

مِهْدَلُ الْوَسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِإِسْتَادِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الشَّيخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

فَالْفُ

الْحَاجِ الشَّيخِ عَلَى الْمُرْوَجِيِّ الْقَرْوَيِّيِّ

الْجُزْءُ الرَّابِعُ

مَكْتَبَةُ الْعَزِيزِيِّ



Princeton University Library



32101 047143456

Princeton University Library

This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or re-  
new by this date.



مِهْدَلُ الْوَسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِإِسْتَادِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ  
الشَّيخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ  
فَالِفُ

الْحَاجِ الشَّيخِ عَلَيِّ الْمُرْوَجِيِّ الْقَرْوِينِيِّ  
الْجُزْءُ الْوَابِعُ

مَكْتبَةُ العَزِيزِيِّ

(RECAP)

2264

1185

804

jvz4

الكتاب: تمهيد الوسائل فى شرح الرسائل ج ٤

المؤلف فضيلة الشيخ على المروجى القزويني

الموضوع: الاصول

المناشر: مكتبة عزيزى

الطبعة الاولى

المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

الطبع: مطبعة سيد الشهداء (ع) قم - تلفون ٧٣٣٧٦٢

تاريخ الطبع: ١٤١٦ هـ ق



32101 029365093

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الثاني: من وجوه تقرير الاجماع (١) ان يدعى الاجماع، حتى من السيد واتباعه، على وجوب العمل بالخبر غير العلمي، في زماننا هذا وشبيهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك (٢) لعدم الحاجة الى خبر

(١) الى هنا كان الكلام في التقرير الاول للاجماع وهو اجماع العلماء عدا السيد واتباعه. ومن هنا شرع في التقرير الثاني للاجماع، والفرق بين التقريرين هو ان التقرير الاول للاجماع هو اجماع العلماء عدا السيد واتباعه، وهذا التقرير للاجماع هو اجماع العلماء حتى السيد واتباعه.

وحصل هذا التقرير هو: ان السيد انما منع من العمل بالخبر المجرد عن القرائن اذا كان بباب العلم مفتوحاً في معظم الفقه، واما بحث الانسداد كما في زماننا هذا فهو موافق لغيره في الحكم بجواز العمل بالخبر المجرد عن القرائن فالاجماع حاصل على جواز العمل به حتى من السيد واتباعه في عصرنا هذا الذي هو عصر انسداد بباب العلم بالاحكام الواقعية.

(٢) اي من العمل بخبر الواحد

الواحد المجرد (١) كما يظهر (٢) من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه، بقوله: فان قلت: اذ اسددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون (٣) في الفقه كلّه؟ فاجاب بما حاصله: ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية (٤) وما يبقى من المسائل الخلافية (٥) يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد، «قدسي سره» في بعض كلامه على (٦) ما في المعالم، بل وكذا (٧) الحلى في بعض كلامه، على ما هو ببالى: (٨) بان (٩) العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم.

- (١) اي المجرد عن القرينة اذ بعد افتتاح باب العلم لا حاجة الى العمل بالخبر الواحد الضئي.
- (٢) اي كما يظهر من كلام السيد من ان منعه من العمل بخبر الواحد انما كان لعدم الحاجة اليه بعد افتتاح باب العلم.
- (٣) اي تعتمدون.
- (٤) اي بالاخبار التي هي قطعية الصدور.
- (٥) اي التي هي محل الخلاف بين العلماء ولم يعلم أحکامها بالضرورة، أو الاجماع، أو الاخبار القطعية.
- (٦) اي أن اعتراف السيد مذكور في المعالم.
- (٧) اي الحلى ايضاً اعترف.
- (٨) اي على ما هو في ذهني فعلاً.
- (٩) البخاري متعلق بقوله: «اعترف» وملخص اعترافهما هو حجية مطلق الظن وتعين العمل به عند انسداد باب العلم ومنه خبر الواحد وعدم حجيته عند افتتاح باب العلم.

**الثالث:** من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرأ (١) على (٢) استفادة الاحكام الشرعية من (٣) اخبار الثقة المتوسطة «ع» بينهم وبين الامام عليه السلام، أو المحدث (٤) الاترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المحدث أو الزوجة تتوقف فيما يحكىها زوجها عن المحدث في مسائل حيضها وما (٥) يتعلق بها الى (٦) ان يعلمو من المحدث تجويز العمل بالخبر غير العلمي؟

(١) اي جميعاً ولا يختص بطائفة خاصة منهم.

(٢) الجار متعلق بقوله: «استقرار ...» اي استقررت سيرة المسلمين على «استفادة ...»

(٣) الجار متعلق بقوله: «استفادة».

(٤) اي الثقة الدين وقعوا واسطة بين المسلمين وبين الامام عليه السلام.

(٥) اي الثقة الدين وقعوا واسطة بين المسلمين والمحدث.

وملخص الكلام: ان السيرة استقرت على ان المسلمين يستفيدون الاحكام الشرعية من اخبار الثقة الدين وقعوا واسطة بين المسلمين والامام (ع) او بين المسلمين والمحدث فيكون المراد من الاجماع هو هذه السيرة فانها كالاجماع الحقيقى كاشفة عن رأى الامام، عليه السلام.

(٦) اي في المسائل التي تتعلق بالزوجة غير مسائل الحيض.

(٧) الجار متعلق بقوله: «يتوقفون» اي هل ترى ان يتوقف المقلدون في العمل بالاحكام التي أخبرهم الثقة عن مجتهد حتى

وهذا (١) مما لا شك فيه. ودعوى (٢) حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف.

نعم المتيقن من ذلك (٣) حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنی باحتمال الخلاف وقد حكى اعتراض السيد «قدس سره» على نفسه: (٤)

يحصل لهم العلم بأن مجتهدهم أفتى بجواز العمل بخبر الشقة كلاماً وهل ترى تتوقف الزوجة في الخبر الذي يحكى له زوجها عن المجتهد؟ بل يعملون بما يخبره الشقة بمجرد خبره من دون توقف وفحص من ان مجتهدهم يقول بجواز العمل بخبر الشقة أم لا؟ فهذا دليل على ان خبر الشقة حجة عندهم.

(١) اي استقرار سيرة المسلمين على استفادة الاحكام من اخبار الثقات.

(٢) جواب عن إشكال مقدر وهو ان عمل المسلمين بأخبار الشقة وعدم توقفهم فيه انما هو من باب حصول العلم من اخبارهم فلا يدل على حجية الخبر الظني.

وأجاب عنه: بأننا لو سلم ذلك فانما هو في بعض الموارد وأما دعوا حصول القطع للملحدين من اخبار الثقات في جميع الموارد فهو خلاف لأنصاف.

(٣) اي من سيرة المسلمين. ان شئت فقل: ان السيرة دليل لبىٰ فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن منها، والقدر المتيقن من السيرة هو العمل بحجية خبر الواحد اذا حصل منه الاطمئنان.

(٤) لما انكر السيد حجية خبر الواحد فاعتراض على نفسه.

بأنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلًا أو استناب صديقًا في ابتعاد (١) أمة أو عقد (٢) على امرأة في بلدته «٣» أو بلاد نائية فحمل (٤) إليه الجارية وزف (٥) إليه المرأة وأخبره (٦) أنه (٧) أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وانه (٨) اشتري هذه وعقد على تلك ان له (٩) وطئها والانتفاع بها (١٠) في كل

(١) أي في اشتراء أمة.

(٢) أو في عقد على امرأة.

(٣) أي في بلدة الموكيل، أو المنوب عنه، أو في بلاد بعيدة.

(٤) أي حمل الوكيل أو النائب الجارية إلى الموكيل أو المنوب عنه.

(٥) زف العروس إلى زوجها أي أهداها إليه أى أهدى العروس إلى الموكيل أو المنوب عنه.

(٦) أي أخبر الموكيل أو المنوب عنه.

(٧) الضمير راجع إلى المخبر الذي هو الوكيل أو النائب أي ازال المانع بمعنى انه ليس في تصرف الموكيل أو المنوب عنه مانع من جهة الثمن أو المهر فإنه أذاهما إلى مالك الأمة أو إلى الزوجة.

(٨) أي أخبر الموكيل أو النائب انه اشتري هذه الأمة، أو عقد على تلك المرأة.

(٩) جواب لقوله: «من وكل وكيلًا أو استناب صديقًا» أي للموكل أو المنوب عنه وطئ الجارية والمرأة.

(١٠) أي بالجارية أو المرأة.

ما يسوغ (١) للملك والزوج وهذه (٢) سبيله مع زوجته وأمته اذا أخبرته بظهورها وحيضها ويرد (٣) الكتاب على المرأة بطلاق زوجها او بموته (٤) فتتزوج وعلى (٥) الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها. وكذا لاخلاف بين الامة في ان للعالم أن يفتى وللعامي أن يأخذ منه (٦) مع عدم علم أن ما افتى به من شريعة الاسلام (٧) وانه مذهب (٨)

(١) اي في كل مورد يجوز الانتفاع للملك أو الزوج من امته او زوجته.

(٢) اي متابعة الغير سبيل الزوج او الملك اذا أخبرت زوجته او امته بظهورها او بحيضها.

وملخص الكلام: ان اخبار الوكيل فيما وكل فيه وكذا اخبار الزوجة والامة بظهورهما او حيضهما حجة.

(٣) اي وكذا يصل الكتاب الى المرأة بأن زوجها طلقها أو مات فتتزوج المرأة اعتماداً على الكتاب وليس هذا إلا من باب حجية خبر الواحد.

(٤) اي بموت الزوج.

(٥) اي كذا يصل الكتاب على الرجل بأنه مات زوجته فانه يتزوج اختها اعتماداً على هذا الكتاب.

(٦) اي من العالم ولو بواسطة نقل ثقة.

(٧) وذلك لاحتمال خطاء العالم المفتى.

(٨) اي مع عدم العلم بأن ما افتى به هو مذهب المفتى وذلك لاحتمال خطاء ناقل الفتوى ومع ذلك كله لا يعترض بهذا الاحتمال بل

فأجاب (١) بما حاصله: أزه ان كان الغرض من هذا (٢) الرد «٣» على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه (٤)، فلا محيص (٥)، وان كان الغرض الاحتجاج به (٦) على وجوب العمل باخبار الاحاد في التحليل والتحرير (٧).

يؤخذ بالفتوى اعتماداً على خبر المفتى ونسائل الفتوى مع ان خبريهما من اخبار الاحاد، فيعلم من ذلك حجية خبر الواحد عندهم.

(١) اي اجاب السيد.

(٢) اي من قبول الخبر في الموارد المذكورة.

(٣) خبر لقوله: «كان الفرض» اي ان كان الغرض من قبول الخبر في الموارد المذكورة رد من قال باستحالة حجية خبر الواحد كابن قبة فهذا الاراد متوجه لأن العمل بالخبر وقع في الموارد المذكورة ووقوع شيء أكبر برهان على امكانه، وبهذا المقدار من الواقع يرفع الاستحالة اذا لو كان التعبد بخبر الواحد مستحيلاً لم يقع ولو في مورد واحد. واما ان كان الفرض من قبول الخبر اثبات وقوع التعبد بالخبر في جميع الموارد فالدليل اخص من المدعى اذا لقاتل أن يقول ان خبر الواحد حجة في الموارد المذكورة لاجل قيام دليل خاص عليها فيها، والتعذر منها الى غيرها من الموارد يحتاج الى دليل وهو مفقود في المقام.

(٤) اي الرد متوجه على القائل بالاستحالة.

(٥) اي لا مفر من قبول الاشكال.

(٦) اي بقبول الخبر في الموارد المذكورة.

(٧) اي على وجوب العمل بالاخبار في الاحكام.

فهذه (١) مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الأحاديث من طرق علمية من (٢) اجماع وغيره على انحاء مختلفة (٣) في بعضها لا يقبل الا أخبار اربعة (٤) وفي بعضها لا يقبل الا عدلان (٥) وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد (٦)، وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمى كما في الوكيل والامة والزوجة والعيض والطهر (٧) وكيف يقاس على ذلك (٨) رواية الاخبار في الاحكام»

(١) اي الموارد المذكورة موارد خاصة ثبت حجية الخبر فيها باطلة قطعية ولا يمكن التعذر منها والحكم بحجية خبر الواحد في الاحكام أيضاً لعدم قيام الادلة على حجيته فيها.

(٢) بيان للطرق العلمية اي الطرق التي قامت الادلة القطعية على حجيتها من الاجماع والسيرة القطعية الممضاة من قبل الشارع.

(٣) اي ففي هذه المقامات ثبت التعبد بأخبار الأحاديث على انحاء مختلفة فانها ليست كلها على نحو واحد كي يقاس عليه خبر الواحد الوارد في الاحكام ويقال انه ايضاً حجة والضمير في قوله: «في بعضها» راجع الى مقامات اي في بعض الموضوعات.

(٤) كالزنا.

(٥) كما في الموضوعات غير الزنا من الحقوق والاموال.

(٦) كما في الفتوى فان قول المفتى وحده حجة في نقل فتواه.

(٧) فان الكافر الذمى اذا كان وكيلًا في شراء امة، او في عقد زوجة فخبره حجة، وكذلك اخبار الامة والزوجة بكونهما حائضين او طاهرتين حجة وان كانتا فاسقتين.

(٨) اي على ثبوت التعبد بأخبار الأحاديث في هذه المقامات التي

أقول: المعتض (١) حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه (٢) والرد عليه (٣) بأن هذه الموارد (٤) للاجماع ولو ادعى (٥) استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك

ثبت التعبيد بها بأدلة قطعية لعدم وجود الأدلة القطعية الدالة على ثبوت التعبيد بها في الأحكام ايضاً: فلا وجه للتعذر من المقامات إلى الأخبار والقول بحجية الأخبار الواحد في الأحكام ايضاً.

(١) وهو السيد الذي اعتبر خبر الواحد في الموارد المذكورة المعتض انما هو تمسك لحجية خبر الواحد في الموارد المذكورة على الاجماع وفي تمسكه هذا لقن الخصم وعلمه طريق الرد والزام المعتض بأن يقول الخصم ان قيام الاجماع على حجية خبر الواحد في الموارد المذكورة لا يدل على حجيته في الأحكام ايضاً.

(٢) اي لقن المعتض خصمه وعلمه طريق الزام المعتض.

(٣) اي على المعتض.

(٤) هذا بيان للرد وملخص الرد: على المعتض هو ان الموارد التي ثبت التعبيد بها انما هو الاجماع ولا يمكن التعذر منهم إلى غيرها فلا يتم التمسك بالاجماع على حجية خبر الواحد على اطلاقه.

(٥) اي لو ادعى المعتض ان السيرة مستقرة على حجية الخبر مكان دعواه الاجماع عليهما لكان دعواه متينة وأبعد من الرد.

توضيجه ان المعتض تمسك بالاجماع على حجية خبر الواحد واعتراض عليه السيد بأن معقد الاجماع على حجية خبر الواحد انما

اجماعياً عند العلماء كان أبعد عن الرد، فتأمل (١).  
**الرابع:** (٢) استقرار طريقة العقلاط طرأ (٣)،

هو في الموارد المذكورة وينعقد اجماع على حجيته في الاحكام. قال الشيخ «قدس سره» ان المعارض على نفسه لو كان متمسكاً بالسيرة على حجيته خبر الواحد لما كان الاعتراض المذكور وارداً عليه لأن السيرة تكون دليلاً على حجيته الخبر الواحد مطلقاً سواء كان في الموضوعات أم في الاحكام لأن مناط سيرة المسلمين وعملهم بالخبر هو وثاقة الراوى، وهذا المناط بعينه موجود في الاخبار الراجعة الى الاحكام ايضاً وهذا بخلاف اجماع العلماء فإن عملهم بالخبر الواحد ليس بالمناط المذكور كي يمكن التعدى من مورده بل لابد من أن يؤخذ بالاجماع بمقدار كشفه عن رأى المعصوم (ع) والقدر المتيقن من كشفه هو معقده وهو غير الاحكام.

(١) لعله اشارة الى أن عمل المسلمين المعبر عنه بالسيرة مع عدم اطلاعهم على دليل جواز العمل بخبر الواحد ناش عن الغفلة أو عدم المبالغات فلا يفيد شيئاً.

ومن المحتمل القريب ان يكون اشارة الى ان عمل المسلمين بالخبر الواحد وان كان أمراً مسلماً الا أنه لم يثبت كون عملهم به بمساهم مسلمون ليكون ذلك دليلاً تبعدياً بل انهم عاملون به بما هم عقلاط فيكون داخلاً في السيرة العقلائية لا انها بنفسها من الادلة.

(٢) اي الوجه الرابع من وجوه تقرير الاجماع هو استقرار...

(٣) اي كلهم من ذوى الاديان وغيرهم.

على الرجوع (١) بخبر الشقة في امورهم العادية، ومنها (٢) الاوامر الجارية من الموالي إلى العبيد (٣)، فنقول: ان الشارع ان اكتفى بذلك (٤) منهم في الاحكام الشرعية فهو (٥) والا (٦) وجب عليه ردعهم وتنبيههم (٧) على بطلان سلوك هذا الطريق (٨) في الاحكام الشرعية، كما ردع (٩) في موارد خاصة

(١) الجار متعلق بقوله: استقرار.

(٢) اي من الامور العادية.

(٣) اي إذا أخبر ثقة بأن المولى أمر عبده بكل ما فيجب عليه الامتناع عند العقلاة بحيث لا يقبل عذرها لو خالفه واعتذر بأنه لم يقدم دليلاً على حجية خبر الشقة.

(٤) اي بالرجوع إلى الشقة من العقلاة اي رضى بر جو عليهم بخبر الشقة في اطاعة الاحكام الشرعية.

(٥) اي فهو المطلوب فإن المطلوب هو حجية خبر الواحد في الاحكام.

(٦) اي وان لم يكتف الشارع ولم يرض بر جوع العقلاة إلى الشقة وجب عليه ردع العقلاة عن الرجوع به.

(٧) اي وجب على الشارع تنبيه العقلاة.

(٨) اي على بطلان الرجوع بخبر الشقة في اطاعة الاحكام

(٩) اي ردع الشارع عن الرجوع بخبر الشقة في موارد خاصة كثبوت الزنا والقتل فانهما لا يثبتان بخبر الشقة.

فإن الزنا لا يثبت شرعاً إلا باربعة عدول، والحقوق لا تثبت إلا

وحيث لم يردع (١) علم «٢» منه رضا بذلك (٣) لأن (٤)  
اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف  
وترك ما يعد معصية كذلك. فان قلت: يكفي في ردعهم (٥)  
الآيات (٦)

بعدلين وهذا الذي يقبل في الموضع المذكورة وأن كان من الخبر  
الواحد الا انه صنف خاص منه والشارع قبله ورد عن قبول غيره  
من اصناف خبر الواحد. نعم لو لم يردع لكان كلها على حد سواء.

(١) اي حيث لم يردع الشارع عن الرجوع بغير الثقة.

(٢) جواب «حيث» اي علم من عدم ردعه عن الرجوع بغير الثقة.

(٣) اي رضاء الشارع بالرجوع به، لما عرفت آنفاً انه لو لم

يرض به ينبغي أن يردعهم عن الرجوع به.

(٤) بيان لما ذكره من الملازمة بين عدم الردع وثبت الرضاء.

توضيجه: ربما يقال: ان عدم الردع لا يكون دليلاً على الرضاء،  
فانه اعم منه، فانه يقال في جوابه: ان الحكم في باب الاطاعة  
والمعصية هو العقل فانه يحكم بلزم الاتيان بما يعد اطاعة عرفاً،  
وترك ما يعد معصية عرفاً، وحيث ان الاخذ بغير الثقة يعد اطاعة  
عرفاً، فالشارع ان رضى به فهو المطلوب اذ يثبت به حجية خبر  
الثقة، وإن لم يرض به فلا بد من ردعه بتصرفه في موضوع حكم  
العقل والا فيعد العامل به مطيناً عند العقل، وهو يكفي في باب  
الاطاعة اذ بعد صدق الا طاعة لا معنى لمواخذه العامل به.

(٥) اي في ردع العقلاء.

(٦) ذاعل اقوله: «يكفي» اي يكفي الآيات الكثيرة في ردع

**المتكاثرة والأخبار المتضادرة (١)** بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

**قلت (٢)** قد عرفت انحصر دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرتين (٣)،

سيرة العقلاط فهى مانعة عن دليليتها.

(١) والفرق بين التضاد والتواتر هو ان الاول يطلق على روايات كثيرة لم تبلغ حد التواتر.

وان شئت فقل: ان الاخبار المتضادرة فوق خبر الواحد ودون المتواتر. والثاني ما يحصل القطع بصدوره من كثرتها. وملخص الاشكال: انا لا نسلم ان الشارع لم يرد عن الجوع بخبر الثقة فان الآيات الكثيرة النافية عن العمل بغير العلم والروايات المتضادرة بل المتواترة تكفى في الردع عن السيرة العقلائية ولا حاجة الى رادع آخر.

(٢) ملخص الجواب ان ما دل من الآيات والروايات على حرمة العمل بغير العلم لا يكون رادعاً عن السيرة بعد كونها حجة بينما العقلاء ورافقاً ل موضوع ما دل على حرمة العمل بغير العلم فيكون العمل بالسيرة عملاً بالعلم فتأمل.

(٣) محصل كلامه بنحو الاختصار: ان مفاد ادلة حرمة العمل بغير العلم راجع الى احد وجهين:

الاول: ان العمل بما عدا العلم من دون اذن من الشارع تشريع

محبـ.م

الثاني: انه طرح للاصول المعتبرة من المفظية والعملية وشيء

وان الآيات والأخبار (١) راجعة الى أحدهما. الاول ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف (٢) من الشارع تشريع (٣) محروم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه (٤) طرحا لادلة الاصول العملية (٥) واللفظية (٦) التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها (٧)

من الوجهين لا يجري في المقام بعد استقرار السيرة اما الاول فلا تها كاشفة عن رضاء المعصوم.

اما الثاني فلا ان الاصول مما لا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة.

(١) اي الآيات والأخبار الدالتين على حرمة العمل بغير العلم راجعتين الى احد الوجهين.

(٢) اي من دون اذن.

(٣) خبر لقوله: ان العمل بالظن اي العمل بالظن من دون اذن الشارع تشريع وادخال ما لا يعلم من الدين في الدين وهو محريم بالكتاب والسنّة والاجماع والعقل.

(٤) اي في العمل بالظن.

(٥) كما اذا قام خبر على حرمة شرب التتن ودللت البراءة على حليتها ففي العمل بالخبر المذكور طرح لاصالة البراءة.

(٦) كما اذا اقتضى عموم الآية او اطلاقها وجوب شيء وقام خبر خاص على عدم وجوبه فالأخذ بهذا الخبر الخاص وتخصيص العام به او تقييد المطلق به طرح لاصالة العموم او اصالة الاطلاق التي اعتبرهما الشارع عند قيام قرينة بخلافهما.

(٧) اي بخلاف الاصول سواء كانت لفظية أو عملية.

وشيء من هذين الوجهين (١) لا يوجب ردعهم (٢) عن العمل،  
لكون (٣) حرمة العمل بالظن من اجلهما (٤) مركوزاً «٥» في ذهن  
العقلاء لأن (٦) حرمة التشريع ثابتة عندهم، والاصول العملية  
واللفظية معتبرة عندهم (٧)

١

(١) اي لزوم التشريع وطرح الاصول.

(٢) اي ردع العقلاء عن العمل بالظن لأن العمل بغير الثقة ليس  
تشريعياً ولا يوجب طرح اصل من الاصول فلا يكون الآيات أو الاخبار  
الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن العمل بغير الثقة.

(٣) اي انما قلنا ان شيئاً من الوجهين المذكورين لا يوجب ردع  
العقلاء عن العمل بغير الثقة لأن العقلاء يعلمون بأن العمل بالظن  
إذا كان مستلزمأً لطرح الاصول والتشريع يكون حراماً ومع وجود  
ذلك يعلمون به فيظهر من هذا ان العمل بغير الثقة عندهم ليس  
عملاً بالظن الموجب للتشريع وطرح الاصول بل عمل بالعلم فلا  
يلزم من العمل به شيء من المحذورين.

(٤) اي من اجل الوجهين وهو لزوم التشريع وطرح الاصول.

(٥) اي ثابتاً موجوداً في ارتکازهم ومع وجود هذا الارتکاز  
يعلمون بغير الثقة فلو كان الوجهان المذكوران صالحين للمنع من  
العمل بغير الثقة لم يعمل العقلاء من المسلمين به والحال انهـم  
يعملون به مع التفاتهم بالوجهين المذكورين.

(٦) تعليل لما ذكره من ان حرمة العمل بالظن من اجلهما مركوز.

(٧) بحيث لا يجوز طرحهما.

مع عدم الدليل (١) على الخلاف، ومع ذلك (٢) نجد بناؤهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان. والسر في ذلك (٣) عدم جريان الوجهين (٤) المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء (٥) تحقق التشريع مع بنائهم (٦) على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية، فان الملزم (٧) بفعل ما أخبر الثقة

(١) اذ مع وجود الدليل الاجتهادي على خلاف الاصول لا يصل المجال اليها لكونه وارداً عليها او حاكماً كما قرر في محله.  
 (٢) اي مع كون حرمة العمل بالظن ثابتة عندهم لاجل الوجهين المذكورين.

(٣) اي في عملهم بالخبر الموجب للاطمئنان مع علمهم بحرمة العمل بالظن من جهتين.

(٤) هما التشريع وطرح الاصول.

(٥) تعلييل لقوله: «عدم جريان الوجهين ...».

(٦) اي مع بناء العقلاء على سلوك الخبر والعمل به.

(٧) اي الشخص الذي التزم بأن يمثل ما أخبر الثقة بوجوبه وأن يتزكى ما أخبر بحرمه لا يعد عند العقلاء مشرعاً لأن التشريع هو ادخال ما ليس من الدين في الدين ولا يصدق هذا المعنى على الملزم بالعمل بخبيث الواحد.

وخلاصة الكلام: ان حرمة التشريع وقبعه مما يستقل به العقل، ومع الالتفات الى هذا القبح العقلى نرى ان العقلاء يعملون بخبيث الثقة في مقام اطاعة المولى، ولا يقال عندهم ان العامل بالخبر ادخل ما ليس من الدين في الدين، بل يقال: انه اطاع لسولاه.

بوجوبه وترك (١) ما أخبر بعمرته لا يعد مشرعًا، (٢) بل لا يشكون فى كونه مطيناً (٣) ولذا (٤) يقولون «٥» به فى اوامرهم العرفية من المولى الى العبيد، مع (٦) ان قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية.

- (١) اي الملزوم بترك ما اخبر الثقة بعمرته.
- (٢) لان التشريع هو ادخال ما شاء في كونه من الدين أو علم انه ليس من الدين في الدين، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان كيفية امتثال احكام الشرعية موكولة الى العرف، ومع بناء العقلاء على الاعتماد في امتثال الاحكام بخبر الثقة لا يتحقق موضوع التشريع اذ العرف يرى العامل بخبر الثقة ممثلاً لا مشرعًا اذ لا يتحقق موضوع التشريع بعد حصول امتثال الحكم الشرعي بطريق معتبر.
- (٣) اي في كون الملزوم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه أو بعمرته.
- (٤) اي ولاجل كون الملزوم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه مطيناً.
- (٥) اي يعتمد العقلاء بخبر الثقة في اوامرهم العرفية فان امر المولى اذا وصل الى عبده بخبر ثقة وترك امثاله معذراً بعدم علمه به ذمه العقلاء ولم يقبل عذرها بأن خبر الثقة ليس بعجة.
- (٦) جواب عن سؤال مقدر: وحاصل الاشكال: ان اعتماد العقلاء بخبر الثقة في اوامرهم العرفية لا يدل على عدم تحقق التشريع مع بنائهم على العمل به اذ يمكن ان يكون عملهم بخبر الثقة من جهة عدم قبح التشريع في العرفيات واحتياصه بالاحكام الشرعية.
- وملخص الجواب: ان الحاكم بقبح التشريع هو العقل وهو كما يحكم بقبح التشريع في الاحكام الشرعية كذلك يحكم بقبحه في الاحكام العرفية.

واما (١) الاصول المقابلة (٢) للخبر فلا دليل على جريانها «٣» في مقابل خبر الثقة، لأن الاصول التي مدركتها (٤) حكم العقل، لا الاخبار، لقصورها (٥) عن افاده اعتبارها، كالبراءة والاحتياط

(١) شرع الى الجواب عن الوجه الثاني وهو لزوم طرح الاصول من العمل بالخبر بعد الجواب عن الوجه الاول وهو لزوم التشريع.

(٢) بأن يكون مقتضى الاصول مخالفًا للخبر كما اذا دل خبر على وجوب شيء وكان مقتضى اصالة البراءة عدم وجوبه.

(٣) اي لا دليل على جريان الاصول عند تعارضها مع خبر الثقة. فان ادلة حجية الاصول قاصرة عن الشمول على حجية الاصول المعاشرة لخبر الثقة.

(٤) هذه العبارة اشارة الى ان الاصول العملية على قسمين اصول عقلية وهي التي يكون مدركتها العقل واصول شرعية وهي التي يكون مدركتها الاخبار.

(٥) تعليل لقوله: «لا الاخبار» اي انما لا يكون الاخبار مدرك هذه الاصول الثلاثة لانها قاصرة عن الدلاله على حجيتها فهى معتبرة عقلاً، فقط لا شرعاً.

ذكر الاشتياقى المراد من قصور الادلة الشرعية عن افاده اعتبار الاصول قصورها عنها على وجه لا يرجع الى امضاء حكم العقل بها وتأكيدها لحكم العقل والا فدلاله جملة من الآيات والاخبار بل الاجماع على البراءة بل الاحتياط مما لا شبهة فيه، نعم التمسك بغير الاجماع في التخيير العقلى مما لا معنى له وأن كان بعنوان امضاء حكم العقل فانه وان توهم استفادته مما دل على التخيير بين

والتخمير، لاشكال (١) في عدم جريانها (٢) في مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل (٣) به في احكامهم العرفية لأن (٤) نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء.

الخبرين المتعارضين المتكافئين الا انه فاسد جداً.

(١) خبر لقوله: «لان الاصول التي» اي الاصول التي مدركتها العقل لا الاخبار - اعني بها اصول العقلية - لا اشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة.

(٢) اي في عدم جريان الاصول.

(٣) اي بالخبر. والحاصل: انك قد اعترفت بأن العقلاء قد استقر بنائهم على العمل بغير الثقة في الاحكام العرفية وبعد الاعتراف بهذه لا اشكال في عدم جريان اصول العقلية في مورد خبر الثقة كي يكون العمل بالخبر طرحاً له وحراماً إذ موضوع الاصول العقلية عدم البيان وخبر الثقة بعد بناء العقلاء على العمل به يكون بياناً ومع وجود البيان لا يبقى موضوع الاصول العقلية كي يكون العمل بخبر الثقة طرحاً لها فانها تكون حجة في غير مورد خبر الثقة.

(٤) تعليل لقوله: «لان الاصول التي مدركتها حكم العقل» يعني اذا ثبت ان الاصول التي مدركتها حكم العقل لا تجري في مقابل خبر الثقة في الاحكام العرفية فهى لا تجري في الاحكام الشرعية ايضاً لأن نسبة العقل ...» اي لأن الاحكام الشرعية والعرفية على حد سواء عند العقل فإذا لم تجر الاصول العقلية في الاحكام العرفية لا تجري في الاحكام الشرعية ايضاً.

واما الاستصحاب (١) فان اخذ من العقل فلا اشكال في أنه (٢)  
لا يفيد الظن في المقام، وان أخذ (٣) من الاخبار فغاية الامر حصول  
الوثوق بصدرورها (٤) دون اليقين.

(١) لما بيّن ان البراءة والاحتياط والتخيير لا تجري في مقابل خبر الثقة، ولا يكون العمل به طرحاً لها اراد أن يبيّن ان العمل بخبر الثقة لا يكون طرحاً للاستصحاب ايضاً.

(٢) اي ان الاستصحاب لا يفيد الظن في المقام وهو مقام وقوعه في مقابل خبر الثقة، واذا لم يفده الظن لا يكون حجة عند العقلاء اذ العقلاء لا يعملون بطريق من دون حصول الظن به اذن فلا يكون العمل بخبر الثقة طرحاً للاستصحاب كي يكون حرااماً لان الطرح انما يصدق فيما تم مقتضى الحجية واما فيما اذا لم يقدم دليلاً على حجيته فلا يصدق الطرح على عدم العمل به.

أقول: ان هذا الاستدلال انما يتم بناء على أن الاستصحاب حجة من باب افادته الظن الشخصي فيصح ان يقال: ان العقلاء لا يعملون بطريق من دون حصول الظن به فما ذكره انما يتم على مبني حجية الاستصحاب من باب افادته الظن الشخصي.

واما على مبني حجية من باب الظن النوعي كما بني عليه شيخنا الاعظم «قدس سره» فيما يأتي في باب الاستصحاب فلا يتم الاستدلال المذكور لأن الظن النوعي يجامع الظن بالخلاف فضلاً عن عدم حصول الظن والشك في البقاء.

- (٣) اي ان كان الاستصحاب حجة من باب الاخبار.
- (٤) اي بصدرور الاخبار اي لا يحصل اليقين من الاخبار الدالة

## وأما الاصول المفظية (١) كالاطلاق والعموم، فليس بناء أهل

على حجية الاستصحاب كي يتبعين العمل به ويطرح خبر الثقة بخلافه غاية ما يقال في المقام انه يحصل الوثوق بتصدورها اذ ليست الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب متواترة كي يحصل العلم بتصدورها، بل هي من الاخبار الاحاد التي يحصل الوثوق بتصدورها فالقول بحجية الاستصحاب دون خبر الثقة ترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان مرجع العمل بالاستصحاب إلى العمل بالخبر الدال عليه وهو موثوق الصدور على الفرض فانه دليله فالأخذ بالاستصحاب في العقيقة أخذ بخبر الثقة فلا وجه للاخذ بهذا الخبر الدال على الاستصحاب دون الخبر المقابل اذن فلا يكون هذا الاستصحاب حجة كي يكون العمل بالخبر المخالف له طرحاً للخبر المذكور.

(١) لما بين أن العمل بالخبر لا يلزم منه طرح الاصول العقلية أراد أن يبين أن الاصول المفظية أيضاً كذلك فلا يلزم من العمل بالخبر طرحتها أيضاً.

توضيحة: أن حجية العام والمطلق بعد صدورهما انما هو ببناء أهل اللسان فمن تكلم بكلام عام أو مطلق ثم اعتذر بأن ظاهره لم يكن مراداً له، ولم ينصب قرينة على الخلاف لا يقبل منه هذا الاعتذر لكن لم يثبت منهم بناء على العمل بالعموم والاطلاق مع وجود الخبر الموثوق بتصدوره في مقابلهما فلا تجري اصالة العموم أو الاطلاق في المقام كي يكون العمل بالخبر طرحاً لها.

اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها فتأمل (١).

(١) لعله اشارة الى أن بناء العقلاط على العمل بالظواهر في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو المراد الجدي اعتماداً على أصالة الحقيقة وأصالة الجد، ولا يرفع اليد عنهما إلا أن يقوم قرينة على خلافهما، والخبر الذي لم يثبت حجيته لا يصلح للقرينية.

ولكن يمكن أن يعيب عنه بأن المفترض أن مقتضى العجية في الخبر تام وإنما المانع من العمل به هو العموم أو الاطلاق وهمما إنما يجريان في مقام الشك في المراد وأما مع وجود الخبر على خلافهما فلا يشك في المراد كي تجريان ولم يثبت بناء من العقلاط على العمل بهما حتى مع وجود القرينة على خلافهما والخبر المخالف القرينة عليه.

فتحصل الى هنا أن السيرة قائمة على حجية خبر الواحد من ذوى الأديان وغيرهم واستمرت هذه السيرة الى زمان المعصوم (ع) ولم يردع عنه المعصوم اذ لو كان لاشتهر وبأن ومن عدم ردعه نستكشف تقرير الشارع للسيرة وامضاؤه لها فثبت بها حجية خبر الواحد في الاحكام.

ويقع الكلام في أن السيرة العقلائية المستقرة على خبر الثقة هل مردوعة من قبل الشارع أم لا؟ ربما يقال: بأن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن السيرة وكذا الروايات مانعة عن دليليتها فلا تصلح للاستدلال بها.

وقد اجیب عنه بوجوه:

**الوجه الاول:** ما اجاب به الشیخ، وقد عرفت تفصیله. ومحصله:  
ان مفاد ادلة حرمة العمل بغير العلم راجع اما الى التشريع، بتقریب  
ان العمل بها من دون اذن من الشارع تشريع، اذهو ادخال ما يحتمل  
أن لا يكون من الدين في الدين.

واما الى طرح الاصول المعتبرة، وشيء من الوجوهين لا يجرى  
بعد استقرار السیرة على العمل بخبر الثقة. اما الاول فلانتفاء  
التشريع مع استقرار السیرة على العمل به اذ لا يصدق عليه ادخال  
ما ليس من الدين في الدين فان العمل به عمل بالدين. واما الثاني  
فلأن الاصول مما لا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن مجرد استقرار السیرة على العمل  
بحبر الثقة لا يوجب انتفاء التشريع ما لم يثبت عدم ردع الشارع  
عنها، وهو غير ثابت بل ثابت ردعه بمقتضى الایات الناهية. وكذا  
مجرد كون خبر الثقة مخالفًا للأصل لا يوجب عدم جريان الاصول  
بعد اطلاق ادلتها فلا وجه لرفع اليد عنها بمجرد قيام خبر الثقة  
على خلافها ما لم يعلم بجitiتها عند الشارع.

**الوجه الثاني:** ما اجاب به صاحب الکفایة<sup>١</sup> وهو ان رادعية الایات  
عن سیرة العقلاء دورية، فان رادعية الایات عن السیرة تتوقف على  
عدم مخصوصية السیرة لها، والا فلا تكون الایات رادعة عنها، وعدم  
مخصوصية السیرة لها يتوقف على رادعية الایات عنها والا فتكون

.....

السيرة مخصصة لها، فرادعية الآيات تتوقف على رادعية الآيات.  
ثم اورد على نفسه بالنقض بأن اثبات حجية خبر الثقة ايضاً  
لا يمكن الاعلى وجہ دائئر، فان اثبات حجية خبر الثقة بالسيرة يتوقف  
على عدم كون الآيات رادعة عنها، وعندم رادعيتها عنها يتوقف  
على مخصوصية السيرة لها والا فتكون الآيات رادعة عنها، ومخصوصية  
السيرة لها تتوقف على عدم رادعيتها عنها والا فلا تكون السيرة  
مخصوصة لها.

والحاصل: ان عدم رادعية السيرة متوقف على كون السيرة  
مخصوصة للآيات، وكون السيرة مخصوصة لها متوقفة على عدم رادعية  
الآيات، وهو دور باطل. وبعبارة ثالثة: أن عدم رادعية الآيات عن  
السيرة ايضاً دورى كرادعيتها عنها، فكما أن رادعية الآيات الناهية  
عن السيرة دورى كذلك عدم رادعيتها عنها وحجية خبر الثقة بها  
ايضاً دورى.

واجاب عن النقض بما حاصله: ان اثبات حجية خبر الثقة بالسيرة  
لا يكون دورياً، اذ هو لا يتوقف على ثبوت رادعية الآيات كي يقال  
ان عدم رادعيتها عن السيرة يتوقف على مخصوصية السيرة، ومخصوصية  
السيرة لها تتوقف على عدم رادعية الآيات عن السيرة، بل يكفى  
في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت الرادع وعدم العلم به الذي  
يكفى فيه عدم صلاحية الآيات للرادعية. وان شئت فقل: ان مخصوصية  
السيرة ليست بدورية.

واورد عليه الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهمما بانه لا يظهر وجه الفرق بين المقامين، ولو كان مجرد عدم ثبوت الردع عن السيرة ولو لعدم نهوض. ما يصلح للرادة عيضة كافياً في اثبات حجية خبر الثقة وتخصيص الايات النهاية بها لكان مجرد عدم ثبوت تخصيص السيرة لعموم الايات كافياً في رادعيتها، فلا وجہ للتفرقة بينهما بأن يقال ان حجية السيرة تتوقف على عدم ثبوت الردع، ورادة عيضة الايات تتوقف على عدم كون السيرة رادعة واقعاً. هذا اولاً وثانياً: ان الامر بعكس ما ذكره، اذ يكفي في رادعية الايات من السيرة مجرد عدم ثبوت تخصيص عموم الايات بالسيرة لأن العموم حجة ما لم تعم قرينة على خلافه فما لم يثبت مخصوصية السيرة لها تكون هي رادعة، وهذا بخلاف تخصيص السيرة لعمومات الايات، فلا يكفي فيه مجرد عدم ثبوت الردع عن السيرة، بل لا بد من احراز عدم امضائهما المتوقف على اثبات عدم رادعية الايات.

ويمكن الجواب عنهما بأن عدم ثبوت الردع عن السيرة يكفي لكونها مخصوصة للعام، وما ذكرهما مبني على عدم وجود الملازمة بين حجية شيء عند العقلاء وحجيتها عند الشارع فلابد من امضاء الشارع فالمقتضى للحجية امضاء الشارع، وثبتت عدم الردع احد الطرق الكاشفة عن امضائه، واما على مبني صاحب الكفاية الذي هو يقول بكفاية عدم ثبوت الردع وعدم الحاجة في حجية السيرة الى الامضاء - كما حاكي عنه المحقق الاصفهانی بتقریب ان الشارع احد

العقلاء بل رئيسهم فهو بما هو عاقل متعدد المسلك وردعه الفعلى كاشف عن اختلافه في المسلك وانه بما هو شارع له مسلك آخر فلا يتم ما ذكرهما، فان عدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلك لعدم المانع من الحكم بالاتحاد، ولا يكون الردع الواقعى كاشفاً عن اختلاف مسلكه مع العقلاء ما لم يصل.

الوجه الثالث: ما حکى في هامش الكفاية عن درسه «قدس سره» وحاصله: انه لو سلم ان اثبات حجية السيرة بعدم الردع الكاشف عن الامضاء دورى الا انه امكن اثبات حجية السيرة بالاستصحاب لأنها كانت حجة قبل نزول الآيات فيستصحب بقاوئها على ما كانت عليه من العجيبة.

وأجاب عنه الاستاذ الاعظم باجوية:

الجواب الاول: ان الاستصحاب المذكور استصحاب في الشبهات الحكمية، وهو غير جار.

وفيه ان هذا الاشكال مبنائي ولا يرد على صاحب الكفاية.

الجواب الثاني: ان الاستصحاب ان كان حجة من باب الفتن فالآيات الناهية عن العمل بغير العلم تمنع عن العمل به، كما تمنع عن العمل بالسيرة.

وان كان حجة من باب الاخبار، والكلام في حجيتها، فانها اول الكلام.

الجواب الثالث: ان التمسك بالاستصحاب انما يصبح اذا ثبت حجية السيرة قبل زمان نزول الآيات الناهية بامضاء الشارع، وثبتت حجيتها كذلك انما يكون فيما إذا كان الردع عندها في ذلك الزمان

ممكناً ليكون عدم الردع عنها كاشفاً عن امضائهما، وإنما إذا لم يمكن الردع عنها في ذلك إلزمان ممكناً كما هو كذلك، فان النبي (ص) لم يكن متمكناً من تبليغ جميع الأحكام أصولاً وفروعها دفعه واحدة فانه (ص)، كان يدعوا الناس مدة من الزمان إلى كلمسة التوحيد وترك عبادة الأصنام، ثم بعد ذلك بلغ الأحكام شيئاً فشيئاً ومن الظاهر أن عدم ردعه لا يكشف عن امضائهما، ومعه لا يمكن الاستصحاب لعدم ثبوت حالة سابقة لها.

أقول: انه (ص)، وان كان بلغ الأحكام شيئاً فشيئاً الا انه لا يدل ذلك على انه لم يكن متمكناً من الردع إلى زمان نزول الآيات الناهية فان عدم تمكنه من تبليغ جميع الأحكام دفعه واحدة لا يدل على عدم التمكن من تبليغ بعضها قبل نزول الآيات الرادعية.

الوجه الرابع: ما حکى عنه في هامش الكفاية أيضاً. وحاصله. ان المقام من صغریات دوران الامر بين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر أو يكون العام المتأخر ناسخاً له ذلك، فان السيرة اخص بالنسبة الى الآيات الناهية، وقد استقرت قبل نزولها فتكون نسبة اليها نسبة الخاص المتقدم الى العام المتأخر، والقاعدة في مثله تقتضي تقديم التخصيص على النسخ لأن كثرة التخصيص وقلة النسخ توجب أقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار. وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا مصلحة وان كان قبيعاً الا انه لا يصح في تقديمها عليها، كما لا يخفى.

.....

وعليه فلا بد من تقديم السيرة على الآيات وتخصيص عمومها بها، لا تقديم الآيات عليها، والحكم بكونها رادعة عنها. وأجاب عنه الاستاذ الاعظم<sup>١</sup> أن القاعدة وإن كانت تقتضي تقديم التخصيص على النسخ عند دوران الامر بينهما الا ان ذلك إنما يصح فيما ثبتت حجية الخاص في نفسه، ولم تثبت حجية السيرة في المقام قبل نزول الآية لأن حجيتها متوقفة على امضاء الشارع لها ولو باستكشافه عن عدم ردعه عنها وقد تقدم ان استكشاف امضائه عن عدم الردع إنما يكون فيما اذا تمكّن من الردع، وأما اذا لم يتمكن منه كما في المقام على ما عرفت فلا يمكن استكشافه عن عدم الردع. فالانصاف انه لا يمكن دفع توهم رادعية الآيات الناهية عن السيرة بشيء مما ذكره صاحب الكفاية.

وهذا الاشكال أخذه من المحقق الاصبهاني حيث قال: اللهم الا ان يقال: ان عدم الردع في زمان يمكن فيه الردع هو المناط في حجية السيرة وحيث كان بناء التبليغ على التدريج فلعل زمان نزول الآيات أول اوقات امكان الردع خصوصاً عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونحلة.<sup>٢</sup>

ولكن قد تقدم ان هذا الاشكال وارد على مبني توقف حجية السيرة على امضاء الشارع، وأما على مبني صاحب الكفاية القائل بكفاية عدم الردع فيها فلا يرد الاشكال.

١- مبني الاستنباط ص ٣٥٠.

٢- نهاية الدررية ج ٢ ص ٩٢

الوجه الخامس ما أجاب به المحقق العراقي<sup>١</sup> والمحقق النايني<sup>٢</sup>  
والاستاذ<sup>٣</sup> الاعظم وسيدنا الاستاذ<sup>٤</sup>.

وهو ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الشقة حتى يتوهم انها تكفى للمردع عن الطريقة العقلائية لان العمل بخبر الشقة في طريقة العقلاط ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من افراد العمل بالعلم عندهم.

وملخص كلامهم: ان السيرة حاكمة على الایات لأن العمل بالحجج التي قامت على العمل بها سيرة العقلاة لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف والعقلاة، ولذا لم يتوقف احد من الصحابة والتابعين في العمل بالظواهر مع أن الایات الناهية عن العمل بمرأى منهم ومسمع، وهم من أهل اللسان، وحال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السيرة على العمل بها، فكما ان السيرة حاكمة على الایات الناهية عن العمل بالظن بالنسبة الى الظواهر، كذلك حاكمة بالنسبة الى خبر الثقة.

وأورد عليه السيد الاستاذ دام ظله<sup>ه</sup> بانه لا معنى لحكومة الاعتبار العقلائي على الدليل الشرعي، اذ أي وجه لترتيب أو نفي الاثر الشرعي الثابت بالدليل على اعتبار العقلاء، فان الحكومة

- ١ - نهاية الافكار ج ٣ ص ١٣٨
  - ٢ - مبانى الاستنباط ص ٣٥٣
  - ٣ - فوائد الاصول ج ٢ ص ٦٩
  - ٤ - آراءونا ج ٢ ص ١٢٦
  - ٥ - منتقى الاصول الجزء ص ٣٠٨

· · · · · · · · · · · · · · · · · · · ·

انما تصح اذا كان المعتبر هو جاعل الحكم نفسه كي يقال ان مقتضى اعتباره كون موضوع الحكم الاعم من الوجود الحقيقي والاعتباري واما اذا كان المعتبر غير جاعل الحكم فلا يصلح ذلك للحكومة، فاعتبار العقلاء الخبر علماً لا يجدى في التصرف في الدليل الشعري. وهذا الاشكال بعينه موجود في كلمات بعض المحققين<sup>١</sup>، قدس سره، لكن بتقرير آخر: وهو انه في خصوص المقام لا يعقل حكمة دليل الحجية على الآيات الناهية عن العمل بالظن لأن الحكومة تصرف من الدليل المحكوم في موضوع الدليل المحكم انشاء وتعبداً، وهذا انما يعقل فيما اذا كان الدليل المحكم المتصرف من قبل نفس المشرع للدليل المحكوم، وفي المقام حيث ان دليل الحجية هي السيرة العقلائية فلا يعقل أن تكون مباشرة حاكمة على الآيات الناهية اذ لا يعقل للعقلاء بما هم عقلاء التصرف في موضوع حكم الشارع، وأما اذا اريد جعل امضاء الشرع لها حاكماً ومتصرفاً في الآيات فهو صحيح الا إن الكلام بعد في كيفية استكشاف هذا الامضاء.

ولنا كلام مع السيد الاستاذ وهو ان قوله: «ان الحكومة انما تصح اذا كان المعتبر هو جاعل الحكم نفسه» منقوض بما ذكره دام ظله في مبحث «الاصل عند الشك في حجية الامارة» ما نصه: ان الاستصحاب حاكم على الحكم العقلي الثابت في فرض الشك لارتفاع موضوعه<sup>٢</sup> به» فان المحكم في دليل الاستصحاب هو الشرع والحاكم في الحكم العقلي هو العقل، فكلما اجاب هناك نعيده عليه

١ - بحوث في علم الاصول ص ٣٩٨

٢ - منتقى الاصول الجزء ٤ ص ٢٠١

• • • • • • • • • • • • • • • • •

بمثله في المقام.

وأما الحل فان حقيقة الحكومة ترجع الى التخصيص، والحاكم عند العرف بمنزلة القرينة المتصلة الحاكمة مع ذيئها عن معنى واحد، بل يلاحظ ان مدلول المحكوم هو الذي يفهم منه بعد ضم الحكم اليه، كما ان مدلول ذى القرينة هو الذي يفهم منه بعد ضم القرينة اليه، ولذا يقولون ان الحكم وسط بين القرائن المتصلة والمنفصلة فمن حيث وحدة المدلول يشبه بالقرائن المتصلة، ومن حيث تعدد الدال يشبه بالقرائن المنفصلة وبالنتيجة ان الدليل الحكم يكون مبيناً لكمية الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحكم على هذا كل دليل أو اصل يبيّن كمية مدلول المحكوم، سواء كان المعتبر في الدليلين واحداً، أو متعدداً. ولا مانع من ان يكون سيرة العقلاط مبينة للمبراد من الآيات الناهية، ومفسرة لكمية مدلولها. بتقرير: ان الآيات الناهية كانت بمرأى منهم ومسمع لهم أهل اللسان، ومع ذلك قامت سيرتهم على الاخذ بخبر الواحد، وليس ذلك الا لاجل انهم يفهمون ان الآيات الناهية لا تشمل المقام وان ما استقرت عليه السيرة لا يكون عملاً بغير العلم. وبعد كون العمل بمقتضى السيرة عملاً بالعلم في نظر العرف والعقلاط فيكون هذا مبيناً لكمية مدلول الآيات الناهية ولا يعني من الحكومة الا هذا.

وملخص الكلام: بعد تسليم أن مرجع الحكومة الى التخصيص فكما يكون الدليل العقلاط والعلقي مخصصاً للعام ومبيناً للمراد منه، كذلك يكون حاكماً على الدليل الآخر. ومما ذكرنا في

• • • • • • • • • • • • • • • • • • •

---

إلمقان يظهر ما في كلام كل من يقول بهذه المقالة.  
الوجه السادس<sup>١</sup> ما ذكره الاستاذ الاعظم دام ظله من أن الآيات النهاية عن العمل بغير العلم ارشاد الى ما استقل به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب، ولزوم تحصيل ما يوجب الا من منه واذن فلاتكون الآيات رادعة عن السيره لعدم كونها واردة في مقام بيان حكم مولوي، بل السيره تكون واردة عليها ان موضوعها هو احتمال العقاب وعدم امن المكلف منه، ومن الظاهر ان العمل بالسيره يوجب امن المكلف من العقاب لكونها حجة بامضاء الشارع المستكشف عنه عدم ردعه عنها.

أقول: سلمنا ان كون الآيات ارشادية تمنع ان تكون رادعة وسلمنا انه ارشاد الى عدم حجية الظن الذي منه السيره وعدم كونه مؤمناً الا أن عدم الردع عن السيره لا يستكشف منه امضاء الشارع لها بعد حكم العقل على عدم كونها مؤمنة وارشاد الشارع الى حكم العقل بل يمكن ان يقال: ان نفس ارشاده الى عدم كونه مؤمناً من العقاب رادع عن العمل بها.

الوجه السابع أيضاً ما ذكره الاستاذ الاعظم<sup>٢</sup> دام ظله من ان السيره كانت مستمرة حتى بعد نزول الآيات، فلو كانت الآيات واردة في مقام الردع عنها لانقطعت السيره فان استمرارها بين المسلمين بعد نزول الآيات يكشف عن امضاء الشارع لها وجعلها

١- مباني الاستنباط ص ٣٥٢

٢- نفس المصدر.

• • • • • • • • • • • • •

حجـة وعلـماً بـالتعـبد، وـمعه لا يـكون العـمل بـمـقتضـى السـيـرة عـمـلاً بـغـيرـالـعـلـم فـيـرـتـفـع مـوـضـوع الـاـيـات النـاهـيـة تعـبـداً، وـهـذـا الـوـجـه يـرـجـع إـلـى ما ذـكـرـه الـعـرـاقـيـ، وـالـنـائـيـنـيـ، قدـسـسـرـهـمـاـ، وـهـوـالـحـقـعـنـدـنـا وـقـدـذـكـرـسـيـدـنـاـالـاسـتـاـذـاـ دـامـظـلـهـ وـجـوـهـاـ لـجـريـانـ السـيـرةـ حـيـثـ قـالـ: أـنـهـ لـاـ اـشـكـالـ فـيـ جـرـيـانـ السـيـرةـ عـلـىـعـمـلـ بـخـبـرـ الثـقـةـ حـتـىـ بـعـدـ نـزـولـ الـاـيـاتـ بـيـنـ الـاصـحـابـ وـالـمـتـشـرـعـةـ وـمـاـ يـؤـيـدـ المـدـعـىـ لـوـلـمـ يـدـلـ عـلـيـهـ حـرـصـ اـصـحـابـ الـعـدـيـثـ مـنـ الصـدـرـ الـأـوـلـ عـلـىـ جـمـعـ الـرـوـاـيـاتـ وـتـبـوـيـبـهـاـ وـلـوـلـمـ تـكـنـ هـيـ حـجـةـ لـمـ يـكـنـ اـثـرـ مـتـرـتـبـاـ عـلـىـ تـحـمـلـ هـذـهـ إـلـمـشـقـةـ.

أـضـفـ إـلـىـ ذـلـكـ أـنـهـ لـوـلـمـ يـكـنـ خـبـرـ الـواـحـدـ حـجـةـ لـكـانـ مـثـلـ الطـوـسـيـ وـالـمـفـيدـ وـالـصـدـوقـ وـالـكـلـيـنـيـ عـارـفـينـ بـهـ لـقـرـبـهـمـ منـ زـمـانـ الـمـعـصـومـ وـالـحـالـ أـنـهـمـ يـرـوـنـ الـخـبـرـ حـجـةـ.

وـمـجـدـيـنـ فـيـ جـمـعـ الـاحـادـيـثـ. مـضـافـاـ إـلـىـ أـنـهـ لـوـلـمـ يـكـنـ الـخـبـرـ حـجـةـ لـمـ يـكـنـ وـجـهـ لـتـعـلـمـ عـلـمـ الرـجـالـ، وـلـمـ يـكـنـ أـيـضاـ وـجـهـ لـتـدـوـيـنـ الـكـتـبـ الرـجـالـيـةـ وـبـيـانـ حـالـ الرـجـالـ بـهـذـاـ النـعـوـمـنـ التـطـوـيلـ، هـذـاـ اـوـلـاـ. وـثـانـيـاـ: أـنـهـ لـاـ اـشـكـالـ فـيـ أـنـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ فـيـ الـجـمـلـةـ مـاـ يـكـنـ مـرـتـكـزاـ فـيـ اـذـهـانـ كـافـيـةـ الـمـسـلـمـيـنـ، وـهـذـاـ أـصـدـقـ شـاـهـدـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ فـيـ الشـرـيـعـةـ إـجـمـالـاـ.

وـثـالـثـاـ: لـوـكـانـتـ الـاـيـاتـ رـادـعـةـ عـنـ السـيـرةـ فـلـمـاـذـ لـاـ تـكـونـ رـادـعـةـ عـنـ الـعـمـلـ بـالـظـواـهـرـ، وـإـنـهـمـاـ مـنـ بـاـبـ وـاـحـدـ، وـالـاـشـكـالـ فـارـدـ. أـقـوـلـ: أـنـ عـمـدـةـ الـاجـوـبةـ هـوـ أـنـ السـيـرةـ مـاـ كـانـ مـسـتـمـرـةـ حـتـىـ

بعد نزول الآيات، وهذا مما لا يمكن انكاره، وكانت مستمرة في زمان الأئمة إلى زماننا هذا، ولو كانت الآيات رادعة لانقطعت السيرة ونحن نرى خلافها بالوجود إن، وبعد استقرار السيرة العقلائية على العمل بالخبر حتى بعد نزول الآيات يكون العمل بالسيرة عملاً بالعلم، فلاتشمله الآيات الرادعة، وهذه هي عمدة الأدلة التي ذكروها لاثبات حجية خبر الثقة.

الوجه الشامن ما افاده المحقق الاصفهانى قدس سره<sup>١</sup>: من ان رادعية العمومات للسيرة العقلائية مبنية على ان يكون للعقلاء في موارد التخصيص بناءاً: بناء على العمل بالعام مطلقاً ولو كان في قبالة خبر، وبناء آخر على العمل بخبر الثقة، اذ على هذا يمكن ان يقال: ان الشارع امضى البناء العمومي، ولم يمض البناء الخصوصى منهم، وليس كذلك، فانه ليس لهم البناء واحد، وهو بناء عملى منهم اما على اتباع الظهور العمومى مطلقاً ولو كان في قبالة خبر، او على اتباعه مالم يكن في قبالة خبر، والظاهaran بنائهم على الاخرين، فلو ثبت منهم بناء على حجية خبر الثقة لم يكن منهم بناء على العموم بالمرة بل البناء منهم رأساً على العموم في غير مورد الخبر فلا مقتضى للحجية في العام في مورد خبر الثقة كى يكون رادعاً للسيرة.

وقال السيد الاستاذ دام ظله<sup>٢</sup>: انه يتلخص اشكالنا على الاستدلال

١- نهاية الدراسة ج ٢ ص ٩٣

٢- منقى الاصول ص ٣٠٥

بالسيرة في وجهين:

الاول: عدم ثبوت السيرة صغيراً.

الثاني: ثبوت الردع عنها بالآيات الكريمة، اما عدم ثبوت السيرة على حجية خبر الثقة فلأن القدر الثابت من بناء العقلاء وعملهم هو العمل بخبر الثقة اذ اطمئنوا بخبره، واما في غير موارد الاطمئنان فلم يحصل منهم بناء على العمل بخبر الثقة.

اما دعوى ثبوت الردع عن السيرة بالآيات فلانه لامانع من كون الآيات رادعة عنها الا ما ادعى من لزوم الدور وهو مدفوع.

لان التمسك بالعموم والحكم برادعية الآيات لا يتوقف على عدم ثبوت الامضاء كي يقال: إن عدم ثبوت الامضاء ايضاً متوقف على الردع بالآيات فيلزم الدور بل التمسك بالعموم متوقف على عدم الدليل الدال على التخصيص، والسر ما ذكرناه هو ان التخصيص لا يتحقق الا بوصول المخصوص، ومع عدم ثبوته كان المرجع هو اصالة العموم، كما هو الحال في كل عام شاء في خروج بعض افراده عن حكمه، ومبعد خروج الفرد عن الحكم العام في الواقع لا يكفي في رفع اليدين عن العموم، فحيث انه لم يقم دليلاً على تخصيص العام في المقام اذا لادليل على امضاء السيرة لان الدليل المفترض فيما نحن فيه على امضاء هو القطع بالتقرير وامضاء الشارع للسيرة العقلائية، ومن الواضح ان مجرد التشكيك في برادعية الآيات واحتمال رادعيتها يلازم عدم تحقق القطع فلا دليل على امضاء. وملخص الكلام: ان القطع بالامضاء معلق على عدم ثبوت الردع

## الخامس (١) ماذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على

ومع تحقق احتمال الردع بالآيات لم يتحقق القطع بالامضاء قهراً فلا دليل على التخصيص الواقعي فكانت اصالة العموم بلا مزاحم، والحكم بعدم رادعية الآيات مستلزم للدور لأن تتحقق القطع بعدم الرادعية وعدم العمل باصالة العموم متوقف على امضاء السيرة، والقطع بالامضاء متوقف على القطع بثبوت الردع.

وانشئت فقل: ان عدم العمل بالعموم متوقف على امضاء السيرة، وامضائهما يتوقف على عدم العمل بالعموم.

أقول: ان اساس ما ذهب اليه دام ظله هو المشك في الامضاء، وقد بينا سابقاً عدم وجود اي "ريب فيه، فانما نقطع بقيام السيرة على العمل بخبر الثقة سواء حصل الاطمئنان من خبره أم لا، فإذا بلغ امر المولى الى عبده بنقل ثقة لا يكون العبد معدوراً في مخالفته في نظر العقلاة بدعواه انه لم يحصل له الاطمئنان من قوله، وهذا دليل على حجية خبر الثقة على اطلاقها.

وكذا نقطع بعدم الردع منها في الشريعة المقدسة لبقائهما واستمرارها بين المتشرعاً واصحاب الائمة (ع)، بعد نزول الآيات، فان عملهم بخبر الثقة امر لا ينكر، ولو كانت الآيات رادعة عن العمل بالسيرة لكانـت هي منقطعة في عصر الائمة (ع) وهو كمساً ترى. واما ماذكره من ان الآيات منصرفـة عن المقام او راجعة الى اصول الدين فلا يحتاج جوابـه الى أدنـى تأمل.

(١) اي الوجه الخامس من وجوه تقرير الاجماع هو ان الاجماع العملى من جميع المتشرعاً من زمن الصحابة الى زماننا هذا على

العمل بخبر الواحد من غير نكير (١)، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة (٢) عمل فيها الصحابة بخبر الواحد. وهذا الوجه (٣) لا يخلو من تأمل، لأنه أن أريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر (٤) إلا عن رأي الحجة، عليه السلام، فلم يثبت عمل أحد منهم (٥) بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام (٦) عليه السلام.

العمل بخبر الواحد والامام عليه السلام، لم ينكر عليهم، فيكشف من ذلك رضائه بالعمل بالخبر.

- (١) أي ولم ينكر الإمام عليه السلام، ولا المتشرعة عمل الصحابة به فيظهور منه تقريرهم في العمل بالخبر.
- (٢) منها إن ابا بكر قضى في واقعة ثم أخبر بلال بن النبي (ص) قضى بخلاف ما قضيت فنقض أبو بكر قضاوه.
- (٣) أي الوجه الخامس من تقريرات الأجماع.
- (٤) مضارع باب الأفعال أي لا يصدر منه أي فعل إلا أن يكون ذلك الفعل صادراً عن رأي الحجة بان يكون العامل في عمله تابعاً للحججة حقيقة بحيث لو ردع الحجة من عمله لارتدع منه، فان عمل هؤلاء الاشخاص وأن كان كاشفاً عن رأي المعصوم إلا ان تحقق الصغرى ممنوع فلم يكن الصحابة كذلك إلا قليل منهم.
- (٥) أي من الصحابة المطيعين للمعصوم.
- (٦) فان ثبوت تقرير الإمام عليه السلام، عمل الصحابة فسرع ثبوت عملهم بخبر الواحد.

وأن اريد به (١) الهمج (٢) الرعاع الذين يصفون (٣) إلى كل ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام لعدم (٤) ارتداعهم بردده في ذلك اليوم (٥) ولعل هذا (٦) مراد السيد رحمة الله حيث أجاب عن هذا الوجه (٧) بأنه إنما عمل بخبر

(١) أي بالصحابة العالمين بالخبر. وال الصحيح أن يذكر «بهم» مكان «به».

(٢) الهمج بالتحريك هو الذي لا يعمل على طبق عقله، والرعاع هو الرزالة.

(٣) من الأصناف اي يستمعون كل صوت، وهذه الجملة كناية عن الأشخاص اللذين لا إرادة لهم في أعمالهم، وهم الذين لا يبالون. ولا يعملون بما يقولون فانهم يتبعون الهوى وليس في أعمالهم مبدأ ومنتهاي والحاصل: ان اريد من الاجماع العملي للصحابة ان هؤلاء الأشخاص اللذين لا يبالون يعملون بالخبر فنقول أن عمل هؤلاء لا كشف فيه عن رضاء المعصوم.

(٤) أي إنما لا يكون عملهم كاشفاً عن رضاء المعصوم لأنهم لا يرتدعون بردع الإمام (ع) ومنعه، فإن عمل الصحابة إنما يكون كاشفاً عن رضاء المعصوم اذا كانوا مطبيعين للإمام بحيث لو منعهم من عملهم لارتدعوا.

(٥) الذي ردده الإمام (ع) من عملهم.

(٦) أي ان عمل الهمج الرعاع لا يكشف عن رضاء المعصوم.

(٧) الذي هو الوجه الخامس.

الواحد المتأمرون (١) الذين يتجلّسون (٢) التصریح بخلافهم، وامساک (٣) النکیر عليهم لا يدل على الرضا بعملهم الا أن يقال: أنه لو كان عملهم (٤) منكراً لم يترك الامام عليه السلام بل ولا اتباعه (٥) من الصحابة النکير (٦) على العاملين اظهاراً (٧) للحق وان لم يظفروا الارتداد، اذ ليست هذه المسئلة بأعظم من مسئلة الخلافة التي انکرها عليهم من انکر، لاظهار الحق ودفعها (٨)

(١) فاعل لقوله: «عمل» التأمر بمعنى التسلط أي المتسلطون والمستبدون برأيهم.

(٢) أي يشق التصریح بخلافهم خوفاً منهم.

(٣) أي عدم انکار الامام عليه السلام على المتأمرين والسكوت في مقابلتهم لا يدل على انه (ع) راض بعملهم.

(٤) أي عمل الصحابة.

(٥) أي بل لم يترك اتباع الامام عليه السلام.

(٦) مفعول لقوله: «لم يترك» وملخصه أنه لو كان عمل الصحابة بغير الواحد أمراً منكراً لم يترك الامام عليه السلام وكذا اتباعه انکار العاملين به والحال لم ينکروا ذلك عليهم.

(٧) علية لقوله: «لم يترك» أي لم يترك الامام عليه الانکار اظهاراً للحق وان لم يرتد العاملون بالخبر من ردّه عليه السلام فان مجرد اظهار الحق واتمام العجّة يكفى في لزوم ردّهم كما انهم ردّعوا الصحابة عن التصدّي لامر الخلافة مع انهم لم يرتدّعوا من ردّهم عليهم السلام.

(٨) أي لم يترك الامام عليه السلام الانکار على العاملين بالخبر

## لتوهم دلالة السكوت على الرضا.

السادس (١) : دعوى الاجماع من الامامية، حتى السيد واتباعه، على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايديهم المودعة (٢) في اصول الشيعة وكتبهم. ولعل هذا (٣) هو الذي فهمه بعض من

الخاصة وعملوا بها لزعم كونها منها والقائلون بكونها من الظنون الخاصة ايضاً اختلفوا في شرائط العمل بالاخبار الموجودة في لدفع توهם ان سكوته عليه السلام يدل على رضاه بعملهم على خبر الواحد.

(١) أي الوجه السادس من الوجوه الستة دعوى الاجماع.

(٢) بصيغة اسم المفعول من الوديعة والفرق بين هذا الاجماع العملي والاجماع العملي السابق ان هذا الاجماع منعقد على العمل بالاخبار الموجودة في الكتب المعترضة للشيعة بخلاف السابق فان الاجماع فيه منعقد على العمل بمطلق الخبر وان لم يكن موجوداً في الكتب المعترضة للشيعة. والفرق بين الاجماع العملي والقولي هو ان الاجماع الاول عبارة عن اتفاق العلماء على العمل بشيء ذي المسألة الاصولية بان يستندوا اليه في مقام الاستنباط كاتفاقهم على العمل بالاستصحاب في أبواب الفقه، بخلاف الثاني فانه عبارة عن اتفاقهم على الفتوى بحكم في مسألة فرعية، او اصولية.

(٣) أي لعل الاجماع على وجوب الرجوع الى الاخبار الموجودة في الكتب المعترضة للشيعة هو الذي فهمه بعض العلماء من عبارة الشيخ حيث فهم من كلام الشيخ ان مراده من دعوى الاجماع على الرجوع الى الاخبار هو الرجوع الى الاخبار الموجودة في الكتب.

عبارة (١) الشيخ المتقدمة عن العدة، فحكم بعدم مخالفته الشيخ للسيد (٢) قدس الله اسرارهما، وفيه : اولاً ، انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه (٣) بالعيان وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها (٤) في الجملة (٥) على اختلاف العاملين في شروط العمل (٦) حتى يجوز أن يكون المعتمد به عند بعضهم مطروحاً عند

(١) وهي قوله : اني وجدت الفرقه مجتمعه على العمل بهذه الاخبار التي رواها في تصانيفهم ودوّنوها في اصولهم.

(٢) لأن السيد ايضاً يعتقد بحجية الخبر الموجود في الكتب الاربعة.

(٣) اذ لم يثبت الاتفاق من العلماء على العمل بكل واحد من الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة وقد تقدم سابقاً ان القمييين استثنوا كثيراً من اخبار نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة. وابن الوليد استثنى من روایات العبيدي ما يرويها عن يونس مع نقلها في الكتب المشهورة.

(٤) أي بالاخبار المودعة في الكتب المشهورة.

(٥) أي بنحو الموجبة الجزئية بمعنى ثبوت الاتفاق على العمل ببعض الاخبار الموجودة فيها.

(٦) حيث ان شرط العمل بالاخبار الموجودة في الكتب عند بعض العاملين بها كونها قطعية الصدور، اما بالتواتر أو بالاحتفاف بالقرائن الموجبة للعلم بالصدور بحيث لولم يكن كذلك لم يعمل بها. وشرط العمل عند جماعة اخرى من العاملين بها كونها من الطعون

الآخر (١) فهذا (٢) لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك (٣) في الاخبار الا نادراً خصوصاً مع ماترى من رد بعض المشايخ، كالصدوق والشيخ، بعض الاخبار المروية في الكتب المعتبرة، بضعف (٤) السند أو بمخالفة الاخبار المروية في الكتب المعتبرة، بضعف (٤) السند أو بمخالفة

الكتب فان بعضهم اعتبر في الراوي العدالة، وبعضهم اكتفى بوثاقته، وعمل جماعة ثالثة بها لزعم كونها حجة من باب الفتن المطلق الذي هو حجة من باب الانسداد.

(١) بان عمل بعضهم بخبر الواحد باعتقاد ان شرط العمل بالخبر هو وثاقة الراوي وهذا الخبر يطرح عند من يرى اعتبار عدالة الراوي، أو اعتبار كون الخبر محفوفاً بالقرينة.

(٢) أي الاجماع المدعى لا ينفع الا في حجية الخبر الذى علم ان الفرقة كلهم عملوا به ولا يدل على المدعى وهو حجية جميع الاخبار الموجودة في الكتب المشهورة.

(٣) أي لا يوجد الخبر الذى علم اتفاق الفرقة به بين الاخبار الا نادراً.

(٤) الجار متعلق بقوله: «رد» والحاصل ان مع رد بعض المشايخ بعض الاخبار بضعف السند أو بكونه مخالفًا للاجماع كيف يتحقق اتفاق الفرقة على العمل بخبر الواحد فلا يبقى في الاخبار الا نادراً ان يعلم بعمل الفرقة بالخبر فكون هذا الخبر بالخصوص حجة لا يفيid المدعى لأن دعواانا حجية جميع الاخبار الموجودة في الكتب لا خصوص الخبر النادر.

الاجماع او نحوهما (١) واما ثانياً (٢) : فلا زن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع، حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله (٣) والعمل به، لأن الشرط في الاتفاق العملي (٤) ان يكون وجه عمل المجمعين معلوماً (٥)

(١) كونه مخالف المشهور. وملخص هذا الجواب : انه ان كان المراد ثبوت الاجماع العملي بكل واحد من الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة فهو واضح البطلان، وان كان المراد ثبوته ببعض الاخبار في الجملة فهو اخص من المدعى .

(٢) انه قدس سره سليم في الجواب الاول بان الاتفاق المذكور اي الاجماع العملي ينفع في الخبر الذي علم اتفاق العلماء على العمل به، وفي هذا الجواب الثاني اعرض عنه . وقال انه لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص .  
 (٣) اي على قبول الخبر.

(٤) اي الشرط في كون الاتفاق العملي نافعاً لاثبات حجية خبر الثقة امران : «الاول» كون جهة عمل المتفقين معلومة بان علم ان عملهم بهذا الخبر انما هو لاجل كونه خبراً واحداً فينفع الاتفاق المذكور في حجية خبر الواحد، واما اذا لم يعلم هذا او علم اختلاف جهة العمل - بان يكون العاملون بالخبر المجرد عن القرآن والقائلون بحجتيه مختلفين في ملاك الحجية وجنته بأنه حجة من جهة كونه خبر عدل، او كون الراوي ثقة في روایته وان لم يكن ثقة على الاطلاق، او كون الروایة مظنونة الصدور - فلا ينفع الاتفاق العملي المذكور في المقام، ولا يثبت حجية الاخبار الموجودة في الكتب المشهورة .

(٥) من الخارج لأن نفس الاتفاق العملي لا دلالة له على جهة

الا ترى (١) انه لو اتفق جماعة يعلم برضاء الامام عليه السلام بعملهم على النظر الى امرأة، لكن يعلم او يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم، واما لآخر، وبنتاً لثالث، وام زوجة لرابع، وبنت زوجة لخامس، وهكذا (٢) فهل يجوز لغيرهم (٣) ممن لا محرمية بينها (٤) وبينه ان ينظر اليها من (٥) جهة اتفاق الجماعة الكاشف

وقوع العمل وحقيقته كي يعلم ان عمل المتفقين مستند الى تلك الجهة فان عمل المجمعين بخبر الواحد لا يدل على انهم عملوا به من حيث انه خبر واحد لاحتمال كون العمل مستندا الى جهات مختلفة اخرى من كونه محفوفاً بالقرائن وغيره واذا لم يدل نفس العمل على جهة العمل وملاكه لم يكن العمل بالخبر الواحد حجة.

(١) هذا شاهد لما ذكره من ان الشرط في الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوماً.

(٢) بان تكون اختاً للشخص السادس الذي ينظر اليها.

(٣) أي هل يجوز النظر لغير الجماعة الذين يعلم برضاء الامام عليه السلام ان ينظروا اليها.

(٤) أي لا محرمية بين امرأة المنظورة اليها وبين الناظر اليها.

(٥) أي ان يكون جواز نظرهم الى المرأة مستندا الى اتفاق الجماعة ...

وملخص الكلام: ان اتفاقهم على النظر الى امرأة وان كان كاشفاً عن رضاء المعمصون (ع) ان ينظروا اليها لكن لا يكشف عن

عن رضاء الامام عليه السلام بل لو رأى شخص (١) الامام عليه السلام ينظر الى امرأة، فهل يجوز لعاقل التأسي به (٢)؟ وليس هذا (٣) كله الا من جهة ان الفعل (٤) لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه

جواز نظرنا اليها أيضاً مادام لم يكن جهه عملهم معلومة لنا وثابتة في حقنا أيضاً.

(١) مفعول لقوله: «رأى».

(٢) أي بالامام بان ينظر هو ايضاً للمرأة المذكورة.

(٣) أي عدم جواز النظر.

(٤) أي النظر الى امرأة لا دلالة فيه على ان جهة النظر هل هي كونها زوجة للناظر أو أمته أو اخته.

وملخص الكلام: ان الاجماع العملي المدعى لا يفيدنا الا بعد احراز امررين:

احدهما: احراز جهة الفعل الذي وقع مورداً للتقرير من الخارج اذ الفعل بنفسه لا دلالة فيه على عنوانه وجنته.

ثانيمما: احراز تحقق هذه الجهة في حقنا أيضاً فان مجرد احراز جهة الفعل ما لم يحرز تتحقق هذه الجهة بالنسبة اليانا غير مجد، مثلاً اذا احرزنا انهم اتفقوا على جواز النظر الى امرأة كانت أما لهم فهو لا يثبت جواز نظرنا اليها ما لم يثبت انها امنا ايضاً فيما نحن فيه اذا علمنا ان بعض العاملين بخبر عمل به من حيث علمه بتصدوره، وببعضهم عمل به من حيث ظنه بتصدوره بعد كونه قاطعاً بحجية الظن المذكور فان مجرد عملهم به لا يثبت حجية الخبر بالنسبة اليانا ما لم يحصل لنا ايضاً العلم بتصدوره، او العلم بحجية الخبر

فلا بد في الاتفاق (١) العملي من العلم بالجهة والحيثية (٢) التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية ومرجع هذا (٣) إلى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي (٤) المستفاد من الفعل. ففيما نحن فيه (٥) اذا علم بان بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه (٦)

بالنسبة اليينا ما لم يحصل لنا أيضاً العلم بصدوره، أو العلم بحجية الخبر المظنون صدوره.

(١) اي في حجية الاتفاق العملي.

(٢) بان يعلم ان الجهة في اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مثلاً هو كونه خبراً واحداً وليس له جهة أخرى.

(٣) اي مرجع ما ذكرنا من انه لا بد من العلم بالجهة الى وجوب احراز الموضوع فان غاية ما يستفاد من الاتفاق العملي هو جواز النظر، واما موضوعه هل هو عنوان الام او البنت، او غيرهما فلا بد من احرازه، وفيما نحن فيه غاية ما يستفاد من الاتفاق العملي جواز العمل، واما موضوعه هل هو عنوان خبر الواحد، او عنوان وثاقة الرواى، او عدالته، فلا بد من احرازه كي يمكن ان يحكم بحجية خبر الواحد مطلقاً، او خبر الثقة، او خبر العادل، ومجرد العمل به لا يدل على تعيين عنوان العمل، وجمته.

(٤) وهو جواز العمل المستفاد من عمل المجمعين.

(٥) الذى هو حجية خبر الواحد.

(٦) اي علم بعض المجمعين بصدور الخبر بسبب كونه متواتراً، او محفوظاً بالقرينة.

بصدوره بالتواتر او بالقرينة، وببعضهم (١) من حيث كونه ظاناً  
بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن، فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره (٢)  
ولا العلم بحجية الظن العاصل منه، او علمنا بخطاء من يعمل به  
لاجل مطلق الظن (٣)، او احتملنا خطأه (٤) فلا يجوز (٥) لنا العمل  
بذلك الغير تبعاً للمجمعين.

الرابع دليل العقل وهو من وجوه، بعضها مختص بآيات حجّة

(١) اي بعض المجمعين يعملون بغير من حيث انه مظنون الصدور بعد كونهم قاطعين بحجية الظن بالصدور.

(٢) اي اذا لم يحصل العلم بصدور الخبر الذى اتفقا على العمل به ولم يحصل العلم بحجية الظن بصدره الماصل من عمل المتفقين به كي يعمل به من باب حجية الظن الخاص.

(٣) كما إذا عمل شخص بخبر الوارد من باب العمل بالظن المطلق لتمامية مقدمات الانسداد عنده، ونحن نرى عدم تماميته وخطأ هذا الشخص.

(٤) بان لم يثبتت عندنا تمامية الانسداد، وكذا عدم تماميته، وهو عمل به معتقداً بتماميته ولكن حيث انا من المتوقفين فيه نتحمل خطاءه.

(٥) جواب لقوله: «فإذا لم يحصل لنا العلم بتصوره» وملخص الكلام: أن مجرد الاتفاق العملي حيث أنه لا يدل على جهة عمل المجمعين، ولا يدل على ثبوت جهة عملهم عندنا أيضاً فلا يدل على حجية خبر الواحد بالنسبة إليها أيضاً.

خبر الواحد، وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً (١) او في الجملة فيدخل فيه (٢) الخبر. اما الاول (٣) فتقريره (٤) من وجوه اولها: ما اعتمدته (٥) سابقاً، وهو انه لا شك للمتبوع في احوال الرواية المذكورة في ترجمتهم في ان اكثر الاخبار بل جلها (٦)، الا ما

(١) التردید انما هو لاجل الاختلاف في دليل الانسداد، هل نتیجته مطلقة اى يوجب حجية الظن مطلقاً من اى سبب حصل، وبای مرتبة كانت، او ممملة يوجب حجية الظن في الجملة كالظن الاطمئنانى مثلاً.

(٢) اي في الظن المطلق، او الظن في الجملة اى سواء ثبت حجية الظن مطلقاً او في الجملة يكون الخبر حجة. اما بناء على حجية مطلق الظن فواضح، فانه من اقسام الظن، فيشمله الدليل الدال على حجية الظن المطلق. واما بناء على حجية الظن في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية فالخبر داخل فيه ايضاً من باب القدر المتيقن. والع الحال: سواء كانت نتيجة دليل الانسداد قضية كلية او ممملة يدخل الخبر في الظن، فيكون حجة بدليل الانسداد الدال على حجية مطلق الظن.

(٣) اي بعض الوجوه من الدليل العقلى الذى يختص باثبات حجية خبر الواحد.

(٤) اي تقرير هذا الوجه الدال على حجية الخبر.

(٥) يفهم من هذا الكلام انه رجع من اعتماده على هذا الوجه.

(٦) وهو قريب الكل وان لم يصل الى حده. وملخص هذا الوجه انا نعلم اجمالاً بصدور كثير من الاخبار.

شد وندر، صادرة عن الائمة عليهم السلام، وهذا (١) يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها (٢) اليانا وكيفية (٣) اهتمام ارباب الكتب من المشايخ الثلاثة (٤) ومن تقدمهم (٥)، في تنقيح (٦) ما او دعوه في كتبهم، وعدم (٧) الاكتفاء باخذ الرواية من كتاب

(١) اي عدم الشك في صدور اكثرا الاخبار عن الائمة عليهم السلام.

(٢) حيث ان هذه الاحاديث التي بایدینا انما وصلت اليانا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها، وذابت الابدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معانها البلدان، فسلاخبار وردت بهذه الكيفية اليانا وبعد ملاحظة هذه الكيفية كيف لا يحصل العلم بصدور اكثرا الاخبار عن الائمة عليهم السلام.

(٣) اي بعد التأمل في كيفية اهتمام ...

(٤) هم المحمدون الثلاثة أصحاب ارباب الاربعة الصدوق والكليني والطوسى.

(٥) كمشايخ هذه الثلاثة.

(٦) الجار متعدد الى قوله: «اهتمام» اي بعد التأمل في ان ارباب الكتب كيف اهتموا في تنقيح ما او دعوه في كتبهم يظهر عدم الشك في صدور اكثرا الاخبار عن الائمة.

(٧) اي بعد التأمل في كيفية اهتمام ارباب الكتب في عدم الاكتفاء اى انهم لم يأخذوا رواية من كتاب ما لم يسمعوا ذلك من صاحب الكتاب ولم يدعوا رواية في كتابهم الا بعد سماع هذا الخبر من صاحب الكتاب او بعد قراءة صاحب الكتاب اليه وهذا كله

وأيداعها في تصانيفهم حذراً (١) من كون ذلك مدسوساً فيه من بعض الكذابين. فقد حكى عن احمد بن محمد بن عيسى أنه جاء إلى الحسن بن الوشاء وطلب (٢) منه أن يخرج إليه كتاباً لعلاء بن رزين وكتاباً لابان بن عثمان الأحمر فلما أخرجهما (٣). قال: (٤) أحب أن اسمعهما قال ما اعجلك (٥) أذهب، فاكتبهما (٦) واسمع من بعده. (٧) فقال له: (٨) لا أمن الحديث. فقال (٩) لو علمت ان

من جهة اهتمامهم بالروايات.

(١) اي انما لم يكتفوا بأخذ الرواية من كتاب مالم يسمعواها من صاحب الكتاب حذراً من كون ذلك الخبر مدخلاً في الكتاب من قبل بعض الكذابين.

(٢) اي طلب احمد من الحسن ان يظهر اليه.

(٣) اي لما أخرج الحسن كتاين و قال ان هذا كتاب علاء وهذا كتاب أبان خذ واكتب ما شئت منهما.

(٤) اي قال احمد أنا أحب ان اسمع ما في الكتابين من لسانك ليطمئن قلبي اقرأهما لي.

(٥) اي قال الحسن لماذا تعجل.

(٦) اي اكتب الاخبار الموجودة في الكتابين.

(٧) اي أنا أقرء لك الاخبار الموجودة في الكتابين وانت تسمعها بعد الاستنساخ.

(٨) اي قال احمد للحسن اخاف ان تحدث حادثة فيفوتنى ان اسمعها منك.

(٩) اي قال الحسن.

الحاديـث يـكون لـه هـذا الـطلـب (١) لـأـسـتـكـثـرـت (٢) مـنـهـ، فـانـىـ قـدـ اـدـرـكـتـ فـىـ هـذـاـ الـمـسـجـدـ مـآـةـ شـيـخـ كـلـ يـقـولـ: «ـحـدـثـنـىـ جـعـفـرـ بـنـ مـحـمـدـ عـلـيـهـ السـلـامـ» (٣) وـعـنـ حـمـدـوـيـهـ عـنـ أـيـوـبـ بـنـ نـوـحـ، أـنـهـ (٤) دـفـعـ عـلـيـهـ دـفـتـرـاـ فـيـهـ (٥) أـحـادـيـثـ أـبـنـ سـنـانـ، فـعـالـ: أـنـ شـئـتـ تـكـتـبـواـ ذـلـكـ فـاقـعـلـواـ (٦) فـانـىـ كـتـبـتـ (٧) عـنـ مـحـمـدـ بـنـ سـنـانـ، وـلـكـنـ لـاـ اـرـوـىـ لـكـمـ عـنـهـ (٨) شـيـئـاـ

(١) اي الطالب الكثير من حيث عظم شأن الحديث.

(٢) اي كتب حديثاً اكثراً مما كتب.

(٣) اي لو كنت اعلم ان الحديث يكون له الطالب الكبير لكتب احاديث  
كثيرة منهم عليهم السلام وهذه العکایة تشهد لما ذكرناه من شدة  
اهتمام ارباب الكتب بالأخبار فانهم ما كانوا ليكتبوا كل خبر رأوا  
في كتاب ما لم يسمعوا هذا الخبر من صاحب الكتاب حذراً لادخال  
الكذابين خبراً لم يكتبه صاحب الكتاب.

(٤) ظاهر العبارة ان ايوب دفع دفتراً الى حمدوبيه ولكن بعض  
الشارحين ارجعوا الضمير الى نوح وقالوا: ان نوح دفع دفتراً الى  
ابنه ايوب.

(٥) اي في الدفتر المذكور.

(٦) اي فاكتبوا.

(٧) اي كتب هذه الاحاديث الموجودة في الدفتر عن محمد بن  
سنان وسمعتها منه.

(٨) اي عن محمد بن سنان ولا تكتبوا اسمى من الرواة الموجودين

فانه (١) قال قبل موته: «كلما حدثتكم فليس بسماع (٢) ولا برواية (٣)، وإنما وجدته (٤)» فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في الكتب. (٥) وكفاك شاهداً (٦) ان علي بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه (٧) مع مقابلتها (٨) عليه، وإنما يرويها (٩) عن أخيه احمد و محمد عن أبيه. واعتذر

في استناد هذه الأحاديث.

(١) هذا تعليل لقوله: «لا أروى لكم» اي إنما لا أروى لكم عن ابن سنان فإنه اي ابن سنان قال.

(٢) اي ما سمعت من الامام (ع).

(٣) ولا سمعت ممن يروى عن الامام (ع).

(٤) اي وجدت كلما حدثتكم في كتب الصحابة.

(٥) فانهم ما لم يسمعوا من صاحب الكتاب لم يرووا الرواية بمجرد وجودها في الكتب حذراً من ادخال بعض الكذابين الأحاديث المكذوبة فيها، وهذا شدة اهتمام منهم في تنقيح ما اودعوا في كتبهم من الأحاديث.

(٦) اي شاهداً على شدة اهتمامهم في نقل الأحاديث وكتابتها.

(٧) اي عن أبيه.

(٨) اي مع ان علي بن فضال قرأ الكتب على أبيه وهو صدق ما في هذه الكتب من الأحاديث.

(٩) اي إنما يروى علي بن فضال كتب أبيه.

ذلك (١) بانه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له  
كثير معرفة بالروايات فقرأها على أخيه ثانية (٢) والحاصل:  
أن الظاهر انحصر مدارهم (٣) على ايداع ما سمعوه من صاحب  
الكتاب، او من (٤) سمعه منه فلم يكونوا (٥) يودعون الا ما سمعوا  
ولو بوسائل من صاحب الكتاب ولو كان معلوم (٦) الانتساب مع  
اطمئنانهم (٧) بالوسائل وشدة وثوقهم (٨) بهم.

- (١) اي عدم روايته عن أبيه مع مقابلته الاحاديث على أبيه.
- (٢) فهو حين مقابلتها مع أخيه كان كبير السن، ولذا روى  
كتب أبيه عن أخيه.
- (٣) اي انحصرت عادتهم على ان يودعوا في كتبهم ما سمعوه  
من صاحب الكتاب.
- (٤) او سمعوه من سمعه من صاحب الكتاب.
- (٥) اي كانت عادتهم ان لا يودعوا في كتبهم الا الاخبار التي  
سمعواها من صاحب الكتاب ولو بوسائل.
- (٦) اي ولو كان نسبة الكتاب الى صاحبه معلومة ومع ذلك لا  
يدعون في كتبهم الاحاديث الموجودة في هذه الكتاب ما لم يسمعوها  
من صاحب الكتاب.
- (٧) والحاصل: انه ليس عدم ايداع ما في كتابهم وعدم تدوينه  
فيه من جهة عدم الاطمئنان بالوسائل الموجودة بين ارباب الكتب  
وبين صاحب الكتاب بل انهم لم يودعوا في كتبهم الا ما سمعوا  
ولو مع اطمئنانهم بالوسائل.
- (٨) اي مع شدة وثيق ارباب الكتب بالوسائل لا يودعون في

حتى انهم (١) ربما كانوا يتبعونهم في تصحیح الحديث ورده، كما اتفق (٢) للصادق بالنسبة الى شیخه ابن الولید (قدس سرهما). وربما كانوا (٣) لا يشقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق. ولذا (٤) حتى عن جماعة منهم (٥) التحرز عن الروایة عمن يروی الضعفاء ويعتمد المراسيل، وان كان ثقة في نفسه (٦).

كتبهم ما كان موجوداً في كتب السابقين من الاحادیث مالم يسمعواها من صاحب الكتب سمعاً أو قرائة.

(١) أي ارباب الكتب يتبعون الوسائل وحاصله: ان اطمئنان الرواية بالوسائل انما كان واصلاً الى حديكون الرواية تابعين للوسائل في تصحیح الحديث ورده فكلما صحيحته الوسائل يكون صحيحاً عند الرواية أيضاً وكلما ردته الوسائل يكون مردوداً عندهم ايضاً فهذا يدل على شدة اهتمام الرواية الذين هم ارباب الكتب بالوسائل واطمئنانهم بهم ..

(٢) كما اتفقت التبعية في تصحیح الحديث للصادق حيث قال: ما صححه شیخي فهو صحيح وما رده فهو مردود.

(٣) أي ربما لا يعتمد ارباب الكتب على من يوجد فيه عيب وان كان هذا العيب بعيد المدخلية في صدق الراوي ووثاقته وهذا شاهد آخر على اهتمام ارباب الكتب بالاحادیث.

(٤) اي ولاجل ما ذكرنا من ان ارباب الكتب لا يعتمدون على من يوجد فيه قدح في الصدق.

(٥) أي من الرواية الذين هم ارباب الكتب.

(٦) والحال ان الروایة عن الضعفاء والاعتماد على المراسيل

كما اتفق (١) بالنسبة الى البرقى بل يحتزون عن الرواية عمن ي العمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافى حيث ذكر في ترجمته (٢) انه كان يرى القياس فترك (٣) رواياته لاجل ذلك.

وكانوا (٤) يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه، وان (٥) كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة حتى (٦) اذن لهم

قدح بعيد المدخلية في صدق الرأوى ومع ذلك لا يرونون عن مثل هذا الرأوى اهتماماً بشأن الروايات.

(١) أي اتفق التحرز عن روايته بمجرد كونه رأواياً عن الضعفاء ومعتمداً على المراسيل فانهم يحتزون عن رواية البرقى لاجل ذلك.

(٢) أي في ترجمة الاسكافى.

(٣) بصيغة المجهول أي ترك روايات الاسكافى لاجل عمله بالقياس مع انه لا يضر بوثاقته.

(٤) أي كان ارباب الكتب يتوقفون في روايات من كان على الحق ثم عدل عنه الى المذهب الفاسد وهذا شاهد آخر على شدة اهتمام ارباب الكتب بالاحاديث.

(٥) كلمة ان وصلية.

(٦) الجار متعلق بقوله: «يتوقفون» أي كان يتوقف ارباب الكتب عن روايات من عدل الى المذهب الفاسد وان كتب الروايات ورواها حال استقامته في المذهب فلم يودعوا روايته في كتبهم حتى اذن لهم

الامام أو نائبه كما سئلوا العسكري عليه السلام عن كتببني فضال (١)، وقالوا (٢) : ان بيونا منها ملءاً فاذن (٣) لهم . وسئلوا (٤) الشيخ أبي القاسم بن روح عن كتب عزاقر (٥) التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة (٦) ،

الامام (ع) فبعد اذنه عليه السلام أودعوا الرواية في كتبهم مع ان العدول عن الحق لا يضر بالروايات التي كتبها ورواهما حال الاستقامة .

(١) الذين هم صاروا فاسدي الرأي .

(٢) أي قال الرواية ان بيونا من كتببني فضال مملوقة .

(٣) أي اذن العسكري عليه السلام للرواية ان يأخذوا بها ، والاخذ برواياتهم انما كان بعد تحصيل الاذن من الامام عليه السلام واما قبله ف كانوا متوقفين فيها بمجرد فساد رأيبني فضال مع انه لا يضر بوثاقتهم ، وليس هذا الا من باب شدة الاهتمام بالاحاديث .

(٤) أي سئل ارباب الكتب من الشيخ أبي القاسم .

(٥) ذكر الاوائق ان عزاقر بالعين المهملة والزاء والقاف والراء أخيراً وهو محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي عزاقر كان من اصحابنا فحمله الحسد لابي القاسم الحسين بن روح على ترك المذهب والدخول في المذاهب الرديئة حتى خرجت فيه توقيعات واخذه السلطان وقتله وصلبه ببغداد .

(٦) سئلوا عن الشيخ هل يجوز العمل بكتبه التي صنفه قبل الارتداد .

١ - جامع احاديث الشيعة ج ١ ص ٢٢٩ .

٢ - نفس المصدر لكن نقل عن كتب ابن ابي الفراقر .

حتى اذن لهم (١) الشیخ فی العمل بھا. والحاصل: ان الامارات الكاشفة عن اهتمام اصحابنا فی تنقیح الاخبار فی الازمنة المتأخرة عن زمان الرضاعیلیه السلام ، اکثر (٢) من ان يمحص ويفضح (٣) للمتتبع والداعی الى شدة الاهتمام (٤) مضافاً الى كون تلك الروایات اساس الدين وبها قوام شریعة سید المرسلین ولذا (٥) قال الامام فی شأن جماعة من الرواۃ: «لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة» (٦) وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به فی كتبهم المؤلفة فی التواریخ (٧) التي لا يترتب علی وقوع الكذب فیھا (٨) اثر دینی.

(١) أي اذن لارباب الكتب في العمل بكتاب عزاقر فانهم قبل اذن الشیخ لم يأخذوا من كتبه ولم يكتبوا الاحادیث التي في كتبه، وذلك لاجل ارتداده، والحال ان الارتداد البعدي لا يضر بالوثاقة الموجودة حال الكتابة والرواية، وليس هذا الا من باب شدة الاهتمام بالاحادیث.

(٢) خبر لقوله ان الامارات.

(٣) أي يظهر هذه الامارات الكاشفة للمتتبع.

(٤) أي الداعي الى شدة اهتمام ارباب الكتب في تنقیح الاحادیث امور ثلاثة الاول ما اشار اليه بقوله مضافاً.

(٥) أي لاجل كون تلك الروایات اساس الدين.

(٦) هذا هو الامر الثاني الذي هو الداعي لشدة اهتمام ارباب الكتب في تنقیح الاحادیث.

(٧) ولذا لا ينقل المورخون القضية غير المؤثقة بھا.

(٨) أي الكتب المؤلفة في التواریخ.

بل و لا دنيوى، فكيف (١) في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي اليها في امور الدين، على (٢) ما اخبرهم عليه السلام بأنه يأتي على الناس زمان هرج (٣) لا يأنسون الا بكتبهم<sup>١</sup>، وعلى ما ذكره (٤) الكليني في دبياجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك (٥) ما (٦) تنبئوا له ونبيتهم عليهم الائمة من ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام كما يظهر (٧) من الروايات الكثيرة.

(١) أي اذا لم يكونوا راضين بنقل التاريخ غير الموثق في كتبهم المؤلفة فكيف يرضون بنقل الاحاديث غير الموثقة في كتبهم التي دونت لرجوع الناس اليها في امور دينهم.

(٢) أي الشاهد على ان كتبهم مؤلفة لرجوع من يأتي اليها ما اخبرهم الامام عليه السلام.

(٣) أي زمان فتنه واحتلاله.

(٤) هذا شاهد على ان كتبهم مؤلفة لرجوع من يأتي اليها.

(٥) أي بعد كتابة الكافي.

(٦) خبر لقوله: «والداعي الى شدة الاهتمام» وهذا هو الامر الثالث الداعي لشدة اهتمام ارباب الكتب في تنقيح الاحاديث أي الداعي لشدة الاهتمام هو الشيء الذي تنبئه اصحاب له ونبيتهم الائمة (ع) من ان الكذابة.

(٧) أي يظهر أن الكذابة كانوا يدسون ...

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقي والصادق عليه السلام فانكر (١) منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله (ع). وقال صلوات الله عليه: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله (ع) وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون (٢) الأحاديث التي يومنا هزافي كتب أصحاب أبي عبدالله (ع).

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله يقول: «كان المغيرة بن سعد لعنده الله، يتعمد الكذب على أبي ويأخذ (٣) كتب أصحابه، وكان أصحابه (٤) المسترون (٥) باصحاب أبي يأخذون (٦) الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها (٧) إلى المغيرة لعنده الله، فكان يدس (٨) فيها الكفر والزندة»

- (١) أي انكر ابو الحسن الرضا من كتب جماعة احاديث كثيرة وقال انها ليست من احاديث الباقي والصادق عليه السلام.
- (٢) أي يدخلون الاحاديث المكذوبة في أحاديث الائمة (ع).
- (٣) أي يأخذ المغيرة كتب أصحابه.
- (٤) أي كان أصحاب المغيرة.
- (٥) التستر بمعنى التغطىء ان يخفون انفسهم بين أصحاب أبي، ويدخلون بينهم ويظهرون كانوا منهم.
- (٦) أي يأخذ أصحاب المغيرة كتب الاحاديث من أصحاب أبي.
- (٧) أي يدفعون كتب الاحاديث.
- (٨) أي كان المغيرة يدخل في كتب أبي.

