

# حاشية على كفاية الأصول الجزء: ٢

تقرير بحث البروجردي ، للحجتي

الكتاب: حاشية على كفاية الأصول  
المؤلف: تقرير بحث البروجردى ، للحجتى

الجزء: ٢

الوفاة: ١٣٨٣

المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة

تحقيق:

الطبعة: الأولى

سنة الطبع: رمضان ١٤١٢

المطبعة: الصدر - قم المقدسة

الناشر: مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر - قم - ايران

ردمك:

ملاحظات: تقرير أبحاث آية الله العظمى حسين الطباطبائي البروجردى ( وفاة

١٣٨٠)

## الفهرست

الصفحة	العنوان
٤٠٠	في جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان وفرضه
٣٥١	الرد على التفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرافع تحقيق معنى النقض
٥	المقصد السادس في بيان الامارات المعتبر شرعا وعقلا
٨	أحكام المكلف
٩	وجه العدول عما في الرسالة
١٠	أحكام القطع
١٠	الامر الأول: لزوم العمل بالقطع عقلا
١٣	مراتب الحكم
١٤	الامر الثاني: مبحث التجري
١٦	عدم تغير الواقع بالقطع بخلافه
٢٠	المناقشة في دليل المحقق السبزواري
٢٢	الامر الثالث: أقسام القطع
٢٣	قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي
٢٤	عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي
٢٦	عدم قيام غير الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطريقي
٢٦	عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي
٢٨	الامر الرابع: بيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه
٢٨	امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع مثله أو ضده
٢٩	الامر الخامس: الموافقة الالتزامية
٣٠	تعذر الموافقة الالتزامية في بعض الموارد
٣١	عدم جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي
٣١	الامر السادس: حجية قطع القطاع
٣٢	حجية القطع الطريقي مطلقا
٣٤	الامر السابع: حجية القطع الاجمالي
٣٧	اقتضاء العلم الاجمالي للحجية
٤٢	إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار
٤٧	الامارات المعتبرة شرعا أو عقلا
٤٧	عدم اقتضاء الامارة غير العلمية الحجية ذاتا
٤٩	امكان التعبد بالامارة غير العلمية
٥١	المراد من الامكان

٥٢	محاذير التعبد بالأمارات
٥٥	الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية
٦١	دفع محذور اجتماع الحكيمين
٦٦	تأسيس الأصل في ما شك في اعتباره
٦٩	فصل في حجية ظواهر الألفاظ
٦٩	التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره
٦٩	تفصيل جماعة من المحدثين في حجية الظواهر بين الكتاب وغيره
٧٠	أدلة المحدثين والمناقشة فيها
٧٤	اختلاف القراءات
٧٥	فصل في احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود
٧٦	حجية قول اللغوي وعدمها
٧٧	تقرير الانسداد الصغير
٧٩	فصل الاجماع المنقول
٧٩	الامر الأول ملاك حجية الاجماع
٨١	الامر الثاني اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع
٨٢	الامر الثالث حجية الاجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام
٨٥	حجية الاجماع المنقول إذا كان تمام السبب أو جزؤه
٨٨	تنبيهات مبحث الاجماع المنقول
٨٨	الأول: بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأى الامام عليه السلام
٨٩	الثاني: تعارض الاجماع المنقولة
٩٠	الثالث: نقل التواتر بالخبر الواحد
٩٢	فصل الشهرة في الفتوى
٩٧	فصل حجية الخبر الواحد
١٠٠	أدلة المنكرين لحجية الخبر الواحد والمناقشة فيها
١٠٥	فضل في الآيات التي استدلت بها على حجية الخبر الواحد
١٠٥	الاستدلال بآية النبأ
١٠٩	إشكال عدم شمول الآية للروايات مع الواسطة
١١٣	دفع الاشكال
١١٦	الاستدلال بآية النفر
١٢١	الاستدلال بآية الكتمان
١٢٢	الاستدلال بآية السؤال
١٢٤	الاستدلال بآية الاذن
١٢٦	فصل في الاخبار التي استدلت بها على إعتبار الخبر
١٢٧	فصل في الاجماع على حجية الخبر وتقريره

١٢٧	عدم تحقق الاجماع المحصل والمنقول بالتواتر
١٢٨	التقريب الثاني للاجماع والجواب عنه
١٢٩	الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الخبر الواحد
١٣٦	فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد
١٣٦	الوجه الأول: العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار
١٤١	الوجه الثاني: ما ذكره في الوافية
١٤٣	الوجه الثالث: ما افاده بعض المحققين
١٤٥	فصل في أدلة حجية مطلق الظن
١٤٥	الوجه الأول لحجية الظن
١٤٥	قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون
١٤٦	الجواب عن الوجه الأول بمنع الصغرى
١٤٩	الوجه الثاني والایراد عليه
١٥٢	الوجه الثالث والجواب عنه
١٥٣	الوجه الرابع دليل الانسداد
١٥٤	مقدمات دليل الانسداد والجواب عنه
١٥٦	المقدمة الأولى: انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الاخبار
١٥٦	المقدمة الثانية: انسداد باب العلم وانفتاح باب العلمي
١٥٧	المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الاحكام
١٥٩	المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام
١٦١	منع حكومة قاعدة الحرج على قاعدة الاحتياط
١٦٥	المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح
١٦٨	فصل في الظن بالطريق والظن بالواقع
١٦٩	دليل اختصاص مفاد المقدمات بالظن بالطريق
١٧١	موارد رفع اليد عن الاحتياط في الطرق
١٧٣	عدم صحة الصرف والتقييد
١٧٤	الوجه الثاني مما استدل به لحجية الظن بالطريق دون غيره
١٧٧	فصل في الكشف والحكومة
١٧٩	أوامر الإطاعة إرشادية لا مولوية
١٨٠	نتيجة الحكومة
١٨٣	التفصيل بين محتملات الكشف
١٨٤	طرق تعميم النتيجة على الكشف
١٨٩	فصل في اشكال خروج القياس من عموم النتيجة
١٨٩	تقرير الاشكال وجواب المصنف
١٩٠	الوجوه المذكورة لدفع الاشكال والمناقشة فيها

١٩١	فصل في الظن المانع والممنوع
١٩٢	فصل في عدم الفرق بين اقسام الظن بالحكم
١٩٢	حجية الظن الحاصل من قول الرجالي
١٩٣	فصل في الظن بالفراغ
١٩٣	حكم الظن في الأصول الاعتقادية
١٩٤	وجوب المعرفة
١٩٥	عدم قيام الظن مقام العلم في أصول الدين
١٩٦	الترجيح والوهن بالظن
١٩٧	الترجيح والوهن بمثل القياس
١٩٩	المقصد السابع في الأصول العملية
٢٠١	تعريف الأصول العملية
٢٠٢	فصل في أصالة البراءة
٢٠٣	أدلة البراءة
٢٠٤	الكتاب
٢٠٧	السنة
٢٠٧	حديث الرفع والاستدلال به
٢٠٨	الاشكال على كون المرفوع بالحديث المؤاخذة والجواب عنه
٢١٠	الوجوه المحتملة في الموصول من " ما لا يعلمون "
٢١٤	حديث الحجب والحل
٢١٥	حديث السعة
٢١٧	حديث كل شيء مطلق
٢٢٠	الاجماع
٢٢١	العقل
٢٢٢	عدم وجوب دفع غير القوبة من المضار
٢٢٢	أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط
٢٢٦	الاستدلال بالكتاب والجواب عنه
٢٢٧	الاخبار
٢٢٧	الاستدلال بأخبار الوقوف والاحتياط
٢٢٨	الجواب عن أخبار الوقوف والاحتياط
٢٣١	العقل
٢٣٢	التقرير الأول: العلم الاجمالي
٢٣٩	التقرير الثاني: أصالة الحظر
٢٤١	تنبيهات البراءة
٢٤١	الأول: اشتراط جربان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

٢٤٢	أصالة عدم التذكية
٢٤٣	الثاني: حسن الاحتياط شرعا وعقلا
٢٤٤	تقرير إشكال الاحتياط في العبادة والمناقشة فيه
٢٤٩	التسامح في أدلة السنن
٢٥٢	الثالث: أنحاء تعلق النهي بالطبيعة ودفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية
٢٥٥	الرابع: حسن الاحتياط مطلقا ما لم يخل بالنظام
٢٥٥	فصل أصالة التخيير
٢٥٥	دوران الأمرين المحذورين
٢٥٩	الوجوه والأقوال في المسألة وبيان المختار منها
٢٦٠	عدم جريان البراءة العقلية في المقام
٢٦٣	المناطق في الترجيح شدة الطلب
٢٦٤	فصل أصالة الاحتياط المقام الأول: الدوران بين المتبائنين
٢٦٦	بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها
٢٦٧	منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات
٢٦٩	تنبيهات الاشتغال
٢٦٩	الأول: الاضطرار إلى بعض الأطراف معنيا أو مرددا
٢٧٥	الثاني: شرطية الابتلاء بتمام الأطراف
٢٧٧	الثالث: الشبهة غير المحصورة
٢٧٩	الرابع: ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة التي تنجز فيها التكليف
٢٨٤	المقام الثاني: الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين
٢٨٥	تقريب انحلال العلم الاجمالي بين الأقل والأكثر
٢٨٨	شبهة الغرض
٢٨٨	التفصي عن شبهة الغرض
٢٨٩	عدم اعتبار قصد الوجه في الواجب مطلقا
٢٩٤	رفع الجزئية بحديث الرفع
٢٩٨	تنبيهات الأقل والأكثر
٢٩٨	الأول: الشك في الشرطية والخصوصية
٣٠٠	الثاني: حكم ناسي الجزئية
٣٠٤	الثالث: حكم الزيادة
٣٠٦	الرابع: تعذر الجزء أو الشرط
٣٠٧	قاعدة الميسور
٣١٢	تذنب: الدوران بين الجزئية أو الشرطية. وبين المانعية أو القاطعية
٣١٥	خاتمة في شرائط الأصول

٣١٦	حسن البراءة العقلية بالفحص
٣١٦	شرط البراءة النقلية
٣١٧	تقييد إطلاق أدلة البراءة النقلية بأدلة وجوب التعلم
٣١٨	اعتبار الفحص في التخيير العقلي
٣١٩	حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفا ووضعا
٣٢٠	استحقاق العقوبة على ترك التعلم للتجري
٣٢١	إشكال وجوب التعلم في الواجبات المشروطة وحله
٣٢٢	الحكم الوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص
٣٢٣	استثناء مسألتي الجهر والاحفات والقصر والاتمام من البطلان
٣٣٠	شرطان آخران للبراءة
٣٣١	عدم تمامية الشرطين المذكورين
٣٣٢	قاعدة لا ضرر ولا ضرار
٣٣٢	أحاديث نفى الضرر
٣٣٣	المراد من نفى الضرر
٣٣٧	نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية
٣٣٧	نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الثانوية
٣٣٩	فصل في الاستصحاب
٣٣٩	تعريف الاستصحاب
٣٤٠	الاستصحاب مسألة أصولية
٣٤٢	الاشكال في استصحاب الحكم الشرعي الكلي
٣٤٢	كفاية اتحاد الموضوع عرفا في القضيتين
٣٤٣	استصحاب حكم الشرع المستند إلى العقل
٣٤٣	التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام الاثبات
٣٤٤	أدلة حجية الاستصحاب
٣٤٤	الوجه الأول: بناء العقلاء والجواب عنه
٣٤٥	الوجه الثاني: الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق والجواب عنه
٣٤٦	الوجه الثالث: الاجماع والجواب عنه
٣٤٦	الوجه الرابع: الاخبار
٣٤٧	صحيحة زرارة الأولى
٣٤٨	تقريب الاستدلال بالصحيحة
٣٥٢	المراد من هيئة لا تنقض اليقين
٣٥٤	في دفع توهم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات
٣٥٥	صحيحة ثانية لزرارة
٣٥٦	تقريب الاستدلال بها



٣٥٦	دلالة الرواية على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين
٣٥٧	الاشكالات الواردة على الصحيحة
٣٥٩	الجواب عنها
٣٦٢	صحيحة ثالثة لزرارة
٣٦٢	كيفية الاستدلال بها
٣٦٣	الاستدلال برواية محمد بن مسلم ورواية أخرى
٣٦٤	الاستدلال بخبر الصفار
٣٦٥	الاستدلال بموثقة عمار والماء كله طاهر ورواية الحل
٣٦٩	تحقيق حال الوضع
٣٧٠	أنحاء الوضع
٣٧١	النحو الأول: ما لا يتطرق إليه الجعل إطلاقاً
٣٧٣	النحو الثاني: ما لا يتطرق إليه الجعل الاستقلالي دون التبعية
٣٧٤	النحو الثالث: ما يصح جعله استقلالاً وتبعاً للتكليف
٣٧٦	معنى الملكية
٣٨١	التنبيهات الاستصحاب
٣٨١	التنبيه الأول: بيان اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب
٣٨٤	التنبيه الثاني: هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته؟
٣٨٩	التنبيه الثالث: في أقسام الاستصحاب الكلي
٣٩٠	استصحاب الكلي القسم الأول
٣٩٠	استصحاب الكلي القسم الثاني
٣٩٢	استصحاب الكلي القسم الثالث
٣٩٦	التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية
٣٩٧	الفرق بين جريان الاستصحاب في الشخص والشخص والكلي
٤٠١	استصحاب الفعل المقيد بالزمان
٤٠٣	تعارض استصحاب وجود الحكم وعدمه والتحقيق في الجواب عنه
٤٠٥	التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي
٤٠٦	توهم عدم تمامية ركني الاستصحاب والجواب عنه
٤٠٧	وجه عدم تعارض الاستصحاب التعليقي بضده المطلق
٤١١	التنبيه السادس: استصحاب الشرائع السابقة
٤١١	توهم اختلال أركان الاستصحاب في المقام والجواب عنه
٤١٢	إرجاع ما أفاده الشيخ في الجواب عن الاشكال الثاني إلى ما ذكره المصنف قده
٤١٤	التنبيه السابع: الأصل المثبت
٤١٥	الموارد المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت
٤١٧	في بيان الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والامارات

- ٤١٨ التنبيه الثامن: في موارد ليست من الأصل المثبت
- ٤١٩ لا وجه لاعتبار ان يكون المستصحب مجعولا مستقلا كما انه لا فرق بين ان يكون هو ثبوت الأثر أو نفيه
- ٤٢١ التنبيه التاسع: اللازم المطلق
- ٤٢٢ التنبيه العاشر: في لزوم كون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم شرعي ولو بقاء
- ٤٢٣ التنبيه الحادي عشر: الشك في التقدم والتأخر
- ٤٢٣ حكم الشك في تقدم وتأخر الحادث إذا لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان
- ٤٢٤ حكم الشك في تقدم وتأخر الحادث إذا لوحظ إلى حادث آخر
- ٤٢٤ مجهولي التاريخ
- ٤٢٥ في ما إذا كان الأثر بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة
- ٤٢٦ عدم جريان الاستصحاب في ما إذا كان الأثر للعدم النعني
- ٤٣٠ عدم جريان الاستصحاب في ما إذا كان الأثر للعدم المحمولي إذا علم تاريخ أحدهما
- ٤٣٠ جريان الاستصحاب إذا كان الأثر مترتبا على الوجود الخاص
- ٤٣١ عدم جريان الاستصحاب إذا كان الأثر مترتبا بنحو مفاد كان الناقصة
- ٤٣١ عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ إذا كان الأثر مترتبا بنحو مفاد ليس التامة
- ٤٣٢ جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ إذا كان الأثر مترتبا بنحو مفاد ليس التامة
- ٤٣٢ تعاقب الطهارة والنجاسة
- ٤٣٤ التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية
- ٤٣٤ ما كان المهم فيها شرعا هو الانقياد والتسليم
- ٤٣٥ ما كان المهم فيها شرعا المعرفة واليقين
- ٤٣٦ عدم صحة تشبث الكتابي باستصحاب نبوة موسى
- ٤٣٧ التنبيه الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص
- ٤٣٨ انقسامات العام والخاص
- ٤٣٩ حكم كل من الأقسام في المقام
- ٤٤٢ التنبيه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف
- ٤٤٣ الدليل على كون الشك خلاف اليقين
- ٤٤٤ اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
- ٤٤٥ المناط في الاتحاد هو النظر العرفي
- ٤٤٧ ورود الامارة على الاستصحاب
- ٤٤٨ عدم حكومة الامارة على الاستصحاب
- ٤٤٩ خاتمة: النسبة بين الاستصحاب والأصول العملية والتعارض بين الاستصحابيين
- ٤٤٩ ورود الاستصحاب على سائر الأصول
- ٤٥١ تعارض الاستصحابيين
- ٤٥٣ تقدم الأصل السببي على المسببي

