القول بالاحتياط كما ذكرناها سابقا وان كان من قبيل دواعي الجعل
 المرتب على المأمور به نوعا كرفع عفونه الابطاط عند الاجتماع لصلوة
 الجمعة فلا يكون مكلفا به ولا يجب تحصيل القطع بتحقيقه والا فلا
 يمكن اجراء الاصل بل التمسك بالاطلاق لنفي الجزء والشرط المشكوك
 لبقاء الشك في حصول الغرض في موارد هما ايضا مع ان اثبات
 المكلف به بالدليل او الاصل المعتبر شرعا بمعنى القطع بحصول
 غرض في هذا الحكم الظاهري ايضا فهو بدل عن الغرض الواقعي مع
 تفوتيه نعم لو كان الغرض لونا للتكليف و ملا كالاصل الامر و من
 مقتضياته كقصد التقرب على قول الشيخ الانصاري فلا بد من القول
 بالاشتغال ان قلت نسلم ان تحصيل الملاك ليس على عهد المكلف
 بل على المولى ان يطبق التكليف على غرضه ويهتأ الخطاب بحيث
 يحصل الغرض الداعي اليه ولكن حيث كان التكليف المشكوك ارتباطيا
 و يمكن ان يكون المكلف به هو الاكثر والغرض يحصل به و قد طبق
 المولى تكليفه عليه والغرض الداعي الى احداث الامر داع الى

بفائه فمع ترك المشكوك شك في سقوط الخطاب والخروج عن عهدة
التكليف المعلوم فلا بد من الاحتياط قلت الاغراض الداعية الى جعل
التكاليف بحسب مقام الثبوت على قسمين .

الاول : ما يلزم تحصيلها حتى في حال الشك كما في مورد الدماء
والفروج فيجعل الشارع ايجاب الاحتياط الطريقى لحفظها في مقام
الشك و عدم العلم بها فالاحتياط لو انطبق على الواقع فهو والا كان
حكما صوريا فيما لا يوجب الاحتياط عقلا وسمينا به جعل متمم التكليف
و اوضحناه في بحث مقدم الواجب و تارة يكون بايجاب المقدمة
قبل وقت الواجب كوجوب الغسل في ليلة شهر رمضان لحفظ فرض
الصوم من اول وقته و اخرى يكون عند الشك في الواقع لحفظ الغرض
الثاني ما لا يلزم تحصيلها مطلقا بل عند وصول الحكم الواقعى الى
المكلف فلا ينافيها اجراء البرائة في حال الجهل بالحكم كما في
الشبهة البدوية في غير الدماء والفروج فالشك في سقوط الغرض مع
ترك الجزء المشكوك مرجعه الى الشك في جعل المتمم و ايجاب
الاحتياط و يجرى فيه البرائة العقلية مضافا الى الشرعية نعم يبقى
هنا اشكال تفويت المصلحة مع ثوبتها مهمة و هو وارد في جميع موارد
تخلف الطرق عن الواقع فلا بد من الالتزام بمصلحة في مورد الترخيص
و جعل الطرق يتدارك بها الواقع المفوت .

وربما يتمسك في نفي وجوب الاكثر باستصحاب عدمه او عدم
وجوب خصوص الجزء المشكوك او عدم الجزئية له والعدم المستصحب
اما ان يكون عدم الازلى او الثابت قبل البلوغ او قبل الوقت فيما له
وقت او قبل تحقق العنوان كالمستطيع مثلا والحق عدم صحة
الاستصحاب على جميع هذه الوجوه اما .

اولا في جميعها بان عدم تاره يلاحظ بما هو مفاد ليس التامة
و هو لعدم المحمولى و اخرى بمفاد ليس الناقصة و هو لعدم النعتى

و موضوع الاثر الشرعى هو القسم الثانى من عدم الوجوب فى حال وجوب سائر الاجزاء واثبات عدم النعنى باستصحاب عدم المحمولى مثبت لانه ملازم عقلا لبقاء عدم المحمولى وليس هو هو و ليس لعدم النعنى حالة سابقة تستصحب واما ثانيا فلان عدم الازلى لا اثر له شرعا لان الاثر للمجموع لا لعدم الجعل واثبات الاول بالثانى مثبت واما عدم الثابت قبل وضع القلم و حصول شرط التكليف و بعد بعث النبى و تشريع الاحكام و ان كان مجرى الاصل الا انه قد تقدم الاشكال فيه فى اول بحث البرائة عند التمسك به لاثبات عدم الوجوب و عدم الحرمة بان عدم التكليف فى حال الصغر هو اللاحرج العقلى و هو حكم عقلى لا يجرى فيه الاصل فراجع هذا كله فى الشك فى الجزء والمركب الخارجى واما المركب الذهنى كالشك فى القيد و الشرط سواء كان القيد متحدا لوجود مع المقيد ككون الرقبه موء منه او لا كالصلوة مع الطهارة فالكلام فيه عين الكلام فى المركب الخارجى من انه يجرى فيه البرائة الشرعية دون العقلية لاشتراك الادلة نقضا و ابراما و نفيا و اثباتا نعم يختص الاقل والاكثر التحليلى كالجنس والفصل بمزيد بحث و جديد كلام يأتى تحقيقه ولا فرق بين القيد المشكوك ان يكون وجوديا او عدميا نعم يختص القيد العدمى بمزيد تفصيل لا يخلو الاشارة اليه من الفائدة لانه تارة يكون الشك من جهة الوضع فقدل دون الحرمة تكليفا كما فى غير الماكول من اللباس واخرى من الحرمة فقط من دون وضع كما فى شرطية اباحة المكان للصلوة والوضوء للشك فى كونه غصبا و ثالثة من كلتا الجهتين كالصلوة فى الحرير والذهب المشكوك بناء على ان الصلوة فيهما محرمة تكليفا ايضا و فى الصورة الثانية تارة يكون التقيد باعتبار الحرمة المنحزة المعلومه واخرى باعتبار الحرمة واقعا كما هو ظاهر الادلة فهذه اربع صور ولا اشكال فى اجراء البرائة فى الصورة الاولى لان التقيد مشكوك

يشمله حديث الرفع و اما في الصورة الثانية فالتقيد التابع للحرمة تارة يرجع الى اجتماع الامر والنهي والقول بالامتناع من الجهة الاولى و هو عدم كفايه تعدد الجهة في تعلق الامر والنهي و اخرى من جهة القول بالامتناع من الجهة الثانية و هو عدم المندوحة في الجمع و تراحم الحكمين المستلزم لسقوط احدهما من البين و ثالثة من جهة كونه نهيا في العبادة و قد تقدم منا ان القول بالامتناع من الجهة الاولى يرجع الى شرطية العدم والتقيد شرعا و ان كان خلاف الشهور و على اى تقدير فالاصل الجارى اما ان يكون شرعا محرزاً كالاتصاف او ترخيصاً محضاً و على الاول فاصل عدم الحرمة كاف في نفي القيد و معنى عن اجراء الاصل من جهة الوضع مطلقاً و على الثانى فان كان الحرمة المنجزة مانعة فنفس الشك فيه محرز للقيد وجدانا و يجرى الاصل لرفع الحرمة التكليفية فقط و ان كان الحرمة الواقعية مانعة فلا بد من اجراء الاصلين لاحراز الجهتين كما في الصورة الثالثة و هو ما اذا كان الحرمة والتقيد معلولان لعلّة اخرى فانهما مشكوكان مستقلان لا يربط لاحدهما بالآخر و لا بد من اجراء اصلين .

تكميل : لا فرق في تلك المسائل بين ان يكون الشك من جهة عدم النص او اجماله او تعارض النصين كما فيما تقدم من مسائل البرائة نعم اذا كان المنشأ تعارض النصين فربما يقال لامجال للرجوع الى اصل البرائة بل لا بد من التخيير كما هو مقتضى تعارض الا مارات الشرعية وللشيخ الانتصارى هنا كلام لا باس بالاشارة اليه اجمالاً و ان كان خارجاً عن محل البحث و هو انه اذا تعارض النصان و فوقيهما عموم يجب الاخذ باحد النصين من باب التخيير او بحب الرجوع الى ذلك العام و على الثانى فهل يكون العام مرجعاً بعد التنا على تساقط النصين بالمعارضة أم مرجحاً للموافق منهما و لا يخلو

كلمات الاصحاب في توضيح كلامه من اضطراب واختلاف في المقامين
ثم التخيير بين النصين هل هو تخيير في مسألة اصولية يعمل به
المجتهد فقط او فقهية يعم المقلد ايضا و يتفرع على ذلك فروع منها
ان التخيير بدوى على الاول واستمرارى على الثانى و لا يبعد ما قال
الشيخ من انه ان كان التخيير فى المسألة الاصولية فلا بد من الالتزام
بالتخيير لا الرجوع الى العام و ذلك لان مرجع التخيير الاصولى الى
حجية الخبر المأخوذ به شرعا كما هو ظاهر غير و احد من الاخبار
كقوله بايهما اخذت من باب التسليم وسعك " ف دليل حجية الخبرين
تخييرا حاكم على اصالة العموم مسقطا له عن الحجية و اما ان كان
التخيير فى المسألة الفقهية بمعنى الأخذ باحد الطرفين حيث لا
يكون حجة فى البين دفعا لتخير مقام العمل او حكم العقل بعد
تساقطهما فلا محالة يكون العام مرجعا لعدم المعارض لاصالة العموم
الموجود فى المقام .

ايضاح : قد عتق الشيخ فى الرسائل المسئلة الرابعة من مسائل
الاقل والاكثر كما فى مسائل البرائة فجعلها اربعة ولكن لم يذكر فى
المسئلة كما هو المناسب تردد متعلق التكليف بين الاقل والاكثر من
جهة الشبهة الموضوعية بل ذكر تردد المحصل بينهما مع ان الشك
فى المحصل باب آخر فيه مسائل كثيرة و قلنا سابقا ان الشك فى
المحصل تارة من جهة الشبهة المفهومية و اخرى من جهة الشبهة
الحكمية و ثالثة من جهة الشبهة المصداقية الخارجية و ان لم يتعرض
له الشيخ مفصلا بل اشار اليه فى ضمن تحرير مسئلة الاقل والاكثر والامثلة
التي ذكرها الشيخ فى المقام بعضها من قبيل تردد متعلق
التكليف كتردد صوم شهر رمضان بين ثلثين و تسعة و عشرين بناء
على ان يكون التكليف به ارتباطيا كصوم الكفارة مثلا و بعضها من
قبيل تردد المحصل كمسئلة الطهور فكلام الشيخ فى هذه المسئلة

مضطرب من جهة النظم والمثال معا فالاولى تحقيق اصل المسئلة فنقول تردد متعلق التكليف الارتباطى بين الاقل والاكثر من جهة الشبهة الخارجية مما لم يحرر فى كلام الشيخ ولا كلام سائر الاصحاب ومنشأه اما غفلتهم عنها او عدم تصورهم لها بزعم ان الارتباطية والقيدية تنافى التردد بين الاقل والاكثر لان التقيد عبارة من صيرورة عنوان وجودى او عدمى نعتا للمامور به وصفا له وبعد ذلك لا معنى لتردده بين الاقل والاكثر فيرجع التردد الى مرحلة المحصل ولكن التحقيق ان تعلق النهى النفسى بماهية يكون على وجهين .

الاول تعلق النهى بها باعتبار وجوداتها الخاصة الخارجية بحيث يكون كل وجوده مبنوفا برأسه .

الثانى ان يكون متعلق التكليف عنوانا بسيطا وهو كون المكلف لشارب الخمر كما فى القضية الاخبارية فانه تارة يكون السلب بنحو السلب المحصل مثل زيد ليس بقائم وهذا ما يسمى بالسالبة المحصلة واخرى يلاحظ السلب قيما فيقال زيد لاقائم و يسمى بالموجبة المعدولة وهو تابعة للسالبة المحصلة و كانه منتزع منها وهكذا الحال فى الانتشائيات فان النهى عن شرب الخمر تارة يكون بنحو السلب المحصل كما فى قوله لا تشرب الخمر وينحل الى نواه متعددة بعدد افراد الموضوع واخرى يكون بلحاظ كونه نعتا للمكلف بعنوان الموجبه المعدولة فيكون متعلق التكليف امرا بسيطا كان يقول كن لشارب الخمر وفى القسم الاول يجرى البرائة عند الشك دون الاستصحاب وفى الثانى بالعكس ولا يمكن الجمع بين الاصلين كما زعمه صاحب الكفاية وكذا فى النهى الغيرى مثل قوله (ع) لاتصل فيما لا يوء كل لحمه و بتقرير آخر من يدعى الاشتغال اما ان يقول بعد العلم بالقيد و ثبوته فى ذمة المكلف يرجع الشك الى مرحلة الفراغ و يحكم العقل بالاشتغال فنقول فلا فرق بين الشبهة الموضوعية

والمفهومية فيلزم القول بالاحتياط فيها ايضا والمفروض عدمه وحل
المسئلة انه بعد البناء على كون التكليف منحلا بحسب الافراد فالتا
بت على المكلف ما هو مصداق القيد بالحمل الشايح مع علم المكلف
به ومع الشك في اصله او مصداقه فلا حكم للمشكوك واما ان يقول
ان الشك في القيد يرجع الى الشك في المحصل لافي متعلق التكليف
كما ربما يتراى من كلام الشيخ وقد عرفت خلافه واما ان يقول
بالفرق بين الشبهة في المفهوم والمصداق من حيثان عدم اخذنعتا
للمكلف به وهو امر بسيط معلوم والشك في تحققه لامحالة فقيه ان
ظاهر الادلة اخذالعدم قيذا بعنوان السلب المحصل المنحل لا بعنوان
الموجبة المحمولة ولازم الاول انحلال التكليف باعتبار الافراد ولا
فرق بين ان يكون كل فرد مانعا مستقلا على نحو العام الاستغراقى او
الوجود الانبساطى او العام المجموعى بحيث يكون للارتباطية
دخل في الحكم و يدل عليه اتفاقهم على انه لو اضطر الى لبس غير
الماكول يجب الاكتفاء على مقدار الضرورة ولا يجوز الزائد عليه و
لو كان القيد نعتا على وجه البساطة لوجه له لانه بعد تلبس اقل ما
يصدق عليه غير الماكول يرتفع موضوع التكليف رأسا ولا وجه لملاحظة
مقدار الضرورة و لو قيل انه بعد تمام البيان من الشارع والعلم بكبرى
التكليف اذا تردد المصداق واشتبه فلا مجال للبراءة لان الشبهة
نشاء من غير ناحية الشارع ولا رجوع اليه فيها فلا وجه لقبح العقاب
بلا بيان ففيه اولا النقض بالشبهات الموضوعية في التكليف النفسى
الوجوبى والتحريمى وقد قالوا بالبراءة فيها ولا فرق بين المقامين
من هذه الجهة لانه لا يتم البيان بمجرد العلم بالكبرى بل لابد في
تنجز التكليف واستتباعه العقاب من العلم الموضوعى .

توضيح : قسم الشيخ مسائل الشك فى الاقل والاكثر على قسمين
الاول ما يكون المشكوك جزء و سمي به الاقل والاكثر الخارجى والثانى

ما يكون الزائد المشكوك قيدها أو شرطاً للمأمور به و سمي به بعضهم بالاقول
 والاكثر الذهني او العقلي وافرد له بحثاً مستقلاً بناءً على ان القائلين
 بالبرائة في القسم الاول اختلفوا فيه لغموض مسلكه و خفاء وجه
 جريان البرائة فيه و لم يذكر الشيخ الاقل والاكثر التحليلي كما في
 الجنس والفصل او ادرجه في هذا القسم و كلامه لا يخلو من خلط و
 اضطراب والتحقيق ان يقال ان ما ليس بجزء و شك في اعتباره
 شرطاً اما ان يحتاج اعتباره الى موهنه زائده ثبوتاً و اثباتاً سواء كان
 متحداً مع المأمور به وجوداً كالايمان في الرقية و مبائناً معه كالطهارة
 للصلوة حيث ان دخلهما في الرقية والصلوة يحتاج الى لحاظ زائد
 في مقام الثبوت و هو ضمها الى لحاظ اصل الطبيعة ولا يكفي لحاظها
 فقط في تعلق التكليف بهما و كذا في مقام الاثبات يلزم بيان زائد
 على بيان تعلق التكليف باصل الطبيعة و هما يرجعان الى قسم واحد
 لان المعتبر في الصلوة حاله مقارنة للطهارة المتحدة معها وجوداً و اما
 لا يحتاج الى لحاظ زائد بل لحاظ المأمور به بسيطاً يكفي في تعلق
 الحكم بالقيده و اعلامه يكفي لاثبات التكليف به كما في الفصل
 المحصل للجنس فان لحاظ النوع بما هو كاف للحاظ الفصل وتعلق
 التكليف به ولا يحتاج الى ذكر الفصل فالقسم الاول ملحق بالاقول
 والاكثر الخارجي بل صنف منه دون الثاني ولا فرق في القسم الاول
 في التعبير بعنوان بسيط كان يقال اعتق موهنا او مركب كاعتق رقبة
 موهنة كما انه لا فرق في الثاني بين ان يقال جئني بحيوان ناطق او
 جئني بانسان لان الجنس لا يصلح ان يتعلوه حكم مستقل و يجعل
 موضوعاً لانشاء مستقل كما ان العناوين العرفية حدود و قيود لموضوع
 التكليف لا موضوع مستقلاً ولذا قلنا في مسئلة البيع انه لو جعل
 المبيع شيئاً موصوفاً كالعبد الكاتب تخلف الوصف لا يوجب البطلان
 بل يوجب الخيار و لو قال البائع بعت الكاتب فقط ولو جعل المبيع

عنوانا نوعيا و تخلف فصله يبطل البيع و لو ذكر الفصل كان يقول
بعث هذا الحيوان الناطق فكان صاهلا لان الجنس لا بهامه لا يتعلق
به الانشاء ففي القسم الاول لا يجرى البرائة العقلية لانه مناطها
تقطيع التكليف الارتباطي و انحلال الخطاب بعد دالاجزاء كما في
الاستقلالي ولا يمكن ذلك عقلا و يجرى البرائة الشرعية لان ادلة
الترخيص في المجهول يقطع الخطاب فينحل بالنسبة الى ما يحتاج
الى لحاظ زائد و بيان آخر سواء كان اعتباره جزءا او شرطا او مانعا و
اما في القسم الثاني فلا مجال للبرائة الشرعية ايضا لان الامر في الحقيقة
يرجع الى دوران الامر بين متبائنين فاذا تردد موضوع الخطاب الا
لزامي بالاحضار بين الانسان والحيوان فليس في البين قدر مشترك
معلوم الحكم تفضيلا حتى يكون الزائد مشكوكا يرفع بحديث الرفع
فيجب الاحتياط باحضار النوع المتيقن معه البرائة والمراد بالنوع
في المقام ليس خصوص المنطقي بل يعم العرفي كما في باب البيع
فمثل الزنجي والرومي نوعان وان يعدهما المنطقي صنفين تحت
نوع واحد لان المناط في الخطابات هو الفهم العرفي لا النظر المنطقي
فتدبر .

مرکز تحقیق کتب و ترمیم اسناد

تنبيهات : ١ - اذا ثبت جزئية شيء و جويا و شك في ركنيته
فهل الاصل كونه ركنا او عدمه او التفصيل بين احكام الركن وجوه و
اعلم ان الركن ما يبطل العمل بتركه و نقصه عمدا او سهوا وكذا
بزيادته و ان قيل بعدم اشتراط البطلان بزيادته سهوا و هو ضعيف
فنقول لاشكال في بطلان العمل بترك الجزء عمدا والا فلا يكون جزءا
ولا يشمل حديث لاتعداد حتى مع الترك للجهل بالحكم و اما تركه
سهوا فلا بد اولا من امكان صحة العمل الفاقد للجزء المنسي خصوصا
اذا كان عبادة يحتاج الى قصد القربة فقل موافقة الملاك و داعي
حسن العمل كاف في حصول التقرب كما في مورد تراحم المهم بالاهم

حيث نقول بصحة عمل المهم وان كان عبادة وان نبني على عدم صحة الترتب لان اطلاق دليل الامر يقتضي ثبوت الملاك فيه حتى مع ترك الجزء نسيانا وفيه بحث اوضحناه في الكتاب الكبير و ان قلنا بالاحتياج الى الامر في العبادة فما قيل في تصحيحه وجوه .

الاول ما عن صاحب التقريرات من انه لا مانع من توجه الامر المتعلق بالناقص الى الناسي من باب تحليل الداعي والخطأ في التطبيق فالمكلف قاصد لامثال الامر الواقعي لكنه تخيله بخصوصية مفقودة فيه وهو لا يضر بصدق الامتثال و في المقام يكون الناقص مأمورا به واقعا والمكلف قاصد له لكنه اخطأ في التطبيق وتخيل انه امرا لذاكر وفيه ان الخطأ في التطبيق ربما يصح فيما يتحقق الامر في مورده و وقع الخطأ في ناحية الامتثال و اما في المقام فلاشكال في انه لا يمكن التفات الناسي الى الامر بالناقص الفاقد للجزء المنسي والاخرج عن كونه ناسيا و امره بهذا العنوان لغولانه لا يوجب دعوته الى العمل حتى يقع الكلام في مرحلة امتثاله و تصحيحه من باب الخطأ في التطبيق .

الثاني ما عن صاحب الكفاية من امكان الامر بالناقص بعنوان ملازم للنسيان كمن غلب عليه البلغم مثلا فيمكن التفات المكلف اليه و انبعاثه به وفيه انه فرض لا واقع له و لا محصل بل اردء من الوجه الاول .

الثالث ان يقال ان المأمور به الكلي هو الواجد للاجزاء الركنية فقط و هو شامل للذاكر والناسي و لذا يجب الاعادة على الناسي في الصلوة بالاخلال بها ولكن فرض النبي (ص) لخصوص لذاكر للاجزاء الغير الركنية ولاشكال فيه فالموضوع للتكليف الزائد هو الذاكر لا الناسي ان قلت بعد الامر المستقل بخصوص الواجد للاركان بطلاق مستقل فيه لا يصير ما فرضه النبي (ص) قيدا لما فرضه الله و محصلا

لملاكه بل يكون من قبيل تعدد المطلوب و تشريع واجب في واجب
 و لازمه صحة الاكتفاء بفرض الله حتى مع العمد و ان كان عاصيا بترك
 فرض النبي اذا لم يتمكن من تداركه و لا يلتزم به احد قلت يمكن
 ان يكون نظره صمغيا للامر الاول في حق الذاكر و موجبا لارتباط
 الامرين فلا يتحقق امتثال احدهما الا مع الآخر هذا كله في امكان
 الامر بالنقص المنسي الجزء و اما بالنظر الى مقام الاثبات فالاصل
 بطلانه لعدم الدليل على كونه مأمورا به و اجزاء البرائة لنفي الجزء
 المنسى لا يثبت كونه مأمورا به بدلا عن الواحد للجزء المنسى وربما
 يفصل بين الاجزاء فما كان دليل جزئيته ناصا مطلقا مثل لاصولة الا
 بفتح الكتابة الدال على الجزئية مطلقا و دخله في العبادة من دون
 توسط حكم تكليفي آخر فالاصل جزئيته في حال النسيان و اما ان
 كان دليل الجزئية الاجماع او دليل مجمل بالنسبة الى حال النسيان
 او خطاب تكليفي غيري او نفسي دال على التقيد فمقتضى الاصل
 اختصاص الجزئية بحال الذكر فقط اما في الاولين فلانه القدر المتيقن
 من تقييد اطلاق دليل العبادة و اما في الثانيين فلان الخطاب مقيد
 بالقدرة فلا يشمل حال النسيان لانه حال العجز من الاتيان و ظاهر
 كلام الشيخ الانصاري ان الخطاب المستفاد منه الجزئية هو الخطاب
 النفسي و فيه مسامحة لان الخطاب النفسي لا يفيد الجزئية او القيد
 الوجودي فلا بد من كونه من قبيل الواجب في الواجب نعم يمكن
 استفادة القيود العدمية من الخطاب النفسي كما في تقييد الصلوة بعدم
 الغضب في اللباس و المكان فان منشأه تحريم الغضب و هذا النحو من
 الخطاب اما ان يكون من باب النهي في العبادة او في مورد اجتماع
 الامر و النهي على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي فانه من
 قبيل تعارض العامين من وجه و تقديم النهي فيصير عدم المنهي قيدا
 لموضوع الامر و هنا خلط بين الخطاب الغيري المستفاد منه الجزئية

والقيد الوجودي و بين الخطاب النفسي المستفاد منه القيد العدمي و وجه انحصار القيد العدمي المستفاد من الخطاب النفسي بحال الذكر لاختصاص خطابه بها لان النسيان في حكم العجز و من مصاديق عدم القدرة و قد عطف المحقق القمي حال الجهل بحال النسيان و خص ما نعية غير الماكول بحال العلم بتوهم ان العلم كالقدرة من الشرائط العامة و فيه ان دعوى اختصاص القيد العدمي المستفاد من الخطاب النفسي بحال الذكر لكونه مترتبا على الحرمة الفعلية وتابعا للخطاب الفعلي و معلولا لمولكن التحقيق ان الحرمة الفعلية والقيدية معلولان لثالث و هو المبغوضية فمن تقيد الحرمة بحال القدرة والذكر لا يلزم تقيد المانعية بهما مع بقاء علته و هو المبغوضية حتى في حال النسيان لان منشاء المانعية تضاد المبغوضية والعبادية و ان لم يكن عدم احد الضدين مقدمة لوجود الآخر كما حقق في باب ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضدام لافلا وجه لترتب المانعية على الحرمة الفعلية فتدبر و اما اذا كان دليل الجزئية الخطاب الغيري كقوله تعالى اركحوا مع الراكعين فتحقيق الجواب عن توهم اختصاصه بحال التمكن والذكر يحتاج الي مقدمه وهي ان اللوازم المستفادة من الخطاب على قسمين .

الاول ما كان من لوازم الدال على الحكم بحيث يدل عليه لفظ الخطاب بالدلالة اللفظية التزاما فيما اذا كان اللازم بينابا لمعنى الاخص و لوعرفا .

الثاني ما كان لازما للحكم المدلول مع عدم دلالة اللفظ عليه وهذا هو اللازم الغير البين والقدرة بالنسبة الى التكليف من القسم الثاني لانه لا يستفاد من خطاب اكرم زيدا القدرة على الاكرام او اشتراط الوجوب بها و لا دلالة للفظ عليها نعم لفا كان مدلول الخطاب البعث على الاكرام فلازمه القدرة على المبعوث نحوه ما لقبح

الامر بغير المقدور عقلا او اقتضاء البعث له لانه تحريك المكلف نحو
 الفعل كما ان الزجر والنهي توقيفه عن الحركة نحو الوجود تشريعا و
 لا يكون ذلك الاقيما اذا كان كلا الطرفين مساريا بالنظر اليه و هو
 معنى قدره لانها صحه الفعل والترك فتبين ان ظاهر الخطاب غير
 مقيد بالقدرة من حيث انه دال و انما التقييد من ناحية المدلول اذا
 عرفت ذلك فنقول الخطاب الغيري منسلخ عن معنى الطلب المولوى و
 انما هو ارشاد الى القيد و دخل متعلقه في المأمور به لا بمعنى الارشاد
 في باب الطاعة والعصيان الذى لا يعقل فهما الخطاب المولوى بل
 بمعنى الارشاد الى المصالح كما يحتمل في كثير مما استدله بالاستحباب
 او الكراهة فيمكن الاشكال في اثبات الحكم المولوى فيها لاحتمال
 كونها ارشادا الى ما في متعلقها من المصلحة او المفسدة كالنهي عن
 التطهير بالماء المشمس مثلا فيكون حال الخطابات الغيرية حال لا
 صلوة الا بظهور بعينه فيثبت الجزئية حتى في حال النسيان و ثانيا
 ان هذه الخطابات ولو كانت مولوية ليست مستقلة يلاحظ
 فيها الشرائط والموانع خصوصا بل جزء من الخطاب المتعلق بالكل
 المنبسط على الاجزاء فالقدرة و سائر الشرائط يلاحظ فيه ولا بد ان
 يكون مقدورا بما له من الاجزاء والشرائط و فقد القدرة على الجزء
 او الشرائط او مقدمة واحدة يفقد القدرة على كل المأمور به فيسقط
 خطابه رأسا لا خصوص خطاب الجزء الغير المقدور و ينصرف الخطاب
 الى الباقي هذا بالنظر الى كل مركب مأمور به و مقيد بشرط اذا تعذر
 الجزء او الشرط بالنظر الى مقتضى اصل دليل الامر به و اما بالنظر
 الى سائر الادلة فربما يثبت الحكم لفاقد الجزء او الشرط كما في
 خصوص الصلوة بالنظر الى حديث لا تعاد الصلوة الا من خمس وقوله
 (ع) تسجد سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصة تدخل عليك فان
 الاستفادة منها ان الاخلال بالجزء او الشرط في غير الخمسة

يمنع من صحة الصلوة اذا كان بسبب تعذره بالسهاو و فقد القدرة فيكون فاقدا للجزء او الشرط مأمورا به و لازمه الاجزاء عن حكم الواقع بل استدل على سقوط الجزء المتعذر او الشرط المتعذر بما عن النبي ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان ظاهره ان اسامور به المركب او المقيد اذا تعذر جزئه او شرطه كان الباقي المقدور مأمورا به و يجب الاتيان به والاعتراض عليه باحتمال كون من بمعنى الباء او بيانية او لزوم خروج موارد كثيرة عنه ضعيف و بما عن علي (ع) من ان الميسور لا يسقط بالمعسور و ما لا يدرك كله لا يترك كله فان فاقدا للجزء والشرط المتعذر ميسور للواجد لهما المعسور فلا يسقط عن المكلف ولا يحوز له ترك جميع المأمور به بواسطة عدم القدرة على ادراك كله الواجد للجزء او الشرط المتعذر هذا كله في نقصان الجزء او الشرط وقد عرفت ان الاصل فيهما بالنظر الى اصل دليل التكليف ان نقصهما سهوا موجب للبطلان كما في العمد و ان كان المقصود من الركن في الصلوة كما في كل مركب كالحج و غيره ما يبطل العمل بتركه عمدا او سهوا فمع دوران الامر بين كون الجزء الواجب ركنا او غير ركن فالاصل كونه ركنا يوجب تركه سهوا للبطلان كما هو المتبادر من الركن في كل مركب عسرا فيل لغتا و اما اشتراط كون زيادته عمدا و سهوا موجبا للبطلان كما هو المشهور في اركان الصلوة فيحتاج الى دليل آخر و لا يستفاد من دليل الامر بالمركب .

اصل في حكم زيادته الجزء - والكلام فيها يقع من جهات :

- ١ - في امكان تحققها . ٢ - في مقتضى الاصل الاولى بالنسبة اليها . ٣ - فيما يستفاد من الاخبار الخاصة لهما بالجهة الاولى فقد احوال بعضهم وقوع الزيادة في الجزء بل الشرط بتوهم انهما اما يؤخذ بلا شرط بالنظر الى الزائد او بشرط لافعل الاول كلما اتى بما عامل مصداق الامتثال و لا يكون زائدا و على الثاني مرجع الزيادة الى عدم

ما هو الجزء رأساً فابن الزيادة لانتفاء المقيد بانتفاء قيده و يدخل
 في باب النقيصة وفيه ان اعتبار الجزء في عالم الثبوت اما ان يكون
 مع عدد خاص كما في الركوع والسجود والركعات ام لا و على الاول
 نفس التحديد بالعدد يغنى عن اعتبار آخر و ينفي الزائد و على
 الثاني اما ان يكون الجزء معتبرا باعتبار صرف الوجود او بشرط لا
 اولاً بشرط فهذه اقسام اربعة و يتحقق الزيادة بالنسبة الى الاول و
 هو المعدود والمحدود كإضافة ركوع على ركوع مطلقاً و بالنسبة الى
 القسم الثاني في الافراد الطولية لان كلما ما اتى به دفعة مصداق
 لصرف الوجود و في الثالث لا يتحقق الزيادة عقلاً بل يرجع الى
 النقصية لان الزائد يبطل الجزء المأتى بدون ان يصدق الزيادة عرفاً و
 يجرى عليه احكامها فعدم تحقق الزيادة منحصر بالقسم الرابع واما
 الجهة الثانية فمقتضى الاصل فيما لم يعلم اخذه بشرط لا ولا بشرط
 هو البرائة لانه يرجع الى الشك في المانع و مرجعه الى تردد المأمور
 به بين الاقل والاكثر الارتباطي و لافرق بين زياده الجزء عمداً و
 سهواً و مقتضاه عدم الركنية من جهة الزيادة و ربما تمسك لرفع
 مانع الزيادة باستصحاب الصحة و سيئاتي الكلام فيه في تنبيهات
 باب الاستصحاب و اما الجهة الثالثة فالظاهر عدم الدليل على بطلان
 مركب بزيادة الجزء مطلقاً نعم ورد الدليل عليه في باب الصلوة في
 ضمن روايات كثيرة و هي على طوائف .

١ - ما دل على انه اذا زاد في صلوته ركعة يستقبل الصلوة
 معللاً بانه زاد في فرض الله و هي مخصوصة بزيادة الركعة والركوع و
 الاركان لمكان التعليل فلا تشمل كل زيادة .

٢ - ما دل على لزوم الاعادة بالزيادة مطلقاً كقوله (ع) من
 زاد في صلوته فعليه الاعادة و في معناه روايات اخر .

٣ - ما دل على بطلان الصلوة بالزيادة سهواً مطلقاً كقوله و

إذا استيقن أنه زاد في الصلوة فليستقبل صلوته لظهور إذا استيقن في السهو .

٤ - ما دل على بطلان الصلوة بزيادة الركن فقط كحديث لا تعاد وروايات أخر . ومقتضى الجمع بين الطوائف الثلاث الأخيرة البطلان بالزيادة العمدية في غير الأركان لا السهوية والبطلان فيها مطلقا لأن النسبة بين الطائفة الثانية وحديث لاتعادوان كان عموما من وجه لاختصاص لاتعاد بالسهو و عمومه للزيادة والنقيصة و اختصاص هذه الطائفة بالزيادة و عمومها للعمد والسهو الا ان مورد الاجتماع وهو الزيادة في غير الأركان سهوا مشمول لاتعاد دونها لحكومة لاتعاد عليها فلا ينظر الى النسبة بينهما حتى لو كان المحكوم خاصا وسيئات وجهه في مورده واما الطائفة الثالثة فقد يقال انها اخص مطلق من لاتعاد لاختصاصها بالزيادة سهوا و لاتعاد باعتبار المستثنى المنافي لها اعم من الزيادة والنقيصة ورجحنا ذلك سابقا ولكن التحقيق ان النسبة بينها عموم من وجه لان لاتعادوان كان اعم من جهة الزيادة والنقيصة الا انها اخص من جهة اختصاصها بغير الأركان بحكم الاستثناء منه لا بد من ملاحظة الطرفين لاخذ النسبة لكونهما كلاما متصلا واردة للاختصاص المستثنى منه فقط فيكون لاتعاد حاكما عليها ايضا ولو فرض كونها اخص مطلقا وورد النص بعدم بطلان الصلوة بزيادة سجدة واحدة سهوا وهو مخصص لهذه الطائفة و معه ينقلب النسبة لامحالة والحاصل عدم بطلان الصلوة بالزيادة سهوا في غير الأركان .

اصل : إذا تعذر قيد الواجب جزئيا كان أم شرطا فهل يسقط وجوبه أصلا بناء على أن الأصل في القيد أن يكون مطلقا أم يبقى الوجوب للباقي و يسقط المتعذر لاختصاص التقيد بحال امكانه والكلام يقع في مقامين الاول فيما يقتضيه الأصل والثاني فيما يقتضيه

الادلة الخاصة اما الاول فنقول ان القيد بحسب مقام الثبوت اما ان يفهم من الخطاب النفسى او من الخطاب الغيرى وما فى حكمه مثل لاصولاً لا بظهور والقسم الاول منحصر فى القيود العدمية لاستحالة الخطاب النفسى فى وجوب شىء للمأثور به بعنوان القيدية فلو ورد خطاب فيه فلا يد من كونه واجبا فى واجب و اما القيد العدمى فيمكن استفادته من الخطاب النفسى و هو منحصر بمورد اجتماع الامر والنهى من الجهتين الاولى و هو عدم كفاية تعدد الجهة لو رود الحكمين فى المجمع و فى النهى فى العبادة لان فى المسئلة الاولى مقامان احد هما كفاية تعدد الجهة لتعلق الامر والنهى بالمجمع وعدم كفايته .

والثانى : انه مع كفاية تعدد الجهة هل يكفى القدرة على بعض الافراد فى تعلق الامر بالطبيعة مطلقا ام يختص الخطاب بالمقدور فالمحقق الثانى ذهب الى الاول و تبعه جماعه والمقام الثانى من صغريات باب التراجع راجع غالبا الى فقد القدرة فى بعض الافراد و مرجع التراجع الى رفع موضوع التكليف فى بعض الاطراف لرفع الحكم مع بقاء موضوعه كما ان الامتناع من الجهة الاولى يرجع الى باب التعارض فمن ذهب اليه و قال بتقديم النهى على الامر كونه شموليا اول دليل آخر بدرجه فى باب النهى عن العبادة و قد وقع خلط فى الكلام حيث ذهبوا الى الامتناع من الجهة الاولى و جعلوا النتيجة التراجع بين الامر والنهى ثم ان المشهور بنوا على ان النهى فى العبادة يوجب المانعية و تقييد مورد الامر بغيره كما فى النهى عن الصلوة فى الحرير والذهب و قالوا ان المانعية تابعة للحرمة فقالوا بسقوط المانعية عند سقوط الحرمة باضطرار و نحوه و يرجع كلامهم الى مقدمة احدا الضدين لترك الآخر و بالعكس مع انه موجب للدور و مخالف لما ذهبوا اليه فى هذه المسئلة من انكار المقدمة والتحقيق ان المانعية ملازمة للحرمة لا معلول لها و كلتا هما معلولتان لعلّة

اخرى و هي المفسدة والملاك فيرجع المانع المستفادة من الخطاب
 الغيرى من جهة اماكن بقائها مع سقوط الحرمة و اما مقتضى الاصل
 الاولى في تعذر الجزء والشرط انه في عالم الثبوت كان للمركب
 والمشروط خطاب واحد لهما و في سقوط الجزء والشرط و بقاء الحكم
 في الباقي غموض و لا بد فيه من الالتزام بتعدد الخطاب لواجد القيد
 و فاقده لان الحكم المتعلق بالاول غير الحكم في الثاني لبا و اما في
 مقام الاثبات فالدليل المتكفل لحكم المركب والمقيد اما ان يكون
 دليلا واحدا كما في رواية حماد الواردة لبيان الصلوة بما لها من
 الاجزاء والشرائط فهو نادر الا في الاقل من القيود وخطابات عديدة
 و هو الاكثر و عليه اما ان يكون لدليل القيد والجزء اطلاق لحال
 التعذر فمقتضاه سقوط تكليف الكل والمقيد عند تعذرهما سواء كان
 لدليله اطلاق ام لا لان دليل القيد والجزء حاكم على اطلاق دليل
 الكل والمقيد لحكومة ظهورا لقرينة على ذبيها في كل مورد و لو لم
 يكن لدليل القيد والجزء اطلاق و لدليل المركب والمقيد اطلاق
 فالاصل بقاء وجوب الباقي عند تعذرهما و لو لم يكن اطلاق لكليهما
 فلا بد من الرجوع الى الاصول كما ياتي تفصيلها و لا اشكال في هذه
 الكبريات و ربما يقع الاشكال في الصغرى فنقل عن المحقق البهبهاني
 انه اذا كان دليل الجزء او القيد بلسان لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
 اولا صلوة الا بظهور فهو يشمل حال التعذر و اما اذا كان امرا غيرا
 فلا يشمل لان التكليف مقيد بالقدره و اخذ ذلك منه المحقق القمي
 و اطرده الى القيود المجهولة بدعوى اختصاص التكليف بحال العلم
 لعددهم العلم كالقدرة من الشرائط العامة و جعل ذلك دليلا على
 عدم مانعية ما شك في كونه من غير الماكول عن الصلوة لاختصاص
 دليل المانع بحال العلم و فيه .

اولا المنع من دلالة الامر الغيرى على طلب مولوى حتى يكون

مقيداً بالقدرة عقلاً بل مفاده دخل المأمور به في متعلق الخطاب
النفسي لورود أمثاله في العقود والمعاملات و ليس فيها طلب مولوى
وكذا في المقام و ظهور الأمر الشرعي في المولوية لا يقتضي كون مفاده
طلباً مولوياً بل يكفي كونه لبيان دخل شيء في المطلوب المولوى .
و ثانياً قد قررنا أن الطلب النفسي في المركب والمقيد ينبسط
على الأجزاء والقيود و عدم الموانع فينتزع الجزئية والشرطية
و المانع منه والخطاب الغيرى و أن كان مولوياً فلا وجه لاعتبار
القدرة في متعلقه مستقلاً .

و ثالثاً اشتراط الطلب الشرعي بالقدرة عقلاً لا يستلزم سلب
الإطلاق الشامل لحال التعذر و سواء كان بالوضع أو بمقدمات الحكمة
فلا وجه للتفصيل فيما إذا كان دليل القيد الصلوة في و بر غير
المأكل فاسدة أو لاتصل في و بر ما لا يؤكل لحمه .

تتمة ، دليل اشتراط القدرة في متعلق التكليف أحد وجهين
على سبيل منع الخلولأنه أما حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق
أو كون التكليف المولوى اجراءً الفعل الاختيارى للمولى بيد العبد و
لازمه كونه مقدوراً و لا فرق في مفاد الأمر بين الوجهين لأن مفاد
الخطاب من حيث الدلالة والكشف مطلق والقدرة معتبرة في المنكشف
في خصوص الخطاب النفسي المنبسط على الأجزاء والقيود ولا يوجب
تقييد اللفظ بحال التمكن .

أصل : في الأدلة الخاصة الدالة على وجوب الباقي عند تعذر
الجزء أو الشرط أما في خصوص الصلوة فالدليل قوله الصلوة لا تسقط
بحال لدلالته على أن تعذراً أي جزء أو شرط لا يوجب سقوط الصلوة
فالتكليف بالباقي المقدور باق نعم و رد الأخبار بسقوطها عن فاقده
الطهورين و ذهب إليه المشهور و أما في غيرها فتمسكوا بقوله (ص)
إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و بما نقل عن علي (ع) مر .

ان الميسور لا يسقط بالمعسور و قوله (ع) ما لا يدرك كله لا يترك كله
 لظهور الرواية الاولى ان الكل ذالاجزاء اذا امر به يجب الاتيان
 بالاجزاء المقدورة منه مهما كان لظهور لفظة من في التبعية لاجزائى
 ولكن مورده السؤال عن تكرار الحج في كل سنة و هو كلى ذوافراد
 فلا بد من رفع اليد عن ظهوره و ارادة الجامع بين الكل والكل منه
 بعيد لولم يكن من استعمال اللفظ في معنيين و اما الروايتان
 الاخرتان فدالتهما على المطلوب و اوضحه و انما الاشكال في تنقيح
 الموضوع لان الميسور من كل شيء اهم اجزائه و ما هو ركن فيه
 بحسب المناط والمصلحة وكون المتعذر منه من اجزائه و قيوده
 الفضلية و ان كان بسيطا لانه ايضا ربما له مراتب ضعيفة و شديدة و
 اما مع فقدان معظم الاجزاء او ما هو الركن بحسب المناط بحيث يعد
 الباقي امرا مغايرا مع المفقود فلا يكون موضوعا للقاعدة و تشخيص
 الميسور في الموضوعات العرفية سهل و ربما يقع الشك فيها ايضا
 كالقيام الذي كامل مصداقه الانتصاب بجميع القائمة مع الاستقرار
 والطمأنينة و اما مع الانحناء الى جد الركوع فليس منه كالانتصاب مع
 الاتكاء على الجدار كما ان الجلوس لا يعد ميسور القيام و بالجملة
 يتصور له مراتب بعضها ليس ميسوره و بعضها مورد الشك و اما في
 الموضوعات الشرعية ففي غايه الاشكال بالنسبة الى تشخيص ما هو
 الركن في نظر الشرع فلذا نحتاج الى عمل الاصحاب في تنقيح
 موضوع الرواية لافي جبر سنده فقط و لافي جبر دلالة لعدم انجباره
 بعمل الاصحاب كما حقق في محله و هل يكفي عمل جمع في مورده و
 ان لم يصل الى حد الاجماع ام لافيه بحث اوضحناه في الكتاب
 الكبير.

و قد يتمسك في اثبات وجوب الباقي بالاستصحاب وهو محتاج
 الى كون الباقي معظم الاجزاء ليصدق الشك في البقاء عرفا و فيه

كلام يأتي في باب الاستصحاب من ان المتيقن هو الصحة الناهلية للباقي و استصحابها لا يثبت الوجوب الاستقلالي للباقي لانها مشكوكه راسا فلا يجرى فيها الاستصحاب .

اصل : اذا اشتبه الواجب بالحرام في موضوع واحد فهو من باب دوران الامر بين المحذورين و هو مورد للتخيير بلامين و اما ان كان في موضوعين نعلم بوجوب احدهما او حرمة الاخر فيل يجب فعل محتمل الوجوب و ترك الاخر المحتمل الحرمة او يحوز فعلهما او تركهما معا و في الاول يحصل الموافقة الاحتمالية للحكمين والمخالفة الاحتمالية لهما و في الاخيرين يعلم بموافقه احدهما قطعا و مخالفه الآخر قطعا و جهان اخنا والشيخ او لهما مستدلان الفرار عن الضرر المحتمل بارتكاب الضرر المقطوع غير جائز والموافقة القطعية غير ممكن كما اذا نذر و طى احد زوجتيه ويعلم اجمالا يكون احديهما حائضا فاشتبه واجبة الوطى بمحرمتها و لا يمكن التشخيص ولكن على ان المقام يندج في التزاحم لانه كما يمكن ان يكون من جهة قصور قدره عن الجمع بين متعلق الامرين كفريقين لا يقدر الاعلى انقاد احدهما يمكن ان يكون من جهة قصور القدرة من الجمع بين احتمالات التكليف كما في المقام و كما يلزم في مورد التزاحم من لحاظ الالهم والعمل به ان كان في البين لانه معجز مولوى عن الاخر و مسقط لخطابه خصوصا فكذا في المقام فان كان الوجوب اهم بفعلهما والحرمة فيتركهما و مع التساوي يتخير كما ذكره الشيخ .