ويستند لها (١) إلى أبي عبد الله عليه السلام الحديث<sup>١</sup> ورواية الفييض ابن المختار المتقدمة<sup>(٢)</sup> في ذيل كلام الشيخ. إلى غير ذلك من الروايات<sup>(٣)</sup>. وظاهر مما ذكرنا<sup>(٤)</sup> أن ما علم اجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الأحاديث، فهو إنما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة<sup>(٥)</sup>

(١) أي يسند الكتب مع ما فيها من الكفر والزندقة.

(٢) حيث قال: إن الناس قد أوقعوا بالكذب علينا.

(٣) الدالة على أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام.

(٤) من اهتمام أصحابنا في تنقية الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن عصر الرضا (ع) وهو كأنه جواب عن السؤال مقدر وهو أن مع وجود العلم بان الكذابة يدسون في كتب الاصحاب ويكون كثير من الأخبار مجعلة من قبلهم فكيف يمكن العلم بصدور كثير من الأحاديث الموجودة في كتب الاصحاب من الأئمة عليهم السلام.

وملخص الجواب: أن العلم بوجود الأخبار المجعلة في الكتب إنما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين الرجال لا في الكتب الموجودة في الحال بعد السعي في تنقيتها وتهذيبها.

والحاصل أنه ظهر من هذا الكلام أن ما علم اجمالاً من الأخبار المجعلة كان قبل هذا الزمان.

واما بعد تنقية الأخبار وتهذيبها ومقابلة الفروع مع الأصول وطرح الأخبار المجعلة لا علم لنا بوجود الأخبار المجعلة

مع ان (١) العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافي بصدور الكل (٢)  
التي (٣) ينسب الى بعض الاخباريين، او (٤) دعوى الظن بصدور  
جميعها. ولا ينافي ذلك (٥) ما نحن بصدوره من دعوى العلم الاجمالي

في الكتب كي ينافي العلم بصدور كثير من احاديثها عن الائمة  
عليهم السلام.

(١) هذا جواب ثان عن سؤال مقدر. وملخصه: أن العلم الاجمالي  
بوجود الاخبار المكذوبة لا ينافي العلم بصدور كثير من الاخبار  
في كتب الاصحاب من الائمة عليهم السلام اذ نحن لا ندّعى القطع  
والظن بصدور جميعها كي يكون العلم الاجمالي بوجود الاخبار  
المكذوبة منافياً له بل ندّعى صدور أكثرها أو كثير منها ولا منافاة  
بين العلم بوجود الاخبار المكذوبة في الكتاب والعلم بصدور أكثرها  
عن المعصوم كما هو واضح.

(٢) أي بصدور جميع الاخبار الموجودة في كتب الاصحاب من  
المعصوم (ع).

(٣) صفة لقوله: «دعوى» أي الدعوى التي تنسب الى بعض  
الاخباريين من القطع بصدور جميع الاخبار الموجودة في كتب  
الاصحاب.

(٤) عطف على قوله: «دعوى القطع» اي العلم بوجود الاخبار  
المكذوبة انما تناهى دعوى الظن بصدور جميع الاخبار.

(٥) أي لا ينافي العلم بوجود الاخبار المكذوبة في كتب الاصحاب  
العلم الاجمالي بصدور أكثر الاخبار الموجودة فيها أو كثير من

بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه (١) دعوى بديهية والمقصود مما ذكرنا (٢) رفع ما ربما يكابر (٣) المتعسف (٤) الحالى عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي.

ثم ان هذا العلم الاجمالى انما هو متعلق بالاخبار المخالفة  
للاصل(٥) المجردة عن القرينة،

## أخبارها من المقصوم.

(١) أي دعوى صدور كثير من الاخبار من الائمة عليهم السلام  
دعوى أمر بدليسى.

(٢) من ان من تتبع أحوال الرواية يقطع بصدور أكش الاخبار  
أو كثير منها من الائمة (ع).

(۳) کاپره ای عانده و علی حقه چاحده.

(٤) تعسف عن الطريق مال عنه وعدل والامر ركبہ بلا رویہ  
وفي القول أخذہ على غير هداية. أي المقصود مما ذكرنا رفع من  
يعانده الحق ويمتنع من العلم الاجمالي بصدور اکثر الاخبار او  
کثير منها بعد العلم الاجمالي بوجود الاخبار المكذوبة بینها.

(٥) توضيحة ان الاخبار الاحاد على ثلاثة اصناف.

الاول الاخبار الموافقة للاصول وهي الاخبار الدالة على اباحة  
شيء فانها موافقة مع اصالة الاباحة.

الثاني الأخبار المخالفة للأصول المحفوظة بالقرائن الدالة على صدورها عن المعصوم كالأخبار المحفوظة بالقرائن الدالة على وجوب شيء فانها مخالفة لاصالة البعثة.

الثالث الاخبار المخالفة للاصل المحجودة عن القراءة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ربما يتوهم ان العلم الاجمالي بتصور الاخبار الموجودة في كتب الاصحاب عن المعمصوم انما يؤثر اذا تعلق بالصنف الثالث من الاخبار، واما اذا تعلق بمطلق الاخبار الصادرة عن المعمصوم الشامل للصنف الثاني بان يكون متعلق العلم الاجمالي بعضها محفوفاً بالقرائن القطعية الدالة على صدورها وبعضها مجرد ا عن القرائن فلا اثر له لان العلم الاجمالي المتعلق بمطلق الصادر المردد بين المعلوم التفصيلي والمشكوك لا اثر له بالنسبة الى المشكوك لرجوع الشك فيه الى الشك البدوي اذ لا يعقل العلم الاجمالي مع كون أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل، وان العلم الاجمالي انما يؤثر في وجوب الاحتياط وحمل المكلف على الاطاعة الاجمالية فيما لو اوجب التكليف واثبته على كل تقدير اما لواستبه على بعض التقادير دون بعض فلا يؤثر في وجوب الاحتياط، والامر فيما نحن فيه من هذا القبيل لاحتمال كون الخبر الصادر من المعمصوم ما كان محفوفاً بالقرائن فينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بتصور الاخبار المحفوفة بالقرائن وشك بدوي بالنسبة الى غيرها، وكذا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً اذا تعلق بمطلق الاخبار الشاملة للصنف الاول بان يكون متعلق العلم الاجمالي الاخبار التي بعضها موافقة للاصل اذ لو كانت موافقة له فان الرجوع الى الاصول لا يوجب طرح المعلوم بالاجمال فلا اثر للعلم المذكور اذ المفروض انه يعمل بمقتضى الاصل الحال على اباحة شيء والعلم الاجمالي بوجود الخبر الحال على الاباحة لا يترب عليه اي اثر فلابد من ان

والا (١) فالعلم بوجود مطلق (٢) الصادر لا ينفع. فإذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة، فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور (٣)،

يكون العلم الاجمالي بصدور الاخبار الموجودة في كتب الاصحاب متعلقاً بالاخبار الظنية المخالفة للاصول أي المثبتة للتکلیف فيجب العمل بكل خبر مظنون بمقتضى هذا العلم.

(١) أي ان لم يتصل العلم الاجمالي بالاخبار المخالفة للاصول المجردة عن القرينة.

(٢) أي العلم بوجود مطلق الاخبار الصادرة عن المعصوم لا ينفع في تأثير العلم الاجمالي كما عرفت توضيحه. وملخص الجواب عن التوهم المذكور ان العلم الاجمالي لم يتصل بمطلق الاخبار الشامل للصنف الاول والثاني كي يقال بعدم كون العلم المذكور منجزاً لعدم ترتيب أثر عليه على بعض التقاضير بل تعلق بخصوص الصنف الثالث من الاخبار وعليه فيكون العلم الاجمالي بصدور كثير منه منجزاً.

(٣) اذ نحن مكلفو العمل بها، ولا يمسكن تحصيل العلم بصدورها، فتعين العمل بمحظون الصدور منها، ومرجع هذا الدليل الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاخبار. بتقرير: انه بعد ثبوت العلم بوجود الاخبار الصادرة عن المعصوم بين الاخبار الموجودة في الاخبار التي بين ايدينا فلا شائ في وجوب العمل بها، وكذا لا شائ في انسداد باب العلم التفصيلي بالاخبار الصادرة منهم عليهم السلام فاما يجب العمل بكل خبر من باب الاحتياط وهو اما

لأن تحصيل الواقع (١) الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعينه (٢)، توصلـاً (٣) إلى العمل بالأخبار الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها (٤) مع عدم المعارض والعمل بمحظون الصدور (٥) أو بمحظون المطابقة

غير جائز أو غير واجب للأجماع أو لاستلزمـاه العسر فيجب العمل بكل خبر مظنون الصدور.

(١) أي تحصيل الأخبار الصادرة من الآئمة (ع) التي يجب العمل بها إذا لم يمكن العلم بها تعين العمل بمحظون الصدور منها.

(٢) أي في تعين الواقع الذي هو عبارة عن الأخبار الصادرة.

(٣) أي إنما تعين المصير إلى الظن ووجب العمل به اذا لو لم نعمل به لم نتوصـل إلى الأخبار التي نعلم بصدورها فالعمل بالظن لأجل ادراك الأخبار الصادرة عن المعصوم واقعاً.

(٤) أي من الأخبار وان لم تكن ظنية الصدور وإنما تعين العمل بالخبر الظني فيما اذا كانوا متعارضين.

وملخص هذه الدعوى هو عدم اختصاص وجوب العمل بالأخبار المحظون صدورها بل يجب العمل بكل خبر وان كان محتمـل الصدور وذلك للعلم بكوننا مكلفين بالعمل بالأخبار الصادرة منهم عليهم السلام، فيجب العمل بالجميع احراناً لفراغ ذمتنا بمقتضى قاعدة اشتغال اليقين يقتضي البراءة اليقينية.

(٥) أي هذا الذي ذكرناه من العمل بكل خبر إنما هو في غير المتعارضين، واما في المتعارضين فيجب العمل بما هو مظنون

للواقع من المتعارضين. والجواب عنه (١) : أولاً، إن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لاجل وجوب امتناع أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار. فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام، إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعى (٢) وحينئذ (٣) نقول: إن العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار (٤)، بل نعلم أجمالاً بصدور أخبار كثيرة عن الآئمة لوجود تكاليف

الصادور بأن كان راويه اعدل أو أفقه أو عمل المشهور به او بما هو مظنون المطابقة للواقع بان كان موافقاً للكتاب ومخالفاً للعامة فان الخبر المخالف للكتاب والموافق للعامة يطرح.

(١) أي عن اول وجوبه انتقري الاول لاجماع. وملخص هذا الجواب هو ان وجوب العمل بالأخبار ليس وجوباً نفسياً، وإنما وجوب العمل بها لاجل وجوب امتناع الاحكام الواقعية الموجودة في مضامين تلك الاخبار فالعلم الاجمالي بالأخبار يساوقي العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية.

(٢) وليس العمل بها مطلوباً نفسياً.

(٣) أي حينما عرفت ان وجوب العمل بتلك الاخبار ليس الا من جهة كاشفيتها عن أحكام الله الواقعية الموجودة في مضامين تلك الاخبار.

(٤) الموجودة في كتب الاصحاب. وملخص الكلام: إنك بعد ما عرفت أن العلم الاجمالي بصدور الاخبار انما يساوقي العلم الاجمالي بوجود التكاليف الواقعية وان وجوب العمل بتلك الاخبار إنما هو لاجل وجوب العمل بتلك التكاليف الموجودة في مضامين تلك الاخبار

كثيرة (١) وحينئذ (٢) فاللازم اولاً الاحتياط (٣) ومع تعذرها «ـ» او تعسره (٤) او قيام الدليل على عدم وجوبه (٥) يرجع الى ما (٦) افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام

والمناط كل المناط هو وجوب العمل بالتكاليف المعلومة اجمالاً ومن الظاهر ان العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحصر اطرافه بالاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بل هو حاصل في مجموع ما بایدینا من الاخبار والامارات الظنية الاخرى كالشهرة والاجماع المنقول وغيرها وعليه فهذا الوجه انما يفيد وجوب الاحتياط في اطراف جميع الطرق والامارات الظنية الكاشفة عن احكام الله الواقعية الصادرة من الآئمة لا في اطراف خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة.

(١) وليس هذه التكاليف كلها مختصة بمضامين الاخبار التي بایدینا بل بعضها كانت موجودة في الاخبار التي لم تصل اليانا.

(٢) أي حينما عرفت ان العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية لا ينحصر اطرافه بمضامين هذه الاخبار الموجودة بایدینا.

(٣) أي الاحتياط التام بالاتيان بجميع المحتملات.

(٤) بان لا يكون الاحتياط ممكناً بحيث يوجب اختلال النظام أو كان ممكناً ولكن كان متعرضاً.

(٥) أي على عدم وجوب الاحتياط كما اذا قام اجماع عليه.

(٦) أي يرجع الى مطلق الطرق والامارات التي توجب الظن بصدور الحكم الشرعي.

سواء كان المفید للظن خبراً أو شهادة أو غيرهما<sup>(١)</sup>. فهذا الدليل<sup>(٢)</sup> لا يفید حجية خصوص الخبر، وإنما يفید حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجة وان لم يكن خبراً<sup>(٣)</sup> فان قلت<sup>(٤)</sup>: المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار<sup>(٥)</sup> التي بأيدينا. وأما صدور

### (١) كالاجماع.

(٢) أي العلم الاجمالي بصدور احكام كثيرة منهم عليهم السلام.

(٣) لما عرفت من ان اطراف العلم الاجمالي لا تتحصر بالاخبار

الموجودة في الكتب المعترفة. وان شئت فقل كما ان العلم الاجمالي حاصل بالتكليف الدالة على مسامين تلك الاخبار كذلك حاصل بالتكليف الكاشفة عنها بواسطة سائر الامارات فيجب الاحتياط في اطراف جميعها.

(٤) لما ادّعى في الجواب وجود العلم الاجمالي العام الشامل

لموارد جميع الطرق والامارات أورد عليه اشكال، وملخصه: اذا سلمنا ان وجوب العمل بالاخبار انما هو من جهة كون مسامينها

أحكام الله وحيث ان العلم الاجمالي بالاحكام انما نشاء وحصل من العلم الاجمالي بصدور أكثر تلك الاخبار والا فلا موجب للعلم الاجمالي فالعلم بصدور الاحكام منهم منحصر بمسامون تلك الاخبار التي وصلت اليها، واما الامارات الاخرى فلا علم بالاحكام في مواردها اذ لا يعلم اجمالاً بمطابقة أكثر تلك الامارات ل الواقع حتى يدعى العلم الاجمالي بالاحكام في موردها أيضاً.

(٥) فيكون المعلوم بالاجمال منحصراً بالاحكام التي هي مدلولات

للاخبار التي وصلت اليها.

الاحكام المخالفة للاصل غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم (١)  
لنا ولا مظنون.

قلت (٢) : العلم الاجمالى وان كان حاصلاً فى خصوص هذه  
الروايات التى بایدینا، الا ان العلم (٣) الاجمالى حاصل أيضاً فى  
مجموع بایدینا من الاخبار والامارات الاخر المجردة (٤) عن الخبر  
التي (٥)

(١) واما معلومية صدور الاحكام الموافقة الملاصول فلا اثر له  
كما عرفت.

(٢) ملخص الجواب ان هنا علمين اجماليين أحدهما عام والآخر  
خاص ونحن نسلم وجود العلم الاجمالى بالاحكام في ضمن خصوص  
الاخبار ولكن هنا علم اجمالي عام أيضاً بالاحكام شامل لموارد الاخبار  
والامارات. والواجب مراعاته لا مراعات العلم الاجمالى الخاص  
اذ في مراعاته مراعات الخاص بخلاف العكس وهذا العلم الاجمالى العام  
انما نشا وحصل من العلم بان الغرض من الرسالة في كل عصر وزمان  
انما هو تبليغ الاحكام الالمية فالعلم ببعث الرسل ملازم للعلم  
باتتكاليف اذن فاللازم مراعاة هذا العلم الاجمالى العام وهو انحل  
إلى موارد الاخبار والامارات ومتضاه وجوب العمل بجميع الامارات  
والاخبار لا بخصوص الاخبار.

(٣) هذا هو العلم الاجمالى الكبير أي نعلم اجمالاً بوجود احكام  
في ضمن الاخبار الموجودة بایدینا وفي ضمن سائر الامارات الاخرى  
كالاجماع والشهرة.

(٤) أي الامارات الاخر التي هي غير الاخبار.

(٥) أي الامارات التي بایدینا المفيدة للمظن ...

بأيديينا (١) المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام (ع) وليس هذه الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل (٢) في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي (٣) في المجموع مستنداً إلى بعضها وهي الاخبار، ولذا (٤) لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار (٥) وضمننا إلى الباقى (٦) في مجموع الامارات الاخر كان (٧)،

(١) اي ليست الامارات ماعدا الاخبار خارجة عن اطراف العلم الاجمالي بالاحكام بل العلم الاجمالي بالاحكام موجود في ضمن مجموع الاخبار والامارات.

(٢) اي لا يكون العلم الاجمالي بالاحكام مستنداً إلى الاخبار فقط بل هو حاصل من مجموع الاخبار والامارات فيكون العلم الاجمالي بالاحكام شاملًا لموارد كليهما.

(٣) اي لا يكون العلم الاجمالي بالاحكام في موارد الاخبار مستنداً إلى الاخبار فقط وحاصلًا منها بل مستنداً إلى مجموع الاخبار والامارات.

(٤) اي لما ذكرنا من ان العلم الاجمالي بالاحكام ليس منحصراً بمورد الاخبار فقط بل مستنده إلى مجموع الامارات والاخبار.

(٥) الموجودة بأيدينا.

(٦) اي إلى باقى الاخبار بعد عزل طائفة منها بمقدار المعلوم بالاجمال.

(٧) جواب الشرط وهذا دليل على وجود العلم الاجمالي الكبير آى ان العلم الاجمالي بالاحكام ليس منحصراً بمضامين الاخبار فقط

العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار (١) وعلم اجمالي حاصل (٢) بمحلاحة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعات العلم الاجمالي الثاني (٣) وعدم الاقتصار على مراعات الاول (٤) نظير ذلك (٥) ما اذا علمنا بوجود شيء

اذ لو كان منحصراً بها لانحل العلم لاجمالي بمجرد عزل طائفة منها بمقدار المعلوم بالاجمال وانضمام سائر الامارات الى الباقي لا يفيد شيئاً.

(١) وهو العلم الاجمالي الصغير.

(٢) اي علم اجمالي حاصل من الاخبار وباقى الامارات ماعدا الاخبار وهو العلم الاجمالي الكبير.

(٣) وهو العلم الاجمالي الكبير.

(٤) اي على مراعات العلم الاجمالي الصغير والحاصل ان اللازم في المقام مراعات العلم الاجمالي الكبير لأن مراعاته مراعات للصغار بخلاف العكس فان مراعاته ليست مراعاتاً للمكبير.

(٥) اي نظير العلم الاجمالي بالاحكام العلم الاجمالي بوجود شيء فكما ان في العلم الاجمالي بالاحكام علم اجمالي صغير وهو العلم بالاحكام التي هي مضمون الاخبار وعلم اجمالي كبير وهو العلم الاجمالي بالاحكام في موارد جميع الطرق والامارات كذلك في العلم الاجمالي بوجود شيء محرمة في قطبيع غنم علم اجمالي كبير وهو العلم بوجود غنم موطوءة في قطبيع غنم وعلم اجمالي صغير وهو العلم الاجمالي بوجود غنم موطوءة في ضمن القسم الابيض منها.

محرمة في قطيع (١) غنم بحيث يكون نسبته (٢) إلى كل بعض منها كنسبة إلى البعض الآخر وعلمنا (٣) بوجود شياة محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم (٤) بحيث لو لم يكن من الغنم بهذه (٥) علم أجمالاً بوجود العرام فيها أيضاً (٦) والكافر عن ثبوت العلم الاجمالي (٧) في المجموع ما اشرنا إليه سابقاً، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة (٨) التي علم بوجود العرام فيها

(١) أي في طائفة من الأغنام بعضها أسود وبعضها أبيض.

(٢) أي نسبة العلم الاجمالي إلى كل بعض من الشياة المحرمة كنسبة إلى بعض الآخر منها بمعنى أن نسبة هذا العلم الاجمالي إلى جميع أفراد الغنم على حد سواء بحيث لا يكون قدر متيقن في البين كي يوجب انحلال العلم الاجمالي.

(٣) وهذا العلم علم أجمالي صغير في مقابل العلم بوجود شياة محرمة في قطيع غنم فإنه علم أجمالي كبير.

(٤) كالقسم الأبيض منها.

(٥) أي هذه الطائفة الخاصة من تلك الغنم أعني بما في القسم الأبيض منها مثلاً.

(٦) أي كما علم أجمالاً بالعلم الاجمالي الكبير بوجود شياة محرمة في قطيع غنم كذلك علم أجمالاً بالعلم الاجمالي الصغير بوجود شياة محرمة في خصوص الأبيض منها.

(٧) أي الكافر عن ثبوت العلم الاجمالي الكبير في مجموع القطيع من الغنم من السود والبياض جميعاً.

(٨) كالقسم الأبيض منها.

قطعة (١) توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها (٢) وضممنا (٣)  
اليها مكانها (٤) باقى (٥) الغنم حصل (٦) العلم الاجمالي بوجود  
الغرام فيها (٧) ايضاً.

(١) مفعول لقوله: «عزّلنا» أي لو عزلنا من القسم الا بيبض  
من قطبيع الغنم بمقدار المعلوم بالاجمال كالعشرة مثلاً وكان  
المعلوم بالاجمال من الشياء المحرمة هذا التعداد من الغنم.

(٢) أي في الطائفة الخاصة اذ بعد عزل مقدار المعلوم بالاجمال  
من هذه الطائفة لا علم بوجود الشياء المحرمة في الباقي.

(٣) أي ضمننا الى الباقي من الطائفة الخاصة بعد عزل مقدار  
المعلوم بالاجمال منها باقى الغنم من القطبيع.

(٤) أي مكان الطائفة الخاصة التي عزلناها.

(٥) مفعول لقوله: «ضممنا».

(٦) جواب لقوله: «لو عزلنا» و«ضممنا» أي لو عزلنا من الطائفة  
الخاصة بمقدار المعلوم بالاجمال فيها وضممنا الى هذه الطائفة  
مكان الطائفة المعزولة باقى الغنم من القطبيع كان العلم الاجمالي  
باقياً بحاله.

(٧) أي في الطائفة الخاصة بعد عزل طائفة من الاغنام عنهم  
اي كما حصل العلم الاجمالي بوجود شيء محرمة فيها قبل عزل  
قطعة من الاغنام من هذه الطائفة الخاصة كذلك يحصل العلم  
الاجمالي بوجودها بعد عزل قطعة مقدار المعلوم بالاجمال وضم  
باقى الغنم من القطبيع اليها.

وملخص الكلام: ان الكاشف عن وجود العلم الكبير في مجموع

وحيئذ (١) لابد من أن يجري حكم العلم الاجمالي في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة لوبطل وجوب الاحتياط (٢) وما نحن فيه (٣) من هذا القبيل.

قطيع الغنم هو انه اذا عزلنا من الاغنام السود التي علم بوجود شياة محرمة فيها بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وضممنا الى الباقي باقي قطيع الغنم كان العلم الاجمالي باقياً بحاله فلو كان العلم الاجمالي مختصاً بالسود فقط لأن حكم العلم الاجمالي بمجرد عزل مقدار منه بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وان اضمه الى الباقي باقى قطيع الغنم.

(١) اي حينما عرفت من ان وجود العلم الاجمالي الكبير بوجود الشياة المحرمة وانه باق بحاله بعد ضم باقى القطيع من الغنم اليها.

(٢) لتعذره او لتعسره، والحاصل: انه بعد ما ثبت وجود العلم الاجمالي الكبير بوجود شياة محرمة فكما ان هناك علم اجمالي صغير وعلم اجمالي كبير والواجب هو من اعاتا الثاني اذفي من اعاته من اعات الاول ايضاً بخلاف العكس فلا بد من الاحتياط التام في مجموع الغنم لافي الاغنام البيض فقط التي هي متعلق العلم الاجمالي الصغير ولو تعذر الاحتياط او تعسر فلا بد من أن يعمل بالظن ويتجنب عما ظن بحرمتة.

(٣) الذي هو العلم الاجمالي بالاحكام فإنه من قبيل العلم الاجمالي بوجود شياة محرمة فكما ان هناك علم اجمالي صغير وعلم اجمالي كبير والواجب من اعاتا الثاني فكذلك في المقام علم اجمالي صغير وهو العلم بوجود الاحكام في مضامين الاخبار وعلم اجمالي كبير يشمل موارد الاخبار والامارات والواجب من اعاتا الثاني اعني به العلم الاجمالي الكبير.

ودعوى ان سائر الامارات المجردة (١) لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علمًا (٢) اجماليًا واحداً يثبتون الواقع بين الاخبار ، خلاف (٣) الانصاف.

وثانياً: ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي (٤) هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار، لما عرفت (٥) من أن العمل بالخبر

(١) والمراد بالامارات المجردة هي الامارات باستثناء الاخبار وملخص هذه الدعوى هو انه ليس هنا علم اجمالي كبير يشمل موارد الامارات ايضاً بل هنا علم اجمالي صغير فقط ينحصر اطرافه الى الاحكام التي هي مواليل الاخبار واما سائر الامارات فهي اجنبية عن اطراف العلم الاجمالي بمعنى ليس العلم الاجمالي باحكام في مواردها فلا يتحقق العلم الاجمالي الكبير.

(٢) وهو علم اجمالي صغير.

(٣) خبر لقوله «ودعوى» وجه كونه خلاف الانصاف ما ذكرناه آنفًا من ان العلم الاجمالي هنا ليس مختصاً بالاخبار، بل العلم الاجمالي بالاحكام حاصل في مجموع ما بابيدينا من الاخبار والامارات الاخر، لاحظ.

(٤) اي لا يلزم من العلم الاجمالي بالاحكام في مضمون الاخبار فقط وجوب العمل بكل خبر مظنون الصدور، كما ادعاه المستدل، بل يلزم منه وجوب العمل بكل خبر مظنون المطابقة للواقع بحسب المضمون.

(٥) اي الدليل على ان اللازم من العلم الاجمالي ليس العمل بالظن في صدور تلك الاخبار، بل اللازم منه وجوب العمل بالظن

ال الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به. و حينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به، وكل خبر لم يحصل الغلط بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور. والعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

### و ثالثاً: ان مقتضى هذا الدليل (١)

في مضمون تلك الاخبار - ما عرفت - من ان وجوب العمل بالاخبار لا يكون مطلقاً نفسياً من جهة انها صدرت عن المقصوم (ع) بل انما هو لاجل كشفها عن حكم الله الواقعى كشفاً ظنانياً، فنتيجة ما ذكرناه ان وجوب العمل بالاخبار انما هو يكون بالاخبار التى تكون كاشفة ظنية عن حكم الله الواقعى ولو من جهة موافقتها للمشهور والحاصل: ان اللازم من ذلك هو الاخذ بكل مظنون المطابقة للواقع لا بكل مظنون الصدور، فبطل قوله: فيجب بحكم العقل بكل خبر مظنون الصدور.

(١) لأن الدليل المذكور مرجعه إلى جريان دليل الانسداد في خصوص الاخبار، بأن يقال إنما نعلم أجمالاً صدور الاخبار عن الآئمة عليهم السلام، التي يجب العمل بها، ونعلم أيضاً وجود تلك الاخبار من الاخبار الموجودة في الكتب، وبأن العلم منسد إلى معرفة الاخبار الصادرة بعيينها فلابد من الاحتياط التام، حيث انه اما غير جائز واما غير واجب يجب بحكم العقل اعمال الظن في تعبيئها، فان حكمه باعمال الظن في تعبيئ تلك الاخبار من باب حكمه بالاحتياط

## وجوب العمل بالخبر المقتصى (١) للتوكيل، لانه (٢) الذى يجب

الناقص بعد عدم وجوب الاحتياط الكامل. والحاصل: ان مقتصى هذا الوجه المذكور ليس حجية الاخبار بخصوصها، بل من جهة كونه احتياطاً في اطراف ما علم اجمالاً بصدر أكثرها من المعصوم.

(١) أي المثبت للتوكيل.

(٢) أي الخبر المثبت للتوكيل هو الذى يجب العمل به. توضيحه: قد عرفت ان مقتصى الدليل الذي ذكروه لوجوب العمل بالاخبار هو وجوب العمل بها احتياطاً لاجل التوصل الى الواقع ولو ظننا بالاخبار المعلومة الصدور اجمالاً، فلا ريب ان العقل لا يحكم الا بالعمل بالخبر الموفق للاحتماط وهو الخبر المثبت للتوكيل، واما الخبر المخالف للموافق لاحتماط وهو نافي للتوكيل فلا يحكم العقل بالعمل به لان حكم العقل بوجوب العمل بالاخبار انما هو من باب المقدمة الى العمل بالاحكام الصادرة عن الائمة، والحال انه لا يجب الالتزام بمضمون كل واحد من الاخبار النافية الصادرة عن الائمة فاذا لم يجب الالتزام بخصوص كل واحد من الاخبار النافية عند الجهل بها، فكيف يجب الالتزام بمضمون الاخبار النافية لان وجوبها فرع وجوب ذيمها، هذا بخلاف الاخبار المثبتة للتوكيل فالالتزام بمضامينها واجب، فيجب الالتزام بمضمون كل واحد منها من باب المقدمة والتوصيل به الى العمل بمضمون الاخبار الصادرة منهم عليهم السلام، فاذا اشتبهت بين اخبار ظني الصدور وجب العمل بكل واحد منها احتياطاً مع امكانه، والا فبالمختنون صدوره.

العمل به. وأما الاخبار الصادرة النافية للتکلیف فلا يجب العمل  
بها (١) نعم (٢) يجب الاذعان بمضمونها وان لم تعرف بعضها.  
وکذلك (٣) لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينبع لصرف ظواهر  
الكتاب والسنة القطعية (٤) والحاصل: ان معنى حجية الخبر كونه (٥)  
دللاً متيعاً في مخالفة الاصول (٦) العملية

(١) لما عرفت من أن وجوب العمل بالأخبار إنما كان من باب الاحتياط ولا معنى للاحتجاط في الخبر النافي للتكليف، فإنه يدل على خلاف الاحتياط.

(٢) هذا استدراك لما ذكره من أن الاخبار النافية لا يجع العمل بها، وملخص الاستدراك أنه يجب الالتزام بمضمون الاخبار الصادرة منهم من باب وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله. ان شئت فقل: انه لا يجب الموافقة العملية للاحبار النافية الا انه يجب الموافقة الالتزامية بها.

(٣) أي كما انه لا يجب العمل بالاخبار النافية كذلك لا يثبت بالدليل المذكور - وهو العلم الاجمالي بصدور الاخبار عن الائمة عليهم السلام - حجية الاخبار لما عرفت من ان مفad الدليل المذكور لزوم الاحتياط في موارد الاخبار المثبتة للتکالیف بمقتضى العلم الاجمالي بالتکالیف، ولا يدل على حجية الاخبار بخصوصها كي يخصص بها أو يقيد خواهر الكتاب والسنّة.

(٤) أي القطعية صدورها.

(٥) أي كون الخبر دليلاً. انه وجب اتباعه والعمل به.

(٦) كما اذا قام خبير علمي وجوب الدعاء عند رؤية الميلال و يقتضي

والاصول (١) اللفظية مطلقاً (٢). وهذا المعنى (٣) لا يثبت بالدليل المذكور (٤)، كما لا يثبت (٥) باكتشاف سماتي من الوجوه العقلية ببل كلها، فانتظر.

الاصل عمل منه.

- (١) بان كان مخصصاً لعمومها ومقيداً لطلاقها.
- (٢) سواء كانت مشبّطة للتکاليف أم نافيةً لها.
- (٣) أي هذا المعنى من العجبية بحيث يكون متبعاً في مخالفة الأصول.

(٤) لما عرفت من ان مقتضاه وجوب الاحتياط والاحتياط في شيء لا يصيّره دليلاً متبعاً.

(٥) أي لا يثبت الحجية بالمعنى المذكور بأكثـر الوجوه العقلية بل كلـها لأنـها يقتضـى وجوب العمل بالـأخبار من بـاب الاحتـياط، وهو لا يوجـب حـجيتها.

التحقيق

ان المصنف قد اورد على الوجه الرابع للاستدلال على حجية خبر الواحد بوجوه ثلاثة كما عرفت ولاكلام لنا في الوجه الثاني والثالث وانما الكلام في الوجه الاول وقد نسب سيدنا الاستاذ الى صاحب الكفاية بأنه اجاب عن هذا الاشكال بما حاصله ان العلم الاجمالي هنا ذو مراتب ثلاثة: الاولى: ان في الشرع احكاماً الزامية. الثانية: في هذه الامارات على كثرتها احكاماً الزامية الثالثة: ان في هذه الكتب المعتبرة احكاماً الزامية فالعلم الاجمالي الاول ينبع بالثاني، والثاني ينبع بالثالث، فان مناط انجحال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير هو أن لا يكون المقدار

المعلوم بالاجمال في اطراف الصغير أقل عدداً من المقدار المعلوم بالاجمال في اطراف الكبير، بحيث لو افرزنا من اطراف الصغير المقدار المتيقن لم يبق معلوم اجمالي في بقية اطرافه وان انضم اليها ما بقي من اطراف العلم الاجمالي الكبير، مثلاً، لو علم بوجود خمس شياة مخصوصة في قطبيع غنم بعضاً اسود، وبعضاً ابيض، وعلم أيضاً بوجود خمس شياة مخصوصة، في القسم الابيض منه، فان افراز خمس شياة من قسم الابيض يوجب زوال العلم الاجمالي بوجود المخصوصة في البقية وان انضم اليها القسم الاسود منه لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في الجميع على ما افرز من القسم الابيض، فلو احتمل وجود المخصوصة فيه بعد ذلك فهو احتسماً بدوي غير معتمد على العلم الاجمالي.

ان قلت: انا نعلم اجمالاً بوجود بعض احكام الله الواقعية في كتب العامة للقطع بأن جميع أخبار كتب العامة ليست مخالفة للواقع، ومقتضى العلم الاجمالي وجوب العمل بها أيضاً والعلم الاجمالي الصغير بوجود احكام الله الواقعية في مضامين ما بايدينا من روايات الكتب المعتبرة لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير بوجود احكام الله في كتب العامة أيضاً لعدم وجود المناط المذكور في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير وهو ان لا يكون المقدار المعلوم بالاجمال في اطراف الصغير أقل عدداً من المقدار المعلوم بالاجمال في اطراف الكبير، وهنا ليس كذلك فان العلم الاجمالي الصغير لا يحتوى بالمقدار المعلوم بالاجمال في العلم

الثاني (١) : ما ذكره في الوافية، مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الاربعة، مع عمل جمع به (٢) من غير رد ظاهر، بوجوه (٣) قال (٤) «الاول: انا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيمة» سيمما بالاصول (٥) الضرورية، كانصالة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والازنقة (٦) ونحوها،

الاجمالي الكبير، أذ متعلق العلم الاجمالي الصغير الاخبار الموجودة في كتب الشيعة فقط فلا يشمل الاخبار الموجودة الدالة على الاحكام الواقعية في كتب العامة.

قلت: الامر كذلك، ولكن بعض ما في تلك الكتب مطابق لما في الكتب الاربعة. بقى الجواب الثاني والثالث من الشيخ والعمدة في الجواب هو الجواب الثالث منه فلاحظ.

(١) الوجه الثاني من تقرير الوجوه العقلية التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد.

(٢) أي بالخبر. وملخصه ان صاحب الوافية اشترط شرطين في حجية الخبر.

الاول: أن يكون موجوداً في الكتب التي هي محل اعتماد للشيعة.

الثاني: ان يعمل به جمع من العلماء من غير رد ظاهر منهم.

(٣) البخاري متعلق بقوله: «مستدلاً».

(٤) أي قال صاحب الوافية وهو الفاضل التونسي الوجه الاول.

(٥) أي باصول العبادات والمعاملات التي هي من ضروريات الدين.

(٦) جمع النكاح ونحوها من اصول العبادات والمعاملات فانت

مع أن جل أجزائهما (١) وشرائطها (٢) وموانعها (٣) إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعى، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد (٤). ومن انكر فانما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالایمان» انتهى.

ويرد عليه اولاً: أن العلم (٥) الاجمالى حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الاخبار، لا (٦) خصوص الاخبار المشروطة

مكلفون بالعمل بها الى يوم القيمة.

- (١) أي مع أن جل أجزاء الواجبات الضرورية كالسورة والذكر في الصلاة مثلاً ثبت بخبر الواحد.
- (٢) كالطهارة والقبلة.
- (٣) كالضحك والتكلم.

(٤) أي نعلم بان جل أجزاء الواجبات الضرورية وشرائطها وموانعها ثبتت بأخبار الاحد بحيث لو ترك العمل بها خرجت اصول العبادات والمعاملات عن حقائقهما ولا يصح اطلاق اسميهما عليهما اذ باب العلم بالنسبة الى الامور المذكورة منسد فلولم يعمل بالاخبار الطنية واكتفى بما علم من الأجزاء والشرائط خرجت العبادات عن كونها عبادة وكذا خرجت المعاملات عن كونها معاملة.

(٥) أي اطراف العلم الاجمالى بوجود أجزاء الواجبات الضرورية وشرائطها يعم جميع الاخبار التي بایدینا.

(٦) أي لا تتحصر اطراف العلم الاجمالى بالاحکام بخصوص الاخبار التي تكون مشروطة بما ذكره المصنف من شرطين وهمما

## بما ذكره، ومجرد (١) وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفتين الخاصة (٢)

كونها في الكتب المععتبرة للشيعة وعمل بها جمع من العلماء وملخص الكلام ان جل اجزاء اصول العبادات والمعاملات وان علمنا اجمالاً انها ثبتت بالاخبار الاحد الا انها ثبتت بالاخبار الاحد الواسطة اليتنا لا بخصوص الاخبار الموجودة في الكتب المععتبرة للشيعة مع عمل الاصحاب بها اذن فالعلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط بين الاخبار يقتضي الاحتياط في كل خبر دل على الجزئية او الشرطية لا بخصوص الاخبار الموجودة في الكتب المععتبرة المشروطة بعمل الاصحاب بها.

(١) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: ان هنا علين اجماليين: أحدهما العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط بين الاخبار الموجودة في الكتب المععتبرة التي عمل الاصحاب بها. والآخر العلم الاجمالي بوجودهما في مطلق الاخبار التي وصلت اليانا، والعلم الاجمالي الاولى يوجب انحلال العلم الاجمالي الشانوي الذي يسمى بالعلم الاجمالي الكبير.

والجواب عنه: ان وجود العلم الاجمالي بالاجزاء والشرائط في الاخبار الموجودة في الكتب المععتبرة المشروطة بما ذكره لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وخرج باقي الاخبار من اطرافه، بل الواجب العمل بالعلم الاجمالي الكبير دون الصغير لأن العمل بالاول عمل بالثانوي أيضاً دون العكس.

(٢) وهي الاخبار الموجودة في الكتب المععتبرة مع عمل جمع من الاصحاب بها.

لا يوجب خروج غيرها (١) من أطراف العلم الاجمالي، كما عرفت، في الجواب الاول (٢) عن الوجه الاول والا (٣) لما امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي (٤)، كا الاخبار (٥) العدول. مثلاً

(١) أي غير الطائفة الخاصة من الاخبار التي لم يوجد في الكتب المعتبرة، أو كانت موجودة فيها ولكن لم يعمل بها الاصحاب.

(٢) وقد بینا في الجواب الاول عن الوجه الاول من الوجوه العقلية التي استدل بها على حجية الخبر الواحد، وقد ذكرنا هناك ان العلم الاجمالي الصغير لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير، بل لا بد من العمل بالثاني لاحظ.

(٣) أي ان كان مجرد وجود العلم الاجمالي الصغير في تلك الطائفة الخاصة موجباً لخروج غيرها من أطراف العلم الاجمالي بان لا يكون جميع الاخبار معلوماً بالاجمال لما امكن - بعد اخراج هذه الطائفة الخاصة وضم سائر الاخبار الموجودة في الكتب غير المعتمدة الى الباقية - ان يد "عى" العلم الاجمالي في مجموع الباقية والمنضمة اليها.

(٤) أي في باقي الاخبار بعد عزل طائفة خاصة منها اذا انضم سائر الاخبار الموجودة في الكتب غير المعتمدة اليها.

(٥) مثال لما اخرجه من الطائفة الخاصة، أي الشاهد على عدم اختصاص العلم الاجمالي بالطائفة الخاصة من الاخبار وعمومها لجميعها هو انا لو عزلنا اخبار العدول منها والتي يوجب انحلال العلم الاجمالي الصغير، ثم ضممنا اليها باقي الاخبار المسوجدة

فاللازم حينئذ(١) أma الاحتياط والعمل(٢) بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته، واما العمل(٣) بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية، الا أن يقال(٤) : ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر(٥) من الشروط. وثانياً، ان مقتضى

في سائر الكتب كان العلم الاجمالي بحاله، وهذا دليل على وجود العلم الاجمالي الاعم والا لم يبق علم بعد عزل تلك الطائفة الخاصة التي يتحمل انحصر المعلوم بالاجمال في الاخبار فيها.

(١) أي حين كون مورد العلم الاجمالي جميع الاخبار لا الطائفة الخاصة منها فقط.

(٢) بيان ل الاحتياط.

(٣) هذا بعد عدم امكان الاحتياط التام، أو تعسره، أو قيام دليل آخر على عدم وجوبه من الاجماع.

(٤) دفاعاً من الفاضل التونسي بان ما ظن صدوره من الاخبار منحصر بما هو الجامع المشروع المتقديمة ، واما غيره من الاخبار فلا يظن بصدوره اذن فليس كلام التونسي مخالفـاً لما ذكرناه من الاحتياط الناقص في العمل بالخبر، غاية الامر ان الفاضل التونسي يدّعى أن الاخبار التي لا تكون جامعة للمشروع التي ذكرناها لا تكون مظنونة الصدور.

(٥) وهو أن يكون الخبر مذكوراً في الكتب المعتمدة للشيعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، فالخبر اذا كان بهذا الوصف يكون مظنون الصدور.

**هذا الدليل (١) وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمها، خصوصاً (٢)**

(١) الذي ذكره الفاضل التونسي. وملخصه: وجود العلم الاجمالي بان جل اجزاء اصول العبادات والمعاملات وشرائطها يثبت ب الاخبار الاحداد، فلا بد من العمل بها احتياطاً كما هو مقتضى العلم الاجمالي. والحاصل: ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار المثبتة للاجزاء والشرائط دون الاخبار النافية لها لان الاخبار النافية خارجة عن اطراف العلم الاجمالي، وهذا غير حجية الخبر لان معنى حجيته اثبات ما دل عليه مطلقاً من غير فرق بين ان يكون مدلوله الا ثبات او النفي. وبعبارة ثالثة: ان المدعى اثبات حجية الخبر والدليل المنقول عن التونسي لا يدل الا على وجوب العمل بالأخبار الواحدة للشرائط المذكورة من جهة كونها اطرافاً لما علم اجمالاً بوجود الاجزاء والشرائط في مضامينها لا من جهة كونها حجة بخصوصها بمعنى وجوب الاخذ به وطرح الاصل المخالف له.

(٢) وجه الخصوصية هو انه اذا كان مقتضى الاصل الاشتغال في اجزاء العبادات وشرائطها، فالخبر الدال على نفي الاجزاء والشرائط اذا كان حجة يوجب طرح الاصل المذكور هذا بخلاف ما لو كان مقتضى الاصل البراءة فان الخبر على تقدير حجيته لا يوجب طرح اصل. وملخص الكلام: ان دليل الفاضل التونسي لا يدل على حجية الخبر خصوصاً اذا كان مقتضى الاصل الاشتغال في الاجزاء والشرائط اذ لو كان حجة في هذه الصورة يوجب طرح الاصل المذكور والحجية الموجبة لطرح الاصل يحتاج الى دليل أقوى من

اذا اقتضى (١) الاصل الشرعية او الجزئية. الثالث: ما ذكره بعض (٢) المحققين من المعاصرین في حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً (٣). وقد لخصناه (٤) لطوله. وملخصه: ان وجوب العمل بالكتاب والسنّة ثابت بالاجماع، بل **الضرورة والاخبار المتواترة (٥)** وبقاء هذا التكليف (٦) بالنسبة

الحجية غير الموجبة له والدليل المذكور على تقدير دلالته على حجية الخبر ليس بعد يثبت حجية الخبر الموجبة لطرح الاصل.

(١) هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين القوم بان مقتضى القاعدة الاولية هل هو الاشتغال في مهارات العبادات والعمل بالاحتياط فيما شك في جزئيته وشرطيته او البراءة فيها فان الدليل المذكور من الفاضل التونسي الذى يقتضى وجوب الاحتياط لا يدل على حجية الخبر بحيث يثبت به الاجزاء والشرط خصوصاً على مبني الاشتغال في مهارات العبادات وقد عرفت وجه الخصوصية آنفأ.

(٢) وهو الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين.

(٣) اي لا لاثبات حجية متعلق الظن ولو من غير الخبر.

(٤) اي ذكرنا ملخص كلامه لا عينه لانه كان طويلاً.

(٥) اي ان الاجماع والضرورة والاخبار المتواترة قامت على وجوب العمل بالكتاب والسنّة.

(٦) اي وجوب العمل بالكتاب والسنّة لم ينسخ بل هو باق بالنسبة اليها ايضاً بمعنى نحن ايضاً كال موجودين في صدر الاسلام مكلفوون في العمل بالكتاب والسنّة.

الينا ثابت بالادلة المذكورة (١). وحينئذ (٢) فان امكن الرجوع اليهما (٣) على وجه يحصل العلم بهما (٤) بحكم او الظن الخاص به (٥) فهو، والا (٦) فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل

(١) وهي الكتاب والسنّة بل الضرورة والاخبار متواترة.  
 (٢) اي حينما ثبت بقاء وجوب العمل بالكتاب والسنّة بالنسبةلينا ايضاً.

(٣) اي الى الكتاب والسنّة.

(٤) اي بسبب الكتاب والسنّة بان كانت دلالة القرآن قطعية وكانت الاخبار متواترة بحيث حصل منهما العلم باحكام الله الصادرة عنهم (ع).

(٥) اي أن يحصل بسبب الكتاب والسنّة الظن الخاص بحكم الله بان قام دليل خاص على حجية الظن العاصل منهما.

(٦) اي ان لم يحصل العلم منهما وكذا لم يحصل الظن الخاص منهما بالحكم فالمتبع هو الرجوع الى مطلق الظن العاصل من الكتاب والسنّة.

وملخص كلامه: انه حينما ثبت وجوب العمل علينا بالكتاب والسنّة فان حصل العلم منهما بحكم الله الواقعى بان كانت دلالة القرآن قطعية وكانت الاخبار متواترة، او محفوفة بالقرائن بحيث حصل العلم منهما بالاحكام تعين الرجوع اليهما ومعه لا يصل المجال الى الرجوع الى الظن، وان لم يحصل العلم منهما بل حصل الظن، وقام دليل خاص على اعتبار هذا الظن تعين الرجوع اليه، ومع وجوده لا يصل المجال الى الرجوع الى الظن المطلق. وان

الظن منهما» هذا حاصله. وقد اطال (قدس الله سره) في النقض والابرام بذكر الايرادات والاجوبة على هذا المطلب (١) ويرد عليه: ان هذا الدليل (٢) بظاهر عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة (٣) او مطلقاً (٤). وذلك (٥) لأن المراد بالسنة هي قول الحجة او فعله او تقريره (٦) فاذ وجّب

لم يقم دليل خاص على حجية الظن المذكور فلا بد من الرجوع إلى مطلق الظن الثابت حجيته من باب الانسداد في مقام الخروج عن عبءة التكاليف المعلومة.

(١) ونحن لخصنا كلامه ان شئت التفصيل راجع الى كتابه. وذكر الاوثق في توضيح كلام بعض المحققين ان المتعين اولاً هو الرجوع الى كتاب معلوم او سنة معلومة ومع تعذرها الى ما عينه منهما طريق معلوم الاعتبار، ومع تعذرها الى ما عينه منهما طريق مظنون الاعتبار، ومع تعذرها الى مطلق ما ظن كونه كتاباً او سنة.

(٢) الذي ذكره صاحب حاشية المعالم بظاهره ليس دليلاً مستقلاً بل هو عبارة أخرى ...

(٣) اي في بعض الموارد كالظن الحاصل من الاخبار.

(٤) اي في جميع الموارد.

(٥) اي بيان ان هذا الدليل عبارة أخرى عن دليل الانسداد.

(٦) ليس المراد منها الاخبار الموجودة بين ايديينا لأنها احاكيّة عن السنة ولن يست هي نفس السنة، وليس المراد من وجوب العمل بها كونها مطلوبة بنفسها بان كان لها دخل في استنباط الاحكام

عليها الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما (١) ظن كونه مدلولاً لاحدهما فاذا (٢) ظننا ان مؤدي

الواقعية، بان يقال ان الشارع اراد العمل بالاحكام الواقعية من طرق الاخبار، بل انما هو من باب انها طرق الى الواقع فمعنى وجوب العمل بالاخبار هو العمل بالاحكام الواقعية. وان شئت فقل: ليس المراد من دلالة الاخبار وقيام اجماع الشيعة على كون المرجع هو الكتاب والسنة كونهما مرجعين في استنباط الاحكام الشرعية على نحو الموضوعية، بل المراد انهما من جمعان على نحو الطريقة، فالواجب علينا بالاصالة هو العمل بالاحكام التي هي مضمون الكتاب والسنة، فاذا حصل العلم بالاحكام التي هي مدلولات الكتاب والسنة، فهو والا تعين الرجوع الى ما ظن بكونه مدلولاً لهما.

(١) أي الحكم الذي ظن كونه مدلولاً للمكتاب أو السنة، فالواجب هو العمل بالظن المطلق عند عدم التمكن من العمل بالعلم، أو الظن الخاص، فهذا هو حجية الظن من باب الانسداد.

الجار متعلق بقوله: «تعين» أي ان لم نتمكن من الرجوع الى العلم الحاصل من الكتاب والسنة لعدم حصوله منهما تعين الرجوع الى ما اعترف به المستدل «التونني» من الظن بالحكم الحاصل من مدلول الكتاب والسنة.

(٣) هذا اشاره الى ما ذكرنا من أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ليس من باب كونهما مرجعين في باب استنباط الاحكام على وجه الموضوعية بان كان لاستنباط الاحكام منهما دخل في توجيهها اليها

الشهرة أو معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره وجب الاخذ به (١)، ولا اختصاص للحجية (٢) بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الشلة (٣) من جهة (٤) حكاية أحدها التي تسمى خبراً (٥) حديثاً في الاصطلاح.

ويكون نتيجته حجية الظن العاصل من الكتاب والسنة فقط، بل انه من باب كونهما طرفيين إلى الواقع فليس للظن العاصل منهما خصوصية فيجب الاخذ بكل امارة توجب الظن بالواقع، سواء في ذلك الكتاب والسنة وغيرهما، فلا وجه لتفصيص وجوب العمل بكل ما يظن كونه كتاباً وسنةً.

(١) أي بالحكم الذي يكون مؤدي الشهرة، اذ المفروض انه مدلول للكتاب والسنة أيضاً الا انه وصل اليها بطريق الشهرة.  
 (٢) أي لا يكون حجية الظن مختصة بالظن بالحكم الذي حصل الظن به من طريق الكتاب والسنة، بل يكون الظن بكون الحكم مدلولاً للكتاب والسنة حجة من أي طريق حصل، سواء حصل من طريق الشهرة أو الاجماع او غيرها، فثبت بذلك حجية مطلق الظن من باب الانسداد.

(٣) وهو فعل المعصوم قوله وتقريره.  
 (٤) أي لا يكون حجية الظن مختصة بالظن العاصل من الاخبار من جهة كونها حاكية عن السنة.

(٥) أي يسمى حاكياً السنة خبراً أو حديثاً في الاصطلاح. والفرق بين الخبر والحدث قد تقدم وملخصه: ان الحديث في الاصطلاح ما نقل عن النبي بلا واسطة الامام، والخبر ما نقل عن الائمة وان نقل الائمة عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآلـهـ.

نعم (١) يخرج عن مقتضى هذا الدليل (٢) الظن (٣) الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونه (٤) مدلولاً لأحد الشّلّاثة (٥). كما اذا ظن (٦) بالاولوية العقلية او الاستقراء (٧) ان الحكم كذا عند الله

(١) هذا استدراك عما ذكره من ان مقتضى الدليل الذي ذكره صاحب حاشية المعالم حجية الظن بكون الحكم مدلولاً للكتاب والسنة من أي طريق حصل.

وملخص الاستدراك: ان هذا الدليل لا يقتضي حجية الظن بالحكم الذي لا يظن كون الحكم المذكور مدلولاً للسنة، كما اذا حصل الظن بالاحكام من الاستقراء، او من دليل الفحوى لأن مقتضى هذا الدليل ليس الا حجية الظن بان هذا الحكم حكم الكتاب والسنة، واما الظن بالحكم الواقعي من دون حصول الظن بان الحكم المذكور مدلولاً للكتاب والسنة فلا يقتضي هذا الدليل حجيته.

(٢) الذي ذكره صاحب حاشية المعالم.

(٣) فاعل لقوله: «يخرج».

(٤) أي كون الحكم.

(٥) وهو قول المقصوم و فعله و تقريره.

(٦) أي ظن بالحكم بالاولوية القطعية مثلاً اذا ثبت القصاص في القتل الواقع بقطع الرقبة فيظن ثبوته، في القتل الواقع بقطع الاعضاء بطريق اولى.

(٧) مثلاً ثبت بالاستقراء حرمة الاضرار بالنفس، فيحصل الظن بحرمة شرب التتن ايضاً لكونه مضرأ بالنفس.

ولم يظن بصدوره (١) عن الحجة أو قطعناً بعدهم صدوره عنه عليه السلام أذ رب (٢) حكم واقعى لم يصدر عنهم وبقى مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا (٣) نادر جداً، للعلم العادى بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجة قوله أو فعلاً أو تقريراً، فكلما ظن (٤) من اماراة بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

**والحاصل:** ان مطلق الظن بحكم الله ظن (٥) بالكتاب والسنۃ (٦)،

(١) أي لم يظن بصدور الحكم المستفاد من الاولوية والاستقراء عن الحجة.

(٢) جواب عن سؤال مقدر. حاصله: كيف يظن بحكم لم يصدر عن الحجة فالظن بالحكم لا ينفك عن الظن بصدوره عن الحجة واجاب عنه بقوله أذ رب حكم ...

(٣) أي الحكم الواقعى الذى حصل الظن به ولم يصدر عن الحجة نادر بل هو خارج عن محل الكلام أذ الكلام في الاحكام التي نحن مكلفوون بها، وأما الاحكام المخزونة التي لم يطلبها الشارع فلا دليل على كوننا مكلفين بها بل في الكتاب والسنۃ ما يدل على خلافه.

(٤) أي كلما حصل الظن بحكم الله من اماراة وان كانت استقراء فقد حصل الظن بصدور ذلك الحكم في الكتاب والسنۃ.

(٥) خبر لقوله: ان مطلق... أي مطلق الظن بحكم الله وان حصل من الاولوية والاستقراء ظن بان الحكم المذكور موجود في الكتاب والسنۃ وليس حكماً حصل الظن به ولم يكن هو موجوداً فيهما.

(٦) ولو لم يعلم كونه في ايّهما وفي أي موضع منهما.

ويدل على اعتباره (١) ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الفتنية.  
فإن قلت (٢): المراد (٣) بالسنة الأخبار والآدلة (٤). والمراد (٥)

(١) أي يدل على اعتبار الظن بحكم الله ما دل على اعتبار الظن  
الحاصل من الكتاب والسنة، وهو دليل انسداد باب العمل. وملخص  
جواب الشيخ إلى هنا: إن الوجه المذكور من صاحب الحاشية ليس  
ووجهًا مستقلًا بل هو يرجع إلى دليل الانسداد الدال على حجية مطلق  
الظن ولا وجه لاختصاصه على حجية الظن الحاصل من الكتاب والسنة.

(٢) ملخص الأشكال: إن الوجه المذكور من صاحب الحاشية إنما  
يرجع إلى دليل الانسداد إذا كان المراد من السنة نفس قول العجة  
أو فعله أو تقريره لما عرفت أنه بناء عليه يكون المراد من وجوب  
العمل بالأخبار من باب أنها طرق إلى الأحكام الواقعية فالواجب  
بالاصالة هو العمل بالالأحكام الواقعية وإذا انسد باب العلم والعلمي  
بها يتعمّن العمل بالظن المطلق. وأما بناء على أن المراد منها هي  
الأخبار والآدلة فالمراد هو وجوب العمل بها من باب مالها من  
موضوعية فلا يرجع الوجه المذكور إلى باب الانسداد الدال على  
حجية مطلق الظن بل يدل على حجية الظن الحاصل من الأخبار بعد  
انسداد العلم بمضامينها.

(٣) أي مراد صاحب حاشية المعالم.

(٤) لا نفس قول المقصود وفعله وتقريره.

(٥) أي مراده من وجوب العمل هو وجوب الرجوع إلى الأخبار  
المحكمة عنهم عليهم السلام.

انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم، فان تمكناً(١) من الرجوع اليها على وجه يفيد العلم(٢) فهو، والا(٣) وجب الرجوع اليها على وجه يظن منه بالحكم. قلت: مع ان السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة او فعله او تقريره، لا حكاية(٤) احدها، يرد عليه: ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بتصورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة. وهو الاجماع والضرورة الشابطة من الدين والمذهب (٥). واما الرجوع الى الاخبار المحكية اليها على وجه العلم

(١) أي ان تمكناً المكلف من الرجوع الى الاخبار على وجه يفيد العلم أي ان كان الرجوع الى الاخبار التي تفييد العلم ممكناً فلابد من الرجوع اليها ومع امكان الرجوع اليها لا يصل النوبة الى الرجوع الى غيرها.

(٢) بان كانت الاخبار متواترة.

(٣) أي وان لم يتمكناً المكلف من الرجوع الى الاخبار القطعية بان لم تكن الاخبار المتواترة، أو المحفوفة بالقرائن موجودة، أو كانت قليلة بحيث لا يجوز الاقتصر عليها فيجب الرجوع الى الاخبار المفيدة للظن. اذن فمقتضى الدليل المذكور حجية خصوص الظن الحصول من السنة.

(٤) أي ليس المراد من السنة ما هو حاك لاحد الثلاثة وهو قول المقصوم او فعله او تقريره.

(٥) لان مادل على وجوب العمل بقول الحجة يدل على وجوب العمل بالاخبار التي حصل القطع بتصورها من المقصوم اذ هو داخل في السنة وهو قول المقصوم بالسنة. واما الاخبار التي لا علم لنا

التي لا تفيق القطع بتصورها عن الحجة، فلم يثبت ذلك (١) بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاه المستدل، فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه (٢) في الجملة (٣)، كما ادعاه الشيخ والعلامة قدس سره في مقابل السيد واتباعه قدس سره. واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المترادفة، كما ادعاه المستدل، فليست في محلها. ولعل هذه الدعوى (٤) قرينة على ان مراده (٥) من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره، لا حكايتها (٦) التي لا توصل

بتصورها عن الحجة فلا دليل على وجوب العمل بها اذ لم يثبت انها صدرت عن المعصوم حتى يصدق عليها انها قول المعصوم.

(١) أي الرجوع الى الاخبار.

(٢) أي على الرجوع الى الاخبار.

(٣) أي بنحو الموجبة الجزئية لا جميع اقسام الخبر.

(٤) أي دعوى الضرورة من الدين.

(٥) أي مراد صاحب حاشية المعالم.

(٦) أي ليس المراد من السنة الاخبار الضلنية التي هي حاكية عن السنة ووجه كون دعوى الضرورة قرينة على ان مراد المستدل من السنة ليس الاخبار الضلنية انها مما لم تقم الضرورة على وجوب العمل بها فانه محل خلاف بين الاعلام فان السيد واتباعه ينكرون حجيتها، وانما قامت الضرورة على وجوب العمل بنفس السنة التي هي احد الامور الثلاثة، فيعلم من استدلله بدعوى الضرورة ان مراده من وجوب الرجوع الى الاخبار وجوب الرجوع الى الاخبار التي يقطع بتصورها وهو قول المعصوم.

نعم (١) لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك العكایات غير العلمية (٢) لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت (٣) بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها (٤) للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليدين عنها عند الجهل بها تفصيلاً فهذا (٥) يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الفتن (٦).

(١) هذا استدراك عما ذكره من عدم قيام الضرورة على وجوب الرجوع الى الاخبار الضئلية وملخصه: انا نسلم ان دعوى الضرورة على وجوب الرجوع الى الاخبار الضئلية من حيث انها اخبار ضئلية غير تامة الا انه تصح دعوى الضرورة عليه من جهة اخرى وهي لزوم الخروج عن الدين ولو لم يراجع اليها فالدعوى المذكورة تامة من هذه الجهة.

(٢) أي الاخبار الضئلية.

(٣) أي لو طرحت الاخبار الضئلية كلها يلزم منه الخروج عن الدين.

(٤) أي كثير من الاخبار. وملخصه: ان اراد المدعى بان لنا علمًا اجمالياً أن كثيراً من الاخبار يطابق الاحكام الواقعية بحيث لا يجوز رفع اليدين عنها عند الجهل التفصيلي وباب العلم اليها منسد والاحتياط اما متذر أو متفسر فيجب الرجوع الى الفتن الحاصل من الاخبار اذ لو طرحت بالكلية لزم الخروج عن الدين فهذا الوجه يرجع الى الدليل المعروف بالانسداد الكبير.

(٥) أي هذا الدليل الذي ذكره هذا المدعى.

(٦) أي الفتن المطلقة، ولا اختصاص له بالخبر.

ومفاده (١) ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعي، وان اراد لزومه (٢) من جهة خصوص العلم الاجمالي بتصور أكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها (٣) غير الخبر الظني من الغلطون ليصير (٤) دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه (٥) يرجع الى الوجه الاول (٦) الذى قدمناه وقدمنا الجواب عنه. هذا تمام الكلام فى الادلة التى أقاموه على حجية خبر الواحد.

(١) أي مفاد دليل الانسداد ليس حجية خبر الواحد فقط بل هو عبارة عن حجية مطلق الظن الذى يكشف عن الحكم الواقعي.

(٢) أي ان اراد المدعى لزوم الخروج من الدين من طرح الاخبار لاجل العلم الاجمالي بتصور أكثر الاخبار منهم عليهم السلام فيجب العمل بها وحيث ان باب العلم منسد بالنسبة الى الاخبار الصادرة منهم فيجب العمل بالمخالفون منها.

(٣) أي بجهة العلم الاجمالي وملخصه ان اراد المدعى لزوم الخروج من الدين من طرح الاخبار لاجل ان العلم الاجمالي تعلق بتصور أكثر الاخبار فلا يثبت بالعلم المذكور الا حجيتها واما سائر الغلطون فلا يكون حجة لاجل خروجه من اطراف العلم الاجمالي فكيف يكون العلم الاجمالي موجباً لحجيتها.

(٤) أي ليصير العلم الاجمالي دليلاً على حجية الخبر بالخصوص.

(٥) أي هذا الوجه الثاني.

(٦) من الوجوه العقلية التي استدل بها على حجية خبر الواحد وقدمنا الجواب عنه وقلنا بان مقتضاه وجوب العمل بالظن المطلق ولا اختصاص له بالظن الحاصل من الخبر.

وقد علمت دلالة بعضها (١) وعدم دلالة البعض (٢) الآخر. والانصاف ان الدال منها (٣) لم يدل الاعلى وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بموداه، وهو (٤) الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء، والمعيار فيه (٥) ان يكون احتمال مخالفته (٦) للواقع بعيداً بحيث لا يعنى به (٧) العقلاء ولا يكون (٨) عندهم موجباً للتحير والتردد الذى لاينافي حصول مسمى الرجحان كما نشاهد

(١) أي أن بعض الادلة الاربعة التي أقاموها على حجية خبر الواحد فانه يدل على حجية الخبر كالسنة والاجماع.

(٢) أي أن بعض الادلة الاربعة لا يدل على حجية الخبر كبعض الآيات والعقل.

(٣) أي الدليل الدال على حجية الخبر من الادلة الاربعة لا يدل الا على حجية القسم الخاص من الخبر وهو الخبر المفيد للوثوق.

(٤) أي الخبر المفيد للوثوق هو الخبر الصحيح فى اصطلاح القدماء واما الصحيح فى اصطلاح المتأخرین فهو الخبر الذى رواه الامامية العدول وان لم يفدي الوثوق.

(٥) أي المعيار في الوثيق الحاصل من الخبر.

(٦) أي مخالفة الخبر.

(٧) أي باحتمال المخالفة.

(٨) أي بحيث لا يكون الخبر الذى يفدي الوثوق عند العقلاء موجباً للتحير الذى يجتمع مع الظن الضعيف الذى لاينافي مسمى الرجحان فان الظن هو الاحتمال الراجح في مقابل الوهم فانه الاحتمال

## في الظنون المحصلة بعد التروي (١) في شكوك الصلاة فافهم (٢).

المرجوح والظن الضعيف وان كان راجحاً فان ضعفه لا ينافي صدق عنوان الراجح عليه لكن لا يخرج هذا الظن المكمل عن التحيير والتتردد فالخبر المفید للظن الضعيف وان يصدق عليه عنوان الراجح الا انه لا يكون حجة ما لم يفد الوثوق لما عرفت من ان المعيار في حجية الخبر هو ان يكون موجباً للوثوق بحيث لا يكون موجباً للتخيير والتتردد.

(١) أي بعد التفكير. توضيحه: اذا شاء المصلى في عدد الركعات فله أن يتزوي يسيراً فان ظن باحد الطرفين يعمل بظنه فان استقر شكه فيعمل بوظيفة الشائء فان الظنون المحصلة بعد التروي هو الذي يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً.

(٢) لعله اشارة الى ان المراد من الظن في الركعات ليس الوثوق بل مسمى الرجحان الذي يجتمع مع الظن الضعيف. أقول: ان عمدة الدليل على حجية الخبر هو استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة سوا حصل الوثوق منه أم لا والميزان في الاعتبار في نظرهم كون الرواية ثقة أو كون الرواية موثوقة الصدور.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآلـه الطـاهـرـين  
ولعنة الله على أعدائهم أجمعـين إلى يوم الدين.  
المقصـد (١)ـ الشـالـثـ من مقـاصـدـ هـذـاـ الـكـتـابـ فـىـ الشـائـكـ قد قـسـمنـاـ  
فـىـ صـدـرـ هـذـاـ الـكـتـابـ المـكـلـفـ (٢)ـ الـمـلـفـتـ إـلـىـ الـحـكـمـ الشـرـعـيـ  
الـعـمـلـيـ فـىـ الـوـاقـعـةـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـقـسـامـ لـانـهـ (٣)ـ أـمـاـ أـنـ يـحـصـلـ لـهـ الـقـطـعـ

الفرق بين العلم والظن والشك من حيث  
امكان جعل الحجية وعدمه

(١)ـ قد عـرـفـتـ فـيـ صـدـرـ الـكـتـابـ اـنـ الـكـلامـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ يـقـعـ  
فـيـ مقـاصـدـ ثـلـاثـةـ:

المقصـدـ الـأـوـلـ فـيـ الـقـطـعـ.

المقصـدـ الثـانـيـ فـيـ الـظـنـ.

المقصـدـ الثـالـثـ فـيـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـةـ التـيـ هـىـ مـرـجـعـ عـنـ الشـكـ.

(٢)ـ أيـ المـكـلـفـ الذـىـ لـيـسـ بـغـافـلـ وـمـتـوـجـهـ إـلـىـ اـنـ كـلـ وـاقـعـةـ مـنـ  
الـوـقـائـعـ الـخـارـجـيـةـ لـهـ حـكـمـ شـرـعـيـ يـتـعـلـقـ بـعـمـلـ الـمـكـلـفـيـنـ.ـ وـقـدـ ذـكـرـناـ  
تـفـصـيلـ الـبـحـثـ فـيـ الـمـكـلـفـ فـيـ صـدـرـ الـكـتـابـ فـلـاحـظـ.

(٣)ـ أيـ لـانـ الـمـكـلـفـ وـالـضـمـيرـ فـيـ قـوـلـهـ:ـ (ـلـهـ)ـ وـ(ـبـحـكـمـهـ)ـ رـاجـعـ...

بحكمه الشرعي، واما ان يحصل له الظن، واما ان يحصل له الشك.  
وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل (١) والظن (٢)  
يمكن ان يعتبر في الطرف المظنون لانه (٣) كاشف عنه ظناً، لكن  
العمل به (٤) والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع

الى المكلف.

(١) لما بين ان القطع لا يمكن ان يتصل به الاعتبار والجعل  
لكونه منجعلاً بنفسه وذاته، ولا معنى لجعل الحجية لما هو حجة...  
بذاته، أراد أن يبيّن أن الظن ليس من هذا القبيل، فان تعلق  
الاعتبار والجعل به أمر ممكّن ثبوتاً، ولا يلزم منه المحذور المتقدم  
في جعل الحجية للقطع.

(٢) توضيحة: ان الظن له طرف الراجح وهو الظن  
والطرف المرجوح وهو الوهم فان الظن يمكن أن يكون معتبراً في  
الطرف المظنون وهو الاحتمال الراجح لكونه طريقاً ناقصاً الى  
الواقع والشارع يجعله طريقاً تماماً يجعل المتمم ويلغي احتمال  
خلافه بالتبعد واما الطرف الموهوم فلا يمكن اعتباره طريقاً الى  
الواقع لعدم كونه قابلاً لذلك، كما سيجيء توضيحة في بيان عدم  
امكان جعل الشك طريقاً وحجة.

(٣) تعليل لامكان حجية الظن اي انما قلنا ان الظن يمكن ان  
يكون معتبراً لأن الظن كاشف عن الحكم المظنون الذي هو متعلقه  
كشفاً ظنياً والشارع انما يتمم كشفه.

(٤) أي العمل بالظن لما بين ان الظن قابل لأن يتعلق به الجعل،  
ويكون حجة يجعل الشارع ارادان يبيّن ان مجرد امكانه الشبّوري

التعبد به(١) شرعاً وهو(٢) غير واقع الا في الجملة. وقد ذكرنا موارد(٣) وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب. وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل(٤) فيه

لا يكفي لجواز العمل به، والاعتماد عليه في الأحكام الشرعية بل هو يحتاج إلى قيام دليل على وقوع التعبدية شرعاً.

(١) أي بالظن بان يقوم دليل خاص على اعتباره، كما في الظنون الخاصة، كخبر الواحد، وغيره، أو يكون حجة من باب الانسداد، كما في الظن المطلقاً.

(٢) أي التعبد بالظن غير واقع الا في بعض الظنون.

(٣) أي موارد وقوع التعبد بالظن، كالخبر الواحد، وغيره، فلاحظ.

(٤) يعني لا يعقل ان يعتبر طريقة الى متعلقه وكاشفاً عنه اذ لو كان الشك كاشفاً عن المشكوك يخرج عن كونه شكأ، هذا اولاً. وثانياً: انه يلزم من جعل الطريقة للمشك اما ترجيح بلا مرجع واما جعل الطريقة الى المتنافيين اذ المفروض في الشك استواء الاحتمالين فجعل احد الاحتمالين طريقة الى المحتمل دون الآخر ترجيح بلا مرجع، وجعل كلا الاحتمالين طريقة معناه جعل الطريقة الى المتنافيين والتعبد بالمتنافقين.

وثالثاً: ان بعد كون الشك في حد نفسه فاقداً لصلاحية أن يكون طريقة يمتنع أن يتعلق به العمل واعتبار الطريقة فان اعتبار الطريق انما يكون في شيء يصلح أن يكون طريقة في حد نفسه.

أن يعتبر فلو ورد في مورد (١) حكم شرعى، كان يقول: «الواقعة (٢) المشكوكة حكمها كذا» كان (٣) حكمًا ظاهريًا، لكونه (٤) مقابلًا للحكم

### «الفرق بين الحكم الظاهري والواقعي»

(١) أي في مورد الشك بان اخذ الشك في موضوع الحكم الشرعى.

(٢) كان يقول: مثلاً الماء المشكوك نجاسته ظاهر. ولا يخفى عليك انه ليس المراد من قوله: «أما الشك فلما لم يكن فيه كشفاً أصلًاً لم يعقل فيه أن يعتبر» ان الشك لا يترب عليه الحكم اصلاً بداهة انه قد يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي كالشك في عدد الركعات حيث انه يوجب صلاة الاحتياط، وقد يؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري الذي نبحث عنه في المقام، بل المراد منه انه لا يقع طريقاً الى متعلقه، وفي المثال المذكور في المتن قد وقع الشك موضوعاً للحكم الظاهري.

(٣) جواب لقوله: «فلو ورد» أي لو ترتبت حكم شرعى على الشك كان الحكم المذكور حكمًا ظاهريًا لا ان الشك طريق الى متعلقه، وفرق بين اعتبار الشك طريقاً الى متعلقه الذي هو الحكم الواقعي وبين أخذه موضوعاً للحكم الظاهري، والمستحبيل هو الاول دون الثاني وسيجيئ الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري.

(٤) أي انما سمي الحكم الظاهري حكمًا ظاهريًا بالكونه مقابلًا للحكم الواقعي الذي يشكي فيه. توضيجه: ان الاحكام باعتبار متعلقاتها تنقسم الى الاحكام الواقعية، والظاهرية، والاحكام الواقعية هي الاحكام المجموعۃ لموضوعاتها يعنيها الواقعية مع قطع النظر

**الواقعي المشكوك بالفرض.** ويطلق عليه (١) الواقعي الثانوي أيضاً، لانه (٢) حكم واقعي للواقعة المشكوك (٣) في حكمها،

عن تعلق الجهل أو الشك بهما فانهما مشتركة بين العالم والجاهل، ولا تتغير بعلم المكلف بهما وجهله كقوله: «الخمر حرام»، والاحكام **الظاهرية** هي الاحكام الثابتة للموضوعات بعد الشك في حكمها الواقعي كقوله: «الماء المشكوك نجاسته ظاهر».

(١) أي على الحكم الظاهري. اي كما يطلق عليه الحكم الظاهري، كذلك يطلق عليه الحكم الواقعي الثانوي. وانما سمي ظاهرياً لانه معمول به في الظاهر عند العجز عن تحصيل الواقع. وانما سمي واقعياً لأن كل شيء فرض له ثبوت فله واقعية في موضوع فهو واقعى بهذه المعنى.

وان شئت فقل: ان الحكم الظاهري أيضاً حكم واقعاً، وليس حكماً خيالياً، غاية الامر حكم واقعي ثانوي في مقابل الحكم الواقعي الاولى، وسمى ثانوياً لكونه متأخر عن الواقعي بقول مطلق الذي لا يقييد بجهل ولا عدم والذي يسمى بالواقعي الاولى.

(٢) أي لأن الحكم الظاهري. وملخصه: انما سمي الحكم الظاهري حكماً واقعياً ثانوياً لأن الحكم الظاهري حكم واقعي للواقعة التي يشائ في حكمها. وهذه اشاره الى وجه تسمية الحكم الظاهري بالحكم الواقعي.

(٣) كالماء المشكوك حكمه بأنه نجس أو ظاهر فيحكم بظهورته ظاهراً. وهذا الحكم وان كان حكماً ظاهرياً باعتبار اخذ الشك في موضوعه لكن لهذا الحكم أيضاً واقعية وتحقق في حد " نفسه فان

و ثانوى (١) بالنسبة إلى ذلك المشكوك فيه، لأن (٢) موضوع هذا الحكم الظاهري، وهو الواقع (٣) المشكوك في حكمها،

الشارع حكم واقعاً بطهارة الماء المشكوك طهارتة.

(١) اشارة الى وجه تسميته بالحكم الثانوي، اى انما سمي ثانوياً لانه في رتبة متأخرة بالنسبة الى الحكم الذي شاء فيه فان الشيء مع قطع النظر عن كونه مشكوكاً أو معلوماً له حكم أولياً، كالنجاسة، مثلاً، فيعد عروض الشك علمية وكونه مشكوكاً يشير موضوعاً للحكم آخر كالطهارة مثلاً، فانها حكم ثانوي في مقابل الحكم الاولى، وهي النجاسة في مفروض المثال.

(٢) أي إنما سمي الحكم الظاهري حكماً ثانوياً لأن موضوع الحكم الظاهري لا يتحقق إلا بعد تصور الحكم الواقعي الأولى. والشك فيه.

و توضيحة: أن "الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعى" بمرتبتين اذ هو أي الحكم الظاهري متوقف على الشئ في الحكم الواقعى متوقف الحكم على موضوعه لما عرفت من أن الشئ في الحكم الواقعى متوقف للحكم الظاهري والشئ في الحكم الواقعى أيضاً متوقف على وجود الحكم الواقعى متوقف الشيء على متعلقه فالحكم الظاهري صار متأخراً عن الحكم الواقعى بمرتبتين اذ هو متأخر عن الشئ وهو متأخر عن الحكم الواقعى.

(٣) كالماء المشكوك نجاسته، فإن الماء المشكوك واقعة حكمها مشكوك بأنه نجس أو ظاهر.

لا يتحقق (١) الا بعد تصور حكم نفس الواقعه والشك فيه (٢). مثلاً شرب التتن في نفسه (٣) له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه (٤) فإذا فرضنا ورود حكم (٥) شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم الوارد (٦) متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك (٧). فذلك الحكم (٨) حكم واقعى بقول مطلق (٩)، وهذا الوارد (١٠)

- (١) خبر لقوله: «لان» أي موضوع الحكم الظاهري لا يتحقق ...
- (٢) أي في حكم الواقعه اذ المفروض ان الشك في حكم نفس الواقعه كشرب التتن مثلاً موضوع للمحكم الظاهري الذي هي الحلية، مثلاً، وهذا الحكم الظاهري لا يتحقق الا بعد تصور ان شرب التتن حكمه الواقعى مشكوك يتحقق له حكم ظاهري وهو الحلية.
- (٣) أي بما هو لا بما هو مشكوك الحكم.
- (٤) أي في حكم شرب التتن بأنه حلال أو حرام.
- (٥) بان ورد حكم بحلية شرب الماء المشكوك حلية.
- (٦) أي الوارد على الفعل المشكوك الحكم كالحلية.
- (٧) أي عن الحكم المشكوك الذي هو حكم واقعى.
- (٨) أي الحكم المشكوك فيه.
- (٩) انما سمى مطلقاً لعدم تقييده بعلم المكلف به وجمله، واما الحكم الظاهري فانه ليس حكماً واقعياً بقول مطلق لانه انما يكون على تقدير الجهل بحكمه الواقعى، ولذا صار مقيداً بالشك فيه.
- (١٠) أي هذا الحكم الوارد على المشكوك حكمه ظاهري.

ظاهري، لكونه (١) المعمول به في الظاهر، وواقعي (٢) ثانوي، لانه (٣) متأخر عن ذلك الحكم (٤)، لتأخر موضوعه (٥) عنه، ويسمى (٦) الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلاً. واما ما دل على الحكم الاول (٧) علماً أو ظناً معتبراً، فيختص باسم الدليل،

(١) أي انما سمي حكماً ظاهرياً لانه يعمل به المكلف في الظاهر عند الشك في الواقع فان العمل به وظيفة ظاهرية للمكلف.  
 (٢) أي هذا الحكم الوارد على الفعل المشكوك حكمه واقعي ثانوي.

(٣) أي الحكم الوارد على المشكوك  
 (٤) أي الحكم المشكوك.

(٥) أي لاعن موضوع الحكم الوارد الذي هو حكم ظاهري متأخر عن الحكم الواقعي ، لما عرفت ، من ان الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي فالشك في حكم الواقع الذي موضوع للحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي تأخر الشيء عن متعلقه ، والحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه فالحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي لأن موضوع الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي .

(٦) لما بيّن ان الاحكام على قسمين الظاهريه - والواقعية قال : ان الدليل الدال على الحكم الظاهري يسمى اصلاً في الاصطلاح ، كالاستصحاب ، والاشتغال ، والبراءة .

(٧) أي الحكم الواقعي . وملخصه : ان الدليل الدال على الحكم الواقعي يسمى دليلاً ، سواء كان الدليل المذكور قطعياً ، كالغbir

وقد يقيد (١) بالاجتمادى. كما ان الاول (٢) قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهى. وهذا القيد ان (٣) اصطلاحان من الوحدة بهما نى لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه (٤) والاجتماد (٥).

المتواتر، أو ظنناً قام الدليل على اعتباره، كخbin الواحد.

(١) أي قد يقيّد الدليل الحال على الحكم الواقعى بالاجتمادى فيسمى دليلاً اجتمادياً.

(٢) أي الدليل الحال على الحكم الظاهري قد يقيّد بالفقاهى فيسمى دليلاً فقاھتیاً، والصحيح هو الفقاھي بدون التاء لأن التاء تمحى من الكلمة مع العاق ياء النسبة اليها.

والحاصل: ان الدليل الحال على الحكم الظاهري له اسمان الاصل، والدليل الفقاھتی. والدليل الحال على الحكم الواقعى أيضاً له اسمان الدليل، والدليل الاجتمادى.

(٣) أي قيد الاجتمادى في الدليل، والفقاھتی فى الاصل.

(٤) حيث انهم ذكروا في تعريف الفقه بأنه العلم بالاحکام الشرعية عن ادلتها التفصيلية، ومن ادله من الاحکام هو الاحکام الظاهرية، ضرورة ان الاحکام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً، فسمى الدليل الحال على الحكم الظاهري بالدليل المفقاھتی لانه مثبت للحكم المأخذ في تعريف الفقه، وهو العلم بالاحکام الظاهرية فان مؤديات الاصل هو العلم بالاحکام الظاهرية لا الظن بالاحکام الواقعية. فتسمية الاصل بالدليل الفقاھتی انما بهذه المناسبة. فتتأمل.

(٥) حيث انهم ذكروا في تعريف الاجتماد أنه استفراغ الوسع

ثم ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك<sup>(١)</sup>، كما لا يخفى.  
ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعى لاجل  
تقيد موضوعه<sup>(٢)</sup> بالشك فى الحكم الواقعى<sup>(٣)</sup> يظهر<sup>(٤)</sup> لک وجه

لتحصيل الظن بالحكم الواقعى، ومن الواضح ان المراد من الحكم هو  
خصوص الواقعى والا لم يكن وجه لأخذ الظن في التعريف اذ الحكم  
الظاهري اخذ العلم في تعريفه، كما عرفت، فالحكم الواقعى مأخوذ  
في تعريف الاجتهاد، ولذلك قيد الدليل الدال عليه بالاجتهاد  
(١) أي كما يرجح في مورد الشك الى الاصول العملية كذلك  
يرجع اليها في مورد الظن غير المعتبر أيضاً.

(٢) أي موضوع الحكم الظاهري.

(٣) قد عرفت أن الحكم الظاهري متاخر عن الحكم الواقعى  
بمرتبتين اذ الحكم الظاهري متاخر عن موضوعه وهو الشك في  
الحكم الواقعى، وموضوع الحكم الظاهري أعني الشك في الحكم  
الواقعى متاخر عنه تأخر الشي عن متعلقه اذ لو لا الحكم الواقعى في  
رتبة سابقة لامعنى لتعلق الشك به. فتلخص ان الحكم الظاهري  
ليس في مرتبة الحكم الواقعى بل مرتبته متاخرة عنه.

(٤) أي يظهر مما ذكرنا وجه تقديم الامارات والادلة على  
الاصول. توضيحه: انه لا شبهة بينهم في تقديم الامارات على  
الاصول الا أنه وقع الخلاف بينهم في وجه عدم التعارض وتقديم  
الامارات هل هو بالحكومة، أو بالورود، أو بالشخص، أو أن  
عدم التعارض بينهما لأجل تغاير موضوعهما فلا يتعدد موضوعهما  
كي يقع التعارض بينهما فيما اذا دل الدليل على حرمة شيء مثلاً

تقديم الادلة على الاصول، لأن (١) موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل. فلا معارضة بينهما (٢). لا (٣) لعدم اتحاد الموضوع فقط

والاصل على اباحتة؟ قال الشيخ: ان الوجه في ذلك ليس تغاير موضوعهما بل لاجل حكومة الامارات على الاصول وكونها رافعة لموضوع الاصول.

(١) أي انما تقدمت الادلة على الاصول لأن موضوع الاصول هو الشئ في الحكم الواقعى، فان شرب التتن بعنوان أنه مشكوك الحلية موضوع لاصالة الحلية، وبعد قيام دليل على حرمتة يرتفع الشئ في حليته فيكون معلوم الحرمة فيرتفع موضوع الاصل بسبب وجود الدليل على حرمتة.

(٢) أي بين الادلة والاصول او المعارضه فرع جريان الاصول، وهو فرع وجود موضوعها، والمفترض ان موضوعها يرتفع بوجود الدليل وقيام الامارة على الحرمة.

(٣) أي عدم وقوع التعارض بين الامارة والاصول ليس لاجل عدم اتحاد موضوع الاصول والامارات فقط.

توضيحة: انه بعد ما ثبت تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعى فلا يقع التعارض بينهما. وذلك لوجهيين:

الاول: انه لاجل تغاير موضوعهما فانك قد عرفت ان موضوع الحكم الظاهري عبارة عن الشئ في الحكم الواقعى، وموضوع الحكم الواقعى نفس الواقعه فلا يجتمعان في موضوع واحد كى يحصل التنافي بينهما فان موضوع لاصالة الحلية الدالة على حلية المائع الخارجى انما هو المائع المشكوك حكمه وموضوع الامارة الدالة على حرمة

الخمر هو نفس الخمر الواقعي لا يشترط فلا تعارض بينهما كما لا تعارض بين حرمة الخمر وحلية الماء لعدم اتحاد موضوعهما.

الثاني: انه لاجل ارتفاع موضوع الاصول بسبب قيام الامارة فبعد قيام دليل على حرمة شرب التتن، مثلاً، يرتفع موضوع الاصول الذي هو الشك في حرمتة لعدم وجود شك فيها بعد قيام دليل على حرمتة اذا عرفت ذلك فاعلم.

ان المصنف (قدس سره) يقول: ان الوجه في عدم وقوع التعارض بين الامارات والاصول ليس هو الوجه الاول فقط وهو تغير موضوعهما بل هو لاجل الوجهين المذكورين أي لتغيير موضوعهما، ولارتفاع موضوع الاصول بعد قيام الامارة على خلافها.

أفاد الميرزا النائيني (قدس سره) ان ظاهر كلام الشيخ في المقام وفي مبحث التعادل والتراجيع ان الوجه في التنافى بين الامارات والاصول العملية هو الوجه في التنافى بين الحكم الظاهري والواقعي، وما هو المناط في الجمع بين الامارات والاصول هو المناط بين الحكم الواقعي والظاهري.

والتحقيق: ان "التنافى" بين الامارات والاصول غير التنافى بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فان التنافى بين الحكم الواقعي والظاهري انما كان لاجل اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكرامة والوجوب والحرمة، وقد تقدم طريق الجمع بينهما واين هذا من التنافى بين الامارات والاصول فانه ليس في باب الامارات حكم مجعل من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة الم genuolle لحال الشك بل المجعل في باب

بل لارتفاع موضوع الاصول وهو الشك بوجود الدليل الا ترى (١) انه لا معارضة ولا تنافى بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هى الاباحة وبين كون حكم شرب التتن فى نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هى الحرمة، فاذا اعلمنا بالثانى (٢) لكونه (٣) علمياً والفرض سلامته (٤) عن معارضته الاولى،

الامارات الطريقة والوسطية في الاثبات وكونهما محرزة للمؤدى ووجه التنافى بينهما وبين الاصول انما هو لمكان انه لا يجتمع احرار المؤدى في مورد الشك فيه مع اعمال الوظيفة المقررة على خلاف مؤدى الامارة، ورفع التنافى بينهما انما هو لحكومة الامارات على الاصول. وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في اواخر الاستصحاب فانتظر.

(١) هذاشاهد لما ذكره من عدم وجود التنافى بين الدليل والاصول. وملخصه: أنه اذا قامت أصلالة الاباحة على حلية شرب التتن المشكوك حكمه وأيضاً قام دليل اجتهادي على حرمته فالعرف لا يرى تنافياً بينهما، بل يرى انه رافع للشك في الحرمة الذي أخذ في موضوع اصلالة الحلية.

(٢) أي بالحرمة بعد قيام الدليل الاجتهادي عليهما.

(٣) أي لكون الدليل الدال عليه معسلاً من العجبية بحيث يجب العلم بالحرمة ولو تعبداً.

(٤) أي المفروض أن الدليل سالم عن معارضته الاصول، لما عرفت آنفأ من عدم وقوع التعارض بينهما للوجهين، وهمما تغاير موضوعهما، وكون الدليل رافعاً لموضوع الاصول.

**خرج (١) شرب التتن عن موضوع الدليل (٢) الاول، و (٣) هو كونه مشكوك الحكم، لا (٤) عن حكمه**

(١) جواب لقوله: «اذا علمنا اي اذا علمنا بحرمة شرب التتن خرج شرب التتن عن موضوع الاصل، اذ المفروض أن موضوعه هو شرب التتن بوصفه كونه مشكوك الحكم، والمفروض أن بعد قيام الدليل العلمي على الحرمة ارتفع الشك، وصار شرب التتن معلوماً حرمة.

(٢) اي عن موضوع الاصل.

(٣) اي موضوع الدليل الاول عبارة عن كون شرب التتن مشكوك الحكم.

(٤) اي لا يخرج شرب التتن عن حكم الدليل الاول اعني به الاصل، لأن يقال: ان شرب التتن كان حلالاً بمقتضى أصالة الحلية، وقد خصص ذلك بالدليل الدال على حرمتها.

وبعبارة اخرى: اذا قام دليل علمي على حرمة شرب التتن يكون هذا الدليل وارداً على أصالة الحلية ورافعاً لموضوعها لا أنه مخصوص لها.

وتوسيع ذلك يحتاج الى التكلم في الفرق بين الورود والحكومة والتخصيص. أما الورود فانه رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر بالوجودان، والحكومة قسم منها رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر بالتعبد لا بالوجودان وذلك كقوله: «لاربا بين الوالدو ولده» فانه يرفع موضوع الدليل المحكوم عليه وهو قوله «وحرم الربا» بالتعبد، ويدل على أن الربا الواقع بينهما ليس ربا في نظر الشارع. ومثال الاول حكمة الاستصحاب وغيره من الادلة الشرعية على البراءة العقلية،

حتى يلزم(١) فيه تخصيص، وطرح لظاهره. ومن(٢) هنا كان اطلاق التقديم والترجيح فى المقام تسامحاً. لأن الترجيح فرع المعارضة (٣)، وكذلك (٤) اطلاق الخاص على الدليل،

فإن موضوعها عدم البيان، والادلة الشرعية الدالة على حرمة شيء يرفع موضوعها بالوجودان لكونه بياناً من الشارع لكن الرفع المذكور إنما يتم ببركة التعبد بحجية هذا الدليل وتوضيحة يأتي في محله - ان شاء الله تعالى - .

(١) اي حتى يلزم تخصيص في الدليل الاول الذي هو الاصل، ويلزم طرح ظاهر الاصل، فإن ظاهر حلية شرب التتن المشكوك حكمه مطلقاً، سواء قام الدليل على حرمتة أم لا؟ فإذا خصص هذا بالدليل المذكور يلزم طرح ظاهر هذا الاصل.

(٢) أي قد ظهر مما ذكرنا من ان تقديم الدليل على الاصل من باب الحكومة لا من باب التخصيص.

(٣) اذ يقال: ان احد الدليلين يقدم على الآخر، او يرجح عليه فيما اذ وقع التعارض بينهما، وقد عرفت عدم التعارض بين الدليل والاصل لكون الاول حاكماً عليه او وارداً ولا يعارض الدليل المحكوم للدليل العاكم، فاطلاق تقديم الدليل وترجيحه على الاصل انما هو من باب التسامح والمجاز.

(٤) اي كما ان اطلاق التقديم والترجيح في المقام من باب التسامح كذلك اطلاق الخاص على الدليل واطلاق العام على الاصل من باب التسامح، فإن الدليل حاكم لخاص يخصص به العام والاصل محكوم لا انه عام.

والعام على الاصل. فيقال: يخصص الاصل بالدليل أو يخرج عن الاصل بالدليل (١) ويمكن (٢) أن يكون هذا الاطلاق (٣) على العقيقة بالنسبة الى الادلة غير (٤) العلمية بان يقال: ان مؤدي

(١) وفي القول المذكور تسامح اذ في الحقيقة لا يخصص الاصل بالدليل بل يكون الدليل حاكماً عليه، أو وارداً. وملخص كلامه الى هنا: ان الدليل المقابل للاصل مفيدة للعلم بالحكم الواقعى فلاشكال في وروده على الاصل وارتفاع موضوع الاصل به اما وجداً او تعبداً من غير فرق بين اقسام الاصل من الشرعي والعلقلي لما عرفت من ان الشك مأخوذ في موضوع الاصل ومع حصول العلم بالحكم لا يمكن بقائه فيرتفع موضوعه، اما بالوجدان، او بالتعبد.

(٢) لما بيّن من أن اطلاق التقديم والترجيح والعام والخاص على الدليل والاصل مبني على المسماحة ذكر ان هذا التسامح انما يكون بالنسبة الى الادلة العلمية أي المفيدة للقطع كالخبر المتوافق والاجماع، القطعي وغيرهما واما بالنسبة الى الادلة الظنية فيمكن ان يكون الاطلاق المذكور اطلاقاً حقيقياً.

(٣) أي اطلاق التقديم والترجيح والعام والخاص على الادلة.

(٤) أي الظنية كخبر الثقة، مثلاً. وملخص الكلام: ان الدليل وارد على الاصل فيما كان مفيداً للمعلم، واما اذا كان مفيداً للظن فيكون تقديمه على الاصل من باب التخصيص فتسكون أدلة اعتبار الدليل مخصصة لادلة اعتبار الاصل، فيكون الاصل حجة في غير موارد الدليل. والوجه في ذلك ان الادلة الظنية لا تصلح أن ترفع

اصل البرائة، مثلاً، انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محظوظ وهذا (١) عام ومفاد الدليل (٢) الدال على اعتبار تلك الامارة غير العلمية المقابل (٣) للاصل انه (٤) اذا قام تلك الامارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلانى فهو حرام وهذا (٥) أخص من دليل اصل البرائة مثلاً (٦)، فيخرج به (٧) عنه

موضوع الاصل لأن موضوع الاصل هو عدم العلم الذي اعمم من الظن والشك والظن الحاصل من الادلة لا يصلح لرفع موضوع الاصل الذي هو عدم العلم لعدم حصول علم بالحرمة مثلاً كي يرتفع الشك وهو باق مع حصول الظن بها.

(١) أي مؤدى اصل البرائة عام حيث انه يدل على حلية شرب التتن عند الشك فيه سواء قام الدليل الظني على حرمتها أم لا.

(٢) أي مفاد ادلة حجية الامارة الظنية.

(٣) والصحيح المقابلة.

(٤) خبر لقوله: «ومفاد الدليل» أي مفاد دليل حجية الامارات انه اذا قامت الامارة الظنية على حرمة شرب التتن مثلاً فهو حرام.

(٥) أي مفاد دليل حجية الامارة.

(٦) انما قال مثلاً لأن ذكر اصل البراءة من باب المثال فان دليل حجية الامارة اخص من دليل مطلق الاصول. وجه اختصاريته أن مقتضى الاصل حلية شرب التتن، مثلاً، اذا كان حكمه مشكوكاً سواء قام اماراة على حرمتها أم لا؟ ومقتضى دليل حجية الامارة حرمتها عند قيام الامارة عليها فيكون اخص من دليل حجية الاصول.

(٧) أي يخرج بسبب الدليل عن الاصل وينفع اليه عن ظاهره.

## وكون (١) دليلاً تلك امارة اعم من وجهاً باعتبار شموله لغير مورد اصل

(١) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: انّا لا نسلم أن تكون أدلة حجية الامارات مخصصة لادلة حجية الاصول لأن النسبة بينهما ليست عموماً مطلقاً بـأن تكون أدلة حجية الامارات أخص من أدلة حجية الاصول فـتكون مخصصة لها بل النسبة بينهما عموماً من وجهاً لأن أدلة حجية الامارات تدل على حجية الامارات مطلقاً، سواء جرت اصالة البرائة في موردتها أم لا؟ وأدلة حجية الاصول أيضاً تدل على حجية الاصول مطلقاً، سواء قامت الامارة على خلافها أم لا؟ فـمادة الافتراق من ناحية الاصول ما اذا كان الشك في التكليف عند انتفاء الخبر كالشك في حرمة شرب التتن فالمرجع اصالة البرائة فقط وـمادة الافتراق من ناحية الامارات ما اذا كانت الامارة مفيدة للعلم بالحرمة مثلاً، فـان المرجع هنا هي الامارة فقط. وـمادة الاجتماع ما اذا كان الشك في التكليف مع قيام خبر ظنني على الحرمة، مثلاً، فـمقتضى الاصول حليته ومقتضى الخبر حرمتـه فيتعارضان في هذه المادـة.

وـملخصـ الجواب: ان النسبة بينهما وـان كانت عموماً من وجهاً بـحسبـ الشمول الاـنه لاـ يـعيـصـ عنـ معـاملـةـ العـسـمـومـ المـطـلـقـ معـهمـاـ لـانـهـ لاـ شـبـهـةـ فيـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ فيـ مـادـةـ اـفـتـرـاقـهـماـ، فـاـذاـ ثـبـتـ حـجـيـةـ الـامـارـةـ فيـ غـيرـ مـورـدـ الـاـصـلـ الـذـيـ هوـ مـادـةـ اـفـتـرـاقـ ثـبـتـ حـجـيـتـهـاـ فـاـذاـ ثـبـتـ حـجـيـتـهـاـ فيـ مـورـدـ ثـبـتـ حـجـيـتـهـاـ فيـ جـمـيـعـ الـموـارـدـ، فـلـاـ يـجـوزـ تـخـصـيـصـ دـلـيـلـ الـاـمـارـةـ بـدـلـيـلـ الـاـصـلـ بـاـنـ يـعـمـلـ بـالـاـصـلـ فـيـ مـورـدـ

البرائة لا ينفع (١) بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة حينئذ (٢) بين مواردها (٣). وتوضيح (٤) ذلك: ان كون الدليل رافعاً لموضوع الاصل وهو الشك انما يصح في الدليل (٥) العلمي حيث ان وجوده (٦) يخرج حكم الواقع عن كونه مشكوكاً فيه.

الاجتماع دون الدليل، وذلك لقيام الاجماع على عدم الفصل بين موارد الامارات. ان قلت: نحن نأخذ بالعكس ونقول ان الامارة ليست حجة في مورد الاجتماع فلا تكون حجة في مادة الافتراق أيضاً لعدم الفصل بينهما. قلت لم يقم اجماع على العكس.

(١) أي لا ينفع الخصم ولا يضر بما ذكرنا من كون ادلة الامارات مخصصة لادلة الاصول.

(٢) أي حينما كانت الامارة حجة في مادة الافتراق.