- ٤٥٦ تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة على إستصحاباتها
- ٤٥٧ تقدم الاستصحاب على القرعة
- ٤٦١ المقصد الثامن في تعارض الأدلة والامارات
- ٤٦١ فصل معنى التعارض
- ٤٦٢ تقديم الاحكام الثانوية على الأولية
- ٤٦٢ تقديم الامارات المعتبرة على الأصول الشرعية عرفا
- ٤٦٤ عدم التعارض بين الظاهر مع النص أو الأظهر
- ٤٦٥ فصل أصالة التساقت
- ٤٦٥ تعارض الخبرين موجب لسقوطهما على القول بالطريقة
- ٤٦٦ إمكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين
- ٤٦٧ تساقت المتعارضين على القول بالسببية لو كانت الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه
- ٤٦٨ تراحم المتعارضين على القول بالسببية المطلقة
- ٤٧١ لا دليل على قاعدة " الجمع مهما أمكن أولى من الطرح "
- ٤٧٤ فصل القاعدة الثانوية في باب تعارض الاخبار
- ٤٧٤ القطع بحجية الراجح تخيرا أو تعيينا
- ٤٧٤ بعض الوجوه التي استدل بها للترجيح
- ٤٧٤ أخبار التعارض
- ٤٧٥ أخبار التخيير
- ٤٧٥ أخبار التوقف وما دل على ما هو الحائط منها
- ٤٧٦ أخبار الترجيح بمزايا مخصوصة
- ٤٧٦ احتمال اختصاص الترجيح بالمقبولة أو المرفوعة بمورد الحكومة
- ٤٧٧ عدم تقييد إطلاقات التخيير
- ٤٧٧ عدم حجية الخبر المخالف للكتاب
- ٤٧٧ في بقية الوجوه التي استدل بها لوجوب الترجيح
- ٤٧٧ دعوى الاجماع والرد عليه
- ٤٧٨ قبح ترجيح المرجوح على الراجح والمناقشة فيه
- ٤٧٨ لا إشكال في الافتاء بما اختاره المجتهد في عمل نفسه
- ٤٧٨ عدم جواز الافتاء بالتخيير إلا في المسألة الأصولية
- ٤٧٩ فصل التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ٤٧٩ وجوه القول بالتعدي
- ٤٧٩ المناقشة في الوجوه المذكورة
- ٤٨٠ يجوز التعدي إلى كل مزية بناء على التعدي
- ٤٨٠ وجوب الاقتصار على ما يوجب القوة على فرض اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين
- ٤٨١ فصل اختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي

- ٤٨١ حجة المشهور والجواب عنها
- ٤٨١ تقوية قول المشهور
- ٤٨٢ فصل ذكر بعض المرجحات التي ذكروها أحد الظاهرين على الآخر
- ٤٨٢ منها: تقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص والمناقشة فيه
- ٤٨٣ فصل حكم ما لو وقع التعارض بين أكثر من دليلين وانقلاب النسبة
- ٤٨٤ وجه عدم انقلاب النسبة
- ٤٨٥ فصل في بيان المرجحات توجب ترجيح أحد السندين فعلا
- ٤٨٥ لا ترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي
- ٤٨٥ إذا وجد في كل من الخبرين مرجح فالمرجح هو التخيير
- ٤٨٥ عدم مرجعية التخيير بناء على لزوم الترتيب
- ٤٨٦ لا وجه لتقديم المرجح الجهتي على غيره
- ٤٨٦ كلام الشيخ قده في المقام
- ٤٨٦ المناقشة في كلام الشيخ قده
- ٤٨٧ ايراد بعض تلامذة الشيخ عليه والجواب عنه
- ٤٨٩ فصل المرجحات الخارجية وبيان أقسامها
- ٤٨٩ القسم الأول: ما لم يتم على اعتباره ولا على عدمه دليل
- ٤٨٩ القسم الثاني: ما قام دليل على عدم اعتباره
- ٤٩٠ القسم الثالث: ما قام دليل على اعتباره مع كونه معاضدا لمضمون الخبر
- ٤٩٠ القسم الرابع: ما قام دليل على اعتباره مع عدم المعاضدة
- ٤٩٣ الخاتمة الاجتهاد والتقليد
- ٤٩٥ فصل معنى الاجتهاد لغة واصطلاحا
- ٤٩٥ المقصود من تعريف الاجتهاد هو شرح الاسم
- ٤٩٦ لا وجه لامتناع الاخباري عن الاجتهاد بالمعنى الذي ذكره المصنف قده
- ٤٩٦ فصل الاجتهاد المطلق والتجزئي
- ٤٩٦ إمكان الاجتهاد المطلق
- ٤٩٦ جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به ولغيره إذا كان المجتهد انفتاحيا
- ٤٩٦ عدم جواز تقليد الغير للمجتهد الانسدادي
- ٤٩٧ الاشكال على تقليد المجتهد الانفتاحي والجواب عنه
- ٤٩٨ نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان انفتاحيا
- ٤٩٨ التجزي في الاجتهاد
- ٤٩٨ إمكان التجزي
- ٤٩٩ بساطة الملكة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب
- ٤٩٩ حجية اجتهاد المتجزي لنفسه
- ٤٩٩ حكم رجوع الغير إلى المتجزي وجواز حكومته

٤٩٩	فصل في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد
٤٩٩	الحاجة إلى العلوم العربية والتفسير وعلم الأصول
٥٠٠	اختلاف الاحتياج إلى المسائل الأصولية بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص
٥٠٠	فصل التخطيط والتصويب
٥٠٠	الاتفاق على التخطيط في العقليات
٥٠٠	وجه التزام الأصحاب بالتخطيط في الشرعيات
٥٠٠	مراد المخالفين من التصويب
٥٠١	عدم المحيص عن التصويب ببعض معانيه بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية
٥٠١	فصل في اضمحلال الاجتهاد السابق
٥٠١	القاعدة الأولية والثانوية في الأعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الأول
٥٠٢	الرد على تفصيل الفصول في الاجتهاد السابق
٥٠٢	صحة العمل على طبق الاجتهاد الأول مطلقا على القول بالسببية والموضوعية
٥٠٣	فصل في التقليد
٥٠٣	معنى التقليد اصطلاحا
٥٠٣	" بديهية " رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة
٥٠٣	بعد إمكان تحصيل الاجماع في هذه المسألة
٥٠٣	القدح في كونه من ضروريات الدين ودعوى سيرة المتدينين
٥٠٣	عدم دلالة آيتي النفر والسؤال على جوازه
٥٠٣	دلالة الاخبار على جواز التقليد بالمطابقة أو الملازمة
٥٠٤	الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه
٥٠٤	تخصيص الآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم وذم التقليد
٥٠٤	فصل تقليد الأعلام
٥٠٤	عدم جواز تقليد غير الأعلام والدليل عليه
٥٠٥	الاستدلال للمنع عن تقليد المفضول بوجوه اخر
٥٠٦	الجواب عن الوجوه المذكورة
٥٠٦	فصل في اشتراط حياط المفتي
٥٠٦	ذكر التفاصيل في المقام
٥٠٧	التفصيل بين البدوي والاستمراري
٥٠٧	في الاستدلال على جواز تقليد الميت ابتداء بالاستصحاب والمناقشة فيه
٥٠٨	في الاستدلال على جواز تقليد الميت بقاء بالاستصحاب والمناقشة فيه
٥٠٩	الاستدلال على جواز تقليد الميت بوجوه و المناقشة فيها

الحاشية

على

كفاية الأصول

طرح لمباني سيد الطائفة العلامة المحقق آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

(١٢٩١ - ١٣٨٠ هـ)

في الأصول

للعلم الحجة آية الله الشيخ بهاء الدين الحجتى البروجردى

الجزء الثانى

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم  
الناشر: مؤسسة أنصاريان - قم المقدسة  
الطبعة الأولى، رمضان ١٤١٢

(٢)

المقصد السادس  
الإمارات

(٣)



المقصد السادس:  
في بيان الامارات المعتبرة شرعا أو عقلا  
وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من  
الاحكام، وإن كان خارجا من مسائل الفن، وكان أشبه بمسائل الكلام، لشدة  
مناسبته مع المقام.

(٥)

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم،

(٧)

إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أو لا، وعلى الثاني، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقرير الحكومة - وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وإنما عممنا متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي، لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به - على ما ستطلع عليه - ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من تثليث الأقسام.

وإن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له

القطع أولاً، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - حسبما يقتضي دليلها.

وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه، يستدعي رسم أمور:

الامر الأول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق

الدم والعقاب على مخالفته وعدرا فيما أخطأ قصورا، وتأثيره في ذلك لازم،  
وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

---

(١) لعل وجه التأمل هو عدم لزوم التسلسل أصلا، وذلك لعدم الاحتياج إلى قطع آخر غير القطع  
الأول المتعلق بذات المقطوع فإنه إذا حصل القطع بشئ يكون طريقا إلى ذلك الشئ الذي  
فرض كونه جزئا للموضوع، وهو بنفس ذاته العنواني الذي فرض كونه جزئا آخر له، طريق  
إلى نفسه بذات نفسه من دون احتياج إلى محرز آخر في احرازه، فإنه محرز بذات نفسه،  
وبالجملة القطع مع كونه موضوعا يكون أيضا طريقا إلى ذات المقطوع والى نفس ذاته بذاته  
من دون احتياج إلى محرز آخر. وهذا نظير ما ذكرناه في تصحيح اخذ التقرب والداعي في متعلق  
الامر سابقا من عدم احتياج الداعي إلى داع آخر متعلق بالداعي، وكفاية ذاته عنه بذاته.

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تألفي حقيقة بين

(١٢)

الشيء ولو أزمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً. وبذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعلياً، وما لم يصرف فعلياً لم يكفد يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى، ولا مخالفتها عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبر. نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانظر.



الامر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه، أو لا يوجب شيئاً؟.

الحق أنه يوجب، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقه والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة،

ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة. وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما، وإنما يستحق الجزاء بالمشوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن

أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلا ولا ملاكا للمحبوبية والمبغوضية شرعا، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا. هذا مع أن الفعل المتجرئ به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار؟.  
قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.  
إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل.  
قلت: - مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه

من تبعه العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، وإن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريرته وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وإمكانه، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال ب (لم) فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

وبذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان؟ والمطيع والمؤمن الإطاعة والايمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا؟ والانسان لم يكون ناطقا؟.

وبالجملة: تفاوت أفراد الانسان في القرب منه تعالى والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودرجاتها، (وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها)، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا، والذاتي لا يعلل. إن قلت: على هذا، فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والانذار. قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريره وطابت طينته، لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك وتعالى:

\* (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين) \* وليكون حجة على من ساءت سريرته  
وخبث طينته، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، كيلا يكون  
للناس على الله حجة، بل كان له حجة بالغة.  
ولا يخفى أن في الآيات والروايات، شهادة على صحة ما حكم به  
الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومعه لا حاجة  
إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله: إنه لولاه مع  
استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من  
مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره، مع بطلانه وفساده، إذ للخصم  
أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، وهو  
مخالفته عن عمد واختيار، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا، ولو بلا اختيار، بل  
عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما  
قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر، مع أنه لم يكن

بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالأقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه.  
ثم لا يذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى.



ولا منشأ لتوهمه، إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الآن عن وحدة السبب.  
الامر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب،  
يوجب عقلا استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعا  
في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا يماثله ولا يضاده،  
كما إذا ورد مثلا في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق  
بكذا) تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطأ  
موجبا لذلك، وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيده، بأن يكون القطع به في خصوص  
ما أصاب موجبا له، وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه،  
وآخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، وذلك لان القطع لما كان من

الصفات الحقيقية ذات الإضافة - ولذا كان العلم نورا لنفسه ونورا لغيره - صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا.

ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في

الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات. ومنه قد انقذ عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقيم دليل على تنزيهه، ودخله في الموضوع كدخله، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعا ومن جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا، فاسد جدا. فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين،

حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بدهاة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، وصحة العقوبة على مخالفته في صورتها إصابته وخطئه بناء على استحقاق المتجري، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي. لا يقال: على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلا على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الاقدام للاعلام.

ولا يخفى أنه لولا ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية، كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: إن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً.

وأما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها - أيضاً - غير الاستصحاب، لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والاحكام، من تنجز التكليف وغيره - كما مرت إليه الإشارة - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان.

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلا لاجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لا شئ يقوم مقامه في هذا الحكم. وأما النقل، فالزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي، فافهم.

ثم لا يخفى إن دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ

في الموضوع مطلقا، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين.

وما ذكرنا في الحاشية - في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة - لا يخلو من تكلف بل تعسف.

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيهه في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الإمارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزاً حقيقة، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه - على ما عرفت - لم يكن دليل الإمارة دليلاً عليه أصلاً، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعم، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده - مثل الحكم المظنون أو ضده - بمكان من الامكان.

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وأنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل.

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن،

بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم.  
إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين؟.

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى - أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الامارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي.

الامر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملا - يقتضي موافقته التزاما، والتسليم له اعتقادا وانقيادا؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمور الاعتقادية، بحيث كان له امتثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما ولو مع الموافقة عملا، أو لا يقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.



الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن متسلما وملتزما به ومعتقدا ومنقادا له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره أو نهيته التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك، أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف متمكنا منها لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعهما، كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بحد التكاليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكاليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكف يفتضي إلا الالتزام بنفسه عينا، لا الالتزام به أو بصدده تخييرا.

ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول

الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به.

إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام والاقترام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر.

إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيدا.

الامر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلها بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالبا في القطاع، ضرورة أن

العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات، وغيرها من الامارات. وبالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلا وهو واضح ولا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا ولا إثباتا، وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع.

وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي - رحمه الله - حيث قال - في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين (عليهم السلام):

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال في جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه:

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الامامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - في الرسالة.

وقال في فهرست فصولها أيضا:

(الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام)، انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي الغير المفيد للقطع، وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له، ولو إجمالا، فتدبر جيدا.

الامر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيًا، فهل القطع الاجمالي كذلك؟.

فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الأذان من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً [إلا] محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم

تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والا ذن بالاقترام في مخالفته بين الشبهات أصلا، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضا، كما لا يخفى، [وقد أشرنا إليه سابقا، ويأتي إن شاء الله مفصلا].

نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر (كل شئ فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).



وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الاذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة. وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، وبنحو

العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية، فضعيف جدا. ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام، بل لو صح الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضا، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلا، كما لا يخفى.



هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف وتنجزه به،  
وأما سقوطه به بأن يوافقه أجمالا، فلا إشكال فيه في التوصليات. وأما  
[في] العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل  
والأكثر، لعدم الاخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها،

مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الامر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتميز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعبا وعبثا ثالثة. وأنت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالاخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في الاخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخل بالغرض، كما نبهنا عليه سابقا. وأما كون التكرار لعبا وعبثا، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا

كان لعبا بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامثال.  
وأما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامثال الظني لو لم يقم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقا، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من



مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر  
المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر  
المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى  
الظن كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد  
والاجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث  
البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل  
باعتباره من الامارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك.

ينبغي تقديم أمور:  
أحدها: إنه لا ريب في أن الامارة الغير العلمية، ليس كالقطع في كون  
الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقا، وأن ثبوتها لها محتاج إلى  
جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناء على

تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتا بلا خلاف، ولا سقوطا وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل.