خاتمه : فيما يعتبر في العمل بالاحتياط او اصل البرائة اما الكلام في الاحتياط فاعلم انه لا يعتبر في حسنه عقلا و في جواز العمل بالمعنى الاعم من الوجوب والاستحباب الا تنقيح موضوعه و احراز حقيقته لانه تمام ملاك حسنه عقلا و جوازه شرعا و لابد في تحقق موضوعه من احتمال التكليف والشك فيه فلا معنى للاحتياط

مع القطع به وجودا او عدما ولا ينافيه وجود الحجة الشرعية على خلافه
 فالاحتياط اما ان يكون في الشبهة البدوية بفعل محتمل الوجوب او
 ترك محتمل الحرمة واما في اطراف العلم الاجمالي واما في مقابل
 الحجة الشرعية و على كل وجه اما ان يكون حقيقيا و محرز اللواقع
 وجدانا واما ان يكون اضافيا و محرز لمطابقة العمل مع حجة شرعية
 كما اذا تردد العلم او العادل فيمن يصح تقليده بين اثنين فيعمل
 المقلد باحوط القولين او بهما معا والحكم المشكوك اما ان يكون
 توصليا او تعبديا فعلى الاول لا اشكال في حسن الاحتياط في جميع
 الصور المتقدمة سواء تمكن من الاجتهاد والتقليد ام لا و سواء يلزم
 التكرار ام لا مع العلم الاجمالي او بدونه و على الثاني ففيه وجوه و
 اقوال .

الاول عدم حسن الاحتياط و عدم جوازه في العبادات ولا علم
 به قائل .

الثاني حسنه مطلقا كما في التوصلي .

الثالث التفصيل بين صورته التمكن من العلم بالحكم و موضوعه
 اجتهادا او تقليدا و عدمه فيجوز في الثانية دون الاولى .
 الرابع الجواز مع عدم التمكن من العلم مطلقا و معه التفصيل
 بين لزوم التكرار و عدمه فلا يجوز في الاولى دون الثانية .
 الخامس الجواز مع عدم التمكن واما مع التمكن فالتفصيل بين
 ما يلزم منه التكرار مع العلم الاجمالي و ما ليس كذلك فلا يجوز في
 الاولى دون الثانية .

مبنى القول بعدم الجواز مطلقا مع التمكن من الاجتهاد او التقليد
 باعتبار معرفة الوجه و قصده او احدهما و كل منها قول جمع في العبادة
 واصله مورد بحث المتكلمين والمشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه و
 قصده ثم اختلط بالفقه من زمان المفيد ثم شيخ الطائفة و بعده

العلامة و من كانوا من زعماء العلمين ولكن الاقوى عدم اعتبارهما في العبادة لانهما محل الابتلاء لكل مكلف في كل يوم ولا يدل عليه العقل العمومي و لا يلتفت اليه عموم المكلفين فلو كان معتبرا يلزم على الشارع بيانه مع انه لا يكون في الآيات والاخبار منه عين و اثر فيكون من اوضح مصاديق عدم الدليل دليل عدم القاعده التي ضابطها كون المسئله عامه البلوى ولا يدل عليها العقل العمومي مع انه لو كان معتبرا شرعا فهو تقييد لاطلاق دليل العباده فباطلاق مثل قوله (ع) اذ دخل في الصلوة بنية يريد بها ربه فليمض و ليخأ الشيطان ، ندفع اعتباره في العباده مضافا الى انه مع الشك في دخله في العباده يكون من قبيل الشك في الاقل والاكثر وقد بينا ان مقتضى القاعده اجراء البرائه فيه لاطلاق قوله رفع ما لا يعلمون و نحوه .

ان قلت البرائه تجرى في الاجزاء والقيود المعتبره في العباده شرعا وقصد الوجه يعتبر في طريق الامتثال عقلا و لا يجرى البرائه في القيود العقلية .

قلت وان كان الشيخ رجح ذلك واختارناه في بعض مباحثنا ولكنه لا يرجع الى محصل فان العقل لا يقيد اطلاق امر الشارع الامن باب الكشف عن حكمه و ليس المقام منه و بعد تحقق ما هو المأمور به يتحقق الامتثال قهرا و مع الشك في اعتبار شيء فيه شرعا فالاصل عدمه فالاقوى ما عن بعض الاساطين من ان اعتبار قصد الوجه كلام شعري التقطه بعض الاصحاب من متكلمي الجمهور فاختلط بالفقه ولا ينبغي الالتفات اليه والحاصل ان القول باعتبار عدم التمكن من الاجتهاد والتقليد في حسن الاحتياط في العباده مطلقا ساقط و اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كان يحتمل دخل شيء فيه كالاستعاذه في الصلوة مثلا و يقصد الاطاعة بالامرا لواقعي فلا اشكال فيه كما لا اشكال في تكرار الجزء كالسورة مثلا في الصلوة للاحتياط

بناءً على جواز الذكر فيها مطلقاً و تردد الامر بين الجهر والاخفات
 فيأتي بها مرتين جهراً و اخفاتاً قاصداً لكون الزائد قرآناً و ذكراً و
 اما اذا توقف الاحتياط على تكرار مجموع العمل كالتردد بين الظهر
 والجمعة في يومها ففيه اشكال من حيث ان الاتيان بالمحتملين
 لاحراز الواقع اطاعه احتماليه في كل من الفعلين لانه بداعي
 احتمال كونه مأموراً به مع انه قادر على تحصيل العلم تفصيلاً به
 فيكون الاطاعه قطعيه والاكتفاء بالاحتماليه مع التمكن من القطعيه
 مشكل لحكم العقل بتقديم الثانيه على الاولى مع التمكن منها و مع
 الشك فيه لا بد من الحكم بالاشتغال ولا يقاس ذلك بمعرفه الوجه و
 قصده حيث قلنا بالبرائة هناك لان الشك هنا في نحو الاطاعه
 للتكليف المعلوم وهناك في دخل شيء في التكليف مع انه لم
 ينص الشارع في تعيين كيفيه الاطاعه بل اوكلها الى حكم العقل وبعد
 احتماله دخل خصوصيه في تحققها فلا يصح الاكتفاء بفاقدها و
 استدل الشيخ على عدم جواز التكرار في العبادات مع التمكن من
 الاجتهاد او التقليد يلزوم اللغو اما بمعنى العبث باتيان العمل
 الخالي عن الغرض العقلاني و يرد عليه امكن الداعي العقلاني على
 ترك الاجتهاد او التقليد كعسر تحصيل اسباب الاجتهاد او الرجوع
 الى المجتهد و نحوه و اما من حيث غرض الاطاعه لما حققناه من
 عدم احراز صحه الاطاعه الاحتماليه مع التمكن من التفصيليه ولا باس
 به .

توضيح: يصح الاحتياط في الشبهة البدويه ولو كان في مورد
 العباده كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال اذا لم يحتج الى التكرار
 و اما معه ففيه اشكال لعدم احراز حسن هذا نحو من الاطاعه و اما
 في مورد العلم الاجمالي فقد تقدم حكمه و اما في مقابل الحجه
 المعبره كاحتمال وجوب شيء قامت الحجه على عدم وجوبه فربما

يقال بعدم صحته لان معنى حجية البينة مثلا الحكم بالغاء احتمال خلافها و عدم ترتيب الاثر عليه عملا والاحتياط ترتيب الاثر عليه فلا يصح لكونه مخالفة دليل الحجة ويمكن الجواب عنه بان مفاد دليل الحجة وان كان الحكم بالغاء احتمال الخلاف ولكن الاحتمال باق وجدانا ومعنى الحكم بالغاء اثره هو وجوب العمل لرفع اليد عن ترتيب ما له من الاثر عقلا كحسن الاتيان به لاجراز الواقع وجدانا نعم لا يبعد ان يقال حكم العقل بصحاح الاحتياط في المقام مشروط بالعمل بالحجة اولا ثم ايتان ما يخالفها احتياطا لانه بعد العمل بالحجة لا يبقى الا احتمال ترك الواقع فيحسن سد هذا الاحتمال مع سقوط الحجة بموافقتها واما قبله يكون الاحتياط عملا على خلافها وفي الفرق تأمل ولو قلنا بحجية مطلق الظن من باب الكشف فهو كالظن الخاص ولكن لو قلنا بها من باب الحكومة فلا اشكال في جواز الاحتياط ولو كان بالموهوم لان العقل لا يحكم الا على عدم وجوب الاحتياط لاعلى عدم جوازه والعجب ان الشيخ قائل بالحكومة و منع عن الاحتياط و اعترض على المحقق القمي بذلك مع انه قائل بالكشف

فرعان: الاول قلنا في دوران الامر بين ترك الجزء والشرط لا دليل على تقديم احدهما بل لا بد من تقديم الاهم لو كان في البين لانه من باب التزاحم و ذلك اذا كانا شرعيين واما اذا كان الشرط عقليا ففيه تأمل واما اذا دار الامر بين ترك الجزء والشرط مع الامتثال التفصيلي او الاحتياط فيهما مع الامتثال الاجمالي فقد نقل عن الحلّي تقديم الوجه الاول فيمن اشتبه عنده الثوب بين الطاهر والنجس مع تعذر التشخيص فقال يصلى عاريا فقدم الامتثال التفصيلي على شرط الساتر ولكن التحقيق خلافه لان الامتثال التفصيلي في طول ما اعتبره الشرع في العبادة ومع عدم العلم بالشرط يسقط العلم التفصيلي

في طول ما اعتبره الشرع في العبادة و مع عدم العلم بالشرط يسقط العلم التفصيلي بالنسبة اليه رأسا لانه يسقط اصل الشرط لان سقوطه يتوقف على تعيين الامتثال التفصيلي و هو يتوقف على التمكن منه و هو متوقف على سقوط الشرط و هو دور واضح .

الثاني لو عرض في اثناء العمل المركب كالصلوة شك في الصحة فتارة يكون لاحتمال حدوث المانع والقاطع المزيل للصحة التاهلية لما سبق او يأتي واخرى للجهل بالحكم و كيفية الانتماء او تحقق تجاوز المحل للفعل السابق المنسي او المشكوك والاول ليس محل البحث لانه مورد استصحاب الصحة و سيأتي تفصيله في محله واما الثاني مع ضيق الوقت وفوت الصلوة بقطعه و تعلم المسئلة فيجب اتعامها بما يحتمل الصحة لتعذر الامتثال التفصيلي فيتعين الاحتمالي و مع سعة الوقت فوجه بل اقوال متفرعة على تقدم الامتثال التفصيلي على الاحتمالي و حرمة قطع العمل و فصل الشيخ بين ما تعم به البلوى بحيث يجب تعلمها اولا ام لا بحيث لا يجب فعلى الاول يجب القطع والتعلم دون الثاني و توجيه كلامه ان في الصورة الاولى يكون كمن توسط ارضا مفسوبة لانه ترك التعلم اختيارا فوق في محذور ابطال العمل والامتناع بالاختيار كما لا ينافي الاختيار بحسب الحكم التكليفي لا ينافيه بحسب الحكم الوضعي لعدم التمكن الناشئ من سوء الاختيار لا يقتضي سقوط الامتثال التفصيلي و برد عليه انه خلاف مبناه في تلك المسئلة من ان الحركة الخروجية ليست حراما ولا معاقبا عليها بل كانت واجبة للتخلص عن الحرام فوقوع المكلف بسوء اختياره في محذور عدم التمكن و حرمة ابطال العمل لا يوجب كونه مكلفا بابطال العمل والامتثال التفصيلي مع عدم التمكن منه فهذا التفصيل لا وجه له والوجه الثاني ان يقال بكفاية الامتثال الاحتمالي مطلقا لعدم التمكن من التفصيلي لحرمة قطع

العمل و فيه ان حرمة قطع العمل ممنوع لانه مع امكان اتمام العمل
جامعا للشرائط وهو في المقام غير ممكن للجهل بالمأمور به و فيه
مناقشة ذكرناها في الكتاب الكبير .

الوجه الثالث وجوب القطع واعادة العمل بعد التعلم مطلقا و
وجهه ما مر من عدم حرمة القطع لعدم التمكن من اتمام العمل الصحيح
و وجوب الامتثال التفصيلي و هو الاقوى .

الوجه الرابع الاحتياط بالاتمام والاعادة للعلم الاجمالي وفيه
انه نعلم بوجوب الامتثال التفصيلي مع ان الاحتياط لاحراز الامتثال
التفصيلي خلف للرجوع الى الامتثال الاحتمالي لان الاعادة ليس
عنوانا للمأمور به فيكون امثالا احتماليا الوجه الخامس التخيير
لتزاحم الخطابين و عدم الاهم في البين و جوابه يظهر مما سبق .
اصل : في شروط البرائة وفيه مباحث .

١ - في وجوب الفحص وعدمه فنقول يجب الفحص في الشبهات
الحكمية بمعنى ثبوت العقاب على مخالفه الواقع لو عمل بالاصل قبل
الفحص واما الشبهات الموضوعية فيجب ايضا في كل مورد يتوقف
الاطلاع على الواقع فيه على الفحص عادة لان العلم لا يحصل الا
بالفحص كالفحص عن الاستطاعة فانه لا يحصل الا بالحساب لقدر
المال و كفايته للسفر لانه لا يعلم بلا حساب الا اتفاقا فترك الفحص
يوجب فوت التكليف كثيرا و يلحق بذلك ترك النظر في مقدمات
العلم بالشئ بعد وجودها كما اذا كان في ليلة شهر رمضان في
مكان لو نظر الى الافق يعلم بطلوع الفجر فغض البصر و ادبر الفجر
واكل و شرب فلا يجرى البرائة والضابط ان في كل مورد تحقق
مقدمه العلم بالشئ و توقف على النظر والتوجه عادة فلا يصح اجراء
البرائة بتركه و في غيره يجرى البرائة بدون الفحص و دليله اطلاق
ادلما البرائة واما دليل وجوب الفحص في غيره امور .

الاول : قصور ادله البرائة العقلية والنقلية عن شمول المقام فادله الاحكام الواقعية تقتضى الخروج عن عهدها و لا يحصل الا بالفحص .

الثانى : انه بعد وجود مقدمات العلم بشئ عادة لا يصدق انه مشكوك عرفا لان القوة القربية فى حكم الفعلية عرفا .

الثالث : العلم بفوت اكثر التكاليف مع اجراء البرائة بدون الفحص واستدل على وجوب الفحص فى الشبهة الحكمية بالاجماع والايات والروايات والعقل وهو اهمها و تقريبه بوجهين :

الاول حكم العقل بان وظيفة العبودية الفحص عن اوامر المولى بما يصل اليها عادة كما ان على المولى بيان الحكم للعبد و جعل طريق له يصل اليه عادة بالفحص كارسال الرسل و انزال الكتب و نصب الاوصياء والفحص والنظر فى معجزات النبى و كتابه والرجوع الى الامام لفهم الاحكام و الى الاخبار فى زمان الغيبة للمجتهد القادر على الاستنباط او فحص العامى للمجتهد وظيفة العبودية فلو ترك التكليف لعدم وصوله او عدم طريق له للموانع بعد قيام العبد بوظيفته من الفحص كان معذورا و اما لو قصر فيها فلا عذر له وهذا حكم عام للعقل فى الفحص عن الاحكام والنظر فى معجزات النبى ولولاه لانسد باب الشرايع .

الثانى العلم الاجمالى بواجبات و محرمات فى الدين فلا بد من احرازها بالاحتياط او بالفحص عنها من الادلة و اعترض عليه بانه اخض من الدعوى من وجه و اعم منها من وجه لان المدعى وجوب الفحص فى الشبهة الحكمية مطلقا حتى بعد الظفر بالمقدار المعلوم اجمالا و بعد سقوط العلم بالانحلال بالعلم التفصيلى و اما ثانيا فلان العلم الاجمالى بالاحكام ليس محصورا لاطراف بما فى ايدينا من المدارك المعتبرة بل اعم منه و بعد الفحص فيها كان باقيا فلا

يقيد الفحص فيها فقط واجيب عنه بانه ولو علمنا باحكام في جميع موارد الاحتمال الا انا نعلم اجمالا ايضا باحكام فيما بايدنا من المدارك بهذا المقدار المعلوم اجمالا فينجل العلم الاجمالي الكبير بهذا العلم الاجمالي الصغير فلا يجب الفحص الا فيما بايدنا من المدارك المعتبرة لا غير .

اصل : في عقاب تارك الفحص وفيه قولان الاول عقابه وان طابق عمله الواقع الثاني عقابه مع مخالفه الواقع فقط او على ترك التعلم الموءدى اليها والقول الاول منسوب الى صاحب المدارك وشيخه الاردبيلي وسنوضح انه قول المشهور على احد الوجهين الاخيرين والتحقيق ان يقال ان الخطاب المتعلق بموضوع اما ان لا يكون باقتضاء خطاب آخر وهو الخطاب النفسى سواء كان متعلق الخطاب مركز الغرض الا صلح و حامل المصلحة ذاتا او كان سببا مولدا لما هو الغرض الاصلى او كان من مقدماته ومعداته كالامر بالقاء البذر بغرض حصول الزرع وكل هذه خطابات نفسيه واما ان يكون باقتضاء خطاب آخر تابعا له لان الخطاب بفعل تارة بنفسه يفيد البعث نحو جميع ماله دخل في حصول الغرض منه من المقدمات الداخليه والخارجيه ولا يقتضى خطابا آخر وربما لا يفي بذلك فلا بد لتحصيل الغرض من خطاب آخر تابعا له و يسمى بمتعم الجعل وهو على اقسام منها بالنسبة الى الانقسامات اللاحقه للامر كقصد القربه والوجه مما لا يمكن قيده فى الخطاب الاولى ولا بد من بيانه بـ خطاب آخر ومنها ما لا يسعه وقت المأمور به ولا بد من تحصيله قبله كالطهارة من الجنابة للصوم فلا بد من الامر به فى الليل بـ خطاب مستقل متمما للامر بالصوم ومثل الامر بالمسير الى الحج للنائى قبل الموسم ولا شبهه فى ترتب العقاب على مخالفه هذا النحو من الخطاب الغيرى واما ثبوته بمجرد مخالفته او بعد فوت الخطاب الاصلى فوجهان لاثمرة بينهما .

و منها الاوامر الطريقية كالامر بالاحتياط لحفظ الواقع او بالتعلم قبل وقت الواجب اذا عرفت ذلك فنقول احتمال النفسية في الامر بالتعلم بعيد جدا للعلم بانه ناش عن اوامر الاحكام الواقعية وصادر بتبعها فيرجع النزاع الى ان الامر الطريقي بنفسه يوجب العقاب عند مخالفة الواقع كما ذهب اليه جمع وان لم ينسب القول بثبوت العقاب مطلقا الا الى صاحب المدارك والتحقيق ان مخالف الامر الطريقي بنفسه لا يوجب العقاب لانه يتحقق بتفويت الغرض الاصلى وبتحد باتحاده و يتعدد بتعدد فمع موافقا للواقع عملا لا يكون ترك التعلم الا نحو امن التجري و قد بينا حكمه في محله واما مع مخالفه الواقع بواسطة فالعقاب على ترك الواقع بتفصيل ذكرناه في الكتاب الكبير و قد استدل على ترتب العقاب على ترك التعلم بروايه هلا تعلمت فان مفاده على التحقيق اللوم على ترك ما يلزم فعله و قد مضى وقته و هو دليل العقاب عليه و فيه ان الرواية ناظرة الى صورة مخالفه الواقع و لا تدل على العقاب على ترك المقدمة المفوتة والعمل بالامر الطريقي يترتب على ترك المقدمة و مخالف الامر الطريقي ما هو مؤدالى ترك الامر الواقعي ولكن بينهما فرق من جهة ان زمان العصيان في ترك المقدمة الموتة نفس زمان الترك للمقدمة لان به يتعذر الخطاب الواقعي فيتحقق عصيانه واما في الامر الطريقي كوجوب التعلم ترك موافقته لا يوجب تعذر الواقع و توجه الخطاب الاصلى لامكان تحققه بعده و لو اتفاقا فلا يقع العصيان الا في زمان فوت الخطاب الاصلى بل باق الى حينه وعلى هذا يتفرع ما بنوا على صحه صلوة من دخل الدار المفصولة حين خروجه و بطلان صلوة الجاهل بحكم الغصب لان الاول من قبيل ترك المقدمة المفوتة المسقط لخطاب النهي رأسا فلا مانع من الامر بالصلوة واما الجهل بحكم الغضب فليس مانعا عن تعلق خطاب

النهى بالغصب فلا يصح الامر بالصلوة فيطل و مما ذكرنا ظهران في كلام الشيخ الانصارى خلط بين المقدمة للمغوته والامر الطريقى فقام ترك التعلم بترك المسير للحج وقاس الصلوة في المنصوب مع الجهل بالحكم على الصلوة عند الخروج منه و اعترض على الاصحاب في الحكم ببطلان الاولى و صحة الثانية و ظهران التفصيل هو الحق ولا وجه للاشكال .

اصل : في صحة عمل التارك للفحص و بطلانه و ضعا فنقول لا اشكال في بطلانه اذا خالف الواقع والطريق الذى لو فحص لعثر عليه كعلا اشكال في صحته اذا وافقهما انما الاشكال فيما اذا خالف الواقع و وافق الطريق بعد الفحص فهل مطابقته توجب الصحة ام لا فبناء على القول فى الطرق المعتبره بالطريقه المحضة كما هو الحق فلا وجه للصحة اصلا لان الطريق المخالف للواقع ليس الا عذرا مع الجهل بالواقع مع الاستناد اليه فى العمل و مع الجهل به فلا اثر له اصلا و كذا بناء على السببية الجامعة مع القول بالتخطئه كما حققنا ها فى مقامها من ان الصلاح الجابر لغوت الواقع تطبيق العمل على الطريق و جعله واقعا فلا بد ان يكون مع العلم بالطريق والركون اليه فى مقام العمل و اما مع الجهل به فلا يتحقق و صرف توافق العمل معه لا اثر له نعم بناء على القول بقلب الحكم الواقعى بمعاد الطريق المنصوب فللصحة وجه والثمره انه لو عمل العامل بلا تقليد ثم رجع الى المجتهد فان طابق عمله لفتوى من يرجع اليه كان صحيحا و مجزيا ولكن موافقته لفتوى من يجب عليه الرجوع اليه حال العمل فليس بمجزا الاعلى القول بالتصويب الانقلابى الباطل و فتوى بعض الاصحاب باجزائه غفلة عن ذلك والحاصل ان المناط فى صحة العمل موافقته للواقع لا للطريق ولذا كان مقتضى القاعدة فى مسئله تبدل رأى المجتهد او سقوطه عن الحجية بموت كما قيل او جنون و نحوه

والرجوع الى رأى مخالف للسابق او مجتهد مخالف معه اعادة الاعمال السابقة او قضائها نعم حكى الاجماع على الاجزاء فى موضوع تبدل رأى المجتهد و فروعه فان ثبت كان قاعدة ثانوية فى المقام . تنبيهات :

١ - هل المدار فى استحقاق تارك الفحص للعقاب على مخالفه الواقع فقط او مخالفه الطريق فقط او هما معا او مخالفه احدهما وجوه والاقوى هو الاول لانه مقتضى الطريقة الصرفة فى الامارات على ما هو الحق من انه لا اثر لها الا كونها عذرا مع الاستناد اليها فى العمل و لاوجه لا فراز استحقاق العقاب و عدمه عن الصحة والاجزاء كما ارتكبه الشيخ بل ينبغى ادراجهما تحت عنوان واحد و هو انه هل يترتب على موافقه الطريق المجهول مع مخالفه الواقع اثرام لا والحق انه لا اثر لها كما عرفت و منشاء التوهم انه بعد عدم وصول المكلف الى الواقع ولو بالفحص كما هو المفروض فلا ينجز عليه الواقع بايجاب الفحص لعدم ايصاله الى الواقع فلا وجه لاستحقاق العقاب عليه مع ان للطريق مصلحة سلوكية حتى بناء على السببية المجامعة مع التخطئة فموافقه الطريق موجبة لدرك مصلحة الواقع المتدارك به مع فوته فلا وجه للعقاب عليه والجواب ان تنجز الواقع ليس منحصر بوجوب الفحص حتى يسقط فى المقام بل له جهة اخرى وهو العلم الاجمالى الموجب للفحص ولا يسقط اثره الا باحراز الواقع او الاستناد الى طريق مؤمن مع انه حقق فى محله ان المصلحة السلوكية بناء على السببية المجامعة للقول بالتخطئة كما هو الحق فى جعل مفاد الطريق نفس الواقع لا يتحقق مع الجهل بالطريق لعدم الاستناد اليه فى العمل و يمكن ان يقال ان المصلحة السلوكية على هذا المبنى لازمة الاستيفاء كمصلحة الواقع فلو خالف الطريق بترك الفحص بعاقب على تفويتها فينتج استحقاق العقاب على مخالفته

كمخالفة الواقع فيثبت الوجه الاخير والجواب منع المصلحة السلوكية
على الطريقه المحصه و تحقق مما ذكرنا ملازمة استحقاق العقاب و
عدم صحة العمل في حال ترك الفحص و مخالفة الواقع .

اصل : قد استثنى من القاعده السابقة موردان .

الاول : الاتمام في مورد القصر للجهل بالحكم والقصر في
مورد التمام في خصوص مقيم العشرة الجاهل بالحكم على قول ضعيف
عملا برواية صحيحة عن رزاة معرض عنها بين الاصحاب أفتى بها
صاحب العروة الوثقى بناء على طريقه من العمل بالخبر الصحيح
المخالف للمشهور .

الثاني : الجهر في موضوع الاخفات و بالعكس للجهل بالحكم
على المشهور بين الاصحاب و ان كان في بعض فروعه خلافا محررا
في الفقه و قد وقع الاشكال في كلا الموردين من جهة ان صحة المأتي
به يقتضي ان يكون مأمورا به فكيف يجتمع مع العقاب على ضده
المستلزم لكونه مأمورا به بوجوب العقاب على عصيانه واجيب عن
الاشكال بوجوه .

الاول : ما عن صاحب الكفاية من منع لزوم صحة المأتي به
للامر بل يكفي كونه واجدا المقدار لازم الاستيفاء من المصلحة مع
كون المأمور به واجدا المصلحة زائده او كون درك مصلحة المأتي به
مانعا عن دركها راسا و مفوتا اياها فيصح المأتي به مع العقاب على
ترك ما هو المأمور به و فيه اولا ان المصلحة الزائدة في المأمور به ان
لم تكن واجبة الاستيفاء فتكون افضل فردى التخيير ولا وجه لوجوب
ذبيها بالخصوص و ان كان واجبة الاستيفاء فيكون من واجب في
واجب كما اذا نذر ان صلى الظهر مثلا في المسجد و لازمه صحة
المأتي به مع العلم بالحكم ايضا و ان كان ترك الآخر موجبا للعقاب
كما اذا صلى الظهر المنذورة خارج المسجد مع انه خلاف ظاهر الادلة

من أن من يجهر في موضوع الاخفات فقد تمت صلوته فانها تدل
على درك تمام المصلحة.

الثاني ما عن الشيخ الانصارى و هو قريب من كلام صاحب
الكفايه و يرد عليه ما ذكرنا في رده ايضا .

الثالث ما عن كاشف الغطاء من تصوير الامر بهما جميعا على
نحو الترتب فالجهر مأمور به مطلقا في الجهرية والاخفات مأموره
على تقدير عصيان خطابه كما في الامر بالضدين في سائر الموارد و
قد اجاب عنه الشيخ الانصارى من انا لانقل الترتب الا فيما اذا كان
الخطاب الثانى بعد سقوط الخطاب الاول كما في الامر بالتيمم في
ضيق الوقت ولكن حق الجواب ان يقال ان الترتب الصحيح في مورد
الضدين فيما اذا كان التزاحم بين الخطابين من جهة الامتثال بعد
الفراغ عن اصل التشريع و ذلك التزاحم من جهة قصور القدرة غالبا
فيكون احدا الخطابين شاغلا مولويا عن الآخر و معجزا عن امتثاله و
قد يكون من جهة التزاحم في الملاك كما في زكوة خمس من الابل
مملوك في سنة اشهر اذا انضم اليها ما يبلغ النصاب الثانى للابل
فعند تمام السنة للخمس بدلا من الامر بين اعتبار سنة لخصوصها والقاء
اللاحق بها و بين اعتبار مبداء الحول للجميع من حين ضم اللاحق
والغاء الاشهر المتقدمة للخمس مع عدم تحقق الملاك في الطرفين
فيكون تعلق التكليف باحدهما على نحو الترتب واما في المقام فليس
تزاحما بين المأمور به والمأتى به لوجود القدرة على اتيانهما يتكرر
العمل ولا من جهة الملاك بل يكون اصل تشريع احدا الامرين معلقا
بعضيان الآخر فالترتب بين التشريعين و في مقام الجعل و لا اشكال
فيه اصلا ولا وجه لما عن الشيخ من انا لانقل الترتب اذ ليس من
الترتب في مورد الضدين مع ان الامر الترتبى بين الجهر والاخفات
في سعة الوقت لا يصح الا باعتبار الامر بالخصوصية من قبيل واجب

في واجب و لا يحتاج الى الترتب بل كون احدا الواجبين ظرفا للآخر
 يقتضى سقوط الموضوع باتيانہ و صحۃ الماتى واستحقاق العقاب بترك
 ما وجب فيه كما فى الصلوة المنذوره فى المسجد و اما اذا كان من
 قبيل التقييد كما هو الحق فالخطاب بفاقد القيد مرتبا على عصيان
 الواجد لا يصح فى سعة الوقت بل لا بد وان يكون فى ضيقه و عدم
 امكان التدارك لعدم تحقق العصيان الا فيه و هو خلاف المسلم من
 الصحة حتى فى سعة الوقت مضافا الى ان شرط الترتب ان يكون الامر
 المرتب على عصيان الامر الآخر مولويا بالنسبة الى متعلقه و ذلك
 غير معقول فى المقام لان الامر المتعلق بالجهر مشروطا بعصيان الامر
 بالاخفات جهلا و هو كالامر المتعلق بعنوان الناسى لا يكون باعنا
 مولويا له اذ البعث المولوى فرع التفات المكلف الى عنوان المأمور به
 و معه يصير عالما و يخرج عن موضوعة و هنا وجه آخر لرد الترتب و
 هو عدم الدليل على الامر الترتبى فى المقام بخلاف باب الضد حيث
 ان اشتراط القدرة فى امثال كلا الامرين و عدم وجودها الا لاحد
 هما كاف فى فهم ان احدهما مرتب على عصيان الآخر لو كان اهماء
 هذا غير منطبق على المورد والشيخ كانه نظر الى منع الترتب من
 جهه عدم تحقق الشرط المقارن و هو العصيان كالشرط المتأخر ولذا
 قال المعقول منه ما اذا كان احدا الخطابين بعد سقوط الخطاب الآخر
 كما فى التيمم مع الوضوء ولكن قد حقق فى محله امكان الشرط المقارن
 بل المتأخر فلا يرد الاشكال هذا و لا يخفى ان اصل الاشكال مبنى
 على مقدمتين وهما صحۃ الماتى به الكاشف عن تعلق الامر واستحقاق
 العقاب على المتروك والكاشف عن كونه مأمورا به ايضا والاولى
 مسلمة و نصوص المسئلة بها ناطقة و اما الثانية فلمنع عنها مجال
 لانه يحتاج الى دليل قطعى و ليس مستقلا عقليا و مفاد خبر معتبر
 و مدركه منحصر بالاجتماع والقطعى منه غير حاصل و مظنونه فى المقام

بلامحصل و مع تسليم المدمتين ينبغي التكلم فى كل واحد من المسائل اما الكلام فى الجهر فى الموضوع الاخفات و بالعكس فيمكن حله بان خصوصيه الجهر والاخفات من كيفيات العمل فيمكن ان يكون اعتبارها من قبيل الواجب فى الواجب فى حال الجهل و من قبيل القيد فى حال العلم فاذا كان جاهلا يكون الملاك فيها نفسيا و مع العلم يكون غير ما فى معنى الشرط و اذا علم المكلف بحكمهما تنقلب النفس الى الغيره كورود الوجوب على الاستحباب المستلزم لا ندكاك ملاك الاستحباب و لا دليل على امتناع ذلك .

واما مسئلة القصر فى موضع التمام كما كواه زارة فى سند

صحيح فيمن نرى الاقامه و قصر جهلا بالحكم و يمكن توجيهه بان

المكلف به هو الركعتين الاولين لانهما فرض الله والاخيرتين واجب مستقل فى واجب و هما فرض النبى ولكن فى حال العلم بالحكم تصير قيذا و يعرضها الوجوب الغيرى ولا محذور فيه اصلا فصحة الصلوه من جهة الاتيان بفرض الله الواجب مستقلا والعقاب على ترك فرض النبى الواجب فى فرض الله .

والتمام فى موضع القصر مسلم الصحة عند الاصحاب ورد عليه

اخبار كثيرة واما اذا قصر فى موضع التمام فيمن نوى الاقامة جهلا بالحكم ففي صحته و جهان والا قرب الصحة لانه لو لم يصح يجب ان يكون مأمورا بالاعادة بعنوان الجاهل بالحكم و هو غير ممكن كما فى تكليف الناسى لاستلزامه انقلاب الموضوع مع انه لو علم الحكم بعد الصلوه فورا اما ان يكون مأمورا بالاعادة تماما او قصرا و كلاهما بعيدان و صحة الصلوة قصرا بدل على كونها مأمورا بها فلا بد من الالتزام بان المسافر مخير بين القصر والاتمام كما عليه العامة غاية الامر انه مع العلم بالحكم يتعين عليه احد فردى التخيير ولا اشكال فيه لعارض كما ان المكلف مخير فى يوم الجمعة بين ايقاع الظهر اربع

ركعات او مع خطبتين وركعتين ولكن اذا عقد الجمعة بحكم النبي
او الامام يتعين الثاني واستحقاق العقاب لترك الخصوصية الواجبة
مستقلا في حال الجهل وان ينقلب وجوبها غيريا بعد العلم بالحكم
لكشف استحقاق العقاب عن ترك واجب مستقل واما لوقلنا ببطلان
الصلوة قصرا مع الجهل بالحكم وجوب الاعادة تماما فلا اشكال .

اصل : المشهور عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية
فنقول الفحص تارة يكون في الامور الخارجية و أخرى في الامور
الداخلية و هي المقدمات المفيدة للعلم بالموضوع بحيث لو نظر
فيها لعلم والمراد بالاول تحصيل مقدمات العلم والثاني
واجب مطلقا سواء في الشبهة الموضوعية او الحكمية وجوبية
كانت ام تحريمية و ذلك كمن بقدر بالنظر الى الافق
ان يعلم المغرب او طلوع الفجر و يعرف بالاستشمام
ان هذا العايح خمر ويمكن منه النظر والرجوع الى الكتب المعروفة
لفهم الاحكام مثل الوسائل والوافي في الشبهات الحكمية فانه يعد
تبويب الأساطين لكتب الحديث و جمع اخبار كل باب عليحدة و
وضعها فيما يليق بها من المواضع فمقدمة العلم بالحكم موجودة فان
الوسائل على ترتيب الشرايع ابوابا وفروعا فمقدمة العلم بالاحكام
حاصلة في هذه الكتب و يحتاج الى النظر فقط كالنظر الى الافق
للعلم بطلوع الفجر نعم يشكل الامر بالنظر الى الفروع النادرة الغير
المعنونة في هذه الكتب واما النظر في الامور الخارجية فيجب ايضا
في الشبهات الحكمية واما في الشبهة الموضوعية فان كان العلم بها
واقعا يتوقف على الفحص عادة يجب الفحص كما في مسئلة الاستطاعة
المحتاجة عادة الى حساب المال والاحوال و كالفحص عن النصاب
فيما يلزم في باب الزكات والخمس وقال الشيخ لا يجب الفحص في
الشبهة الموضوعية التحريمية مطلقا و اعترض عليه في الشبهة

الموضوعية في باب النكاح والرضاع والنسب، و مقدار الفحص الى اليأس عن الوصول الى الدليل عادة الموجب للاطمينان بالعدم و هو في الاحكام المبتلى بها يحصل غالبا بالرجوع الى مثل الوسائل والوافى واما في غيرها فيحتاج الى مزيد وضابطه الاطمينان والعلم العادى الموجب لسكون النفس وان احتمل الخلاف موهوما و هو حجه شرعا في كل امر غير منضبط يتعذر فيه قيام البينة عادة وفي تحصيل العلم القطعى فيه عسر و حرج كما في مورد البحث .

خاتمه : قد ذكر بعضهم للعمل باصل البرائة شرائط منها ان لا يوجب ضررا وفيه انه ان كان الضرر الحاصل منها ما يرفع الحكم الشرعى فيشمطه دليل لا ضرر و يكون واردا على اصل البرائة بل غيره حتى الطرق والامارات ولا مجال له ولكن لو ذكر ذلك شرطا فيكون عدم وجود جميع الادلة في مورد من الشرائط و هو تعبير سمج .

و منها ان لا يكون مثبتا لحكم آخر و تحقيق الكلام فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان البرائة اما ان تكون عقلية واما نقلية والاولى عبارة عن الحكم بعدم العقاب على ما لا بيان له من الاحكام اثباتا او نفيا واما الثانية فهي عبارة عن الترخيص فى الفعل فى حال الجهل كما يستفاد من حديث الرفع و من قوله (ع) كل شىء لك حلال و نحوهما اذا عرفت ذلك فنقول الحكم المثبت باصل البرائة على اقسام اربعة .

الاول ما هو من اللوازم او الملزومات العقلية لعدم الحكم الذى هو مجرى الاصل كوجوب الظهر الملازم لعدم وجوب الجمعة فى يومها وهذا مما لا يثبت باصل البرائة لان اثبات اللوازم العقلية من الاصل المثبت الذى ليس حجة حتى فى اقوى الاصول المحرزة للواقع كالاستصحاب فكيف يثبت باصل البرائة الذى هو اضعف الاصول

الغير المحرزة .

الثاني ان يكون مرتبا على عدم الحكم في مجرى البرائة من جهة انه مزاحم له في مقام الامتثال و معجز مولوى عنه كوجوب الصلوة مع وجوب ازالة النجاسة عن المسجد ولاشكال في انه يترتب ثبوت التكليف بوجوب الصلوة على اصل البرائة عن وجوب الازالة لو كان مشكوكا و ذلك لان منع التكليف عن الصلوة باعتبار صرف القدرة و تعجيز المكلف عن الامتثال فاذا اجرى البرائة فيه لا يصرف قدرته المكلف اليه لعدم تنجزه فلو شك في ثبوت مزاحم لتكليف معلوم سواء كان امرا موجبا لصرف القدرة اليه تعيينا او تخييرا يكفي في ثبوت فعلية الواجب المعلوم اجراء البرائة في ذلك المشكوك كما اذا احتمل في وقت الصلوة ان يكون المسجد نجسا فاجراء البرائة عن وجوب الازالة يثبت وجوب الصلوة فعلا .

الثالث ان يكون عدم التكليف في مورد اصل البرائة قيذا لموضوع تكليف آخر كعدم الدين المثبت لاستطاعة الحج مثلا فاصل البرائة لا يجدى في اثبات ذلك القيد العدمي لما عرفت من انها لا تقيد الانفي العقاب و اثبات الترخيص ظاهرا و لا يكون محرز العدم تكليف آخر نعم لو كان هنا اصلا محرز كاستصحاب عدم الدين يثبت الموضوع بالاصل والوجدان معا و يجب الحج مثلا .

الرابع ان يكون صرف عدم التنجيز قيذا لموضوع تكليف آخر كما اذا قلنا بان المانع من وجوب الحج هو عدم الدين المنجز لا عدم الدين واقعا فيثبت ذلك باصل البرائة لان مفاده رفع التنجيز عن التكليف المشكوك فيثبت قيد ذلك التكليف وهذا ظاهر فيثبت ان اصل البرائة يثبت التكليف في بعض الصور ولا يثبت في بعض آخر و لاوجه لاطلاق القول فيه باشتراط ان لا يكون مثبتا للتكليف هذا تمام الكلام في المقام .

في الاستصحاب : لا يخفى ان في مورد الاستصحاب امور الاول
 اليقين بالحكم او الموضوع ذي الحكم سابقا . الثاني الشك في بقاء
 الثالث الظن الناش عن الكون السابق بالبقاء . الرابع بناء العقل
 على ان ما ثبت يدوم . الخامس حكم الشارع بابقاء ما كان بجعل
 الحكم المماثل او مماثل حكم الموضوع السابق او حكم العقل بذلك .
 السادس عمل المكلف على طبق اليقين السابق و جريه عليه
 فالاولان بمنزلة العلة الاعدادية والاولى ان بمنزلة العلة المادية و الا
 خيران بمنزلة العلة الصورية و بهذا الاعتبار اختلف كلام الاصحاب في
 تعريف الاستصحاب فبعضهم ارجع الحد الى العلة الاعدادية كالمحقق
 القمي فقال الاستصحاب كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان
 السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق و بعضهم ارجعه الى العلة
 الصورية فقال الاستصحاب هو بقاء ما كان كما اختاره الشيخ الانصاري
 و ارجع اليه تعريف الشيخ البهائي من انه اثبات حكم في الان الثاني
 تعويلا على ثبوته في الان الاول و نسبه الى المشهور و بعضهم اخذ
 مجموع العطل الاعدادية والمادية جدا كما عن شارح المختصران معنى
 استصحاب الحال ان الحكم الغلاني قد كان ولم يظن عدمه و كلما
 كان كذلك فهو مظهر البقاء و وافقه على ذلك صاحب الوافية في
 كلام فقال الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او
 حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت او في غير تلك الحال فيقال ان
 الامر الغلاني قد كان و لم يعلم عدمه و كلما كان كذلك فهو باق
 والحق ان يقال ان الامرين الاولين لا ربط لهما بمعنى الاستصحاب
 لانه و ان تثبت في مقامه مشاركة الحد والبرهان الان البرهان
 المشارك مع الحد هو غير المركب من العلة الاعدادية لان العلة
 الادعدادية مبائنة مع المعلول فلا يعقل ان تكون حدانه باي اعتبار
 اخذت فهما مورد الاستصحاب و محله لانفسه و اما الامر ان الاول

فان جعلنا الاستصحاب من اللامارات فلا محيص عن اعتبار واحد منهما فى معنى الاستصحاب لان الاماره القابا لان يعتبره الشارع فى المقام ليس الا الظن الحاصل من الثبوت السابق او بناء العقل المستقر على ابقاء ما كان فيكون الادلة الواردة متما لكشف هذا الظن او امضاء لهذا البناء او كان العقل حاكما بحجيته كشفا او حكومة واما بناء على القول بان الاستصحاب حكم تعبدى فى مورد الشك الذى له حالة سابقة فلا بد من تعريفه باحد الامرين ~~الاخيرين~~ وهو ابقاء الشارع الحكم السابق بجعل معانله او معانل حكمه او عمل المكلف على طبق الحالة السابقة بامر من الشارع و ظاهر كلام الشيخ الانصارى كصریح كلام المحقق الخراسانى فى الكفاية هو الاول فالاستصحاب ابقاء الشارع ما كان سابقا من حكم او موضوع ذى حكم فى حال الشك فتعريف الاستصحاب بابقاء ما كان مورد لاشكالين احدهما حذف فاعل الابقاء من انه المكلف او الشارع المورث للاجمال ثانيهما الاختلال بالقيود اللازمة فيه من الشك واليقين المستلزم لاختلال طرد الحد بابقاء الحكم فى الزمان الثانى لبقاء علته او دليله و قد تجسّم الشيخ لدفع الثانى بان تعليق الابقاء بما كان يفيدان الابقاء لكونه متيقنا سابقا لان التعليق يشعر بالعلية و فيه ان الاكتفاء فى قيود الحدود بالاشعار غير صحيح اذ علله الابقاء فى الاستصحاب هو اليقين السابق لالكون الخارجى و تجسّم بعضهم باستفادة اليقين والشك من هذه اللفظة و مع ذلك يكون معنى استصحاب بقى الحكم ففاعله الشارع فلا يصح اسناده الى المكلف حقيقة و قد شاع فى كتب الاصحاب اسناده الى المكلف كقولهم من تيقن الطهارة و شك فى الحدث يستصحاب الطهارة وهكذا فلا بد من الالتزام بالمجاز فى هذه الاستعمالات و هو بعيد فالاولى ان يقال ان الاستصحاب هو العمل باليقين السابق بعد الشك فى البقاء بامر الشارع و هو الامر السادس من الامور المتقدمة

بناءً على ما هو التحقيق من أن الاستصحاب أصل عملي لا إماري ودليل
على الحكم والظن الحاصل من اليقين السابق أو بناء العقل حكمه
في اعتباره لأعله لمأما من يرى الاستصحاب من الأدلة المثبتة للحكم
كما ينظر إليه أكثر كلمات المتقدمين من الأصحاب فلا بد له من تفسيره
بأحد الأمرين الأوسطين فتدبر جيداً .

(تنبيهات) . قال الشيخ الأنصاري قدس سره إن عدل الاستصحاب من
الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوضوح كونه مشكوك الحكم نظير
أصل البرائة وقاعدته الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار و أما
بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهدى نظير
القياس والاستقراء على القول بهما انتهى .

أقول إن كان المراد من الحكم العقلي في المقام هو الكشف والـ
دراك عن حجة شرعية لا الحكم بالحجية استقلالاً كما في الظن
الانسدادى بناءً على الحكومة أو حجية القطع وهو الظاهر من القائمين
بان الاستصحاب دليل عقلي على الحكم الشرعي لبناء العقل أو
حصول الظن منه فكما أنه بناءً على الإمارية يكون حكماً عقلياً بمعنى
أن الكاشف عن حجتيه الشرعية حكم العقل فكذلك بناءً على أن يكون
أصلاً عملياً يمكن أن يكون الكاشف عنه هو حكم العقل كما في كشفه
إيجاب الاحتياط في حال الانسداد بناءً على عدم منجزية العلم
الاجمالي لطرو الاضطرار إلى بعض أطرافه كما أنه بناءً على الإمارية
يمكن أن يكون مدرك حجتيه الظن الحاصل من بناء العقل أو لكون
السابق هو الأخبار الراردة في المقام بان يكون لا تنقض اليقين دالاً على
حجية ذلك الظن وإن كان المراد من حكم العقل هو الاستقلال في
حكم كما في حكمه بحجية القطع أو الظن الانسدادى بناءً على الحكومة
فلا إشكال في عدم حكم للعقل في الاستصحاب بناءً على أنه أصل
عملي لأن وجوب البناء على طبق الحالة السابقة حكم شرعي لا مدخل

للعقل في التصرف فيه لان وظيفة العقل ليست الا ادراك الاحكام و
اما الجعل والتشريع فليس من وظيفته و شغله و اما بناء على كون
الاستصحاب اماره وان كان يمكن حكم العقل بالحجته الا انه لا وجه له
في المقام لعدم ثبوت الحجية الذاتية للظن الاستصحابي وبناء العقل
الثابت في مورده و عدم تمامية مقدمات الانسداد فيه كما هو ظاهر
فتدبر .