(٣) أي سواء كانت في مقابل الاصل أم لم تكن وان شئت فقل: انه لا فرق بين مادة الاجتماع ومادة الافتراق فان الامارات حجة في مادة الافتراق لشمول ادلة الحجية لها وفي مادة الاجتماع بالاجماع.

(٤) أي توضيح كون دليل الامارة مخصصاً للدليل اصل البرائة وتوجيهه كون اطلاق المخصوص والمخرج على الدليل على الحقيقة لا على التسامح.

(٥) أي الدليل المفيد للمعلم كالخبر المتواتر.

(٦) أي وجود الدليل العلمي يخرج حكم شرب التتن عن كونه مشكوك الحكم فبعد قيام خبر متواتر على حرمتة مثلاً، يكون معلوم الحكم فيكون الدليل العلمي رافعاً للشك الذي هو موضوع الاصل بالوجودان، وهو ما نسميه بالورود.

واما الدليل الغير (١) العلمي فهو بنفسه بالنسبة الى اصالة الاحتياط، والتخيير كالعلم رافع (٢) للموضوع. واما بالنسبة الى ماعداهما (٣) فهو (٤) نفسه غير رافع لموضوع الاصل، وهو عدم العلم. واما (٥)

(١) أي الدليل الذي يفيد الظن.

(٢) أما بالنسبة الى اصالة الاحتياط فلا ان موضوع الاحتياط احتمال العقاب، ومع قيام دليل معتبر على حلية شيء لا يتحمل العقاب، فإنه يرفع موضوع الاحتياط لوجودان فيكون وارداً بالنسبة إليه.

واما بالنسبة الى التخيير فلا ان موضوع التخيير العقلي التسوية وعدم الرجحان بين الطرفين، ومع وجود دليل معتبر يرفع التسوية وعدم الرجحان بالوجودان، فيكون الدليل وارداً على التخيير العقلي ايضاً.

(٣) أي ما عدا الاحتياط والتخيير العقليين من الاصول الشرعية كالاستصحاب، والبراءة الشرعية.

(٤) أي الدليل الغير العلمي لا يرفع الشك، فالخبر المفید للظن بالحرمة لا يرفع الشك اذ المراد من الشك هو عدم العلم الشامل للظن فبعد قيام الخبر على الحرمة ايضاً لا يحصل العلم بالحرمة بل الشك باق بحاله.

(٥) جواب عن سؤال مقدر. حاصله: ان الدليل، كالخبر الواحد وان كان غير علمي " الا ان الدليل الدال على اعتباره علمي يفيد العلم بحجية هذا الدليل، ومعه يكون رافعاً لموضوع الاصل، كالأدلة العلمية، فكما ان الأدلة العلمية تكون رافعة لموضوع الاصل كذلك

## الدليل الدال على اعتباره (١) فهو وان كان علمياً (٢)

الادلة الضنية أيضاً تكون رافعة لموضوعه، فيكون اطلاق التقديم والترجيح بالنسبة الى الادلة الضنية ايضاً من باب التسامح.

وملخص الجواب: ان دليل حجية الادلة الضنية وان كان علمياً بمعنى أنه يفيد العلم بالحجية الا أن دليل حجية الاصول ايضاً علمي فلا ترجيح لدليل حجية الادلة الضنية على دليل حجية الاصول من هذه الناحية، فهذا الوجه لا يصلح ان يكون وجهاً لكون الدليل الضني رافعاً لموضوع الاصول.

وثانياً: أن مجرد كون دليل حجية الخبر علمياً لا يوجب أن يكون مفاده علمياً بل يوجب العلم بحجية الخبر والا خرج الخبر عن الادلة غير العلمية ويكون داخلاً في الادلة العلمية، فخبر العادل الدال على حرمة شرب التتن مثلاً، يدل على حرمتة مع عدم العلم بحكمه الواقعي، وما دل على اصالة الاباحة يدل أيضاً على ابادة شرب التتن مع عدم العلم بحكمه الواقعي، فكل منهما بالنظر الى دليل اعتباره علمي يثبت حكماً ظاهرياً على خلاف الاخر في موضوع واحد، وهذا معنى تعارضهما فلا بد من ملاحظة الترجيح. وان شئت فقل: انه كما ان دليل حجية الخبر يوجب العلم بحجيته كذلك دليل حجية الاصول أيضاً يوجب العلم بحجيته ولكن العلم بالحجية لا يوجب أن يكون مفادهما علمياً بان يحصل العلم بالحكم الواقعي.

(١) أي على اعتبار الدليل غير العلمي.

(٢) أي يوجب العلم، كالادلة الاربعة الدالة على حجية الخبر

فانهما توجب العلم بحجيته.

الا انه (١) لا يفيد الا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الاصول (٢) اذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بمحاجة الجهل بحكمه (٣) الواقعى الثابت (٤) له من دون مدخلية العلم والجهل، فكما ان مفاد

(١) أي الا ان الدليل غير العلمي مع العلم بحجيته لا يفيد الا حكماً ظاهرياً ولا يوجب العلم بالحكم الواقعى، فان دليل حجية الخبر لا يوجب العلم بالحكم الواقعى بل يوجب العلم بحجية الخبر الموجب للظن بحرمة شرب التتن.

(٢) كما ان مفاد الاصول هو الحكم الظاهري فان العلم بحجيته لا يوجب العلم بالحكم الواقعى كذلك الخبر.

(٣) والجهل بالحكم الواقعى موجود في كلا الموردين، أي مورد الخبر والاصول، فمودّيات الاصول والادلة غير العلمية كلها احكام ظاهرية لان الجهل بالحكم الواقعى موجود في مورديهما.

(٤) صفة لقوله: «بحكمه الواقعى» أي الحكم الظاهري هو الحكم الذي ثبت لفعل المكلف بعد كونه جاهلاً بالحكم الواقعى بخلاف الحكم الواقعى، فانه ثابت لفعل المكلف سواء علم به أم لا؟ ولا مدخلية للعلم والجهل فيه.

ان قلت: قد ذكر المصنف سابقاً ان مورد الدليل الاجتهادي هو الحكم الواقعى ومورد الاصول هو الحكم الظاهري وبهذا فرق بين الدليل الاجتهادي والاصول، وهنا يقول: ان مفاد الدليل الاجتهادي ومفاد الاصول يكون حكماً ظاهرياً وبين قوله تناقضت.

قلت: ان الحكم الظاهري قد يطلق في مقابل الحكم الواقعى المجنول من قبل الشارع، وقد يطلق على الحكم الذي اخذ الشئ

قوله «ع»: «كل شيء(١) مطلقاً حتى يرد فيه نهى» يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهى فيه فكذلك ما دل(٢) على حجية الشهادة الدالة مثلاً على وجوب شيء يفيد(٣) وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقاً(٤) او بهذه الامارة(٥) ولذا(٦) اشتهر

في موضوعه، والحكم الظاهري بالمعنى الاول هو المقصود في المقام، فان مؤدى الامارة ايضاً حكم ظاهري ثبت لمورد الجهل بالحكم الواقعي، وليس حكماً ظاهرياً بالمعنى الثاني لعدم اخذ الشك في موضوعه، وعلى هذا فلا تناقض بين الكلامين.

(١) هو دليل الاصل فانه يدل على الرخصة في الفعل الذي لم يعلم ورود النهى فيه.

(٢) الذي هو دليل الامارة، فانه يدل على حجية الشهادة التي هي تدل على وجوب شيء من حيث أنه مظنون لا من حيث أنه حكم واقعي اذ الحكم الواقعي ليس حكم من حيث أنه مظنون، فانه لا يقييد بالظن ولا بالعلم.

(٣) اي ما دل على حجية الشهادة يدل على وجوب الشيء من حيث ان هذا الشيء مظنون حكمة.

(٤) ان كان دليل حجية الشهادة دليلاً انسداداً فان مقتضاه كون الوجوب الذي قامت الشهادة عليه حكماً ظاهرياً من حيث أنه مظنون بالظن المطلق.

(٥) بان كانت حجية الشهادة ثابتة بدليل خاص، فمقتضاه كون الوجوب حكماً ظاهرياً من حيث المظنون بالشهادة.

(٦) اي ولاجل ان مفاد دليل الاعتبار ليس الا حكماً ظاهرياً اشتهر ان

أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجداً نية وهي ماءاً دى  
إليه ظنـى (١) وكـبرى بـرهانـية (٢) وهـى كلـما أدى إلـيه ظـنـى فـهـو حـكمـ  
اللهـ فـى حقـى، فـانـ الحـكمـ المـعـلـومـ مـنـهـماـ (٣) هـوـ الحـكمـ الـظـاهـرـىـ (٤)  
فـاـذـاـ كـانـ مـفـادـ (٥) الـاـصـلـ ثـبـوتـ الـاـبـاحـةـ لـلـفـعـلـ الغـيرـ المـعـلـومـ حـرـمةـ،  
وـمـفـادـ دـلـيـلـ تـلـكـ الـاـمـارـةـ ثـبـوتـ الـحـرـمـةـ لـلـفـعـلـ الـمـظـنـونـ الـحـرـمـةـ كـانـاـ  
متـعـارـضـينـ (٦)

علمـ المجـتـهـدـ بـالـحـكـمـ مـسـتـنـدـ إـلـىـ هـذـاـ الـقـيـاسـ الـذـيـ لـاـ يـنـتـجـ الـاـحـكـمـاـ  
ظـاهـرـيـاـ حـيـثـ أـخـذـ فـيـ مـوـضـوـعـ الـكـبـرـىـ عـدـمـ الـعـلـمـ كـمـاـ هـوـ الشـائـنـ فـيـ  
الـاـحـكـمـ الـظـاهـرـيـةـ. وـمـنـ الـمـعـلـومـ أـنـ لـوـكـانـ مـفـادـهـ حـكـمـاـ وـاقـعـيـاـ  
لـمـاـ يـتـرـتـبـ عـلـىـ الـقـيـاسـ الـاـحـكـمـاـ وـاقـعـيـاـ.

(١) انـ الـظـنـ بـالـحـكـمـ حـاـصـلـ لـلـمـجـتـهـدـ بـالـوـجـدانـ.

(٢) وـهـىـ دـلـيـلـ الـاـنـسـادـ الـذـيـ هـوـ بـرـهـانـ عـلـىـ حـجـيـةـ مـطـلـقـ الـظـنـ  
الـحـاـصـلـ لـلـمـجـتـهـدـ.

(٣) أـيـ الـمـعـلـومـ مـنـ الصـغـرـىـ وـالـكـبـرـىـ.

(٤) لـمـاـ عـرـفـتـ مـنـ أـنـ حـكـمـ اللهـ فـيـ حـقـهـ هـوـ مـظـنـونـ الـحـكـمـ، وـمـجـرـدـ  
الـظـنـ بـالـحـكـمـ لـاـ يـوـصـلـ إـلـىـ الـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ، وـدـلـيـلـ حـجـيـةـ هـذـاـ الـظـنـ  
أـيـضاـ لـاـ يـوـجـبـ أـنـ يـحـصـلـ مـنـهـ الـعـلـمـ بـالـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ بـلـ يـوـجـبـ الـعـلـمـ  
بـكـونـ مـؤـدـىـ الـظـنـ حـكـمـاـ ظـاهـرـيـاـ.

(٥) أـيـ مـفـادـ دـلـيـلـ الـاـصـلـ.

(٦) فـيـتـعـارـضـانـ فـيـ الـفـعـلـ الـمـظـنـونـ حـرـمـتـهـ، فـانـ مـقـتـضـىـ الـاـصـلـ  
اـبـاحـتـهـ، وـمـقـتـضـىـ الـاـمـارـةـ حـرـمـتـهـ وـهـذـاـ التـعـارـضـ وـانـ كـانـ بـنـحـوـ  
الـعـمـومـ مـنـ وـجـهـ الاـ اـنـهـ يـعـمـلـ مـعـهـ مـعـاـمـلـةـ الـعـمـومـ الـمـطـلـقـ، وـيـخـصـصـ

لا محالة، فاذا بني على العمل بتلك الامارة (١) كان فيه (٢) خروج عن عموم الاصل وتخصيص له (٣) لا محالة هذا.

ولكن التحقيق (٤) : ان دليل تلك الامارة وان لم يكن كا الدليل

الاصل بالامارة، فيكون دليل الحرمة بمنزلة الخاص بالنسبة الى الاصل بخلافة الاجماع القائم على عدم الفرق في حجية الخبر بين وجود الاصل على خلافه وعدمه. وبعبارة اخرى: قام الاجماع على العمل بالامارة وتقديمها على الاصل، ولو لا هذا الاجماع يحكم بالتساقط فيهما.

أقول يمكن ان يكون الوجه في ذهاب المجمعين الى تقديم الامارة على الاصل انه لو عمل بالأصل، في مادة التعارض لزم طرح الخبر رأساً اذ لا يوجد مورد للامارة الا يكون مورداً للاصل بخلاف الاخذ بالخبر فلا يلزم منه طرح الاصل، وهذا احدى المرجعات في باب التعارض.

(١) وذلك بمقتضى الاجماع القائم على عدم الفرق في حجية الخبر ووجوب الاخذ به بين موارد اجتماعه مع الاصل وموارد افتراقه.

(٢) أي في العمل بالامارة.

(٣) أي لعموم الاصل.

(٤) هذا رجوع عما أفاده من كون دليل الامارة مخصوصاً لدليل الاصل. وملخصه: ان دليل حجية الامارة ليس دليلاً علمياً كي يكون وارداً على الاصل بان يرفع موضوعه بالوجودان الا انه رافع له بالتعبد، فيكون حاكماً عليه.

رافعاً لموضع الاصل (١) الا أنه (٢) نزل منزلة المرافع، فهو (٣)  
حاكم على الاصل، لامنحصص له، كما سيتضح. ان شاء الله

(١) بالوچدان کی یکون واردا۔

(٢) أي دليل الامارة نزل الامارة منزلة الرافع بالوجودان، فيكون  
رافعاً لموضع الاصل بالتعبد كما اذ ادل الخبر المتساوين على حرمة  
شرب المتن فهـو يرفع موضع الاصل بالوجودان لأن موضعه الشك  
في الحرمة ومع حصول العلم بها من الخبر المتساوين يرتفع الشك  
بالوجودان، كذلك اذا قام خبر واحد على حرمتـه فـان دليل حجية خبر  
الواحد نزلـه منزلـة العلم، فـكانـه حـصلـ العـلمـ بالـحرـمةـ فـهـوـ يـرـفعـ  
موضعـ الاـصلـ وـهـوـ الشـكـ فيـ الحـرـمةـ تعـبـداـ.  
(٣) أي دليل الامارة.

والفرق بين الحكومة والشخص وتحقيق القول فيه يأتي في باب التعادل والترجيح، ولا بأس باجمال القسouل فيه بمقدار حتى تتضح العبارة. فنقول: إن الحكومة ما يكون دليلاً على مخراج الم Shi'ite عن موضوع الدليل المحكوم بالتبعد، وذلك قوله: «لار با بين الوالد ولو لده» فإنه مخرج للرباع الواقع بينهما عن موضوع حرمة الرباع، بلسان ان الرباع الواقع بينهما ليس ربًا شرعاً.

وبعبارة أخرى: التصرف في باب الحكومة إنما يكون بالتصرف في الموضوع. وأما التخصيص فهو عبارة عن كون الدليل الخاص مخرجاً للشيء عن حكم الدليل العام من دون أن يتصرف في موضوعه كقوله: «لا تكرم الفساق منهم» فإنه يخرج الفساق من العلماء من وجوب اكرام العلماء وان شئت فقل: ان التصرف في الحكم في

على ان ذلك (١) انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية (٢)، واما الادلة العقلية (٣) القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها (٤) بعد ورود الادلة الظنية واضح (٥) لجواز الاقتناع بها (٦) في مقام البيان،

باب التخصيص ابتداء يكون في الحكم ولا نظر للمخصص الى موضوع العام.

ولا يخفى عليك أن هذا الذي ذكرناه شرحاً للحكومة انما هو شرح لقسم خاص من الحكومة وقد بسطنا الكلام في جميع أقسامها في باب التعادل والترأじح. فانتظر.

(١) الذي قلنا بحكومة الامارات على الاصول.

(٢) الدالة على حجية الاصول كالاستصحاب والبراءة الشرعية فان الامارات بالنسبة اليها حاكمة لان موضوع هذه الادلة عدم العلم والادلة الدالة على حجية الامارات نزلها منزلة العلم فيرفع عدم العلم تعبداً وانما قلنا تعبداً لان" المفروض ان الامارات لا تفييد العلم الوجداني بل تفييد العلم بحكم الشارع بوجوب العمل بها.

(٣) التي موضوعها عدم البيان في البراءة واحتمال العقاب في الاشتغال.

(٤) أي موضوع الادلة العقلية.

(٥) ملخص الكلام: ان ما ذكرنا من الحكومة انما هو بالنسبة الى الاصول الشرعية، واما بالنسبة الى الاصول العقلية كالبراءة العقلية، والاحتياط العقلي فالادلة الظنية تكون واردة عليهم.

(٦) أي يجوز الاكتفاء بالادلة الظنية في مقام البيان، فان موضوع

وانتهاضها (١) رافعاً لاحتمال العقاب كما هو ظاهر (٢).  
واما التخيير (٣) فهو اصل عقلى لا غير.

البراءة العقلية هو عدم البيان، والادلة الظننية تكون بياناً فترفع موضوع البراءة بالوجدان.

(١) أي لجواز قيام الادلة الظننية وصلاحيتها لأن ترفع احتمال العقاب الذي هو موضوع وجوب الاحتياط العقلية.

(٢) ضرورة ارتفاع احتمال بالظن المعتبر، فان مع وجوده لا يحتمل العقاب فيرتفع به موضوع البراءة بالوجدان، وكذلك كون الظن المعتبر صالحأ للبيان أمر واضح فيرتفع به موضوع البراءة العقلية الذي هو عدم البيان.

(٣) لأن التخيير الذي هو مسألة اصولية مورده دوران الامر بين المعدوريين، والحاكم بالتخيير هو العقل، ولا حكم مولوى للشارع فيه. وان شئت فقل: ان التخيير كقاعدة الاحتياط من شئون الاطاعة، وهو اطاعة احتمالية لعدم امكان غيرها في المقام فلا يمكن تعلق الحكم الشرعي بالاطاعة، وذلك للزوم الدور، أو التسلسل.

أضف اليه ان الاطاعة امر انتزاعي غير متصل مترب على التكاليف بعد ايجادها وليس كسائر الواجبات التي هي متصلة في الوجود، وليس جعلها الا جعل متعلقاتها. واما التخيير الوارد في الخبرين المتعاردين وان كان شرعاً الا انه ليس مسألة اصولية، بل هو تخيير في المسألة الاصولية يدل عليه الاخبار، فهو نظير الاستصحاب بناء على انه حجة من باب افادته الظن، فإنه يكون من الدليل الظنني الاجتهادي لا من الاصول العملي المقرر للموضوعات

بوصف كونها مشكوكه الحكم، وكذا التخيير في بعض الأحكام الفرعية كالتحيير بين القصر والاتمام في المواطن الاربعة، وكما في موارد بعض الكفارات فانه وان كان تخييراً شرعاً الا انه تخيير في المسألة الفرعية لا انه من مسائل الاصول. فتحصل ان التخيير الذي هو يعد من مسائل الاصول منحصر في دوران الامر بين المحذورين والتحيير فيه عقلي لا غير.

فإذا كان التخيير أصلاً عقلياً كان موضوعه عدم الرجحان وتساوي طرفى الحكم ومع ورود الدليل المعتبر يصير الرجحان موجوداً فيرتفع موضوع التخيير فيكون الدليل المذكور وارداً عليه.

ملخص كلامه: ان الامارة المقابلة للالصل اما تفيد العلم بالحكم ف تكون واردة على الاصول باقسامها، واما تفيد الظن المعتبر ف تكون واردة على الاصول العقلية، سواء كانت عقلية محضة، كالتحيير العقلي، او كانت عقلية من جهة، وشرعية من جهة اخرى، وذلك كالبراءة، والاحتياط، فانهما يعدان من الاصول العقلية، والشرعية بمعنى وجود الجهتين فيما، فان حكم الشارع بالبراءة في موارد الشك في التكليف وبالاحتياط في موارد الشك في المكلف به لا يكون بمناط حكم العقل بهما كي يكون ماورد من الادلة الشرعية الدالة على البراءة او الاحتياط مؤكداً محضأ لحكم العقل بهما بل مناط حكم العقل بالبراءة هو قبح العقاب بلا بيان، ومناط حكم الشارع بالعملية الظاهرية يمكن ان يكون عدم العلم بالحرمة ومناط

واعلم ان المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعى وان تضمن(١) حكم الشبهة في الموضوع

حكم العقل بالاحتياط احتمال العقاب ومناط حكم الشارع به جهل المكلف بالواقع ولزوم احرازه ، وكيف ما كان ان الامارة واردة على الاصول العقلية مطلقاً لارتفاع مناطه بقيام الدليل المعتبر الظني، وحاكمة على الاصول الشرعية .

ربما يقال: انها واردة على الاصول الشرعية ايضاً لان المراد من عدم العلم المأخذ في موضوع الاصول هو عدم العلم بالحكم واقعاً وظاهراً ومع قيام الدليل الظني المعتبر على خلافه يكون الحكم الظاهري معلوماً فيرتفع موضوع الاصل بالوجودان.

والجواب عنه: أنه خلاف ظاهر أدلة الاصول اذ الظاهر من ادلة حلية المشكوك حكمه ونحوها ان الغاية لل محلية هي معرفة ما تعلق به الشئ وهو الحكم الواقعي، لا الاعم منه ومن الحكم الظاهري فالمراد من عدم العلم المأخذ في الموضوع هو عدم العلم بالحكم واقعاً كما هو الشأن في اليقين والشئ المأخذون في حرمة النقض أيضاً اذن فبقيام الدليل الظني على خلاف الاصول وان كان الحكم الظاهري معلوماً لكن موضوع الاصول هو الشئ في الحكم الواقعي وهو باق على الفرض فيتعين أن تكون الامارات حاكمة على الاصول أو مخصصة، وحيث يكون الثاني باطلـ فيتعين الاول.

(١) أي وان جرت الاصول المذكورة في الشبهات الموضوعية أيضاً، كاستصحاب نجاسة هذا، أو خمرية ذاك الا أن الكلام في هذا

ايضاً، وهي (١) منحصرة في اربعة اصل البراءة، واصول الاحتياط والتخدير، والاستصحاب بناء (٢) على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التبعيد به من الاخبار اذ بناء على كونه مفيدة للظن يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعى، واما الاصول (٣) المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة (٤) واصالة الواقع (٥) فيما

الكتاب انما في الاصول من جهة تضمنها حكم الشبهات الحكمية الكلية، وأما من جهة جريانها في الشبهات الموضوعية أي الاصول الموضوعية الصرفة التي لا تجري إلا في الشبهات الموضوعية فيقع الكلام فيها استطراداً اذ هي خارجة عن المقصود في الكتاب.

(١) أي الاصول الجارية في الشبهات الحكمية الكلية.

(٢) أي كون الاستصحاب من الاصول مبني على كونه حجة من باب التبعيد وأما بناء على كونه حجة من باب افادته الظن فيكون دليلاً ظنناً اجتهادياً نظير القياس، والاستقراء وهذا اشارة الى الخلاف الموجود بينهم في الاستصحاب بأنه حجة من باب التبعيد والاخبار أو من باب افادته الظن.

(٣) أي الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية.

(٤) والمراد منها في المقام قاعدة الفراغ التي هي المرجع عند الشك في صحة العمل وذلك بقرينة ذكرها في مقابل اصالة الواقع التي هي عبارة عن قاعدة التجاوز ولكن المراد منها اذا ذكرت في الكلام بلا قرينة هي اصالة الصحة الجارية في تصحيح فعل الغير في مقابل قاعدة الفراغ التي هي المرجع لتصحيح فعل نفس الشك في الصحة.

(٥) والمراد منها قاعدة التجاوز التي هي المرجع عند الشك

شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها إلا مناسبة يقتضيها المقام (١).

ثم ان انحصر موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلی (٢)، لأن حكم الشك اما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه واما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ولم يلحظ (٣)،

في وجود العمل، وهذه القاعدة تجري في المشكوك الذي تجاوز عن محله الشرعي عند الشك فيه، كما اذا شاء في قراءة السورة بعد الدخول في الركوع فان هذين الاصلين انما يجريان في تشخيص حكم الشبهة الموضوعية، فان الشبهة في صحة الشيء أو في وجوده ليست من الشبهات الحكمية الكلية، بل انما هي من الشبهة في الموضوع، كما هو واضح.

(١) لان شأن الاصولي هو البحث عن الاصول الجارية في الشبهات الحكمية الكلية فان "علم الاصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الكلية، فما تستتبط منها احكام الموضوعات الخارجية - التي يتعلق بها احكاماً جزئية - داخلة في الفقه، دون الاصول.

(٢) لكون امنه دائراً بين النفي والاثبات. أقول: قد عرفت في صدر الكتاب ان الحصر المذكور غير صحيح لانتقادها بقاعدة الطهارة الا ان يقال ان المسألة انما تعد من علم الاصول اذا وقع الخلاف فيها، وقاعدة الطهارة خرجت منها العدم وقوع الخلاف فيها، وهو كما ترى.

(٣) ولا يخفى أن مجرد وجود الحالة السابقة لا يكفي في جريان

والاول (١) هو مورد الاستصحاب، والثاني (٢) اما ان يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا؟ والثاني (٣) هو مورد التخيير، والاول (٤) اما ان يدل دليل عقلي او نقلی على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المعمول وأما ان لا يدل، والاول (٥) مورد الاحتياط، والثاني (٦) مورد البراءة.

الاستصحاب عند الشيخ، بل يعتبر فيه لحافظ حالة السابقة، لكن لم يقم دليل على اعتبار القيد المذكور.

(١) وهو ما كانت حالة السابقة ملحوظة سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به وسواء كان الاحتياط ممكناً أم لا؟

(٢) وهو ما لا يلاحظ فيه الحالة السابقة.

(٣) وهو ما لم يكن الاحتياط فيه ممكناً.

(٤) وهو ما اذا كان الاحتياط فيه ممكناً.

(٥) وهو ما يدل دليل على ثبوت العقاب.

(٦) وهو ما لا يدل دليل على ثبوت العقاب.

ثم ان ما أفاده هنا في مقام بيان حصر مجرى الأصول عن المناقشة مما أفاده في الجزء الاول، وان لم يخل عن بعض المناقشات ايضاً، فانه ينتفض بما اذا دار الامر بين الوجوب، والحرمة، والاباحة، فان مقتضى بيانه هنا هو التخيير حيث لا يمكن فيه الاحتياط والحال أن مختاره فيه البراءة.

والاحسن أن يقال في بيان حصر مجرى الأصول: ان الشك اما أن يكون في أصل التكليف، وأما أن يكون في المكلف به، وعلى الاول ان كان له حالة سابقة فهو مورد الاستصحاب والا فهو مجرى

## وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتدخل (١)، لأن المناط

البراءة وعلى الثاني أما ان يكون الاحتياط ممكناً فهو مورد قاعدة الاشتغال والا فهو مورد قاعدة التخيير.

(١) أي يكون مورد واحد مجرى للاستصحاب، والاشتغال، والبراءة والتخيير. فالاصول الثلاثة جارية فيما اذا كانت هناك حالة سابقة غير ملحوظة، ويجرى فيه الاستصحاب او كانت ملحوظة فالمورد الواحد اذا كانت له حالة سابقة يصلح للاستصحاب وللأصول الثلاثة الاخرى وان كان لا يجري فيه فعلاً الا هو او احدها.

أقول: ان "هذا انما يتم على مبني الشيخ الذي يعتقد بلاحظة الحالة السابقة في جريان الاستصحاب، وأما على مبني غيره من كفاية الحالة السابقة فيه وعدم اشتراطه بلاحظتها فلا تدخل في موارد الاصول لأن مع وجود الحالة السابقة لامجال لغيرها، ومع عدم وجودها لامجال للاستصحاب.

وقال المحقق الاشتياياني: انه قد سبق الى بعض الاوهام ان المراد من تدخل الاصول جريان الاصلين في مورد واحد وان لم يكونا متصادقين فيجري الاستصحاب في مورد جريان البراءة والاشتغال، وهو توهم باطل اذ كيف يمكن جريان الاصلين في مورد واحد والحال انه يعتبر في مورد جريان الاستصحاب ترتب الحكم على المشكوك، وفي جريان سائر الاصول ترتب الحكم على الشك، أو ما ينطبق عليه، بل المراد جريان سائر الاصول فيما تفرض له الحالة السابقة وان اعتبر في جريانها عدم ترتب الحكم على المشكوك، بل على الشك أو ما ينطبق عليه.

أقول: ان مرجع ما ذكره من الشرط الى عدم التداخل. اضعف

في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة، ومدار الثلاثة (١) الباقي على عدم ملاحظتها وان كانت (٢) موجودة. ثم ان تمام الكلام في الأصول الاربعة يحصل باشباعه (٣) في مقامين احدهما حكم الشك في الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني : حكمه (٤) بـ ملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب. وأما المقام (٥) الاول فيقع الكلام فيه في موضعين:

إيه ان ما ذكره من الشرط لجريان الاستصحاب انما يتسم في الاستصحابات الوجودية، وأما الاستصحابات العدمية فلا يعتبر فيها ان يتربت الحكم على المشكوك، ولذا يجرى استصحاب عدم التكليف عند الشك فيه أو استصحاب عدم اشتغال الذمة عند الشك فيه أو استصحاب عدم العجية عند الشك فيها.

(١) أي الاصول الثلاثة غير الاستصحاب يعتبر في جريانها عدم ملاحظة الحالة السابقة.

(٢) أي وان كانت الحالة السابقة موجودة، فان مجرد وجود الحالة السابقة لا يكفى في جريان الاستصحاب ما لم يلاحظ الحالة السابقة، ففي مثال صلة الجمعة يحكم بوجوبها بالاستصحاب بـ لـ حـاظـ الـ حالـةـ السـابـقـةـ،ـ وـ معـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـهـاـ تـجـرـىـ البرـاءـةـ.

(٣) اشباع الكلام معناه ذكر الكلام على النحو الوافي والكامل.

(٤) أي حكم الشك.

(٥) وهو الكلام في الاصول الثلاثة أي الاشتغال والبراءة والتخيير. وأما المقام الثاني الذي هو الاستصحاب فسيجيئ بحثه مستقلاً.

لأن الشك اما في نفس التكليف، وهو النوع الخاص من الالزام وان (١) علم جنسه كالتكليف المردود بين الوجوب والتحريم وأما في متعلق (٢) التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب (٣) شيء وشك بين تعلقه بالظاهر والجمعة أو علم وجوب (٤) فائتة وتردد بين الظاهر والمغرب والموضع (٥) الاول يقع الكلام فيه في مطالب لأن التكليف

(١) كلمة «ان» وصيغة اي الشك في التكليف عبارة عن الشك في نوع التكليف، سواء علم جنسه، كدوران الامر بين المحدورين، او لم يعلم جنسه، كالشك في حرمة شرب التتن مثلاً.  
هذا على تقدير أن يكون المراد من التكليف النوع الخاص من الالزام كالإيجاب، أو التحرير، لا ما اذا أريد منه مطلق الالزام اذ دوران الامر بين الوجوب والحرمة على هذا يكون من الشك في المكلف به لا الشك في التكليف.

ولا يخفى عليك ان البرائة والتخبير على هذا يتداخلان، الا أن يقال ان اصالة التخبير راجعة في الحقيقة الى اصالة البرائة عن التعيين ولكن على هذا لابد أن يعد الاصول ثلاثة، والمصنف عدها أربعة.

(٢) الشك في متعلق التكليف عبارة اخرى عن الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف.

(٣) هذا مثال للشك في المكلف به في الشبهة الحكمية.

(٤) بان علم بفوت صلة منه ولكن تردد انه ظهر أو مغرب. هذا مثال للشبهة الموضوعية.

(٥) وهو الشك في التكليف.

## المشكوك فيه اما تحرير(١) مشتبهه بغير الوجوب. وأما وجوب(٢)

(١) ويسمى بالشبيهة التحريريمية فالحرمة مشتبهه بغير الوجوب من الاحكام الثلاثة أي الاستحباب، والكراءه، والاباهة. فهذا القسم من الشبيهه على صور: الاولى: ما اشتبيهت الحرمة بالاباهة.

الثانية: ما اشتبيهت بالاستحباب.

الثالثة: ما اشتبيهت بالكراءه ففي هذه الصور الثلاث دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب ثنائياً.

الرابعة: ما اشتبيهت الحرمة بالاباهة والكراءه.

الخامسة: ما اشتبيهت بالاباهة والاستحباب.

السادسة: ما اشتبيهت بالكراءه والاستحباب وهذه الصور الثلاث ثلاثيّ.

السابعة: ما اشتبيهت بالاباهة، والكراءه، والاستحباب. وهذه الصورة رباعي. هنا تمام الكلام في الشبيهه التحريريمية بغير الوجوب، وقد عبر الشيخ عنها بالمطلب الاول.

(٢) وقد يعبر عنه بالشبيهه الوجوبية بغير التحرير من الاحكام اثلاثة أي الاباهة، والاستحباب، والكراءه. وهذا الدوران بين الوجوب وغير الحرمة ايضاً ثنائياً، وثلاثيّ، ورباعي، كما سيتضمن.

الصورة الاولى: ما اشتبه الوجوب بالاباهة.

الثانية: ما اشتبه بالكراءه.

الثالثة: ما اشتبه بالاستحباب. وهذه الصور الثلاث ثنائياً.

الرابعة: ما اشتبه بالاباهة، والكراءه.

الخامسة: ما اشتبه بالاباهة، والاستحباب.

مشتبه بغير تحرير واما تحرير (١) مشتبه بالوجوب وصور الاشتباہ  
كثيرة (٢) وهذا (٣) مبني على اختصاص التكليف بالالزام أو

السادسة: بالكراءة، والاستحباب.

وهذه الصور الثلاث ثلاثي.

السابعة: ما اشتبه بالاباحة والكراءة، والاستحباب. وهذه الصور  
رباعي.

(١) وهذا القسم ايضاً يكون على صور:  
الاولى: دوران الامر بين الوجوب والحرمة. وهذا هو المسمى  
بدوران الامر بين المحذورين.

الثانية: ما اشتبه التحرير بالوجوب والكراءة.

الثالثة: بالوجوب والاستحباب.

الرابعة: ما اشتبه بالوجوب والاباحة.

الخامسة: ما اشتبه بالوجوب، والاباحة والكراءة. وقد ذكر  
بعض الشرح صور الاشتباہ ست" وعشرون صورة وعليك  
باستخراجها مما ذكرناه.

(٢) قد عرفت كثرتها.

(٣) أي حصر الاشتباہ في الثلاثة وهي اشتباہ الحرمة بغير  
الواجب، واشتباه الواجب بغير الحرمة، واشتباه الحرمة بالواجب  
مبني على ان يقال: ان التكليف مختص بالاحكام الالزامية، وأما  
الاحكام غير الالزامية، كالاستحباب، والكراءة فلا يصدق عليها  
التكليف لأن التكليف مأخذ من الكلفة، ومعناه الالقاء في المشقة  
ولا يصدق على غيرهما.

## واختصاص(١) الخلاف فى البرائة والاحتياط به(٢) فلو فرض شموله(٣) للمستحب والمكروه

(١) وحاصل وجه الاختصاص هو ان البرائة انما تناسب بالنسبة الى ما شاء في تحريمها أو وجوبه لأن اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف، والتکلیف منحصر فيهما.

(٢) أي بالالزام.

(٣) أي شمول التکلیف هذا دليل ثان لحصر الاشتباء في الثلاثة أي لو سلمنا شمول التکلیف للمستحب والمكروه أيضاً وعدم اختصاصه بالاحكام الالزامية فنقول انما حصرنا الاشتباء في الثلاثة لأن الاحكام غير الالزامية خارجة عن محل النزاع فانها محل اتفاق بين الاخباريين والاصوليين في جريان البرائة فيها: وانما النزاع بينهم في الاحكام الالزامية. ولذا حصرنا عنوان البحث في الثلاثة.

وملخص الكلام: ان حصر المطالب في الثلاثة لوجوه ثلاثة:  
الاول: ان التکلیف لا يشمل الاحكام غير الالزامية.  
الثاني: انه على فرض شموله لها أيضاً لا داعي للبحث عنها لأنها مجرى للبرائة عند الشك فيها بالاتفاق.

الثالث: انه لو سلمنا عن الوجه الاول وكذا عن الوجه الثاني وقلنا بان الخلاف في البرائة والاحتياط لم يكن مختصاً بالاحكام الالزامية ولكن مع ذلك لا حاجة لجعل الاحكام غير الالزامية أيضاً محل بحثنا لأنه يظهر الحال فيها من البحث في الاحكام الالزامية فان قلنا بالبرائة في الالزامية نقول بها في غيرها أيضاً وان قلنا

يظهر (١) حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجة (٢) إلى تعميم العنوان. ثم متعلق (٣) التكليف المشكوك أما أن يكون فعلياً كلياً متعلقاً (٤) للحكم الشرعي الكلى، كشرب (٥) التتن المشكوك في

بالاحتياط هناك فنقول به هنا أيضاً اذن فلا وجه للبحث عنها مستقلاً.

(١) جواب لقوله: «فلو شمل» أي لو شمل عنوان التكليف ونزاع العلماء للمستحب والمكرره أيضاً إلا أنا لا نجعلهما عنوان البحث لأنه يظهر حالهما من بيان حال الواجب والحرام فان الشبهة في الاستحباب والإباحة كالشبهة في الوجوب والإباحة والشبهة في الكراهة والإباحة كالشبهة في التحرير والإباحة والشبهة في الاستحباب والكراهة كالشبهة في الوجوب والحرمة فمع ظهور حالهما من البحث في الواجب والحرام لا وجه لذكرهما عنواناً مستقلاً.

(٢) أي بعد ظهور حالهما من التعرض للواجب والحرام لا حاجة إلى تعميم عنوان البحث كي يشمل المستحب والمكرره أيضاً.

(٣) هذا تقسيم للشك في التكليف باعتبار متعلقه. وملخصه: أن الشيخ قسم الشك في التكليف إلى الشبهة الحكمية، وهي من شاهها عدم النص، أو اجماله، أو تعارض النصتين. والشبهة الموضوعية، وهي من شاهها الامور الخارجية. وهي تنقسم إلى شبهة موضوعية وجوبية، وشبهة موضوعية تحريرية.

(٤) بصيغة اسم المفعول.

(٥) ان شرب التتن الذي مشكوك حرمته فعل كلي قابل لأن يصدر من كل مكلف، فله حكم كلي مشكوك من حيث الحرمة والعلية.

حرمته، و(١) الدعاء عند رؤية المهلال المشكوك في وجوبه(٢). وأما أن يكون (٣) فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب(٤) هذا المائع المحتمل كونه خمراً. ومنشاء الشك في القسم(٥) الثاني اشتباه الامور الخارجية، ومنشاء(٦) في الاول اما عدم النص في المسألة كشرب التتن(٧)،

(١) فان قراءة الدعاء مثلاً، فعل كلي، وله حكم كلي يشتمل فيه.  
 (٢) انما ممثل بمتاليين، لأن الاول مثال للشبهة التحريمية، والثاني مثال للشبهة الوجوبية.

وخلاصة الكلام: ان الشك في التكليف اما من قبيل الشبهة الحكمية كالمثالين المذكورين، واما من قبيل الشبهة الموضوعية كالمثال الآتي.

(٣) أي اما أن يكون متعلق التكليف المشكوك فعلاً جزئياً وله حكم جزئي.

(٤) ان شرب المائع الخاص فعل جزئي له حكم جزئي خاص، ويسمى هذا بالشبهة الموضوعية.

(٥) أي فيما كان متعلق التكليف المشكوك حكماً جزئياً أعني به الشبهة الموضوعية، فان منشأ الشك فيها اشتباه الامور الخارجية من خلامة الماء، أو ضعف عين المكلف، أو التباس المائع بغيره وربما يشبه الخمر بالخل بحسب اللون فيلتبس الامر.

(٦) أي منشاء الشك فيما كان متعلق التكليف المشكوك فعلاً كلياً له حكم كلي أعني به الشبهة الحكمية.

(٧) حيث ان منشاء الشبهة في جواز شرب التتن وعدمه هو عدم

واما أن يكون اجمالاً (١) النص كدور ان الامر في قوله تعالى «حتى يطهرن» بين التشديد (٢) والتخفيف مثلاً. واما أن يكون (٣) تعارض النصين، ومنه (٤) الاية المذكورة (٥) بناءً (٦) على توافق

وجود نصٍ في المقام، والمراد بعدم مطلق الدليل الشامل لاجماع وغيره.

(١) أي منشاء الشيبة الحكمية قد يكون اجمالاً النص.  
 (٢) قراء بعضهم يطهرن بالتخفيف، من طهرت المرأة أي حتى ينقطع الدم. وبعضهم قراء بالتشديد وعلى القراءة التشديد يكون مأخوذاً من يتطهرن من باب التفعيل فادغم التاء في الطاء ومعناها حتى يغتسلن فتدل الاية على حرمة مقاربتهن قبل انقطاع الدم، بناء على قرائتها بالتخفيف وعلى حرمتها قبل الغسل بناء على قرائتها بالتشديد والاختلاف في القراءة صار منشاء لاجمال الاية.

ولا يخفى عليك: ان الاية تكون مثلاً لاجمال النص بناء على القول بعدم توافر كلتا القراءتين، والا فهي تكون مثلاً لتعارض النصين كما سيأتي.

(٣) أي يكون منشأ الشك في التكليف تعارض النصين.  
 (٤) أي من قبيل تعارض النصين.  
 (٥) أي قوله تعالى: «حتى يطهرن» فان القراءة يطهرن بالتشديد تتعارض مع قرائتها بالتخفيف. عما يسمى بالفاظ المخالفة في القراءتين  
 (٦) أي كون الاية من قبيل تعارض النصين مبنياً على توافق القراءات السبع كلها، واما بناء على عدم توافق القراءات كلها يكون من قبيل اجمال النص لعدم ثبوت القراءة الشبيهة الا على بعض القراءات

القراءات. و توضيح أحكام هذه الاقسام (١) في ضمن مطالب (٢): الاول: دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلاثة الباقية. الثاني: دوران الامر بين الوجوب وغير التحرير. الثالث: دوران الامر بين الوجوب والتحرير.

المطلب الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب. وقد عرفت ان متعلق (٣) الشك تارة الواقعه الكلية كشرب التتن، ومنشأ الشك فيه (٤) عدم النص، او اجماله، او تعارضه

الذى هو غير معلوم عندنا.

ولا يخفى ان اعتبار تواتر القراءات انما هو بناء على عدم جواز الاستدلال الا بما ثبت تواتره واما بناء على جواز الاستدلال بكل قراءة من القراءات السبعة كما ثبت جواز القراءة به يكون الاية مثلاً لتعارض النصيّن وان لم يثبت تواتر القراءات.

(١) أي الاقسام الشمانية. وهي الشبيهة الحكمية التي هي ثلاثة اقسام، والشبيهة الموضوعية. وكل من هذه الاقسام الاربعة اما وجوبية، واما تحريرمية، فصار المجموع ثمانية اقسام.

(٢) أي في ضمن مطالب ثلاثة المطلب الاول: شبيهة تحريرمية بغير الوجوب. المطلب الثاني: شبيهة وجوبية بغير الحرمة. المطلب الثالث: دوران الامر بين المحذورين.

(٣) أي الشيء المشكوك حكمه قد يكون حكماً كلياً يسمى بالشبيهة الحكمية.

(٤) أي فيما كان متعلق الشك واقعة كلية، وملخص كلامه ان منشاء الشك في الشبيهة الحكمية (...).

واخرى الواقعـة (١) الجزئـية. فـمـنـا اربع مـسـائل (٢): الاولـى: فيما لـانـصـفـيـه (٣)، وقد اخـتـلـفـ فـيـهـ عـلـىـ ماـ يـرـجـعـ إـلـىـ قولـينـ، اـحـدـهـماـ: اـبـاحـةـ الفـعـلـ شـرـعاـ، وـعـدـمـ وجـوبـ (٤) الـاحـتـيـاطـ بـالـترـكـ. وـالـثـانـىـ: (٥) وجـوبـ (٦) التـركـ، وـيعـبرـ عـنـهـ (٧) بـالـاحـتـيـاطـ. وـالـاـولـ (٨) منـسـوبـ الىـ المـجـتمـعـينـ، وـالـثـانـىـ (٩) الىـ مـعـظـمـ الـاخـبـارـيـينـ. وـربـماـ نـسـبـ

(١) أي متعلق الشـائـعـ قد يكون واقـعـةـ جـزـئـيةـ، وهي الشـبـهـةـ المـوـضـوعـيـةـ.

(٢) ثـلـاثـةـ مـنـهـاـ شـبـهـةـ حـكـمـيـةـ، وـوـاحـدـةـ مـنـهـاـ شـبـهـةـ مـوـضـوعـيـةـ، كـمـاـ قـدـ عـرـفـتـ تـفـصـيـلـهـ.

(٣) بـاـنـ يـكـونـ مـنـشـأـ الشـائـعـ فـيـ الحـكـمـ عـدـمـ النـصـ.

(٤) أي لا يـجـبـ عـلـىـ المـكـلـفـ الشـائـعـ فـيـ حلـيـةـ شـرـبـ التـتـنـ أـنـ يـعـتـاطـ، وـيـتـرـكـهـ بـلـ يـكـونـ الشـربـ مـبـاحـاـ لـهـ شـرـعاـ.

(٥) أي القـوـلـ الثـانـىـ.

(٦) أي يـجـبـ عـلـىـ المـكـلـفـ الشـائـعـ فـيـ شـرـبـ التـتـنـ أـنـ يـتـرـكـهـ وـيـعـتـاطـ فـيـ ذـلـكـ.

ومـلـخـصـ الـكـلامـ: أـنـ الشـائـعـ فـيـ التـكـلـيـفـ النـاشـيـعـ مـنـ عـدـمـ النـصـ فـيـ الشـبـهـةـ التـحـريـمـيـةـ فـيـهـ قولـانـ: القـوـلـ الـاـولـ: اـصـالـةـ الـبـرـائـةـ. القـوـلـ الثـانـىـ: اـصـالـةـ الـاحـتـيـاطـ.

(٧) أي عن وجـوبـ التـركـ.

(٨) أي آبـاحـةـ الفـعـلـ.

(٩) وجـوبـ التـركـ وـالـاحـتـيـاطـ.

اليهم أقوال أربعة: التحرير ظاهراً، والتحرير واقعاً، والتوقف، والاحتياط. ولا يبعد أن يكون تغايرها (١) باعتبار العنوان ويحتمل (٢) الفرق بينها وبين بعضها من وجوه آخر تأتى بعد ذكر أدلة الاخباريين احتاج للقول (٣) الاول بالادلة الاربعة فمن الكتاب آيات:

(١) أي تغاير الاقوال باعتبار العنوان المأخوذ في أخبار الاحتياط، فان تغاير العناوين المأخوذة في الاخبار صار موجباً لتشابه الاقوال وان شئت فقل: ان جميع الاقوال الاربعة يرجع الى معنى واحد والاختلاف في التعبير لاجل اختلاف ما ركنا اليه من أدلة الاحتياط، فبعضهم رکن الى اخبار التوقف فقط، ولذا ذهب الى القول بالتوقف في المسألة. وبعضهم الآخر رکن الى اخبار الاحتياط، ولذا أفتى بوجوب الاحتياط، واعتمد قوم ثالث منهم على الاخبار الدالة على ترك الشبهات مقدمة للتتجنب عن الحرام الواقعي، فتحرير المشتبه انما هو لرعاية الحرمة الواقعية لشوب التتن، مثلاً، فيكون ظاهرياً في مقابل الواقعي المجرم. واعتمد قوم رابع منهم على الاخبار الدالة على وجوب ترك الشبهات من حيث انها شبهات، فالمشتبه بعنوان أنه مشتبه حكمه الواقعي هو الحرمة.

(٢) أي يحتمل الفرق المعنوى بين الاقوال وبين بعضها مع بعض الآخر من وجوه اخر غير مجرد تغاير العناوين في اخبار الاحتياط فانتظر.

(٣) وهو القول ببابحة الفعل شرعاً فيما شاء في حرمته لاجل عدم النص فيه. يقع الكلام في الاستدلال بالكتاب للبرائة فيما لا نص

فيه في حكم الشك في الشبهة التحريرمية وقبل الخوض في ذكر الاستدلال للبرائة ينبغي من ذكر امور.

الامر الاول: ان اختلاف الاخبار مع الاصولي في الرجوع الى البرائة او الاشتغال انما هو في خصوص الشبهة التحريرمية واما في الشبهة الوجوبية فهم موافقون مع الاصوليين في الرجوع الى البرائة، كما موافقون معهم في الشبهة الموضوعية. نعم خالف فيها المحدث الاسترآبادي فالالتزام بالاحتياط فيها أيضاً.

الامر الثاني: ان البحث عن المسائل الاصولية يرجع الى أقسام أربعة:

الاول: البحث عن مداريل الالفاظ بما هي كذلك سواء كانت واقعة في الكتاب، او السنة، او غيرهما. كمباحث الامر، والنهي، والعموم، والخصوص، والمطلق، والمقييد، وهذه المباحث تسمى بمباحث الالفاظ.

الثاني: البحث العقلي كمبحث المقدمة والضد واجتماع الامر والنهي فان هذه المباحث مباحث عقلية غير مستقلة.

الثالث: البحث عن مباحث الحجج والامارات، والبحث فيها عن دليلية شيء على ثبوت حكم واقعي بلا تقدير بعنوان الجهل.

الرابع: البحث عن حجية الاحكام الظاهرة الثابتة المعنوان المشكوك،

وهي مباحث الاصول العملية التي هي المرجع عند الشك.

الامر الثالث: ان الاصول العملية التي هي المرجع في الشبهة الموضوعية والحكمية منحصرة في الاربعة، كما عرفت تفصيله.

ولم يذكروا منها قاعدة الطهارة، والوجه في ذلك عدم الخلاف فيها على ما أفاده سيدنا الاستاذ، واستاذه. وقال صاحب الكفاية: ان "الوجه في عدم ذكر قاعدة الطهارة من الاصول اختصاصها بباب خاص، وعدم البحث عنها في جميع الابواب".

وأورد عليه سيدنا الاستاذ نقضاً بان جملة من المباحث الاصولية أيضاً كذلك كبحث النهي عن العبادة هل يوجب الفساد أم لا؟ اضف اليه انه لا فرق بين قاعدة الحلية، وقاعدة الطهارة الا في ان الاولى جارية عند الشك في الحلية، والثانية جارية عند الشك في الطهارة.

ربما يقال: ان الوجه في اخراجها ان الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية فيكون الشك فيها من الشك في المصدق، والبحث عن الشبهة المصداقية ليس بحثاً اصولياً لان البحث الاصولي لا بد أن يقع في طريق استنباط حكم كلي.

وأورد عليه الاستاذ الاعظم بانه ان كان المراد من الواقعية ان لهما ثبوتاً واقعياً، فكل الاحكام الشرعية كذلك، وان كان المراد انهما من قبيل الغواص والاثار كالحرارة فهو خلاف ظاهر الادلة فان مقتضى الادلة انهما من الاحكام الوضعية.

أضف الى ذلك: ان الشك في المصدق مرجعه الى العرف، والمقام ليس كذلك لان الشك في النجاسة لا بد أن يرجع الى الشارع ويكون حكمه عليه.

أفاد سيدنا الاستاذ (دام ظله) أن البحث عن قاعدة الطهارة

خارج عن الاصول كما ان البحث عن قاعدة العمل كذلك فان هذه الابحاث ابها فقهية اذ لا فرق بين البحث عن حلية الاشياء عند الشك والبحث عن وجوب صلاة الجمعة، فان البحث الاصولي عبارة عن البحث الذي تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الفرعى. واما البحث عن نفس الحكم الشرعي الفرعى فلا يكون بعثاً اصولياً الامر الرابع: أنه لا شبهة في أن المراد من الشك المبحوث عنه في المقام ليس خصوص تساوى الطرفين المقابل للظن، والوهم. كما ربما يوهمه ظاهر العنوان، بل المراد منه مطلق خلاف اليقين ومطلق استئثار الواقع وعدم انكشافه بعلم ، أو علمي.

الامر الخامس: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان من القضايا المسلمة بين الاخباريين والاصوليين. وكذلك قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القضايا المسلمة بينهم، ولا نزاع بينهم في القاعدتين بحسب الكبرى. وانما النزاع بينهم وقع صغيراً وفي ان مورد الصغرى مندرج تحت كبرى قاعدة القبح أو تحت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وأن غرض الاخباري اثبات أن" مورد الشبهة مندرج تحت القاعدة الثانية، بدعوى وجود البسيان على التكليف المشتبه كما أن" غرض الاصولي اثبات عدم صلاحية اخبار الاحتياط للبيانية.

الامر السادس: ان" اصاله البراءة أصل مستقل برأسه غير من تبسط بالاستصحاب، ولا بمسألة عدم الدليل دليل على العدم أما الاول فظاهر. وأما الثاني فلان المهم في تلك المسألة اتما هو نفي الحكم

الواقي و لو مع القطع بعدم فعليته، بخلاف المقام فان "المهم فيه لدى القائل بالبراءة انما هو نفي الحكم الفعلي ظاهراً لا نفيه بحسب الواقع.

الامر السابع: ان "مسألة البراءة والاشتغال غير مرتبطة بمسألة اصالة الاباحة والمحظر، وذلك لأن جمدة البحث في كل منهما متغيرة تان من وجميدين:

الوجه الاول: ان "مسألة اصالة الحظر والاباحة ناظمة الى احكام الاشياء من حيث عناوينها الاولية بحسب ما يستفاد من الادلة الاجتهادية، والبحث عن البراءة والاشتغال ناظر الى احكام الاشياء بوصف كونها مشكوكه الحكم.

الوجه الثاني: ما أفاده الميرزا النائيني - طاب ثراه - : من أن "البحث عن المحظر والاباحة راجع الى جواز الانتفاع بالاعيان الخارجية من حيث كونه تصرفًا في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والاشتغال راجع الى المنع والترخيص عن فعل المكلف من حيث أنه فعله وان لم يكن له تعلق بالاعيان الخارجية كالتفنن. وفيه ما لا يخفى لانه أيضًا يرجع الى فعل المكلف، فمحضه أن" هذا الفعل الصادر من المكلف الذي هو تصرف في ملك الله مباح أو محظور، ولعله أشار اليه بقوله فتأمل.

وأفاد المحقق العراقي - قده - في مقام الفرق بين المقاممين أن النزاع في كون الاصل في الاشياء هو المحظر أو الاباحة انما هو فيما يستقل به العقل في حكم الاشياء مع قطع النظر عن ورود حكم

منها قوله تعالى: «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَتَيْمَا» قيل (١) دلالتها واضحة. وفيه أنها غير ظاهرة (٢) فان حقيقة الایتاء الاعطاء

من الشارع للاشياء وهذا بخلاف أصلية البراءة والاشتغال فان الخلاف في كون المرجع برائة او احتياطاً انما هو بعد ملاحظة ورود حكم الاشياء من قبل الشرع، وبين الامرين بون بعيد بل ان تأملت ترى التلازم بين المتسائلتين في الحكم أيضاً حيث أنه أمكن اختيار الاحتياط في فرض اختيار الاباحة في تلك المسألة.

### «في الاستدلال بآية النبأ»

(١) القائل هو صاحب الفصول حيث قال: ان "دلالتها واضحة، ولم يذكر في تقريرها شيئاً واعل" وجه الدلالة هو أن المراد من الموصول هو الحكم والتکلیف، والمراد من الایتاء الاعلام لانه عبارة عن الاعطاء، وهو في الامور المعنوية والمطلوب العلمية عبارة عن الاعلام بخطابه، فتدل الآية المباركة على نفي التکلیف عند الشك فيه حيث أن" مفادها أنه سبحانه وتعالى لا يكلف عباده بشيء من أحكامه الا بما أوصله إليهم بخطابه وأعلمهم إياه.

(٢) أي ان" الآية غير ظاهرة في الدلالة على البراءة، وأنها انما تكون ظاهرة فيها لو كان الایتاء بمعنى الاعلام حقيقة، أو كان الایتاء كناية صريحة عن الاعلام في المقام، وكلا الامرين منتف في المقام، أما عدم كونه حقيقة في الاعلام فواضح اذ هو حقيقة في الاعطاء ، وأما عدم كونه كناية عنه اذ كونه كناية عنه متفرع على ارادة خصوص الحكم والتکلیف وهو ينسافي مورد

فاما أن يراد بالموصول (١) المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: «ومن قدر عليه رزقه فلينتفق مما آتاهه الله» فالمعنى أن الله سبحانه

الآلية كما أفاده المصنف - قده - لأن موردها الانفاق في ما آتاه الله وعليه فهذا المعنى لا يناسب المورد.

(١) ملخص ما أفاده الشيخ - قده - في مقام الجواب عن الاستدلال بالآلية أن الموصول المذكور في الآية وهو «ما آتيمها» فيه أربعة احتمالات:

الاول: أن يكون المراد منه خصوص المال والمراد من الایتاء الاعطاء والملك، فيكون المعنى لا يكلف الله نفسها الا مالاً آتيمها أي أعطاها وملكتها، والمراد من نسبة التكليف إلى المال بدلة الاقتضاء دفعه أو انفاقه أو يقدر الدفع والانفاق فيكون معنى الآية على هذا لا يكلف الله نفسها انفاق مال أو دفعه الا انفاق ما أعطاها من المال.

وهذا المعنى أجنبى عن البراءة كما لا يخفى.

الثانى: أن يكون المراد من الموصول مطلق الفعل اعم من انفاق المال وغيره أو تركه فيكون المراد من ايتائه واعطائه هو القدر عليه فتدل الآية على ان الله لا يكلف نفسها الا فعلاً أقدرها فتكون دليلاً على نفي التكليف بغير المقدور.

الثالث: أن يراد من الموصول خصوص الحكم والتکليف وأن يكون المراد من الایتاء الوصول والاعلام فيكون معنى الآية لا يكلف الله نفسها الا تکليفاً وحکماً اعلمته وأوصله ومن المعلوم أن في حال الشك لا يكون التكليف واصلاً فلا تکليف وهذا المعنى هو المناسب للبراءة فت تكون الآية دليلاً عليها بناء على هذا المعنى الثالث فقط.

لا يكلف العبد الا دفع ما أعطى من الم المال، واما (١) أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه بقرينة (٢) ايقاع التكليف عليه

الرابع: أن يراد بالموصول أعم من الفعل والحكم فيكون المراد بالایتاء الاعلام بالنسبة الى الحكم والاقدار بالنسبة الى الفعل فان ایتاء كل شيء بحسبه.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الاية على الاحتمالين الاولين اجنبية عن المقام اذ على الاحتمال الاول تدل على نفي التكليف بانفاق ما لم يعط من المال وعلى الاحتمال الثاني تدل على نفي التكليف بغير المقدور والاحتمال الثالث وان كان مربوطاً بالمقام فان الاية بناء على الاحتمال المذكور تدل على رفع الحكم المجهول لكن لا يمكن الاخذ به لكونه منافياً لمورد الاية فان موردها الانفاق بالمال وبقى الاحتمال الرابع وهو وان كان خالياً عن المحذور الا أنه مخدوش بما ذكره الشيخ لاحظ المتن. وملخصه: انه لا يمكن اراده الفعل والحكم من الاية معاً اذ تعلق الفعل في الاية وهو «يكلف» بالحكم يختلف عن نحو تعلقه بالفعل فان تعلقه بالحكم والنسبة بينهما نسبة المفعول المطلق ونسبة الى الفعل نسبة المفعول به ولا جامع بين النسبتين فارادتهما معاً يستلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو ممتنع.

(١) هذا هو الاحتمال الثاني.

(٢) أي ارادة فعل شيء أو تركه من الموصول انما هي بقرينة ان الله سبحانه علق التكليف على الموصول والتكليف لا يتعلق الا بفعل المكلفين ولذا قالوا ان موضوع الفقه هو أفعال المكلفين لا المال الذي هو من الاعيان الخارجية.

**فاطئه(١) كنایة عن القدر عليه فيدل(٢) على نفي التكليف بغير المقدور كمذكرة الطبرسی(٣) وهذا(٤) المعنى**

---

(١) حيث عرفت أن المراد من الایتاء في قوله تعالى «ما أتيها» هو الاعطاء أي لا يكلف الله نفسها إلا ما اعطاهما واعطاوه سبحانه وتعالى كنایة عن اقداره على الفعل أو تركه فمعنى الآية ان الله لا يكلف الله نفسها الا فعل شيء اقدرها أو تركه كذلك.

(٢) أي فتدل الآية.

(٣) في تفسيره مجمع البيان حيث قال في تفسير الآية الشريفه أي بقدر ما أعطاه من الطاقة وفي هذا دلالة على انه سبحانه لا يكلف احداً ما لا يقدر عليه ولا يطيقه، انتهى كلامه.

(٤) أي هذا المعنى الثاني للآية أظهر من المعنى الاول ووجه الظهور ي يمكن ان يكون من جهة عدم توقف هذا المعنى الثاني على التقدير أو التصرف في النسبة بخلاف المعنى الاول فانه بحاجة الى ذلك اذ لابد من تقدير الدفع أو الانفاق لتصحيح المعنى الاول كي ينسب التكليف اليهما اذ لا يقع التكليف على المال فانه يتعلق بافعال المكلفين ولذا لابد من تقدير الفعل المناسب للمال وهو الدفع أو الانفاق مثلاً أو لابد من التصرف في النسبة بأن يقال: ان المراد من نسبة التكليف الى المال بدلالة الاقتضاء دفعه وانفاقه فيكون هذا من قبيل المجاز في الاسناد كقوله: جرى الميزاب بخلاف المعنى الثاني فانه يحتاج الى التقدير من قبيل وسائل القرية أي أهل القرية.

اظهر واشمل (١) لأن الانفاق من الميسور داخل في ما أتيه الله، وكيف (٢) كان فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحرير ليس غير مقدور، والا (٣) لم ينزع في وقوع التكليف

(١) أي هذا المعنى الثاني اشتمل من المعنى الاول لانه يشمله وهو لا يشمله كما سيتضح لان "المعنى الاول كما عرفت سابقاً بقرينة قوله تعالى قبل ذلك «لينفق...» هو الانفاق من الميسور ومما عطاه الله من المال وهو داخل في المقدور لانه فعل اقدر الله عليه فيكون قوله الا مالاً اعطتها داخلاً في قوله: «فعلا اقدرها عليه» وأما المعنى الاول فلا يشمل المعنى الثاني فانه اخص منه، فلا يكون قوله: «فعلاً اقدرها عليه» داخلاً في قوله: «الا مالاً اعطتها» اذ الاعم لا يكفي داخلاً في الاخص.

(٢) أي سواء كان المعنى الثاني اظهر واشتمل من المعنى الاول أم لا فان هذا المعنى الثاني أيضاً اجنبى عن البرائة فلا يكون دليلاً عليها لان مفاد الآية على هذا نفي التكليف بغير المقدور، ومفاد البرائة نفي التكليف المجهول، وجواز ترك ما يحتمل حرمته، ولا ربط لادهما بالآخر، فلا تدل الآية على نفي التكليف المحتمل لان ترك ما يحتمل تحريريه ليس مصدراً لامر غير مقدور كي تدل الآية على نفيه أيضاً.

(٣) أي ان كان ترك ما يحتمل تحريريه امراً غير مقدور لكان عدم وقوع التكليف به في الشرع اجتماعياً ولما نزع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين لأن عدم وقوع التكليف بغير المقدور ليس محل النزاع عندهم، والحال أن الامر هنا ليس كذلك فان

بـ(١) أحد من المسلمين، وان نازعت الاشاعرة(٢) في امكانه.  
 نعم لو اريد (٣) من الموصول نفس الحكم والتکلیف كان ایتائه(٤)  
 عبارة عن الاعلام به، لكن ارادته(٥) بالخصوص ينافي مورد الایة،  
 وارادة (٦)

ترك ما يحتمل التحرير محل نزاع بين العلماء بأنه وقع التکلیف به  
 كي يجب الاحتیاط أو لم يقع كي تجري البرائة، فيعلم من وقوع  
 النزاع هنا ومن عدم وقوعه هناك ان المقام ليس داخلاً فيه.

(١) بغير المقدور. فان التکلیف بغير المقدور غير واقع عند  
 جميع المسلمين حتى الاشاعرة.

(٢) أي وان نازعت الاشاعرة مع القوم في امكانه وقالوا بأن  
 التکلیف بغير المقدور ممکن ولم يقع

(٣) هذا هو الاحتمال الثالث الذي قد تقدم ذكره.

(٤) أي ایتاء الحكم بمعنى اعلامه، فيكون معنى الایة على هذا  
 لا يكلف الله نفسه الا حكمأً أعلمه وأوصلهم، فدلالة الایة بمحاضة  
 هذا المعنى على البرائة واضحة.

(٥) أي ارادة نفس الحكم من الموصول ينافي مورد الایة لأن  
 موردها اعطاء المال بقدر الوسع لا الاعلام للتكلیف.

وملخص جواب الشیخ عن الایة هو ان هذا المعنى الثالث للایة  
 وان كان نافعاً للمستدل فانه يكون دليلاً على حجية البرائة الا أنه  
 لا يمكن الالتزام بهذا المعنى لكونه منافيًّا لمورد الایة كما عرفت.

(٦) جواب عن سؤال مقدر. وملخص السؤال انه لا يكون المراد  
 من الموصول نفس الحكم كي ينافي مورد الایة بل المراد منه الاعجم

الاعم منه (١) ومن الموارد يستلزم (٢) استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم

منه، فان الموصول يستعمل في معنى واحد كلي شامل للتوكيل والحكم، ودفع المال، وهو الشيء الشامل للكل، فيختلف الایتاء والاعطاء بالنسبة الى افراد الشيء فان الایتاء بالنسبة الى المال هو الاعطاء وبالنسبة الى الحكم هو الاعلام.

(١) أي الاعم من الحكم ودفع المال من الموصول بان يستعمل الموصول في معنيين.

(٢) توضيح الجواب انه لا مجال لاحتمال ارادة الاعم من التكليف ودفع المال من الموصول لعدم تصور جامع قريب بينهما كي به يصح اضافة التكليف اليه لأن المراد بالموصول ان كان هو الفعل او المال كان مفعولاً به لفعل (يكلف الله) وان كان المراد به هو الحكم والتوكيل كان مفعولاً مطلقاً لأنه لا يعقل ان يتعلق التكليف بالتوكيل الا على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق ونسبة المفعول به الى الفعل مبائنة مع نسبة المفعول المطلقاً اليه فانه على المفعول المطلق يحتاج في اضافة الفعل الى الموصول الى لحاظ كونه من شئون الفعل وكيفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل بخلافه على المفعول به فانه يحتاج في اضافة الفعل اليه الى لحاظ كونه موجوداً في الخارج قبل الفعل ليكون الفعل موجباً لايجاد وصف عليه بعد وجوده ومفروغية ثبوته، وبعد عدم تصور جامع قريب بينهما بحسب الخارج بنحو يوجب رجوع النسبتين الى نسبة واحدة لا يمكن ارادة الجميع من الموصول الا من باب استعمال اللفظ المشترى

## عليه فافهم (١)

في أكثر من معنى واحد.

ان قلت: ان الجامع بين المعنيين وان لم يكن موجوداً بحسب الخارج الا ان مفهوم الشيء يشملهما ويكون جاماً بينهما.

قلت: انه اذا لم يعقل جامع بينهما بحسب الخارج لاجدو في وجود الجامع بحسب المفهوم بعد عدم امكان ارادته.

(١) لعله اشارة الى ضعف الاشكال وأن ارادة العموم من الموصول لا يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنيين فان "الموصول اذا أبقيناه على عمومه الحقيقى ولم يكن المراد منه خصوص المال أو الفعل أو التكليف يشمل كلاً من هذه الامور الثلاثة جميعاً من دون استعماله في معنيين أو معايني، غايتها انه ايتاء كل شيء بحسبه فايتساء المال اعطائه وايتاء الفعل القدار عليه، وايتاء لتكليف اعلامه.

وملخص اشكال شيخنا الاعظم (قدس سره) ما عرفته سابقاً من ان تعلق «يكلف» بالحكم يختلف بنحو تعلقه بالفعل فان نسبة «يكلف» الى الحكم نسبة الى المفعول المطلق، ونسبة الى الفعل نسبة الفعل الى المفعول به فارادتهما معاً من الموصول استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. واجيب عن الاشكال بوجوه:

الاول: ما ذكره المحقق العراقي انه يرد ذلك على تقدير استعمال الموصول في الخصوصيات المذكورة، واما بناء على استعماله في المعنى الكلي العام وارادة الخصوصيات من دوال آخر

خارجية فلا يتوجه عليه الاشكال.

الثاني: ايضاً ما ذكره العراقي وهو ان الموصول في الاية ليس الا المفعول به لان المراد من التكليف نيسن هو الحكم كي يقتضى كون الموصول مفعولاً مطلقاً، بل المراد منه هو معناه اللغوي اعني الكلفة والمشقة، فانه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به، او المفعول النشوئ المعبر عنه في كلام بعض بالمفعول منه، فيكون المعنى على الاول أنه سبحانه لا يوقع عبادة في كلفة الا من قبل حكم أو فعل أتاه ايها هم، فنسبة الفعل الى الموصول نسبة واحدة.

الثالث: ايضاً ما ذكره المحقق العراقي وهوانا اوسلمنا وقلنا ان المراد من التكليف هو معناه الاصطلاحي لكن لا مجال لجعل الموصول مفعولاً مطلقاً، وذلك لما يلزم محدود اختصاص التكاليف الواقعية بالعالمين بهما لان مفاد الاية حينئذ هو عدم تكليف الجاهل بالاجرام الواقعية.

أقول: اما جوابه اول فانه تم بحسب الكبرى وانما الكلام في تحقق الصغرى أي في وجود دوال آخر خارجية تدل على ارادة الشخصيات.

واما جوابه الثالث فانه غير تم اذا حصل التكليف على معناه الاصطلاحي لا يستلزم اختصاص التكاليف الواقعية بالعالمين لان العلم ليس شرطاً في اصل التكليف لعدم الكلفة فيه بل شرط لتنجزه وان شئت فقل: لا يصدق التكليف الا على الحكم المنجز واما غيره

فليس بتکلیف لعدم الكلفة والمشقة فيه. واما جوابه الثاني : فاورد عليه السيد الاستاذ بان ما ذكره خلاف ظاهر التکلیف فانه يساوق الحكم ولا ظهور له في المعنى اللغوي. لكن مادة الكلفة في الاية ليست ظاهرة فيه بل هي متباعدة معه مفهوماً وانما سمي الحكم تکلیفاً لاشتماله على الكلفة والمشقة .

الرابع : ما ذكره صاحب الكفاية بانه يمكن منع كون تعلق التکلیف بالحكم على نحو تعلقه بالمفعول المطلق اذ الوجوب والحرمة الواقعيان ما لم يتتجزأ لم يندرج تحت التکلیف لغة، ويكون معنى الاية انه تعالى لا يكلف عبده في كلفة شيء أصلاً حكماً كان بان يتتجزأ ويعاقب على مخالفته أو فعلاً بان يأمر به الا ما آتىه بالاعلام بالنسبة الى التکلیف وبالاقدار بالإضافة الى الفعل .

ويرد عليه ان ارادة الاعلام والاقدار معاً من الآيات خلاف الظاهر، وما ذكره صاحب الكفاية من ان ارادتهما من الآيات ليس باستعماله فيما بل على نحو الکنایة لا يصحح الامر كما هو ظاهر .

الخامس : ما ذكره المحقق النائيني بانه لا يراد من الموصول الاعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به .

لا يقال : انه لا يمكن ان يتعلق التکلیف بالتكلیف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لانه ليس للتکلیف نحو وجود سابق عن تعلق التکلیف به، بل وجوده انما يكون بنفس انشاء التکلیف لأن المفعول المطلق من كیفیات الفعل فلا يمكن وجوده قبله والحال ان المفعول

نعم (١) في رواية عبد الله الأعلى عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً الا وسعها

به لابد وان يكون له نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه بأن يكون الفعل موجباً لايجاد وصف على ذات المفعول به. لانا نقول ان المفعول المطلق النوعي والعددي يصبح جعله مفعولاً<sup>ا</sup> به بنحو من العناية مثلا الوجوب والتحريم وان كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء الا انهم باعتبار مالهما من معنى الاسم المصدري يصبح تعلق التكليف بهما.

واقل ما يرد عليه ان اراده المعنى العنائي من اللفظ خلاف ظاهره فلا يصار اليه الا مع القرينة وهي مفقودة في المقام، فالى هنا ثبت ان الحق مع شيخنا الاعظم (قدس سره) فان اشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وارد على الاستدلال بالالية فلا دلالة لها على البراءة.

(١) لما ذكر ان الالية لها احتمالات ثلاثة ولا تكون دليلاً على البرائة الا على الاحتمال الثالث ذكر قرينة معينة له، وهي رواية عبد الله الأعلى، حيث ان هذه الرواية تدل على أن المراد من الموصول هو الحكم، ومن الآيات هو الاعلام. بيان ذلك: أنّه عليه السلام أجاب عن سؤال تكليف الناس بالمعرفة بأن "الله لا يكلف الناس بالمعرفة بلا بيان ثم استشهد به بآياتين فيعلم من استشهاده عليه السلام - لاثبات نفي التكليف بالمعرفة من دون بيان بآياتين - أن" المراد من الالية هو الاحتمال الثالث أي لا يكلف

ولا يكلف الله نفساً الا ما آتىها» لكنه(١) لا ينفع في المطلب لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعریف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها(٢) الى ارادة الاعلام من الآيتاء في الآية وسيجيء زيادة

الله نفسها الا حكم اعلمها وبيّنه، فيكون الآية دليلاً على البراءة بمئونة الرواية.

(١) أي مارواه عبدالاعلى لا يكون قرينة على أن المراد من الموصول في الآية هو المعنى الثالث، بان يكون المراد من الموصول الحكم، ومن الآيتاء الاعلام اذ كونه قرينة على ذلك متوقف على ان لا يكون الاستشهاد بالآيتين تماماً الا على تقدير كون المراد من الآيتاء الاعلام وليس كذلك، فان عدم تكليف الناس بالمعرفة قبل البيان ليس لاجل عدم البيان كي يقال: ان تطبيق آية الآيتاء على المقام متوقف على ان يكون الآيتاء بمعنى الاعلام والا فتكون هي اجنبية عن المقام، ولا يكون عدم تكليف الناس بالمعرفة قبل البيان داخلاً في قوله: «ما آتيمها» كي يمكن الاستشهاد به، بل هو لاجل ان المعرفة بالله غير مقدور للناس قبل تعریف الله سبحانه وتعالى لنفسه فحكمه (ع) بعدم كون الناس مكلفين بالمعرفة قبل البيان لاجل عدم كونها مقدرة لهم فيمكن الاستشهاد بالآية بلا حاجة ان يكون الآيتاء بمعنى الاعلام، والامام عليه السلام، اجاب عن السؤال من تكليف الناس بالمعرفة قبل البيان بقوله «لا» لكون التكليف المذكور غير مقدور وبعد بيان الصغرى طبق عليها الكبرى وهو ان الله لا يكلف الله نفسها بشيء الا ان يكون مقدوراً له.

(٢) أي لا يحتاج دخول المعرفة من حيث كونها غير مقدور في

توضيح ذلك في ذكر الدليل العقلى انشاء الله.  
ومما ذكرنا (١) يظهر حال التمسك بقوله تعالى «لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها».   
ومنها قوله تعالى: وما كنا معدبين حتى نبعث رسولاً بناء (٢)

الاية وشمول الاية لها الى ارادة الاعلام من الآيات.  
وبعبارة واضحة: ان الاستشهاد بالاية لاثبات عدم كون الناس  
مكلفين بالمعرفة قبل البيان لا يحتاج الى كون الآية بمعنى الاعلام،  
بل الاستشهاد تام ونفي تكليف الناس بالمعرفة داخل تحت الآية من  
دون حاجة الى التأويل المذكور، اذن فلا تكون الآية ولو بانضمام  
الرواية دليلاً على البراءة.

أقول: ان كلامه (قدس سره) غير خال عن الاجمال اذ لو كان  
المراد منها المعرفة التفصيلية فهو غير مقدور للناس ولو بعد  
البيان فان معرفة الله بكلمته مستحيل للبشر.

والظاهر ان المراد من المعرفة معرفة حجاج الله تعالى على خلقه  
فان معرفتهم لا يمكن الا ببيان من الله سبحانه وتعالى.

(١) من ان الاية المتقدمة ظاهرة في نفي التكليف بغير المقدور  
ولا دلالة لها على البراءة يظهر الحال في هذه الآية أيضاً فانها  
ايضاً اجنبية عن البراءة.

(٢) أي الاستدلال بالاية لاثبات البرائة مبني على ان يتصرف  
في ظاهر الآية بان يقال: ان بعث الرسول ليس المراد منه بيان  
التكليف مطلقاً سواء كان بياناً نظرياً، أو عقلياً.

توضيجه: ان مجرى البرائة لما كان مختصاً بما لا بيان فيه اصلاً

• • • • • • • • • • • • • • •

وكان الحكم العقلي أيضاً بياناً كالبيان النصلي توقف الاستدلال  
بالآلية الشريفة على التصرف فيها ولذا احتاج المصنف في الاستدلال  
بها إلى ثبات أحدى مقدمات:

الاولى: ان يتصرف في قوله: نبعث رسولاً بان يقال: ان بعث  
الرسول كنایة عن بيان التکالیف والاحکام سواء كان بياناً عقلیاً،  
أو نقلیاً. و اشار المصنف قدس سره، الى هذه المقدمة بقوله:  
«بناء على ان بعث الرسول . . . .».

الثانية: ان لا يتصرف في الاية بان تبقى الاية على ظاهرها من اراده البيان النقلبي من بعث الرسول بحيث لو كنا نحن وهذه الاية لقلنا بانحصر البيان بالنقلبي فقط الا انه قام دليل آخر على كون الدليل العقلي بياناً ايضاً، فيخصص به ظاهر الاية الدالة على حصر البيان على النقلبي فقط. و Ashton المصنف الى هذه المقدمة بقوله: «ويخصص العموم . . . .».

الثالثة: ان تبقى الاية على ظاهرها، والحكم العقلي أيضاً وان كان بياناً الا انه لا يكفي بوحدهته بحيث ان يستحق المكلف العقاب على مخالفته ما لم يؤكد البيان العقلي بالبيان النطلي.

وملخص الكلام: ان الحاجة الى التصرف في الاية انما هي على تقدير حجية حكم العقل وجود الملازمة بيئنه وبين حكم الشرع وأما لو قيل بعدم وجود الملازمة بينهما أو عدم حسن العقاب بالتأكيد الذى يرجع الى عدم حجية حكم العقل لم يحتاج الى التصرف فيهما. والمصنف اشار الى هذه المقدمة الثالثة بقوله: «أو يلتزم

على ان بعث الرسول كنایة عن بيان التكليف، لانه (١) يكون به غالباً كما في قولك «لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» كنایة عن دخول الوقت (٢) أو عبارة (٣) عن البيان التقلی، ويخصص العموم بغير المستقلات، أو يلتزم (٤) بوجوب التأکید وعدم حسن العقاب الا مع اللطف (٥) بتأکید العقل بالعقل،

يوجوب التأكيد».

(١) أي لان البيان يكون ببعث الرسول غالباً أو أما البيان العقلي فقليل جداً.

(٢) حيث ان الاذان كنایة عن دخول الوقت، والتعليق بسالاذان لغسلة وقوعه عند دخول الوقت.

(٣) أي بعث الرسول عبارة عن البيان النقلاني الا ان هذا العموم يخصص بالمستقلات العقلية أي ما كنا معذ بين الناس حتى نبيّن لهم أحكام الدين الا في الموارد التي يكون العقل حاكماً فيها، ومعه لا حاجة الى البيان النقلاني فيكون العذاب متوقفاً على أحد الامرين اما البيان النقلاني، او البيان العقلاني وهذه اشارة الى المقدمة الثانية التي قد سبق ذكرها.

(٤) وهذه اشارة الى المقدمة الثالثة أي يلتزم بـ"الدليل العقلى لابد أن يؤكى بالدليل الن资料ى ، ولا يحسن العقاب بمخالفة حكم العقل وحده الا أن يؤيد حكم العقل بالدليل الن資料ى . وملخص كلامه ان العقل بمجرده وان كان حاكماً باستحقاق العقاب الا انه لا يكفيه فـ فعليته ، فانه يحتاج الىبيان النقلة .

(٥) حيث ان تأكيد العقل بالشّرعي لطيف واجب على الله، وان

وان(١) حسن الذم بناء (٢) علی ان منع اللطف یوجب قبح العقاب، دون الذم كما صرح به البعض (٣).

ولی أي تقدير(٤)، فيدل علی نفی العقاب قبل البيان. وفيه: ان ظاهره(٥) الاخبار بوقوع التعذیب سابقاً بعد البعث فيختص

شئت فقل: وجہ علی الله تأکد الاحکام العقلیة بالسماعیة من باب  
قاعدة اللطف، وهي ما يقرب العبد الى الطاعة، ويبعده عن المعصیة.  
(١) کلمة «ان» وصلیة أي وان حسن الذم مع وجود البيان العقلی  
الا انه لا یوجب فعلیة العقاب.

(٢) أي حسن الذم مبني علی ان منع اللطف أي عدم تأیید العقل  
بالنقل یوجب قبح العقاب، وأما الذم فلا یكون قبيحاً معه.

(٣) حيث ان بعض العلماء صرحت بان البيان العقلی المجرد  
عن البيان النقلی لا يکفى في استحقاق العقاب، ولكن يکفى في  
حسن الذم.

(٤) أي سواء كان بعث الرسول كنایة عن بيان التکلیف أم كان  
المراد منه الاحتمالین الاخرین فتدل الآیة علی أن "العقاب قبل  
البيان قبيح، فتكون دليلاً علی البرائة:

(٥) أي ظاهر قوله تعالى. ونشأء هذا الظہور هو التعبیر  
بلفظ الماضي في قوله تعالى: «وما كنا معذّبين» فيكون المراد هو  
الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنیوی فيما مضى من الامم السابقة  
الا بعد البيان، فلا دلالة لها علی نفی العذاب الآخری عند عدم  
تمامیة البيان.

بالعذاب البنيوي الواقع في الأمم السابقة. ثم انه ربما يورد (١) التناقض على من (٢) جمع بين التمسك بالآلية في المقام وبين رد

(١) المورد هو المحقق القمي.

(٢) والمراد من قوله من جمع ~~بین~~ ما هو الوحيد البهبهاني، وقيل الفاضل الجواد، وقيل الفاضل التونسي حيث جمع بين التمسك بالآلية على البراءة وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة، وهم الاشاعرة القائلون بعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وتوضيحة: انهم تمسكوا بالآلية الشريفة على البراءة في مقابل الاخباريين القائلين بالاحتياط، وتمسکوا بهذه الآية أيضاً لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقابل المعتزلة القائلين بالملازمة بتقرير ان ظاهر الآية انطة العذاب ببيان الرسول وعدم كفاية البيان العقلي، ومعنى عدم كفايته عدم حجيته.

واورد المحقق القمي على من جمع ~~بین~~ ما ~~بأن~~ الجمع بين التمسك بالآلية لحجية البراءة ورد التمسك بها لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع جمع بين المتناقضين. وحاصل التناقض: ان الاخبار بنفي التعذيب قبل بعث الرسول ان دل على عدم التكليف شرعاً ولو في مورد حكم العقل بالتوكيل فلا وجه لرد من تمسك بها لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع اذ بعد دلالة الآية على عدم التكليف قبل البيان وان كان العقل حاكماً به لا وجه للإيراد عليه وانكار دلالة الآية على نفي الملازمة اذ الآية تدل على عدم التكليف قبل البيان من الشارع

من (١) استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بيان (٢) نفي فعالية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق فإن (٣) الاخبار ينفي

حتى في مورد يكون العقل حاكماً به ومدركاً له ولا يعني من نفي الملازمة أكثر من هذا.

وان لم يدل على عدم التكليف فلا وجه للتمسق بالآلية لاثبات البراءة، فالفاضل التونسي أو غيره لا بد اما أن يلتجئ بعدم جواز التمسق بالآلية لاثبات البراءة، وأما أن يلتزم بدلالة الآية على نفي الملازمة.

(١) كالاشاعرة حيث انهم استدلو بالآلية لنفي الملازمة.

(٢) الجار متعلق بقوله «رد» فإن هذا بيان لرد» استدلال الاشاعرة، والمراد هو الفاضل التونسي. توضيح الرد: ان المستفاد من الآية. نفي فعالية العذاب ما لم يرد بيان نقل، فإن فعالية العذاب منوطه بالنقل، وهو أي نفي فعالية العقاب. لا يدل على نفي استحقاق العقاب عند عدم ورود بيان نقل، فإنه يمكن ان يكون استحقاق العقاب حاصلاً بمجرد العقلية.

وبعبارة اخرى: ان مفاد الآية الشريفة نفي فعالية العذاب قبل بعث الرسول، لا نفي استحقاق العقاب فلا ينافي ثبوت الاستحقاق بالنظر الى حكم العقل في بعض الموارد قبله والملازمة بينهما على الاستحقاق لا على الفعلية فيكون التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع موجوداً في مرحلة الاستحقاق لا في مرحلة الفعلية.

(٣) هذا ايراد من المحقق القمي على من رد الاستدلال بالآلية لنفي الملازمة واستدل بها على البراءة، بتقرير: ان صحة الاستدلال

التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثانية (١) وان لم يدل (٢) فلا وجه للأول (٣).

ويتمكن دفعه (٤) بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام (٥) لأن (٦) الخصم (٧) يدعى أن في ارتكاب الشبهة الواقع في العقاب، والهلاك

بالية على البراءة وعدم صحته بها على نفي الملازمة متناقضان.  
توضيح التناقض: ان الآية قد اخبرت بنفي التعذيب قبل بعث الرسل أي قبل البيان، وهذا لا ينفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعاً عند انتفاء البيان الشرعي وان كان هناك بيان عقلي فلا وجه لرد الاشاعرة القائلين بنفي الملازمة.

(١) أي الاراد على من استدل بها لنفي الملازمة فيصح التمسك بها على نفي الملازمة ايضاً.

(٢) أي ان لم يدل الاخبار بنفي التعذيب على عدم التكليف شرعاً.

(٣) أي التمسك بالية لاثبات البراءة.

(٤) أي دفع التناقض الذي أورده المحقق القمي.

(٥) أي في باب البراءة. توضيحه: ن الآية تدل على نفي فعلية التعذيب قبل البيان، ونفي الفعلية وان كان أعم من نفي الاستحقاق لعدم الملازمة بينهما عندنا فانه يمكن ان لا يعاقب بالفعل مع استحقاقه له الا أنه اي نفي فعلية العقاب بمقتضى الآية يكفي لنفي استحقاق العقاب جدلاً لأن الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فنفي الفعلية المستفاده من الآية كاف في الزامه.

(٦) تعليل لكافية عدم فعلية العقاب لعدم استحقاقه.

(٧) وهم الاخباريون.

فعلاً (١) من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية خبر التشليث (٢)، ونحوها التي (٣) هي عدمة ادتهم، ويعرف (٤) بعدم المقتضى لاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية (٥).

(١) أي يدعى الاخباريون ان من ارتكب الشبهات يستحق "العقاب الفعلي".

(٢) الذي قسم الامور على ثلاثة: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، الى ان قال ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

(٣) صفة لقوله «رواية» أي رواية خبر التشليث عدمة أدلة الاخباريين.

(٤) أي يعترف الخصم الذي هو الاخباري بأنه لا مقتضى لاستحقاق العقاب على تقدير عدم فعليته.

و ملخص الكلام: ان الاصولي والاخباري متفقان في عدم استحقاق العقاب على تقدير عدم فعليته الا ان الاخباري يدعى فعلية العقاب بمقتضى خبر التشليث وغيره، والاصولي يدعى عدم فعلية العقاب بمقتضى الاية المذكورة.

(٥) لما عرفت من ان الاخباري يقبل عدم استحقاق العقاب على تقدير عدم فعليته، فاذا ثبت دلالة الاية على نفي فعلية العقاب دلت على نفي استحقاق العقاب أيضاً على مسلك الاخباري، فتكون دليلاً على البراءة..

وان لم تكن دليلاً عليه على مسلكنا لما عرفت من أن "نفي

**بخلاف (١) مقام التكلم في الملازمة (٢)، فإن المقصود فيه (٣)  
اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل (٤). وعدم (٥) ترتيب العقاب**

الفعالية عندنا أعم" من نفي الاستحقاق لعدم الملازمة بينهما عند  
الاصولي فالاية تكون دليلاً على البراءة على مسلك الاخباري جدلاً  
لا على مسلك الاصولي.

أقول: ان" الجواب الجدلبي يسكت الخصم ولا يكون حلاً للشكال  
هذا أولاً وثانياً ان" اعتراف الخصم بالالملازمة المذكورة بعيد جداً  
كما افاده الكفاية لبيان رد الاستدلال.

(١) الى هنا ثبتت صحة الاستدلال بالاية على البراءة جدلاً،  
ومن هنا شرع في اثبات أن" الاية لا تدل على نفي الملازمة.

(٢) بين حكم العقل والشرع.

(٣) أي في مقام التكلم في الملازمة بين حكم العقل والشرع.

(٤) أي اثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقابل  
الاشاعرة، والاية لا تدل على نفي الملازمة في مقام الاستحقاق كما  
عرفت.

(٥) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله كيف لا تدل الاية على  
عدم الملازمة والحال ان المستفاد منها أن العقاب موقوف على  
البيان الشرعي ومعناه عدم ترتيب العقاب عند عدم البيان الشرعي  
وان كان البيان العقلي موجوداً ومعنى هذا عدم وجود الملازمة  
بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت: ان" الاية لا تدل على توقف الاستحقاق على البيان الشرعي  
كي تدل على عدم الملازمة بينهما بل تدل على ان ترتيب العقاب

على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار (١) حيث قيل انه محروم معفو عنه، وكما في العزم على المعصية (٢)، على احتمال (٣).

موقوف عليه ولا منافاة بين الاستحقاق وعدم الفعلية بان تكون الملازمة ثابتة في مرحلة الاستحقاق دون الفعلية للعفو عنه.

(١) حيث ان العقاب ثابت في مورد الظهار، فان فاعله يستحق العقاب لانه حرام شرعاً، ومع ذلك انه معفو عنه، فكما عدم ترتب العقاب على الظهار لا يكون دليلاً على نفي استحقاق العقاب بل انه من باب العفو فكذلك في المقام فان نفي العقاب الفسيلي باليه لا يكون دليلاً على عدم استحقاقه له فلا تكون الاية دليلاً على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أقول: انه (قدس سره) نسب العفو عنه الى قيل، وفيه اشعار الى ضعفه، فان العفو عنه محل خلاف بين المفسرين، واستدل القائل بالعفو بقوله تعالى بعد قوله «وانهم ليقولون منكرا من القول وزوراً وان الله لغفور غفور» بتقريب ان تعقيبه بالعقوبة يستلزم نفي العقاب، وهذا القول ذكره بعض المفسرين.

(٢) قد تقدم من الشيخ في صدر الكتاب ان التجربى على اقسام ستة: منها قصد المعصية فان عدة من الاخبار تدل على ثبوت العقاب على قصد المعصية، وعدة اخرى منها تدل على العفو عنها، فان قصد المعصية محروم، ومعفو عنه بمقتضى الجمع بين الاخبار.

(٣) وفي قوله «على احتمال» اشارة الى ان في المسألة احتمالات اخرى أيضاً كاحتمال عدم العفو واحتمال عدم الاستحقاق فان ما ذكرناه احدى الاحتمالات في المسألة. والحاصل: ان عدم ترتب

### نعم (١) لو فرض

العقاب على قصد المعصية كما لا يكون دليلاً على عدم استحقاق القاصد العقاب كذلك نفي العقاب بالالية لا يدل على عدم استحقاقه له لاحتمال العفو عنه.

(١) استدراك عما ذكره من أن "الآلية لا تدل على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع اذا المفروض أنها تدل على نفي فعلية العقاب من دون بيان من الشرع في مورد حكم العقل باستحقاقه، ولا تدل على نفي استحقاقه في مورد العقل الحاكم باستحقاقه كي يقال أنها تدل على نفي الملازمة.

و توضيح الاستدراك: أن "الآلية تدل على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بنفس التقرير الذي ذكرناه في دلالتها على البراءة فكما قلنا هناك أن الآلية تدل على نفي الفعلية وثبت اجماع من الاصولي والاخباري على أنه لو انتفت فعلية العقاب في المشتبه انتفى الاستحقاق ايضاً فتدل الآلية على البراءة بانضمام الاجماع المذكور فكذلك نقول انه لو ثبت الاجماع من المتنازعين في مسألة الملازمة أنه اذا انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق. لدت الآلية على نفي الملازمة بانضمام الاجماع المذكور فالآلية دلت على نفي الفعلية وقام الاجماع على وجود الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فدللت الآلية على نفي استحقاق العقاب في مورد حكم العقل باستحقاقه اذا بعدقيام الاجماع من المتنازعين على انتفاء الاستحقاق عند انتفاء الفعلية لمعنى بقاء الاستحقاق بعد انتفاء الفعلية. والحاصل: ان الآلية اذا دلت على نفي الفعلية دلت على نفي الاستحقاق أيضاً

هناك (١) أيضاً اجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر (٢) من بعض ما فرعوا على تلك المسألة (٣)

بعد ثبوت الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق باتفاق المتنازعين والالتزام التفكيري بين المتلازمين فإذا جاز التمسك بالآلية على نفي الملازمة أيضاً توجه إشكال التناقض.

(١) أي لو فرض في مورد انتفاء فعليه العقاب قبل البيان اجماع على أنه لو ثبت انتفاء فعلية العقاب قبل بيان الشارع انتفى استحقاق العقاب أيضاً، فكما ثبت اجماع من الاصولي والاخباري على انه لو ثبت انتفاء فعلية العقاب عند انتفاء البيان الشرعي انتفى الاستحقاق كذلك لو ثبت اجماع من علماء الكلام أنه لو ثبت انتفاء فعلية العقاب انتفى استحقاقه أيضاً.

(٢) أي يظهر الاجماع على وجود الملازمة بين انتفاء الفعلية وانتفاء الاستحقاق، وسيأتي وجه الظهور.

ولا يخفى أن الاجماع المذكور ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم لعدم كون المسألة شرعية كي يكون اجماعهم كاشفاً عن رأيه (ع) بل المراد منه اتفاق المتخاصلين في المسألة.

(٣) أي من بعض الفروع التي فرّعوها على مسألة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، وجعلوها ثمرة للنزاع، فقالوا: لو حكم العقل أيضاً بما حكم به الشرع ترتب الشواب على موافقته والعقوب على مخالفته، وتزول العدالة بمجرد المخالفة، أو بالاصرار بها. وأما لو لم يحكم العقل به لا يترب الشواب على موافقته والعقوب على مخالفته ولا تزول العدالة بمخالفته وجه الظهور هو

جاز (١) التمسك بهناك والانصاف أن الآية (٢) لا دلالة فيها على المطلب في المقامين (٣).

أن الشواب والعقاب والموافقة والمخالفة إنما تترتب على الانزاميات وكذا مخالفة حكم النزامي تضر بالعدالة، ومخالفه حكم العقل باستحقاق العقاب ما لم يحكم بفعاليته لا توجب العقاب، ولا تضر بالعدالة، وكذا موافقته لا توجب الشواب كما هو كذلك في مخالفه الحكم الشرعي، فإنه ما لم يصل إلى حد "الفعالية" لا يتترتب عليه عقاب، ولا ثواب، وهكذا.

وان شئت فقل: ان ما ذكر من الشمرات من آثار الفعلية، لا من آثار الاستحقاق، فان "مجرد استحقاق العقاب لا يترب عليه العقاب لاحتمال العفو والشفاعة".

فيظهر من التمرات التي رتبوها على مسألة بين حكم العقل والشرع على أن نزاعهم في وجود الملازمة بين حكم العقل والشرع في مرحلة فعلية العقاب بحيث لو انتفت السلازمة في هذه المرحلة انتفت في مرحلة الاستحقاق.

(١) جواب لقوله: لو فرض... أي جاز التمسك بقوله تعالى... في مقام نفي الملازمة بازضمام مقدمة خارجية وهو الاجماع كما عرفت.

(٢) وهو قوله تعالى: «وما كنا معدّين بـ...».

(٣) أي لا تدل الاية على البراءة ولا على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، اما عدم دلالتها على البراءة فلانها وردت في مقام الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي على الامم السابقة

الا بعد البيان، وذلئك بقرينة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: «وما كنامعد بين... فلا دلالة لها على نفي العذاب الآخرة عن عدم تمامية البيان. وأما عدم دلائلها على نفي الملازمة فلان محل النزاع هو اثبات الملازمة بين حكم العقل والشرع في استحقاق العقاب خاصة، ومجرد نفي فعلية العقاب بمقتضى الآية لا ينفي الاستحقاق والاجماع المذكور على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق غير ثابت.

### «التحقيق في الاستدلال بالآلية»

تقريب التمسك بالآلية في كلمات الشيخ هو أن بعث الرسول أما كناية عن بيان التكليف ولو كان بالعقل وإنما كنّى عنه ببعث الرسول بلحاظ كون البيان بسببه غالباً، وأما عبارة عن البيان النقلي يأتي به الرسول ويخصص عموم الآية بالمستقلات الفعلية فان ما استقل به العقل يستحق العذاب عليه ولو لم يبعث الرسول. وملخص الكلام: أن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام فتدل الآية على نفي العقاب بمخالفة التكليف غير الواثق.

وأورد على التقريب المذكور بوجهين:

الوجه الأول: أن "المراد من الآية الأخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الأمم السابقة الا بعد البيان ولا دلالة لها على الحكم المشتبه من حيث أنه مشتبه، فهو أجنبية عما نحن فيه

والجواب عنه كما في كلمات المحقق العراقي<sup>١</sup> والاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ: أن "جملة ما كان أو ما كنّا وأمثالهما من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى ولا يناسب صدوره منه كقوله تعالى «ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم»، وقوله تعالى «وما كان الله معذ بهم وأنت فيهم» وكقوله «ما كنا ظالمين»، فجملة الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيظهر من الآية. انه سبحانه تعالى كان في مقام اظهار العدل، ببيان: أن "التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى بلا فرق بين العذاب الدنيوي والاخروي اذ بعد عدم كون التعذيب لائقاً بحاله تعالى لم يكن فرق بين عذاب وعذاب آخر، هذا أولاً".

وثانياً ما أفاده المحقق الاصفهاني، والاستاذ الاعظم<sup>٢</sup> وسيدنا الاستاذ: بأن "نفي العذاب الدنيوي عند عدم البيان يدل بالاولوية القطعية على نفي العذاب الاخروي اذ العذاب الدنيوي أهون من العذاب الاخروي".

ويمكن الجواب عنهم: بأنه بعد الاغماض عن الجواب الاول وتسليم أنها اخبار في نفي العذاب من الامم السابقة لا يستفاد من الآية نفي العذاب بالنسبة الى الامة المرحومة فضلاً عن العذاب الاخروي فانها على هذا تخبر عن قضية خارجية واقعة بالنسبة الى الامم السابقة وتبيّن أنه تعالى لم يعذ بهم غفلة وهم لم يكونوا جاهلين بما

١- نهاية الدرية ص ١٧٤

٢- مصباح الاصول ص ٢٥٦

فعلو بل إنما عاقبهم بعد البيان واتمام الحجة عليهم.  
نعم لو كان المستفاد من الآية نفي العذاب الدنيوي مطلقاً أعمَّ  
من الأمم السابقة والمرحومة لكان لما افيد من الأولوية مجالاً هذا  
تمام الكلام في الإيراد الأول والجواب عنه.