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعا، وعدم لزوم محال منه عقلا، في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الامكان بهذا المعنى، بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها - لو سلم ثبوتها - لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الآن في

إمكان التعبد بها وامتناعه، فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الامكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من كون  
الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً، والامكان في كلام الشيخ  
الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يزدك  
عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان، ومن الواضح أن لا  
موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينة وبرهان.

وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور:  
أحدها: اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين مثلاً فيما أصاب، أو ضديين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكرهة ومصالحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الامارات أحكام.

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب.  
ثالثها: تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوما بسائر الاحكام.  
والجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز



التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته  
تجريا وانقيادا مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة، فلا يلزم  
اجتماع حكمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة  
ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى.

وأما تفويت مصلحة الواقع، أو الالتقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالتقاء. نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب

للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة  
بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في  
فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم  
الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة  
ينقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الإرادة أو الكراهة الموجبة للانشاء بعثاً أو

زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء الامر به طريقيا.  
والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لانشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ

الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة - كما أشرنا - فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا وزجرا، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الانشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم.

نعم يشكل الامر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية، فإن الاذن في الاقدام والاقترام ينافي المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه، لا لاجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف

الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها، وكونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية، فيما إذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه. فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والامارات فعليا، كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة

على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الاتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان. لا يقال: لا مجال لهذا الاشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة. فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبدًا، إلا حكم إنشائي تعبدًا، لا حكم إنشائي أدت إليه الامارة، أما



حقيقة فواضح، وأما تعبدا فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذي أدت إليه الامارة، فافهم. اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلا، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتمالهما.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائيا غير فعلي، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلا أنه يكون في مرتبته أيضا.

وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

---

(١) وجه التأمل هو ان الالتزام بعد فعلية الاحكام يغنينا عن التزام الترتب في الاحكام - ومع عدم الالتزام بعدم الفعلية لا مجال للترتب أصلا، وذلك لأنه مع عدم فعلية الاحكام يندفع اشكال اجتماع المثليين أو الضدين واجتماع الإرادة والكرهية، فإنه لا مضادة بين الحكم

ثالثها: إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعبد به واقعا، عدم حجيته جزما، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحججة عليه قطعاً، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً، ضرورة أنه بدونها لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون

---

الذي وصل إلى حد البعث والزجر كالحكم الظاهري بين الحكم الواقعي الذي لم يصل إلى هذا الحد في مرتبة الأصول والامارات، ومعه لا نحتاج إلى الترتب في حسم الاشكال، ومع الفعلية من جميع الجهات لا موقع لترتب حكم على آخر، وذلك لأن حكم المترتب انما يصح ويأتي فيما إذا لم يكن حكم المترتب عليه باقياً على حاله كما إذا سقط الأول بالعصيان مثل الامر المتعلق بالمهم بعد عصيان الامر المتعلق بالأهم، أو كان الامر الأول بمثابة يصح معها جعل الثاني، وهي كون الأول في مرتبة عدم الفعلية، فلا يصح جعل الثاني مع فرض الفعلية حتى في حال الجهل، فافهم.

مخالفته تجريا، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شئ من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان. وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام، وصحة نسبته إليه تعالى، فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا - على تقرير الحكومة في حال

الانسداد - لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتها أصلا، كما أشرنا إليه آنفا.

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية، بما أطنب من النقض والابرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل.

وقد انقدح - بما ذكرنا - أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيدا.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل أو قيل  
بنخروجه يذكر في ذيل فصول.

فصل

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة،  
لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم  
الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه،  
كما هو واضح.

والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا، ولا  
بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن  
مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار  
من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو  
يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة  
بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد  
إفهامه، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة  
الطاهرين.

وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب، إما بدعوى

اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الانظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا، للعلم الاجمالي بطرء التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا وكبرويا بحسب الوجوه، فيحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرويا، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي، ويكون

المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي وكل هذه الدعاوي فاسدة:  
أما الأولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهة أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته.

وأما الثانية، فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام.  
وأما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المحمل، وليس بمتشابه ومحمل.



وأما الرابعة، فلان العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الاجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً.

وأما الخامسة، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بالرأي، إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذلك الاعتبار، من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الاخبار (إنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم). هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الاخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له،

وغير ذلك، مما لا محيص عن إرادة الارجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه،  
ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو  
الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها،  
ليس فيها ما كان نصا، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إما بإسقاط، أو  
تصحيح، وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده  
الاعتبار، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك  
أصلا.

ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في  
غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، والعلم  
الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة، وإلا  
لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم.  
نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخل بحجيته،  
لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف، يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناء على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها بناء على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات.

## فصل

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام، وإلا فإن كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم.

وإن كان لاحتمال قرينية الوجود فهو، وإن لم يكن بخال عن الاشكال - بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد - إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وإن كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فإنه ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجية الظواهر.

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع،  
واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله  
في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض  
دعوى الاجماع على ذلك.

وفيه: أن الاتفاق - لو سلم اتفاهه - فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع  
إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

والاجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل  
المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما  
اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها.

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أن همه ضبط موارد، لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه، للانتفاض بالمشترك. وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالبا، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوما في الجملة لا يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام، كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن، من باب

حجية مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة.

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة.

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب

القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة - وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، وهو يكفي في الفتوى.

## فصل

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:  
الأول: إن وجه اعتبار الاجماع، هو القطع برأي الإمام (عليه السلام)،

---

(١) سورة يوسف: ١٦.

(٢) سورة النساء: ١١٥.



ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله (عليه السلام) في المجمعين شخصا، ولم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه (عليه السلام) عقلا من باب اللطف، أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالبا وعدم العلم بدخول جنابه (عليه السلام) في المجمعين عادة، يحكون الاجماع كثيرا، كما

---

(١) رغم اشتهاار هذا الحديث عند المتأخرين ونقلهم في كتبهم الكلامية والأصولية، ولكننا لم نجد فيما توصلنا إليه من كتب: الاخبار والصحاح إلا مضامين: "إن أمتي... أو أمة محمد لا تجتمع على ضلالة"، "لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة" وجامع: سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، ومستدرك الحاكم، والجامع الصغير للسيوطي، وأصول السرخسي وغيرها لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى  
الاجماع إلى العلم بدخوله (عليه السلام) وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه  
استند إلى قاعدة اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما  
يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته (عليه السلام) وأخذ الفتوى من  
جنابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الاجماع لبعض دواعي الاخفاء.  
الامر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع، فتارة ينقل رأيه (عليه  
السلام) في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب، أو حسا وهو نادر جدا، وأخرى لا  
ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، واختلاف ألفاظ النقل

أيضاً صراحة وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب  
والمسبب.

الامر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر،  
إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في  
زمان الغيبة موهون جداً، وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب  
عن حس، إلا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل

حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه وآثاره.  
وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه  
دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته، إذ  
المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك،  
على تقدير دلالتها، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد  
الملازمة، هذا فيما انكشف الحال.

وأما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإن عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشئ على التوقف والتفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا لكن الاجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس، فلا بد في الاجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الامارات ما به تم، فافهم.

فتلخص بما ذكرنا: أن الاجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الإمام (عليه السلام) بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه (عليه السلام) وما نقله من الأقوال، بنحو الجملة والاجمال، وتعمه أدلة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.

وأما من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الامارات - مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المنخبر به

تمامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلا ريب في تعيين حال



السائل، وخصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه (عليه السلام) من كلامه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه قد مر أن مبنى دعوى الاجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة اللطف، وهي باطلة، أو اتفاقا بحدس رأيه (عليه السلام) من فتوى جماعة، وهي غالبا غير مسلمة، وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى، فقليل جدا في

الاجتماعات المتداولة في السنة الأصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله (عليه السلام) على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وإن احتمل تشرف بعض الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد يجدي نقل الاجتماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصل.

الثاني: إنه لا يخفى أن الاجتماعات المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجتماع

حينئذ، لا يصلح لان يكون سببا، ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه (عليه السلام) لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملا ببعيد، فافهم.

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد

التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد.  
نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - ولو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.

فصل

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى، ولا يساعده دليل، وتوهم  
دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد  
الخبر، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن،

(٩٢)

غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة. وأضعف منه، توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، لوضوح أن المراد

بالموصول في قوله في الأولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الرواية، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى. نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص

بنائهم على حجيتة، بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

---

(١) ولعل وجهه انه يمكن ان يقال: ان المقصود من الشهرة في المقبولة هو الشهرة في الرواية، وانها تكون موجبة لعدم الريب في أصل الصدور، واما الريب في وجه الصدور فهو منفي بالأصل. منه طاب ثراه.



## فصل

المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص، ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي

الأدلة، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصولية - تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة - وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو

القرينة؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي  
وابن إدريس عدم حجية الخبر، واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم،  
والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم (عليهم السلام)، أو لم يكن

(١٠٠)

عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة، إلى غير ذلك. والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة. والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية، ولو سلم عمومها لها، فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار.

وأما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار  
آحاد.

(١٠٢)

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظا ولا معنى، إلا أنها متواترة إجمالا،  
للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة.  
فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه،  
وهو غير مفيد في إثبات السلب كليا، كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام،  
وإنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به ليس بضائر، بل

لا محيص عنه في مقام المعارضة.  
وإما عن الاجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به  
غير قابل، خصوصا في المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله،  
وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

(١٠٤)



وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة:

فصل

في الآيات التي استدل بها:

فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك وتعالى: \* (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) \* . ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم

الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جرى به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفائه عند انتفائه.  
ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

(١٠٦)

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر.

---

(١) اعلم أن الضابط في أن الشرط المذكور في القضية الذي سبق لبيان تحقق الموضوع وعدمه هو ان يجعل الموضوع نفس المقيد وكان القيد خارجا عن الموضوع، وان كان له دخل في ثبوت الجزاء، أو يجعل مجموع ذلك موضوعا، فإن كان الشرط من قبيل الأول لا يكون محققا للموضوع، بل يكون خارجا عنه، ويفيد المفهوم لمكان دخله في ثبوت الحكم، وان كان من قبيل

---

الثاني يكون من محققات الموضوع ولا يفيد المفهوم، وذلك لان انتفاء الحكم عند انتفاء موضوعه عقلي، وثبوت نقيض الحكم المذكور في القضية لموضوع آخر يحتاج إلى دليل، هذا كله في مقام الثبوت، واما في مقام الاثبات فطريقه منحصر في النص، ومع فقدته فهم العرف، ولا يبعد ان تكون الآية الشريفة بحسب فهم العرف من قبيل الأول.

ولكنه يشكّل بأنه ليس لها ها هنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم، لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق. يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.  
ولا يخفى أن الاشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العقل غير بعيدة. ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجّية خبر العدل،

ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو وسائط، فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبير العدل أو عدالة المخبر، لأنه وإن كان أثرا شرعيا لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر.

ويمكن ذب الاشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أي وجوب التصديق - بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لاجل المحذور، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية به، فافهم.



ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص  
الوسائط من الاخبار، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا، بأنه لا يكاد يكون  
خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون  
هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا، وذلك لأنه إذا كان خبر  
العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل

به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر  
الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم  
يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً.  
ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى: \* (فلولا نفر من كل فرقة منهم  
طائفة) \* الآية، وربما يستدل بها من وجوه:

---

(١) التوبة: ١٢٢.

أحدها: إن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الايقاعي الانشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الانذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها: إنه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية، وجب التحذر، وإلا لغي وجوبه.

ثالثها: إنه جعل غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجب.  
ويشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في  
محدور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، وليس بواجب  
فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غاية عدم  
القول بالفصل.

والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار الانذار ب [إيجاب] التحذر  
تعبدا، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان

وجوب النفر، لا لبيان غايتية التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله وسلم)، كي يندروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين في تفسير الآية، لكي يحذروا إذا أنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الانذار بها، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضا، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما تحمله، لا التخويف والانذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي (صلى الله عليه وعلى أهل بيته الكرام) أو الإمام (عليه السلام) من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

ولا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتحذير  
بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان  
مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضا، لعدم الفصل بينهما جزما، فافهم.  
ومنها: آية الكتمان، \* (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا) \* (١) الآية.  
وتقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا،  
للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على  
هذه الآية بما أورد على آية النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما  
إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى، لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة،

---

(١) البقرة: ١٥٩.

لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر \* (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) \* (١). وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان. وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب. وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر،

---

(١) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.



فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية. وفيه: إن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الإمام (عليه السلام) كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل] الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آية الاذن \* (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) \* فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.  
وفيه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه اذن، وهو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبداً.

---

(١) سورة التوبة: ٦١.

(٢) سورة الأحزاب: ٢١.

وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمه، كما هو المراد من التصديق في قوله (عليه السلام): (فصدقه وكذبهم)، حيث قال - على ما في الخبر - : (يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل، فتأمل جيداً.

فصل  
في الاخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد.  
وهي وإن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها،  
إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير  
متفقة على لفظ ولا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى.  
ولكنه مندفِع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه  
يعلم إجمالاً بصدور بعضهما منهم (عليهم السلام)، وقضيته وإن كان حجية خبر

دل على حجته أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه  
الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم، فافهم.

فصل

في الاجماع على حجية الخبر.

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا  
إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه (عليه السلام) بذلك، ويقطع به، أو من تتبع  
الاجماع المنقولة على الحجية، ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى، لاختلاف الفتاوى

فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه (عليه السلام) من تتبعها، وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

وفيه: مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا

وصي نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى  
الشارع به في الشرعيات أيضا.  
إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتباع غير  
العلم، وناهيك قوله تعالى: \* (ولا تقف ما ليس لك به علم) \*، وقوله  
تعالى: \* (وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) \*.

(١٣٠)



قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه - مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يحم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا

لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى.  
لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه  
دائر، فإن اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على

(١٣٢)

تخصيصةها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.  
فإنه يقال: إنما يكفي في حجته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما  
يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن ما

(١٣٣)

جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل.

(١٣٤)

فصل  
في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد.  
أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة  
الأطهار (عليهم السلام) بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك

(١٣٦)

المقدار لا نحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الامارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير المعتبرة،

(١٣٧)

ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها فيه، وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

وفيه: إنه يكاد ينهض على حجة الخبر، بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال فتأمل جيدا.



ثانيها: ما ذكره في الوافية، مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: (إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الغير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان). انتهى.

وأورد عليه: أولا: بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته.

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع  
الاجبار، إلا أن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم (عليهم السلام) بقدر الكفاية بين  
تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم  
الاجمالي، وصيرورة غيره خارجًا عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب  
الوجه الأول، اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره  
أو اعتباره، أو ادعي العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها، فتأمل.  
وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون  
الاجبار النافية لهما.  
والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم

تقم حجة معتبرة على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.

وفيه: إن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكية للسنة، كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه - زيد في علو مقامه - إنما هي الاقتصار في الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار، فإن وفي، وإلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره.

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة - بذاك المعنى - فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع. وأما الايراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى

العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، وإما إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم  
بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار.

ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات في  
الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

فصل

في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن، وهي أربعة:

الأول: إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة  
للضرر، ودفح الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى، فلان الظن بوجوب شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة  
على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقييح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقييح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقييح، فتدبر جيدا.

والصواب في الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين

مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به، كي يكون مخالفته عصيانه.  
إلا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريية جدا، لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى. وأما المفسدة فلانها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزاة ومنقصة في

الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفى.  
وأما تفويت المصلحة، فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون في  
استيفائها المضرة، كما في الاحسان بالمال.  
هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي  
عنه، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدنا.  
وبالجملة: ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة اللتان في الأفعال وأنيط بهما



الاحكام بمضرة، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم.

الثاني: إنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.