الثاني هل الاستصحاب مسئلة اصولية كما هو المعروف وفقهيه
لاشكال في كونه مسئلة اصولية بناء على القول باماريته لانه ح
كالخبر الواحد و ما قبل من ان البحث عن حجية الشيء بحث عن
دليليته وهو سفاك ان اتماه للاليل فيكون من المبادئ التصديقية لعدم
الاصول لان مناط المسئلة ان يكون البحث فيها عن عوارض
الموضوع الراجع الى سفاك ان الناقصه مبني على ان يكون موضوع
علم الاصول خصوص الادله الاربعه و هو المشهور عنه متقدمي الاصحاب
وقد بينا في مقامه ان الاقوى خلافه بل كل مسئلة يقع في طريق
الاستنباط تكون مسئلة اصولية ايا ما كان موضوعه و اما اذا كان الا
ستصحاب اصلا عمليا فالظاهر انه مسئلة فقهية لان موضوعه فعل
المكلف و محموله حكم شرعي تكليفي او وضعي لان ملخصه على هذا
المعنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة او ان العمل على طبق
الحالة السابقة واجب فيكون من قبيل الخمر حرام و تطبيقه على
موارده يكون من قبيل تطبيق الكبرى الفقهية على موارده ولا يكون
استنباطا للحكم و قد اجيب عن هذا الاشكال بوجه .

الاول ما عن الشيخ الانصاري قدس سره و ملخصه ان المسئلة
الفقهية ما ينتفع به المقلد والعامي و يكون تطبيقها على مورد بيده
مثل الخمر حرام و اما مسئلة العمل على الحالة السابقة واجب اذا لم
يكن دليل على الخلاف كما هو مفاد الاستصحاب فلا ينتفع به المقلد

لانه لا يقدر على تشخيص مورد وجود الدليل و عدمه فيكون مسألة اصولية بهذا الاعتبار وان كان مفادها حكما عمليا مشتركا بين المقلد والمجتهد مثل وجوب العمل بخير العادل مثلا و فيه انه يلزم ان يكون مثل الصلوة واجبة و كل ما يضمن بصحبته يضمن بفاسده ايضا مسألة اصولية لان المقلد لا يقدر على تشخيص موضوعيهما و تطبيقهما على مواردتهما .

الثاني مامن بعض مشايخنا من ان مناط المسئلة الاصولية ان تكون ناظرة الى الحكم الواقعي الاولى اما كشفا و اثباتا او تنجيذا و اسقاطا فالاول كقولنا الخير الواحد والظاهر حجة والثاني كقولنا الاحتياط قبل الفحص او في الشبهة المحصورة واجب والثالث كقولنا الشيء المشكوك وجوبه او حرمة حلال والاستصحابات المثبتة تلحق بالاول والثاني كما ان الاستصحابات النافية تلحق بالثالث فالاستصحاب بهذا الاعتبار حكم اصولي .

الثالث ما يظهر من صاحب الكفاية قده من ان المسئلة الاصولية ما يقع في طريق استنباط الاحكام او ما ينتهي اليه المجتهد بعد اليأس عن الظفر بالدليل على الحكم من العقل اولنقل و على هذا ايضا لا اشكال في اندراج الاستصحاب في المسائل الاصولية هذا كله في الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية و اما الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية فلا اشكال في كونها في الاحكام الفقهية كحجية اليد و سوق المسلم و نحوها .

الثالث انه قد عرفت ان الاستصحاب على ما ذكره الشيخ الانصاري اما ان يكون اصلا عمليا بمعنى ان الشارع حكم بوجوب البناء على الحالة السابقة المتيقنة عند الشك الراجع الى جعل حكم مماثل للحكم السابق المتيقن والحكم الموضوع السابق المتيقن بعنوان انه مشكوك وهذا معنى الاصل العملي و اما ان يكون اماره

على اثبات الحكم الواقعي باعتبار الظن بالبقاء الحاصل من الكون السابق نوعا او بناء العقلاء عليه و يحتمل وجه ثالث في المقام وهو ان يكون الاستصحاب توسعه في طريقته اليقين السابق بمعنى ان اليقين ثبوت المتعلق في الآن السابق بحيث لا يحتمل النقيض و ثبوت له في الآن اللاحق الذي وقع الشك و احتمال الخلاف بالنسبه اليه ثبوتا راجحا عند العقل بحيث يحتمل النقيض فهو بالاعتبار الاول غير قابل لتصرف الشارع فيه اثباتا او نفيا كما حقق في محله واما بالاعتبار الثاني فحكمه حكم الظن في عدم حجيته ذاتا و امسكان ان يعتبره الشارع واسطة في اثبات متعلقه بهذا الاعتبار فيكون مفاد النهي عن نقض اليقين بالشك تميم طريقته اليقين في عالم البقاء كطريقته في عالم الحدوث الا ان طريقته في عالم الحدوث ذاتية وفي عالم البقاء جعلية شرعية و هذا نحوض الطريقية لاربط له بالاصل العملي كما للاربط له بطريقته الظنون فان طريقته الظنون طريقية مستقلة باعتبار شذيفها منزلة الظن بقول مطلق فيكون مثبتاتها حجة و لا يكون الشك ماخوذا في موضوعها شرعا بخلاف طريقته اليقين في عالم البقاء فانه طريقه حيثيته و لذا لا يكون مثبتات الاستصحاب حجة بناء على هذا الاحتمال ايضا و كان الشك ملحوظا في موضوع طريقته البقائية و بهذا الاعتبار كان الاستصحاب طريقا للحكم الواقعي لاصلا عمليا و يكون حاكما على الاصول العملية من البراءة والاحتياط والتخير و نحوهما والا فلو كان اصلا عمليا كما افاده الشيخ الانصاري قده فلا وجه لتقديمه على سائر الاصول العملية عند المعارضه و سيئاتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله .

الرابع قد عرفنا الاستصحاب بانه العمل باليقين بعد الشك فيه والقبليّة الملحوظة في اليقين كالبعدية الملحوظة في الشك ليس

باعتبار نفس الوصفين بل باعتبار زمان المتعلق فمعناه ان يكون حكم
 او موضوع في زمان متيقنا و في زمان بعده مشكوكا سواء كان تعلق
 اليقين به قبل تعلق الشك او بعده او معه فلا به في الاستصحاب من
 وجود الوصفين و وحده المتعلق واختلاف زمان المتعلق و بعده الشك
 بالمعنى الذى ذكرناه فلو اختلف احد هذه الامور لم يكن من الاستصحاب
 المصطلح فما اشتهر بينهم من اثبات المعنى اللغوى بعد العلم بالمعنى
 العرفى في الزمان المتأخر باصالة عدم النقل و سماه بعضهم
 بالاستصحاب القهقرى لايكون من الاستصحاب المصطلح المعدود من
 الاصول العملية لعدم الدليل على جرح حكم اليقين من الزمان اللاحق
 الى الزمان السابق و انما مرجعه الى الاصل العقلاني المعبر عنه
 بتشابه الزمان في بعض الاحيان و هو من اللامارات باعتبار بناء
 العقلاء و اطباقهم عليه في بعض الامور كما انه اذا تيقن بشيء ثم
 شك فيه باعتبار زمان اليقين بان يكون زمان الوصفين مختلفا وزمان
 المتعلق واحدا لايكون من الاستصحاب و ان اعتبره بعضهم وهو المعبر
 عنه بالشك السارى نعم ربما تمسك بحجتيه ايضا باخبار لا تنقض
 اليقين بالشك و سيأتى تحقيقه ان شاء الله ثم ان الشك واليقين الماخوذ
 ان في الاستصحاب هل يشترط ان يكونا فعليين او يكفي التقديرى
 منهما او في احدهما ظاهر كلام الشيخ الانصارى قدس سره هو الاول و على
 هذا بنى عدم جريان الاستصحاب فيمن يتقن بالحدث ثم غفل و
 صلى ثم احتمل حصول اطهارة له قبل الصلوة عملا بقاعده الفراغ و
 تحكيما لها على الاستصحاب .

اقول انه يحتمل فيه وجهين الاول . ان يعلم باستمرار غفلته
 عن الطهارة للصلوة وحدثه المانع عن صحتها .

الثانى ان يحتمل الثقاته الى حدثه و تحصيله للشرط و لا
 اشكال في ان الاستصحاب تام الاركان بعد الصلوة والالتفات الى

الحدث لانه متيقن سابقا و مشكوك لاحقا الا انه محكوم بقاعده الفراغ و هل بجرى القاعده فى الصورتين او يحتض بالصوره الثانيه وجهان بنيان على ان القاعده جاريه فى مطلق الشك فى الصحه بعد الفراغ عن العمل او فى خصوص ما اذا كان الشك ناشيا عن احتمال السهو والغفله كما يأتى تحقيقه انشاء الله تعالى .

الخامس: ان القول بحجيه الاستصحاب يحتتمل وجوها اربعة ان يكون من باب حجيه الظن الحاصل من اليقين بالكون السابق كما هو ظاهر كلام كثير من قدماء الاصحاب والدليل على حجية هذا الظن اما ان يكون الدليل الدال على حجية مطلق الظن فى الشرعيات موضوعا و حكما كما يظهر من بعضهم اما لدليل الانسداد واما لدليل خاص يستفاد منه العموم و ح لافرق فى موارد الاستصحاب بين الشك فى بقاء الحكم او الموضوع ولا فرق فى الاول بين الحكم الكلى والجزئى ولا فرق فيما كان الدليل المثبت للحكم الاجماع او غيره والظاهر ان هذا الظن ناش عن وجود المقتضى للحكم كما هو ظاهر كثير من ادلتهم وامثلتهم و ينحصر بمورد الشك فى الراجع مطلقا فلا يشمل صوره الشك فى المقتضى لهدم الظن ببقاء الحاله السابقه مع الشك فيه الا ان يكون بقاء المقتضى ايضا مظنونا او يعتبر الظن نوعيا و لو من هذه الجهه ايضا و يحتتمل ح اختصاص الحجيه بالشك فى الموضوعات الخارجيه لان الظن فيها حجه عند كثير من الاصحاب مطلقا بخلاف نفس الحكم فتدبر واما ان يكون دليل الحجيه امرا خاصا بالمقام كبناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنهم او الاخبار الخاصه التى سنذكرها انشاء الله تعالى بنا على تنزيلها على ذلك وعلى الوجهين للابد من التدبر فى مدلول الدليل الدال على الحجيه من عمومه لجميع الاقسام من الحكم الكلى والجزئى التكليفى والوضعى والامر الخارجى سواء ثبت الحكم بالاجماع او غيره و سواء كان الشك فى

في الراجع اوالمقتضى او غير ذلك .

(٢) ان يكون من باب الاصل العملى بان يكون حكما مجعولا
عنى موضوع الشك كساير الاصول العملية وح لا مدرك له الا الاخبار
الخاصة والاجتماعات المنقولة اوالمحصل فى بعض الفروض ان تم و
ح عموم الحكم لجميع الموارد او تحصيله ببعض دون بعض تابع لعموم
الدليل و خصوصه وعمده الدليل بناء على ذلك هو الاخبار وسيئاتى
تحقيقها (٣) ان يكون من باب قاعده المقتضى والمانع بان لا يكون
معنى الاستصحاب الاهداه القاعده ومرجعها الى ان اليقين بالمقتضى
مع الشك فى المانع يوجب ترتيب آثار المقتضى اما لعدم اعتناء
العقلاء على احتمال المانع ح واستقرار بنائهم عليه وامضاء الشارع
له اولتنزيل الاخبار على هذا المعنى وح يختص الحكم بصورة الشك
فى المانع والراجع وهذا ما يظهر من محكى كلام المحقق فى المعارج
فى قوله (والذى نختاره ان ننظر فى دليل ذلك الحكم فان كان
يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب
حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الالفاظ التى يقع بها الطلاق
فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لوقال حل الوطى ثابت قبل
النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحا لان المقتضى للتحليل و
هو العقد اقتضاء مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الا
قتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى) .

(٤) ان يكون من باب التوسيع فى طريق المقطع كما اشرنا
اليه سابقا حيث ان القطع كاشف تام لمتعلقه باعتبار ز ر تعلقه به
وكاشف ناقص لما بعده فللشارع ان يتصرف فى جهة كشفه الناقص
بتميمه بنحو خاص بالمقام لا بنحو تميم الكشف فى باب ساير الطرق
والامارات ونعبر عنه بالطريقة الحديثة وبهذه الجهة كان الاستصحاب
وسطابين الاصول والامارات يوجد فيه بعض خواص الامارات من كشفه

عن الواقع والتعبد به بما هو و بعض خواص الاصول من اخذ الشك في لسان دليله وعدم حجية اللوازم المترتبة عليه بالوسائط العقلية والعادية ولذا يقدم على الاصول و يقدم عليه سائر الامارات فمفاد دليل لاشقضى اليقين بالشك هو الطريقية الحثية الثابتة له في ظرف الشك فمن جهة اعتبار الطريقية له يقدم على الاصول و من جهة اعتبار الشك في موضوعه يقدم عليه الامارات .

فمرجع الى ذكر بعض اخبار حجية الاستصحاب و بيان مفاده في الباب فممنها ما رواه في الرسائل عن زرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعا ف او غيره او شيء من منى فعلت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت و حضرت الصلوة و نسبت ان بثوبي شيئا و صليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيدا للصلوة و تغسله قلت فاني لم اكن رايت موضعه و علمت انه اصابه فطليته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله و تعبد (ثم ذكر في باب كل شيء ظاهر) قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أَر شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيدا للصلوة قلت لم ذلك؟ قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه فقال لا و انما تريد ان تذهب الشك النرى وقع في نفسك قال قلت ان رأيته في ثوبي و انا في الصلوة قال تنقض الصلوة و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته و ان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين ابدا بالشك انتهى، فقه الحديث يذكر فيه ست مسائل ثلاث منها راجع الى من رأى في ثوبه النجاسة بعد الفراغ من الصلوة و واحدة في وجوب الفحص عند الشك في الشبهة الموضوعية و اثنتان فيمن رأى النجاسة في ثوبه حال الصلوة

والمسئلتان الاولتان من الثلاث الاول خارجة عما سخن فيه واما الثالثة فهي احد موضعي الاستشهاد وهو (فان ظننت انه قد اصابه و لم ايتقن ذلك الخ) وحاصله انه اذا احتمل النجاسة في لباسه قبل الصلوة وتفحص ولم يجدها ثم صلى بانبا على الطهارة ثم وجد النجاسة المحتملة بعد الصلوة لا يجب عليه الاعادة وهذه المسئلة تحتل وجوها لانه اما ان تيقن بعد الفحص بعدم النجاسة و صلى مستيقنا للطهارة اولا بل صلى مستصحباً للطهارة المتيقنه قبل ظن الاصابة و على التقديرين فالنجاسة التي وجدها بعد الصلوة ما يعلم بانها هي التي احتملها قبل و صلى معها جهلاً بها او يحتمل طروها بعد الصلوة فلو تيقن بعدم النجاسة قبل الصلوة ثم وجدها بعدها مستيقنا انها كانت معها حين الصلوة فلا معنى للاستصحاب بوجه لان الشك الحادث قبل الصلوة زال باليقين و بعدها تيقن بالنجاسة فالحكم بصحة الصلوة ح مبنى على ان الطهارة شرط علمي لا واقعي ولو تيقن بالطهارة قبل الصلوة و يحتمل ان يكون التي وجدها طارئة بعد الصلوة فله شك و يقينان اليقين بالطهارة قبلاً واليقين بها بعد الفحص والشك بالنسبة الى اليقين الاول مورد الاستصحاب لاحتمال بقاء الطهارة المتيقنه الى بعد الصلوة وبالنسبة الى الثاني مورد قاعده اليقين لاحتمال عدم المتيقن في ظرف اليقين وصحة الصلوة يمكن ان تستنده الى ان الطهارة شرط علمي او الى استصحاب الطهارة باليقين السابق على ظن الاصابة او الى قاعده اليقين بناء على تماميتها والتعليل لا يناسب الوجه الاول و انها يناسب احد الوجهين الاخيرين و اذا لم يحصل له اليقين بالفحص بل دخل في الصلوة باستصحاب الطهارة السابقة ثم تيقن بان ما وجدها بعد الصلوة هي النجاسة السابقة فصحة الصلوة اما لكونها شرطاً علمياً و اما لاستصحاب الطهارة قبل الدخول في الصلوة

لكنه لا يصح تعليل عدم النقض بالشك لان النجاسة ح متيقنة و انما يصح تعليل جواز الدخول به على اشكال يأتي واما لو احتمل طريان النجاسة بعد الصلوة ح فيصح تعليل عدم النقض بالاعادة به ثم المسئلة الرابعة عما نحن فيه كالخامسة وهي احدى المسئلتين الراجعتين الى روءيه النجاسة في الصلوة والعلم بانها كانت معهم اول الصلوة وقد حكم ببطلان الصلوة و هو مبني على ان النجاسة المجهولة مطلقا الى ما بعد الصلوة غير مانعة عن صحتها واما المعلومه مطلقا سواء تعلق العلم بها قبل و نسي او تعلق بها حين الصلوة مانعة كما هو احد الاقوال في المسئلة لكن المنصوص منه في المقام ما اذا شك فيه قبل الصلوة ثم وجدها حينها و يستفاد منه حكم ما اذا علم بها قبل الصلوة و نسيها ثم وجدها حينها بالاولوية اما اذا قطع بعدمها قبل الصلوة ثم وجدها في الصلوة فمسكوت عنه في الرواية واما المسئلة السادسة فهي ما اذا وجدها بين الصلوة رطبة محتملا لوقوعها في الحال فالصلوة صحيحة عملا باستصحاب الطهارة الى حال العلم بها و يدل على صحتها اذا قطع بوقوعها عليه في الحال بطريق اولي و حكمها ان يزيل النجاسة بحيث لا يلزم فعل يبطل من الادبار او الكلام الادمي او غيرهما ثم يبني و يستشكل على الاستدلال بالرواية للاستصحاب بوجوه .

الاول ان الطهارة شرط علمي و صحف الصلوة مرتبة على الجهل بها ولا احتياج الى الاستصحاب بل لايجري لما تحقق في محله من ان الآثار التي كان الشك تمام الموضوع لها لامجال للاستصحاب فيها كعدم الحجية في ما شك في حجيته والاشتغال في الشك في اداء التكليف والبرائة عند الشك في اثباته .

الثاني ان الطهارة ليست حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي حتى يجري فيها الاستصحاب بل الموضوع في المقام العلم بها و احرازها

لأنها شرط علمي فلا ينطبق قاعده الاستصحاب على المورد .

الثالث ان وجوب الاعادة ليس من الآثار الشرعية المترتبة على النجاسة بل على عدم موافقه المأني به للمأمور به وهو اثر عقلي لاشتراط الطهارة والآثار المترتبة على الشيء بالواسطة العقلية لا يثبت بالاستصحاب الرابع وهو مختص بالمسئلة الاولى انه على فرض اليقين بان النجاسة التي وجدها بعد الصلوة كانت هي النجاسة المظنونة قبلها فلا يكون الاعادة نقض لليقين بالشك بل باليقين فلا ينطبق القاعدة على المورد و يمكن الجواب عن الاشكال الاول بانه ان كان العلم بالنجاسة ما نعا عن الصلوة كان تعليل عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب غير صحيح لعدم مدخليته في الحكم بالصحة ح اصلا و اما لو كان احراز الطهارة الاعم من ان يكون بالفعل او الامارة او الاستصحاب هو الشرط كما هو ظاهر الاصحاب فعدم وجوب الاعادة مستند الى الاستصحاب لامحالة لانه لا محرز في المقام غيره بناء على عدم حصول العلم من الفحص السابق كما استظهره الشيخ الانصاري قده من الرواية سواء علم بالنجاسة السابقة بعد الفراغ من الصلوة ام لا بناء على عدم جريان قاعدة الفراغ في المقام لو احتمل طريان النجاسة بعد الصلوة او بناء على ظهور الرواية في حصول العلم بالنجاسة السابقة كما استظهره الشيخ و عن الثاني بان التحقيق ان النجاسة والطهارة من الاحكام الوضعية التي اعتبرها الشارع و ان كان معتبرا عند العرف في بعض الموارد ايضا مثل الملكية والزوجية فهي بنفسها مما تنالها يد الجعل الشرعي فلا محذور في استصحابها و عن الثالث بان عدم وجوب الاعادة و ان كان من آثار الصحة التي هي اثر عقلي لوجود الشرط الملا انه من الآثار المترتبة على الاعم من الواقع والظاهر كوجوب الخروج عن عهد التكليف عقلا فانه اثر عقلي يترتب على استصحاب الحكم لانه من الآثار

المترتبة على الاعم من الواقع والظاهر فلا محذور في ترتب عدم
 وجوب الاعادة على استصحاب الطهارة المحذرة للشرط بل الاستصحاب
 في المقام هو الشرط بعينه فيترتب عليه الحكم بالصحة المستلزمة
 لعدم وجوب الاعادة فالاعادة حكم بالفساد الموجب للحكم بعدم
 جريان الاستصحاب في المقام وهو نقض لليقين بالشك بعينه و اما
 عن الرابع فبانه بعد البناء على ان احراز الطهارة شرط للصحة
 لا للطهارة بوجودها الواقعي فالعلم بعدمها بعد الصلوة لا يوجب
 بطلان الصلوة اذ مع عدم حجية الاستصحاب الجارى قبل الصلوة
 المجوز لدخول الصلوة بناء على عدم حصول اليقين من الفحص فح
 الحكم بالبطلان واعادة الصلوة يكون نقضا لليقين بالطهارة قبل
 ظن الاصابة بالشك بها حين الصلوة وعلى اى حال فبعد البناء على
 ان الشرط احراز الطهارة وان الفحص لم يفد اليقين بالطهارة فلا يرد
 اشكال على الرواية بوجه وربما جاب عن الاشكال الرابع بان الحكم
 بالصحة مع اليقين بوقوع الصلوة مع النجاسة مبني على اقتضاء الامر
 الظاهري الثابت بالاستصحاب للاجزاء فيكون الرواية دليلا على
 اجزاء الامر الظاهري عن الواقع مطلقا اعادة وقضاء و قد استشكل
 عليه الشيخ الانصارى قده بانه لو كان الحكم بعدم وجوب الاعادة
 مبني على ذلك لما صح التعليل بانه نقض لليقين بالشك بل لا بد
 من تعليله بذلك الكبرى وربما جاب عنه بانه كان كبرى اقتضاء الامر
 الظاهري للاجزاء مفروض التحقق ومسلما عند الامام والراوى فالحكم
 بالاعادة كان منحصرا بمنع الصغرى وهو جريان الاستصحاب قبل
 الدخول في الصلوة ولهذا علله به ويرد عليه انه لو كان كبرى الا
 جزاء امرا مفروض التحقق مشهورا مسلما عرفا و شرعا صح ذلك ولكن
 الامر ليس كذلك لان اقتضاء الامر الظاهري امر كان القائل به قليلا
 بل الاقوى عدمه بالنسبة الى الاعادة فلا يجوز جعله مقدمة مسلما

ان قلت لو كان الحكم بصفة الصلوة بعد العلم بوقوعها مع النجاسة مبنياً على حصول شرطه الذي هو احراز الطهارة بالاستصحاب لوجب الحكم بالصحة فيما اذا شك في اصابه النجاسة قبل الصلوة واستصحاب صلى ثم رأى تلك النجاسة بين الصلوة لحصول الشرط فيما سبق من الاجزاء بالاستصحاب فاذا ازال النجاسة و اتم صلوته كانت صحيحة وهو خلاف ظاهر ذيل الرواية من قوله قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيدها اذا شككت في موضع منه ثم رأيته قلت لولم يحمل تلك الفقرة على النسيان كما حكى عن شارح الوافية يمكن ان يكون احراز الطهارة الى اخر الصلوة شرطاً في صحة الصلوة فلو علم بالنجاسة قبلها ونسيها و علمها بها من اول الصلوة وضع او علم به وسط الصلوة كانت الصلوة باطلة فتأمل والحاصل ان الظاهر من الفقرة الاولى المتعرضه لمن ظن بالنجاسة وتفحص ولم يجدها ثم صلى ووجدها انه دخل في الصلوة باستصحاب الطهارة لامع اليقين بها لان وجدان تلك النجاسة بعد الصلوة كاشف عن دقتها في الفحص فلم يفد فحصه اليقين كما ان الظاهر انه وجد النجاسة التي ظن اصابته قبل من دون احتمال الطريان البعد احتمال طريان النجاسة بعد الصلوة بلا فصل كما هو مفاد قوله فصليت فرايت فيه للانفاء يقتضي التعقيب بلا مهلة و ح لا ينطبق الحكم بالصحة الاعلى حجية الاستصحاب بناء على ان الشرط احراز الطهارة هذا كله بناء على ان يكون قضياً بالاستصحاب حكماً عملياً في مورد الشك على ان يكون المجعول بلا تنقض هو الطهارة في ظرف الشك في بقائها لان الاستصحاب ح عين احراز الطهارة الظاهرية واما بناء على ان يكون المجعول به هو جواز الدخول في الصلوة ففي الحكم اشكال لانه لا معنى لكون الاستصحاب ح . محرز الطهارة لانه لم يعتبر فيه الطريقه للواقع حول يحصل به طهارة في الظاهر بل كان مفاده صرف الحكم بجواز

الدخول في الصلوة وبعد كشف الخلاف يرتفع هذا الحكم فلا يصح للصلاة أصلاً وأما بناء على ما حققناه من أن مفاد الاستصحاب هو التوسعة في طريقه القطع في زمان الشك بالبقاء فالامر واضح لأن الاستصحاب ح. كالينة في اثبات الطهارة عند الشك في بقائها فكان محرزا لها وبناء على شرطية الاحراز كان الشرط حاصلًا وإن كشف الخلاف بعد ذلك كما إذا قطع بالطهارة في حال الصلوة ثم انكشف الخلاف ثم أنه قال الشيخ الانصاري أن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخير الوقوع يابى عن حمل اللام على الجنس، و حاصله استظهار أن القضية ناظرة إلى جحيم الاستصحاب في خصوص باب الطهارة الخبيثة كما أن الرواية الأولى ناظرة إلى حجيتها في خصوص الطهارة الحديثة فلا يستفاد الكلية من هذا الخبر ولا يخفى أن هذا الاشكال بمكان من الضعف لأن ظاهر تعليل الحكم بعدم وجوب الاعادة في الموضعين بأنه ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك هو التعليل بقضية عامة ارتكازية لا يصلح لزرارة السؤال عن وجه عدم وجوب الاعادة مع اللاتقائات اليها ولو كانت القضية ناظرة إلى حجية الاستصحاب في خصوص الباب كانت علة تعديه لا يلتفت السائل إليها الأبعد بيانها وهو خلاف الظاهر من وجهين الأول من جهة أن ظاهر التعليل أن العلة كانت أمرا مسلما عند المخاطب وبناء على اختصاص الحكم بالمقام لا تكون كذلك.

الثاني أن ظاهر التعليل في خصوص المقام هو ملامة السائل على السؤال عن وجه الحكم وعليته وأنه ينبغي التفات إليه بنفسه من دون سؤال وهذا لا يصح إلا إذا كان ناظرا إلى القضية العامة اللاتكازية التي جرى عليها بناء العقلاء من جعل اليقين بالحكم طريقا لثبوته بقاء أيضا وعلى أي حال فلا مجال للاشكال في استفاده الكلية من هذا الخبر ولعمري لو لم يكن في باب الاستصحاب إلا هذه

الرواية لكفى دليلا على اثباته فتدبر جيدا .

ومنها صححة الثالثة لزراعة (واذا لم بدر في ثلث هو وفي اربع وقد احرزوا
الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا
يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين
و يتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) .
و موردا للاستدلال هو قوله و لا ينقض اليقين بالشك بناء على
ان النهى عن نقض اليقين بالشك يقتضى سبق اليقين و لحوق العكس
فينطبق على الاستصحاب مضافا الى وقعه في موارد كفاي الاخبار
السابقة و استشكل عليه بانه لا ينطبق على المورد لان مرجع
الاستصحاب في مورد الشك بين الثلث و الاربع الى الحكم بعدم
اتيان الركعة الرابعة و البناء على الثلث و سقتضاه اتيان الركعة المتصلة
و هو خلاف المذهب فلا بد من حمل الشك فيه على الشك في البرائة
واليقين على اليقين الحاصل بالاحتياط المذكور في سائر الاخبار
من البناء على الاكثر والتسليم ثم اتيان الركعة المنفصلة احتياطا
قال الشيخ في ذيل كلامه في المقام فالوجه فيه اما الحمل
على التقية واما ما ذكر بعض الاصحاب في معنى الرواية بارادة البناء
على الاكثر ثم الاحتياط الح و قد وجه دلالة الرواية على الاستصحاب
بوجهين (١) .

ان استصحاب عدم الركعة الرابعة لاينا في اتيان الركعة
المنفصلة و توضيحه ان اليقين بعدم الرابعة له آثار ثلاثا الاول عدم
جواز اتيان التشهد والتسليم الثاني عدم احتمال زياده على تقدير
ضم ركعة اخرى الثالث وجوب اتيان ركعة اخرى لتامة الصلوة ولو
كان الاستصحاب معتبرا في المقام مطلقا كان لازم ترتيب جميع هذه
الآثار ولكن الشارع اسقط الاثر الثاني و جوز الاتيان بالتشهد
والتسليم ثم اتيان ركعة منفصلة لتكون تنمة للصلوة على تقدير المقصان و

نافله على تقدير التمامية فكان ذلك تقييدا في اطلاق الاستصحاب لامناها
 لاصله و لا بأس به بعد ورود الدليل ولكن الانصاف عدم تمامية ذلك
 لان البناء على الاكثر واتمام الصلوة والاتيان بركعة منفصلة متضمنة
 لتكبيره الاحرام و وجوب القراءة بالخصوص و كلها مخالفة لليقين
 بعدم الرابعة و مجرد ترتيب احتمال عدم الرابعة باتيان الركعة
 المنفصلة لا يصح عدم نقض اليقين بالشك بوجه وبعبارة اخرى تمام
 الصلوة والاتيان بركعة منفصلة عمل للشك في اتيان الرابعة واحتياط
 بعد ورود الدليل على جوازه بهذا النحو و مرجعه الى اسقاط اليقين
 بعدم الرابعة راسا قالانصاف ما ذكره الشيخ من ان الاستصحاب لا
 ينطبق على مورد الرواية بوجه لانه تقييد لاطلاق الاستصحاب كما
 ذكره بعض (٢) .

ان قوله لا ينقض اليقين بالشك قضية عامة شاملة للبناء على
 اليقين السابق بعد الشك فيه و هو معنى الاستصحاب و البناء على
 اليقين الحاصل بالاحتياط عند الشك في البرائة وتطبيقه على المورد
 بالاعتبار المثاني لا ينافي دلالتها على حجية الاستصحاب بالاعتبار
 الاول .

قال الشيخ الانصارى بعد بيان ذلك الوجه و سينظر اندفاعها
 بما يجيب في الاخبار الاتية من عدم امكان الجمع بين هذين
 المعنيين في المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه .

اقول عندنا قواعد ثلث تتقوم بالشك واليقين ويصح استعمال
 عدم نقض اليقين بالشك فيها الاول قاعدة الاستصحاب الثانية
 قاعدة اليقين في الشك السارى الثالثة قاعدة اليقين الاحتياطي فلا بد
 من بيان خصوصياتها و جهات الفرق فيها حتى يتبين انه يمكن الجمع
 بينها جميعا او بين اثنين منها في قضية واحدة ام لا فنقول ان
 مورد الاستصحاب هو الشك في البقاء و مقتضاء ان يكون شيئا واحدا

ميقنا و مشكوكا في زمان واحد ولكن تعلق اليقين به باعتبار زمان
 سابق و تعلق الشك به باعتبار زمان لاحق فالزمان غير معتبر في
 نفس وصف اليقين والشك رأسا و غير معتبر في المتعلق قيда و انما
 كان معتبرا في المتعلق ظرفا ففي الاستصحاب يمكن حصول اليقين
 أولا والشك بعده كما هو الاكثر و يمكن العكس و يمكن حصولهما معا و اما
 قاعدة اليقين فمورده ان نتقين بشيء في زمان كعداله زيد يوم
 الجمعة ثم يشك فيه باعتبار نفس هذا الزمان بعد يوم الجمعة فالزمان
 معتبر في الوصفين ظرفا و لابد من ترتيبها حصولا و معتبرا في
 اليقين قيда و لابد من الوحدة الزمانية في المتعلق و اما قاعدة
 النفي الاحتياطي فمورده ان يشك في برائة الذمة عن تكليف في
 زمان ثم يحصل اليقين به بعده فالوصفان فيه مترتبان زمانا والمتعلقان
 عاربان عن الزمان قيда و ظرفا فهو عكس الاستصحاب اذا عرفت ذلك
 فلا بد من ملاحظه ان اختلاف هذه القيود المعتبرة في كل من هذه
 القواعد موجب لاختلاف مفاد القضية و متناف في الحاظ الاستعمالي
 والانشائي مطلقا ام في بعضها دون بعض ام لا و قد ذكر الشيخ
 تناسي قاعدة الشك الاستصحابي والشك الساري لحاظا و ان قصد هما
 معاني قضية واحدة ممتنع لانه موجب للحاظين متنافيين واستعمال
 اللفظ في معيين و حقق ذلك فيما ياتي من تنبيهات الاستصحاب
 ولكن لم يذكر التنافي بين الاستصحاب و قاعدة اليقين الاحتياطي
 على ما هو ببالى الآن والتحقيق تنافيهما ايضا لان اليقين في قاعدة
 الاستصحاب لابد وان يكون مفروض الوجود في حال الشك ليصح
 السهوى من نقضه و في قاعدة اليقين الاحتياطي لابد وان يكون مفروض
 العدم ليصح الامر بتحصيله كما هو مفاد تلك القاعدة فلا يصح جعل
 القاعدتين بانشاء واحد و جمعهما في استعمال كذلك و لا اشكال في
 ظهور لفظ لا ينقض اليقين بالشك في الاستصحاب و حمله على قاعدة

اليقين الاحتياطي كما ذكره الشيخ بعيد جدا و أن كان لا يستقيم حمله على الاستصحاب في مورد الرواية أيضا .

و منها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) (من كان على يقين شك فليمتض على يقينه لأن الشك لا ينقض اليقين) (و في روايه أخرى عنه) من كان على يقين فإصابه شك فليمتض على يقينه فإن اليقين لا يرفع بالشك) واستشكل على دلالة هذه الرواية على الاستصحاب بأن ظاهرها قاعدة اليقين في الشك الساري لا الاستصحاب و وجه ظهورها في الشك الساري من وجوه .

الاول ظهورها بل صراحتها في تأخر وصف الشك عن وصف اليقين و هذا انما يكون في القاعدة لافي الاستصحاب لما عرفت من انه في الاستصحاب لابد من اجتماع الوصفين معا ومن عدم اعتبار الترتب بينهما حدوثا و عدم اعتبار الزمان فيهما أصلا الثاني ظهوره في اتحاد متعلق الوصفين مطلقا و هذا انما يتم في القاعدة دون الاستصحاب لأن متعلق الوصفين فيه متغايران من جهة الزمان و لا يصح الاجتماع للوصفين معا الثالث ان حقيقه نقض اليقين بالشك انما يصدق مع وجود الوصفين واتحاد المتعلق و هذا محال فلا بد من حمله على اقرب مجازاته بعد تعذر الحقيقة و هو رفع اليد عن آثار اليقين بعد الشك فيه مع وحده المتعلق كما في القاعدة و اما مع تعدد المتعلق كما في الاستصحاب فما هو المتيقن غير منقوض أصلا كعداله زيد يوم الجمعة مثلا و ما يرفع اليد عنه كعداله يوم السبت فهو غير متيقن فلا يصدق نقض اليقين على عدم ترتب الاثر يوم السبت على عدالة يوم السبت أصلا الاعلى مجاز بعيد و مع المجاز الاقرب لا يصار اليه .

الرابع ان لفظ المضى الواقع في الرواية ظاهر في البناء على

صحه ما صدر من الافعال في زمان اليقين كما عبر به في اخبار قاعده
 التجاوز والفراغ من انه كلما معني من صلوتك و ظهورك فامضه كما هو
 فلا يصدق على ترتيب اثار المتيقن في زمان الشك كما في الاستصحاب
 وبهذا الاعتبار يختص حجية قاعدة الشك الساري بالاعمال المتوافقه
 حال اليقين و انه بعد الشك في صحتها لا يجب اعادتها والحكم
 ببطلانها لانه يترتب الاثر على العنوان المشكوك المتيقن سابقا بعد
 طر والشك ليكون خلافا للاجماع كما ادعاه الشيخ الانصاري ولا يحتاج
 الى تخصيص القاعدة بذلك بمخصص خارجي كما يظهر منه قدس سره
 ويمكن الجواب من هذا الاشكالات اما الاول فبان الروايه ظاهره في
 ترتيب الوصفين حدوثا بمعنى انه حصل اليقين اولا ثم حصل الشك و
 هذا لا يتبين في الاستصحاب بل الغالب في موارد ذلك فان حدوث
 اليقين بالشئ مع الشك فيه او تاخر اليقين عن الشك نادر جدا ولا
 يستفاد من الروايه انتفاء اليقين بالشئ راسا حصول الشك فيه
 لينا في الاستصحاب و اما عن الثاني بان ظاهر الروايه ان كان
 وحدها المتعلق للشك واليقين الا انه ليس من حيث الزمان بل من غير
 جهة الزمان وهذا المعنى حاصل في الاستصحاب ايضا والا لم يصدق
 الشك في البقاء وذلك لانه فرض اليقين بالشئ في زمان سابق لفرض
 الزمان ظرفا و بعد فرضه ظرفا يبعدا خذه قيما في المتعلق ثانيا ان
 لم يعتنع ووحدها المتعلق من غير جهة الزمان انما يكون في الاستصحاب
 لدفي القاعدة وهذا يصير منشاء لظهور الزوايه في الاستصحاب و
 بهذا تبين الجواب عن الاشكال الثالث ايضا حيث انه بعد اعتبار
 الوحدة في متعلق الوصفين بالقاء قيديه الزمان ولحاظه ظرفا يصدق
 النقض على عدم ترتيب الاثر على المتيقن في زمان الشك كما لا يخفى
 واما عن الرابع بان لفظ الامضاء لا ظهور له فيما ذكر نعم فيه اشعار
 بذلك لا يقاوم ظهور لا تنقض يقين بالشك في الاستصحاب خصوصا

بعد ملاحظه وحده السياق مع الروايات الصريحة فيه كما لا يخفى و منها
مكاتبه على بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخله
الشك صم للروية و افطر للروية) .

مفاده استصحاب بقاء شعبان اذا شك في دخول رمضان و
استصحاب بقاء رمضان اذا شك في دخول شوال و هذا بناء على
جريان الاستصحاب الموضوعي في الزمانيات على ما يأتي تحقيقه فلا
اشكال فيه و اما بناء على الاستصحاب الحكمي فاستصحاب عدم وجوب
الصوم عند الشك في دخول رمضان لا اشكال فيه و اما استصحاب
وجوب الصوم عند الشك في دخول شوال فبناء على وحده التكليف
بالصوم في جميع الشهر كما يستفاد من جواز الفيه الواحد للجميع
و كفايتها في الليلة الاولى فلا اشكال الا ان الالتزام به في جميع
الاثار لا يخلو من التكليف بل لا يمكن لان الظاهر ان لكل يوم حكم
عليه و لا معنى لاستصحاب الوجوب في يوم الشك بل المرجع
استصحاب عدم الوجوب الثابت قبل دخول اليوم المشكوك فتدبر
قال الشيخ الانتصاري والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب
من اخبار الاستصحاب الا ان سندها غير سليم ثم قال هذه جملة ما
وقعت عليه من الاخبار المستدل بها في الاستصحاب و قد عرفت عدم
ظهور الصحيح منها و عدم صحه ما هو الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمعصوم
باعتبار التجاير والتعاضد اقول مراده بالصحيح الغير الظاهر
منها هو روايات زراره الثلاثة و غرضه من عدم ظهورها عدم استفاده
الكفيه من الاولين و عدم استفاده اصل الحكم من الثالثه و مراده
بالتجاير انه بعد وحده سياقتها والعلم باتحاد المقصود فيها جميعا
فينجبر ضعف دلالة الصحاح بصراحه دلالة غير الصحاح او ظهورها
في التكليف و ينجبر ضعف سند غير الصحاح بمعاذتها بسند تلك

الصحيح فان شاهد الصدق من الامور التي يجبر بها ضعف السند بعد الوثوق بوحده المضمون واتحاد المراد و كلامه هذا حسن جدا وحاصله استعادته قاعده الاستصحاب من مجموع تلك الاخبار على نحو العموم و منها موثقة عمار (كل شيء ظاهر حتى تعلم انه قدر) و توضيح دلالتها على الاستصحاب و عدمه يحتاج الى بيان مفادها فنقول ان كل شيء ظاهر يحتمل وجوها .

الاول ان يكون جعلا للطهارة واقعا لاشياء بعنوانيتها الاولى مفاده ان الحكم الاولى الذاتي لكل شيء هو الطهارة .

الثاني ان يكون مفاده جعل الطهارة الظاهرية لاشياء فلا بد من تقييد موضوعه بكونه مشكوكا الطهارة والنجاسة كما هو مفتضى قاعده الطهارة .

الثالث ان يكون مفاده الحكم باستمرار طهارة كل شيء لاصل ثبوتها و يحتمل في العاية ان يكون قيداً للموضوع كما هو مفاد الوجه الثاني و ان يكون قيداً للمحمول كما هو مقتضى الوجه الثالث و قد ذهب بعض المحققين الى جمع المعاني الثلاثة في الرواية فهي دالة على طهارة كل شيء بعنوانه الاولى و طهارته ظاهرا عند الشك في الطهارة والنجاسة واستمرار طهارته الى العلم بالقذاره و ذهب في بعض كلماته الى الجمع بين المعنى الاول والثالث فتدل على طهارة الاشياء واقعا واستمرار طهارتها الى العلم بالقذاره ظاهرا و ذهب صاحب العصول الى الجمع بين المعنى الثاني والثالث فتدل على القاعدة والاستصحاب والتحقيق عدم دلالة الرواية على طهارة الاشياء بعنوانها الاولى لمنافاتها للغاية لان الطهارة الواقعية غايتها ملاقة النجاسة او الانقلاب الى الاعيان النجسة و نحوهما لا العلم بالقذاره و عدم دلالتها على الامور الثلاثة وامرين منها مطلقا بل مفادها اما القاعدة والاستصحاب وذلك لان المعنيين الاولين يقتضي

ملاحظه الموضوع و هو الشيء مجردا عن الطهارة حتى يصح جعل الطهارة نه وانمعى الثالث يقتضى ملاحظته مفروض الطهارة حتى يصح الحكم باستصحاب طهارته واستمراره فالجمع بينهما يستلزم لحاظين متناقضين فى الموضوع وايضا فالقاعده تقتضى ان يكون الغايه راجعه الى الموضوع و قيده له ومرجعه الى ان الشيء المشكوك حتى تعلم قدارته ظاهر والاستصحاب يقتضى رجوع الغايه الى الحكم بالاستمرار فتدبر فيلزم الجمع بين المعنيين المتناقضين فى الغايه ايضا اذا عرفت عدم امكان الجمع بين القاعده والاستصحاب فلا بد من حمل الموثقه على احدهما وهى اظهر فى الاولى من الثانيه لظهور القضايا فى اثبات اصل المحمول للموضوع و ملاحظه الموضوع فيها مجردا عن المحمول فحمل القضية على الاستصحاب يقتضى ملاحظه الموضوع مفروض الطهارة و صرف المحمول الى استمراره لانشاء اصل وجوده فهو خلاف الظاهر من وجهين .

نعم الغايه ظاهره فى الرجوع الى الحكم المقتضى للاستصحاب لكنه لا يقاوم الظهورين السابقين المقتضين للحمل على القاعده فتدبر .

ومنها قوله الماء كله ظاهر حتى تعلم انه نجس و تقريب الاستدلال والنقض والابرار فيه كما سبق ومنها قوله اذ استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك احدثت هذه جملة الاخبار الى استدلال بها على حجية الاستصحاب .

نعم قد استفاد الشيخ منها حجية الاستصحاب فى خصوص مورد الشك فى الرابع مطلقا دون الشك فى المقتضى فقال ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار العامه بالقول المختار واضح و اما الاخبار الغامه فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب فى جميع الموارد و فيه تأمل قدفتح باب المحقق الخوسارى فى شرح الدروس

توضيحه ان حقيقة النقص رفع الهيئته الاتصاليه كما في نقض الحبل والاقرب اليه على تقدير مجازية التعبير التعبير بانه رفع الامر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولولعدم المتقضي له بعد ان كان آخذا به الح و حاصله ان مصحح استعمال النقص في المقام مجازا خصوصية في المتقين وهو كونه امرا ثابتا باعتبار انه اقرب المجازات نعم ربما يستعمل النقص في مطلق رفع الامروان لم يكن ثابتا الا انه مع تعذر الحمل على خصوص المعنى الاول وقيام القرينة على العموم وهو منفي في المقام كما لا يخفى والتحقيق ان يقال انه لا شك في ارادة خلاف الظاهر في قضيه لاتنقض من وجهين الاول من جهة بعض المفردات المستعملة فيها كلفظ النقص .

الثاني من جهة الهيئته الكلامية في نهى النقص عن اليقين لانه لا يصح على ظاهره لعدم صحه النهي عن نقض اليقين لوجهين . الاول انه امر غير مقدور في ذاته لان بقاء اليقين كحصوله يدور مدار اسبابه و علله ولا يكون تحت اختيار المكلف الا باعتبار التحفظ على عدم وقوع موجباته و ليس هذا هو المراد في المقام قطعا .