الوجه الثاني: أنَّ المنفي في الآية فعلية العذاب لا استحقاقه،  
ونفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق مع أنَّ محل الكلام بين  
الأصولي والأخباري هو الثاني.

وأجاب عنه المحقق العراقي<sup>١</sup> والاستاذ الاعظم<sup>٢</sup> وسيدنا الاستاذ:  
بانَ "المدلول المطابقي للآلية وان كان نفي فعلية العذاب الا أنها تدل  
على نفي الاستحقاق بمدلوله الائتزامي لانه بعد دلالة الآية بمدلولها  
المطابقى على ان التعذيب قبل البيان لا يناسبه تعالى فتدل بالالتزام  
على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب اذ مع فرض استحقاق العبد  
يناسبه تعالى أن يعذبه كما أنه يناسبه أن يغفره فعدم كون تعذيبه  
 المناسباً لشأنه تعالى انما يتم فيما لم يكن العبد مستحقاً للعذاب  
وعليه تكون للآلية المباركة دلالة على مطلوب القائل بالبراءة وهذا  
الجواب متين وأما ما أجاب به شيخنا الانصارى بأنَّ الآية وان دلت  
على نفي فعلية العذاب الا انَّ الخصم يسلم الملازمة بين الفعلية  
ونفي الاستحقاق فنفي الفعلية المستفادة من الآية كاف في الزامه،  
فمردود بما أورده عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بوجوهين:

١- نهاية الأفكار ص ٢٠٥

٢- مصباح الأصول ص ٢٥٦

ومنها قوله تعالى: «وما كان الله ليضل (١) قوماً بعد اذ هدتهم حتى يبين لهم ما يتقون»<sup>١</sup> أى يجتنبونه من الافعال، والترك.

الاول: ان الاستدلال بالاية حينئذ يكون جديلاً فلا يسكن أن يستند اليها الاصولي المنكر للملازمة.

الثاني: أن "الخصم لا يعترف بذلك".

ربما يجاب عن ايراده الاول بانه يمكن ان يقال ان الاستدلال بالاية ليس بجدلي بل برهاني، بتقرير: ان الاية دلت على نفي الفعلية، وقام الاجماع على الملازمة بين نفي الفعلية، ونفي الاستحقاق.

فالاية بانضمام الاجماع تقييد المطلوب، ولكنه مدفوع: بأن الاجماع المدعى في المقام ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رضى المعصوم لما عرفت من أن المسألة المتنازع فيها ليست فرعية. بل معنى الاجماع في المقام هو اتفاق المتنازعين وهو لا يفيد الا ان يكون الاستدلال جديلاً.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن "الاستدلال بالاية لاثبات البراءة لا اشكال فيه".

(١) ليس المراد من الاضلال، الايقاع في الضلال، فانه غير مراد قطعاً، لاستلزماته الجبر فلا بد من العمل على ما هو الظاهر منه في المقام وهو الخدلان بمعنى سلب التوفيق عنهم وكذا المراد من المهدائية هو التوفيق أى وفقهم وهيأ لهم مقدمات الاطاعة والعبودية أو بمعنى اراءة الطريق، فيكون معنى الآية ان الله لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبيّن

لهم المحرمات وأما قبل البيان فلا ضلاله ومعصية في أعمالهم  
وهي معنى البراءة.

ان قلت: ان المستفاد من الاية ان الله سبحانه وتعالى يخدهم  
بعد هدايتهم وبعد بيان موجبات الضلال، مع أنه لا يعقل الضلال  
بعد هداية الله.

قلت: ان "المهاداة في المقام بمعنى اراءة الطريق. لا الاصالة  
إلى المطلوب وإنما لا يعقل الضلال بعد المهاداة، بمعنى الاصالة  
إلى المطلوب.

وقال الطبرسي في مجتمع البيان في معنى الاية وما كان الله  
ليحكم بضلاله قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقوون  
من الامر بالطاعة والنهى عن المعصية فلا يتقوون فعند ذلك يحكم  
بضلالتهم.

وقيل: وما كان الله ليغذب قوماً فيضلهم عن الشواب والكرامة  
وطريق الجنة بعد اذ هداهم ودعاهم الى الايمان حتى يبيّن لهم ما  
يستحقون به الشواب والعقاب من الطاعة والمعصية فتحصل أن في  
قوله: «ليضل» احتمالات ثلاثة الحكم بالضلال والتعذيب في الدنيا  
والآخرة، والخذلان في مقابل المهاداة والتوفيق، وفي شأن نزول  
الاية قولان: قيل انه مات قوم من المسلمين على الاسلام قبل أن تنزل  
الفرائض فقال المسلمون يا رسول الله اخواننا الذين ماتوا قبل  
الفرائض ما منزلتهم فنزلت الاية.

وظاهرها (١) انه تعالى لا يخذلهم (٢) بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبين لهم وعن الكافي، وتفسير العياشى، وكتاب التوحيد، حتى (٣) يعرفهم ما يرضيه، ويستخطه.

وقيل: لما نسخ بعض الشريائع وقد غاب أنس وهم يعملون  
بالامر الاول ولم يعلموا بالامر الثاني كتحويل القبلة وغيره،  
وقد مات الاولون على الحكم الاول سئل النبي صلى الله عليه وآله عن  
ذلك فأنزل الله الآية ...

(١) أي ظاهر الاية، وهو قوله: «وما كان الله ليضل» انه تعالى لا يخذلكم، وذلك الظهور انما هو بعد عدم امكان كون الاضلال بمعنى الایقاع في الضلاله لاستلزامه الجبر. وملخص ما ذكره في تقرير الاستدلال هو أنه تعالى ما كان ليعد بهم ويخذلهم الا بعد البيان فيستفاد منها عدم خذلانهم وعدا بهم قبل البيان، وهو المطلوب.

(٢) الخذلان يكسر البخاء ترک العون والنصر وكذلك الخذل  
يقال: خذله خذلاً اذا ترك عونه ونصرته وخذلان الله للعبد أن  
لا يعصمه ومنه قوله تعالى: «وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من  
بعد».

(٣) هذا تفسير لقوله: «حتى يبین لهم ما يتقوون» أي ما كان الله ليخندل قوماً حتى يعير فهم ما هو موجب لرضاه تعالى، وما هو موجب لغضبه تعالى.

وفيه (٢) ما تقدم في الآية السابقة. مع أن (٢) دلالتها أضعف من حيث أن توقف الخدلان على البيان غير ظاهر الاستلزم للمطلب.

**اللهم لا بالفحوى (٣)**

(١) هذا هو الاشكال الاول على الاستدلال بالآية، وملخصه ما بيّنناه في الجواب عن الآية السابقة بأنّها كانت في مقام الاخبار عن حال الامم السابقة بأن العذاب الدنيوي الواقع عليهم انما كان بعد اتمام الحجة وبيان ما هو الحق.

(٢) هذا هو الاشكال الثاني. وملخصه: أن دلالة هذه الآية على البراءة أضعف من دلالة الآية السابقة لأن الآية السابقة كانت دالة على نفي العذاب قبل البيان ومع ذلك انكرنا دلالتها على البراءة، والآية في المقام تدل على ان الله لا يخذل قوماً في الدنيا بسلب اسباب التوفيق والتوكيل الى النفس فيما يتعلق بالمعاش والمعاد الا بعد بيان الواجبات والمحرمات عليهم، ولا ملزمة بين توقف الخدلان على البيان وتنجز التكليف عليه. والع الحال: ان الآية لا تدل على عدم التكليف قبل البيان، وإنما تدل على عدم الخدلان قبله، وعدم الخدلان قبله لا يستلزم عدم التكليف قبله.

(٣) بان يقال: ان "الله سبحانه وتعالى اذا لم يخذلهم في معاشهم ومعادهم ولم يفضحهم في افعالهم وأعمالهم برفع العجب عنهم، ولم يعذبهم في الدنيا بعد ابها حتى يبيّن لهم ما أمر الله به فعد يبيّنهم بالعذاب الآخرى الذى هو أشد من العذاب الدنيوى بمراتب عديدة قبل بيانه بطريق أولى اذ هو سبحانه وتعالى لم

ومنها (١) قوله تعالى: «لِيَهُمْكُمْ مِنْ هَلْكَ عن بِيْنَةٍ وَيَحْيَى مِنْ حَىٰ عَنْ بِيْنَةٍ»<sup>١</sup> وفي دلالتها (٢) تأمل ظاهر.

يخذ لهم في معاشهم لكمال رحمته وفرط احسانه على العباد فإذا كان مقتضى الرحمة عدم تعذيبهم بالعذاب الخفيف لكان مقتضاها عدم تعذيبهم بالعذاب الشديد بالاولوية، هذا اولاً.

وثانياً إنك قد عرفت سابقاً أن جملة «ما كان» ونظائرها في الآيات مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى ولا يناسبه شأنه فعليه تدل الآية على أن الخدلان قبل البيان ليس من شأنه مع أنه أخف من التعذيب الاخروي فهو لم يكن مناسباً لشأنه بالاولوية.

(١) تقرير الاستدلال بها إنها تدل على أن هلاك من هلك إنما كان عن بِيْنَةٍ أي بعد بيان وكذا حياة من يحيى فان مقتضى تخصيص الملاك بصورة وجود البينة انتفاءه عند انتفاء البينة ومقتضى ذلك عدم الملاكة الاخروية في مخالفة الوجوب المحتمل والحرمة المحتملة عند عدم البيان عليها وهو المطلوب.

(٢) أي في دلالة الآية على البراءة تأمل، وجه التأمل أن المراد من الملاك في الآية ليس هو العذاب كي تكون من أدلة البراءة، بل هو الموت فان الآية نزلت في بيان قصة غزوة بدر ونصرة المسلمين فيها والمراد بالبينة هي معجزات النبي صلى الله عليه وآله والمقصود من الآية بيان عملة ما وقع من نصرة المسلمين والزام الحجة على من مات أو بقي من المشركين فمعنى قوله: «لِيَهُمْكُمْ

ويرد على الكل (١) أن غاية مدلولهما عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده (٢) واقعاً، فلا تنافي (٣) ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحرير، ومعلوم أن القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول

هذا عن بيته...» أي ليسمو من مات منهم في الغزوة عن بيته يعني بعد الزام الحجة عليه بمارأه في هذه الغزوة مما يدل على صدق النبي ويعيش من عاش منهم بعد قيام الحجة عليه، فان» هذا المعنى المستفاد من الآية أجنبى» عن البراءة كما هو واضح لأهل الدرامية.

(١) أي على الآيات المذكورة أن» غاية ما يستفاد منها عدم العقاب على مخالفة النهي الذي هو مجهول عند المكلف على تقدير وجوده في الواقع نظير كبرى قبح العقاب بلا بيان، فان الاخباري أيضاً قائل بهذا فالكبرى مسلمة بين الاصولي والاخباري وهو قبح العقاب بلا بيان، وانما الكلام في الصغرى فان الاخباري يدعى اقامة البيان والحجية على التكاليف الواقعية وبعد اقامة الدليل من الاخباري على وجوب الاحتياط يرتفع موضوع الآيات لأن موضوع الآيات الدالة على البراءة هو عدم العلم على التكاليف الواقعية فلا يبقى عدم العلم بعد اقامة الدليل عليها من قبل الاخباريين.

(٢) اي وجود النهي.

(٣) أي لامنافاة بين الدليل الدال على جواز مخالفة النهي المجهول وبين ورود الدليل العام الدال على وجوب اجتناب ما يحتمل التحرير لأن» ما يدل على عدم المؤاخذة على المخالفة انما يدل عليه فيما

به الا عن دليل علمي. وهذه الآيات (١) بعد تسلیم دلالتها غير معارضه لذلك الدليل (٢) بل هي (٣) من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى مخاطباً (٤) لنبيه صلى الله عليه وآلـه وملقنا ايـاه

كان التكليف مجهولاً ولم يصل بيان من الشارع عليه، وما يدل على وجوب اجتناب ما يحتمل التعميم يكون بياناً له فيرتفع به موضوع ما دل على عدم المؤاخذة.

(١) أي الآيات الدالة على عدم المؤاخذة لو سلمنا دلالتها عليه وأغمضنا عما ذكرناه من الارصاد عليها.

(٢) الدال على وجوب الاحتياط.

(٣) أي الآيات الدالة على عدم المؤاخذة والبراءة بمنزلة الاصل بالنسبة الى الدليل الدال على وجوب الاجتناب لأن الآيات تدل على عدم المؤاخذة عند عدم البيان على التكاليف الواقعية. فاذا جاء الدليل الدال على وجوب الاجتناب عند عدم البيان واحتمال التكليف ارتفع موضوعه. والحاصل كما انما مع وجود الدليل يرتفع موضوع الاصل ويكون حاكماً عليه أو وارداً كما حقق في محله لأن موضوعه هو الشك وهو يرتفع بمجرد قيام دليل علمي على خلافه كذلك دليل وجوب الاجتناب يرفع موضوع الآيات الدالة على عدم المؤاخذة ويكون حاكمة عليها أو واردة على اختلاف فيه لما عرفت أن موضوع الآيات الدالة على البراءة هو عدم الدليل ومع قيام الدليل عليه ارتفع الموضوع.

(٤) بصيغة اسم الفاعل، وكذا قوله ملقنا أي علم نبيه طريق

طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه  
 قل لا أجد فيما أوحى إلى "محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون  
 ميتة أو دمًا مسفوحاً (١) فأبطل (٢) تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه  
 في جملة المحرمات التي أوحى الله إليها (٣)

الرد على اليهود حيث حرم اليهود على أنفسهم بعض ما رزقهم الله.  
 (١) أي دمًا سائلاً كالدم في العروق لا كالكبد أو المختلط  
 باللحم الذي لا يمكن تخلصه منه.

(٢) أي أبطل النبي (ص) تشريع اليهود حيث ادخلوا ما ليس من  
 الدين في الدين بالتزامهم على حرمة ما رزقهم الله.

تقريب الاستدلال بالآية هو أن الله سبحانه لقَّن نبيه صلى الله  
 عليه وآله طريق الرد على اليهود حيث حرموا على أنفسهم بعض  
 ما رزقهم الله بقوله: «قل لا أجد...» أي اني لا أجد في جملة ما  
 أوحى الله تعالى إلى "محرماً سوى هذه المحرمات، فلمسنه طريق  
 الرد على اليهود بعدم وجدانه ما حرموه على أنفسهم في جملة ما  
 أوحى إليه فدللت على كون عدم الوجدان دليلاً على عدم الوجود  
 إذ لو لم يكن كذلك لم يكن وجه لتلقينه تعالى له ذلك في مقام الرد  
 على اليهود، فإذا كان عدم الوجدان دليلاً على عدم الوجود بمقتضى  
 الآية يتم القول بالبراءة في الشبهات التحريمية فانا لو فحصنا عن  
 دليل الحرمة ولم نجده نحكم بالبراءة عنها وهو المطلوب.

(٣) أي إلى النبي (ص).

وعدم وجداًنه (١) صلى الله عليه وآلـه ذلـك فيما أوحـى إلـيـه وانـ  
كان دليـلاً قطـعـياً عـلـى عدم الـوـجـود الاـنـ فـي التـعـبـير بـعـدـ الـوـجـدانـ  
دلـالـة عـلـى كـفـاـيـةـ

(١) جواب عن سؤال مقدـر وهو أن عدم وجـدانـ النـبـيـ صـلـى اللهـ  
عليـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ - فـيـمـاـ أـوـحـىـ اللهـ إـلـيـهـ مـحـرـمـاـ غـيـرـ ماـ ذـكـرـ فـيـ الـاـيـةـ -  
دـلـيلـ قـطـعـيـ عـلـىـ عـدـمـ الـوـجـودـ فـاـنـ"ـ عـدـمـ وجـدانـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ  
لـيـسـ كـعـدـمـ وجـدانـنـاـ،ـ وـهـوـ خـارـجـ عـمـاـ نـحـنـ بـصـدـدـهـ.ـ مـعـ أـنـ"ـ الـاـصـلـ  
عـنـدـ الشـكـ مـعـ اـحـتـمـالـ وـجـودـهـ ثـبـوـتـاـ هوـ الـبـنـاءـ عـلـىـ عـدـمـ فـاـنـ"ـ الـبـنـاءـ  
عـلـىـ عـدـمـ عـنـدـ قـيـامـ دـلـيلـ قـطـعـيـ عـلـىـ عـدـمـ الـوـجـودـ -ـ كـمـاـ هـوـ كـذـلـكـ  
فـيـ مـوـرـدـ الـاـيـةـ -ـ لـاـ يـدـلـ الـبـنـاءـ عـلـيـهـ بـمـجـرـدـ عـدـمـ الـوـجـدانـ غـيـرـ الـمـوـجـبـ  
لـلـعـلـمـ بـالـعـدـمـ.

ملخص الكلام: أنـ الـاـيـةـ تـدـلـ عـلـىـ عـدـمـ وـجـوبـ الـاجـتـنـابـ عـنـ  
شـيـءـ عـلـمـ عـدـمـ حـرـمـتـهـ وـلـاـ تـدـلـ عـلـىـ عـدـمـ وـجـوبـ الـاجـتـنـابـ غـنـ شـيـءـ  
يـحـتـمـلـ حـرـمـتـهـ.

قلـتـ:ـ نـعـمـ الـاـمـرـ وـانـ كـانـ كـمـاـ ذـكـرـتـ إـلـاـ أـنـ تـعـالـىـ لـقـنـ نـبـيـهـ  
طـرـيقـ الرـدـ عـلـىـ الـيـهـودـ بـعـدـمـ وجـدانـهـ ماـ حـرـمـوـهـ فـيـ جـمـلـةـ مـاـ أـوـحـىـ  
إـلـيـهـ لـاـ بـعـدـمـ وـجـودـهـ حـيـثـ قـالـ:ـ قـلـ لـأـجـدـ فـيـمـاـ أـوـحـىـ إـلـيـ...ـ وـلـمـ يـقـلـ قـلـ لـيـسـ  
بـمـوـجـودـ فـيـمـاـ أـوـحـىـ إـلـىـ،ـ فـفـيـ عـدـولـهـ تـعـالـىـ عـنـ التـعـبـيرـ بـعـدـمـ الـوـجـودـ  
إـلـىـ عـدـمـ الـوـجـدانـ دـلـالـةـ عـلـىـ لـبـرـاءـةـ فـتـدـلـ الـاـيـةـ عـلـىـ أـنـ"ـ عـدـمـ الـوـجـدانـ  
دـلـيلـ عـلـىـ الـوـجـودـ إـذـ لـوـلـمـ يـكـنـ كـذـلـكـ لـمـ يـكـنـ وـجـهـ فـيـ أـخـذـهـ جـوـاـبـاـ  
لـلـيـهـودـ.

عدم الوجودان في ابطال الحكم بالحرمة (١) لكن الانصاف أن غاية الامر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجودان اشارة إلى المطلب وأما الدلالة فلا (٢) ولذا (٣) قال في الواقفية: وفي الآية اشعار بأن اباحة الاشياء مركوزة (٤) في العقل قبل الشرع.

(١) أي عدم وجودان الدليل على الحرمة يكفي لنا أن نقول إن الحكم بالحرمة في الشبهة التحريرمية باطل.

(٢) اذ مجرد العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجودان ليس بعد الدلالة على المطلب نعم فيه اشارة إليه وقد تأمل المحقق الخراساني في الاشعار أيضاً حيث قال: بأنه من المحتمل ان يكون النكتة في التعبير بذلك هو تلقين ان يجادلهم بالتالي هي أحسن.

لما في التعبير بعدم الوجودان من مراعات الادب ما ليس في التعبير بعدم الوجود الحاشية على الرسائل ص ١١٤.

(٣) أي ولما ذكرنا من أن في الآية اشعار إلى المطلب لا الدلالة عليه.

(٤) أي من الاصول المسماة الثابتة عند العقل فان ما لا يعلم حرمته لا يجوز الالتزام بتتركه وترتيب آثار العرام عليه. والحاصل: انه يكفى في الترخيص وجواز الارتكاب عند العقل مجرد عدم العلم بحرمتها واقعاً، وهذا ما سمي باصالحة الاباحة في مقابل اصالحة الحظر. وجه الاشعار هو ما قد علمت بأنه تعالى ألقن طريق رد اليهود على عدم الوجودان ففي أخذ هذا العنوان في مقام الرد على اليهود اشعار

مع أنه (١) لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحرير فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحرير لعدم وجود أنه فيما يقى بآيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا.

وسياطى توضيح ذلك (٢) عند الاستدلال بالأجماع العملى على

بأن "عدم الوجود دليل على عدم الوجود عند العقل مع الغموض عن الشرع".

(١) هذا جواب ثان عن الاستدلال بالالية. ملخصه: أنا لو سلمت دلالۃ الاية على البراءة الاأن "غاية ما يستفاد من مدلولها أن عدم وجود التحرير في مرحلة صدور الأحكام يوجب عدم التحرير لا في مرحلة الوصول أي لا تدل الاية على أن عدم وجود التحرير في الأحكام الواصلة يوجب عدم التحرير.

والحاصل فرق بين الأحكام الصادرة عن الله سبحانه وتعالى والأحكام التي بآيدينا والذي نحن بصدده هو اجراء البراءة عن الحرمة المحتملة وجودها بين الأحكام الواصلة اليها واحتفاءها بعوارض خارجية من ظلم الظالمين وغيره، ولا تدل الاية على ان عدم وجود التحرمة بين الأحكام الواصلة بآيدينا يدل على عدم الوجود، فان غاية ما يستفاد منها أن عدم وجود التحرمة في جميع الأحكام الصادرة عنه تعالى يدل على عدم الوجود وهو على تقدير تماميتها مطلب آخر أجنبى عن المقام.

(٢) أي توضيح أن "عدم الوجود لا يدل على عدم وجود الحرمة في الأحكام الواصلة اليها.

## هذا المطلب (١).

ومنها: قوله تعالى: «وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم»<sup>١</sup> يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه (٢) ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها (٣) لأن السابقة (٤) دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي (ص) وهذه (٥) تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحکم

(١) أي على البراءة.

(٢) تقريب الاستدلال به أنه سبحانه تعالى ذم اليهود على التزامهم بترك الفعل مع خلو ما فصل عن ذكر ما يجتنبونه، فتدل على اباحة ما لم يفصل تحريمه في الكتاب والسنة.

(٣) أي آية التفصيل أظهر دلالة على البراءة من آية قل لا أجد...

(٤) أي الآية السابقة دلت على أن الشيء الذي لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله إلى النبي (ص) لا يجوز الحكم بحرمته كما صنعه اليهود وحكم بحرمة ما رزقهم الله لانه تشريع محرم فالآية تدل على بطidan التشريع ولا يكون جواباً على الاخباري لانه لا يحکم بحرمة ما لم يوجد تحريمه كي يكون تشريعاً، بل يلتزم بترك ما يحتمل حرمتة من باب الاحتياط، والحاصل أن الآية السابقة دلت على حرمة التشريع لا على اباحة المشكوك.

(٥) أي آية التفصيل تدل على عدم جواز التزام ترك الفعل المشكوك حرمتة مع عدم وجوده فيما فصل وإن لم يحکم بحرمته

بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً (١) الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى، وهي أن ظاهر الموصول (٢) العموم فالتبسيخ (٣) على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون العتروك منها ولا ريب أن اللازم من ذلك (٤) العلم بعدم كون

كي يكون حراماً من باب التشريع بل نفس الالتزام بتركه حرام وان كان من باب الاحتياط فاذا حكم بحزمته أيضاً مضافاً الى التزامه بتركه ارتكب حرامين التشريع والالتزام بترك الفعل المشكوك حزمته فالالية كما تدل على حرمة التشريع كذلك تدل على حرمة الالتزام بالترك احتياطاً.

وان شئت فقل: إنّها كما تدل على عدم جواز الحكم بالحرمة لكونه تشريعاً كذلك تدل على لزوم الالتزام ببابحة المشكوك وبطلان الاحتياط فيه.

(١) كما يبطل الحكم بحزمة الشيء المشكوك حرمته.

(٢) أي أن "الموصول في قوله «ما حرم عليكم» مفيد للعموم فيدل على أن كل ما حرم الله قد بيّن لهم.

(٣) أي تبسيخ اليهود انما هو على التزامهم بترك شيء يعني ان أنه محرم مع خلو ما فصل الله من المحرمات عنه أي انهم التزموا على ترك شيء مع تفصيل جميع المحرمات لهم وعدم كون المتروك منها.

(٤) أي من تفصيل جميع المحرمات لهم وعدم كون ما التزموا بتركه منها. لأن لازم تفصيل المحرمات الواقعية هو العلم بعدم كون

المتروك محرماً واقعياً فالتبسيخ في محله (١). والانصاف أن ما ذكرنا من الآيات المذكورة لاتنفرض (٢) على ابطال القول بوجوب الاحتياط لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً أو عموماً (٣) بالعقل، أو النقل. وهذا مما لازماً في لاحده (٤) وإنما أوجب الاحتياط من أوجهه بزعم قيام الدليل العقلي، أو النقلى على وجوبه ، فاللازم على منكره (٥) رد ذلك الدليل (٦) أو

المتروك منها اذ مع تفصيل جميع المحرمات وبحيث لم يتراك منه شيء لا يعقل الشك في حرمة المتروك فان معناه عدم تفصيل جميع المحرمات الواقعية وهو خلف، اذن لا ترتبط الآية بما نحن بصدده من جواز ارتكاب ما نشك في حرمتها.

(١) لانه تبسيخ على الالتزام بحرمة شيء مع العلم بعدم حرمتته وهو مصدق بارز للمتشرىع.

(٢) أي لا تصلح أن تكون دليلاً على ابطاله.

(٣) أي لم يعلم التكليف بدليل خاص أو بدليل عام من الدليل العقلي، أو النقلى، فتدل الآيات على البراءة عند عدم الدليل كالخبر الخاص الدال على حرمة شيء مثلاً، أو الدليل العام النقلى من العموم، او الاطلاق، أو الدليل العقلي.

(٤) أي عدم التكليف عند عدم البيان متفق عليه بين الاخباري والاصولى.

(٥) الضمائير في قوله: «أوجهه وعلى وجوبه وعلى منكره» راجعة إلى الاحتياط.

(٦) الدال على وجوب الاحتياط.

معارضته (١) بما يدل على الرخصة، وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه.

وأما الآيات المذكورة فهى كبعض الاخبار الآتية لا تنهض بذلك (٢) ضرورة أنه لو فرض أنه ورد بطريق معتبر في نفسه (٣) أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه (٤) شيء

(١) أي أو أن يثبت أن الدليل الحال على وجوب الاحتياط معارض بما دل على عدم وجوب الاحتياط كي يصل المجال إلى العمومات الدالة على البراءة والاصل العقلى فإذا تمكן المنكر من رد الدليل القائم على وجوب الاحتياط أو من إثبات وجود التعارض بين الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط وبين الاخبار الدالة على عدمه فهو والا فلا مناص من الالتزام بالاحتياط (٢) أي لا تصلح أن تكون معارضة للأدلة الدالة على وجوب الاحتياط والتسليم في مقابل الاخباريين. لما عرفت من أن الآيات الدالة على البراءة من قبيل الاصل بالنسبة إلى الدليل الحال على وجوب الاحتياط كما أن دليلاً لل الاحتياط حاكم أو وارد على الآيات لانتفاء موضوعها به فإن موضوعها لا بيان وهو ينتفي بمجرئي البيان على وجوب الاحتياط كحكومة الدليل الاجتهادي، أو وروده على الاصل العملي نظراً إلى انتفاء موضوعه به وهو الشك.

(٣) بأن لا يكون له معارض، ذكر بعض المحشين أن قيد في نفسه زائد لأن المعتبر هو الخبر الذي ورد بطريق معتبر من أي جهة كان اعتباره وبالجملة المعتبر هو الذي يكون معتبراً فعلاً.

(٤) جواب لقوله: لو فرض أي لو فرض أنه ورد دليلاً معتبراً

من الآيات المذكورة.

واما السنة (١) فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة منها المروى عن النبي (ص) بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعه الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخبر. فان (٢) حرمة شرب التتن، مثلاً، مما لا يعلمون فهو مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها (٣) كرفع (٤)

على وجوب الاحتياط لم تعارضه الآيات المذكورة لما عرفت آنفًا أن موضوع الآيات عدم البيان وهو ينتهي بمجيئ البيان على وجوب الاحتياط فان دليل وجوب الاحتياط وارد عليها أو حاكم.

(١) الى هنا تم الكلام في الاستدلال بالآيات ومن هنا شرع في الاستدلال بالسنة.

(٢) هذا تقريب الاستدلال بال الحديث. ملخصه أن "شرب التتن مصدق لما لا يعلمون فهو مشكوك الحرمة والحلية فحرمتة مرفوعة عن الامة ببركة حديث الرفع وهو قوله: رفع ما لا يعلمون.

(٣) أي معنى رفع خصوص المؤاخذة، أو الاثر الظاهر في كل من الامور التسعة، أو جميع الاثار على ما مستعرف شرحه.

(٤) أي كما أن" معنى رفع الخطاء والنسيان رفع آثارهما الظاهرة أو جميع آثارهما أو رفع المؤاخذة، وهذا الكلام جواب عن توهם وقع في المقام وهو انه قد يتوهם لزوم الكذب من ظاهر الرواية حيث انها تدل على نفي الخطاء والنسيان وامثالهما عن الامة مع حصولهما للامة كثييرًا.

الخطاء والنسيان رفع آثارها، أو خصوص المؤاخذة فهو (١) كقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع (٢) عنهم». ويمكن أن يورد عليه (٣) بان الظاهر من الموصول «فيما لا يعلمون».

و توضيح الجواب: أنه لابد من تقديس شيء في جمل الرواية وذلك ببركة دلالة الاقتضاء، وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف وأن يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة عليها كما بيّن امثاله في محله لأن هذه الاشياء بانفسها لم ترفع عن هذه الامة فان صدق جمل الرواية موقوف على تقدير شيء، وهو مرفوع في الحقيقة لا نفس الاشياء اذ لا شبها في وقوع الخطاء والنسيان والاكراء ونظائرها للامة كثيراً.

و حينئذ فالمقدر اما المؤاخذة على المذكورات في الحديث من الخطاء والنسيان وغيرهما، أو جميع الآثار في الكل، أو ما هو مناسب لكل واحد من الاثر الظاهر، فتكون محتملات هذا المقدر امور ثلاثة كما عرفت.

(١) أي حديث الرفع نظير حديث الحجب في الدلالة على البراءة

(٢) أي مرفوع عن الامة.

(٣) أي على الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهة الحكمية.

توضيح الايراد: أن الاستدلال بهذا الحديث الشرييف على

البراءة في الشبهة الحكمية انما يتم على تقدير أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» خصوص الحكم، أو الاعم من الموضوع والحكم وليس كذلك فان الظاهر من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف في الخارج بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف

بقرينة اخواتها (١) هو (٢) الموضوع اعني الفعل غير المعلوم كال فعل الذى لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل، وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم غير المعلوم.

مع أن تقدير (٣) المؤاخذة فى الرواية لا يلائم عموم الموصول

- بأن لا يعلم أن شرب هذا الماء مثلًا شرب خمر أو شرب ماء - مرفوع حكمه فيكون الحديث مختصاً بالشبہة الموضوعية أي بما كان الفعل بنفسه مجرحولاً لا بحكمه.

(١) أي أخوات ما لا يعلمون - وهي بقية فقرات الحديث - قرينة على أن المراد من الموصول في قوله: «ما لا يعلمون» هو الموضوع لان المراد بالموصول في بقية الفقرات هو الفعل الذي لا يطيقون، والفعل الذي يكرهون عليه، والفعل الذي يضطرون إليه، اذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم لانه فعل الشارع والاكره ائما يتعلق بفعل المكلف، فيكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل بشهادة السياق وظاهر العطف.

(٢) خبر لقوله: «بأن» الظاهر» أي الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو الموضوع أي فعل المكلف الذي لا يعلم انه فعل مباح، أو فعل حرام، وهو من الشبهات الموضوعية فتكون الرواية خارجة عن محل النزاع، اذ النزاع ائماً هو في الشبہة الحكمية. وأما الشبہة الموضوعية فمما لا خلاف فيه بين الاصوليين والاخباريين.

(٣) أي لو كان المقدر في كل واحد من التسعة المؤاخذة فهـى تمنع عن شامل الموصول للشبہة الموضوعية والحكمية بل يكون الحديث على هذا مختصاً بالشبہة الموضوعية فقط. وهذا اشكال

للموضوع والحكم لأن المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات (١) ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة (٢) نعم هي (٣) من

ثان على الاستدلال بحديث لرفع. و توضيحة: أن "الاستدلال بالحديث المذكور على البراءة في الشبهات الحكمية مبني" على ارادة العموم من الموصول، كي يشمل الشبهات الحكمية أيضاً، وهي لا تتم في المقام، لأن "المقدر في الحديث - بعد عدم صحة اسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون وآخواته - المؤاخذة وهي لا تناسب عموم الموصول الشامل للشبهة الحكمية والموضوعية، وإنما هي مناسبة الشبهة الموضوعية فقط إذ لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة التي هي فعل الشارع. وإنما هي أي المؤاخذة على اتيان الحرام الذي هو فعل العبد.

(١) أي المقدر في حديث الرفع المؤاخذة على نفس ما لا يعلمون وسائل فقرات الحديث.

(٢) لما عرفت من أنها فعل الشارع وجعله المؤاخذة إنما هي على أفعال العبيد لا على فعل الشارع.

(٣) أي المؤاخذة من آثار الحرمة. أشار المصنف بذلك إلى تصحيح ما أبطله سابقاً من أنه لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة. وملخص كلامه: أن "المؤاخذة على الحرمة المجهولة وإن كانت مملاً معنى له إلا أنها من آثار الحرمة باعتبار أنها جاءت من جهة مخالفة المكلف النهي المتعلق بالفعل فالمؤاخذة من آثار نفس الحرمة بعد تعلقها بفعل المكلف فيمكن نسبة رفع المؤاخذة

آثارها، فلوجعل المقدر فى كل من هذه التسعة (١) ما هو المناسب من أثره (٢) أمكن أن يقال: ان أثر حرمة شرب التتن مثلاً المؤاخذة على فعله (٣) فهو مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة (٤) نسبة المؤاخذة الى نفس هذه المذكورات (٥) والحاصل: أن المقدر

الى نفس الحرمة باعتبار كونها أثراً من آثار الحرمة.

(١) المذكورة في الحديث، وهي ما لا يعلمون وآخواته.

(٢) أي أثره الظاهر. فإن الأثر المناسب لقوله: «ما لا يعلمون» هو المؤاخذة ولقوله: الحسد هو الحكم التكليفي، ولقوله الاكراه والاضطرار الحكم التكليفي والوضعي. ولقوله: الطيرة أثراها أي دفع أثراها عن هذه الامة.

(٣) أي على شرب التتن لا على نفس الحرمة الا أنها أي المؤاخذة من آثار نفس الحرمة، كما عرفت. وبهذا الاعتبار يصح استناد المؤاخذة الى الحرمة المجمولة فمعنى رفع الحرمة رفع آثارها أي المؤاخذة على شرب التتن وبهذا البيان ارتفع الاشكال الثاني لانه عبارة عن عدم صحة المؤاخذة على نفس الحرمة فبعد تمامية استناد المؤاخذة الى الحرمة بالبيان المتقدم لا يبقى مجال للاشكال الثاني.

(٤) أي بناء على أن المقدر في كل واحد من التسعة هي المؤاخذة لا تمام الآثار ولا الأثر الظاهر منه.

(٥) أي على نفس ما لا يعلمون من حيث هو وسائل فقرات الحديث. وملخص كلامه: ان ظاهر الحديث ان المرفوع هي المؤاخذة على نفس هذه المذكورات من حيث هي لا من حيث

## في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار (١)

كون المؤاخذة من آثار المذكورات بان يكون معنى قوله رفع ما لا يعلمون رفع المؤاخذة التي هي أثر الحرمة المشكوكة فان نسبة رفع المؤاخذة الى الحرمة وان كانت صحيحة بهذا الاعتبار الا انها خلاف ظاهر المؤاخذة المقدرة في الحديث اذ ظاهر الوصف المأخذة في الموضوع كعنوان ما لا يعلمون وغيره كونه من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لا بحال متعلقه هذا اولاً وثانياً ان نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات نسبة ايقاعية يتعدى بكلمة على ونسبتها الى المذكورات من حيث كون المؤاخذة من آثارها نسبة اضافية يتعدى بكلمة من والظاهر من الكلمة المؤاخذة هو الاول فانها ظاهرة في النسبة الايقاعية المعبرة بكلمة على وحملها على المعنى الثاني خلاف الظاهر منها، فاذا ثبتت نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات يعود المحذور المتقدم وهو اختصاص الحديث بالشبيهة الموضوعية.

(١) من الاحكام التكليفية كحرمة الشيء المشكوك حرمته والوضعية والعقلية كالمؤاخذة لما عرفت من أن الفقرات المذكورة في الحديث لم ترفع من هذه الامة فلا يجوز ارادة الظاهر من نسبة الرفع الى التسعة وذلك للزوم الكذب على الشارع بعد فرض وجود التسعة بالوجودان في هذه الامة فلا بد بدلالة الاقتضاء وهي صون كلام المتكلم من الكذب في المقام من تقدير احد امور ثلاثة في الحديث منها ان يكون المقدر في الرواية جميع الآثار الشرعية من الاحكام التكليفية والوضعية والعقلية كرفع الحرمة ووجوب

في كل واحد من التسعة وهو (١) الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي وأن (٢) يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه، وأن يقدر (٣) المؤاخذة في الكل وهذا (٤) أقرب عرفاً من الاول

القصاص والعقاب.

(١) أي تقدير جميع الآثار. ووجه الأقربية بحسب الاعتبار هو ان الرفع تعلق بظاهره على رفع نفس الشيء كالخطاء والنسيان واخواتهما وحيث انه لا يجوز ارادة الظاهر الذي هو المعنى الحقيقي له فلابد من حمله على المعنى المجازي وحملها على رفع جميع الآثار حمل اللفظ على أقرب المجازات بعد عدم امكان حمله على رفع نفس المذكورات ، فان رفع آثار الشيء في حكم رفع نفس الشيء بخلاف حملها على رفع بعض الآثار فإنه وبعد بحسب الاعتبار عن المعنى الحقيقي لأن "الوجود الذي لا يترب عليه أثر أصلاً أقرب الى العدم من الوجود الذي يترتب عليه بعض الآثار.

(٢) أي المقدر يحتمل أن يكون في كل من هذه التسعة الآثر الظاهر فيه وأن اتفق كونه المؤاخذة بالنسبة الى بعضها، هذا هو الاحتمال الثاني في الحديث.

(٣) أي يحتمل أن يكون المقدر في كل من هذه التسعة المؤاخذة لا من حيث كونها أثراً مناسباً لها وهذا هو الاحتمال الثالث في الحديث.

(٤) أي تقدير المؤاخذة أقرب عرفاً من تقدير جميع الآثار، فان العرف يفهم من الحديث المذكور رفع المؤاخذة على المذكورات فيه. والمدار في الترجيح بين الاحتمالات على الأقربية العرفية

وأظهر (١) من الثاني أيضاً لأن الظاهر (٢) أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد فإذا أريد من الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة (٣)

اذ الظن الحاصل من الفهم العرفي يرجع الى الظن الحاصل من الظواهر وهو حجة.

وأما الاقريبة الاعتبارية فلا دليل على حجيتها، وعلى تقدير حجيتها إنما هي في طول الاقريبة العرفية.

(١) أي تقدير المؤاخذة أظهر من تقدير ما هو الاثر الظاهر فيه.

(٢) وجه الظهور هو وحدة السياق.

(٣) نائب فاعل لقوله: «أريد» أي اذا قدر المؤاخذة في موارد الخطاء والنسيان والاكراء والاضطرار على نفس هذه المذكورات كان المرفوع المؤاخذة على نفس الخطاء والنسيان وأخواتهما كان المقدر فيما لا يعلمون أيضاً المؤاخذة على نفس ما لا يعلمون وذلك لوحدة السياق بين فقرات الحديث والقول بتقدير المؤاخذة في سائر فقرات الحديث والاثر الظاهر فيما لا يعلمون مخالف لوحدة السياق الموجودة في الحديث.

وملخص ما ذكره في أظهرية تقدير المؤاخذة من تقدير الاثر الظاهر هو أن "المقدر في باقي فقرات الحديث هو المؤاخذة فلا بد أن يكون المقدر في ما لا يعلمون أيضاً ذلك رعاية للسياق، والا لزم التفكك بين فقرات الرواية وهو خلاف ظاهر العطف ووحدة السياق.

على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايضاً نعم (١) يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم (٢) اختصاص الموضوع (٣) عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبنطى جمیعاً عن أبي الحسن عليه السلام، في الرجل يستحلف (٤) على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدق ما يملك أيلزمه (٥) ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتى ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان كان باطلأاً عندنا مع الاختيار ايضاً (٦)

(١) هذا استدراك عما ذكره من أن "الظاهر في الحديث تقدير المؤاخذة، ودليل على أن" المقدر جميع الاثار. وحاصل الاستدراك: أن" تقدير المؤاخذة وان كان أقرب عرفاً من تقدير جميع الاثار الا أن بعض الاخبار الصحيحة قرينة خارجية على تقدير جميع الاثار في الحديث.

(٢) فاعل لقوله: يظهر...

(٣) أي المرفوع عن الامة. وكلمة الموضوع من الكلمات التي اذا تعديت بكلمة «عن» تدل على نقىض معناه.

(٤) أي يكره ويجب على اليمين.

(٥) أي يصح الحلف بحيث يترب عليه الحث وسائل حكمه.

(٦) أي لا يؤثر الحلف في شيء منها حتى حال الاختيار لأن وقوع كل منها موقوف على سبب خاص وليس الحلف من أسبابها الشرعية. والحلف لا بد" أن يكون بكلمة الجلاء.

الا أن (١) استشهاد الامام عليه السلام على عدم لزومها (٢) مع الاكراه على الحلف بها بحديث (٣) الرفع شاهد (٤) على عدم اختصاصه (٥) برفع خصوص المؤاخذة، لكن النبوي المحكم في كلام الامام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل نفي جميع الآثار مختص بها (٦)

(١) ملخص الكلام في تقريب الاستدلال بها: أن الرواية وان صدرت عن تقية الا أنها لا تضر بالتمسق باستشهاده عليه السلام على بطلان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة اذا كان عن اكراه فانه يدل على أن "المقدر فيما استكرهوا ومالم يطيقوا وما أخطأوا غير المؤاخذة. والحاصل: أن" حكم الامام بعدم صحة الحلف المذكور يدل على عدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة بل يعم جميع الآثار اذ لا واسطة بينهما.

(٢) أي عدم لزوم الطلاق والعتق والصدقة لو كان الحلف بها عن اكراه.

(٣) الجار متعلق بقوله: الاستشهاد.

(٤) خبر لقوله: «أن استشهاد لامام». أي استشهاد الامام (ع) بحديث الرفع شاهد على اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة.

(٥) المرفوع عن الامة.

(٦) أي بثلاثة من التسعة، والباقي من التسعة يقدر فيه المؤاخذة فلا تكون هذه الصحيحة قرينة لعدم كون المقدر في حديث الرفع المؤاخذة.

فتتأمل (١). ومما يؤيد ارادة (٢) العموم «٣» ظهور «٤» كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله، اذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الامر في كثير من تلك الامور (٥)

(١) لعله اشاره الى ان التفكيك بين الثلاثة من التسعة والباقي خلاف ظاهر وحدة السياق فالمقدر في الكل شيء واحد، والتفكيك ركيك.

(٢) هذا هو الوجه الثاني لاثبات أن "المقدر في الحديث جميع الآثار". وملخصه: انه لو كان المرفوع في الحديث المؤاخذة فقط لم يختص المرفوع بهذه الامة فقط، وهو خلاف ظاهر الحديث فان ظاهره في مقام الامتنان على الامة المرحومة. بيان الملازمة: أن "المؤاخذة على كثير مما ذكر في الرواية - كالخطاء، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه، وما اكرهوا عليه - قبيحة عقلاً من غير فرق بين الامم فلا بد من الحكم بتعظيم المرفوع من المؤاخذة بان يقال ان المرفوع جميع الآثار حتى يكون رفع جميع الآثار من خواص الامة المرحومة فاذا ثبت أن المقدر جميع الآثار فيسقط ظهور الرواية عن الاختصاص بالشبيهة الموضوعية لانه كان مبنياً على تقدير المؤاخذة في متعلق الرفع وقد عرفت فساده.

(٣) أي جميع الآثار.

(٤) منشأ الظهور هو كون الحديث مسوقاً في مقام الامتنان.

(٥) المذكورة في الحديث كقوله: «ما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا عليه...».

من حيث (١) أن العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بأمة النبي عليه السلام على ما يظهر من الرواية (٢) والقول (٣) بأن الاختصاص (٤) باعتبار رفع المجموع (٥) وأن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شططاً (٦) من الكلام

(١) بيان لمنشاء الاشكال.

(٢) فإن الظاهر من الرواية هو الاختصاص ومع حكم العقل بقبح المؤاخذة مطلقاً لا معنى للاختصاص على الأمة المرحومة. ووجه الظهور قد عرفته آنفأ من كون الرواية امتنانية على الأمة المرحومة ..

(٣) وملخص هذا القول: أن "تقدير المؤاخذة في الآية لا ينافي ظهور الحديث لأنّه إنما ينافيه إذا كان الحديث ظاهراً في كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي (ص) وليس كذلك فإنه ظاهر في كون الاختصاص بالأمة المرحومة بمجموع التسعة من حيث المجموع لا من حيث الجميع. والحاصل: أن رفع مجموع التسعة من خواص أمة النبي (ص) ولا ينافيها كون المؤاخذة مرفوعة من أكثرها من جميع الأمم السابقة أيضاً.

(٤) أي كون رفع التسعة باعتبار رفع المجموع من خواص أمة النبي (ص).

(٥) أي مجموع التسعة وإن لم يكن رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة المرحومة.

(٦) أي الجور والظلم والبعد عن الحق، والوجه في كونه شططاً هو أن ظاهر الخبر نسبة الرفع إلى كل واحد واحد من الأشياء

لكن (١) الذي يهون الامر في الرواية جريان هذا الاشكال في الكتاب العزيز أيضاً فان موارد الاشكال فيها (٢) وهي الخطاء، والنسيان، وما لا يطاق، وما اضطرو اليه، هي بعینها ما استوھبها النبي (ص) من ربه جل ذكره ليلة المراجعة على ما حکاه الله تعالى عنه (ص) في القرآن بقوله تعالى: «ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرأ (٣) كما حملته على الذين من قبلنا» والذى يحسم (٤) أصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة

التسعه لا الى المجموع.

(١) هذا جواب نقبي عن الاشكال على تقدیس اختصاص المرفوع بالمؤاخذة وخلاصة النقض أن " الاشكال المذكور غير مختص بالرواية بل يرد على الاية أيضاً لأن النبي (ص) استوھب عن الله تعالى ليلة المراجعة مؤاخذة هذه الامور أي دعى الله أن لا يؤخذ بهذه الامور والحال لا مؤاخذة على هذه الامور عقلاً فلا وجه للاستیهاب وكذا رفعها امتناناً اذ لا وجه للاستیهاب ورفع ما هو مرفوع عقلاً.

(٢) أي في الرواية أي مورد الاشكال في الرواية هي ما استوھبها النبي ...

(٣) أي الشدائد من الجوع والبلایا.

(٤) أي يقطع أصل الاشكال من الاية والرواية، وهذا جواب حلی عن الاشكال على تقدیر اختصاص المرفوع بالمؤاخذة. وملخصه: انا لوقلنا بان العقل كان مستقلاً بقبح المؤاخذة على الامور المذکورة في الحديث مطلقاً وفي جميع الصور فهو

على هذه الامور مطلقاً (١) فان (٢) الخطاء والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يصبح المؤاخذة عليهمما (٣).

يوجب عدم اختصاص رفع المؤاخذة عن هذه الامور المذكورة بهذه الامة بل سائر الامم فيه سواء لاستقلال العقل بقبح المؤاخذة عن كل مكلف من غير فرق بين امة وامة فيشكل الامر في كثير من الامور في الالتزام باختصاص الرفع بالمؤاخذة، واما اذا قلنا باستقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور في الجملة وفي بعض الموارد، كما اذا كان كل من الخطاء والسمهو والنسيان وعدم العلم مسبباً عن نفس المكلف وعن اختياره كما في ترك التحفظ ونحوه مما ذكره المصنف فهو لا يوجب عدم رفع المؤاخذة عن الامور المذكورة من خصائص هذه الامة اذ المفهوم من الرواية اختصاص تلك الامة برفع الخطاء ونحوه من الامور المذكورة عنهم مطلقاً وفي جميع الصور سواء كان هذه الامور مسبباً عن نفس المكلف وعن اختياره او لا يكون مسبباً عنه بخلاف سائر الامم فان "المؤاخذة في تلك الامور لم يرتفع عنهم فيما كان السبب فيه انفسهم اذن فلا يشكل الامر في امر من الامور في اختصاص الرفع بالمؤاخذة (١) اي في جميع الصور. سواء كان الخطأ والنسيان واجواتهما مسببة عن ترك التحفظ أم لا؟

(٢) من هنا شرع في تفصيل ان العقل يستقل بقبح المؤاخذة على المذكورات في الرواية في بعض الصور لا بقول مطلق. (٣) واما الخطاء والنسيان المعارضان للمكلف مع فرض تحفظه فيصبح المؤاخذة عليهمما.

**وكذا المؤاخذة (١) «على ما لا يعلمون» مع امكان الاحتياط، وكذا (٢) التكليف الشاق الناشيء عن اختيار المكلف،**

أي كذا لا يصبح المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان ايجاب الاحتياط واما مع عدم امكان ايجابه فيصبح المؤاخذة عليه وبما أوضحتناه العبارة ظهر اندفاع ما عن بعض المحسنين من أن كلامه في المقام ينافي ما ذكره في البراءة ، فان مجرد امكان الاحتياط لو كان رافعاً لقبح العقاب عقلاً فلا يتم الاستدلال على اصالة البراءة العقلية لأن "مدركها عقلاً" هو قبح العقاب بلا بيان ولو مع امكان الاحتياط . ووجه الاندفاع هو انه مع فرض امكان ايجاب الاحتياط لولم يقم دليل على وجوبه يستقل العقل بقبح المؤاخذة بخلاف ما لولم يمكن ايجاب الاحتياط فان مجرد عدم قيام دليل على وجوبه لا يوجب قبح المؤاخذة على الواقع بل يجب على المكلف ان يحتاط في هذه الصورة فلو وقع في ارتكاب العرام عند عدم الاحتياط لا يستقبل العقل بقبح المؤاخذة .

(٢) أي كذا لا يصبح المؤاخذة... كما كان الصوم شاقاً له لاجل تركه السحور اختياراً واما التكليف الشاق للذي لا يكون ناشئاً عن اختيار المكلف فيقيبح المؤاخذة عليه كما كان الصوم شاقاً له لاجل ضعف مزاجه أو لشيخوخته .

ربما يقال: ان كان المراد من التكليف الشاق، التكليف بما لا يطاق الخارج عن القدرة فان المؤاخذة به قبيحة عقلاً مطلقاً سواء كان ناشئاً عن اختيار المكلف أم لا؟

وان كان المراد منه ما هو ظاهره فان المؤاخذة به ليست قبيحة أصلاً سواء كان الواقع في التكليف الشاق ناشئاً عن سوء اختيار

والمراد (١) بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء وأما (٢) في الآية فلا يبعد

المكلف ألم لا، ولذا وقع لتكليف الشاق في الشريائع بل وقع في شريعتنا أيضاً في الجملة كالم Hajj والجهاد.

(١) كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو أن بعض فقرات الرواية لا يمكن فيه منع حكم العقل بقبح المؤاخذة بقول متعلق وهو قوله: «ما لا يطيقون» اذ المؤاخذة بما لا يطاق قبيح عقلاً من دون فرق بين امة وامة أخرى.

والجواب عنه: أنه ليس المراد بما لا يطاق أبداً غير مقدور حتى يكون العقل مستقلاً بقبوته من دون فرق بين امة وامة أخرى، بل المراد به ما لا يتحمل في العادة، واذن فيمكن الفرق بين الامة المرحومة وغيرهم بان يرتفع التكليف به من الامة المرحومة دون غيرهم.

(٢) أي اما المراد بما لا يطاق في الآية فلا يبعد ان لا يكون التكليف الشاق بل يراد به العذاب الآخرمي فتكون معنى الآية لا تعاقبنا عقاباً لأنطيقه.

ان قلت: ان "هذا لاحتمال بعينيه موجود في «ما لا يطاق» المذكور في الرواية.

قلت: انه وان كان كذلك في حد نفسه، الا انه بعيد بمخالفة السياق، وعليه يكون المراد منه في الرواية شدائداً العذاب الموجودة في الامم السابقة.

أن يراد به العذاب والعقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقة لنا به لاتورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة. وبالجملة فتأييد ارادة رفع جميع الآثار بلزوم (١) الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً. وأضعف منه (٢) وهن ارادة العموم بلزوم كثرة

(١) الجار متعلق بقوله: «فتايد» أي ترجيح ان المقدر جميع الآثار على تقدير المؤاخذة بلزوم الاشكال على تقدير كون المرفوع المؤاخذة ضعيف وجه الضعف هو أن ترجيح الاحتمال المذكور وهو تقدير جميع الآثار إنما كان مبنياً على لزوم المحدود على تقدير المؤاخذة، وأما بعد ما عرفت آنفأ من رفع المحدود بقوله: «والذي يحسم اصل الاشكال» فلا وجه لصيروحة ذلك من جهاً لتقدير جميع الآثار على تقدير المؤاخذة بل يقدم تقدير المؤاخذة على الاحتماليين الآخرين لكونه موافقاً لظاهر وحدة السياق كما عرفت، وإنما رفع اليدي عن هذا الظهور إنما هو على تقدير لزوم المحدود من تقدير المؤاخذة، وأما بعد رفع المحدود الذي أورد عليه فلا وجه لرفع اليدي عنه .

(٢) أي أضعف من «تأييد...» القائل بلزوم كثرة الاضمار هو العلامة في القواعد على ما حكى عنه وهو يقول ان " قضية رفع الخطاء والنسيان مثلاً" - على تقدير ارادة رفع جميع الآثار عنهم - هو رفع المؤاخذة عن الفعل الصادر عن الخطاء والنسيان ورفع سائر وجوب الاعادة في الوقت ولزوم القضاء في خارجه ورفع سائر الغرامات والضمانات مثلاً، وأما على تقدير خصوص المؤاخذة فهو تقدير شيء واحد وهو أولى بالاعتبار لأن الاصل عدم تقدير

الاضمار (١)، وقلة الاضمار أولى (٢). وهو كما ترى (٣). وان ذكره بعض الفحول (٤)، ولعله (٥) اراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه (٦) يحتاج الى دليل قطعى.

الزائد عن القدر المتيقن.

(١) أي ارادة عموم الاثار تكون موهونة بسبب لزوم كثرة الاضمار فيه.

(٢) وقد عرفت وجه الاولوية.

(٣) أي في غاية الضعف لأن القائل بتقدير عموم الاثار أيضاً يضم لفظاً واحداً شاملأً لجميع الاثار وهو لفظ الاثار لا للاضمارات المتعددة المرددة بين الواحد منها والزائد عنها حتى يرفع الزائد بالاصل. هذا اولاً.

وثانياً: أن أولوية قلة الاضمار لتعيين كون المرفوع هو المؤاخذة فلعله شيء آخر كالاثر المناسب.

(٤) وهو العلامة كما سبق.

(٥) أي العلامة اراد بقوله: «قلة الاضمار أولى» شيئاً آخر، فان غرض المصنف قدس سره، من هذا الكلام توجيهه كلام العلامة بحيث لا يرد عليه الاشكالان المذكوران. وتوضيحة: ان العلامة لعل اراد من قلة الاضمار الازمة من تقدير المؤاخذة ان المتيقن رفع المؤاخذة لان " المرفوع اما جميع الاثار، او المؤاخذة، وعلى كلام التقديرين تكون المؤاخذة مرفوعة قطعاً. واما رفع ما عدتها يحتاج

الى دليل قطعى وهو مفقود في المقام.

(٦) أي ما عدا المؤاخذة. والصحيح ما عدتها.

وفيه (١) : أنه أنما يحسن الرجوع اليه (٢) بعد الاعتراف باجمال الرواية، لا (٣) لاثبات ظهورها في رفع المؤاخذة الا أن يراد اثبات ظهورها (٤) من حيث ان حملها (٥) على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة (٦)المثبتة لآثار تلك الامور وحملها

(١) هذا ايراد على التوجيه الذي ذكره لكلام العلامة.

(٢) أي الى القدر المتيقن.

(٣) أي الرجوع الى القدر المتيقن لا يثبت ظهور الرواية في كون المقدر هو المؤاخذة. وحاصله: أن تقدير المؤاخذة من باب كونه مقتضى الاصل العملي بعد اجمال الرواية لا يوجب ظهور الرواية فيها، والمدعى اثبات ظهور الرواية في رفع المؤاخذة سواء كانت قدرأً متيقناً من اللفظ أم لا؟ لا الاخذ بها من باب الاخذ بالقدر المتيقن، لأن الاخذ به يتم بعد الاعتراف بعدم الظهور للرواية وترددتها بين الاقل والاكثر.

والحاصل: أن "اللفظ لو كان ظاهراً في شيء يجب الاخذ به سواء كان قدرأً متيقناً أم لا؟

(٤) أي اثبات ظهور الرواية بطريق آخر وهو أن حملها ...

(٥) أي حمل الرواية. بأن يقال: ان المقدر فيهم خصوص المؤاخذة.

(٦) أي عموم الادلة الاولية الدالة على اثبات جميع الآثار على الامور المذكورة، فان عموم الخطابات يدل على ترتيب القصاص، والحدود، والكافرات، في أبواب الجنائيات، وقضاء فوات الواجبات بلافرق بين صورة العمد والسمبو، والخطاء والنسيان والاضطرار،

على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الأدلة (١) مبين لتلك

والعلم والجهل، وطيب النفس وغيره، والطاقة وعدم الطاقة.

توضيح هذا الدفاع عن العلامة لتقدير المؤاخذة في الرواية هو أن أمر الرواية دائم بين تقدير جميع الآثار فيها، أو المؤاخذة فعموم الأدلة الأولية يخرج الرواية عن الاجمال، ويدل على أن "المقام يكون من صغيريات اجمال المخصص الدائم أمره بين الأقل والأكثر فإن" المخصص اذا كان مجملًا من جهة ترددہ بين ما يجب كثرة الخارج عن العام وبين ما يجب قوله كما اذا قال المولى: «اكرم العلماء الا الفارس» او قال: «لا تكرم الفارس» والفارس مردود بين الفارس العلمي وهو منحصر بولده، وبمعنى الراكب الشامل للجماعة الكثيرة، فإن ارادة ولده يجب تخصيص واحد للعام، وأما ارادة المعنى الثاني فهو يجب تخصيصات عديدة - كان عموم العام وظهوره فيه بمحلاحتة اصالة عدم التخصيص مبيناً لاجمال المخصص المشكوك فيه فيحمل على ولده فيبقى العام على عمومه بالنسبة إلى الباقي وكذا في المقام فإذا كان المقدر في الرواية المؤاخذة فيقل التخصيص ويجب أن يكون الخارج من العام قليلاً، وإذا كان المقدر فيها جميع الآثار فيكتسر التخصيص ويجب أن يكون الخارج منه كثيراً فإن ظهور الأدلة الأولية لاثبات عموم الاحكام والآثار على موضوعاتها يكون قرينة على رفع الاجمال عن المخصص بأن المقدر هو المؤاخذة.

(١) أي عموم الأدلة الأولية المتحققة باصالة عدم التخصيص

الرواية، فان المخصص اذا كان مجملًا (١) من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج (٢) وبين ما يوجب قلته (٣) كان عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه مبيناً لاجماله (٤) فتأمل (٥).

المثبت للأحكام والاثار يكون مبنياً لاجمال الرواية الدالة على رفع الامور التسعة، ويكون قرينة على أن المقدر فيها هو المؤاخذة.

(١) بأن لا يعلم ان مراده من الفارس هو ولده أو بمعنى الراكب أو كما قال: «اكرم العلماء لا الفاسق» ولا يعلم ان الفاسق هو من تكتب مطلق المعاشي أو مرتكب الكبيرة فقط.

(٢) كما اذا كان مراده من الفارس هو الراكب، أو من الفاسق مطلق من ارتكب المعاشي.

(٣) كما اذا كان المراد من الفارس هو ولده ومن الفاسق من ارتكب معصية كبيرة.

(٤) أي لا جمال المخصص وذلك ببركة جريان اصالة العموم وعدم التخصيص في ناحية العام اذا لا يعلم ان العام مخصص أكثر من المقدار المعلوم فان اصالة العموم تنفي الزائد وتعين أنه مخصوص بالمقدار المعلوم وهو المراد فكذا في المقام فان عموم الادلة الاولية بمقتضى اصالة العموم يثبت أن المقدر في المخصص، وهو حديث الرفع هو المؤاخذة.

(٥) لعله اشارة الى أن العام يكون مرجعاً في غير ما يظهر فيه الخاص الا أنه لا يكون مبيّناً لاجماله.

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها حيث أنها لا يرتفع بالخطاء والنسayan وأخواتهما (١)، وهو (٢) ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية، كما هو حقه.

(١) ملخص هذا الاشكال أنه لو كان المقدر في حديث الرفع جميع الآثار يلزم فيه التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها كضمان فيما اتلف مال الغير خطاء، ووجوب القضاء عند نسيان صلاته حتى خرج الوقت، وكوجوب الديمة على العاقلة في قتل الخطاء، وصلة الاحتياط عند الشك في الركعات وغيرها. ولا يخفى أن قوله: بل «أكثرها» ترقى من القوى إلى الضعيف.

(٢) أي هذا الوهن ناش عن عدم الدقة اذا الموارد المذكورة خارجة عن مورد الرواية تخصصاً لا تخصيصاً كما سيأتي توضيحة.

### **«ملخص ما ذكره الشيخ في تعين المرفوع في الحديث»**

وهو قدس سره بعد ما ذكر الاحتمالات الثلاث فيه وهي أن يكون المرفوع المؤاخذة أو أن يكون جميع الآثار أو أن يكون الآثر المناسب قال: ان تقدير المؤاخذة أقرب عرفاً من تقدير جميع الآثار وأظهر من تقدير الآثر المناسب واستدل على مختاره بوحدة السياق. ثم استدل على نفي تقدير المؤاخذة ببعض الاخبار، وايد ذلك بـأن "تقدير المؤاخذة ينافي ظهور الرواية في كون المرفوعات من خواص امة النبي، ثم رد" التأييد المذكور، ثم ذكر موهنين لتقدير جميع الآثار، واجاب عنهم. وحاصل مختار المصنف ان تقدير المؤاخذة أقرب بحسب الفهم العرفي الا ان "المستفاد من الرواية هو أن المقدر

فاعلم أنه اذا بنينا على عموم الآثار (١) فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات (٢) من حيث هي اذ لا يعقل (٣) رفع

لا يختص بالمؤاخذة. وفي نفسي في بعض موارد من كلامه قدس سره شيء ذكرت بعده، ولعل نذكر بعضه الآخر في تحقيقاتنا فانتظر. والى هنا تم الكلام في الامر الاول من فقه الحديث وهو ان المرفوع في حديث الرفع هل جميع الآثار أو الآثر المناسب أو المؤاخذة. الامر الثاني: ان المرفوع في حديث الرفع هي الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو وبعنوانه الاولى ب بحيث كان طر و "أحد العنوانين الشانية من الخطاء والنسيان وأخواتهما رافعاً لها، لا الآثار المترتبة على نفس تلك العنوانين الشانية كوجوب الدية المترتبة على الخطاء في القتل، ووجوب سجدي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة، والسر في ذلك أن" مفاد الحديث كون طر و "هذه العنوانين موجباً لارتفاع الحكم الثابت للشيء في نفسه فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العنوانين اذ ما يكون موجباً لثبت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه اذا عرفت ذلك فلننشر الى توضيح عبارة الشيخ فلا حظ.

(١) أي قلنا ان المرفوع بحديث الرفع جميع الآثار.  
 (٢) أي ليس المراد رفع الآثار المترتبة على هذه العنوانات الشانية، كالخطاء والسمو.

(٣) وجه عدم المعقولية هو لزوم التناقض. توضيجه: أن" هذه العنوانات محققة لهذه الآثار، ومقتضية لها فان تتحقق وجوب الكفارة

الآثار الشرعية المترتبة على الخطاء ووجوب سجدة التسهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء، وليس المراد (١) أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطاء مثل قوله: «من تعمد الافتقار فعليه كذا» لأن هذا الآثر يرتفع بنفسه في صورة الخطاء، بل المراد (٢) أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد قدر فعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطاء.

مثلاً موقوفة على تحقق عنوان الخطاء في القتل وكانها ملزومات لتلك الآثار، وإذا كانت تلك العنوانات بمقتضى الروايات رافعة للآثار المترتبة عليها لزم أن تكون العنوانات المذكورة مقتضية للآثار، ورافعة لها وهو التناقض.

(١) أي ليس المراد من رفع جميع الآثار هي الآثار المترتبة على الشيء المتصف بعدم الخطاء كالافتقار عن عمد، والقتل عن عمد، فإن حديث الرفع لا يرفع القصاص المترتب على تعمد القتل والكافرة المترتبة على الافتقار العمدي لأن الآثار المترتبة على شيء متصف بعدم الخطاء تنتفي بانتفاء جزئه. والحاصل: أن خروج الآثار المترتبة على العناوين الشأنوية، أو على شيء بوصف عدم اتصافه بالعناوين المذكورة خارجة عن مدلول حديث الرفع خروجاً تخصصياً. ولا يرد عليه أي أشكال.

(٢) أي بل المراد من الآثار المرفوعة هي الآثار المترتبة على ذات الفعل من حيث هو كالحرمة المترتبة على شرب الخمر من دونأخذ العمد والذكر والخطاء والنسيان والعلم والجهل ونحوها

ثم المراد (١) بالاثار هى الاثار المجعلة الشرعية التى وضعتها الشارع لانها القابلة للارتفاع برفعه (٢). وأما ما لم يكن (٣) بجعله من الاثار العقلية والعاديه (٤) فلا تدل الرواية على رفعها (٥)، ولارفع (٦) الاثار المجعلة المترتبة عليها.

فهذه الاثار المترتبة على الفعل المجرد عن جميع القيود المذكورة يرفعه الحديث اذا انطبق عليه احدى العنوانات المذكورة في الحديث كما اذ اصدر عن خطاء.

(١) من هنا شرع في الامر الثالث من الامور الراجعة الى فقه الحديث. وملخص هذا الامر هو أن المراد بالاثار المرفوعة بعديث الرفع هي الاثار الشرعية التي مجعلة من قبل الشارع.

(٢) أي الاثار المجعلة الشرعية قابلة للارتفاع بسبب رفع الشارع لأن كل حاكم إنما يتصرف في حكمه بالوضع والرفع وليس له دخالة في رفع حكم لحاكم آخر.

(٣) أي الاثر الذي لم يكن يجعل الشارع بل كان من الاثار العقلية كبطidan العبادة المترتب على نسيان بعض الاجزاء والشرائط، ووجه كونه أثراً عقلياً هو أن البطidan ينتزع من عدم مطابقة المأتى به للمأمور به وهو أمر عقلي.

(٤) كاسكار المترتب على شرب الخمر نسياناً.

(٥) أي على رفع الاثار العقلية والعاديه.

(٦) أي لا تدل الرواية على رفع الاثار المجعلة الشرعية المترتبة على الامور العقلية، أو العاديه. لأن رفع الاثار غير المجعلة والاحكام الشرعية المترتبة على الفعل الخطاء بواسطة الاثار

## ثم المراد (١) بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له

العقلية أو العادية ليس بيد الشارع اذا الاثار الشرعية المذكورة ليست من لوازم نفس الفعل بل هي من لوازم مالا يكون جعله ورفعه بيد الشارع. وذلك كوجوب الاعادة المترتب على مخالفة المأتب به للمأمور به الناشئة من نسيان بعض الاجزاء والشرائط فان حديث الرفع لا يرفعه لانه ناشيء عن أمر لا يكون أمره بيد الشارع فكما أن البطلان أمر عقلي لا يرتفع برفع الشارع، كذلك ما يتربت على البطلان لا يرتفع برفع الشارع لأن الظاهر من رفع الشارع من حيث هو شارع رفع ما كان ثبوته بجعله وكان الفعل موضوعاً له بجعله لا مطلقاً.

الامر الرابع من الامور الراجعة الى فقه الحديث هو أن " ظاهر الرفع في قوله : «رفع ما لا يعلمون » وسائل أخواته أن الاحكام المروفة كانت ثابتة في شريعتنا أيضاً فانها رفعت بعد ثبوتها، لأن " الرفع ظاهر في ازالة الشيء الثابت قبلاً للدفع المذكيه وبعبارة عن منع المقتضى عن التأثير في وجود المقتضى بالفتح . وبعبارة اخرى : الرفع عبارة عن اعدام الشيء الموجود والدفع عبارة عن المنع عن ايجاده فكيف صح استعمال الرفع في المقام مع عدم ثبوت تلك الاحكام في زمان ، اذا عرفت ذلك فلننشرع في توضيح العبارة .

(١) ملخص جوابه : أن " المراد بالرفع ما يشمل الدفع أيضاً فيكتفى في صدق الرفع مجرد وجود المقتضى لثبوته ، والحاصل : ان الرفع وان وضع لازمة الشيء الموجود الا أنه صح استعماله فيما اذا تحقق المقتضى مع مقدمات قريبة لوجود الشيء فزاحمه مانع عن التأثير . مثلاً اذا تحقق المقتضى لقتل شخص ووقع تحت السيف ،

في عدم الدفع ولو (١) بأن يوجد التكليف على وجه يخص بالعامد وسيجيئ ببيانه (٢). فان قلت: على ما ذكرت (٣) يخرج اثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لأن استحقاق العقاب اثر عقلى له (٤). مع أنه متفرع على المخالفة بقيد العمدة

فعفى عنه أو حدث مانع آخر عن قتله صحيحاً ارتفع عنه القتل فيمكن أن يكون استعمال الرفع من هذا القبيل.

(١) قيل: ان كلمة «لو» زائدة. وقيل: انها اشارة الى أن "الدفع كما يحصل بعدم ايجاب الاحتياط كذلك يحصل بأن يوجد التكليف على وجه يخص بالعامد. وملخص الكلام: أنه لو يوجد التكليف على وجه لا يشمل الجاهل والخاطى والناسى وآخواتها بل يختص بالعامد مع وجود المقتضى لثبت التكليف للجميع من العامد وغيره فيصدق أنه رفع التكليف عنهم، مع انه لم يثبت عليهم في وقت فصدق الرفع انما هو باعتبار ما بيّناه من أنه يصدق على رفع شيء بعد ثبوت مقتضيه بالعنایة والمجاز.

(٢) أي بيان شمول الرفع للدفع.

(٣) من ان المرفوع في الرواية خصوص الاثار الشرعية.

(٤) أي للتکلیف وتوضیحه:

ان هذا الكلام مشتمل على اینادين: الاول انه على ما ذكرت من أن حديث الرفع لا يرفع الاثار العقلية وان المراد بالاثار المرفوعة هي الاثار الشرعية المجنولة من قبل الشارع - لا يرتفع اثار التكليف فيما لا يعلمون بهذا الحديث لأن "اثر التكليف فيه استحقاق العقاب وان شئت نقل: ان اثر التكليف غير المعلوم هو

اذ مناطه (١) اعني المعصية لا يتحقق الا بذلك واما (٢) نفس

استحقاق العقاب وهو اثر عقلي لا يرتفع بعديث الرفع.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «مع أنه متفرع...» هذا اشكال على حديث الرفع فيما لا يعلمون من جهة اخرى وهي أن استحقاق العقاب مترب على عنوان المعصية التي لا يتحقق الا بالمخالفة عن عمد، وقد علمت أن هذا القبيل من الاثر يرتفع عند انتفاء العمد فانه في الحقيقة انتفاء حكم بانتفاء موضوعه فلا حاجة في رفعه الى حديث الرفع فان الاثار المترتبة بالحديث المذكور هي الاثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط الخطاء والعمد.

(١) أي مناط الاستحقاق الذي هو عبارة عن المعصية لا يتحقق الا بالمخالفة عن عمد. وان شئت فقل: ان "استحقاق العقاب متفرع على تحقق المعصية، وتحقق المعصية متوقف على المخالفة عن عمد فاستحقاق العقاب متفرع على المخالفة عن عمد وقد عرفت ان الاثار المترتبة على الفعل بشرط العمد والخطاء لا يرتفع بعديث الرفع.

أقول: هذا اشكال على ما قبل قوله: «ثم المراد» وكان ينبغي ان يذكر قبله. ان شئت فقل انه اشكال على الامر الثالث من فقه الحديث ولا وجہ لذكره في ذيل الامر الرابع منه فلا تغفل.

(٢) لعله جواب عن سؤال مقدر وهو سلمنا أن "استحقاق العقاب اثر عقلي لا يرتفع بعديث الرفع لكن نفس المؤاخذة لماذا لا ترتفع به.

والجواب عنه: ان المؤاخذة ايضاً ليست من الاثار الشرعية المجعلة من قبل الشارع كي ترتفع به وانما هي فعل المولى سواء

المؤاخذة فليست من الاثار المجنولة الشرعية والحاصل انه ليس فيما لا يعلمون اثر مجنول من الشارع مترب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه (١) مع الجهل قلت (٢)

كان بمعنى احتجاج المولى على عبده او بمعنى عقابه عليه.  
وقد اورد على هذه العبارة بانه ان اريد من المؤاخذة جواز مؤاخذة المولى لعبده في ترك الواجب او فعل الحرام فلا ريب ان جواز المؤاخذة واستحقاق العقاب كليهما من الاثار العقلية فلا حاجة الى ذكرها بعد ذكر أن "استحقاق العقاب من الاثار العقلية وان اريد منها نفس مؤاخذة المولى وعقابه لعبده فلا بأس بذكرها بعد ذكر استحقاق العقاب الا انها ليست من الاثار الشرعية ولا من الاثار العقلية بل هو فعل من افعال الملائكة الغلاظ والشداد نعموذ بالله ونلتتجيء به من عذاب ذلك اليوم وحول ولاقوة الله بالله العلي العظيم.  
(١) أي بارتفاع الاثر المجنول. اذا اثر المترتب على التكليف

غير المعلوم أما اثر عقلي فلا يرتفع به كما علمت، واما فعل من افعال الملائكة فهو ايضاً اجنبى عن حديث الرفع وليس للتكليف غير المعلوم أثراً شرعياً مجنولاً من قبل الشارع يترب على الفعل بما هو مجرد عن الخطاء والعمد كي يرتفع بحديث الرفع عند الجهل به.  
(٢) ملخص جوابه (قدس سره) هو انا لا نسلم عدم اثر شرعى مجنول من الشارع بل نقول ان وجوب التحفظ والاحتياط اثر مجنول من الشارع مترب على الفعل مجرد عن العلم والجهل ويرتفع الوجوب المذكور عند الجهل بالحكم المجنول للفعل واقعاً فليس المرفوع اولاً وبالذات نفس استحقاق العقاب كي يقال انه امن

قد عرفت أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضى له (١)

عقلني لا يرتفع بحديث الرفع بل المرفوع أولاً وبالذات هو ايجاب التحفظ الذي هو أمر مجعل شرعاً وبهذا البيان ظهر الجواب عن كلام الآيرادين.

أما عن الآيراد الأول فلما عرفت أن أثر التكليف فيما لا يعلمون ليس استحقاق العقاب فقط كي يقال انه اثر عقلني لا يرتفع بحديث الرفع فان وجوب الاحتياط ايضاً أثر له ومجعل من قبل الشارع فيرتفع بحديث الرفع.

وأما عن الآيراد الثاني فايضاً عرفت أن وجوب الاحتياط غير مترب على الفعل بشرط الجمل، او الخطاء أو النسيان، بل هو من مقتضيات الالتزام الواقعى المحمول على الفعل اللا بشرط المجرد عن العلم والشك فمقتضى الالتزام المذكور ايجاب الاحتياط عند احتماله وبما ذكرنا علمت أنه ليس اثر «ما لا يعلمون» استحقاق العقاب فقط كي يقال: انه متفرع على المخالفة بقييد العمد وهو لا يرتفع بحديث الرفع فان له اثراً شرعاً وهو وجوب الاحتياط المترب على احتمال الالتزام الواقعى المحمول على الفعل المجرد عن القيود فيرتفع بحديث الرفع.

(١) أي للتکلیف بأن كان المکلّف قابلاً لان يحكم الشارع بحرمة لوجود المفسدة الواقعية فيه الا انه لم يجعل التکلیف «أي الحرمة مثلاً» امتناناً على العباد فهذا أي عدم جعل التکلیف مع وجود مفسدة مقتضية لجعله يصدق عليه رفع التکلیف فالمرفوع في الحقيقة ما كان

سواء كان هناك دليل يثبته (١) لولا الرفع ألم لا (٢) فالرفع هنا نظير رفع العرج (٣) في الشريعة وحينئذ (٤) فإذا فرضنا أنه لا يتحقق في العقل أن يوجد التكليف (٥) بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل (٦) ولم يوجب (٧) تحصيل العلم ولو بالاحتياط

له مقتضى الثبوت لا الشافت فعلاً بحسب قيام الدليل عليه.

(١) أي يثبت التكليف في مورد الجهل والخطاء والنسيان فإذا كان دليلاً يثبت التكليف أولاً حديث الرفع فيكون الحديث رافعاً له حقيقة ويستعمل الرفع في الحديث في معناه الحقيقي.

(٢) أي لا يكون دليلاً يثبت التكليف حتى لو لم يكن حديث الرفع معمولاً وإن كان مقتضيه موجوداً فيكون الحديث دافعاً له وإنما يصح استعمال الرفع فيه أيضاً بالعنابة والمجاز.

(٣) كما أن دليلاً «لا حرج» معناه عدم جعل التكليف شرعاً في موارد العرج مع وجود مقتضيه كذلك الرفع في الحديث فإن معنى الرفع هو عدم جعل التكليف مع وجود مقتضيه.

(٤) أي إذا كان رفع التكليف معناه الدفع وعدم جعل التكليف مع وجود مقتضيه.

(٥) بأن يوجد الشارع التكليف المنجز بترك شرب الخمر على وجه يشمل الشك في حرمة الخمر أيضاً ولم يكن التكليف المذكور قبيحاً عند العقل.

(٦) أي لم يوجد التكليف على وجه يشمل صورة الشك.

(٧) أي لم يأمر الشارع بتحصيل العلم بالواقع ولو من طريق الاحتياط مع وجود مقتضى ملزم للحكم الواقعي.

ووجه (١) التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلاً على المكلف كفى (٢) في صدق الرفع وهكذا (٣) الكلام في الخطاء والنسیان فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره (٤).

(١) بصفة الماضي من باب التفعيل. والحاصل انه لم يجب الاحتياط وخص التكليف بالاجتناب عن شرب الخمر مثلاً بالعالم ظاهراً انما قلنا ظاهراً حذراً من التصويب.

(٢) جواب لقوله: «فإذا فرضنا...» أي اذا فرضنا أن العقل لا يقبح توجيه التكليف على الباحل والخاطيء والناسى أيضاً - لوجود مقتضيه الا انه لم يوجه التكليف اليهم امتناناً - كفى عدم الجعل المذكور في صدق الرفع عرفاً.

والحاصل كان مقتضى لجعل وجوب الاحتياط موجوداً ولم يجعله واجباً امتناناً فيصدق على عدم الجعل المذكور رفع التكليف. وهذا جواب عن الاراد الثاني اذ الاحتياط المذكور حكم شرعى مترب على احتمال الالزام الواقعى المترب على الفعل المجرد عن العمد والجهل والخطاء.

(٣) أي لا يقبح عند العقل توجيه التكليف على ترك شرب الخمر مثلاً على وجه يشمل صورة الخطاء والنسیان ولو بايجاب الاحتياط الا انه لم يفعل ولم يجعل الاحتياط واجباً مع وجود مقتضيه فيصدق الرفع على عدم الجعل المذكور.

(٤) لما عرفت من ان وجود المقتضى لجعل التكليف في صورة العمد والخطاء كاف في صدق الرفع، ولا يحتاج الى دليل مثبت للحكم

نعم (١) لو قبِح عقلاً المؤاخذة على الترك كما في الغافل غير المتمكن لم يكن في حقه رفع أصلاً (٢) اذ ليس من شأنه (٣) أن يوجه التكليف اليه. وحينئذ (٤) فنقول: معنى رفع اثر التحرير

في حال العمد والخطاء. والحاصل: اذا كانت المفسدة الواقعية في الخمر مقتضية لجعل وجوب الاحتياط على الخطاء والناسي الا أن الشارع لم يجعله مع وجود مقتضيه فعدم الجعل المذكور يكفى في صدق الرفع ولا يحتاج الى وجود دليل مثبت للتوكيل، حال الخطاء والنسيان.

(١) استدراك عما ذكره - من أنه يكفى في صدق الرفع وجود مقتضى التكليف وان لم يكن دليلاً مثبتاً للتوكيل فان عدم جعل التكليف مع وجود المقتضى للتوكيل يكفى في صدق الرفع - وملخص الاستدراك: أنه لم يكن مقتضى التكليف موجوداً في بعض الموارد بحيث تكون المؤاخذة فيه قبيحة عقلاً فلا يصدق في حقه الرفع ولو بمعنى الدفع كما اذا كان المكلف غافلاً بحيث لم يتمكن من الاحتياط فان تكليفه قبيح عقلاً وشرعاً فلا مقتضى للتوكيل حتى يصح في في حقه الرفع بالمعنى الاعم من الدفع.

وهذا المورد أخرجه عما نحن فيه بقوله: «مع قيام المقتضي». (٢) لا بالمعنى الاخص، ولا بالمعنى الاعم، وملخصه: أن حديث الرفع أجنبى عن هذا المورد الذي لا مقتضى فيه للتوكيل.

(٣) أي من شأن الغافل بمعنى أن العقل يحكم بتقبیح توجه التوكيل اليه.

(٤) أي حينما ثبت أنه لا يشترط في تحقق الرفع وجود

«فيما لا يعلمون» عدم (١) ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزم (٢) ترتيب العقاب اذا اقتضى ترك التحفظ الى الواقع في الحرام الواقعي، وكذلك الكلام في رفع اثر النسيان والخطاء، فان مرجعه (٣) الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا (٤) فليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أن المرتفع فيما لا يعلمون وأشباهه مما لا يشمله

دليل مثبت للتکلیف حال العمد وغيره بل يکفى فيه عدم الجعل مع وجود مقتضيه.

(١) خبر لقوله «معنى...» اي معنى ان اثر التحرير مرفوع عند الجهل به هو عدم ايجاب الاحتياط على الجاهل بالحرمة الواقعية.

(٢) اي حتى يلزم من وجوب الاحتياط والتحفظ ترتيب العقاب على تقدير أن يؤدى ترك التحفظ والاحتياط الى الحرام الواقعي.

والحاصل: ان التكليف بتترك شرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك ايضاً اثر شرعي م拘ول وهو ايجاب الاحتياط والتحفظ فاذا رفع هذا الاثر الشرعي بحديث الرفع ولو بالدفع يلزم رفع استحقاق العقاب والمؤاخذة على تقدير المخالفة. هذا اشارة الى الجواب عن الایراد الثاني.

(٣) اي مرجع رفع النسيان...

(٤) اي وان لم يرجع رفع اثر النسيان والخطاء الى ايجاب التحفظ بل كان معناه رفع التكليف بعد ثبوته لا يتحقق معنى المرفع اذ لم يثبت في مورد الناسي حكم كي يرتفع بحديث الرفع لما عرفت في محله من قبح تكليف الغافل.

ادلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة العرام الواقعى ويلزمه (١) ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرفوع أولاً وبالذات أمر مجعل (٢) يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعل (٣) ونظير ذلك (٤) ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم (٥) حديث الرفع من (٦) أن وجوب الاعادة وان كان شرعاً الا أنه (٧) مترب على مخالفة (٨) المأتى به للمأمور به الموجب لبقاء الامر الاول

- (١) أي يلزم من رفع ايجاب التحفظ ارتفاع استحقاق العقاب.
- (٢) وهو ايجاب التحفظ.
- (٣) وهو استحقاق العقاب.
- (٤) أي نظير ذلك الاشكال المذكور بقوله: «ان قلت...» ملخصه: أن» الحديث لا يشمل الاثر العقللي، ولا الشرعي المترب عليه.
- (٥) الجار متعلق بقوله: «من تمسك».
- (٦) بيان للموصول المتقدم في قوله: «ما ربما يقال» توضيحة: أن» بعض العلماء أفتى بعدم وجوب اعادة الصلاة على من صلى في اللباس النجس ناسياً بأنه نجس وتمسك في ذلك بحدث الرفع، ورد:» بأن وجوب الاعادة وان كان حكمًا شرعاً الا أنه مترب على امر عقللي، وهو مخالفة المأتى به للمأمور به، وقد تقدم أن حديث الرفع لا يرفع حكمًا عقللياً، ولا حكمًا شرعاً مترباً على حكم عقللي.
- (٧) أي وجوب الاعادة.
- (٨) أي على بطلان المأتى به الموجب لبقاء الامر الاول بحاله

وهي (١) ليست من الآثار الشرعية للنسوان (٢) وقد تقدم أن الرواية لا تدل على رفع الآثار غير المجعلة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها (٣) هنا كوجوب الاعادة (٤) فيما نحن فيه ويرده (٥) ما تقدم في نظيره من أن (٦) الرفع راجع هنا إلى شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال بعكم حديث الرفع: إن

إذ هو إنما يسقط عند صحة العمل أي عند مطابقة المأمور به للمأمور به.

(١) أي مخالفة المأمور به للمأمور به.

(٢) بل إنما هي من الآثار العقلية فانها لا ترتفع بحديث الرفع ولا ترتفع به الآثار الشرعية المترتبة عليها.

(٣) أي على الآثار غير المجعلة.

(٤) الذي هو اثر شرعي مترب على اثر عقلي، فإنه لا يرتفع بحديث الرفع كما عرفت.

أقول: ان وجوب الاعادة ليس حكماً شرعياً، بل إنما الحكم بوجوبه هو العقل من باب وجوب الامتثال. نعم ان "الحاكم بوجوب القضاء هو الشريعة بناء على ما هو الحق من أنه بأمر جديد.

(٥) أي يرد "ما ر بما يقال" ما ذكرنا في الجواب عن نظيره هذا الاشكال.

(٦) ملخص كلامه أن حديث الرفع لا يدل على رفع وجوب الاعادة كي يقال: انه مترب على اثر عقلي فلا يرتفع بحديث الرفع بل هو يدل على رفع شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي فترتفع به بلا اشكال لكونها حكماً شرعياً مترباً على ذات الفعل.

شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به (١) فلا يجب الاعادة (٢). وكذلك الكلام في الجزء المنسي (٣). فتأمل (٤). واعلم أيضاً «٥» أنه لو

(١) بعد الغاء شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي.

(٢) لارتفاع موضوعه، فإن موضوعه هو مخالفة المأتي به للمأمور به، وهي إنما تتحقق على تقدير شرطية طهارة اللباس بالنسبة إلى الناسي. وأما على تقدير رفع شرطيتها ولو بمعنى الدفع يكون المأتي به مطابقاً للمأمور به فلا يجب إعادة الصلاة التي أتى بها في اللباس النجس.

(٣) أي الكلام في الجزء المنسي" أيضاً كالكلام في الشرط المنسي المتقدم أشكالاً، وجواباً، فإن "الرفع هنا راجع إلى جزئية الجزء المنسي كالقراءة، مثلاً، بالنسبة إلى الناسي فيقال إن جزئية القراءة مختصة بحال الذكر.

(٤) لعله اشارة أن "شرطية الطهارة وجزئية المنسي من الأحكام الوضعية وهما ليستا مجعلتين بجعل مستقل كي تكونا قابلتين للرفع.

(٥) اشارة إلى الامر الخامس من الامور الراجعة إلى فقه الحديث وهو أن" الحديث إنما يرفع الآثار المترتبة على الفعل اذا كان في رفعه منه على الامة، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار والاكراء، لأن" دفعه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك، وان كان فيه منه على المتلف وكذا لا يرفع به صحة بيع المضطر فان" في رفعها خلاف الامتنان على المضطر.

حکمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه (١) بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامة، كما اذا استلزم (٢) اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم (٣) نسياناً، او خطاء لا يرتفع معه (٤) الضمان، وكذلك (٥) الاضرار ب المسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه اذا لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير (٦)،

(١) أي اختصاص الرفع.

(٢) أي كما اذا استلزم رفع الاثر عن مسلم اضرار المسلمين الاخر.

(٣) بأن لا يكون خمراً ولا خنزيراً، كما اذا أكل طعام الغير

ناسياً بأنه طعام الغير، او أنه حرام، او تخيل أنه طعام نفسه فأكله باعتقاد انه ماله لا مال الغير.

(٤) أي مع النسيان او الخطاء.

(٥) أي كما أن "اتلاف مال الغير نسياناً، او خطاءً لا يدخل في عموم الخطاء والنسيان، كذلك الاضرار ب المسلم... كما اذا كان السبيل متوجهاً الى داره فلا يجوز له أن يدفعه عن نفسه بتوجيهه الى دار غيره باعتقاد انه مضطر اليه.

(٦) قد عرفت أن رفع الاثر عن الفاعل المضطر مثلاً، إنما يختص بما كان في رفعه امتناناً على الامة، كما هو المستفاد من الامة المضافة الى المتكلم بقوله: «رفع عن امتى...» فانها تفيد العموم الاستغراقى، ومقتضى ذلك العموم الامتنانى رفع الاثر عن الامور المذكورة عن كل الامة ورفع الاثر عن الفاعل المضطر بخصوصه مثلاً، وان كان امتناناً بالنسبة اليه الا

**فلييس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر (١) واما ورود (٢) الصحیحة المتقدمة عن المحاسن في مورد**

انه لا يكفي، فالمعيار هو كونه امتناناً على جميع الامة، فان ثبوت الضرر للغير يمنع عن تحقق الامتنان لكل الامة لان "الغير أيضاً من الامة". ولا يخفى: أن العبارة قاصرة عن افاده المراد، والمراد من الفاعل هو الامة والا كان الامتنان بالنسبة الى الفاعل المضطر موجوداً باضرار الغير، فانه خلاف الامتنان بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى الفاعل.

(١) لان" الاضرار بالغير حرمته عرضية ليس كسائر المحرمات الذاتية الالهية التي جوز الشارع ارتکابها لاجل دفع الضرر كحكمه بجوائز أكل الميتة في زمن المجائعة. والفرق بينهما هو أن المحرمات الذاتية انما هو راجعة الى حقوق الله، سبحانه وتعالى، وانه حيث كان رؤفاً على عباده لا يعاقب على ارتكاب ما حرمه بعد ما كان الارتكاب المذكور موجباً لرفع الضرر عن عبده. واما اضرار الغير فرفع الحرمة عنه انما هو بعد رضاء الغير فما لم يرض الغير لم يرتفع عنه العقوبة، فان تجويز اضرار الغير بدون رضاه مناف للامتنان الذي دل الحديث على كون الرفع للامتنان.

(٢) اشارة الى سؤال مقدرو حاصله: أن" الامام عليه السلام، حكم - عند استكرياه الرجل على الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك - بأنه لا أثر لهذه الامور بقوله: رفع ما استكريهوا عليه... والحال أن رفع أثر هذه الامور اضرار على العبد والقراء، فكيف تقولون أن النبوي لا يدل على رفع الاثر فيما اذا كان فيه اضرار بالغيرين.

حق الناس اعني العتق، والصدقة فرفع اثر (١) الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق، والفقراء لا (٢) اضراراً بهم، وكذلك (٣) رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق (٤) باضرار مسلم من باب (٥) عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، ولا ينافي الامتنان،

(١) جواب عن سؤال مقدر. وملخصه: أن رفع اثر الامسورة المذكورة ليس اضراراً على العبد والفقراء كي ينتقض علينا بل هو أوجب فوات نفعهما، والفرق بينهما غير خفيّ.

(٢) أي لا يكون رفع اثر الاكراه اضراراً على الفقراء كي يكون جريان حديث الرفع في المقام منافيًّا للامتنان.

(٣) أي نظير رفع اثر العلف الاكراهي عن الحالف رفع اثر الاكراه عن المكره بالفتح.

(٤) أي تعلق الاكراه باضرار مسلم اولاً وبالذات، كما اذا اكره زيد بهدم دار الفلاني، فانه ان لم يهدم دار الفلاني يهدم المكره بالكسر داره فان حديث الرفع يرفع العرمة عن هدم دار الغير بالنسبة الى المكره بالفتح لان المفروض أن "المضرر توجه ابتداء الى الغير، ولا يجب على المكره بالفتح تحمل الضرر بسبب دفع الضرر عن الغير.

(٥) أي رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق باضرار المسلمين لا ينافي الامتنان في المقام لانه من باب عدم تحمل الضرر عن الغير. نعم او كان رفع اثر الاكراه اضراراً على الغير فهو ينافي الامتنان على الامة.

وليس (١) من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد فان الضرر اولاً وبالذات يتوجه على الغير بمقتضى ارادة المكره (٢) بالكسر لا (٣) على

(١) أي ليس رفع اثر الاكراء فيما اذا تعلق باضرار مسلم من باب الاضرار على الغير كما لو اكره زيد على هدم دار نفسه، فانه هدم دار جاره لدفع الضرر عن نفسه فلا يرتفع اثر الاكراء عن المكره فانه ارتكب حراماً تكليفيأً. مضافاً الى اشتغال ذمته بدار جاره. لما عرفت من أن حديث الرفع دليل امتناني، فلا يشمل لما كان فيه خلاف الامتنان على جميع الامة، ولا يكفي كونه امتنانياً بالنسبة الى من يجري له وهو المكره بالفتح في المثال لأن المستفاد من اضافة الرفع الى الامة أن جريانه مختص بما اذا كان في جريانه امتناناً لجميع الامة.

(٢) اذ المفروض أن ارادة المكره بالكسر تعلق اولاً وبالذات على ادخال الضرر على زيد مثلاً فأكره عمروأ على الاضرار به، فان رفع آثار الاكراء عن المكره لا ينافي الامتنان، فان السبب هنا أقوى من المباشر وهو الضامن والعاصي دون المباشر.

ملخص الكلام: أن رفع الاثر عن فعل المكره اذا كان من بباب الاضرار فلا يرتفع بحديث الرفع لكونه خلاف الامتنان، وان كان من باب تقوية النفع، أو من باب عدم تحمل الضرر عن الغير فيرتفع به.

(٣) أي لا يتوجه الضرر اولاً وبالذات على المكره كي يكون رفع الاثر عن الاكراء مخالفأً للامتنان.

المكره بافتتح فافهم<sup>(١)</sup>. بقى في المقام شيء وان لم يكن مربوطاً به<sup>(٢)</sup> وهو أن النبوى المذكور<sup>(٣)</sup> مشتمل على ذكر الطيرة، والحسد، والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفته<sup>(٤)</sup>، وظاهره<sup>(٥)</sup> رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته<sup>(٦)</sup> لظاهر الأخبار الكثيرة<sup>(٧)</sup> ويمكن حمله<sup>(٨)</sup> على ما لم يظهره الحاسد

(١) لعله اشارة الى أن الضرر الوارد على الغير اذا كان يعنى به لكشره والضرر الوارد على المكره بالفتح كان يسيراً على تقدير مخالفة المكره بالكسير يجب عليه تحمل الضرر اليسيير لدفع المضرر القوى عن الغير، واما اذا لم يكن يسيراً فلا يجب عليه تحمله فما قيل من عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير على اطلاقه غير تمام.

(٢) أي بالمقام الذي هو الاستدلال بالنبوى على البراءة.

(٣) وهو قوله رفع عن امتي تسعة...

(٤) سيأتي معاني هذه الامور المذكورة في الحديث فانتظر.

(٥) أي ظاهر النبوى المذكور أن "الامة المرحومة لا تؤاخذون بحسد هم".

(٦) أي مع مخالفة ظاهر النبوى.

(٧) الدالة على حرمة الحسد والمؤاخذة عليه مثل ماروى عن الباقر والصادق من أن الحسد يأكل الايمان كما يأكل النار العطب.

(٨) أي حمل النبوى الدال على رفع اثر الحسد عن الامة المرحومة على الحسد الذي لم يظهره الحاسد أثر حسده فكان الحسد حراماً في الامم السابقة مطلقاً سواءً اظهره الحاسد. أم لا. وارتقت حرمتها عن هذه الامة مادام لم يظهره الحاسد أثره ويكون الاخبار الدالة على

اثره باللسان، او غيره (١) يجعل (٢) عدم النطق باللسان قيداً له أيضاً (٣). و يؤيده (٤) تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة (٥)

حرمة الحسد على الحسد الذي أظهر الحاسد اثر حسده، وبهذا يجمع بين النبوي الدال على عدم حرمة الحسد وبين الاخبار الدالة على حرمتها.

(١) أي بغير اللسان. وذلك كاخوة يوسف (ع) الذين أظهروا حسدهم بالاقدام على قتل اخיהם.

(٢) العjar متعلق بقوله: «حمله...» أي العمل المذكور انما هو بسبب جعل عدم النطق باللسان قيداً للحسد والطيرة والتفكير في الوسوسة في الخلق ويكون قرينة على ان المراد من الحسد المرفوع حرمتها هو ما لم ينطق بشفتيه أي ما لم يظهر الحاسد اثره.

(٣) كما أن عدم النطق باللسان قيد للتفكير في الوسوسة في الخلق وغيرها كذلك قيد للحسد أيضاً.

(٤) أي يؤيد كون عدم النطق باللسان وهو قوله «ما لم ينطق بشفتيه» قيداً للحسد ايضاً تأخير الحسد عن جميع الفقرات في مرفوعة النهدي. ووجه التأييد أن النبوي الذي رفعه النهدي يكون الحسد المرفوع اثراه مقيداً بعدم النطق قطعاً لمقارنته به لفظاً حيث قال فيه «والحسد ما لم يظهر بلسان او بيده» فيكون هذا مؤيداً لكون عدم النطق قيداً له في رواية الصدوق ايضاً لكون النبوي الذي رواه النهدي متهد المعنى مع النبوي الذي رواه الصدوق.

(٥) قال المامقاني<sup>١</sup> (قدس سره): أن "لها اطلاقان: أحدهما

ولعل (١) الاقتصر في النبوي الأول على قوله: «ما لم ينطق» لكونه أدنى دراتب الاظهار وروى «ثلاثة لا يسلم منها أحد الطيرة والحسد

ما سقط من وسط سند الحديث أو آخره واحد أو أكثر مع التصريح بلفظ الرفع كأن يقال: روى الكليني رحمه الله، عن علي بن ابراهيم عن أبيه رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام وهذا داخل في المرسل بالمعنى العام.