---

(١) يمكن ان يقال في وجه الامر بالفهم: ان العقل كما يحكم بوجود التحرز عن الضرر المظنون لاعتباره عنده على المقروض، وقاعدة الملازمة يثبت اعتباره عند الشرع أيضاً، والمفروض من الضرر في المقام هو العقاب، وحكمه بثبوت العقاب يلازم حكمه بثبوت الحكم الوجوبي والتحريمي.

وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه  
لازما، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، ليدور الامر بين  
ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الامر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد،

(١٥٠)

وإلا كان اللزم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال.

(١٥١)

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره)، من:  
إنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك  
وجوب الاحتياط بالآتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل  
الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه  
عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل  
بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لان الجمع على غير هذا  
الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل  
إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدر والفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد،  
ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهي خمس.  
أولها: إنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.  
ثالثها: إن لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلا.  
رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في  
الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة  
واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، وإلا لزم - بعد انسداد باب العلم والعلمي بها - إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية.  
والفرض بطلان كل واحد منها:

أما المقدمة الأولى: فهي وإن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم  
الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين (عليهم السلام) التي تكون  
فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في  
خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال، ولا  
إجماع على عدم وجوبه، ولو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.  
وأما المقدمة الثانية: أما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا



بينة وجدانية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد.  
وأما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدلة  
على حجية خبر يوثق بصدقه، وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه، لا سيما بضميمة ما  
علم تفصيلا منها، كما لا يخفى.  
وأما الثالثة: فهي قطعية، ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا أو  
فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، وذلك  
لأن إهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيرا عن الحرام، مما يقطع بأنه  
مرغوب عنه شرعا ومما يلزم تركه إجماعا.  
إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف

- كما أشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف - حينئذ - على تقدير

المصادفة إلا عقابا بلا بيان؟ والمؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان؟! قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعا قطعاً، [وأما

مع استكشافه] فلا يكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه في البحث وغيره.

وأما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو

---

(١) سورة الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل ج ١٠ ص الحديث ٤ وبغير كلمة (في الدين).

الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.  
نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر - كما قيل - لكانت

قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لان العسر حينئذ يكون من قبل التكليف  
المجهولة، فتكون منفية بنفيه.  
ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في  
بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه  
شرعا، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة، فافهم وتأمل جيدا.

---

(١) سورة الحج: ٧٨

وأما الرجوع إلى الأصول، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل. هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.

ومنه قد انقذح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضا، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالا، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذلك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلك أن العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا ولا شرعا أصلا، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد أصول النافية مطلقا - ولو من مضمونات [عدم] التكليف - محلا للاحتياط فعلا، ويرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر - على ما عرفت - لا محتملات التكليف مطلقا.



وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟.

وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشككية أو الوهمية، لبداية مرجوحيتها بالإضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع دوران الامر

بين الظنية والشككية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة، وقضيته الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافية، لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة

وما علم منه تفصيلا، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلا لحكومة العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا - على ما عرفت تفصيله - هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيدا.

فصل  
هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجة الظن بالواقع، أو  
بالطريق، أو بهما؟ أقوال:  
والتحقيق أن يقال: أنه لا شبهة في أن هم العقل في كل حال إنما هو

(١٦٨)

تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما، وإن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعا وعقلا، أو بإتيانه الجعلي، وذلك لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعا.

كيف؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا وإمضاء، إثباتا ونفيا، ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الأصول، وعدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الامن من عقوبة التكاليف، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحا، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول، قال فيها:  
إننا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة، لا  
سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق  
معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند  
تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا مخصوصا،  
وكلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث أنه لا سبيل غالبا إلى  
تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه  
كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل  
إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على [عدم]  
حجيته، لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع مما عداه.  
وفيه: أولا - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق  
الغير العلمية، وعدم وجود المتيقن بينها أصلا - أن قضية ذلك هو الاحتياط في  
أطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الاحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردھا، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافيا للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقًا في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجح في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافيا، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه، فافهم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه

إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناء على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الالتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه، ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.



ومن هنا انقده أن التقييد أيضا غير سديد، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجد بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيّد به بدونه.

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غاية أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية، إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز. وعليه يكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية

الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، ولا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الإطاعة، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليها، ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب وترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الامن من العقوبة في كل حال، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهة يكفي، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال:

(لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولاً، حسبما مر تفصيل القول فيه. فحينئذ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب

علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن). انتهى موضوع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه. وفيه أولا: إن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشادا إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو [هو] مفرغ، وأن القطع به حقيقة أو تعبدا مؤمن جزما، وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضا مؤمنا حال الانسداد. وثانيا: سلمنا ذلك، لكن حكمه بتفرغ الذمة - فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب - ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفرغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به

ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا.  
إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذورا - إذا عمل به فيهما - فيما أخطأ، بل كان مستحقا للعقاب - ولو فيما أصاب - لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجريه، فافهم.

وثالثا: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا.

## فصل

لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا، ضرورة أنه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقا، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعدة الملازمة، ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد ها هنا غير قابل له، فإن الإطاعة الظنية التي يستقل العقل

بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه، وهو واضح.

واقْتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة إلى

أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجب، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشاديا، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه، لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها

مولويا، لما عرفت.  
فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون  
الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً ومورداً ومرتبة، لعدم تطرق  
الإهمال والأجمال في حكم العقل، كما لا يخفى.

(١٨٠)



أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.  
وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية،  
إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله  
بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق

الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر. وأما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف، إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل  
بنفسه، فلا إهمال فيها أيضا بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل  
حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره،  
ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيته في جميعها، وإلا لزم عدم وصول الحجة،  
ولو لاجل التردد في مواردّها، كما لا يخفى.

ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا.

وأما بحسب المرتبة، ففيها إهمال، لاجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه، ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلا، أو لم يكن بينها إلا واحد، وإلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقصر عليه.

وأما بحسب الموارد والمرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل  
بنفسه، فتدبر جيدا.  
ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلا، فالاهمال فيها يكون من  
الجهات، ولا محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف  
الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلا لزم  
التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الاقدام.  
وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان  
مجال لدليل الانسداد، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضا.  
لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لاجل اليقين  
بأنه لو كان شيء حجة شرعا كان هذا الشيء حجة قطعاً، بداهة

أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على  
الملازمة.

(١٨٦)

ثم لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجة، كان غيره حجة أولاً، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد، ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار، وبالجملة الأمر يدور بين حجية الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

ومن هنا ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - عن الترجيح بهما، بناء على كون النتيجة

هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام. ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه، فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل



أصلاً، مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم، حيث لا ينافيه، كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط؟ فافهم.

فصل

قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة، وتقريره على ما في الرسائل أنه:  
(كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس [بل وأزيد] واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه.

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً، بدهة أن مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا

كنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالامر بما لا يفيد، وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه، لا يصح الاشكال فيه بلحاظه. نعم لا بأس بالاشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق.

غاية الامر تلك المحاذير - التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد. واستلزام إمكان المنع عنه، لاحتمال المنع عن أمانة أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الامارة، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع. وقياس حكم العقل بكون الظن مناطا للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الامر بطريق غير مفيد للظن، بداهة انتفاء حكم في مورد الطريق قطعا،

مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلا لاجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيدا.

وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الاشكال: تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة، وذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه، بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ولا يكاد يجدي صحته كذلك في ذب الاشكال في صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ففي غاية الفساد، فإنه مضافا إلى كون كل واحد من المنعنين غير سديد - لدعوى الاجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته، وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان - لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية الامر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعنين، لكنه غير فرض الاشكال، فتدبر جيدا.

فصل

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه، فضلا عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد، وإن انسد

باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض، ومنه انقذح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم.

فصل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد، بين الظن بالحكم من أمانة عليه، وبين الظن به من أمانة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح، ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص، أو ذلك المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً، لا آخر.

فانقذح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يقيم دليل على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية.

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور، مهما أمكن في الرواية، وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابيه فيه بالحجة من علم أو علمي، وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلاً، فتأمل جيداً.

## فصل

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها، لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلا في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إثباتها، بل لا بد من علم أو علمي بإثباتها، كما لا يخفى. نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية، من انسداد باب العلم به غالبا، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع باجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلا، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا، فافهم.

خاتمة: يذكر فيها أمران استطرادا:

الأول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع العملية، المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا؟. الظاهر لا، فإن الامر الاعتقادي وإن انسداد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالا - بما هو واقعه والانقياد له وتحمله - غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا يكاد يعلم مطابقتة مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعا، أو عدم جوازه عقلا، ولا أقرب من العمل على وفق الظن. وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف

العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.  
نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب  
المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداء لشكر بعض نعمائه، ومعرفة  
أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام (عليه السلام) على وجه  
صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك، ولاحتمال الضرر  
في تركه، ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، إلا ما وجب شرعا معرفته، كمعرفة  
الإمام (عليه السلام) على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على  
وجوب معرفته، وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من  
النقل، كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى \* (وما خلقت الجن والإنس) \* الآية، ولا لقوله  
(صلى الله عليه وآله): (وما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه  
الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات  
والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضرورة أن المراد من (ليعبدون) هو  
خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان  
حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلا، ومثل آية النفر، إنما هو بصدد بيان الطريق  
المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقعه ومعرفته، كما لا يخفى، وكذا  
ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما  
يجب العلم به.

ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا، حيث أنه ليس  
بمعرفة قطعا، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذورا إن  
كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في  
كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لاجل  
حب طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلي، وقلما عنه

تخلف.

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى \* (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) \* هو المجاهدة مع النفس، بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، وإلا لادى إلى الهداية، مع أنه يودي إلى الجهالة والضلالة، إلا إذا كانت هناك منه - تعالى - عناية، فإنه غالبا بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصرا مع اجتهاده، ومؤاخذ إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجود تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا إلقاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى. وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الامكان شرعا، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضا. وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا، أن القاصر يكون في الاعتقادات للغفلة، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها، لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذورا عقلا. ولا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

الثاني: الظن الذي لم يقيم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما، أو كان للآخر منهما، أم لا؟.

ومحمل القول في ذلك: إن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية، أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية، فلا يعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، والظن من أمانة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفائه بما كان موجبا لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره، إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره.

وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين، وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يقيم دليل بالخصوص على الترجيح به. وإن ادعى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة على ما في تفصيله في التعادل والترجيح.



ومقدمات الانسداد في الاحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح، لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه - أيضا - مرجح، فتأمل جيدا، هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل. وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضا، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة - بعد المنع عنه - لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع رأسا، وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعا، ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

المقصد السابع  
الأصول العملية

(١٩٩)

المقصد السابع: في الأصول العملية.

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشبهه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام،

من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي: البراءة والاحتياط،  
والتخيير والاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها  
وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان  
ومؤونة حجة وبرهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة  
ببعضها، فافهم.

فصل

لو شك في وجوب شيء أو حرمة، ولم تنهض عليه حجة جاز شرعا وعقلا  
ترك الأول وفعل الثاني، وكان مأمونا من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة  
لاجل فقدان النص أو إجماله، واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم  
يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح  
في البين. [

وأما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها،  
لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيما، كما لا يخفى، وقد استدل على  
ذلك بالأدلة الأربعة:

(٢٠٣)

أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: \* (وما كنا معذبين حتى نبعث

---

(١) سورة الإسراء: ١٥

(٢٠٤)

رسولاً)\* .

وفيه: إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة يبعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه، فافهم.

وأما السنة: فبروايات منها: حديث الرفع، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه قطعا.  
لا يقال: ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له على ارتفاعها.



فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته. لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره.

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحرير الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما. وقد انقده بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكروهوا.. إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الامرين مما لا بد منه أيضا. ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الاسناد إليها مجازا، هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة، كما

استشهد الإمام (عليه السلام) بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه؟.

لا يقال كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها. فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما، لئلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

ومنها: حديث الحجب، وقد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدون له لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

ومنها: قوله (عليه السلام) (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث، حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، وبعدم الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال،  
تأمل

ومنها: قوله (عليه السلام) (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة  
ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط  
واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.



لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.  
فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من  
أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه،  
لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقيا، لاجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام  
أحيانا، فافهم.

ومنها: قوله (عليه السلام) (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ودلالته يتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم.  
فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة  
وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه  
النهي واقعا.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول  
الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.  
فإنه يقال: حيث أنه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه  
أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان، وإباحته في آخر، واشتبهها  
من حيث التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة. فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثلث للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم. وأما الاجماع: فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا.

وأما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان. ولا يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بيانا،

كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المتحمل.  
وأما ضرر غير العقوبة، فهو وإن كان محتملاً، إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازه شرعاً، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا

يلازم احتمال المضرة، وإن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، ليست براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون

(٢٢٣)



المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا.  
إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا تؤمن  
مفسدته، وأنه كالاقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة  
(قدس سره)، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

(٢٢٤)

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن  
العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا  
يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالاقدام عليه، ولا  
يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.

(٢٢٥)

واحتج للقول بوجود الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة:  
أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الالتقاء في  
التهلكة، والآمرة بالتقوى.  
والجواب: إن القول بالإباحة شرعا وبالأمن من العقوبة عقلا، ليس قولاً  
بغير علم، لما دل على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا  
مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

وأما الأخبار: فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً، وبما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بألسنة مختلفة.

والجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل على [الإباحة] وحكم العقل بالبراءة كما عرفت. وما دل على وجب الاحتياط لو سلم، وإن كان واردا على حكم العقل، فإنه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

(٢٢٨)

ولا يصغى إلى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسيا فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيا، وهو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات والأصول العملية.

إلا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة أن ما دل على حلية المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلية نص، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالة على أنه للارشاد، فيختلف إيجاباً واستجاباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

ويؤيده أنه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه أب عن التخصيص قطعاً، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للارشاد؟ مع أن المهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟  
لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الآن إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصح العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا، أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتأمل جيدا.

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة، حيث علم إجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريفا للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الأصحاب.



والجواب: إن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل ها هنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك

(٢٣٢)

التكاليف المعلومة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف أحر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية.

(٢٣٣)

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف.  
قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً وأما إذا لم يكن كذلك  
بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي إلى التفصيلي

(٢٣٤)

والشك البدوي.

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا، وأما بناء على أن قضية حجيته واعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا، وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالاجمال أولا، كما لا يخفى.

قلت: قضية الاعتبار شرعا - على اختلاف ألسنة أدلته - وإن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف يكون عقلا بحكم الانحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعدر عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلا إذا علم إجمالا بجرمة إناء زيد

(٢٣٦)

بين الإناءين وقامت البيئة على أن هذا إناءه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناءه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الامارات الشرعية.

(٢٣٧)

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى.

(٢٣٨)

وربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير  
الضرورية قبل الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالإباحة،  
ولم يثبت شرعا إباحة ما اشتبه حرمة، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على  
وجوب التوقف أو الاحتياط.  
وفيه أولا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلا لصح  
الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.  
وثانيا: إنه ثبت الإباحة شرعا، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على  
التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دل عليها.



وثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وما قيل - من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة - ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتمالاه.

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:  
الأول: إنه إنما تجري أصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك أصل  
موضوعي مطلقا ولو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها أصلا، لوروده عليها كما  
يأتي تحقيقه فلا تجري - مثلا - أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في

قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعاً، ضرورة كفاية كونه مثله حكماً، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية، فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكي حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام. هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك

- مثلاً - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجودية أو التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتباب في استحقاق الثواب فيما

إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الامر أو النهي.  
وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب  
وغير الاستحباب، من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم  
بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا.  
وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي في رفع الاشكال، ولو قيل بكونه موجبا  
لتعلق الامر به شرعا، بدهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف  
يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟.

وانقذح بذلك أنه يكاد يجدي في رفعه أيضا القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟. هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الآن، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة، فإنه نحو من الانقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة.