الثاني من جهة ان اليقين في الباب معتبر قبل زمان الشك فلا يكون في زمان الشك يقين باعتباره حتى ينهي عن نقضه و لا معنى لنقص اليقين السابق في هذا الزمان وقد رفع الشيخ ذلك الاشكال ايضا باعتبار المتيقن فحمل النهي على النهي عن رفع اليد عن آثار المتيقن السابق و بهذين الاعتبارين بنى على ان مورد الشك في الرفع اقرب المجازات لهذه القضية فحملها عليه و لعل وجه استعمال لفظ اليقين في المتيقن مجازا من باب الاتحاد بينهما في مقام الحكاية ثم تقدير الاثار على نحو الاضرار و مجاز الحذف في الكلمة او المجاز في الاسناد والتحقيق ان يقال ان مصحح نسبه

النقض الى اليقين هو خصوصيه في نفس عنوان اليقين مع قطع النظر عن المتيقن لان النقص تبديل حاله الاتصاليه الحاصله في الشيء بالتلفيف والتداخل كالحبل المفتول مثلا و بعض العناوين كذلك في عالم الاعتبار فاستعمل فيها انقض من باب تشبيه المعقول بالمحسوس فمنها البيعه فيقال نقض البيعه لان البيعه عباره عن عقد الطاعه بين الرعيه والراعي والتابع والمتبوع كانه يلف قوله بقوله ورايه برايه في مقام عهد الطاعه فاذا اعرض عن الطاعه كانهما نقض هذا الحبل و خرج عنه و منها العهد والميثاق و هما ملفوف اقوال المتعاهدين فمخالفتها نقض لهذا الامر الملفوف في عالم الاعتبار و منها اليقين فانه كانهما هو ملفوف الشكوك لان طبع القضايا انه يحصل التردد والشك في نسبتها ابتداء في الذهن ثم يلتف هذه الترددات حتى يحصل الجزم باحد طرفي النسبه فيصح نسبه النقص الى اليقين بهذا الاعتبار والاف مجرد كون الشيء امرا ثابتا لا يصح نسبه النقص اليه نفسه فضلا عن نسبه النقص الى اليقين به بهذا الاعتبار ولهذا لا يحسن ان يقال نقض الحبل عن مكانه او نقضت الحجر عن مكانه كما ان مصحح النهي عن نقض اليقين ايضا هو الآثار الثابته لنفس اليقين باعتبار انه طريق فان لليقين آثارا طريقه وهو الآثار الثابته لنفس المتيقن فانها تصير اثرا طريقيا لليقين بعد تعلقه به لانه ايصال له و آثار موضوعيه كما اذا اخذ في موضوع حكم والمتبادر من آثار اليقين هو الآثار الطريقى الثابت له فآثار اليقين بالطهاره هو جواز الدخول في الصلوه و صحه الصلوه و جواز مس المصحف و نحوه كما ان آثار اليقين بوجود زيد وجوب نفقه زوجته و حرمة الترويج بها و عدم جواز التصرف في امواله و نحوه نعم حيث ان نقض نفس صفه اليقين ليس امرا اختياريا الا باعتبار اسبابه فلا بد من تقدير الآثار في المقام اي لا بد من حمل النقص على رفع البدع

آثار اليقين بما هو طريق و هو نحو من الاعتبار في معنى النقض لا
 يحتاج الى تقدير في اللفظ او تصرف في الاسناد وح لا فرق بين الشك
 في المقتضى والشك في الرفع من هذه الجهة فالأقوى عموم الاخبار
 لكلا القسمين مضافا الى ورود بعض اخبار الباب في الشك في المقتضى
 مثل مكاتبة العاساني المتقدمة صم للروئية و افطر للروئية التي
 اعترف الشيخ بانها اظهر الاخبار في الباب فان الشك في وجوب
 الصوم اما ان يكون باعتبار الشك في دخول رمضان او في خروجه
 وعلى الاول فالمراد اما استصحاب عنوان الشهر السابق كاستصحاب
 بقاء شيعبان الى رؤية هلال رمضان وح فالشك في المقتضى لامحالة
 لان استصحاب بقاء الشهر من قبيل استصحاب بقاء الليل والنهار
 الذي صرح الشيخ بانه من باب الشك في المقتضى و اما استصحاب
 عدم وجوب الصوم ولا اشكال في ان مقتضى عدم وجوب الصوم هو
 عدم الدخول في شهر رمضان فالشك فيه شك في المقتضى ايضا واما
 ان يكون باعتبار الشك في خروج رمضان و دخول شوال فان كان
 المراد الاستصحاب الموضوعي فلا اشكال في كونه من قبيل الشك
 في المقتضى وان كان المراد الاستصحاب الحكمي فكذلك ايضا بناء
 على ان الصوم في كل يوم واجب مستقل كما هو الظاهر نعم لو كان
 الصوم في كل يوم جزء من الواجب و يكون مجموع الايام واجبا
 واحدا بنحو العام المجموعي ففي كونه من الشك في المقتضى خفاء
 لكن هذا المبنى ضعيف في الغاية و على اي حال فهذه الرواية صريحة
 في الشك في المقتضى والاخبار الاخر ظاهرة فيه بعمومها فلا وجه
 لاختصاص الحكم بالشك في الرفع اصلا كما لا يخفى و قد تظن
 الشيخ لذلك و اجاب عنه بما هو عجيب فراجع و تدبر .
 (تنبيهات) : الاول انه قد اختلف كلمات الاصحاب في حجية
 الاستصحاب مطلقا و عدمه كذلك او التفصيل بين الموارد من حيث

الشك او المستصحب او الحاكم وقد انها ها الشيخ الى احد عشر
قولا والتحقيق على ما سلف من الاخبار المتقدمة حجته مطلقا لانها
اذا كان الشك في بقاء الحكم ناشيا عن التغير في موضوعه فانه لا
يجري الاستصحاب فيه كما اذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد
زوال نجاسته من قبل نفسه او شك في جواز الصلوة لمن وجد الماء
في اثنائها و نحو ذلك و ذلك لان مفاد الاستصحاب كما سلف هو
تعميم طريقة اليقين بحدوث الشيء لبقائه الى ان يحصل اليقين
بالخلاف و صدق البقاء في المستصحب حكما كان ام موضوعا يحتاج
الى اتحاد موضوع القضية المتيقنة والمشكوك موضوعا و محمولا وان
يكون الفرق بينهما راجعا الى جهة النسبة فقط من حيث كونها متيقنة
في السابق و مشكوك في اللاحق والاتحاد في الموضوع اما ان يكون
عقليا كما في الشك في النسخ في الاحكام التكليفية او الشك في بقاء
الموضوع اذا كان الموضوع فيها ماهية المتقررة كالشك في حيوة زيد
مثلا او وجوده مثلا و اما ان يكون عرفيا كما اذا ثبت عرض لموضوع
خارجي سواء كان حكما من الاحكام كالنجاسة للماء او الطهارة لزيد
او شيئا آخر و ذلك لان الموجود الخارجي كان جهة الوحد المحفوظة
له هو وجوده الشخصي فكلما يعرضه من الحالات المختلفة والاطوار
المتبدلة لا يثبت بها جهة وحدته فان زيدا يعرض له حالات متبدلة
من الطفولية والشباب والكهولة والشيب واختلاف الحالات من الجهل
والعلم والهزال والسمن و يعد شخصا واحدا في جميع هذه التطورات
والحالات المختلفة و ذلك لان الموجود الخارجي جهة حافظه
للوحده وكذلك كل شيء وجد في الخارج فالصفات المتبدلة لا تقع
متقومة لجهة وحدته بل هي حالاته لا محاله فاذا وجد الماء المتغير
في الخارج يكون التغير من حالاته فاذا زال و شك في بقاء نجاسته
كان الموضوع متحدا في حال اليقين والشك لامحالة عرفا وان تغير

بالذقة العقلية وهذا بخلاف ما اذا كان موضوع الحكم هو الامر الكلي
 مثل الماء المتغير ثم شك في جريان حكمه على ما زال تغير من قبل
 نفسه فانه لا مجرى للاستصحاب ان تغير الموضوع لان القيود الماخوذة
 في المفاهيم الكلية مقومات للمفهوم دائما ولا معنى لان تكون حاله
 لعدم جهة الوجود بين المفاهيم في عالم الذهن فالمفاهيم بهذا الاعتبار
 كلها متبائنات كما لا يخفى ويدل على ما ذكرنا ما تنفقوا عليه في
 الفقه من انه لو باع العبد الخارجي الشخصي موصوفا بالكتابة فظهر غير
 كاتب يصح البيع وللمشتري الخيار لان الوصف المعدر مع الامر
 الخارجي حال له فلا يوجب تقييد البيع انشاء ولا يكون عنوانا للبيع
 بخلاف ما اذا باع العبد الكاتب الكلي فانه لا يصح تسليم غير
 الكاتب وفاء ولو سلم فاقد الكتابة لا يعد وفاء اصلا .

الثاني : بناء على ما قررنا من حجية الاستصحاب باعتبار انه
 اشارة نسبية على اثبات احكام اليقين السابق بعد الشك في بقاءه لا
 فرق بين كونه امرا كليا شك في بقاءه او كان جزئيا فيجري الاستصحاب
 في بقاء الكلي المتيقن سابقا وان كان الشك ناشيا عن بقاءه بوجود
 فرد منه بعد العلم بزوال فرد آخر كمن علم بوجود حدث مرددين
 الاكبر والاصغر وقد توضح علم بزوال الفرد الاصغر و شك في بقاء
 اصل الحدث المانع عن صحف الصلوة فانه يجرى استصحاب الحدث
 الكلي المعلوم سابقا لعموم الدليل وقد سمي ذلك باستصحاب الكلي
 من القسم الثاني واما لو علم بوجود الكلي في ضمن فرد معلوم الزوال
 واحتمل بقاءه في ضمن فرد آخر محتمل الوجود مع الفرد الزائل او
 محتمل الحدوث عند زواله وهو القسم الثالث من استصحاب الكلي
 فلا مجال له لعدم صدق بقاء ما كان ونقض اليقين بالشك الا اذا
 كان هذا الفرد الحادث بقاء الفرد الزائل عرفا كالسواد الشديد
 المحتمل بقاءه بسواد ضعيف وقد فصلنا الكلام فيه في رسالة طبع

سابقا في النجف الاشرف .

الثالث لا اشكال في استصحاب الزمان والزمانيات المتدرجة الوجود كالليل والنهار والشهر لصدق بقاء ما كان و نقض اليقين بالشك فيها عرفا لاعتبارها وجودا واحدا مستمرا عند العرف و ان يتبدل اجزائها واقعا بنظر العقل لان المناط في خطابات الشرع و موضوعاتها هو نظرائعرف كبقاء لون الدم في الثوب بعد زوال عينها بالتطهير و ان كان اللون الباقي عند العقل اجزاء رقيقه من الدم لاستحاله نقل المرض من جسم الى آخر فيحكم بطهارة الثوب بعد زوال عين النجس و ان بقي فيه لونه .

الرابع اذا اعتبرنا الاستصحاب اماره نسبيه يثبت به المتيقن السابق في حال الشك ببقائه فلا بد من القول بحجيتها الاصل المثبت والحكم باثبات الآثار الشرعية للوازمها العقلية والعادية فيثبت ببقاء شعبان كون يوم الشك شعبانا يقصد بصومه النذب باعتباره انا آخر يوم من شعبان و باستصحاب بقاء رمضان يوم الشك في آخره يكون غده اول شوال و كونه عيدا يجب فيه الافطار و يصح فيه صلوة عيد الفطر و سائر الاعمال و قد نقل الشيخ الانصاري القول به عند من يعتبره حجة من باب الظن و نقل فروعا كثيرة من الفقهاء عملوا به في موارد والتزم به في موارد بدعوى خفاء الواسطة و قد قال بعضهم انه لا نفهم معنا لخفاء الواسطة ولكن انكره الشيخ و ذكر فروعا لا يلتزم بها الفقهاء كالحكم بتطهير ثوب نجس في حوض من الماء كرا باستصحاب بقاء الكرا الى حين نبذ الثوب النجس فيه ويمكن القول بان ذلك من باب ظهور الواسطة بحيث لا يرى العرف تطهير الثوب اثر الاستصحاب بقاء الكرا في الحوض فالحق حجية الاصل المثبت الا في مورد دل دليل او اجماع على خلافه .

الخامس ربما قيل بجريان الاستصحاب في الشرايع السابقة و

تمسك به بعض اهل الكتاب في جواب عالم اسلامي اثناء البحث فنقول اما استصحاب نبوة النبي السابق فلا معنى له لعدم طروا الشك في النبوة بعد ثبوتها بدليل قطعي و اما استصحاب الشرع السابق فساقت بالتعارض بين استصحاب كل واحد من الشرايع التي كانت لها امة تابعة الى زماننا و اما استصحاب حكم خاص ثبت في شرع الهى سابق ولم يثبت نسخه و خلافه في شرع الاسلام فلا باس به لعموم الدليل خصوصا على ما حققناه من حجية الاستصحاب بعنوان امارة نسبية دل عليه اخبار الباب مؤيده ببناء العقلاء في كل امورهم وقد عد منها جواز الجهل بمقدار الجعل في عقد الجعالة الذي اشير اليه في سورة يوسف في قوله تعالى : ولما جاء به حمل بعير وانا به زعيم و موارد اخرى ذكرها الشيخ مع ما يرد عليها من المناقشات فمن اراد الاطلاع فليرجع الى تنبيهات الاستصحاب في فرائده القيمة.

بسم الله الرحمن الرحيم .

بباب التعارض : وقد اختلف عنوان الباب في كلام الاصحاب فعضهم عنوه بباب التعادل والتراجيح وعضهم بالتعارض والتعادل والتراجيح وعضهم بالتعارض فقط ووجه الاول ان التعادل ماخوذ من العدل بالمعنى المصدرى و هو المساوات او من العدل بالكسر باعتبار لازمه فيؤول الى الاول و التراجيح جمع الترجيح و هو بالمعنى المصدرى فعل الفقيه و يقوم به وقد قيل ان المراد به في المقام المميزات الموجودة في احد المتعارضين الموجبة لتقديمه على الآخر من باب استعمال لفظ المسبب في سببه فعقد البحث بهما لان الابحاث المتداولة في هذا العنوان راجعة اليهما وعنوان البحث لا بد وان يكون هو الموضوع الذي يرجع الابهات المندرجة فيه اليه و اما التعارض وان كان هو العنوان المتقدم عليهما لكنه لا يتعلق به

بحث فلذا لا ينبغي درجه في العنوان وان فرض تعلق البحث به فهو من باب المقدمة للعنوان امين الاحزين و على اى حال فهما اصيلان في الابحاث المذكوره في المقام .

واما الوجه في الثاني فهو ان التعارض هو الاصل المبحوث عنه في المقام و يتعلق به ابحاث مستقلة مثل ان الجمع بينهما امكن اولى من الطرح وان الاصل في المتعارضين هو التساقط ام لا وغير ذلك فلا وجه لاسقاطه عن العنوان .

واما الوجه في الثالث فهو ان موضوع البحث هو التعارض والتعادل والترجيح من العناوين الطارئة عليه و اللاحقه به فكل حكم تعلق بهما فانها هو ببعده وديدن الاصحاب في عناوين الابواب البحث عن احكام العناوين اللاحقه في طي مسائل مندرجه في الباب المنعقد بعنوان الموضوع الاولى كالمسائل المذكوره في باب الامر فان غير واحد منها متعلقه باقسامه والعناوين والاعراض المتعلقة به وليس كلها راجعاليه نفسه فالاولى عقد الباب بعنوان التعارض و اندراج احكام التعادل والترجيح فيه كما مال اليها المحققين من المتأخرين وهذا هو الوجه في المقام لان التعادل والترجيح من العناوين اللاحقه بالمتعارضين باعتبار حال التعارض فالتعارض واسطه في الثبوت للحقوق العنوانين بالمتعارضين و لا يكونان من اقسام التعارض كما ربما يستفاد من كلام السيد المحقق اليزدي قدس في رسالته المعموله في الباب قال ما هذا نصه و من المعلوم ان لكلى التعارض مع قطع النظر عن قسميه احكاما يتعلق الغرض بالبحث عنها ايضا الى ان قال و مما ذكرنا ظهرا ان ما في القوانين من عنوانه بباب التعارض والتعادل والترجيح وان كان احسن من المذكور الا انه في غير محله اذ قد عرفت انها قسمان له فلا ينبغي جعلهما فسيما له انتهى و لا يخفى ما في جعل التعادل والترجيح قسمين للتعارض

ثم انه ذكر المحقق الخراساني في عنوان الباب ما هذا لفظه (المقصد الثامن في تعارض الأدلة والامارات) والأدلة اما ان تشمل مطلق ما يتوصل به الى المطلوب الخبري فيشمل الاصول العملية ايضا واما ان يكون المراد به خصوص الكاشف عن الحكم الواقعي قطعا او ظنا فيخرج عن العنوان تعارض الاصول العملية و على اى تقدير فذكر الامارات بعد الأدلة من باب ذكر الخاص بعد العام من جهة ان اغلب ما يقع فيها لتعارض هو الامارات .

ثم اعلم ان التعارض تغاغل من العرض بمعنى الاظهار والمعنى المقابل للطول فعلى الاول مرجعه الى ان كل من الدليلين يظهر نفسه في موضوع الآخر و على الثانى فكان كل دليل يجعل نفسه في حيز الآخر فلا بد من نحو عناية في تطبيق المقاد على الدليلين بان يفرض لهما حجما ويفرض الموضوع حيزا لها على نحو الاستعاره مضافا الى ان الاشتقاق من العرض بالمعنى المقابل للطول غير صحيح الا باعتبار لازم المعنى فاخذ التعارض منه يحتاج الى تكلف فى الهيئه والمادة بخلاف ما اذا كان من العرض بمعنى الاظهار فهذا هو الاقرب و فاق الشيع الانصارى قده وخلافا للسيد المحقق اليزدى قده هذا بحسب اللغة و اما ما هو المعروف فى كلام الاصحاب فى تفسيره فامران الاول انه تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض والتضاد .

الثانى انه تنافى الدليلين بحسب المدلول كذلك ولو بالعرض واعلم ان التنافى صفة ثابتة للمدلولين اما بالذات كما اذا كان احدهما الوجوب والآخر عدمه واما بالعرض كما اذا كان مفادا احدهما وجوب الظاهر ومفادا الآخر وجوب الجمعة فان العلم القطعى بعدم وجوبهما يقتضى تنافيهما وظرف ثبوت المدلول فى الاحكام هو اللوح المحفوظ والعلم لالهى او صدر النبوه والولاية على الاختلاف و طرف

ثبوت الدليل هو لسان الراوى او صدر ارباب الفتاوى او غير ذلك على اختلاف نحو ثبوت الادلة فالتناسى بمعنى عدم الاجتماع فى الثبوت قائم بالمُدلولين دائما ولا يكون ثابتا للدليلين والا يلزم الخلف فاسناده الى الدليلين اسناد عرضى باعتبار نحو اتحاد بين الدليل والمُدلول اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يصح كلا التعريفين للتعارض لانه صفة ثابتة للدليلين حقيقة وان كان مع الواسطة فى الثبوت و هو تنافى المدلولين فتعريفه بتنافى المدلولين تعريف للشئ بعلته الخارجية و تعريفه بتنافى الدليلين تعريف لما له الواسطة فى الثبوت بما له الواسطة فى العروض وبالجملة لا بد من تفسير التعارض بما كان ثابتا للدليلين حقيقة و ان كان بواسطة خصوصية فى المعنى فانقذ بذلك فساد كلا التعريفين والاولى ان يقال ان التعارض دلالة للدليلين على مدلولين متنافيين ولو عرضا .

ثم ان كل دليل يقاس الى آخر اما ان يكون النسبة بينهما التخصص او الورود او الحكومة او كان احدهما متعرضا لحكم العنوان الاولى والاخر متعرضا لحكم العنوان الثانوى او كان بينهما العموم والخصوص المطلق او من وجه او كان بينهما التباين فهذه عناوين ستة لا يخلو عنها كل دليلين .

فالتخصص عبارة عن خروج موضوع احد الدليلين من الاخر ذاتا من دون احتياج الى تصرف من الشارع مثلا تكريم زيد التاجر و اكرم العلماء والورود عبارة عن خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الاخر حقيقة بتصرف من الشارع كالاشارات بالنسبة الى الاصول المعطية بناء على قول من يجعل موضوع الاصول هو اللاتريقية فبعد اعتبار الشارع الخبر الواحد طريقا يخرج عن موضوع الاصول حقيقة ولا اشكال فى خروج هذين القسمين عن تعريف التعارض باصل لفظ التنافى المأخوذ جنسا بناء على المعروف او بتقيد التعريف

بالمتنافيين بناء على ما اخترناه واما الحكومة فقد قيل انها عبارة عن
 ان يكون احد الدليلين ناظرا الى الدليل الآخر بمدلوله اللفظي و
 مبينا له و شارحا لمدلوله ومسوقا لبيان مقدار دلالة مثل لاشك
 لكثير الشك بالنسبة الى قوله اذا شككت فابن على الاكثر و مثل ادلة
 حجة الامارات بالنسبة الى الاصول العملية بناء على ما اخترناه تبعا
 للشيخ الاعظم الانصارى ولكن التحقيق في الحكومة ما فيها عبارة عن نظر
 احد الدليلين الى موضوع الدليل الاخر او العنوان المنتزع عنه بعد
 ثبوت الحكم له وقد بينا حقيقتها مع كثير من المسائل المتعلقة بها
 في رسالة مفردة طبعت في النجف الاشرف فلا نتعرض لتفصيلها في
 المقام ثم ان الحكومة هل تكون خارجة عن جنس التعريف او كان
 داخل فيه ولكن يخرج بفصله و على الثاني فاي القيود يخرج
 والتحقيق ان مقام الدلالة والاثبات في الحاكم والمحكوم يفارق مقام
 الثبوت والمدلول لان التنافي ثابت بينهما بحسب مقام الثبوت لان
 الحكومة بحسب اللب اما ان يكون تخصيصا و اما ان يكون تقييدا
 ولكن بحسب مقام الاثبات والدلالة فلا تنافي فلو عرف التعارض بانه
 تنافي مدلولي الدليلين فتكون داخلة في الجنس ولا بد من اخراجه
 بفصل ولو عرف بانه تنافي الدليلين فهو خارج عنه رأسا كما لا
 يخفى واما الحكم الثابت للعنوان الاولى والثانوى مثل قوله الغنم
 حلال مع دليل الغنم الموطوءه حرام فيبانه ان الحكم المجعول
 لعنوان من العناوين اما ان يكون ناظر الى الواحق فيكون الموضوع
 ماخوذا لا بشرط بالنسبة اليها اى انه موضوع الحكم سواء كان معه هذه
 الطوارى ام لا مثل اكرم العالم فلو جاء دليل على عدم ثبوت الحكم
 له باعتبار بعض الحالات او ثبوت ضده له مثل لا تكرم العالم الفاسق
 مثلا فيكون من قبيل المطلق والمقيد و هو ملحق بباب العام والخاص
 في تحقق التعارض بينهما .

واما ان لا يكون الحكم ناظرا الى اللواحق بل الموضوع نفس
الطبع المجردة عن سائر الاعتبارات و بعبارة اخرى لاحظ الحاكم
الا بشرط لمقسمى وجعل الحكم عليه فمفاد ما تصاف هذا الموضوع بهذا
الحكم لو لم يمنع عنه مانع فلو طرأ عنوان طار عليه مانعا عن حكم
الذات لا يصير الحكم الثابت للذات فعليا كما اذا صار الغنم موطوءه
وقد ذهب المحقق الخراساني في الكفاية الى ان عدم المعارضه في
المقام من جهة ان العرف يوفق بينهما بتصرف في احدا الدليلين او
كليهما وقد حمل عليها الادلة العامة النافية للتكليف مثل لاجرح ولا
ضرر مع الادلة المثبتة للتكليف وفي كلامه نظر كبرى وصغرى .

اما الاول فلان المراد من جعل الحكم على العنوان الاولى ان
كان لحاظ لطبيعته مجردا عن جميع القيود و انشاء الحكم له بحيث
كان عدم العناوين الطارئة وخصوصا العنوان الكذائي شرط في الموضوع
فعند طرؤ ذلك العنوان رفع الحكم بارتفاع موضوعه فيكون من قبيل
التخصص ولا يكون التنافي محققا اصلا لا انه يرفع التنافي بالنظر
العرفي في مقام التوفيق ولا تصرف في احدا الدليلين او كليهما بوجه
وان كان المراد عدم لحاظ الطوارئ مع الموضوع فلازمه سرايه الحكم
الى جميع المراتب فهو المطلق بعينه ولو حكم على بعض الحالات
بخلافه كان تقييدا و يكون معارضا مع الحكم الاولى لا محالة فلا يتصور
وجه لما افاده .

واما في الثاني فلان التحقيق ان النسبة بين الادلة العامة النافية
للتكليف مع الادلة الاولى المثبتة هو الورد كما حققناه في مقامه و
يتلوه في القوم القول بالحكومة كما عن الشيخ الانصاري قدس بالجملة
الاحكام المتعلقة بالعناوين الاولى ان لم يكن لها اطلاق بان يكون
الخطاب في مقام بيان اصل التشريع غير ناظر الى القيود والحالات
اصلا فلا يتصور التافي بينه وبين دليل العنوان الثانوي وان كان

في مقام الاطلاق بحيث يكون صالحا لان يتمسك به في مقام الشك لاستصحاب الحكم في جميع الحالات فلا محالة يكون الحكم المتعلق بالعنوان الثانوى من قبيل التقييد فما الغرق بينه وبين التقييد نعم قد يفهم بمعونة مناسبة الحكم والموضوع ان العنوان الاولى من قبيل المقتضى لحكمه والعنوان الطارى من قبيل المانع كما لا يبعد ذلك في مثل لحم الغنم حلال مع دليل حرمة الموطوءة والجلال فهو التقييد و يقوى دلالة المقيد وهذا المقدار لا يصلح لان يكون عنوانا مستقلا في المقام مثل الحكومة لان المؤيدات الدلالية لاحد المتعارضين كثيرة غير مضبوطة كما لا يخفى تتمه وقد دار الكلام بين الاصحاب وجرالجدال ذيله في خصوص الجمع بين ادلة حجية الامارات مع ادلة اصول العملية وانه من باب الحكومة والورود وان وجها للورود ماذا و قد مال الى الوجه الاول الشيخ الاعظم الانصارى قده وخالفه جمع من المتأخرين عنه ووجهوا القول الثانى ولا بد في تحرير المقام من بيان حقيقة الامارة والاصل ووجوه الفرق بينهما ثم بيان ما هو الحق المختار في المقام فنقول الامارة هو ما نفيد الظن نوعا بالنسبة الى الواقع الذى يحكى عنه فيشترط فيه امران الحكاية عن الواقع واقادته الظن النوعى بالنسبة اليه . والاصل هو الحكم المجعول على المشكوك باعتبار كونه مشكوكا مجهولا حكمه الواقعى و مفادا لاصل قد يكون حلية وقد يكون حرمة وقد يكون طهارة او نجاسة او غير ذلك ولا نظره الى الواقع وان كان ربما يكون الغرض من جعله حفظ الواقع كاصالة الاحتياط وبشترك لاصل والامارة في ان المخاطب بالعمل لهما الجاهل بالواقع ويفترقان في امور .

الاول في ان الشك ما خوذ في لسان خطاب جعل الاصل بخلاف الامارة فانه لا يؤخذ في خطابه وانشائه الشك وان كان المكلف بالعمل به هو الشاك .

الثاني في ان المجعل في باب الاصول هو الحكم الظاهري كما في الحكم الموضوع للواقع وان كان يتأخر عنه في الرتبة والمرتبة واما المجعل في الامارات فليس هو الحكم التكليفي كالواقع بل المجعل فيها الحجية او الحكم الطريقي او الوسطية في الاثبات او غير ذلك على اختلاف المشارب والمسالك على ما بين في موقعه .

الثالث ان جعل حكم في الاصول ليس بعنوان ان الواقع بل مع قطع النظر عنه بخلاف الامارات ، فان الجعل المتعلق بها باى معنى كان باعتبار ان مؤداها الواقع وبلحاظ انه هو الرابع ان الحكاية عن الواقع شرط في الامارة دون الاصل ثم انه لا يخفى ان الامارات بنفسها مع قطع النظر عن دليل الحجية لاتعارض الاصل لعدم منافاتها معه موضوعا وحكما وانما يعارض مع حكم الاصل دليل حجيتها فطر في المعارضة هو دليل حجية الامارة مع ادلة الاصول .

واما الكلام في المقام الثاني انه قد استشكل على الشيخ في القول بتقدم الامارات على الاصول من باب الحكومة بوجوه .

الاول ان الحكوة كما فسر بنفسه ان يكون احدا للدليلين بمدلوله اللفظي ناظرا الى الدليل الآخر ومسوقا لبيان حكمه و مقدار دلالته و معلوم انه لا نظر لادلة حجية الامارة واعتبارها الى ادلة الاصول من جهة الدلالة اللفظية .

الثاني في انه اعتبر ان يكون دليل الحاكم بحيث لولا دليل المحكوم كان لغوا ولا يكون ادله حجية الامارات كذلك لان لها مفاد مستقلا ولولم يكن اصل ولكن التحقيق صحة ما ذكره الشيخ الانتصاري قده وعدم ورود هذه الاشكالات عليه و توضيح مقصوده يحتاج الى مقدمات الاولى ان الحكومة وان كان نظر دليل الى دليل آخر بمدلوله اللفظي الا انه اعم من ان يكون بالدلالة المطابقة او الالتزامية اللفظية كما اوضحناه في رسالتنا المعمولة في

خصوص مسألة الحكومة .

الثانية ان مفاد ادلة اعتبار الامارات عند الشيخ كما هو التحقيق
تتميم الكشف و تنزيل الظن منزلة العلم لا تنزيل المؤدى منزلة
الواقع و تنزيل المظنون منزلة المعلوم .

الثالثة ان موضوع الاصول هو الجهل بالواقع والشك فيه اذا
عرفت هذه المقدمات فنقول مفاد صدق العادل الحكم بان من قام
عنده قوله كان عالما بالواقع تعبدا و اثبات العلم بالشئ يدل
على نفي الجهل عنه بالالتزام البين بالمعنى الاخص فنفي الجهل
والشك في موضوع قيام الاماره مدلول لفظي التزامي لدليل اعتبارها و قد
عرفت ان موضوع الاصل هو الجهل بالواقع فنسبه ادله اعتبار الامارات
الى ادلة الاصول كنسبة لاشك لكثير الشك بالنسبة الى دليل اذا
شككت فابن على الاكثر و بتقريب ذكرنا كان نظر ادلة حجية الامارة
اثبات العلم لمن قامت عندها و نفي الجهل عنه و نظر دليل الاصل
اثبات حكم على فرض الجهل فنظر كل دليل الى مقام لا ينظر اليه
الدليل الاخر كما لا يخفى قافهم و اعتمد فانقدح بذلك ان التحقيق
ان وجه تقديم الامارات على الاصول هو الحكومة كما افادها الشرح الا
عظم الانصاري . *مركز تحقيق فقهية علوم اسلامی*

واما ما افاده غيره في وجه الورد في تقريبه على وجهين .

الاول ان موضوع الاصول العملية هو اللاطريقة و تحير المكلف
في الحكم و مفاد ادلة اعتبار الامارة هو جعل الطريق و رفع الحيرة
فقيام الاماره يرتفع موضوع الاصل حقيقة .

الثاني ان الموضوع في الاصول وان كان مطلق الجهل والشك
بالواقع كالامارة الا ان تقديم الامارة عليه من جهة انه لو قدم الاصل
يلزم التخصيص بلا مخصص او على وجه دائر لانه ان خصص عموم
دليل حجية الاماره بدليل الاصل يلزم الدور والافيلزم التخصيص من

ويرد على الوجه الاول ان ورود الامارة على الاصل بعد فرض الأخذ بعموم دليل الاعتبار والا فقبل الأخذ به كان موضوع الاصل هو اللاتريقية والحيرة محققا والكلام في موجب الأخذ بعموم دليل الاعتبار ووجه تقديمه على عموم الاصل لان الفرض كما عرفت تعارض عموم دليل الاعتبار مع دليل الاصل وذلك لان نفس الامارة مع قطع النظر عن دليل الاعتبار لا يوجب انتفاء موضوع الاصل كما لا يخفى .

ويرد على الوجه الثاني ان القول بتقديم عموم الاصل يوجب ما ذكره من المحذورين ولكن الحكم بتساقط كلا الدليلين في مورد الاجتماع لا يوجب محذورا اصلا فيمكن ان يقال ان عموم كليها يسقط في مورد الاجتماع كما هو الحال في كل دليلين تعارضا بالعموم من وجه .

(مسئلة) : لاشكال في تقديم النص والظاهر على الظاهر كالخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة الى المطلق وكما في مثل الجمع بين دليل يحل كذا مع لا تفعله حيث ان الاول نص في جواز الفعل ظاهر في الاباحه بالمعنى الاحص والثنائي نص في خصوص مرجوحية الفعل ظاهر في عدم جواز الفعل فرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الاخر وله نظائر جامعها التصرف في احاد الدليلين او كليهما بقربة دلالية فيهما ولكن الاشكال في ان هذا التقديم من جهة عدم التعارض بين الدليلين بمقتضى القرينة المنفصلة كما اذا كانت القرينة متصلة او من جهة تقديم احاد المتعارضين على الآخر لقوة فيه كما في تقديم رواية الاعدل على غيره غايقا الامر ان المرجحات في باب تعارض الروايتين بالتباين تعبيديه محضة وفي المقام عرفية والتحقيق ان يقال ان الخاص المنفصل كالمقيد اما ان يتصرف في مرحلة دلالة العام فيكشف عن كونه مجازا فيرتفع دلالته

الاستعمالية كما هو الظاهر من كلام غير واحد من القدماء .

واما ان يتصرف في مرحلة ظهوره و هو كونه كاشفا عن
المراد الجدى للمتكلم كما يظهر من كلام الشيخ الاعظم الانصارى
او يتصرف في مرحلة حجية الفعلية و ينافى وجوب العمل به فعلا
مع بقاءه على الدلالة والظهور كما اذا لم يكن في البين عموم رأسا .
فعلى الوجهين الاولين يكون الخاص والمفيد المنفصل كالمعتص
منهما موجبا لارتفاع دلالة العام او ظهوره ولا يتحقق التعارض رأسا
ولذا قال الشيخ في بعض كلامه في باب التعادل والتراجيح ان الخاص
اذا كان ناصفى مدلوله كان واردا على اصالة العموم و اذا كان
ظاهرا كان حاكما عليها .

واما على الوجه الاخير كما هو المختار فالتعارض محقق بينهما و
انما يقدم الخاص او المعقد من جهة المزية الدلالية كتقديم احدى
الروايتين على الاخر من جهة المزية السندية فالعمل على الحاض
من جهة انه اقوى الحجتين لامن باب انه لا تعارض في البين
والعجب من المحقق الخراساني قدس حيث انه مع اختياره الوجه الثالث
في باب الخاص والعام ذهب الى عدم التعارض بينهما رأسا كما هو
صريح كلامه ثم لا فرق في تقديم النص او لا يظهر على الظاهر من ان
يكونا قطعيين في جهة الصدور او ظيين او مختلفين كما لا يخفى .

(مسألة) : المتعارضان اما ان يكونا قطيين من حيث الدلالة
و الجهة فيقع التعارض من جهة السند لا محالة و اما ان يكونا
قطعيين من حيث السند فيقع التعارض في مرحلة الدلالة او الجهة و اما
ان يكونا ظيين مطلقا او من جهة الصدور والجهة او الدلالة فقط
فهل التعارض يقع بين السنديين ايضا او يتحقق في خصوص الدلالة و
الجهة الظينة مثل روايه ثمن العذرة سحت مع روايه ثمن العذرة لا
باس به ربما يقال انه لا بد من الاخذ بدليل التعبد في سند كل من

الروایتین ثم الجمع بينهما بالتصرف في ظهور احدهما او جهته او ظهور كل واحد منهما كما اذا كان كل منهما قطعي الصدور و ذلك لان رتبة السند مقدمة على رتبة الجهة والدلالة وفي رتبة السند لا يكون محذور في البين ثم في مقام الدلالة والجهة يتصرف في كليهما او احدهما كالقطعيين او يحكم بسقوطهما رأسا ويطلب البيان من دليل آخر ولكن التحقيق سقوط التعبد بالصدور في كل واحد منهما لان رتبة السند في كل رواية وان كانت مقدمة على الجهة والدلالة فيها الا انه ليست مقدمة على الجهة والدلالة في رواية اخرى والمفروض ان المعارض هو الدلالة والجهة ولان تقدم الرتبة في المقام لا يؤثر في تقديم احدا التعبدين على الآخر ولان التعبد بالصدور مع الحكم بالاجمال في الدلالة غير صحيح بداهة ان التعبد حكم بالعمل و لا عمل للدليل المجمل فتأمل .

(مسألة) : قد اشتهر بين الاصحاب ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح ولا اشكال ان متعلق هذه القضية هو الدليلان المتعارضان بحسب الدلالة فلا بد من توضيح معنى الجمع ثم الاولوية ثم بيان الدليل على القضية فالكلام يقع في موارد الاول .

في معنى الجمع فاعلم انه يتصور على وجوه ١٠ - الجمع الدلالى وهوان يكون احدا الدليلين في نظر العرف قرنية على التصرف في الآخر بحيث اذا عرض عليه يبني على ان مراد المتكلم من احد الدليلين او كليهما كذا وعرفت من ان الجمع الدلالى قد يوجب التصرف في خصوص احدهما وقد يوجب التصرف في كليهما وهل يكون تقديم العرف احدا الدليلين على الاخر من باب الحكومة او الوردية او يختلف المقامات كما ذكره الشيخ الانصارى من ان الخاص اذا كان قطعيا يكون واردا على اصاله العموم واذا كان ظنيا يكون حاكما عليه و تحقيق المقام يتوقف على بيان حقيقتا اصول اللفظية المعتمدة عند العرف

مثل اصالة العموم و اصالة الاطلاق و امثالهما و على ان مبنى العمل بالظهور على اصالة الظهور عند هم او على اصالة عدم القرنية و على ان الحجية التعبدية تتصور عند العرف او كان مبنى عملهم في هذه المقامات على خصوص الطريقة والكاشفة فهذه مقامات ثلثة .

اما الاول فلا اشكال ان العموم والاطلاق والظهور عبارة عما يقع في الذهن عند سماع اللفظ من المتكلم في مقام الاستعمال سواء كان من جهة العلاقة الوضعية بينه وبين اللفظ او من جهة القرائن الأخرى مثل مقدمات الحكمة او خصوصيات السياق و غير ذلك فالعنى الذى كان اللفظ قالبا له في مقام الاستعمال هو الذى يعبر عنه بالظهور و تارة بالعموم و اخرى بالاطلاق والمراد من اصالة الظهور البناء على انه مراد للمتكلم و انه كان بصدد افادته و افهامه للمخاطبين و من هنا تبين الحق في المقام الثانى من انه لا معنى لاصالة عدم القرينة عندهم في مقابل اصالة الظهور بداهة انه متى لم يكن جهات الدلالة تامة في اللفظ فلا يتحقق عندهم ظهور فالتوقف من العمل باعتبار عدم تمامية الظهور سواء كان باعتبار قصور في مقتضى الدال كما اذا لم يكن مقدمات الحكمة تامة في المطلق او باعتبار تحقق المانع كما اذا كان اللفظ محفوفا بما يحتل القرنيه و غير ذلك و بعد تمامية الظهور لا يمتنعون عن العمل ولا يحتاجون الى شى آخر في الحكم بارادة المتكلم لمعناه .

و اما الكلام في المقام الثالث فالتحقيق انه ليس عند العرف اقدام على ترتيب الاثر على الظهورات كلية حتى يتصور هنا حكم تعبدى بينهم بل عملهم عليها من باب تمامية طريقيته عندهم يعنى انهم في عالم عرفيتهم يرون الواقع منكشفا بها و يعملون على طبقها باعتبار ايصالها الى الواقع لان الاحكام التعبدية يحتاج الى لحاظ مصلحة في عالم الجعل و شرع مطاع عند العامل وكلا الشرطين

مفقودان عند العرف فليس عندهم مصالح في العمل بهذه الظهورات
 عند المخالفة كما انه ليس بينهم مطاع مطلقا وضع لهم هذه القوانين
 وامرهم باتباعها وبالجملة فلا معنى للتعبد عند العرف مع قطع
 النظر عن الشرع فليس عملهم على الظهور الا باعتبار انكشاف الواقع
 به عندهم بنوع من المسامحة كما هو عادتهم في جل الامور فاذا
 كان هناك ما يخالف المدلول اللفظي متصلا بالكلام كالقرائن المتصلة
 فلا ريب في رده لان معه لا ينعقد الظهور واما القرائن المنفصلة فلا
 تنافي انعقاد الظهور واما تنافي حجيته بمعنى انه يكون اقوى في
 مقام الاثبات من هذا الطريق الآخر وربما يقال ان الاظهر والنص
 وارد على الظاهر وان كان منفصلا لوجهين .

الاول ان حجية اصاله الظهور في العام والمطلق مطلق شئ
 عدم الحجة على خلافه فاذا تحقق النص والاظهر يرتفع موضوع اصاله
 العموم رأسا .

الثاني ان وجه حجية اصاله الظهور والعموم والاطلاق بناء
 العقل وليس لبنائهم اطلاق و دلالة عمومية على حجة مطلق
 الظهور فخرج عنما للظهور المعارض بالا قوى على نحو الحكومة والتخصيص
 فلا يعقل الحكومة التي مرجعها الى التخصيص او التقيد في
 المقام كما لا يتصور في الاحكام العقلية وذلك لان الاحكام العقلانية
 المستنبطة عن بنا آتهم مثل الاحكام العقلية لا يتعلق بالموضوع الاعم
 كالادلة اللفظية حتى يتعقل فيها التخصيص والحكومة ولا يبعد ان
 يقال ان الاحكام العقلانية عبارة عن قضايا مستنبطة من موارد عملهم
 وذلك لان اعمالهم لا يتعلق الا بالموارد الجزئية وهولا يكون حكما
 ولكن من تكرار عملهم في النظائر يستنبط قاعدة كلية يسمى بالحكم
 العقلاني واذا تتعنا موارد عملهم وجدناهم يعملون على طبق كل
 ظهور لفظي فاذا كان هناك متكلم يعلمون من حاله الاتكال على

القرائن المنفصلة فلا يعطون على ظهور كلامه مادام لم يمض وقت ضم القرينة فكانه هذا المورد خرج عن هذا الحكم الكلي المستنبط وعلى هذا ينبغي ان يوجه كلام الشيخ الاعظم الانصارى .

(٢) الجمع الموردي تبرعا بان يحمل كل دليل على موضوع غير موضوع الآخر حتى يرتفع التنافي كما في قوله ثمن العذرة سحت مع قوله ثمن العذرة لا بأس به فيحمل الاول على عذرة ما لا يوء كل لحمه والثاني على عذرة ما يوء كل لحمه فيرتفع التنافي بينهما وقولنا تبرعا للاحتراز عما اذا كانت قرينه على الجمع كنا سبه بين الحكم والموضوع بحيث تكون سالحة للاتكال عليه في المحاورات العرفية كما لا يبعد دعواه في خصوص هذين الخبرين باعتبار مناسبة حكم تحريم البيع لعذرة غير المأكول باعتبار نجاسته ونفي البأس لعذرة المأكول باعتبار طهارته فانه خرج عن الجمع الموردي ويدخل في الجمع الدلالي الذي مر الكلام عليه ٣٠ - الجمع التأويلي بان يوء احد الدليلين الى معنى يلائم مع الدليل الآخر بوجه من الوجوه التأويلية .

الثاني معنى الاولوية في المقام ولا يخفى ان الاولوية يمكن ان يكون اولوية وجوبية ويمكن ان يكون اولوية استحبابية فعلى الاول يكون المراد من امكان الجمع الجمع الدلالي فالمعنى ان الدليلين اللذين يمكن الجمع الدلالي بينهما يجب العمل على كليهما ولا يجوز طرح احدهما ولكن الانصاف ان سياق هذه القضية كما صرح به بعضهم يخالف جملة على هذا المعنى فان الظاهر من الدليلين المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما كما لا يخفى وعلى الثاني فيحتمل ان يكون مورد القضية الدليلين الظيين و يحتمل ان يكون الاعم من من الظبي والقطعي فعلى الاول فالاولوية استحبابية كما هو عادة الشيخ الطوسي فده من الجمع بين الاخبار المتعارضة بحمل

احدهما على غير مورد الآخر او تأويله الى معنى يلائم معنى الآخر
و على الثانى ففي الادلة القطعية المتعارضة فهل يجب التأويل
والحمل اولاً وجوه .

الاول منهما مبنى على وجوب الالتزام التفصيلى بمفاد الاول
الشرعية فانه يجب التأويل او الحمل الى معنى ليلتزم به والمقام
يحتاج الى مزيد تأمل كما لا يخفى .

المقام الثالث فى بيان الدليل على الكلية المذكورة فقد تمسكوا له
بوجوه منها لاجماع المنقول عن صاحب الغوالى اللالى ومنها ما عن
الشهيد الاول قده من ان الاصل فى الدليلين الاعمال ومنها غير
ذلك كلها مع الاجمال فى مدلولها وكثرة الاشكالات التى اوردوا
عليها مما لا طائل تحتها لعدم بيان المراد من الجمع فيها وانه على
اى الانحاء فالاولى صرف الكلام فى التحقيق فى المقام فنقول ان كان
المراد من الجمع هو الجمع العرفى فالدليل على وجوبه نفس ادلة
الظهورات بداهة انه بعد القول بمرود النص والظاهر على الظاهر لا يبقى
موضوع لدليل الآخر فيجب العمل على هذا الموجود بدليله وعلى
القول بالترجيح فكذلك ايضا لانه مقتضى قوة احدا الدليلين عند العرف
و عدم الدليل على العمل بالآخر فى هذا الحال وان كان المراد من
الجمع الجمع الموردي والتأويل فى الظمين لا دليل له اصلاً لاما
ربما يتوهم من اقتضاء دليل السند لذلك وقد عرفت الجواب عنه و
اما فى القطعيين فالجمع بينهما مورداً او تاويلاً فما وجدت عليهما
الآن دليلاً ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً .

(مسألة) : التعارض هل يقتضى التساقط ام لا والكلام تارة بناءً
على الطريقة واخرى على السببية و على الاول فالكلام فى مقامات
الاول فى انه لا اشكال فى عدم ثبوت الحجية الفعلية لكلا المتعارضين
لوجهين الاول انه يلزم التناقض والتضاد لانه اذا كان مفاد احد

الدليلين الحرمة و مفاد الآخر عدمها فاعتبار كلا الدليلين يوجب التناقض كما انه اذا كان مفاد الآخر الوجوب يوجب التضاد .

الثاني انه يلزم التكليف بغير المقدور ذلك لان الحجية حكم عملي فمفاد صدق العادل وجوب تطبيق العمل على قوله ولا يمكن عمل الحرمة والوجوب في موضوع واحد ولكن هذا الدليل لا يغم جميع موارد المدعى بداهة انه اذا كان مفاد احدا للدليلين الوجوب او الحرمة و مفاد الدليل الآخر الاباحة يمكن العمل على كلا الدليلين بالفعل او الترك لان الاباحة لا يقتضي عملا يخالف الوجوب والحرمة لان الاخذ بكل واحد من طرف الفعل او الترك عمل بها كما لا يخفى الثالث ان ملاك الطريقة في كل من المتعارضين غير موجود بداهة ان الملاك لجعل شئ طريقا واعتباره حجة بالنسبة الى المواقع هو غلبة ايها له نوعا و غاية ما في الباب ان نقول الظن او الاطمينان الفعلي لا يلزم في الطرق النوعية و اما العلم بالكذب فمانع عن الاعتبار الطريقي قطعا فلما تعلم بكذب احدهما فلا يمكن اعتبارهما معا طريقا الى الواقع .