وثانيهما: ما اضيف إلى المقصوم عليه السلام، من قول أو فعل أو تقرير أي وصل آخر السندي إليه سواء اعتراه قطع أو ارسال في سنته أم لا فهو خلاف الموقوف ومغاير للمرسل تبايناً جزئياً وأكثر ما يستعمل في المعنى الثاني ولذا اقر جموع علمي بيانه من غير اشارة إلى الأول قال في البداية المعرفة ما اضيف إلى المقصوم عليه السلام، من قول بأن يقول في الرواية انه قال كذا وفعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضوره كذا ولم ينكره عليه فإنه يكون قد أقرّه عليه، وأولى منه ما لو صرخ بالتقرير سواء كان اسناده متصلة بالمقصوم بالمعنى السابق أو منقطعًا بترك بعض الرواية أو إيهامه او رواية بعض رجال سنته عمن لم يلقه انتبه لكن استعماله في المعنى الأول في كتب الفقه أشيع.

(١) جواب عن سؤال مقدر وحاصله: أن في النبوي الأول وهو الذي رواه الصدوق اقتصر على قوله: «ما لم ينطق بشفتيه» بدون انضمام او بيده وفي النبوي الثاني الذي رواه النميري قال: ما لم يظهر بلسان او بيده، فيقع التنافي بينهما.

والجواب عنه ان اظهار الحسد له من تبيان: المرتبة العلياء

والظن (١) قيل فما نصنع قال: اذا تطيرت فامض (٢) واذا حسدت فلا تبع (٣) واذا اظنت فلا تتحقق (٤) «والبعي عبارة عن استعمال الحسد (٥) وسياطي في رواية الخصال أن المؤمن لا يستعمل حسد (٦) ولا جل

والمرتبة الدنيا: فان اظهار الحسد باللسان أدنى مراتب الاظهار بخلاف اظهاره باليد فانه أعلى مراتب الاظهار والاقتصار في النبوى الاول على قوله: ما لم ينطق انما هو لاجل كون النطق ادنى من مراتب الاظهار لا انه منحصر به كي يحصل التنافي بينه وبين النبوى الثاني.

(١) أي سوء الظن.

(٢) أي لا تتوقف ولا ترتب الاثر على التطير.

(٣) أي لا تظهر حسدك.

(٤) أي لا ترتب الاثر على سوء ظنك.

(٥) فيكون معنى قوله: اذا حسدت فلا تبع أي لا تستعمل حسدك، والمراد من استعمال الحسد اظهاره، وترتيب آثاره على المحسود. وهذه الروية ايضاً تؤيد أن الحسد المرفوع حرمتة هو الحسد الذي لم يظهر اثر حسدك. وجده التأييد هو قوله عليه السلام: «حيث قال اذا حسدت فلا تبع» أي لا تظهر حسدك فيستفاد منه ان أصل الحسد ليس بحرام ولذا لم يقل عليه اسلام: لا تحسد بل قال لا تبع وانما الحرام اظهاره فتكون الروية قرينة على أن المراد من رفع حرمة الحسد هو فيما لم يظهر اثره.

(٦) أي رواية الخصال أيضاً تويد ان الحسد الذي رفع حرمتة هو الحسد الذي لا يظهر اثره حيث لم يقل ان المؤمن لا يحسد

ذلك (١) عد في الدروس من الكبائر في باب الشهادة اظهار الحسد لا نفسه (٢). وفي الشرائع أن الحسد معصية، وكذا الظن بالمؤمن، والتظاهر بذلك (٣) قادح في العدالة والانصاف أن في كثير من أخبار الحسد اشارة إلى ذلك (٤).

بل قال: انه لا يستعمل حسده فيظهر منها أن الحرام هو اظهار الحسد.

(١) أي لاجل أن الحرام هو اظهار الحسد لا أصله فانه مرفوع الاثر.

(٢) فلو كان المرفوع اثره نفس الحسد يعد من الكبائر نفس الحسد لا اظهاره، وهذا أيضاً مؤيد ثالث لكون المرفوع اثره هو الحسد الذي لم يظهر أثره.

(٣) أي التظاهر بالحسد وسوء الظن بالمؤمن مضمر بالعدالة فيستفاد من العبارة أن الحسد وسوء الظن بتفسيرهما معصية إلا أنه يرتفع حرمتهمما بحديث الرفع، ولذا لا يقبح في العدالة. وأما اظهارهما فلا يرتفع به، ولذا قادح في العدالة. وإنما استفدنا هذا المعنى من جعل المقابلة بين الحسد وسوء الظن والتظاهر بهما حيث قال: ان الحسد وكذا سوء الظن معصية ولم يقل انهما قادحان في العدالة. وإنما التظاهر بهما قادح فيها، فهذا الكلام من الشرائع أيضاً مؤيد رابع لما ذكرنا من أن المرفوع حرمته هو الحسد الذي لم يظهر أثره.

(٤) أي إلى أن الحرام هو اظهار الحسد لا أصله فانه موجود في كل انسان.

وأما الطيرة بفتح الياء وقد تسكن، وهي في الاصل (١) التشام بالطير لأن أكثر تشاءم العرب كان به (٢) خصوصاً الغراب. والمراد (٣) إما رفع المؤاخذة عليها ويفيد (٤) ماروى من أن الطيرة شرك وإنما يذهب به التوكيل (٥)،

### «تنبيه»

الفرق بين الحسد والغبطة هو أن "الحسد هو تمنى زوال النعمة عن الغير وإن لم يرد لنفسه عكس الغبطة وهي أن يريدها نعمة لنفسه مثل ما لصاحبها ولم يرد زوالها عنه.

قال الطريحي: الحاسد هو الذي يتمنى زوال النعمة عن صاحبها وإن لم يردها لنفسه. والحسد مذموم والغبطة محمودة، وهي أن يريده من النعمة لنفسه ما لصاحبها ولم يرده زوالها عنه.

(١) أي في اللغة الطيرة هي بكسر الطاء وفتح الياء وقد تسكن مصدر تطير يقال تطير طيرة وتخير خيرة ولم يجيء من المصادر كذا غيرهما، وأصل الطيرة التشام بالطير ثم اتسع فیها فوضعت موضع الشوم فيكون الشوم بمعنى الكراهة شرعاً أو طبعاً.

(٢) أي بالطير وربما جعلوا صيغة الغراب علامه لورود الشر عليهم.

(٣) أي المراد من ارتفاع الطيرة إما ارتفاع ويؤخذ عليها. بمعنى إنها كانت الاسم السابقة يؤخذ عليها فارتفعت المؤاخذة عن هذه الامة.

(٤) أي يؤيد كون الطيرة حراماً في حد نفسه ويؤخذة عليها.

(٥) لأن "المتطيّر يعتقد بأن ما يتظير به مؤشر في جلب النفع

واما رفع (١) أثرها لأن الطير كان يصدّهم (٢) عن مقاصدهم  
فنفاه (٣) الشرع.

واما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوى الشانى (٤)،

لهم ودفع الضرر عنهم اذا عملوا بمحاجة التطهير كأنهم اشركوه  
مع الله وهو موجب لتضييف التوكيل لكن التوكيل على الله موجب لذهب  
شركهم بالله وفي الخبر الطيرة شرك ولكن الله يذهب بالتوكل.

(١) عطف على قوله: رفع المؤاخذة أي المراد من رفع الطيرة  
رفع اثراً الموجود بزعمهم فانهم كانوا يحرمون على انفسهم  
المضي في المقاصد عند طير الغراب مثلاً بزعم أن "فيه الضرر  
فرد عليهم الشارع عن ذلك التعميم الخيالي وأخبر أنه ليس له جلب  
نفع ودفع ضرر.

ان قلت: ان صدّهم عن مقاصدهم بواسطة التطهير ليس من الآثار  
الشرعية وقد تقدم أنه لا يرفع بالخبر الا ما كان منها.

والجواب عنه أن الآثر الشرعي كما نبهنا عليه ما تناوله يد  
التصريف من الشارع وهو اعم من أن يكون بانشائه وجعله أو بامضائه  
وتقريره ولو بعدم ردع الناس عمما جرت عليهم سيرتهم. وامتناعهم  
عن الاقتحام في المقاصد بالتطهير من هذا القبيل فإنه لولا الرفع  
بالخبر لحكمنا من جهة عدم ردع الشارع ان الاقتحام عند التطهير  
لدى الشارع ايضاً ممنوع.

(٢) أي يمنعهم.

(٣) أي نفي الشرع أثر الطير.

(٤) الذي نقله النهدي.

او التفكير في الوسوسة فيه كما في الاول (١) فيما واحد (٢)، والاول (٣) أنسٌ، ولعل الثنائي (٤) اشتباه من الرواى. والمراد به كما قيل وسوسنة الشيطان لانسان عند تفكره في أمر الخلقة وقد استفاضت الاخبار في العفو عنه (٥). وفي صحيحه جميل بن دراج قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أنه يقع في قلبي أمر عظيم (٦) فقال عليه السلام: قل لا إله إلا الله قال: جميل فكلما وقع في قلبي شيء قلت: لا إله إلا الله فذهب عنى (٧) في رواية حمران عن أبي عبدالله عليه السلام عن الوسوسه وان كثرت قال لاشيء فيها تقول: لا إله إلا الله. وفي صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع)، جاء رجل إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله اني هلكت فقال (ص): اتابك

(١) أي الذي نقله الصدوق في الخصال.

(٢) من حيث المدلول.

(٣) وهو الوسوسه في التفكير في الخلقة، وجه الانسيبيّة هو أن "الموسوسه توجد في التفكير لا أن التفكير يوجد في الوسوسه".

(٤) وهو قوله التفكير في الوسوسه وحصل القلب في الكلام منه.

(٥) أي عن التفكير في أمر الخلقة.

(٦) راجع الى كيفية الخلقة والصانع.

(٧) أي ذهب الامر العظيم الذي كان في قلبي تقريب الاستدلال بها أن "الامام عليه السلام ارشده الى كيفية ازالة الوهم الموجود في قلبه ولم يقل انك ارتكبت الحرام بوقوع هذا الامر في قلبك والع الحال انه (ع) كان في مقام البيان فيعلم من ذلك عدم حرمة التفكير المذكور او العفو عنه.

الغيب (١) فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال من خلقه؟ فقال اى والذى بعثك بالحق. قال: كذا فقال (ص): ذاك (٢) والله محض الايمان. قال ابن أبي عمير فحدث ذلك (٣) عبد الرحمن بن حجاج، فقال: حدثني أبي عن أبي عبد الله (ع) إنما رسول الله إنما عنى بقوله: محض الايمان خوفه (٤) أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك (٥) وفي رواية اخرى عنه (ع) والذى بعثنى بالحق أن هذا (٦) التصریح الايمان فإذا وجدتموه (٧) فقولوا: إنما باهله ورسوله، ولا حول ولا قوة الا بالله. وفي رواية اخرى عنه (ع) أن الشيطان أتاكم من قبل الاعمال فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه (٨) لكم يستزلكم (٩)

(١) أي الشيطان.

(٢) أي خوفك مما وقع في قلبك.

(٣) الحديث الذي ذكره محمد بن مسلم.

(٤) أي المشار إليه في قوله (ص): (ذاك) هو خوف ذاك الرجل الذي بلغ به هلاكته حيث قال اني هلكت يعني أنه (ص) أراد باسم الاشارة خوفه الملاكة حيث خطر في قلبه ما خطط.

(٥) أي ما قال له الخبيث بانه من خلق الله.

(٦) أي هذا الخوف الواقع في قلب السائل.

(٧) أي اذا وجدتم الشيء اذى وقع في قلب ذاك الرجل السائل في قلبكم.

(٨) أي من طريق ايجاد الشبهة في قلوبكم.

(٩) أي لكي يضللكم، الاستزلال بمعنى الانحراف.

فإذا كان كذلك (١) فلما ذكر أحدكم الله وحده (٢).  
 ويحتمل (٣) أن يردد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس،  
 وسوء الظن بهم، وهذا أنساب (٤) بقوله ما لم ينطق بشفته. ثم هذا  
 الذي ذكرناه هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة (٥)  
 المذكورة في الصديحة، وفي الخصال بسند فيه رفع عن أبي عبد الله  
 عليه السلام قال: ثلث لم يعر (٦)

---

(١) أي إذا أتاككم الشيطان.

(٢) لا غيره فإن غيره لا ينفع وهو الذي لابد من أن نعود به من  
 شر "الوسواس الخناس".

(٣) هذا هو الاحتمال الثاني للوسوسة في الخلق. والاحتمال  
 الأول قد تقدم آنفاً وهو أن يكون المراد بالوسوسة في الخلق وسوسة  
 الشيطان للانسان عند تفكره في أمر الخلقة.

(٤) وجه الانسبة هو أن "الوسوسة في أمور الناس يجري  
 غالباً على المسان بشكل الغيبة، والتهمة، والسب، والفحش، دون  
 الوسوسة في أمر لخلقة فانها لا تجري على المسان غالباً.

(٥) وهي الحسد، والطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق.  
 وهنا بعض الاقوال الآخر غير المعروف أيضاً. قيل: معنى رفع  
 الطيرة أي تحريرها اى نهي الامة عن الاعتناء بها لا رفع حرمتها.  
 ومعنى رفع الحسد رفع حرمة الحسد الذي يخطر بالبال أحياناً لا الحسد  
 العمد بلا فرق بين اظهاره وعدمه. ومعنى الوسوسة هو التفكير في  
 القضاء والقدر وخلق الاشار، والجبر والتفويض.

(٦) أي لم يخلص.

منها نبى فمن دونه (١)، الطيرة، والحسد، والتفكير فى الوسوسة فى الخلق. وذكر الصدوق فى تفسيرها أن المراد بالطيرة التطير بالنبي، أو المؤمن لاتطيره (٢)، كما حكى الله عزوجل عن الكفار، وقالوا طيرنا بك وبمن معك (٣). والمراد بالحسد أن يحسد (٤)، لا أن يحسد، كما قال الله تعالى : «أَمْ يَحْسَدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَيْهِمُ اللَّهُ». والمراد بالتفكير ابتلاء الانبياء باهل الوسوسه لا غير ذلك (٥)، كما حكى الله عن الوليد بن (٦) مغيرة «أنه فكر وقدر فقتل كيف قدر».

(١) أي من أقل مرتبة منه كالوصي .

(٢) أي ليس المراد أن "النبي" (ص) يتطير بل المراد أن النبي ومن دونه من الوصي والمؤمن يقع مورداً لطيرة الكفار والفساق ويتشأسون بهم .

(٣) حيث خاطبوا الصالح أي تشأمنا بك وبمن معك من المؤمنين .

(٤) بصيغة المجهول، والثاني بصيغة المعلوم .

(٥) أي لا يكون المراد غير ما ذكرنا .

(٦) أن هذه الآية نزلت في شأن الوليد بن المغيرة المخزومي ، وسبب النزول أن قريشاً اجتمعوا في دار الندوة، فقال الوليد: إنكم ذو أحساب ذو أحلام، وإن العرب يأتونكم فينطلون من عندكم على أمر مختلف، فاجمعوا أمركم على شيء واحد ما تقولون في هذا الرجل؟ قالوا نقول: إنه شاعر فعبس عندها قال: وقد سمعنا الشعر بما يشبه قوله الشعر، فقالوا نقول: إنه كاهن قال إذا تأتونه فلا تجدونه يحدث بما تحدث به الكهنة، قالوا نقول: إنه مجنون: فقال إذا تأتونه فلا تجدونه مجنون .

## وقد خرجننا في الكلام في النبوي الشريف عمما يقتضيه وضع الرسالة (١)

قالوا: نقول: انه ساحر قال: وما الساحر؟ فقالوا بشر يحببون به بين المتباغضين، ويبغضون بين المتحابين. قال: فهم ساحر فخرجوا فكان لا يلقى أحد منهم النبي صلى الله عليه وآلـه الا قال: يا ساحر يا ساحر، واشتد عليه ذلك فانزل الله تعالى يا ايمها المدثر الى قوله الا قول البشر. واما معنى الاية فهو أنه فكر ودبّر ماذا يقول في القرآن، وانما فكر ليحتال به للباطل لانه لو فكر على وجه طلب الرشاد لكان ممدوحاً، وقدر القول في نفسه وقال للقرآن ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر وكلام الانس فقتل ولعن وعذب بما يجري مجرى القتل كيف قدر في آياتنا ما قدر معوضوح الحجة عليه.

(١) لان الرسالة موضوعة لبحث الاصول، والمناسب للبحث عن النبوي بمقدار مرتبط لها. واما تحقيق الحسد، والطيرة، وامثالهما فخارج عن وضع الرسالة.

### «التحقيق»

في حديث الرفع يحتاج الى تقديم امور:

الامر الاول في سنته، وهو مارواه صاحب الوسائل عن كتابي الخصال والتوكيد للصدوق عن أحمد بن محمد بن يعيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حرير، عن أبي عبدالله (ع)، انه قال: قال رسول الله (ص): رفع عن امتى تسعه ونقله الصدوق في كتاب الوضوء من لا يحضره الفقيه من مسلاً.

وقد روی ما قریب من الحديث من حيث المضمون بطريق آخر عن محمد بن احمد النہدی مرفوعاً الى أبي عبدالله (ع). وأيضاً روی بطريق آخر في الوسائل عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، عن اسماعيل الجعفی، عن أبي عبدالله (ع) قال سمعته يقول: وضع عن هذه الامة ست خصال.

اما رواية الصدوق في كتاب الوضوء فانها ساقطة لا رسالتها اواما رواية محمد بن احمد النہدی فھي ايضاً ساقطة لكونها مرفوعة، واما رواية احمد بن محمد بن عيسى فھي ضعيفة باسماعيل الجعفی والذی ینبغی ان یبحث حوله هو الطریق الاول. وقد ناقش سیدنا الاستاذ في احمد بن یحیی العطار الذی هو شیخ الصدوق، واستاذه. وقال: انه لم یوثق. قال العزیز العاملی في رجال الوسائل: احمد بن محمد بن یحیی العطار روی عنه التلکبیری وغیره. ذکر الشیخ ویعد العلامة وغیره من علمائنا حدیثه صحيحاً، وهو وان كان یقتضی توثیقه الا ان توثیق العلامة وامثاله من المتأخرین لا یقبل. وقال الاستاذ الاعظم<sup>۱</sup> دام ظله في رجاله ان الرجل مجهول كما صرّح به جميع، منهم صاحب المدارك.

ربما یقال: ان الشیخ نقل الحديث عن الخصال بالسند المتقدم وله طریق صحيح الى جميع كتب وروایات سعد بن عبد الله، كما ذكر في الفهرست<sup>۲</sup> حيث قال اخبرنا بجميع كتبه، وروایاته عدّة من

۱- معجم رجال الحديث ج ۲ ص ۳۳۰.

۲- ص ۱۵۳.

أصحابنا عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن يحيى «الحسين»، عن سعد بن عبد الله. فيفهم من هذه العبارة ان جميع كتب سعد بن عبد الله ورواياته وصل اليه بالطريق المذكور وهو واقع في سند هذه الرواية بعد أحمد بن محمد بن يحيى فالمناقشة فيه لا تقدح في الرواية بعد وصول روایات سعد الى الشيخ بطريق صحيح.

لكنه غير تمام اذ المستفاد من العبارة المذكورة ان كل ما رواه عن سعد بن عبد الله بلا واسطة بان بدء السنن به فهو وصل اليه ولا يستفاد منها ان كل ما نسب اليه من الروايات فهو وصل اليه ولا اقل من الاجمال مع وجود هذا الاحتمال.

الامر الثاني: تقرير الاستدلال به وهو كما في كلمات سيدنا الاستاذ وغيره أن "الالتزام المحتمل من الوجوب او الحرمة يصدق عليه عنوان عدم كونه معلوماً فهو مرفوع بمقتضى الحديث". ولا يخفى أن" الاستدلال المذكور انما يتم بناء على أن هذا الرفع رفع في مقام الظاهر لا الرفع الواقعي كي يلزم التصويب المجمع على بطلانه. والدليل على هذا المدعى أن المذكور في الحديث عنوان ما لا يعلم؛ وصدق هذا العنوان يستلزم احتمال الحكم الواقعي آذ أو كان الرفع رفعاً واقعياً لكان المكلف قاطعاً بعدم الزام في الواقع بمجرد الجهل به فلا يكون الموضوع متحققاً، وهذا الدليل مانسيمه بالقرينة الداخلية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى قامت الآيات والروايات

والأجماع على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، فمذهله أيضاً قرينة خارجية على أن "المرفوع بحديث الرفع هو رفع الأحكام في مقام الظاهر". إن شئت فقل: إن "الرفع في ما لا يعلمهون رفع ظاهري". أضف إليه حسن الاحتياط فلو كان المراد من الرفع هو رفع الحكم الواقعي لم يبق مجال للاحتجاط.

وبما ذكرنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه شيخنا الأعظم (قدس سره) من تقدير المرفوع في الحديث صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية. وبعد تسليم لا بدية التقدير وقع البحث والكلام في تعين ما هو المقدر؟ فقيل أن المقدر هو المؤاخذة والعقوبة. وقيل أنه عموم الآثار وقيل أنه اظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة، لكن قد عرفت أنه لا حاجة إلى التقدير لتصحيح الكلام بعد كون المراد من الموصول هو الالتزام المحتمل الذي هو قابل للرفع.

وايضاً ظهر مما ذكرناه من أن المرفوع هو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر ما في كلام شيخنا الأعظم من أن "المرفوع هو ايجاب الاحتياط". فإنه خلاف ظاهر الحديث فإن ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم.

فإنه (قدس سره) إنما ذهب إليه بعد عدم امكان كون المرفوع هو الحكم الواقعي عنده وأما على المختار من امكان كون الحكم الواقعى مرفوعاً في مرحلة الظاهر فيجب الاخذ بظاهر الحديث. نعم أن ايجاب الاحتياط يرتفع قهراً بعد ارتفاع الحكم الواقعي ظاهراً.

وقد ذكر المحقق العراقي<sup>١</sup> أن الحكم الواقعي لا يمكن أن يتصل به الرفع الحقيقي لوجه:

الاول: أن حديث الرفع ناظر إلى رفع الآثار التي وضعها خلاف الامتنان بحيث لو لا الرفع كان المكلف من قبل وضعها في الضيق، فإن من الواضح أن ذلك لا يتصور في التكليف الواقعي ولو بمرتبته الفعلية إذ لا يكون المكلف من جهة مجرد ثبوته في الواقع ونفس الأمر في الكلفة والضيق حتى يجري فيه دليل الرفع، فيكون هو المرفوع حقيقة، وهذا بخلاف ايجاب الاحتياط فإنه لو لا الرفع كان المكلف من قبله في الكلفة، فيتعين كونه هو المرفوع حقيقة.

ويرد عليه أنه ليس وجوب الاحتياط وجوباً نفسياً كي يوجب الكلفة على المكلف بل هو وجوب طريقي " قد شرع لاجل حفظ الواقعيات في المشتيرات وهو منجز للواقع عند الاصابة فيوجب استحقاق العقاب على مخالفته الواقع، ومعدراً عند المخالفة اذن فالضيق انما يأتي من قبل التكليف الواقعي بحيث لو لاه لما وقع المكلف في ضيق من جهة وجوب الاحتياط. ان شئت فقل: أن "الواجب على المكلف امتناع الحكم الواقعي ولو امتناعاً اجمالياً فالضيق انما هو من قبله لا من قبل وجوب الاحتياط.

الثاني: أن الرفع في سائر الفقرات الآخر كالخطاء والنسيان والاكراء والاضطرار انما هو بالعنایة والمجاز، فان مقتضى وحدة السياق كونه كذلك فيما لا يعلمون أيضاً.

وفيه: ما سيأتي من ان "الرفع في الجميع يتعلق بالحكم بلا اعمال

العنابة والمجاز.

**الثالث:** أن الجهل من الجهات التعليلية للرفع، فيكون الرفع متأخراً عن الجهل بمقتضى علية الجهل ومعلولية الرفع، ولازمه بعد عدم شمول اطلاق الواقع لمرتبة الجهل بنفسه هو امتناع تعلقه بالحكم الواقعي اذ رفع كل شيء عبارة عن نقيسه، ونقيس الشيء لا بد وأن يكون في مرتبته ولا يكون الحكم الواقعي بما هو ملحوظ في المرتبة السابقة على الجهل نقضاً لهذا الرفع المتأخر عن الشئ حتى يمكن تعلق الرفع الحقيقي بالحكم الواقعي ولو في مرتبة فعليته.

والجواب عنه اطلاق الحكم الواقعي وان لم يشمل مرتبة الجهل بنفسه لكن كان جعل الحكم الواقعي مرتبة الشئ بمتمن المجعل أمراً ممكناً فلم يجعله وقد تقدم كفاية صدق الرفع على عدم المجعل مع ثبوت مقتضيه.

**الامر الثاني:** ان "المرادم الموصول هو الحكم الالزامي المحتتم ومع ذلك يتم الاستدلال به في الشبيهة الحكمية والم موضوعية لما عرفت من أن" الحديث يدل على أن الالتزام المحتتم مرفوع واطلاقه يقتضي عدم الفرق بين ما يكون منشاء ذلك عدم النص أو اجماله أو تعارضه وبين ما يكون المنشاء الامور الخارجية والحاصل ان" مقتضى اطلاق الموصول بعد تمامية مقدمات الحكمة عدم الفرق بين الشبيهة الحكمية والموضوعية وليس هذا من استعمال اللفظ الحكم والموضوع معًا والموصول استعمل في الحكم، ومقتضى اطلاقه

عدم الفرق بين اسباب الجهل به. ولا يخفى عليك أن ما ذكره الاستاذ الاعظم في تقرير الاستدلال بالحديث ينافي ما ذكره في الجواب عن الدليل الخامس الذي ذكروه لكون المراد من الموصول هو الفعل الخارجي فان ظاهر كلامه الاول هو كون المراد من الموصول نفس الحكم وصریح كلامه الثاني ان المراد من الموصول الشيء فيكون الحكم والموضوع من مصاديقه فلا تغفل.

وربما يقال: ان المراد من الموصول هو الفعل الخارجي فيكون الحديث مختصاً بأشبه الموضوعية ويستشهد له بامور ذكرها الاستاذ الاعظم في المصباح مع اجوبتها ص ٢٥٩. أضف اليه ما ذكره المحقق العراقي<sup>١</sup> من منع وحدة السياق كيف وان من الفقرات في الحديث الطيرة والحسد والوسوسة ولا يكون المراد منها الفعل لاحظ كلامه.

الامر الثالث: ان الرفع مقابل الدفع فان الرفع يتوقف على تتحقق المرفوع ووضعه في زمان ثم رفعه في زمان آخر لانه عبارة عن ازالة الشيء الثابت بخلاف الدفع حيث انه عبارة عن المنع عن تتحقق المدفوع، ومن الظاهر ان الامور المذكورة في الحديث لم تكن موضوعة في زمان كي يصح الرفع.

وأجاب عنه المحقق النائيني<sup>٢</sup> (قدس سره) بأنه لا مانع من جعل الرفع في الحديث بمعنى الدفع اذا لا فرق بين الرفع والدفع على ما هو التحقيق من أن الممكن كما يحتاج الى المؤثر في حدوثه كذلك

١- نهاية الافكار ص ٢١٦.

٢- فوائد الاصول ص ١٢٣.

يحتاج اليه في بقاءه وان عملة الحدوث لا تكفي في البقاء، بعثت يكون البقاء غنياً عن المؤثر، والممكن محتاج إلى المؤثر دائماً، وعليه فالرفع ايضاً يزاحم المقتضى في تأثيره في الاكوان المتعددة ويكون دفعاً لتأثير المقتضى فيها.

وفي اولاً: ان مزاحمة الرفع للمقتضى في تأثيره لا يوجب كونه بمعنى الدفع اذ الرفع يصدق على أمر مفروغ الثبوت الذي يلزم منه تأثير المقتضى في الزمان السابق على وروده في المرتبة السابقة عن وروده بخلاف الدفع فانه يعتبر في صدقه فرض عدم تأثير المقتضى في زمان سابق عن وروده.

وثانياً: أن ما ذكره (قدس سره) بحث دقيقي فلسفياً لا بحث ظهوري فان اتحاد حقيقة الرفع والدفع بحسب الدقة العقلية لا يوجب اتحاد مفهومهما عرفاً ولغةً.

وثالثاً: ما أفاده الاستاذ الاعظم<sup>١</sup> أن اطلاق الرفع في الحديث الشريف انما هو باعتبار ثبوت الاحكام في الشريائع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ بوجرين:

الاول أنه على فرض التسليم لا يتم الا بالنسبة الى ما كان موضوعاً، وأما في غيره فلا.

الثاني: ان الوضع في الشريائع السابقة لا يصح اطلاق الرفع بالنسبة الى الامة المرحومة والاشكال باق بحاله اذ المفروض أنها

١- مصباح الاصول، ج ٢ ص ٢٦٤.

لم توضع على هذه الامة.

والحق في الجواب ما أفاده شيخنا الأعظم . وملخصه صحة اطلاق الرفع على الدفع مع وجود المقتضى للمجعل وان كان الاطلاق المذكور بالعنابة والمجاز .

الامر الرابع : أن " الرفع بالنسبة الى قوله : «ما لا يعلمون» ظاهري بلا فرق بين الشبهة الحكيمية وال موضوعية ، اما في الاولى فللتقرينة الداخلية والخارجية كما تقدم ، واما في الثانية فلمقتضى اطلاقات ادلة ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع والجهل به ، وعليه فكان رفع الحكم مع الجهل بالموضوع بمقتضى الحديث ايضاً رفعاً ظاهرياً .

وأما المحذور اللازم في الالتزام باختصاص الاحكام بالعامليين في الشبهات الحكيمية لا يلزم في الشبهات الموضوعية ، فان جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به ب بحيث كان الحكم منتفياً واقعاً مع الجهل بالموضوع كان بمكان من الامكان . هذا كله بالنسبة الى ما لا يعلمون واما بالنسبة الى بقية الفقرات فواقيعي " ويترتب على هذا ثمرة مهمة وهو انه لو شاء في جزئية شيء او شرطيته فبمقتضى حديث حكمنا بعدم الجزئية والشرطية ثم بان الخلاف وعلم بأن" الامر الفلانی جزء من المركب لابد من الاعادة والقضاء ولا دليل على الاجراء الا في بعض الموارد ، كما في باب الصلاة ، حيث دل دليل لا تعاد على عدم الاعادة في غير الخامسة . واما في بقية الفقرات مع تحقق الاضطرار او الامر ،

مثلاً، فالحكم الواقعي مرفوع فلو ارتفع الاضطرار أو الاكراه مثلاً تبدل الحكم من حين الارتفاع، ويجزى المأتب به حال الاضطرار أو الاكراه.

أقول: ان هذا الذي ذكرناه هو ما ذهب اليه الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهمما. وهذا الفرق المذكور بين «ما لا يعلمون» وبقية الفقرات انما يتم في الشبهات الحكمية، حيث لا يمكن حمل الرفع فيه على الرفع الواقعي لكونه مستلزمًا للمحذور العقلي، والشرعبي. واما الشبهات الموضوعية وبعد امكان حمل الرفع فيها على الرفع الواقعي لا يبقى فرق بينه وبين بقية الفقرات، فكما أن «مقتضى اطلاقات الادلة ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع والجهل به كذلك مقتضها ثبوت الحكم حال الاضطرار وعدمه وحال الاكراه والاختيار، فكما يكون حديث الرفع بالنسبة الى سائر الفقرات حاكماً على الادلة المتضمنة للاحكام الواقعية بالحكومة الواقعية ويرفع حكمها واقعاً كذلك يكون حاكماً على ما لا يعلمون في الشبهات الموضوعية ويرفع حكمه واقعاً. الا ان يقال انه يدفعه صدق عنوان «ما لا يعلمون» فان صدق هذا العنوان يستلزم احتمال الوجود الواقعي غير هذا المرفوع.

الامر الخامس: انه لا اختصاص لحديث الرفع بمتعلقات الاحكام بل يشمل موضوعاتها ايضاً، بيانه أن " فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتکلیف یقع موضوعاً له ايضاً فإذا اضطر المكلف الى ایجاد موضوع التکلیف كما اکره على الافطار الذي يكون موضوعاً للکفارۃ ومتعلقاً

للحرمة يحكم بارتفاع الاثر فلا تجب عليه الكفارة.  
وأما إذا أكره أو اضطر إلى ايجاد المتعلق ففيه تفصيل وبيانه  
أن " المتعلقات التكليف تارة يكون صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده  
الثاني ذلك الاثر، وأخرى يكون مطلق الوجود بحيث كلما وجد  
ال فعل كان الاثر متربتاً عليه.

اما على الاول فتعلقات الاضطرار بفرد لا يوجب سقوط التكليف  
فلو اضطر إلى ترك الصلاة في الدار لا يسقط عنه الوجوب لامكان  
الاتيان بها في المسجد واما ان كان بنحو مطلق الوجود الساري  
كحرمة شرب الخمر فالاضطرار الطاري إلى شرب خمر خاص يقتضي  
رفع الحرمة من ذلك الفرد فقط ولا يوجب رفع الحرمة عن فرد آخر  
غيره هذا كله في التكاليف الاستقلالية ومما ذكرنا ظهر الحال فيما  
لو تعلق الاضطرار بترك جزء أو شرط من مركب فلو اضطر  
المكلف إلى ترك جزء أو شرط في فرد مع تمكنه منه في فرد آخر  
لا يرتفع به التكليف الضمني المتعلق بهذا الجزء أو الشرط  
لان متعلق التكليف وهو الكلي لم يتعلق به الاضطرار فلا يكون  
الاتيان بالناقص مجزياً عن المأمور به هذا كله مالوليم يكن الاضطرار  
مستوياً لتمام الوقت واما مع استيعاب الاضطرار تمام الوقت يكون  
الوجوب ساقطاً ثم انه يقع الكلام في أنه هل يتعلق الوجوب بباقي  
الجزاء فيما يكون الاكره متعلقاً بترك جزء خاص وتحقيق الحال  
موكول إلى البحث عن الاقل والاكثر الارتباطيين.  
الامر السادس: انه هل يختص الرفع بالاحكام التكليفية، أو يعم  
الوضعية ايضاً.

أقول: ان تحقيق ذلك يحتاج الى أن نرجع الى ذكر العناوين المذكورة في الحديث، وبيان ما يصلح أن يكون المرفوع فيها من الآثار التكليفية والوضعية.

فنقول: اما عنوان «ما لا يعلمون» فالظاهر أن المرفوع فيه اعم من الاحكام الوضعية والتكليفية وذلك لعموم الموصول، فكما أنه يجري في الشاء في حرمة شيء كذلك يجري عند الشاء في جزئيته، وشرطه، وما نعيته.

واما عنوان الخطاء والنسيان. فالمراد به رفع احكام المخطىء والمنسي، فإن الناسي، وكذلك المخطيء وإن سقط عنه التكليف حال النسيان والخطأ الا انه لما كان متتمكناً قبل النسيان من امتناع التكليف بالتحفظ وعدم الواقع في مخالفة الواقع بالنسيان كان هذا المقدار كافياً في جعل التكليف والشارع رفعه من باب الامتنان. هذا كله في الاحكام التكليفية. واما الاحكام الوضعية كالعقود والايقادات فلا مجال لرفع الخطاء والنسيان فيما لاما عرفت من الشيخ (قدس سره) من اختصاص حديث الرفع بالافعال المجردة عن العمدة والخطأ وحيث ان المعاملات كانت مقومة بالقصد والعمد كانت خارجة عن مصب الرفع في الحديث.

هذا كله بالنسبة الى أصل المعاملة. واما بالنسبة الى الشائط الراجعة اليها كالعريبة، والماضوية، وتقديم الایجاب على القبول، فعدم جريان حديث الرفع فيها. انما هو من جهة كونه مقتضياً للوفاء. بالعقد ومثله خلاف الامتنان في حق المكلف، وكذا الاضطرار لا يجري

في الوضعيات الا أن ”عدم شموله لها انما هو من جهة اقتضائه للضيق على المكلف فان رفع الصحة عن المعاملة التي اضطر اليها المكلف لقوت نفسه وعياله خلاف الامتنان، وهذا بخلاف الاحكام التكليفية فان في رفعها كمال الامتنان.

وكذا قوله: «ما لا يطيقون» مختص بالاحكام التكليفية فلا يشمل المعاملات لأن ”في شمول الحديث لرفع الجزئية عن الجزء الذي لا يطاق فعله وضع التكليف بالنسبة الى بقية الاجزاء وهو خلاف الامتنان.

وأما المرفوع في قوله «ما اكرهوا عليه» الاحكام الوضعية الجارية في المعاملات فلا يجري في الاحكام التكليفية لأن اكره بشيء يصدق بمجرد عدم الرضا وطيب النفس بایجاده وهذا المقدار لا يكفى في رفع الواجبات والمحرمات كما لا يخفى فتأمل واما الباقي العناوين المذكورة في الحديث فقد تقدم توضيجه من الشیخ ولا وجه لاعادته.

الامر السابع: أن حديث الرفع يجري في شرائط الواجب دون شرائط الوجوب لأن ”معنى جريانه في الثاني نفي الشرطية الموجب لاثبات التكليف على المكلف وهو خلاف الامتنان.

الامر الثامن: ان حديث الرفع يختص بالافعال التي لا تتصرف بالعمد والخطاء، واما الفعل الذي كان العمد دخيلاً في تتحققه يكون خارجاً عن مصب الرفع لأن مصبه هو الفعل المجهول.

الامر التاسع: أن حديث الرفع لا يرفع الاثار المترتبة على نفس

هذه العناوين فانه لا يعقل أن يكون شيء موضوعاً لارتفاع آثاره فانه يرجع إلى الخلف والتناقض بل المرتفع بالحديث آثار الفعل لو خلّى وطبعه فعليه لا مجال لأن يقال بأن وجوب سجدة السهو يرتفع بالحديث لأن السهو من العناوين المأخوذة في الحديث.

الامر العاشر: أنه يعتبر في المرفوع أن يكون من آثار الفعل بالمعنى المصدري كالحرمة المتعلقة بشرب المخمر، وأما لو كان الآثر مترتبًا على معنى اسم المصدر كالنجاسة التي تكون من آثار الملاقة فلا يرتفع بالحديث، فعليه لو اكره شخص بادخار يده في النجاسة فلا مجال للحكم بارتفاع تنبع هذا الجسم الملاقي لحديث الرفع.

الامر العاشر: المعروف انه يعتبر أن يكون الرفع في هذه الموارد منه على الامة، ويترتب على هذا أنه لولم يكن الرفع منه بالنسبة إلى من تحقق في حقه العنوان لا يشمله الحديث لأنّه خلاف الامتنان، وأيضاً لا يشمل الحديث المورد الذي يكون شموله خلاف منه بالنسبة إلى شخص آخر، كما لو اكره على اتلاف مال الغير فانه لا يرفع الضمان لانه خلاف الامتنان بالنسبة إلى من تلف ماله وإن كان موافقاً للامتنان بالنسبة إلى المتلف.

أفاد سيدنا دام ظله أن "اللأشكال في هذه المقالة مجالاً واسعاً، وهو أن" منه على فرض اشتراطها انما تكون شرطاً في شمول الحديث بالنسبة إلى من يشمله لا بالنسبة إلى كل أحد وألا يلزم أنه

لو اكره أحد أن يشتري شيئاً باضعاف قيمته يكون الاشتراء صحيحاً ولا يشمله الحديث اذ رفع صحة هذه المعاملة وان كان منة بالنسبة الى المشتري لكن خلاف المنة بالنسبة الى البائع، وايضاً يلزم أن يشمل الحديث ما لو اكره أحد على بيع داره ويكون انتفاعه بحسب الواقع في البيع هل يمكن أن يقال بأن الحديث لا يشمله؟ ثم قال: فالحق أن يقال: انه تكفي المنة بالنسبة الى من يشمله الحديث وايضاً يشترط أن تكون المنة بعنوان الحكمة لابنحو العلة بحيث يدور الحكم مدارها واما البيع الاضطراري فالالتزام بصحته يمكن أن يكون من جهة الاجماع والضرورة.

أقول: انه يستفاد من صدر كلامه دام ظله انه لا يقبل كsson الحديث الرفع امتنانياً الا أن الظاهر من اضافة الامة الى نفسه (ص) انه كان في مقام الامتنان وللطف على الامة اللهم الا ان يقال: ان غاية ما يستفاد منه ان الامتنان على نفس النبي (ص) حيث سهل الامر على الامة منة على النبي (ص) لا على الامة هذا اولاً: وثانياً: انه أفاد أن "المنة على فرض شرطها انما تكون شرطاً في شمول الحديث بالنسبة الى من يشمله لا بالنسبة الى كل احد والا يلزم الى آخر كلامه.

أقول: أن كون الحديث امتنانياً ليس معناه أن يكون رفع كل حكم في مورده امتناناً على كل واحد من الامة فان هذا غير معقول فسان في رفع القراءة المشكوكه كونها جزء أي "منة للعالم بأنها جزء او ليس بجزء بل معناه كونه امتناناً على نوعهم وعدم كونه خلاف

الامتنان على الغير بأن لا يصير رفع الحكم عن هذا الشخص منشأ لوقوع الآخر في الضيق والضرر وعليهذا فلا مجال للنقض الاول اذ ليس في شمول الحديث لاشتراء الشيء بأضعاف قيمته خلاف المنة بالنسبة الى البائع اذ لا يلزم من الحكم ببطلان المعاملة ضررا عليه نعم لا يعود نفع اليه وكم فرق بين المقامين، بل لنا ان نقول ان كون حديث الرفع امتناناً على من يصدق عليه عنوان مالا يعلم مثلاً يصدق انه امتنان على جميع الامة وان لم يصدق عليه هذا العنوان مثلاً بناء المستشفى في بلدة امتنان على اهل هذه البلدة وان لم يكن بعضهم مريضاً الى آخر عمره والملك في الصدق وجود المقتضى فان كل اهل البلدة فيهم اقتضاء الرجوع الى المستشفى موجود وان لم يكن محل ابتلائه بالفعل، ومجرد وجود الاقتضاء يصحح كون ايجاد المستشفى منه عليه واما نقضه الثاني فلا محذور من الالتزام به بأن يقال ان اكراه شخص على ما هو نافع له في الواقع ليس مشمولاً للحديث ولا يحكم ببطلانه لكون الحكم ببطلان خلاف الامتنان الا أن يقال ببطلانه من ناحية عدم الرضاء الفعلى فيحكم بعدهم صحته الفعلية من ناحية انتقاء شرطه لامن ناحية شمول حديث الرفع له.

وأما ما أفاده من أن الامتنان أخذ بعنوان الحكمة لا العلة فانه خلاف الظاهر، وخلاف ما صرحت به في موارد عديدة من أن التعليل المذكور في الكلام ظاهر في العلية وحمله على الحكمة يحتاج الى الدليل.  
الامر الثاني عشر ر بما يقال: انه لاشكال في أن البراءة العقلية

لا تشمل موارد غير الالزام، كما هو ظاهر، انما الكلام في البراءة  
الشرعية .

١٤٧٠ - ١٤٨٠

أفاد الاستاذ الاعظم<sup>١</sup> بأن الحق أن يفصل بين الموارد الاستقلالية  
وموارد التكاليف الضمنية بأن نقول لو شاء في استحباب شيء،  
كالدعاء عند رؤية المهلل، فالحق عدم جريان البراءة اذ مرجع  
البراءة الى عدم جعل الاحتياط والحال أنه لاشكال في حسن الاحتياط  
عقلًا واستحبابه شرعاً فانكشف أن التكليف المحتمل غير مرتفع  
في مرحلة الظاهر. واما التكاليف الضمنية فالامر بالاحتياط عند  
الشاء فيها وان كان ثابتاً فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه  
جزءاً لمستحب الا أن "اشترطت هذا المستحب به مجرور فلامانع من  
الرجوع الى حديث الرفع.

وبعبارة اخرى: الوجوب التكليفي وان لم يكن رفعه محتملاً في المقام  
الا أن "الوجوب الشرطي المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفائد  
للشرط بداعى الامر مشكوك فيه فصح" رفعه ظاهراً بحديث الرفع.  
وأورد عليه سيدنا الاستاذ دام ظله انه ما الدليل على حسن  
الاحتياط شرعاً واستحبابه، وهذا اول الكلام.

وثانياً: انه لو اكتفى في جريان البراءة باسناد الفاقد الى الشارع  
يصبح جريانها في موارد التكاليف الاستقلالية فان "مع الشاء وعدم  
جريان البراءة لا يجوز أن يسند عدم الالزام الى الشارع ومع البراءة

.....

يجوز الاستناد فلا فرق بين المقاميين .  
 قال : والحق أن يقال ان دليل البراءة الشرعية يشمل المستحبات بلا فرق بين الموردين لاطلاق الدليل وصدق الكلفة .  
 اقول : يمكن أن يقال ان " جريان ادلة البراءة من المستحبات ايضاً يرفع حكماً الزاميةً وهو حرمة استناد المشكوك وهو الاقل الى الشارع فانه كان حراماً مع قطع النظر عن جريان البراءة ويكون جائزاً بجريانها وهنا كلام للسيد الاستاذ<sup>١</sup> دام ظله، وملخصه عدم جريان البراءة في المستحبات اذ هو راجع في العقيقة الى رفع اية احباب الاحتياط وهو لا معنى له في المستحبات فان حسن الاحتياط واصل بحكم العقل، ومعه لا موضوع للبراءة . لكن قد عرفت مما ذكرناه ما فيه فان المرفوع في الحقيقة هو الحكم الواقعى في مرحلة الظاهر، ويترتب عليه عدم لزوم الاحتياط في الواجبات وعدم حرمة استناد الاقل المشكوك الى الشارع وجواز الافتقاء باستحباب الاقل في المستحبات .

الامر الثاني عشر: قد علمت من كلام الشيخ (قدس سره) أن المرفوع بالحديث يختص بالآثار الشرعية فقط لأنها هي التي وضعها بيد الشارع واما غيرها من الآثار فلا يشملها الحديث .  
 الامر الثالث عشر: أن" حديث الرفع دليل ناف وليس بمثبت، ولا يدل على تنزيل الفاقد منزل الواجب .

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع (١) عنهم» فان (٢) المحجوب حرمة شرب التتن، فهـى موضـوعة عن العبـاد. وفيـه (٣): أن الظـاهر (٤) مما حـجب الله عـلمـه ما لم يـبـينـه لـلـعـبـادـ لـاـ (٥) ما يـبـينـه وـاـخـتـفـيـ عـلـيـهـمـ منـ عـصـيـةـ منـ عـصـيـةـ اللهـ فيـ كـتـمـانـ العـقـ أوـسـترـهـ، فـالـرواـيـةـ مـساـوـةـ لـماـ وـرـدـ عنـ مـولـيـنـاـ أمـيرـ المـؤـمـنـيـنـ عـلـيـهـ السـلـامـ «أـنـ اللهـ حدـ حدـودـاـ فـلاـ تـعـتـدوـهـاـ (٦)»

(١) أي مرفوع عنـهمـ.

(٢) هذا تقرـيبـ الاستـدـالـالـ بالـرواـيـةـ وـمـلـخـصـهـ: انـ المستـفادـ منهاـ أنـ كلـ حـكـمـ لمـ يـبـينـهـ اللهـ تعـالـيـ لـعـبـادـهـ كـحـرـمـةـ شـرـبـ التـتـنـ وـنـحـوـهـاـ فهوـ مـرـفـوعـ عنـهمـ، وـهـمـ لاـيـؤـاخـذـونـ بـهـ.

(٣) هذا اـشـكـالـ علىـ تـقـرـيبـ الاستـدـالـالـ بـالـايـةـ، وـمـلـخـصـهـ: أنـ الحـدـيـثـ المـذـكـورـ اـجـنبـيـ عنـ الـبرـاءـةـ لـاـنـ الـظـاهـرـ منـ اـسـنـادـ الحـجـبـ إلىـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـيـ، هـيـ الـاحـکـامـ التـىـ لمـ يـؤـمـرـ الـاـنـبـيـاءـ بـتـبـليـفـهـ لـاجـلـ التـسـمـيـلـ وـالـتوـسـعـةـ عـلـىـ الـاـمـةـ، اوـ لـاجـلـ مـانـعـ منـ الـبـيـانـ معـ وجودـ المـقـتضـىـ لـهـاـ، فـيـكـونـ مـفـادـ هـذـاـ الحـدـيـثـ مـفـادـ قـوـلـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ «اسـكـتوـاـ عـمـاـ سـكـتـ اللهـ».

(٤) منـشـأـ الـظـهـورـ ماـ عـرـفـتـ منـ اـسـنـادـ الحـجـبـ إـلـىـ اللهـ فـانـ مـوـرـدـ الـبـرـاءـةـ لـيـسـ مـمـاـ حـجـبـ اللهـ بلـ هوـ الشـائـعـ فـيـهـ بـعـدـ صـدـورـ الـبـيـانـ منـ اللهـ لـكـنـ لـمـ يـصـلـ إـلـىـ الـعـبـادـ لـاجـلـ الـمـوـانـعـ.

(٥) أيـ لـيـسـ المـرـادـ «مـمـاـ حـجـبـ»ـ ماـ يـبـينـهـ تـعـالـيـ لـعـبـادـهـ وـلـمـ يـصـلـ الـيـهـمـ لـاجـلـ الـمـوـانـعـ وـالـحـوـادـثـ كـىـ يـكـونـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ الـبـرـاءـةـ.

(٦) أيـ لـاـتـجـاـزـواـ عـنـ الـمـعـدـودـ التـىـ حـدـدـهـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـيـ.

وفرض فرایض فلا تعصوها، فسكت عن الاشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها (١) رحمة (٢) من الله لكم.

(١) أي لا تلقو أنفسكم في مشقة امثالي ما سكت الله عنه.

(٢) أي لم يسكت عنها نسياناً بل سكت عنها من باب الرحمة والرأفة.

وملخص الكلام: أن ظاهر هذا النوع من الاخبار أن "المصلحة الالهية قد اقتضت اختفاء بعض الاحكام الى زمان ظهور المهدى عجل الله تعالى فرجه، ولا دلالة فيها على البراءة عما شاء في حليته وحرمتها بعد العلم بصدور حكمه الواقعى من الشارع.

### «التحقيق»

ملخص الاستدلال بالرواية لاصالة البراءة انها تدل على نفي الكلفة فيما حجب الله علمه من الاحكام المجهولة.

وقال المحقق العراقي<sup>١</sup> لعل هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع اذا لا يتوجه عليه اشكال الاختصاص بالشبهات الموضوعية، بل يمكن فيه دعوى العكس، فان "الوصول وان كان عاماً لكن بقرينة استناد الحجب اليه، سبحانه وتعالى يختص بالاحكام التي كان رفع الجهل عنها من وظائفه سبحانه بايصال البيان الى العباد، ولو بت وسيط رسوله (ص) وهي لا تكون الا الاحكام الكلية دون الجزئية لأن رفع الجهل عنها لا يكون من وظائف الفقيه فضلاً عن الشارع الا أن الاستدلال بالرواية مخدوشة

عند الشيخ كما علمت، وكذا عند صاحب الكفاية بتقرير انهما بقرينة استناد الحجب اليه، سبحانه وتعالى، ظاهرة في الاختصاص بالاحكام التي ما بينها الشارع للعباد رأساً فلا تشمل الاحكام التي بينها الشارع للعباد، واختفيت عليهم بعد ذلك لاجل معصية من عصى، الله سبحانه وتعالى، بكتمان الحق، فتكون الرواية مساوقة لقوله: «اسكتوا عما سكت الله...» فلاتصلح الرواية للاستدلال بها لأن محل الكلام بين الاخباريين والاصوليين انما هو في الاحكام المبينة من قبل الله التي لم يصل الى المكلفين بسبب اخفاء الظالمين لا مالم يبينه وسكت عن اظهاره.

وأورد عليه الاستاذ الاعظم<sup>1</sup> بأن الموجب لخفاء الاحكام التي بينها الله تعالى بلسانه رسوله (ص)، ووليائه (ع) وان كان هؤلاء الظالمين الا انه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المسلمين عليه السلام، بالظهور وبيان تلك الاحكام فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمه الا هو صح اسناد الحجب اليه تعالى، هذا في الشبهات الحكمية، وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فإن الله تعالى قادر على اعطاء مقدمات العلم الوجданى لعباده فمع عدم الاعطاء صح الحجب اليه تعالى.

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ بأن الانصاف عدم تمامية هذا البيان فإنه لو أظهر حكماً وصار السبب في الاحفاء غيره لم يصح الاستناد اليه كما انه لا يصح استناد القتل اليه تعالى مع تحقق القتل من

ومنها قوله: «الناس في سعة مالا يعلمون»<sup>١</sup> فإن كلمة ما اما موصول اضيف اليه السعة (١)، واما مصدرية ظرفية (٢) وعلى التقديرين (٣) يثبت المطلوب (٤).

القاتل كزيد، مثلاً، بتقرير أنه تعالى كان يمكنه المنع كي لا يتحقق. وهو متين جداً فان مجرد الامكان عن المنع عن تحقق شيء علا يوجب صحة اسناده اليه. ان شئت فقل: فرق بين انه تعالى حاجب أو قادر على رفع الحجاب فلا تغفل.

(١) فتكون لفظ سعة في قوله: «الناس في سعة...» معرفة بالإضافة فيكون المعنى ان الناس في سعة من الحكم المجهول. والسعادة عبارة عما يقابل الضيق، والتکلیف الالزامي يضيق الامر على المكلف، وهي كناية عن الرخصة في التکلیف الالزامي المحتمل فمفadه هو مفاد حديث الرفع.

(٢) وعليهذا يكون كلمة «ما» بمعنى مادام، ولفظ السعة يقرئ بالتنوين أي الناس مخصوصون في الفعل المحتمل حرمته مادام لا يعلمون بها.

(٣) أي سواء كانت كلمة ما موصولة، أو مصدرية اذ المعنى على الاول انهم في سعة ما لا يعلمونه من الاحكام الراجعة الى عدم كونهم في كلفة ايجاب الاحتياط فيعارض ما دل على وجوب التوقف والاحتياط.

وعلى الثاني أنهم في سعة ماداموا غير عالمين بالواقع.

(٤) أي يدل الحديث على اصالة البراءة في الشبهات الحكمية

وفيه ما تقدم في الآيات أن الأخباريين لا ينكرون (١) عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من (٢) العقل والنقل بعد التأمل.

التحريمية فيكون معنى الحديث أن الناس مخصوصون في شرب القتن المجهول حرمته.

(١) أي الأخباريون أيضاً يسلّمون أن الناس في سعة ما لم يعلموا، وليس الاحتياط واجباً على من لم يعلم بوجوبه من الدليل العقلي أو النطلي وهذا المعنى كبروياً متافق عليه بين الخبري والأصولي، وإنما هو يدّعى العلم بوجوب الاحتياط من الدليل العقلي والنطلي فهذا الخبر المثبت للكبرى لا ينفع في ردّهم واللازم على الأصولي رد ذلك الدليل، أو معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط وهذا الخبر لا يصلح لذلك كما عرفت.

(٢) الجار متعلق بقوله: «لم يعلم».

### «التحقيق»

أقول: إن تمامية الاستدلال بالحديث وعدمها محل خلاف بين القوم ذهب شيخنا الأعظم، وصاحب الكفاية، ص ٢٢٨ والمحقق العراقي إلى الأول، والمتحقق النائيني على ما حكى عنه إلى الثاني. وفصل الاستاذ الأعظم، وسيدنا الاستاذ بينما تكون كلمة «ما» موصولة أضيف إليها السعة، وبينما تكونها مصدرية ظرفية بتقرير أنه على الأول يكون مفادها هو مقادح الحديث الرفع ويكون حينئذ معارضًا لدلالة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها، بتقرير أن الحديث يدل على السعة مما لم يعلم الواقع وللدليل الاحتياط مما يثبت الضيق

ومنها: رواية عبد الأعلى<sup>١</sup> عن الصادق (ع) قال: سأله عنمن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا بناء على أن المراد بالشيء الأول (١) فرد (٢) معين مفروض في الخارج حتى لا يفيض العموم في النفي، فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجمل؟

واما ان كانت كلمة ما مصدرية زمانية فلا يصح الاستدلال به على المقام اذا المعنى حينئذ «ان الناس في سعة ماداموا ثم يعلموا» فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون ادلة وجوب الاحتياط حاكمة عليه لانه بيان واقتدار دام ظله الاحتمال الاول.

أقول: الانصاف ان التفصيل المذكور لا وجه له فانه بناء على كون الماء مصدرية يكون متعلق السعة محدوداً أي الناس في سعة من الشيء المشكوك سواء كان حكماً، أو موضوعاً ماداموا غير عالمين بالواقع، ولا يعني من البراءة الشرعية الا هذا المعنى، ولا يستفاد من حديث الرفع أزيد من هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب أن الحديث مرسل. وقال الاستاذ الاعظم انه لم يوجد في كتب الاخبار أصلاً.

(١) في الحديث وهو قوله: عمن لم يعرف شيئاً.

(٢) أي حكم معين كانه قال سأله عنمن لم يعرف حرمة شرب التتن. ملخص الكلام: أن الاستدلال بالرواية على البراءة موقوف على أن يكون الشيء الاول في كلام السائل ظاهراً في شيء خاص أي لا يعرف شيئاً خاصاً من الاحكام بأن يحمل على السلب الجزئي كحرمة

١- جامع الاحاديث ص ٨٨ ح ٩ الواقى في كتاب العقل والعلم والتوحيد في باب البيان والتعريف ولزوم الحجة.

واما بناء على ارادة العموم (١) فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

ومنها: قوله (ع) «إيما أمر ع كب أمراً بجهالة فلا شيء (٢) عليه»<sup>١</sup>  
وفيه: أن الظاهر (٣) من الرواية ونظائرها

شرب التتن مثلاً ومن الشيء الثاني الكلفة والعقوبة من قبل الحكم الذي لا يعرفه فيستفاد من نفي العقوبة في جواب الإمام (ع) بقوله: «لا» عدم وجوب الاحتياط فيعارض ما دل على وجوب الاحتياط عند الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي.

(١) بأن يكون الشيء الاول ظاهراً في ارادة عموم الاحكام كما هو الظاهر بمقتضى وقوعه في سياق النفي فتختص الرواية على هذا بالجاهل القاصر الغافل عن الاحكام كاهم البوادي فتكون أجنبية عن المقام. والحاصل ان استدلال بالرواية بوقف على أن يكون قوله: «لم يعرف شيئاً» ظاهراً في السلب الجزئي، واما اذا كان ظاهراً في السلب الكلي فتكون الرواية أجنبية عن المقام. أضف الى ذلك انها ضعيفة با بن اعين.

(٢) تقريب الاستدلال به انه يستفاد منها أن «أي مكلف لو ارتكب فعلًا مع الجهل بحرمه فلا يعاقب عليه».

(٣) منشأ الظهور هو كون الباء في قوله: «بجهالة» ظاهرة في السببية فتكون الرواية ناظرة الى ما كانت الجهة سبباً لارتكاب الفعل فيختص الرواية بالغافل والجاهل المركب ولا يشمل المقام الذي يكون الجهل فيه بسيطاً اذ المفروض انه يحتمل أن يكون الفعل حراماً في الواقع والا لا يكون شاكاً فيه وفي الجهل البسيط يكون

من (١) قولك فلان عمل بكتابه هو (٢) استقاد الصواب (٣)  
والغفلة عن الواقع فلا يعم (٤) صورة التردد في كون فعله صواباً أو  
خطأً. ويؤيد هذه (٥)

المنشأ للارتكاب. أما عدم المبالغات أو الاعتقاد بالاباحة الظاهرية ولا يكون الجهل منشأ له.

ان قلت: ان الجهل البسيط ايضاً سبب لارتكاب الحرام،  
المشكون بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان.

قلت: أن السبب للارتکاب ليس هو جھله بل السبب هي القاعدة المذکورة. وان شئت فقل: ان الباء ظاهرة في السببية بلا واسطة فلا يشمل الجھل البسيط لأن سببیته للارتکاب انما هو بتوسيط حكم العقل بقیع العقاب بلا بيان وهذا الظهور وان انکره المحقق العراقي<sup>1</sup> وسيدنا الاستاذ الا أنه لا مجال لانکارهما فلاحظ وتأمل في كلامهما کي يتضح الحال.

(١) بيان لنظائر الرواية التي تكون الجهة المرة في سياقها ظاهرة في الغافل والجاهل المركب.

(٢) خبر لقوله: «ان الظاهر».

(٣) بان يكون قاطعاً بان ما ارتكبه حلال في الواقع، أو كان غالباً أصلاً.

(٤) أي لا يشمل قوله عليه السلام، الصورة التي لا يعلم المكلف أن شرب التتن مثلاً حرام أو حلال. ان شئت فقل: ان "الرواية لا تشتمل بالحال البسيط.

(٥) أي يؤيد كون الرواية ظاهرة في الغافل والجاهل المسكب.

أن تعميم (١) الجهمالة بصورة التردد يحوج (٢) الكلام إلى التخصيص بالشائخ غير المقصى، وسياقه (٣) اب عن التخصيص. فتأمل (٤). ومنها قوله (ع) (٥) ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتتهم

(١) بان يقال ان الجهمالة تشمل الجاهل البسيط ايضاً.

(٢) مضارع من باب التفعيل خبر لقوله: «ان» تعميم» أي لو قلنا ان الجهمالة في الرواية تشمل الجاهل البسيط أيضاً فلا بد من تخصيص الجهمالة في الخبر بالجاهل غير المقصى اذ المفروض أن الجاهل المقصى ليس معدور فيه قطعاً بخلاف ما لو قلنا أنها مختصة بالجاهل المركب فعلى هذا لا تحتاج الرواية إلى التخصيص، فاذا دار الامر بين التخصيص في الكلام وعدم التخصيص قيماً فا Lansani أولى، فهذا مؤيد لكون الجهمالة في الرواية مختصة بالجاهل المركب.

(٣) أي سياق الخبر لا يقبل التخصيص لأن ظاهر الخبر في مقام اعطاء ضابطة مطردة في جميع مواردها وهي كون الجهمالة علة للعذر فهذا المعنى لا يقبل التخصيص اذ معناه عدم كون الجهمالة علة للعذر وعدم كون الكلام في مقام اعطاء الضابطة وكلاهما خلف.

(٤) لعله اشاره الى أن الالتزام بالتفصيص مما لا بد منه على أي حال فان الجاهل المقصى لا يشمله الخبر وان كان معتقداً بالخلاف بأن كان جاهلاً مركباً. وان شئت فقل: ان الجاهل المركب كما يتصور في الجاهل البسيط، كذلك يتصور في الجاهل المركب، وعلى أي» حال هو خارج عن الخبر، فإنه يعاقب على ارتكاب ما هو حرام في الواقع.

(٥) تقريب الاستدلال به ان المستفاد منه عدم احتجاج الله سبحانه وتعالى بما لم يبلغه ويعزّفه، فيدل على نفي العقوبة على

وعرفهم<sup>١</sup> وفيه أن مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون<sup>(١)</sup>.

ومنها قوله<sup>٢</sup> (ع) : في مرسلة الفقيه «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» استدل به الصدوق قدس سره، على جواز القنوت بالفارسية<sup>(٢)</sup> ، واستند إليه<sup>(٣)</sup> في أماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية، ودلالته<sup>(٤)</sup> على المطلوب أوضح من

مخالفة الاحكام المجهولة غير الواصلة الى المكلف ولو من جهة اخفاء الظالمين.

(١) فانهم ايضاً معترفون بـان "الله تعالى لا يعاقب عبده على مخالفه الاحكام المجهولة" ، فالكبرى متفق عليها بينهم وبين الاصوليين الا أنهم يــعنــون أن الله عــرفــ احكامــهــ بــادــلةــ وجــوــبــ الــاحــتــيــاطــ فــاــنــهــ حــاكــمــةــ ،ــ اوــ وــارــدــةــ عــلــىــ اــدــلــةــ الــبــرــاءــ ،ــ فــاــنــهــ بــالــنــســبــةــ إــلــىــ اــدــلــةــ الــاحــتــيــاطــ كــاــلــاــصــلــ بــالــنــســبــةــ إــلــىــ الدــلــلــ الــاجــتــهــادــيــ .

(٢) بتقريب أن القنوت بالفارسية مصدق للمشيع الذي هو من خص فيه، ولم يرد فيه نهي كي لا يجوز.

(٣) أي استند الى قوله عليه السلام ، وملخصه: انه جعل اصالة الاباحة في الاشياء من دين الامامية واستند الاصل المذكور الى هذا الخبر.

(٤) أي دلالة هذا الخبر على اصالة البراءة أوضح من جميع

١- الواقى كتاب العقل والعلم والتوحيد فى باب البيان والتعریف ولزوم الحجة.

٢- جامع الاحاديث ص ٨٩ ج ١ ص ١٥.

الكل، وظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم (١).

الروايات الواردة في الباب. وجه الاوضحية هو عدم ورود الایرادات والموضوعية بالعموم الوضعي.

(١) توضيحة: أن" في الرواية احتمالان:

الاول: دلالتها على أن كل شيء بعنوانه الاول مطلق عنانه اي يكون المكلف مرخصاً في اتيانه حتى يصل النهي فيه الى المكلف بأن يكون المراد من النهي، النهي الواقعى المتعلق بالشيء بعنوانه الاولى، ومن الورود وصوله الى المكلف لا مجرد صدوره واقعاً، فانها على هذا تدل على عدم وجوب الاحتياط في شيء بمجرد احتمال حرمتة عنه. ما لم يصل النهي الى المكلف فيكون معناه ان ما لم يصل الى المكلف من قبل الشارع النهى عن شرب التتن، مثلاً، سواء ورد النهى عنه بعنوان المشكوك أم لا؟ فالمكلف مرخص فيه، فيعارض مادل على وجوب الاجتناب عن المشتبهات التي يكون شرب التتن منها اذ الرواية تدل على انه يحرم بورود النهى الواقعى فقط على الفعل، واما بعنوانه المشكوك فلا يكون حراماً، وادلة الاحتياط تدل على حرمتة من حيث هو المشكوك حكمه .

الثاني: دلالتها ان" الشيء من حيث هو مجهول الحكم اذا لم يرد فيه نهي، فالحكم فيه هو الاباحة فعلى هذا المعنى لاتنفع الرواية للمدعى اذ لا ينافي هذا المعنى ما ذهب اليه الاخباريون من القول بوجوب الاحتياط، فانهم يقبلون أن الشيء المجهول حكمه حلال

ما لم يرد فيه نهى الا أنهم يدعون ورود النهى عن ارتكاب مجمله  
الحكم، فتكون ادلةهم واردة لهذه الرواية لا معارضة له.  
ان قلت: ان ادلة الاحتياط على تقدير تماميتها تعارض الرواية  
على الاحتمال الثاني ايضاً. لأنها تدل على اباحة الشيء المشكوك  
حتى يعلم ورود النهى عنه، والأخبارى وان ادعى ان ادلة وجوب  
الاحتياط توجب العلم بالمشكوك فيصير معلوم الحكم بادلة الاحتياط  
لكن تدل بالنتيجة على وجوب الاجتناب عن المشكوك حكمه، ومن سلسلة  
الفقيه تدل على الترجيح فيه فيقع التعارض بينهما.

قلت: ان الرواية على تقدير دلالتها على ترجيح الفعل المشتبه  
ما لم يصل النهى عنه تدل على ترجيح الفعل ما لم يصل النهى الظاهري  
عنه، والأخبارى يدعى الوصول فان ادلة الاحتياط تدل على حرمة  
الفعل المشتبه فيكون معلوم الحكم بادلة الاحتياط بخلاف ما لو دلت  
الرواية على ترجيح الفعل ما لم يصل النهى الواقعى الى المكلف  
فعلى هذا تدل على اباحة الفعل المحتمل حرمته ما لم يرد النهى  
الواقعى عن هذا الفعل سواء ورد النهى عنه بعنوان المشتبه أم لا؟  
وادلة الاحتياط تدل على وجوب الاجتناب عن الفعل المحتمل حرمته  
وان لم يصل حرمته الواقعية على المكلف فلا تكون ادلة الاحتياط  
حاكمة على المرسلة كما كانت على الاحتمال الثاني لان ادلة  
الاحتياط تصلح لان يكون بياناً للشيء الذى صار مباحاً بعنوان انه  
مشتبه لا بعنوانه الاولى بل يقع التعارض بينهما. وقد جعل الشيخ  
قدس سره هذه الرواية اظہر ما في الباب في الدلالة على المطلوب

فإن ثم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة وسندًا وجوب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم المرجوع إلى ما يقتضيه قاعدة التعارض (١) وقد يحتاج بصحيحة عبد الرحمن بن حجاج فيما تزوج امرأة في عدتها أهي لا تحل له أبداً؟ قال أما إذا كان بجهالتة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهمالية بما هو أعظم من ذلك (٢) قلت: بأى الجهمتين أعذر (٣)؟ بجهالتة أن ذلك (٤) محرم

بدعوى أنها ظاهرة في المعنى المحتمل الأول، وهو كذلك، إلا أن الرواية مرسلة لا يعتمد عليها لرسالتها.

(١) من التساقط، أو التخيير، أو التوقف، أو الترجيح عند وجود المرجح.

(٢) أى من الجهميات بحرمة النكاح في العدة كالزناء بذات البعل شبيهة فإنه معذور عن الحد بجهالتة، وكالقتل عن شبيهه فإن جرمته عذر عن القصاص، فيكون في المقام عذرًا له بالاولوية.

(٣) ماض مجحول من باب الأفعال، أو اسم تفضيل. قال صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل: إن الاحتجاج عليها مبني على كون الكلمة أعندها افعل التفضيل وأما إذا كان فعل ماض بمعنى صار ذات عذر فلا مجال لتوهم الاحتجاج بها على البراءة فيما نحن فيه لكونه معتلاً بما يخرج معه عن موضوع البراءة والاحتياط.<sup>٢</sup>

(٤) أى النكاح محرم عليه وهذا شبيهه في الحكم.

١ـ الوسائل كتاب النكاح الباب السابع من أبواب ما يحرم المعاشرة ونحوها.

٢ـ الحاشية على الرسائل ص ١٣٠.

عليه ألم بجهالتة أنها في العدة (١)؟ قال: أحدي الجهمتين أهون من الآخرى الجهمة بأن الله حرم عليه ذلك (٢) وذلك (٣) لأنها (٤) لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الآخرى معدور قال: نعم اذا انقضى عدتها فهو معدور في أن يتزوجها. وفيه أن الجهل بكونها في العدة ان كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائهما (٥)

(١) هذا شبيه في الموضوع.

(٢) اى النكاح اى الشبيهة الحكمية أهون من الشبيهة الموضوعية.

(٣) اى بيان كون الجهل بالحكم أهون من الجهل بالموضوع.

(٤) اى لان الجاهل لا يقدر مع جهالتة بالحكم على الاحتياط، وهذا دليل على أن "جهله مركب والا كان قادرًا على الاحتياط، ويدل ايضاً على أن جهله بالعدة بسيط والا لم يكن لختصاص التعليل وجه.

يمكن الاستدلال بفقرتين من الرواية لاصل البراءة في الشبيهة التحريرية.

احديهما: قوله: «فقد يعذر الناس في الجهمة بما هو اعظم من ذلك» فانه ظاهر في أن الجاهل معدور بلا فرق بين الشبيهة في حرمة النكاح فيها، أو كونها في العدة.

وثانيهما: قوله: باى "الجهالتين أعندر الى آخر الرواية فانهما تدل على معدورية كل من الجاهل بالحكم أو الجاهل بان النكاح محروم عليه في العدة، والجاهل بالموضوع اى الجاهل بانها في العدة.

(٥) أقول: ان المسألة ذات شقوق فلا بد من التعرض لكل منها مع جوابه.

الاول: أن يكون عالماً بتشريع العدة لها، وكذا بمقدار العدة، وكميتها لكن شاء في انقضائها، فهذا خارج عن محل الكلام لكونه شبيهة موضوعية، ومتضمن الاستصحاب ايضاً عدم جواز نكاحها.

الثاني: أن يكون عالماً بتشريع العدة في الجملة لكن شاء في مقدارها وكميتها واليه اشار بقوله: «ومنه يعلم انه لو كان الشك في مقدار العدة» فهذا وان كانت شبيهة حكمية الا أن "الجاهل مقصر في السؤال عن حكمها لأن مقتضى الاستصحاب هو بقاء العدة وهو مع وجود الاصل المذكور لم يسئل فهو غير معدور قطعاً، فيجب عليه ازالة جعله بمقدار العدة.

الثالث: أن يكون شاكاً في اصل تشريع العدة على المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها كما اشار اليه بقوله: «وكذا مع الجهل باصل العدة» فتكون الشبيهة حينئذ حكمية وليس هو معذور فيه لكونه جاهلاً مقصراً مع وضوح الحكم بين المسلمين وكون مقتضى الاصل عدم تأثير العقد بل كان يجب عليه الفحص والاحتياط قبله.

وهنا احتمالان آخران لم يتعرض بهما المصنف احدهما الشك في كونها عدة وفاة أو طلاق. وثانيةهما الشك في اصل تكليفها بضرب العدة من جهة جعله بكونها معقودة للغير وعلى جميع التقاضيين لا ينتهي الامر فيها الى البراءة، أو الاشتغال لاصالة عدم حل النكاح وعدم تأثير العقد كما في الصورة الاولى والاستصحاب المثبت لبقاء العدة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة أو الاستصحاب النافي

فإن كان الشك في أصل الانقضاء (١) مع العلم بمقدارها فهو  
شبيهة في الموضوع (٢) خارج عن حكم فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب  
المرکوز في الادهان عدم الجواز (٣) ومنه (٤) يعلم أنه لو كان

لوجوب العدة عليها ينفي كونها معقودة للغير كما في الصورة  
الأخيرة.

(١) أي انقضاء العدة بأن لا يعلم أنها انقضت أم لا؟ هذا هو  
الشق الأول الذي ذكرناه.

(٢) أما كونه من الشبهة الموضوعية فلا "الشبهة في أن العدة  
التي جعلها الشارع م Zielle لاحكام الزوجية من الواجبات هي هذا  
المقدار من الزمان الذي مضى، او غيره وهي من الشبهات الموضوعية،  
واما كونه خارجاً عن محل النزاع فلان النزاع كما عرفت انما هو  
في الشبهة الحكمية التحريرمية دون الحكمية الوجوبية ودون  
الموضوعية سواء كانت وجوبية أو تحريرمية.

(٣) أي نشك في صحة العقد الواقع عليها في حال الشك في  
انقضاء العدة ومقتضى الاستصحاب عدم الجواز أي عدم صحة العقد  
المذكور.

(٤) أي وما ذكرنا من أن "الشك في أصل العدة شبيهة حكمية  
اذا لابد من ازالة الشك الرجوع الى الشارع وهو المعيار في  
الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية حيث يرجع لازالة الشك  
في الاولى الى البينة وغيرها بخلاف الثانية فإنه لا يمكن ازالة الشك  
فيها الا بالرجوع الى السارع هذا هو الشق الثاني الذي ذكرناه

الشك في مقدار العدة فهو شبيه حكمية قصر (١) في السؤال عنها فهو (٢) ليس بمعذور اتفاقاً لاصالة (٣) بقاء العدة واحكامها (٤) بل في رواية أخرى انه اذا علمت أن عليها العدة لزمنها (٥) الحجة فائزراً (٦) من المعنوية عدم حرمتها عليه

(١) أي وهو مقصري حيث لم يسأل عن الشبيهة الحكمية كي يزول شكه وتقسيمه في ذلك من جهة عدم الفحص والسؤال فيجب على الجاهل بمقدار العدة أن يفحص عنه لازالت جهله.

(٢) أي الجاهل المقصري ليس بمعذور باتفاق المسلمين.

(٣) هذا وجه لعدم كون الجاهل المقصري معذوراً، ملخصه ان مقتضى الاستصحاب بقاء العدة فيما اذا شك في مقدار العدة فإذا شك في أن العدة في الشريعة ثلاثة اشهر أو اربعة أشهر مثلاً فيستصحب ببقاء العدة في الايام المشكوكة.

(٤) أي اصالة بقاء أحكام العدة من حرمة خطبتها وتزويجها.

(٥) أي لا يجوز رفع اليدي عن عذرها فانها انقطع عذرها فما لم تقم الحجة لابد أن يعمل بمقتضى الاستصحاب فالجاهل بالعدة لو لم يعمل بمقتضاه فهو جاهل مقصري لا يعذر في تقسيمه.

(٦) أي اذا عرفت ما ذكرناه من انه لو كان الشك في مقدار العدة يكون الجاهل فيها مقصراً وهو ليس بمعذور من حيث الحكم التكليفي وذلك لاجل اصالة بقاء العدة بل المراد من المعنوية هو من حيث الحكم الوضعي أي أن الجاهل بمقدار العدة ولو كان مقصراً معذور في عدم الحرمة الابدية اي نكاح الجاهل بمقدار العدة ولو كان جهله عن تقسيمه لا يوجب الحرمة الابدية.

مؤبداً لا (١) من حيث المؤاخذة و يشهد له (٢) أيضاً (٣)  
قوله (ع) بعد قوله نعم اذا (٤) انقضت عدتها فهو معذور في أن  
يتزوجها وكذلك (٥) مع الجهل باصل العدة (٦) لوجوب «٧» الفحص،  
وأصالة عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين

(١) أي لا يكون المراد من المعدورية أن الجاهل المقصى  
لا يعاقب.

(٢) أي لكون المراد من المعدورية عدم الحرمة الابدية.

(٣) أي كما أن اصالة بقاء العدة وأحكامها تشهد بأن المراد  
من المعدورية هي الحرمة الابدية كذلك يشهد له قوله عليه السلام.

(٤) مقوله لقوله الاول أي يشهد قوله (ع) «إذا انقضت ...»  
وجه الشهادة أن هذه الجملة ظاهرة في أن الجاهل المعذور في  
تزوجها تتزوج بعد انقضاء العدة فان النكاح الواقع في العدة عن  
جهل لا يجب الحرمة الابدية بل يجوز له تزوجها بعد انقضاء العدة فهذه  
الجملة تشهد بأن المراد من معدورية الجاهل أن المرأة المتزوجة  
في عدتها عن جهل لا تكون عليه حراماً مؤبداً.

(٥) أي كذا شبهة حكمية كان الجاهل مقسراً حيث لم يسأل حكم  
المسألة و هو غير معذور.

(٦) اذا كان جاهلاً بأصل تشريع العدة، وهذا هو الشق الثالث  
الذى ذكرناه

(٧) أي إنما كان الجاهل مقسراً في جعله بأصل العدة لوجوده  
ثلاثة :

الاول: انه يجب عليه الفحص في الشبهات الحكمية凡نه مقصر

الكافر عن تقصير الجاهل هذا (١) ان كان (٢) ملتفتاً شاكاً وان كان غافلاً، أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته (٣) على الاحتياط، وعليه (٤) يحمل تعلييل معدورية الجاهل بالتحرير بقوله (ع) لانه لا يقدر،

من جهة عدم الفحص.

الثاني: أن مقتضى الأصل عدم تأثير العقد الواقع في العدة ولو عن جهل فإنه مقصور من جهة مخالفته لمقتضى الأصل.

الثالث: ان بطلان العقد في العدة من الواضحات عند المسلمين فانها كافية عن تقصير الجاهل به.

(١) الذي ذكرناه الى هنا من الشروق لصور الجهل وقلنا أن الجهل هنا مقصور لا يغدر.

(٢) أي ان كان الجاهل بسيطاً.

(٣) أي لعدم قدرة الغافل اذ الغافل لا يتحمل الواقع وخلاف ما اعتقده كي يمكن من الاحتياط فيكون هذا الفرض خارجاً عن مبحث البراءة اذ هي تجري فيما كان المكلف قادرًا على الاحتياط ومحتملاً للحكم الواقعي، والجهل المركب لا يقدر على الاحتياط، ولا يتحمل الحكم الواقعي غير ما اعتقد به كي يقال: بأنه تجري البراءة أو الاحتياط.

(٤) أي على كونه غافلاً ومتقاداً للجواز فان التعلييل المذكور يناسب الغافل اذ هو الذي لا يقدر على الاحتياط واما الجهل الملتفت فهو قادر عليه فاذا كان المراد بالجهالة في الموضعين من الرواية بمعنى مطلق الجهل الشامل للغافل فخرجت الرواية عن

وان (١) كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط (٢) فلا يجوز حمله (٣) على الغافل الا أنه (٤) اشكال يزد على الرواية على كل تقدير

الدلالة على البراءة.

(١) كلمة «ان» وصلية، وهذا اشكال على ما ذكره من حمل التعليل المذكور لمعنوية الجاهل بالتحريم على الغافل أي على حمل الجهل بالحكم على الغافل، وملخص الاشكال انه اذا كان المراد من الجمالة في قوله: «بان الله حرم عليه ذلك» هو الغافل بقرينة قوله: «وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط» فيستفاد من مفهوم هذا الاختصاص أن المراد من الجمال في العدة هو الجاهل الملتفت وهذا المفهوم يستفاد من تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل والا فلم يكن وجه لاختصاص التعليل بالجهل المذكور.

(٢) متعلق بقوله: قدرة.

(٣) أي لا يجوز حمل الجاهل في الرواية على الغافل، ووجه عدم الجواز هو حصول المنافة بين فقرتي الرواية، وذلك لأنّه اذا حمل الجاهل على الغافل غير الملتفت فلابد أن يكون التعليل بعدم القدرة على الاحتياط غير مختص بالجاهل بالحكم بل الجهل بالموضع ايضاً اذا كان غافلاً غير الملتفت لا يقدر على الاحتياط ايضاً و اذا حمل على الشائ الملتفت فهو ما ايضاً سواء في القدرة على الاحتياط والتفسير بين الجهل بالحكم والجهل بالموضع ركيك.

(٤) أي اختصاص التعليل بالجهل بالحكم موجب للاشكال على

ومحصله (١) لزوم التفكيك بين الجهمتين فتدبر فيه (٢) وفي دفعه

الرواية على كل تقدير سواء حملت المعدورة في الرواية على الحكم التكليفي أو الوضعي.

(١) أي محصل الابيراد أنه يلزم هن اختصاص التعليل بالجهل بالحكم الموجب لاختصاص الجهل المذكور بالغافل تفكيك بين الجهل بالحكم والجهل بالموضوع بأن يحمل الجهل بالحكم على الغافل والجهل بالموضوع على الجاهل الملتفت، وهو كما ترى، اذ المراد من الجهمة في قوله (ع) «فقد يعذر الناس في الجهمة بما هو أعظم من ذلك» ان كان هي الغفلة فلا وجه لتخصيص التعليل بعدم القدرة على الاحتياط بالجاهل بالحكم لأن "الجاهل بالعدة ايضاً اذا كان غافلاً لا يقدر على الاحتياط، وان كان المراد الجهل البسيط فلا يستقيم التعليل للمذكور لأن الجاهل بالحكم كالجاهل بالعدة يكون قادراً على الاحتياط. واحاصل: ان الجاهل بمعنى الشاك والمرشد قادر على الاحتياط في كلتا الصورتين، وبمعنى للغافل لا يكون قادراً عليه في كلتا الصورتين، والتفصيل لا وجه له.

(٢) أي في الاشكال المذكور وفي دفعه ويمكن أن يقال: دفع الاشكال بأن المراد بالجهلة في الموضعين انما هو مطلق الجاهل الشامل للغافل والشاك في قبال العالم لكن تخصيص الجهل بالحكم بالغفلة انما هو لبعد تصور الجهل بالحرمة مع الالتفات اليها من كان نشوء في الاسلام بعد اشتئار حرمة تزويج المعتدة بين المسلمين وصيروتها من الضروريات غير الخفية على الملتفت اليها والى موضوعها اذ حينئذ لا يتصور الجهل بالحرمة الا من

وقد يستدل على المطلب (١) أخذًا (٢) من الشهيد في الذكرى بقوله (ع) «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>١</sup> وتقريب الاستدلال به كما في شرح الواافية أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصرف بالحل والحرمة (٣)، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة (٤)

جهة الغفلة عنها بخلاف الجهل بكونها في العدة فإنه يعكس ذلك لأن الغالب هو التفات المكلف إليها عند ارادة التزويج بحيث قلما ينفعك ارادة التزويج عن الالتفات إلى كونها في العدة، وبذلك يستقيم تخصيص الجهل بالحكم بعدم القدرة على الاحتياط دون الجهل بالموضوع حيث كان النظر إلى ما هو الغالب في الجهل المتقدم في الموردين من غير أن يلزم تكليفاً بين الجهلتين بارادة الغافل من أحد يهما والملتفت من الأخرى، فإن الاختلاف المزبور إنما نشاء من جهة اقتضاء خصوصية الموردين ولا فما اريد من الجهة في موردين إلا المعنى العام الشامل للغفلة والشك.

(١) أي على اصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية.  
والمستدل هو الفاضل التونسي على ما حكى عنه.  
(٢) أي أخذ المستدل الاستدلال بالخبر المذكور من الشهيد.  
(٣) أي قابل لأن يتصرف بهما.

(٤) وفي هذه العبارة اشارة إلى أن "الحكم قد يتصل أولًا وبالذات بأفعال المكلفين" كقوله: «الصلاوة واجبة، والغيبة محرمة» وقد يتصل بالاعيان الخارجية، كقوله: «الخمر حرام» وإن كان تعلقه بها أيضًا باعتبار كونها متعلقات افعال المكلفين، فإن اطلاق الوجوب والحرمة

١- جامع الأحاديث باب ٤ من أبواب ما يكتسب.

اذا لم يعلم الحكم الخاص به (١) من الحلال والحرمة فهو حلال فخرج (٢)  
ما لا يتصرف بها ماجمياً من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها  
 فعل المكلف (٣) وما (٤) علم أنه حلال لا حرام فيه، او حرام لاحلال فيه  
لا يتعلق بها فعل المكلف (٣) وما (٤) علم أنه حلال لا حرام فيه

على العين انما هو باعتبار تعلق فعل المكلف به، والا فهو مع قطع  
النظر عن فعل المكلف ليس بواجب، وليس بحرام.

(١) أي بالفعل، او بالعين بأن كان حكمه الخاص مشكوكاً فلا يعلم  
انه حرام بعينه او حلال كما هو كذلك في الشبهة الموضوعية، فان  
الحكم الخاص أي الحكم الجزئي مجهول فيها، بخلاف الشبهة الحكمية  
فان المجهول فيها هو الحكم المكتلي.

(٢) أي خرج بقوله: «تتصف بالحل والحرمة» الافعال التي لا يقبل  
الاتصاف بما كالتنفس في هواء الغير، والفتور بمنائه الغير، فهذا  
اشارة الى أن " المراد من الحلال والحرام الواقعين في الصحيفة  
المذكورة هو الحلال والحرام الشرعيان، حتى يكون المقسم غير ما  
يضطر اليه الانسان من الافعال. وملخص الكلام: أن المقسم هو الافعال  
الخارجة عن الضروريات الوجودية.

(٣) مثل المحقق القمي في القوانين لذلك بالسماء، وذات الباري.  
لكن يتعلق بما ايضاً فعل المكلف أما السماء فكالنظر اليه، وأما  
ذات الباري كالبحث عن ذاته، وصفاته.

(٤) أي خرج بقوله: «اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلال والحرمة»  
ما علم انه لا حرام فيه كالماء المعلوم أنه ماء، او الحكم الخاص  
به معلوم وهو الحلية او لا حلال فيه كالخمر المعلوم انه حمر، فان  
الحكم الخاص به معلوم وهو الحرمة.

وليس الغرض من ذكر الوصف (١) مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه (٢) فصار الحال (٣) أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلٍّ فوقه (٤)

(١) وهو قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» الذي فسره صاحب شرح الوفية بقوله: التي تتصف بالحل والحرمة، وملخص كلامه: ان غرض المصنف من ذكر قيد المذكور ليس مجرد الاحتراز بل الغرض من ذكر تلك الصفة أمران: أحدهما: هو الاحتراز عن تلك الامور. وثانيهما: بيان الموضوع المشتبه الذي حكم بحليته ظاهراً وموارده التي يقع فيها الاشتباه وتميزها عن غيرها فقوله «ففيه حلال وحرام» يدل على أن موارد اشتباه الحكم هو الافعال التي قابلة لأن تتصف بالحل والحرمة لا بطلاق الافعال.

(٢) أي بيان الموضوع الذي وقع فيه الاشتباه فانه عبارة عن الافعال.

(٣) أي الحال المستفاد من الرواية.

(٤) أي فوق المشتبه. وهذا بكل شقية شبهة موضوعية كما اذا اشتبه لحم الغنم بين الميتة والمذكى، والكلبي الذي فوقه هو المذكى والميتة فان "حكم الميتة وكذا المذكى معلوم. وانما الشبهة في اللحم الموجود في الخارج بانه مصدق للميتة، أو للمذكى ولو علم اندراجه تحت المذكى أو الميتة يعلم حكمه. والمراد بفوقية الكلبي أن يكون بين عنوان المشتبه، والكلبي الذي علم حكمه عموم من وجهه، فان النسبة بين لحم الغنم والميتة أو المذكى عموم من وجهه. والمراد

او تحته (١) بحيث لوفرض العلم بازدراجه (٢) تحته، او تتحققه في ضمنه لعلم حكمه (٣) أم لا؟ (٤).

وبعبارة اخرى: أن كل شيء فيه العلال والحرام عندك بمعنى انه تقسمه الى هذين (٥) وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين

بتحتية الكلي أن يكون بين عنوان المشتبه والكلي الذي علم حكمه عموم مطلق، فان "النسبة بين المأيم والخل أو الخمر عموم مطلق.

(١) او على حكم كلي تحت المشتبه كالمايم المردود بين الخل والخمر، فان "المأيم مشتبه الا أن الحكم الكلي الموجود تحته معلوم، فإنه ان كان خلاً فلا شبهة في حلية وان كان خمراً فلا شبهة في حرمتة. وانما الشبهة في أنه تحقق في ضمن عنوان الخمر، او الخل.

(٢) أي اندراج المشتبه تحت الكلي فيما علم حكم كلي فوقه او تحقق المشتبه في ضمن الكلي فيما علم حكم كلي تحت المشتبه.

(٣) أي لخرج عن كونه مشتبهاً وصار معلوم الحكم.

(٤) أي لا يعلم حكم كلي فوق المشتبه او تحته وذلك كما في الشبهة الحكمية كحرمة شرب التتن مثلاً فإنه مشتبه وليس داخلاً تحت كلي معلوم حكمه وليس تحته ايضاً كلي معلوم حكمه.

(٥) أي تقول ان هذا اما حلال واما حرام الا انه تحكم باحدهما بالعلم الوجدان اي تعلم بالوجدان انه اما حلال واقعاً واما حرام ولكنك لا تعلم المعيين منهما فهذا الشيء المشتبه حلال لك ظاهراً.

ولا تدرى المعين منهما ف فهو ذلك حلال، فيقال ح (١) الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري (٢) من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى (٣) شرب التتن، وعلى لحم الحمير، ان لم نقل بوضوحة، وشكنا فيه (٤)، لانه يصدق على كل منها (٥) أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله (٦) مقساماً لحكمين فنقول: هو اما حلال، واما حرام، وأنه (٧) يكون من جملة الافعال التي يكون بعض أنواعها (٨)

(١) أي حينما عرفت معنى الرواية بان كل شيء فيه الحلال والحرام فهو حلال ظاهراً.

(٢) بصيغة اسم المفعول. وهذا مثال للشبيهة الموضوعية.

(٣) أي الرواية صادقة على شرب التتن، وهذا وما بعده مثالان للشبيهة الحكمية أي الرواية تشمل الشبيهة الموضوعية والحكمية.

(٤) أي في لحم الحمير واما اذا لم نشك فيه، وقلنا بوضوح الحكم فيه هو كراهة اكله فيكون المثال المذكور خارجاً عن المبحث.

(٥) أي على كل من الامثلة المذكورة فقوله: «كل شيء فيه حلال وحرام» يشمل الشبيهة الحكمية والموضوعية معاً.

(٦) أي أن نجعل مثل اللحم المشتري من السوق وشرب التتن ولحم الحمير مقسمًا للحل والحرمة.

(٧) أي اللحم المشتري من السوق مثلاً.

(٨) كشرب الخل.

وأصنافها (١) حلالاً، وبعضاً (٢) حراماً واشتركت (٣) فى أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهاى.

**أقول: الظاهر (٤) أن المراد**

(١) كأكل لحم الغنم المذكى.

(٢) حرمة بعض الانواع، كشرب الخمر وحرمة بعض الاصناف كحرمة أكل لحم الغنم المميته.

(٣) أي اشتراك جميع الامثلة في عدم معلوميه الحكم المتعلق بها بعينه.

وحاصل تقرير الاستدلال في كلامه (قدس سره) على ما حکاه الشیخ عن شرح المواقفية أنّ ما اشتباھ حکمه وکان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو لك حلال.

وبعبارة اخرى: كل شيء صحيحة أن يجعله مقسماً لحكمين فنقول: هو اما حلال، واما حرام، فهو لك حلال، فالرواية تشمل على مثل اللحم المشترى الذي هو شبيه موضوعية، وعلى شرب التتن الذي هو شبيه حكمية.

(٤) وجه الظهور هو أنّ «منه» في ذيل الرواية ظاهرة في كون الشيء الذي هو المرجع أمراً كلياً حتى يصح اتصاف بعض أفراده بالحلية، وبعضه بالحرمة، ووقع الاشتباھ في بعض أفراده من جهة الخارج، ولم يعلم اندرج ذلك الفرد المشتبه في أي فرد منه.

ووجه ظهور كلمة «منه» في كون مرجع الضمير أمراً كلياً هو أنّ كلمة منه ظاهرة في التبعيض وهو لا يستقيم الا يجعل مجرورها

بالشيء (١) ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثله بهما (٢) اذ (٣) لا يستقيم ارجاع الضمير فى منه

راجعاً الى كلّي يكون المشتبه تحته لا الى نفس المشتبه لان التبعيض انما يكون في شيء ذو فردان أو أفراد، فهذه أيّ كلمة منه قرينة على أن المراد بالشيء في الرواية أمر كلّي، بعض أفراده حلال، وبعضاها حرام، ووقع الاشتباه في بعض موارده. وعلى هذا المعنى تكون الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية، ولا تشمل الشبهات الحكمية كما سيأتي توضيحه.

(١) أي ليس المراد من الشيء في قوله (ع) «كل شيء فيه حلال وحرام» هو المشتبه الجزئي الخارجي كما توهّمه شارح الواقفية حيث حمل الشيء على خصوص المشتبه والضمائر الثلاث ترجع اليه ويكون المعنى أن كل مشتبه فيه احتمال الحل والحرمة فهو حلال سواء كانت الشبهة حكمية، أو موضوعية لأن «حمل الشيء على المشتبه الخارجي فاسد بوجهين: سيأتي ذكرهما في كلام المصنف.

(٢) أي على ما مثل شارح الواقفية للموضوع المشتبه باللحم المشترى من السوق، ولحم الحمير. المثال الاول للشبهة الموضوعية والمثال الثاني للشبهة الحكمية.

(٣) هذا دليل اول على أنه ليس المراد بالشيء هو المشتبه الخارجي أي انما قلنا ليس المراد من المشتبه خصوص المشتبه «الخارجي لأن» الكلمة من في قوله: «حتى تعرف العرام منه بعينه» للتبعيض فيصير معنى الرواية أن كل مشتبه حلال حتى تعرف

(ا) اليمما

الحرام الذي داخل في المشتبه وبعض منه، فالمشتبه له فرداً حلال، وحرام، فهو حلال حتى تعرف الحرام منه، فلا بد أن يرجع الضمير المجرور إلى كلي كي يستقيم معنى التبعيض، ولو كان المراد من الشيء هو المشتبه الخارجي فلا يتصور التبعيض فيه اذ لا معنى لمعرفة الحرام منه فانه اما حلال فقط واما حرام. وان شئت فقل: ان الموجود الخارجي لا ينقسم الى قسمين كي يكون قسم منه حلالاً وقسمه الآخر حراماً فلا بد من حمل الشيء في قوله «كل شيء...» على الكلي ليصبح رجوع ضمير منه إليه ويكون فرد منه حلالاً وفرده الآخر حراماً.

(ا) أي الى المشتبه وضمير التثنية باعتبار اللحم المشترى من السوق، ولحم الحمير ولو قال: «اليه» كان أحسن.

ان قلت: ان الضمير في قوله «منه» لا مانع من رجوعه الى خصوص المشتبه على سبيل الاستخدام، ومعنى الاستخدام أن يراد من الضمير معنى مغايراً لما يراد من مرجعه بأن يكون المراد من الشيء هو الجزئي الخارجي، كاللحم المشترى من السوق، ويرجع ضمير «منه» الى الكلي ومطلق اللحم، فيصيير معنى الرواية أن كل فعل مشتبه الموضوع الذي يحتمل الحل والحرمة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام من نوعه في الخارج فتدفعه.

قلت: انه وان صح ارجاع الضمير الى الفعل المشتبه الموضوع كاللحم المشترى بارتکاب الاستخدام في ضمير منه، الا أنه لا يصح ارجاعه الى الفعل المشتبه الحكم، كل لحم الحمير لعدم

لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ (١). وأيضاً الظاهر أن المراد بقوله (ع): «فيه حلال وحرام» كونه منقساً اليهما وجود القسمين فيه بالفعل (٢).

وجود نوع له يكون فيه قسم حرام وقسم حلال حتى يصح ارجاع الضمير إلى النوع.

(١) أي في بعض نسخ الكافي. والمذكور فيه ذكر الحديث بلا ذكر كلمة «منه» وعلى هذا يكون ارادة خصوص المشتبه من الشيء خالياً عن المحذور المذكور، لكن اذا دار الامر بين النسخة التي ذكرت فيها كلمة «منه»، وبين النسخة التي سقطت عنها فالاولى مقدمة وذلك للقاعدة المسلمة بينهم من أنه اذا دار الامر بين النقيضة والزيادة في الكتابة يؤخذ بالثانية لكون الاولى خلاف الطريق العقلائي.

(٢) توضيحه: أن قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» ظاهر في الانقسام الفعلي، بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً، ولم يعلم أن المشكوك فيه من القسم الحلال أو من القسم الحرام، كالماع المشكوك في كونه خلا أو خمراً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية كما مثلنا، اذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية، وإنما تكون القسمة فيها فرضية امكانية بمعنى احتمال المعرفة والحلية، فانا اذا شككتنا في حلية شرب التتن مثلاً، كان هناك احتمال الحلية والحرمة، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالاً والآخر حراماً، وقد شاء في فرد أنه من القسم الحلال أو من القسم الحرام.

لامرداً (١) بينما اذا لا تقسيم مع الترديد اصلاً (٢) لا ذهناً (٣)  
ولا خارجاً وكون الشيء مقسماً

(١) أي ليس المراد بقوله (ع): «فيه حلال وحرام» انه اما حلال  
واما حرام بنحو الترديد بأن يكون كل منهما محتملاً بل المراد به  
«كما عرفت» وجود القسمين فيه بالفعل.

(٢) انما قلنا انه ليس المراد بقوله: «فيه حلال وحرام» تردد  
بين كونه حلاً أو حراماً لأنّه - بعد ما عرفت أن القضية ظاهرة  
في الانقسام الفعلي بمعنى أن يكون قسم من الشيء المذكور حلاً  
وقسم منه حراماً بالفعل - لا يجتمع مع التقسيم فان الترديد ضد  
لت التقسيم اذ القسمة هو ضم القيود المتنوعة او المصنفة الى المقسم  
بحيث يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم حتى يتكرر أفراده كقولنا:  
«الانسان اما ناطق واما ناهق» هذا مثال لضم القيود المتنوعة الى  
المقسم، او كقولنا: «الانسان اما تركي او فارسي»، فانه مثال لضم  
القيود المصنفة الى المقسم بخلاف الترديد فانه احتمال شيء واحد  
للامررين في مرحلة الظاهر الا انه في الواقع مصدق لاحدهما.  
وملخص الكلام: أن الترديد انما يكون في شيء واحد، والتقسيم  
يكون فيما يقبل التعدد، وهما لا يجتمعان.