فيه: مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالته اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى أنه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الامر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها، وقد عرفت أنه فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لاجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان، ضرورة التمكّن من  
الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الامر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو  
كان مأمورا به لكان مقربا، بأن يؤتى به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوبا له  
تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الامر به امثالا لامره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقيادا  
لجنابه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد.  
وقد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها،  
بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو  
استحبابه منها، كما لا يخفى.



فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بنخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الارشادي.

فإنه يقال: إن الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط، ومجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفا.

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن صحيحة (٣) هشام بن سالم المحكية عن المحاسن، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - شئ من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله - لم يقله) ظاهرة في أن الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعا على البلوغ، وكونه الداعي إلى

العمل غير موجب لان يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه، فيما إذا أتى بـرجاء  
أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهها  
وعنوانا يؤتى به بذلك الوجه والعنوان.  
وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما قيد  
به في بعض الاخبار، وإن كان انقيادا، إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على

نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتي الاجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل.

الثالث: إنه لا يخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلا، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الاتيان به.

(٢٥٢)

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان

الشيء مسبوqa بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهيه.

غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً،

فتفتن.

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا، ولا يخفى أنه مطلقا كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلا، فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا، كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا كانت الحجة على خلافه أو لا كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك وان كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا فافهم  
فصل

إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجه على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها إجمالا ففيه وجوه



الحكم بالبراءة عقلا ونقلا لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة علي  
خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الاخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا،  
والتخيير بين الترك والفعل عقلا، مع التوقف عن الحكم به رأسا،

(٢٥٦)

أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعا، أو جهها الأخير، لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلا ولا نقلا.

وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الاحكام التزاما، ولو وجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا، وقياسه بتعارض الخبرين - الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب - باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فإنه وإن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما

- تعيينا أو تخييرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيينا، أو التخيير تخييرا، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ وهو حاصل، والاخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لاجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيدا.

ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه - ها هنا - وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما [إذا] لم يكن واحدا من الوجوب والحرمة على التعيين تعديا، إذ لو كانا تعديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلا أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو

التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح. فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى. ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال

في دوران الامر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا، لاجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتمال احتمال في صورة الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الامر بين المتباينين.

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعليا من جميع الجهات، بأن يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو [عليه] من الاجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو

الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصا عقلا، لاجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعليا كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وضح العقاب علي مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي، إلا أنه لا مجال



للحكم الظهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات، لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات، وله مجال مع الاجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا معه، لا يمكن جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعليا من غير هذه الجهة، فافهم.

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات.

وبالحملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتها في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعالية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقدح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً، أما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضة

مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدرجية، لكان منجزاً ووجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم.

تنبيهات

الأول: إن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان

محدودا بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقة، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوما، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

---

(١) أقول: ان أريد من لزوم التناقض بين ايجاب الاحتياط والاجتناب عن جميع الأطراف وبين الترخيص في بعضها غير المعين فلا تناقض أصلا، لان ايجاب الاجتناب عن الجميع انما يكون بحكم العقل مقدمة لحصول العلم بالواقع لا بحكم الشرع، فان حكمه انما كون متعلقا بما يكون واجبا أو حراما واقعا لا بجميع الأطراف تعيينا ولا ببعضها تخييرا، وان أريد بالتناقض بين زجر الشرع عما يكون حراما واقعا وبين ترخيصه في ارتكاب المضطر إليه في صورة التصادف مع الحرام واقعا، فالامر وان كان كذلك لكنه لا اختصاص في ذلك بصورة الاضطرار تخييرا، بل يعم صورة الاضطرار إلى المعين. فتأمل. منه طاب ثراه

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن

(٢٧١)

عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.  
فإنه يقال: حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان  
التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمة به، كان قضية الاشتغال به يقينا  
الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به

وقيوده، ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين  
باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون  
إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جدا.

(٢٧٣)



الثاني: أنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لاجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه، لو لم يكن له داع آخر - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وإما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل - كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه بدونه لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلا، هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة.  
نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناح كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا  
(٢٧٧)

بعثا أو زجرا فعلا، وليس بموجبة لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك، ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكاليف المعلوم بالاجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكاليف لو كان، وإلا فالبراءة لاجل الشك في التكاليف الفعلي، هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف.

الرابع: إنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين

(٢٧٩)

في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوما بحكمه واقعا. ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقاته شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالا بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو  
الاجتناب عنه أيضا، ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز  
الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.  
وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالا نجاسته أو نجاسة  
شيء آخر، ثم حدث [العلم ب] الملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء

أيضا، فإن حال الملاقي في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفا للعلم الاجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا، لا إجمالا ولا تفصيلا، وكذا لو علم بالملاقة ثم حدث العلم الاجمالي، ولكن كان الملاقي خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.



وثالثة يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم  
بالملاقاء، ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقي والملاقي أو بنجاسة  
الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد  
أو الاثنان.

(٢٨٣)

المقام الثاني: (في دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين).  
والحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضا - يوجب الاحتياط عقلا  
بإتيان الأكثر، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا.

(٢٨٤)

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا والشك في وجوب الأكثر  
بدوا - ضرورة لزوم الاتيان بالأقل لنفسه شرعا، أو لغيره كذلك أو عقلا، ومعه لا  
يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر - فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال،  
بداهة توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو

كان متعلقا بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفا، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقا، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

(١) أقول يمكن ان يقال ان الشك في تعلق الامر بالزائد وبسطه عليه وان كان بدويا والعقل يحكم بالبراءة عنه بهذا الاعتبار فلا يجب الاتيان بالزائد، الا ان الشك في الزائد يوجب الشك في امثال الامر المتعلق بالأقل مع كونه معلوما ومنجزا بالإضافة إلى الأقل، والعقل مستقل بلزوم الاتيان بالواجب على وجه يقطع بحصول الامثال، وفي المقام لا يقطع بامثال الامر المتعلق بالأقل الا بإتيان الزائد فالعقل حاكم بلزوم الاحتياط من هذه الجهة.

والجواب عن هذا الاشكال، على ما أفاده السيد الأستاذ، هو انه بناء على ما ذكرنا من بسط الامر وتوزيعه على تمام الاجزاء يحصل القطع بامثال مقدار من الامر وهو الذي انبسط على الأقل، وهذا المقدار من الامثال يكفي لحكم العقل بحصول الامثال ولا يجب تحصيل القطع بامثال تمام الامر فإنه بتمامه لم يكن منجزا حتى يقال بلزوم امثاله، بل المقدار المنجز منه وهو المتعلق بالأقل يحصل امثاله باتيان الأقل قطعاً.

قلت: هذا صحيح إذا قلنا بإمكان التبعض في امثال الامر الواحد المتعلق بالمركب، وفيه ما لا يخفى كما يظهر بالتأمل.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوما له، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والابرام في المقام.

(٢٨٧)

هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه، وكون الواجبات الشرعية أطفافاً في الواجبات العقلية، وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

ولا وجه للتفصي عنه: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين لذلك، أو

بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به. وأخرى بأن حصول المصلحة واللف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا - ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الامر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلا وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأسا، لتنجزه بالعلم به إجمالا.

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته، فإن العقوبة عليه بلا بيان.

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة - على مذهب الأشعري - لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته - على هذا المذهب أيضا - هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها أظافا، فافهم.

(٢٩٠)



وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط ها هنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي،

وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفا بإتيان الأكثر بمكان من الامكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته وجزءا لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله، لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذلك الزائد جزءاً غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال،

فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم أصلا، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل.

وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في

الأول.  
لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة - مثلا - ليست بمجعولة وليس لها  
أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة

(٢٩٥)

إنما هو أثر بقاء الامر الأول بعد العلم مع أنه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا.

لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحة رفعها.

(٢٩٦)

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الامر الأول: ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.  
لأنه يقال: نعم، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الاجزاء - إليها نسبة الاستثناء، وهو

(٢٩٧)

معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيدا.  
وينبغي التنبيه على أمور:  
الأول: إنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشئ ومطلقه، وبين  
الخاص كالانسان وعامه كالحيوان، وأنه لا مجال لها هنا للبراءة عقلا، بل كان الامر



نعم لا بأس بحريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره، دون دوران الامر بين الخاص وغيره، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاص، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين

فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم ها هنا، بداهة أن الاجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا، فالصلاة - مثلا - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى. المتباينين، فتأمل جيدا.

الثاني: إنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شئ أو شرطيته في

حال نسيانه عقلا ونقلا، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية، فلولا مثل حديث الرفع مطلقا ولا تعاد في الصلاة لحكم عقلا بلزوم إعادة ما أحل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو الحال فيما ثبت شرعا جزئيته أو شرطيته مطلقا نصا أو إجماعا.

(٣٠١)

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه

بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل.

(٣٠٣)

الثالث: إنه ظهر - مما مر - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا أو شطرا في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه - وذلك لاندراجه في الشك في دخل شئ فيه جزءا أو شرطا، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا أو سهوا، وإن استقل العقل

لولا النقل بلزوم الاحتياط، لقاعدة الاشتغال.  
نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما  
يدعو إليه وجوبه، لكان باطلا مطلقا أو في صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد  
الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة  
الاشتغال.  
وأما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أي حال كان صحيحا، ولو كان مشرعا  
في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع

المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال. ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى.

الرابع: إنه لو علم بجزئية شئ أو شرطيته في الجملة، ودار [الامر] بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا ولو في حال العجز عنه، وبين أن يكون جزءا أو شرطا في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الامر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقا بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين أحد الامرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه.

فإنه يقال: إنه لا مجال لها هنا لمثله، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان،



فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته.

نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضا.

ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفا، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام.

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم)

وقوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور) وقوله: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)

ودلالة الأول مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية، لا بيانية، ولا بمعنى الباء،

وظهورها في التبويض وإن كان مما لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الاجزاء غير

واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد، ولو سلم فلا محيص عن أنه - ها هنا -  
بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد  
روي أنه خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقال: (إن الله كتب  
عليكم الحج، فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال: في كل عام يا  
رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن  
أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم  
لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم،  
واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن  
شئ فاجتنبوه).

ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضا، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها.

هذا مضافا إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة

على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر، فافهم.

وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الافرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الاتيان بياقي الفعل المأمور به - واجبا كان أو مستحبا - عند تعذر بعض أجزاءه، لظهور الموصول فيما يعمهما، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب - لو سلم - موجبا لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا، لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفا، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي - الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنهما - موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا، وإن كان غير مباين للواجد عقلا. نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئته للعرف، وإن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلا عد أنه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي - للتخطئة - وأنه لا يقوم بشئ من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الاخراج أو الالحاق كان المرجع هو الاطلاق، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستجابته في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصا في الأول، وتشريكا في الحكم، من دون الاندراج في الموضوع في الثاني، فافهم.

تذنيب: لا يخفى أنه إذا دار الامر بين جزئية شئ أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، لا مكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذلك الشئ مرة وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

خاتمة: في شرائط الأصول  
أما الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء أصلا، بل يحسن على كل  
حال، إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات  
مطلقا ولو كان موجبا للتكرار فيها، وتوهم كون التكرار عبثا ولعبا بأمر  
المولى - وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة - فاسد، لوضوح أن التكرار ربما  
يكون بداع صحيح عقلائي، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه  
بداعي أمر مولاه بلا داع له سواه لما ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاغيا في كيفية  
امتثاله، فافهم.

بل يحسن أيضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة وفوت المصلحة.  
وأما البراءة العقلية: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لما مرت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

وأما البراءة النقلية: فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية، إلا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه، حيث يعلم إجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به.



ولا يخفى أن الاجماع ها هنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا طائل، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل - لولا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل، وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز، إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الالتفات إليها.

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاختبار على وجوب التفقه والتعلم، والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم

العلم، بقوله تعالى كما في الخبر: (هلا تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم.

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل.

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام.

أما التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤديا إليها، فإنها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار، إلا أنها منتهية إلى الاختيار، وهو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كاف في صحتها، وإن لم يكن مؤديا إلى المخالفة، مع احتمال، لاجل التجري وعدم المبالاة بها.

نعم يشكل في الواجب المشروط والمؤقت، لو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلا عما إذا لم يؤد إليها، حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلا، لا قبلهما وهو واضح، ولا بعدهما وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة.

فلا إشكال حينئذ في المشروط والمؤقت، ويسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه وليس بالاختيار، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذلك، أو الالتزام بكون المشروط أو المؤقت مطلقا معلقا، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم، فيكون الايجاب حاليا، وإن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته.

وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت، كما هو ظاهر الأدلة  
وفتاوى المشهور، فلا محيص عن الالتزام يكون وجوب التعلم نفسياً، لتكون  
- العقوبة لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة، ولا بأس به كما  
لا يخفى، ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا  
لنفسه، حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب  
غيره فيكون مقديماً، بل للتهيؤ لايجابه، فافهم.

وأما الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضا في العبادة، فيما لا يتأتى منه قصد القرية وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء، إلا في الإتمام في موضع القصر أو

(٣٢٣)

الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح - وقد أفتى به المشهور -  
صحة الصلاة وتاميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا، ولو كان عن تقصير موجب  
لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لان ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا  
أنها ليست بمأمور بها.

(٣٢٤)



إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم، بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الإتمام والاختفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً، ضرورة أنه لا تقصيرها هنا يوجب

استحقاق العقوبة، وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الامر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة؟ لولا الحكم شرعا بسقوطها وصحة ما أتى بها.

قلت: إنما حكم بالصحة لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنما لم يؤمر بها لاجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها، ولذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

(٣٢٧)

فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، وإن كان الوقت باقيا.

(٣٢٨)

إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سببا لذلك، غايته أنه يكون مضادا له، وقد حققنا في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا.

لا يقال: على هذا فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا - في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة

ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، ولا بعد أصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء والجهل به، كما لا يخفى. وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي في غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب، وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقا، ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد.  
ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:  
أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.  
ثانيهما: أن لا يكون موجبا للضرر على آخر.

ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا محيص عن ترتيبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا، فهي وإن كانت جارية إلا أن ذلك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.

وأما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بدهة أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، والحمد لله على كل حال.

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو  
الاقتصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها، وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة  
للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية، وإن كانت أجنبية عن  
مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الأحبة، فأقول وبه أستعين:  
إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة:

منها: موثقة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن سمرة بن جندب كان  
له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان  
سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكله الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى، سمرة،

---

(١) سمرة بفتح الأول وضم الثاني وفتح الثالث، بن جندب بضم الجيم وسكون النون وفتح الدال،  
صحابي من بني شمش بن فزارة، وكان من أشد الناس قسوة وعداوة لأهل البيت عليهم السلام  
وشيعتهم، وكان لا يبالي بقتل الأبرياء وجعل الأكاذيب وتحريف الكلم عن مواضعه، وهو الذي  
أخذ أربعمأة الف درهم من معاوية وحرف آيتين من الكتاب العزيز عن موضعهما، وهو الذي  
قتل ثمانية آلاف من الشيعة في البصرة في سنة خمسين من الهجرة، وهلك سنة ٥٨ أو ٥٩ أو سنة  
٦٠ أو بعدها فان ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة) قال: إن سمرة عاش حتى حضر  
مقتل الحسين عليه السلام، وكان من شرطة ابن زياد ويحرض الناس إلى قتاله..



فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار). وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا أنه فيها بعد الالباء (ما أراك يا سمرة إلا مضارا، اذهب يا فلان فاقلعه وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها. وهي كثيرة وقد ادعي تواترها، مع اختلافها لفظا وموردا، فليكن المراد به تواترها إجمالا، بمعنى

---

(١) فروع الكافي ج ١ ص ٤١٤ بحار الأنوار ج ٢٢ ص ١٣٥ ط بيروت.

القطع بصدور بعضها، والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى.