الرابع قصور ادلة الحجية والاعتبار عن شمول المتعارضين لان دليل حجية الظهور و اصله الوجه بناء العقل فقط و هو لبي والقدر المتيقن منه غير المتعارضين و دليل اعتبار السندان كان بناء العقل والسيرة فقط فهو كذلك ان كان الآيات والأخبار فالظاهر منها غير معلوم الكذب قطعا بل ينبغي القطع بعدم شمولها للمورد كما لا يخفى (المقام الثاني) في انه هل يثبت الحجية الذاتية لهما في حال التعارض ام لا بل كليهما خارج عن تحت دليل الحجية رأسا والمراد بالحجية الذاتية هو تشريع الاعتبار له و تعاميه حجيته في عالم الجعل وان كان عرض المانع عنه في مقام الفعلية كما في المتزاحمين مثل انقاذ الغريق فان تشريعه بالنسبة الى كل من الغريقين اللذين

لا يقدر المكلف من الجمع في انقاذ هما متساويان وحكم الوجوب في كل منهما تام تشريعا وانما عرض المانع عن الامتثال باعتبار قصور قدرة المكلف عن الجمع كما ان المراد من عدم حجيتهما ذاتا خروجهما عن تحت دليل الاعتبار رأسا فكل منهما غير محكوم بالحجية اصلا وجه ثبوت الحجية الذاتية لهما هو اطلاق دليل الاعتبار والحجية فانه يشمل كل واحد منهما في حد ذاته كما في دليل انقاذ الفريق و انما عرض المانع عن امتثال دليل الحجية باعتبار حال التعارض و حال التعارض في الامارتين كحال التزاحم في الحكمين من الحالات الناشئة عن الحكم المتأخرة عنه فلا يمكن تقييد دليل الاعتبار و تشريعه بالنسبة اليه كما لا يمكن اطلاقه فكل منهما بحكم اطلاق دليل الاعتبار حجة ذاتا كما في المتزاحمين فان كل واحد منهما محكوم ذاتا بالحكم المجعول و ان سقط كلا الحكمين عن الفعلية باعتبار حال التزاحم ولكن التحقيق هو الوجه الثاني من عدم ثبوت الحجية الذاتية للمتعارضين و خروجهما عن تحت دليل الاعتبار ذاتا و بطلان قياس التعارض بهاب التزاحم وللأبد في تحقيق المقام من بيان التعارض والتزاحم و جهة الفرق بينهما .

فنقول ان التزاحم انما كان بين حكمين واجدين للملاك التام في عالم التشريع بحيث كان المصلحة في الموضوع موجودة بحددها الكامل وانما كان التمانع في مقام الامتثال لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما و لولاه لكان كل واحد منهما مأمورا به فعلا .

واما التعارض فهو بين دليلين باعتبار عدم اجتماع مدلولهما ثبوتا مع عدم احراز الملاك في كل منهما فالفرق بينهما ان التزاحم في مرحلة الثبوت والتعارض في مرحلة الاثبات و ان الملاك التام موجود محرز في كلا الطرفين في التزاحم بخلاف التعارض فانه غير محرز بينهما و ان المكلف في المتزاحمين فارغ عن مقام التشريع بلا

قصور فيه والمانع انما كان في ناحية المكلف من جهة قصوره عن الجمع بين الفعلين و ان الحاكم في باب التزاحم هو العقل بمعنى انه يستكشف الحكم من اصل تشريعه على الطبيعة الكلية باعتبار المناط فيحكم بالتخير او الترجيح بخلاف باب التعارض فانه لاحكم للعقل فيه والحكم فيه هو الشارع بان يتعبد في مرحلة الظاهر بالتخير او الترجيح اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتعارضين لما كان ملاك الطريقة فيهما غير تام معافلا يمكن ان يكونا متزاحمين باعتبار الحكم الطريقي وجعل الحجة ولا يتعلل ان يكون كل منهما حجة ذاتا بحيث كان العقل هو الحاكم بالتخير او الترجيح في المقام فهما معا خارجان عن تحت دليل الحجة ذاتا بالتقييد العقلي .

(المقام الثالث) في انه هل يكون احدهما معينا اولا بعينه حجة في مقام التعارض بحكم نفس الادلة العامة ام لا اما احدهما المعين فلا يعقل ان يكون حجة للزوم الترجيح بلا مرجح واما احدهما لابعينه فقد ذهب المحقق الخراساني الى حجيته باعتبار انه محتمل الصدق بل طريقته محفوظة فلا مانع من حجيته فيكون مشمولا لدليل الحجة لوجود المقتضى وفقد المانع واثره نفى الثالث لان تردده بين كل منها مانع عن الاخذ بمدلوله المطابق ولكن مدلوله الالتزامي الذي هو نفى الثالث ثابت في المقام ويرد عليه ان احدهما ليس فردا حقيقيا للعام وانما هو من الافراد الانتزاعية الاعتبارية للعام انما يكون شاملا لافراد الحقيقة باعتبار انه عنوان لها و مرآة لوجودها فاذا اخذ في موضوع القضية الحقيقية المجهول عليها الحكم باعتبار الافراد المقدرة وجودها فيدخل تحتها كل فرد حقيقي واما الافراد الانتزاعية فلا يكون ا خلا تحت عنوان العام حتى يشملها حكمه فالتحقيق عدم ثبوت الحجة لاحدهما لابعينه لا ذاتا ولا فعلا فتدبر ومما ذكرنا فظهر انه لا فرق في عدم امكان الحجة الذاتية لهما

معا بين ان يكون المجعول هو وجوب العمل على طبق الحجة و بين
 ان يكون المجعول نفس الطريقة والوسطية في الاثبات بهما ان الاشكال
 عدم تمامية ملاك الجعل فيهما معا للعلم بكذب احدهما فما ذكره
 السيد المحقق اليزدي قد من امكان جعل طبيعة الخبر حجة بحيث
 يشمل كلا المتعارضين لا يخلو عن الاشكال قال وان قلنا ان معنى
 الحجية جعل المثبت والطريق و جعل الكاشفة للخبر نظير جعل
 السببية فتح وان كان يمكن شمول الدليل لكل منهما لامكان جعل
 طبيعة الخبر مرآة وكاشفا عن الواقع من غير نظر الى فرد دون فرد
 ولا يلزم التناقض لعدم جعل المؤدى اولا على هذا التقدير كما عرفت
 سابقا الا ان لازمه التساقط بالمعنى الثاني فانه اذا تعارض المقتضى
 لشيء والمقتضى لغيره يتساقطان كما اذا عقد الوليان او الوكيلان
 في آن واحد لشخصين وكذلك في سائر المقتضيات العقلية فبعد جعل
 الشارع بصير الخبر مثل المقتضيات العقلية في أن تأثير كل منهما موقوف
 على عدم المانع الخ وفي كلامه نظر لان السببية والاعتبار لا تقبل
 الجعل و على فرض القول بان المجعول في الطرق هو الطريقة فالمجعول
 نفس الطريقة الفعلية لا اقتضاءها لان اقتضاء الطريقة موجود في
 الموضوع مع قطع النظر عن الجعل ايضا مع ان الاشكال في المقام من
 جهتها القصور في الملاك كما عرفت لان جهتها المانع الخارجي فلا يمكن جعل
 الاقتضاء لهما معا كما عرفت فتدبر ثم انه ربما احتتمل دخول احد
 هما في عنوان دليل الحجية على نحو التخيير او ثبوت الحكم للقدر
 الجامع بينهما على نحو العام البدلي . وقد عرفت ان كل ذلك
 فرع امكان شمول العام للفرد الانتزاعي او العنواني الكلي المتنزع
 من بعض الافراد و هو غير صحيح لان العام لا يكون الاعوانا للافراد

اقول ولم اجد محصلا لهذا الجواب بطوله فتدبر .
هذا كله بناء على الطريقه و اما بناء على السببيه فتحقيق
المقام على وجه لا يطول الكلام ان السببيه يتصور على وجه مرجعها
الى امرين .

الاول السببيه التصويبيه اما بان يكون خبر العادل موضوعا
من الموضوعات و اجد للمصلحة اللازمه الاستيفاء او بان يكون قيام
الاماره لوجود المصلحة في المتعلق مطلقا او في خصوص ما اذا لم
يطابق الاماره للواقع او غير ذلك .

الثاني السببيه الظاهرية التي لا يخالف مسلك التخطئة و هو
ان يكون في سلوك الاماره و تطبيق العمل عليه مصلحة يتدارك بها
الواقع الفأث و على كل من الوجهين اما ان نقول بان موضوع
الصالح الاماره المحتملة الاصابة للواقع لا المعلوم مخالفتها معه و اما
ان نقول بان موضوعه قيام الاماره مطلقا .

فعلى الاول كان مرجع التعارض بناء على السببيه مثله بناء على
الطريقة و يتصور فيه الوجه السابق والابحاث المتقدمة حروفا بحرف
و يؤل الكلام الى التسايط و اما بناء على الثاني فعلى القول بالسببيه
التصويبيه يرجع تعارض الامارتين الى التزام في ادراك المصلحتين
اذا كان مؤديهما حكيمين اقتضائيين بناء على القول بتأثير قيام
الطريق في المؤدى و ايجاد مماثل المصلحة الواقعية فيه والافلو كان
احدهما اقتضائيا دون الاخر فيقدم ولا التزام ح و اما بناء على القول
بان خبر العادل موضوع من الموضوعات و في العمل به مصلحة لازمه
الاستيفاء فيقع التزام بين المتعارضين مطلقا كما لا يخفى و حكم
التزام هو التخيير اذا لم يكن ترجيح في البين والافيو خذ بالراجح
والمرجح في التزام امور .

منها ضيق وقت احد المتزاممين و توسعا لآخر فان المص

يقدم ومنها عدم اشتراط احدهما بالقدرة الشرعية بخلاف الآخر
 فيقدم عليه ومنها عدم وجود البديل لاحدهما وجوده للآخر فيقدم
 الاول و ينتقل في الثاني الى البديل ومنها تقدم ظرف امتثال احد
 هما على الآخر ومنها اهمية احدهما من جهة الملاك التشريعي فتدبر
 و على القول بالسببية الظاهرية التي لا يلزم التصويب فهل
 يرجع التعارض الى التزام ام لا وجهان مال الى الاول الشيخ الا
 عظم الانصاري على ما هو ظاهر كلامه وليكن تقريره على وجهين .
 الاول ان نفس قيام الامارة على الحكم ولو مع عدم اعتبار
 الشارع له موجبة لتوليد الصلاح في سلوكه و تطبيق العمل عليه و
 امر الشارع بالعمل كاشف عنه فيكون ملاك امر الشارع بسلوك الامارة
 المصلحة السلوكية ان قلت فعلى هذا يجوز العمل بالامارة و ان لم
 يكن اعتبار من الشارع لادراك هذا المصلحة قلت حال سلوك الامارة
 ح حال نفس الواقع فلو جاز التعبد به من دون امر الشارع لاحراز
 المصلحة فيه يجوز التعبد بطريقه والا فلا و يجيب بحث الملازمة
 فيها ايضا على هذا الوجه فح نفس قيام الامارة في كل من الطرفين
 كان سبب لمصلحة تامة لازمة الاستيفاء في سلوكه فيكون من باب
 التزام .

الثاني انه و ان لم يوجب نفس قيام الامارة مصلحة في السلوك
 بل المصلحة السلوكية انما يكون بالتدين بالحكم الطريقي و على
 هذا لا يمكن ان يكون ملاك تشريع الحجية هذا المصلحة بل لابد و ان
 يكون هو ادراك الواقع ولكن بعد الاعتبار يصير المتعبد بهذا الحكم
 موجبا للصلاح في السلوك و يتدارك الواقع الفائق .

و هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقرير التزام و توجيه كلام
 الشيخ الاعظم الانصاري بناء على السببية الظاهرية ولكن كلا الوجهين
 محل الاشكال كما يظهر بالتأمل .

(مسألة) هل التعارض يقتضى التساقط مطلقا أو فى غير مورد الترجيح وأما مع الترجيح فمقتضى القاعدة الأخذ بذى المزية وجهان بل قولان ظاهر المشهور الأول و عن بعضهم الميل الى الثانى ويمكن تقريره بوجهين .

الأول أنه قد عرفت ان احدا الدليلين المتعارضين واجدا لملاك الطريقيه وقابل للحجية والاعتبار وانما المانع من شمول الدليل لاحدهما المعين هو لزوم الترجيح بلا مرجح فاذا فرض وجود مزية مرجحة فى احدهما دون الآخر فلا مانع من شمول الدليل له لان مقتضى فيه موجود واصلها العموم فى الدليل ثابتة والمانع وهو الترجيح بغير مرجح مفقود .

الثانى انه مقتضى الفهم العرفى فان بناء العرف فى الطرق المتعارضة على تقديم الراجح فينزلون دليل الاعتبار على ذلك قال السيد المحقق اليزدى .

و لذا ترى ان العولى من اهل العرف اذا قال لعبدى ارجع الى اهل الخبرة واختلف اثنان وكان احدهما اخبر يقدم قوله ولا يتوقف من جهة وجود المعارض بل لا يجعله معارضا ولكن هذا اذا كانت الاقوائية بمقدار يجعل الآخر فى جنبه كالمعدوم انتهى .

(مسألة) ما ذكر من أن مقتضى التعارض فى الامارات هو التساقط فباعتبار الاصل الاولى و مقتضى ادلما الاعتبار والحجية الاولى واما بملاحظة الادلة الثانوية فلا يجوز رفع اليد من كلا المتعارضين والدليل عليه امور .

الأول الاجماع فانه من المعلوم ان بناء العلماء من السلف الى الخف اعمال الدليلين المتعارضين فى الجملة .

الثانى الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير مطلقا او على الترجيح مع وجود المزية والا فالتخيير او على الترجيح مطلقا فان

مدلولها كلها عدم سقوط المتعارضين عن الاعتبار بالمرّة بل حجيتهما في الجملة اما على وجه التخيير او التعيين باعتبار احدا المرجحات و لنذكر بعضا من هذا الاخبار تيمنا .

فمنها الخبر المروى في الاحتجاج عن الحميري عن صاحب في استحباب التكبير بعد التشهد في الركعة الثانية حيث قال في ذلك حديثان الى ان قال و بايهما اخذت من باب التسليم و سكت و منها خبر حسن ابن جهم عن الرضا و فيه و قلت يخبرنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا يعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت .

و منها خبر الحارث بن مغيرة عن ابي عبداله و قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده اليه .

و منها حسنة سماعه عن ابي عبدالله عليه السلام في خبرين احدهما يأمر والاخر ينهى (قال يرجه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقيه و منها ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح) قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الي ابي الحسن اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلحهما في المحمل و روى بعضهم ان لا تصلحهما الا على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لا اقتدي بك في ذلك فوقع موسع عليك بآية عملت و اما اخبار التوقف فهي عدة .

الاول ذيل مقبولة عمر بن حنظله حيث قال فيها (اذا كان كك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الا قتحام في الهلكات و ظاهر الارجاء فيها ارجاء الواقعة و عدم فصل الخصومة و التوقف في مقام العمل لافي خصوص الفتوى .

الثاني ذيل خبر العيون عن الرضا و فيه بعد ذكر العرض على

الكتاب والسنة في بيان طويل (فما كان في السنة موجودا منها نهى
حرام او مأمورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول
الله و امره و ما كان في السنة نهى اعافه او كراهه ثم كان الخبر الاخر
خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسوله الله و كرهه و لم يحرمه فذلك
الذي يسع الأخذ بهما جميعا و بايهما شئت و سكا الاختيار من باب
التسليم والاتباع والرد الى رسول الله فعالم تجدوه في شيء من
هذه الوجوه فرد والينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه
بآرائكم و عليكم بالكف والتثبت والوقوف و انتم طالبون باحثون
حتى ياتيكم البيان من عندنا .

الثالث خبر سماعة بن مهران (قال سألت ابا عبد الله يرد
علينا حديثان واحديا مرنا بالأخذ والاخرينها ناعنه قال لا تعمل
بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه قلت لا بدان نعمل
بأحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة)

الرابع ما من السرائر عن موسى بن محمد (قال كتبت الى ابي
الحسن اسئله عن العلم المنقول من آبائك واجدادك قلت قد اختلف
علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه
فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه الينا) و اما
الخبر الدال على الاحتياط فلم نجده في اخبار المتعارضين الا ما في
مرفوعه زراره فانه بعد ذكره عدة من المرجحات يقول فخذ بالحائطة
منهما لدينك ثم يحكم بعده بالتخير و ظاهرها ان موافقا لاحتياط
ايضا كاحد المرجحات لانه مرجع في مورد التعارض في قبال الترجيح
والتخير فيبقى في المقام خصوص اخبار التوقف والمقبولة منها لا
يعارض اخبار الترجيح لانه يأمر بالتوقف بعد فقدان الترجيح .

و على اي حال فالتوقف على قسمين الاول التوقف في العمل
في مقابل التخير والاخذ بأحدهما المعين و يستلزم التوقف في

الفتوى والاحتياط.

الثاني التوقف عن الفتوى و تعيين حكم الواقعة مطابقا لمضون احد الخبرين ولا يلزم مع الاحتياط اذ ربما يكون المرجع في مقام العمل التخيير او الرجوع الى الاصل و هل الاستفادة من الاخبار التوقف بالمعنى الاول والثاني او بالمعنيين لاشكال ان الخبرين الاولين ظاهران في التوقف العملي كمال الظهور لان الاول منهما في مقام فصل الخصومة و حقوق الناس ولا معنى للتخيير العملي فيه كما ان قوله في الثاني و عليكم بالكف والتثبت و انتم طالبون باحثون دال على التوقف في العمل والاحتياط حتى يأتي البيان الا انه لا يلائم مع كون المورد النهي والامر فانه من دوران الامر بين المحذورين ولا يمكن الاحتياط والتوقف العملي الا ان يقال انه كناية عن مطلق الخبرين المتعارضين فتدبر ثم قد تصدى غير واحد من الاصحاب للجمع بين اخبار التخيير والتوقف من حيث الدلالة بوجوه .

الاول حمل اخبار التخيير على حقوق الله و اخبار الاحتياط والتوقف على حقوق الناس والشاهد على هذا الجمع مضافا الى المناسبة بين الحكم والموضوع ذيل المقبولة فانه في مورد المرافعة و موضوعها حق الناس فيحمل ساير الاخبار عليها جمعا و فيه ان بعض اخبار التوقف كالنص في مورد حق الله فلا يصلح لصرفه الى خصوص حق الناس واما ذيل المقبولة فالمورد غير مخصص والا فاللزام الاقتصار على خصوص مورد المرافعة لا مطلق حق الناس .

الثاني حمل اخبار التخيير على الحكم الغير الالزامي و اخبار التوقف على الاحكام الالزامية قيل والشاهد عليه روايه عيون اخبار الرضا المتقدمة و هو الرواية الثانية من روايات التوقف والاحتياط و فيه ان مفاد الرواية انه في الاحكام الغير الالزامية التي ثبت من خارج ان نهى النبي (ص) كان بعنوان الاعافه والكراهه لا بتحقيق

التعارض حتى يحتاج الى الاحتياط والتخيير فهو ح جمع دلالي بين
الخبرين واما في صورته التعارض فقد حكم بالتوقف مطلقا فتدبر
جيذا .

الثالث ان يحمل اخبار التوقف على صورته عدم الاضرار
بالعمل و اخبار التخيير على مورد الاضرار بشهادة رواية سماعة بن
مهران ومفادها وان كان الترجيح بمخالفة العامة الا ان الترجيح
يلزم التخيير مع عدم المرجح .

الرابع حمل اخبار التوقف على زمان الحضور وحمل اخبار
الترجيح والتخيير على زمان الغيبة و مال الى هذا الجمع اكثر
المؤرخين وذكروا له وجوها .

الاول ان اخبار التوقف بملاحظة لفظ الارجاء ومناسبة الحكم
والموضوع نص في حال الحضور ظاهر بالنسبة الى زمان الغيبة و اخبار
التخيير بالعكس فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الاخر وفيه ان هذه
الظهور والنصوصية ليس بحسب مدلول اللفظ بل بالاعتبار الخارجي
ولا اعتبار به كما ذكرناه قبل ذلك .

الثاني ان بعض اخبار التوقف وارد في خصوص حال الحضور
فهى اخص مطلق من مطلقات التخيير فيخصص به مطلقات التخيير
و تصير حينئذ اخص مطلق من مطلقات التوقف فتخصص بها مطلقات
التوقف وفيه اولا ان ذلك مبنى على صحة انقلاب النسبة وفيه
كلام سيأتى مفصلا .

و ثانيا ان بعض اخبار التخيير ايضا وارد بالنسبة الى زمان
الحضور كخبر سماعة فيمكن العمل بعكس ذلك حتى ينتج العكس فلا بد
من ان يقال ان مطلقات التوقف والاحتياط غير معمول بها في زمان
الغيبة مردود عند الاصحاب فاخبار التخيير هو المجمع عليه في زمان
الغيبة فيجب العمل بها كما لا يخفى فتدبر .

الاخذ بما فيها المزية معينة او مخيرا ولا بد من الاخذ بمحتمل
 التعيين في باب دوران الامر بين التخبير والتعيين في الطرق والامارات
 وان بنينا على البراءة في عين هذه المسئلة في باب التكليف وذلك
 لان حجية غير محتمل التعيين مشكوكه والشك في الحجية مساوق للقطع بعد
 مها كما لا يخفى فلا بد من الاخذ بما هو متيقن الحجية على كل حال
 وقد فصل بعضهم بين الموارد في البابين بما يرجع حاصله الى انه
 اذا كان التكليف ثابتا في كلا الطرفين بمقتضى الجعل والتشريع او
 بمقتضى اطلاق الدليل ويحتمل صرفه الى خصوص احدهما باعتبار
 المزية الموجوده او المشكوكه فلا بد من الحكم بالتعيين كما في انقاذ
 الغريقين اذا كان احدهما محتمل الاهمية او في تعارض الخبرين بناء
 على شمول اطلاقات لادله لتقام التعارض مع وجود المزية المحتملة
 الاعتبار في احدهما او احتمال وجود المزية المعتبره و تمسك في
 ذلك باصالة الاطلاق في بدى الموارد واصالة العدم في الموارد الاخر
 واما اذا كان ثبوت التكليف تعينا او تخيرا مشكوكا من اول الامر من
 دون ان يكون هناك تشريع مطلق او دليل كما اذا علم بوجوب اكرام
 زيد معينة او مخيرا بينه وبين عمر و او علم بحجية احد الخبرين
 مخيرا او معينة مثل ما اذا بنينا على ان الاطلاقات لا تشمل المتعارضين
 كما هو المختار و علمنا اعتبارهما في الجملة من الاجماع او الدليل
 الاخر فلا بد من الاخذ بمحتمل التعيين مطلقا في باب الاحكام
 او الطرق .

اقول وان كان في اطلاق كلامه تأمل بالنسبة الى بعض الصور
 ولكن بناء على ما اخترناه من عدم شمول الاخبار المطلقة لداله على حجية
 الامارات والاخبار لمورد التعارض كما مر بيانه فلا محيص عن القول
 بوجوب الاخذ بمحتمل التعيين في باب الطرق سواء كان منشاء الاحتمال
 وجود المزية المحتملة الاعتبار او احتمال وجود المزية المعتبره كما لا

يخفى فانقدح بذلك كله ان مقتضى الاصل هو وجوب الترجيح والكلام
في الاخبار الخاصة الواردة في مقام الترجيح وما يستفاد منها وهي عدة
كثيرة ربما يدعى تواترها .

الاول مقبولة عمر بن حنظلة) و هي مشتملة على جملة من
المرجحات و أمرة بالآخذ بها مع وجودها في احد الخبرين ومع عدم
المرجح فيحتاج و يتوقف .

الثاني مرفوعة زرارة و هي ما رواه العلامة عن زرارة عن ابي
جعفر و نقله ابن ابي جمهور الاحسائي و هي ايضا مشتملة على عدة
من المرجحات مع اختلاف في ترتيبها مع المقبولة المتقدمة و بعد
فقدائها يأمر بالتخير بخلاف المقبولة السابقة فهي مخالفة معها في
موردين .

الثالث رواها لاحتجاج عن الحسن بن جهم عن الرضا (قال
قلت له يحيىنا الأحاديث عنكم مختلفة قال ما جئت عننا فأعرضه
على كتاب الله عزوجل و احاديثنا فان كان يشبهها فهو منا و ان
لم يشبهها فليس منا فقلت يحيىنا الرجلان و كلاهما ثقة يحدثن
مختلفين فلا يعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايها
اخذت .

الرابع ما رواه في العيون عن الرضا و فيه انه قال (فما ورد عليكم
من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب
الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في
الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله فما كان في السنة موجودا منها
عنه نهى حرام او مأمورا به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق
نهى النبي و امره و ما كان في السنة نهى اعافه او كراهه ثم كان
الخبر على خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله او كرهه و لم
يحرمه فذلك الذي يسع الآخذ بهما جميعا الخ .

(مسألة) هل يجب ترجيح احد المتعارضين على الاخر اذا كان فيه احد من وجوه الترجيح ام لا بل الحكم هو التخيير مطلقا فيه خلاف والكلام يقع في مقامين .

الاول فيما يقتضيه القاعدة والثاني فيما يستفاد من الاخبار الخاصة اما الاول فتحقيقه انه بناء على القول بالسببية و ان المتعارضين من قبيل المتزاحمين فلا محيص عن القول بالترجيح مع وجود المرجح وانما يقع الكلام في ان المرجح ما اذا كان ملاكا للترجيح في المتزاحين غيره في المتعارضين كما بيناه سابقا فان مناطا هامة احدهما او ضيق وقته او تقدمه زمانا او رتبة او غير ذلك فلا دخل له بمقام التزاحم فالكلام ح يقع في الترجيح بهذه المرجحات المنصوصولا بعدان يقال انه فرق بين السببية التصويبيه والسببيه الظاهرية السلوكية فانه بناء على الاول لا يصير هذا الامور المذكورة في الاخبار موجبه للترجيح واما بناء على السببية السلوكية فحيث ان مناطه الطريقية فكلما كان الطريق الى الواقع اقرب يكون سلوكه عند الله اولى واصوب فهذه المرجحات موجبة للاهميه الطريقية و هي موجبة للترجيح و على الاول فهل يمكن الالتزام بالمرجحية التعبدية الظاهر نعم فيكون هذه الاخبار قرينة على اهمية ما يوجد فيه واحد من المرجحات واقعا و يستكشف منها ان الصلاح في العمل به اكمل و ادراك موده اولى و افضل واما بناء على الطريقية فلو ثبت اعتبار الترجيح في الجملة من الاجماع او غيره بل لو ثبت مجرد عدم سقوط كلا الخبرين عن الاعتبار لمجرد التعارض و دار الامر بين ان يكون الحجة ما فيه الترجيح او احدهما فهل يكون المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير فيجب الاخذ بما يحتمل التعيين ام لا بل يخوز البناء على التخيير مطلقا ربما يقال ان الاصل البناء على وجوب الترجيح لدوران الامر بين

الخامس ما عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام (اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه واذا لم تجدوه في كتاب الله فأعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبار العامة فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه .

السادس موثقه ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عن اختلاف الحديث يرويه من يثق ومن لا يثق به (قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا فالذى جاءكم اولى به .

السابع ، عن البحار عن ابي عبد الله (قال قال رسول الله (ص) اذا حدثتم مني الحديث فانحلوا في أهنته وأسهله وأرشدته فان وافق كتاب الله فاناقلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله .

الثامن ، عن رساله القطب عن الحسين السرى (قال قال ابو عبد الله اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم .

التاسع ، بسنده ايضا عن الحسن بن جهم في حديث قلت له يعنى العبد الصالح (هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا التسليم لكم قال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله و يروى عنه ايضا خلاف ذلك فبايهما نأخذ فقال (ع) خذهما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه .

العاشر ، بسنده عن محمد بن ابي عبد الله (قال قلت للرضا كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه .

الحادي عشر ، رواه الشيخ في باب الخلع من ابي عبد الله (قال ما سمعتم مني يشبه قول الناس ففيه التقية و ما سمعتم مني لا يشبه

قول الناس فلا تقيه فيه .

الثاني عشر ما عن الاحتجاج من سماعة عن ابي عبدالله (قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخرينهانا عنه قال لاتعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسئله عنه قال قلت لايدان نعمل احدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة .

الثالث عشر ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس (قال قلت لابي عبدالله اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم فبايهما تأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو عبدالله انا والله لاندخلكم الا فيما يسعكم .

الرابع عشر ما عنه ايضا بسنده عن ابي عبدالله (قال ارأيت لوحدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيماء كنت تأخذ قال قلت آخذ بالاخير قال فقال لي رحمك الله .

الخامس عشر، بسنده الصحيح ظاهرا عن ابي عمرو الكناني عن ابي عبدالله (قال يا ابا عمرو أرايت لوحدثتك و اتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسئلتني عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك و أفتيتك بخلاف ذلك بايهما تأخذ قلت باحدثهما وادع الاخر قال قد أصبت يا ابا عمرو ابي الله الا ان يعبد سرا الاوالله لئن فعلتم ذلك انه لخير لي ولكم ابي الله لنا في دينه الا التقية .

السادس عشر، عن الكافي بعد خبر المعلى (و في حديث اخر خذوا بالأحدث .

السابع عشر ما بسنده الموثق عن محمد بن مسلم (قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ما بال اقوام يروون عن فلان عن رسول الله لا يهتمون بالكذب فيجئ منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن .

الثامن عشر و هو حسنة منصور بن حازم و في آخرها (اما تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله فيسئله عن المسئلة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها ببعض) هذه عدة أحاديث في الموضوع جمعها السيد المحقق اليزدي قه في رسالته المعموله في ذلك والمستفاد من الحديث .

الثالث عشر الى آخرها ليس الا الترجيح بالأحدثية فقط والتحقيق خروج هذا الاخبار عما نحن فيه رأسا لان مورد البحث الخبران المتعارضان المتكاذبان في الصدور كما عرفت سابقا و مورد هذا الاخبار كما هو مقتضى ظهور بعضها وصريح الآخر مورد العلم بصدور كلتا الروايتين فيبين الامام عليه السلام وجه ذلك بانما التقيّة تارة والنسخ اخرى فالأخذ بالأحدث من باب انه بيان للحكم الواقعي او من باب انه ناسخ للخبر الأول و اين هذا من المتعارضين المبحوث عنهما في المقام و كيف يمكن حمل قوله (اذا حدثك بحديث العام الخ على الخبرين المتعارضين فتدبر .

هذا ولا بد من البحث عن امور الأول انه يستفاد من مجموع الاخبار المتقدمة الترجيح بأمر .

(١) الاعدلية والاثنية (٢) الاورعية (٣) موافقة الكتاب (٤) موافقة السنه (٥) الشهرة (٦) مخالفة العامة (٧) موافقة الاحتياط (٨) مشابهة الأحاديث الصادرة عنهم (٩) الأسهلية والأرشدية والاهنتية (١٠) مخالفة ميل حكام الجور و قضاتهم فهذه هي المرجحات المنصوصة التي تستفاد من مجموع النصوص في المقام .

الثاني انه قد استشكل على الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب الترجيح بأمر منها ضعف سندها و منها ضعف دلالتها باعتبار اختصاص مثل المقبولة بزمان الحضور بقرينة الحكم بالتوقف في ذيلها بعد فقد المرجحات واختصاصه بمورد المحاكمة والمخاصمة بناء على

انه المناسب للترجيح ومنها اختلافها في بيان المرجحات واختلافها في ذكر ترتيبها ومنها وهو العمدة معارضتها مع اخبار التخيير واطلاقاته المتقدمة فان هذا الاخبار وان كانت اخق بالنسبة اليها فيكون من قبيل المقيد بالنظر الى هذا المطلقات الا ان التحقيق انه لو أخذ بجميع هذه المرجحات لا يبقى مورد التعادل الا قليلا فيلزم حمل هذا المطلقات الكثيرة على الفرد النادر مضافا الى ان ورود هذه المطلقات الكثيرة في مورد البيان والحاجة ومحل الابتلاء خصوصا ما كان منها جوابا عن الاسئلة مع كونها في الواقع مقيدة بجميع هذه الترجيحات في غاية البعد والكلينى قد سرح مع أخذه بثلاثة من المرجحات المتقدمة فقد رجع الى القول بالتخيير مطلقا كما يستفاد من ظاهر عبارته وجعله اوسع واحوط وهذا كلامه في رسالة السيد اليزدى قدس (اعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تميز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه الاعلى ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه مما لا ريب فيه ولا نعرف من جميع ذلك الا أقله ولا نجد شيئا احوط من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله (ع) بايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى) فالانصاف ان تقييد اطلاقات التخيير بشكل ورفع اليد عن الراجح في مقام العمل خلافا للمشهور اشكل فطريق الاحتياط عدم العدول عما فيها المزية في مقام العمل كما لا يخفى ثم انه قد استدلل لوجوب الترجيح بوجوه آخر اقويها انه لو لم يجب الترجيح لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا بل ممتنع قطعا) ظاهر الدليل ان المراد انه لو لم يجعل الشارع خصوصا الراجح حجة في حال التعارض بل جعل المرجوح حجة

يلزم ترجيحه للمرجوح على الراجح و فيه اولا ان ذلك لازم من حجية خصوص فاقد المزية اما بناء على التخيير فلا يلزم ذلك نعم يلزم الغاء المزية المرجحة عن الاثر وهذا غير اشكال ترجيح المرجوح على الراجح .

و ثانياً ان الخصوصية المرجحة في نظرنا لا يستلزم ان تكون مرجحة بحسب نظر الشارع والقبيح انما هو ترجيح المرجوح في نظره لانما المناط في تشريعه و جعل احكامه نعم لوا حيل علينا تمييزا هو الحجة الفعلية من المتعارضين ثم لا يمضي نظرنا في تشخيص الراجح ربما يلزم ذلك باعتبار مقام المصلحة او ما هو اقرب الى الواقع ولكن ذلك لا يتم الا باقامة دليل الانسداد على بعض الوجوه و ضمه الى هذا الدليل و دون اثبات مقدماته في المقام خرط القتاد .

ثم الظاهر ان وجه الترقى من القبح الى الامتناع انما هو باعتبار انه اذا كان ترجيح المرجوح قبيحا فصدوره من الشارع محال و ممتنع كما حقق في محله من ان صدور المقابح من الله تعالى ممتنع لاستلزامه الجهل او العجز في المبدء تعالى عن ذلك .

ثم ان اشكال ضعف السند سهل في المقام بداهة ان اخبار التبرجيح كثيرة متعاضدة مروية في المجامع المعتبرة وهذا كاف في صحة العمل بالرواية و ان لم يكن كل رجال الاسناد مزكى بل منهما هو مدار العمل بين العلماء من سابق الزمان كمقبولة عمر بن حنظلة و اما اشكال ضعف الدلالة من جهة اختصاص مورد بعضها بزمان الحضور باعتبار الأمر بالتوقف والرجوع الى الحجة او من جهة اختصاص مورد بعضها بالتراجع كمقبولة عمر بن حنظلة فمدفوع باعتبار ان خصوصية المورد لا ينافي عموم الحكم والحكم بالرجوع الى الحجة لا يخص به كلية خذ باعدلهما بعد تعاضد عمومهما بمناسبة الحكم والموضوع و حاصل الدفع ان المرجحات المذكورة في الاخبار حلها و كلها

مرجحات عقلائية لمطلق المتعارضين من الأدلة والامارات ويناسب مع عموم الحكم فلو كان هناك خصوصية في المورد او حكم خاص ببعض الموارد لا يصرف العمومات عن مدلولها فلاشكال في استفادة العموم منها من هذه الجهات انما الاشكال معارضتها بمطلقات التخيير باعتبار ان كثرتها وورودها في مقام البيان وكثرة المرجحات الموجودة غالبا في مواردنا وسهولة ذكر احد طرفي التخيير في مقام الحكم لعدم نقض الغرض واستلزامه للمحذور آبية عن الالتزام بالتخصيص والتقييد في المقام الا ان يقال ان هذه المرجحات المذكورة باعتبار ان اكثرها مرجحات عقلائية مرتكزة في اذهان اهل العرف كانه يجعل موردا خبار التخيير في غير مواردنا راسا فلم يكن لها اطلاق في مقابل كثير من هذه المرجحات حتى يلزم المحاذير المتقدمة وهذا انما يصحبه على تسليم ان الاصل عند العقلاء في مقام تعارض الأدلة هو تقديم الاقرب الى الواقع باعتبار المزية المرجحة الموجودة في احدي الامارتين فمثل الاوثقية والا عدليه او موافقة الشهرة وامثالها مرجحات ارتكازيه فكان السؤال في اخبار التخيير عن غير ما يوجد فيه هذه المرجحات فنزل الجواب عليه و ينزل الاطلاقات الغير المسبوقه بالسؤال على ذلك لذلك و بقي قليل من المرجحات التعبدية المحضة مثل مخالفه العامه عدم موافقه مع حكاهم وقضاتهم ونحو ذلك وتقييد اطلاقات التخيير بمثل هذه المرجحات مما لا محذور فيه اصلا كما لا يخفى .

الثالث انه قد ذكر في غير واحد من الاخبار الترجيح بموافقه السنه والسنه يطلق على معنيين .

الاول خصوص فعل النبي و قوله و تقريره ص كما هو المتبادر منها اذا قوبلت بالكتاب وله بهذا المعنى اطلاقات كثيرة .
 الثاني مطلق فعل المعصوم و قوله و تقريره فيشمل الاخبار

الصادرة عن سائر الائمة أيضا فهل المراد بالسنة المذكورة في المقام هو المعنى الاول فينحصر المرجح بموافقة قول النبي او فعله او تقريره او بالمعنى الثانى فيعم جميع الاخبار الصادرة عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين فاذا كان عموم في خبر صادر منهم يرجح به احد المتعارضين الموافق معه و جهان لم اراحدا صرح باحدهما ولكن الظاهر هو الاول لظهور جمع من الاخبار بل و صراحة بعضها في ان المرجح هو موافقة الاخبار النبوية فيجمل المطلقات عليها عدم هما مرجحين في كلام احد على ما علم مع ان ذكر المرجحات في مقام تعارض الاخبار في قبال اعتراضات العامة على الائمة او في مقام تعيين الاخبار المجعولة المنسوبة اليهم فيناسب ان يكون الميزان للصدق وردا لاعتراض موافقة السنن النبوية لا مطلق الاخبار الصادرة منهم صلوات الله عليهم اجمعين مع ظهور لفظ السنة الواقعة في الاخبار المقارن مع الكتاب في السنن النبوية كما لا يخفى على الخبير الممارس الرابع هي يجوز التعدي عن المرجحات المنصوصة بناء على وجوب الترجيح بها او لابل يجب الاقتصار على خصوصها فلو كان هناك مرجح يوجب اقربيه احد الخبرين الى الواقع يجب الترجيح به و نسب الوجه الاول الى المشهور والثانى الى جماعة من الاكابر منهم الكليني على باليظهر من عبارته المتقدمة وهناك تفاصيل من بعضهم و ما يترجح في النظر ان المزية الغير المنصوصة ان كانت مما يوجب الاقربيه الى الواقع و قوة الامارية في احد الخبرين عرفا بحيث يساعد العرف على تقديم احد المتعارضين به مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية فيمكن ان يقال بوجوب الترجيح به والا فلا و بعبارة اخرى لا يستفاد من الاخبار التعدي الى مرجح غير منصوص تعبد انعم ربما يوجد مرجحات عرفية عليه بناء العقل فيدل على جواز الترجيح بها بالسيرة مع عدم الردع و ذلك لان الترجيح بالمزية التعبدية على

خلاف الأصل بناءً على أن يكون الأصل هو التساقط و على خلاف
اخبار التخيير بناءً على أن الأصل الثانوي في المقام فلا بد من
التوقف على مورد الدليل و قد ذكرنا للتعدى وجوها كلها غير خالية
عن التشويش منها بناءً العقلاء والاجماع من العلماء و لا محصل لهما
في المقام بعد فرض الكلام في المرجح التعبدى و اختلاف الاصحاب
في اصل الحكم كما هو ظاهر .

و منها اشارات في اخبار الباب نظموها بصورة الدليل كقوله ع
خذ باوثقهما او اعدلهما بناءً على أن الاوثقية بمعنى عام و هو
مطلق الاقربية الى الواقع او ما يوجب قوة الامارية و فيه انه خلاف
الظاهر من الاوثق فان ظاهره من كان اشد مواظبة في صدق اللهجة
و نقل الرواية شديداً التحرز من الكذب والافتراء و حمله على
مطلق صفة توجب اقوائية امارية احدى الروایتين خلاف الظاهر مضافاً
الى انه يوجب التكرار في الفاظ الرواية فان الاورع والافقه والاصدق
والاعدل كلها داخله تحت عنوان الاصدق و فيه من البعد مالا
يخفى و كقوله في مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك فان المجمع
عليه لا ريب فيه تقريب الاستدلال انه ان نفى الريب المعطل بالحكم لما
ان يكون نفى الريب المطلق الموجب للقطع بصدق الرواية و امانفى
الريب بالاضافة الى ما في الرواية الاخرى .

والاول غير مستقيم بداهة ان نفى الريب في احدى الروایتين
ينفى التعارض و ينفى التقديم ح بالمرجحات السابقة
على الشهرة المذكورة في الرواية فلا بد من الحمل على الثانى و ح
فحاصل التعليل انه اذا وجد في احدى الروایتين ريب لم يوجد في
الاخرى يجب ترجيحه و العمل عليه والقاء الآخر فيدل على
وجوب الترجيح بمطلق المزية وفيه ان المجمع عليه في المقام ليس
المراد به المجمع على صحة العمل بل المراد المجمع على روايته و

نقله عن المشايخ وح مفاد الرواية ان الحديث الذي اجمع الرواة على نقله لم يكن مظنة للجعل والا ختلاق كما هو عادة بعض الدسائس في ذلك الزمان بخلاف الرواية النادرة فانها مظنة لان تكون مجعولة مختلفة ولا يلزم من ذلك نفى جميع الاحتمالات الموجبة لسقوط الرواية عن الحجية كاحتمال التقيها والاشتباه في النقل بالمعنى وغير ذلك فح كان العلة عدم احتمال الجعل في الرواية المجمع على نقله ولا يستفاد منه وجوب الترجيح بكل ما يوجب اقوايته الامارية ولا مضايقة من التعديح الى مزية توجب القطع بعدم مجعولية الرواية و اين ذلك مما ادعى المستدلون بعموم هذا التعليل فتدبر .

و منها قوله خذ بما خالف العامة فان الرشد في خلافهم ووجه الاستدلال ان المراد يكون الرشد في خلافهم باعتبار الغالب فمرجع العلة الى انه حيث يكون مخالفتهم اماره غالب المطابقة مع الواقع يحب الاخذ بالرواية المخالفة معهم و فيه ان هذا التعليل لبيان جهة الحكم لا وجه تشريعه ولا يكون علة للحكم فان علل التشريع في الاحكام غير جامعة ولا مانعة بل لا بد من الاقتصار على موردها كما هو مقرر في محله فكانه لما كان مستبعدا عند الراوي جعل مخالفة العامة مرجحا عند التعارض ويحتمل ان يكون ذلك لمصلحة مذهبية كاهانتهم او تبكيتهم فبين ان الوجه في ذلك اقربية خلافهم الى الواقع فلا يمكن التعدي باسثال هذه الغلة الى غير مورد النص .

الخامس قد عرفت ان المرجحات المنصوصة تبلغ الى عشرة على ما يستفاد من الاخبار المذكورة المتقدمة فهل يكون ترتيب بينها عند اجتماع اثنين او اكثر منها في الخبرين اولابل كلها سواء في الاعتبار وعند الاجتماع والتزام لا بد من اعتبار الترجيح بينها بالاكثريه والاقربيه او غير ذلك وجهان بل قولان ظاهر المقبولة و المرفوعة .

هو الاول وسائر الاخبار وان كانت مطلقات الا انه لابد من
تقييدها بهما نعم ربما يستشكل في الالتزام بالترتيب بينها من
وجهين (١) ان المقبولة والمرفوعة متعارضتان في بيان الترتيب فان
احديهما يقدم الصفات على الشهرة والاخرى بالعكس فيكشف ذلك
الاختلاف عن عدم كون الترتيب بينهما لازما شرعا فيحمل الترتيب
المذكور فيها على الترتيب الذكرى في مقام البيان .

الثاني ان في اكثر الموارد يتزاحم المرجحات في طرفي
التعارض و لم يذكر في الاخبار علاج لذلك فيكشف من ان المدار على
ما هو الاقرب الى الواقع و اقوى في مقام الامارية و يكون الترتيب
غير لازم المراعات و يمكن الجواب عن الاشكال الاول باختلاف
مورد المقبولة والمرفوعة فان الاول في مقام الترافع والثانية
في الرواية والفتوى فيمكن اختلاف حكم المرجحات باعتبار اختلاف
المقامات فيعمل لمضمون كل واحد منهما في موردها فتأمل .

و ثانيا باختلاف معنى الشهرة في كل من الروايتين فالشهرة
في المقبولة باعتبار العمل والفتوى و في المرفوعة باعتبار النقل
والرواية وهي باحد المعنيين متقدمة على الصفات و بالمعنى الاخر
متأخرة عنها وثالثا بان اختلاف الروايتين في ترتيب مرجحين لا
يقتضي اسقاط ظهورها في الترتيب كلية بل لابد من علاج ذلك الا
ختلاف اما بالجمع الدلالي و بالاخذ بمقاد احدهما بمرجحات اخر
او الالتزام بسقوط الترتيب بالنسبة الى خصوص مورد الاختلاف لا
مطلقا فهم انه ذكر السيد المحقق اليزدي قده انه لو بنينا على
التعدي عن المرجحات المتوصفة بالترتيب ساقط والخبرين محمولان
على الترتيب الذكرى لان المدارح على الاقرب الى الواقع و ما هو
اقوى امارية وان بنينا على عدم التعدي واقتصرنا على المرجحات
المنصوصة فلا بد من الالتزام بالترتيب .

و فيه ان التعدى عن المرجحات المنصوصة لا يقتضى اسقاط الترتيب لان الامارات المعتبرة من جهة الكاشفة المحضة ربما تكون مرتبة في الحجية كالبيئة واليد و مرجع ذلك الى ان الامارة السابقة الاعتبار اقوى كسفا عند الشارع و ان خفى علينا وجهه فيبقى اعتبار الاقربية فى نظرنا فى المرجحات المتساوية الاعتبار و بالجملة اذا استفدنا الترتيب بين المرجحات فمع وجود السابق فى الرتبة فى احدى الامارتين كانت اللا حقة لغوا غير معتبر عند الشارع فلا معنى لكونها اقرب ح و ذلك لا ينافى الامارية والكشف المحض ايضا اذ مرجع ذلك الى تخطئة نظرنا فى تشخيص ما هو الاقوى امارية بمقدار يستفاد من لزوم اعتبار الترتيب و بالجملة فلا يبعد القول بلزوم اعتبار الترتيب على ما يستفاد من الاخبار .