(٣) ذكر صاحب الكفاية<sup>١</sup> أن المراد من القسمة الذهنية  
هي هنا هو تقسيم الكل الى الانواع والاصناف والاشخاص، ومن  
التقسيم الخارجي هو تقسيم الكل الى اجزائه وقيل المراد بالتقسيم  
الذهني تقسيم الكل الى الافراد الذهنية كشريئ الباري وبالتقسيم

(١) حاشية الرسائل ص ٠١٢١

للحكمين كما ذكره المستدل (١) لم يعلم له معنى محصل (٢)، خصوصاً مع قوله (قدس سره) أنه يجوز لنا ذلك (٣) لأن (٤) التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة تردید لا تقسيم أمر لازم قهرى لا جائز لنا (٥)

الخارجي تقسيمه إلى الأفراد الخارجية كالإنسان.

(١) حيث قال إن كل شيء فيه حلال والحرام عندك بمعنى أنك تقسمه إلى هذين...؟

(٢) لأن "التقسيم المذكور في الحقيقة تردید و هو غير كون الشيء مقسماً لـ" لـ"القسمين، والحاصـل لـ" ليس الشيء قـسمـان يكون أحـدـهـماـ حـلاـلاـ" والـآخـرـ حـراـماـ كـيـ يـكـوـنـ هـذـاـ الشـيـءـ مـقـسـماـ لـهـمـاـ بـلـ هـوـ اـمـرـ وـاحـدـ مـرـدـدـ بـيـنـ الـحـرـمـةـ وـالـحـلـلـةـ".

(٣) حيث قال: بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً للحكمين...

(٤) اشارة إلى وجه الخصوصية. وملخصه: أن التقسيم الذي ذكره ليس هو التقسيم الحقيقي كي يكون أمره بآيدينا، بل المراد منه هو التردید، ولا ريب أن "التردید إنما حصل من عدم العلم بالحكم الشرعي والجهل به، ومن المعلوم أن" العلم والظن بشيء والجهل به ليس من الأمور الاختيارية، بل من الأمور القهريّة، وكذا ما يتولد منهما من التردید فإن الشيء المشتبه لازمه القهري كونه مقسماً للحكمين تردیداً، فالتعبير بقوله: «يجوز» لا معنى له اذا لا دخل لتجويزنا وعدمه في كونه اما حلاً واما حراماً.

(٥) اذا يصدق الجواز وعدمه في الأمور الاختيارية للمكلف، لا في الأمور القهريّة.

وعلى ما ذكرنا (١) فالمعنى (٢) والله العالم أن كل كلٍ فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لاجمـل الفنـم المشـترـك بين المـذـكـرـى والمـيـتـةـ فـهـذاـ الكلـىـ لـأـحـلـ الـىـ أـنـ تـعـرـفـ القـسـمـ العـرـامـ معـيـنـاـ فـيـ الـخـارـجـ فـتـدـعـهـ (٣)ـ وـعـلـىـ الـاسـتـخـدـامـ (٤)ـ يـكـوـنـ الـمـرـادـ أـنـ كـلـ جـزـئـيـ خـارـجـيـ فـيـ نـوـعـهـ الـقـسـمـانـ الـمـذـكـورـانـ فـذـلـكـ الـجـزـئـيـ لـأـحـلـ الـىـ أـنـ تـعـرـفـ القـسـمـ العـرـامـ منـ ذـلـكـ الـكـلـىـ فـيـ الـخـارـجـ فـتـدـعـهـ وـعـلـىـ أـيـ تـقـدـيرـ (٥)ـ فـالـرـوـاـيـةـ مـخـتـصـةـ (٦)ـ بـالـشـبـيـهـ المـوـضـوـعـيـةـ

(١) من أن المراد بالشيء ليس خصوص المشتبه بل المراد منه هو الشيء الكلي الذي ينقسم إلى وجود حلال فيه، وحرام فيه، ومشتبه فيه فعلاً.

(٢) أي معنى الرواية.

(٣) اذن فتكون الرواية مختصة بالشبيهة الموضوعية.

(٤) أي هذا الذي ذكرناه بناء على كون المراد من الشيء هو المشتبه الكلي، وأما على الاستخدام بأن يكون المراد من الشيء خصوص المشتبه الجزئي ويكون الضمير في كلمة «منه» راجعاً إلى النوع يكون المراد من الرواية أن كل جزئي خارجي ...

(٥) أي سواء كان المراد بالشيء خصوص المشتبه الجزئي أو الكلي.

(٦) وجه الاختصاص ظهور الرواية في كون القسمين موجوداً في المقسم فعلاً، وهو يتصور في الشبيهات الموضوعية دون الشبيهات الحكمية، فإن المشتبه لو سلم جواز تقسيمه إلى القسمين الذين قد عرفت أنه ليس تقسيماً حقيقة لم يكن القسمان موجودين

واما ما ذكره المستدل (١) من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لمهما فهو مخالف لظاهر القضية (٢) ولضمير منه (٣) ولو على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد (٤) مع تمام الكلام بدونه (٥) كما قوله (ع) في رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام (٦) بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من

فيه بالفعل.

(١) وهو شارح الواقفية. حيث قال: فصار العاصل أن "ما أشتبه حكمه، وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال.

(٢) أي قضية «فيه حلال وحرام» فانها ظاهرة في الانقسام الفعلي كما عرفت.

(٣) أي ما ذكره المستدل مخالف لضمير منه ...

وقد عرفت في توضيح قوله: «إذ لا يستقيم» ان الالتزام بالاستخدام يكون مصححاً لارجاع الضمير الى الفعل المشتبه الموضوع كاللحم المشترى من السوق، ولا يصح ارجاعه الى الفعل المشتبه الحكم كلام الحمير لعدم وجود نوع له يكون فيه قسم حرام وقسم حلال حتى يصح ارجاع الضمير الى النوع على سبيل الاستخدام.

(٤) أي فيه حلال وحرام.

(٥) أي لكان الكلام تماماً بدون القيد المذكور لعدم دخالته في افاده المراد لتمام الكلام بدونه كما ان هذا القيد غير مذكور في رواية اخرى.

(٦) خبر لقوله: «ان ذكر...» أي الغرض من ذكره هذا القيد

قوله (ع) حتى تعرف (١) كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضاً يحصل بذلك (٢) ومنه (٣) يظهر فساد ما انتصر بعض

مع كون الكلام تماماً بدونه هو بيان منشأ الاشتباه وسببه بمعنى أن "الاشتباه في الشيء المشتبه إنما حصل من جهة وجود الحلال والحرام فيه وهو من الامور الخارجية فتكون الرواية مختصة بما كان منشأ الاشتباه في الحكم الامور الخارجية وهو ما يسمى بالشبهة الموضوعية فلا تشمل الشبهة الحكمية لأن "منشأ الاشتباه فيها اما فقدان النص، او اجماله، أو تعارض النصين.

(١) أي قوله: «حتى تعرف» قرينة على أن الموضوع للحلية هو الشيء المشتبه فيكون الحلية ظاهرية وليس الموضوع الشيء بما هو كي تكون الحلية واقعية لأن "العلم لا يصلح أن يكون غاية للحلية الظاهرة المترتبة على الشيء المشكوك، واما الحلية الواقعية المترتبة على الشيء بما هو فلا يكون العلم غاية له بل هو باق إلى أن ينتهي أمهد بالنسخ، أو يرتفع موضوعه.

(٢) أي بقييد «فيه حلال وحرام» أي كما يحصل الاحتراز بالقييد المذكور عن المذكورات في كلام شارح الوافية «وهي الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلّف وما علم انه حلال لا حرام فيه أو عكسه» كذلك اشاره الى بيان سبب الاشتباه.

(٣) أي مما ذكرناه من أن قوله: «فيه حلال وحرام» بيان لأن سبب الاشتباه هو وجود الحلال والحرام فيه فيكون منشأ الاشتباه الامر الخارجي.

المعاصرين (١) للمستدل بعد الاعتراف (٢) بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلى فلا يشمل مثل شرب التبن من أن نفرض شيئاً له قسمان، «لال»، وحرام واحتبسه قسم ثالث منه، كاللحم فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير فهذا الكلى المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمة وجه

**الفساد أن وجود القسمين (٣) في اللحم ليس منشاء**

(١) وهو الفاضل النراقي كما حكى.

(٢) أي بعض المعاصرين اعترف أن قضية «فيه حلال وحرام» ظاهرة في الانقسام الفعلى كما ذكره المصنف لا الانقسام الاحتمالي كما ذكره صاحب شرح الوافية بمعنى أن يكون قسم منه حراماً وقسم منه حلالاً فلا يشمل ظاهر القضية مثل شرب التبن لعدم وجود القسمين في نوعه اذ هو اما حلال واما حرام، لكن قال: انه يمكن تصور انقسام الفعلى في مثال آخر وتوضيح الانتصار: أن اشتغال هذه الرواية على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية، اذ يمكن تصور الانقسام الفعلى فيها أيضاً كما اذا علمنا بحلية لحم نوع من الحيوان كاغنم، وعلمنا بحرمة نوع آخر منه كالخنزير مثلاً وشككنا في حلية لحم نوع ثالث منه كلسم الحمار مثلاً فيحكم بحلية المشكوك فيه ما لم يعلم أنه حرام بمقتضى هذه الرواية، اذ يصدق عليه أن «فيه حلالاً وحراماً.

(٣) أي فيه حلال وحرام وعدم معلومية اندرج المشكوك تحت أحدهما. توضيح الفساد أن «الظاهر من قوله (ع): «فيه حلال وحرام» ان منشاء الشك في الحلية والحرمة نفس انقسام الشيء إلى العلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية، فان الشائ في حلية

لاشتباه لحم الحمار (١) ولا دخل له (٢) في هذا الحكم أصلاً ولا في (٣)  
تحقق الموضوع وتقسيمه (٤)

بعض انواع الحيوان - في مفروض المثال - ليس ناشئاً من انقسام  
الحيوان الى الحلال والحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث  
الحلية والحرمة، ولو على تقدير حرمة جميع بقية الانواع او حليتها،  
وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فان الشك في حلية ما يع موجود  
في الخارج ناشئ من انقسام المأيم الى الحلال والحرام، اذ لو كان  
جميع المائع حلالاً أو الجميع حراماً لما شككتنا في هذه المائدة  
الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة فحيث كان المائع  
منقسم الى قسمين: قسم منه حلال، كالخل، وقسم منه حرام كالخمر  
فشككتنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون  
خللاً فيكون من القسم الحلال وأن يكون خمراً فيكون من القسم الحرام.  
(١) لأن "منشاء الاشتباه فيه عدم النص، او اجماله، او تعارض  
النصين لا وجود حلية الغنم وحرمة الخنزير.

(٢) أي لا دخل لوجود القسمين في الحكم بحلية المشتبه أصلاً.  
وبعبارة واضحة: أن حلية الغنم، وحرمة الخنزير لا دخل له في الحكم  
بحلية لحم الحمار ظاهراً.

(٣) أي لا دخل لوجود القسمين «أى حلية لحم الغنم وحرمة لحم  
الخنزير» في تحقق موضوع الحكم الظاهري أي في كون الشيء مشتبهاً،  
بل قد عرفت آنفاً انه لو فرض جميع انواع اللحم حلالاً أو حراماً  
لكان أكل لحم الحمار مشتبهاً من جهة فقدان النص أو اجماله او  
تعارض النصين.

(٤) هذا ايراد على ما ذكره المستدل في تقريب الاستدلال

الموضوع (١) بقيـد اجنبـي (٢) لا دخل له فـى الحـكم (٣) ولا فـى تـحقق المـوضـوع (٤) مع خـروـج (٥) بعض الـافـرـاد مـنـه مثل شـرب

حيث جـعل قولـه: «فـيه حـلال وحرـام» من القـيـود الاحتـرازـية ودخـيلاً فـى الحـكم بالـحلـية وفـى تـتحقق المـوضـوع فـانـه بـعـد اثـبـات ان القـيـيد المـذـكـور لا دـخل لـه فـى تـتحقق الحـكم والـمـوضـوع واجـنبـي عـنـهما، قال: ان تـقـيـيد المـوضـوع بـقـيـيد اجـنبـي» مستـرجـون.

(١) أي تـقـيـيد الـاـمام عـلـيـه اـسـلام مـوضـوع الحـكم الـظـاهـري وـهـو «كل شيء».

(٢) وهو قولـه: «فـيه حـلال وحرـام».

(٣) أي لا دـخل لـلـقـيـيد فـى الحـكم بـحلـية لـعـم الـحـمار مـثـلاً.

(٤) أي لا دـخل لـه فـى كـون الشـيـء مشـتبـهاً كـما عـرـفت توـضـيـحـه آـنـفـاً.

(٥) هذا اـشـكـال ثـانـ على قولـه: «فـيه حـلال وحرـام» وـمـلـخصـه أـنـه يـلـزـم عـلـى ما ذـكـرـه الـمـسـتـدل (من كـون القـيـيد المـذـكـور دـخـيلاً) فـى الحـكم بالـحلـية وفـى تـتحقق مـوضـوعـه) خـروـج بعض الـافـرـاد الـذـي لا يـوـجـد فـي نـوـعـه حـلال وحرـام من قولـه: «وـفـيه حـلال وحرـام» لـأـنـه كـما عـرـفت ظـاهـرـ في الـانـقـسـام الفـعـلي بـاـنـ يـكـون نـوـعـه حـلالـاً وـلـمـ يـعـلـمـ أنـ المـشـكـوـئـ فيه منـ النـوـعـ الـحـلالـ، أوـ منـ النـوـعـ الـحـرامـ فالـشـبـهـةـ الـحـكمـيـةـ الـتـيـ لاـ يـوـجـدـ فـيـ نـوـعـهـ حـلالـ وـحرـامـ كـشـربـ الـتـتـنـ لـاـ تـشـمـلـهـ قولـه: فيه حـلال وحرـام معـ أـنـهـ مـنـ الشـبـهـاتـ الـحـكمـيـةـ الـتـيـ يـعـكـمـ بـحـلـيـتـهـ ظـاهـرـ أـفـيـعـلـمـ مـنـ ذـلـكـ أـنـ القـيـيدـ المـذـكـورـ غـيرـ دـخـيلـ فـىـ تـحقـقـ الـحـكمـ الـظـاهـريـ وـمـوـضـوعـهـ.

التن حتى احتاج (١) هذا المنتصر الى الحاق مثله (٢) بلحام (٣)  
الحمار وشبيهة مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع (٤) المركب  
مستحبن (٥)

(١) أي المحقق النراقي.

(٢) أي مثله شرب التن الذي لا يوجد في نوعه حلال وحرام.

(٣) العjar متعلق بقوله: «الحاق».

(٤) متعلق بقوله: «احتاج».

أي المحقق النراقي بعد ما يرى أن "القييد المذكور موجب لعدم شمول الرواية لمثل شرب التن حكم بشمول الرواية لمثل شرب التن بالاجماع أي يثبت الحكم الثابت للحم الحمار لشرب التن بالاجماع المركب من النافين والمتبيتين أي كل من التزم بحلية لحم الحمار المترقب لحلية شرب التن اياً و الممنكر لحلية لحم الحمار ايضاً لو التزم بحلية التزم بحلية شرب التن اياً.

(٥) خبر لقوله: «وتقيد الموضوع» ملخصه: أن تقيد الامام موضوع الحكم بالحلية بقييد اجنبي عن تحقق الحكم والموضوع بل هو مضر لكونه موجباً لعدم شمول الموضوع لبعض افراد المشتبه حكمه مستحبن لا يصدر من الامام فيعلم من تقييده انه (ع) في مقام بيان الشبيهة الموضوعية فحمل الرواية عليها لا يوجب كون القيد اجنبياً ولا موجباً لعدم شمول الرواية لبعض افرادها. والحاصل: أنه لو كان غرض الامام (ع) من الرواية شمولها للشبيهة الحكمية ايضاً لم يذكر القيد الذي هو زائد وغير نافع بل مخل بالمقصود لكونه موجباً لعدم شمول الرواية لبعض افراد الشبيهات الحكمية، بل يقول: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» كما في

جداً لا ينبغي صدوره (١) من متكلم فضلاً عن الامام (ع) هذا مع (٢) أن الللازم مما ذكر عدم الحاجة الى الاجماع المركب فان الشرب فيه قسمان شرب الماء، وشرب البنج وشرب التتن كل حم الحمار بعينه، وهكذا جميع الافعال المجمحة لة الحكم (٣) وأما الفرق (٤) بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن

الرواية الاخرى فيظهر من تقييده بقوله: «فيه حلال وحرام» أنها صادرة لبيان الشبهة الموضوعية.

(١) أي لا ينبغي صدور الكلام المستهجن من متكلم عادى...  
 (٢) هنا اشكال ثان على المنتصر، وملخصه ان الللازم مماذكره المستدل حيث ذكر «من أن نفرض شيئاً له قسمان حلال، وحرام واشتبه قسم ثالث منه» انه لا حاجة في اثبات حلية شرب التتن الى الاجماع المركب فان شرب التتن نظير لحم الحمير يفرض فيه ايضاً قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث.

(٣) فانها ايضاً نظير لحم الحمير يفرض فيها جميع ما يفرض في لحم الحمير من كونها على ثلاثة أقسام، قسم منها حلال، وقسم منها مشتبه.

(٤) توضيح الفرق ان الشرب جنس بعيد بمنزلة الجسم الناتي بالنسبة الى الانسان - لشرب البنج والتتن فان جنسه القريب هو الشرب بمعنى ادخال الدخان الى الجوف من الفم فهو بمنزلة الحيوان بالنسبة الى الانسان بخلاف اللحم فانه جنس قريب للحم الغنم والحمار والختزير فهو كالحيوان بالنسبة الى الانسان اذن فلا يمكن العاق شرب التتن بل حم الحمار.

بخلاف اللحم فمما (١) لا ينبغي أن يصغى إليه هذا كله مضافة إلى أن الظاهر (٢) من قوله عليه السلام «حتى تعرف العرام منه» معرفة ذلك العرام الذي فرض وجوده في الشيء (٣) ومعلوم أن معرفة لحم

(١) جواب لقوله: «واما» أي لا يسمح الفرق المذكور.

(٢) اشكال ثالث على المحقق النراقي، وملخصه: ان معنى الرواية بناء على فرض النراقي ان كل مشتبه كلي - يحكم بحلية بعض أقسامه وبحرمة بعض أقسامه الآخر - يحكم بحليته حتى تعلم تحقق الكلي في ضمن العرام المعلوم الذي داخل تحت الكلي. وبعبارة واضحة: ان اللحم الكلي المنقسم الى لحم الغنم والخنزير حلال حتى يعلم أن اللحم المذكور تتحقق في ضمن لحم الخنزير فيكون حاصل المعنى بناء على فرض المنتصر الحكم بحلية الحمار حتى يعلم تتحقق اللحم في ضمن الخنزير المعلوم العرمة وهو لا معنى له لانه لا علاقة بين حرمة لحم الخنزير وحلية لحم الحمار فكيف يكون تتحقق مثل لحم الخنزير موجباً لارتفاع الحلية في لحم الحمير وهو نظير أن يقال ان العلم بحرمة الخمر موجب لارتفاع حلية لحم الحمير والذي هو يصلح أن يكون غاية لارتفاع الحلية في لحم الحمير هو العلم بحرمتها فإنه موجب لارتفاع الحلية الظاهرية الثابتة له.

(٣) حيث ان المنتصر فرض الشيء الكلي المنقسم الى حلال وحرام فان الحال كالغنم داخل في الشيء الكلي وكذا العرام كل لحم الخنزير فحكم بحلية الكلي حتى تعرف العرام الذي في ضمن الشيء وهو لحم الخنزير فيكون المعنى هو الحكم بحلية الشيء المشكوك أي لحم

الخنزير وحرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار.  
وقد اورد (١) على الاستدلال بلزم استعمال قوله (ع) فيه حلال وحرام في معنيين أحدهما أنه قابل للاتصاف بهما وبه بارة أخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني أنه منقسم إليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر (٢)

الحمار حتى يعلم الحرام الذي في ضمن الشيء المشكوك وهو لحم الخنزير ومعلوم ان العلم بحرمة الخنزير لا يكون غاية لحلية لحم الحمار لعدم رابطة بينهما.

(١) المورد هو المحقق القمي في القوانين حيث قال: انه بناء على تفسير شارح الواقية الرواية يكون استعمال اللفظ وهو قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» في معنيين.  
الاول: أن يكون الشيء المشتبه قابلا لأن يتصرف بالحلية والحرمة كي يخرج ما لا يكون قابلا للاتصاف بأحدهما كالاعيان التي لا يتعلق التكليف بهما وكالافعال الاضطرارية.

الثاني: أن يكون الشيء المشتبه منقسمًا إلى قسمتين بمعنى أن يكون قسم منه حلالا ، وقسم منه حراماً بأن يوجد النوعان فيه فخرج به ما لا يوجد النوعان فيه كما علم حليته أو حرمتة . وملخص الكلام: ان قوله: «فيه حلال وحرام» يستعمل في معنيين: أحدهما قابلية الاتصاف كي يخرج بها ما لا يكون قابلا له . وثانيهما: فعلية الانقسام كي يخرج به ما علم انه حرام أو حلال وهذا هو استعمال اللفظ في معنيين .

(٢) بأن يكون الانقسام فعلية كما في الشبهات الموضوعية .

او عندنا (١) وهو (٢) غير جائز وبلغزوم (٣) استعمال قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في (٤) المعنيين ايضالاً المراد حتى تعرف من الأدلة الشرعية اذا اريد معرفة الحكم المشتبه، وتعرف (٥) من الخارج من بينة او غيرها (٦) الحرمة (٧) اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه (٨)

(١) بأن يكون الانقسام فرضية احتمالية كما في الشبهات الحكمية.

(٢) أي استعمال المفظ في معنيين.

(٣) أي قد اورد القمي على استدلال شارح الواقية بالرواية «بلغزوم...» هذا ايراد ثان من القمي. وملخصه: أنه على ما ذكره يكون الشيء في قوله: «كل شيء» اعم من الحكم المشتبه والموضوع المشتبه فإذا كان المراد من الشيء هو الحكم فيكون معنا قوله «حتى تعرف» أن تعرف الحكم من الأدلة الشرعية. وإذا كان المراد منه الموضوع المشتبه يكون معنى قوله: «حتى تعرف» أن تعرف الموضوع المشتبه من البينة فاستعمل قوله: «حتى تعرف» في الأدلة الشرعية والبينة معاً وهذا هو استعمال المفظ في معنيين.

(٤) الجار متعلق بقوله: «الاستعمال».

(٥) أي المراد حتى تعرف من الدليل الخارجي اذا كان المراد من قوله: «حتى تعرف» معرفة موضوع المشتبه.

(٦) كأخبار ذي اليد مثلاً.

(٧) مفعول لقوله: «تعرف».

(٨) من قوله «كل شيء...» أي كل موضوع مشتبه ظاهر حتى

فليتأمل (١) انتهى. وليته (٢) أمر التأمل في الإيراد الأول أيضاً، ويمكن ارجاعه (٣) اليهما معاً وهو (٤) الأولي. وهذه جملة ما

تعلم انه نجس من الدليل الخارجي كبينة وغيرها.

(١) لعله اشارة الى أن تعدد سبب المعرفة لا يوجب تعدد المعرفة فان قوله: «تعرف» لم يستعمل الا في معنى واحد وانما سببه قد يكون الادلة الشرعية، وقد يكون بينة وقد يكون شيء آخر.

(٢) أي ليت القمي أمر بالتأمل في ايراده الاول ايضاً لان قوله: «فيه حلال وحرام» لم يستعمل في معنيين، بل استعمل في معنى واحد عام شامل للمعنىين، وهو عبارة عن كل ما يحتمل أن يكون حلالاً وحراماً، وهو كما يصدق على ما يمكن أن يتصرف بالحلال والحرام، كذلك يصدق على ما يوجد فيه القسمان وشمول الكلي على أفراده ليس من باب استعمال الملفظ في معنيين.

وبعبارة أخرى: أن قوله: «فيه حلال وحرام» استعمل في معنى واحد، وهو الشيء الذي يحتمل الحلية والحرمة فيه، ويدل بالالتزام على الامرین المذکورین أي كون الشيء قابلاً لان يتصرف بالحلية والحرمة، وكون الشيء منقسمما اليهما بالفعل وأين هذا من باب استعمال الملفظ في أكثر من معنى واحد.

(٣) أي ارجاع الامر بالتأمل في كلام القمي الى كلا الإيرادين.

(٤) أي ارجاع الامر بالتأمل الى كلا الإيرادين أولى من ارجاعه الى الإيراد الثاني فقط.

استدل به من الاخبار (١). والانصاف ظهور بعضها (٢) في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه في الشبهة بحيث لو فرض تمامية الاخبار الآتية للاحتجاط وقعت المعارضة بينهما لكن بعضها غير دال الاعلى عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به (٣) فلا تعارض ما سيجيء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندًا ودلالة.

- (١) على ثبات اصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريريمية.
- (٢) أي بعض الاخبار ظاهر في الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريريمية بحيث لو تمت اخبار الاحتياط لوقعت المعارضة بينهما كقوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه الشبه».
- (٣) أي بوجوب الاحتياط بحيث لو ورد أمر عام بوجوبه يكون حاكماً على الاخبار الدالة على عدم وجوب الاحتياط كقوله (ع) ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع فلو تمت الاخبار الآتية الدالة على وجوب الاخبار الآتية الدالة على وجوب الاحتياط تكون حاكمة على خبر الحجب ونظيره كما عرفت.

### التحقيق في اخبار الحل

قال الاستاذ الاعظم: وهي اربع على ما تفحصناه عاجلاً.  
الاولى: موثقة مساعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:  
«سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...»<sup>٤</sup>.

٤- الوسائل الجزء ١٢ الباب ٤ من ابواب ما يكتسب ح.

الثانية: رواية عبدالله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن - إلى أن قال - سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه من قبل نفسك».

الثالثة: رواية معاوية بن عمار<sup>٢</sup>، وهي متعددة مع الرواية الثانية من حيث المضمون ويحتمل أن تكونا رواية واحدة.

الرابعة: رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وقد استدل شيخنا الانصاري رحمه الله، على البراءة في الشبهة الحكمية برواية عبدالله بن سليمان، ولم يستدل عليها بموثقة مساعدة بن صدقة، ولعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتمالها على جملة من أمثلة الشبهة المصداقية فرأى اختصاصها بها ولم يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية وعكس الامر صاحب الكفاية ره فتمسك للبراءة في الشبهة الحكمية بموثقة مساعدة بن صدقة، ولم يستدل بالروايتين. ولعل الوجه في عدم استدلاله بها ظهور قوله عليه السلام «فيه حلال وحرام» فيما في فعلية الانقسام إلى القسمين المختصة بالشبهات الموضوعية، إذ لا معنى لانقسام شيء المجمول حرمته وحليته إلى القسمين كما واضح وبعد ما ذكر هذا قال والتحقيق عدم صحة الاستدلال بشيء من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكمية التي

١- الوسائل الجزء ١٢ الباب ٦١ من الاطعمة المباحة ح ١.

٢- الوسائل الجزء ١٢ الباب ٦١ من الاطعمة المباحة ح ٧.

واما الاجماع فتقريره على وجهين:

الاول: دعوى اجماع العلماء كلهم من المختصين والخبريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي، أو نقلى على تحريره من حيث هو (١) ولا على (٢) تحريره من حيث انه مجرح الحكم هي (٣) البراءة، وعدم العقاب على الفعل. وهذا الوجه لا ينفع (٤)

هي محل الكلام لاحظ كلامه في مصباح الاصول الجزء الثاني  
الصفحة ٢٧٣.

### في الاستدلال بالأجماع لاصالة البراءة

(١) بأن لا يرد دليل عقلي على قبح الفعل بما هو فعل من الاعمال كالظلم مثلاً او دليل شرعي على حرمته كالخمس بما هو خمر أي فيما لم يرد دليل على بيان حكمه الواقعى.

(٢) أي ولا يرد دليل على تحرير الشيء المشكوك ظاهراً.

(٣) خبر لقوله: «أن الحكم...» أي حكم الشارع فيما لم يرد دليل على حرمته واقعاً، أو ظاهراً هي البراءة.

(٤) أي هذا الوجه من تقرير الاجماع لا ينفع لاثبات اصالة البراءة الا بعد عدم تمامية ادلة الاحتياط العقلية والنقلية. وأما لو تمت ادلة الاحتياط ف تكون حاكمة أو واردة على التقرير المذكور للاجماع لأن مقتضى الاجماع المذكور عدم التكليف فيما لم يعلم التكليف به خصوصاً، أو عموماً بالعقل والنقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد حتى الخبريين لكنهم أوجبوا الاحتياط في ذلك المورد بزعم

الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلى والنقلى للحظر والاحتياط وهو (١) نظير حكم العقل الآتى.

الثانى: دعوى اجماع العلماء على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمـه (٢) من حيث هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب، وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوهـ:

**الاول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه، فانك لا تكاد تجد**

قيام الدليل على وجوبـه وهو على تقدير تماميته يكون وارداً او حاكماً على دليل البراءة.

(١) أي هذا التقرير للاجماع نظير حكم العقل بالبراءة كما انه حاكم عليها ما لم يقم دليل على الاحتياط والا فيكون هو حاكماً او وارداً عليه كذلك الاجماع المقرر في المقام فانه قائم على البراءة ويكون دليلاً عليها ما لم يقم دليل على وجوب الاحتياط والا فهو يكون حاكماً او وارداً على الاجماع المذكور.

(٢) أي اذا لم يرد دليل على أن الشيء الفلانى كشرب التتن مثلاً حرام واقعاً فلا يجب الاحتياط فيه سواء ورد دليل على تحريمـه من حيث انه مجهول الحكم أم لا؟ فيقع التعارض بين ما دل على عدم وجوب الاحتياط عن شرب التتن ما لم يرد نهى عنه بعنوان أنه شرب التتن وبين ما دل على وجوب الاحتياط عنه بعنوان ان شرب التتن مجهول حكمه الواقعى.

ومما ذكرنا ظهر وجه الفرق بين التقريرين حيث ان الاجماع على البراءة على التقرير الاول متعلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط، بخلاف هذا التقرير فانه غير متعلق على شيء.

من زمان المحدثين (١) الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى من (٢) يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط. نعم ربما يذكرون (٣) في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيما (٤) ولاباس بالاشارة الى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول (٥) فمنهم (٦) ثقة الاسلام الكليني (٧) ره حيث صرخ في

(١) وهم اصحاب الائمة وتابعيهم الذين صنفووا كتب الاحاديث بلا افتاء الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى.

(٢) مفعول لقوله: «تجد» أي لا تجد عالماً من المحدثين واهل الفتوى يعتمد على حرمة شيء، وكان دليله عليها مجرد الاحتياط.

(٣) أي يذكر العلماء الاحتياط من باب التأييد في ضمن الاستدلال على الحرمة، ولكن لا يعتمدون عليه بعنوان انه من الادلة المعتمد عليها.

(٤) أي في الشبهة الوجوبية أي يذكرون الاحتياط تأييداً للدليل حتى في الشبهات الوجوبية التي اعترف الخصم بعدم وجوب الاحتياط فيها فان غرضهم من التمسك بالاحتياط انما هو لتأييد الدليل به لا لاجل القول بوجوبه.

(٥) أي البراءة.

(٦) أي من الذين قائلون بالبراءة.

(٧) وهو محمد بن يعقوب شيخ من مشايخ الشيعة ومن جملة فقهائهم، والكلين باسم الكاف وتخفيض اللام منسوب الى قرية كلين، وهي قرية من قرى ربيّ.

دبياجة (١) الكافي بأن الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلزم (٢) الاحتياط مع ماورد من الاخبار (٣) بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان ولم يرد نص بوجوبه (٤) في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك (٥) قال به هنا (٦).

(١) أي في مقدمته.

(٢) مضارع من باب الافعال أي لم يحکم بلزوم الاحتياط مع وجود الاخبار الدالة عليه في تعارض الخبرين.

(٣) كذيل مقبولة عمر بن حنظلة، ومن فوهة زرارة حيث قال (ع) في الخبرين المتعارضين بعد ذكر المرجعات الآخر «خذ ما وافق منهما الاحتياط».

(٤) أي بوجوب الاحتياط اي اذا لم يفت الكليني بوجوب الاحتياط مع ورود الاخبار الدالة على وجوبه في تعارض النصين لا يفت بوجوبه في المقام الذي هو فقدان النص بطريق أولى اذ لم يرد نص بوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه. والحاصل: اذا لم يكن الاحتياط واجباً في مورد ورد خبر بوجوبه لم يكن واجباً في مورد لم يرد خبر بوجوبه بطريق أولى.

(٥) أي في تعارض النصين.

(٦) أي فيما لانص فيه من الشبهة التحريمية. وجه الظهور هو استبعاد التفصيل بين المقاومين فان "من لم يلتزم بوجوب الاحتياط في صورة تعارض النصين مع وجود الاخبار الدالة على وجوبه كيف يلتزم بوجوبه فيما نحن فيه الذي لا يوجد خبر يدل على وجوب

ومنهم (١) الصدوقي فانه قال: اعتقادنا أن الأشياء على الاباحة حتى يرد النهي. ويظهر من هذا (٢) موافقة والده ومشايخه، لأنه (٣) لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته (٤) لهم بل ربما «يقول» (٥) الذي أعتقده، وأفتي (٦) به» واستظاهر (٧) من عبارته هذه أنه من دين

الاحتياط. والحاصل: يكفي عدم القول بالفصل في المسألة فان كل من لم يعمل باخبار الاحتياط الواردة في صورة التعارض لم يعمل بالأخبار المطلقة الواردة بالاحتياط في الصورة الخالية عن المعارضه، ومن التزم بالعمل بالاحتياط في صورة المعارضه التزم بالعمل بهما فيما لا نص فيه من الشبهة.

(١) أي من يدل ظاهر كلامهم على البراءة فيما لم يرد دليل على حرمتها.

(٢) أي من قوله: «اعتقادنا».

(٣) أي لأن الصدوقي لا يعبر بمثل «اعتقادنا».

(٤) أي مع مخالفة الصدوقي لوالده، ومشايخه، أي لو كان مخالفًا في الاعتقاد لوالده ومشايخه لم يعبر بلفظ «اعتقادنا» فانه ظاهر في كونه موافقاً لهم بل ظاهر في اتفاق الإمامية.

(٥) أي ربما يقول الصدوقي...

(٦) من باب الافعال.

(٧) أي استظاهر بعض من هذه العبارات أيضًا وهي قوله اعتقادنا أن كون الأشياء على الاباحة من دين الإمامية.

الإمامية وأما السيدان (١) فقد صرحاً باستقلال العقل بباباًحة ما لا طريق إلى كونه (٢) مفسدة. وصرحاً أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعية (٣) رجعنا فيها إلى حكم العقل (٤) وأما الشيخ (قدس سره) فإنه وإن ذهب وفقاً لشيخه المفيد (قدس سره) إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل إلا أنه صرخ في العدة بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الاباحة بعد أن كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك (٥) واليه (٦) نذهب انتهى.

واما من تأخر عن الشيخ كالحلى، والمحقق، والعلامة، والشريدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يعلم (٧) من مراجعة كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبة (٨)

(١) أي السيد المرتضى والسيد أبوالمكارم ابن زهرة.

(٢) أي يستقل العقل بباباًحة ما لا يثبت كونه ذات مفسدة.

(٣) أي على حرمة شرب التتن مثلاً.

(٤) الحكم بباباًحة الأشياء.

(٥) أي دل دليل سمعي على أن الأشياء على الاباحة بعد أن كان الأصل الأولي في الأشياء الوقف عند العقل.

(٦) أي إلى كون الأشياء على الاباحة.

(٧) خبر لقوله: «فحكمهم».

(٨) أي نسبة القول بالاحتياط إلى جماعة وجه الظهور أنه ذكر في مثل المقام ان العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون

إلى جماعة ثم انه ربما نسب إلى المحقق (قدس سره) رجوعه عما في المعاجز (١) إلى ما في المعتبر من التفصيل (٢) بين ما يعم به البلوى وغيره وأنه لا يقول بالبراءة في الثاني (٣) وسيجيء الكلام في هذه النسبة (٤) بعد ذكر الأدلة إنشاء الله ومما ذكرنا (٥) يظهر أن تخصيص بعض القول (٦) بالبراءة بمتاخرى الإمامية مخالف (٧)

إلى وجوبه وهذا الكلام ظاهر بل صريح في وجود القائل بالاحتياط وإنما قال ظاهر المعاجز مع أنه صريح في وجوب الاحتياط كما عرفت، لاحتمال كون مراده وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية بقرينة تمثيله بما يناسبها فلاحظ.

(١) من اختيار البراءة.

(٢) أي كان مختاره في المعاجز جريان البراءة في الشبهة التحريرمية وعدل عنه في المعتبر إلى التفصيل بين المسائل التي تعم البلوى وغيرها بالالتزام بجريان البراءة في الأول دون الثاني، بتقرير أنه لو كان الحكم مما يعم به البلوى موجوداً لوصل اليانا أيضاً فيحصل الظن من عدم الوجودان بعدم وجوده بخلاف ما لا يعم البلوى به يمكن أن يكون موجوداً ولم يصل اليانا.

(٣) أي في غير ما يعم به البلوى.

(٤) أي نسبة التفصيل إلى المعتبر باطل.

(٥) من ذهاب المتقدمين والمتاخرين إلى القول بالبراءة.

(٦) مفعول لقوله «تخصيص».

(٧) خبر لقوله: «أن تخصيص» وجهه كونه مخالفاً للواقع ما عرفت أن متقدمي الإمامية أيضاً يلتزمون بالبراءة.

للموْقِع وَكَانَهُ (١) نَاشِعًا عَمَّا رأى (٢) مِنَ السَّيِّدِ وَالشَّيْخِ مِنَ التَّمْسِكِ بِالاحْتِيَاطِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَارِدِ (٣). وَيُؤْيِدُهُ (٤) مَا فِي الْمَعَارِجِ مِنْ نَسْبَةِ القَوْلِ يُرْفَعُ الْاحْتِيَاطُ عَلَى الْإِطْلَاقِ (٥) إِلَى (٦) جَمَاعَةٍ. الْثَّانِي (٧): الْاجْمَاعَاتُ الْمَنْقُولَةُ وَالشَّهْرَةُ الْمَتْحَقَّقَةُ، فَانْهَا (٨) قَدْ تَفِيدُ الْقُطْعَ بِالْإِتْفَاقِ. وَمَمْنَ اسْتَظَهَرَ مِنْهُ دُعَوْيَ ذَلِكَ (٩) الْصَّدُوقُ (١٠) رَهٌ فِي عَبَارَتِهِ الْمَتَقْدِمَةِ عَنِ الْاعْتِقَادِاتِ. وَمَمْنَ ادْعَى اِتْفَاقَ الْمُحَصَّلِينَ

(١) أي تخصيص القول بالبراءة بمتأنّى الإمامية.

(٢) ماضٌ مجھولٌ.

(٣) فَتَخْيِيلُ أَنَّ هَذَا التَّمْسِكُ بِعِنْوَانِ الْإِسْتَدَالِ وَغَفَلَ أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ التَّأْيِيدِ.

(٤) أي يؤيد القول باختصاص البراءة بالامامية.

(٥) أي سواء كانت الشبهة وجوبية، أو تحريمية.

(٦) متعلّق بقوله: «نَسْبَة» أي أن المعارض نسب القول بعدم وجوب الاحتياط إلى جماعة فيفهم منه أن جماعة أخرى التزموا، بوجوب الاحتياط إلا انه ناشٌ مما ذكرناه من الغفلة.

(٧) إِلَى هَذَا تَمَ الْكَلَامُ فِي الْاجْمَاعِ الْمُحَصَّلِ. وَمَمْنَ هَذَا شَرَعَ فِي بِيَانِ الْاجْمَاعِ الْمَنْقُولِ.

(٨) أي الْاجْمَاعَاتُ الْمَنْقُولَةُ بِانْضِمَامِ الشَّهْرَةِ الْمَوْجُودَةِ قَدْ تَفِيدُ الْقُطْعَ بِاِتْفَاقِ الْعُلَمَاءِ وَذَلِكَ عِنْدَ كُثْرَةِ الْمُنْقلَةِ.

(٩) أي الْاجْمَاعُ.

(١٠) مُبْتَدِئٌ مُؤْخِرٌ وَقَوْلُهُ: «وَمَمْنَ اسْتَظَهَرَ...» خَبَرٌ مُقْدَمٌ.

عليه الحلى (١) في اول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنّة والاجماع: أنه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ما خذ الشرعية التمسك بدليل عقلى» انتهى. ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع (٢) كتابه هو (٣) أصل البراءة. ومن ادعى اطياق العلماء المحقق (٤) في المعارج في باب الاستصحاب. وعنده (٥) في المسائل المصرية أيضاً في توجيهه نسبة (٦) السيد إلى مذهبنا جواز (٧) ازالة النجاسة

(١) مبتدء مؤخر قوله: «وممن ادّعى» خبر مقدم.

(٢) أي من تتبع كتاب الحلى يرى أنه كانت عادته التعبير من أصل البراءة بدليل العقل، وكذا كانت عادته الرجوع إلى أصل البراءة عند فقد الأدلة الثلاثة من الكتاب والسنّة والاجماع.

(٣) خبر ليقوله: «ومن ادّعاه».

(٤) مبتدء مؤخر، قوله: «وممن ادّعى» خبر مقدم أي ادعى المحقق اجماع العلماء على البراءة.

(٥) أي عن المحقق في كتاب المسائل المصرية.

(٦) توضيحة: أن السيد نسب جواز ازالة النجاسة بالماء المضاف إلى مذهب الشيعة واورد عليه بأنه كيف نسب ذلك إلى مذهبنا بأن دعوى الاجماع من السيد ليست مبنية على التتبع، بل اجماع على القاعدة وهي أن العمل بالبراءة حتى يثبت المنع من اصولنا فظاهر هذا التوجيه من المحقق أن العمل بالبراءة عند الشيعة اجتماعي.

(٧) مفعول ليقوله: «نسبة» أي نسب السيد جواز ازالة النجاسة بالماء المضاف إلى مذهبنا.

بال مضارف مع عدم (١) ورود نص فيه أن (٢) من أصلنا العمل بالاصل حتى يثبت الناقل (٣)، ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالماياعات، فلولا كون (٤) الاصل اجماعياً لم يحسن من المحقق (قدس سره) جعله وجهاً لنسبة مقتضاه الى مذهبنا، واما الشهادة فانها تتحقق بعد التتبع في كلمات الاصحاب خصوصاً في الكتب الفقهية، ويكتفى في تحقيقها (٥) ذهاب من ذكرناه، من القدماء، والمتاخرين.

(١) أي مع أنه لم يرد من الامامية نص في جواز ازالة النجاسة بالماء المضاف.

(٢) أي قال المحقق في توجيهه نسبة السيد الى مذهبنا... أن "من اصلنا.. أي من قاعدتنا. والعالى أن نسبة السيد ازالة النجاسة بالماء المضاف الى مذهبنا مبنية على هذا الاصل لا أنها مبنية على تتبع أقوال الامامية كي يرد عليه بانه لم يرد نص منهم فيه.

(٣) أي المانع.

(٤) هذا استظهار (قدس سره) أي لولم يكن العمل باصاللة البراءة اجماعياً لم يحسن من المحقق جعل الاصل المذكور وجهاً لنسبة السيد مقتضى الاصل الى مذهبنا. توضيحه: أن "الدليل لا بد أن يطابق المدعى فالسيد نسب جواز الازالة الى المذهب فمعناه أنه اجماعي والمتحقق ذكر في توجيهه ذلك ان مستند السيد في دعوه الاجماع هو العمل باصاللة البراءة فلو لم يكن العمل باbralatia اجماعياً بل كانت عمولاً بها عند البعض لم يكن هذا تسويفاً لدعوى السيد اذ عمل البعض باصاللة البراءة لا يصح أسناد مقتضاتها الى الكل.

(٥) أي في تحقق لشهادة فقد عرفت ان القائلين بالبراءة

**الثالث (١) الاجماع العملى الكاشف عن رضاء (٢) المقصوم عليه السلام** فان سيرة المسلمين من اول الشريعة، بل في كل شريعة على عدم الالتزام (٣) والالتزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص، وعدم الوجдан وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحثات وليس ذلك (٤) الا لعدم احتياج الرخصة في العمل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهي فيها (٥) قال المحقق على ما حكى عنه أن أهل الشرائع كافة لا يخطئون (٦) من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم (٧) الاذن فيها

لا يختصون بالمتاخرين بل من القدماء ايضاً ملتزمون بالعمل بها وهذا المقدار يكفى في تحقق الشهادة بالعمل باصالة البراءة.

(١) أي الوجه الثالث من تقرير الاجماع على اصالة البراءة.

(٢) وهذا الرضاء يحصل العلم به من عدم ردعهم.

(٣) أي لا يلتزمون المسلمون عملاً بترك محتمل الحرمة ولا يحكمون بلزم ترك ما يحتمل حرمتها قوله بعد الفحص عن وجود الدليل على النهي وعدم وجданه.

(٤) أي ليس استمرار طريقة الشارع على تبليغ المحرمات دون المباحثات.

(٥) أي يكفى في ثبات الرخصة عدم وجدان الدليل على النهي. وانما المنع يحتاج الى البيان لا الرخصة في الفعل.

(٦) من باب التفعيل من التخطئة أي لا يحكمون بخطاء من سبق الى شرب المتن من مثلث.

(٧) أي سواء علم المتناول بصدور الاذن من الشارع بتناوله

من الشرع ألم يعلم ولا يوجبون (١) عليه عند تناول شيء من المأكول، والمشروب أن يعلم التنصيص على أباحتة، ويعذر ونه (٢) في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت (٣) محظورة لاسرعاً إلى تخطيته حتى يعلم الاذن انتهى.

أقول: ان كان الغرض (٤) مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه (٥) من الشارع لكنه (٦) راجع إلى الدليل العقلي الآتي (٧).

هذا او شئ فيه.

(١) أي لا يحكمون بانه وجب على المتبادر بالتناول أن يعلم بتصریح الشارع باباحة ما أكله وشربه بل يكتفون في جوازهما بمجرد عدم وجدان النهي عنهم.

(٢) أي يحكمون بمعنودورية من أكل شيئاً محرماً او شربه جاهلاً به.

(٣) أي لو كانت المشتبهات ممتوعاً ارتکابها لحكم أهل الشرائع بخطاء المتبادر إلى تناولها ولا يعدونه معذوراً وهو كما ترى.

(٤) أي ان كان غرض المحقق من قوله: «أن» أهل الشرائع لا يخطئون من بادر...» قبح المؤاخذة بلا بيان.

(٥) أي على الجاهل واما اذا بلغ عليه بان قام دليل على وجوب الاحتياط كما هو دعوى الاخباريين فهو حاكم على القاعدة المذكورة لانه بيان له على دعوى الاخباريين.

(٦) أي قبح مؤاخذة الجاهل.

(٧) وهو قبح العقاب بلا بيان.

ولا ينبغي الاستشهاد له (١) بخصوص أهل الشرائع، بل بناءً كافية العقلاء وان لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك (٢)، وان كان الغرض (٣) منه أن بناءً للعقلاء على تجويف الارتكاب (٤) مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحها (٥) لغرض العقاب من لوازم القهريّة لفعل العرام مثلاً

(١) أي لقبقبح مؤاخذة الجاهل.

(٢) أي على قبح مؤاخذة الجاهل، ولا اختصاص له بخصوص أهل الشرائع.

(٣) أي ان كان غرض المحقق مما ذكره «من أن» أهل الشرائع لا يخطئون من بادر...»

(٤) أي على تجويف ارتكاب الجاهل ما جهل حكمه مع قطع النظر عن قبح العقاب بلا بيان.

(٥) أي حتى لو فرض عدم قبح مؤاخذة الجاهل لكان ارتكابه جائزًا ببناء العقلاء عليه.

(٦) تعلييل لقوله: لو فرض عدم قبح المؤاخذة، وكأنه هنا سؤالاً مقدراً وهو كيف يتصور عدم قبح مؤاخذة الجاهل.

وجوابه: أنه يفترض ذلك فيما إذا فرض كون العقاب من اللوازيم القهريّة لفعل العرام كشرب الخمر كما ان الاسكار من اللوازيم القهريّة له كذلك ترتيب العقاب عليه بمعنى أن شرب الخمر مثلاً يستلزم ترتيب العقاب عليه قهراً من غير مدخلية العلم والجهل فيه نظير ترتيب آثار السم من الملاكمة على أكل السم فانه مهلاً سواء كان الاكل عالماً به أم جاهلاً.

أو فرض (١) المولى في التكاليف العرفية من يواخذ على العرام ولو صدر جهلاً لم ينزل (٢) بنائهم على ذلك فهو (٣) مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجيئ الكلام فيه (٤) ان شاء الله.

الرابع (٥) : من الا أدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من

(١) عطف على قوله: «لفرض العقاب» أي ان كان الغرض بناء العقلاء على جواز ارتكاب المشكوك حتى لفرض عدم قبح مؤاخذة الجاهل بان فرض أن المولى من الموالى العرفية الذي علم من حاله أنه جرت عادته على مؤاخذة الجهال ايضاً أي جرى بناء العقلاء على جواز ارتكاب المشكوك حتى على تقدير جواز مؤاخذة الجهال.

(٢) جواب لقوله: «حتى لو فرض عدم قبحه» أي حتى لو فرض عدم قبح مؤاخذة الجاهل ثبت بناء العقلاء على جواز ارتكاب المشكوك.

(٣) جواب لقوله: «وان كان الغرض منه» أي ان كان غرض المحقق أن العقلاء يجوزون ارتكاب الجاهل ولو فرض عدم قبح مؤاخذته فهو مبني ... واما على مبني من التزم بوجوب دفع الضرر المحتمل فلا يصح ما ذكره المحقق.

(٤) أي في وجوب دفع الضرر المحتمل وعدمه في مبحث الشاء في المكلف به.

(٥) من الدليل البراءة في الشبهة المحكمية التحريمية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وهذا ما هو المعروف على الألسنة بالبراءة العقلية.

دون بيان التكليف ويشهد له (١) حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه أصلاً بتحريمه (٢)، ودعوى (٣) أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى

(١) أي لحكم العقل بقبح العقاب.

(٢) أي العقلاء يحكمون بقبح المؤاخذة على الفعل الذى يعترف المولى بعدم اعلام تحريمه للعبد لان" الانبعاث نحو عمل او الانزجار عنه انما هو من آثار التكليف الواصل، وما يكون مجرد كاً للعبد نحو عمل او زاجراً له عنه انما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعى، فاذا لم يكن التكليف واصلاً الى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً اذ فوت غرض المولى ليس مستنداً الى تقصير من العبد، بل الى عدم تامة البيان من قبل المولى، فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة ومسلمة عند الاصولي والاخباري، فتكون هذه القاعدة حاكمة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

(٣) ملخص هذه الدعوى: انا لا نسلم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما يحتمل حرمتها لان" قاعدة وجوب دفع الضرر المحتملـ العاكمة بوجوب التحفظ على الحكم الواقعى حذراً من الوقوع في الضرر المحتملـ بيان عقلي فتسقط قاعدة قبح لاعقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها وهو عدم البيان. ان شئت فقل: ان بيان التكليف كما يحصل بقيام الحجة على حرمة شرب التتن مثلاً، كذلك يحصل بايجاب الاحتياط على الجاهم فان" البيان بالمعنى الثاني موجود في المقام فان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل اعني به العقاب يقتضى ايجاب الاحتياط عليه فمعه

فلا يصبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته (١) لا يكون (٢) بياناً للتکلیف المجهول المعاقب عليه وإنما هو (٣) بيان لقاعدة کالیة ظاهریة، وان لم يكن في مورده تکلیف فی الواقع فلو تمت (٤) عوقب على مخالفتها وان لم يكن تکلیف فی

لا يبقى موضوع لقب العقاب بلا بيان. وبعبارة ثالثة: أن البيان الصالح للعقاب الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان أعم من الواقعی والظاهري ومن الشرعي والعقلی.

(١) أي على تقدیر ثبوت حکم العقل. وفي هذه العبارة اشارة الى أن المصنف لا يسلم جريان قاعدة دفع الضرر المحتمل في حد نفسها في المقام كي تكون بياناً للتکلیف المجهول.

(٢) أي لو سلمنا ثبوت الحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل الا أنه لا يكون بياناً للتکلیف المجهول كي تكون واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٣) أي الحكم المذكور حکم ظاهري. ان شئت فقل: ان " وجوب دفع الضرر المحتمل واجب نفسي يعاقب المخالف على مخالفته وان لم يكن تکلیف واقعی في مورده .

(٤) أي لو تمت قاعدة وجوب دفع الضرر عوقب المكلف على مخالفة نفس هذه القاعدة كما هو شأن الواجبات النفسية. نعم لو كان الوجوب المستفاد منها وجوباً غيرياً لا يعاقب المكلف على مخالفتها عند عدم تکلیف في الواقع.

والحاصل: أن " مخالفة القاعدة توجب العقاب على مخالفة نفسها لا على الواقع الذي هو المحتمل في المقام .

الواقع، لا على (١) التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا يصلح القاعدة (٢) لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قد تتحقق القبح واردة عليها.

لأنها (٣) فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولا احتمال (٤) بعد

(١) أي لا يعاقب المكلف على مخالفة التكليف المحتمل على فرض وجوده في الواقع بل تجري البراءة من التكليف المحتمل.

(٢) أي لا يصلح أن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ووجه عدم الصلاحية أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إنما هو في مورد يحتمل فيه الضرر وذلك إنما يكون فيما ثبت العقاب ببيان الشارع للتوكيل لكن المكلف تردد بين الامرين كما في الشبيهة المحصورة، كالاذائين المشتبهين او كالشك في وجوب الظاهر او الجمعة الشبيهة الخالية عن العلم الاجمالي التي لم يثبت فيها توكيل أصلاً فلا احتمال للعقاب والضرر فيها بعد حكم العقل بقبح المؤاخذة من غير بيان وبعد حكم العقل بذلك ترتفع صغرى قاعدة الضرر، وبارتفاع الصغرى ترتفع القاعدة.

(٣) أي قاعدة دفع الضرر المحتمل متفرعة على احتمال الضرر حتى يعزز صغرى القاعدة ويترتب عليها كبراؤها ولا مجال لها فيما لا يحتمل فيه الضرر.

(٤) أي احتمال الضرر منتف بعد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتكون هذه القاعدة واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان قمورد (١) قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع التكليف في تردد المكلف به بين أمرتين كما في الشبهة المقصورة (٢) وما يشبهها (٣).

(١) أي مورد قاعدة وجوب دفعضرر المحتمل ليس الشبهة الخالية عن العلم الاجمالي الذي لم يثبت فيه بيان من الشارع كاشبهات البدوية بعد الفحص بل إنما هو ما ثبت العقاب فيه ...

(٢) وهي ظاهرة في الشبهة الموضوعية كالانئين المشتبهين فانه وصل اليانا بيان الشارع وهو اجتنب عن النجس الا أن "المكلف به مشتبه فلا يعلم أنه أي كأس من الكأسين فمورد العقاب المحتمل هنا اذا ارتكب أحد الكأسين وترك الآخر .

(٣) وهي الشبهة المقصورة الحكمية كالشائئ في وجوب الظاهر او الجملة فان أصل الوجوب ثابت الا أن المكلف به مردود بين الظاهر والجملة فاذا أتى بأحد هما اما الظاهر او العسر وترك الآخر يكون مورداً لقاعدة دفع العقاب المحتمل.

ملخص كلامه: الى هنا ان قاعدة دفعضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل قاعدة ظاهرية - كسائر القواعد الظاهرة الدالة على الاحكام للظاهرة - دالة على أن دفعضرر واجب نفسي" يعاقب العبد على مخالفته، سواء، كان في موادها حكم واقعي أم لا؟ فالعقاب إنما هو على مخالفة نفس الوجوب المستفاد من القاعدة لا على مخالفة التكليف الواقعي لأن التكليف الواقعي غير واقع واصل الى المكلف، فتجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وبها يرفع موضوع قاعدة وجوب دفعضرر المحتمل، ولا تكون القاعدة بياناً للحكم

هذا (١) كله ان اريد بالضرر العقاب، وان اريد بهما (٢)  
مضرة اخرى غير العقاب (٣) التي (٤) لا يتوقف ترتيبها على العلم  
 فهو (٥) وان كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير  
بيان الا أن الشبهة من هذه الجهة (٦) موضوعية لا يجب الاحتياط

الواقعي لما عرفت أنه ليس ناظراً الى الحكم الواقعي بل هي بيان  
لقاعدة كلية ظاهرية.

(١) أي الذي ذكرناه من أن قاعدة قبح العقاب واردة على قاعدة  
وجوب دفع الضرر ان اريد بالضرر العقاب، واما ان كان الضرر  
غير العقاب فسيأتي الجواب عنه.

(٢) والاحسن أن يقول: «به» لانه راجع الى الضرر الا أن يقال  
انه باعتبار القاعدة أي ان اريد بقاعدة دفع الضرر.

(٣) دنيوياً كان كضعف البدن والعقل او المرض او هلاك النفس  
او اخروياً غير العقاب كسكنات الموت وطول الموقف في القيامة.

(٤) صفة لقوله: «مضرة...» أي المضرة الدينية لا يتوقف  
ترتيبها على العلم بالمضررة فان "شرب الخمر" يوجب ذهاب العقل  
مثلاً سواء علم الشارب به أم لا، وهذا بخلاف المضرة الاخروية  
كالعقاب فانهما مترتبة على العلم بها ولو شربها جاهل لا يترب  
العقاب على شربه.

(٥) أي الضرر غير العقاب وان كان محتملاً لا يرتفع احتماله  
بقبح العقاب لأن العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان لا بعدم وقوع المكلف  
في الهلاكة أو في قساوة القلب عند ارتكاب انعام المحتمل.

(٦) أي من جهة احتمال الضرر غير العقاب شبهة موضوعية،

## فيها (١) باعتراف الاخباريين فلو ثبت (٢) وجوب دفع المضررة

فإن في ارتكاب شرب التتن مثلاً يحتمل الضرر الدنيوي كتمريض البدن وشبهة تمريض البدن شبهة موضوعية لأنه ليس من وظيفة الشارع بيان أن الخمر يوجب المرض، نعم أن الشبهة من جهة احتمال العقاب شبهة حكمية لأن من وظيفة الشارع بيان أن الخمر يوجب العقاب.

والحاصل: إن الشبهة في شرب التتن من جهة احتمال الضرر الدنيوي شبهة موضوعية ومن جهة احتمال العقاب شبهة حكمية، ولا مانع من كون الشيء إذا جهتين من أن يكون مصداقاً للشبهة الموضوعية من جهة، ومصداقاً للشبهة الحكمية من جهة أخرى.

(١) أي في الشبهة الموضوعية. فإن "الاخباريين أيضاً معترفون بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية والمرجع فيها هي البراءة.

(٢) أي لو ثبت وجوب دفع الضرر غير العقاب أيضاً لكان هذا اشكالاً وارداً على كل من الاصوليين والاخباريين، فإن "الاشكال المذكور ليس مختصاً بالاخباريين فقط. ووجه اشتراك ورود الاشكال على كل منهما هو أن "كلاً من الاصوليين والاخباريين يقولون بالبراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية فلو ثبت وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقاب ليورد على كل منهم بأن القاعدة تقتضي وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية مع أن كلاً منهم لا يقولون بذلك.

المحتملة لكان هذا (١) مشترك الورود فلا بد على كلا القولين (٢) اما من (٣) منع وجوب الدفع، واما من دعوى ترخيص الشارع وادنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجيء توضيحه في الشببهة الموضوعية، ان شاء الله.

(١) أي لكان وجوب دفع الضرر اشكالاً مشترك الورود على الاصوليين والاخباريين.

(٢) أي على قول الاوصليين والاخباريين.

(٣) بأن يقولون ان دفع الضرر غير العقاب غير واجب عقلاً او يد عون بأنه وان كان واجباً عند العقل الا أن الشارع اذن ارتکاب مشكوك الضرر فمیع اذنه لا يكون الضرر محتملاً کي يتحكم العقل بوجوب دفعه.

ملخص كلام الشيخ. الى هنا هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وهو دليل على البراءة العقلية وانه وارد على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأنها فرع احتمال الضرر ومع وجود بلا بيان لا يحتمل الضرر ليجب دفعه بحكم العقل فانها رافعة لموضوع دفع الضرر المحتمل.

### «التحقيق في قاعدة قبح العقاب بلا بيان»

يقع الكلام في جهات ثلاثة:

الجهة الاولى: في تمامية هذه القاعدة وعدمهما في حد نفسها.

الجهة الثانية: في أنها واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل او الامر بالعكس.

الجهة الثالثة: في لاحاظها مع أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها.

أما الجهة الاولى: فلا شبهة في تمامية القاعدة المذكورة، فان العقل حاكم بقبح العقاب من دون بيان واصل الى المكلف، ولا يكفي في صحة العقاب مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله الى المكلف فان وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لارادة العبد ما لم يصل اليه فان المحرئ للمعبد نحو عمل انما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي.

ان قلت: انا لانسلم أن لا يكفي وجود البيان الواقعي في صحة العقاب فانه لم يحصل غرض المولى وفاته مطلوبه واقعاً.

قلت: ليس مطلقاً فوت غرض المولى مصححاً للعقاب، بل انما هو يوجب ذلك فيما اذا كان فواته مستنداً الى المكلف وليس كذلك في المقام فان فواته لم يستند الى المكلف بعد اعمال ما هو وظيفته بل فواته اما ان يكون مستنداً الى عدم تمامية البيان من قبل مولاه اذا لم يستوفي مراده. ببيان يمكن وصول العبد اليه عادة، واما ان يكون لبعض الاسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف. وعلى كل تقدير لا يستند الفوات الى العبد فيكون عقابه قبيحاً عند العقل.

وملخص الكلام: ان الحكم الحقيقي متقوم على وصوله الى المكلف لعدم معقولية تأثير الحكم الانشائي الواقعي في ارادة

العبد نحو عمل فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول فلا مخالفة للتکلیف الحقيقی اذ المفروض انه متقدم على الوصول فلا عقاب فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة ومسلّمة كبروياً عند الاصولي والاخباري، وانما النزاع بينهما في صغرها حيث يدعى الاخباريون منع الصغرى باثبات بيانية أدلة الاحتياط، والاصوليون لا يقبلون ذلك، الا ان السيد الاستاذ دام ظنه انكر ذلك وقال: ان الحكم العقلی بالقبح والحسن فيه مسلکان ثم قال ان العقاب بلا بيان لا يقبح على كلا المسلمين وله کلام طويل في المقام لاحظ<sup>١</sup> لكن المطلب اوضح من أن يخفيق فان القاعدة المذکورة من المسلمات والتفصیل موکول الى محله.

اما الجهة الثانية: فالمشهور بينهم ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأن موضوعها هو احتمال الضرر ومع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم وصول التکلیف الى المکلف لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل ربما يقال: لماذا لا تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان اذ المراد من عدم البيان الذي هو موضوع لحكم العقل بقبح العقاب ليس خصوص عدم بيان الواقع المجهول، بل يعم عدم بيان الاحتياط ايضاً فاذا كان في البین أحد البيانيين من الشرع لم يستقل العقل بقبح العقاب ابداً ومن هنا يتضح أن دليلاً الاحتياط لو تم لكان وارداً على حكم

.....

العقل بقبح العقاب بلا بيان ويرتفع به موضوعه من أصله.

والحاصل: أن كلاً من القاعدتين صالح لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لاحدهما على الآخر أقول ان الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل اما أن يراد به الضرر الاخروي أى العقاب او الضرر الدنيوي من نقص في الانفس والاطراف والاعراض وأما أن يكون هو المفاسد التي تبتنى عليها الاحكام مما لا يرجع الى الضرر الدنيوي ولا الى العقاب الاخر وي فان مجرد فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة لا يعد ضرراً عند العقلاء فان الضرر عندهم عبارة عن النقصان الوارد على النفس والبدن والمال ومطلق المفسدة لا يكون نقصاناً في العمر أو البدن والمال، فلينقدم الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر هو العقاب فنقول: ان تحقيق الحال في المقام يتضمن التحقيق في معنى الوجوب الذى حكم به العقل وفيه احتمالات أربعة:

الاول: ما عن الشیخ (قدس سره) من أن الوجوب في قوله: «وجوب دفع الضرر المحتمل» وجوب نفسی فيكون العقاب على مخالفة نفسه لا على مخالفة التکلیف الواقعی المجهول، فلا يكون وجوب دفع الضرر المحتمل بیان التکلیف الواقعی اذا القاعدة المذکورة قد فرضت في موضوعها احتمال العقاب ولا تكون هي مصححة لهذا العقاب المحتمل لانه في رتبة سابقة عليها والحكم متفرع على موضوعه بل لابد ان يكون المصحح للعقاب المحتمل امراً آخر غير نفس القاعدة فإذا لم تكن القاعدة مصححة للعقاب المحتمل لا تصلح

ان تكون بياناً للواقع وحجة عليه، فلو فرض كون القاعدة مصححة للعقوبة فلا بد أن يكون العقاب الذي تصححه عقاباً آخر غير العقاب المحتمل المأخذ في موضوعها، وذلك فيما يفرض الوجوب في القاعدة وجوباً نفسياً، فيكون العقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع. وانما قلنا بكون الوجوب في القاعدة وجوباً نفسياً اذ لا يصح ان يكون طريرقياً، ولا ارشادياً فيتعين ان يكن نفسياً اما عدم كونه طريرقياً اذ هو انما يكون بداعي تنجيز الضرر المحتمل، والمفروض انه منجز في مرحلة سابقة عليه. واما عدم كونه ارشادياً فسيأتي وجراه، فاذا تعين كونه وجوباً نفسياً غير متعرض لبيان التكليف الواقعي فهو لا يكون اصلاً الى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه، فتجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وبها يرفع موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل.

وفيه أولاً: ان ما ذكره (قدس سره) من الوجوب النفسي يستلزم تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع ولا يمكن الالتزام به لأن "مع القطع بالتكليف لا يتعدد العقاب فكيف يتعد مع احتماله. وثانياً: انه قال (قدس سره): انه انما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها... والحال أن القواعد الظاهرية لا يترب العقاب على مخالفتها، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع في جميع موارد القواعد الظاهرة.

وثالثاً: أن مخالفة حكم العقل بما هو لا يوجب العقاب ما لم يستتبه حكم شرعاً وحيث ان في المقام يكون حكم العقل في سلسلة

.....

معلولات الاحكام فلا يكون ملازماً لحكم شرعي.

الثاني: ما ذهب اليه صاحب الكفاية، والمحقق الثنائي، والمحقق العراقي، والاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ، من أن وجوب دفعضرر المحتمل ارشادي<sup>١</sup> بمعنى أن العقل يحكم ويرشد الى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تتحققه، والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أن "الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال عقاب، ولو لاه لما كان العقاب محتملاً على ما تقدم بيانه، بخلاف الوجوب الارشادي فإنه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب اذ لو لا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل الى تحصيل الامن منه الوجوب الارشادي فإنه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب، اذ لو لا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل الى تحصيل الامن منه فمورد وجوب دفعضرر المحتمل ما كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً با ان فرض وصوله تفصيلاً او اجمالاً بنفسه او بطريقه كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص ففي هذين الموردين يكون حكم العقل بوجوب دفعضرر المحتمل ارشاداً الى تحصيل المؤمن ولا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو فرض عدم وصوله بنفسه ولا بطريقه كما في الشبهة بعد الفحص واليأس عن الحجة على التكليف فمورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر ولا تنافي بينهما.

ويمكن الجواب عنه بما في كلام المحقق الاصفهاني (قدس سره)<sup>١</sup>

بانه لا معنى لحكم العقل الارشادي فان العقل لا حكم له كي يتصرف بالارشاد وان الارشادية في قبال المسؤولية من شؤون الامر والحاصل حيث ان "العقل لازجر له ولا بعث فلامعنى لارشادية حكمه وعلى هذين الاحتمالين يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثالث: أن وجوب دفع الضرر وجوب طريقي الى الواقع قبعد قيام الطريق الى الواقع وصل الواقع الى العبد بطريقه وان لم يصل بنفسه ووصول الحكم بطريقه كاف في تنجيزه فمعه لامجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وفيه: أن اراده الوجوب الطريري من القاعدة المذكورة مستلزمة للدور. توضيحه: أن "الوجوب الطريري هو الذي يتسرتب عليه احتمال العقاب ويكون منشأ له كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارده وكوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتوكيل لأن احتمال التوكيل الواقعي غير الواسع بنفسه او بطريقه لا يستلزم العقاب ففي موارد جعل الوجوب الطريري كان التوكيل على تقديم تتحققه واصلاً الى المكلف بطريقه، فاتضح أن الوجوب الطريري هو المنشأ لاحتمال العقاب فيكون في رتبة سابقة على احتمال العقاب كما هو شأن كل علة بالقياس الى معلوله مع أن "احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل فلا بد من تقديمها عليه تقدم الموضوع على الحكم وهذا هو الدور لأن احتمال العقاب متوقف على الوجوب الذي هو طريقي على الفرض ووجوب

.....

الدفع ايضاً متوقف على احتمال الضرر (أي العقاب) لكونه موضوعاً له.

الرابع: أن يكون الوجوب غيرياً. وفيه ان الوجوب الغيري ما يترشح من وجوب نفسي عند توقف واجب على شيء آخر وليس في المقام واجب متوقف على هذه القاعدة اذ الحكم على فرض تتحققه لا يتوقف على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامتناله.

أفاد صاحب الكفاية والمحقق العراقي ص ٢٣٦ وغيره انه لا مجال لدعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان مع جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأن بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل مستلزم للدور لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر وبينيتها إنما هو فرع وجود موضوعه وهو احتمال الضرر في الرتبة السابقة، وهو متوقف على عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان اذ لو جرت لرفعت احتمال الضرر الذي هو موضوع وجوب دفع الضرر، وعدم جريان قاعدة قبح عقاب بلا بيان متوقف على بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل في بيانية قاعدة وجوب دفع الضرر متوقف على نفسها.

وأورد عليه المحقق الاصبهاني ص ١٩٢: بأنه يمكن اجراء الدور في طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان ايضاً بتقرير أن "جريان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها وهو عدم البيان وهو موقف على عدم

بيانية قاعدة دفع الضرر، وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها وعدم  
موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب الموقوفة على عدم  
بيانية قاعدة دفع الضرر فعدم بيانيتها ايضاً موقوفة على عدم  
بيانتها فكما أن "بيانيتها دورية كذلك عدمها".

وقال: ان قاعدة دفع الضرر في نفسها لا تصلح للبيانية حتى  
يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن المراد بالبيان  
المأمور عدمه في موضوع قبح العقاب ما يصح المؤاخذة على  
مخالفة التكليف كاعلم التفصيلي والاجمالي والخبر المجعل وهذا  
المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل لأنه اما حكم ارشادي  
من العقل بدفع العقاب المحتمل واما طريقي واما نفسى اما طريقي  
والنفسى فقد تقدم بطلانه في كلام الاستاذ الاعظم وكأنه اخذ منه  
واما ارشادي فلا بد في تحقق احتمال العقاب من فرض وجود بيان  
آخر غير هذا الوجوب حتى ينشأ منه احتمال الضرر على مخالفته  
بعد عدم امكان نشو احتمال المزبور عن مثل هذا الوجوب  
المتفرع على الاحتمال المزبور فينحصر موردها في صورة العلم  
الاجمالي بالإضافة الى كل من الطرفين او بالإضافة الى الخبر  
المتجز للواقع واما في ما ذكر فيه فلما كان المفروض عدم وجود  
بيان آخر غير هذا الوجوب العقلي ففي الرتبة السابقة عنه التي  
هي ظرف اللا بيان تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيقطع بعدم  
العقاب على ارتكاب المشتبه ومهلا لا يبقى موضوع لقاعدة دفع  
الضرر المحتمل وهذا البيان هو ما ذهب اليه المحقق العراقي  
ايضاً وما نقلناه من الاستاذ الاعظم ايضاً يرجع اليه.

أقول: ان هذا الجواب منه يتم على تمامية حكم العقلاني الارشادي وأما على عدم تماميته كما ذكره قدس سره فلا ينفي هذا الجواب ايضاً ولذا رجع عن هذا الجواب.

وقال ان قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلانية بل هو امر فطري جبلي حيث انه يحب نفسه يفر عما يؤذيه وهذا الفرار الجبلي ليس ملائكاً لمسألة الاحتياط اما عدم كونها حكماً عقلانياً فحيث ان العاقلة لا بعث لها ولا زجر لها بل شأنها محض التعلق فليس معنى الحكم العقلاني الا اذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر لاحظ آخر كلامه.

أقول: ان اذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر ليس بملائكة التقبح العقلائي بل انما هو بملائكة الاقدام على الظلم والحاصل ان الاشكال المذكور انما يتم على مبناه قدس سره في الحسن والقبح العقلاني حيث يعدهما من الاحكام العقلائية التي حقيقتها ماتطابقت عليه آراء العقلاة المسماة بالقضايا المشهورة واما على القول بدرك العقل قبح الاقدام على الضرر فهو يكفى للمقام فيكون مفاد القاعدة قبح الاقدام على الضرر المحتمل عند العقل وقاعدة قبح العقاب يكون وارداً عليه لعدم كون الاقدام معه اقداماً على الضرر ولو أغمضنا عنه وقلنا: ان القاعدة المذكورة قاعدة فطرة جبلية ليست مختصة بعقل فهي أيضاً مورودة لقاعدة قبح العقاب فان ذي الشعور يفر عما يخاف منه وهو يكفى لل الاحتياط الا أن موضوعه هو الخوف ومع وجود قاعدة قبح العقاب... لا يبقى خوفاً كي يجب

دفعه.

والحق في المقام: هو ان وجوب دفع الضرر المحتمل هو حكم عقلي ارشادي فان العقل يحكم ويدرك لزوم التوقف عند احتمال الضرر وهو فيما اذا تنجز التكليف واما في غيره كموارده عدم وصول البيان فالعقل يحكم بقبح العقاب على المخالفة وهو يكون مؤمناً من العقاب فمعه لا يحتمل العقاب فتكون قاعدة قبح عقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

هذا تمام الكلام اذا كان المراد من الضرر المحتمل هو العقاب، وأما اذا كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى والكبرى ممنوع أما الصغرى فلانه لا ملازمة بين ارتكاب الحرام وترتباً للضرر الدنيوي بل ربما تكون فيه منفعة دنيوية كالغصب واما الكبرى فلانه لا استقلال للمعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي كيف ان العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع لرجاء حصول منفعة فكيف بالضرر المحتمل.

ولو سلمنا حكم العقل بوجوبه لكن مادام لا تصل النوبة الى الحكم الشرعي والالتزام المولوي لا يكون العبد ملزماً بالاجتناب. نعم يتم الاستدلال به على القول بالتزام بين الحكم العقلي والشرعية.

واما اذا كان المراد به المفسدة بتقرير أن "الاحكام على مسلك العدلية تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات فاحتمال الحرمة ملازم لاحتلال المفسدة فيجب الاحتياط فالصغرى مسلمة فان احتمال الحرمة في شيء لا ينفك عن احتمال المفسدة فيه آلا أن"

ثم انه ذكر السيد ابوالمكارم (قدس سره) في الغنية (١) أن التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق

الكبرى ممنوعة اذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسدة المحتملة، كيف وان "العلماء جميعاً من الاخباريين والاصوليين قائلون باجراء البراءة في موارد احتمال الحرمة في الشبهات الموضوعية، بل كافة العقلاء على هذا النحو، ولو كان العقل مستقلاً بوجوب دفع المفسدة المحتملة فيها ايضاً لكان الاحتياط واجباً فيها ايضاً. فتلخص: أن قاعدة قبح العقاب... واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

أما الجهة الثالثة: وهي ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع ادلة وجوب الاحتياط فملخص الكلام فيها انها على تقدير تماميتها تكون واردة على دليل قبح العقاب بلا بيان اذ على تقدير وجوب الاحتياط بالوجوب الطريقي يتم البيان من قبل المولى لوصول الحكم الى العبد بطريقه ومعه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وانما الكلام في تماميتها من حيث الدلالة على وجوب الاحتياط، وسيأتي تمامية دلالتها وعدمهما عند التعرض لادلة الاخباريين انشاء الله تعالى.

(١) وما ذكره (قدس سره) دليل عقلي آخر لاصالة البراءة فالدليل العقلي يقرر على وجهين: الاول: ما ذكره الشيخ وغيره وهو قبح العقاب بلا بيان. الثاني: ما ذكره ابوالمكارم وهو ان التكليف بالحكم المجهول من قبل الشارع أمر مستحيل لكونه تكليفاً بما لا يطاق.

وتبعه بعض من تأخر عنه (١)، فاستدل به (٢) في مسألة البراءة والظاهر (٣) أن المراد به (٤) ما لا يطاق الامتنال به واتيانه بقصد

(١) كالمحقق في المعارج والقمي في القوانين على ما حكى عنهم.

(٢) أي استدل بالدليل العقلي المذكور (وهو أن التكليف بالمجهول تكليف بما لا يطاق) لاثبات اصالة البراءة.

(٣) لما رأى المصنف (قدس سره) أن هذا الكلام من أبي المكارم بظاهره غير تام لأن " مجرد الجهل بجواز شرب التتن مثلاً" بالتكليف لا يجب أن يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق تصدِّي لتجويمه كلامه بقوله: «والظاهر...» وملخص التجويم هو انه لا يعقل أن يكون التكليف المجهول باعثاً وداعياً إلى المأمور به وزاجراً وما نعا عن المنهي" عنه، ومجرد الفعل او الترك بدون أن يكون الامر أو النهي داعياً أو زاجراً لا يكاد أن يكون امثالاً، مع أن " الغرض من التكليف مطلقاً ولو توصلياً هو الامتنال، بحيث لو لم يكن للمكلَف من قبل نفسه بعث او زجر لكان الامر المذكور هو باعثه او زاجره ولا ينافي ذلك سقوط التكليف في التوصليات بمجرد الفعل او الترك او سقوط التكليف انما هو بانتفاء موضوعه لا من باب صدق الامتنال وبالجملة: لما كان الفرض ولا يكاد يترب عليه بدون العلم به كان وجوده بدونه كعدمه فلا يجوز أن يؤخذ عليه ما لم يعلم به.

(٤) أي يقول أبي المكارم «ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق» أي ان الاتيان بالفعل المجهول حكمه وبقصد الطاعة وحصول الامتنال به أمر غير مقدور. وبعبارة اخرى: أن الاتيان بالعمل على وجه الاطاعة والامتنال بحيث كان الداعي الى اتيان العمل هو امر المولى محال وآلا فلا يكون ذلك محلاً بمجرد

**الطاعة كما صرّح به (١) جماعة من الخاصة وال العامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم والا (٢) فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف واحتمال (٣) كون الغرض من التكليف**

عدم العلم بالتكليف. وببيان ذلك كما في كلمات المحقق العراقي ص ٢٣٧ : ان "الغرض من الامر المولوي لما كان هو داعوية الامر ومحركيته لا يجاد العمل ولو بواسطة حكم العقل بلزوم الاطاعة، فتوجيهه التكليف يحتاج الى ايصال الخطاب الى المكلف ليتمكن من اتيان المأمور به على وجه الاطاعة والامتثال والا فيدونه يستعمل توجيه التكليف الفعلي الى المكلف بایجاد العمل لعدم تمكنه حينئذ من الایجاد عن دعوة الامر وعدم ترتيب ما هو الغرض من الامر والخطاب وهي الدعوة .

(١) أي صرّح بأن مراد أبي المكارم ما ذكرناه في ضمن ذكر دليل اشتراط التكليف بالعلم .

(٢) أي ان لم يكن مراده ما ذكرنا و كان مراده ما هو ظاهر العبارة فما ذكره واضح الفساد لأن نفس الاتيان بالفعل المجهول حكمه لا يكون غير مقدور بمجرد الجهل بحكمه .

(٣) توضيح هذا الاحتمال هو انا لا نسلم أن يكون الغرض من التكليف أي الامر المولوى داعوية الامر ومحركيته لا يجاد العمل . ان شئت فقل : انا لا نسلم أن يكون الاتيان بالعمل على وجه الطاعة - بحيث كان لامر هو الداعي الى اتيان العمل - معتبراً كي يكون الاتيان به منه محلاً عند عدم العلم بالامر بل الغرض منه مطلقاً صدور الفعل او مجرد الاتيان بالعمل عند الشك انقياداً بداعي احتمال المطلوبية في التكليف به فالعالمون بالتكليف يأتون به على وجه الطاعة والجاهلون

مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه اتيان الفعل بداعى حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للامر وهذا (١) ممكن من الشك وان لم يمكن من الغافل (٢) مدفوع بأنه ان قام (٣) دليل على وجوب

به يأتون به على وجه الانقياد.

- (١) أي اتيان الفعل لداعى حصول الانقياد ممكن من الشك، فانه يأتي بالفعل المشكوك حكمه بعنوان الانقياد، والاحتياط.
- (٢) اذ الغافل لا يتحمل التكليف كي يمكن له أن يأتي بالفعل انقياداً. ان شئت فقل: ان الانقياد فرع الالتفات، والغافل لا التفات له بالتكليف كي يأتي به انقياداً.

(٣) أي ان قام دليل عقلي، او نceği على كفاية مجرد احتمال المطلوبية في وجوب اتيان الشك بالفعل لا حاجة الى التكليف الواقعي المتعلق بالفعل وان لم يقم دليل على كفاية ذلك فنفس التكليف المشكوك لا يصلح أن يكون محركاً للعبد نحو الطاعة، لما عرفت من ان اتيان الفعل على وجه الطاعة مبنيّ على وصول التكليف الى المكلف كي يتمكن المكلف من اتيانه على وجه الطاعة، اذ الطاعة انما تتحقق باتيان الفعل بقصد الامر المعلوم تعلقه به.

وملخص الكلام: أن "القول بكفاية مجرد احتمال المطلوبية في وجوب اتيان الشك بالفعل لا يخلو عن محدود لانه مجرد احتمال المطلوبية أن كان كافياً بحكم العقل في لزوم العمل أفنى ذلك عن التكليف بايجاده، وان لم يكن ذلك كافياً بحكم العقل لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل غرض المولى، لما عرفت من ان الغرض من الامر المولوي لما كان هو داعوية الامر ومحركيته لا يجاد العمل،

اتيان الشائ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية أعني ذلك (١) من التكليف بنفس الفعل والا (٢) لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور، والع الحال أن التكليف المجهول (٣) لا يصلح لكون الغرض منه العمل على الفعل مطلقاً (٤)، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا (٥) لداعي التكليف لا يمكن أن يكون

ولا يكون الامر محركاً الا بعد وصوله الى المكلف.

(١) أي قيام الدليل على وجوب اتيان الشائ بالفعل يكفي في تحريرك الشائ الى اتيان الفعل ولا حاجة الى توجيه نفس التكليف الواقعي اذ بعد ثبوت الدليل على حصول الامتثال باتيان الحكم الظاهري فلا حاجة الى التكليف بنفس الفعل والاتيان بالحكم الواقعي. أقول: ان الكلام منه بظاهره غير تمام لأن الاحكام الظاهريه متأخرة عن الاحكام الواقعية كيف يعني جعلها عن جعلها فانه أمر غير معقول لأن الحكم الظاهري متفرع على وجود الحكم الواقعى واحتماله.

(٢) أي وان لم يقم دليل على وجوب الاحتياط نفس التكليف المشكوك لا يكون محركاً للعبد الى الطاعة وتحصيل غرض المولى.

(٣) أي التكليف المجهول لا يصلح أن يكون باعثاً ومحركاً للعبد إلى اتيان الفعل على وجه الطاعة.

(٤) سواء كان الفعل واجباً تعبيدياً او توصلياً.

(٥) بلا أن يكون محركاً وداعيه الى اتيان الفعل هو الامر وتكليف المولى، بل أتى بالفعل عن اشتئاء وميل.

غرضًا للتکلیف (١)

واعلم أن هذا الدليل العقلی (٢) كبعض ما تقدم من الأدلة  
النقلية (٣)

(١) لما عرفت من أن الغرض من تکلیف المولى هو كون داعی  
العبد لاتیان الفعل وباعشه اليه هو الامر بأن يأتي بالفعل بداعی الامر  
المتحقق بحيث يقصد من الفعل امثالة کي يصدق عليه عنوان الطاعة  
والامثال والفعل الصادر من المكلف من باب الاتفاق لا يكون بداعی  
الامر فلا يصدق عليه عنوان الطاعة والامثال.

أقول: أن ما ذكره من التوجيه يتم على القول باعتبار قصد  
الامر المعلوم في صدق الامثال والاطاعة وهو لم يثبت كما عرفت  
سابقاً بل يصدق الامثال بقصد الامر الاحتمالي ايضاً. ان شئت  
فقل: انه يكفى في تحقق الاطاعة کون العمل صالحًا للتقارب به،  
واضافته الى المولى بنحو من الاضافات ولا دليل على اعتبار شيء  
ازيد من هذا.

وملخص الكلام: ليس الغرض من الامر الداعوية الفعلية کي  
لا يجتمع مع الجهل بالتکلیف بل الغرض منه انما هي الداعوية  
الشأنية، والمحركية الاقتضائية على نحو تكون فعليتها في ظرف  
قابلية المكلف للانبعاث بان يكون عالماً بالامر وهذا المعنى من  
الداعوية تجتمع مع الجهل ايضاً فلا يكون تکلیف الجاهل تکلیفاً بما  
لا يطاق.

(٢) وهو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(٣) الدالة على البراءة، من الآيات والروايات، والاجماع.

معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط (١) فلا يثبت به (٢) الا الاصل في مسألة البراءة ولا يعد (٣) من أدلةها بحيث تعارض اخبار الاحتياط، وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة (٤) منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر (٥) والجنون (٦)

(١) اذ لو تمت أدلة الاحتياط لكان واردة على أدلة البراءة لما عرفت من أن "نسبة أدلة الاحتياط الى أدلة البراءة كنسبة أدلة الاصول بالنسبة الى دليل الامارات.

(٢) أي بالدليل العقلي المذكور الا الاصل... والاصل لا يقاوم أدلة الاحتياط على تقدير تماميتها لأن الاصل اصيل حيث لا دليل.

(٣) أي لا يعد الدليل العقلي المذكور من أدلة البراءة بحيث يكون معارضًا لأدلة الاحتياط.

### الاستدلال على البراءة بوجوه غير قامة

(٤) أي غير صالحة لاثبات اصالة البراءة.

(٥) بتقرير أن "حرمة شرب التتن قبل البلوغ لم تكن ثابتة يقينًا وشاء في حدوثها بعده فمقتضى الاستصحاب هو البناء على بقاء عدم الحرمة بعد البلوغ.

(٦) هذا الاستصحاب انما يجري فيما اذا كان الشخص مجنوناً حين بلوغه ثم أفاق فيقال ان شرب التتن كان حلالاً له حين جنونه يشك في بقارتها فمقتضى الاستصحاب هي العلية الثابتة حين جنونه.

وفيه ان الاستدلال به (١) به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب

(١) أي باستصحاب البراءة، ثم ان حاصل ما أفاده شيخنا قدس سره في الاعتراض على التمسك باستصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر يرجع إلى وجهين:

الوجه الأول: تقريره يحتاج إلى بيان مقدمة وهي أن استصحاب البراءة لو كان موجباً للقطع بعدم العقاب في آن اللاحق صح التمسك به، والا فلا، اذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لامناس من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لسد باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضًا، لأن "التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من اول الامر، بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب، اذا عرفت ذلك فنقول: ان" المستصحب أحد امور ثلاثة: اما براءة الذمة، او عدم عدم المنع من الفعل، او عدم استحقاق العقاب عليه، ولا أثر للمستصحبات المذكورة سوى امرتين: عدم ترتيب العقاب على الفعل، والاذن والترخيص في الفعل فانه بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الظن وكان الاستصحاب من الامارات، أو قلنا بحجية مثبتات الاصول حصل منه القطع بعدم العقاب وصح التمسك به، اذ عدم المنع من الفعل ثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل، فاذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازם عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب، فان" العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً.

والحاصل: صح التمسك بالاستصحاب على هذا المبني لاثبات

## الظن (١)، فيدخل اصل البراءة بذلك (٢) في الامارات الدالة على

اللازم وان لم يكن شرعاً أو لاثبات المقارن وان لم تكن الملازمة شرعية.

واما لولم نقل بكون الاستصحاب من الامارات ولا بحجية مثبتات الاصول كما هو الصحيح، فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام اذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً هذا تمام الكلام في تقرير الوجه الاول من الاشكال.

الوجه الثاني: من الاشكال هو أن الاستصحاب المذكور غير جار مطلقاً من غير فرق بين القول به من باب التعبد أو الظن لغيره موضوع المستصحاب، وعدم بقاءه في الزمان الساحق حيث أنّ عدم المنفع كان ثابتاً في حق الصغير ولو صفت عدم البلوغ وتسريته إلى الكبير تسريمة حكم من موضوع إلى موضوع آخر وهو لا يجوز (١) أي الاستدلال بالاستصحاب - لاثبات اصالة البراءة - مبني على أن يكون الاستصحاب حجة من باب الظن بان يكون في الامارات الظنية إلى الحكم الواقعي، كخبر الثقة، فإنه على هذا المبني يدل على حجية اصالة البراءة لأنّ "الظن بالملزوم ظن بلازمه، بل يلزمه لازمه ولو بوسائل يقتضيها المعرف والعادة فهذا التزم القائل بهذا القول بالاصول المثبتة لعدم آنفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم سواء كان شرعاً، أو عادياً، أو عقلياً.

(٢) أي بسبب الاستصحاب، لأن معنى اصالة البراءة على هذا

الحكم الواقعى، دون (١) الاصول المثبتة للحكم الظاهرية.  
 وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الفزن (٢) ان شاء الله.  
 وأما لو قلنا: باعتباره من باب الاخبار النهاية عن تقضي اليقين  
 بالشك فلا ينفع في المقام لأن الثابت بها (٣) ترتيب اللوازم  
 المعمولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا (٤) ليس  
 الا براءة الذمة من التكليف، وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق  
 العقاب عليه والمطلوب (٥) في الان اللاحق هو القطع بعدم ترتيب

هو استصحاب البراءة فيكون فرداً من الاستصحاب الذي هو من  
 الامارات.

(١) أي لا تكون اصالة البراءة من الاصول لما حرق في بحثه  
 من أن الاستصحاب على القول بكونه حجة من باب الفزن يكون داخلاً  
 في الامارات الدالة على الحكم الواقعى، وعلى القول بكونه حجة من  
 باب التبعيد والاخبار يكون داخلاً في الاصول المثبتة للحكم الظاهري.

(٢) اذن فلا يمكن الاستدلال به لاصالة البراءة.

(٣) أي بالاخبار. واما اللوازم العقلية، او العادية والعرفية،  
 او غيرها من الامور غير المعمولة شرعاً فلا يترتب على المستصحب.

(٤) أي المستصحب في موارد استصحاب الاحوال المتيقنة حال الصغر  
 والجنون ليس الا أحد امور ثلاثة: اما براءة الذمة، أو عدم المنع  
 من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه.

(٥) أي الذى مطلوب من الاستصحاب في المقام هو القطع بعدم  
 ترتيب العقاب على الفعل.

العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك (١)، اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب (٢) احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى يؤمن العقل من العقاب ومعه (٣) لا حاجة الى الاستصحاب وللحاظة الحالة السابقة (٤) ومن المعلوم أن المطلوب المذكور (٥) لا يتربى على المستصحابات المذكورة (٦) لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة ليس من الموارم المجنولة الشرعية حتى يحكم به (٧) الشارع في الظاهر، واما الاذن والترخيص في

(١) أي ما يستلزم عدم ترتيب العقاب على الفعل كاالاذن والترخيص.

(٢) أي مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لامناص من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لسد هذا الاحتمال، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً لان "التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من اول الامر بلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب.

(٣) أي مع الاحتياج الى انضمام قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٤) لان التمسك بها كاف في سد باب احتمال العقاب فيكون التمسك بالاستصحاب وللحاظة الحالة السابقة لغواً.

(٥) وهو القطع بعدم العقاب.

(٦) وهي براءة الذمة، وعدم المنع، وعدم استحقاق العقاب.

(٧) أي بعدم استحقاق العقاب. وملخص الكلام: انه لا يتربى على الاستصحاب بناء على حجيته من جمحة الاخبار الا احكام المجنولة من قبل الشارع، فان عدم استحقاق العقاب ليس من الموارم الشرعية للمستصحبات كي يحكم به الشارع ظاهراً بحكم

ال فعل فهو وان كان امراً قابلاً للجعل (١) ويستلزم (٢) انتفاء العقاب واقعاً الا أن الاذن الشرعي ليس لازماً شرعاً للمستصحبات المذكورة (٣) بل هو من المقارنات حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالاً بعدم خلو المكلف عن أحد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه (٤).

الاستصحاب، بل هو من الاحكام العقلية - بمعنى أن العقل يحكم بذلك - وعلى هذا فلا يمكن اثبات ذلك بالاستصحاب.

(١) اذ هما من أحد الاحكام الخمسة وهي الاباحة.

(٢) أي الاذن والترخيص في شيء يستلزم عدم العقاب على ارتكابه، فانه لا عقاب في ارتكاب شيء جائز.

(٣) كي يثبت بالاستصحاب.

(٤) ملخص الكلام: أن "الاذن الشرعي وان كان قابلاً للجعل الا أنه ليس لازماً شرعاً للمستصحبات المذكورة؛ مثلاً، استصحاب عدم المنع من الفعل لا يتربّ عليه اذن الشارع بفعله، بل هو من المقارنات لأن" عدم المنع من الفعل لا ينفك عن الاذن فيه لعدم خلو فعل المكلف عن أحد الاحكام الخمسة كما هو المعلوم بالاجمال، فان اثبات الاذن باستصحاب عدم المنع من الفعل كاثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر، وهو غير مقصود بالاستصحاب، والثابت بالاستصحاب لابد" أن يكون امراً شرعاً متربباً على المستصحب لا مطلق الاثر المتسرّب ولو كان من الاثار العقلية او العادية ولا مطلق الاثار الشرعية وان لم يكن متربباً على المستصحب بل يكون من المقارنات الوجوهرية.

فهو (١) نظير اثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم ومن هنا (٢) تبين أن استدلال بعض من اعترف (٣) بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثباته الا اللوازם الشرعية في هذا المقام باستصحاب (٤) البراءة منظور فيه نعم من قال باعتباره (٥) من باب الظن

(١) أي اثبات الاذن والترخيص باستصحاب عدم المنع من الفعل كاثبات وجود أحد الضدين بنفي الضد الآخر نظير اثبات الحركة باصالة عدم السكون، فكما لا يجوز اثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر، فكذلك لا يجوز اثبات الاذن والترخيص باستصحاب عدم المنع من الفعل.

(٢) أي مما ذكرنا من أنه لا يثبت بالاستصحاب بناء على كونه حجة من باب الاخبار الا اللوازם الشرعية، ولا يثبت به اللوازم العقلية، والعادلة، والمقارنات.

(٣) كصاحب الفصول فإنه اعترف بعدم كون الاستصحاب حجة من باب الظن ليثبت بها جميع اللوازم والمقارنات بل لا يثبت بها الا اللوازם الشرعية ومع ذلك استدل به لاثبات اصالة البراءة.

(٤) الجار متعلق بقوله «استدلال...» أي استدلاله باستصحاب البراءة محل نظر.

ووجه النظر هو أن «استصحاب براءة الذمة عن التكليف وغيرها من المستصحبات المتقدمة على القول بحجية الاستصحاب من باب الاخبار لا ينفع في المقام.

(٥) أي بحجية الاستصحاب من باب الظن ليكون امامرة يثبت بها

أو أنه يثبت بالاستصحاب (١) من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولم يكن من لوازمه الشرعية فلا (٢) بأس بتمسكه به مع أنه يمكن النظر فيه (٣) بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير غير القابل للتوكيل

جميع اللوازم، والمقارنات.

(١) أي من قال بحجية مثبتات الأصول ولو كانت عقلية، أو عادلة أو عرفية.

(٢) جواب لقوله: «من قال» أي لا بأس بتمسكه بالاستصحاب لاثبات أصل البراءة الا أن "أصل المبني فاسد، فان الاستصحاب ليس حجة من باب الظن، وانه بناء على كونه حجة من باب التعبد والاخبار لا يثبت به الا اللوازم الشرعية، وعليه فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لاثبات حجية أصل البراءة.

(٣) أي في التمسك بالاستصحاب حتى على القول بكونه حجة من باب الاخبار، وكون المستصحب من الاثار الشرعية. وهذا اشارة الى الاشكال الثاني المتقدم على التمسك بالاستصحاب لاثبات اصالة البراءة، وملخص هذا الاشكال: هو ان من شرائط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بأن يكون الماء مثلاً باقياً وشك في الكريهة فيجري الاستصحاب فلو انتفى الماء، او شك في بقاءه فلا يجري الاستصحاب .

اذا عرفت ذلك فنقول: أن موضوع البراءة ومناطها هو الصغير غير القابل للتوكيل، وقد انتفى الموضوع المذكور اذ المفروض

فانسحابها (١) في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل (٢). وبالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من

انه تبدل بالكبير فاستصحاب الحكم ثابت للصغير للكبير اسراء حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر، وهو اشبه بالقياس.  
وبعبارة واضحة: انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه ليصدق نقص اليقين بالشك عند عدم ترتيب الاثر حين الشك فانه مع عدمه كان اثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، وذلك داخل في القياس لافي الاستصحاب، وفي المقام لا اتحاد للقضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع، اذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه لسلام: «رفع القلم عن الصبي حتى يعتلم» وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب.  
(١) أي جر" البراءة في القابل للتکلیف اشبه بالقياس ووجه الاشبہیة هو أن" القياس لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع غایة الامر هو اعتبار وجود الجامع بين الاصل والفرع كما بين الخمر والمفague بخلاف الاستصحاب فان" من جملة شرائطه بقاء الموضوع والا فهو ليس باستصحاب بل اشبه بالقياس.

(٢) لعله اشاره الى أن الموضوع باق بالمسامحة العرفية وان كان مرتفعاً بالمداققة العقلية الا أن المعيار في بقاء الموضوع وعدمه هو نظر العرف، فان" بلوغ الصبي واتفاقة المجنون عند أهل العرف من قبيل تغيير حالات الموضوع لا من قبيل تغيير نفس الموضوع.

أن يحتاج إلى الاستصحاب (١).

ومنها (٢) أن الاحتياط عسر منفي وجوبه (٣). وفيه أن تعسره (٤) ليس إلا من حيث كثرة موارده فمجرى (٥) ممنوعة لأن مجراتها (٦) عند الخبريين موارد فقد النص على العرمة، وتعارض النصوص من غير مرجع منصوص، وهي (٧) ليست بعيب يفضي الاحتياط فيها

(٨) أذ اصالة البراءة ثابتة بالادلة الاربعة عند الاصولي القائل باصالة البراءة وعند الاخباري المتنكر لها اذا لم يقم دليل على العمل بالحكم الواقعى الا أن الاخباري يدعى وجود الدليل عليه وهو ادلة الاحتياط، فالخلاف بين الاصولي والاخبارى انما هو في الصغرى، واما اصل المكجرى فأمر مسلم بينهم وليس أمراً مشكوكاً كي يحتاج إلى الاستصحاب.

(٩) أي من الوجوه غير الناهضة على اثبات اصالة البراءة.

(١٠) أي منفي وجوب العسر في الشريعة الاسلامية بقوله تعالى:

«لا يريد بكم العسر» فلا يكون الاحتياط واجباً.

(١١) أي تعسر الاحتياط ليس له منشأ الا كثرة موارد الاحتياط،

وهي الشبيهة الحكمية التحريريمية.

(١٢) أي كثرة موارد الاحتياط ممنوعة.

(١٣) أي مجرى قاعدة الاحتياط عند الاخباريين موردان: الاول

موارد فقد النص على حرمة شيء. الثاني: موارد تعارض النصوص

من غير مرجع منصوص، واما المرجعات غير المنصوصة فلا اعتبار  
بها عند الاخباريين.

(١٤) أي موارد الاحتياط فيما لا نص فيه، او فيما تعارض فيه

إلى الحرج، وعند (١) المجتمعدين موارد فقد الظنون الخاصة، وهي (٢) عند الأكثر ليست بعيث يؤدى الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج. ولو فرض (٣) لبعضهم قلة الظنون الخاصة

النصوص ليست كثيرة يؤدى الاحتياط في الموارد المذكورة إلى العسر والرج كي يرتفع وجوبه با دلة نفي العسر والرج.

(١) أي مجرى قاعدة الاحتياط عند المجتمعدين - لو كان بنائهم على الاحتياط - موارد فقدان الظنون الخاصة.

(٢) أي الظنون الخاصة ليست قليلة عند أكثر العلماء بعيث كان الاكتفاء بها في مقام العمل، والعمل فيما عدا موارد الظنون على الاحتياط مؤدياً إلى الحرج لأن معظم الفقه معلوم بظواهر الكتاب والسنة والاجماع والشهرة المفيدة للأطمئنان. والضمير في قوله: وفي «ما عداها» راجع إلى الظنون.

(٣) أي لو فرض كون الظنون الخاصة قليلة عند بعض العلماء بعيث كان الاقتصار عليها والعمل - في الموارد التي لم تقم الظنون الخاصة عليها - على الاحتياط مؤدياً إلى العسر والرج، كما إذا التزم البعض المذكور بحجية خصوص ظواهر الكتاب، أو ظواهر الاخبار المروية عن الامامي فقط، فإن هذا لا يكفى الا في أقل قليل من الفقه، فإن "هذا البعض لو عمل في الموارد الخالية عن الظن الخاص بالعلم الاجمالي والاحتياط لزم العسر والرج لكثرة الموارد الخاصة عن العلم والظن الخاص فلا بد له من العمل بالظن المطلق الذي ثبت حجيته بدليل الانسداد.

فلا بد له (١) من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته، حذراً من لزومه محدود المخرج. ويتبين ذلك (٢) بماذكر و هو في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعذر عن الظنون المخصوصة (٣) فراجع. ومنها ان الاحتياط قد يتعدى (٤) كما لو دار الامر بين الوجوب

و ملخص الكلام: أن الدليل المذكور غير ناهض لاثبات اصالة البراءة لانه مبني على لزوم العسر من العمل بالاحتياط، وهو غير تام، كما عرفت، لأن الظنون الخاصة اما كثيرة بحيث لا يلزم من العمل بالاحتياط في الموارد الخالية عن الظنون عسر ولا حرج كما هو الحق، فالامر واضح. وأما قليلة بحيث يلزم العسر من العمل في الموارد الخالية عن الظنون الخاصة بالاحتياط فيجب عليه العمل بالظن المطلق لا العمل بالبراءة.

(١) أي لبعض العلماء العمل بالظن المطلق الانسدادي الذي لم يرد نص "خاص على حجيته".

(٢) أي الذي ذكرناه من أنه يجب عليه العمل بالظن المطلق.

(٣) حيث ذكروا للتعمي عن الظنون الخاصة الى الظنون المطلقة ان العلم الاجمالي بوجود التكاليف حاصل وبأب العلمي بها منسد لقلة الظنون الخاصة وعدم كفايتها للتکاليف المعلومة اجمالاً والاحتياط اما غير جائز واما غير واجب والرجوع الى البراءة في موارد المشكوكات باسرها مقطوع الفساد فيكون المتعين هو العمل بالظن المطلق مضافاً الى الظن الخاص.

(٤) أي لا يكون ممكناً، والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو أن الاحتياط هناك امر ممكناً الا أنه متعرّض ومستلزم للمخرج بخلاف

والحرمة وفيه ما لا يخفى (١) ولم أر ذكره (٢) الا في كلام شاذ (٣) لا يعبأ به. احتاج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة (٤) فمن الكتاب ظائفتان احداهما ما دل على النهي عن القول بغير العلم (٥) فان (٦) الحكم بترخيص الشارع المحتمل الحرمة قول عليه (٧) بغير علم وافتراه حيث انه (٨) لم يؤذن فيه

المقام فان الاحتياط غير ممكن في موارد دوران الامر بين المحذورين أي الوجوب والحرمة.

(١) لان " محل الكلام في وجوب الاحتياط فيما أمكن فيه واما دوران الامر بين المحذورين فهو خارج عن محل كلامنا فان الاخباري ايضاً يعترض بعدم وجوب الاحتياط فيه.

(٢) أي ذكر هذا الوجه.

(٣) أي شخص نادر لا يعتنى بكلامه.

أدلة الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التعريمية

(٤) هي الكتاب والسنة العقل.

(٥) كقوله عزوجل: لم تقولون على الله ما لا تعلمون وقوله سبحانه تعالى: «قل الله اذن لكم أم على الله تفترون».

(٦) هذا تقريب الاستدلال بالآيات.

(٧) أي على الشارع. أي الحكم بأن الشارع رخص في شرب التتن المحتمل حرمتها مثلاً قول بغير علم على الشارع، وافتراه عليه.

(٨) أي حيث أن الشخص الذي يستند الحكم بالترخيص إلى الشارع

ولا يرد ذلك (١) على أهل الاحتياط لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنما يتربكون لاحتمال الحرمة، وهذا (٢) بخلاف الارتكاب فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة

غير مأذون في اسناده الحكم المذكور إليه فيكون مانسبه إلى الشارع افتراه عليه، وتشريعًا في الدين.

(١) الذي ذكرناه بأن الحكم بالترخيص قول بغير علم وافتراه على الشارع، فلا يقال: إن الاحتياط أيضًا قول بغير علم، وافتراه على الشارع لأن أهل الاحتياط لا يقولون بأن شرب المحتشم حرمتة حرام بحكم الشارع كي يكون ذلك افتراهً عليه وقولاً بغير علم بل يتربكون شربه لاحتمال كونه حراماً، وكم فرق بين ترك الشيء بعنوان أنه حرام، وتركه من باب الاحتياط واحتمال كونه حراماً كان في الأول اسناد حكم إلى الشارع بخلاف الثاني فإنه لم يستند فيه حكم إلى الشارع كي يكون افتراه عليه.

(٢) أي هذا الذي ذكرناه في ترك شيء لاحتمال حرمتة يكون بخلاف ارتكاب شيء فإنه لا يجوز ارتكاب شيء محتمل حرمتة لاحتمال كونه جائزًا وإنما الارتكاب لا يجوز إلا بعد الحكم بالرخصة من قبل الشارع وإن العمل به مباح شرعاً.

وحاصل الفرق بين القائلين بالبراءة في الشبهة الحكمية التحريمية، والقائلين بالاحتياط أن ”السائلين بالبراءة غرضهم هو ارتكاب الشيء المشكوك حرمتة، وهو لا يجوز إلا بعد الحكم بالإباحة. والترخيص من قبل الشارع، والحكم بالترخيص مع احتمال حرمتة افتراه على الشارع وقول بغير علم، وهذا بخلاف القائلين بالاحتياط

والآخر (١) ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتوعر. مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائد للدلالة (٢) على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلاة المحتملة للفساد، وهي قوله تعالى «واتقوا الله حق تقاته» «وجاهدوا في الله حق جهاده» (٣) أقول: ونحوهما (٤) في الدلالة على وجوب الاحتياط «فاتقوا الله ما استطعتم» وقوله تعالى: «ولا تلقوا بآيديكم إلى

فان غرضهم أنما هو ترك الشيء المشكوت حرمته وهو ليس متوقفاً على الحكم بالحرمة كي يلزم التشريع والافتداء بل يتحقق الترك لاحتمال كونه حراماً في الواقع، فانهم لا يحکمون بحرمة الشيء المشكوت حرمته كي يكون حكمهم هذا افتداء على الشارع.

(١) أي الطائفة الأخرى من الآيات الدالة على وجوب الاحتياط

(٢) الجار متعلق بقوله: «ما ذكره» أي ما ذكره الشهيد دليلاً

على مشروعية الاحتياط في قضاء ما أتي به من الصلاة التي يحتمل فسادها أي أتي بصلاة ولا يعلم أنه أتي بها صحيحة أو فاسدة فان كانت باطلة فقضائهما مشروع وان لم تكن فاسدة فغير مشروع فلا يعلم أن الاتيان بقضائهما مشروع أم لا، واستدل الشهيد على مشروعية الاحتياط في المقام بالآيات المذكورة.

(٣) وتقريب الاستدلال بهما انهم تدلان على لزوم الاتقاء

والمجاهدة في الله، فان حق التقوى وحق الجهاد الذين أمر بهما في الآية هو الاجتناب عما يحتمل الحرمة. ومن ذلك ظهر تقريب

الاستدلال بقوله: «فاتقوا الله ما استطعتم».

(٤) أي مثل الآيتين المذكورتين.

التملكة» (١) وقوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (٢) أما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم مضائق إلى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبيان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان

(١) بتقرير أن في ارتكاب المشتبه القاء للنفس في التملكة فيجب التوقف والاحتياط.

(٢) بتقرير أن المراد من التنازع في الآية الشريفة هو التردد والشك لا مجرد الاختلاف في حكم المسألة مع جزم كل فريق من الاصوليين والخبريين بما حكم به، وبأن المراد من الشيء في قوله تعالى «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ» في شيء هو الحكم يعني ان شككتم في حكم فرد "وا علمه الى الله ورسوله ولا تقولوا فيه بشيء".

(٣) ملخص جوابه عن الآيات الناهية عن القول بغير علم وجمدان:

الوجه الأول: جواب نقضي، وتوضيحه أنه لا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية وفي الشبهة الموضوعية فلو دلت الآيات الناهية عن القول بغير العلم على وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية لكون القول بالاباحة فيها افتراء على الله وتشريعاً في الدين لكن القول بالبراءة في الشبهة الوجوبية والموضوعية أيضاً كذلك، والحال انه محل اتفاق بين الاصولي، والخبراري فما هو الجواب عنهما هو الجواب في المقام.

الوجه الثاني جواب حلبي: وهو ما أشار إليه بقوله: «فَبَأْنَ فَعَلَ الشَّيْءَ الْمُشْتَبِهِ...» وتوضيحه أن "حرمة القول بغير العلم مما

المتفق (١) عليه بين المجتهدين والاخباريين ليس من ذلك (٢)  
واما (٣) عما عدا آية التهلكة فبمنع منافات الارتكاب (٤) للتقوى

لا خلاف فيه بين الاخباريين والاصوليين فان الاصولي يعترف بأن القول بالترخيص اذا لم يكن مستندا الى دليل فهو تشریح معمر، ولكنّه يدعى قيام الدليل عليه كما أن "الاخباري أيضاً يعترف بذلك عند قيام الدليل عليه فان الاتيان بالشيء المشتبه حكمه كشرب التتن مثلاً اعتماداً على قبح العقاب بلا بيان ليس قوله بغير علم كي تشمله الايات بل هو قول بالعلم لان المراد بالعلم ما يعم الترخيص الظاهري أيضاً فان الترخيص الظاهري يخرجه عن القول بغير علم ويدرجه في القول بالعلم فهذه الآية الكريمة الدالة على حرمة القول بغير العلم أجنبية عن المقام.

(١) صفة لقوله: «قبح العقاب» أي اعتماداً على قبح العقاب الذي هو محل اتفاق بين الفريقين بل هو قول بعلم كما عرفت.

(٢) أي من القول بغير علم بل هو قول بعلم كما عرفت.

(٣) أي أما الجواب عما عدا آية التهلكة من الآيات أعني بها الطائفة الثانية من الآيات. وأما الطائفة الاولى ومنها هي الآيات الناهية عن القول بغير علم فقد عرفتها مع الجواب عنها.

(٤) أي ارتكاب الشبهة استناداً الى ما يدل على الترخيص شرعاً أو عقلاً ليس منافي للتقوى، والمجاهدة بل المنافي لمهما هو ترك الواجبات. والاتيان بالمحرمات لان التقوى ملامة تبعث على ملامة الاتيان بالواجبات وترك المحرمات وعلى هذا المعنى لا ينافي ارتكاب الشبهة للتقوى لعدم المكلف بالحرمة.

والمجاهدة مع أن (١) خاتمتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رقم (٢).

(١) هذا جواب ثان عن الطائفة الثانية من الآيات. أي نهاية ما تقتضيه الآيات هي الدلالة على رجحان هذه المرتبة من التقوى التي ينافيها ارتكاب المشتبه، فان الصيغة المذكورة وهي «واتقوا» و«جاهدوا» باعتبار موادها لا يدل على ازيد من الرجحان. وملخص الكلام: أن صيغة الامر بهيئتها وان كانت ظاهرة في الوجوب الا أن «خصوصية المواد ظاهرة في الاستحباب نظير الاستباق في قوله: «فاستبقوا الخيرات» فتكون صارفة لصيغة الامر عن الوجوب» و تكون ظاهرة في الرجحان، فان حق التقوى لا يكون الا باتيان المندوبات وترك التعرض للمكرورات والمشتبهات فتكون هذه المرتبة في حق التقوى التي لا تكون فوقها مرتبة، وهى مما لا يشك في رجحانها عقلاً ونقلاف كان الامر بتقوى الله سبحانه وتعالى حق تقاده في هذه الآية مساوياً لما في الآية الاخرى من قوله عز من قائل «ان أكرمكم عند الله اتقىكم» في كونه للاستحباب لا للوجوب. قد أخذت مقداراً من هذا التوضيح من كلمات المحقق العراقي فلا حظ.

(٢) أن الشهيد لم يرد دلالة الآيات على وجوب ذلك، بل مراده مجرد الدلالة على الرجحان، وافية الرخصة والشرعية، فإنه ذكر في الذكرى في الخاتمة المذكورة انه اشتهر بين متاخرى الاصحاب قوله «فعلا الاحتياط لقضاء صلواته يتخييل اشتتمالها على خلل، بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك، وربما تداركوا ما لا مدخل للموهם في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة، ولم نظر بنص في ذلك بالخصوص، وللبحث فيه مجال، ثم قال: اذ

وأما عن (١) آية التهلكة فيأي الملاك بمعنى العقاب معلوم العدم (٢) وبمعنى غيره (٣) يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

ومن السنة طوائف أحاديثها ما دل على حرمة القول والعمل

يمكن أن يقال بشيء منه لوجهه منها قوله تعالى: «فاقتوا الله ما استطعتم» «فاقتوا الله حق تقاته» و«جاهدوا في الله حق جهاده» «والذين جاهدوا فينا لنهدى ننهم سبلنا» «والذين يؤتون ما أتوا وقلو بهم وجلة» ثم تعرض لذكر الاخبار التي ظهرت لها الرخصة والمشروعة. وظاهر هذا الكلام في مقام البيان على الجواز والمشروعة، لا الوجوب والالزام كما لا يخفى.

(١) أي أما الجواب عن آية التهلكة.

(٢) وذلك بمقتضى البراءة فانها تدل على أن شرب التتن المحتمل حرمته من شخص فيه شرعاً ومعه يقطع بعدم الملاكة فيه فتكون الآية أجنبية عن المقام. أضف إلى ذلك أن الحكم بترك القاء النفس في الملاكة ارشادي محض أذ لا يتربى على ايقاع النفس في العقاب الآخر وي عقاب آخر كي يكون النهي مولياً آذن فلا تدل الآية على وجوب الاحتياط.

(٣) أي الملاك بمعنى غير العقاب بان يكون بمعنى الملاكة الدنيوية اعني بها الضرر فان احتمال الملاكة المذكورة يكون شبهة موضوعية لا يجب الاجتناب فيها باتفاق الاخباري والأصولي. فتلخص أن الآيات المذكورة لادلة فيها على وجوب الاحتياط.

بغير العلم وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات (١) الثانية ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم وهي لاتحصى كثرة (٢) وظاهر التوقف المطلق (٣) السكون، وعدم المضى فيكون كنایة عن عدم العرکة بارتكاب الفعل وهو (٤) محصل قوله (ع) في بعض تلك الأخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المثلثات في القضاء والفتوى.

(١) بان الحكم بالاباحة الظاهرية في الشيء المشكوك حرمته وارتكابه اعتقاداً على ادلة البراءة من العقل والنقل ليس قولاً وعملاً بغير العلم، بل هو عمل **باعلم**، لما عرفت من أن "المراد بالعلم ما يعم الترخيص الظاهري، فالقول باباحة شيء مستنداً إلى الترخيص الثابت بالنقل أو النقل قول بعلم، وليس بافتداء، أو تشيريع.

(٢) ادعى الشیخ الحر فی باب القضاياء أنھا متواترة أو قریبة من التواتر ک قوله: الوقوف عند الشبیة خیر من الاقتحام فی المھلکة.

(٣) حيث ان لفظ الوقوف فی الروایات المشتملة علیه مطلق، ولم یذكر متعلقه بأن المراد به الوقوف فی الافتقاء، أو العمل، فیكون ظاهراً فی السکون و عدم المضی فی شيء، فإذا كان الوقوف بمعنى السکون فقوله: «الوقوف عند الشبیة خیر من الاقتحام فی المھلکة» کنایة عن عدم العرکة بارتكاب الفعل المشتبه أی عدم ارتكاب الفعل المشتبه خیر من الادخال فیه من غير رویة. و قوله: «اقتعم» أی ادخل فیه من غير رویة.

(٤) أي الخبر المذكور الدال على التوقف محصل قوله (ع)...  
كما أن الوقوف فيه بمعنى عدم ارتكاب الفعل وذلك بقرينة مقابلته

## فلا يرد (١) على الاستدلال أن التوقف في الحكم الواقعي مسلم

للاقتحام الذي هو بمعنى الدخول في شيء بلا رؤية كذلك اخبار التوقف في الاخبار الآخر بمعنى عدم ارتكاب الفعل المشتبه حكمه.

(١) أي مما ذكرنا من أن "معنى الوقوف في الروايات هو كنایة عن عدم الحركة الى ارتكاب الفعل المشتبه ظهر انه لا يرد على الاستدلال باخبار التوقف ايراد وهذا الاراد نسب الى المحقق النراقي . وملخص ايراده أن " المراد من التوقف أن كان هو التوقف عن الحكم الواقعي أي عدم اختيار الاباحة ولا العرمة الواقعيتين فالاصولي والاخباري كلاهما متوقفان فيه، وان كان هو التوقف عن الحكم الظاهري فلم يتوقف فيه الاصولي، ولا الاخباري لأن الاول اختيار البراءة والثانى اختيار الاحتياط واليائ معكسي نص " كلامه وهو انها لو كانت «أى الاخبار الدالة على التوقف لو كانت دالة عليها» لكان ورودها علينا وعليهم على السواء معللاً "بأن" الطائفتين متفقたن في التوقف في الحكم الواقعي، والخلاف في أن التكليف ظاهرأ فيما لا يعلم حكمه الواقعي ما هو، فنحن نقول يجوز فعله وتركه، وهم يقولون يجب تركه، وكل يتمسّك فيما يقولون بظاهر فكيف صار قولنا بالاباحة الظاهرية قوله "بما لا يعلم دون قولهم بالحرمة ثم قال لا ادرى ما وجه تسمية الاخباري نفسه بالمتوقف دون المجهود مع أنهما متوقفان في الحكم الواقعي دون الظاهري . نعم لو كان يقول لا ادرى الظاهري ايضاً ولو سئل عنه عن شرب التتن لم يجب بوجوب الترك لكان المتوقف وجہ، ولكنه ليس كذلك كما يدل عليه تمسكه باخبار الشبرة والاحتياط انتهى.

عند كلا الفريقين (١) والافتاء بالحكم الظاهري منعا (٢) أو ترخيصا (٣)  
مشترك (٤) كذلك، والتوقف في العمل لا معنى له (٥)

(١) أي الاصولي والاخبارى.

(٢) من الاخباريين حيث أنهم توقفوا ولم يفتوا بالabad  
الظاهريه.

(٣) من الاصوليين حيث انهم يفتون بالاباحة الظاهرية فيما  
يتحمل حرمته.

(٤) خبر لقوله الافتاء أي الافتاء بالحكم الظاهري مشترك بين  
الفريقين ومعنى قوله كذلك أي بين الفريقين.

وملخص الاشكال انه لا وجہ لعد "الاخباريين من المتوقفين دون  
الاصوليين اذ كلاهما متوقفان بالنسبة الى الحكم الواقعى، ومختلفان  
في الفتوى بالحكم الظاهري فان الاصوليين يفتون بالاباحة الظاهرية،  
والاخباريين يفتون بالحرمة الظاهرية.

وملخص الجواب: الذي ذكره الشيخ (قدس سره) هو ان المراد  
بالتوقف هو عدم ارتکاب الفعل المشتبه حكمه فالاخباري متوقف  
بهذا المعنى أي لا يرتكبه بخلاف الاصولي فانه يرتكبه اعتقاداً على  
العمل، اذن فصح عد الاخباريين من المتوقفين دون الاصوليين  
لامعنى له.

(٥) أي التوقف بالنسبة الى الحكم الظاهري الذى هو فى مقام  
العمل لا معنى له اذ لابد" في ذلك المشتبه اما من الفعل أو الترتك  
فان عدم اختيار الفعل ولا الترتك غير معقول، اذا نقيضان لا يرتفعان  
ذكر بعض المحشين أن هذه العبارة أي قوله: «والتوقف في

فذكر بعض تلك الاخبار (١) تيمناً منها: مقبولة عمر بن حنبلة عن أبي عبدالله(ع) وفيها بعد ذكر المرجحات (٢) اذا كان كذلك (٣) فارجه (٤) حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام (٥) في المهمة.

ونحوها (٦) صحيحه جميلة بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام

العمل لا معنى له» ليس في كلام النراقي وكونه من كلام المصنف يهدى مبناه اذ مفاد هذه العبارة أن التوقف ائمما هو في الافتاء بالنسبة الى الحكم الواقعى واما بالنسبة الى الحكم العام الظاهرى الذى فى مقام العمل فلا بد» في ذلك المشتبه اما من المفعول او الترك، وهذا هو مراد الفاضل النراقي. واما على مذاقه من تفسير التوقف بطلاق السكون حتى يكون كنایة عن عدم الحركة بارتكاب الفعل فيصبح التوقف في العمل بمنع الارتكاب بالفعل والاتيان به فلا بد له من آلاجتناب عنه .

(١) الدالة على وجوب التوقف.

(٢) للخبرين وكونهما متساوين من حيث المرجحات.

(٣) اي اذا كانوا متساوين من حيث المرجحات.

(٤) قال الطريحي: وفي الحديث المشتبه أمره فارجه حتى تلقى امامك اي آخره واحبس أمره من الارجاء وهو التأخير.

(٥) الاقتحام هو الادخال في شيء بلا روية، وموارد الاستشهاد بالرواية هو قوله: فان الوقوف ...

(٦) اي مثل مقبولة عمر بن حنبلة صحيحه جميل وزاد في الصحيحه بعد قوله: «الوقوف عند الشبهات خير من اقتحام في

وزاد فيها أن لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخدوه، وما خالف كتاب الله فدعوه. وفي روايات الزهرى، والسكونى، وعبدالاعلى، الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الملة وتركه حدثاً لم تروه (١) خير من روايتك حدثاً لم تحصه

الملكات» أن على كل حقيقة... فالخبر الذى موافق للكتاب أو مخالف للعامة فهو حق وصواب، والكتاب نور يميز به الحق عن الباطل والصواب عن الخطاء، وكذا مخالفة العامة.

(١) الفعل اما مجرد معلوم، يقال: روى العديث روایة أي حمله يعني أخذه من مأذنه وضبطه متناً وسندًا وحفظه كلمة وحروفًا من غير تبديل وتغيير مخل بالمعنى المقصود، أو مزيد معلوم من باب التفعيل أو الافعال يقال رویته العديث تروية وأرویته أي حملته على روایته، أو مزيد مجھول من البابين، ومنه روينا في الاخبار، وأما معناه فقال صاحب الاوثق: يحتمل أن يكون المعنى تركك وعدم نقلك حدثاً لم تروه ولم تنقله عن الغير خير من روايتك أحاديث لم تحصها كثرة.

ويحتمل أن يكون المراد بقوله حدثاً هو الحديث الصادر عن المقصوم عليه السلام في نفس الامر، وقوله عليه السلام لم تروه صفة مؤكدة او حال منه مؤكدة لمضمون عامله، والمعنى أن "تركك حدثاً صادرًا عن المقصوم في نفس الامر في حال كونك لم تروه خير لك من أن تروى ما لم تحظ بجميع جهاته، قوله: لم تحصه من الاحصاء وهو كنایة عن الاحاطة بجهات الحديث.

ويحتمل أن يكون قوله: لم تروه من الروية بمعنى التفكير بأن كان حرف المضارعة مضمومة والراء بعدها مفتوحة، والواو بعدها

ورواية أبي شيبة عن أحدهما (١) وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي (ص) أنه قال لا تجتمعوا في النكاح على الشبهة (٢) وقفوا عند الشبهة إلى أن قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض (٣) في الاستحباب مدفوع (٤) بلاحظة أن الاقتحام في المهلكة لا خير فيه أصلاً.

مكسورة مشددة، والمعنى حينئذ ترك حديثاً لم تتأمل في سنته أو معارضه أو دلالته خير من روایتك أحاديث لم تحظ بها كثرة.  
ان قلت: لا خير من ترك رواية لم تروه فما الوجه لاثباته له.

قلت: الوجه هو المبالغة في نفي الخير عن رواية حديث لم تحصه والزجر عن نقله حيث جعل ما ليس خيراً خيراً بالنسبة إليه.  
(١) أي عن الباقي، أو عن الصادق عليهم السلام.

(٢) كما إذا احتمل أن تكون المنكوبة مرضعة للنناكح.

(٣) الدال على التوقف. وملخص التوهم: أن الكلمة الخير في قوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة» اسم تفضيل ظاهر في الاستحباب ويحمل ما خلّى من هذا اللفظ عليه نظراً إلى كون الخبر بعضها كاشفاً عن بعض، فهذه الاخبار المستفيضة تدل على استحباب الاحتياط لا على وجوبه والاصولي لا ينكره.

(٤) ملخص الدفع: أن الخير في الاخبار المذكورة ذكر في مقابل الاقتحام في المهلكة، فإنه (ع) جعل الوقوف خيراً من الاقتحام في المهلكة، ومن المعلوم أن "الاقتحام في المهلكة لا خير فيه كي

## مع أن (١) جعله تعليلًا لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيداً (٢)

يكون الوقوف احسن منه ويكون ظاهراً في الاستحباب، ان شئت فقل: انه لو كان الاقتحام في الملاك حسناً لكن الوقوف احسن منه وكان ظاهراً في الاستحباب لكن لا حسن في الاقتحام في الملاك فيكون تمام الخير في الوقوف ويقابلة الشر لأن الاقتحام في الملاك شر محسن فيكون المراد من الخير ما يقابل الشر وهو مساوٍ لوجوب هذا اولاً.

(١) هذا هو الجواب الثاني عن التوهم المذكور، وحاصله: أن الامام عليه السلام، قد علل في المقبولة قوله: «فارجه حتى تلقى امامك» بقوله: «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الملاك» والارجاء واجب بمقتضى كون صيغة الامر ظاهرة في الوجوب فلا بد أن يكون الوقوف عند الشبهة أيضاً واجباً كي يصلح أن يكون علة لوجوب الارجاء، والاستحباب لا يصلح أن يكون علة للوجوب لعدم الربط بينهما. وأن شئت فقل: ان "مناسبة العلية والمعلولية" تقتضي أن يكون الوقوف أيضاً واجباً كي يصلح أن يكون علة لوجوب الارجاء أي الآخرين.

(٢) عطف على قوله: تعليلًا، توضيحه: ان الامام (ع) قد جعل في الصريحة قوله: «الوقوف عند الشبهة خير...» مقدمة لوجوب طرح ما خالف الكتاب واخذ ما وافق الكتاب وبعبارة أخرى انه عليه السلام فرع قوله ما خالف الكتاب فدعوه على قوله: الوقوف عند الشبهة خير...

ومن المعلوم أن طرح مخالف الكتاب واجب بمقتضى ظهور

لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحية قرينة (١) على المطلوب، فمساقه (٢) مساق قول القائل: «أترك الاكل يوماً خيراً من أن أمنع منه سنة» وقوله (ع) في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت «لان اصلى بعد الوقت أحب (٣) الى من أن اصلى قبل الوقت» وقوله (ع)

صيغة الامر في الوجوب وكذلك مقدمته وهو الوقوف، اذ لو كان الوقوف عند الشبهة مستحبأ لم يناسب للشارع أن يجعل ما هو غير واجب مقدمة للواجب بلا تغيير عنوانه حتى بعد دوادعه مقدمة وذلك بعين ما تقدم في الجواب الاول وهو أن المناسبة بين العلية والمعلولية تقتضي ان يكون المقدمة أيضاً واجبة.

(١) خبر لقوله: «مع أن...» أي أن جعل الشارع الوقوف تعليلاً لوجوب التأخير، وكذا جعله مقدمة لوجوب طرح ما خالف الكتاب قرينة على أن المراد من كلمة «خير» هو الوجوب، وذلك لأن تعليم الواجب بشيء لا بدّ أن يكون واجباً ودائماً على الالزام والا لم يرتبط العلة بالمعلول وكذا جعل الشيء تمهيداً أو مقدمة لامر واجب يوجب كونه واجباً ايضاً للزوم آلات تباطط والمناسبة بينهما وهذا المقدار من المناسبة والارتباط كاف لاصير ورته قرينة على ذلك.

(٢) من هنا شرع لذكر نظائر لقوله: الوقوف عند الشبهة خير أي أن» الكلمة خير في الحديث المذكور مجرأ مجرى قول القائل... فكما أن تمام الخير في ترك الاكل يوماً والخير هنا بمعنى اللزوم كذلك تمام الخير في الوقوف والخير هناك بمعنى اللزوم والوجوب. كما أن قوله احب هنا بمعنى الوجوب والتعميّل كذلك

فى مقام التقى «لان أفطر يوماً من شهر رمضان فاقضيه أحب(١)  
الى من أن يضرب عنقى» ونظيره (٢) فى أخبار الشبرة قوله  
على (ع) فى وصيته لابنه «امسأ عن طريق اذا حفت ضلالته فان  
الكف (٣) عند حيرة خير من الضلال، وخير من ركوب الاهوال».   
ومنها: (٤) موثقة حمزة بن طيار أنه عرض على أبي عبدالله عليه  
السلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى اذا بلغ موضعا

الخير في قوله الوقوف خير بمعنى الوجوب.

(١) كما ان تمام الحب فى الافطار وهو بمعنى **اللزوم** والوجوب كذلك كلمة خير فى المقام بمعنى **اللزوم**.

(٢) أي نظير الخبر المستفيض وهو قوله: الوقوف عند الشبيهة خير، توضيحة كما: أن" الامثلة المذكورة نظائر الخبر المستفيض في كون الكلمة خير فيها بمعنى الوجوب كذلك في أخبار باب الاجتناب عن الشبيهة أيضاً تكون الكلمة خير بمعنى الوجوب وهو قول علي عليه السلام لاحظ.

(٣) أي الوقوف خير من الضلال، ولا شبهة في أن "كلمة «خير» هنا بمعنى الوجوب وذلك بقرينة وقوعه في مقابل الضلال الذي هو شر" محض، وكذلك الخير الثاني. فتحصل من جميع ما ذكرناه: إن الخبر ليس ظاهراً في الاستحباب دائمًا وإنما استعمل في الخبر المستفيض وفي الأمثلة المذكورة وفي قول علي عليه السلام في الوجوب أذن فالمستفاد من الخبر المستفيض هو وجوب الاحتياط.

(٤) أي من الروايات التي استدل بها الاخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريرمية.

منها (١) قال (٢) له كف واسكت ثم قال أبو عبد الله (ع) أنه لا يسعكم (٣) فيما نزل بكم مما لاتعلمون الا الكف عنه والتثبت (٤) والرد الى الائمة الرہبی عليهم السلام حتى يحملوا (٥) كم فيه الى القصد ويجلوا (٦) عنكم فيه العمى ويعرفوا كم فيه الحق قال الله تعالى : «فاستلوا أهل الذكر (٧) ان كنتم لا تعلمون» ومنها : رواية جمیل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليه السلام انه قال رسول

(١) أي من الخطب.

(٢) أي قال أبو عبد الله (ع) لحمزة كف نفسك عن نقل الخطبة واسكت عنه واسمع كلامي وأمره عليه السلام بالسکوت ، والكف عن نقل الخطبة اما لاجل أنـ السائل فستر الموضع المذكور برأيه فأمره عليه السلام بالكف عن تفسيره برأيه ، واما لاجل غموض فيه عند القاري ولم يتطلب هو تفسيره من الامام عليه السلام ، وأراد أن يتجاوز عنه بلا سؤال عن تفسيره فأمره عليه السلام اياه بالسکوت (٣) أي لا يجوز عليكم الا الكف في الروايات التي نزل بكم وانتم لا تعلمون معناها .

(٤) أي الفحص والتبيين عن معناه والرد الى الائمة عند عدم الوصول الى معناه بالفحص وغيره .

(٥) أي يهدیكم الى العدل .

(٦) أي يكشف عنكم الظلمة الموجودة فيما نزل بكم .

(٧) هم الائمة المعصومون سلام الله عليهم تقریب الاستدلال بهما هو انه عليه السلام أمر بالكف والوقوف فيما لا يعلم حكمه ولا يعني من وجوب الاحتیاط الا هذا .

الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلاثة أمر بين لك رشدك (١) فأتبعه (٢)  
وأمر بين لك غيره (٣) فاجتنبه (٤)، وأمر اختلف (٥) فيه فرده (٦)  
إلى الله عزوجل.

ومنها: روایة جابر عن أبي جعفر عليه السلام، في وصيته  
لاصحابه: «إذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده ورودهلينا حتى  
نشرح لكم من ذلك (٧) ما شرح لنا» ومنها: روایة زرار عن أبي جعفر  
عليه السلام «حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند  
ما لا يعلمون»، وقوله عليه السلام في روایة المسمعي الواردۃ في  
اختلاف الحدیثین «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه (٨)  
فردوا ليناعلمه فنحن أولى بذلك (٩) ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم

(١) أي ظاهر أنه حق كجواز شرب الماء.

(٢) بصيغة الامر من أتبع يتبع باب الافتعال.

(٣) أي أمر واضح بطلانه وضلاله كحرمة شرب الخمر.

(٤) بصيغة الامر من باب الافتعال.

(٥) ماض مجحول من باب الافتعال، وذلك كشرب التتن مثلاً.

(٦) بصيغة الامر من رد "يرد ثلاثي مجرد، تقريب الاستدلال به أنه عليه السلام أمر برد ما اختلف حكمه ولم يعلم انه حلال أو حرام  
إلى الله وعدم الحكم با باحته.

(٧) أي من ذلك الامر المشتبه.

(٨) أي من المرجحات.

(٩) أي بأن نعلم أي الحدیثین هو الحق.

الكف والتثبت والوقوف وانتم (١) طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» الى غير ذلك (٢) مما ظاهره وجوب التوقف والجواب (٣) أن بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضى في الشبهة اقتحاما

- (١) أي يجب عليكم البحث وطلب الواقع حتى يأتيكم البيان ولا يجوز عليكم الحكم بالاباحة قبل وصول البيان.
- (٢) من الاخبار التي ظاهرها وجوب التوقف والاحتياط في المشتبه.

(٣) وحاصل ما ذكره أن» اخبار التوقف على طوائف فان طائفة منها ظاهرة في وجوب التوقف الا أن» موردها خارج عما نحن فيه ومحظوظ بما اذا كان ارتكاب المشتبه دخولاً في الملة وكان مرتكبه مستحقاً للعقاب مع قطع النظر عن اخبار التوقف، وهو مقبولة عمر بن حنبلة وموثقة حمزة بن طيار ورواية جابر ورواية المسعمي وتوضيحه: أن» الامر بالوقوف في الاخبار علل بأنه خير من الاقتحام في الملة فانها بقرينة ما في ذيلها من التعليل مختصة بموارد تمامية البيان من الخارج مع قطع النظر عن هذه الاخبار كالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو بما كان المكلف قادرًا على ازالة شبهته بالرجوع الى الامام (ع) فيما أمكن الوصول الى خدمته أو بالرجوع الى الطرق المنصوبة من قبله فلا يد من حملها على الارشاد وتخفيض الشبهة فيها بغير الشبهات البدوية بعد الفحص، حيث ان» ظاهر التعليل هو كون الملة المترتبة على آلاقتحام مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الامر بالتوقف من علم اجمالي ونحوه يكون هو المذجز للتوكيل والا فيستحيل ترتيب

فِي الْمُهْلَكَةِ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ (١) إِلَّا مَعْ دُعَوْرِيَّةِ الْفَاعِلِ لِأَجْلِ الْقُدْرَةِ عَلَى إِزَالَةِ الشَّبَهَةِ بِالرَّجُوعِ (٢) إِلَى الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ إِلَى الْطُّرُقِ الْمُنْصُوبَةِ مِنْهُ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْمُقْبَلَةِ وَمُوْثَقَةُ حَمْزَةُ بْنُ طَيَّارٍ، وَرَوَايَةُ جَابِرٍ وَرَوَايَةُ الْمُسْمَعِيِّ، وَبَعْضُهَا (٣) وَارِدٌ

الْمُهْلَكَةِ الْمُفْرُوضَةِ عَلَى نَفْسِ هَذِهِ الْأَوْاْمِرِ الْمُتَأْخِرَةِ عَنْهَا، فَلَا مُحِيصٌ حِينَئِذٍ مِنْ حَمْلِ الْأَوْاْمِرِ بِالتَّوْقُفِ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ عَلَى الْاَرْشَادِ، وَتَخْصِيصِ الشَّبَهَةِ فِيهَا بِالشَّبَهَاتِ الْمُقْرَوْنَةِ بِالْعُلُمِ الْاجْمَالِيِّ وَالشَّبَهَاتِ الْبَدُوِيَّةِ قَبْلِ الْفَحْصِ، فَلَا يَشْكُلُ الْمَقَامُ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الشَّبَهَاتِ الْبَدُوِيَّةِ بَعْدِ الْفَحْصِ لَأَنَّهَا مَا يَقْطَعُ بَعْدَمِ الْمُهْلَكَةِ فِيهَا بِيرْكَةُ قَبْحِ الْعَقَابِ بِلَا بَيَانٍ، كَمَا لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالتَّوْقُفِ فِيهَا أَمْرًا مُولَوِيًّا وَبَيَانًا عَلَى الْوَاقِعِ الْمُجْمَعَوْلَ لَانَّ شَأْنَ الْبَيَانِ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأً لِتَرْتِيبِ الْمُهْلَكَةِ عَلَى الْمُخَالَفَةِ، وَبَعْدَ كُونِ الْمُهْلَكَةِ الْمُحْتَمَلَةِ مُفْرُوضَةً فِي رَتْبَةِ سَابِقَةِ عَنِ الْأَمْرِ بِالتَّوْقُفِ يَسْتَعْيِلُ صَلَاحِيَّةُ مُثْلِهِ لِلْبَيَانِيَّةِ عَلَى التَّكْلِيفِ الْمُحْتَمَلِ.

(١) أَيْ لَا يَكُونُ الْمُضَيُّ فِي الشَّبَهَةِ اقْتِحَامًا فِي الْمُهْلَكَةِ إِلَّا فِيمَا لَمْ يَكُنْ الْمُرْتَكِبُ لِلشَّبَهَةِ مُعَذَّرًا فِيهِ.

(٢) الْجَارُ مُتَعْلِقٌ بِقَوْلِهِ: «إِزَالَةُ الشَّبَهَةِ» هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الطَّائِفَةِ الْأَوَّلِيَّةِ مِنْ أَخْبَارِ التَّوْقُفِ وَمِنْ هَنَا شَرَعَ فِي بَيَانِ الطَّائِفَةِ الثَّانِيَّةِ مِنْ الْأَخْبَارِ بِقَوْلِهِ: «وَبَعْضُهَا وَارِدٌ...»

(٣) أَيْ بَعْضُ أَخْبَارِ التَّوْقُفِ وَارِدٌ فِي مَقَامِ النَّهْيِ عَنِ الْمُضَيِّ» فِي الْمُشْتَبِهِ لِأَجْلِ اعْتِمَادِ الشَّخْصِ الْمُرْتَكِبِ فِي الْأَمْرِ الشَّرِيعِيِّ عَلَى الْاسْتِنْبَاطِ الْعُقْلِيِّ وَالْأَقِيسَةِ فَإِنْ تَلَقَّ الْأَخْبَارُ وَارِدَةً فِي مَقَامِ الرَّدِّ عَلَى الْعَامَةِ الَّذِينَ كَانُوا بِنَائِمٍ عَلَى الْاسْتِنْبَاطِاتِ الْعُقْلِيِّةِ الظَّنِيَّةِ

في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الأمور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية، أو تكون (١) المسألة من الاعتقاديات كصفات الله ورسوله (ص) والائمة عليهم السلام كما يظهر (٢) من قوله عليه السلام في رواية زرارة «لو أن العباد اذا جهلوا (٣) وقفوا ولم يجحدوا (٤)، لم يكفروا (٥)»، والتوقف في هذه المقامات (٦) واجب، وبعضها (٧)

فالنهي المذكور في الاخبار لا يدل على وجوب الاحتياط.

(١) عطف على قوله: «لا تكاله» أي بعض الاخبار وارد في مقام النهي عن المضى في المشتبه لاجل كون المسألة من المسائل الاعتقادية التي لا بد أن تبتئن على البرهان القطعى أو العلم الوجدانى فلو لم تكن مستندة إلى العلم والبرهان لكان المضى «فيها اقتحامًا في الهركة».

(٢) أي يظهر ما ذكرنا من أن «النهي الوارد في بعض الروايات عن المضى» في المشتبه إنما هو في المسائل الاعتقادية.

(٣) والمراد به الجهل بالامور الاعتقادية، وذلك بقرينة قوله: «لم يكفروا» فان الجهد المتفرع على الجهل موجب للكفر في الأمور الاعتقادية لا في الفروع العملية.

(٤) أي لم ينكروا الحق.

(٥) جواب لقوله: «اذا جهلوا...».

(٦) الثلاثة واجب عقلاً وشرعًا وهي خارجة عن محل الكلام كما عرفت.

(٧) أي بعض الاخبار المدالة على التوقف.

ظاهر في الاستحباب مثل قوله عليه السلام : « اورع الناس من وقف عند الشبعة (١) » وقوله (ع) لا ورع كالوقوف عند الشبعة وقول امير المؤمنين عليه السلام : « من ترك ما اشتبه عليه من الائم فهو لما استبان له اترك » (٢). والمعاصي حمى (٣) الله فمن يرتع حولها (٤) يوشك أن يدخلها وفي رواية نعيم بن

(١) بتقريب انه عليه السلام وصف الواقف عند الشبعة بالاورعية، ومن المعلوم أن كون الشخص اورعاً ليس بواجب وانما الواجب هو الورع عن محارم الله فيظهر منه ان الوقوف عند الشبعة أمر مستحب لكونه مصادقاً للاورعية.

(٢) أي من ترك المشتبه حرمتة يتراك ما هو معلوم حرمتة بطريق أولى. وهذه الرواية أيضاً ظاهرة في استحباب ترك ما اشتبه حرمتة وجه الظهور هو أنه (ع) أمر بترك المشتبه لترتيب اتركية ما هو مستبان حرمتة عليه، ومن المعلوم ان الاتركية مستحبة، والواجب انما هو الترك. فترتباً لاتركية على ترك المشتبه دليل على أن ترك المشتبه ايضاً مستحب وليس بواجب اذ لا يصح ترتيب المستحب على أمر واجب وذلك لعدم المناسبة بينهما كما تقدم.

(٣) أقول: ان المستفاد من كلامهم ان الحمى هو المكان الذي خصه الشخص لنفسه ومآلء بحيث يمنع دخول الغير فيه.

(٤) أي من يرعى أغنامه في أطراف الحمى لا يأمن من دخول أغنامه في الحمى، وهو كناية عن ان المحرمات حمى الله فمن يطوف

١- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي ح ٢٤.

٢- نهج البلاغة قصار الحكم ص ١١٣.

٣- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي ح ٦٦.

بشير قال: «سمت رسول الله (ص) يقول: لكل ملك حمى وحمى الله حلائه وحرامه، والمشتبهات بين ذلك (١) لو أن راعياً رعى إلى جانب (٢) الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا المشتبهات» (٣)، وقوله عليه السلام: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (٤). وملخص الجواب عن تلك الأخبار (٥): أنه لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد من قبيل أوامر الاطباء المقصود منها عدم

اطراف المشتبهات ولا يبالي من ارتكابها فهو لا يبعد أن يدخل في المحرمات.

(١) أي بين الحلال والحرام.

(٢) أي في أطراف الحمى.

(٣) ان قوله: «دعوا المشتبهات» ظاهر في الاستحباب دون الوجوب، لانه متفرع على قوله: «لو أن» راعياً والمستفاد منه استحباب عدم الرعى حول الحمى وانما الواجب هو عدم الوقوع في الحمى، واما عدم الرعى في أطراfe فهو ليس بواجب، والمترفع على المستحبب مستحبب، كما لا يخفى، لما عرفت ان المستحبب لا يكون علة وتمهيداً للواجب.

(٤) بتقريب ان الاتقاء والتتنزه عن المشتبهات ظاهر في الاستحباب، كما تقدم توضيحة في قوله تعالى: «فاتقسو الله حق تقاته» فلاحظ.

(٥) الدالة على وجوب التوقف في الشبهة الحكمية التحريمية. والع الحال: ان الامر بالتسويف في الاخبار ارشاد الى التخويف

١- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٤٠.

٢- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٥٧.

**الوقوع في المضار (١) اذ (٢) قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته (٣) عقاب غير ما يترب على ارتكاب**

عن المهمة المحتملة فلا يفيد الوجوب الشرعي لانه (ع) **يبين فيها حكمة الامر بالتوقف فهو احتمال الوقوع في المهمة، فان كانت المهمة المحتملة هو العقاب الاخروي، فالتوقف والاحتياط حينئذ وان كان واجبا الا ان** الامر به للارشاد الى التحرز عن هذه المهمة فلا يترتب عليه سوى الواقع فيها أحيانا، فان كانت المهمة المحتملة مفسدة اخرى سوى العقاب الاخروي فالامر بالتوقف ايضا للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن الدخول في الضرر الدنيوي، وعلى كل تقدير فهذه الاوامر بأسراها للارشاد اذ لا يترتب عليها سوى ما يترتب على نفس مخالفة الواقع فلا يثبت بها وجوب التوقف والاحتياط شرعا كما هو المدعا.

(١) **كما ان اوامر الاطباء اوامر ارشادية الى عدم الواقع في الضرر، كذلك الاوامر الدالة على وجوب التوقف ارشادية الى عدم الواقع في المهمة المحتملة.**

(٢) **تعليق لما ذكره بقوله: لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد. والوجه فيه انه قد تبيّن في الاخبار المذكورة حكمة الامر بالتوقف وطلبه وهو عدم الاقتحام في المهمة المحتملة ولا حكمة له غيره فكل حكم تبيّن حكمته المنحصرة فهو حكم ارشادي لا يترتب على مخالفته عقاب سوى ما يترتب على مخالفة المرشد اليه.**

(٣) **أي لا يترتب عقاب على مخالفة طلب التوقف غير العقاب الذي يحتمل في ارتكاب الشبهة اذا كانت حراما في الواقع فان**

الشبيهة أحياناً من (١) الْهَلَكَ الْمُحْتَمِلُ فِيهَا، فَالْمُطَلُّوبُ فِي تَلْكَ الْأَخْبَارِ (٢) تَرْكُ التَّعْرُضِ لِلْهَلَكَ الْمُحْتَمِلِ فِي ارْتِكَابِ الشَّبَهَةِ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْهَلَكَ الْمُحْتَمِلُ مِنْ قَبْلِ الْعَقَابِ الْآخِرِيِّ كَمَا لَوْ كَانَ التَّكْلِيفُ مَتَّعْقِدًا فَعَلَّاً (٣) فِي مَوَارِدِ الشَّبَهَةِ نَظِيرَ الشَّبَهَةِ الْمُحَصُّورَةِ وَنَحْوُهَا (٤) . أَوْ كَانَ (٥) الْمَكْلُفُ قَادِرًا عَلَى الْفَحْصِ وَإِزْلَالِ الشَّبَهَةِ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْإِمَامِ (ع)

مخالفة شرب التتن من حيث أنها مخالفة للامر بالتوقف لا يوجب عقاباً، بل يترب عليه الملاك على تقدير كونه حراماً واقعاً.

(١) بيان للموصول. أي من الملاك المحتمل في الشبيهة.

(٢) أي في الاخبار الدالة على التوقف. والحاصل: ان المطلوب والحكمة المنحصرة للاوامر الدالة على وجوب التوقف هو عدم وقوع في الملاك المحتملة عند ارتكاب المشتبه فتكون الاوامر ارشاداً اليه.

(٣) أي كون المراد من الملاك المحتمل العقاب الاخروي انما يكون فيما كان التكليف متحققاً بالعلم الاجمالي وذلك كما في موارد الشبيهة المحصوره بان يعلم آجمالاً بخمرية أحد الكأسين فان التكليف بالاجتناب عن الخمر المعلوم آجمالاً متحقق فعلاً.

(٤) أي نحو الشبيهة المحصوره من الاحكام المعلومة اجمالاً، كما لو علم بوجوب الظاهر او العسر فان التكليف الفعلى باتيان الصلاة متحقق فعلاً.

(٥) عطف على قوله: «لو كان التكليف متحققاً فعلاً» اي كون المراد من الملاك هو العقاب الاخروي انما يكون فيما كان المكلف

او الطرق المنصوبة، او كانت (١) الشبهة من العقائد او الغواصات التي لم يرد من الشارع التدين به (٢) بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك (٣) بقوله: ان الله سكت عن اشياء لم يسكن عنها نسياناً فلا تتكلفوها (٤) رحمة (٥) من الله لكم فربما توقع تكليف التدين فيه (٦) بالاعتبارات العقلية، والشواذ النقلية الى العقاب (٧) بل

قادراً على ازالته شبهته بالرجوع الى آلام او الطرق المنصوبة من قبله عليه السلام.

(١) أي كون المراد من المهمة هو العقاب الاخروي انما يكون فيما كانت الشبهة من العقائد لصفات الله أو من الغواصات كمسائل الجبر والتقويض.

(٢) الصحيح بها أي لم يجعل الشارع الظن حجة فيها.

(٣) أي عن التدين بها بغير علم وبصيرة.

(٤) أي لا تقعوا انفسكم في مشقة معن فتتها.

(٥) منصب مفعول له، أي ان الله سكت عنها من باب الرحمة والشفقة.

(٦) أي فيما سكت الله عنه، أي من تكليف التدين فيما سكت الله عنه تمسكاً بالاعتبارات العقلية كما اذا تدين بانكار المعاد الجسماني اعتماداً عليها او على بعض الاخبار الشاذة فهذا التكليف وارتكاب المشقة في التدين يوقعه الى العقاب.

(٧) المدار متعلق بقوله: «توقع» أي تكليف التدين وتحمل مشقتة توقع الى العقاب.

إلى الخلود فيه (١) إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة (٢) ففي هذه المقامات (٣) ونحوها يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الارشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار (٤) وإن كان (٥) الملاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب سواء كان

(١) أي في العقاب إذا كان تكلف التدين فيما سكت الله عنه مؤدياً إلى الكفر والشرك.

(٢) التي سكت الله عنها.

(٣) الثلاثة ونحوها من المقامات التي لا يكون الظن حجة فيها، أو كان حجة ولكن كان مبتنى بالمعارض. أما التوقف في المقام الأول فلأنّ "المفروض أن التكليف فعلي غاية الامر أن الاشتباه وقع في متعلق الكتليف لا في نفسه فإنه معلوم اجمالاً". وأما الموقف في المقام الثاني فلأنّ "المفروض أن باب العلم مفتوح على المكلّف، وهو قادر على رفع الشبهة، وعلى ذلك فلا يجوز له العمل بالبراءة فإنّ العمل بها إنما هو بعد الفحص واليأس عن الدليل، والمقام ليس كذلك، فالواجب عليه التوقف والعمل بالاحتياط حتى يرجع إلى الامام عليه السلام، أو إلى الطرق المنصوبة من قبله.

(٤) كما إذا أمر لمريض بترك أكل الحامض فإنّ "أمره إلى تركه ارشاد بأنّ" الحامض ضرر له، فكذلك الامر بالتوقف في المقامات المذكورة أرشاد إلى أنّ" ارتكاب المشتبه اقتحام في المملكة.

(٥) عطف على قوله: «فإن كان ذلك الملاك المحتمل...»

دينية كصيغة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية (١) كما دل عليه (٢) غير واحد من الاخبار المتقدمة (٣) أم دينوية (٤) كالاحتراز عن أموال الظلمة فمجرد احتماله (٥) لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعاً، والمفترض أن الامر بالتوقف في هذه الشبهة (٦) لا يفيده استحقاق العقاب على مخالفته (٧) لأن المفترض كونه (٨) للارشاد فيكون المقصود

(١) بناء على أن صيغة المكلف أقرب إلى ارتكاب المعصية مفسدة دينية إلا أنه لقائل أن يمنع ذلك ويقول أن "المفسدة إنما هي في ارتكاب المعصية لا في صيغة المكلف أقرب إلى ارتكابها.

(٢) أي على أن "ارتكاب الشبهة يجعل المكلف أقرب إلى ارتكاب المعصية.

(٣) كقول أمير المؤمنين (ع) والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

(٤) عطف على قوله: «دينية» فإن أكل مال الظلمة هورث لقساوة القلب التي هي من الصفات الذميمة.

(٥) أي مجرد احتمال البلاك - بمعنى المفسدة الدينوية أو دينية غير العقاب - لا يوجب العقاب على فعل المحتمل حرمته على تقدير حرمته واقعاً لأن "الشبهة في ذلك موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين.

(٦) أي الشبهة التي يجب الاقتحام في البلاك غير العقاب.

(٧) أي على مخالفة الامر بالتوقف.

(٨) أي كون الامر بالتوقف.

منه (١) التخويف عن العقوب غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبيهة (٢) لا يصير واجباً شرعاً بمعنى ترتب العقوب على ارتكابه (٣)، وما نحن فيه وهي الشبيهة الحكمية التحريريمية من هذا القبيل (٤)، لأن الملكة المحتملة فيها (٥) لا يكون فيها المؤاخذة الأخروية باتفاق الخبريين لاعترافهم بقيح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجرمولة وإن (٦) زعموا ثبوت العقوب من جهة بيان التكليف في الشبيهة بأوامر التوقف

(١) أي من الامر بالتوقف تخويف مرتکب الشبيهة عن لعوق الصدر المحتمل الذى هو غير العقاب.

(٢) التي يجب ارتكابها وقوع المكلف في الملك الدنبوى أو الدينى غير العقاب.

(٣) أي على ارتكاب الشبيهة، والصحيح ارتكابها أي ليس معنى الاجتناب عن هذه الشبيهة ترتب العقوب على ارتكابها.

(٤) أي من قبيل الشبيهة التي احتسما العقاب فيها لا يجب العقاب على فعل المحتمل حرمته، ويكون من قبيل الشبيهة الموضوعية

(٥) أي في الشبيهة الحكمية التحريريمية.

(٦) كلمة ان وصلية . وحاصله: أن" الخبريين أيضاً كالاصوليين متفقون على قبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجرمولة من دون بيان ولذا لا يلتزمون بوجوب الاحتياط في الشبيهات الموضوعية والحكمية الوجوبية الا انهم زعموا أن" او امر التوقف بيان ثبوت العقوب انما هو لاجل ثبوت البيان وقد عرفت أن" اوامر التوقف ارشادية لا تصلح لأن تكون بياناً للتوكيل في المجرمول،

فإذا لم يكن المحتمل فيها (١) هو العقاب الآخروي كان حالها (٢)  
حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة (٣) والشبهة (٤) الوجوبية  
في أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، والمفروض كون  
الامر بالتوقف فيها (٥) للارشاد والتخويف عن تلك المضرة (٦)  
المحتملة، وبالجملة فمفاد هذه الاخبار (٧) بأسرها

والحاصل: أن "الملاك المحتمل في الشبهات التحريريمية ليس  
عقاباً آخرورياً باعتراف الاخباريين.

(١) أي في الشبهة الحكمية التحريريمية.

(٢) أي حال الشبهة الحكمية التحريريمية.

(٣) كما أن التصرف في الاموال التي يحتمل كونها من أموال  
الظلمة شبهة موضوعية لا يحتمل فيها العقاب بل يحتمل فيها المضار  
غير العقاب، كذلك الشبهة الحكمية التحريريمية فانها مع قطع النظر  
عن أخبار التوقف لا يحتمل فيها المضار، وذلك لوجود المؤمن  
منها وهو قبح العقاب بلا بيان، وآخبار التوقف أيضاً لا تصلح أن  
تكون منشأ لاحتمال المضار لما عرفت أنها ارشادية وتخويف عن  
تلك المضرة المحتملة وهي مضره غير العقاب.

(٤) أي كان حال الشبهة الحكمية التحريريمية حال الشبهة  
الوجوبية.

(٥) أي في الشبهة.

(٦) وهي احتمال الضرر غير العقاب.

(٧) الدالة على وجوب التوقف بتمامها، أي مفاد جميع أخبار  
التوقف ووجوب الاجتناب عمما يحتمل الملاك فيه فلابد من احراز

التحرز (١) عن المهمة المحتملة فلا بد من احراز احتمال المهمة عقاباً كان أو غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال (٢) لا اشكال، ولا خلاف في وجوب التحرز عنه (٣) اذا كان المحتمل عقاباً واستعبابه (٤) اذا كان غيره، فهذه الاخبار (٥) لا تنفع في احداث

احتمال المهمة من الخارج كي تشمل اخبار التوقف كما اذا كان التكليف من اطراف العلم الاجمالي، او الشبهات البدوية قبل الفحص.

(١) خبر لقوله: «فمفاد...»

(٢) أي على تقدير احراز احتمال المهمة من الخارج.

(٣) أي عن الملاك المحتمل.

(٤) أي لا اشكال ولا خلاف في استعباب التحرز عن الملاك المحتمل اذا كان المحتمل غير العقاب أما ووجه عدم الاشكال في وجوب التحرز عنه اذا كان الملاك المحتمل عقاباً فلان التكليف في مورد الشبهة معلوم بالاجمال كما في موارد الشبهة المحصورة فيجب الاحتياط فيه. وأما ووجه عدم الاشكال في استعباب التحرز عنه اذا كان الملاك المحتمل غير العقاب فلان "مورد الشبهة يكون من الشبهات الموضوعية، وهم متفقون على عدم وجوب الاحتياط فيها الا أن" استحسان الاحتياط عقلي لا يختص" بمقام دون مقام.

(٥) أي الاخبار الدالة على وجوب التوقف لا تصير منشأ لاحادات احتمال الملاك لما عرفت أنها بقرينة ذيلها مختصة بما كان احتمال الملاك موجوداً مع قطع النظر عنها فاحتلال الملاك في رتبة موضوعها والحكم لا يتحقق موضوعه. وبعبارة أخرى:

هذا الاحتمال، ولا (١) في حكمه. فان قلت: (٢) ان المستفاد منها (٣) احتمال التهمة في كل محتمل التكليف، والمتبادر من

كون أخبار التوقف منشأ لاحداث احتمال الملاك مستلزم للدور.  
و توضيحة: أن "الامر بالتوقف في موارد الشبهة متوقف على احراز احتمال الملاك من الخارج اذ مع عدم احرازه يقطع بعدم الملاك ببركة قبح العقاب بلا بيان، ولو كان احراز احتمال الملاك متوقفاً على الامر بالتوقف فيتوقف الشيء على نفسه فهذا دور باطل.

(١) اي لا تنفع الاخبار في حكم احتمال العقاب اي لا تصير منشأة لاحداث وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا تدل عليه اذ مع احراز احتمال العقاب من الخارج لا اشكال في وجوب دفعه ومع احراز احتمال الملاك بمعنى غير العقاب فلا اشكال في حسنه بحكم العقل. واما الاخبار المذكورة فلا دلالة لها على وجوب الاجتناب، كما انه لا دلالة على احداث احتمال الضرر لما عرفت من أنها مستلزمة للدور.

(٢) هذا اشكال على قوله: «فهذه الاخبار لا تنفع في احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه» وحاصله يرجع الى أن "هذه الاخبار تنفع في احداث هذا الاحتمال، وفي حكمه بوجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهة الذي يكون بياناً للحكم المجهول فتخرج الشبهات البدوية عن مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(٣) أي المستفاد من أخبار التوقف احتمال التهمة في مطلق الشبهة سواء كانت مقرونة للمعلم الاجمالي أو الشبهات البدوية قبل الفحص أو بعد الفحص وذلك بمقتضى اطلاق الشبهة في الاخبار، فالاخبار الدالة على وجوب التوقف في كل شبهة يدل على احتمال

الصلة في الأحكام الشرعية الدينية هي الخروية فيكشف هذه الأخبار (١) من عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك (٢) إيجاب الشارع.

الصلة فيها، وذلك لما عرفت من أن الأمر بالتوقف فيها للارشاد وعمل التوقف فيها بانه خير من الاقتحام في الملة ولا يصح هذا التعليل الا أن يكون احتمال الملة مفروض الوجود فبالنتيجة أن الاخبار الدالة على وجوب التوقف في مطلق الشبهة ارشاداً تدل على احتمال الملة في مطلق الشبهة.

(١) أي تكشف الاخبار الدالة على احتمال الملة الخروية في كل محتمل التكليف عن عدم سقوط التكاليف الواقعية بالجهل فالرواية بمنزلة أن يقال: إن "في كل شبهة احتمال العقاب.

(٢) أي لازم عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة أمر الشارع بوجوب الاحتياط اذ العقاب انما هو معلول لطلب شرعى مولوى ولو ظاهرياً، والادلة الدالة على وجوب التوقف في محتمل العقاب كاخبار التوقف غير صالحه لأن تكون علة للعقاب اذ المفروض أنها ارشادية فلا معالة يكشف هذه الاخبار الكاشفة عن وجوب احتمال العقاب في كل شبهة عن الطلب الشرعي الالزامي المتعلق بعنوان محتمل الحكم الالزامي في كل شبهة حتى يصلح علة وبياناً للتوكيل الواقعى المحتمل.

فإن شئت فقل: ظاهر الاخبار المذكورة الاخبار عن ترتيب العقاب على الواقع المحتمل على تقدير ثبوته، وبعد ضم حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وحكم الشرع برفع المؤاخذة عما لم يبيشه

**الاحتياط (١) اذا الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح. (٢)**

الشارع لا واقعاً ولا ظاهراً لا مناص من الالتزام بوجوب الاحتياط في محتمل التعميم شرعاً في مرحلة الظاهر لعدم صلاحية الطلب المستفاد من أخبار التوقف - من حيث كونها ارشادية متربة على احتمال العقاب - لصيورته بياناً للواقع.

وقال المحقق الاشتياياني: بعد التوضيح الذي نقلنا عنه أن أخبار التوقف نظير ما ورد من الوعد والوعيد على الافعال حيث أنها يكشف عن تعلق الطلب بها شرعاً فاكتفى الشارع عن بيان الملزم ببيان لازمه، فإذا كان الخبر الجزمي عن العقاب على الفعل كاشفاً عن تعلق الطلب به شرعاً كان الخبر من ترتيب العقاب على الشبهة على تقدير مصادفة العرام كاشفاً عن تعلق الطلب الظاهري بها كي تصير معصية على تقدير العرمة فهذا الطلب المستكشف عن أخبار التوقف تتعلق بمحتمل الحكم الالزامي فيكون بياناً للواقع على تقدير ثبوته في نفس الأمر.

(١) مفعول لقوله: «أيجاب».

(٢) اذا هو مصدق لقبح العقاب بلا بيان، وبضميمة هذه القاعدة على اطلاق عنوان الشبهات في أخبار التوقف يستكشف ايجاب الاحتياط، وبعبارة واضحة: أنه بعد شمول اطلاق الشبهات في أخبار التوقف للشبهات البدوية بعد الفحص، وظهور المبللة في العقوبة يستكشف من اطلاقها بنحو الان» بضميمة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أيجاب الشارع الاحتياط في الرتبة السابقة عن

قلت: ايجاب الاحتياط (١) ان كان مقدمة عن العقاب الواقعى فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح كما

الامر بالتوقف، وبعد صلاحية ايجاب الاحتياط المستكشف من اخبار التوقف للبيانية للتوكيل المجهول تخرج الشبهات البدوية بعد الفحص عن مورده حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(١) الذي يكون اخبار التوقف كاشفة عنه، وملخص ما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الاشكال المذكور وجهاً:

الوجه الاول: أن "ايجاب الاحتياط لا يكفي في تنفيذ الواقع المجهول، لأنّه ان كان وجوباً نفسياً فالعقاب يكون على مخالفته نفسه لا على مخالفة الواقع وإن كان غيرياً بأن كان مقدمة للتعرّز عن العقوبة المحتملة فهو مستلزم لترتب العقوبة على التكليف المجهول وهو قبيح.

(الوجه الثاني) أن الامر في اخبار التوقف دائم بين حملها على ما ذكرناه من كون الامر فيها ارشادياً وبين ارتكاب التخصيص، والاول اولى توضيحة أن "الشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية لا يجب الاحتياط فيما باتفاق من الاخبارى والاصولى فاذا حملنا اخبار التوقف على الوجوب التكليفى فلا بد من ارتكاب التخصيص فيها بغير الشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية بخلاف ما اذا حملناها على ما ذكرناه من الارشاد فلما تدل على وجوب الاحتياط كي يلزم التخصيص، ولو دار الامر بين حملها على الارشاد وبين حملها على المعنى الذى يلزم منه ارتكاب التخصيص فالاول اولى

اعترف (١) به وان كان (٢) حكماً ظاهرياً نفسياً فالملائكة الاخرامية مترتبة على مخالفته (٣) لا على مخالفة الواقع، وصريح الاخبار (٤) اراده الملائكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية. هذا (٥) كله، ضافاً إلى دوران الامر في هذه الاخبار (٦) بين حملها على ما ذكرنا (٧) وبين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية: (٨) وما ذكرنا (٩) أولى

كما سيسجى توضيجه.

(١) أي اعترف المستشكل بقبح ترتيب العقاب على التكليف المجهول حيث قال: «اذا الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المخفية قبيح».

(٢) أي ان كان ايجاب الاحتياط حكماً...

(٣) أي على مخالفة الحكم الظاهري النفسي.

(٤) أي اخبار التوقف صريحة في أن المراد من الملائكة على تقدير حرمة المشتبه في الواقع هي الملائكة الموجودة على مخالفة الواقع وليس المراد منها الملائكة المترتبة على مخالفة الحكم الظاهري لاحظ اخبار التوقف كي يتضح لك الحال.

(٥) هذا اشاره الى الوجه الثاني من الجوابين.

(٦) أي في الاخبار الدالة على التوقف.

(٧) من كون الامر فيها ارشاديأ.

(٨) بناء على كون الامر فيها تكليفيأ. فعلى هذا لا بد من ارتكاب التخصيص باخراج الشبهة الحكمية الوجوبية والشبهة الموضوعية.

(٩) أي حمل الاخبار على الارشاد أولى والمراد بالاولوية

اللزومية كالأولى في قوله تعالى «والو الارحام بعضهم اولى من بعض» اذ حملها على الارشاد متعين كما عرفت.

وجه الاولوية هو انه على تقدير ارادة المولوية يستلزم ارتكاب التخصيص في أخبار التوقف باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية سواء كانت تحريرمية أو وجوبية مع أنها أكثر أفراد الشبهة ويلزم منه تخصيص الأكثـر وهذا بخلاف جعل الامر ارشادياً فانـه حـمل اللـفـظ عـلـى معـناـه المـجاـزـي معـ القرـينـة

أضـفـ الى ذلك أنـ "مـورـدـ بـعـضـ الـاخـبـارـ الشـبـهـةـ المـوـضـوـعـيـةـ كـرواـيـةـ النـكـاحـ عـلـىـ الشـبـهـةـ فـحـمـلـهاـ عـلـىـ الـوـجـوبـ الـمـوـلـوـيـ يـسـتـلـزـمـ اـخـرـاجـ الـمـورـدـ وـهـوـ كـمـاـ تـرـىـ".

### «التحقيق»

أقول: انـ "الـجـوـابـ الـاـوـلـ مـنـ شـيـخـنـاـ لـاـعـظـمـ (قـدـسـ سـرـهـ) يـمـكـنـ النقـاشـ فـيـهـ بـأـنـ" ما ذـكـرـهـ مـنـ الجـوـابـ مـبـنيـ عـلـىـ انـحـصـارـ الـوـجـوبـ فـيـ القـسـمـيـنـ المـذـكـرـيـنـ وـهـوـ غـيـرـ تـامـ فـانـ" وـجـوـبـ الـاحـتـيـاطـ عـلـىـ تـقـدـيرـ ثـبـوـتـهـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ وـجـوـبـاـ طـرـيـقـيـاـ يـتـنـجـزـ بـهـ الـوـاقـعـ، وـيـكـونـ بـيـانـاـ لـهـ. فـبـعـدـ صـلـاحـيـةـ اـيـجـابـ الـاحـتـيـاطـ الـمـسـتـكـشـفـةـ باـخـرـاجـ التـوـقـفـ للـمـنـجـزـيـةـ يـتـوـجـهـ عـلـيـهـ الاـشـكـالـ المـذـكـورـ فـلـابـدـ لـلـمـقـائـلـ بـالـبـرـاءـةـ مـنـ الجـوـابـ عـنـهـ، وـهـوـ أـنـ" اـيـجـابـ الـاحـتـيـاطـ لـوـ كـانـ وـاـصـلاـ الـيـنـاـ مـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ اـخـبـارـ التـوـقـفـ فـهـوـ خـلـافـ الـمـفـروـضـ وـاـنـ لـمـ يـكـنـ وـاـصـلاـ اـمـتـنـعـ تـنـجـزـ الـوـاقـعـ بـهـ فـلـاـ يـكـونـ مـورـدـاـ لـاـخـبـارـ التـوـقـفـ لـاـنـ

وحيثـ (١) فخيرية (٢) الوقوف عند الشبيهة من الاقتحام في المـلكـة أعم من الرجـحانـ المـانـعـ منـ النـقـيـضـ وـمـنـ غـيرـ المـانـعـ مـنـهـ، فـهـىـ (٣) قضـيةـ تـسـتـعـمـلـ فـيـ المـقـاـمـيـنـ وـقـدـ اـسـتـعـمـلـهـاـ الـأـئـمـةـ كـذـلـكـ (٤)

مورـدـهـ ماـ كـانـ الـوـاقـعـ مـنـجـزاـ بـهـ.

وهـنـاـ جـوابـ لـلـمـحـقـقـ الـعـرـاقـيـ عـنـ الـاستـدـالـ الـمزـبـورـ بـأـنـهـ مـسـتـلـنـ مـلـدـورـ لـاحـظـ كـلـامـهـ صـ ٢٤٥ـ.

(١) اي حينما عرفت أن الامر بالتوقف في اخبار التوقف ارشاد الى وجوب كف النفس من ارتکاب المشتبه فيما كان المراد من المـلاـكـ هو العـقـابـ وـاسـتـعـبـاـبـهـ فـيـمـاـ كـانـ المـرـادـ مـنـ الـمـلاـكـ غـيرـ العـقـابـ.

(٢) اي كلمة «خير» في قوله: «الوقوف عند الشبيهة خير من الاقتحام في المـلكـةـ» ليس مـتـعـيـناـ فـيـ الـوـجـوبـ بلـ هـوـ اـسـتـعـمـلـ فـيـ الرـجـحانـ الشـامـلـ لـلـنـدـبـ وـالـوـجـوبـ فـاـذـاـ كـانـ المـرـادـ مـنـ الـمـلـكـةـ هـوـ العـقـابـ يـكـونـ المـرـادـ مـنـ الـخـيـرـ هـوـ الـوـجـوبـ، وـاـذـاـ كـانـ المـرـادـ مـنـهـ غـيرـ العـقـابـ يـكـونـ المـرـادـ مـنـهـ النـدـبـ. وـمـلـخـصـ الـكـلـامـ: عـلـىـ مـاـ ذـكـرـهـ شـيـخـنـاـ الـاعـظـمـ (قدس سره)ـ مـنـ كـوـنـ الـاـمـرـ فـيـ اـخـبـارـ التـوـقـفـ اـرـشـادـيـاـ يـكـونـ كـلـمـةـ «ـخـيـرـ»ـ مـسـتـعـمـلـاـ فـيـ الـمـعـنـىـ الـاعـمـ مـنـ الـوـجـوبـ وـالـنـدـبـ وـهـوـ الرـجـحانـ وـيـرـادـ مـنـهـ الـوـجـوبـ اوـ الـنـدـبـ بـقـرـيـنـةـ الـمـوـرـدـ، كـمـاـ عـرـفـتـ.

(٣) كـلـمـةـ «ـخـيـرـ»ـ فـيـ قـوـلـهـ: الـوـقـوـفـ عـنـدـ الشـبـيـهـ خـيـرـ مـنـ الـاقـتـحـامـ فـيـ الـمـلـكـةـ تـسـتـعـمـلـ فـيـ الـوـجـوبـ وـالـنـدـبـ بـأـرـادـةـ الـخـصـوصـيـةـ مـنـ الـخـارـجـ مـنـ قـبـيلـ تـعـدـدـ الدـالـ وـالـمـدـلـوـلـ بـاـنـ يـرـادـ الرـجـحانـ مـنـ لـفـظـ الـخـيـرـ وـخـصـوصـيـةـ الـوـجـوبـ اوـ الـنـدـبـ مـنـ الـخـارـجـ.

(٤) اي في الرـجـحانـ الشـامـلـ لـلـوـجـوبـ وـالـنـدـبـ.

فمن موارد استعمالها (١) في مقام لزوم الوقف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية (٢) فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجع، وصحيحة جميل المتقدمة التي جعلت القضية (٣) فيها تمهيداً لوجوب طرح ما خالف كتاب الله. ومن موارد استعمالها (٤) في غير اللازم رواية الزهرى المتقدمة التي جعلت القضية (٥) فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير

(١) أي استعمال كلمة الخير في وجوب التوقف.

(٢) أي قضية الوقف عند الشبهات خير من الاقتحام في المثلثات. وفي المقبولة بعد ذكر المرجعات في المتعارضين، قال عليه السلام: «إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان» الوقف عند الشبهات خير من الاقتحام في المثلثات «فإن خيرية الوقف» عند الشبهة علة لوجوب التوقف والارجاء وحيث ان» التوقف والارجاء واجب بمقتضى ظهور صيغة الامر في الوجوب كذلك علته وهو خيرية الوقف أيضاً واجبة.

(٣) أي قضية «الوقف عند الشبهات خير من الاقتحام في المثلثات» جعلت في الصحيحة مقدمة لطرح ما خالف الكتاب وحيث ان» طرحة واجب بمقتضى ظهور صيغة الامر في الوجوب في قوله ما خالف كتاب الله فدعوه ومقدمته وهي خيرية الوقف عند الشبهات ايضاً واجبة كما تقدم توضيحه:

- (٤) أي استعمال كلمة «خير» في قضية «الوقف خير ...» في غير الواجب.

(٥) أي جعلت قضية «الوقف خير عند الشبهات ...» حيث ذكر اولاً

المعلوم صدوره، أو دلالته فان من المعلوم رجحان ذلك (١) لا لزومه، وموثقة سعد بن زياد المقادمة التي فيها قول النبي (ص): «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة» فان مولانا الصادق عليه السلام، فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «اذا بلغت اذك قد رضعت من لبنها او انها لك محرمة (٢) وما اشبه ذلك (٤) فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المركبة» ومن المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسبة المشتبهة (٥).

«الوقوف عند الشبهة خير...» من باب المقدمة، ثم فرع عليه قوله: «وتركت حديثاً لم تروه»

(١) أي ترك الخبر الذي لا يعلم صدوره عن الامام او لا يعلم دلالته على المراد بان كان مجملأً او احتمل صدوره عن تقية فان ترك روايته مستحب، وليس بواجب فيكون مقدمته وهي خيرية الوقوف عند الشبهة ايضاً مستحبة.

(٢) أي فسر النكاح على الشبهة الذي هو في قول (ص) بقوله عليه السلام: «اذا بلغت...» والمراد من البلوغ مجرد النقل بلا أن يكون حجة بأن كان ناقله غير ثقه والا يثبت الرضاعة.

(٣) من جهة النسب، أو السبب، فانهما مثالان للنكاح على الشبهة.

(٤) بأن كانت امها مدخلة بها مثلاً.

(٥) كنسبة الرضاعة التي هي محتملة أو نسبة تسب لم يثبت

غير (١) لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبيهة موضوعية (٢)،  
ولا صالة عدم تحقق مانع النكاح (٣).  
وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر،

شرعًا أو سبب كذلك.

(١) خبر لقوله: «أن» الاحتراز... أي الاحتراز عن النكاح  
المشتبه بالرضاة او الصهر غير واجب.

(٢) فان الشك في أنها رضعت من لبنها أو أنها محرومة عليه  
بنسب، او سبب شبيهة موضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق سن  
الاخباري، والاصولي.

(٣) ولا شاء في ثبوت المقتضى لصحة نكاح من شاء في أنه  
رضع من لبنها أم لا وذلائع لعمومات صحة العقوه واطلاقاتها، وإنما  
الشك في تحقق المانع عنها وهي الرضاة والمحرمية ومقتضى  
الاستصحاب عدم تتحقق المانع فيحکم بصحته لاجل وجود المقتضى  
وفقد المانع.

ان قلت: أن» الاصل في المعاملات هو الفساد دون الصحة.

قلت: هو أصل حكمي» جار ما لم يوجد هنا أصل موضوعي،  
وأما لو كان اصل موضوعي فهو حاكم أو وارد على اصالة الفساد  
فلا بد أن يؤخذ به كما هو الشأن في جميع الاصول السببية والمسببية  
فان الشك في صحة النكاح مسبب عن الشك في وجود المانع وإذا  
دفع للمانع بالاصل فلا مجال لاصالة الفساد اذا المقتضى موجود  
على الفرض ويدفع المانع بالاصل.

منها: أن ظاهر أخبار التوقف (١) بحرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاهـا (٢) ولكن ندعى علمنا بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البراءة. وفيه: أن المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار (٣) وموارد اكثـرها (٤) هو (٥) التوقف في العمل

(١) أي المستفاد من أخبار التوقف أن الحكم والفتوى باباحة شيء مشتبه حكمه حرام والاصولي لا ينكره ولكن يدّعى المعلم بحـكمه من جهة تمامية ادلة البراءة عنده.

(٢) أي بمقتضـى اخبار التوقف ونـعترف بحرمة الحكم والفتوى من غير علم.

(٣) أي اخبار التوقف حيث جعل التوقف في الاخبار مقابلاً للاتـحام، والاتـحام بمعنى الدخـول في شيء بلا روـية فالـتوقف يكون بمعنى عدم الدخـول في العمل بلا روـية والتـوقف فيه، وذلك بـقرينة السياق والمـقابلة.

(٤) أي يـشهد موارد اكثـر الاخبار حيث ان "موارد اكثـر اخبار التـوقف هو التـوقف في العمل كـطـرح مـخالفـ الكتاب، وتركـ الروـاية وـتركـ النـكـاح فـان تلكـ المـوارـد تكونـ قـريـنةـ عـلـىـ أنـ الـامـرـ بـالـتـوقـفـ فـيـ هـذـهـ المـوارـدـ معـناـهـ الـعـوقـفـ فـيـ مـقـامـ الـعـملـ . وـالـحاـصـلـ:ـ أـنـ هـنـاـ قـرـيـنـتـيـنـ عـلـىـ أـنـ"ـ الـمـرـادـ بـالـتـوقـفـ هوـ التـوقفـ فـيـ مـقـامـ الـعـملـ لـاـ التـوقفـ فـيـ مـقـامـ الـفـتوـىـ .

(٥) اسم لقولـهـ:ـ أـنـ"ـ الـمـرـادـ،ـ أـيـ انـ"ـ الـمـرـادـ بـالـتـوقـفـ هوـ التـوقفـ فـيـ الـعـملـ وـعـدـمـ الـعـرـكـةـ فـيـهـ .

ملخصـ الكلـامـ:ـ أـنـ"ـ الـجـوابـ المـذـكـورـ عـنـ أـخـبـارـ التـوقـفـ مـبـنىـ

في مقابل المضي فيه (١) على حسب الارادة الذي (٢) هو الاقتحام في المملكة لا (٣) التوقف في الحكم. نعم (٤)

على أن يكون المراد بالتوقف هو مقام الفتوى وقد عرفت أن "المراد به هو التوقف في مقام العمل اذن فالجواب غير تام. (١) أي في العمل، والحاصل أن "التوقف في العمل في مقابل المضي" فيه عن ارادة واختيار.

(٢) صفة لقوله: «المضي» أي المضي الذي هو عبارة عن الدخول في المملكة.

(٣) أي ليس المراد من التوقف، التوقف في الحكم الواقعي، وعدم الافتاء فيه لكونه مشتبهاً كي يقال: بان الحكم الواقعي وان كان مشتبهاً الا أن الحكم الظاهري معلوم بأدلة البراءة، بل المراد منه - كما عرفت - هو التوقف في مقام العمل فيكون كناية عن عدم العركة بارتكاب الفعل المشتبه بل لابد من الاجتناب عنه.

(٤) استدراك من الحكم بأن "أخبار التوقف ناظر الى التوقف في مقام العمل ولا يشمل الحكم كي يكون معناه أن "المشتبه حكمه في الواقع يجب التوقف فيه. وملخص الاستدراك: أن أخبار التوقف تشمل التوقف في الحكم والفتوى ايضاً لكن من حيث كون الحكم داخلاً في تحت العمل المشتبه وكونه مصدراً له، لا من حيث كونه حكماً في العمل المشتبه، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه حكمه سواء كان العمل حكماً أم غيره فان الحكم باباحة شرب المتن له حبيثitan حكم في عمل مشتبه وعمل مشتبه في حد نفسه لأن نفس الحكم بالاباحة من حيث انه صادر من الحكم عمل

قد يشمله (١) من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لا من حيث كونه حكماً في شبهة وجوب التوقف عبارة عن ترك العمل (٢) المشتبه الحكم. ومنها: أنها (٢) ضعيفة السند ومنها: أنها في مقام المنع عن العمل بالقياس، وأنه (٤) يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص من أهل بيت الولي (ع). وفي كلام الجوابين (٥) ما لا يخفى

مشتبه لاحتمال كونه حراماً في الواقع وإنما حكم بها ظاهراً عند عدم الظفر على الدليل الدال على الحرمة فان اخبار التوقف تشمل التوقف في الحكم ايضاً من هذه الحيثية أي من حيث انه عمل مشتبه.

(١) أي يشمل التوقف المذكور في اخبار التوقف من حيث ان الحكم مصدق للعمل وهذا الشمول لا يفيد الخصم.

(٢) أي وجوب ترك العمل المشتبه حكمه فيتم ما ذهب اليه الاخبارى سواء كان العمل أم غيره، وليس معنا وجوب التوقف حرمة الحكم بغير علم كي يدعى الاصولي العلم بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البراءة.

(٣) أي اخبار التوقف.

(٤) أي اخبار التوقف تدل على انه يجب التوقف وعدم تعين الحکم الواقعي بالقياس والاستحسان فيما لم يرد نص "منهم عليهم السلام، ولا تدل على التوقف وترك المضي" عند الشبهة وعدم تعين الحكم الظاهري.

(٥) أما ضعف الجواب الاول فانه اوضح من أن يخفى لمن راجع الاخبار المتقديمة التي فيها الصحاح كصحيحة الجميل المتقديمة، والموثقات كموثقة سعد بن زياد المتقديمة نعم ليس كلها بصحيح. هذا اولاً، وثانياً يمكن ادعاء تواترها اجمالاً فلا يلاحظ السند.

على من يراجع تلك الاخبار. ومنها: أنها (١) معارضة بأخبار البراءة، وهي (٢) أقوى سندًا وللة (٣) واعتضاداً «٤» بالكتاب والسنة والعقل وغاية (٥) الامر التكافؤ فيرجع

وأما ضعف الجواب الثاني يظهر أيضًا لمن راجع إلى الاخبار المقدمة فانه وإن كان بعضها في مقام المنع عن العمل بالقياس، إلا انه لا يصح دعوى كون جميعها في مقام المنع من ذلك.

(١) أي اخبار التوقف.

(٢) أي أخبار البراءة أقوى سندًا من اخبار التوقف وذلك لصحة اكثراها من حيث السند بخلاف اخبار التوقف فان "اكتراها ضعيفة سندًا".

(٣) أي اخبار البراءة أقوى دلالة على البراءة من دلالة اخبار التوقف على وجوب التوقف وذلك لاحتسمال كون اخبار التوقف ارشادية بخلاف أخبار البراءة فانها صريحة في الدلالة على البراءة.

(٤) أي يكون الكتاب والسنة والعقل معاضدات ومؤيدات لاخبار البراءة. أما الكتاب فالآيات المقدمة الدالة على البراءة، وأما السنة فلعل المراد بها الاخبار النافية للمرجع في الدين وإن الدين سهلة سمحاء وإن العقل فهو قبح العقاب بلا بيان وإنما لم يذكر الاجماع مؤيداً لاجل عدم تتحققه.

(٥) أي لو أغمضنا عن أقوائية اخبار البراءة وقلنا بتساويم ما فيقع التعارض بينهما.

فيها (١) الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه (٢) التخيير فيرجع الى اصل البراءة. وفيه: أن مقتضى اكثـر ادلة البراءة المقدمة وهـى جميع آيات الكتاب، والعقل وأكثـر السنـة وبعـض تقريرات (٣) الاجمـاع عدم استحقاق العـقاب على مخالفـة الحكم الذى لا يعلـمـه المـكلـفـ، ومن المـعلومـ أن هـذا (٤) من مستـقلـات العـقـلـ الذى لا يـدلـ اخـبارـ التـوقـفـ ولا غيرـهـا منـ الـادـلـةـ النـقـلـيـةـ عـلـىـ خـلاـفـهـ (٥)

(١) أي في معارضة الخبرين إلى قاعدة مقررة في باب التعارض بعد تساقط الخبرين بالتعارض.

(٢) أي في باب التعارض التخيير فـانـ المجـتـهدـ مـخـيـرـ فيـ أـنـ يـأخذـ بـادـلـةـ الـبرـاءـةـ فيـرجـعـ إـلـىـ اـصـلـ الـبرـاءـةـ بـمـقـتضـىـ تـخـيـيـرـهـ، وـكـيـفـ كانـ فـانـهـ لـيـسـ بـمـلـزـمـ فـيـ الـاخـذـ بـادـلـةـ التـوقـفـ وـلـهـ أـنـ يـرجـعـ بـادـلـةـ الـبرـاءـةـ، وـهـذـاـ هوـ الـمـطـلـوبـ.

(٣) وهو التقرير الأول حيث قال دعوى اجماع العلماء كلهم من المجـتـهدـينـ والـاخـبارـيـينـ عـلـىـ أـنـ "ـالـحـكـمـ فـيـمـاـ لـمـ يـرـدـ فـيـهـ دـلـيلـ عـقـليـ أوـ نـقـلـيـ عـلـىـ تـحـريـمـهـ مـنـ حـيـثـ أـنـ مـجـهـوـلـ الـحـكـمـ هـىـ الـبـرـاءـةـ وـأـنـ تـرـىـ أـنـ"ـ هـذـاـ التـقـرـيرـ لـلـاجـمـاعـ صـرـيحـ فـيـ عـدـمـ اـسـتـحـقـاقـ الـمـكـلـفـ لـلـعـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـحـكـمـ الـذـيـ هـوـ مـجـهـوـلـ لـلـمـكـلـفـ وـلـمـ يـقـسـ دـلـيلـ وـاقـعاـ ولا ظـاهـراـ عـلـىـ بـيـانـهـ.

(٤) أي عدم استحقاق العـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـحـكـمـ الـذـيـ لاـ يـعـلـمـ المـكـلـفـ.

(٥) أي على خـلـافـ عدمـ الاستـحـقـاقـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ الـحـكـمـ الـمـجـهـوـلـ، وـالـحاـصـلـ: أـنـ اـدـلـةـ التـوقـفـ وـالـاحـتـيـاطـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ خـلـافـ الـبـرـاءـةـ بـلـ

وانما يثبت (١) اخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها (٢) على ما هو المفروض تكليفاً (٣) ظاهرياً بوجوب الكف وترك المضى عند الشبهة والادلة (٤) المذكورة لا ينفي هذا المطلب، فتكلف الادلة (٥) بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى

ترفع موضوعها اذ بها يكون الحكم معلوماً ولو ظاهراً.

(١) مضارع من باب الافعال.

(٢) من حيث السند والدلالة.

(٣) مفعول لقوله: «يثبت» أي اخبار التوقف تثبت حكماً ظاهرياً

بوجوب الكف ...

(٤) أي ادلة البراءة لا تنفي وجوب الكف عند الشبهة اذ مفادها نفي المؤاخذة على ما لم يبينه الشارع أصلاً، لا واقعاً ولا ظاهراً، ولا تدل على عدم وجوب التوقف عند الشبهة واخبار التوقف الدال على وجوب التوقف بيان للحكم الظاهري للمشتبه فيرتفع بها موضوع البراءة لما عرفت أن موضوعها عدم البيان ولو ظاهراً وبعد كون ادلة التوقف بياناً للحكم الظاهري يتبدل عدم البيان بالبيان.

(٥) أي ادلة البراءة بالنسبة الى اخبار التوقف من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل فكما أن ادلة حجية الامارات واردة، أو حاكمة على الاصول ومعها لا يبقى موضوع للاصول فكذلك ادلة وجوب التوقف حاكمة أو واردة على ادلة البراءة كما عرفت ومعها لا يبقى موضوع للبراءة.

الدليل فلا يعني لأخذ الترجيح (١) بينهما، وما يبقى من السنة ومن قبيل قوله «كل شيء مطلق» (٢) لا تكافؤ أخبار التوقف

وبعبارة واضحة: ان التعارض بين أخبار التوقف وأدلة البراءة والترجح المذكور فرع كون الطائفتين في مرتبة واحدة والا لا يتحقق التعارض بينهما ولا يصل المجال الى الترجح اذ ملاحظة الترجح بين الدليلين فرع تعارضهما وبقاء أحدهما مع الآخر، وليس كذلك في المقام اذ مفاد أخبار البراءة نفي المؤاخذة على ما لم يبينه الشارع أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً ولا يبقى موضوع لها بعد تمامية أخبار التوقف على وجوب الكف ظاهراً لانه يتم البيان الظاهري بها، وبعد تمامية البيان من قبل الشارع ولو ظاهراً فلا يبقى مجال لموضوع البراءة الذي هو عبارة عما لا يعلم أبداً.

(١) لما عرفت من ان "الأخذ بالترجح في الدليلين فرع تعارضهما وبقاء أحدهما مع الآخر وبعد فرض كون أحدهما وارداً على الآخر لا يبقى موضوع للتعارض كي يؤخذ بالترجح.

(٢) أي ان قوله: كل شيء مطلق وان كان معارضاً لأخبار التوقف الا انه ليس مساوياً لأخبار التوقف كي يتعارضان ويتتساقطان بل اخبار التوقف مقدمة عليه لكونها اكثر منه واصح سندأ ببيان المعارضه بينهما أن المستفاد من قوله (ع) كل شيء مطلق هو عدم وجوب التوقف من شيء حتى يعلم بحرمتته فإذا علم بهما يجب الاجتناب عنها.

وان شئت فقل: انه ظاهر في كون غاية الحلية هو العلم بورود

لكونها (١) أكثر وأصح سندأ (٢). واما قوّة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم (٣)، وظاهر (٤) أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف.

النهي في عنوان الشيء فيينفي وجوب التوقف فيما لم يعلم بورود النهي عنه فيقع التعارض بينه وبينما دل على وجوب التوقف فيما لم يعلم فيه ورود الترخيص بعنوانه الخاص ولا يكون الغاية فيه عنوان الشيء بعنوان أنه مجهول الحكم كي يكون ادلة التوقف حاكمة عليه وبهذا يفرق بين قوله كل شيء مطلق وسائر الأدلة القائمة على البراءة.

- (١) أي لكون أخبار التوقف أكثر من أخبار البراءة.
- (٢) لكونها مخالفة للعامة فانها من المرجحات السنديّة وتوجب اصحيّة سند المخالف وكذا يقدم على الخبر الموافق للعامة.
- (٣) أي لم يثبت أن يكون دلالة اخبار البراءة أقوى من دلالة اخبار التوقف كي يقال أن مع الترجيح الدلالي لا يصل المجال إلى الترجيح السندي.
- (٤) أي من الظاهر أن الكتاب والعقل لا يكون معاضداً لأخبار البراءة لما عرفت من أن الكتاب والعقل يدلان على نفي العقاب على مخالفة الحكم المجهول وهو لا ينافي وجوب التوقف في المشتبه إذ الاخبار الدالة على وجوب التوقف حاكمة، او واردة عليها، كما تقدم. والحاصل: أن ترجح اخبار البراءة بالعقل والكتاب فرع التعارض بين اخبار البراءة و اخبار التوقف، وهو فرع كونهما في مرتبة واحدة وقد عرفت عدمه.

واما ما ذكره (١) من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ لأن أخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة، ومنع التخيير على تقدير التكافؤ لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط (٢). مع ان التخيير لا يضره (٣) لانه

(١) أي ما ذكر المجيب عن أخبار التوقف بأنه على تقدير التكافؤ بين ادلة البراءة وادلة التوقف يقع التعارض بينهما والمحتر فيه هو التخيير ممنوع.

أولاً: أنا لا نسلم التكافؤ بين ادلة البراءة وادلة التوقف والاحتياط بل الطائفة الثانية مقدمة على الطائفة الاولى لكونها مخالفة للعامة وهي من المرجحات والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله: «فيتمكن للخصم منع التكافؤ».

وثانياً: أنه لو سلمنا كونهما متكافئين ووقوع التعارض بينهما لكن نمنع أن يكون المرجع في المتعارضين التخيير بعد التعارض والتساقط بل المرجع هو الاحتياط والتوقف واليه اشار المصنف بقوله: «ومنع التخيير...».

وثالثاً: لو سلمنا أن مقتضى القاعدة في باب التعارض هو التخيير آلا انه ليس ملزماً ان يأخذ باذلة البراءة فله أن يختار ما دل على التوقف فيرجع التخيير الى التوقف واليه اشار المصنف بقوله مع أن التخيير لا يضره.

(٢) هذا الجواب ليس مبنياً على مبناه اذ مبناء اياضاً هو التخيير كما سيأتي في باب التعارض.

(٣) أي لا يضر القائل بالتوقف.

يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.  
ومنها: أن أخبار البراءة أخص لاختصاصها بمجهول الخلية  
والحرمة، وأخبار التوقف تشمل كل شبهة (١) فتخصص (٢) بأخبار  
البراءة.

وفيما تقدم من أن أكثر ادلة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار  
من قبيل الأصل والدليل (٣)، وما يبقى (٤) فإن كان ظاهر الاختصاص  
بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله (ع): «كل شيء مطلق حتى  
يرد فيه نهي» (٥) فيوجد (٦) في ادلة التوقف ما (٧) لا يكون أعم

(١) سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجبية.

وملخص هذا الجواب: أن «أخبار البراءة مختصة بالشبهة التحريمية  
وأخبار التوقف تشمل الشبهة التحريمية والوجوبية فتسكون أخبار  
البراءة أخص» من أخبار التوقف فتخصص أخبار التوقف بها.

(٢) أي تخصص أخبار التوقف.

(٣) كما أن الدليل رافع لموضوع الأصل كذلك ادلة البراءة  
رافعة لموضوع أخبار التوقف.

(٤) أي باقي ادلة البراءة التي لا تكون رافعة لموضوع أخبار  
التوقف بل تكون معارضة لها كما عرفت.

(٥) حيث أنه دال على اباحة ما يحتسم التحريم من الشبهات  
التحريمية.

(٦) أي فيدخل في ادلة التوقف.

(٧) أي المورد الذي لا تشمله ادلة البراءة.

منه فان ما (١) ماورد فيه نهى معارض بما دل على الاباحة غير داخلي  
في هذا الخبر (٢) ويشمله (٣) أخبار التوقف.

(١) مثال للمورد الذي لا تشمله ادلة البراءة أي الشبهة الناشئة  
من تعارض النصين لا تشملها الخبر الذي يدل على البراءة.  
وملخص الكلام: أن " قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»  
وان كان أخص من أخبار التوقف. لكن مع ذلك يؤخذ بأخبار التوقف  
لانه لا يشمل جميع الشبهات التحريرمية حتى تكون فيها مستفنياً  
عن أخبار التوقف بل يشمل الشبهات التحريرمية الناشئة عن فقدان  
النص أو اجماله دون ما كانت ناشئة من تعارض النصين فانها تدخل  
في أخبار التوقف فإذا شملته أخبار التوقف ووجب فيه التوقف  
وجب فيما لا نص فيه وما كان النص مجملًا أيضًا بالاجماع المركب.

(٢) أي كل شيء مطلق ...

(٣) أي يشمل المورد الذي تعارض فيه النصان.

قال صاحب الاوائق في شرح قوله: «فيوجد في ادلة التوقف» أن  
فيه نوع من الاجمال لأن مراده يحتمل الوجهان أحدهما أن يريد أن  
قوله (ع): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» وان كان ظاهر  
الاختصاص بالشبهة التحريرمية و أخبار التوقف أعم منها الا أنه يوجد  
في أخبار التوقف أيضًا ما هو خاص بالشبهات التحريرمية مثل ما دل  
على التوقف فيما تعارض فيه النصان أحدهما مبيح والآخر حاضر  
لانه وأن لم يحصل التعارض بينهما ابتداء لتفايس موضوعهما  
لاختصاص الاول بما لا نص فيه، والثاني بما تعارض فيه نصان الا  
ان التعارض بينهما يحصل بالاجماع المركب، اذ كل من قال بالتوقف

فإذا وجب التوقف هنا (١) وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب. فتأمل (٢). مع أن (٣) أن جميع موارد الشبهة التي

والاحتياط فيما تعارض فيه نصان قال به فيما لا نص فيه أيضاً فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى سائر الاخبار العامة من الطرفين على حالهما من المعارضة فلا وجہ لتخصيص أحدهما بالآخر ويشير الى هذا المعنى قوله: «يوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه...» وثانيهما: أن يریدفرض وجود مورد تشمله اخبار التوقف دون قوله عليه السلام كل شيء مطلق وهو ما تعارض فيه نصان فإذا شملته اخبار التوقف ووجب فيه التوقف وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فلا يصح تخصيص الاخبار المذكورة بالخبر المذكور. ويشير الى هذا المعنى ايضاً قوله: يشمله ادلة التوقف ولعله هذا المعنى أظهر بالنسبة الى عبارة المصنف، رحمة الله.