وأما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم الملكة، كما أن الأظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جئ به تأكيدا، كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة، وحكي عن النهاية لا فعل الاثنين، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة، وبالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر. كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) و (يا أشباه الرجال ولا رجال) فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة. وقد انقذ بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر الغير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي جداً، ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه، ومثله لو أريد ذلك بنحو التقييد، فإنه وإن لم يكن ببعيد، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد، وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب، وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها، بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله. ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها، أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه، لوضوح

---

(١) هذا الوجه حكاه الشيخ في رسالته المطبوعة في ملحقات المكاسب عن بعض الفحول ولم يسمه.

أنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه. ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الاحكام، وتقدم أدلته على أدلتها - مع أنها عموم من وجه - حيث أنه يوفق بينهما عرفاً، بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية، والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية. نعم ربما يعكس الامر فيما أحرز بوجهه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة.

- 
- (١) وسائل الشيعة ج ٣ أبواب احكام المساجد الباب الثاني الحديث الأول عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : لا صلاة لجار المسجد الا في مسجده.  
(٢) نهج البلاغة خطبة ٢٧.

وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي:  
تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض،  
بدلالة لا يجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل  
ذاك العنوان على دليله.  
وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها بسببه عرفا،  
حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضي، وأن العارض مانع فعلي، هذا  
ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل.  
ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين، كدليل نفي العسر ودليل نفي  
الضرر مثلا، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين،  
وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى، ولا يبعد أن  
الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب، بثبوت المقتضي فيهما مع  
تواردتهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته إلا في أحدهما، كما لا يخفى، هذا  
حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر.

وأما لو تعارض مع ضرر آخر، فمحمل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار.

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنة على الأمة، ولا منة على تحمل الضرر، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر.

نعم لو كان الضرر متوجها إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة، واختيار الأقل بلحاظ النوع منة، فتأمل.

فصل  
في الاستصحاب: وفي حجته إثباتا ونفيا أقوال للأصحاب.  
ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى، إلا أنها تشير إلى مفهوم  
واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه:  
إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقا، أو في الجملة

تعبداً، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً.  
وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً.  
ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لان يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة، وفي وجه ثبوته، على أقوال.  
ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين، وتعريفه بما ينطبق على بعضها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم، كما هو الحال في التعريفات غالباً، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس.  
فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له، وما ذكر فيها من الاشكال، بلا حاصل وطول بلا طائل.  
ثم لا يخفى أن البحث في حجته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً



أصوليا كالحجية مثلا، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.  
وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ  
من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.  
وكيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده: القطع  
بثبوت شيء، والشك في بقاءه، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية  
المشكوك والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في  
الموضوعات الخارجية في الجملة.

وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمال دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا.

ويندفع هذا الاشكال، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعا من قيوده ومقوماته - كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة

لموضوعاتها عند الشك فيها - لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها، مما عد من حالاتها لا من مقوماتها، بمكان من الامكان، ضرورة [صحة] إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبدا، أو لكونه مظنونا ولو نوعا، أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعا، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا. أما الأول فواضح، وأما الثاني، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه، مما لا يرى مقوما له، كان مشكوك البقاء عرفا، لاحتمال عدم دخله فيه واقعا، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعا. إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمة بين الحكمين.

قلت: ذلك لان الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلا في

إحداهما، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر. بلا دخل لها فيه أصلا، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك. وبالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا، لا ما هو مناط حكمه فعلا، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والاجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعا، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشئ قطعا، مع احتمال بقاء ملاكه واقعا. ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا وعدما، فافهم وتأمل جيدا. ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقا، وعدم حجيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والاحكام، أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجية مطلقا، على نحو يظهر بطلان سائرهما، فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا.

وفيه: أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً، بل إما رجاء واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً.

وثانياً: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إمضائه، فتأمل جيداً.

الوجه الثاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق. وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنه لا وجه له أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم، ولو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الاجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال:  
الاستصحاب حجة، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع  
الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول  
بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لاحد طرفي الممكن من غير مرجح،  
انتهى. وقد نقل عن غيره أيضاً.

وفيه: إن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية  
الاشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم،  
حيث ذهبوا إلى عدم حجته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك، ولو  
قيل بحجته لولا ذلك.

الوجه الرابع: وهو العمدة في الباب، الأخبار المستفيضة.

منها: صحيحة زرارة (قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء،  
أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام  
القلب والاذن، وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن  
حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجئ  
من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك،  
ولكنه ينقضه بيقين آخر).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث  
كان مضمورها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام - عليه السلام - لا  
سيما مع هذا الاهتمام.

---

(١) التهذيب ج ١ ص ٣ وسائل الشيعة ج ١ ص ١٧٤ ط بيروت\*.

وتقريب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: (وإلا فإنه على يقين.. إلى آخره) عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشئ بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرك في جنبه.. إلى آخره)، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب، واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين.. إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغاية بعيد، وأبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض.. إلى آخره) وقد ذكر: (فإنه على يقين) للتمهيد. وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية: (لا ينقض.. إلى آخره) باليقين والشك بباب الوضوء جداً، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدي قطعاً، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في



غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيدا.  
هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد،  
إشارة إلى اليقين في (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو  
الأصل فيه، وسبق: (فإنه على يقين... إلى آخره) لا يكون قرينة على، مع  
كمال الملازمة مع الجنس أيضا، فافهم.  
مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه)  
متعلقا بالظرف لا ب (يقين)، وكان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين،  
وعليه لا يكون الأوسط إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء أيضا. ثم لا يخفى حسن اسناد النقض - وهو ضد الابرام - إلى اليقين، ولو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح إن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بدهة صحته وحسنه.

---

(١) اعلم أن الاتحاد المبحوث عنه في المقام غير اتحاد القضيتين الذي ذكرناه سابقا، وذلك لان الاتحاد المبحوث عنه هنا هو اتحاد ظرف الشك واليقين لصحة اسناد النقض إلى اليقين، بخلافه هناك فإنه عبارة عن اتحاد متعلق اليقين والشك موضوعا ومحمولا كقضية نجاسة الثوب مثلا التي تقع متعلقة لليقين فإنه يشترط ان تكون بعينها متعلقة للشك من غير تغير فيها لا موضوعا ولا محمولا، واشترط ذلك هناك انما يكون لصدق البقاء، وبالجملة الاتحاد هنا هو الاتحاد في زمان الشك واليقين لصحة اسناد النقض إلى اليقين، وهذا انما يشترط على القول باسناد النقض إلى اليقين، واما على القول باسناده إلى المتيقن فلا، واما الاتحاد هناك فهو عبارة عن اتحاد متعلقهما لصدق البقاء، وذلك الاشتراط في جريان الاستصحاب يكون مطلقا سواء أقلنا باسناد النقض إلى اليقين أم إلى المتيقن، فافهم، منه قدس سره.

قلت: الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا، وعدم ملاحظة تعددهما زمانا، وهو كاف عرفا في صحة إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلا في نظر أهل العرف، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لاجل قاعدة (إذا تعذرت الحقيقة)، فإن الاعتبار في الأقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا كله في المادة.

وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقا باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بداهة أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم، كما توهم.

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره، لمنافاته مع المورد. فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتية بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما، ولحكمه إذا كان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلا، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم.

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف وتأويل، غاية الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفا - كان قضية (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصا بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية، قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل.

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: (قال: قلت له: أصاب ثوبي دم  
رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء،  
فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثم أني ذكرت بعد ذلك،  
قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه  
قد أصابه، فطلبتة ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال عليه السلام:  
تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر  
شيئاً فصليت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟  
قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض  
اليقين بالشك أبداً، قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو،  
فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون  
على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن  
أنظر فيه؟ قال: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك،

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شئ أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك).  
وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين، ولا نعيد.  
نعم دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين

---

(١) التهذيب باب زيادات تطهير البدن والثياب تحت رقم ٨.  
وهذا الحديث مروى في العلل لابن بابويه بطريق حسن، وصرح فيه باسم الامام المروي عنه، وهذه صورة اسناده هناك: أبي رحمه الله قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد عن حريز، عن زرارة، قال: قلت لابي جعفر عليه السلام وذكر الحديث بطوله، وفي متنه نوع مخالفة لا تغير المعنى.

بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاده قاعدة اليقين، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل على الرواية، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة [في النجاسة] ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟ نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلا



حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.  
لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطا لم تكن موضوعة لحكم مع أنها ليست بحكم، ولا محيصة في الاستصحاب عن كون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم.

فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطا فعلا، إلا أنها غير منعزلة عن الشرطية رأسا، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا.

لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون علة عدم الإعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله: (لأنك كنت على يقين... إلى آخره)، أنه على الطهارة لا أنه مستصحابها، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدي بعد الانكشاف، هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الإعادة نقضا، كما عرفت في الاشكال. ثم إنه لا يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، بتقريب أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعا، وإلا للزم عدم اقتضاء ذاك الامر له، كما لا يخفى مع اقتضائه شرعا أو عقلا، فتأمل.

ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الامر الظاهري.  
هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب  
الاشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالا في دلالة الرواية على  
الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين،  
مع بدهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيدا.

(٣٦١)

ومنها: صحيحة الثالثة لزراعة: (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أرفع، وقد أحرز الثلاث، قال فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك في إتيانها. وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة، ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد

التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر، والaitian بالمشكوك بعد التسليم مفصولة.

ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الaitian بها باقتضائه، غاية الامر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم. وربما أشكل أيضا، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك. وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الواضح، وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد. بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لاجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد من الخصوصية، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة.

ومنها قوله: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين) أو (فإن اليقين لا يدفع بالشك) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون

ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم.

هذا مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض.. إلى آخره). هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب. ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني، (قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية) حيث دل

على أن اليقين ب (شعبان) (٤) لا يكون مدخولا بالشك في بقاءه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع [عليه] عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه ومنها: قوله عليه السلام: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) وقوله عليه السلام: (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس) وقوله عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) وتقريب دلالة مثل



هذا الاخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة والحلية ظاهرا، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته، وذلك لظهور المغيبي فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى.

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب، حيث أنها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار مغيبي لغاية، مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدل على استمرار ذاك الحكم واقعا، ولم

يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه، ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل (كل شيء حلال، أو طاهر) في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا (الماء كله طاهر)، وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الاحكام، لعم الدليل وتم.

ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار: (فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيبي واقعيًا ثابتًا للشيء بعنوانه، لا ظاهريًا ثابتًا له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها، وأنه بيان لها وحدها، منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغيبي، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والابرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف، أو منتزع عنه وتابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتى يظهر حال ما ذكرها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل. فنقول وبالله الاستعانة:

لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهومًا، واختلافهما في الجملة موردًا، لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، بداهة أن الحكم وإن يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكذب يصح إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، والالتزام بالتجاوز فيه، كما ترى. وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة، كالشرطية والسببية والمانعية - كما هو المحكي عن العلامة - أو مع زيادة العلية والعلامة، أو مع زيادة الصحة والبطالان، والعزيمة والرخصة، أو زيادة غير ذلك - كما هو المحكي عن غيره - أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم، ضرورة أنه

لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك، وإنما المهم في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله.

والتحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء.  
منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.  
ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً أو ارتفاعاً، كما أن اتصافها بها ليس إلا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك

الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخبارا، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له، من كونه واجدا لخصوصية مقتضية لوجوبها أو فاقدا لها، وإن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلا. ومنه انقذح أيضا، عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة.

نعم لا بأس باتصافه بها عناية، وإطلاق السبب عليه مجازا، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلا - بأنه سبب لوجوبها فكيف به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لاجزاء العلة للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيدا.

وإما النحو الثاني: فهو كالجزيئية والشرطية والمانعية والقاطعية، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث أن اتصاف شيء بجزيئية الأمر به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزء أو شرطاً للأمر به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئية أو الشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزيئية أو الشرطية وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزيئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزيئية للأمر به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً، وإن اتصف بالجزيئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة، كما لا يخفى.



وأما النحو الثالث: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك، حيث أنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا - كما قيل - ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله - جل وعلا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطى، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والايقاعات. فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصح انتزاعها بمجرد إنشاءها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه.

وهم ودفع: أما الوهم (١): فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات  
الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس  
بحدائها في الخارج شئ، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا  
تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب أخر كالتعمم والتقمص والتنعل، فالحالة  
الحاصلة منها للانسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد  
إنشائه؟.

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك، ويسمى بالجدة أيضا، واختصاص شيء بشيء خاص، وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكا للباري جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كوبه له وسائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا.

فالملك الذي يسمى بالجدة أيضا، غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالإرث، ونحوهما من الأسباب الاختيارية وغيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا، والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الاشرافية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال، فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف إذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي، فافهم.

(٣٧٩)

وإنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل، حيث أنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولا بالتبع، فإن أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه، وعدم تسميته حكما شرعيا لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم.

(٣٨٠)

ثم إن ها هنا تنبيهات:  
الأول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا  
استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلا ولو فرض أنه يشك لو التفت،  
ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلا، فيحكم

(٣٨١)



بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة،  
لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل و صلى، فيحكم بفساد  
صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثاً قبلها بحكم  
الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

(٣٨٢)

لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضا فسادها.  
فإنه يقال: نعم، لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها.

(٣٨٣)

الثاني: إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا؟ إشكال من

(٣٨٤)

عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لاجل أن التعبد والتنزيل شرعا إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير، فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر، وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد

ثبوتها، وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها، من الاشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم آخر فعلي، بناء على ما هو التحقيق، من أن قضية حجية الامارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا، كالتقطع والظن في حال

(٣٨٦)

الانسداد على الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر  
الأصحاب.

ووجه الذب بذلك، إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ  
محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تعبدًا، للملازمة بينه  
وبين ثبوته واقعا.

إن قلت: كيف؟ وقد أخذ اليقين بالشئ في التعبد ببقائه في الاخبار،  
ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.  
قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد  
في بقاءه، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم.

(٣٨٨)

الثالث: إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الأزيد من أمر عام فإن كان

(٣٨٩)



الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام، وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه، وتردد ذاك الخاص - الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه، وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً

باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما، لاخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين، وتوهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المردد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً، لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو

البقاء، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه، على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

وأما إذا كان الشك في بقاءه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلا

أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارنة أو حادث.

لا يقال: الامر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة، ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر. فإنه يقال: الامر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الايجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرت الإشارة إليه وتأتي، من أن إطلاق أخبار الباب، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا، وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الامر ولم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا وإن كان هناك نقض عقلا. ومما ذكرنا في المقام، يظهر - أيضا - حال الاستصحاب في متعلقات الاحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية، فلا تغفل.

الرابع: إنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة، فإن الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا وإن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقا أو عرفا، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك في استمرارها وانقطاعها - نقضا.

ولا يعتبر في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته - غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً، هذا مع أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة - في الأين وغيره - إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً.

فانقدح بذلك أنه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار، وكذا كلما إذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة

الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين، وأما إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره، كما في نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه، فيما كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلا شئ من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما، فربما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه، ولكنه يتخيل بأنه لا يخلت به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت.



ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الامر التدريجي، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها، صح فيه استصحاب الشخص والكلّي، وإذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة، كان من القسم الثاني، وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات.  
وأما الفعل المقيّد بالزمان، فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، وطورا مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيد به الصوم مثلا، فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد، فيقال: إن الامساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل.  
وإن كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوتة لا قيّدا مقوما لموضوعه، وإلا

فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له - أيضا - شكا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه.

لا يقال: إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفا لثبوت الحكم في دليله، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل.  
فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه، ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي.

نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه - أيضا - متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه، من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوب، وأن حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت وإن لم يكن باقيا بعده قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب، فتأمل جيداً.

إزاحة وهم: لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، كما حكي عن بعض الأفاضل، ولا يكون ها هنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.