السادس ترتيب المرجحات على ما يستفاد من الاخبار .

الاول صفات الراوى . الثانى الشهرة كما يستفاد من المقبولة

او بالعكس كما يستفاد من المرفوعة .

الثالث موافقه الكتاب .

الرابع موافقه السنة و مشابهة اخبار الائمة كما يستفاد من بعض

الاخبار المتقدمة على التامل فى الثانى .

الخامس مخالفة العامة و مخالفة ميل حكامهم وقضاتهم فهذه

درجات خمس فى ترتيب المرجحات لا ينتقل الى المرتبة التالية الا

بعد اعواز المرتبة السابقة بناء على ما هو الظاهر من لزوم مراعات

الترتيب بين المرجحات .

السابع المناط فى موافقه الكتاب وجود الحكم الثابت فى احد

المتعارضين فيه ولو بالعموم والاطلاق او بالفحوى بحيث يصح الا

نطبق .

الثامن المدار فى مخالفة العامة مخالفة ما هو المشهور بينهم

المعمول به عند الغالب خصوصا في بلد صدور الحكم وربما يلاحظ فيه بلدا راوى ومحل تعيشه ايضا فوجود الحكم الموافق للأخر نادرا لا ينافى صدق مخالفة القوم ومخالفة العامة بالنسبة الى الخبر الآخر فتأمل .

التاسع اذا تعارض المرجحان في المتعارضين بناء على عدم اعتبار الترتيب بينها او بناء على تعددها في مرتبة واحدة كمخالفة العامة وموافقة ميل الحكام والقضاة مثلا فيؤخذ باقوى المرجحين لو كان في البين وهل يعتبر ما فيما لاكثر او الكثرة ساقطة عن الاعتبار كما في اصل المتعارضين فان مجرد كثرة الامارة في احد طرفي التعارض لا يوجب اقوائته وتقدمه على الطرف الاخر كما هو المشهور الا في باب الصبينة فانه عند تعارضها يقدم الاكثر مع فقد المرجحات الاخر فيكون تعدد المرجح في احدهما غير مؤثر الا بناء على القول بان المناط في الترجيح ان يكون احدهما أقرب الى الواقع واقوى في مقام الامارية ولا اشكال في ان ما فيما للمرجحات الكثيرة هكذا بالنسبة الى الطرف الاخر ويمكن ان يقال ان المناط على التعدد عن المرجحات المتضمنة وعدمه وعلى الاول يكون كثرة المرجحات في احد الطرفين مرجحا واما بناء على الثاني فلا فلابد من ترجيح احد المرجحين من التمسك بدليل آخر ككون احدهما اقوى عن الآخر بحسب ذاته كالشهرة في الرواية مع الاوثنية حيث لا يبعد اقوائها الاول في مقام ترجيح الصدور ثم لابد من التماس دليل في تقديم ما هو الاقوى من المرجحات بعد فرض تساوي المرتبة .

(مسألة) ثم انه قد قسموا المرجحات بتقسيمات عديدة كالداخلية والخارجية وفسروا الاول بما لم يكن مستقلا في التحقيق مع قطع النظر عن الدليل المعارض كاصدقية الراوى واعدليته وكالشهرة والشذوذ والثاني بما كان مستقلا في التحقيق مع قطع النظر

عن الدليل المعارض كالكتاب و السنة و قسمها المحقق القمى الى متنبه و سندية و خارجية و قسمها بعض المتأخرين الى صدورية و جهتية و مضمونية ولا اثر الا لهذا التقسيم الاخير باعتبار ترتيب بين المرجحات باعتبار هذه الجهات كترتب بعضها على بعض فالاولى صرف النظر عن التقسيمات المتقدمة وماورد عليها من النقض والطرء و ما اسهبوا من الكلام فى تعيين مصاديق الاقسام و ما فى ذلك من النقض والابرار اذ لا يترتب عليها اثر مهم فى المقام و بذل الجهد فى تحقيق التقسيم الاخير و ترتيب هذا النتيجة المذكورة عليه و عدمه .

فنقول لا اشكال فى وجود الجهات الثلاث فى الدليل من الصدور والجهة والمضمون والمراد من الصدور ان يكون من ناحية المعصوم اما قولاً او كتابة او نحوه مما يكون دالاً على الحكم والمراد من الجهة الداعى الذى كان له عند القاء الحكم الى المخاطب وانه لبيان حكم الله الواقعى او غيره من التقيّة او المصالح الأخر والمراد بالمضمون هو الاستفادة من هذا الدليل وضعا وتكليفاً من الحلية والحرمة والوجوب والاستحباب فمرجح الصدور ما يقوى نسبة الرواية الى المعصوم ويبعده عن الكذب والوضع والاختلاق و مرجح الجهة ما يقوى ان يكون الداعى فى القاء الخير بيان حكمه الواقعى ويبعده عن التقيّة واحتمال التأويل والمراد بمرجح المضمون ما يسا عدنبوت الحكم الكذائى فى المراد كموافقة الاصل مرجحاً لعدم الوجوب مثلاً او كون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة مرجحاً للحرمة اذا كانت مفاد احد الدليلين و مرجحات الصدور كثيرة مثل او ثقيه الراوى و اعدليته و اورعيته و افعهيه و كونه اما ميازا هذا عارفا بالعربية صحيح السمع والبصر عاقلاً خبيراً حافظاً ضابطاً كثير الرواية معتمداً على الثقات بصيراً باحوال الرجال و من مرجحات الصدور ما يتعلق باثبات هذه الصفات للراوى ككونه بالعلم

او الشيعاء او البينة او خبر العدل او ورود خبر صحيح او ضعيف او نحو ذلك ككون عبارة المزكى صريحة او ظاهرة و منها ما يتعلق بكيفية الرواية من الاستناد والارسال والرفع و النقل بطريق الحفظ او القراءة في الكتاب و كون الراوى جازما او مترددا و منها ما يتعلق بكيفية تحمل الرواية من القراءة على الشيخ او قرائه الشيخ عليه وكونها بطريق المشافهة او غيره او المناولة او الاعلام او الاجازة والوجادة او القرب من المروى عنه او البعد عنه و كونه مخاطبا او سامعا مباشرا للقضية او غير مباشر و كون زمان التحمل ليلا او نهارا و كون مكانه مما يقتضى التقية او شدتها اولا و منها ما يتعلق بتعدد الراوى و اتحاده و منها ما يتعلق بنقلية الوسائط و كثرتها او قلها الزمان بين الراوى والامام و كثرتة .

ثانيها ما يتعلق بالمنن كالفضاحة والركاكة والا فصحية و اضطراب المتن والنقل باللفظ والمعنى .

ثالثها ما هو امر خارج عن السند والمتن كالظن بصحة احد الروايين من امر خارجي لا ربط له بالرواية فهذه المدة من المرجحات ذكرها الاصحاب و ناقشوا في بعضها من المنصوص و غيره و اما مرجحات الجبهه فهي امور منها مخالفة احكام العامة و منها مخالفة اخبارهم و منها مخالفة ميل قضاتهم و حكاهم و منها احديث الرواية لاحتمال النسخ في الرواية المتقدمة ولكن مخالفة العامة ربما تعد من مرجحات الصدور باعتبار ماورد من التعليل في بعض الروايات بان الرشد في خلافهم ولكن التحقيق عدم مساعدة ذلك التعليل على اثبات المقصود كما لا يخفى و اما مرجحات المضمون كموافقة الاصل و ككون التأسيس اولى من التأكيد في تقديم الناقل على المقرر و ككون دفع المفسده اولى من جلب المنفعة ثم انه ورد النص ببعض هذه المرجحات في الاقسام الثلاثة و اغلبها في مرجحات الصدور وفي

مرجحات الجرحية مخالفة احكام العامة و اخبارهم و ميل قضاتهم و
 احكامهم منصوطة اوفى مرجحات المضمون موافقة اصالة الاحتياط
 منصوطة واما ما لا يثبت فيها فالاعتماد عليها مبنى على التعدي عن
 مورد النصوص و مقداره و قد تقدم البحث فيه اذا عرفت ذلك فنقول
 هل يكون مرجحات الصدور مقدمة على مرجحات الجهة و هي
 على مرجحات المضمون ام لا بل كلها فى رتبة واحدة
 لا اشكال فى تقدم مرجحات الصدور على الجهة و هي على المضمون
 فى الرواية الواحدة و ترتب اصالة الصدور على اصالة الجهة و هي
 على اصالة الظهور فى الرواية الواحدة واما الاشكال فى تقدم اصالة
 الصدور فى احد المتعارضين على اصالة الجهة فى الرواية الاخرى فقد
 يقال انه اذا كان احدى الروايين اوثق راويا والاخرى مخالفة للعامة
 تعين الاخذ بالاولى باعتبار قوتها فى الصدور فانه مهما لم يفرغ من
 صحة الروايين صدوران و تساويهما فى مرجحات الصدور لا يصل النوبة
 الى مرجحات الجهة اصلا و بعبارة اخرى دليل الترجيح بحسب الصدور
 فى مرتبة لا يعارضه دليل رجحان الصدور فى الرواية الاخرى و بعد
 شمول دليل الترجيح لها فى رتبة الصدور لا يبقى مورد للاخذ بدليل
 الجهة فى الرواية الاخرى بداهة سقوطه من حيث الصدور فى مقام
 المعارضة والدليل الساقط فى رتبة الصدور لا يشمل دليل اصالة
 الجهة حتى يعارض اصالة رجحان الصدور فى تلك الرواية هذا غاية
 ما يمكن ان يوجه به ذلك القول ولكن فيه ان اطلاق اصالة رجحان
 الصدور فى الاوثق فى عرض دليل رجحان الجهة فى الرواية الاخرى و
 لا يجتمع كلا الدليلين بداهة عدم امكن رجحان صدور تلك و رجحان
 جهة هذه لانه يستلزم الامر بالعمل بالمتنافيين فلا بد من تقييد احد
 الاطلاقين ولا مرجح فى البين نعم يمكن التمسك فى ذلك بالاخبار
 فانه كما ذكرنا سابقا وان كان اختلاف بينها بحسب مرجحات الصدور

من جهة تقديم صفات الراوى من الشهرة و تاخيرها الا انها متفقة
فى تقديم مرجحات الصدور على مرجحات الجهة و يقدم مرجحات
الجهة على مرجحات المضمون لان فى ذيل المقبول الامر بالتوقف و
ارجاء الواقعة الى الامام والتوقف بناء على انها الاصل فى امثال المقام
ربما يكون مرجحا لمضمون احدا الروايتين و ذيل الرواية الاخرى
بعد فقد كل ذلك المرجحات الامر بالاخذ بما هو احوط و هو موافق
لاصالة الاحتياط و هى من المرجحات المضمونية فتدبر .

(مسألة) اختلفوا فى ان التخيير الثابت مطلقا او بعد فقد
المرجحات فى المسئلة الاصولية او الفقهية .

على اقوال : ثالثها جواز افتاء المجتهد بالحكم المعين
والمخير معا و يبتنى الكلام على ان التخيير المستفاد من الاخبار ماذا
فهل تخيير بين الحكمين ظاهرا فيكون من التخيير فى المسئلة
الفقهية فمقاد الخبرين حكم فرعى تخييري مشترك بين المجتهد و
المقلد و يتعين على المجتهد الفتوى بالتخيير كما فى خصال الكفارة
و قيل تخيير بين الاخذ بالحجتين القطعية من بينهما فهو تخيير فى
المسئلة الاصولية فيبتنى تخيير المقلد على انه شريك مع المجتهد فى
المسائل الاصولية مطلقا ولو بالرجوع اليه فى اخذها منه ولو تقليدا
اولا بل المسائل الاصولية محتصة بالمجتهد فعلى الاول يجوز للمجتهد
الافتاء بالتخيير دون الثانى فيتعين عليهما لاخذ باحدهما والافتاء
بمضمونه معينا و يجب على المقلد اخذه كك والتحقيق ان يقال ان
الحكم المستفاد من اخبار التخيير اما ان يكون حجية كلا الخبرين
فعلا على نحو التخيير فيكون الحجية التخييرية نحو من الحجية فى
مقابل الحجة التعينية كالوجوب التخييري فى مقابل الوجوب التعينى
ثابتة لكلا المتعارضين بالفعل و اما ان يكون حجية احدهما فعلا و
هو الذى يتعين بالاخذ فما دام لم يؤخذ باحدهما لم يكن الحجة

بنفسها فعليه وبالأخذ يتعين الحجة فقبل اخذ المجتهد لم يكن هناك حجة معينة أصلاً وبأخذه يصير حجة فعلية بالأخذ فلاخذ من متمات الحجية لأحد المتعارضين فعلى الأول يكون مفاد اخبار التخيير حكماً مشتركاً بين جميع الناس من المجتهد والمقلد فيحوز للمجتهدان يفتى بالتخيير كما يحوز له ان يفتى بما أخذه معينا لان كليهما حكم الله المشترك بينهما وبين مقلده واما على الثاني فلايحوز الافتاء بالتخيير لعدم ثبوت حكمين فعليين تخييراً حتى يبينه للمقلد بل لابد له من الافتاء بخصوص ما استفاده من الاخذ باحد هما ويختص مفاد اخبار التخيير بالمجتهدان الأخذ باحد الخبرين ح من وظائف الاجتهاد لانه تحصيل للحجة الفعلية على الحكم الفعلى ولاربط له بالمقلد بل مختصة بالمجتهد وحيث ان ظاهر اخبار التخيير فى المقام هو الوجه الاول فالقول بتخيير المجتهد بين الفتوى بالتخيير و بضمون ما أخذه لا يخلو عن قوة فتدبر جيداً .

(مسألة) التخيير الثابت بين الخبرين هل هو بدوى واستمرارى وجهان بل قولان ربما استدل للاول بوجوه الاول انه بعد الاخذ باحدهما لايبقى موضوع لأخبار التخيير حتى يكون الثانى حجه له فى الزمان اللاحق فيجوز ترك ما أخذ والاخذ بما ترك و ذلك لان موضوع الاخبار هو التكبير وقد زال التخيير بالأخذ بالاول .

الثانى انه وان كان الموضوع باقياً الا ان اطلاق الاخبار لا يساعد على ذلك لانها بين ما لا اطلاق له أصلاً وبين ما ينصرف الى خصوص حال التحير قبل الأخذ .

الثالث انه لو استمر التخيير لزم المخالفة القطعية اذا عمل باحد الخبرين فى واقعة وبالاخر فى الواقعة الأخرى وقد اجيب عن الوجه الاول بان الموضوع من تعارض عنده الخبران او المتحير فى الحكم الواقعى وهو باق حتى بعد الاخذ باحدهما و عن الثانى

بوجود المطلقات بين الروايات المتقدمة و عن الثالث باننا لما يلزم ذلك لو كان هناك علم اجمالي بتكليف فعلى بين الواقعتين على نحو الواجب المعلق و كان التكليف الزاميا و هو ممنوع فى كل الموارد ولا مضايقة فى الالتزام بالبدوية فى هذا النحو من الموارد واستدل على الاستمرارية باطلاق اخبار الباب و بالاستصحاب وقد سبق المنع بالنسبة الى الاطلاقات و عورض الاستصحاب باستصحاب حكم ما اخذه اولا واجيب بان استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحكم المعين .

اقول ان بنينا على ان مفاد اخبار التخيير هو الامر بالاخذ بان يكون الاخذ دخيلا فى حجية المأخوذ فعلا و قبل الاخذ لا يكون حجة فعلية فى البين فالتخيير بدوى بداهة انه بعد الاخذ باحدهما يتعين الحجة فيه و يسقط الآخر عن الحجية رأسا فلا يحوز ترك الحجة الفعلية والاخذ بغير الحجة و ان بنينا على ان مفاد الاخبار هو الحجة التخيرية الفعلية لكلا المتعارضين كما استظهره فالظاهر ان التخيير استمرارى بداهة ان كلا الخبرين حجة فعلية والاخذ باحدهما لا يوجب سقوط الآخر عن حجيته البدلية و معنى الحجية البدلية جواز الاكتفاء به فى مقام العمل بدلا من الاخر كما لا يخفى فتدبر جيدا .

(مسألة) التخيير قد يكون حكما واقعيا اوليا كما فى التخيير بين الخصال و قد يكون حكما واقعيا ثانويا و قد يكون حكما طريقيا و قد يكون حكما عمليا فى مورد الشك كما فى اصالة التخيير فى مورد دوران الامر بين المحذورين من دون ان يكون حجة فى البين و لا اشكال فى ان التخيير بين الخبرين المتعارضين ليس من القسم الاول و اما الاقسام الثلاثة الاخيرة محتملة فيمكن ان يكون حكما واقعيا ثانويا باعتبار طر و حال التعارض فان الاحكام الواقعية الثانوية انما

بطرء باعتبار الحالات المتطورة على الموضوع و يمكن ان يكون حكما
طريقيا باعتبار جهة الامارية الثابتة في كل منهما على البديل ويمكن
ان يكون تخييرا عمليا باعتبار تعرض اخبار التخيير لحكم الواقعة
التي اجتمع عليها المتعارضان .

و تفصيل الكلام في المقام انه اما ان نقول بحجية الاخبار من
باب السببية و اما ان نقول بحجيتها من باب الطريقية المحضة .

فعلى الاول فيكون موردا اخبار التخيير من باب التخيير الواقعي
الثانوي لان قيام الاخبار على حكم الموضوع توجب حدوث المصلحة
في الموضوع في طول الواقع الاولى المستبعد لحكم في طول الحكم
الواقعي الاولى اقتضاء كالموطوءة الطارئة على الغنم المستبعدة للتحريم
الواقع في طول الحلية الذاتية لثابته للغنم اولا و بالذات و اما
على الثاني فلا يكون من باب الحكم الواقعي من نسخ التخيير الواقعي
و ح اما ان يكون اخبار التخيير ناظرة الى جهة الطريقية البدلية
الثابتة في المتعارضين على ما بينا و الى حكم الواقعة التي تعارض
فيها الخبران من جهة سقوط الحجة فيها باعتبار التعارض فعلى
الاول فالتخيير تخيير في الحكم الطريقي من نسخه كايجاب التعبد
بالخبر الواحد و على الثاني فهو تخيير عملي فقط فيكون من نسخ
الحكم الثابت في موردا الاصول و حيث بينا سابقا على ان اخبار
التخيير ناظرة الى مرحلة الحجة البدلية و الامارية بالتخيير المعينة
الثابتة للمتعارضين فأوسط الوجوه هو الوجه الأوسط من الثلاثة المتاخرة
فتدبر جيدا و في بعض ما ذكرناه سابقا تأييد ما اخترنا هنا فلا تغفل
(مسألة) اذا كان خبران متعارضان في بعض مضمونها اي بعض
فقراتهما او كان خبره مستقل آخر يتعارض بعض فقرات الخبر الاخر و
لم يمكن الجمع للدلالة بينهما فهل يجب العمل بغير المعارض منهما او
من احد هما معينا و هل يجرى احكام التعارض من التخيير والترجيح

بالنسبة الى مورد المعارضة ام لا فهنا مقامان .

الاول جواز العمل بغير مورد المعارضة معينا من دون اعمال قواعد التعارض والترجيح و عدمه والثاني اجراء قواعد التعارض والترجيح بالنسبة الى مورد المعارضة اما الكلام في المقام الاول فتحقيقه ان الخبر الواحد المتضمن لفقرات متعددة او احكام مختلفة هل يكون بمنزلة الاخبار العديدة اولابل يكون بمنزلة خبر واحد فعلى الاول يشمله دليل الحجية باعتبار كل فقرة من فقراته مستقلا كما اذا اخبر الهادل عن كل واحدة منها عليحدة .

و على الثاني فلا بل يكون مشمولا لحكم واحد فعلى الاول اذا تعارض بعض الفقرات في الخبرين او بعض الفقرات في خبر مع الخبر الاخر فلا اشكال في صحه العمل بما لا يتعارض معه شيء عملا بعموم الادلة واطلاقاتها و على الثاني ففيه اشكال من حيث ان الحكم الواحد لا يتبعض و على الاول ايضا يمكن الاشكال في جواز العمل باعتبار ان مناط شمول دليل الحجية سواء كان في الآيات والاخبار او بناء العقلاء هو الوثوق النوعي بالخبر و مع معارضة بعض المضمون يسقط هذا الوثوق و يصير مجموع الخبر موهونا كما اذا كان الخبر مخالفا للشهرة او معرضا عنه في مقام العمل و بالجملة وان قلنا ان الرواية باعتبار فقراتها المتعددة و مضامينها المختلفة ينحل الى اخبار متكررة و مشمولة لدليل الحجية باعتبار كل واحدة منها مستقلة الا ان اقترانها بالفقرة المعارضة توجب و هنها و ابضراف الادلة عنها كما لا يخفى و مثله ما اذا تعارض فقرتان في رواية واحدة فيمكن القول بانهما بمنزلة روايتين فيجرب بينهما احكام التعارض مع انه لم يقل به احد فيما اعلم كما لا يخفى و اما الكلام في المقام الثاني فمحصله انه بناء على ان يكون الخبر الواحد اخبارا متعددة باعتبار مضامينها المختلفة فتكون موقع التعارض مشمولا لقواعد

التعارض و اخباره من الترجيح والتخيير كل بامر عليك في تضاعيف
الفصول المتقدمه قال ان يقال بان ظاهرا الاخبار هو الخبرين المتعارضين
مستقلا و بناء على انها فرد واحد من الخبر فيقع التعارض بالنسبة
الى مجموع الفقرات ثم هل يشمل حكم الترجيح والتخيير الفقرات
الغير المتعارضة ايضا ام لا و جهان والمسئلة بعد محل تامل .
(مسألة) اذا تعارض خبران في بعض المضمون او خبر واحدك
مع خبر آخر و ذلك يتصور على وجوه عديدة .

فالاول كما في العامين من وجه في مورد الاجتماع و كروايتين
تعرضتا لبيان شرطين مختلفين لحكم واحد كما في قوله اذا خفي
الجدران فقصر و اذا خفى الاذان فقصر و كرواية دالة على الامر بشئ
او النهي عنه مع رواية اخرى دالة على الحلية والثاني كما في العام
والخاص والمطلق والمقيد و امثالهما فان امكن الجمع الدلالي العرفي
تعين و لا يصل النوبة الى اخبار التعارض و عمل الترجيح والتخيير
كما هو المشهور و ان كان ربما نقل عن الشيخ في العدة تعميم مورد
الاخبار العلاجية على العموم والخصوص وان لم يكن لهما جمعا دلاليا
عرفيا بان يكون احدهما قرينة على التصرف في الآخر او كان احد
هما ظاهرا والآخر تضاهيا و اظهر فيرجح عليه من حيث الدلالة كما في
العامين من وجه في مورد الاجتماع اذا لم يكن في البين حكومة رافعة
للنزاع فهل يحكم بالتساقط في بعض المدلول او كان المرجع الاخبار
العلاجية و جهان يدل على الاول ان ظاهرا الاخبار العلاجية الخبران
المتعارضان بحيث لا يمكن العمل بهما اصلا في دور الامر بين الاخذ
باحدهما او طرحهما معا والعامان من وجه فليس الامر بينهما
كك بل يمكن العمل بهما معا في مورد الافتراق وليس مورد الاجتماع
مدلولا مستقلا حتى يشمل الاخبار العلاجية مضافا الى ان الخبر
الواحد لا يمكن ان يكون حجة من جهة و غير حجة من جهة اخرى و

بعبارة أخرى لا يكون حجه تعييناً و تخيراً لان الحجة التعيينية والحجة التخيرية لا تجتمعان في موضوع واحد كما لا يخفى و يدل على الثاني ان الخبر و ان كان واحداً الا انه باعتبار المدلول في حكم المتعدد فكانه اخبر عن مورد الافتراق و عن مورد الاجتماع و مورد الاجتماع مبتلا بالمعارض دون مورد الافتراق فيعمل به فيه ويرجع في مورد المعارضة الى علاجه و بعبارة اخرى كل كشف مستفاد من اخبار العادل في حكم خبر مستقل بحكم الطريقة المستقلة الثابتة فيه فكان اخباره ينحل الى اخبارات عديدة يلحق بكل منها حكمه باعتبار كونه معارضا او غير معارض و ان شئت قلت ولو فرضنا انه اخبار واحد و فرد واحد من الخبر لكنه فيه جهتان جهه عدم المعارضة و جهه المعارضة فيشمله كل دليل باعتبار الجهة الموجودة فيه وهذا الوجه هو الاقوى في النظر كما لا يخفى على من تدبر و تبصر .

(مسأله) اذا كان عامان متباينان و خاص موافق لحكم احد هما مخالف مع الاخر كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العلماء ثم ورد عن الامر باكرام العلماء العدول فلا اشكال في تخصيص العام المخالف بهذا الخاص فاذا خصص فبعد التخصيص يصير اخص من العام المقابل فيخصص به ذلك العام بلا كلام و ذلك لان من المعلوم كما حققناه سابقا توقف اصالة العموم على فقدان القرينة المبائة لها سواء كانت متصلة او منفصلة تكون في حكم المتصلة فكما ان الخاص المنفصل يكون قرينة على خلاف اصالة العموم مانعة عن التمسك بها ككلام العام المخصص يكون قرينة على خلاف اصالة العموم مانعة عن التمسك بها لانه بعد ورود المخصص عليه يكون كالخاص قرينة على خلاف العموم ففي مثل باب الخمس الذي يدل بعض الاخبار على التحليل في زمان الائمة و ما بعده مطلقا و بعض الاخبار يدل على عدم التحليل مطلقا و بعضه يدل على التحليل في خصوص المتاجر والمناكح

والمساكن فلا بد من تخصيص الاخبار الثانية بالقسم الثالث ثم تخصيص الاخبار الدالة على عدم التحليل مطلقاً بهذا الخبر المخصص كما هو ظاهر واما اذا كان عام واحد و خصوصيات بحيث لو خصص هذا العموم ببعضها ثم عرض على الآخر ينقلب النسبة من العموم المطلق الى العموم من وجه فهل يلاحظ النسبة قبل التخصيص فيعمل بالعام في غير مورد جميع الخصوصيات اولاً بل لا بد من ملاحظة العام بعد ورود بعض ذلك المخصصات عليه ثم المعاملة بينهما معاملة العموم من وجه فاذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحويين ثم قال لا تكرم البصريين من العلماء فلو عرض الخاص الاول على العام فيصير المدلول اكرم العلماء غير النحويين والنسبة بينهما وبين لا تكرم البصريين من العلماء عموم من وجه لا اجتماعها في الفقيه البصري وافتراقهما في العالم الكوفي والنحوي البصري فلو خصص العام بكلا الخاصين يبقى وجوب اكرام العالم غير النحوي والبصري و لو لوحظ النسبة بعد التخصيص بلا تكرم النحويين يبقى الفقيه البصري مورد معارضة الدليلين فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى سائر القواعد ح ولكن التحقيق عدم حجته انقلاب النسبة في مثل هذا المقام لان الخاصين في رتبة واحدة قريبتان على خلاف اتصال العموم فالمقدار الذي يمكن الاعتماد عليه من العموم هو خصوص مورد غير الخاصين لما عرفت من عدم حجته العموم في قبال القرينة المخالفة له و ان حجته معلقة على عدم وجود القرينة في البين ولا فرق في ذلك بين ان يكون احدا الخاصين لفظياً والآخر لبياناً و ان يكون كلاهما لبيان او لفظيين و كذا لا فرق بين ان يكونا متصلين او منفصلين او مختلفين هذا مضافاً الى ان تقديم احدا الخاصين و تخصيص العام به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين العام الاخر معارض بالمثل الا ان يصير احد الى الترجيح بلا مرجح او يتكلف المرجح كان يكون اتصال احدا الخاصين

او كونه لبيا من المرجحات في المقام و ضعفه غير خفي على الاعلام
وهذا آخر كلا منا في باب التعارض واللامستعان بقلم احد طلاب
العلوم في ارض الغرى محمد باقر بن محمد الكمرئي .



مرکز تحقیقات کتب ویران علوم اسلامی

(في الاجتهاد والتقليد) قد ذكره الاصوليون في خاتمة علم
الاصول لانه يتم ابوابه و فصولمو يفهم نتيجه جميع المباحث وكيفية
اعمال القواعد .

ثم المقصد المنعقد له الباب هو الاجتهاد و مايدّ كرفيه من
مسائل التقليد فهو استطرادي كما يستطردون الفقهاء ببيان ما للاجتهاد
من الشرايط والاحكام في باب القضاء مع انه ليس من وظيفة الفقيه و
في الاجتهاد مقامان .

(الاول) في بيان حقيقته قد عرف بتعاريف كثيرة و من المعلوم
انها ليست بحدود تامة حقيقية كجل تعريفات العناوين في لسان
المتقدمين والمتأخرين بل كلها و انما هي تعاريف لفظية يراد بها
شرح الاسم و توضيح الرسم و تقريب الموضوع الى الفهم و ما ينبغي ان
يقال في تعريفه انه اعمال القوة واستفراغ الوسع في استنتاج الاحكام
الشرعية الفرعية من الادلة وتشخيص ما ينتهي في مقام العمل اليها .

الثاني في احكامه و فيه مباحث (الاول) في التجزى لاشكال
في امكانه كما كان الاجتهاد المطلق و معنى الاجتهاد المطلق حصول
ملكة بها يقتدر الفقيه على تشخيص حكم كل مسألة ينظر فيها من
النصوص والظواهر او من القواعد المقررة المنتهى اليها في مقام
العمل و ما يظهر من الاساطين في مقامات كثيرة من اظهار التردد
في المسئلة او الاشكال و منها يملوء كتب الفاضلين والشهيديين فانها
هو لعدم اظهار حكم المسئلة كما فهموه لدواع غير خفية على الفقيه
والتجزى قوة تشخيص حكم بعض المسائل دون بعض او الوظيفة العملية
لبعض المقامات دون آخر و حيث ان ابواب الفقه مختلفة المسالك و
متشعبة القواعد فلا بواب المعاملات قواعد غير معموله في العبادات و
للخلل في العبادات قواعد غامضة الاستنتاج من حديث لاتعادلا
نحتاج الى مثلها في تعيين وجوب الظهر او الجمعة مثلا فلا مجال

لأنكار حصول هذه القوة بل الظاهر ان كل اجتهاد مطلق مسبق بالتجزى بداهة بطلان الظفرة واما توهم انه قوة قدسية غير مركبة فلا معنى لحصول جزء منها فكلام ظاهري لقابلية القوى النفسانية للشدة والضعف وان كانت بسائط كما ان كونها قوة قدسية وموهبة الهية لا ينافي ذلك لان هبته تعالى بقدر الاستعدادات والقابليات كما لا يخفى .

انما الاشكال في ترتيب ما للاجتهاد المطلق من الاحكام على التجزى وعدمه و هو اربعة الاول جواز العمل بما يستنبطه .

الثاني جواز تقليد الغير اياه . الثالث فصل حكم الخصومة في مقام القضاء . الرابع ثبوت الولاية الشرعية له على الامور الحسبية من التصرف في اموال القصر والغيب بعد عدم ثبوت الولاية العامة الثابتة للمعصوم بقوله نعم (النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم) لمطلق الفقيه بل المبحوث عنه خصوص ما يتتبع القضاة من الولاية ثم اعلم ان مراتب التجزى مختلفة اوليها ان يعلم موارد جريان الاصول العملية وينقحها جميعا من حيث الحكم والموضوع و يعلم مباحث حجية الظواهر ومباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيد وما يتقدم عليها في جميع المسائل المدونة في الكتب الاصولية المعروفة عن استدلال و يتخذ المبنى في جميع هذا المباني عن نظر موصل الى القطع بالحكم فيها او ما يقوم مقامه وح يمكن له استنباط الاحكام عن الظواهر المقطوعة الورود كظواهر القرآن وظواهر الاخبار المتواترة . ثانيها ان يعلم مسئلة حجية الخبر الواحد و يحقق حجية سائر الظنون الخاصة المختلفة حجيتها عند الاصحاب بالقطع ويجتهد في اربع مسائل رجالية .

الاولى ان الكتب الاربعة المعروفة غير محتاجة الى نقد السند بل ما دون فيها من الروايات مقطوعة الحجية .

الثانية ان الطبقة الواسطة بين اصحاب الجوامع والكتب من الرواة
 والواسطة بين اصحاب الكتب والاصول الاربعة مشيخة الاجازة ام
 مشيخة الرواية وعلى الاول هل الكتب مأخوذة عنها روايات الجوامع
 مقطوعة الاسناد الى اصحابها ام لا الثالثة معرفة اصحاب الاجماع
 بخصوصياتهم وطبقاتهم الرابعة ان يجتهد في أن تصحيح الغير
 للرواية كافي في جواز العمل بها ام لا فلونقح هذه المسائل الاربعة
 وأدى نظره الى عدم احتياج الكتب الاربعة الى نقد السند وان
 الطبقات الواسطة مشيخة الرواية وعرف اصحاب الاجماع وان تصحيح
 الغير كافي صار مجتهد في المرتبة الثانية ولا يحتاج الى التسرب
 والتتبع من احوال الرجال فردا فردا كما بني امره على ذلك الشيخ
 الاعظم الانصاري ولذا اشتهر انه لم يبال بعلم الرجال ومع ذلك
 فقد استشكل عليه السيد محمد باقر الرشتي ومنع الاجازة بعد ما
 استجاز ووجده جامعا لما يلزم في الاجتهاد لعدم كونه متضلعا في
 علم الرجال وبعد ذلك اذا اجتهد في قواعد ابواب المعاملات
 باختلافها من قواعد باب البيع والنكاح والاجازة وغيرها التي قيل
 تكون كتابا اكثر حجما من كتب الاصول لو جمعت ودونت يصير
 مجتهدا مطلقا ثم المتجزي بقسميه لا اشكال في جواز عمله بما
 يستنبطه وحرمة تقليده لغيره في ما يقدر على استنباطه لشمول
 الادلة الدالة على جواز عمل المجتهد المطلق على ما استنبط
 وحرمة تقليده لغيره لاختصاص ادلة جواز التقليد على الجاهل
 والفرض ان المتجزي في ذلك عالم ايضا فالمجتهد المطلق والمتجزي
 في هذين المقامين فرسى رهان نعم لو ابتلى بمسئلة قد ضاق المجال
 عن الرجوع الى المدارك واستنباطها فلا يبعد جواز التقليد فيها
 لمطلق المجتهد وان كانت له قوة استنباطها وان نقل عن بعض
 العلماء جواز تقليد الغير للمجتهد مطقتدبر واما نفوذ قضائه وكون

حكمه فاصلا للخصوصية عند المرافعة فلا قوى عدم نفوذه للاصل وعدم دليل مخرج عنه لان الدليل الدال على نفوذ حكم المجتهد في القضاء منحصر في مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة ابي خديجة سالم بن مكرم والاولى ظاهرة في اشتراط العلم الفعلي لجميع المسائل حيث يقول فانظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا والمفرد المضاف و ان لم يفد العموم الا ان المنساق عن النظر في الحلال والحرام و عرفان الاحكام هو العموم والفعلية من المعرفة ولكن عدم وجدان العارف الفعلي على جميع الاحكام يحصر القضية الى العارف بالقوة القريبه على جميع الاحكام فيخرج منه المتجزى مط ١ و مشهورة ابي خديجة و ان كان شاملا للمتجزى لان مفاده من عرف شيئا من قضايانا و هو صادق على من اجتهد في مسئله واحدة الا انها قاصرة عن معارضة المقبولة لان ابي خديجه كان مستقيما في ابتداء امره فمال الى الخطابية الذين كانوا يجتمعون في مسجد الكوفة و يخلون المسلمين باظهار العقائد الفاسدة من القول بربوبية مولينا الصادق و نبوة ابي الخطاب فبعث اليهم موسى بن عيسى العباسي في ليلة من رمضان فقتلهم الى آخرهم و نجى منهم ابو خديجة فقط و رجع الى الحق والاخبار التي رواه قبل ارتداده معتبرة و كذا التي رواه بعد رجوعه و ما رواه في حال انحرافه مردودة و كذا ما اشتبه حاله من رواياته مع عدم عمل الاصحاب به و منها هذا الرواية و اما مقبولة عمر بن حنظلة فعند الاصحاب متلقاة بالقبول لما روى عن الصادق (ع) فيه انه لا يكذب علينا فعند التعارض العمل على المقبولة متعين و اما جواز تصرفه في الامور الحسبية كأمور الصغار والغيب و ما اشبه ذلك فان سلطنا فيها مسلك الشيخ الاعظم قد من عدم و فاء الادلة على ثبوت الولاية فيها للفقهاء في زمن الغيبة مط و انما احرزنا تعلق ارادنا الشارع بتصدى هذا الامور مطلقا

فيدور الامر بين جواز تصدى كل احد لها كالواجب الكفائي او جواز
 تصدى خصوص المجتهد و هو مع وجوده القدر المتيقن فلاشكال في
 انه بعد دوران الامر بينه وبين المجتهد المطلق يكون القدر المتيقن
 المجتهد المطلق وان بنينا على استفادته جوازه من الادلة الخاصة
 كالمقبولة ونحوها مثل ما سئل عنه ع عن التصرف في مال الصغير
 فاجاب اذا كان ملك ومثل عبد الحميد فلا بأس بموردها كما عرفت
 هو المجتهد المطلق ايضا فالأقوى عدم جواز تصرفه في هذا الامر
 ايضا واما التوقيع المبارك (واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى
 رواة احاديثنا) فبعد عدم معلومية المراد من الحوادث الواقعة القدر
 المتيقن منها هو الرجوع في اخذ المسائل والاحكام لافى مقام المرافعة
 واموال الصغير والايثار فلا يجوز التمسك به في كلا المقامين و اما
 الولاية التي من توابع القضاء و كان منصب الولاية في زمان الحضور
 كالتصرف في الخراج والمقاسمة واجراء الحدود ونحو ذلك فانها مما
 يتولاها الولاية في زمان الحضور ولا يربط لها بالقضاء بل قد استشكل
 الشيخ الاعظم في تبعية الولاية على الامور الحسبية للقضاة وايضا فلذا
 وقع من جهة ثبوتها للفقهاء في الاشكال وسلك مسلك القدر المتيقن
 ولكن الأقوى ثبوتها للفقهاء المطلق بتبع القضاء فثبوتها للمجتهد
 المطلق ايضا مما لا مدرك له سوى قوله (ع) في المقبولة فاني قد
 جعلته حاكما فان الحكومة عنوان عام شامل لولاية الولاية ايضا ولذا
 كان اكابر العلماء يتولون هذا الامر كالمحقق الثاني تصرف في
 خراج همدان والشيخ جعفر كاشف الغطاء وكثير منهم يجرون الحدود
 الشرعية واما ثبوتها للمتجزي كثبوت مطلق الولاية له محل منع
 واضح لما عرفت من عدم شمول المقبولة له وعدم مدرك لها سواء
 و اما الخامس وهو جواز الفتوى و تقليد الغير له فالأقوى عدمه مع
 التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق و جوازه يدونها بيان ذلك

ان وجوب رجوع العاصي للجاهل الى العالم حكم عقلي كوجوب النظر في المعجزة فوظيفة الربوبية ارسال النبي واعطائه المعجزة و وظيفة العبودية النظر فيه بحكم العقل والا لافحم النبي ولم يتم حجته و كوجوب نظر المجتهد في الاخبار و فحصه عن الدليل و لا يمكن ان يكون حكما شرعيا صرفا والا يلزم الدور ولكنه ليس حكما مطلقا بحيث يشمل رجوع كل جاهل الى اى عالم كان فالقدر المتيقن منه المجتهد المطلق العادل الحي بل مقتضاه حفظ كل قيد شك في دخله في الموضوع و اما مع عدم المجتهد المطلق فمقتضى بقاء حكم العقل بوجوب الرجوع الى العالم وجوب الرجوع الى المتجزى فقيد الاطلاق في مرجع التقليد من القيود التي تسقط بالتعذر و يكون شرطيته في حال التمكن منه و اما مسئلا لاعلمية فامرأ خراذ ربها كان المتجزى في ما يستنبط اعلاما من المطلق واذا وصل النوبة الى المتجزى فمع تعدده بحب الرجوع الى الاعلم و اما الاخبار الواردة في المقام فلا اطلاق لها بحيث يستفاد منه جواز الرجوع الى المتجزى مع التمكن من المجتهد المطلق بل مع عدم التمكن منها ايضا لان المقبولة كما عرفت لا تشمل المتجزى والمشهورة ضعيفة وقد استدل بماروى عن الصادق انه قال لا بان اجلس في مسجد المدينة و أفيت الناس فاني احب الخ ولكنه مشكل اذ مقتضاه ان يكون المفتي مثل ابا ن و لم يحرز انه كان متجزيا فتدبر جيدا فتحصل مما ذكر ان احد شرايط المرجع في التقليد كونه مجتهدا مطلقا .

الشرط الثاني الحيوية و قد كان الاصحاب يذكرونها في التقليد ولكن ذكرها في هذا المقام انسب بملاحظته ذكر الاطلاق في الاجتهاد لمرجع التقليد اقول لا اشكال في ان باب الاجتهاد يناسب لذكر ما كان من شرايطه و خصوصياته واقسامه و حيث قسموه الى مطلق و متجزى دعاهم ذلك الى ذكر ما يترتب على التجزى وما لا يترتب و بعضهم

نفى جواز الافتاء عن المتجزي فيغبد ذلك اشتراط الاطلاق للمرجع والمفتي ولكنه ليس بمقصود في الباب و ليس الحيوة من الشرايط الكسبيه للاجتهاد التي كانوا يصدد ذكرها في هذا الباب فالانصب ذكر الحيوة في التقليد كما صنعوا اصحاب لانها من شرايط المفتي والمرجع والاقوى اشتراطها للاصل الذي ذكرنا سابقا من ان مقتضى وجوب الاخذ بالمتيقن دخل كلما يشك في مدخليته وللإجماع من عداما ربما ينسب الى المحقق القمي من التشكيك في ذلك و لعله كان في مقام الاستدلال لافي مقام الافتاء و على اي حال كان متسالما عليها بين اصحابنا كما ان المتسالم عليه بين العامة عدم اشتراط الحيوة ولذا يرجعون في جميع الاعصار الى احدا الاربعة (ابو حنيفة) و شركاه و لعل مبنى اختلاف الفريقين في ذلك اختلافهم في مسئلة كلامية و هو لزوم امام حي في كل عصر و عدمه و حيث انهم لا يقولون بلزوم امام حي في كل عصر لا يشترطون الحياة في المفتي والمرجع و حيث نقول بلزوم ذلك نشترط الحياة في المرجع فتدبر و لظاهر قوله في التوقيع فارجعوا الى رواية احاديثنا فان الارجاع الى راوي الحديث في الحوادث سواء كان المسئول عنها الشبهات الموضوعية او الحكمية او الترافع او الامور الحسبية المتيقن منها هو الشبهات الحكمية لانها كانت مسئولا عنها ولا يستلزمها سائر التقادير كما لا يخفى و جعل المرجع رواية الاحاديث يدل على كونه حيا لانه لو جاز الاخذ عن الميت يقول ارجعوا الى احاديثنا او الى فتاوى رواية حديثنا فان اخذ الفتوى عن كتاب راوي الحديث ليس رجوعا اليه نفسه بل الى كتابه كما لا يخفى و اما سائر اخبار الباب فهي غير متعرضة لشروط الحيوة كما انها غير مطلقة بحيث يشمل جواز الرجوع الى الميت كما لا يخفى .

اقول يمكن ان يستفاد ذلك من المقبولة فان النظر الى من كان

منهم ظاهر في لزوم حياته والا لم يصدق النظر اليه و من قول ابي جعفر لابان اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك فان المثلية يستلزم الحيوة لان الميت ليس مثل الحي كما لا يخفى و يمكن ان يقال بتعيين مدلول التوقييع الصادر لاحمد بن اسحق الذي كان من مشايخ الكليني و اجلاء الاصحاب في السؤل عن الشبهة الحكمية لان الحوادث المسؤل عن مرجعها في زمان الغيبة لا بد وان يكون مما يرجع فيها الى الامام في زمان الحضور و من المعلوم عدم رجوع الشيعة في زمان الحضور الى الامام للمرافعة او الامور الحسبية بل يرجعون فيها الى اصحاب الائمة و فقهاءهم كما امرهم الصادق (ع) بذلك و يرجعون الى الامام في خصوص الاحكام فتعين بهذا البيان ان المسؤل عنه هو الشبهة الحكمية و قد عرفت دلالتها على اعتبار الحيوة في المرجع هذا مضافا الى الاجماع الذي لا مخالف له الى زمان المحدث النجراني والمحقق القمي ولا اعتبار في مخالفتها في الاعصار الاخير بعد تالم الاصحاب على ذلك الى عصرهما ولذا عول شيخنا على هذا الاجماع في رسالته ولم يعبا بخلاف هؤلاء هذا في التقليد عن الميت ابتداء واما البقاء على تقليده ففيما قال اشهرها عدم الجواز كما في الابتداء ثم القول بالجواز بعض منهم يقولون بالوجوب اما القائلون بالجواز فاستدلوا بوجهين .

الاول هو الدليل الاجتهادي و هو ان القضية الواحدة لا تتحمل تقليدين اما الصغرى فلان المكلف جميع اعماله المكررة من الصلوة والصوم والزكاة ليست الاعمالا واحدا و بالجملة صلوة المكلف عمل واحد و تكرارها في كل يوم مرات ليس الا من مصاديق هذا العمل الواحد و كذا الصوم و غيره و اما الكبرى فلان التقليد عبارة عن اخذ الجاهل بحكم العالم في المسئلة فاذا فرضنا انه قلد في مسئلة صلوته فهو عالم بالحكم فلا معنى لرجوعه الى المجتهد الثاني وفيما الاشكال من جهة

الصغرى والكبرى اما من جهه الصغرى فبان للمكلف فى كل يوم تكليف مستقل بل فى كل وقت كما هو مقتضى انحلال التكاليف بحسب مصاديقها الخارجية فالوجودات متعددة و انكانت واحدة بالنوع والوحدة النوعية لاتضر فى اختلاف المصاديق فى الحكم و كانه من باب خلط الواحدة الشخصية بالنوعية و اما فى الكبرى فبان القضية الواحدة و لو فرضت شخصية خارجية لم لاتتحمل تقليدين فان كان المراد عدم تحملها بعد عمل المقلد بفتوى المجتهد الاول فهو دعوى ان العمل على طبق فتوى المجتهد يقتضى الاجزاء و سنتكلم فيه وان كان المراد عدم التحمل قبل العمل ففيه منع واضح لم لايمكن ان يدع فتوى المجتهد الاول واخذ بفتوى الثانى و عمل به واما الاصل فاجرائه تارة لاحراز حجية قول المجتهد بعد موته من حيث اجتهاده فيترتب عليه ما يترتب على قول المجتهد من الآثار من ضمه الى اقوال آخر فيحصل الاجماع او الشهرة او غير ذلك و اخرى من حيث جواز تقليده بعد موته والعمل عليه لغيره فنقول بناء على ما هو الحق من لزوم بقاء الموضوع فى الاستصحاب واخذ الموضوع من العرف يكون القيود المأخوذة فى الموضوع فى لسان الدليل على وجهين الاول ما لبقاء العرف و يحكم بان الموضوع نفس الذات القاقدة عن الوصف و ان الوصف عليه كثبوت الحكم له بمناسبة الحكم والموضوع كقوله الماء المتغير نجس فان العرف يرى النجاسة كالعرض الخارجى الطارى على الماء وانه يقوم بذات الماء لا الماء مع الوصف فاذا شك فى زوال النجاسة بعد فقد الوصف يستصحب .

الثانى ما يراه مقوما بحيث يحكم بزوال الموضوع عند زواله كبعثك هذا الحمار فلوان المشار اليه فرسا يكون البيع باطلا لعدم موضوع المبيع عرفا والآثار المترتبة على قول المجتهد على قسمين منها ما يترتب على نفس صدوره عنه ولو ارتفع بعد ذلك كادخاله

فى الاجماع او الشهرة و نحو ذلك فان مجرد صدور الفتوى عن المجتهد
 كاف فى ترتيب ذلك الاثر ولا اشكال فيها لترتيب تلك عليه بعد
 موته لبقاء موضوعه و منها ما يترتب على رأى الفعلى ولا اشكال فى
 عدم ترتيب ما كان كذلك بعد موته لارتفاع موضوعه فالتقليد و جواز
 العمل بقوله هل يكون من قبيل الاول حتى يكون موضوعه باقيا
 او الثانى حتى يكون رائلا الظاهر هو الثانى لان معنى التقليد هو اجراء
 العمل على طبق رأى المجتهد لا مجرد الرجوع اليه و لا مجرد اخذ
 المسائل و ترتيب على ذلك فروع تأتى بعد ذلك مع انه كانه
 يرى رأى المجتهد علما و رأيا لنفسه فيجرى على طبقه ولا
 اشكال فى توقف ذلك على رأى الفعلى مضافا الى انه لو كان الموضوع
 مجرد الصدور يستلزم جواز البقاء بعد تبدل رأيه و هو باطل بداهة
 عدم جواز عمل المجتهد نفسه على هذا الرأى بعد تبدله فكيف يجوز
 لغيره العمل عليه و لو شكنا فى ان الموضوع من اى قبيل فلا مجال
 للاستصحاب ايضا لعدم احراز الموضوع ح (اقول لاشك ان فى قول
 المجتهد وجهان احدهما باق بعد موته والاخر زائل فالاول
 هو الطريقة والكشف عن الواقع والثانى حيثما الوصفية القائمة بنفسه
 ولا اشكال فى ان الجهتين الاولى غير قائمة بالحياة اصلا كالاخبار فانه
 بعد موت الرواة تكون كشفها عن الواقع باقيا بل ذلك شان كل طريق
 والثانية متقومة بالحياة فلا بد من تنقيح ان حجية قوله للمقلد
 بالاعتبار الاول فقط ام لا فان كان بالاعتبار الاول كما هو ظاهر اذ
 قول المفتى للعامة طريق الى الواقع كقول الراوى للمجتهد فلا يظهر
 بقاء الموضوع و جريان استصحاب الحجية وان كان الثانى فلا يجرى
 الاستصحاب ثم لو قلنا بجريان هذا الاصل فمقتضاه جواز تقليد
 الميت ابتداء لكنه خلاف الاجماع ويبقى فى الاستمرارى سليما وبناء
 على عدم الجريان فعدم الحجية فى الابتداء والاستدامة مقتضى

الاصل مضافا الى الاجماع في الاول كما لا يخفى فتدبر جيدا الشرط
 الثالث من شروط مرجع التقليد الافضلية وهل هي موجبة لانحصار
 الحجية في واحد هما بحيث لا يكون قول غيره حجة في نفس الامر ولا
 بد من رجوع جميع الناس اليه فالاجتهاد كالامامة في قيامه في كل
 عصر بالا علم فقط او هي موجبة لتقدم قول الاعلم عند المخالفة بلا
 اقتضاء منها لسقوط قول المفضول عن الحجية مط الظاهر هو الثاني
 كما عليه الفقهاء والعلماء الحق والاحتمال الاول سخي من الرأي
 ربما ينسب الى بعض الشيوخ لقائلين بوحدة الناطق ولكن لا بد من
 اقامة دليل على حجية قول المفضول مع وجود الافضل اذ حكم العقل
 كما عرفت لا يقتضي الاحجية قول مجتهد ما ويتعين في الاعلم بحكم
 القدر المتيقن و لا يشمل غير الاعلم و اما حكم العقل وسيرتهم
 بالرجوع الى اهل الخبرة في كل فن وصناعة وان كان اعم واوسع
 من حكم العقل الا انه يحرز رجوعهم الى المفضول مع مخالفة الاسد
 الافضل فاذا اثبات حجية قول المفضول مع وجود الفاضل فيه من
 الاشكال ما لا يخفى ولكن يمكن التمسك في اثبات حجيته معه باطلاق
 موثقة اسحق بن يعقوب وهو التوقيع المتقدم واما الحوادث الواقعة
 فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا يكون المراد من الحوادث الواقعة هو
 الشبهة الحكمية بالتقريب المتقدم وقدام بالرجوع الى رواية الاحارث
 وهو جمع مضاف يدل على العموم واكده بقوله فانهم حجتى عليكم
 فتدل باطلاقها على حجية قول المفضول حتى مع وجود الفاضل و
 يمكن التمسك ايضا بمقبولة عمر بن حنظلة لان قوله عليه السلام فارضوا
 به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما يدل على حجية فتويه اذلولها
 لما فصل بحكمه النزاع و لما آل الخصومة الى الارتفاع و هو وان
 كان في مقام الترافع الا انه يدل على حجية الفتوى في غير ما بالقول
 بعدم الفصل قطعا كما لا يخفى فيستفاد من الموثقة والمقبولة حجية

فتوى المجتهد مط كما انه يستفاد من المقبولة تقديم قول الافضل عند الاختلاف وهو مقتضى الاصل مع فرض عدم الدليل كما عرفت وان لم يحكم العقل بمرجحية العلمية بعد دلالة الدليل على حجية قول كل مجتهد كما انه مع عدمه يحكم بلزوم العمل بقول مظنون العلمية بل محتمله فضلا عن معلومه لدوران الامر في جميع هذه الموارد بين التعيين والتخيير في مقام الطريقيه والعقل حاكم بالاخذ بالمعين كما لا يخفى و قد ذكر في التقارير في مبحث الاجتهاد والتقليد ما يابى ان يسند الى الشيخ الاعظم ولعله كان من تقارير بعض اساتيده غيره ولذا ذكر فيما لوجوه الاعتبارية والادلة الضعيفة الموهومة والشيخ وان ذكر بعض ذلك في رسالتنا المعمولة في المسئلة الا انها مما كتبها في اوائل امره وههنا فروع (١) لو علم في مسئلة او مسائل اختلاف الاعلم مع غيره تفصيلا يجب الاخذ بقول الاعلم والبناء عليه بانه حكم الله في حقه والعمل عليه اذا وافق قوله للاحتياط واذا خالف قوله للاحتياط و وافقه قول غيره يجوز له العمل على وفق قول الغير احتياطا من دون البناء على انه حكم الله و اذا وافق قولهما في المسئلة فتقليد غير الاعلم فيه جائز لانه تقليد للاعلم لان التقليد كما يأتي مجرد العمل على طبق الفتوى لالتزام بانه فتوى الاعلم او غيره لعدم اعتبار قصد التميز والتعبد فيه فما ذكره في العروة من لزوم البناء على تقليده وعدور العمل من الالتزام على فتويه لا محصل له .

(٢) اذا علم مخالفاً لاعلم مع غيره اجمالاً لا يجوز له العمل على فتوى غير الاعلم مط قضاء لحق العلم الاجمالي بالمعارض الاقوى بل لو تفحص عن فتوى الاعلم و تحصل بعدد المقدار المعلوم بالا جمال لا يجوز العمل على فتويه في الباقي لعدم جريان قاعده انحلال العلم الاجمالي هنا لان ملاك وجوب الفحص ليس مجرد العلم الاجمالي

بوجود المعارض بل احتماله كاف في وجوب الفحص اذا كان احتماله عقلائيا لان وجوب الفحص عن معارض قول المجتهد للعامة كوجوب الفحص للمعارض عن الدليل في الادلة للمجتهد وكوجوب النظر الى المعجزة ليست احكاما يدور مدار العلم بل مجرد الاحتمال موضوع تام فيها اذا كان المسئلة مما يعم بالبلوى او لم تكن كذلك لكن اتبلى بها قبل ان تعلم بمقدار المعلوم بالاجمال قضاء لحق العلم الاجمالي من جهة الموافقة القطعية الغير المعارضة لشيء .

(٣) اذا احتمل مخالفه العلم لغيره في مسائل فان كانت مما تعم بالبلوى وجب الفحص في جواز العمل بفتوى غيره مطوا اذا كانت من المسائل النادرة فان لم يتعلم المسائل المبتلى بها وجب فيها الفحص ايضا لان مقتضى وجوب تعلم ما هو طريق و حجة له يقضى بوجوب تحصيل قول العلم في جميع موارد المخالفة مع غيره وقد علم اجمالا بالمخالفة في موارد و هذه من اطراف العلم فيجب الفحص فيها و اما اذا كان تعلم المسائل العامة بالبلوى فلا يجب لندرة مخالفة العلماء في النوادر فلا يورث فيها احتمالا عقلائيا يمنع عن التمسك بالحجة الموجودة وهذا بخلاف الخبر فانه كغيره من الادلة والعموم والاطلاق يجب الفحص عن معارضه وان تعرض للمورد النادر وقد علم بمعارضات الادلة في المسائل العامة بالبلوى لان وجوب الفحص عن الادلة تحت قاعدتين احدها العلم الاجمالي بوجود المخصصات والمعارضات و يرتفع بالفحص عنها بمقدار المعلوم بالاجمال في ما تعم بالبلوى والاخرى جريان ديدن الائمة على ذكر المخصصات المنفصلة والمعارضات وهذا باق فيها و مورث للاحتمال العقلائي لو جود المعارض له فيها فيجب الفحص كما عرفت .

(الشرط الرابع) العدالة ويدل على اعتبارها بعد الاجماع قوله (ع) في موثقه اسحق بن يعقوب المتقدمة واما الحوادث الواقعة

فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم فان التعليل
يأبى ان يشمل الفاسق منهم بمناسبة الحكم والموضوع فان كون الشخص
حجة الى الخلق عن قلبه يحتاج الى مرتبة عالية من العدالة و
تهذيب النفس وربما لا يكتفى باول مرتبة من العدالة فيها فكيف
بالفسق .

أقول و يمكن ان يستدل عليه بالمقبولة حيث حكم فى فرض
التعارض والاختلاف بالرجوع الى الاعدل و هو مستلزم لفرض تحقق
العدالة فيهما ابتداء .

و ثم من المسلمات بينهم انه اذا زال الاجتهاد او العدالة او
الاعلمية عن المرجع يجب العدول عنه الى الواجد لها و لا يجوز
البقاء على تقليده بمجرد وجود هذا الشرائط فيه حال صدور الفتوى
عنه واشتراطها فى الاستدانة كما لا ابتداء ومقتضى ذلك وجوب العدول
اذا انتفى شرط الحياة ايضا لعدم الفرق بينها دليلا واعتبارا لان
يقال بعدم اشتراطها مطويعا يجوز تقليد الميت ابتداء وهو باطل بالاجماع
فتدبر (فصل) فى مسئلة التصويب والتخطئة وقد جرى البحث عنه فى
الاجزاء وجعل الطريق ولكن جرى عادة الاصوليين بالبحث عنه هنا
ايضا فاقتفينا اثرهم لتفصيل بعض كليات مجمله فى المسئلة ربما لم
نفصلها فيما تقدم فنقول فى التصويب قولان الاول ما نسب الى الا
شاعرة من القول بعدم حكم لله فى الواقع وانما يحدث على طبق
ما يؤدى اليه الامارة الثانى ما نسب الى المعتزلة من ثبوت حكم فى
الواقع لكل مسئلة ولكن اذا أدى الامارة الى خلافه ينقلب الى ما
يوافقها فالحكم الفعلى بمعنى ما يتحصله من المقتضى و عدم المانع
و يكون حكما بالحمل الشامع يكون موافقا لمؤدى الامارة فبيام الا
مارة على خلاف الحكم الواقعى كالعناوين الطارئة على الموضوعات
الاولية للاحكام كالاضرار والحرز ونحوهما ينقلب الحكم الواقعى

الاولى الى مقتضاها فوجوب الظهر للجاهل بوجوب الجمعة الواجد
للامارة المؤدية الى وجوبه كوجوب التيمم لفاقد الماء و ليس
المراد بالحكم الفعلي هنا الجامع لشرائط الامتثال من الموضوع
والمكلف و غيرها كما قد يتبادر لان الفعلية بهذا المعنى في المرتبة
المتاخرة عن الفعلية بالمعنى المتقدم و لا اشكال في بطلان التصويب
بكل المعنيين .

اما بالمعنى الذي قاله الاشعري فلعدم معقوليته لاستلزامه
الدور و عدم وجوب الفحص على المجتهد لو لم يكن في الواقع
حكم اصلا نعم يمكن ان توجه بان يكون الحكم ثابتا في الواقع لمن
يقوم عندما لامارة الكذائية بعد الفحص على طبق مؤدى الامارة ولكن
بشاعة هذا القول اغتينا عن توجيهه و اما بالمعنى الذي قاله
المعتزلي و ان كان امرا معقولا الا انه مما اجمع الطائفة الحققة على
بطلانه و تواترت الاخبار على خلافه لدلالة ماورد منها في ابواب
مختلفة على ثبوت حكم واقعي مشترك بين الناس من العالم والجاهل
مستودع عند الائمة كما يظهر من الوسائل في باب عدم جواز استنباط
الاحكام الشرعية عن المقدمات العقلية و غيره فراجع سواء قلنا في
الطرق الشرعية بالطريقة المصلحة فيكون من قام عنده الامارة
المخالفة للواقع كالجاهل سوى انه معذور و هو ظاهرا و بالسببية
فانه عليها لا يلتزم بثبوت المصلحة في متعلق الامارة حتى يوجب
انقلاب الواقع بل نقول اولا بعدم ثبوت المصلحة في موارد المخالفة
اصلا لتقدم المصلحة النوعية الثابتة في جعل الطريق من الايصال
الى الواقع غالبا و بالنظر الى غالب المكلفين على فوت هذا المصلحة
الشخصية النادرة لان الخير الكثير المتضمن للشر القليل خير محض
ولولم نلتزم بذلك و قلنا يلزوم جبران المصلحة الفائتة الشخصية
بمصلحة سلوكية فانه بالالتزام والتدين بالطريق و تطبيق العمل على

مؤديه لافى نفس المؤدى وهى تقدر بقدرها ولذا لو قامت الامارة عنده على وجوب الجمعة فصلية ثم كشف الخلاف فى الوقت فلا بد من الاعادة لان المصلحة للجاهل المستمر جهله الى اخر الوقت ولو كشف الخلاف بعد الوقت فلا بد من القضاء لان المصلحة المقدره بمقدار ما يتدارك فوت الوقت لا ما يتدارك اصل العمل لانه قابل الاستيفاء بنفسه فلا يصل النوبة الى بدله كما لا يخفى .

(باب التقليد) وهى لغة اخذ القلادة واصطلاحا الاخذ بفتوى المجتهد او العمل على طبقها كما يأتى تحقيقه وفيه مباحث الاول فى حقيقته لاشكال فى انه ليس المبحوث عنه فى المقام هو المعنى اللغوى ولا الاصطلاحى لعدم ثبوت اتفاق الفقهاء والاصوليين على معنى خاص لهذا اللفظ بل الكلام فى تعيين ما هو وظيفته لعمامى الجاهل بالحكم فما هو وظيفته كان تقليدا بالنسبة اليه ولا اشكال ان وظيفته العمل على طبق فتوى المجتهد فكان علمه بمنزله علمه فلو فرض انه كان عالما بالحكم لم يكن وظيفته الا العمل فكذلك بالنسبة الى علم مقلده ولذا لو فرضنا انه عمل على طبق فتوى المجتهد ، ادى وظيفته ولولم يأخذ عنه و لو أخذ ولم يعمل لم يخرج عن عهدة التكليف ولم يوءدى الوظيفة ولوقيل بكون الوظيفة الشرعية هو اخذ الفتوى والالتزام به و لولم يأخذ لوجب ان يكون العمل نفسه من الغايات المترتبة على العمل كالنهي عن الفحشاء فى الصلوة وهو باطل لان الغايات فى الواجبات يجب ان تكون من اللوازم القهرى الترتب على المكلف به بحيث لاتصلها يد القدرة بلا واسطة ولا يتوجه عليها التكليف واما ما كان بنفسه قابلا لتعلق الخطاب به كما لاعمال المترتبة على الأخذ فلا وجه لجعله غاية كما ان الأخذ و تعلم الفتوى ليس من المقدمات المفوتة كالمسير للحج بحيث يلزم تقدمها على الواجب بالنسبة الى زمانه والالغيات بتأخيرها

لامكان اخذالفتوى فى زمان وجوب الواجب ووقته ان قلت لو كان التقليد عنوانا منتزعا عن العمل لكان لا محالة معلولا للعمل ومتأخرا عنه فيلزم وقوع العمل بعير تقليد وهو باطل قلت نسبة التقليد الى العمل كنسبة الصلوة الى اشتراط الاستقبال فكما ان صحة الصلوة مشروطة بكونها حال الاستقبال و ملونة ببلونه كذلك صحة العمل مشروطة بكونه فى حال التقليد و ملونة ببلونه فاخذالفتوى من المجتهد كالا جتهاد فى استنباط الحكم فكما ان اجتهاده فى استنباط الحكم ليس وظيفته بل كان مقدمة لما هو وظيفته وهو العمل عن اجتهاد كذلك الأخذ عن الغير ليس وظيفته إلعامى بل وظيفته العمل عن اخذوهو عبارة عن التقليد فلا يكون التقليد معلولا للعمل و فى الرتبة المتأخره منه كما لا يخفى و لو تنزلنا عن ذلك فلا بد من ان يقال ان وظيفته اخذ الفتوى تفصيلا بحيث لو تحقق هذا العنوان يكون موضوعا لبعض الأكار كحوم العدول و جواز البقاء على القول به و نحو ذلك و اما مجرد الا لتمام والاخذ الاجمالى كأخذ الكتاب و تقبيل اليد فليس بتقليد قطعا و لا يترتب عليها اثر اصلا لانه ليس من باب البيعة حق تحقيق عنوانه بمثل هذا المطالب كما لا يخفى فسقط ما تفرعوا على هذه العناوين من اصله

مرزوقية كوتير علومى

الثانى فيما يقد فيه و هو كل ما يرجع فى فهمه الى الامام فى زمان حضوره لقوله و اما الحوادث الواقعة الخ بالتقريب المتقدم فمنها الاحكام الفرعية من وجوب الشيء الفلانى و حرمة و صحته و بطلانه والوضعية كجزئته الشيء للماور به و مانعيته وسببته للملك او العتق و نحوها و منها الموضوعات المستنبطة كالصلوة والصوم والشبهات المبهومية كالصعيد والغناء اذكشف نفس المفاهيم و ان لم يكن من شأنه الا ان بيان الوظيفة فى مورد الشك من وظيفته و ما يرجع فيه اليه و اما الشبهات الموضوعية الصرقة والخمر و نحوها

فلا يرجع اذا العامى ربما يكون اعرف فيها و منها مسائل التقليد بتفصيلها ولا وجه لما ربما يتخيل من انها عقلية فلا يرجع بها اليه اذا ما يحكم بالعقل كما عرفت ليس الا مجرد وجوب الرجوع الى مجتهد فى الجملة و اما التفاصيل كجواز البقاء وعدمه و جواز العدول وعدمه و غيرهما من كثير مما مروياتى مما لا سبيل للعقل اليه او يحكم فيها حكما تعليقيا يجوز للشارع التصرف فيه كما لا يخفى ومنها حجية لامارات فى الموضوعات كحجية قول العدل الواحد فى نقل الفتوى و باب الطهارة والنجاسة والملكية وغيرها و كحجية اخبار ذى اليد فى التثاقل المتاخرة و كحجية البيعة فى الموضوعات مط فان جميع ذلك بيانها من وظيفة الشارع ومنها الأصول الجارية فى خصوص الموضوعات كاصل الطهارة او الجارية فى الاعم من الشبهة الحكمية والموضوعية مثل الاستصحاب فى القسم الرجعة الى الموضوع اما الاصول الجارية فى خصوص الشبهة الحكمية نحو اصل عدم او القسمة الرجعة اليه من الاعم فهي مختصة بالمجتهد لتوقف جريانها على الفحص والعامى لا يقدر عليها .

أقول ويمكن ان يقال انه يأخذ الحكم منه و تعتمد فى الفحص بنظره لانه كالطريق له فى احراز مجرى الاصل فلا وجه لاختصاصها بالمجتهد فتدبر .

واما اصول الدين فالبحث عن جواز التقليد فيها و عدمه يقع فى مقامات ثلثا الاول فى جواز التقليد فيها للمقادر على النظر فى الادلة العقلية القائمة عليها .

الثانى فى جوازه للمعاجز عن النظر الثالث فى الاجتزاء على اليقين الحاصل من التقليد مط و ترتيب الآثار عليه اما المقام .

الاول فلا اشكال فى استقلال العقل بوجوب النظر والاستدلال فى اصول الدين للمقادر عليه لانه من باب وجوب النظر فى المعجزة

فاذا احتمل ان يكون له رب يلزمه التأمل والنظر في آياته لتحصيل اليقين بوجوده و معرفته لاداء شكره والفرار من عقوبته وكذا اذا احتمل ان يكون له نبي و امام و يوءيد بالآيات والروايات كقوله (فاعلم انه لا اله الا هو) وغيره فراجع واما المقام الثاني فلاشكال ايضا في جواز اكتفاء العاجز عن النظر بالتقليد والا يلزم التكليف بالمحال ودعوى عدم تحقق العاجز فيها مكابرة لما نرى بالوجدان من عدم وفاء عقل كثير من الناس بفهم ادنى الادلة فكيف بدقائق البرهان القاصر عنه فهم ارباب العلم والمعرفة كما لا يخفى واما المقام الثالث فلوترك القادر النظر و حصل اليقين من التقليد و صادف الواقع لا اشكال في صيرورته مؤمنا مسلما و يرتب عليه آثارهما اذ ربما يكون اليقين والاعتقاد الحاصل من التقليد اقوى من الحاصل من البرهان نعم في مخالفة حكم عقله بوجوب النظر يكون متجريا فان قلنا بثبوت العقاب للتجري فهو والا فلا عقاب عليه اصلا.

المبحث الثالث في من يقلد و شرائطه وقد مر في باب الاجتهاد .
المبحث الرابع في الاحكام وفيه مسائل الاولى اذا قلد مجتهدا فلا يجوز العدول منه الا الى الافضل منه فيجب سواء كان من يريد العدول اليه موجودا حين تقليده ام وجد بعد و قد بنى الاصحاب هذا المسئلة على كون التخيير الثابت للعامة في تقليد احد المتساويين بدوى ام استمرارى فلا يجوز العدول على الاول دون الثانى و على ان التخيير فى المسئلة اصولية وهى اصل التقليد ام المسئلة الفرعية وهى الحكمين اللذين كانا مفاد فتويهما كما اجروا البحثين فى باب تعارض الخبرين و ذهب الى كل فريق ولكن الظاهر بطلان البحثين فى مسئلتنا من اصلهما و فساد تنظير الباب بباب التعارض لان التخيير هنا عقلى اذ ليس مفاد الادلة من العقل والنقل الا اصل جواز التقليد والعقل يخبر بين المجتهدين و اجراء البحث

هناك لمكان التخيير الثابت بقوله (ع) (بأيهما اخذت من باب التسليم وسك) فيجزي البحث في ان الاستفادة من التخيير بين الحكمين أو الأخذ بالخبرين وأنه استمرارى بالاطلاق أم بدوى بمنعه وأما في المقام فالتخيير بحكم العقل في نفس التقليد ومناطه انطباق الكلى على كل من الفردين وهذا الانطباق دائم مادام وجود موضوعه ومقتضاه استمرار التخيير ويمكن ان يوجه كلامهم بدعوى الاجماع بثبوت التخيير هنا وهو شرعى لكنه مشكل لاستقلال العقل بذلك فيبعد تحقق الاجماع التعبدى فيه كما لا يخفى فمقتضى القاعدة جواز العدول الا ان الاجماع ظاهرا قام على عدمه فيلزم الوقوف على المقدار المتيقن من مورده وهو ما اذا اخذ الفتوى وعمل به وأما اذا اخذ ولم يعمل به اولم يأخذ بعد بل اخذ الكتاب او التزم قلبا ونحو ذلك مما قال البعض بتحقيق التقليد به فلا يكون مورد الاجماع ان قلت اذا ثبت الاجماع على عدم جواز العدول بعد تحقق التقليد فيكون ذلك بمنزلة الكبرى وكلما تحقق صفراء يستنتج للمطلوب وبالجملة الاختلاف في الصغرى لا ينافى تحقق الاجماع في الكبرى قلت لم يقع اجماع على هذا اللفظ حتى تأخذ باطلاقه ويستنتج كل احد بمقتضى ما يشخصه بنظره من الصغرى بل نهاية ما يمكن الجزم به هو بناء الجميع على عدم جواز عدول من اخذ وعمل فتدبر جيدا وما يستدل به على عدم جواز العدول ما وقع كثيرا في كلام صاحبى الحاشية والفصول من عدم تحمل القضية الواحدة لتقليدين وقد تقدم الكلام فيه وفي ما فيه صغرى وكبرى فراجع فالانصاف عدم قيام دليل على المسئلة سوى الاجماع لو ثبت وينبغى الحاق ما اذا اخذ الفتوى تفصيلا بصورة الاخذ والعمل كما انه لا وجه لاحاق باقى الصور كالاتزام واخذ الكتاب ونحوهما به اصلا وقد يستدل على عدم جواز العدول باستصحاب ما

أخذ من الفتوى مثلاً إذا قلد من يجب جلسة استراحة فأراد العدول
إلى من لم يقل بالوجوب يستصحب وجوبه السابق الثابت عليه
بأخذ الفتوى منه فيعارض باستصحاب التخيير الثابت له قيل الأخذ
وفي كلا الأصلين نظر.

أما الأول فلان موضوع فتوى المجتهد هو من كان مقلداً فإذا
رجع عنه وقلد غيره فقد خرج عن الموضوع فلا يجري الاستصحاب
في حقه وأما الثاني فلان موضوع التخيير هو المتحير والجاهل و
بالرجوع إلى أحد المجتهدين ارتفع تحيره و صار عالماً فلا يجري
استصحاب التخيير أيضاً كما لا يخفى وإن كان القول بصيرورة المقلد
عالماً بالحكم بمجرد أخذ الفتوى من المجتهد نظر حيث أن المجتهد
أنما يستنبط الحكم من الإشارات المنصوبة طريقاً إلى الواقع فليس بينه و
بين الواقع إلا مجرد الإشارة ومفاد دليل حجية الإشارة أن مفادها عين
الواقع بخلاف المقلد فإن بينه وبين الواقع أمرين فتوى المجتهد و
الإشارة مضافاً إلى أن دليل حجية فتوى المجتهد ليس مفاده اتحاده
مع الواقع وأنه هو بل هو صرف الحجية و لزوم العمل عليه كما لا
يخفى فلا يصدق في حقه اسم الواقع مضافاً إلى أنه لو ثبت جريان
استصحاب التخيير كان حكمه على استصحاب الأحكام السابقة لا
معارضاً لها كما لا يخفى فتدبر.

(مسألة) إذا كان مجتهدان متساويان يجوز لهما التجزئة في
المسائل التي يقلد فيها بأن يقلد في بعضها أحدهما وفي بعضها
الأخر بشرط أن لا يؤدي إلى فساد العمل عند كليهما كما إذا كان
فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة في الصلوة وجواز الاكتفاء بأحد
التسبيحات الأربع في الأخيرتين و فتوى الآخر بوجوب تثليث
التسبيحات الأربع وعدم وجوب الجلسة فقلد كلا منهما في أسهل
القولين فصلى بلا جلسة استراحة مقتصرًا بأحد التسبيحات فانه

لا يجوز هذا النحو من التجزئة لان هذا الصلوة باطلة عند كلا المجتهدين وبناء على اصول التخطئة انما يجوز الاكتفاء بقول الفقيه ما لم يتم طريق على مخالفته للواقع و هنا قول مجموعهما طريق لمخالفة هذه الصلوة للمأمور بها الواقعي فلا يجوز الاستناد بها في مقام الامتثال فتدبر جيدا نعم لو قلنا بالتصويب الاعتزالي فلجواز هذه النجزة وجه .

(فصل) بناء على عدم اشتراط الحيوية في المرجع بقاء فمقتضى القاعدة عدم جواز العدول الى الحي اذا مات المقلد ووجوب البقاء يدل عليه كلما دل على عدم جواز العدول و هو مقتضى استحباب حجية قوله حال حياته كما هو اقوى ادلة القائلين بجواز البقاء وان كان القول بوجوب البقاء نادرا للقائل مع قوما للدلائل والاشهر القول بالجواز ولا مدرك له الادعوى الاجماع بجواز الرجوع الى الحي ولكن قد عرفت عدم الدليل على حجية قول الميت مطلقا وانه بعد اشتراط الحيوية في المقلد ابتداء فلا بد وان يكون شرطا استداما قولا فلو كان المناط وجودها حين صدور الفتوى فلتكن كذلك سائر الشرائط من الاجتهاد والعقل والاعلمية مع عدم التزام القائل بالجواز فيها والفرق تحكم والالتزام بخروج فقدانها عن القاعدة بالاجماع مستبشع فتدبر جيدا فتحصل من ذلك انه لا ينبغي القول بجواز البقاء الا بمقد متين ككلاهما ممنوعة الاولى ان التقليد هو الاخذ دون العمل الثانية ان الحيوية شرط ابتدائي لا استدامي وافتراقها في الشرطية عن سائر اخوانها فتدبر .

(مسألة) (في العُدل) اذا تبدل رأى المجتهد فلا يجوه له ولا لعقلديه العمل على طبق الفتوى السابق بعد التبدل اجماعا اما فيما عملا عليه قبل ذلك بالنسبة الى الاجزاء و عدمه فالمشهور عدم الاجزاء ووجوب الاعادة والقضاء والحكم بالفساد و ترتيب اثره اذا

كشفت خطاء الراى السابق قطعا سواء كان هو ظنا معتبرا ام قطعا
 واما اذا كشف بالطن المعتبر ففي الاجزاء و عدمه قولان وربما فصل
 فى الموارد ولكن الاقوى عدم الاجزاء بناء على ما هو الحق من التخطئة
 لقيام الدليل المعتبر على بطلان ما وقع من الاعمال اذا امكن
 تداركها فتدبر و هذا آخر ما اردناه من البحث فى مباحث علم
 اصول الفقه الاسلامى قد حرره بقلم العبد محمد الباقر بن العالم الزاهد
 محمد بن الرضا نزيل بلدة رى .



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

في قاعدة لا ضرر ، وهي المستدل عليها في كثير من الابواب والاصل فيها النبوى المشهور بين الفريقين (لا ضرر ولا ضرار) والكلام فيه من جهات .

١ - في تحقيق متنها ففي تذكرة العلامة ونهاية ابن الاثير (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) وفي صحيحة ابن مسكان في الكافي على الموء من مكان في الاسلام والكلام في الزيادة تارة في صحتها واخرى في اختلاف مفاد الرواية بها وعدمه فنقول اذا اختلف متن الرواية في طرق متعددة ناخذ بها مع احتمال تعدد موردها فاذا كان بينها تناف يعمل باحكام التعارض ومع وحدة المورد كما في المقام حيث ان جميع الروايات واردة في قضية سمرة بن جندب فيقع التنافي و يتعارض اصالة عدم الزيادة مع اصالة عدم النقصان وبناء اصحاب علم الدراية ترجيح الاول على الثاني لكثرة علل السهو في النقصان كالغفلة وعدم السماع ونحوه بخلاف الزيادة فان علتها تخيل الزائد جزء وهو بعيد واما في المقام فالأقوى زيادة في الاسلام لان ناقله منحصر في ابن الاثير وهو عامي غير معتمد عند اصحابنا و روايته مرسله ونقل التذكرة لا يجبره لان عادة مؤلفه نقل الرواية وان كانت من طرق العامة مع ان في الاسلام يتبادر من لفظ الحديث فرما زاده الراوى باعتبار جواز النقل بالمعنى مع ان هذا التعبير واقع في كثير من النبويات كقولهم لانجش في الاسلام ولا رهبانية في الاسلام ونحوهما واما زيادة على الموء من فوقوع السهو فيه بعيد لوروده بسند صحيح في الكافي الكافي للشيعة مع بعده عن البذهن وعدم اشعار ما قبله به واما الكلام في اختلاف مفاد الرواية بالزيادة فريادة لفظ في الاسلام لا يؤثر في اختلاف مفاد الرواية اصلا نعم جعله الشيخ موءيد الحمل الرواية على الحكومة بتقريب ذكره ولكنه مبني

على كونه ظرفا لقوا متعلقا بالضرر وقيدا للمنفى و اما لو كان ظرفا مستقرا قيد للنفى فلا وهو الاظهر و اما زيادة لفظ على الموء من فقيلا باختلاف الرواية به لخروج الذمي والاضرار على النفس منها وفيه منع لان الاضرار بالنفس ايضا اضرار الموء من واما الذمي فيدخل في الحكم بدليل الاشتراك في الحقوق مع انه مبني على حجية مفهوم الوصف و فيه بحث مع ان مناسبة الحكم والموضوع يوسع دائرة مفهوم الرواية فيشمل الذمي ويزيل المفهوم البدوي واما الكلام في موقع صدور الرواية وانها ذيل لبعض القضايا فقط او وردت مستقلة ايضا فربما يختلف المعاد بالاعتبارين فان المصدرة بقضية سمرة يتعين فيها الحمل على الحكومة بخلاف ما كانت مستقلة فانه ربما يحمل على النهي والنفي وغيرهما و ان كانت اظهر في الحكومة كما سيجئ ، فمن موارد قضية سمرة عند الخاصة والعامة و قد وردت مستقلة في صحيحة ابن حنبل عن عباد بن صامت من خيار الصحابة الحاضر في بيع العقب الكبري و مشاهد مع النبي (ص) الراجع الى على (ع) في اليوم الثاني من السقيفة مع جمع رجعوا اليه و جمع قضايا النبي (ص) في رواية اخرجهما احمد بن حنبل في صحيحة تماما و رواها اصحابنا عن عقبه بن خالد عن الصادق (ع) متفرقة في كتب الحديث و ينتهي كلها اليه عنه (ع) و بعضها الى السكوني و تتبع ذلك الشيخ الشريعة لاصفهانى و هو ثمين جدا .

ومنها ما ورد في منع النبي (ص) اهل المدينة من بيع نزع البئر معللا بانه لا ضرر ولا ضرار و هو فضل مائها بعد سقى الستان منع عنه (ص) .

ومنها ما ورد في منع النبي (ص) اهل البادية عن منع فضل مائهم لتخصيص الكلاء بمواشيهم ليرتحل قوم آخر عن جوارهم و اختص الكلاء بهم فمنع عنه (ص) و قال لا ضرر ولا ضرار .

و منها الحكم بالشفعة في المساكن والحدائق معللا بقوله لا ضرر ولا ضرار فوردت في طرفنا في ذيل قضايا ثلث ١ - قضية سمرة بن جندب مع موافقا العامة . ٢ - قضية الشفعة . ٣ - قضية منع نفع البئر و فضل الماء لمنع الكلاء و ما في ذيل قضية سمرة مورد البحث بناء على القول بالحكومة لان سلطنة سمرة على نخلته و حرمة ما لمصارت ضرا على الانصارى فقال النبي (ص) ما اراك الا مضارا فرفعت لكونها ضرا و هذا مصداق الحكومة على ما سيجئ و اما ما وقع في الموردین لاخيرین فلا يكون بمعنى الحكومة ولا بمعنى النهي والتحريم للاجماع على عدم حرمة فضل الماء في كليهما بل كراهته و عدم رفع حكم بواسطة الضرر فلا بد من حملها على معنى مشترك بين الحكومة والحرمة والكراهة حتى تنطبق على جميع الموارد فيلزم استعمال اللفظ في معنيين مع ان في قضية الشفعة لا ضرر في تبديل الشريك غالبا ولو فرض كون شريك مضار الا يصير البيع مصداقا للضرر حتى يرتفع لزومه بمعنى الحكومة لان الضرر ليس عنوانا اوليا لشيء كالضرب و حركة اليد ولا يصدق على شيء خارجا بالعنوان الاول بل هو عنوان ثانوي و مسبب توليدي كالايلام مع الضرب والقتل مع جز الرقبة و المسبب التوليدي انما يصدق على الجزء الاخير من علته النامة التي لا ينفك عنها كالا حراق مع الالقاء في النار و اما المعدات و المقدمة البعيدة فلا تكون مصداقا له فلا يصدق الاحراق على اخذ الحطب فمصداق الضرر هو الفعل الذي كان نقصا في المال او العرض او الطرف و هو معنى الضرر و منع الماء في الموردین او البيع في الشفعة فمن المقدمات و المعدات ينفك عنوان الضرر عنها و لا يقال لها مضر حتى يرتفع حكمها بالحكومة فيحتمل ان يكون ذكر قضية لا ضرر في موردها من قبيل الاجتماع في الرواية اتفاقا بان يكون قضايا النبي منقولة عن الصادق (ع) مجتمعا كما رواها ابن حنبل عن عبادة بن

صامت ثم وقع التقطيع بينها بعد تبويب كتب الحديث فاتفق اجتماع
قضية الشفعة مع لا ضرر و منع فضل الماء و يشهد له وحدة الراوى فى
الطبقة الاولى والثانية فى عقبة بن خالد واحمد بن عبد الله الهلالى
عنه فتحصل ان ظهور سياق الرواية فى الشفعة و منع فضل الماء و ان
كان يقتضى صدور الصد و الذيل معا الا ان قرينة وحدة راوى
القضايا فى الطبقة الاولى والثانية معترضا بما رواه ابن حنبل عن
عبادة بن الصامت و عدم موافقة مورد الروايتين مع لا ضرر بمعنى
الحكومة كما فى رواية سمره و لا بمعنى الحرمة و ان البيع عقد بين
الباع والمشتري ولو كان ضرريا فلا بد من جعل الخيار لهما كما فى
الخبز والشفيع اجنى عن المعاملة و لا معنى لجعل الخيار له فى العقد
مخالف لهذا الظهور فالحكم بالشفعة فى بيع احد الشريكين حكم
مجمول ابتدائى تعبدى ولذا يختص بمورد الارضين والمساكن وخصوص
عقد البيع مع وحدة الشريك و لم يسره الاصحاب الى غيرها و غير
البيع من المعاملات و لا الى صورة تعدد الشركاء ولو كان بملاك الضرر
لوجب التعدى الى هذه الموارد و فى مورد النهى عن منع فضل الماء
يكون الحكم الكراهة لا بملاك الضرر لان منع المالك غيره من الانتفاع
بماله ليس ضررا بل عدم نفع خصوصا فى المنع عن نفع البرء فى
اهل المدنية كما هو ظاهر و لو فرض تعليل الحكم فى تلك الموارد
بالضرر ايضا فلا يمكن ان يكون من باب الحكومة كما فى قضية سمره
بل لا بد ان يكون الضرر فيها من قبيل علل التشريع و حكمه و لا يلزم
ان يكون جامعا و مانعا الا انه يلزم ان يكون غالبا وليس المورد
كذلك اذ لا يلزم الضرر من تهديد الشريك الا نادرا و لا من منع فضل
الماء الا اندر كما اذا كان سببا لارتحال ارباب العاشبة الى مسافة
بعيدة منلفة لبعض المواشى فى الطريق و لا يناسب جعل حكم كل
عام بملاك شاذ نادر غير مهم و ان كان ربما يشرع حكم بملاك نادر

كشعر العدة لحفظ النسب حيث لا يوجب عدمه للاختلاط الانادرا
ولكن لما كان مهما عند الشارع اوجب الحكم العام بخلاف المقام
فمقارنة لا ضرر في حديث الشفعة ومنع فضل الماء لو كان عن النبي
(ص) لا يصلح الامع حكمة التشريع ولا يصح الحمل على الحكومة كما
في رواية سمرة .

ان قلت كيف يكون لا ضرر بمضمون واحد حاكما في قضية
و حكمة للتشريع في اخرى و هو استعمال لفظ واحد
في معنيين مختلفين قلت انه من العناوين الثانوية و لا ضرر في
اختلاف مدلوله باختلاف موارد استعماله فيكون حاكما في مورد
باعتبار كون الحكم مضرا في رفعه و اخرى علة للتشريع حكم لا يكون مضرا
ولكن الاقوى كون لا ضرر لم يكن ذيلا لمعكم الشفعة و لا النهى عن
منع فضل الماء و يؤيده نقل دعائم الاسلام له مستقلا بلا صدر و
ذيل و هو من الكتب المعتمد عليها لان مؤلفه كان عاميا و استبصر
و الف هذا الكتاب للاستيعابية في ايام دولتهم في مصر و هو اعمى
كما يظهر من خلال كتابه و يروى الحديث عن الامام الجواد بعنوان
ابى جعفر من دون تصريح و ادرك كثيرا من مشايخ الحديث انتقلوا
الى مصر في ايامه و اخذ منهم احاديث فانت من مشايخ الحديث في
العراق كالكليني و المعتمد كالا شعثيات فروايات الدعائم معتبرة جدا .
و استشكل في لا ضرر بناء على الحكومة بكثرة التخصيص فلا
يجوز العمل بها لامع الانجبار بعمل الاصحاب و الجواب ان الواجبات
العالية كوجوب الزكات ليست تخصيصا بل تكون تخصضا لان الواجب
المالى خارج عن ملك المكلف من اول الامر فلا يصدق عليها الضرر
نعم مثل وجوب الغسل على من نعد الجنابة مريضا على القول به
تخصيص لا ضرر ولكن لا يصل الى حد تخصيص الاكثر و اما قولهم بالا
نجبار المدلولي بعمل الاصحاب فبيان انه ان العمومات التى و هنت من

جهه تخصيصاً الأكثر كفاً عدة المبسور لا يسقط بالمعسور و قاعدته القرعة
 صارت بحكم المجمل لكشف عدم العمل بها في أكثر الموارد عن قيد
 مجهول منصل بها سقطت أو خارج عن ضابط البيان كما في قاعدة
 المبسور فإن صدقها دائر مدار بقاء مقدار معتد به من الأجزاء ليكون المقود
 المعسور مما يعد فضلة كالماء المالح فاند معسور الماء العذب بخلاف
 ما إذا صار نباتاً فإنه لا يعد مبسور الماء والقيود والأجزاء في المركب
 الشرعي مجهولة الخصوصية في الملاك فرب قيد وجزء ينعدم المركب
 بفقده لكونه ركناً في الملاك ورب قيداً وجزء شرط لكمال الملاك و
 فاقده لازم الاستيفاء ورفع الأجمال لأبد وأن يكون حجة شرعية و
 لبست الأعمل الأصحاب الكاشف عن تحقق القيد وعمل بعض الأصحاب
 لا يكون حجة وأن بلغ إلى حد الشهرة إلا أن يكون الظن الحاصل
 بمدلول اللفظ من الخارج حجة كالظن النوعي الحاصل من اللفظ
 والشيخ الأنصاري لا يقبله فالظن بمدلول المخصص المجمل لا يرفع
 الأجمال .

المقام الثالث في قضا الرواية و بيان المراد منه وتفسير القضية
 بمفردها و هيئتها فنقول أما الضرر فهو خسارة و نقصان في المال أو
 الطرف أو النفس و أما الضرر فقد يقال أنه مجازات الضرر لكوفه مصدر
 باب المفاعلة و قيل هو عين الضرر و تأكيد له والأولى أن يقال أنه
 تعمد الضرر على الغير و الإصرار عليه لرواية هارون بن حمزة الغنوي
 عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتراه رجل
 بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه بدرهمين للرأس والجلد فقضى أن
 البعير براء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما
 بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرر الخ
 فتطبيقاً للضرر على المورد لا يصح بمعنى المجازات على الضرر بل يكون
 بالمعنى الذي ذكرناه وكذا قوله (ص) في رواية سمره ما أراك إلا

مضارا بمعنى الامضا متعمدا للضرر و اما المعنى التركيبى فقد ذكرله
ثلثه معانى .

الاول نفي الحكم الضررى فيكون حاكما على ادلما لاحكام فيرفع
به كل حكم يكون ضررا و سببا له .

الثانى النهى فمعناه لا يضر احد احدا و اصر عليه بعض
المعاصرين مستدلا بعدم معهودية المعنى الاول من هذا التركيب و
كثرة استعماله فى النهى نحو لا رفث و لا جدال و لا فسوق فى الحج و
لارهبانية فى الاسلام و . و .

الثالث وجوب تدارك الضرر و نفي الضرر الغير المتدارك و
جعله بمنزلة عدمه لوجوب تداركه و قال الشيخ بعد نسبته الى بعض
الفحول انه اردء الاحتمالات لان تنزيل الضرر منزلة عدمه يصح
بعد تداركه لا بمجرد الحكم بتداركه فالضرر المتدارك كالاضرار و اما
الواجب التدارك فليس كعدمه و فيه ان ذلك لو كان وجوب التدارك
حكما تكليفيا فقط و اما لو كان و ضعيا واشتغل ذمة المضر بعوض الضرر
الذى اوقعه فيصح تزيله منزلة عدمه لان التالف الموجود كلا تالف
عرفا اقول هذا بالنسبة الى الضرر المالى و اما فى غيره فلا والتحقيق
ان لمعناه مراتب اربع يصح لهذا التركيب ولكن طوليا على نحو
قرب فالاقرب بحيث لا يصح المرتبة اللاحقة الا بعد تعذر السابقة سواء
كان لفظ لا للنفي البسيط كما فى لا ضرر او المركب كنفي شئ عن
غيره و ان كان ربما يقال ان لا نفي الجنس دائما الاول الذى هو مفاد
ليس التامة والنفي التركيبى الذى هو مفاد ليس الناقصة مفاد لا
المشبهة بليس والظاهر وقوع لاء نفي الجنس للنفي التركيبى ايضا
كما فى لا شك لكثير الشك والمرتبة الاولى نفي مدلوله حقيقه كما فى ما
يكون و ضعه و رفعه بيد الشارع كما حققناه فى حديث الرفع فى ما لا
يعلمون و قلنا ان رفع الحكم المجهول حقيقى لكونه بيد الشارع دون

ما اذا نسب الرفع الى الموضوع كما فى ما اضطروا اليه فانه بمعنى رفع الآثار فالخمر المشروب للاضطراب كعدمه شرعا بمعنى رفع حرمة ووحده فالرفع المنسوب الى الحكم والموضوع بمعنى واحد الا ان احدهما حقيقى والاخر تشريعى والاختلاف من ناحيه المتعلق لا المفهوم من الرفع او النسبة كما توهم .

الثانية نفى المدخول تشريعا فيما اذا كان موضوعا يتولد منه الضرر وهو مسبب عن الموضوع الخارجى فيكون النفى تشريعا كما فى مثل لاشك لكثير الشك واثره نفى جميع احكامها الشرعية حقيقه فالنفى التشريعى ينسب الى الموضوع حقيقه واثره رفع حكمه لا انه رفع للحكم بلسان رفع الموضوع بالمجاز او الكنايه كما توهم وهذا المرتبة بعد الاولى ولا يحمل الكلام عليها لابتعد تعذرا الاولى ولكن كليهما بمعنى الحكومة بالنسبة الى الادلة الاولى الثالثة نفى المدخول بما هو فعل اختيارى فى عالم التشريع فيكون اعداما تشريعا له و معناه التحريم لانه جعل الزاجر والمانع عن وجود الفعل وهو نفى التشريعى وهذا كما فى استعمال صيغة المضارع فى الطلب مثل صلى و تعيد فان مفاده النسبة الايقاعية بين الفعل والفاعل و لازمه البعث والطلب و ليس المراد من حمل لاضرر على النهى ان النفى استعمل فى النهى مجازا كما انه ليس المراد من حمل صيغة المضارع على الطلب انه مجاز فى معنى الامر الرابعة ان يكون المراد وجوب تدارك الضرر بان يكون المقصود نفى الضرر الغيرا لتدارك فالضرر الواجب التدارك وضع منزلة العدم لا بمجرد وجوبه التكليفى لانه لا يصح كونه كالعدم فهذه هى المعانى المتصورة لهذه الجملة فى عالم الثبوت المترتبة فى عالم الاثبات لا يصير من السابقة الى تاليها الا بعد تعذرها وقيام القرنية على خلافها و حيث ان الضرر عنوان ثانوى تنطبق على نفس الحكم لانه علة تامة لوقوعه خارجا

لان حقيقة الحكم جعل الداعي للعمل فحمل لاضرر على المعنى الاول
لا يحتاج الى معونة و عناية اصلا سواء كان المرفوع هو الحكم الوضعي
كما في رواية هارون بن حمزة الغنوي في مورد البعير لان الزام
الطرف باعطاء الرأس والجلد بالوفاء بالشرط مصداق للضرر والاضرار
عليه فلم يجعل الشارع هذا الحكم الضروري ونفاه حقيقة او كان الضرر
خصوصا الحكم التكليفي او الاعم كما في رواية سمرة .

واما حمله على المعنى الثاني و هو نفي الموضوع تشريعا
باعتبار نفي الحكم والاثار الشرعي كما عن بعضهم فغير وجيه لما عرفت
من انه يحتاج الى لحاظ النفي تشريعا و لحاظ نفي الاثر هو دلالة
ثانوية للكلام لا يصار اليه الا بعد تعذر الدلالة الاولى و عدم امكان
النفي حقيقة مع ان نفي الحكم بنفي موضوعه سواء كان بسيطا كما
في لاضررا و مركبا كما في لاصلوة الا بظهور انما هو بلحاظ الاثر
الثابت له في الاسلام كما في المثاليين او الثابت له في شرع سابق
كما في لارهبانية في الاسلام او في الجاهلية كما في لا نجش
في الاسلام ولو فرض الضرر عنوانا للموضوع و كان نفيه بلحاظ اثره
الشرعي فالأثر الثابت له هو الحرمة فيلزم ان يكون معناه نفي حرمة
وهو فاسد جدا وبالجملة حمله على المعنى الثاني يحتاج الى تعذر
المعنى الاول و كون المراد نفي الفعل الضروري تشريعا لينتج نفي اثره
الشرعي في الاسلام او الشرع السابق او في الجاهلية و كلا الامرين
ممنوعان في المقام مع انه بناء عليه لا يتطبق على رواية سمرة و رواية
الغنوي لما عرفت من ان الموردين مصداقان للحكومة و رفع نفس
الحكم الضروري سواء تكليفا او وضعيا ففي رواية سمرة لما كان سلطته و
وجوب احترام ماله ضررا على الانصارى فنفاها الشارع و في رواية
الغنوي لما كان لزوم خصوص الرأس والجلد و وجوب الوفاء بهذا
الشرط ضررا على الشريك نفاها .

ثم الحكم الضروري قد يكون وضعيا كلزوم البيع الغبني او تكليفيا
كوجوب الوضوء على المريض وقد يكون ضاررا ايضا كما في رواية سمره
وضعا وتكليفيا وفي رواية الغنوى وضعا وقد يتوهم انه بناء على
الحمل على المعنى الثانى وهو نفى الموضوع لنفى الاثر لا يكون من
باب الحكومة بل من باب الحكم على العنوان الثانوى بالنسبة الى
العنوان الاولى وهو فاسد لان النفي بلسان نفى الموضوع ايضا حكومة
كما فى نحو الاشكال الكثير الشك وسيأتى تحقيقه .

و بتقرير آخر فرق ظاهر بين المعدات والعلل التامة الطولية ففي
المعدات لا يصح نسبة وجود المعلول اليها بل المعلول الفعلى منسوب
الى الجزء الاخير من العلق التامة واثر المعدات فى المعلول عرضية لا
طولية و يتضح ذلك بما ذكره فى من اوجد سببا للجناية فانه اذا لم
يقع بينه وبين الجناية فعل اختياري ارادى لمكلف آخر يحسب
الجناية عليه فمن حفر فى الطريق بئرا فوق فيه شخص ومات
فالجناية على الحافر ولو نصب آخر فيها سكيना فوقه عليه ومات
فالجناية عليه لا على الحافر كما انه اذا رفعه شخص و وقع على
السكين ومات كان الجاني هو دون الحافر والناصب مع ان حفر البئرو
نصب السكين من معدات الجناية لا يحكم بالاشتراك فى الجناية و
هذا بخلاف العلل التامة الطولية حيث ينسب الفعل الى كل واحد
منها ان قلت ان الضرر سبب عن الحكم فنفي الحكم بنفيه مجاز قلت
الضرر كما بينا عنوان ثانوى ينطبق على نفس الحكم فلا يلزم المجاز
نعم فى نفي الخطاء والنسيان فى حديث الرقع مع قصد اثر المنسى و
المخطىء ربما يرد هذا الاشكال لان النسيان والخطاء لا يكونان
عنوانا ثانويا بل من حالات الكمكلف وصفاته النفسية مع ان الاظهر عدم
ورود الاشكال فيها ايضا لان نظر العرف معتبر فى الخطابات وباعتباره
يكونان كالعنوان الثانوى ثم انه ربما يقال كما فى بعض كلام الشيخ

ان معنى الحكومة كون احد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظرا الى الدليل الآخر وكان بمنزلة التفسير له ولكنه كلام لادليل عليه ولا يصدق على موارد الحكومة ولم نعثر عليه في ابواب الفقه الا في باب تنصيف المهر بالموت حيث ورد انه ما قلته في الطلاق بل معنى الحكومة على ما حققناه ان يكون الدليل الحاكم ناظرا الى نفي الموضوع للمحكوم كما في قوله لاشك لكثيرا الشك مع قوله اذا شككت فابن على الاكثر وسائر ما ورد في حكم الشك ووجها الحكومة والتقديم ان هذا لقضايا حقيقية واثبات الحكم لافراد محقق الوجود وتنحل الى قضية شرطية باعتبار عقد الوضع فمعنى قوله اذا شككت فابن على الاكثر انه اذا وجد شك فحكمه كذا ولا ننظر لها الى اثبات الموضوع ونفيه فلا يعارض الدليل النافي للموضوع كما اذا كان ناظرا الى نفي المحمول و سألها لعقدا لحمل كما في لاضرر ولا حرج ولم نقف على غيرها في الاخبار والآيات واما الناظر الى نفي النسبة ففيه تامل لانها معنى حرفي و لو مكن يصح حمل لاضرر ولا حرج عليه .

ثم ان المعنى الرابع كما ذكره الشيخ اردء المعاني في لاضرر لما ذكره الشيخ من ان نفي الضرر وفرضه كالعدم باعتبار الحكم بوجوب ادائه غير صحيح مضافا الى ان ذلك مستلزم لاخذ الضرر مفروض الوجود ليصح التنزيل وهو بعيد في الغاية عن مفاد لاء التي لنفي الجنس وسلب الماهية و ان اجبنا عن اشكال الشيخ بان وجوب التدارك وضعاً بمعنى اشتغال ذم المضر بالعوض يصح التنزيل كما في مورد قاعده اليد فانه بعد الحكم بكون التالف في ذم المأخذ يكون كالموجود ويستفاد الحكم الوضعي من دلالة الاقتضاء لتوقف صحة الكلام عليه ولكن فيه انه فقه جديد لانه لم يذكروا الضرر من موجبات الضمان فهو خلاف فهم كافأ الاصحاب والاحتمال ضعيف جدا وان نسبنا الشيخ الى بعض الفحول بقي الكلام في امرين الاول

قال الشيخ بعد ذكر رواية سمرة مالفظة وفي هذا القضية اشكال من حيث حكم النبي (ص) بقطع العذق مع ان نفي الضرر لا يوجب له لکن لا يخل بالاستدلال وفيه ان منشاء الضرر فيه وجوب احترام مال سمرة و سلطنته الموجبة لعدم سلطنته الغير عليه كما حققناه في معنى قوله الناس مسلطون على اموالهم من ان السلطنة التامة على المال نافية لسلطنته الغير والضرر يسقط احترام المال والسلطنة عليه وهو موجب لسلطنته الغير عليه والحكم بقطع النخلة اثر حكومة نفي الضرر على الاحكام الاولية كما ينشأ و قلنا انه لامحيص عن القول به ان قلت يمكن رفع الضرر بسقوط حق الغير مع ابقاء النخلة ولا وجه لسقوط كلا الحقين قلت حق ابقاء النخلة في حائطا الانصارى اما بالعاريقا والاجارة او تملك الارض ولو بالارث والاولان منفيان لظهور الرواية في كون الحق ثابتا مادام وجود النخلة فيكون بوجه آخر وعلى كل حال ليس حق العبور حقا مستقلا في قبال السلطنة على الابقاء بل تابع له والمجموع حق واحد وهو حق الابقاء فاذا صار ضررا يرتفع ولازمه جواز قلع النخلة ومما ذكرنا يعلم انه لو كان لا ضرر بمعنى النهي كما عن بعض المعاصرين لا يستفاد جواز قلع النخلة منها لان جهة الاضرار لا يرفع سلطنة المالك فهذا القول ساقط مع انه لو خرج مورد الرواية عن قاعدة لا ضرر بهذا المعنى يسقط الذيل عن الاستدلال لانه يكشف ان المراد منها ما ينطبق على المورد وان لم نفهمه فتصير مجملة وسبقها بما تقدم موجب لاجمالها لو كان لها ظاهر لا ينطبق على المورد وبوجه آخر الجواب عن اصل الاشكال في مورد روايه سمرة ان فيها امران اقدام سمرة على تعب الانصارى وهو الضرر واصراره عليه وهو معنى الضرر فصدر منه ص حکمان بمناسبة كل منهما الاول اذا اردت الدخول فاستأذن وهذا في قبال الامر الاول وهو اصل الضرر وان احتمل كونه شفاعة لامرا شرعيا

لكنه خلاف الظاهر فالمقابل لاصلح الضرر ايجاب الاستيذان لا قلع النخلة فلما ابى واصر على الضرر قال (ص) انك يا سمرة رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار اذهب فاقلعها الخ و لا بعد في ذلك ولا يكون خلاف القواعد .

الثاني : اورد على الحديث بكثرة التخصيص الموجب لسقوط ازالة العموم فيه كما في مثل قاعدة الميسور ولا حرج واجيب عنه اولا بما تقدم من ان توهم كثير من التخصيصات باعتبار الواجبات العالية واجبا عنه بانه من باب التخصيص لانه يعد حكم الشارع بعدم تملك مقدار الزكاة والخمس يكون من باب عدم النفع ولا يصدق عليه الضرر و ان كان هذا الجواب مورد للنظر و ثانيا على فرض التحقق فهو عنواني لا يوهن العموم والوهن انما هو في كثرة التخصيص الا فرادى فلو قال اكرم العلماء و قال لا تكرم الفاسق منهم وكانوا بالنظر الى الافراد اكثر من العدول لا يوجب الوهن نعم لو اخرج من العلماء زيدا وغيره حتى بلغ الى اكثرهم فانه موجب الوهن وقيل بعد سقوطه عن الحجية بكثرة التخصيص لا بد في العمل به من انجباره بعمل الاصحاب كما في قاعدة الميسور و قد عرفت دفع شبهة كثرة التخصيص في لا ضرر واما في هذا القاعدة فالحاجة الى عمل الاصحاب ليس من جهة كثرة التخصيص بل من جهة ان معسور كل ميسور كما تقدم ما يكون واجدا للاجزاء الركنية الواجدة لمصلحة واجبا للاستيفاء وهو مبهم بالنسبة للاجزاء والشروط ومقدار دخلها في الملاك ولا يصح الحكم ببقاء الميسور بعد تعذر شرط او جزء الا بعد احراز عدم كونه ركنا بعمل الاصحاب في موردها نعم اشكال كثرة التخصيص وارد في مثل لا حرج فان الاحكام الحرجية كثيرة لا يمكن رفعه بما قلنا في لا ضرر و قاعدة الميسور لان الحرج امر وجداني و لعله ياتي الاشارة الى حله .

تنبيهات : الاول ظاهر القاعدة نفى الضرر الواقعي معلوما كان او مجهولا ولا وجه للاختصاص بالمعلوم بدعوى دخل العلم في مدلول الالفاظ وضعا او انصrafa لبطلان هذا الدعوى .

الثاني لو كان مفاد الرواية حرما لا ضرار ولو بالنفس و كان وجه بطلان الوضوء الضرري حرمة من جهتها لنهي في العبادة فالانتقال الى التيمم في مورد تنجز الحرمة و هو متوقف على العلم بالضرر و قد عرفت خلافه .

الثالث قيل ان الرواية في مقام الامتنان فالحكم الضرري المرفوع لا بد ان يكون رفعه امتنانا فلو كان رفع الحكم خلاف الامتنان و مشقة للمكلف فيخرج عن القاعدة و رفع وجوب الوضوء مع الجهل بكونه ضررا خلاف الامتنان لوقوع المكلف في مشقة لاعادة مع عدم دفع الضرر عنه لجهله به كما ان حديث الرفع لا يصدق في مورد يلزم منه اثبات التكليف بلا امتنان فقرينة الامتنان يقيد المفاد يرفع الحكم الفعلي الموجب للضرر دون الحكم الواقعي مع الجهل بالضرر وليس المراد من الحكم الواقعي الفعلي هنا هو الثابت مع العلم به ومع الجهل بل المراد الحكم الثابت للعنوان الثانوي كما في اباحة لحم الغنم و حرمة بعد ما صارت موطوءة او مفسوبة فحرمة تكون فعليا بالعنوان الثانوي فمع العلم بالضرر يكون حكمه الفعلي الحرمة و عدم الوجوب و مع الجهل به يبقى على حكمه الاول و هو الوجوب ولكن التقيد بالامتنان لا يشمل جميع الموارد من الوضع والتكليف كما ياتي تحقيقه .

الرابع التقيد بالعلم مقتضى حكومة الرواية على ادلتها لاحكام بالتقريب الذي حرناه من ان الضرر عنوان نفس الحكم وضعا او تكليفا فالمرفوع الحكم المعنون بالضرر و علمه الثامة بحيث يقال انه ضرر و تحقيقه يحتاج الى مقدمتين احديهما ان الضرر الموجب لرفع الحكم ثلاثة اقسام باختلاف نحو الاحكام .

١ - الضرر المعلوم و ما في حكمه فقط في الحكم التكليفي فاذا

علم كون امتثاله ضرراً يرفع وإذا علم عدم الضرر فلا وإن كان ضرراً في الواقع .

٢ - في الضرر المجهول فقط كما في الحكم الوضعي المعاملي في مورد العيب والغبن و تخلف الوصف بناء على كون دليل الخيار فيهما لا ضرر لا الشرط الضمني المستفاد من بناء الطرفين فلو قلنا ان دليل الخيار تخلف الشرط الضمني لبناء المعاملة على تساوي العوضين في القيمة السوقية فلا حاجة الى قاعدة لا ضرر وإن قلنا ان التساوي امر عرفي لا يدخل تحت انشاء الطرفين ضمناً نحتاج الى دليل لا ضرر ولكنه مع جهل المغبون به ومع علمه فلا كما في مورد العيب و تخلف الوصف فالحكم بعكس التكليفي .

٣ - في مورد الضرر الواقعي معلوماً كان أم لا وهو في الأصل كام الوضعي الناشئة عن السلطنة كما في ضرر الجاز بحفر بئر جاره في داره وصاحب القناة بحفر بئر في جواره فيرتفع السلطنة الموجبة للضرر واقعا علم بهام لا وسر الاختلاف ان الضرر في الحديث عنوان لنفس الحكم فكل حكم كان ضرراً يرفع وهو فيما كان الحكم الجزئ لا خير من العلاقة دون ما إذا كان معدا وفي القسم الثالث نفس السلطنة الواقعية ضرر علم بهام لا فيرفع مطلقا واما في الحكم التكليفي فالعلم بكونه ضرراً علة له دون مورد الجهل لانه موجب للضرر والحكم بمنزلة المعد فلا يرفع وبعبارة اخرى الحكومة لها يرجع الى التخصيص العنواني وبعد ضم لا ضرر الى دليل وجوب الوضوء ينقسم المكلف الى قسمين من لا يتضرر بالوضوء فيجب عليه ومن يتضرر به فلا يجب عليه فاذا اعتقد المكلف عدم الضرر فيتوضأ لا محالة ويقع في الضرر سواء رفع الحكم أم لا فالجزء الاخير لعل الضرر جهله لاحكام الشارع فلا يشمل الحديث واما في الحكم الوضعي فالامر بالعكس لانه مع العلم بالضرر في المعاملة الجزئية الاخير اقدامه

عليه لاحكام الشارع لانه فيها منوط باختياره دون ما اذا كان جاهلا بالضرر فان قصده يتوجه الى معاملة نافعة فاذا كان ضررا واقعا و حكم الشارع باللزوم كان سبب الضرر هو الحكم فيرفع واما مع العلم فهو بمنزلة المعد فلا يشمل الحديث واما من اجنب نفسه عمدا مع العلم بكون الغسل ضررا له فليس من قبيل المقدم على الضرر كما توهم لانه مقدم على الاجنب وهو ليس ضررا والضرر هو الغسل و لم يقصده بنفسه بل يتبع حكم الشرع و هو جعل الحكم الضرري و مشمول للحديث والفرق ان في مورد المعاملة المعلوم ضررها حكم الشارع يتبع اقدام المكلف بخلاف المقام فانه بالعكس فلا تغفل .

مسألة: اذا اعتقد الضرر خطأ كما اذا اعتقد كون الوضوء ضررا فتيمم او الصوم ضررا فافطر ثم انكشف خطأ فهل يحكم بصحة الصلوة مع هذا التيمم و عدم حرمة الافطار فيكون الرفع للحكم اعم من الواقعي والاعتقادي ام لابل الضرر الرفع للحكم هو الضرر الواقعي و جهان بل قولان كما يظهر من الاصحاب في نظائر الباب والتحقيق انه يمكن تصحيح التيمم في المقام بوجه آخر و هو ان موضوعه عدم القدرة على الطهارة المائية شرعا او عقلا و دخول المكلف في عموم فان لم تجدوا ماء فيتمتعوا وضوءا طيبا و هذا المعنى يتحقق باعتقاد الضرر ولو خطأ كما اذا جهل وجود الماء في رحله او يبتبه فانه يصدق عليه فاقد الماء فكذا في المقام واما بالنظر الى دليل لا ضرر كما في الصوم و غيره فيمكن استفادة العموم من قرنيه الامتنان في دليل لا ضرر فانه في مقام الفرق على العباد و دفع المشقة عنهم ولولم يشمل المقام و لم يرفع الضرر العلمي يلزم الحكم بوجوب اعادة الصلوة و ترتيب آثار حرمة الافطار و هو شاق على المكلف موجب لعنائه فيقرينة الامتنان يشمل الحديث الضرر العلمي كالواقعي واما الضرر المظنون فان كان الظن معتبرا كقيام البينة او تصديق الطبيب المعتمد على ان

الوضوء والغسل موجب للضرر او اخبار الخيرة بالقيمة السوقية فهو بمنزلة العلم و يترتب عليه احكامه و اما الظن الغير المعتبر فهو في حكم الشك و هو اذا كان عقلايا ربما يكون كالعلم بالضرر كما اذا احتمل الضرر في الوضوء او الصوم بحيث يعتبره العقلاء في امورهم والاحوط الجمع بين الوضوء والتيمم و بين الصوم وقضائه خصوصا اذا انكشف الضرر بعد ذلك .

مسألة : قد اشتهر ان دليل لا ضرر لا يشمل موردا لاقدام على الضرر و فرعوا عليه عدم ثبوت خيار الغبن مع العلم بالقيمة السوقية و عدم رفع وجوب الغسل على المجنب عمدا مع علمه بكونه ضرا عليه و غيره مما لا يخلو عن خلط و اضطراب و لابد من تنقيح تلك الفروع من بيان الضابط فمناها ما لا تشملها القاعدة ومنها ما تشملها ومنها موردا لاشكال فالاول ما كان الاقدام فيه علة تامة لوقوع الضرر بلا توسط امر آخر و هو ما كان الاقدام على نفس الضرر لاعلى امر موءد اليه كما في موردا لعين مع العلم بالقيمة لان الاقدام فيه آخر جزء من العلة التامة و حكم الشرع باللزوم كالمعدله والثاني لا يكون الاقدام علة للضرر بل معدله و كان الجزء الاخير لعل الضرر الحكم الشرعي ولم يكن اقدام على ضرر بل على موضوع ذي حكم ضرري كما في من اجنب نفسه مع العلم بكون الغسل ضرا فانه لا يقدم على الضرر بل على موضوع له حكم ضرري فاقدامه على الغسل في طول حكم الشرع و متأخر عنه فيشملة دليل لا ضرر والحكم بوجوبها استنادا على الخبر تخصيص للقاعدة و اما الثالث ففيه فروع منها نصب اللوح المفصوب على السفينة فقد يقال بتسلط المالك على نزعها ولو في البحر وان تضرر به مالكا السفينة و لا يشملها القاعدة لانه مقدم على الضرر ومنها الغرس في ملك الغير فقد يقال بتسلط مالكا الارض على قلع الشجرة او الزرع وان كان ضرا على مالكما لانه مقدم والحق ان يقال ان

نصب اللوح اما ان يكون مع الجهل بالغصب او مع العلم به اما مع الجهل فلا يجوز لمالكه نزعها اذا تضرر صاحب السفينة لعدم اقدامه على الضرر بل اقدم على حفظ السفينة ويكون كالمسئلة الثانية من ان علقا الضرر هو الحكم الشرعى بل اوضح منها واما مع العلم فقد يقال ايضا نصب اللوح ليس ضررا ولا علة تامة له بل هو اقدام على حفظها و هو نفع بل هو اقدام على موضوع ذى حكم ضررى فالاقدام معد كما فى المجنب نفسه فيشمله دليل لاضرر و يمكن دفعه بانه لما كان مكلفا برد اللوح على مالكه و منهيا من نصبه مع علمه بتسلط المالك يصدق عليه انه مقدم على الضرر و موقع نفسه فيه .

و اما الغرس فاما ان يكون بغير حق او بحق والثانى اما ان يكون بملك دائم كما اذا غرس الشجرة فى ملكه ثم باع الارض من شخص والشجرة بغيره بلا اشتراط بقاء الشجرة فى بيع الارض او قلعه فى بيع الشجرة او انتقل الشجر اليه بارث و نحوه دون الارض كما فى الزوجة بناء على حرمانها من الارض او انتقل الارض الى الغير بمثل خيار التفليس بعد غرس الشجر واما ان يكون الارض ملكا متزلزلا للفارس بشرط الخيار فى العقد او كان الغرس بعد ظهور العيب والغبن و تخلف الوصف وقيل الفسخ او كان الارض عارية او اجارة او ما دونها فيها للغرس فهذه اقسام ثلاثة .

اما القسم الاول فلما لك الارض قلع الشجرة لانه لا عرق لغاصب .
و اما القسم الثانى فليس لما قلعه بل لما لك الشجرة حق ابقائها لانتقال الارض الى مالكها مشغولة بشجرة الغير مسلطا عليها
و اما القسم الثالث فعمود الاشكال فليل هو مثل القسم الثانى لان الفارس لم يقدم على الضرر و لم يكن فعله علة تامة للضرر بل حكم الشارع بجواز القلع ضرر و هو مرفوع ولكن الاظهر صدق الاقدام على فعله مع علمه بتزلزل ملكه و اما ان تسلط الغير على الارض بعد

ذلك او يقال بتزاحم ضرر الفارس و مالك الارض فيرجع الى عموم دليل سلطنة مالك الارض فيجوز القلع والقول بلزوم اخذ جرما الارض جمعا بين الحقين ففيه اشكال لانه مبنى على كون الفارس متلفا لخلو الارض على المالك و هو ممنوع لان صدق الاتلاف فرع استحقاق الابقاء و هو مورد البحث والحاصل اذا كان الفرس في ملك دائم فعرض الفسخ كما في التقاتل لايجوز لمالك الارض القلع لان الارض نقلت اليه بهذه الصفة والشجر لمالكه بصفة بقاءه في الارض ولا حكم لقاعدة لا ضرر فيه واما في الملك المتزلزل حين الفرس او في مورد الاجارة والاعارة ونحوها فوجهان من اللاحاق بلوح السفينة مع العلم بالنصب والملك مع العلم بالغبن وان كان بينهما فرق من جهة ان الثانية اقدام على الضرر بلامؤنة امر من الخارج و بدون حكم الشرع بخلاف نصب اللوح فانه ليس ضررا بنفسه نعم بملاحظة حكم الشرع بوجوب رده الى المالك و حرمة التصرف فيه يكون اقداما على الضرر والاقوى اللاحاق لانه مع العلم بتزلزل الملك كما في الاجارة او احتماله كما في الملك الخياري والغارية يكون الفرس اقداما على الضرر كما ان نصب اللوح الغصبي مع العلم بحكم الشرع يكون اقداما على الضرر ان قلت في مورد الملك الخياري لما كان الفرس برجا بقاء الملك و عدم الفسخ لا يكون اقداما على الضرر قلت معنى الاقدام توطين النفس على تحمل الضرر بعد وقوعه واللقاء فيه ولو تقديرا و هو حاصل و لو بتقدير وقوع الفسخ و زوال الملك كما يتحقق مع القطع بزوال الملك في الاجارة والغارية فهذا الاحتمال مع الحكم بوجوب ردا الارض الى الطرف بعد الفسخ او مضي مدتها لاجارة كاف في صدق الاقدام على الضرر واللاحاق المسئلة باللوح المضروب ان قلت فرق بين هذا الصور مع اللوح المضروب لان الحكم بوجوب الرد و حرمة التصرف فيه فعلى وفي هذا الصور معلق على تحقق الفسخ و مضي الاجارة و رجوع المالك في

الاعارة قلت الاقدام على الضرر تارة في الحكم التكليفي واخرى في
الوضعي وفي الثاني تارة يكون اقدام على الضرر بنفسه واما ان يكون
اقداما عليه بلحاظ حكم الشرع فهذه مقامات ثلثة اما في الاول فلا
يكون الاقدام فيه ما نعا عن شمول لاضرر سواء كان الاقدام على علة
الضرر كتعمد الاجنب مع كون الغسل ضررا او نفس الضرر كالاقدام
على الغسل الضروري لما عرفت من ان المناط في صدق الضرر على
الحكم كونه علة تامه له و هنا صادق فيما اذا كان في مقام العلة
لموضوع الحكم الضروري او كان نفسه ضررا بلا واسطة ولا فرق في كون
الحكم ضررا في مرحلة حدوثه او في مرحلة بقاءه كما اذا ارتكب فعلا
في يوم رمضان يوجب كون الصوم ضررا له فيما بعد فانه يرتفع وجوب
اتمام الصوم اذا ظهر الضرر فيه ولو كان سببه اقدام المكلف نفسه و
اما القسم الثاني فلا يشمل دليل لاضرر لعدم كون الحكم علة كما في
البيع الغبنى مع العلم بالقيمة لان علة الضرر اقدام المكلف لا الحكم
ومع الجهل ينفي الحكم بلا اشكال واما في القسم الثالث كلوح السفينة
والغرس في الملك الخياري والارض المستاحزة والعارية فحكم الشرع
بوجوب الرد فيها ليس ضررا وانما تحقق الضرر من فعل المكلف فالاقوى
الحاقها بالقسم الثاني وعدم شمول لاضرر لها لان الضرر من اقدام
المكلف وبتقرير آخر في مورد الحكم التكليفي حكم الشارع بنفسه
ضرر كما انه في القسم الثاني اقدام المكلف بنفسه ضرر وفي القسم
الثالث فعل المكلف مع حكم الشارع معا ضرر فلا يكون نفس الحكم
ضررا حتى يشمل دليل نفي الضرر .

مسألة اذا تعارض ضرر الغير مع سلطنا المالك كحفر البئر في
ملكه الموجب لنقص ماء بئر الجار او سقوط حائطه فحفر البئر اما
لدفع ضرر او حرج عن نفسه واما لجلب نفع و ثالثة لالهذا ولا ذاك
اما في المورد الاول فالمشهور بين الاصحاب جوازه وعدم شمول لا

ضرر له لانه من قبيل دفع ضرر الغير بتحمل الضرر و هو غير واجب
اجماعا لانه بعد تعارض الضررين يرجع الى عموم الناس مسلطون و
اما المورد الثانى فالاقوى انه كالاول فى عدم شمول لاضرر لنفى
سلطنة الجار لما عرفت من ان لاضرر مقيد بالامتنان ورفع الحكم
المانع عن نفع المالك ليس امتنانا بل خلافة واما فى المورد الثالث
فان كان حفر البئر لا يجلب نفعاً ولا يدفع ضرراً بل لمجرد التفتن فلا
اشكال فى شمول لاضرر له و دفع سلطنته كما افتى به الاصحاب .

ان قلت دفع السلطنة وقصرها بنفسها ضرر عرضي و هو لا
يقصر عن الضرر المالى فيسقط لاضرر فى هذا المورد ايضا قلت هذا
الضرر ناش عن شمول دليل لاضرر و متأخر عنه فلا يكون ما ينافيه
ان قلت بعض العمومات يشمل الفرد المولد عن بعض افراده كما فى
حكومة الاصل الجارى فى الشك السبى على الاصل الجارى فى الشك
المسببى و كما فى مثل كل خبرى صادق فانه يشمل نفسه قلت اما مثل
لاتنقض فى دليل الاستصحاب الشامل للشك السببى والمسببى معا
فحكومته ليس باعتبار كون الشك المسببى فى طوله بل على ما حققناه
فى مقامه كانت باعتبار كونه دافعا للشك فى المسبب و مبدل له
باليقين تعبدا و معه لا محل لجريان الاستصحاب فيه و اما فى مثل
كل خبرى صادق فشموله لنفسه باعتبار كون القضية حقيقية والقضايا
الحقيقية تشمل انفسها اذا كانت مصاديق لها لكون الحكم فيها على
الافراد المقدرة الوجود لاعلى الافراد الموجودة فعلا كما فى القضايا
الخارجية فلا وجه للنقض به فى المقام هذا تمام الكلام فى قاعدة لا
ضرر على ما تيسر والله التوفيق .

نموذج من فقهاء الموءلف دام ظله :

(فائدة) بعد ما دل الاخبار الصحيحة على ان مقتضى القاعدة تنجس الماء بملاقات النجاسة كما حقق في محله فقد يستفاد من الاخبار عدة امور يعصمه من التنجس بحسب الكيفية والكمية ومن القسم الثاني الكثرة فيما اذا بلغ الى حد الكرية فلا بد من تحقيق معنى الكرو تعيينها بالمعنى الذى موضوع للحكم الشرعى ولا شبهة في تقديره بالوزن والمساحة اما تقديره بحسب الوزن فالمشهور على انه الف و ما تتارطل بالعراقى و ثلثاه بالمعدنى و نصفه بالمكى كل رطل عراقى مائة وثلثون درهما او بنقصان درهم وثلثا ربا ع وهو واحد وتسعون مثقالا شرعيا و ثمانية و ستون مثقالا صيرفيا و ربع كل مثقال اربعة و عشرون حمصة فيبلغ الى احد و ثمانين الف و تسماية مثقال صيرفى و هى اربعة و ستون مثقالا شاهيا و ضعفها تبريز يا الاشرين مثقالا تنبيهات (١) .

هل الكربة هذا المعنى حقيقة شرعية او لغوية او استعمال مجازى بالمناسبة قد يقال بانه حقيقة لغوية مأخوذة من الكرا الذى هو احد مكائيل اهل العراق و فيه بعد من وجوه .

الاول استعمال هذا اللفظة كما قيل فى بعض الاخبار النبوية و ح لم يكن بين المسلمين اسم من العراقيين و " من اصطلاحهم رسم فيبعد بيان الموضوع الشرعى بلغتهم .

الثانى مباينة الكرا العراقى من حيث انورن مع الكرو بهذا المعنى

مبائنة تامة فانه على ما قال الازهرى وغيره من علماء اللغة اثنا عشر
وسقا كل وسق ستون صاعا و هو اربعمأة و ثمانون رطلا عند العراقيين
فحاصل ضرب اثني عشر فى اربعمأة و ثمانين يبلغ خمسمالاف وسبعمائه
و ستون رطلا و أين ذلك من ألف و ما تثارطل .

الثالث عدم مناسبة اوزان المنقولات خصوصا الطعام مع اوزان
الماء و اوعيتها حتى يعبر عنه بها و يقدر بملاحظتها كما هو ظاهر
لا يخفى قال بعض الاساتيد و لا يبعد ان يكون مأخوذا من الكرمعنى
القليب او الغدير كما قال الشاعر (لها قلب عادية و كرار) و هذا
هو المناسب لان يجعل ميزانا للماء و محدداله فلعلة كان مجمع ماء
يحوى منه ما يناب المقدار العاصم بنظر الشارع و زنا و مساحة .

الثاني لاشكال فى ان المساحة والوزن معرفان لموضوع واحد
و مقدران لمعنى فارد فليس العاصم الكمى عند الشارع الا مقدار خاص
يعرف بالوزن تارة و بالمساحة اخرى فلا بد من الجمع بين اخبار
الوزن و المساحة بحيث يتفقان فى المقدار المحدود بهما تحقيقا و
تقريبا كما سنوضحه و طرح ما لا يمكن فيه ذلك الجمع لو كان و لعلنا
نوضح عدم وجود خير معتبر كذلك بين اخبار الباب على كثرتها
انش .

الثالث الاصل فى المقدرات الكمى و هى الوزن و المساحة و الكيل
فى المنقولات هو الوزن ثم المساحة ثم الكيل لانه بعد تعيين الوزن
يعين شبر مكعب من شىء مخصوص و يعين وزنه ثم يجعل كيلا
بقدره فيقدر به و اما فى مقامنا هذا الاصل فى التقدير هو المساحة
لعدم تعارف تقدير الماء بالوزن بين الناس بل المتعارف تقديره
بحسب ما يجويه من الامكنة و الحياض فيناسب ان يقدر الشارع المقدار
العاصم بنظره بها ايضا ثم عين الوزن كالبديل الاضطرارى فيما اذا
لم يمكن الساحة او يتعسر كما اذا كان الماء فى الراويه او الظروف

المتعددة مثلا اوفى مكان كثيرا لاختلاف بحسب سطحها المماس للماء
و غير ذلك اذا عرفت ذلك فلنقدم الاخبار الدالة على تحديد الكر
بحسب الوزن بالالف و ماتى رطل بالعراقى خلافا للصدوقين
والمرتضى على ما حكى عنهما فى كون الرطل عراقيا فقالوا بكونه
مدنيا و هو مائة وخمسة وتسعون درهما بزيادة نصف على الرطل العراقى
فيكون مائة و سته و ثلثون مثقالا شرعيا و نصف هـ اثنان و مائة
مثقال صيرفى و ثلثة اثمان فيبلغ ضرب ذلك فى عدد الارطال الى
مائة و اثنى عشر و عشرين الفا و ثمان مائة و خمسين مثقالا .

و هو ستة وتسعون مائة و اثنى عشر مثقالا بالشاهى القديم و
مائة و اثنان و تسعون بالتبريزى الاثنتين مثقالا و الأقوى هو المشهور
من حمل الارطال على العراقى بقريضة رواية ستمائة المحمول على المكي
قطعا و تعارف استعماله فى المقادير فى تلك الارمنة و مناسبتها للتقدير
بالمساحة التى قد عرفت انها الاصل فى المقام وان الواضح ارجا عنهما
الى كمية فاردة و مقدار مخصوص كما سنبينه قريبا فلا غبار فى المسئلة
و اما تقديره بحسب المساحة فقد اختلف الاقوال فيه بين الفريقين
فحكى عن ابى حنيفة انها عشرة اشبار فى عشرة اشبار من حيث
السطح و لم يبين مقدار العمق فيصدق بظاهره على ماء قليل اجرى
فى سطح من الزجاج تام الاستواء و حدد صا حبه عمقه بما اذا نفخ فيه
لم يظهر سطح الاناء و حكى عن الشافعى انه مقدار قلتين و القلة على
ما قال بعض الاساتيد ما يحمله الجارية للاستقاء و نقل فى المقابس
انها عظيمة اتسع واحده خمس قرب فهو على التفسير الاخير يقرب
من الف و ماتى رطل و المالك من العامة قائل بعدم انفعال القليل من
الماء كالعمانى منا و اما اصحابنا رضـ فقد نقل عنهم اقوال كثيرة
اشهرها القول بانه ثلثة و اربعين شبرا مكعبا الاثنا و قد نسب الى
القميين و اصحاب الحديث و يقرب منه شهرة القول بانه سبعة و

عشرون شبرا نسب الى الصدوق في اكثر كتبه والقميين والعلامة في
 المختلف والكركي في تعليقاته والمستفاد من الاخبار المنطبق عليه جميعها
 او اكثرها الموافق للوزن تقريبا هو اربعة وثلثون شبرا الاثني عشر و
 نصف و قبل ذكر الاخبار و بيان الاستدلال نذكر مقدمة نافعة و هي
 انه لا اشكال في وجوب بذل الجهد في الجمع بين الاخبار وورد بعضها
 الى بعض و عدم جواز طرحها متى امكن الجمع بحيث لم يخرج عن
 قانون المحاورات العرفية والى ذلك ينظر ما ورد من الحث على تدبر
 معاني اخبارهم وانها مثل القرآن فيها المحكم والمتشابه والناسخ
 والمنسوخ والعام والخاص خصوصا اخبار الكافي الذي ادى على بعضا سائيد
 فن الحديث انه مما يشهد الاعتبار بعرضه على الامام الغائب عج اذا
 عرفت ذلك فاعلم ان الاخبار الواردة في المسئلة على طوائف .

الاولى ما علق العاصمية فيها على مجرد الكثرة المجمله المرددة
 بين افراد كثيرة .

الثانية ما بين فيها الكريما هو مجهول لنا و ان كان معلوما
 للراوى بقريته حاله كما روى من انه سئل عن الكرفا شار الى حب
 من حباب اهل المدينة و منها ما هو مجهول من جهتين كقوله الكر
 اكثر من راوية فانه مجمل من حيث الاكثرية و من حيث الراوية ايضا
 لاختلاف افرادها كثيرا كما هو ظاهر .

و منها ما هو ظاهر المراد مابين المقصود مختلف بحسب الظاهر
 فلا بد من بيانها و وجه الجمع بينها .

فالاول مارواه الشيخ المحدث الكليني قده في اول باب الكر
 من الكافي (قيل ان عادته قه ذكر وثق واصح ما عنده من الخبر في
 الباب في اوله ثم ذكر الاصح فالاصح) عن محمد بن يحيى عن محمد
 بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن الحسن بن الصالح الثوري
 (قيل انه ثقة في الحديث مأمون لا يرى منه الخلط والكذب و ان كان

رئيس الطائفة الصالحة من الزيدية و مجرد فساد المذهب لا يقدر في
صحف الحديث مضافا الى رواية ابن محبوب عنه و هو من اصحاب الا
جماع على تصحيح ما يصح عنه) قال قال عليا السلام اذا كان الماء
في الركي كرا لا ينجسه شيء قلت و كم الكر قال ثلثة اشبار و نصف
عمقها في ثلثة اشبار و نصف عرضها ، و لا اشكال في ان المراد منها
الماء الذي كان على شكل الاسطوانة لوجهين .

الاول ان محل الكلام الركي و لا شبهة في ان المتعارف بحيث
ينبغي القطع بحمل الخبر عليه هو المدور الذي يكون جسم الماء فيه
اسطوانيا لا المربع لعدم معهودية الركي المربع و عدم تعارفه .

الثاني عدم تعرضه (ع) لذكر الطول مع انه لو كان المراد
المربع لكان عليه ذكر الطول ايضا ان قلت لولا انه معلوم بقرنية
تعيين العرض فانه لا يكون اقل منه فالقدر المتيقن منه ثلثة اشبار و
نصف قلت ان كان المراد من الطول والعرض هو الطول والعرض بحسب
اصطلاح علماء الهندسة فلا يعتبر عندهم ان يكون الطول ازيد و
مساويا للعرض بل كل ما اعتبروه من الامتدادين السطحين اولا فهو
الطول و ثانيا فهو العرض فلا يدل على ما ذكروا و ان كان المراد
الطول والعرض بحسب نظر العرف فلا اشكال ان الطول عندهم هو الا
متداد الازيد و لا يطلقونها على المساوي فلا بد من استكشاف ان
الطول ازيد ولو بقليل فيزيد الكر حدا على ما ذكره من الاشبار
بناء على اعتبار الامتدادات الثلث فالمراد بالعرض هو سعة الدائرة
المحيطة بالشكل الاسطواني من طرف الراس والقاعدة فلا بد من
مساحة هذا الشكل الاسطواني الذي قطره ثلثة اشبار و نصف و ارتفاعه
كذلك و طريق مساحة الاسطوانة ان يضرب مساحة قاعدته في ارتفاعه
و مساحة قاعدته بناء على ان يكون القطر ثلث و سبع للمحيط فيبلغ
المحيط الى احد عشر شبرا و نصفه خمسة و نصف يضرب في نصف

القطر واحد و ثلثة ارباع يبلغ تسعه و خمسة اثمان ثم يضرب ذلك في الارتفاع يبلغ ثلثة و ثلثين شبرا و خمسة اثمان و نصف .

الثاني مرسلًا لامالي و ظاهر ما في الصحيح على الصحيح قلت و ما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار و مكسره ان فرض مربعا سبعة و عشرون و هذا مدرك اصحاب هذا القول و حمل ذلك الحديث على اسقاط لفظ النصف منه كما انه في التهذيب روى مع لفظ النصف و بقرينة بعده على هذا عن الوزن الذي قيل ببلوغه بعد الاعتبار ستة و ثلثين شبرا .

الثالث قلت لابي عبد الله الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعة و الذراع في المقام هو الذراع في باب المواقيت كما ذكره الشيخ الانصاري قده و الذراعان في العمق يبلغ تقريبا اربعة اشبار و نصف و الذراع و شبر في القطر يبلغ ثلثا شبار و ثمن فاذا فرض ذلك حسبا اسطوانيا يبلغ مساحته خمسة و ثلثين شبرا تقريبا و هو قريب الي ما ذكرناه في معنى الرواية الاولى .

الرابع الموثق اذا كان الماء ثلثا اشبار و نصف في مثله ثلثة اشبار و نصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء و الخبر وان كان موردا للاحتتمالات الكثيرة كما ذكرها المجلسي في شرح الكافي الا ان الظاهر منها ان اشبار و نصف بعد قوله في مثله عطف بيان له و في عمقه ظرف مستقر حال عن ذلك فكان الخبر متعرضا لامتدادين العمق و السعة فينطبق على الخبر الاول .

الخامس الرضوى كل بئر عمق مائها ثلثة اشبار و نصف في مثلها فسيبلغ سبيل الجارى و هذه بعينها الخبر الاول منقولا بالمعنى فلا احتياج الى بيان جديد .

السادس مرسله المقنع ان الكر ذراعان و شبر في ذراعين و شبر و ذلك اكثر من التقدير المشهور و هو ثلثة و اربعين شبرا

الاثمن بكثير فكان مخالفا لجميع الاخبار السابقة على جميع التقادير
 والاحتمالات فلا بد اما من طرحها لضعفها وقصورها عن مقاومة ما
 تقدم من وجوه او تأويلها بما لا ينافي الاخبار المتقدمة وبعد فتح باب
 التأويل كما يمكن حملها على ما يوافق لشمهور كذلك يمكن حملها
 على ما يوافق ما اخترناه فقد قيل ان المراد بالذراع هو ذراع اليد
 (تنبيه) لعلك توهمت انه بناء على ما ذكرنا من حمل الاخبار على
 الشكل الاسطواني يقع الاشكال ايضا في مخالفاً للمساحة للوزن لان
 المساحة بلغت الى خمسة و ثلاثين شبرا او اقل و قد اعتبر الوزن فبلغ
 ستة و ثلاثين شبرا ولكنك غفلت عما تقدمناه من ان الاصل في هذا
 الباب هو المساحة و انما جعل الوزن اماره و دليلا عليها عند تعذر
 او تعسرهما و مقتضى القاعدة في الامارة المجعولة على شيء ان يكون
 اكثر عنه احتياطا خصوصا ما يتطرق هنا من ملاحظة الاختلافات
 القهرية بين المقياسات والاشبار واختلاف اوزان الماء فكان الشارع لا
 حظ الحد الازيد لثلاثين من الكر عن حده الواقعي عند الاعتبار بالوزن
 بملاحظة هذا لاختلافات و ذلك كما في جعله ذهاب الحمرة المشرقية
 علامة للغروب مع ان غروب الشمس يقدم عليه غالبا بدقائق و ذلك
 للاحتياط كما يظهر من الرجوع الى اخباره و بما حققناه لك تعرف
 بطلان القول بالتخيير بين التقديرين بالمعنى الذى حكى عن بعضهم
 والقول بالتخيير بين كل ما روى كما حكى عن ابن طاووس والقول بان
 الكر قلتين كما حكى عن بعض اصحابنا ايضا و غير ذلك من الاقوال
 التى لم نقف لها على دليل و اعترف غير واحد من الافاضل بعدم
 الوقوف لدليل يثبتها فلا نطيل بالتفصيل والحمد لله .