- (١) أي في مورد تعارض النصين وجب التوقف في مورد فقدان النص بالاجماع المركب فان كل من يقول بالاحتياط في أحد الموضعين يقول به في الآخر ومن يقول بعدم الاحتياط في أحدهما يقول به في الآخر فلم يفصل الامة بين انواع الشبهات التحريرية. وان شئت فقل: ان كلاماً من المثبت والنافي يتافق في عدم التفصيل بين انواع الشبهات فالالتزام بالتفصيل خرق للاجماع المركب.
- (٢) لعله اشارة الى عدم تامة الاجماع المركب فلم يثبت أن كل من يقول بالاحتياط في مورد تعارض النصين يقول به في مورد فقدان النص ايضاً.
- (٣) حاصله أنا لا نسلم أن يكون قوله (ع) كل شيء مطلق أخص

أمر فيها بالتوقف لا يخلو من أن يكون شيئاً محتملاً للحرمة سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً. فتأمل (١).

من أخبار التوقف بل النسبة بينهما التبائن اذا كونه أخص من أخبار البراءة كان مبنياً على شمول اخبار التوقف على الشبهة التحريرية والوجوبية، وليس كذلك فان في جميع موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف يوجد عنوان محتمل للحرمة فكل موارد الشبهة يرجع الى الشبهة التحريرية حتى الشبهة الوجوبية سواء كانت من جهة احتمال حرمة العمل كما في الشبهة التحريرية حكمية كانت أو موضوعية كشرب التتن فانه عمل مشتبه الحكم او المأيم المردود بين الغل والخمر فانه شبهة موضوعية تحريرية، او من جهة احتمال حرمة الحكم كالحكم بحرمة العمل محتملاً لوجوب فان الحكم المذكور داخل في الشبهة التحريرية، واما من جهة احتمال حرمة الاعتقاد كما في الاعتقاد ببعض او صافه سبحانه وتعالى والنبي (ص) والائمة (ع) اذا لم يرد فيه نص من الشارع فانه ايضاً داخل في الشبهة التحريرية، والحاصل: أن موارد الشبهة التي امر بالتوقف فيها أما شبهة في العمل أو في الحكم أو في الاعتقاد فان كلها داخل في الشبهة التحريرية كما عرفت اذن فلا تكون اخبار البراءة أخص من أخبار التوقف بل كلتا المطائفتين واردتان في الشبهة التحريرية فتكون النسبة بينهما هو التبائن.

(١) لعله اشاره الى منع رجوع الشبهة الوجوبية الى الشبهة التحريرية فان الشك في وجوب الدعاء عند رؤية المهلل قضية قد وقع الشك فيه والشك في حرمة الافتاء باستحبابه من حيث كون

والتحقيق في الجواب ما ذكرنا (١).

الثالثة: ما دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة، منها: صحيحة عبد الرحمن بن العجاج قال سأله أبا الحسن (ع) عن رجلين أصابا (٢) ضياداً وهم محرمان الجزاء (٣) بينهما أو على كل واحد منهما جزاء قال: بل عليهما أن يجزى (٤) كل واحد منهما الصيد فقلت: إن بعض أصحابنا سئلني عن ذلك (٥) فلم أدر ما (٦) عليه قال اذا أصبتهم

الافتاء عملاً من الاعمال قضية اخرى قد وقع الشك فيها. الا انها باعتبار كون الافتاء عملاً من الاعمال مشكوكه الحكم تكون مورداً لآدلة البراءة وباعتبار كونه حكم من الاحكام تكون مورداً لأخبار التوقف لكونها مورداً للشبيهة التحريمية وكون القضية الثانية مورداً لأخبار البراءة والتوقف لا يستلزم كون القضية الاولى ايضاً مورداً لها.

ويمكن أن يكون اشاره الى أن حرمة الافتاء بغير العلم ليس مشتبهه بل هو معلومة بادلة حرمة التشريع.  
ويمكن أن يكون اشاره الى أن الامر في الافتاء دائئ بين الوجوب والحرمة لا بين الحرمة وغير الوجوب.

(١) بأن اخبار التوقف ارشادية ولا تعارض اخبار البراءة فلا حظر.

(٢) أي اشتراكاً في صيد حال الاحرام.

(٣) أي هل يجب عليهما كفارة واحدة.

(٤) من الجزاء أي كل واحد منهما يكفر ضياداً.

(٥) أي عن حكم ما اذا اصاب الرجال ضياداً.

(٦) أي ما علمت انه هل يجب عليهما جزاء واحد أو يجب على كل واحد منهما جزاء.

بمثل هذا (١) ولم تدرروا فعالاً لكم الاحتياط حتى تسألوه وتعلمواوا .  
ومنها: موثقة عبدالله بن وضاح على الأقوى (٢) قال كتبت إلى  
العبد الصالح يتوارى (٣) عنا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل  
ارتفاعاً (٤) ويستر عنا الشمس (٥) ويرتفع فوق الجبل حمرة  
ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى حينئذ وأفتر أن كنت صائماً أو  
أنظر حتى تذهب العمرة التي فوق الجبل فكتب (ع) أرى لك أن  
تنظر حتى تذهب العمرة وتأخذ بالحائطة لدينك<sup>٦</sup> . فان الظاهر  
أن قوله (ع) تأخذ بيان مناط الحكم (٦) كما في قوله للمخاطب

(١) الذي هو مجھول الحكم .

(٢) وفيه اشارة إلى أن "كونها موثقة محل خلاف فالرواية موثقة  
عند المصنف وأما عند غيره فلا .  
(٣) أي يستتر .

(٤) أي يرتفع الضلام من الأرض إلى طرف السماء لأنه إذا  
غربت الشمس يحدث في الأرض أثر ظلمة فيزيد ويرتفع تدريجاً  
حتى يستوعب عنان السماء .

(٥) أي يستتر شعاع الشمس قيل يستتر قرص الشمس وأن بقى  
ضوئها وشعاعها على الجدران والمعيطان .

(٦) أي لبيان أن مناط وجوب الانتظار هو الأخذ بالاحتياط في  
امر الدين وهو قاعدة كلية ثابتة في الشرع فليس معناه الأخذ  
بالحائطة في مورد السؤال فقط .

١- الوسائل الجزء ١٨ من أبواب صفات القاضي ح ٤١ .

٢- نفس المصدر من أبواب صفات القاضي ح ٥٤ .

أرى لك أن توفي (١) دينك وتخلص (٢) نفسك فتدل (٣) على لزوم الاحتياط مطلقاً ومنها ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ قدس سرهما بسند كال صحيح (٤) عن مولانا أبي الحسن الرضا (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) لكميل بن زياد أخوك لا دينك فاحافظ لدينك بما شئت<sup>١</sup> وليس في السند إلا على بن محمد الكاتب الذي روى المفيد عنه. ومنها ما عن خط الشميميد في حديث طوويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>٢</sup> يقول

(١) من الآياء من باب الافعال.

(٢) حيث يستفاد من الكلام المذكور أن وجود الوفاء بالدين مناطه تخلص النفس عن الاشتغال وهو أمر كلي وليس معناه تخلص النفس من الدين الشخصي بل يستفاد منه تخلص النفس عن كل اشتغال وكذلك يستفاد من الرواية وجوب الاخذ بالاحتياط في موارد الشبهة مطلقاً.

(٣) أي تدل المؤثقة على لزوم الاحتياط سواء كان في مورد السؤال أو غيره لما عرفت من أنه ليس معنى قوله: تأخذ بالعائمة لدينك هو الاخذ بالاحتياط في مورد السؤال فقط بل يستفاد منه انه كبرى كلية جارية في جميع الموارد وأنه مناط لوجوب الانتظار حتى تذهب الحمرة.

(٤) إنما قال كال صحيح لأن الرواية الموجودين في سندها كلها عدول إلا على بن محمد إلا أنه أيضاً ثقة لرواية المفيد عنه فان روايته عنه تدل على وثاقته اذا هو لا يروى إلا عن ثقة.

١ - الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي ح .

٢ - الوسائل الجزء ٣ ص ١٢٩

فيه (١) سل العلماء ما جعلت واياك أن تسألكم تuntas (٢) وتجربة (٣) واياك أن تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد إليه سبيلاً «ع» وأهرب من الفتيا (٥) هر برك (٦) الأسد ولا تجعل رقبتك عتبة (٧) للناس<sup>١</sup>. ومنها ما أرسله الشهيد وحكي عن الفريقيين دع ما يربك (٨) إلى ما لا يربك<sup>٢</sup> فانك لم تجد فقد شئ تركته (٩) الله عزوجل. ومنها ما أرسله الشهيد ايضاً من قوله (ع) لك أن تنظر بالجزم وتأخذ بالعائظ للدينك<sup>٣</sup>.

(١) أي في الحديث.

(٢) أي لا تسألكم لأجل ايمانهم بأن يسألهم ليعجزوا عن الجواب فيخجلوا.

(٣) أي لاجل امتحان مقدار علمهم.

(٤) أي احتفظ في جميع الامور التي لا تعلم حكمها.

(٥) جمع الفتوى.

(٦) مفعول مطلق لقوله: أهرب أي فر<sup>١</sup> من الفتيا فرارك من الأسد.

(٧) بفتح العين والتاء والباء ومنه عتبة الباب أي لا تجعل رقبتك تحت أقدام الناس بأن تكون مدروناً لهم.

(٨) أي اترك ما فيه شاء وخذ ما لا شاء فيه.

(٩) يعني أن<sup>٢</sup> تركك شيئاً لله عزوجل غير مفقود بل له عوض

١- الوسائل ج ١٨ من أبواب صفات القاضى ح ٥٤.

٢- الوسائل ج ١٨ من أبواب صفات القاضى ح ٣٨ ذكر بلا ذيل.

٣- الوسائل ج ١٨ من أبواب صفات القاضى ح ٥٨.

ومنها: ما أرسله عنهم عليهم السلام ليس بناكب (١) عن  
الصراط من سلوك سبيل الاحتياط<sup>١</sup> والجواب اما عن الصحيحه (٢)  
فيعدم الدلالة (٣).

(١) أي يمنحرف وساقط عنه.

(٢) وهي صحيحة عبد الرحمن المتقدمة آنفاً.

(٣) أي لا تدل الصحيحه على وجوب الاحتياط. وملخص  
الجواب أن "الصحيحه غير معمول بها حتى في موردها فان الشك في  
وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا اما أن يرجع الى الاقل  
والاكثر الاستقلاليين كما اذا قلنا بوجوب اعطاء قيمة البدنة عليه  
فان" اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متى سقط ويشك في  
اشتغال الذمة بالزائد نظير تردد الدين بين الاقل والاكثر واما أن  
يرجع الى الاقل والاكثر الارتباطيين كما اذا قلنا بوجوب اعطاء  
نفس البدنة فان الامر يدور بين وجوب اعطاء تمام البدنة على  
كل منهما أو نصفها وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة  
لا يجزى الاقل نظير تردد اجزاء الصلة بين الاقل والاكثر وعلى  
كل التقديرين كون الشبهة في مورد السؤال وجوبه ولا يجب الاحتياط فيها  
باتفاق الاخباريين فالصحيحه في موردها لم يعمل بها هذا اولاً.

وثانياً: أن مورد البحث ما هو اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل  
العلم بحكم الواقعه وظاهر الصحيحه هو كون المكلف متمكناً من  
الفحص وتحصيل العلم بحال الواقعه فالصحيحه اجنبية عن المقام.  
وثالثاً: أن مورد البحث هي الشبهة البدوية ومورد الصحيحه

لان المشار اليه في قوله عليه السلام (١) بمثل هذا ما نفس واقعة الصيد وأما أن يكون (٢) السؤال عن حكمها.

وعلى الاول (٣) فان جعلنا المورد (٤) من قبيل الشك في التكليف بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه (٥) فيكون (٦) من قبيل وجوب اداء

هو ما اذا علم بالتكليف في الجملة وان تردد متعلقه بين الاقل والاكثر.

(١) أي في قوله (ع) اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدرروا فعليكم بالاحتياط... أي اذا اصبتم بمثل هذه الواقعه المشكوك حكمها التي دار أمرها بين الاقل والاكثر.

(٢) أي يكون المشار اليه في قوله (ع) بمثل هذا السؤال عن حكمها أي اذا اصبتم بمثل هذا السؤال عن حكم المسألة التي لا تعلمون حكمها كما لا تعلمون حكم هذه المسألة فعليكم بالاحتياط.

(٣) بأن يكون المشار اليه نفس الواقعه.

(٤) أي مورد السؤال وهو وجوب الجزاء.

(٥) أي على كل واحد منهما، وقد عرفت أن كونه من قبيل الاقل والاكثر الاستقلاليين مبني على أن نقول: بوجوب اعطاء قيمة البدنة في صورة اشتراك الشخصين في الصيد. واما بناء على وجوب اعطاء نفس البدنة فيكون من قبيل الارتباطيين اذ نصف الجزاء ليس بمتيقن الوجوب على تقدير وجوب الجزاء على كل منهما فلا يكون نصف الجزاء واجباً استقلالياً.

(٦) أي يكون ما نحن فيه من قبيل وجوب اداء الدين ...

الدين المردود بين الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة (١) والاحتياط في مثل هذا (٢) غير لازم بالاتفاق لأنه شك في الوجوب وعلى تقدير (٣) قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله (٤)

(١) بين الاقل والاكثر كما اذا لم يعلم المكلف بيان مافات منه هل صلوة الصبح فقط او هي مع الظهرين. فإن الاتيان بالاقل في المثالين مجز بمقداره على تقدير وجوب الاكثر لكون المثالين من قبيل الاقل والاكثر الاستقلاليين وإنما مثل بمثالين لأن الوجوب في المثال الاول توصلي، وفي المثال الثاني تعبدى.

(٢) أي الاحتياط فيما يكون نظير اداء الدين وقضاء الفوائت المرددة من الشبهة الوجوبية لا يكون واجباً باتفاق الاخباريين فالصحيحة في موردها لم يعمل بها هذا هو الاشكال الاول على الصريحة الذي قد عرفته.

(٣) هذا اشاره على الاشكال الثاني وملخصه كما عرفته آنفأً أنا لو سلمنا وجوب الاحتياط - في مورد الرواية الذي يرجع الى الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة الوجوبية وامثالها من الشبهات الوجوبية - لاجل دلالة الصريحة وغيرها من الادلة عليه الا أنه اجنبى عن المقام لأن مورد الصريحة هو ما اذا علم اصل التكليف وتردد متعلقه بين الاقل والاكثر بخلاف مورد البحث التي هي شبهة تحريمية فإنه شبهة بدوية لم يسبق العلم بالتكليف في موردها فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في مورد الصريحة للعلم الاجمالي المذكور وعدم الالتزام به في المقام لكون الشبهة فيه بدوية.

(٤) من الشبهات الوجوبية الدائمة امورها بين الاقل والاكثر

مما ثبت التكليف فيه في الجملة (١) لاجل هذه الصحيحة وغيرها  
 لم تكن ما نحن فيه من الشبهة (٢) مما ثلا له (٣) لعدم ثبوت  
 التكليف (٤) فيه رأساً. وان جعلنا (٥) المورد من قبيل الشك في  
 متعلق التكليف (٦) وهو (٧) المكلف به

الاستقلاليين.

- (١) أي ثبت اصل التكليف وانما تردد متعلقه بين الاقل والاكثر.
- (٢) التحريرمية.
- (٣) أي لمورد الرواية.
- (٤) أي فيما نحن فيه اذ المفروض ان البحث فيما نحن فيه في الشبهة البدوية التي يكون الشك فيها في اصل التكليف ولا علم بشبوته.
- (٥) عطف على قوله: «فإن جعلنا المورد...» أي ان جعلنا مورد السؤال في الصالحة وهو جزاء الصيد.
- (٦) بان يكون الشك في وجوب المجزاء على كل منهما او جزاء واحد على كليهما من قبيل الشك في المكلف به بعد العلم باصل التكليف وهو يتصور اذا قلنا بوجوب اعطاء نفس البذنة فالشك في مورد السؤال يرجع الى الاقل والاكثر الارتباطيين لانه يدور الامر بين وجوب اعطاء تمام البذنة على كل منهما او نصفها وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البذنة لا يجزى الاقل ولا يسقط التكليف ولو بمقدار الاقل نظير تردد اجزاء الصلاة بين الاقل والاكثر.
- (٧) أي متعلق التكليف عبارة عن المكلف به كالصلاحة التي هي متعلق الوجوب.

لكون(١) الاقل على تقدير وجوب الاكثـر غير واجب بالاستقلال  
نظير وجوب التسليم في الصلاة(٢) فالاحتياط فيها (٣) وان كان  
مذهب جماعة من المجتهدـين أيضا الا ان ما نحن فيه من الشبهـة

(١) أي انما يكون المورد من قبيل الشك في المكلف به لأن  
الاقل على تقدير كون الواجب هو الاكثـر لا يكون واجباً كما اذا كان  
الواجب هي الصلاة مع السورة فانها من دون سورة لا تكون مصداقاً  
للواجب. وملخص الكلام: ان كان الشك في المكلف به يكون الشك  
بين الاقل والاكثر الارتباطيين بمعنى انه لو كان الواجب هو الاكثـر  
لم يحصل البراءة بالاقل على هذا التقدير فإذا كان على كل واحد  
جزاء لم يحصل البراءة باداء نصف الجزاء وهو من قبيل الصلاة مع  
السورة ولا يحصل الامتناع بالصلاـة بدون السورة لو كان  
الواجب هو الصلاة معها وان كان الشك في التكليف يكون الشك  
بين الاقل والاكثر الاستقلاليـين لأن وجوب نصف الجزاء على كل  
واحد منها امن متيقـن يحصل البراءة بهذا القدر والشك في وجوب  
النصف الآخر عليه شـك في التكليف الزائد والاصل عدمـه.

(٢) كما ان التسليم لو كان جـزء الصلاة لا تكون الصلاة الفاقدـة  
له واجبة بالاستقلال كذلك جـزء الصـيد فـانه على تقدير كـون  
الواجب جـزء تمام البدـنة لا يكون نصف البدـنة مـصداقاً للواجب  
ولا يحصل الامتناع بـادائه.

(٣) أي في المـكلف به والـصحيح «ـبه» وفي بعض النسخ «ـهـنا»  
مكان فيها.

التعريفية ليس مثلاً (١) لمورد الرواية لأن الشك فيه (٢) في أصل التكليف.

هذا (٣) مع أن ظاهر (٤) الرواية التمكّن من استعلام حكم الواقع بالسؤال.

ولامضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعية الشخصية (٥) حتى يتعلم المسألة لما تستقبل (٦) من الواقع. ومنه (٧) يظهر أنه إن كان المشار إليه

(١) أي ما نحن فيه ليس مماثلاً لمورد الرواية.

(٢) أي في مورد الرواية والشك فيما نحن في المكلف به.

(٣) هذا اشارة الى الاشكال الثالث. وملخصه: ان مورد الصححة هو كون المكلف متمكناً من تحصيل العلم بحكم الواقع و محل الكلام هو ما لا يمكن تحصيل العلم بالواقعة فلا يمكن التمسك بالصححة لمورد البحث.

(٤) حيث قال: «فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا» فان هذه الجملة ظاهرة في أن وجوب الاحتياط يكون فيما لو تمكّن المكلف من السؤال وتحصيل العلم.

(٥) التي يمكن تحصيل العلم فيها بحكم الواقع بل نقول بوجوب الاحتياط في كل شبهة حكمية يمكن رفع الشبهة فيها بالسؤال عن أهل الذكر وانما نقول بعدم وجوبه فيما لا يمكن تحصيل العلم ورفع الشبهة.

(٦) أي للواقع الاتية.

(٧) أي من الجواب الآخرين. وهو الفرق بين حال التمكّن من

بهذا (١) هو السؤال (٢) عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقى الترديد (٣) فان اريد بالاحتياط (٤) فيه الافتاء لم ينفع (٥) فيما

الاستعلام وبين حال عدمه بان يقال: ان مورد الرواية صورة التمكّن من الاستعلام. قال صاحب الكفاية في شرح قوله: «ومنه يظهر...» يعني مما ذكرنا من كون مورد الرواية هي الاقل والاكثر الارتباطيان او الاستقلاليان يظهر ان ما نحن فيه ليس مماثلاً لمورد الرواية لأن ما نحن فيه هو الشبهة البدوية فلا وجه لرواية الاحتياط اليه سواء كان المراد منه هو الافتاء بالاحتياط او الاحتياط في الفتوى.

(١) أي بقوله عليه السلام: «اذا اصيتم بمثل هذا».

(٢) فيكون معنى الرواية اذا سئل منكم حكم مثل هذه المسألة ولا تعلمون حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تعلموا حكمها بالسؤال. (٣) قد تقدم منه سابقاً الشق الاول من الترديد حيث قال لأن المشار إليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» اما نفس واقعة الصيد واما ان يكون السؤال عن حكمها والشق الاول من الترديد هو نفس واقعة الصيد والشق الثاني منه هو السؤال عن حكم الواقعة.

(٤) أي ان اراد عليه السلام بقوله: «فعليكم بالاحتياط فيما اذا اصيتم بمثل هذا» وجوب الاحتياط في الفتوى فيكون معنى الرواية على هذا اذا سئل منكم بمثل هذا السؤال الذي لا تعلمون حكمه فيجب عليكم الافتاء بالاحتياط حتى تعلموا حكم الواقعة.

(٥) والوجه في عدم النفع هو ان الرواية على هذا تدل على وجوب الافتاء بالاحتياط عند التمكّن من استعلام حكم الواقعة ولا

نعن فيه وان (١) اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيما (٢)  
أصلاً حتى بالاحتياط

يقارب عليه ما نعن فيه الذي لا يتمكن من استعلام حكم الواقع  
بالسؤال والتعلّم.

(١) أي ان اراد عليه السلام بقوله: «فعليكم بالاحتياط» الاحتراز  
عن الفتوى في مقابل الفتوى بالاحتياط بان يحتاط في مثل المسألة  
ويتوقف ولم يفتى بشيء حتى بالاحتياط.

(٢) أي في الواقع أي اذا سئل منكم حكم واقعة ولا تعلمون  
حكمه من الوجوب والحرمة حتى الاحتياط اسكتوا عن القول نفياً  
واثباتاً ولا تتكلموا حتى على نحو الاحتياط في الفتوى أي يجب  
عليكم ترك الافتاء مطلقاً من غير فرق بين الافتاء بالحكم الواقع  
والظاهري حتى الفتوى بالاحتياط. وملخص الكلام أن في قوله «فعليكم  
بالاحتياط» في فرض كون المسؤول عن حكم الواقع يتحمل الوجهان.  
أحدهما: أنه يجب الافتاء بالاحتياط. ثانية: ترك الافتاء  
مطلقاً من غير فرق بين الافتاء بالحكم الظاهري والواقعي حتى  
الفتوى بالاحتياط وهذا ما يسمونه الاحتياط في الفتوى.

### «تنبيهان»

الأول: بيان الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين  
فنقول: ان في الأقل والأكثر الارتباطيين لا يكون الأقل واجباً نفسياً  
بالاستقلال على تقدير وجوب الأكثر كالصلة بالنسبة الى التسليم  
فإن الصلاة الفاقد له على تقدير كونه جزأ للصلاة لا تكون واجبة

## ف كذلك (١). وأما عن الموثقة (٢)

نفيصة استقلالية وإنما وجوبها ضمني ولا يكون الاتي بالصلة من غير التسليم ممثلاً بمقدار ما أتي به، وهذا بخلاف الأقل والأكثر الاستقلاليين كالدين المردود بين الأقل والأكثر فان اداء الأقل وجوبه نفسي بالاستقلال ولو كان الأكثراً واجباً عليه في الواقع والاتي بالأقل يكون ممثلاً بمقدار ادائه الدين ويعزمه عن الدين بالمقدار الذي أداه.

الثاني: بيان الفرق بين الفتوى بالاحتياط، والاحتياط في الفتوى فنقول أن الفتوى بالاحتياط إنما يكون فيما ثبت اصل التكليف بعلم او علمي وكان الترديد في متعلقه. وأما الاحتياط في الفتوى فإنه يكون فيما كان الواقع محتملاً ولم يقم عليه دليل فإنه يحتاط لاحراز الواقع وليس للمجتهد رأى في مورده ولذا يجوز تقليل الغير في مورده بخلاف الفتوى بالاحتياط فلا يجوز العدول إلى غيره في موردها.

(١) أي لا ينفع للمقام لأنّ "مورد الرواية كما عرفت صورة التمكّن من تحصيل العلم فلا يشمل المقام الذي هو صورة عدم التمكّن منه.

(٢) ملخص جوابه عن الموثقة هو أن الشبهة في موردها لا تخلو اما أن تكون موضوعية بمعنى أن المسائل كان عالماً بالحكم الشرعي اعني جواز الافطار والصلة عند استثار القرص لكن عرض عليه الشك في استثاره لعوارض خارجية كارتفاع الجبل بحيث حال بيته وبين القرص أو كتراكم الرعد والبخار او الغبار في جهة المغرب

بحيث يصعب احراز الاستئثار ولذا قال يرتفع فوق الجبل حمرة بمعنى أنه يرى فوقه شيء لا يعلم أنه من آثار ضوء الشمس أو الحمراء الحادثة بعد الاستئثار فسئل الإمام (ع) عن حكم هذا الموضوع المشتبه وأما أن تكون حكمية أى السائل لا يعلم أن المقرب الذي يجب الصلاة فيه ويجوز الافطار عنده يحصل بمجرد استئثار القرص، أو يحصل بذهاب الحمرة المشرقية، فإن كانت الشبهة موضوعية، كما هو الظاهر وذلك لقرينة موجودة في الرواية وهو أمره عليه السلام بالاحتياط فإن أراده الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام لأن "وظيفته إزالة الشبهة عن الواقع ولا يأمر بالاحتياط في مورد السؤال إلا الجاهل بالاحكام الواقعية فالاحتياط وإن كان واجباً في مورد الموثقة فيكون الاحتياط واجباً في الشبهات الموضوعية التي تكون من قبيل موردها وهو مورد الشك في فراغ الذمة عن المكلف به وهو مقتضى استصحاب بقاء النهار وقاعدة الاشتغال بالصلاوة والصوم إلا أن مفاد الرواية خارج عن مفروض البحث الذي هو الشك في أصل التكليف ولا يجب الاحتياط في الشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في أصل التكليف باتفاق الخبريين فتكون الموثقة من الأخبار الدالة على تحقق المقرب باستئثار القرص كما ذهب إليه العامة. وإن كانت الشبهة حكمية فتحمل الموثقة على التقيية فإنه عليه السلام بين الحكم الواقعى وأن المقرب يحصل بذهاب الحمرة المشرقية بلسان استحباب الاحتياط من باب التقية إذن فلا تدل الموثقة على وجوب الاحتياط.

فيما ظاهرها (١) الاستحباب. والظاهر أن مراده (٢) بالاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال (٣) عدم استثار القرص وكون الحمرة المرتفعة امارة عليها (٤) لأن (٥) ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الامام (ع)

(١) منشاء الظهور هو قوله عليه السلام «أرى لك» فان المتفاهم العرفي من هذه الجملة هو الاستحباب لا الالزام فتكون الموثقة اجنبية عن المقام نعم في خصوص المورد مقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال هو الاحتياط وهو لا يرتبط بالموثقة.

(٢) أي مراد الامام (ع) من الاحتياط في قوله: «فعليكم بالاحتياط» هو الاحتياط في الشبهة الموضوعية بمعنى أن السائل كان عالماً بالحكم الشرعي اعني جواز الافطار والصلة عند استثار القرص لكن اشكال عليه الامر لاجل الاشتباه في الاستثار لحيلولة جبل بيته وبين القرص وغيره من الامور الخارجية الموجبة للاشتباه في استثار القرص.

(٣) تعليل لكون الشبهة موضوعية. أي يحتمل السائل عدم استثار القرص، ويحتمل أن تكون الحمرة المرتفعة فوق الجبيل علامة على أن القرص غير مستثار، والامام (ع) يأمره بالاحتياط.

(٤) أي على القرص، وتأنيث الضمير باعتبار أن القرص هي الشمس أي الحمرة المرتفعة امارة على عدم استثار الشمس.

(٥) هذا تعليل لما ادعاه من الظهور حيث قال الظاهر أن مراده بالاحتياط... أي إنما قلنا ان الظاهر ان مراد الامام (ع) الاحتياط

لأنه (١) لا يقرر (٢) الجاهل بالحكم على جهله، ولا ريب أن الانتظار مع الشك في الاستئثار واجب لانه (٣) مقتضى استصحاب عدم الليل، والاشغال (٤) بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلوة (٥)،

في الشبهة الموضوعية لأن الاحتياط في الشبهة الحكمية... بل وظيفته إزالة الشبهة عن الجاهل بالحكم بان يقول أن "الغروب يحصل بالاستئثار، أو ذهاب العمرمة المشرقية".

(١) أي الإمام لا يثبت الجاهل على جهله بل يزيل جهله بالحكم والامر باحتياط تقرير الجاهل على جهله.

(٢) مضارع من باب التفعيل بمعنى التثبيت قرره أي ثبّته.

(٣) أي وجوب الانتظار والاحتياط مقتضى استصحاب عدم الليل فإنه لا يعلم هل تتحقق الليل كي يفطر صومه ويصلى صلاته فان استصحاب عدم الليل مقتضى لعدم جواز الافتخار والصلوة بل يجب عليه الانتظار كي يعلم بدخول الليل.

(٤) أي وجوب الانتظار مقتضى استصحاب الاشتغال بالصوم حيث انه اذا كان القرص مستترأ فلا يشتعل ذمته بالصوم وادا لم يكن مستترأ فذمته مشغولة به فان استصحاب اشتغال ذمته مقتضى لان ينتظر ولا يفطر عند الشك في تتحقق الاستئثار.

(٥) أي وجوب الانتظار مقتضى قاعدة الاشتغال حيث انه اذا أتي بصلاة المغرب عند الشك في الاستئثار يشك في فراغ ذمته ومقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز الدخول فيها والانتظار حتى يعلم بدخول الوقت.

ان قلت: ان مقتضى الاصل وان كان وجوب الاحتياط الا ان

فالمحاطب (١) بالأخذ بالحائط هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلوة، ويتعذر منه (٢) إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً لا مطلق الشاك (٣) لأن الشاك في الموضوع الغارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الخبريين أيضاً.

ظاهر الرواية هو استعبابه.

قلت: حيث أن وجوب الاحتياط في الموارد المذكورة من المسلمات فلابد من رفع اليد عن ظهور قوله «أرى» في الاستحباب وحمله على الوجوب.

(١) كأنه جواب عن سؤال مقدر، وهو أن قوله (ع): «وتأخذ بالحائطة لدينك» ظاهر في بيان مناط الحكم فيستفاد منه وجوب الاحتياط في كل شبهة ولا يختص بمورد الرواية.

قلت: أنه يدل على وجوب الاحتياط في جميع موارد الشك في فراغ الذمة أي في مقام الشك في حصول الامتناع بعد العلم باصل اشتغال الذمة بالتكليف، ولا يستفاد منه وجوب الاحتياط في موارد الشك في التكليف الذي هو محل البحث، بل عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية فيما إذا كان الشك في أصل التكليف من الأمور المتفقة عليها بين الأصوليين والخبريين.

(٢) أي من الشك في براءة ذمته عن الصوم والصلوة.

(٣) أي لا يتعدى من مورد الرواية إلى مطلق الشاك بان يقال: ان كل شاك سواء كان شكه في المكلف به او في التكليف يجب عليه الاحتياط كي يشمل الرواية ما نحن فيه، الذي هو الشك في أصل التكليف.

هذا (١) كله على تقدير القول بكفاية استثار القرص فى الغروب، وكون الحمرة (٢) غير الحمرة المشرقية. ويحتمل بعidea (٣) أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية (٤) التي لا بد من زوالها فى

(١) اي هذا الذى ذكرناه من وجوب الاحتياط وقلنا انه مقتضى الاستصحاب، وقاعدة الاشتغال انما هو على تقدير كفاية استثار القرص في تحقق الغروب فيكون مفاد الموثقة هو وجوب الاحتياط حتى يعلم استثار القرص.

(٢) كون الحمرة في قول السائل: «أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل» غير الحمرة المشرقية بأن يكون المراد منها الحمرة الموجودة فوق الجبل المرددة بين كونها من ضوء الشمس وبقائها فوق الافق بعد استثارها عن الابصار وكونها من شعاع الحمرة المغربية. وقال صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل: انما حمل المصنف الحمرة على غير الحمرة المشرقية لأن سقوط الشمس يتحقق قبل ذهابها جزماً فلا يجب انتظارها فيكون معنى السؤال عليهذا اصلّى وافطر لمجرد استثار الشمس أو انتظر حتى يذهب ضوئها الموجودة فوق الجبل ايضاً.

(٣) وجه البعد ما ذكرناه آنفاً بأن حكم الامام (ع) بالاحتياط في الشبهة الحكمية بعيد عن منصب الامامة.

(٤) كان تحمل الموثقة على بيان الشبهة الحكمية بأن كانت شبهة السائل في تتحقق الغروب بأنه باي "شيء" حصل باستثار القرص، أو بذهاب الحمرة المشرقية، وانما أمره الامام (ع)، بالانتظار والاحتياط من دون بيان الحكم الواقعى لاجل التقيية

تحقق الغروب وتعليله (١) حينئذ (٢) بالاحتياط وان كان يعيدها عن منصب الامامة كما لا يخفى (٣) الا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير (٤) لاجل التقية لايهم (٥) أن الوجه في التأخير (٦) هو حصول الجزم باستثار القرص، وزوال (٧) احتمال

فالامام (ع) افاد وجوب الانتظار وأن "المغرب يتحقق بذهاب الحمراء المشرقية على خلاف فتوى العامة ببيان يكون الامر ملتبساً على القائلين بتحقق المغرب باستثار القرص ولا ينافي التقية.

(١) أي تعليل الامام عليه السلام، حكمه بوجوب الانتظار بالاحتياط - حيث قال: «أرى لك أن تنتظرك حتى تذهب الحمراء وتأخذ بالجائطة لمدينك» أي أرى لك الانتظار لاجل العمل بالاحتياط. - وعدم بيانه الحكم الواقعى ببيان ان الحكم بوجوب الانتظار لاجل عدم تحقق المغرب الا بذهاب الحمراء المشرقية مع مقتضى منصب الامامة ببيان الحكم الواقعى.

(٢) أي حينما كانت المراد من الحمراء هي الحمراء المشرقية.

(٣) لما عرفت من أن الامام عليه السلام ليس من شأنه تقرير الجاهل بالحكم على جمله.

(٤) أي التعبير عن بيان الحكم الواقعى بلسان الحكم بالاحتياط.

(٥) أي التعبير بالاحتياط لاجل ايجاد التوهم لل العامة.

(٦) أي الوجه في أمر الامام عليه السلام بتأخير الصلاة والافطار والانتظار الى أن يذهب الحمراء.

(٧) عطف على قوله: «استثار» اي حصول الجزم بزوال احتمال

هذهه لا (١) أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستئثار، كما أن (٢) قوله: «أرى لك» يستلزم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير به (٣) مع وجوب التأخير من جهة التقى وحينئذ (٤) شنجيه (٥) الحكم بالاحتياط لا يدل الاعلى رجحانه (٦).

اى زوال احتمال عدم استئثار القرص اى الامر بالانتظار لاجل حصول الجزم بالاستئثار.

(١) اى لا يكون الوجه في امر الامام عليه السلام بتأخير الصلاة والافطار الى أن تذهب الحمرة أن» المغرب لا يتحقق مع استئثار القرص كي ينافي مذهبه.

(٢) اى كما ان هذا التعبير - حيث عبر بلفظ «أرى» ولم يأمر بالانتظار كي تذهب الحمرة المشرقية - لاجل التباس الامر على العامة بأن التأخير والانتظار الى ذهاب الحمرة المشرقية مستحب كذلك الامر بالاحتياط لاجل التباس الامر عليهم.

(٣) اى التعبير بلفظ «أرى» مع انه ظاهر في الاستحباب وتأخير الصلاة والافطار واجب انما هو لاجل التقى.

(٤) اى حين اذ كان «أرى» ظاهراً في الاستحباب.

(٥) اى تعليل الحكم بالانتظار - بقوله: أرى لك أن تنتظر - على انه مقتضى الاحتياط.

(٦) اى على رجحان الاحتياط لانه علة الحكم بالانتظار الذي هو حكم استحبابي بمقتضى ظاهر لفظ «أرى» فاذا كان المعمول حكماً استحبابياً فلا بد أن يكون علته ايضاً هكذا اى علة المستحب

واما عن (١) روایة الامالى فبعدم دلائلها على الوجوب للزرم (٢) اخراج اكثر موارد الشبهة وهى الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية والحمل (٣) على الاستحباب ايضاً (٤) مستلزم لاخراج

لابد أن يكون مستحبباً بمقتضى السنخية الموجودة بين العلة والمعلول.

وملخص الكلام: أن "الموثقة على تقدير كون مورد السؤال شبهة حكمية لا تدل على وجوب الاحتياط بل تدل على أن المغرب تتحقق بذهاب العمر المشترقية والتعبير عن المطلب المذكور بلفظ الاحتياط وكلمة أرى الظاهر في الاستحباب إنما هو لاجل التقية.

(١) أي أما الجواب «عن روایة...»

(٢) أي إنما قلنا ان روایة الامالى لا تدل على الوجوب اذلورحمل الامر في الروایة على الوجوب للزم تخصيص اكثرموارد الشبهة عن الروایة كالشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية لمعدن وجوب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين وهو كما ترى.

(٣) أي حمل الامر «فاحافظ» في الروایة على الاستحباب فيوجب أن لا تشمل الروایة الموارد التي وجب الاحتياط فيها كموارد العلم الاجمالى والشبهات البدوية قبل الفحص فتخصيص بغيرها والحال أن ظاهر الروایة أبية عن التخصيص.

(٤) أي كما أن حمل الامر في الروایة على وجوب الاحتياط مستلزم لتخصيصها كذلك حملها على استحباب الاحتياط ايضاً مستلزم للتخصيص.

موارد وجوب الاحتياط فيحمل (١) على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وحينئذ (٢) فلا ينافي (٣) وجوبه في بعض الموارد وعدم وجوبه في بعض آخر (٤) لأن تأكيد الطلب الارشادي وعلمه بحسب المصلحة الموجدة في الفعل (٥) لأن

(١) أي يحمل الامر بالاحتياط على الارشاد الى رجحان الاحتياط وعلى تقدير كونه مولوياً يتحمل على الطلب الذي هو القدر المشتركة وبين الوجوب والندب.

(٢) أي حين اذا كان الامر بالاحتياط للارشاد كأنه. جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: أن الامر في الرواية كيف يتحمل على ارشاد الرجحان، والعالى أن الاحتياط واجب في بعض الموارد كالشبهة البدوية في المكلف به، وأطراف العلم الاجمائى.

وملخص الجواب: أن حمل الامر على الارشاد لا ينافي كون الاحتياط واجباً في بعض الموارد ومستحبأ في موارد آخر لأن الارشاد يتتأكد بالمصلحة الموجدة في المرشد اليه فإذا كانت المصلحة ملزمة بحيث لا يرضى المرشد بفوتها فيكون الامر ارشاداً الى الموجب اي الى أن المرشد لا يرضى بتركه، وإذا كانت غير ملزمة فيكون المرشد راضياً بتركها فيكون أمره ارشاداً الى رجحانه.

(٣) أي لا ينافي حمل الامر على الارشاد وجوب الاحتياط بعض الموارد كموارد العلم الاجمالي الذي وجب الاحتياط فيه.

(٤) أي لا ينافي حمل الامر على الارشاد وجوب الاحتياط في بعض الفحص.

(٥) اذا كانت المصلحة الموجدة في الفعل مؤكدة فيكون الطلب

الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضاه المرشد بتركه وعدم رضائه بحسب مرتب المضرة، كما أن الامر في الأوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات، و فعل المندوبات (١).

والذى يقتضيه وقيق النظر أن الامر المذكور بالاحتياط (٢)

الارشادى ايضاً مؤكداً بحيث لا يرضى المرشد الى تركها و اذا كانت غير مؤكدة فيرضى بتركه.

وملخص الكلام: ان الامر الدال على وجوب الاحتياط هو الارشاد الى الاحتراز عن الضرر فإذا كان الضرر يسيرأ بحيث لا يعنى به العقلاء فيكون المرشد راضياً بارتكابه فيكون الاحتياط في مورده راجحاً، و اذا كان الضرر كثيراً بحيث لا يرضى المرشد بارتكابه فيكون الاحتياط واجباً فكون الاحتياط واجباً في بعض الموارد وعدم كونه واجباً في بعض موارد أخرى بحسب اختلاف مرتبة المضرة في المرشد إليه، ولا ينافي هذا حمل الامر بالاحتياط على الارشاد المشترك بين الواجبات والمندوبات.

(١) كذلك الامر بالاحتياط في المقام يكون للارشاد المشترك بين فعل الواجبات، والمندوبات فان الامر بالاطاعة ارشاد الى أن المرشد لا يرضى بترك الاطاعة فيما كانت في الفعل مصلحة ملزمة، ويرضى بتركه فيما كانت فيه مصلحة غير ملزمة فيكون الامر بالاطاعة ارشاداً مشتركاً بين فعل الواجبات والمندوبات، فكذلك في المقام.

(٢) أي قوله عليه السلام: «فاحتطل لدينك». ليس المراد منه

**الخصوص الطلب غير الالزامي لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط (١) لا (٢) جميع مراتبها،**

خصوص وجوب الاحتياط، ولا خصوص استحباب الاحتياط  
ولا الطلب الارشادى القدر المشترك بينهما بل المراد منه بيان  
أعلى من اتب الاحتياط، واؤفاه برعاية احتمال الواقع بانه في أي  
مرتبة من الاحتياط روعيت فهري في محلها فالامر بالاحتياط في  
تلك المرتبة أمر استحبابي.

أفاد المحقق الاشتياياني (قدس سره) في شرح العبارة بأن يحمل الرواية على ارادة مرتبة خاصة من الاحتياط وهي أعلى مراتبه ووافاء برعایة احتمال الواقع في جميع موارده، وهذه اتم المراتب وأكملها، وتنزيل الدين بمنزلة الاخ ربما يعيّن هذا المعنى حيث انه يقتضى كمال الاهتمام بشأنه وأن أي مرتبة من الاحتياط روعيت فهبي في محلها. فتأمل حتى لا يغتلط عليك الفرق بين هذا المعنى والقدر المشترك وخصوص الوجوب في جميع الموارد وخصوص الاستحباب في جميعها فانه لا يخلو عن غموض.

(١) أي أنه حسن في أي مرتبة من المراتب ولو في موارد عدم وجوب الاحتياط كالاحتياط في الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية التي اعترف بها الأخبارى بعدم وجوب الاحتياط فيهما.

(٢) أي لا يكون المراد من الامر المذكور بالاحتياط جميع مراتب الاحتياط كي يتحمل الامر على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب.

ولا المقدار الواجب (١) والمراد من قوله: «بما شئت» (٢) ليس التعميم من حيث القلة، والكثرة، والتغويض إلى مشية الشخص لأن هذا كله (٣) مناف لجعله (٤) بمنزلة الاخ،

(١) أي لا يكون الامر بالاحتياط لخصوص المقدار الواجب من الاحتياط كما اذا كان الشك في فراغ الذمة بعد العلم بشبوت أصل التكليف كي يحمل الامر على خصوص الطلب الوجوبي.

(٢) في قوله عليه السلام «فاحافظ لدينك بما شئت» وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الرواية بملحوظة قوله: «بما شئت» ظاهرة في خصوص الطلب الاستحبابي فتكون الرواية دالة على خصوص استحباب الاحتياط لا على وجوبه.

قلت: ليس المراد منه ان المكلف له أن يستقل الاحتياط وله أن يستكشر فمن شاء استقل ومن شاء استكشر كي يدل على خصوص استحباب الاحتياط بل يرفع اليدي عن ظهور قوله: «بما شئت» بقرينة تنزيل الدين بمنزلة الاخ فانه يعين كون المراد منه مرتبة خاصة من الاحتياط، وهي اعلى مراتبه كما عرفت.

(٣) أي تعميم الاحتياط من حيث القلة، والكثرة، والتغويض إلى المشية.

(٤) أي لجعل الدين بمنزلة الاخ، حيث قال: «اخوك دينك» وجه المنافاة هو أن التعميم، والتغويض إلى المشية ظاهران في عدم الاهتمام به، وترك مقدار منه اذا شاء، وتنزيل الدين بمنزلة الاخ ظاهر في كمال الاهتمام به وانه لا ينبغي أن يترك في جميع مراتبه وهما متنافيان.

بل المراد (١) أن أي مرتبة من الاحتياط شتمها فهو فى محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يحسن فيها بعض مراتب الاحتياط (٢) كالمال (٣)، وما عدا الاخر من الرجال (٤) فهو بمنزلة قوله تعالى: «فاقتوا الله ما استطعتم» (٥). ومما ذكرنا (٦) يظهر الجواب من سائر الاخبار المتقدمة (٧)، ضعف للسند فى الجميع (٨).

(١) أي بل المراد من قوله: بما شئت.

(٢) بل هو يحسن في جميع مراتبها.

(٣) الذى اعلى مراتب الاحتياط فيه لا يكون حسناً لانطباق الخسفة عليه.

(٤) من العم، والخال، وغيرهما من الرجال، فان بعض مراتب الاحتياط فيهم ينجر الى التذلل فلا يكون حسناً، وهذا بخلاف الاخر فان الاحتياط في حقه حسن في أي مرتبة من مراتبه.

(٥) كما أن الآية تدل على أن التقوى حسن في أي مرتبة من مراتبه فانه مطلوب بقدر الاستطاعة، كذلك قوله: «بما شئت» فانه يدل على أن الاحتياط مطلوب بقدر الاستطاعة، وحسن بجميع مراتبه. وان شئت فقل كما أن "الامر بالتقى لا يكون الزاماً كذلك الامر بالاحتياط.

(٦) من أن الامر بالاحتياط ظاهر في الارشاد المشترك بين الوجوب والندب او الطلب المشترك بينهما.

(٧) التي استدل بها على وجوب الاحتياط فانها ايضاً تحمل على الارشاد او الطلب المشترك بين الوجوب والندب.

(٨) أي في جميع الاخبار المتقدمة.

نعم (١) يظهر من المحقق في المعارج اعتبار (٢) أسناد النبوى «دع ما يربيك» حيث (٣) اقتصر فى رده (٤) على أنه خبر واحد لا يعدل (٥) عليه فى الأصول، وان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة. وما ذكره (٦) محل تأمل لمنع كون المسألة اصولية،

(١) استدراك عما ذكره من ضعف جميع الروايات المتقدمة سندًا. وملخص الاستدراك انه يظهر من المعارج سند النبوى معتبر.

(٢) فاعل لقوله: «يظهر» أي يظهر حجية سند النبوى.

(٣) هذا بيان لمنشاء الظهور أي انما قلنا بأن الظاهر من المحقق اعتبار سند النبوى لانه لم يستشكل في سنته بل اقتصر في رده بوجوه ثلاثة: الاول ان النبوى خبر واحد. الثاني: ان خبر الواحد لا يعتمد عليه في المسألة اصولية، ومسألة الاحتياط مسألة اصولية وأشار اليهما لمصنف بقوله: انه خبر واحد. الثالث ان ايجاب الاحتياط على العبد يكون الزام المكلف بالاثقل اي ايقاعه في المشقة وايقاعه في المشقة مظنة للريب اذ لعل الله تعالى لا يرضى بذلك فيدل النبوى على عكس المقصود وهو وجوب ترك الاحتياط بقوله: دع ما يربيك وأشار الى هذا الوجه بقوله: ان الزام المكلف...

(٤) أي في رد النبوى.

(٥) أي لا يعتمد عليه.

(٦) أي ما ذكر المحقق في رد النبوى محل تأمل. هذا جواب من الدليل الثاني للمحقق أي نمنع كون مسألة الاحتياط مسألة اصولية بل هي مسألة فقهية لرجوع البحث فيها الى البحث عن عوارض فعل

ثم منع (١) كون النبوى من الاخبار الاحد المجردة لأن مضمونه (٢)  
هو ترك الشبهة يمكن دعوى تواترها، ثم منع (٣) عدم اعتبار الاحد  
في المسألة الاصولية. أما ذكره (٤) من أن الزام المكلف بالاثقل الخ  
فيه ان الالزام (٥) من هذا الامر

المكلف بلا واسطة، وقد ذكره القوم فرقاً بين المسائل الاصولية  
والشبيهة أي قالوا أن المسألة الفقهية ما يعرض على فعل المكلف  
بلا واسطة ومسألة الاحتياط هكذا فانه يقال: ان كل مشكوك الحكم  
في الواقع باحتمال كونه جزء في الواقع يجب الاتيان به في الظاهر.  
(١) هذا جواب عن الدليل الاول الذي ذكره المحقق. وحاصله:

انا نمنع كون النبوى من الاخبار الاحد المجردة عن القرائن بل  
الاخبار الواردة بهذا المضمن يكتفى دعوى تواترها، وهذا ما  
يسمى بالتواتر المعنوي، ويقابله التواتر اللغظي، والاجمالي وقد  
عرفت الفرق بينهما سابقاً.

(٢) أي مضمون النبوى.

(٣) وهذا ايضاً جواب عن الدليل الثاني الذي ذكره المحقق  
أي لا نسلم عدم حجية الخبر الواحد في المسألة الاصولية. نعم هو  
لا يكون حجة في اصول الدين، ومحل الكلام اصول الفقه.  
(٤) أي ما ذكره المحقق.

(٥) أي الزام المكلف بالاثقل انما جاء من قبل الامر بالاحتياط  
المستفاد من قوله: «دع ما يربك» ومعه فلا ريب في جواز الزامه  
وهذا جواب عن الدليل الثالث الذي ذكره المحقق، وتوضيحه: أن  
اي جواب الاحتياط انما يكون ريبة وشكاً اذا لم يدل عليه النبوى وغيره

فلا ريب فيه (١) الرابعة (٢) اخبار التثليل «٣» المروية عن النبي (ص) والوصى وبعض الانئمة (٤) عليهم السلام ففى مقبولة عمر بن حنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين بعد الامر بالاخذ بالمشهور منهما (٥) وترك الشاذ النادر معللا (٦) بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله (٧): «إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشد (٨) فيتبع، أمر بين غيره (٩) فيجتنب، وامر مشكل (١٠) يرد

من الأدلة، وأما مع الدلالة عليه فيكون معلوماً لا مشكواً.

(١) أي في الزام المكلف بالاثقل.

(٢) أي الطائفة الرابعة من الاخبار التي استدل بها على وجوب الاحتياط.

(٣) إنما سُمِّي بالثلثة لتقسيم الأمور فيها إلى ثلاثة: بين رشد، وبين غيره، وأمر مشتبه.

(٤) أي كأبي عبد الله (ع)

(٥) أي من الخبرين حيث قال (ع): «خذ بما اشتهر بين أصحاها». .

(٦) أي ذكر التعلييل لوجوب الاخذ بالخبر المشهور، وترك الخبر الشاذ بأن الجمع عليه أي الخبر المشهور لا ريب في صدوره عن المعصوم، ومفهومه أن الخبر الشاذ فيه ريب.

(٧) عطف على قوله: «الامر» اي بعد قوله: إنما الأمور...

(٨) كالخبر المشهور.

(٩) كالخبر المخالف للمكتاب والسنّة القطعية.

(١٠) كالخبر الشاذ.

حکمه الی اللہ ورسولہ۔

قال (١) رسول الله صلى الله عليه وآلـه: «حلال بين، وحرام بين، وشيمـات بين ذلك فمن ترك الشيمـات نجـى من المحرمات، ومن أخذ بالشيمـات وقع في المحرمات وهـنـاك من حيث لا يعلم» وجه الدلالة (٢)  
أن الإمام «ع» أوجـب طرح الشـاذـ (٣) معلـلاًـ بـأنـ المـجمـعـ (٤)ـ عـلـيـهـ  
لا رـيبـ فـيهـ.

(١) أي ففي المقبولة بعد الامر بالاخذ بالمشهور وبعد قوله  
انما الامور ثلاثة قال رسول الله ...

(٢) أي وجه دلالة الرواية على وجوب الاحتياط.

(٣) بقوله: يترك.

(٤) فيفهم منه ان الشاذ الذى فى مقابلة فيه ريب. ملخص الكلام: ان المذكور فى كلام الامام (ع) امر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله، وفي كلام النبى (ص) فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، وورد الاستدلال على وجوب الاجتناب عن الشبهات المرددة بين الحلال والحرام انما هو على تلك الفقريتين فيستفاد منهما طرح الشاذ من حيث وجود ريب فيه لا يوجد في مقابلة وهو المشهور فالعلة لوجوب طرح الشاذ هو وجوب الريب فيه، ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما كان فيه الريب والشك فهذا معنى وجوب الاحتياط. ولا يخفى ان "التعليل بان الجميع عليه لاريب فيه انما هو لوجوب الاخذ بالمشهور لالوجوب طرح الشاذ. نعم أن المفهوم المستفاد منه هو وجود الريب فى الشاذ فالعلة لوجوب

والمراد (١) أن الشاذ فيه الريب، لا أن الشهادة يجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا (٢) لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة

الطرح هو المفهوم المستفاد منه.

(١) هذا جواب عن سؤال مقدر، وهو أن "كون المجمع عليه لا ريب فيه يدل على أن الشاذ مقطوع البطلان فيدل الرواية على وجوب ترك ما يقطع ببطلانه، لا على ترك المشتبهات فيكون الرواية أجنبية عن المقام."

وملخص الجواب: أن المراد من الشاذ هو الشيء الذي فيه الريب، ووقوعه في مقابل الشهادة لا يجعله مقطوع البطلان، اذ ليس المراد من المشهور مقطوع الصحة كي يكون مقابله مقطوع البطلان.

والحاصل: أن "المراد منه نفي الريب عن المجمع عليه الذي هو بمعنى المشهور بالإضافة إلى الشاذ فيكون المقصود اثبات الرجحان للمشهور بالنسبة إلى الشاذ، لا نفي الريب عن المشهور رأساً كي يكون هو داخلاً في بين الرشد، والشاذ في بين الغي"، ويقال ان الرواية تدل على ترك ما هو مقطوع البطلان فلا ترتبط بالمقام لأننا نبحث في ترك المشتبه، لا في ترك ما هو مقطوع البطلان.

(٢) أي ان كانت الشهادة مما جعلها الشاذ مما لا ريب في بطلانه لم يكن معنى ... من هنا شرع المصنف لذكر الوجوه الدالة على أن "الشهادة لا يجعل الشاذ مقطوع البطلان بل يجعله مما فيه ريب، وملخص الوجه الاول هو أن "الترجح بالاعدلية والاصدقية والورعية مقدم في الرواية على الترجح بالشهرة فان ظاهر ذلك عدم الاعتناء

## عن الترجيح بالاعدالية، والاصدقية، والأورعية ولا(١) لفرض

بالشهرة مع وجود احدى المرجحات المتقدمة عليها في الرواية فاذا كان الراوي في الشاذ أعدل، أو أصدق، او ا örر، من راوي الخبر المشهور كان اللازم من تقديم الترجيح لها على الشهرة تقديم الشاذ الذى فيه ريب على المشهور الذى ليس فيه ريب. هذا كله بناءً أن الشهرة توجب كون الشاذ مما فيه ريب، وأما اذا جعلت الشهرة الشاذ مقطوعاً البطلان فلا معنى للتعارض بينه وبين المشهور الذى هو مقطوع الصحة، ولا معنى للترجح المذكور حيث لا يعقل الترجيح بين ما لا ريب في صحته، وما لا ريب في بطلانه.

(١) أي ان جعلت الشهرة الشاذ مقطوعاً البطلان لم يكن معنى لفرض الراوى... هذا هو الوجه الثاني الدال على أن الشهرة لا تجعل الشاذ مقطوعاً البطلان، وملخصه: أن السائل - بعد حكم الامام (ع) بالأخذ بالمشهور وترك الشاذ - فرض الشهرة في كلا الخبرين بقوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» فلو كان المشهور مقطوع الصحة والشاذ مقطوعاً البطلان فكيف يكون كلا الخبرين المتعارضين مشهورين إذ معناه أن يقع التعارض بين الخبرين الذين هما مقطوعاً الصحة ووقوع التعارض بين المقطعيين معال لعدم امكان حصول القطع منهما معاً. أضعف الى ذلك أنه يلزم أن يكون كل من الخبرين مقطوعاً الصحة والبطلان إذ المفروض أنــ الشهرة في كل منهما يوجب العلم بصحته وبطلان معارضه فمعنى كون الخبرين مشهورين نفي الريب عن صحته وبطلانه وهو كما

الراوى الشهرة فى كلا الخبرين، ولا بتشليث (١) الامور ثم الاستشهاد بتشليث النبى (ص) والحاصل: أن الناظر فى الرواية يقطع بأن الشاذ (٢) مما فيه الريب فيجب طرحة وهو الامر المشكل الذى

(١) أي ان جعلت الشهرة الشاذ معلوم البطلان لم يكن معنى بتشليث الامور. وهذا هو الوجه الثالث الدال على أن "الشاذ لا يكون معلوم البطلان".

وملخصه: ان الامام (ع) جعل الامور ثلاثة بقوله: «النما الامور ثلاثة» ثم استشهد بتشليث النبى (ص) بقوله: «قال رسول الله (ص) حلال بيّن...» ولو كان الشاذ معلوم البطلان فلا معنى لجعل الامور ثلاثة بل كل شيء يرجع الى امررين اما بيّن غيه، واما بين رشدء، ولا مشكل في البين كي يحتاج في بيان حكمه الى تشييل الامور، والاستشهاد بتشليث النبى (ص). وان شئت فقل: ان العمل بالخبر من الامور فله اقسام ثلاثة، والعمل بالشاذ من الخبر المشكل الذي لا بد ان يرد حكمه الى الله ورسوله، فلو كان الشاذ معلوم البطلان لم يبق مصداق للمشكل كي يكون الخبر ثلاثة اقسام بل له قسمان اما معلوم الصحة، واما معلوم البطلان.

(٢) وليس معناه عدم الريب في بطلانه بل هو داخل في الامر المشكل الذي يجب رده الى الله ورسوله.

القرائن الدالة على انه صلى الله اراد وجوب الاجتناب من قوله: «فمن ترك الشبهات» الاولى استشهاد الامام بقول رسول الله كما سيعجبه توضيحه.

أوجب الامام رده الى الله، ورسوله فيعلم من ذلك (١) كله ان الاستشهاد بقول رسول الله في (٢) التثليث لا يستقيم (٣) الا مع وجوب الاحتياط، والاجتناب عن الشبهات (٤) مضافاً (٥) الى

(١) أي مما ذكرناه ان الامور ثلاثة، والشاذ داخل في المشكل الذي يجب طرحة.

(٢) أي في تثليث الرسول (ص) الامور ثلاثة.

(٣) خبر لقوله: «ان...» ملخص كلامه: ان الامام (ع) ذكر ان الامور ثلاثة وادرج الخبر الشاذ في المشكل الذي حكم بوجوب طرحة، واستشهد لوجوب طرح الامر المشكل بقول رسول الله (ص) فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، والاستشهاد المذكور لا يتم الا أن يدل، قوله (ص): «فمن ترك الشبهات» على وجوب الترك اذ لو لم يكن المراد بترك الشبهات فيه تركها على سبيل الوجوب لم يبق وجه للاستشهاد به لوجوب رد الامر المشكل الى الله ورسوله لان الترك الاستحبابي لا يكون شاهداً لوجوب الطرح.

(٤) بأن يدل قوله (ص) فمن ترك الشبهات الى وجوب تركها. والحاصل ان الامام (ع) استشهد على وجوب الاجتناب عن المشكل بقوله رسول الله فمن ترك الشبهات... وهذا الاستشهاد انما يتم بناء على دلالة كلام الرسول على وجوب ترك المشتبهات والا لا يصح الاستشهاد به على وجوب طرح أمر مشكل.

(٥) أي مضافاً الى دلالة الاستشهاد على أن قوله (ص) فمن ترك المشتبهات يدل على وجوب الاجتناب أن قوله: «نجى من

دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على أن تخلص النفس من المحرمات واجب، وقوله: وقع (١) في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ودون (٢)

المحرمات» أيضاً يدل عليه وهذه قرينة ثانية على ارادة وجوب الاجتناب من كلام الرسول (ص) بتقريب ان تخلص النفس من المحرمات واجب وهو لا يمكن الا بترك المشتبهات فيكون تركها أيضاً واجباً لأن "مقدمة الواجب واجب.

(١) وهذه قرينة ثالثة على ارادة وجوب الاجتناب من قول النبي صلى الله عليه وآله فمن ترك الشبهات بتقريب أن في ترك المشتبهات وقوع في المحرمات والهلاكة الاخروية فيجب تركها حذراً من الوقوع فيما فان قوله: فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وان كان اخباراً عن لازم ترك الشبهة وارتكابها الا أنه يستلزم حكماً انسائياً وطلبأً من الشارع وجوب الاحتياط فان ذكر اللازم من أحد وجود بيان الاحكام فانه كثيراً ما يكتفى الشارع عن بيان الحكم بذكر لازم الفعل والترك.

(٢) أي ادنى مرتبة من ظهور مقبولة عمر بن حنبلة في وجوب الاحتياط ظهور النبوي المروى عن أبي عبد الله (ع) في الدلالة على وجوب الاحتياط وجه الادونية أن المقبولة تدل على وجوب الاحتياط من جهتين ظهورها في وجوب الاحتياط بنفسها مع قطع النظر عن استشهاد الامام بقول رسول الله (ص) واستشهاد الامام (ع) بقوله صلى الله عليه وآلها وأما النبوي المروى عن أبي عبد الله فهو خال عن الاستشهاد المذكور ولذا لا يبلغ في الظهور الى المقبولة ويكون

هذا النبوى فى الظہور النبوى (١) المروى عن أبي عبد الله فى كلام طويل وقد تقدم فى أخبار التوقف وكذا (٢) مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام. والجواب عنه (٣) ما ذكرنا سابقاً (٤) من أن الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادى للتحرز عن المضرة المحتملة فيها (٥) فقد يكون المضرة (٦) عقاباً و حينئذ «٧» فالاجتناب لازم، وقد يكون (٨) مضره اخرى فلا عقاب على

دونها فى الظہور.

- (١) وهو مارواه جميل بن صالح عن الصادق (ع)، عن آبائه.
- (٢) أي ظہور المرسلة ايضاً دون ظہور مقبولة عمر بن حنظلة لما تقدم آنفاً ويأتي ذكر هذه المرسلة بعد سطور و تقدم ايضاً.
- (٣) أي عن أخبار التثليث و تذكير الضمير باعتبار النبوى.
- (٤) في الجواب عن الخبر التوقف والاحتياط.
- (٥) أي في الشبهة فلا يكون أمراً مولوياً إلا على وجوب الاجتناب
- (٦) أي المضرة المحتملة قد تكون عقاباً كما اذا كان الشك في المكلف به في الشبهة الحكمية وكان التكليف منجزاً لأجل العلم الاجمالي او عدم معذورية المكلف لأجل تمكنه من الفحص وا زالة الشبهة.
- (٧) أي حينما كانت المضرة المحتملة عقاباً فيجب الاجتناب عنها بحكم العقل والشرع.
- (٨) أي قد يكون الضرر المحتمل ضرراً غير العقاب سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب الى ارتكاب المعصية ام دنيوية كالذلة والقسوة.

ارتکابها (١) على تقدیر الوقوع في المهمکة (٢) كالمشتبه بالحرام «٣» حيث لا يحتمل فيه (٤) الوقوع في العقاب على تقدیر الجرمة اتفاقاً (٥) لقبع العقاب على الحكم الواقعى المجهول باعتراف الاخباريين ايضاً كما تقدم (٦)

(١) أي على ارتکاب المضرة غير العقاب.

(٢) الدينية او الدنيوية.

(٣) بأن كانت الشبهة موضوعية تحريرمية كما اذا اشتبه الخل بالخمر وكذلك لو كانت شبهة موضوعية وجوبية او حكمية وجوبية فانه لا يحتمل فيها العقاب الاخر وی بل يحتمل المضرر غير العقاب.

(٤) أي في الموضوع المشتبه بالحرام.

(٥) ولو شرب الماء المزدوج بين الخل والخمر وكان خمراً في الواقع فهو لا يعاقب على ذلك باتفاق الاصوليين والاخباريين.

(٦) غایة الامر انهم يدعون وجود البيان في الشبهة التحريرمية ولذا يلتزمون بوجوب الاحتياط فيها.

ملخص كلامه الى هنا: ان اخبار التشليث لا تدل على وجوب الاحتياط بل هي ارشاد الى التحرز عن الواقع في الحرام المحتمل الواقعى وحيث ان الواقع في الحرام الواقعى لا يلازم العقاب كى تكون الاخبار ارشاداً الى وجوب التحرز لتطابق الادلة على نفي المؤاخذة والعقاب فتكون ارشاداً الى الطلب المشترك بين الوجوب والندب فيتبع خصوصيات هذا القدر المشتركة خصوصيات المهمکة في موارد الخاصة فان كان الملاك المحتمل هو العقاب كما في الشبهة المحصورة ونحوها من موارد عدم العذر فيحكم العقل

وإذا تبين لك أن المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزامي (١) فيكتفى حينئذ (٢) في مناسبة ذكر كلام النبي «ص» المسوق للارشاد أنه (٣) اذا كان الاجتناب من اهم شبهه بالحرام راجحاً.

بوجوب الاحتياط ارشاداً، وان كان غيره من المفاسد الكامنة في الافعال فيحكم العقل بحسن الاحتياط فالنبوى لا يدل على الطلب الشعري الالزامي الظاهري كما هو دعوى الاخباريين.

ان قلت: ان الملامة ليست ظاهرة في المعنى الاعم من المفسدة الاخروية والدنيوية كي يقال: ان دفعها ليس واجباً مطلقاً بل يجب فيما كان الملاك المحتمل هو العقاب بل هي ظاهرة في الملاكة الاخروية أي العقاب فالنبوى يدل على وجوب التحرز عنه.

قلت: انه خلاف الظاهر فلا يرفع اليه بدليل.

(١) أي الامر بطرح الشبهات في أخبار التشليث ليس لخصوص الطلب الالزامي كي يدل على وجوب الاحتياط ويكون دليلاً للأخباري بل هو ارشاد الى رجحان الاجتناب عن الشبهات أي الرجحان المطلق المشترك بين الوجوب والاستحباب فيتبع فيما ما يرشد اليه فيكون ايجاً بياً فيما كان الاجتناب واجباً واستحباً بياً فيما كان مستحبأً.

(٢) أي حينما لم يكن الامر بطرح الشبهات لخصوص الطلب الالزامي.

(٣) والجملة مسؤولة الى المصدر كي تكون فاعلاً لقوله: «فيكتفى». ولا يخفى أن قوله: «فيكتفى...» جواب عن سؤال مقدر. وهو أن "الامر بطرح الشبهات في قول النبي (ص) لولم يدل على خصوص

وجوب الاحتياط بل كان دالاً على مطلق الرجحان المشترك بين الوجوب والندب لم يناسب استشهاد الإمام عليه السلام، لوجوب طرح المشكل على قول النبي (ص) اذ لا بد من مطابقة الدليل للمدلول والشاهد للمشهد له، فمن ذلك يعلم ارادة وجوب الاجتناب عن الشبهات في النبوي، وان لم يكن بنفسه ظاهراً في ذلك.

وأجاب عنه المصنف بأن "دلالة النبوى على مطلق الرجحان ايضاً يكفى في مناسبة الاستشهاد وتوضيحه: أن استدلال الإمام عليه السلام، يقول النبي في هذا المقام ابداع للحكمة، وبين لحكمة حكمه بالكراءة فان "وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآلـهـ، ولو على وجه الكراهة انما كان هو الواقع في العرام، وإذا كان الواقع في العرام مع الجمالة منشاء للكراهة فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبتت الحجة يكون الاخذ بالخبر الذي فيه ريب اولى بالمنع وإذا كان ذلك أي الواقع في العرام مع الجمالة مكرروها فهذا أي الاخذ بالخبر الذي فيه ريب يكون حراماً، ويكون هذا الاستدلال نظير الاستدلال بكراءة الصلاة في ثوب من لا يعتذر عن التجassات على عدم جواز الصلاة في الشوب النجس، فكما يمكن الاستدلال بكراءة الصلاة في الشوب المذكور على عدم جواز الصلاة في الشوب النجس بتقرير ان الصلاة في ثوبه اذا كانت مكرروها مع الجهل بتجاسته تكون حراماً فيما علمنا بنجاسته بطريق اولى والاستدلال يدل على أن "حكمة المنع عن الصلاة في ثوب من لا يعتذر عن التجassات هو وقوع الصلاة في الشوب النجس، كذلك في المقام يمكن الاستدلال بكراءة ارتکابه المشتبهات على حرمة العمل بالشاذ.

تفصياً (١) عن الوقوع في مفسدة العرام، فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرى (٢) عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحق إذاً لو قصر في ذلك (٣)، وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجة له (٤) فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل

(١) أي إذا كان الاجتناب من المشتبه راجحاً وارتكابه مكر وها لاجل الفرار عن الوقوع في العرام يكون طرح خبر الشاذ واجباً لاجل التفتيش عما هو أقرب إلى الحق عند تعارض الخبرين ان شئت فقل كما أن "حكمة جعل الرجحان في الاجتناب عن المشتبهات هو الفرار عن الوقوع في المفسدة كذلك حكمة جعل الوجوب لطرح الخبر الشاذ هو التفتيش عند تعارض الخبرين لتحصيل ما هو أقرب إلى الحق فحكمة جعل وجوب طرح الشاذ هو البحث والتفتيش لتحصيل ما هو الأقرب.

وملخص الكلام: إذا كان ترك المشتبهات راجحاً مع الجهل بالوقوع في العرام فطرح الخبر الشاذ واجب بطريق أولى للعلم بكونه باطلاً فيكون العمل به حراماً بحكم العقل وارشاد النبوى.

(٢) التحرى بمعنى البحث والتفتيش أي إنما قلنا بوجوب طرح الخبر الشاذ لأن العقل حاكم بوجوب البحث والتفتيش عند تعارض الخبرين عن الخبر الذي هو أبعد من الريب والأخذ به وهو الخبر المشهور.

(٣) أي في التحرى.

(٤) أي للمكلف.

الشارع<sup>(١)</sup> فتأمل<sup>(٢)</sup> . ويؤيد<sup>(٣)</sup> ما ذكرنا من أن النبوى ليس وارداً في مقام الالزام<sup>(٤)</sup> بترك الشبهات أمور

(١) ملخص الكلام: أن ترك البحث والفحص عن الخبر المشهور والأخذ بالخبر الشاذ الذي فيه الريب أخذ بما هو مشكوك العجية فيه احتمال العقاب فيجب طرحته والأخذ بالمشهور الذي لا ريب فيه لكونه مقطوع العجية بحكم العقل ويكون النبوى ارشاداً إليه.  
 (٢) لعله اشارة إلى أن "الأخذ بالخبر الشاذ أخذ بالطريق المنصوب من قبل الشارع لكونه حجة بالفرض من غير جهة ابتلائه بالمعارض المشهور فلا يتم الفرق المذكور بينه وبين ما نحن فيه من وجوب الاحتياط فيه ورجحانه فيما نحن فيه من الشبهة التحريريمية الحكمية.

ويمكن أن يكون اشارة إلى أن ما ذكره من المناسبة بعيد عن ظاهر الرواية.

ويمكن أن يكون اشارة إلى أن النبوى<sup>(ص)</sup> يبيّن في اخبار التثليل وجه الامر بترك الشبهات وهو استلزم ارتکابها الدخول في الحرام، وهو لا يختلف باختلاف المقامات حتى يقتضي الامس الوجوب في بعض المقامات والاستحباب في مقام آخر بل اما هو مقتضى للوجوب مطلقاً او مقتضى للاستحباب مطلقاً . والله العالم.

(٣) من هنا شرع لذكر مؤيدات لعدم كون النبوى ظاهراً في وجوب الاحتياط.

(٤) كي يكون دليلاً للاخبارى بل هو ارشاد الى المرجحان المطلق المشترك بين الوجوب والاستحباب فيتبع فيهما ما يرشد اليه فيكون

أحدهما(١): عموم الشبهات للشبة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه (٢) بالشبة الحكمية مع أنه اخراج لاكثر الافراد.

ايجابياً فيما كان الاجتناب واجباً واستحباباً فيما كان مستحبباً.

(١) هذا اشاره الى المؤيد الاول وملخصه ان الشبهات في قوله صلى الله عليه وآله: « فمن ترك الشبهات » يشمل الشبة الحكمية، وال الموضوعية التحريمية كالممايع المردود بين الخل والخمر، والاحتياط في الشبة الموضوعية ليس واجباً باتفاق الاخباريين فلا بد من حمل الامر الدال على الاجتناب عن الشبهات على الارشاد الى الرجحان المطلق المشترك بين الوجوب والاستحباب.

(٢) أي تخصيص عموم الشبهات. وهذا جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: أن " لفظ «الشبهات» بعمومه وان يشمل الشبهات الحكمية، وال الموضوعية الا أنه يستثنى منه الشبهات الموضوعية بقيام الاجماع على عدم وجوب الاجتناب عنها فيحمل العموم على الشبهات الحكمية التحريمية فيدل على وجوب الاجتناب عنها. وان شئت فقل: أن مع وجود المخصوص لا يشمل عموم الشبهات للشبهات الموضوعية كي يقال ان الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط فيها قرينة على حمل الامر بالاجتناب عن الشبهات على الرجحان المطلق المشترك بين الوجوب والاستحباب. واجب عنه المصنف بوجهين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «مع أنه اخراج...» أي الشبهات الموضوعية عن عموم الشبهات مستلزم لتخصيص الاكثر المستوجب

مناف (١) لـ**السياق** فـ**الرواية** أب عن التخصيص لأنـه (٢)  
ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من العلال البين (٣)،

لأنـالشبهة الحكمية التحريريمية في غاية القلة بالنسبة إلى الموضوعية  
التحريريمية.

أقول: لا يخفى أنـ «هذا اذا كان الاخراج بعنوان عديدة واما  
اذا كان بعنوان واحد فلا يكون من تخصيص الاكثر ولو كان المخرج  
ذا افراد كثيرة».

الوجه الثاني: ما اشار اليه بقوله: (مناف لـ**السياق**...) أي  
تخصيص عموم الشبهات الحكمية مناف لـ**الرواية** اذ ظاهر  
قوله (ص) «انما الامر ثلاثة» حلال بيـن، وحرام بيـن، والمشتبهـات،  
هو الحصر الحقيقي بحيث ينفي وجود الامر الرابع فلو استثنى المشتبهـات  
الموضوعية عن الشبهـات لـكانت قسماً رابعاً ولم ينحصر الامر في  
الثلاثة اذ المفروض انهـا ليست من العلال البـين، ولا الحرام  
البيـن فـاذا لم تـكن داخلـة في الشـبهـات فـتـكون هي قسماً رابعاً، وهو  
خلاف الحصر المستفاد من كلمة «انما».

(١) خبر لـقوله: «وـتـخصـيـصـه».  
(٢) أي سياق الرواية ظاهر في الحصر كما هو المستفاد من  
كلمة «انـما».

(٣) ولا من الحرام البيـن فـلو لم يكن داخلاً تحت المشتبـهـات  
لـكان قسماً رابعاً وهو خلاف الحصر المستفاد من كلمة «انـما»

ولو بني على كونها (١) منه لأجل ادلة جواز ارتكابها (٢) قلنا  
بمثله (٣) في الشبهة الحكمية «الثانية» (٤)

(١) أي لو بني الاخبارى على كون الشبهة الموضوعية داخلة  
في العلال البىّن.

(٢) أي ادلة جواز ارتكاب الشبهة وهو كل شيء لك حلال...  
فانها تقتضى كون المشتبه الواقعى حلالاً ظاهراً فيكون داخلاً في  
اللال البىّن.

ملخص الكلام: اذا قال الاخبارى ان الشبهة الموضوعية  
لا يستثنى من عموم الشبهات كي يقال أن سياق الرواية أب عن  
التخصيص، بل هو يخرج عن المشتبه تخصصاً من حيث ان ادلة  
جوازها يقتضى اباحتها ظاهراً فيكون وارداً على النبوى الدال  
على وجوب الاجتناب عن المشتبهات لا مخصوصاً.

فنقول في جوابه: ان ادلة جواز الارتكاب لو كانت واردة على  
النبوى في الشبهات الموضوعية لكان ادلة البراءة واردة عليها  
في الشبهات الحكمية ايضاً فلا يكون الاحتياط واجباً فيها أيضاً  
فيكون النبوى مختصاً بما لا يجرى فيه دليل البراءة وهو الشك في المكلف  
به بعد العلم بثبتت أصل التكليف وهو خارج عن محل الكلام ومتافق  
عليه بين الفريقيين.

(٣) أي قلنا بمثل ما قلتم في الشبهات الموضوعية، في  
الشبهات الحكمية.

(٤) أي الامر الثاني من الامور الدالة على أن النبوى ليس  
وارداً في مقام الالتزام بترك الشبهات.

انه (ص) رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع<sup>(١)</sup> في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم<sup>(٢)</sup>، والمراد منها جنس الشبهة<sup>(٣)</sup>

(١) مفعول لقوله: «رتب».

(٢) حيث قال: من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وانت ترى أن الموقعة في المحرمات والهلاكة من حيث لا يعلم مترب على الأخذ بالشبهات.

(٣) حتى يصدق على ارتكاب شبهة واحدة. توضيح هذه العبارة يحتاج إلى بيان المراد من اللام في المشبهات الواقعة في قوله (ص) «فمن ترك الشبهات...» بانها للعموم الاستغراقى وللعموم المجموعى وللعموم البىلى اول للجنس. توضحه: أن تعلق الحكم بالعموم تارة: بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، وهذا القسم يسمى بالعام الاستغراقى ولازم هذا القسم من العموم هو حصول الامتنال بعدل واحد، ولعصيان بفعل آخر.

وآخر: بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً ب بحيث لو أخل باكرام واحد لما امتنل اصلاً، وذلك كاطعام ستين مسكيناً.

وثالثة: بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل كقوله اكرم عالماً فانه لو اكرم واحداً منهم لقد امتنل.

ورابعة: بنحو يكون الجنس الصادق على القليل والكثير موضوعاً. اذا عرفت ذلك فنقول: أن "مراده (ص) من المشبهات ليس العموم الاستغراقى، ولا المجموعى، ولا البىلى بل المراد منها هو الجنس

لأنه (١) فى مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام، لا فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع. مع أنه (٢) ينافي استشهاد الامام

أى ارتكاب جنس الشبهة وان كان في ضمن فرد يوجب الوقوع في المحرمات ...

(١) هذا دليل اول على أن المراد من الشبهات جنس الشبهة، وملخصه: أن النبوى في مقام بيان حكم الامر المتردد بين الحلال والحرام، وان المرتکب للامر المذكور يقع في الملاكمة والمناسب لهذا المعنى هو حمل المشتبهات على جنس الشبهة حتى يصدق الشبهة الواحدة، والكثيرة. وليس في مقام بيان حكم ارتكاب مجموع الشبهة كي يحمل المشتبهات على العموم المجموعى.

(٢) أى حمل «المشتبهات» في النبوى على ارتكاب مجموع الشبهات، هذا دليل ثان على كون المراد من الشبهة جنس الشبهة. توضيحه: أن الامام عليه السلام، قد استشهد بالنبوى في تعارض الخبرين على وجوب طرح الشاذ، ولو كان المراد بالامر بترك الشبهات ترك جميعها لا يناسبه استشهاد على وجوب طرح الشاذ فانه شبهة واحدة فلا يناسب الاستشهاد بوجوب ترك مجموع الشبهات على وجوب ترك الشبهة الواحدة وهذا بخلاف ما لو حمل المشتبهات على جنس الشبهة فانه يناسب الاستشهاد بوجوب طرح جنس الشبهة على وجوب طرح شبهة واحدة، وهي الشاذ لأن الجنس يصدق على شبهة واحدة أيضاً فانه يصدق على القليل والكثير على حد " سواء.

عليه السلام، ومن المعلوم (١) أن ارتكاب جنس الشبمة لا يوجب الوقوع في الحرام، ولا الملاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشارفة (٢)، كما يدل عليه (٣) بعض ما مضى «٤».

(١) أي إذا ثبت أن "المراد من النبوى وجوب الاجتناب عن ارتكاب جنس الشبمة فهو لا يناسب مع قوله (ص) وقع في المحرمات اذ ظاهر هذا الكلام أن" ارتكاب جنس الشبمة ولو في ضمن فرد يوجب الوقوع في الحرام والملاك، وهذا ظاهر الفساد اذ لا ملازمة بين ارتكاب جنس الشبمة وارتكاب الحرام الواقعى لندرة مصادفته اياه فلا بد من التصرف في قوله (ص) وقع في المحرمات بأن يقال: إن معنى الحديث من ارتكاب جنس الشبمة يكون مشرفاً على الوقوع في المحرمات والملاك فحرمة ارتكاب الشبمة موقوفة على أن يكون الاشراف على الوقوع في المحرمات حراماً وهو اول الكلام فهذا شاهد على أن النبوى لا يدل على وجوب ترك الشبهات حتى يصير دليلاً للاخباري.

(٢) أي قوله (ص) وقع في المحرمات وهلـئـك من حيث لا يعلم استعمل في الاشراف على وقوع الحرمـة والملاكـة مجازاً بقرينة المشارفة فانـهـا من احدى القراءـن المصـحـحةـ لـلمـجاـزـ كما في استعمال الميت فيـمـنـ كانـ مـشـرـفـاـ علىـ الموـتـ.

(٣) أي على أن المراد من الموقف في المحرمات والملاكـةـ في النبوـىـ هوـ الاـشـرافـ عـلـيـهـماـ لـاـ وـقـوـعـ فـيـهـماـ حـقـيقـةـ.

(٤) من الاخبار كقول أمير المؤمنين عليه السلام «والمعاصـىـ حـمـىـ اللهـ فـمـنـ يـرـتـعـ حـوـلـهـاـ يـوـشـكـ أـنـ يـدـخـلـهـاـ».

وما (١) يأتي من الاخبار، فالاستدلال (٢) موقوف على اثبات كبرى وهي أن الاشراف على الواقع في الحرام والمهلاك من حيث لا يعلم محرم (٣) من دون سبق العلم به (٤) اصلاً.

(١) أي بعض ما يأتي من الاخبار كمرسلة الصدوق.

(٢) أي الاستدلال بالنبوى.

(٣) خبر لقوله: أن الاشراف.

(٤) أي بالتكليف كالشبهات البدوية التي لم يحصل فيها العلم بالتكليف. والحاصل: أن الاستدلال بالنبوى موقوف على أن الاشراف على الحرمة محرم في الشبهات البدوية أيضاً وهو باطل باتفاق الخبراء ولذا يجوزون الارتكاب في الشبهات الحكمية الوجوبية وال موضوعية مطلقاً. نعم لو سبق العلم بالتكليف بأن كان مقروراً بالعلم الاجمالي فان الاشراف على الحرام والمهلاكة الاخروية حرام ولكن خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الشك في التكليف وحيث انه لم يثبت حرمة الاشراف على الواقع في الحرام لم يدل النبوى على وجوب الاحتياط. وملخص الكلام: ان دلالة النبوى على الالزام بترك الشبهات موقوف على اثبات أن الاشراف على الواقع في الحرام محرم في الشبهات البدوية ودون اثبات هذا خرط القتاد، وأما اذا لم يكن النبوى في مقام الالزام بترك الشبهات بل كان في مقام رجحانه سلم من ذلك لأن الاجتناب عن الاشراف على الحرام راجح قطعاً فهذا الامر الثاني يؤيد أن "النبوى ليس وارداً في مقام الالزام بترك الشبهات".

الثالث (١) الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر المشريف المظاهر في الاستحباب لقرائين مذكورة فيها (٢) منها: قول النبي صلى الله عليه وآله، في رواية (٣) النعمان، وقد تقدم في اخبار الوقف، ومنها قول أمير المؤمنين (ع) في مرسلة الصدوق: انه خطب وقال حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن ترك (٤) ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حرام (٥) الله

(١) أي الامر الثالث من الامور المؤيدة لعدم كون النبوى وارداً في مقام الزام بترك الشبهات، وملخصه: أن "الاخبار التي هي في المدىيل كالنبوى ظاهرة في الاستحباب لأجل القرائين الداخلية فيها فهي تكون مؤيدة لكون النبوى ايضاً إلا على رجحان الاحتياط وجه التأييد كون الاخبار المذكورة مساوقة لهذا الخبر الشريف ومشابهة له من حيث السياق ونظم الكلام.

(٢) أي في الاخبار المساوقة لهذا الخبر.

(٣) وهي مارواه نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله يقول لكل ملائكة حرمى الله حلاله وحرامه والمشبهات بين ذلك لو أن "راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه قدعوا المشبهات.

بتقرير أن الاجتناب عن جانب الحمى مستحب جزماً فيكون قرينة على ارادة الاستحباب من قوله: «فدعوا المشبهات».

(٤) أي تارك ما اشتبهت حرمته تارك للحرام المعلوم بطريق أولى.

(٥) المكان الذي منع الناس من الدخول فيه.

فمن يرتع (١) حولها يوشك (٢) أن يدخلنها . ومنها رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام قال قال جدی رسول الله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى الا وان لكل منك حمى وان حمى الله محارمه (٣) فاتقوا حمى الله ومحارمه (٤) .  
ومنها: ماورد من أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً (٤) .

(١) أي من رعت ماشيته واغنامه اطراف الحمى .

(٢) أي يقرب ويدنو أن يدخل اغنامه في الحمى وهو في المقام كنایة عن المعااصي .

وهذه الرواية ايضاً ظاهرة في الاستحباب لأن الامر بترك المشتبه انما هو لاجل عدم كونه مشرفاً على الوقوع في المحارم وان يكون اترك بترك المعااصي ولا ريب في استحبابهما فهما قرينتان على أن الامر بترك المشتبه ايضاً ليس الزاميأً .

(٣) والقرينة الدالة على أن الامر بترك الشبهات ليس الزاميأً هو الامر بالاجتناب عن قرب الحمى ولا شبهة أنه مستحب موجب للورع وقرينة على أن الامر بالاجتناب عن الشبهة استحبابي لا الزامي .

(٤) وهو الذي غير العقاب فإذا لم يكن في ارتكاب المشتبهات

١- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٦١

٢- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٢٥

٣- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٤٧ مع اختلاف

ومنها: رواية فضيل بن عياض قال قلت لابي عبدالله (ع) من (١) الورع من الناس قال الذى يتورع من محارم الله، ويجتنب هؤلاء (٢) فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام وهو لا يعرفه (٣).  
واما العقل (٤) فتقريره بوجهين احدها انا نعلم اجمالاً قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهيككم عنه فانتموا ونحوه (٥) الخروج عن عهده ترکها على

عقاباً يكون الامر بالاجتناب عنه استحباً.

(١) كلمة من استفهامية.

(٢) الظلمة من مساعدتهم واظهار الحب لهم والشوق الى بقائهم.

(٣) أي لا يعرف الحرام تقريب الاستدلال بها أن الورع أمر مستحب فالامر بالاجتناب عن المشبهات الموجب للتورع ايضاً مستحب.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أن "الاخبار المذكورة لا تدل على وجوب الاحتياط بل انها ارشاد الى التحرز عن الضرر المحتمل فانه تابع للمرشد اليه في الرجحان واللزوم.

الى هنا انتهى الكلام في الادلة الشرعية المذكورة لوجوب الاحتياط، وقد عرفت عدم تماميتها ويقع الكلام في الدليل العقلي في الجزء الخامس انشاء الله.

## فهرس المطالب

٣	الثاني من وجوه تقرير الاجماع
٥	الثالث من وجوه تقرير الاجماع
٧	اعتراض السيد على نفسه
٩	جواب السيد عن الاعتراض
١١	جواب الشيخ عن المصنف
١٢	التقرير الرابع للاجماع
١٥	في أن المسيرة غير مردوعة بالآيات والروايات
١٩	في ان العمل بخبر الواحد ليس تشريعاً
٢١	في عدم لزوم طرح الاصول من حجية خبر الواحد
٢٥	جواب الشيخ وصاحب الكفاية عن كون المسيرة مردوعة
٢٧	ايراد الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ على صاحب الكفاية
٢٩	الجواب الرابع من صاحب المكافحة
٣١	الجواب الخامس من العراقي والمنائيني والاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ
٣٣	كلامنا مع السيد الاستاذ
٣٥	في الوجوه التي ذكرها سيدنا الاستاذ لجريان المسيرة
٣٨	التقرير الخامس للاجماع على حجية خبر الواحد

- ٤١ جواب الشیخ عن التقریر الخامس  
٤٣ التقریر السادس للاجماع علی حجۃ خبر الواحد  
٤٩ جواب الشیخ عن التقریر السادس  
٤٩ الرابع الدلیل العقلی علی حجۃ خبر الواحد  
٥٣ شدة اهتمام الاصحاب بنقل الروایات  
الروایات الدالة فی ان الكذابة أدخلوا الاخبار المکذوبة  
٦١ فی اخبارنا  
٦٥ فی ان العلم الاجمالی بصدور الاخبار الموجودة فی كتب  
الاصحاب غير منجز  
٦٧ فی ان مقتضی العلم الاجمالی وجوب العمل بكل خبر مظنون  
الصدور  
٦٩ فی ان مقتضی العلم الاجمالی وجوب العمل بجميع الاخبار  
والامارات لا بخصوص الاخبار  
١٧٧ الاشكال بوجود العلم الاجمالی الكبير والجواب عنه  
٧٩ فی ان العقل لا يحكم الا بالعمل بالخبر الموافق للاحتجاط  
٨١ بالتحقيق  
٨٣ الوجه الثاني من الوجوه العقلية علی حجۃ خبر الواحد  
٨٥ جواب الشیخ عن العلم الاجمالی  
٨٧ دفاع الشیخ عن الفاضل الثویني  
٨٩ ما ذكره صاحب هدایة المسترشدین علی حجۃ خبر الواحد  
٩٠ جواب الشیخ عنه  
٩٧ الرجوع الى الاخبار الظنية لم يثبت کونه من الدين  
الادلة دلالة علی حجۃ الخبر المفید للوثوق

- في مبحث البراءة ١٠٣  
 لا يعقل ان يجعل الشك طريقاً ١٠٥  
 الفرق بين الحكم الواقعى والظاهري ١٠٧  
 الفرق بين الدليل الاجتهادى والدليل الفقاهى ١١١  
 في ان موضوع الاصول يرتفع بالامارات ١١٣  
 في ان تقديم الامارات على الاصول من باب الحكومة ١١٤  
 تقديم الادلة الضنية على الاصول الشرعية من باب التخسيص ١١٨  
 تقديم الادلة الضنية على الاصول العقلية من باب الورود ١٢٢  
 في رجوع المصنف عما ذكره من كون ادلة الامارة مخصصة لادلة الاصول والتزامه بالحكومة ١٢٨  
 الامارات حاكمة على الاصول الشرعية وواردة على الاصول العقلية ١٢٩  
 في ان التخيير اصل عقلي لا غير ١٣١  
 في ان المقصود بالكلام في هذا الكتاب الاصول الجارية ١٣١  
 في الشبهات الحكمية ١٣٣  
 في مجرى الاصول ١٣٥  
 في تداخل الاصول وعدمه ١٣٧  
 في الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ١٤٣  
 في ان البحث عن المسائل الاصولية يرجع الى اقسام اربعة ١٤٨  
 ما ذكره صاحب الكفاية في وجه عدم ذكر قاعدة الطهارة من المسائل الاصولية وايراد سيدنا الاستاذ عليه ١٤٩  
 في ان النزاع بين الاصولي والاخباري صغير ١٥٠  
 الفرق بين اصواتي البراءة والاشتغال واصواتي الحظر والاباحة ١٥١  
 في الاستدلال على آية الایتاء وجواب المصنف عنه ١٥٢

- اشكال المصنف على الاستدلال بالالية وجواب المحقق العراقي عنه ١٥٩  
 اشكال صاحب الكفاية والمتحقق النائيبي على شيخنا الاعظم والجواب عنه ١٥٩  
 ١٦٤ الاستدلال بآية نفي التعذيب ١٦٤  
 ايراد القمي على من جمع بين التمسك بالالية وبين رد من استدل بها لنفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ١٦٨  
 ١٧٧ التحقيق في الاستدلال بآية بعث الرسول ١٧٧  
 جواب المحقق العراقي والاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ عن الايراد على الاستدلال بالالية ١٧٨  
 ١٨٠ الاستدلال بآية نفي الاضلال على اثبات البراءة ١٨٠  
 ١٨٣ الاشكال على الاستدلال بآية نفي الاضلال ١٨٣  
 ١٨٧ الاستدلال بآية «قل لا أجد...» ١٨٧  
 ١٨٩ الايراد على الاستدلال بالالية ١٨٩  
 ١٩١ الاستدلال بآية التفصيل ١٩١  
 ١٩٣ في أن الآيات لا تدل على بطلان القول بوجوب الاحتياط ١٩٣  
 ١٩٥ في الاستدلال على البراءة بحديث الرفع ١٩٥  
 ١٩٧ في ان حديث الرفع مختص بال شبكات الموضوعية ١٩٧  
 ٢٠١ في ان المقدر في حديث الرفع هي المواحدة او غيرها ٢٠١  
 ٢٠٣ يظهر من بعض الاخبار ان المرفوع بحديث الرفع جميع الاثار ٢٠٣  
 ٢١٠ في المراد بما لا يطاق في الالية والرواية ٢١٠  
 ٢١٦ ملخص ما ذكره الشيخ في تعريف المرفوع في حديث الرفع ٢١٦  
 ٢١٩ المرفوع في حديث الرفع هي الاثار الشرعية ٢١٩  
 ٢٢١ في ان الرفع يشمل الدفع ايضاً ٢٢١

- في أن المرفوع بحديث الرفع هو ايجاب الاحتياط ٢٢٩  
 في ان حدیث الرفع لا یشمل ما كان في رفعه خلاف الامتنان ٢٣٢  
 لا يجب تحمل الضرر عن الغير ٢٣٥  
 في معنى الطيرة ٢٤١  
 في معنى الوسوسة في التفكير ٢٤٣  
 التحقيق في سند حدیث الرفع ٢٤٧  
 في تقریب الاستدلال بحدیث الرفع ٢٤٩  
 في کلام المحقق العراقي في متعلق الرفع ٢٥١  
 في ان حدیث الرفع یشمل الشبهات الحكمية وال موضوعية ٢٥٢  
 الفرق بين الرفع والدفع ٢٥٣  
 في ان الرفع فيما لا یعلمون ظاهري ٢٥٥  
 في ان حدیث الرفع لا یجری في شرائط الوجوب ٢٥٩  
 في ان حدیث الرفع امتناني ٢٦١  
 في ان حدیث الرفع یرفع الاحکام غير الزامية أم لا ٢٦٣  
 في ان المرفوع بحدیث الرفع هي الاثار الشرعية فقط ٢٦٤  
 في الاستدلال بحدیث الحجب ٢٦٥  
 قال المحقق العراقي ان حدیث الحجب اظہر دلالة من حدیث الرفع ٢٦٦  
 ایراد الشيخ وصاحب الكفاية على الاستدلال بالرواية ٢٦٧  
 في الاشكال على دلالة «النام في سعة...» على البراءة ٢٦٩  
 الاستدلال برواية عبدالاعلى على البراءة ٢٧٠  
 الاستدلال بحدیث «أیّما امرء...» ٢٧١

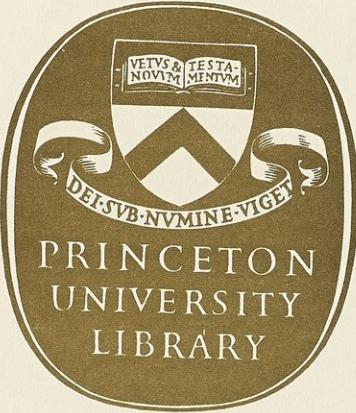
- ٢٧٣ الاستدلال بقوله (ع) «ان الله يحتاج ...»
- ٢٤٤ استدلال بمسلسلة الفقيه
- ٢٧٤ الاستدلال بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
- ٢٧٨ في الجواب عن صحية عبد الرحمن
- ٢٨٧ الاستدلال بقوله: «كل شيء فيه حلال وحرام ...»
- ٢٩٧ في ان الرواية مختصة بالشبيهة الموضوعية
- ٣٠٩ التحقيق في أخبار الحل
- ٣١١ في الاستدلال بالأجماع لاصالة البراءة
- ٣١٧ في ان القول بالبراءة لا يختص بالمتآخرين
- ٣٢١ الوجه الثالث من تقرير الاجماع على اصالة البراءة
- ٣٢٥ الدليل الرابع من أدلة البراءة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان
- ٣٢٩ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا ترفع احتمالضرر الدنيوي
- ٣٣١ التحقيق في قاعدة قبح العقاب بلا بيان
- ٣٣٢ في ان وجوب دفع الضرر المحتمل وجوب نفسي؟
- ٣٣٧ في ان ارادة وجوب الطريفي من القاعدة مستندمة للدور
- ٣٣٩ في ان قاعدة دفع الضرر لا ترفع موضوع قبح العقاب بلا بيان
- ٣٤١ الحق ان وجوب دفع الضرر المحتمل حكم عقلي ارشادي
- ٣٤٧ في ان دلالة الدليل العقلي على البراءة معلقة على عدم تمامية أدلة الاحتياط
- ٣٤٨ الاستدلال على البراءة بوجوه غير تامة
- ٣٤٩ اشكال الشيخ على الاستدلال باستصحاب البراءة
- ٣٦٠ أدلة الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبيهة التحريريمية

- ٣٦٣ الجواب عن الآيات النافية بغير العلم  
٣٦٩ في أن الأخباري قائل بالتوقف دون الاصولى  
٣٧٥ في الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط  
٣٧٩ الجواب عن اخبار التوقف  
٣٨٥ في ان اخبار التوقف ارشادية  
٣٩٥ جواب المصنف عن الايراد على اخبار التوقف  
٤٠١ في الايراد على اخبار التوقف  
٤٠٧ في ان اخبار التوقف واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان  
٤٠٩ في الجواب عن القائل بالبراءة  
٤١١ في معارضه اخبار التوقف لاخبار البراءة  
٤١٣ في النسبة بين اخبار التوقف و اخبار البراءة  
٤١٤ في الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط  
٤١٩ في أنه مالمراد من المشار إليه في الصحيحة  
٤٢٣ الاشكال الثالث على الصحيحة  
٤٢٥ في الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين  
٤٢٧ في الجواب عن الموثقة  
٤٣١ في انه يمكن حمل الموثقة على بيان الشبهة الحكمية  
٤٣٣ الامر بالاحتياط استحبابي  
٤٣٥ الامر بالاحتياط ارشادي  
٤٣٩ في بيان المراد من قوله فاحافظ لدينك  
٤٤٣ في دلالة اخبار التشليث على وجوب الاحتياط  
٤٤٥ في ان معنى الشاذ ليس مقطوع البطلان  
٤٤٧ في ان قوله من ترك الشبهات يدل على وجوب الترك

- |     |  |
|-----|--|
| ٤٤٩ | الجواب عن اخبار التوقف                   |
| ٤٥٥ | في ان الامر الدال بالاجتناب ليس الزاميأ  |
| ٤٥٧ | في الجواب عن النبوي                      |
| ٤٦١ | في ان النبوي لا يدل على وجوب ترك الشبهات |







Princeton University Library



32101 047143456

الثمن تومان