الخامس: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا، فلو شك في مورد لاجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتا والشك بقاء.

وتوهم أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد، فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجودا فعلا، لا أنه لا يكون موجودا أصلا، ولو بنحو التعليق، كيف؟ والمفروض أنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم - مثلا - أو الايجاب، فكان على يقين منه قبل طروء الحالة فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمما لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقا أو معلقا، فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلا - بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنيته، من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.  
إن قلت: نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.



قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده، ضرورة أنه كان مغيباً بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب، لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك انتفاء الحكم (١) المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه، شك في

حليته المغيابة لا محالة أيضا، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيابة حرمة فعله بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالتفت ولا تغفل.

السادس: لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه  
الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه  
الشريعة، لعموم أدلة الاستصحاب، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان  
المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم،  
وإن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شك في بقاءها أيضا، بل في ثبوت  
مثلها، كما لا يخفى، وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه  
الشريعة، فلا شك في بقاءها حينئذ، ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم، وذلك  
لان الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لافراد المكلف، كانت  
محقة وجودا أو مقدره، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا  
حقيقية، لا خصوص الافراد الخارجية، كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا  
لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ بالنسبة  
إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد

المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته، والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها، والعلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلا، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة. ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله في الجنان

مقامه - في ذب اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكلي، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للاشخاص فيها، ضرورة أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بد من تعلقه بالاشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكان غرضه من عدم دخل الاشخاص عدم أشخاص خاصة، فافهم.

وأما ما أفاده من الوجه الأول، فهو وإن كان وجيها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح.

السابع: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام، ولاحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية، وإنما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية، ومنشؤه أن مفاد الاخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده؟ بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة، أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة؟ بناء على

صحة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضا لاجل أن أثر الأثر أثر.  
وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم  
يترتب عليه ما كان مترتبا عليها، لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبدا، ولا يكون  
تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها،  
فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.  
والتحقيق أن الاخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك،  
بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي  
لا يكون كذلك، كما هي محل ثمرة الخلاف، ولا على تنزيله بلحاظ ما له مطلقا  
ولو بالواسطة، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا دلالة  
هناك على لحاظها أصلا، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا لما كان وجه لترتيبها  
عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوى أن مفاد الاخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقة، فافهم.

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، أو بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا، فافهم.



ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والامارات، فإن الطريق والامارة حيث أنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول التعبدية، إلا فيما عد أثر الواسطة أثرا له لخفائها، أو لشدة وضوحها وجلالتها، حسبما حققناه.

الثامن: إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتبا عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجودا، كان منتزعا عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء، لا لغيره مما كان مباينا معه، أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلا أو بياضه، وذلك لان الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم، وكذا لا تفاوت في الأثر

المستصحب أو المترتب عليه، بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاء الجزئية والشرطية والمانعية، فإنه أيضا مما تناله يد الجعل شرعا ويكون أمره بيد الشارع وضعا ورفعا ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعاه.

ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية ب مثبت،

كما ربما توهم بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور الانتزاعية، فافهم.

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده، أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو

واضح، فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل. التاسع: إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب، إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي

كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مر، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقا، كان بخطاب الاستصحاب أو غيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة، فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل.

العاشر: إنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكما ولا له أثر شرعا وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكما أو ذا حكم - يصح استصحابه كما في استصحابه عدم التكليف، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعا، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا، أو كان ولم يكن حكمه فعليا وله حكم

كذلك بقاء، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقينا، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه وفي تنزيلها بقاء، فتوهم اعتبار الأثر سابقا - كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم - فاسد قطعاً، فتدبر جيدا.

الحادي عشر: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع.

وإما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان: فإن لوحظا بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتا إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان

وتأخره عنه عرفا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذلك الاستصحاب، بناء على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق. وإن لوحظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكمين أو موت متوارثين، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ:

(٤٢٤)



فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك، أو لكل من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضة باستصحاب العدم في آخر، لتحقيق أركانه في كل منهما. هذا إذا كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة.

وأما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد ها هنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارتياب.

وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته [للحادث، بأن يكون الأثر للحادث] المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، [بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى].

وكذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا، وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به. وبالجملة كان بعد ذلك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوتة الذي يكون طرفا للشك في أنه فيه أو قبله، وحيث شك في أن أيهما مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال

زمان الشك بزمان اليقين، ومعه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك. لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره على الآخر، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، وحدث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان،  
والمفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله،  
ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا  
الساعتين.

فانقدح أنه لا مورد لها هنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورد، وعدم  
جريانه إنما هو بالمعارضة، كي يختص بما كان الأثر لعدم كل في زمان الآخر، وإلا  
كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا.

وأما لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضا إما يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لولا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم. وإما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلا، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا فيهما.

(١) قال المقرر رحمة الله عليه في الهامش: اعلم أن الاشكال المذكور أعني اشكال عدم الاتصال لا يرد في المتضادين مثل الطهارة والحدث وذلك لصدق البقاء والابقاء فيهما في زمان الشك وهي الساعة الثالثة، ضرورة ان الطهارة أو الحدث ان كانت موجودة انما تكون موجودة بوجودها البقائي لعدم احتمال طهارة أخرى على المفروض وهذا يكشف عن الاتصال، والسر في ذلك أنه انما يعتبر الشك في الحادثين بالإضافة إلى زمان حدوثهما ولذا يحتمل انفصال زمان حدوث الآخر الذي يكون زمان الشك عن زمان اليقين باعتبار احتمال انتقاض العدم المستصحب قبل حدوث الآخر، وهذا بخلاف المتضادين فإنه لا معنى لاعتبار الشك فيهما بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر للتضاد بينهما، بل انما يكون اعتبار الشك فيهما بالإضافة إلى اجزاء الزمان فيكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين مثل سائر الاستصحابات، وبعبارة أخرى الفرق بين المتضادين والحادثين هو ان التردد في الحادثين انما يكون في زمان الشك فان الشك يعتبر بالإضافة إلى حادث آخر وزمانه مردد بين الساعة الثانية والثالثة فيكون التردد في زمان الشك بخلافه هنا فان التردد انما يكون في زمان المتيقن ولا تردد في زمان الشك، فإنه عبارة عن الساعة الثالثة المتأخرة عن الساعة المرددة بين الأولى والثانية اللتين كانتا زمان المتيقنين، وبذلك الفرق يمكن ان يقال بعدم طرو ملاك اشكال عدم الاتصال، وهو عدم صدق البقاء مع الانفصال، وذلك لان زمان الشك هو زمان التعبد بالبقاء، ولا بد في التعبد به من صدق البقاء ومع التردد يشك في صدقه، وهذا الملاك موجود في الحادثين لا في المتضادين فإنه لا تردد في زمان الشك حتى يشك في صدق البقاء، وانما التردد في زمان المتيقن، ولا مدخلة له في التعبد به حتى يوجب التردد فيه الشك في صدق البقاء كما لا يخفى فتأمل

وإما يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جاريا، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تارة وعدم جريانه كذلك أخرى.

---

بالإضافة إلى حادث آخر وزمانه مردد بين الساعة الثانية والثالثة فيكون التردد في زمان الشك بخلافه هنا فان التردد انما يكون في زمان المتيقن ولا تردد في زمان الشك، فإنه عبارة عن الساعة الثالثة المتأخرة عن الساعة المرددة بين الأولى والثانية اللتين كانتا زمان المتيقنين، وبذلك الفرق يمكن ان يقال بعدم طرو ملاك اشكال عدم الاتصال، وهو عدم صدق البقاء مع الانفصال، وذلك لان زمان الشك هو زمان التعبد بالبقاء، ولا بد في التعبد به من صدق البقاء ومع التردد يشك في صدقه، وهذا الملاك موجود في الحادثين لا في المتضادين فإنه لا تردد في زمان الشك حتى يشك في صدق البقاء، وانما التردد في زمان المتيقن، ولا مدخلية له في التعبد به حتى يوجب التردد فيه الشك في صدق البقاء كما لا يخفى فتأمل

فانقدح أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين، فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه وشك فيها، كما لا يخفى.

كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة، وشك في ثبوتهما وانتفائهما، للشك في المقدم والمؤخر منهما،



وذلك لعدم إحرار الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما، وترددها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الاستصحابيين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق.

(٤٣٣)

الثاني عشر: إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفة الخارجية، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية.

وأما الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكما وكذا موضوعا، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق، لصحة التنزيل وعموم الدليل، وكونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبدا، قبالا للامارات الحاكية عن الواقعيات، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح،

وأما التي كان المهم فيها شرعا وعقلا هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعا ويجري حكما، فلو كان متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشئ - كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوبه، يستصحب.

وأما لو شك في حياة إمام زمان مثلا فلا يستصحب، لاجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضا، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذلك متعلقا بعلم الجوارح أو الجوانح.

وقد انقده بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها. نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية، وإن كان لا بد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها، وكانت موردا للاستصحاب بنفسها، فترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلا لدار، كما لا يخفى. وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر.

ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التعبد والتنزيل ودل عليه الدليل، كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

ومنه انقدح أنه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، ولا اقناعاً مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً، والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال، ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الاجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال. الثالث عشر: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الأشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذلك العام. وكذلك مفاد منحصه تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفردا ومأخوذا في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالاته، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم

دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الأول، لما ضرب به في غير مورد دلالة، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة،

فيصح التمسك ب (أوفوا بالعقود) ولو خصص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم.  
وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام،  
لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده، فله الدلالة على حكمه،  
والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

(٤٤٠)



وإن كان مفاد العام على النحو الأول والخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب، فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مر آنفاً، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه

بمقدار دلالة الخاص، ولكنه لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعا، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيا وإثباتا في غير محله. الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب، ويدل عليه - مضافا إلى أنه كذلك لغة كما في الصحاح، وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب - قوله عليه السلام في أخبار الباب: (ولكن تنقصه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس إلا اليقين. وقوله

أيضا: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عما (إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظن، وما إذا لم تفد، بداهة أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا، على عموم النفي لصورة الإفادة، وقوله عليه السلام بعده: (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المغيب مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى.

وقد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين:  
الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار.  
وفيه: إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب على الاعتبار، لاحتمال

أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه.  
الثاني: إن الظن الغير المعبر، إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا.  
وفيه: إن قضية عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مضمونه به تعبدا، ليرتب عليه آثاره شرعا، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه بالأمر بالتأمل (٣)، فتأمل جيدا.

تتمة: لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه، فها هنا مقامان:  
المقام الأول: إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا، كاتحادهما حكما، ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان،

والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به غريب، بدهة أن استحاله حقيقة غير مستلزم لاستحاله تعبدا، والالتزام بأثاره شرعا.

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه.

وإنما الاشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الاحكام، لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بدهة أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته.

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوما به كان من بقائه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع،

فيكون نقضا بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن  
المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد  
سيق بأي لحاظ؟

فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون  
بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية ومنها  
الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو  
الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط  
في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل أو لم  
يساعده النقل، فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبيا، لبقاء  
الموضوع واتحاد القضيتين عرفا، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك  
اتحاد عقلا، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب  
الكلية، فراجع.

المقام الثاني: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة  
في مورد، وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها  
وخطابه.

والتحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لاجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة. لا يقال: نعم، هذا لو اخذ بدليل الامارة في مورده، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الاخذ بدليلها؟  
فإنه يقال: ذلك إنما هو لاجل أنه لا محذور في الاخذ بدليلها بخلاف الاخذ بدليله، فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفا.  
وأما حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافاة



لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إغائها كذلك، فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة، هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة.

وأما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له، لما عرفت من أنه لا يكون مع الاخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

خاتمة

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية، وبيان التعارض بين الاستصحابيين.

أما الأول: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بن الامارة وبينه، فيقدم عليها ولا مورد معه لها، للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلا، هذا في النقلية منها.

وأما العقلية فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها، بدهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الأمان، ولا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح.

(٤٥٠)

وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابيين، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين. وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة وقد كان طاهرا، وأخرى لا يكون كذلك.

فإن كان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب،  
فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض  
اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء  
طهارة الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين  
بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة الثوب  
بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعا  
بطهارته.

---

(١) قال المقرر طاب ثراه في الهامش: أقول: ظاهر كلامه قدس سره انه إذا كان في البين حكمان  
مستصحبان ولا يمكن الجمع بينهما فتارة يكون ذلك باعتبار عدم قدرة المكلف على امتثال كل  
من الحكمين الظاهرين فلا محالة يكن أحد الحكمين ثابتا والآخر غير ثابت فيكون الحكم  
حينئذ التخيير عقلا إن لم يكن أهم في البين وإلا فلا بد من الاخذ بالأهم فافهم، وتارة أخرى  
يكون عدم امكان الجمع باعتبار القطع بثبوت أحدهما وارتفاع الآخر وكان الثابت مردها بين  
ذاك وذا.

وبالجملة فكل من السبب والمسبب وإن كان مورد للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جاريا، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه.

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالا، لوجود المقتضي إثباتا وفقد المانع عقلا.

أما وجود المقتضي، فلا تلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف  
المعلوم بالاجمال فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب: (ولكن تنقض  
اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره: (لا  
تنقض اليقين بالشك) لليقين والشك في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله،  
ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي  
في سائر الاخبار مما ليس فيه الذيل، وشموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب  
لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

وأما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية وهو ليس بمحذور لا شرعا ولا عقلا. ومنه قد انقذ عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلا ولو في بعضها، لوجوب الموافقة القطعية له عقلا، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى.

تذنيب

لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص دليلها بأدلتها، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين موارد مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها، إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى.



وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها، لأخصية دليته من دليها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، واختصاصها بغير الاحكام إجماعا لا يوجب الخصوصية في دليها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافا إلى وهن دليها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوة دليته بقلة تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليها بدليته؟ وقد كان دليها رافعا لموضوع دليته لا لحكمه، وموجبا لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الامارات، فيكون - ها هنا أيضا - من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص.

فإنه يقال: ليس الامر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضاً، فافهم.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوة عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطنا وظاهراً.

المقصد الثامن  
التعادل والترجيح

(٤٥٩)

المقصد الثامن  
في تعارض الأدلة والامارات  
فصل

التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمية

ما أريد من الآخر، مقدما كان أو مؤخرا، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والاكراه والاضطرار، مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلا ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى. أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما، أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الامارات المعتبرة على الأصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب.

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه،  
وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها، وإلا  
كانت أدلتها أيضا دالة - ولو بالالتزام - على أن حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى  
الأصل لا الامارة، وهو مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الامارة، بل ليس مقتضى  
حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا، ضرورة أن نفس الامارة لا  
دلالة له إلا على الحكم الواقعي، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها  
شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه وهو قضية الأصل، هذا مع احتمال أن  
يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا وتنجز  
الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة المخالفة.  
وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا،  
كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الأصل، حيث أنه حكم  
الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لاجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه،  
كيف؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيدا.

فانقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والامارة، إلا بما أشرنا سابقا وآنفا، فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام والخاص والمطلق والمقيد، أو مثلهما مما كان أحدهما نصا أو أظهر حيث أن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر. وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضة، لعدم تنافيتها في الدلالة وفي مقام الاثبات، بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفا، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين، ولا فرق فيها بين أن يكون

السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا، فيقدم النص أو الأظهر - وان كان بحسب السند ظنيا - على الظاهر ولو كان بسحبه قطعيا. وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الاثبات، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلالة وجهة، أو ظنيا فيما إذا لم يكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما للعلم بكذب أحدهما، أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع أجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى.

فصل

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأسا، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا إنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال



كون كل منهما كاذبا - لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجة أصلا، كما لا يخفى.  
نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما، هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقة، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقا إلا ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجيته، وأما بناء على حجيتها من باب

السببية فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور، لا للتقية ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والخبار، ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

وأما لو كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره.

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الاحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحا، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الاحكام، إلا أنه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية، كما مر تحقيقه.

وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم

يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة، حسبما فصلناه في مسألة الضد،  
وإلا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم  
الالزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الالزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل  
عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفا، فافهم.  
هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد

(٤٧٠)

المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن  
أولى

من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما  
قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفت في الصور السابقة،  
مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للامارة أو الامارتين، ضرورة سقوط أصالة  
الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان

سنديهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤديان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعيينه، فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولى الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.

فيه على ما هو التحقيق انه ان قلنا بان مقتضى دليل الحجية هو حجية خصوص ما لم يعلم كذبه فالكلام فيه هو الكلام بناء على الطريقية واما ما علم كذبه فلا يدل على حجيته كما هو كذلك، فان المتيقن من دليل الاعتبار اي بناء العقلاء هو ظاهر الآيات والاحبار. واما ان قلنا بشموله لما علم كذبه اجمالا مثل المتعارضين فلما كان مقتضى السببية على هذا الفرض في كل من المتعارضين موجودا فلا يخلو حينئذ اما أن يكون كل واحد منهما مؤديا إلى التكليف، مثل ما إذا دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على حرمة، واما أن يكون أحدهما مؤديا إلى التكليف اي الحكم الالزامي كالوجوب والحرمة، والآخر إلى حكم غير الزامي كالإباحة والاستحباب والكرهية فإن كان من قبيل الأول يكون من باب التزاحم، وحكمه التخيران لم يكن في البين أهمية أو احتمالها، وإلا فلا بد من الاخذ بالأهم أو محتمل الأهمية، وان كان من قبيل الثاني فلا تزاحم في البين لعدم صلاحية التزاحم بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء، وحكمه الاخذ بما دل على الحكم الالزامي لان دليل غير الالزامي لا يقتضي نفي الالزامي، اللهم الا ان يقال ان دليل غير الالزامي يدل على أنه كان عن علة واقتضاء فلا محالة يقع التزاحم بين المقتضيين، والحكم فيه هو الاخذ بما دل على غير الالزامي، لعدم تمامية علة الالزامي، ضرورة وجود الشك في وصول العلة بمرتبة تقتضي الالزام، وهذا كاف في الحكم بعدم الالزام. \* \* \*



## فصل

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجته تخييرا أو تعيينا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته، والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجته، بل ربما ادعي الاجماع (١) أيضا حجية خصوص الراجح، واستدل عليه بوجه آخر أحسنها الاخبار، وهي على طوائف:

منها: ما دل على التخيير على الاطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن  
الرضا - عليه السلام - : (قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين  
ولا يعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت).  
وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من  
أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه).  
ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (اختلف أصحابنا في  
رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صل في  
المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسع  
عليك عليك بأية عملت) ومكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام - إلى أن قال في  
الجواب عن ذلك حديثان.. إلى أن قال عليه السلام - (وبأيهما أخذت من باب  
التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الاطلاقات.  
ومنها: ما دل على التوقف مطلقاً.

ومنها: ما دل على ما هو الحائط منها.  
ومنها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة، من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة، والأعدلية، والأصديقية، والأفقيية والأورعية، والأوثقية، والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها.

ولأجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار.  
فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة للظن، كما ربما يظهره من غيره.

فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدا، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى.  
ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكامين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.

وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما، لقصور

المرفوعة سندا وقصور المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح، مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفعال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جدا - بعيد قطعا، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب، ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار.

ومنه قد انقدح حال سائر أخباره، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيية - بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به - غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللا حجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم.

وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقا بينها وبين الاطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا، هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، وهي آبية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ كما لا يخفى.

فتلخص - مما ذكرنا - أن اطلاقات التخيير محكمة، وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها.

نعم قد استدل على تقييدها، ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه أخرى: منها: دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين.

وفيه أن دعوى الاجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: ولا نجد شيئا أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة.

ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً. وفيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ومنها الأحكام الشرعية

، لا يكون إلا قبيحا، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان من الامكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره. وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشتبه.

ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن. ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه وعمل مقلديه، ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها. نعم له الافتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه. وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضا كونه استمراريا. وتوهم أن المتحير كان محكوما بالتخيير، ولا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على

حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا، كما لا يخفى.  
فصل

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي، لما في الترجيح بمثل الأصدقية والأوثقية ونحوهما، مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربىة إلى الواقع، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب، ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم.  
ولا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الأول: فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقة حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا، فافهم.

وأما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة وأصحاب الأئمة - عليهم السلام - موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفا: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلا أقربىة ذي المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لحسنها، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله، كما مر آنفا.

ومنه انقدح حال ما إذا كان التعليل لاجل انفتاح باب التقية فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لولا القطع به في الصدر الأول، لقلة الوسائط ومعرفتها، هذا مع ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا، وما في أمره - عليه السلام - بالارجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصة، كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية ولا أقربيته، كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقية، إذا كان موجبها مما لا يوجب الظن أو الأقربية، كالتورع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثرة التبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزية، ولو لم تكن بموجبة لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فإسـد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعا، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدورا ولا ظهورا ولا جهة ذلك، هذا مضافا إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا، وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لا مكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقية، كما لا يخفى.

نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليته وفي جهة إثباته وطريقته، من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الأقوى دلالة، كما لا يخفى. فافهم.

## فصل

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، ولا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأسا وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضا بغير موارد أو يعمها؟ قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الاخبار العلاجية - سؤالا وجوابا - هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفا، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

ويشكل بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفا بحسب المآل، أو للتحير في الحكم واقعا وإن لم يتحير فيه ظاهرا، وهو كاف في صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجل العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلها يعمها، كما لا يخفى.

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقدح وجه القول الثاني، اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، وهي كاشفة إجمالا عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وأنها سؤالا وجوابا بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والاحتياج، أو دعوى الاجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما



يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل.

فصل

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيهما أظهر، وقد ذكر فيما أشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلا، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق، وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بيانا، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر. ومن أن التقييد أغلب من التخصيص.

وفيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل: ما من عام إلا وقد خص، غير مفيد، فلا بد (٢) في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر.

ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له ورافعا لاستمراره ودوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص وندرة النسخ.

ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا، وإن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت

مرتكرة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلا فهي وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبة لها، كما لا يخفى. ثم إنه بناء على إعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصيات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى، فلا محيص في حله من أن يقال: إن إعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها، واستكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا وإن كان داخلا فيه ظاهرا، ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضا، فتفطن.

فصل

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين، وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء، ولذا وقع بعض (١) الاعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصيات بعد تخصيصه به، فرما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها. وفيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعيا لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم  
قطعا، فكيف يكون ظاهرا فيه؟

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة  
الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجته في تمام  
الباقى، لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها  
التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في  
غيره من المراتب، لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز  
إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة  
التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام.

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات  
مطلقا، ولو كان بعضها مقدما أو قطعيا، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز  
الانتهاء إليه عرفا، ولو لم يكن مستوعبة لافراده، فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها،  
فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما  
وعدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به  
أصلا، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييرا، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا  
يلزم مع طرحة المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين  
مجموعها لا جميعها، وحينئذ فرما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها  
ترجيحا أو تخييرا، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة، وقد ظهر منه حالها فيما كانت  
النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من  
أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين  
العامين من الترجيح والتخيير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد  
تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا، تقدم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

### فصل

لا يخفى أن المزايا المرجحة لاحد المتعارضين الموجبة للاخذ به وطرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة، من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومنتنه ومضمونه مثل: الوثاقة والفاهاة والشهرة ومخالفة العامة والفضاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصا لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنها أيضا مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلا وطرح الآخر رأسا، وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبده فيه للقطع بصدوره؟. ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتب بين المرجحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لاتعاب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاعتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتبا في المقبولة والمرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جدا،

وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد.

وانقذ بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في أنه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربية كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني - قدس سره - وبالغ فيه بعض أعظم المعاصرين - أعلى الله درجته - ولا لتقديم غيره عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه قال:

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدوروا موافقا للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعامة، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين، أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة.  
وقال بعد جملة من الكلام:

فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إما علما كما في المتواترين، أو تعبدا كما في المتكافئين من الاخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه، لان جهة الصدور متفرع على أصل الصدور، إنتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه. وفيه - مضافا إلى ما عرفت - أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ ولم يقد دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحا بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضا في الحقيقة.

وفيه مالا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزم - قدس سره - في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلا، مع بداهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلا بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييرا أو ترجيحا.

والعجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله

امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقية، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الامر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه.

ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السنديّة على مخالفة العامة، مع نص الامام - عليه السلام - على طرح موافقهم، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة، فضلا عما هو تالي العصمة علما وعملا.

ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنه في وجودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر.

وأنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلا، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى مزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، وإنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعيا صدروا وجهة ودلالة، ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية، وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا.

ومنه قد انقذ إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضا، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضة المخالف قطعيا بحسب السند والدلالة، لتعيين حمله على التقية حينئذ لا محالة، ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان، عصمنا الله من زلل الاقدام والأقلام في كل ورطة ومقام.

ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو

المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بها، اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقية، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا في الآخر، فتدبر.

#### فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعا من المرجحات في الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة، أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي، وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين، وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع، وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية، ومضمون أحدهما مضمونا، لاجل مساعدة أمانة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحثية، بل هو على ما هو على من القوة لولا مساعدتها، كما لا يخفى، ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق، والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الامارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها.

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتمد لعدم الدليل، بحسب ما يقتضي الترجيح به من الاخبار بناء على التعدي، والقاعدة بناء على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين، إلا أن الاخبار الناهية عن القياس وأن السنة إذا قيست محق الدين، مانعة عن الترجيح به، ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية.

وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به



موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له في الدين، ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيدا.

وإما ما إذا اعتضد بما كان دليلا مستقلا في نفسه، كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الاخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك.

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعيينا أو تخييرا، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناء على جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد، إلا أن الاخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللا حجة، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة - بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا، وإباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص - غير بعيدة، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى، وأما الترجيح بمثل الاستصحاب، كما

وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم، وأما بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار وظيفه للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً. \* \* \*

الخاتمة  
الاجتهاد والتقليد

(٤٩٣)

أما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

فصل

الاجتهاد لغة: تحمل المشقة، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة:  
استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وعن غيرهما: ملكة يقتدر بها  
على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قربية.  
ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهة  
الاختلاف في حقيقته وماهيته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه، بل  
إنما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب  
مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص  
منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقذ أنه لا وقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد،  
كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها،  
أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم.  
وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو  
تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقاً، أو بعض  
الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند

الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعا - اجتهادا أيضا.

ومنه قد انقذ أنه لا وجه لتأبي الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الامر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى، ضرورة أنه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

فصل

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجز، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من أمانة معتبرة، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام. ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للاعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع.

وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلا، كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالاحكام مفتوحا له - على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث

تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا، ولا مجال لدعوى الاجماع، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضا، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومة. وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الاشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل.

إن قلت: حجية الشيء شرعا مطلقا لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهرا، كما مر تحقيقه، وأنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة، والعذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضا رجوعا إلى الجاهل، فضلا عما إذا انسد عليه.

قلت: نعم، إلا إنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم.

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحا، وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقدير المقدمات على نحو الحكومة، فإن مثله - كما أشرت آنفا - ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجتماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم (عليه السلام) ونظر في حلالهم (عليهم السلام) وحرامهم عليهم السلام: وعرف أحكامهم عرفا حقيقية. وأما قوله (عليه السلام) في المقبولة (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوبا منهم، كيف وحكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم (عليهم السلام) فصحة إسناد حكمه إليهم (عليهم السلام) إنما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم.

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:  
الأول: في امكانه وهو ان كان محل الخلاف بين الاعلام إلا أنه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركا، والمدارك متفاوتة سهوله وصعوبة، عقلية ونقلية، مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقلات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي، للزوم الطفرة. وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث

يتمكن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلا، أو لا يعتني باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، بدهاة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني: في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به، وهو أيضا محل الخلاف، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيتها، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقا، وكذا ما دل على حجية خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض. الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضا محل الاشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضا، وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة.

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكلك، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدة بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمي في معظم الاحكام.

فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه، ومعرفة التفسير كذلك.

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا ويحتاج في



استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الاخباري، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة. وبالجملة لا محيص لاحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصولية، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد، مجتهدا كان أو أخباريا. نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والاشخاص، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأول، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب الأصولية.

### فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضا، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعا، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهرا، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الاحكام المؤدي إليها الاجتهادات أحكاما واقعية كما هي ظاهرية - فهو وإن كان خطأ من جهة تواتر الاخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال، ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر، إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن

المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وإنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشترك فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقة، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقة نفسية، ولو قيل بكونها أحكاما طريقية، وقد مر غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا، وإن قضية حجيتها ليس إلا تنجز [تنجز] مؤدياتها عند إصابتها، والعدر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي، فيصير منجزا فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيدا.

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الاعمال اللاحقة، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتياط فيها، وأما الاعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعدر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل: لا تعاد، وحيث الرفع، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعي. وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح، بداهة أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلا، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مر

منا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول (٣) وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام، إلا حسب أن الاحكام قابلة للتغير والتبدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، وقد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً، ولزوم العسر والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، ووجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة، لا يكون إلا أحياناً، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة.

وبالجمله لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بينا ولا مبيناً، بما يرجع إلى محصل في كلامه - زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل.

وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول، عبادة كان أو معاملة، وكون مؤداه - ما لم يضمحل - حكماً حقيقة، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.

## فصل

### في التقليد

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً، بلا مطالبة دليل على رأيه، ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد، فافهم.

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة، لبعد تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لاجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها، لوهنه بذلك.

ومنه قد انقذ إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين.

وأما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا للاخذ تعبداً، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسر به في الاخبار.

نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم، أو

منطوقا مثل ما دل على إظهاره (عليه السلام) المحبة لان يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمل.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات.

قال الله تبارك وتعالى: \* (ولا تقف ما ليس لك به علم) \* (١) وقوله تعالى: \* (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) \* (٢) مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولتها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنها مما لا تعد ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلا للأوحد في كلياتها، كما لا يخفى.

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتل تعينه، للقطع بحجتيه والشك في حجية

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) الزخرف: ٢٣.\*

غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضا، أو جواز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، والمعروف بين الأصحاب - على ما قيل - عدمه وهو الأقوى، للأصل، وعدم دليل على خلافه، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى.

ودعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن علميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعم، لا عليه لاخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضا وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضوع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيدا.

وقد استدل للمنع أيضا بوجوه:

أحدها: نقل الاجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها: الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزما، فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلا.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجمل هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهونا، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه.

وأما الثاني: فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة، لاجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى، أما الصغرى فالأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات، ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعي عقلا من الكبرى، بدهاة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقرب في الامارة لنفسها، أو لاجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى.

وأما الكبرى فلان ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقة، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم.

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط وبين العامة عدمه، وهو خيرة الأخباريين، وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط،

والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه، ولا منخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة.

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعا، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقاءه بيدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعا، وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً.

وبالجملة يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيداً.

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية.

فإنه يقال: لا شبهة في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأما الاستمراري، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الأحكام التي قلده



فيها، فإن رأيه وإن كان مناطا لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض، ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعا سابقا، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعا ليس إلا ذلك، لانشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

وأما بناء على ما هو المعروف بينهم، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعا في الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفا، لاجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض، إلا أن الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف، فإنه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الأحكام التقليدية عندهم أيضا ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأيه، بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها، لا اعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفا، فتأمل جيدا.

هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي، بسبب الهرم أو المرض إجماعا، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل. ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد.

وفيه - مضافا إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه - منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقذ حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسياق إلى حال الحياة

فيها.

ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى. وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه. ومنها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي. وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام، وأصحابهم (عليهم السلام) إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لاجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم (عليهم السلام) بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته. [ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر