

# مَهْدِيُ الْوَسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِأَسَاتِذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الْشَيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

تَأَلَّفَ

الْحَاجُّ الشَّيْخُ عَلِيُّ الْمُرُوجِيِّ الْقَرُونِيِّ

الْمَجْمَعُ الرَّابِعُ

مَكْتَبَةُ الْغَزِينِيَّةِ



Princeton University Library



32101 047143456

Princeton University Library

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

|  |  |
|--|--|
|  |  |
|--|--|



مَهْدِي وَسَائِل

فِي

شَرَحِ السَّائِلِ

لِأَسَاتِذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

السَّيِّخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

تَأَلَّفَ

الْحَاجِ السَّيِّخِ عَلِيِّ الْمُرَوِّجِيِّ الْقَرْوِينِيِّ

الْمَجْمَعُ الرَّابِعُ

مَكْتَبَةُ الْعَرَبِيِّ

(RECAP)

2264

.1185

.804

ju24

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

□ الكتاب: تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ج ٤

□ المؤلف فضيلة الشيخ على المروجي القزويني

□ الموضوع: الاصول

□ الناشر: مكتبة عزيزي

□ الطبعة الاولى

□ المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

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

□ تاريخ الطبع: ١٤١٦ هـ . ق



## 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.

وحاصل هذا التقرير هو: ان السيد انما منع من العمل بالخبر المجرد عن القرائن اذا كان باب العلم مفتوحاً في معظم الفقه، واما حين 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 باب 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 اسدتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اى شىء تعولون (٣) فى الفقه كله؟ 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، «قدس سره» فى بعض كلامه على (٦) ما فى المعالم، بل وكذا (٧) الحلّى فى بعض كلامه، على ما هو بيالى: (٨) بان (٩) العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم.

- (١) اى المجرد عن القرينة اذ بعد انفتاح باب العلم لا حاجة الى العمل بالخبر الواحد الظني.
- (٢) اى كما يظهر من كلام السيد من ان منعه من العمل بخبر الواحد انما كان لعدم الحاجة اليه بعد انفتاح باب العلم.
- (٣) اى تعتمدون.
- (٤) اى بالاخبار التى هى قطعية الصدور.
- (٥) اى التى هي محل الخلاف بين العلماء ولم يعلم احكامها بالضرورة، أو الاجماع، أو الاخبار القطعية.
- (٦) اى أن اعتراف السيد المذكور في المعالم.
- (٧) اى الحلّى ايضاً اعترف.
- (٨) اى على ما هو في ذهنى فعلاً.
- (٩) الجار متعلق بقوله: «اعترف» وملخص اعترافهما هو حجبية مطلق الظن وتعيين العمل به عند انسداد باب العلم ومنه خبر الواحد وعدم حجبيته عند انفتاح باب العلم.



الثالث: من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طراً (١) على (٢) استفادة الاحكام الشرعية من (٣) اخبار الثقة المتوسطة «٤» بينهم وبين الامام عليه السلام، أو المجتهد (٥) الا ترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجه تتوقف فيما يحكيها زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما (٦) يتعلق بها الى (٧) ان يعلمو من المجتهد تجويز العمل بالخبر غير العلمى؟

- (١) اي جميعاً ولا يختص بطائفة خاصة منهم.
- (٢) الجار متعلق بقوله: «استقرار...» اي استقرت سيرة المسلمين على «استفادة...»
- (٣) الجار متعلق بقوله: «استفادة».
- (٤) اي الثقة الذين وقعوا واسطة بين المسلمين وبين الامام عليه السلام.
- (٥) اي الثقة الذين وقعوا واسطة بين المسلمين والمجتهد. وملخص الكلام: ان السيرة استقرت على أن المسلمين يستفيدون الاحكام الشرعية من اخبار الثقة الذين وقعوا واسطة بين المسلمين والامام (ع) أو بين المسلمين والمجتهد 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 يعتنى باحتمال الخلاف وقد حكي اعتراض السيد «قدس سره» على نفسه: (٤)

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

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

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

واجاب عنه: بأنا لو سلم ذلك فانما هو في بعض الموارد واما دعوى حصول القطع للمقلدين من اخبار الثقات في جميع الموارد فهو خلاف الانصاف.

(٣) اي من سيرة المسلمين. ان شئت فقل: ان السيرة دليل لبّي 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 فاعترض على نفسه.

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

(١) اي في اشتراء امة.

(٢) أو في عقد على امرأة.

(٣) اي في بلدة الموكل، أو المنوب عنه، أو في بلاد بعيدة.

(٤) اي حمل الوكيل أو النائب الجارية الى الموكل أو المنوب

عنه.

(٥) زف العروس الى زوجها اي أهداها اليه اي أهدى العروس

الى الموكل أو المنوب عنه.

(٦) اي أخبر الموكل أو المنوب عنه.

(٧) الضمير راجع الى المخبر الذي هو الوكيل أو النائب اي

ازال المانع بمعنى انه ليس في تصرف الموكل أو المنوب عنه مانع

من جهة الثمن أو المهر فانه أداها الى مالك الامة او الى الزوجة.

(٨) اي أخبر الموكل أو النائب انه اشترى هذه الامة، أو عقد

على تلك المرأة.

(٩) جواب لقوله: «من وكل وكيلًا أو استناب صديقًا» أي

للموكل أو المنوب عنه وطئ الجارية والمرأة.

(١٠) اي بالجارية أو المرأة.

ما يسوغ (١) للمالك والزوج وهذه (٢) سبيله مع زوجته وأمه  
 اذا أخبرته بطهرها وحيضها ويرد (٣) الكتاب على المرأة بطلاق  
 زوجها أو بموته (٤) فتنزوح وعلى (٥) الرجل بموت امرأته  
 فيتنزوح اختها. وكذا لاخلاف بين الامة في أن للعالم أن يفتي  
 وللعامي أن يأخذ منه (٦) مع عدم علم أن ما افتي به من شريعة  
 الاسلام (٧) وانه مذهبه (٨)

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

(٢) اي متابعة الخبر سبيل الزوج أو المالك اذا أخبرت زوجته  
 أو امته بطهرها أو بحيضها.

وملخص الكلام: ان اخبار الوكيل فيما وكل فيه وكذا اخبار  
 الزوجة والامة بطهرهما أو حيضهما حجة.

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

(٤) اي بموت الزوج.

(٥) اي كذا يصل الكتاب على الرجل بانه ماتت زوجته فانه  
 يتزوح اختها اعتماداً على هذا الكتاب.

(٦) اي من العالم ولو بواسطة نقل ثقة.

(٧) وذلك لاحتمال خطأ العالم المفتي.

(٨) اي مع عدم العلم بأن ما افتي به هو مذهب المفتي وذلك  
 لاحتمال خطأ ناقل الفتوى ومع ذلك كله لايعتنى بهذا الاحتمال بل

فاجاب (١) بما حاصله: انه 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 وناقل 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 الغرض» اي ان كان الغرض من قبول الخبر في الموارد المذكورة رد من قال باستحالة حجية خبر الواحد كابن قبة فهذا الايراد متوجه لان العمل بالخبر وقع في الموارد المذكورة ووقوع شيء اكبر برهان على امكانه، وبهذا المقدار من الوقوع يرفع الاستحالة اذ لو كان التعبد بخبر الواحد مستحيلاً لم يقع ولو في مورد واحد. واما ان كان الغرض من قبول الخبر اثبات وقوع التعبد بالخبر في جميع الموارد فالدليل اخص من المدعى اذ لقائل أن يقول ان خبر الواحد حجة في الموارد المذكورة لاجل قيام دليل خاص عليها فيها، والتعدى 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) أي على وجوب العمل بالاخبار في الاحكام.

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

- (١) اي الموارد المذكورة موارد خاصة ثبت حجية الخبر فيها بادلة قطعية ولا يمكن التعدي منها والحكم بحجية خبر الواحد في الاحكام ايضاً 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 ففى هذه المقامات ثبت التعبد بأخبار الاحاد 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 الذمي اذا كان وكيلاً في شراء امة، أو في عقد زوجة فخبره حجة، وكذا اخبار الامة والزوجة بكونهما حائضين أو طاهرتين حجة وان كانتا فاسقتين.
- (٨) اي على ثبوت التعبد بأخبار الاحاد في هذه المقامات التي

أقول: المعترض (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 التعبد بها بأدلة قطعية لعدم وجود الادلة القطعية الدالة على ثبوت التعبد بها في الاحكام ايضاً: فلا وجه للتعدي من المقامات الى الاخبار والقول بحجية الاخبار الاحاد في الاحكام ايضاً.

(١) وهو السيد الذي اعترض على نفسه. وملخص الكلام: ان المعترض انما هو تمسك لحجية خبر الواحد في الموارد المذكورة على الاجماع وفي تمسكه هذا لقن الخصم وعلّمه طريق الرد والزام المعترض بأن يقول الخصم ان قيام الاجماع على حجية خبر الواحد في الموارد المذكورة لا يدل على حجيته في الاحكام ايضاً.

(٢) اي لقن المعترض خصمه وعلّمه طريق الزام المعترض.

(٣) اي على المعترض.

(٤) هذا بيان للرد وملخص الرد: على المعترض هو ان الموارد التي ثبت التعبد بها انما هو الاجماع ولا يمكن التعدي منهم الى غيرها فلا يتم التمسك بالاجماع على حجية خبر الواحد على اطلاقه.

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

توضيحه ان المعترض تمسك بالاجماع على حجية خبر الواحد واعترض عليه السيد بأن معقد الاجماع على حجية خبر الواحد انما

اجماعياً عند العلماء كان أبعد عن الرد، فتأمل (١).  
الرابع: (٢) استقرار طريقة العقلاء طراً (٣)،

هو في الموارد المذكورة وينعقد اجماع على حجيته في الاحكام. قال الشيخ «قدس سره» ان المعترض على نفسه لو كان متمسكاً بالسيرة على حجية خبر الواحد لما كان الاعتراض المذكور وارداً عليه لان السيرة تكون دليلاً على حجية الخبر الواحد مطلقاً سواء كان في الموضوعات أم في الاحكام لان مناط سيرة المسلمين وعملهم بالخبر هو وثاقة الراوي، وهذا المنطوق بعينها موجود في الاخبار الراجعة الى الاحكام ايضاً وهذا بخلاف اجماع العلماء فان عملهم بالخبر الواحد ليس بالمنطوق المذكور كي يمكن التعدى من مورده بل لا بد 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 المبالاة 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 تعبدياً بل انهم عاملون به بمساهم عقلاء فيكون داخلياً في السيرة العقلائية لا انها بنفسها من الادلة.

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

(٣) اي كلمهم من ذوى الاديان وغيرهم.



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

- (١) الجار متعلق بقوله: استقرار.
  - (٢) اى من الامور العادية.
  - (٣) اى اذا أخبر ثقة بأن المولى أمر عبيده بكذا فيجب عليه الامتثال عند العقلاء بحيث لا يقبل عذره لو خالفه واعتذر بانه لم يقم دليل على حجية خبر الثقة.
  - (٤) اى بالرجوع الى الثقة من العقلاء اى رضى برجوعهم بخبر الثقة فى اطاعة الاحكام الشرعية.
  - (٥) اى فهو المطلوب فان المطلوب هو حجية خبر الواحد فى الاحكام.
  - (٦) اى وان لم يكتف الشارع ولم يرض برجوع العقلاء الى الثقة وجب عليه ردع العقلاء عن الرجوع به.
  - (٧) اى وجب على الشارع تنبيه العقلاء.
  - (٨) اى على بطلان الرجوع بخبر الثقة فى اطاعة الاحكام
  - (٩) اى ردع الشارع عن الرجوع بخبر الثقة فى موارد خاصة كثبوت الزنا والقتل فانهما لا يثبتان بخبر الثقة.
- فان الزنا لا يثبت شرعاً الا باربعة عدول، والحقوق لا تثبت الا

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

بعدلين وهذا الذي يقبل في المواضع المذكورة وان كان من الخبر  
 الواحد الا انه صنف خاص منه والشارع قبله وردع عن قبول غيره  
 من اصناف خبر الواحد. نعم لو لم يردع لكان كلمها على حد سواء.

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

(٢) جواب «حيث» اي علم من عدم ردعه عن الرجوع بخبر 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 وثبوت الرضاء.

توضيحه: ربما يقال: ان عدم الردع لا يكون دليلاً على الرضاء،

فانه اعم منه، فانه يقال في جوابه: ان الحاكم في باب الاطاعة

والمعصية هو العقل فانه يحكم بلزوم الاتيان بما يعد اطاعة عرفاً،

وترك ما يعد معصية عرفاً، وحيث ان الاخذ بخبر الثقة يعد اطاعة

عرفاً، فالشارع ان رضى به فهو المطلوب اذ يثبت به حجية خبر

الثقة، وان لم يرض به فلا بد من ردعه بتصرفه في موضوع حكم

العقل والا فيعد العامل به مطيعاً عند العقل، وهو يكفي في باب

الاطاعة اذ يعد صدق الاطاعة لا معنى لمؤاخذة العامل به.

(٥) اي في ردع العقلاء.

(٦) فساءل اقوله: «يكفي» اي يكفي الايات الكثيرة في ردع

المتكاثرة والابخار المتظافرة (١) بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت (٢) قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين (٣)،

سيرة العقلاء فهى مانعة عن دليليتها.

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

وان شئت فقل: ان الاخبار المتضافرة فوق خبير الواحد ودون المتواتر. والثانى ما يحصل القطع بصدوره من كثرتها. وملخص الاشكال: انا لا نسلم ان الشارع لم يردع عن الرجوع بخبر الثقة فان الايات الكثيرة الناهية عن العمل بغير العلم والروايات المتضافرة بل المتواترة تكفى في الردع عن السيرة العقلائية ولا حاجة الى رادع آخر.

(٢) ملخص الجواب ان ما دل من الايات والروايات على حرمة العمل بغير العلم لا يكون رادعاً عن السيرة بعد كونها حجة ببنيان العقلاء ورافعاً لموضوع ما دل على حرمة العمل بغير العلم فيكون العمل بالسيرة عملاً بالعلم فتأمل.

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

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

محرم.

الثانى: انه طرح للاصول المعتبرة من اللفظية والعملية وشيء

وان الايات والاخبار (١) راجعة الى أحدهما. الاول أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف (٢) من الشارع تشريع (٣) محرم بالأدلة الأربعة والثاني أن فيه (٤) طرحاً لأدلة الأصول العملية (٥) واللفظية (٦) التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها (٧)

من الوجهين لايجرى في المقام بعد استقرار السيرة اما الاول فلاً منها كاشفة عن رضاء المعصوم. واما الثاني فلاً أن الأصول مما لا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة.

(١) اي الايات والاخبار 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 محرم بالكتاب والسنة والاجماع والعقل.

(٤) أي في العمل بالظن.

(٥) كما اذا قام خبر على حرمة شرب التتن ودلت البراءة على حليته ففى العمل بالخبر المذكور طرح لاصالة البراءة.

(٦) كما اذا إقتضى عموم الاية أو اطلاقها وجوب شيء وقام خبر خاص على عدم وجوبه فالأخذ بهذا الخبر الخاص و تخصيص العام به أو تقييد المطلق به طرح لاصالة العموم أو اصالة الاطلاق التي اعتبرها الشارع عند قيام قرينة بخلافها.

(٧) أي بخلاف الأصول سواء كانت لفظية أو عملية.

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

(١) اي لزوم التشريع وطرح الاصول.

(٢) اي ردع العقلاء عن العمل بالظن لان العمل بخبر الثقة ليس  
تشريعاً ولا يوجب طرح اصل من الاصول فلا يكون الايات أو الاخبار  
الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة.

(٣) اي انما قلنا ان شيئاً من الوجهين المذكورين لا يوجب ردع  
العقلاء عن العمل بخبر الثقة لان العقلاء يعلمون بأن العمل بالظن  
إذا كان مستلزماً لطرح الاصول والتشريع يكون حراماً ومع وجود  
ذلك يعملون به فيظهر من هذا ان العمل بخبر 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 وموجوداً في ارتكازهم ومع وجود هذا الارتكاز  
يعملون بخبر الثقة فلو كان الوجهان المذكوران صالحين للمنع من  
العمل بخبر الثقة لم يعمل العقلاء من المسلمين به والحال انهم  
يعملون به مع التفاتهم بالوجهين المذكورين.

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

(٧) بحيث لا يجوز طرحهما.

مع عدم الدليل (١) على الغلاف. 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 الملتزم (٧) بفعل ما أخبر الثقة

(١) اذ مع وجود الدليل الاجتهادي على خلاف الاصول لا يصل المجال اليها لكونه وارداً عليها أو 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) تعليل 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 يترك ما أخبر بحرمة لا يعد عند العقلاء مشرعاً لان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين في الدين ولا يصدق هذا المعنى على الملتزم بالعمل بخبر الواحد.

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

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

(١) اي الملتزم بترك ما اخبر الثقة بحرمته.

(٢) لان التشريع هو ادخال ما شك فى كونه من الدين أو علم انه ليس من الدين فى الدين، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان كيفية امتثال احكام الشرعية موكولة الى العرف، ومع بناء العقلاء على الاعتماد فى امتثال الاحكام بخبر الثقة لا يتحقق موضوع التشريع اذ العرف يرى العامل بخبر الثقة ممثلاً لامشروعاً اذ لا يتحقق موضوع التشريع بعد حصول امتثال الحكم الشرعي بطريق معتبر.

(٣) اي فى كون الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه أو بحرمته.

(٤) اي ولاجل كون الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه مطيعاً.

(٥) اي يعتمد العقلاء بخبر الثقة فى اوامرهم العرفية فان امر

المولى اذا وصل الى عبده بخبر ثقة وترك امثاله معتزلاً بعدم علمه به ذمه العقلاء ولم يقبل عذره بأن خبر الثقة ليس بحجة.

(٦) جواب عن سؤال مقدر: وحاصل الاشكال: ان اعتماد العقلاء

بخبر الثقة فى 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 فى العرفيات واختصاصه بالاحكام الشرعية.

وملخص الجواب: ان الحاكم بقبح التشريع هو العقل وهو كما

يحكم بقبح التشريع فى الاحكام الشرعية كذلك يحكم بقبحه فى الاحكام العرفية.

وإما (١) الاصول المقابلة (٢) للخبر فلا دليل على جريانها «٣»  
 في مقابل خبر الثقة، لان الاصول التي مدرکہا (٤) حكم العقل،  
 لا الاخبار، لقصورها (٥) عن افادة 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 مخالفاً للخبر كما اذ ادل خبر  
 على وجوب شيء وكان مقتضى اصالة البراءة عدم وجوبه.  
 (٣) اي لا دليل على جريان الاصول عند تعارضها مع خبر الثقة.  
 فان ادلة حجبية الاصول قاصرة عن الشمول على حجبية الاصول  
 المعارضة لخبر الثقة.  
 (٤) هذه العبارة اشارة الى ان الاصول العملية على قسمين  
 اصول عقلية وهي التي يكون مدرکہا العقل واصول شرعية وهي  
 التي يكون مدرکہا الاخبار.  
 (٥) تعليل لقوله: «لا الاخبار» اي انما لا يكون الاخبار مدرکہ  
 هذه الاصول الثلاثة لانها قاصرة عن الدلالة على حجيتها فهي معتبرة  
 عقلاً، فقط لا شرعاً.

ذكر الاشتياني المراد من قصور الادلة الشرعية عن افادة اعتبار  
 الاصول قصورها عنها على وجه لا يرجع الى امضاء حكم العقل بها  
 وتأكيدا لحكم العقل والا فدلالة جملة من الايات والاخبار بل  
 الاجماع على البراءة بل الاحتياط مما لا شبهة فيه، نعم التمسك  
 بغير الاجماع في التخيير العقلي مما لا معنى له وان كان بعنوان  
 امضاء حكم العقل فانه وان توهم استفادته مما دل على التخيير بين



والتخيير، لاشكال (١) فى عدم جريانها (٢) فى مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل (٣) به فى احكامهم العرفية لان (٤) نسبة العقل فى 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 مدرکها العقل لا الاخبار - اعنى بها الاصول العقلية - لا اشكال فى عدم جريانها فى مقابل خبر الثقة.

(٢) اي فى عدم جريان الاصول.

(٣) اي بالخبر. والحاصل: انك قد اعترفت بأن العقلاء قد استقر بنائهم على العمل بخبر الثقة فى الاحكام العرفية فبعد الاعتراف بهذا لا اشكال فى عدم جريان اصول العقلية فى مورد خبر الثقة كى يكون العمل بالخبر طرحاً له وحرماً اذ موضوع الاصول العقلية عدم البيان وخبر الثقة بعد بناء العقلاء على العمل به يكون بياناً ومع وجود البيان لا يبقى موضوع الاصول العقلية كى يكون العمل بخبر الثقة طرحاً لها فانها تكون حجة فى غير مورد خبر الثقة.

(٤) تعليل لقوله: «لان الاصول التي مدرکها حكم العقل» يعنى اذا ثبت ان الاصول التي مدرکها حكم العقل لا تجرى فى مقابل خبر الثقة فى الاحكام العرفية فهى لا تجرى فى الاحكام الشرعية ايضاً لان نسبة العقل...» اي لان الاحكام الشرعية والعرفية على حد سواء عند العقل فاذا لم تجر الاصول العقلية فى الاحكام العرفية لا تجرى فى الاحكام الشرعية ايضاً.

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

(١) لما بين ان البراءة والاحتياط والتخيير لا تجرى في مقابل خبر الثقة، ولا يكون العمل به طرحاً لها اراد أن يبين 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 يفد 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 حراماً لان الطرح انما يصدق فيما تم مقتضى الحجية واما فيما اذا لم يقيم دليل 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 مبنى حجية الاستصحاب من باب افادته الظن الشخصي.

واما على مبنى حجية من باب الظن النوعي كما بنى عليه شيخنا الاعظم «قدس سره» فيما يأتي في باب الاستصحاب فلا يتم الاستدلال المذكور لان الظن النوعي يجمع الظن بالخلاف فضلاً عن عدم حصول الظن والشك في البقاء.

(٣) اي ان كان الاستصحاب حجة من باب الاخبار.

(٤) اي بصدور الاخبار اي لا يحصل اليقين من الاخبار الدالة

## وأما الاصول اللفظية (١) كالاتفاق والعموم، فليس بناء أهل

على حجية الاستصحاب كي يتعين العمل به وي طرح خبر الثقة بخلافه غاية ما يقال في المقام انه يحصل الوثوق بصدورها اذ ليست الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب متواترة كي يحصل العلم بصدورها، بل هي من الاخبار الاحاد التي يحصل الوثوق بصدورها فالقول بحجية الاستصحاب دون خبر الثقة ترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان مرجع العمل بالاستصحاب الى العمل بالخبر الدال عليه وهو موثوق الصدور على الفرض فانه دليله فالأخذ بالاستصحاب في الحقيقة أخذ بخبر الثقة فلا وجه للأخذ 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 اللفظية أيضاً كذلك فلا يلزم من العمل بالخبر طرحها أيضاً.

توضيحه: 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 الاعتذار لكن لم يثبت منهم بناء على العمل بالعموم والاتفاق مع وجود الخبر الموثوق بصدوره في مقابلتهما فلا تجرى اصاله العموم أو الاتفاق في المقام كي يكون العمل بالخبر طرحاً لها.

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

(١) لعله إشارة الى أن بناء العقلاء 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 يجاب عنه بأن المفروض أن مقتضى الحجية في الخبر تام وإنما المانع من العمل به هو العموم أو الإطلاق وهما إنما يجريان في مقام الشك في المراد وأما مع وجود الخبر على خلافهما فلا يشك في المراد كي تجريان ولم يثبت بناء من العقلاء على العمل بهما حتى مع وجود القرينة على خلافهما والخبر المخالف قرينة 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 إذ لو كان لا شهر وبأن ومن عدم ردعه نستكشف تقرير الشارع للسيرة وامتداده لها فثبت بها حجية خبر الواحد في الأحكام.

ويقع الكلام في أن السيرة العقلانية 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 اجيب عنه بوجوه:

الوجه الاول: ما اجاب به الشيخ، وقد عرفت تفصيله. ومحصله: ان مفاد ادلة حرمة العمل بغير العلم راجع اما الى التشريع، بتقريب ان العمل بها من دون اذن من الشارع تشريع، اذ هو ادخال ما يحتمل أن لا يكون من الدين في الدين.

واما الى طرح الاصول المعتبرة، وشيء من الوجهين لا يجرى بعد استقرار السيرة على العمل بخبر الثقة. اما الاول فلانتفاء التشريع مع استقرار السيرة 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 السيرة على العمل بخبر الثقة لا يوجب انتفاء التشريع ما لم يثبت عدم ردع الشارع عنها، وهو غير ثابت بل ثابت ردعه بمقتضى الايات الناهية. وكذا مجرد كون خبر الثقة مخالفاً للاصل لا يوجب عدم جريان الاصول بعد اطلاق ادلتها فلا وجه لرفع اليد عنها بمجرد قياس خبر الثقة على خلافها ما لم يعلم بحجيتها عند الشارع.

الوجه الثاني: ما اجاب به صاحب الكفاية<sup>١</sup> وهو ان رادعية الايات عن سيرة العقلاء دورية، فان رادعية الايات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها، والا فلا تكون الايات رادعة عنها، وعدم مخصصة السيرة لها يتوقف على رادعية الايات عنها والا فتكون

السيره مخصصه لها، فإدعية الايات تتوقف على إدعية الايات. ثم اورد على نفسه بالنقض بأن اثبات حجيه خبر الثقة ايضاً لا يمكن الاعلى وجه دائر، فان اثبات حجيه خبر الثقة بالسيره يتوقف على عدم كون الايات رادعه عنها، وعدم رادعيتها عنها يتوقف على مخصصيه السيره لها والا فتكون الايات رادعه عنها، ومخصصيه السيره لها تتوقف على عدم رادعيتها عنها والا فلا تكون السيره مخصصه لها.

والحاصل: ان عدم إدعية السيره متوقف على كون السيره مخصصه للايات، وكون السيره مخصصه لها متوقفه على عدم رادعية الايات، وهو دور باطل. وبعبارة ثالثه: أن عدم إدعية الايات عن السيره ايضاً دورى كرادعيتها عنها، فكما أن إدعية الايات الناهية عن السيره دورى كذلك عدم رادعيتها عنها وحجيه خبر الثقة بها ايضاً دورى.

واجاب عن النقض بما حاصله: ان اثبات حجيه خبر الثقة بالسيره لا يكون دورياً، اذ هو لا يتوقف على ثبوت إدعية الايات كي يقال ان عدم رادعيتها عن السيره يتوقف على مخصصيه السيره، ومخصصيه السيره لها تتوقف على عدم إدعية الايات عن السيره، بل يكفى في اعتبار خبر الثقة بالسيره عدم ثبوت الرادع وعدم العلم به الذى يكفى فيه عدم صلاحية الايات للرادعية. وان شئت فقل: ان مخصصيه السيره ليست بدوريه.

واورد عليه الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهمما يانه لا يظهر وجه الفرق بين المقامين، ولو كان مجرد عدم ثبوت الردع عن السيرة ولو لعدم نهوض. ما يصلح للردعية كافيًا في اثبات حجية خبر الثقة وتخصيص الايات الناهية بها لكان مجرد عدم ثبوت تخصيص السيرة لعموم الايات كافيًا في رادعيتها، فلا وجه للتفرقة بينهما بأن يقال ان حجية السيرة تتوقف على عدم ثبوت الردع، ورادعية الايات تتوقف على عدم كون السيرة رادعة واقعا. هذا اولاً وثانياً: ان الامر بعكس ما ذكره، اذ يكفى في رادعية الايات من السيرة مجرد عدم ثبوت تخصيص عموم الايات بالسيرة لأن العموم حجة ما لم تعم قرينة على خلافه فما لم يثبت مخصصة السيرة لها تكون هي رادعة، وهذا بخلاف تخصيص السيرة لعمومات الايات، فلا يكفى فيه مجرد عدم ثبوت الردع عن السيرة، بل لابد من احراز عدم امضاءها المتوقف على اثبات عدم رادعية الايات.

ويمكن الجواب عنهما بأن عدم ثبوت الردع عن السيرة يكفي لكونها مخصصة للعام، وما ذكرهما مبنى على عدم وجود الملازمة بين حجية شيء عند العقلاء وحجيته عند الشارع فلا بد من امضاء الشارع فالمقتضى للحجية امضاء الشارع، وثبوت عدم الردع احد الطرق الكاشفة عن امضائه، واما على مبنى صاحب الكفاية الذي هو يقول بكفاية عدم ثبوت الردع وعدم الحاجة في حجية السيرة الى الامضاء - كما حكى عنه المحقق الاصفهاني بتقريب ان الشارع احد

العقلاء بل رئيسهم فهو بما هو عاقل متحد المسلك وردعه الفعلي 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 الواقعي كاشفاً عن اختلاف مسلكه مع العقلاء ما لم يصل.

الوجه الثالث: ما حكى في هامش الكفاية عن درسه «قدس سره» وحاصله: انه لو سلم ان اثبات حجية السيرة بعدم الردع الكاشف عن الامضاء دورى الا انه امكن إثبات حجية السيرة بالاستصحاب لانها كانت حجة قبل نزول الايات فيستصحب بقاؤها على ما كانت عليه من الحجية.

واجاب عنه الاستاذ الاعظم باجوبة:

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

وفيه ان هذا الاشكال مبنائى ولا يرد على صاحب الكفاية. الجواب الثاني: ان الاستصحاب ان كان حجة من باب الظن فالايات 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 الايات الناهية بامضاء الشارع، وثبتت حجيتها كذلك انما يكون فيما اذا كان الردع عنها في ذلك الزمان



ممكناً ليكون عدم الردع عنها كاشفاً عن امضائها، وإما اذا لم يمكن الردع عنها في ذلك الزمان ممكناً كما هو كذلك، فان النبي (ص) لم يكن متمكناً من تبليغ جميع الاحكام اصولاً وفروعاً دفعة واحدة فانه (ص)، كان يدعو الناس مدة من الزمان الى كلمة التوحيد وترك عبادة الاصنام، ثم بعد ذلك بلغ الاحكام شيئاً فشيئاً ومن الظاهر ان عدم ردعه لا يكشف عن امضائه، ومعه لا يمكن الاستصحاب لعدم ثبوت حالة سابقة لها.

أقول: انه (ص)، وان كان بلغ الاحكام شيئاً فشيئاً الا انه لا يدل ذلك على انه لم يكن متمكناً من الردع الى زمان نزول الايات الناهية فان عدم تمكنه من تبليغ جميع الاحكام دفعة واحدة لا يدل على عدم التمكن من تبليغ بعضها قبل نزول الايات الراجعة.

الوجه الرابع: ما حكى عنه في هامش الكفاية ايضاً. وحاصله. ان المقام من صغريات دوران الامر بين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر أو يكون العام المتأخر ناسخاً له ذلك، فان السيرة اخص بالنسبة الى الايات الناهية، وقد استقرت قبل نزولها فتكون نسبتها اليها نسبة الخاص المتقدم الى العام المتأخر، والقاعدة في مثله تقتضى تقديم التخصيص على النسخ لان كثرة التخصيص وقلة النسخ توجب اقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار. وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا مصلحة وان كان قبيحاً الا انه لا يوجب في تقديمه عليها، كما لا يخفى.

وعليه فلا بد من تقديم السيرة على الايات وتخصيص عمومها بها، لا تقديم الايات عليها، والحكم بكونها رادعة عنها. وأجاب عنه الاستاذ الاعظم ان القاعدة وان كانت تقتضى تقديم التخصيص على النسخ عند دوران الامر بينهما الا ان ذلك انما يصح فيما ثبتت حجية الخاص في نفسه، ولم تثبت حجية السيرة في المقام قبل نزول الاية لان حجيتها متوقفة على امضاء الشارع لها ولو باستكشافه عن عدم ردعه عنها وقد تقدم ان استكشاف امضائه عن عدم الردع انما يكون فيما اذا تمكن 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 الايات 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 الايات اول اوقبات 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 مبنى توقف حجية السيرة على امضاء الشارع، واما على مبنى صاحب الكفاية القائل بكفاية عدم الردع فيها فلا يرد الاشكال.

١- مباني الاستنباط ص ٣٥٠.

٢- نهاية الدراية ج ٢ ص ٩٢.

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

وهو ان الايات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة حتى يتوهم انها تكفي للمردع عن الطريقة العقلائية لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم عندهم.

وملخص كلامهم: ان السيرة حاكمة على الايات لان العمل بالحجج التي قامت على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملاً بغير العلم في نظر العرف والعقلاء، ولذا لم يتوقف احد من الصحابة والتابعين في العمل بالظواهر مع ان الايات 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 الايات الناهية عن العمل بالظن بالنسبة الى الظواهر، كذلك حاكمة بالنسبة الى خبر الثقة.

وأورد عليه السيد الاستاذ دام ظلّه<sup>٥</sup> بانه لا معنى لحكومة الاعتبار العقلائي على الدليل الشرعي، اذ أي وجه لترتيب أو نفى الاثر الشرعي الثابت بالدليل على اعتبار العقلاء، فان الحكومة

١- نهاية الافكار ج ٣ ص ١٣٨.

٢- مباني الاستنباط ص ٣٥٣.

٣- فوائد الاصول ج ٢ ص ٦٩.

٤- آراؤنا ج ٢ ص ١٢٦.

٥- منتقى الاصول الجزء ٤ ص ٣٠٨.

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

ولنا كلام مع السيد الاستاذ وهو ان قوله: «ان الحكومة انما  
تصح اذا كان المعترف 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 الحاكم في دليل الاستصحاب هو الشرع  
والحاكم في الحكم العقلي هو العقل، فكلما اجاب هناك نعيد عليه

١- بحث 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 الحاكية مع ذمها عن معنى واحد، بلحاظ ان مدلول المحكوم هو الذي يفهم منه بعد ضم الحاكم اليه، كما ان مدلول ذى القرينة هو الذي يفهم منه بعد ضم القرينة اليه، ولذا يقولون ان الحاكم وسط بين القرائن المتصلة والمنفصلة فمن حيث وحدة المدلول يشبهه بالقرائن المتصلة، ومن حيث تعدد الدال يشبهه بالقرائن المنفصلة وبالنتيجة ان الدليل الحاكم يكون مبنياً لكمية الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم على هذا كل دليل أو اصل يبين كمية مدلول المحكوم، سواء كان المعتبر في الدليلين واحداً، أو متعدداً. ولا مانع من ان يكون سيرة العقلاء مبينة للمراد من الايات الناهية، ومفسرة لكمية مدلولها. بتقريب: ان الايات الناهية كانت بمرأى منهم ومسمع وهم أهل اللسان، ومع ذلك قامت سيرتهم على الاخذ بخبر الواحد، وليس ذلك الا لاجل انهم يفهمون ان الايات الناهية لا تشمل المقام وان ما استقرت عليه السيرة لا يكون عملاً بغير العلم. فبعد كون العمل بمقتضى السيرة عملاً بالعلم في نظر العرف والعقلاء فيكون هذا مبنياً لكمية مدلول الايات الناهية ولا نعى من الحكومة الا هذا.

وملخص الكلام: بعد تسليم ان مرجع الحكومة الى التخصيص فكما يكون الدليل العقلاني والعقلي مخصصاً للعام ومبنياً للمراد منه، كذلك يكون حاكماً على الدليل الاخر. ومما ذكرنا في

المقام يظهر ما في كلام كل من يقول بهذه المقالة.  
الوجه السادس<sup>١</sup> ما ذكره الاستاذ الاعظم دام ظلّه من أن الايات  
الناهية 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 فلا تكون الايات رادعة عن السيرة لعدم كونها واردة  
في مقام بيان حكم مولوي، بل السيرة تكون واردة عليها فان موضوعها  
هو احتمال العقاب وعدم امن المكلف منه، ومن الظاهر ان العمل  
بالسيرة يوجب امن المكلف من العقاب لكونها حجة بامضاء الشارع  
المستكشف عنه عدم رده عنها.

أقول: سلمنا ان كون الايات ارشادية تمنع ان تكون رادعة  
وسلمنا انه ارشاد الى عدم حجية الظن الذي منه السيرة وعدم كونه  
مؤمناً الا أن عدم الردع عن السيرة 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 ظلّه من ان  
السيرة كانت مستمرة حتى بعد نزول الايات، فلو كانت الايات  
واردة في مقام الردع عنها لانقطعت السيرة فان استمرارها بين  
المسلمين بعد نزول الايات يكشف عن امضاء الشارع لها وجعلها

١- مباني الاستنباط ص ٣٥٢.

٢- نفس المصدر.

حجة وعلماً بالتعبيد، ومعه لا يكون العمل بمقتضى السيرة عملاً بغير العلم فيرتفع موضوع الايات الناهية تعبداً، وهذا الوجه يرجع الى ما ذكره العراقي، والنائيني، قدس سرهما، وهو الحق عندنا وقد ذكر سيدنا الاستاذ دام ظله وجوهاً لجريان السيرة حيث قال: انه لا اشكال في جريان السيرة على العمل بخبر الثقة حتى بعد نزول الايات بين الاصحاب والمتشعبة ومما يؤيد المدعى لولم يدل عليه حرص اصحاب الحديث من الصدر الاول على جمع الروايات وتبويبها ولولم تكن هي حجة لم يكن اثر مترتباً على تحمل هذه المشقة.

أضف الى ذلك انه لولم يكن خبر الواحد حجة لكان مثل الطوسي والمفيد والصدوق والكليني عارفين به لقربهم من زمان المعصوم والحال انهم يرون الخبر حجة.

ومجددين في جمع الاحاديث. مضافاً الى أنه لولم يكن الخبر حجة لم يكن وجه لتعلم علم الرجال، ولم يكن أيضاً وجه لتدوين الكتب الرجالية وبيان حال الرجال بهذا النحو من التطويل، هذا اولاً. وثانياً: انه لا اشكال في أن حجية الخبر في الجملة مما يكون مرتكزاً في اذهان كافة المسلمين، وهذا أصدق شاهد على حجية الخبر في الشريعة اجمالاً.

وثالثاً: لو كانت الايات رادعة عن السيرة فلماذا لا تكون رادعة عن العمل بالظواهر، وانهما من باب واحد، والاشكال فارد. أقول: ان عمدة الاجوبة هو ان السيرة مما كانت مستمرة حتى

بعد نزول الايات، وهذا مما لا يمكن انكاره، وكانت مستمرة في زمان الائمة الى زماننا هذا، ولو كانت الايات رادعة لانقطعت السيرة ونحن نرى خلافها بالوجدان، وبعد استقرار السيرة العقلائية على العمل بالخبر حتى بعد نزول الايات يكون العمل بالسيرة عملاً بالعلم، فلا تشملها الايات الرادعة، وهذه هي عمدة الادلة التي ذكروها لاثبات حجية خبر الثقة.

الوجه الثامن ما افاده المحقق الاصفهاني قدس سره<sup>١</sup>: من ان رادعية العمومات للسيرة العقلائية مبنية على ان يكون للعقلاء في موارد التخصيص بناءان: 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 الخصوصي منهم، وليس كذلك، فانه ليس لهم الابناء واحد، وهو بناء عملي منهم اما على اتباع الظهور العمومي مطلقاً ولو كان في قبالة خبر، أو على اتباعه مالم يكن في قبالة خبر، والظاهر ان بنائهم على الاخير، فلو ثبت منهم بناء على حجية خبر الثقة لم يكن منهم بناء على العموم بالمرّة بل البناء منهم رأساً على العموم في غير مورد الخبر فلا مقتضى للحجية في العام في مورد خبر الثقة كي يكون رادعاً للسيرة.

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

١- نهاية الدراية ج ٢ ص ٩٣.

٢- منتقى الاصول ص ٣٠٥.



.....

بالسيرة في وجهين:

الاول: عدم ثبوت السيرة صغرياً.

الثاني: ثبوت الردع عنها بالايات الكريمة، اما عدم ثبوت السيرة على حجية خبر الثقة فلا أن 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 بالايات فلا أنه لامانع من كون الايات رادعة عنها الا ما ادعى من لزوم الدور وهو مدفوع.

لأن التمسك بالعموم والحكم برادعية الايات لا يتوقف على عدم ثبوت الامضاء كي يقال: إن عدم ثبوت الامضاء ايضاً متوقف على الردع بالايات فيلزم الدور بل التمسك بالعموم متوقف على عدم الدليل الدال على التخصيص، والسر ما ذكرناه هو ان التخصيص لا يتحقق الا بوصول المخصص، ومع عدم ثبوته كان المرجع هو اصالة العموم، كما هو الحال في كل عام شك في خروج بعض افراده عن حكمه، ومجرد خروج الفرد عن الحكم العام في الواقع لا يكفي في رفع اليد عن العموم، فحيث انه لم يقدّم دليل على تخصيص العام في المقام اذاً لا دليل على امضاء السيرة لان الدليل المفروض فيما نحن فيه على الامضاء هو القطع بالتقرير وامضاء الشارع المسيرة العقلائية، ومن الواضح ان مجرد التشكيك في رادعية الايات واحتمال رادعيتها يلازم عدم تحقق القطع فلا دليل على الامضاء. وملخص الكلام: ان القطع بالامضاء معلق على عدم ثبوت الردع

## الخامس (١) مآذكره العلامة فى النتهاء من اجماع الصحابة على

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

وان شئت فقل: ان عدم العمل بالعموم متوقف على امضاء السيرة، وامضاءها يتوقف على عدم العمل بالعموم.

أقول: ان اساس ما ذهب اليه دام ظله هو الشك فى الامضاء، وقد بينا سابقاً عدم وجود اى ريب فيه، فاننا نقطع بقيام السيرة على العمل بخبر الثقة سواء حصل الاطمئنان من خبره أم لا، فاذا بلغ امر المولى الى عبده بنقل ثقة لا يكون العبد سعذوراً فى مخالفته فى نظر العقلاء بدعواه أنه لم يحصل له الاطمئنان من قوله، وهذا دليل على حجية خبر الثقة على اطلاقها.

وكذا نقطع بعدم الردع منها فى الشريعة المقدسة لبقائها واستمرارها بين المتشركة واصحاب الائمة (ع)، بعد نزول الآيات، فان عملهم بخبر الثقة امر لا ينكر، ولو كانت الآيات رادعة عن العمل بالسيرة لكانت هي منقطعة فى عصر الائمة (ع) وهو كما ترى.

واما مآذكره من ان الآيات منصرفة عن المقام أو راجعة الى اصول الدين فلا يحتاج جوابه الى أدنى تأمل.

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

العمل بخبر الواحد من غير تكبير (١)، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة (٢) عمل فيها الصحابة بخبر الواحد. وهذا الوجه (٣) لا يخلو من تأمل، لانه ان اريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر (٤) الا عن رأى الحجة، عليه السلام، فلم يثبت عمل احد منهم (٥) بخبر الواحد فضلاً عن ثبوت تقرير الامام (٦) عليه السلام.

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

(١) اي ولم ينكر الامام عليه السلام، ولا المتشركة عمل الصحابة به فيظهر منه تقريرهم في العمل بالخبر.

(٢) منها ان ابا بكر قضى في واقعة ثم اخبر بلال بان النبي (ص) قضى بخلاف ما قضيت فنقض ابوبكر قضاوته.

(٣) اي الوجه الخامس من تقارير الاجماع.

(٤) مضارع باب الافعال اي لا يصدر منه اي فعل الا أن يكون ذلك الفعل صادراً عن رأى الحجة بان يكون العامل في عمله تابعاً للحجة حقيقة بحيث لو ردع الحجة من عمله لارتدع منه، فان عمل هؤلاء الاشخاص وان كان كاشفاً عن رأى المعصوم الا ان تحقق الصغرى ممنوع فلم يكن الصحابة كذلك الا قليل منهم.

(٥) اي من الصحابة المطيعين للمعصوم.

(٦) فان ثبوت تقرير الامام عليه السلام، عمل الصحابة فسرع

ثبوت عملهم بخبر الواحد.

وان اريد به (١) الهمج (٢) الرعاع الذين يصغون (٣) الى كل ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام عليه السلام لعدم (٤) ارتداعهم برده في ذلك اليوم (٥) ولعل هذا (٦) مراد السيد رحمه الله حيث اجاب عن هذا الوجه (٧) بانه انما عمل بخبر

(١) أي بالصحابة العالمين بالخبر. والصحيح ان يذكر «بهم» مكان «به».

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

(٣) من الاصغاء اي يستمعون كل صوت، وهذه الجملة كناية عن الاشخاص اللذين لا ارادة لهم في اعمالهم، وهم الذين لا يباليون ولا يعملون بما يقولون فانهم يتبعون الهوى وليس في أعمالهم مبدأ ومنتهى والحاصل: ان اريد من الاجماع العملي للصحابة ان هؤلاء الاشخاص اللذين لا يباليون يعملون بالخبر فنقول ان عمل هؤلاء لا كشف فيه عن رضاء المعصوم.

(٤) أي انما لا يكون عملهم كاشفاً عن رضاء المعصوم لانهم لا يرتدعون برده الامام (ع) ومنعه، فان عمل الصحابة انما يكون كاشفاً عن رضاء المعصوم اذا كانوا مطيعين للامام بحيث لو منعهم من عملهم لارتدعوا.

(٥) الذي رده الامام (ع) من عملهم.

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

(٧) الذي هو الوجه الخامس.

الواحد المتأمرون (١) الذين يتجشم (٢) التصريح بخلافهم،  
وامسك (٣) النكير 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 النكير (٦) على العاملين اظهاراً (٧) للحق  
وان لم يظنوا الارتداع، اذ ليست هذه المسئلة بأعظم من  
مسئلة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر، لاظهار الحق ودفعاً (٨)

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

(٢) أي يشق التصريح بخلافهم خوفاً منهم.

(٣) أي عدم انكار الامام عليه السلام على المتأمرين والسكوت  
في مقابلهم 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  
بخبر الواحد أمراً منكراً لم يترك الامام عليه السلام وكذا اتباعه  
انكار العاملين به والحال لم ينكروا ذلك عليهم.

(٧) علّة لقوله: «لم يترك» أي لم يترك الامام عليه الانكار  
اظهاراً للحق وان لم يرتدع العاملون بالخبر من رده عليه السلام  
فان مجرد اظهار الحق واتمام الحجة يكفي في لزوم ردهم كما  
انهم ردعوا الصحابة عن التصدي لامر الخلافة مع انهم لم يرتدعوا  
من ردهم عليهم السلام.

(٨) أي لم يترك الامام عليه السلام الانكار 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 ايديها 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 توهم 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 المعتبرة للشيعة بخلاف السابق فان الاجماع فيه منعقد على العمل بمطلق الخبر وان لم يكن موجوداً في الكتب المعتبرة للشيعة. والفرق بين الاجماع العملي والقولي هو ان الاجماع الاول عبارة عن اتفاق العلماء على العمل بشيء نرى المسألة الاصولية بان يستندوا اليه في مقام الاستنباط كأتفاقهم على العمل بالاستصحاب في أبواب الفقه، بخلاف الثاني فانه عبارة عن اتفاقهم على الفتوى بحكم في مسألة فرعية، أو اصولية.
- (٣) أي لعل الاجماع على وجوب الرجوع الى الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة 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، فعكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد (٢) قدس الله اسرارهما، وفيه : اولاً ، انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد من اخبار 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 المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند

(١) وهي قوله: اني وجدت الفرقة مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونها في اصولهم.

(٢) لان 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 القميين استثنوا كثيراً من اخبار نواذر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة. وابن الوليد استثنى من روايات 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 لو لم يكن كذلك لم يعمل بها. وشرط العمل عند جماعة اخرى من العاملين بها كونها من الظنون

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 المعتمدة، بضعف (٤) السند أو بمخالفة

الكتب فان بعضهم اعتبر في الراوي العدالة، وبعضهم اكتفى بوثاقته، وعمل جماعة ثالثة بها لزعم كونها حجة من باب الظن 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 محفوظاً بالقرينة.

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

(٣) أي لا يوجد الخبر الذي 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 مخالفاً 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 يفيد المدعى لان دعوانا حجية جميع الاخبار الموجودة في الكتب لا خصوص الخبر النادر.



الاجماع أو نحوهما (١) وأما ثانياً (٢): فلأن 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) ككونه مخالف المشهور. وملخص هذا الجواب: انه ان كان المراد ثبوت الاجماع العملي بكل واحد من الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة فهو واضح البطلان، وان كان المراد ثبوته ببعض الاخبار في الجملة فهو اخص من المدعى.

(٢) انه قدس سره سلم في الجواب الاول بان الاتفاق المذكور أي 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) أي على قبول الخبر.

(٤) أي الشرط في كون الاتفاق العملي نافعا 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 أو علم اختلاف جهة العمل - بان يكون العاملون بالخبر المجرد عن القرائن والقائلون بحجيته مختلفين في ملك الحجية وجهته بانه حجة من جهة كونه خبر عدل، او كون الراوي ثقة في روايته وان لم يكن ثقة على الاطلاق، او كون الرواية مطلقاً الصدور - فلا ينفع الاتفاق العملي المذكور في المقام، ولا يثبت حجية الاخبار الموجودة في الكتب المشهورة.

(٥) من الخارج لان 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، وبنثاً لثالث، وام زوجة لرابع، وبنث زوجة لخامس، وهكذا (٢) فهل يجوز لغيرهم (٣) ممن لامحرمية بينهم (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 مستنداً الى جهات مختلفة اخرى من كونه محفوظاً 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 الامرأة المنظورة اليها وبين الناظر اليها.

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

وملخص الكلام: ان اتفاقهم على النظر الى امرأة وان كان كاشفاً عن رضاء المعصوم (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 جهة 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 أمرين:

أحدهما: احراز جهة الفعل الذي وقع مورداً للتقرير من الخارج

اذ الفعل بنفسه لا دلالة فيه على عنوانه وجهته.

ثانيهما: احراز تحقق هذه الجهة في حقنا أيضاً فان مجرد احراز

جهة الفعل ما لم يحرز تحقق هذه الجهة بالنسبة الينا 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 ففيما

نحن فيه اذا علمنا ان بعض العاملين بخبر عمل به من حيث علمه

بصدوره، وبعضهم عمل به من حيث ظنه بصدوره بعد كونه قاطعاً

بحجية الظن المذكور فان مجرد عملهم به لا يثبت حجية الخبر بالنسبة

الينا ما لم يحصل لنا ايضاً العلم بصدوره، أو العلم بحجية الخبر

فلا بد في الاتفاق (١) العملي من العلم بالجهة والعيشية (٢) التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة والعيشية ومرجع هذا (٣) الى 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 اليها 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 الامم او البنات، 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 وثيقة الراوي، 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، وجهته.

(٤) وهو جواز العمل المستفاد من عمل المجمعين.

(٥) الذي هو حجية خبر الواحد.

(٦) اي علم بعض المجمعين بصدور الخبر بسبب كونه متواتراً،

او محفوفاً بالقرينة.

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

الرابع دليل العقل وهو من وجوه، بعضها مختص باثبات حجية

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

(٢) اي اذا لم يحصل العلم بصدور الخبر الذي اتفقوا على العمل به و لم يحصل العلم بحجية الظن بصدوره الحاصل من عمل المتفقيين به كي يعمل به من باب حجية الظن الخاص.

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

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

(٥) جواب لقوله: «فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره» وملخص الكلام: أن مجرد الاتفاق العملي حيث انه لا يدل على جهة عمل المجمعين، ولا يدل على ثبوت جهة عملهم عندنا ايضاً فلا يدل على حجية خبر الواحد بالنسبة اليه ايضاً.

خبر الواحد، وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً (١) أو في الجملة فيدخل فيه (٢) الخبر. أما الأول (٣) فتقريره (٤) من وجوه أولها: ما اعتمده (٥) سابقاً، وهو أنه لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم في أن أكثر الأخبار بل كلها (٦)، إلا ما

(١) الترددانما هو لاجل الاختلاف في دليل الانسداد، هل نتيجته مطلقة أي يوجب حجية الظن مطلقاً من أي سبب حصل، وبأي مرتبة كانت، أو مهملة يوجب حجية الظن في الجملة كالظن الاطمئنانى مثلاً.

(٢) أي في الظن المطلق، أو الظن في الجملة أي سواء ثبت حجية الظن مطلقاً أو في الجملة يكون الخبر حجة. أما بناء على حجية مطلق الظن فواضح، فإنه من أقسام الظن، فيشملة الدليل الدال على حجية الظن المطلق. وأما بناء على حجية الظن في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية فالخبر داخل فيه أيضاً من باب القدر المتيقن. والحاصل: سواء كانت نتيجة دليل الانسداد قضية كلية أو مهملة يدخل الخبر في الظن، فيكون حجة بدليل الانسداد الدال على حجية مطلق الظن.

(٣) أي بعض الوجوه من الدليل العقلي السدى يختص بأثبات حجية خبر الواحد.

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

(٥) يفهم من هذا الكلام أنه رجوع من اعتماده على هذا الوجه.

(٦) وهو قريب الكل وإن لم يصل إلى حده. وملخص هذا الوجه

أنا نعلم أجمالاً بصدور كثير من الأخبار.

شد وندر، صادرة عن الائمة عليهم السلام، وهذا (١) يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها (٢) الينا 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 اكثر الاخبار عن الائمة عليهم السلام.

(٢) حيث ان هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها، وذابت الابدان في تنقيحها، وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان، فالأخبار وردت بهذه الكيفية الينا وبعد ملاحظة هذه الكيفية كيف لا يحصل العلم بصدور اكثر الاخبار عن الائمة عليهم السلام.

(٣) اي بعد التأمل في كيفية اهتمام...

(٤) هم المحمدون الثلاثة أصحاب الكتب الاربعة الصدوق، والكليني والطوسي.

(٥) كمشايخ هذه الثلاثة.

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

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

وايداعها في تصانيفهم حذراً (١) من كون ذلك مدسوساً فيه من بعض الكذابين. فقد حكى عن احمد بن محمد بن عيسى أنه جاء الى الحسن بن الوشاء وطلب (٢) منه أن يخرج اليه كتاباً لعلاء بن رزين وكتاباً لابان بن عثمان الاحمر فلما أخرجهما (٣). قال: (٤) احب أن أسمعهما قال ما اعجلك (٥) اذهب، فاكتبهما (٦) واسمع من بعده. (٧) فقال له: (٨) لا أمن الحدثان. فقال (٩) لو علمت ان

من جهة اهتمامهم بالروايات.

- (١) اي انما لم يكتفوا بأخذ الرواية من كتاب مالم يسمعوها من صاحب الكتاب حذراً من كون ذلك الخبر مدخولاً في الكتاب من قبل بعض الكذابين.
- (٢) اي طلب احمد من الحسن ان يظهر اليه.
- (٣) اي لما أخرج الحسن كتابين و قال ان هذا كتاب علاء وهذا كتاب أبان خذ واكتب ما شئت منهما.
- (٤) اي قال احمد أنا احب 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 حادثه فيفوتني ان اسمعها منك.
- (٩) اي قال الحسن.



الحديث يكون له هذا الطلب (١) لأستكثرت (٢) منه، فانى قد ادركت فى هذا المسجد مائة شيخ كل يقول: «حدثنى جعفر بن محمد عليه السلام» (٣) وعن حمدويه عن ايوب بن نوح، انه (٤) دفع اليه دفترأ فيه (٥) احاديث ابن سنان، فقال: ان شئتم تكتبوا ذلك فافعلوا (٦) فانى كتبت (٧) عن محمد بن سنان، ولكن لا اروى لكم عنه (٨) شيئاً

- (١) اي الطالب الكثير من حيث عظم شأن الحديث.
- (٢) اي كتبت حديثاً اكثر مما كتبت.
- (٣) اي اوكنت اعلم ان الحديث يكون له الطالب الكثير لكتب احاديث كثيرة منهم عليهم السلام وهذه الحكاية تشهد لما ذكرناه من شدة اهتمام ارباب الكتب بالاخبار فانهم ما كانوا ليكتبوا كل خبر رأو في كتاب ما لم يسمعوا هذا الخبر من صاحب الكتاب حذراً لادخال الكذابين خبراً لم يكتبه صاحب الكتاب.
- (٤) ظاهر العبارة ان ايوب دفع دفترأ الى حمدويه ولكن بعض الشارحين ارجعوا الضمير الى نوح وقالوا: ان نوحاً دفع دفترأ الى ابنه أيوب.
- (٥) اي في الدفتر المذكور.
- (٦) اي فاكتبوا.
- (٧) اي كتبت 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)، وانما وجدته (٤)» فانظر كيف احتاطوا في الرواية عن لم يسمع من الثقات وانما وجد في الكتب. (٥) وكفاك شاهداً (٦) ان على بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه (٧) مع مقابلتها (٨) عليه، وانما يرويها (٩) عن اخويه احمد و محمد عن ابيه. واعتذر

في اسناد هذه الاحاديث.

(١) هذا تعليل لقوله: «لا أروى لكم» اي انما لا أروى لكم عن

ابن سنان فانه 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 الاصحاب.

(٥) فانهم ما لم يسمعوا من صاحب الكتاب لم يرووا الرواية

بمجرد وجودها في الكتب حذراً من ادخال بعض الكذابين الاحاديث

المكذوبة فيها، وهذا شدة اهتمام منهم في تنقيح ما اودعوا في

كتبهم من الاحاديث.

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

(٧) اي عن ابيه.

(٨) اي مع ان على بن فضال قرء الكتب على ابيه وهو صدق ما

في هذه الكتب من الاحاديث.

(٩) اي انما يروى على بن فضال كتب ابيه.

ذلك (١) بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات فقرأها على اخويه ثانياً (٢) والحاصل: ان الظاهر انحصار مدارهم (٣) على ايداع ما سمعوه من صاحب الكتاب، او ممن (٤) سمعه منه فلم يكونوا (٥) يودعون الا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم (٦) الانتساب مع اطمئنانهم (٧) بالوسائط وشدة وثوقهم (٨) بهم.

- (١) اي عدم روايته عن ابيه مع مقابلته الاحاديث على ابيه.
- (٢) فهو حين مقابلتها مع اخويه كان كبير السن، ولذا روى كتب ابيه عن اخويه.
- (٣) اي انحصرت عادتهم على ان يودعوا في كتبهم ما سمعوه من صاحب الكتاب.
- (٤) او سمعوه ممن سمعه من صاحب الكتاب.
- (٥) اي كانت عادتهم ان لا يودعوا في كتبهم الا الاخبار التي سمعوها من صاحب الكتاب ولو بوسائط.
- (٦) أي 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 كتبهم وعدم تدوينه فيه من جهة عدم الاطمئنان بالوسائط الموجودة بين ارباب الكتب وبين صاحب الكتاب بل انهم لم يودعوا في كتبهم الا ما سمعوا ولو مع اطمئنانهم بالوسائط.
- (٨) اي مع شدة وثوق ارباب الكتب بالوسائط لا يودعون في

حتى انهم (١) ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده، كما اتفق (٢) للصدوق بالنسبة الى شيخه ابن الوليد (قدس سرهما). وربما كانوا (٣) لا يشقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق. ولذا (٤) حكى عن جماعة منهم (٥) التحرز عن الرواية عن يروي الضعفاء ويعتمد المراسيل، وان كان ثقة في نفسه (٦)

كتبهم ما كان موجوداً في كتب السابقين من الاحاديث ما لم يسمعوها من صاحب الكتب سماعاً أو قراءة.

(١) أي ارباب الكتب يتبعون الوسائل وحاصله: ان اطمئنان الرواة بالوسائل انما كان واصلاً الى حد يكون الرواة تابعين للوسائل في تصحيح الحديث ورده فكلما صححته الوسائل يكون صحيحاً عند الرواة أيضاً وكلما رده الوسائل يكون مردوداً عندهم أيضاً فهذا يدل على شدة اهتمام الرواة الذين هم ارباب الكتب بالوسائل و اطمئنانهم بهم..

(٢) أي كما اتفقت التبعية في تصحيح الحديث للصدوق حيث قال: ما صححه شيخي فهو صحيح ومارده 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 بالاحاديث.

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

(٥) أي من الرواة الذين هم ارباب الكتب.

(٦) والحال ان الرواية عن الضعفاء والاعتماد على المراسيل

كما اتفق (١) بالنسبة الى البرقي بل يحترزون عن الرواية عن من يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي 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 الراوي ومع ذلك لا يروون عن مثل هذا الراوي اهتماماً بشأن الروايات.

(١) أي اتفق التحرز عن روايته بمجرد كونه راوياً عن الضعفاء ومعتمداً على المراسيل فانهم يحترزون عن رواية البرقي لاجل ذلك.

(٢) أي في ترجمة الاسكافي.

(٣) بصيغة المجهول أي ترك روايات الاسكافي 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 و رواها حال استقامته في المذهب فلم يودعوا روايته في كتبهم حتى اذن لهم

الامام أو نائبه كما سئلوا العسكري عليه السلام عن كتب بني فضال (١)، وقالوا (٢): ان بيوتنا منها ملاء فاذن (٣) لهم. وسئلوا (٤) الشيخ أبي القاسم بن روح عن كتب عزاقر (٥) التي صنفتها 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 ورواها حال الاستقامة.

(١) الذين هم صاروا فاسدي الرأي.

(٢) أي قال الرواة ان بيوتنا من كتب بني فضال مملوطة.

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

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

(٥) ذكر الاوثق 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 الردية حتى خرجت فيه توقيعات واخذة الساطان وقتله وصلبه ببغداد.

(٦) سئلوا عن الشيخ هل يجوز العمل بكتبه التي صنفتها قبل

الارتداد.

١- جامع احاديث الشيعة ج ١ ص ٢٢٩.

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

حتى اذن لهم (١) الشيخ في العمل بها. والحاصل: ان الامارات الكاشفة عن اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام، اكثر (٢) من أن يحصى ويظهر (٣) للمتتبع والداعي الى شدة الاهتمام (٤) مضافاً الى كون تلك الروايات اساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين ولذا (٥) قال الامام في شأن جماعة من الرواة: «لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة» (٦) وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ (٧) التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها (٨) اثر ديني

(١) أي اذن لارباب الكتب في العمل بكتب عز اقر فانهم قبل اذن الشيخ لم يأخذوا من كتبه ولم يكتبوا الاحاديث التي في كتبه، وذلك لاجل ارتداده، والحال ان الارتداد البعدي لا يضر بالوثاقة الموجودة حال الكتابة والرواية، وليس هذا الا من باب شدة الاهتمام بالاحاديث.

(٢) خبر لقوله ان الامارات.

(٣) أي يظهر هذه الامارات الكاشفة للمتتبع.

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

(٥) أي لاجل كون تلك الروايات اساس الدين.

(٦) هذا هو الامر الثاني الذي هو الداعي لشدة اهتمام ارباب الكتب

في تنقيح الاحاديث.

(٧) وانذا لا ينقل المورخون القضية غير الموثقة بها.

(٨) أي الكتب المؤلفة في التواريخ.

بل ولا دنيوى، فكيف (١) فى كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتى اليها فى امور الدين، على (٢) ما اخبرهم عليه السلام بانه يأتى على الناس زمان هرج (٣) لا يأنسون الا بكتبهم، وعلى ما ذكره (٤) الكلينى فى ديباجة الكافى من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتى بعد ذلك (٥) ما (٦) تنبهوا له ونبههم عليه الائمة من ان الكذابة كانوا يندسون الاخبار المكذوبة فى 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 ياتي اليها ما اخبرهم الامام عليه السلام.
- (٣) أي زمان فتنة واختلاط.
- (٤) هذا شاهد على ان كتبهم مؤلفة لرجوع من ياتي 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 تنبهه الاصحاب له ونبههم الائمة (ع) من ان الكذابة.
- (٧) أي يظهر أن الكذابة كانوا يندسون...



منها: انه عرض يونس بن عبدالرحمن على سيدنا ابي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من اصحاب الباقر والصادق عليه السلام فانكر (١) منها احاديث كثيرة ان تكون من احاديث ابي عبدالله (ع). وقال صلوات الله عليه: ان ابا الخطاب كذب على ابي عبدالله (ع) وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون (٢) الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبدالله (ع).

ومنها: ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبدالله يقول: «كان المغيرة بن سعد لعنه الله، يتعمد الكذب على ابي ويأخذ (٣) كتب اصحابه، وكان اصحابه (٤) المتسترون (٥) باصحاب ابي يأخذون (٦) الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها (٧) الى المغيرة لعنه الله، فكان يدس (٨) فيها الكفر والزندقة

- (١) أي انكر ابو الحسن الرضا من كتب جماعة احاديث كثيرة وقال انها ليست من احاديث الباقر والصادق عليه السلام.
- (٢) أي يدخلون الاحاديث المكذوبة في احاديث الائمة (ع).
- (٣) أي يأخذ المغيرة كتب اصحابه.
- (٤) أي كان اصحاب المغيرة.
- (٥) التستر بمعنى التغطية ان يخفون انفسهم بين اصحاب ابي، ويدخلون بينهم ويظهرون كأنهم منهم.
- (٦) أي يأخذ اصحاب المغيرة كتب الاحاديث من اصحاب ابي.
- (٧) أي يدفعون كتب الاحاديث.
- (٨) أي كان المغيرة يدخل في كتب ابي.

ويسندها (١) الى ابي عبدالله عليه السلام الحديث<sup>١</sup> ورواية الفيض ابن المختار المتقدمة (٢) في ذيل كلام الشيخ. الى غير ذلك من الروايات (٣). وظهر مما ذكرنا (٤) ان ما علم اجمالاً من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث، فهو انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين الحديث والرجال بين اصحاب الائمة (٥)

- (١) أي يسند الكتب مع ما فيها من الكفر والزندقة.  
 (٢) حيث قال: ان الناس قد اولعوا بالكذب علينا.  
 (٣) الدالة على ان الكذابة كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام.  
 (٤) من اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتأخرة عن عصر الرضا (ع) وهو كانه جواب عن السؤال مقدر وهو ان مع وجود العلم بان الكذابة يدسون في كتب الاصحاب ويكون كثير من الاخبار مجعولة من قبلهم فكيف يمكن العلم بصدور كثير من الاحاديث الموجودة في كتب الاصحاب من الائمة عليهم السلام.  
 وملخص الجواب: ان العلم بوجود الاخبار المجعولة في الكتب انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين الرجال لا في الكتب الموجودة في الحال بعد السعي في تنقيحها وتهذيبها.  
 والحاصل انه ظهر من هذا الكلام ان ما علم اجمالاً من الاخبار المجعولة كان قبل هذا الزمان.

واما بعد تنقيح الاخبار وتهذيبها ومقابلة الفروع مع الاصول وطرح الاخبار المجعولة لا علم لنا بوجود الاخبار المجعولة

مع ان (١) العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافى بصدور الكل (٢) التي (٣) ينسب الي بعض الاخباريين، أو (٤) دعوى الظن بصدور جميعها. ولا ينافى ذلك (٥) ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي

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

(١) هذا جواب ثان عن سؤال مقدر. وملخصه: ان العلم الاجمالي بوجود الاخبار المكذوبة لا ينافي العلم بصدور كثير من الاخبار في كتب الاصحاب من الائمة عليهم السلام اذ نحن لا ندعي القطع والظن بصدور جميعها كي يكون العلم الاجمالي بوجود الاخبار المكذوبة منافياً له بل ندعي 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 الي بعض الاخباريين من القطع بصدور جميع الاخبار الموجودة في كتب الاصحاب.

(٤) عطف على قوله: «دعوى القطع» اي العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما تنافي 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 يكابره (٣) المتعسف (٤) الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي.

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

أخبارها من المعصوم.

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

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

(٣) كابره أي عانده وعلى حقه جاحده.

(٤) تعسف عن الطريق مال عنه وعدل والامر ركبه بلا روية وفي القول أخذه على غير هداية. أي المقصود مما ذكرنا رفع من يعانده الحق ويمنع من العلم الاجمالي بصدور أكثر الاخبار أو كثير منها بعد العلم الاجمالي بوجود الاخبار المكذوبة بينها.

(٥) توضيحه ان الاخبار الاحاد على ثلاثة اصناف.

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

الثاني الاخبار المخالفة للاصول المحفوفة بالقرائن الدالة على صدورها عن المعصوم كالاخبار المحفوفة بالقرائن الدالة على وجوب شيء فانها مخالفة لاصالة البراءة.

الثالث الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرائن.

اذا عرفت ذلك فنقول: ربما يتوهم ان العلم الاجمالي بصدور الاخبار الموجودة فى كتب الاصحاب عن المعصوم انما يؤثر اذا تعلق بالصنف الثالث من الاخبار، واما اذا تعلق بمطلق الاخبار الصادرة عن المعصوم الشامل للصنف الثانى بان يكون متعلق العلم الاجمالي بعضها محفوفاً بالقرائن القطعية الدالة على صدورها وبعضها مجرداً عن القرائن فلا أثر له لان العلم الاجمالي المتعلق بمطلق الصادر المردد بين المعلوم التفصيلي والمشكوك لا أثر له بالنسبة الى المشكوك لرجوع الشك فيه الى الشك البدوي اذ لا يعقل العلم الاجمالي مع كون احد 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 لو اثبته على بعض التقادير دون بعض فلا يؤثر في وجوب الاحتياط، والامر فيما نحن فيه من هذا القبيل لاحتمال كون الخبر الصادر من المعصوم ما كان محفوفاً بالقرائن فينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بصدور 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 أثر للمعلم المذكور اذ المفروض انه يعمل بمقتضى الاصل الدال على اباحة شيء والعلم الاجمالي بوجود الخبر الدال على الاباحة لا يترتب عليه أي أثر فلا بد من ان

والا (١) فالعلم بوجود مطلق (٢) الصادر لا ينفع. فاذا 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 للاصل أي المثبتة للتكليف فيجب العمل بكل خبر مظنون بمقتضى هذا العلم.

(١) أي ان لم يتعلق 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 يتعلق بمطلق الاخبار الشامل للمصنف الاول والثاني كي يقال بعدم كون العلم المذكور منجزاً لعدم ترتب أثر عليه على بعض التقادير بل تعلق بخصوص الصنف الثالث من الاخبار وعليه فيكون العلم الاجمالي بصدور كثير منه منجزاً.

(٣) اذ نحن مكلفون بالعمل بها، ولا يمكن تحصيل العلم بصدورها، فتعين العمل بمظنون الصدور منها، و مرجع هذا الدليل الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاخبار. بتقريب: انه بعد ثبوت العلم بوجود الاخبار الصادرة عن المعصوم بين الاخبار الموجودة في الاخبار التي بين ايدينا فلاشك في وجوب العمل بها، وكذا لا شك في انسداد باب العلم التفصيلي بالاخبار الصادرة منهم عليهم السلام فاما يجب العمل بكل خبر من باب الاحتياط وهو اما

لان تحصيل الواقع (١) الذى يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعيين المصير الى الظن فى تعيينه (٢)، توصلاً (٣) الى العمل بالاخبار الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها (٤) مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور (٥) أو بمظنون المطابقة

غير جازي أو غير واجب للاجماع أو لاستلزامه العسر فيجب العمل بكل خبر مظنون الصدور.

- (١) أي تحصيل الاخبار الصادرة من الائمة (ع) التي يجب العمل بها اذا لم يمكن العلم بها تعيين العمل بمظنون الصدور منها.
- (٢) أي في تعيين الواقع الذى هو عبارة عن الاخبار الصادرة.
- (٣) أي انما تعيين المصير الى الظن ووجب العمل به اذ لو لم نعمل به لم نتوصل الى الاخبار التي نعلم بصدورها فالعمل بالظن لاجل ادراك الاخبار الصادرة عن المعصوم واقعاً.
- (٤) أي من الاخبار وان لم تكن ظنية الصدور وانما تعيين العمل بالخبر الظني فيما اذا كانا متعارضين.

وملخص هذه الدعوى هو عدم اختصاص وجوب العمل بالاخبار المظنون صدورها بل يجب العمل بكل خبر وان كان محتمل الصدور وذلك للعلم بكوننا مكلفين بالعمل بالاخبار الصادرة منهم عليهم السلام، فيجب العمل بالجميع احرازاً لفراغ ذمتنا بمقتضى قاعدة اشتغال اليقين يقتضى البراءة اليقينية.

- (٥) أي هذا الذى ذكرناه من العمل بكل خبر انما هو في غير المتعارضين، واما في المتعارضين فيجب العمل بما هو مظنون

للوابع من المتعارضين. والجواب عنه (١): أولاً، ان وجوب العمل بالابخار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الابخار. فالعمل بالخبر الصادر عن الامام عليه السلام، انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي (٢) وحينئذ (٣) نقول: ان العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الابخار (٤)، بل نعلم اجمالاً بصدور اخبار كثيرة عن الائمة لوجود تكاليف

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

(١) أي عن اول وجوه التقرير الاول للاجماع. وملخص هذا الجواب هو ان وجوب العمل بالابخار ليس وجوباً نفسياً، وانما وجب العمل بها لاجل وجوب امتثال الاحكام الواقعية الموجودة في مضامين تلك الابخار فالعلم الاجمالي بالابخار يساوق العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية.

(٢) وليس العمل بها مطلوباً نفسياً.

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

(٤) الموجودة في كتب الاصحاب. وملخص الكلام: انك بعد ما عرفت ان العلم الاجمالي بصدور الابخار انما يساوق العلم الاجمالي بوجود التكاليف الواقعية وان وجوب العمل بتلك الابخار انما هو لاجل وجوب العمل بتلك التكاليف الموجودة في مضامين تلك الابخار



كثيرة (١) وحينئذ (٢) فاللازم اولاً الاحتياط (٣) ومع تعذره «٤»  
أو تعسره (٥) أو قيام الدليل على عدم وجوبه (٦) يرجع الى ما (٧)  
افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام

والمناطق كل المناطق هو وجوب العمل بالتكاليف المعلومة اجمالاً  
ومن الظاهر ان العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحصر اطرافه بالاخبار  
الموجودة في الكتب المعتمدة بل هو حاصل في مجموع ما بأيدينا  
من الاخبار والامارات الظنية الاخرى كالشهرة والاجماع المنقول  
وغيرها وعلميه فهذا الوجه انما يفيد وجوب الاحتياط في أطراف  
جميع الطرق والامارات الظنية الكاشفة عن أحكام الله الواقعية  
الصادرة من الائمة لا في أطراف خصوص الروايات الموجودة في  
الكتب المعتمدة.

- (١) وليس هذه التكاليف كلها مختصة بمضامين الاخبار التي  
بأيدينا بل بعضها كانت موجودة في الاخبار التي لم تصل اليينا.
- (٢) أي حينما عرفت ان العلم الاجمالي بالاحكام الواقعية  
لا ينحصر اطرافه بمضامين هذه الاخبار الموجودة بأيدينا.
- (٣) أي الاحتياط التام بالاتيان بجميع المحتملات.
- (٤) بان لا يكون الاحتياط ممكناً بحيث يوجب اختلال النظام.
- (٥) أو كان ممكناً ولكن كان متعسراً.
- (٦) أي على عدم وجوب الاحتياط كما اذا قام اجماع عليه.
- (٧) أي يرجع الى مطلق الطرق والامارات التي توجب الظن  
بصدور الحكم الشرعي.

سواء كان المفيد للظن خبيراً أو شهرة أو غيرهما (١). فهذا الدليل (٢) لا يفيد حجية خصوص الخبر، وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن العجة وان لم يكن خبيراً (٣) فإن قلت (٤): المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار (٥) التي بأيدينا. وإما صدور

(١) كالأجماع.

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

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

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

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

لموارد جميع الطرق والامارات اورد عليه اشكال، وملخصه: انا سلمنا ان وجوب العمل بالاخبار انما هو من جهة كون مضامينها احكام الله وحيث ان العلم الاجمالي بالاحكام انما نشأ وحصل من العلم الاجمالي بصدور أكثر تلك الاخبار والا فلا موجب للعلم الاجمالي فالعلم بصدور الاحكام منهم منحصر بمضمون تلك الاخبار التي وصلت اليها، واما الامارات الاخرى فلا علم بالاحكام في مواردنا اذ لا يعلم اجمالاً بمطابقة أكثر تلك الامارات للواقع حتى يدعى العلم الاجمالي بالاحكام في مواردنا أيضاً.

(٥) فيكون المعلوم بالاجمال منحصر 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 الاجمالي وان كان حاصلًا في خصوص هذه  
الروايات التي بأيدينا، الا ان العلم (٣) الاجمالي حاصل أيضًا في  
مجموع بأيدينا من الاخبار والامارات الاخر المجردة (٤) عن الخبر  
التي (٥)

(١) واما معلومية صدور الاحكام الموافقة للاصول فلا أثر له  
كما عرفت.

(٢) ملخص الجواب ان هنا علمين اجماليين أحدهما عام والاخر  
خاص ونحن نسلم وجود العلم الاجمالي بالاحكام في ضمن خصوص  
الاخبار ولكن هنا علم اجمالي عام أيضًا بالاحكام شامل لموارد الاخبار  
والامارات. والواجب مراعاته لا مراعات العلم الاجمالي الخاص  
اذ في مراعاته مراعات الخاص بخلاف العكس وهذا العلم الاجمالي العام  
انما نشأ وحصل من العلم بان الغرض من الرسالة في كل عصر وزمان  
انما هو تبليغ الاحكام الالهية فالعلم يبعث الرسل ملازم للعلم  
بالتكاليف اذن فاللازم مراعاة هذا العلم الاجمالي العام وهو انحل  
الى موارد الاخبار والامارات ومقتضاه وجوب العمل بجميع الامارات  
والاخبار لا بخصوص الاخبار.

(٣) هذا هو العلم الاجمالي الكبير أي نعلم اجمالًا بوجود احكام  
في ضمن الاخبار الموجودة بأيدينا وفي ضمن سائر الامارات الاخرى  
كالاجماع والشهرة.

(٤) أي الامارات الاخر التي هي غير الاخبار.

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

بايدينا (١) المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام (ع) وليست هذه الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل (٢) في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي (٣) في المجموع مستنداً الى بعضها وهي الاخبار، ولذا (٤) لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار (٥) وضممنا الى الباقي (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 الى الاخبار فقط بل هو حاصل من مجموع الاخبار والامارات فيكون العلم الاجمالي بالاحكام شاملاً لموارد كليهما.

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

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

(٥) الموجودة بايدينا.

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

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

العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار (١) وعلم اجمالي حاصل (٢) بملاحظة 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 شياة

اذ لو كان منحصر أيها 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 وباقي الامارات ما عدا

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 لان مراعاته مراعات للصغير بخلاف العكس فان مراعاته ليست مراعاتاً للكبير.

(٥) اي نظير العلم الاجمالي بالاحكام العلم الاجمالي بوجود

الشيأة فكما ان في العلم الاجمالي بالاحكام علم اجمالي صغير وهو

العلم بالاحكام التي هي مضامين الاخبار وعلم اجمالي كبير وهو العلم

الاجمالي بالاحكام في موارد جميع الطرق والامارات كذلك في العلم

الاجمالي بوجود شيأة محرمة في قطيع غنم علم اجمالي كبير وهو

العلم بوجود غنم موطوءة في قطيع غنم وعلم اجمالي صغير وهو

العلم الاجمالي بوجود غنم موطوءة في ضمن القسم الابيض منها.

محرمة في قطع (١) غنم بحيث يكون نسبته (٢) الى كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر وعلمننا (٣) بوجود شياة محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم (٤) بحيث لو لم يكن من الغنم الاهد (٥) علم اجمالاً بوجود الحرام فيها ايضاً (٦) والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي (٧) في المجموع ما اشرنا اليه سابقاً، من انه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة (٨) التي علم بوجود الحرام فيها

- (١) اي في طائفة من الاغنام بعضها اسود وبعضها أبيض.
- (٢) اي نسبة العلم الاجمالي الى كل بعض من الشياة المحرمة كنسبته الى بعض الاخر منها بمعنى ان نسبة هذا العلم الاجمالي الى جميع أفراد الغنم على حد سواء بحيث لا يكون قدر متيقن في البين كي يوجب انحلال العلم الاجمالي.
- (٣) وهذا العلم علم اجمالي صغير في مقابل العلم بوجود شياة محرمة في قطع غنم فانه علم اجمالي كبير.
- (٤) كالقسم الابيض منها.
- (٥) اي هذه الطائفة الخاصة من تلك الغنم أعنى بهما القسم الابيض منها مثلاً.
- (٦) اي كما علم اجمالاً بالعلم الاجمالي الكبير بوجود شياة محرمة في قطع غنم كذلك علم اجمالاً بالعلم الاجمالي الصغير بوجود شياة محرمة في خصوص الابيض منها.
- (٧) اي الكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي الكبير في مجموع القطيع من الغنم من السود والبيض جميعاً.
- (٨) كالقسم الابيض منها.

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

(١) مفعول لقوله: « عزلنا » أي لو عزلنا من القسم الابيض من قطع الغنم بمقدار المعلوم بالاجمال كالعشرة مثلاً وكان المعلوم بالاجمال من الشياة المحرمة هذا التعداد من الغنم.  
(٢) اي في الطائفة الخاصة اذ بعد عزل مقدار المعلوم بالاجمال من هذه الطائفة لا علم بوجود الشياة المحرمة في الباقي.  
(٣) اي ضممنا الى الباقي من الطائفة الخاصة بعد عزل مقدار المعلوم بالاجمال منها باقى الغنم من القطيع.  
(٤) اي 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 القطيع كان العلم الاجمالي باقياً بحاله.

(٧) اي في الطائفة الخاصة بعد عزل طائفة من الاغنام عنهما اي كما حصل العلم الاجمالي بوجود شياة 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 القطيع اليها.

وملخص الكلام: ان الكاشف عن وجود العلم الكبير في مجموع

وحينئذ (١) لا بد من أن يجري حكم العلم الاجمالي في تمام الغنم  
 اما بالاحتياط أو 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 شيعة  
 محرمة فيها بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وضممنا الى الباقي باقى  
 قطيع الغنم كان العلم الاجمالي باقياً بحاله فلو كان العلم الاجمالي  
 مختصاً بالسود فقط لا نحل العلم الاجمالي بمجرد عزل مقدار منه  
 بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وان انضم الى الباقي باقى قطيع الغنم.  
 (١) اي حينما عرفت من ان وجود العلم الاجمالي الكبير بوجود  
 الشيعة المحرمة وانه باق بحاله يعدضم باقى القطيع من الغنم اليها.  
 (٢) لتعذره أو لتعسره، والحاصل: انه بعد ما ثبت وجود العلم  
 الاجمالي الكبير بوجود شيعة محرمة فكما ان هناك علم اجمالي صغير  
 وعلم اجمالي كبير والواجب هو مراعات الثاني اذفى مراعاته مراعات الاول  
 ايضاً بخلاف العكس فلا بد من الاحتياط التام في مجموع الغنم لافي  
 الاغنام البيض فقط التي هي متعلق العلم الاجمالي الصغير ولوتعذر  
 الاحتياط او تعسر فلا بد من أن يعمل بالظن ويجتنب عما ظن بحرمة.  
 (٣) الذى هو العلم الاجمالي بالاحكام فانه من قبيل العلم  
 الاجمالي بوجود شيعة محرمة فكما ان هناك علم اجمالي صغير وعلم  
 اجمالي كبير والواجب مراعات الثاني فكذلك في المقام علم اجمالي  
 صغير وهو العلم بوجود الاحكام في مضامين الاخبار وعلم اجمالي  
 كبير يشمل موارد الاخبار والامارات والواجب مراعات الثاني اعنى  
 به العلم الاجمالي الكبير.



ودعوى ان سائر الامارات المجردة (١) لامدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علماً (٢) اجمالياً واحداً بثبوت 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 مداليل الاخبار واما سائر الامارات فهي اجنبية عن اطراف العلم الاجمالي بمعنى ليس العلم الاجمالي باحكام في مواردنا فلا يتحقق العلم الاجمالي الكبير.

(٢) وهو علم اجمالي صغير.

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

(٤) اي لايلزم من العلم الاجمالي بالاحكام في مضامين 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

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

وثالثاً: ان مقتضى هذا الدليل (١)

في مضمون تلك الاخبار - ما عرفت - من ان وجوب العمل بالاخبار لا يكون مطلوباً نفسياً من جهة انها صدرت عن المعصوم (ع) بل انما هو لاجل كشفها عن حكم الله الواقعي كشفاً ظنياً، فنتيجة ما ذكرناه ان وجوب العمل بالاخبار انما هو يكون بالاخبار التي تكون كاشفة ظنية عن حكم الله الواقعي 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) لان الدليل المذكور مرجعه الى جريان دليل الانسداد في خصوص الاخبار، بأن يقال اننا نعلم اجمالاً صدور الاخبار عن الائمة عليهم السلام، التي يجب العمل بها، ونعلم ايضاً وجود تلك الاخبار من الاخبار الموجودة في الكتب، وبان العلم منسند الى معرفة الاخبار الصادرة بعينها فلا بد من الاحتياط التام، حيث انه اما غير جازم واما غير واجب يجب بحكم العقل اعمال الظن في تعيينها، فان حكمه باعمال الظن في تعيين تلك الاخبار من باب حكمه بالاحتياط

## وجوب العمل بالخبر المقتضى (١) للتكليف، لانه (٢) الذي يجب

الناقص بعد عدم وجوب الاحتياط الكامل. والحاصل: ان مقتضى هذا الوجه المذكور ليس حجية الاخبار بخصوصها، بل من جهة كونه احتياطاً في اطراف ما علم اجمالاً بصدور أكثرها من المعصوم. (١) أي المثبت للتكليف.

(٢) أي الخبر المثبت للتكليف هو الذي يجب العمل به. توضيحه: قد عرفت ان مقتضى الدليل الذي ذكره لوجوب العمل بالاخبار هو وجوب العمل بها احتياطاً لاجل التوصل الى الواقع ولو ظناً بالاخبار المعلومة الصدور اجمالاً، فلا ريب ان العقل لا يحكم الا بالعمل بالخبر الموافق للاحتياط وهو الخبر المثبت للتكليف، واما الخبر المخالف للاحتياط بان كان نافياً للتكليف 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 ذمها، هذا بخلاف الاخبار المثبتة للتكليف فالالتزام بمضامينها واجب، فيجب الالتزام بمضمون كل واحد منها من باب المقدمة والتوصل به الى العمل بمضمون الاخبار الصادرة منهم عليهم السلام، فاذا اشتبهت بين اخبار ظني الصدور وجب العمل بكل واحد منها احتياطاً مع امكانه، والا فبالمظنون صدوره.

العمل به. واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل  
بها (١) نعم (٢) يجب الاذعان بمضمونها وان لم تعرف بعينها.  
وكذلك (٣) لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر  
الكتاب والسنة القطعية (٤) والحاصل: ان معنى حجية الخبر كونه (٥)  
دليلاً متبعاً في مخالفة الاصول (٦) العملية

(١) لما عرفت من أن وجوب العمل بالاخبار انما كان من باب  
الاحتياط ولا معنى للاحتياط في الخبر النافي للتكليف، فانه يدل  
على خلاف الاحتياط.

(٢) هذا استدراك لما ذكره من أن الاخبار النافية لا يجب 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 للاخبار 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 مفاد الدليل المذكور  
لزوم الاحتياط في موارد الاخبار المثبتة للتكاليف بمقتضى العلم  
الاجمالي بالتكاليف، ولا يدل على حجية الاخبار بخصوصها كي  
يخصص بها أو يقيد ظواهر الكتاب والسنة.

(٤) أي القطعية صدورها.

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

(٦) كما اذا قام خبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ويقتضى

والاصول (١) اللفظية مطلقاً (٢). وهذا المعنى (٣) لا يثبت بالدليل المذكور (٤)، كما لا يثبت (٥) بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقلية بل كلها، فانتظر.

الاصل عدمه.

- (١) بان كان مخصصاً لعمومها ومقيداً لاطلاقها.
- (٢) سواء كانت مثبتة للتكاليف أم نافية لها.
- (٣) أي هذا المعنى من الحجية بحيث يكون متبعاً في مخالفة الاصول.
- (٤) لما عرفت من ان مقتضاه وجوب الاحتياط والاحتياط في شيء لا يصير له دليلاً متبعاً.
- (٥) أي لا يثبت الحجية بالمعنى المذكور بأكثر الوجوه العقلية بل كلها لانها يقتضى وجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط، وهو لا يوجب حجيتها.

### التحقيق

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

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

ان قلت: انا نعلم اجمالاً بوجود بعض أحكام الله الواقعية في كتب العامة للمقطع بأن جميع أخبار كتب العامة ليست مخالفة للواقع، ومقتضى العلم الاجمالي وجوب العمل بها أيضاً والعلم الاجمالي الصغير بوجود أحكام الله الواقعية في مضامين ما بأيدينا من روايات الكتب المعتمدة لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير بوجود أحكام 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 أطراف 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 الأربعة، مع عمل جمع به (٢) من غير رد ظاهر، بوجوه (٣) قال (٤) «الأول: انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة» سيما بالاصول (٥) الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة (٦) ونحوها،

الاجمالي الكبير، اذ 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 الأربعة. بقى الجواب الثاني والثالث من الشيخ والعمدة في الجواب هو الجواب الثالث منه فلاحظ.

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

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

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

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

(٣) الجار متعلق بقوله: «مستدلاً».

(٤) أي قال صاحب الوافية وهو الفاضل التوني الوجه الأول.

(٥) أي باصول العبادات والمعاملات التي هي من ضروريات

الدين.

(٦) جمع النكاح ونحوها من اصول العبادات والمعاملات فاننا

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

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

مكلفون بالعمل بها الى يوم القيامة.

(١) أي مع أن جل اجزاء الواجبات الضرورية كالسورة والذكر في الصلاة مثلاً ثبت بخبر الواحد.

(٢) كالطهارة والقبلة.

(٣) كالضحك والتكلم.

(٤) أي نعلم بان جل اجزاء الواجبات الضرورية وشرائطها وموانعها ثبتت بأخبار الاحاد بحيث لو ترك العمل بها خرجت اصول العبادات والمعاملات عن حقائقهما ولا يصح اطلاق اساميهما عليهما اذ باب العلم بالنسبة الى الامور المذكورة منسدفولم يعمل بالاخبار الظنية واكتفى بما علم من الاجزاء والشرائط خرجت العبادات عن كونها عبادة وكذا خرجت المعاملات عن كونها معاملة.

(٥) أي اطراف العلم الاجمالي بوجود اجزاء الواجبات الضرورية وشرائطها يعم جميع الاخبار التي بايدينا.

(٦) أي لا تنحصر اطراف العلم الاجمالي بالاحكام بخصوص

الاخبار التي تكون مشروطة بما ذكره المصنف من شرطين وهما



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

كونها في الكتب المعتبرة للشيعة وعمل بها جمع من العلماء وملخص الكلام ان جل اجزاء اصول العبادات والمعاملات وان علمنا اجمالاً انها ثبتت بالاخبار الاحاد الا انها ثبتت بالاخبار الاحاد الواصلة اليها لا بخصوص الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة للشيعة مع عمل الاصحاب بها اذن فالعلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط بين الاخبار يقتضى الاحتياط في كل خبر دل على الجزئية أو الشرطية لا خصوص الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المشروطة بعمل الاصحاب بها.

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

والجواب عنه: ان وجود العلم الاجمالي بالاجزاء والشرائط في الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المشروطة بما ذكره لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وخروج باقي الاخبار من أطرافه، بل الواجب العمل بالعلم الاجمالي الكبير دون الصغير لان العمل بالاول عمل بالثاني أيضاً دون العكس.

(٢) وهى الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة 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 أمكن اخراج  
 بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي (٤)،  
 كاخبار (٥) العدول. مثلاً

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

(٢) وقد بينا 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 أمكن - بعد اخراج  
 هذه الطائفة الخاصة وضم ساير الاخبار الموجودة في الكتب غير  
 المعتمدة الى الباقية - ان يدعى العلم الاجمالي في مجموع الباقية  
 والمنظمة اليها.

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

(٥) مثال لما أخرجه من الطائفة الخاصة، أي الشاهد على عدم  
 اختصاص العلم الاجمالي بالطائفة الخاصة من الاخبار وعمومها  
 لجمعها هو انا لو عزلنا أخبار العدول منها والتي يوجب انحلال  
 العلم الاجمالي الصغير، ثم ضمنا اليها باقي الاخبار الموجودة

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

في سائر الكتب كان العلم الاجمالي بحاله، وهذا دليل على وجود العلم الاجمالي اعم والالم يبق علم بعد عزل تلك الطائفة الخاصة التي يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال في الاخبار فيها.

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

(٢) بيان للاحتياط.

(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 المشروط المتقدم، وأما غيره من الاخبار فلا يظن بصدوره اذن فليس كلام التونسي مغالفاً لما ذكرناه من الاحتياط الناقص في العمل بالخبر، غاية الامر ان الفاضل التونسي يدعى أن الاخبار التي لا تكون جامعة للشروط التي ذكرناها لا تكون مظنونة الصدور.

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

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

(١) الذي ذكره الفاضل التونى . وملخصه: وجود العلم الاجمالى بان جل اجزاء اصول العبادات والمعاملات وشرائطهما يثبت باخبار الاحاد، فلا بد من العمل بها احتياطاً كما هو مقتضى العلم الاجمالى. والحاصل: ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار المثبتة للاجزاء والشرائط دون الاخبار النافية لهما لان الاخبار النافية خارجة عن اطراف العلم الاجمالى، وهذا غير حجية الخبر لان معنى حجيته اثبات ما دل عليه مطلقاً من غير فرق بين أن يكون مدلوله الاثبات او النفى. وبعبارة ثالثة: ان المدعى اثبات حجية الخبر والدليل المنقول عن التونى لا يدل الا على وجوب العمل بالاخبار الواجدة 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 التونى 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

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

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

(١) هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين القوم بان مقتضى القاعدة الاولى هل هو الاشتغال في مهيات العبادات والعمل بالاحتياط فيما شك في جزئيته وشرطيته أو البرائة فيما فان الدليل المذكور من الفاضل التوني الذي يقتضى وجوب الاحتياط لا يدل على حجية الخبر بحيث يثبت به الاجزاء والشرائط خصوصاً على مبني الاشتغال في مهيات العبادات وقد عرفت وجه الخصوصية آنفاً.

(٢) وهو الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين.

(٣) اي لا لاثبات حجية معلق 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 والسنة.

(٦) اي وجوب العمل بالكتاب والسنة لم ينسخ بل هو باق بالنسبة

الينا ايضاً بمعنى نحن ايضاً كالموجودين في صدر الاسلام مكلفون

في العمل بالكتاب والسنة.

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

(١) وهى الكتاب والسنة بل الضرورة والاخبار المتواترة.

(٢) اي حينما ثبت بقاء وجوب العمل بالكتاب والسنة بالنسبة الينا ايضاً.

(٣) اي الى الكتاب والسنة.

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

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

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

وملخص كلامه: انه حينما ثبت وجوب العمل علينا بالكتاب والسنة فان حصل العلم منهما بحكم الله الواقعى بان كانت دلالة القرآن قطعية وكانت الاخبار متواترة، او محفوفة بالقرائن بحيث حصل العلم منهما بالاحكام تعيين 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 تعيين 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 ذكره لهجية الظن في الجملة (٣) او مطلقا (٤). وذلك (٥) لان المراد بالسنة هي قول الحجّة او فعله او تقريره (٦) فاذا وجب

لم يقم دليل خاص على حجية الظن المذكور فلا بد من الرجوع الى مطلق الظن الثابت حجيته من باب الانسداد في مقام الخروج عن عهدة التكليف 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 تعذره الى ما عينه منهما طريق معلوم الاعتبار، ومع تعذره الى ما عينه منهما طريق مظنون الاعتبار، ومع تعذره 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 ايدينا لانها حاكية عن السنة وليست هي نفس السنة، وليس المراد من وجوب العمل بها كونها مطلوبة بنفسها بان كان لها دخل في استنباط الاحكام

علينا 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 مؤدى

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 مرجعان على نحو الطريقية، فالواجب علينا بالاصالة هو العمل بالاحكام التي هي مضامين 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 للمكتتاب 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 «التونى» من الظن بالحكم الحاصل من مدلول الكتاب والسنة.

(٣) هذا اشارة 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



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

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

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

(٣) وهو فعل المعصوم وقوله وتقريره.

(٤) أي لا يكون حجية الظن مختصة بالظن الحاصل من الاخبار من جهة كونها حكاية عن السنة.

(٥) أي يسمى حاكي السنة خبراً أو حديثاً في الاصطلاح. والفرق بين الخبر والحديث 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 وآله.

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

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

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

(٢) الذي ذكره صاحب حاشية المعالم.

(٣) فاعل لقوله: «يخرج».

(٤) أي كون الحكم.

(٥) وهو قول المعصوم وفعله وتقريره.

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

(٧) مثلاً ثبت بالاستقراء حرمة الاضرار بالنفس، فيحصل الظن

بحرمة شرب التتن ايضاً لكونه مضرأ بالنفس.

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

والعاصل: ان مطلق الظن بحكم الله ظن (٥) بالكتاب والسنة (٦)،

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

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

(٣) أي الحكم الواقعي الذى حصل الظن به ولم يصدر عن العجة نادر بل هو خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاحكام التي نحن مكلفون بها، واما الاحكام المخزونة التي لم يطلبها الشارع فلا دليل على كوننا مكلفين بها بل في الكتاب والسنة ما يدل على خلافه.

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

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

(٦) واولم يعلم كونه في ايتهما وفي أي موضع منهما.

ويدل على اعتباره (١) ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.  
فان قلت (٢): المراد (٣) بالسنة الاخبار والاحاديث (٤). والمراد (٥)

(١) أي يدل على اعتبار الظن بحكم الله ما دل على اعتبار الظن  
الحاصل من الكتاب والسنة، وهو دليل انسداد باب العلم. وملخص  
جواب الشيخ الى هنا: ان الوجه المذكور من صاحب الحاشية ليس  
وجهاً مستقلاً بل هو يرجع الى دليل الانسداد الدال على حجية مطلق  
الظن ولا وجه لاختصاصه على حجية الظن الحاصل من الكتاب والسنة.  
(٢) ملخص الاشكال: ان الوجه المذكور من صاحب الحاشية انما  
يرجع الى دليل الانسداد اذا كان المراد من السنة نفس قول الحجة  
أو فعله أو تقريره لما عرفت أنه بناء عليه يكون المراد من وجوب  
العمل بالاخبار من باب انها طرق الى الاحكام الواقعية فالواجب  
بالاصالة هو العمل بالاحكام الواقعية واذا انسد باب العلم والعلمي  
بها يتعيّن العمل بالظن المطلق. واما بناء على ان المراد منها هي  
الاخبار والاحاديث فالمراد هو وجوب العمل بها من باب مالها من  
موضوعية فلا يرجع الوجه المذكور الى باب الانسداد الدال على  
حجية مطلق الظن بل يدل على حجية الظن الحاصل من الاخبار بعد  
انسداد العلم بمضامينها.

(٣) أي مراد صاحب حاشية المعالم.

(٤) لا نفس قول المعصوم وفعله وتقريره.

(٥) أي مراده من وجوب العمل هو وجوب الرجوع الى الاخبار

المحكّية عنهم عليهم السلام.

انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم، فان تمكن (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 أو فعله أو تقريره، لا حكاية (٤) احدها، يرد عليه: ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة. وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين والمذهب (٥). واما الرجوع الى الاخبار المحكية اليها على وجه العلم

(١) أي ان تمكن المكلف من الرجوع الى الاخبار على وجه يفيد العلم أي ان كان الرجوع الى الاخبار التي تفيد العلم ممكناً فلا بد من الرجوع اليها ومع امكان الرجوع اليها لا يصل النوبة الى الرجوع الى غيرها.

(٢) بان كانت الاخبار متواترة.

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

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

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

التي لا تفيد القطع بصدورها عن العجة، فلم يثبت ذلك (١) بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها 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 والاحبار المتواترة، كما ادعاها المستدل، فليست في محلها. ولعل هذه الدعوى (٤) قرينة على ان مراده (٥) من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها (٦) التي لا توصل

بصدورها عن الحجة فلا دليل على وجوب العمل بها اذ لم يثبت انهما 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 أقسام الخبر.

(٤) أي دعوى الضرورة من الدين.

(٥) أي مراد صاحب حاشية المعالم.

(٦) أي ليس المراد من السنة الاخبار الظنية التي هي حاكية عن

السنة ووجه كون دعوى الضرورة قرينة على ان مراد المستدل من

السنة ليس الاخبار الظنية 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 استدلاله بدعوى الضرورة ان مراده

من وجوب الرجوع الى الاخبار وجوب الرجوع الى الاخبار التي يقطع

بصدورها وهو قول المعصوم.

نعم (١) لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات 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 اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً فهذا (٥) يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن (٦).

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

(٢) أي الاخبار الظنية.

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

(٤) أي كثير من الاخبار. وملخصه: ان اراد المدعى بان لنا علماء اجمالياً أن كثيراً من الاخبار يطابق الاحكام الواقعية بحيث لا يجوز رفع اليد عنها عند الجهل التفصيلي وباب العلم اليه منسند والاحتياط اما متعذر أو متعسر فيجب الرجوع الى الظن 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 الظن المطلق، ولا اختصاص له بالخبر.

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

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

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

(٣) أي بجهة العلم الاجمالي وملخصه ان اراد المدعى لزوم الخروج من الدين من طرح الاخبار لاجل ان العلم الاجمالي تعلق بصدور أكثر الاخبار فلا يثبت بالعلم المذكور الاحجيتها واما سائر الظنون فلا يكون حجة لاجل خروجه من أطراف العلم الاجمالي فكيف يكون العلم الاجمالي موجباً لِحجّيته.

(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) الاخر. والانصاف ان الدال منها (٣) لم يدل الاعلى وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بموداه، وهو (٤) الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه (٥) ان يكون احتمال مخالفته (٦) للواقع بعيداً بحيث لا يعتنى به (٧) العقلاء ولا يكون (٨) عندهم موجباً للتحير والتردد الذي لا ينافي 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 الايات والعقل.

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

(٤) أي الخبر المفيد للوثوق هو الخبر الصحيح في اصطلاح القدماء واما الصحيح في اصطلاح المتأخرين فهو الخبر الذي رواه الامامية العدول وان لم يفد الوثوق.

(٥) أي المعيار في الوثوق الحاصل من الخبر.

(٦) أي مخالفة الخبر.

(٧) أي باحتمال المخالفة.

(٨) أي بحيث لا يكون الخبر الذي يفيد الوثوق عند العقلاء موجباً

للتحير الذي يجتمع مع الظن الضعيف الذي لا ينافي مسمى الرجحان فان الظن هو الاحتمال الراجح في مقابل الوهم فانه الاحتمال

### في الظنون الحاصلة بعد التروى (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 المكلف عن التحجير والتردد فالخبر المفيد 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 للتحجير والتردد.

(١) أي بعد التفكير. توضيحه: اذا شك المصلي في عدد الركعات فله أن يتروى يسيراً فان ظن باحد الطرفين يعمل بظنه فان استقر شكه فيعمل بوظيفة الشاك فان الظنون الحاصلة بعد التروى 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 الراوي ثقة أو كون الرواية موثوقة الصدور.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين  
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.  
المقصد (١) الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك قد قسمنا  
في صدر هذا الكتاب المكلف (٢) الملتفت الى الحكم الشرعي  
العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام لانه (٣) أما أن يحصل له القطع

---

### الفرق بين العلم والظن والشك من حيث

امكان جعل الحجية وعدمه

(١) قد عرفت في صدر الكتاب ان الكلام في هذا الكتاب يقع

في مقاصد ثلاثة:

المقصد الاول في القطع.

المقصد الثاني في الظن.

المقصد الثالث في الاصول العملية التي هي مرجع عند الشك.

(٢) أي المكلف الذي ليس بغافل ومتوجه الى ان كل واقعة من

الوقائع الخارجية له حكم شرعي يتعلق بعمل المكلفين. وقد ذكرنا

تفصيل البحث في المكلف في صدر الكتاب فلاحظ.

(٣) أي لان المكلف والضمير في قوله: «له» و«بحكمسه» راجع...

بحكمه الشرعي، واما أن يحصل له الظن، واما أن يحصل له الشك. وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا بجعل 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 يتعلق به الاعتبار والجعل لكونه منجماً بنفسه وذاته، ولا معنى لجعل الحجية لما هو حجة... بذاته، أراد أن يبين أن الظن ليس من هذا القبيل، فان تعلق الاعتبار والجعل به أمر ممكن ثبوتاً، ولا يلزم منه المحذور المتقدم في جعل الحجية للقطع.

(٢) توضيحه: ان الظن له طرفان الطرف 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 تاماً بجعل المتمم ويلغى احتمال خلافه بالتعبد واما الطرف الموهوم فلا يمكن اعتباره طريقاً الى الواقع لعدم كونه قابلاً لذلك، كما سيجيء توضيحه في بيان عدم امكان جعل الشك طريقاً وحجة.

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

(٤) أي العمل بالظن لما بين ان الظن قابل لان يتعلق به الجعل، ويكون حجة بجعل الشارع ارادان يبين ان مجرد امكانه الثبوتي

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

لا يكفي لجواز العمل به، والاعتماد عليه في الاحكام الشرعية بل هو يحتاج الى 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 المطلق.

(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 طريقاً الى متعلقه وكاشفاً عنه اذ لو كان الشك كاشفاً عن المشكوك يخرج عن كونه شكاً، هذا اولاً.

وثانياً: انه يلزم من جعل الطريقة للشك اما ترجيح بلا مرجح واما جعل الطريقة الى المتنافيين اذ المفروض في الشك استواء الاحتمالين فجعل احد الاحتمالين طريقاً الى المحتمل دون الاخر ترجيح بلا مرجح، وجعل كلا الاحتمالين طريقاً معناه جعل الطريقة الى المتنافيين والتعبد بالمتناقضين.

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

أن يعتبر فلو ورد في مورده (١) حكم شرعي، كان يقول: «الواقعة (٢) المشكوكة حكمها كذا» كان (٣) حكماً ظاهرياً، لكونه (٤) مقابلاً للحكم

### «الفرق بين الحكم الظاهري والواقعي»

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

(٢) كأن يقول: مثلاً الماء المشكوك نجاسته طاهر. ولا يخفى عليك انه ليس المراد من قوله: «أما الشك فلما لم يكن فيه كشفاً أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر» ان الشك لا يترتب 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 نبحت 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 ترتب حكم شرعي على الشك كان الحكم المذكور حكماً ظاهرياً لا ان الشك طريق الى متعلقه، وفرق بين اعتبار الشك طريقاً الى متعلقه الذي هو الحكم الواقعي وبين أخذه موضوعاً للحكم الظاهري، والمستحيل هو الاول دون الثاني وسيجيء الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري.

(٤) أي انما سمي الحكم الظاهري حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي الذي يشك فيه. توضيحه: ان الاحكام باعتبار متعلقاتها تنقسم الى الاحكام الواقعية، والظاهرية، والاحكام الواقعية هي الاحكام المجعولة لموضوعاتها بعناوينها الواقعية مع قطع النظر

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

عن تعلق الجهل او الشك بها فانها مشتركة بين العالم والجاهل،  
ولا تتغير بعلم المكلف بها وجهله كقوله: «الخمر حرام»، والاحكام  
الظاهرية هي الاحكام الثابتة للموضوعات بعد الشك في حكمها  
الواقعي كقوله: «الماء المشكوك نجاسته طاهر».

(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 لان كل شي فرض له ثبوت فله واقعية في موضوع فهو واقعي  
بهذا المعنى.

وان شئت فقل: ان الحكم الظاهري أيضاً حكم واقعاً، وليس حكماً  
خيالياً، غاية الامر حكم واقعي ثانوي في مقابل الحكم الواقعي  
الاولى، وسمى ثانويًا لكونه متأخرًا عن الواقعي بقول مطلق الذي لا يقيد  
بجهل و لاعلم والذي يسمى بالواقعي الاولى.

(٢) أي لان الحكم الظاهري. وملخصه: انما سمي الحكم الظاهري  
حكماً واقعيًا ثانويًا لان الحكم الظاهري حكم واقعي للواقعة التي يشك  
في حكمها. وهذه اشارة الى وجه تسمية الحكم الظاهري بالحكم  
الواقعي.

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

وثانوي (١) بالنسبة الى ذلك المشكوك فيه، لان (٢) موضوع هذا الحكم الظاهري، وهو الواقعة (٣) المشكوك في حكمها،

الشارع حكم واقعاً بطهارة الماء المشكوك طهارته.

(١) اشارة الى وجه تسميته بالحكم الثانوي، أي انما سمي ثانوياً لانه في رتبة متأخرة بالنسبة الى الحكم الذي شك فيه فان الشيء مع قطع النظر عن كونه مشكوكاً أو معلوماً له حكم أولي، كالنجاسة، مثلاً، فبعد عروض الشك عليه وكونه مشكوكاً يصير موضوعاً لحكم آخر كالطهارة مثلاً، فانها حكم ثانوي في مقابل الحكم الاولي، وهي النجاسة في مفروض المثال.

(٢) أي انما سمي الحكم الظاهري حكماً ثانوياً لان موضوع الحكم الظاهري لا يتحقق الا بعد تصور الحكم الواقعي الاولي. والشك فيه.

وتوضيحه: أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين اذ هو أي الحكم الظاهري متوقف على الشك في الحكم الواقعي توقف الحكم على موضوعه لما عرفت من أن الشك في الحكم الواقعي موضوع للحكم الظاهري والشك في الحكم الواقعي أيضاً متوقف على وجود الحكم الواقعي توقف الشيء على متعلقه فالحكم الظاهري صار متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتين اذ هو متأخر عن الشك وهو متأخر عن الحكم الواقعي.

(٣) كالماء المشكوك نجاسته، فان الماء المشكوك واقعة حكمها

مشكوك بأنه نجس أو طاهر.



لا يتحقق (١) الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه (٢). مثلاً شرب التتن فى نفسه (٣) له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه (٤) فاذا 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» أى موضوع الحكم الظاهرى لا يتحقق...
- (٢) أى فى حكم الواقعة اذ المفروض ان الشك فى حكم نفس الواقعة كشرب التتن مثلاً موضوع للحكم الظاهرى الذى هى الحلية، مثلاً، وهذا الحكم الظاهرى لا يتحقق الا بعد تصور ان شرب التتن حكمه الواقعى مشكوك يتحقق له حكم ظاهرى وهو الحلية.
- (٣) أى بما هو هو لا بما هو مشكوك الحكم.
- (٤) أى فى حكم شرب التتن بانه حلال أو حرام.
- (٥) بان ورد حكم بحلّية شرب الماء المشكوك حلّيته.
- (٦) أى الوارد على الفعل المشكوك الحكم كالحلية.
- (٧) أى عن الحكم المشكوك الذى هو حكم واقعى.
- (٨) أى الحكم المشكوك فيه.
- (٩) انما سمّي مطلقاً لعدم تقييده بعلم المكلف به وجهله، واما الحكم الظاهرى فانه ليس حكماً واقعياً بقول مطلق لانه انما يكون على تقدير الجهل بحكمه الواقعى، ولذا صار مقيداً بالشك فيه.
- (١٠) أى هذا الحكم الوارد على المشكوك حكمه ظاهرى.

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 لاعتنا 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 الواقعي 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 لان موضوع  
الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي.

(٦) لمّا بيّن ان الاحكام على قسمين الظاهرية - والواقعية قال:  
ان الدليل الدال على الحكم الظاهري يسمى اصلاً في الاصطلاح،  
كالاتصحاب، والاشتغال، والبراءة

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

وقد يقيد (١) بالاجتهادي. كما ان الاول (٢) قد يسمى بالدليل مقيداً بالفقاهتي. وهذان القيدان (٣) اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه (٤) والاجتهاد (٥).

المتواتر، أو ظنياً قام الدليل على اعتباره، كخبر الواحد.  
(١) أي قد يقيد الدليل الدال على الحكم الواقعي بالاجتهادي فيسمى دليلاً اجتهادياً.

(٢) أي الدليل الدال على الحكم الظاهري قد يقيد بالفقاهتي فيسمى دليلاً فقاهتياً، والصحيح هو الفقاهي بدون التاء لان التاء تحذف من الكلمة مع الحاق ياء النسبة اليها.  
والحاصل: ان الدليل الدال على الحكم الظاهري له اسمان الاصل، والدليل الفقاهتي. والدليل الدال على الحكم الواقعي أيضاً له اسمان الدليل، والدليل الاجتهادي.

(٣) أي قيد الاجتهادي في الدليل، والفقاهتي في الاصل.  
(٤) حيث انهم ذكروا في تعريف الفقه بأنه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية، ومرادهم من الاحكام هو الاحكام الظاهرية، ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً، فسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي لانه مثبت للحكم المأخوذ في تعريف الفقه، وهو العلم بالاحكام الظاهرية فان مؤديات الاصول هو العلم بالاحكام الظاهرية لا الظن بالاحكام الواقعية. فتسمية الاصل بالدليل الفقاهتي انما بهذه المناسبة. فتأمل.

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

ثم ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك (١)، كما لا يخفى. ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه (٢) بالشك في الحكم الواقعي (٣) يظهر (٤) لك وجه

لتحصيل الظن بالحكم الواقعي، ومن الواضح ان المراد من الحكم هو خصوص الواقعي والا لم يكن وجه لاختد الظن في التعريف اذ الحكم الظاهري اخذ العلم في تعريفه، كما عرفت، فالحكم الواقعي مأخوذ في تعريف الاجتهاد، ولذلك قيد الدليل الدال عليه بالاجتهادي (١) أي كما يرجع 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 متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين اذ الحكم الظاهري متأخر عن موضوعه وهو الشك في الحكم الواقعي، وموضوع الحكم الظاهري أعنى الشك في الحكم الواقعي متأخر عنه تأخر الشيء عن متعلقه اذ لولا الحكم الواقعي في رتبة سابقة لامعنى لتعلق الشك به. فتلخص ان الحكم الظاهري ليس في مرتبة الحكم الواقعي بل مرتبته متأخرة عنه.

(٤) أي يظهر مما ذكرنا وجه تقديم الامارات والادلة على الاصول. توضيحه: انه لا شبهة بينهم في تقدم الامارات على الاصول الا أنه وقع الخلاف بينهم في وجه عدم التعارض وتقدم الامارات هل هو بالحكومة، أو بالورود، أو بالتخصيص، أو أن عدم التعارض بينهم لاجل تباين موضوعهما فلا يتعد موضوعهما كي يقع التعارض بينهم فيما اذ ادل الدليل على حرمة شيء مثلاً

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

والاصل على اباحته؟ 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 لان موضوع الاصول هو الشك في الحكم الواقعي، فان شرب التتن بعنوان أنه مشكوك الحلية موضوع لاصالة الحلية، وبعد قيام دليل على حرمة يرتفع الشك في حليته فيكون معلوم الحرمة فيرتفع موضوع الاصل بسبب وجود الدليل على حرمة.

(٢) أي بين الادلة والاصول اذ المعارضة فرع جريان الاصول، وهو فرع وجود موضوعها، والمفروض 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.

توضيحه: انه بعد ما ثبت تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي فلا يقع التعارض بينهما. وذلك لوجهين:

الاول: انه لاجل تغاير موضوعهما فانك قد عرفت ان موضوع الحكم الظاهري عبارة عن الشك في الحكم الواقعي، وموضوع الحكم الواقعي نفس الواقعة فلا يجتمعان في موضوع واحد كي يحصل التنافي بينهما فان موضوع اصالة الحلية الدالة على حلية المائع الخارجي انما هو المائع المشكوك حكمه وموضوع الامارة الدالة على حرمة

الخمير هو نفس الخمير الواقعي لا بشرط فلا تعارض بينهما كما لا تعارض بين حرمة الخمير وحلية الماء لعدم اتحاد موضوعيهما. الثاني: انه لاجل ارتفاع موضوع الاصول بسبب قيام الامارة فبعد قيام داييل على حرمة شرب التتن، مثلاً، يرتفع موضوع الاصل الذي هو الشك في حرمة لعدم وجود شك فيها بعد قيام داييل على حرمة. اذا عرفت ذلك فاعلم.

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

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

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

بل لارتفاع موضوع الاصل 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 اعلنا بالثانى (٢) لكونه (٣) علمياً. والفرص سلامته (٤) عن معارضة الاول،

الامارات الطريقية والوسطية فى الاثبات وكونها محرزة للمؤدى ووجه التنافى بينها وبين الاصول انما هو لمكان انه لا يجتمع احراز المؤدى فى مورد الشك فيه مع اعمال الوظيفة المقررة على خلاف مؤدى الامارة، ورفع التنافى بينهما انما هو لحكومة الامارات على الاصول. وسيأتى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى فى اواخر الاستصحاب فانظر.

(١) هذا شاهد لما ذكره من عدم وجود التنافى بين الدليل والاصل. وملخصه: أنه اذا قامت أصالة الاباحة على حلية شرب التتن المشكوك حكمه وأيضاً قام دليل اجتهادي على حرمة فالعرف لا يرى تنافياً بينهما، بل يرى انه رافع للشك فى الحرمة الذى أخذ فى موضوع اصالة الحلية.

(٢) أي بالحرمة بعد قيام الدليل الاجتهادى عليها.

(٣) أي لكون الدليل الدال عليه معلوم الحجية بحيث يوجب العلم بالحرمة ولو تعبدأ.

(٤) أي المفروض أن الدليل سالم عن معارضة الاصل، لما عرفت أنفاً من عدم وقوع التعارض بينهما للوجهين، وهما تغاير موضوعهما، وكون الدليل رافعاً لموضوع الاصل.

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

(١) جواب لقوله: «اذا علمنا» أي 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 معلوم الحرمة.  
(٢) أي عن موضوع الاصل.

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

(٤) أي لا يخرج شرب التتن عن حكم الدليل الاول أعني به الاصل، بأن يقال: ان شرب التتن كان حلالاً بمقتضى أصالة الحلية، وقد خصص ذلك بالدليل الدال على حرمة.

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

وتوضيح ذلك يحتاج الى التكلم في الفرق بين الورد والحكومة والتخصيص. أما الورد فانه رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الاخر بالوجدان، والحكومة قسم منها رفع احد الدليلين موضوع الدليل الاخر بالتعبد لا بالوجدان وذلك كقوله: «لاربا بين الوالد وولده» فانه يرفع موضوع الدليل المحكوم عليه وهو قوله «وحرم الربا» بالتعبد، ويدل على أن الربا الواقع بينهما ليس ربا في نظر الشارع. ومثال الاول كحكومة الاستصحاب وغيره من الادلة الشرعية على البراءة العقلية،



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

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

(١) اي حتى يلزم تخصيص في الدليل الاول الذي هو الاصل، ويلزم طرح ظاهر الاصل، فان ظاهره حلية شرب التتن المشكوك حكمه مطلقاً، سواء قام الدليل على حرمة أم لا؟ فاذا 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 الاخر، أو يرجح عليه فيما اذ وقع التعارض بينهما، وقد عرفت عدم التعارض بين الدليل والاصل لكون الاول حاكماً عليه أو وارداً ولا يعارض الدليل المحكوم للدليل الحاكم، فاطلاق تقديم الدليل وترجيحه على الاصل انما هو من باب التسامح والمجاز.

(٤) أي كما ان اطلاق التقديم والترجيح في المقام من باب التسامح كذلك اطلاق الخاص على الدليل واطلاق العام على الاصل من باب التسامح، فان الدليل حاكم لاخاص ينخص 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 الحقيقة بالنسبة الى الادلة غير (٤) العلمية بان يقال: ان مؤدى

(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 مفيد للعلم بالحكم الواقعي فلاشكال في وروده على الاصل وارتفاع موضوع الاصل به اما وجداناً أو تعبداً من غير فرق بين أقسام الاصل من الشرعي والعقلي لما عرفت من ان الشك مأخوذ في موضوع الاصل ومع حصول العلم بالحكم لا يمكن بقاءه فيرتفع موضوعه، اما بالوجدان، أو بالتعبد.

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

(٣) أي اطلاق التقديم والترجيح والخاص على الادلة. (٤) أي الظنية كخبر الثقة، مثلاً. وملخص الكلام: ان الدليل وارد على الاصل فيما كان مفيداً للعلم، 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 محرم، وهذا (1) عام ومفاد الدليل (2) الدال على اعتبار تلك الامارة غير العلمية المقابل (3) للاصل انه (4) اذا قام تلك الامارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام وهذا (5) اخص من دليل اصل البرائة مثلاً (6)، فيخرج به (7) عنه

موضوع الاصل لان موضوع الاصل هو عدم العلم الذي اعم 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.

- (1) أي مؤدى اصل البرائة عام حيث انه يدل على حلية شرب التتن عند الشك فيه سواء قام الدليل الظني على حرمة أم لا.
- (2) أي مفاد ادلة حجية الامارة الظنية.
- (3) والصحيح المقابلة.
- (4) خبر لقوله: «مفاد الدليل» أي مفاد دليل حجية الامارات انه اذا قامت الامارة الظنية على حرمة شرب التتن مثلاً فهو حرام.
- (5) أي مفاد دليل حجية الامارة.
- (6) انما قال مثلاً لان ذكر اصل البرائة من باب المثال فان دليل حجية الامارة اخص من دليل مطلق الاصول. وجه اخصيته أن مقتضى الاصل حلية شرب التتن، مثلاً، اذا كان حكمه مشكوكاً سواء قام اماراة على حرمة أم لا؟ ومقتضى دليل حجية الامارة حرمة عند قيام الامارة عليها فيكون اخص من دليل حجية الاصول.
- (7) أي يخرج بسبب الدليل عن الاصل ويرفع اليد عن ظاهره.

## وكون (١) دليل تلك امارة اعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد أصل

(١) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: اننا لا نسلم أن تكون ادلة حجية الامارات مخصصة لادلة حجية الاصول لان النسبة بينهما ليست عموم مطلق بأن تكون أدلة حجية الامارات أخص من أدلة حجية الاصول فتكون مخصصة لهما بل النسبة بينهما عموم من وجه لان أدلة حجية الامارات تدل على حجية الامارات مطلقاً، سواء جرت اصالة البرائة في موردها أم لا؟ وأدلة حجية الاصول أيضاً تدل على حجية الاصول مطلقاً، سواء قامت الامارة على خلافها أم لا؟ فمادة الافتراق من ناحية الاصول ما اذا كان الشك في التكليف عند انتفاء الخبر كالشك في حرمة شرب التتن فالمرجع اصالة البرائة فقط ومادة الافتراق من ناحية الامارات ما اذا كانت الامارة مفيدة للعلم بالحرمة مثلاً، فان المرجع هنا هي الامارة فقط. ومادة الاجتماع ما اذا كان الشك في التكليف مع قيام خبر ظني على الحرمة، مثلاً، فمقتضى الاصل حلите ومقتضى الخبر حرمة فيتعارضان في هذه المادة.

وملخص الجواب: ان النسبة بينهما وان كانت عموماً من وجه بحسب الشمول الا انه لا محيص عن معاملة العموم المطلق معهما لانه لا شبهة في حجية الخبر في مادة افتراقهما، فاذا ثبت حجية الامارة في غير مورد الاصل الذي هو مادة الافتراق ثبتت حجيتها في مادة الاجتماع بالاجماع على عدم الفرق بين موارد الامارات فاذا ثبتت حجيتها في مورد ثبتت حجيتها في جميع الموارد، فلا يجوز تخصيص دليل الامارة بدليل الاصل بان يعمل بالاصل في مورد

البرائة لا ينفع (١) بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة حينئذ (٢) بين موارد (٣). وتوضيح (٤) ذلك: ان كون الدليل رافعا لموضوع الاصل وهو الشك انما يصح في الدليل (٥) العلمي حيث ان وجوده (٦) يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكا 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 يقيم 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 لافرق 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 لدليل اصل البرائة وتوجيه كون اطلاق المخصص 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 حرمة مثلاً، يكون معلوم الحكم فيكون الدليل العلمي رافعاً للشك الذي هو موضوع الاصل بالوجدان، وهو ما نسميه بالورود.

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

(١) أي الدليل الذى يفيد الظن.

(٢) أما بالنسبة الى اصالة الاحتياط فلا أن موضوع الاحتياط  
احتمال العقاب، ومع قيام دليل معتبر على حلية شيء لا يحتمل  
العقاب، فانه يرفع موضوع الاحتياط لوجدان فيكون وارداً بالنسبة  
اليه.

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

(٣) أي ما عدا الاحتياط والتخيير العقلين من الاصول الشرعية  
كالاتصحاب، والبرائة الشرعية.

(٤) أي الدليل الغير العلمى لا يرفع الشك، فالخبر المفيد 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<sup>٣</sup> الا ان الدليل الدال على اعتباره علمي يفيد  
العلم بحجية هذا الدليل، ومعه يكون رافعاً لموضوع الاصل، كالدلة  
العلمية، فكما ان الادلة العلمية تكون رافعة لموضوع الاصل كذلك

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

الادلة الظنية أيضاً تكون رافعة لموضوعه، فيكون اطلاق التقديم والترجيح بالنسبة الى الادلة الظنية ايضاً من باب التسامح. وملخص الجواب: ان دليل حجية الادلة الظنية وان كان علمياً بمعنى أنه يفيد العلم بالحجية الا أن دليل حجية الاصول ايضاً علمي فلا ترجيح لدليل حجية الادلة الظنية على دليل حجية الاصول من هذه الناحية، فهذا الوجه لا يصلح ان يكون وجهاً لكون الدليل الظني رافعاً لموضوع الاصل.

وثانياً: أن مجرد كون دليل حجية الخبر علمياً لا يوجب أن يكون مفاده علماً بل يوجب العلم بحجية الخبر والا خرج الخبر عن الادلة غير العلمية ويكون داخلياً في الادلة العلمية، فنخبر العادل الدال على حرمة شرب التتن مثلاً، يدل على حرمة مع عدم العلم بحكمه الواقعي، وما دل على اصالة الاباحة يدل ايضاً على اباحة 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 الاصل ايضاً يوجب العلم بحجيته ولكن العلم بالحجية لا يوجب أن يكون مفاده علماً بان يحصل العلم بالحكم الواقعي.

(١) أي على اعتبار الدليل غير العلمي.

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

فانها توجب العلم بحجيته.

الا انه (١) لا يفيد الا حكماً ظاهرياً نظير مفاد الاصل (٢) ان المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهمل بحكمه (٣) الواقعي الثابت (٤) له من دون مدخلية العلم والجهمل، فكما ان مفاد

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

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

(٣) والجهمل بالحكم الواقعي موجود في كلا الموردين، أي مورد الخبر والاصل، فمؤدّيات الاصول والادلة غير العلمية كلها احكام ظاهرية لان الجهمل بالحكم الواقعي موجود في مورديهما.

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

ان قلت: قد ذكر المصنف سابقاً ان مؤدى الدليل الاجتهادي هو الحكم الواقعي ومؤدى الاصل هو الحكم الظاهري وبهذا فرق بين الدليل الاجتهادي والاصول، وهنا يقول: ان مفاد الدليل الاجتهادي ومفاد الاصل يكون حكماً ظاهرياً وبين قوليه تمهات.

قلت: ان الحكم الظاهري قد يطلق في مقابل الحكم الواقعي المجعول من قبل الشارع، وقد يطلق على الحكم الذي اخذ الشك



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

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

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

(٢) الذي هو دليل الامارة، فانه يدل على حجية الشهرة 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 يقيد بالظن ولا بالعلم.

(٣) أي ما دل على حجية الشهرة يدل على وجوب الشيء من حيث ان هذا الشيء مظنون حكمه.

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

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

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

أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي ما أدى إليه ظني (١) وكبرى برهانية (٢) وهي كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي، فإن الحكم المعلوم منهما (٣) هو الحكم الظاهري (٤) فإذا كان مفاد (٥) الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة، ومفاد دليل تلك الامارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين (٦)

علم المجتهد بالحكم مستند الى هذا القياس الذي لا ينتج الاحكاماً ظاهرياً حيث أخذ في موضوع الكبرى عدم العلم كما هو الشأن في الاحكام الظاهرية. ومن المعلوم انه لو كان مفاده حكماً واقعياً لما يترتب على القياس الاحكاماً واقعياً.

(١) ان الظن بالحكم حاصل للمجتهد بالوجدان.

(٢) وهي دليل الانسداد الذي هو برهان على حجية مطلق الظن الحاصل للمجتهد.

(٣) أي المعلوم من الصغرى والكبرى.

(٤) لما عرفت من ان حكم الله في حقه هو مظنون الحكم، ومجرد الظن بالحكم لا يوصل الى الحكم الواقعي، ودليل حجية هذا الظن أيضاً لا يوجب أن يحصل منه العلم بالحكم الواقعي بل يوجب العلم بكون مؤدسى الظن حكماً ظاهرياً.

(٥) أي مفاد دليل الاصل.

(٦) فيتعارضان في الفعل المظنون حرمة، فان مقتضى الاصل اباحته، ومقتضى الامارة حرمة وهذا التعارض وان كان بنحو العموم من وجه الا انه يعمل معه معاملة العموم المطلق، ويخصص

لا محالة، فاذا بنى 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 كالدليل

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

أقول يمكن ان يكون الوجه في ذهاب المجمعين الى تقديم الامارة على الاصل انه لو عمل بالاصل، 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 المرجحات 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 مخصصاً لدليل

الاصل. وملخصه: ان دليل حجية الامارة ليس دليلاً علمياً كي يكون وارداً على الاصل بان يرفع موضوعه بالوجدان الا انه رافع له بالتعبد، فيكون حاكماً عليه.

رافعاً لموضوع الاصل (١) الا أنه (٢) نزل منزلة الرافع، فهو (٣) حاكم على الاصل، لامخصص له، كما سيوضح. ان شاء الله.

(١) بالوجدان كي يكون وارداً.

(٢) أي دليل الامارة نزل الامارة منزلة الرافع بالوجدان، فيكون رافعاً لموضوع الاصل بالتعبد كما اذ ادل الخبر المتواتر على حرمة شرب التتن فهو يرفع موضوع الاصل بالوجدان لان موضوعه الشك في الحرمة ومع حصول العلم بها من الخبر المتواتر يرتفع الشك بالوجدان، كذلك اذا قام خبر واحد على حرمة فان دليل حجية خبر الواحد نزل منزلة العلم، فكانه حصل العلم بالحرمة فهو يرفع موضوع الاصل وهو الشك في الحرمة تعبداً.

(٣) أي دليل الامارة.

والفرق بين الحكومة والتخصيص وتحقيق القول فيه يأتي في باب التعادل والترجيح، ولا بأس باجمال القول فيه بمقدار حتى تتضح العبارة. فنقول: ان الحكومة ما يكون دليل الحاكم مخرجاً للشيء عن موضوع الدليل المحكوم بالتعبد، وذلك كقوله: «لار بابين الوالد وولده» فانه مخرج للرباء الواقع بينهما عن موضوع حرمة الرباء، بلسان ان الرباء الواقع بينهما ليس رباً شرعاً.

وبعبارة اخرى: التصرف في باب الحكومة انما يكون بالتصرف في الموضوع. وأما التخصيص فهو عبارة عن كون الدليل الخاص مخرجاً للشيء عن حكم الدليل العام من دون ان يتصرف في موضوعه كقوله: «لا تكرم الفساق منهم» فانه 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 البرائة والاشتغال فارتفاع موضوعها (٤) بعد ورود الادلة الظنية ووضح (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 والتراجع. فانظر.

(١) الذي قلنا بحكومة الامارات على الاصول.

(٢) الدالة على حجية الاصول كالاستصحاب والبرائة 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 تفيد العلم الوجداني بل تفيد العلم بحكم الشارع بوجوب العمل بها.

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

(٤) أي موضوع الادلة العقلية.

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

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

وانتمهاضها (١) رافعاً لاحتمال العقاب كما هو ظاهر (٢).  
وأما التخيير (٣) فهو اصل عقلي لا غير.

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

(١) أي لجواز قيام الادلة الظنية وصلاحيتها لان ترفع احتمال  
العقاب الذي هو موضوع وجوب الاحتياط العقلي.

(٢) ضرورة ارتفاع الاحتمال بالظن المعبر، فان مع وجوده  
لايحتمل العقاب فيرتفع به موضوع البرائة بالوجدان، وكذلك كون  
الظن المعبر صالحاً للبيان أمر واضح فيرتفع به موضوع البرائة  
العقلية الذي هو عدم البيان.

(٣) لان التخيير الذي هو مسألة اصولية مورده دوران الامر بين  
المحذورين، والحاكم بالتخيير هو العقل، ولا حكم مولوى للمشارع  
فيه. وان شئت فقل: ان التخيير كقاعدة الاحتياط من شؤون 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 متأصل مترتب على  
التكاليف بعد ايجادها وليس كسائر الواجبات التي هي متأصلة في  
الوجود، وليس جعلها الا جعل متعلقاتها. واما التخيير الوارد في  
الخبرين المتعادلين وان كان شرعياً 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، فانه يكون من  
الدليل الظني الاجتهادي لا من الاصول العملية المقررة للموضوعات

بوصف كونها مشكوكة الحكم، وكذا التخيير في بعض الاحكام الفرعية كالتخيير بين القصر والاتمام في المواطن الاربعة، وكما في موارد بعض الكفارات فانه وان كان تخييراً شرعياً 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 والتخيير فيه عقلى لا غير.

فاذا 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 للاصل اما تفيد العلم بالحكم فتكون واردة على الاصول باقسامها، واما تفيد الظن المعتبر فتكون واردة على الاصول العقلية، سواء كانت عقلية محضة، كالتخيير العقلي، أو كانت عقلية من جهة، وشرعية من جهة اخرى، وذلك كالبراءة، والاحتياط، فانهما يعدان من الاصول العقلية، والشرعية بمعنى وجود الجهتين فيهما، 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 أو الاحتياط مؤكداً محضاً لحكم العقل بهما بل مناط حكم العقل بالبراءة هو قبح العقاب بلا بيان، ومناط حكم الشارع بالحلية الظاهرية يمكن ان يكون عدم العلم بالحرمة ومناط

واعلم ان المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي 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 وارادة على الاصول العقلية مطلقاً لارتفاع مناطه بقيام الدليل المعتبر الظني، وحاكمة على الاصول الشرعية.

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

والجواب عنه: أنه خلاف ظاهر أدلة الاصول اذ الظاهر من ادلة حلية المشكوك حكمه ونحوها ان الغاية للحلية هي معرفة ما تعلق به الشك وهو الحكم الواقعي، لا الاعم منه ومن الحكم الظاهري فالمراد من عدم العلم المأخوذ في الموضوع هو عدم العلم بالحكم واقعاً كما هو الشأن في اليقين والشك المأخوذين في حرمة النقض ايضاً اذن فبقيام الدليل الظني على خلاف الاصول وان كان الحكم الظاهري معلوماً لكن موضوع الاصول هو الشك في الحكم الواقعي وهو باق على الفرض فيتعيّن أن تكون الامارات حاكمة على الاصول أو مخصّصة، وحيث يكون الثاني باطلاً فيتعيّن الاول.

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



ايضاً، وهي (١) منحصرة في اربعة اصل البرائة، واصل الاحتياط والتخيير، والاستصحاب بناء (٢) على كونه حكماً ظاهرياً ثبت التعبدية من الاخبار اذ بناء على كونه مفيداً للظن يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي، واما الاصول (٣) المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة (٤) واصالة الوقوع (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 تجرى الا 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 التعبد وأما بناء على كونه حجة من باب افادته الظن فيكون دليلاً ظنياً اجتهادياً نظير القياس، والاستقراء وهذا اشارة الى الخلاف الموجود بينهم في الاستصحاب بانه حجة من باب التعبد 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 بقريئة ذكرها في مقابل اصالة الوقوع التي هي عبارة عن قاعدة التجاوز ولكن المراد منها اذا ذكرت في الكلام بلاقريئة هي اصالة الصحة الجارية في تصحيح فعل الغير في مقابل قاعدة الفراغ التي هي المرجع لتصحيح فعل نفس الشاك في الصحة.

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

شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الا بمناسبة يقتضيها  
المقام (١).

ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي (٢)،  
لان 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 تجرى في المشكوك الذي تجاوز  
عن محله الشرعي عند الشك فيه، كما اذا شك 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 تستنبط منها أحكام  
الموضوعات الخارجية - التي يتعلق بها أحكام جزئية - داخله في الفقه،  
دون الاصول.

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

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

والاول (١) هو مورد الاستصحاب، والثانى (٢) اما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا؟ والثانى (٣) هو مورد التخيير، والاول (٤) اما أن يدل دليل عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وأما أن لا يدل، والاول (٥) مورد الاحتياط، والثانى (٦) مورد البرائة.

الاستصحاب عند الشيخ، بل يعتبر فيه لحاظ 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 مجارى الاصول أسلم 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 البرائة.

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

## وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل (١)، لان 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، ويجري فيه الاستصحاب او كانت ملحوظة فالمورد الواحد اذا كانت له حالة سابقة يصلح للاستصحاب وللاصول الثلاثة الاخرى وان كان لا يجري فيه فعلاً الا هو أو احدها.

أقول: ان هذا انما يتم على مبنى الشيخ الذي يعتقد بلحاظ الحالة السابقة في جريان الاستصحاب، وأما على مبنى غيره من كفاية الحالة السابقة فيه وعدم اشتراطه بلحاظها فلا تداخل في موارد الاصول لان مع وجود الحالة السابقة لامجال لغيرها، ومع عدم وجودها لامجال للاستصحاب.

وقال المحقق الاشتياني: انه قد سبق الى بعض الاوهام ان المراد من تداخل 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) الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت (٢) موجودة. ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة يحصل باشباعه (٣) في مقامين احدهما حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني : حكمه (٤) بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب. وأما المقام (٥) الاول فيقع الكلام فيه في موضعين:

اليه ان ما ذكره من الشرط لجريان الاستصحاب انما يتم في الاستصحابات الوجودية، وأما الاستصحابات العدمية فلا يعتبر فيها ان يترتب الحكم على المشكوك، ولذا يجري استصحاب عدم التكليف عند الشك فيه أو استصحاب عدم اشتغال الذمة عند الشك فيه أو استصحاب عدم الحجية 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 يكفي في جريان الاستصحاب ما لم يلاحظ الحالة السابقة، ففي مثال صلاة الجمعة يحكم بوجودها بالاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، ومع قطع النظر عنها تجرى البراءة.

(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 فسيجيء بحثه مستقلاً.

لان الشك اما في نفس التكليف، وهو النوع الخاص من الالزام وان (١) علم جنسه كالتكليف المررد بين الوجوب والتحرير واما في متعلق (٢) التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب (٣) شيء وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة أو علم وجوب (٤) فائتة وتردد بين الظهر والمغرب والموضع (٥) الاول يقع الكلام فيه في مطالب لان التكليف

(١) كلمة «ان» وصيلة اي الشك في التكليف عبارة عن الشك في نوع التكليف، سواء علم جنسه، كدوران الامر بين المحذورين، أو لم يعلم جنسه، كالشك في حرمة شرب التتن مثلاً.

هذا على تقدير أن يكون المراد من التكليف النوع الخاص من الالزام كالايجاب، أو التحريم، لا ما اذا اريد 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 والتخيير على هذا يتداخلان، الا أن يقال ان اصالة التخيير راجعة في الحقيقة الى اصالة البرائة عن التعيين ولكن على هذا لا بد 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 صلاة منه ولكن تردد انه ظهر أو مغرب. هذا مثال للشبهة الموضوعية.

(٥) وهو الشك في التكليف.

## المشكوك فيه أما تحريم (١) مشتبه بغير الوجوب. وأما وجوب (٢)

(١) ويسمى بالشبهة التحريمية فالحرمة مشتبهة بغير الوجوب من الأحكام الثلاثة أي الاستحباب، والكراهة، والاباحة. فهذا القسم من الشبهة على صور: الأولى: ما اشتبهت الحرمة بالاباحة.

الثانية: ما اشتبهت بالاستحباب.

الثالثة: ما اشتبهت بالكراهة ففي هذه الصور الثلاث دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب ثنائي.

الرابعة: ما اشتبهت الحرمة بالاباحة والكراهة.

الخامسة: ما اشتبهت بالاباحة والاستحباب.

السادسة: ما اشتبهت بالكراهة والاستحباب وهذه الصور الثلاث

ثلاثي<sup>٣</sup>.

السابعة: ما اشتبهت بالاباحة، والكراهة، والاستحباب. وهذه الصورة رباعي. هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية بغير الوجوب، وقد عبر الشيخ عنها بالمطلب الأول.

(٢) وقد يعبر عنه بالشبهة الوجوبية بغير التحريم من الأحكام الثلاثة أي الاباحة، والاستحباب، والكراهة. وهذا الدوران بين الوجوب وغير الحرمة أيضاً ثنائي، وثلاثي، ورباعي، كما سيتضح.

الصورة الأولى: ما اشتبه الوجوب بالاباحة.

الثانية: ما اشتبه بالكراهة.

الثالثة: ما اشتبه بالاستحباب. وهذه الصور الثلاث ثنائي.

الرابعة: ما اشتبه بالاباحة، والكراهة.

الخامسة: ما اشتبه بالاباحة، والاستحباب.

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

السادسة: بالكراهة، والاستحباب.

وهذه الصور الثلاث ثلاثي.

السابعة: ما اشتبه بالاباحة والكراهة، 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 التحريم بالوجوب والكراهة.

الثالثة: بالوجوب والاستحباب.

الرابعة: ما اشتبه بالوجوب والاباحة.

الخامسة: ما اشتبه بالوجوب، والاباحة والكراهة. وقد ذكر

بعض الشراح صور الاشتباه ست وعشرون صورة وعليك

باستخراجها مما ذكرناه.

(٢) قد عرفت كثرتها.

(٣) أي حصر الاشتباه في الثلاثة وهي اشتباه الحرمة بغير

الواجب، واشتباه الواجب بغير الحرمة، واشتباه الحرمة بالواجب

مبني على ان يقال: ان التكليف مختص بالاحكام الالزامية، وأما

الاحكام غير الالزامية، كالاستحباب، والكراهة فلا يصدق عليها

التكليف لان التكليف مأخوذ من الكلفة، ومعناه الالقاء في المشقة

ولا يصدق على غيرهما.



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

(١) وحاصل وجه الاختصاص هو ان البرائة انما تناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه أو وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف، والتكليف منحصر فيهما.

(٢) أي بالالزام.

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

وملخص الكلام: ان حصر المطالب في الثلاثة لوجوه ثلاثة:

الاول: ان التكليف لا يشمل الاحكام غير الالزامية.

الثاني: انه على فرض شموله لها أيضاً لا داعى للبحث عنها

لانها 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 لانه 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) الى تعميم العنوان. ثم متعلق (٣) التكليف المشكوك اما أن يكون فعلياً كلياً متعلقاً (٤) للحكم الشرعي الكلي، كشراب (٥) التتن المشكوك في

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

(١) جواب لقوله: «فلو شمل» اي لو شمل عنوان التكليف ونزاع العلماء للمستحب والمكروه ايضاً الا أنا لا نجعلهما عنوان البحث لانه يظهر حالهما من بيان حال الواجب والحرام فان الشبهة في الاستحباب والاباحة كالشبهة في الوجوب والاباحة والشبهة في الكراهة والاباحة كالشبهة في التحريم والاباحة 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 الى تعميم عنوان البحث كي يشمل المستحب والمكروه أيضاً.

(٣) هذا تقسيم للشك في التكليف باعتبار متعلقه. وملخصه: ان الشيخ قسم الشك في التكليف الى الشبهة الحكمية، وهي منشأها عدم النص، أو اجماله، أو تعارض النصين. والشبهة الموضوعية، وهي منشأها الامور الخارجية. وهي تنقسم الى شبهة موضوعية وجوبية، وشبهة موضوعية تحريمية.

(٤) بصيغة اسم المفعول.

(٥) ان شرب التتن الذي مشكوك حرمة فعل كلي قابل لان يصدر من كل مكلف، فله حكم كلي مشكوك من حيث الحرمة والحلية.

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

(١) فان قراءة الدعاء مثلاً، فعل كلي، وله حكم كلي يشك فيه.  
 (٢) انما مثل بمثاليين، لان الاول مثال للشبهة التحريمية، والثاني  
 مثال للشبهة الوجودية.

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

(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 أعنى به  
 الشبهة الموضوعية، فان منشأ الشك فيها اشتباه الامور الخارجية  
 من ظلمة الهواء، أو ضعف عين المكلف، أو التباس المائع بغيره  
 وربما يشبه الخمر بالخل بحسب اللون فيلتبس الامر.

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

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

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

وجود نص في المقام، والمراد بعدم النص عدم مطلق الدليل الشامل للاجماع وغيره.

(١) أي منشاء الشبهة الحكمية قد يكون اجمال النص.  
 (٢) قرء بعضهم يطهرن بالتخفيف، من طهرت المرأة أي حتى ينقطع الدم. وبعضهم قرء بالتشديد وعلى قراءة التشديد يكون مأخوذاً من يتطهرن من باب التفعّل فادغم التاء في الطاء ومعناها حتى يغتسلن فتدل الآية على حرمة مقاربتهم قبل انقطاع الدم، بناء على قرائته بالتخفيف وعلى حرمتها قبل الغسل بناء على قرائته بالتشديد والاختلاف في القراءة صار منشاء لاجمال الآية.

ولا يخفى عليك: ان الآية تكون مثلاً لاجمال النص بناء على القول بعدم تواتر كلتا القرائتين، 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 قراءة يطهرن بالتشديد

تتعارض مع قرائتها بالتخفيف، ولا يسع إلا أن يقال بمخالفتهما لبعضهما

(٦) أي كون الآية من قبيل تعارض النصين مبني على تواتر

القراءات السبع كلها، واما بناء على عدم تواتر القراءات كلها يكون

من قبيل اجمال النص لعدم ثبوت قراءة النبي الا على بعض القراءات

القراءات. وتوضيح أحكام هذه الاقسام (١) فى ضمن مطالب (٢):  
الاول: دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلاثة  
الباقية. الثانى: دوران الامر بين الوجوب وغير التحريم. الثالث:  
دوران الامر بين الوجوب والتحريم.

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

الذي 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 النصين وان لم يثبت تواتر القراءات.

(١) أي الاقسام الثمانية. وهي الشبهة الحكمية التي هي ثلاثة  
اقسام، والشبهة الموضوعية. وكل من هذه الاقسام الاربعة اما  
وجوبية، واما تحريمية، فصار المجموع ثمانية اقسام.

(٢) أي فى ضمن مطالب ثلاثة المطلب الاول: شبهة تحريمية  
بغير الوجوب. المطلب الثانى: شبهة وجوبية بغير الحرمة. المطلب  
الثالث: دوران الامر بين المحذورين.

(٣) أي الشيء المشكوك حكمه قديكون حكماً كلياً يسمى بالشبهة  
الحكمية.

(٤) أي فيما كان متعلق الشك واقعة كلية، وملخص كلامه ان  
منشأ الشك فى اشبهة الحكمية...

واخرى الواقعة (١) الجزئية. فههنا اربع مسائل (٢): الاولى: فيما لانص فيه (٣)، وقد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين، احدهما: اباحة الفعل شرعاً، وعدم وجوب (٤) الاحتياط بالترك. والثاني: (٥) وجوب (٦) الترك، ويعبر عنه (٧) بالاحتياط. والاول (٨) منسوب الى المجتهدين، والثاني (٩) الى معظم الاخباريين. وربما نسب

(١) أي متعلق الشك قد يكون واقعة جزئية، وهي الشبهة الموضوعية.

(٢) ثلاثة منها شبهة حكمية، وواحدة منها شبهة موضوعية، كما قد عرفت تفصيله.

(٣) بان يكون منشأ الشك في الحكم عدم النص.

(٤) أي لا يجب على المكلف الشاك في حلية شرب المتتن أن يحتاط، ويتركه بل يكون الشرب مباحاً له شرعاً.

(٥) أي القول الثاني.

(٦) أي يجب على المكلف الشاك في شرب المتتن ان يتركه ويحتاط في ذلك.

وملخص الكلام: ان الشك في التكليف الناشيء من عدم النص في الشبهة التحريمية فيه قولان: القول الاول: اصالة البرائة. القول الثاني: اصالة الاحتياط.

(٧) أي عن وجوب الترك.

(٨) أي اباحة الفعل.

(٩) وجوب الترك والاحتياط.

اليهم أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، والتحریم واقعاً، والتوقف، والاحتياط. ولا يبعد أن يكون تغايرها (١) باعتبار العنوان ويحتمل (٢) الفرق بينها وبين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدلة الاخباريين احتج للمقول (٣) الاول بالأدلة الاربعة فمن الكتاب آيات:

(١) أي تغاير الاقوال باعتبار العنوان المأخوذ في أخبار الاحتياط، فان تغاير العناوين المأخوذة في الاخبار صار موجباً لتغاير الاقوال وان شئت فقل: ان جميع الاقوال الاربعة يرجع الى معنى واحد والاختلاف في التعبير لاجل اختلاف ما ركنوا اليه من أدلة الاحتياط، فبعضهم ركن الى اخبار التوقف فقط، ولذا ذهب الى القول بالتوقف في المسألة. وبعضهم الاخر ركن الى أخبار الاحتياط، ولذا أفتى بوجوب الاحتياط، واعتمد قوم ثالث منهم على الاخبار الدالة على ترك الشبهات مقدمة للتعجب عن الحرام الواقعي، فتحریم المشتبه انما هو لرعاية الحرمة الواقعية لشرب التتن، مثلاً، فيكون ظاهرياً في مقابل الواقعي المجهول. 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 المعنوي بين الاقوال وبين بعضها مع بعض الاخر من وجوه اخر غير مجرد تغاير العناوين في اخبار الاحتياط فانتظر.

(٣) وهو القول باباحة الفعل شرعاً فيما شك في حرمة لاجل عدم النص فيه. يقع الكلام في الاستدلال بالكتاب للمبرأة فيما لانص

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

الامر الاول: ان اختلاف الاخبارى مع الاصولي في الرجوع الى البرائة أو الاشتغال انما هو في خصوص الشبهة التحريمية واما في الشبهة الوجودية فهم موافقون مع الاصوليين في الرجوع الى البرائة، كما موافقون معهم في الشبهة الموضوعية. نعم خالف فيها المحدث الاسترآبادي فالتزم بالاحتياط فيها أيضاً.

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

الاول: البحث عن مداليل الالفاظ بما هي كذلك سواء كانت واقعة في الكتاب، أو السنة، أو غيرهما. كمباحث الامر، والنهي، والمعموم، والخصوص، والمطلق، والمقيد، وهذه المباحث تسمى بمباحث الالفاظ.

الثاني: البحث العقلي كمبحث المقدمة والخذ 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 تقييد بعنوان الجهل.

الرابع: البحث عن حجية الاحكام الظاهرية الثابتة للمعنوان المشكوك، وهي مباحث الاصول العملية التي هي المرجع عند الشك.

الامر الثالث: ان الاصول العملية التي هي المرجع في الشبهة الموضوعية والعكمية 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: انّ 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 كبحت النهي عن العبادة هل يوجب الفساد أم لا؟ اضعف 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 المصداق، والبحث عن الشبهة المصدقية ليس بحثاً اصولياً لان البحث الاصولي لا بد ان 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 الخواص والاثار كالحرارة فهو خلاف ظاهر الادلة فان مقتضى الادلة انهما من الاحكام الوضعية.

أضعف الى ذلك: ان الشك في المصداق مرجعه الى العرف. والمقام ليس كذلك لان الشك في النجاسة لا بد أن يرجع الى اشارة ويكون حكمه عليه.

أفاد سيدنا الاستاذ (دام ظله) أن البحث عن قاعدة الطهارة

خارج عن الاصول كما ان البحث عن قاعدة الحل كذلك فان هذه الابحاث أبحاث 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 الفرعي. واما البحث عن نفس الحكم الشرعي الفرعي فلا يكون بحثاً اصولياً الامر الرابع: أنه لا شبهة في أن المراد من الشك المبحوث عنه في المقام ليس خصوص تساوي الطرفين المقابل للظن، والوهم. كما ربما يوهمه ظاهر العنوان، بل المراد منه مطلق خلاف اليقين ومطلق استتار 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 صغرياً وفي ان مورد الصغرى مندرج تحت كبرى قاعدة القبح أو تحت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وان غرض الاخباري اثبات أن مورد الشبهة مندرج تحت القاعدة الثانية، بدعوى وجود البسيان على التكليف المشتبه كما أن غرض الاصولي اثبات عدم صلاحية أخبار الاحتياط للبيانية.

الامر السادس: ان اصالة البراءة أصل مستقل برأسه غير مرتبط بالاستصحاب، ولا بمسألة عدم الدليل دليل على العدم أما الاول فظاهر. وأما الثاني فلان المهم في تلك المسألة انما هو نفى الحكم

الواقعي ولو منع القطع بعدم فعليته، بخلاف المقام فانّ المهم فيه لدى القائل بالبراءة انما هو نفي الحكم الفعلي ظاهراً لا نفيه بحسب الواقع.

الامر السابع: انّ مسألة البراءة والاشتغال غير مرتبطة بمسألة أصالة الاباحة والحظر، وذلك لان جهة البحث في كل منهما متغايرتان من وجهين:

الوجه الاول: انّ مسألة أصالة الحظر والاباحة ناظرة الى أحكام الاشياء من حيث عناوينها الاولى بحسب ما يستفاد من الادلة الاجتهادية، والبحث عن البراءة والاشتغال ناظر الى أحكام الاشياء بوصف كونها مشكوكة الحكم.

الوجه الثاني: ما أفاده الميرزا النائيني - طاب ثراه - : من أنّ البحث عن الحظر والاباحة راجع الى جواز الانتفاع بالاعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والاشتغال راجع الى المنع والترخيص عن فعل المكلف من حيث أنّه فعله وان لم يكن له تعلق بالاعيان الخارجية كالتفني. وفيه ما لا يخفى لانه أيضاً يرجع الى فعل المكلف، فمحصله أنّ 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 المقامين أن النزاع في كون الاصل في الاشياء هو الحظر أو الاباحة انما هو فيما يستقل به العقل في حكم الاشياء مع قطع النظر عن ورود حكم

منها قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً الا ما آتتها» قيل (١) دلالتها واضحة. وفيه أنها غير ظاهرة (٢) فان حقيقة الايتاء الاعطاء،

من الشارع للاشياء وهذا بخلاف أصالة البرائة 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 المسألتين في الحكم أيضاً حيث أنه أمكن اختيار الاحتياط في فرض اختيار الاباحة في تلك المسألة.

### «في الاستدلال بأية النبأ»

(١) القائل هو صاحب الفصول حيث قال: ان دلالتها واضحة، ولم يذكر في تقريبها شيئاً. واعل وجه الدلالة هو أن المراد من الموصول هو الحكم والتكليف، والمراد من الايتاء الاعلام لانه عبارة عن الاعطاء، وهو في الامور المعنوية والمطالب العلمية عبارة عن الاعلام بخطابه، فتدل الاية المباركة على نفي التكليف عند الشك فيه حيث أن مفادها أنه سبحانه وتعالى لا يكلف عباده بشيء من أحكامه الا بما أوصله اليهم بخطابه وأعلمهم ايّاه.

(٢) أي ان الاية غير ظاهرة في الدلالة على البرائة، وأنها انما تكون ظاهرة فيها لو كان الايتاء بمعنى الاعلام حقيقة، أو كان الايتاء 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 والتكليف وهو ينافي مورد

فاما أن يراد بالموصول (١) المال بقريئة قوله تعالى قبل ذلك: «ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله» فالمعنى أن الله سبحانه

الاية كما أفاده المصنف - قده - لان موردها الانفاق في ما آتاه الله وعليه فهذا المعنى لا يناسب المورد.

(١) ملخص ما أفاده الشيخ - قده - في مقام الجواب عن الاستدلال بالاية أن الموصول المذكور في الاية وهو «ما آتاه» فيه اربعة احتمالات:

الاول: أن يكون المراد منه خصوص المال والمراد من الايتاء الاعطاء والملك، فيكون المعنى لا يكلف الله نفساً الا مالاً آتيها أي أعطائها وملئها، والمراد من نسبة التكليف الى المال بدلالة الاقتضاء دفعه أو انفاقه أو يقدر الدفع والانفاق فيكون معنى الاية على هذا لا يكلف الله نفساً انفاق مال أو دفعه الا انفاق ما أعطاه 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 الاقدار عليه فتدل الاية على ان الله لا يكلف نفساً الا فعلاً أقدرها فتكون دليلاً على نفي التكليف بغير المقدور.

الثالث: أن يراد من الموصول خصوص الحكم والتكليف وأن يكون المراد من الايتاء الوصول والاعلام فيكون معنى الاية لا يكلف الله نفساً الا تكليفاً وحكماً اعلمه وأوصله ومن المعلوم أن في حال الشك لا يكون التكليف واصلاً فلا تكليف وهذا المعنى هو المناسب للبراءة فتكون الاية دليلاً عليها بناء على هذا المعنى الثالث فقط.

لا يكلف العبد الا دفع ما أعطى من المال، واما (١) أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه بقريئة (٢) ايقاع التكليف عليه

الرابع: أن يراد بالموصول أعم من الفعل والحكم فيكون المراد بالايحاء الاعلام بالنسبة الى الحكم والاقدار بالنسبة الى الفعل فان ايتاء كل شي 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 وبقي الاحتمال الرابع وهو وان كان خالياً عن المحذور الا أنه مخدوش بما ذكره الشيخ لاحظ المتن. وملخصه: انه لا يمكن ارادة 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 ونسبته 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 بقريئة 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.

فاعطائه (١) كناية عن الاقدار عليه فيدل (٢) على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي (٣) وهذا (٤) المعنى

(١) حيث عرفت أن المراد من الايتاء في قوله تعالى «ما آتيتها» هو الاعطاء أي لا يكلف الله نفساً الا ما اعطاها واعطاؤه سبحانه وتعالى كناية عن اقداره على الفعل أو تركه فمعنى الآية ان الله لا يكلف الله نفساً الا فعل شيء اقدرها أو تركه كذلك.

(٢) أي فتدل الآية.

(٣) في تفسيره مجمع البيان حيث قال في تفسير الآية الشريفة أي بقدر ما أعطاء 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 الاظهرية يمكن ان يكون من جهة عدم توقف هذا المعنى الثاني على التقدير أو التصرف في النسبة بخلاف المعنى الاول فانه بحاجة الى ذلك اذ لا بد من تقدير الدفع أو الانفاق لتصحيح المعنى الاول كي ينسب التكليف اليهما اذ لا يقع التكليف على المال فانه يتعلق بافعال المكلفين ولذا لا بد من تقدير الفعل المناسب للمال وهو الدفع أو الانفاق مثلاً أو لا بد 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 واسئل القرية أي أهل القرية.

اظهر واشمل (١) لان الانساق من الميسور داخل في ما آتبه الله، وكيف (٢) كان فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور، والا (٣) لم ينازع في وقوع التكليف

(١) أي هذا المعنى الثاني اشمل من المعنى الاول لانه يشمله وهو لا يشمله كما سيتضح لان المعنى الاول كما عرفت سابقاً بقريته قوله تعالى قبل ذلك «لينفق...» هو الانفاق من الميسور ومما اعطاه الله من المال وهو داخل في المقدور لانه فعل اقدره الله عليه فيكون قوله الا مالا اعطاها داخلا في قوله: «فعلا قدرها عليه» وأما المعنى الاول فلا يشمل المعنى الثاني فانه اخص منه، فلا يكون قوله: «فعلاً» اقدرها عليه» داخلا في قوله: «الا مالا» اعطاها» اذ الاعم لا يكون داخلا في الاخص.

(٢) أي سواء كان المعنى الثاني اظهر واشمل من المعنى الاول أم لا فان هذا المعنى الثاني أيضاً اجنبي عن البرائة فلا يكون دليلاً عليها لان مفاد الاية على هذا نفي التكليف بغير المقدور، ومفاد البرائة نفي التكليف المجهول، وجواز ترك ما يحتمل حرمة، ولا ربط لاحدهما بالآخر. فلا تدل الاية على نفي التكليف المحتمل لان ترك ما يحتمل تحريمه ايس مصداقاً لامر غير مقدور كي تدل الاية على نفيه أيضاً.

(٣) أي ان كان ترك ما يحتمل تحريمه أمراً غير مقدور لكان عدم وقوع التكليف به في الشرع اجماعياً ولما نازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين لان عدم وقوع التكليف بغير المقدور ليس محل النزاع عندهم، والحال أن الامر هنا ليس كذلك فان



به (١) أحد من المسلمين، وان نازعت الاشاعرة (٢) في امكانه.  
نعم لو اريد (٣) من الموصول نفس الحكم والتكليف كان ايتائه (٤)  
عبارة عن الاعلام به، لكن ارادته (٥) بالخصوص ينافي مورد الاية،  
وارادة (٦)

ترك ما يحتمل التحريم محل نزاع بين العلماء بانه وقع التكليف به  
كي يجب الاحتياط أو لم يقع كي تجرى البرائة، فيعلم من وقوع  
النزاع هنا ومن عدم وقوعه هناك ان المقام ليس داخلاً فيه.  
(١) بغير المقذور. فان التكليف بغير المقذور غير واقع عند  
جميع المسلمين حتى الاشاعرة.

(٢) أي وان نازعت الاشاعرة مع القوم في امكانه وقالوا بان  
التكليف بغير المقذور ممكن ولم يقع

(٣) هذا هو الاحتمال الثالث الذي قد تقدم ذكره.

(٤) أي ايتاء الحكم بمعنى اعلامه، فيكون معنى الاية على هذا  
لا يكلف الله نفساً الا حكماً أعلمها وأوصلها، فدلالة الاية بملاحظة  
هذا المعنى على البرائة واضحة.

(٥) أي ارادة نفس الحكم من الموصول ينافي مورد الاية لان  
موردها اعطاء المال بقدر الوسع لا الاعلام للتكليف.

وملخص جواب الشيخ عن الاية هو ان هذا المعنى الثالث للاية  
وان كان نافعاً للمستدل فانه يكون دليلاً على حجية البرائة الا أنه  
لا يمكن الالتزام بهذا المعنى لكونه منافياً لمورد الاية كما عرفت.  
(٦) جواب عن سؤال مقدر. وملخص السؤال انه لا يكون المراد

من الموصول نفس الحكم كي ينافي مورد الاية بل المراد منه الاعيم

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 للتكليف والحكم، ودفع المال، وهو الشيء الشامل للكل، فيختلف الايتاء والاعطاء بالنسبة الى افراد الشيء فان الايتاء 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 لان المراد بالموصول ان كان هو الفعل او المال كان مفعولاً به لفعل (يكلف الله) وان كان المراد به هو الحكم والتكليف كان مفعولاً مطلقاً لانه لا يعقل ان يتعلق اتكليف بالتكليف الا على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق ونسبة المفعول به الى الفعل مبائنة مع نسبة المفعول المطلق 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 المشترك

## 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 جامعاً بينهما.  
قلت: انه اذا لم يعقل جامع بينهما بحسب الخارج لاجدوى 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 الحقيقي ولم يكن المراد منه خصوص المال أو الفعل أو التكليف يشمل كلاً من هذه الامور الثلاثة جميعاً من دون استعماله في معنيين أو معاني، غاية انه ايتاء كل شيء بحسبه فايتاء المال اعطائه وايتاء الفعل الاقدار عليه، وايتاء لتكليف اعلامه.

وملخص اشكال شيخنا الاعظم (قدس سره) ما عرفته سابقاً من ان تعلق «يكلف» بالحكم يختلف بنسحو تعلقه بالفعل فان نسبة «يكلف» الى الحكم نسبتته الى المفعول المطلق، ونسبته 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 واردة 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 ايس هو الحكم كي يقتضى كون الموصول مفعولاً مطلقاً، بل المراد منه هو معناه اللغوي اعنى الكلفة والمشقة، فانه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به، أو المفعول المنشوى 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 اياهم، فنسبة الفعل الى الموصول نسبة واحدة.

الثالث: ايضاً ما ذكره المحقق العراقي وهو اننا او سلمنا وقلنا ان المراد من التكليف هو معناه الاصطلاحي لكن لا مجال لجعل الموصول مفعولاً مطلقاً، وذلك لما يلزمه محذور اختصاص التكليف الواقعية بالعالمين بها لان مفاد الاية حينئذ هو عدم تكليف الجاهل بالاحكام الواقعية.

أقول: اما جوابه اول فانه تام بحسب الكبرى وانما الكلام في تحقق الصغرى أي في وجود دوال آخر خارجية تدل على ارادة الخصوصيات.

وأما جوابه الثالث فانه غير تام اذ حمل التكليف على معناه الاصطلاحي لا يستلزم اختصاص التكليف الواقعية بالعالمين لان العلم ليس شرطاً في اصل التكليف لعدم الكلفة فيه بل شرط لتجزه وان شئت فقل: لا يصدق التكليف الا على الحكم المنجز واما غيره

فليس بتكليف لعدم الكلفة والمشقة فيه. واما جوابه الثاني: فاورد عليه السيد الاستاذ بان ما ذكره خلاف ظاهر التكليف فانه يساوق الحكم ولا ظهور له في المعنى اللغوي. لكن مادة الكلفة في الاية ليست ظاهرة فيه بل هي متبائنة معه مفهوماً وانما سمي الحكم تكليفاً لاشتماله على الكلفة والمشقة.

الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية بانه يمكن منع كون تعلق التكليف بالحكم على نحو تعلقه بالمفعول المطلق اذ الوجوب والحرمة الواقعيان ما لم يتجزأ لم يندرجا تحت التكليف لغة، ويكون معنى الاية انه تعالى لا يكلف عبده في كلفة شيء أصلاً حكماً كان بان ينجزه ويعاقب على مخالفته أو فعلاً بان يأمر به الا ما آتته بالاعلام بالنسبة الى التكليف وبالاقدار بالاضافة الى الفعل.

ويرد عليه ان ارادة الاعلام والاقدار معاً من الايتاء خلاف الظاهر، وما ذكره صاحب الكفاية من ان ارادتهما من الايتاء ليس باستعماله فيهما بل على نحو الكناية 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 التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لانه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به، بل وجوده انما يكون بنفس انشاء التكليف لان المفعول المطلق من كيفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله والعمال ان المفعول

نعم (١) في رواية عبدالاعلى عن أبى عبدالله (ع) قال: «قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً الاوسعها

به لا بد وان يكون له نحو وجود وتحقيق في وعائه قبل ورود الفعل عليه بأن يكون الفعل موجباً لايجاد وصف على ذات المفعول به .  
لانا نقول ان المفعول المطلق النوعي والعددي يصح جعله مفعولاً به بنحو من العناية مثلا الوجوب والتحريم وان كان وجودهما بنفس الايجاب والانشاء الا انهما باعتبار ما لهما من معنى الاسم المصدرى يصح تعلق التكليف بهما.

واقبل ما يرد عليه ان ارادة 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 بالاية فلا دلالة لها على البراءة.

(١) لما ذكر ان الاية لها احتمالات ثلاثة ولا تكون دليلاً على البرائة الا على الاحتمال الثالث ذكر قرينة معينة له، وهي رواية عبدالاعلى، حيث ان هذه الرواية تدل على أن المراد من الموصول هو الحكم، ومن الايتاء هو الاعلام. بيان ذلك: أنه عليه السلام أجاب عن سؤال تكليف الناس بالمعرفة بأن الله لا يكلف الناس بالمعرفة بلا بيان ثم استشهد به بالاييتين فيعلم من استشهاده عليه السلام - لاثبات نفي التكليف بالمعرفة من دون بيان بالاييتين - أن المراد من الاية هو الاحتمال الثالث أي لا يكلف

ولا يكلف الله نفساً الا ما آتيتها» لكنسه (١) لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها (٢) الى ارادة الاعلام من الايتاء في الاية وسيجيء زيادة

الله نفساً الا حكماً اعلمه وبيئته، فيكون الاية دليلاً على البرائة بمثونة الرواية.

(١) أي مارواه عبدالاعلى لا يكون قرينة على أن المراد من الموصول في الاية هو المعنى الثالث، بان يكون المراد من الموصول الحكم، ومن الايتاء الاعلام اذ كونه قرينة على ذلك متوقف على ان لا يكون الاستشهاد بالايتين تاماً الا على تقدير كون المراد من الايتاء الاعلام وليس كذلك، فان عدم تكليف الناس بالمعرفة قبل البيان ليس لاجل عدم البيان كي يقال: ان تطبيق آية الايتاء على المقام متوقف على ان يكون الايتاء بمعنى الاعلام والا فتكون هي اجنبية عن المقام، ولا يكون عدم تكليف الناس بالمعرفة قبل البيان داخلاً في قوله: «ما آتيتها» كي يمكن الاستشهاد به، بل هو لاجل ان المعرفة بالله غير مقدور للناس قبل تعريف الله سبحانه وتعالى لنفسه فحكمه (ع) بعدم كون الناس مكلفين بالمعرفة قبل البيان لاجل عدم كونها مقدورة لهم فيمكن الاستشهاد بالاية بلا حاجة ان يكون الايتاء 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 نفساً بشيء الا ان يكون مقدوراً له.

(٢) أي لا يحتاج دخول المعرفة من حيث كونها غير مقدور في

توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي انشاء الله.

ومما ذكرنا (١) يظهر حال التمسك بقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً الا وسعها».

ومنها قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً بناءً (٢)

الاية وشمول الاية لها الى ارادة الاعلام من الايتاء.

وبعبارة واضحة: ان الاستشهاد بالاية لاثبات عدم كون الناس مكلفين بالمعرفة قبل البيان لا يحتاج الى كون الايتاء بمعنى الاعلام، بل الاستشهاد تام ونفي تكليف الناس بالمعرفة داخل تحت الاية من دون حاجة الى التأويل المذكور، اذن فلا تكون الاية ولو بانضمام الرواية دليلاً على البراءة.

أقول: ان كلامه (قدس سره) غير خال عن الاجمال اذ لو كان المراد منها المعرفة التفصيلية فهو غير مقدر للناس ولو بعد البيان فان معرفة الله بكنهه مستحيل للبشر.

والظاهر ان المراد من المعرفة معرفة حجج الله تعالى على خلقه فان معرفتهم لا يمكن الا ببيان من الله سبحانه وتعالى.

(١) من ان الاية المتقدمة ظاهرة في نفي التكليف بغير المقدر ولا دلالة لها على البراءة يظهر الحال في هذه الاية أيضاً فانها ايضاً اجنبية عن البراءة.

(٢) أي الاستدلال بالاية لاثبات البرائة مبني على ان يتصرف في ظاهر الاية بان يقال: ان بعث الرسول ليس المراد منه بيان التكليف مطلقاً سواء كان بياناً نقلياً، أو عقلياً.

توضيحه: ان مجرى البرائة لما كان مختصاً بما لا بيان فيه اصلاً



وكان الحكم العقلي أيضاً بياناً كالبيان النقلى توقف الاستدلال بالآية الشريفة على التصرف فيها ولذا احتاج المصنف في الاستدلال بها الى اثبات إحدى مقدمات:

الاولى: ان يتصرف في قوله: نبعث رسولاً بان يقال: ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف والاحكام سواء كان بياناً عقلياً، أو نقلياً. و اشار المصنف قدس سره، الى هذه المقدمة بقوله: «بناء على ان بعث الرسول...» .

الثانية: ان لا يتصرف في الآية بان تبقى الآية على ظاهرها من ارادة البيان النقلى من بعث الرسول بحيث لو كنا نحن وهذه الآية لقلنا بانحصار البيان بالنقلى فقط الا انه قام دليل آخر على كون الدليل العقلي بياناً ايضاً، فيخصّص به ظاهر الآية الدالة على حصر البيان على النقلى فقط. و اشار المصنف الى هذه المقدمة بقوله: «ويخصص العموم...» .

الثالثة: ان تبقى الآية على ظاهرها، والحكم العقلي أيضاً وان كان بياناً الا انه لا يكفى بوحدته بحيث ان يستحق المكلف العقاب على مخالفته ما لم يؤكد البيان العقلي بالبيان النقلى.

وملخص الكلام: ان الحاجة الى التصرف في الآية انما هي على تقدير حجية حكم العقل ووجود الملازمة بينه وبين حكم الشرع وأما لو قيل بعدم وجود الملازمة بينهما أو عدم حسن العقاب الا بالتأكيد الذى يرجع الى عدم حجية حكم العقل لم يحتج الى التصرف فيها. والمصنف اشار الى هذه المقدمة الثالثة بقوله: «أو يلتزم

على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لانه (١) يكون به غالباً كما في قولك «لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» كناية عن دخول الوقت (٢) أو عبارة (٣) عن البيان النقلى، ويخصص العموم بغير المستقلات، أو يلتزم (٤) بوجود التأكيد وعدم حسن العقاب الامع اللطف (٥) بتأييد العقل بالنقل،

بوجود التأكيد».

(١) أي لان البيان يكون ببعث الرسول غالباً وأما البيان العقلي فقليل جداً.

(٢) حيث ان الاذان كناية عن دخول الوقت، والتعليق بالاذان لغلبة وقوعه عند دخول الوقت.

(٣) أي بعث الرسول عبارة عن البيان النقلى الا ان هذا العموم يخص بالمستقلات العقلية أي ما كنا معذبين الناس حتى نبين لهم أحكام الدين الا في الموارد التي يكون العقل حاكماً فيها، ومعه لا حاجة الى البيان النقلى فيكون العذاب متوقفاً على أحد الامرين اما البيان النقلى، أو البيان العقلي وهذه اشارة الى المقدمة الثانية التي قد سبق ذكرها.

(٤) وهذه اشارة الى المقدمة الثالثة أي يلتزم بأن الدليل العقلي لا بد أن يؤكد بالدليل النقلى، ولا يحسن العقاب بمخالفة حكم العقل وحده الا أن يؤيد حكم العقل بالدليل النقلى. وملخص كلامه ان العقل بمجردة وان كان حاكماً باستحقاق العقاب الا انه لا يكفى فى فعليته، فانه يحتاج الى البيان النقلى.

(٥) حيث ان تأكد العقل بالشرع لطف واجب على الله، وان

وان (١) حسن الذم بناء (٢) على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب،  
دون الذم كما صرح به البعض (٣).

وعلى أي تقدير (٤)، فيدل على نفى العقاب قبل البيان. وفيه:  
ان ظاهره (٥) الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختص

شئت فقل: وجب على الله تأكد الاحكام العقلية بالسمعية من باب  
قاعدة اللطف، وهي ما يقرب العبد الى الطاعة، ويبعده عن المعصية.  
(١) كلمة «ان» وصلية أي وان حسن الذم مع وجود البيان العقلي  
الا انه لا يوجب فعلية العقاب.

(٢) أي حسن الذم مبنى على ان منع اللطف أي عدم تأييد العقل  
بالنقل يوجب قبح العقاب، وأما الذم فلا يكون قبيحاً معه.

(٣) حيث ان بعض العلماء صرح بان البيان العقلي المجرد  
عن البيان النقلى لا يكفى في استحقاق العقاب، ولكن يكفى في  
حسن الذم.

(٤) أي سواء كان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف أم كان  
المراد منه الاحتمالين الاخرين فتدل الاية على أن العقاب قبل  
البيان قبيح، فتكون دليلاً على البرائة:

(٥) أي ظاهر قوله تعالى. ومنشاء هذا الظهور هو التعبير  
بلفظ الماضي في قوله تعالى: «وما كنا معذبين» فيكون المراد هو  
الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الامم السابقة  
الا بعد البيان، فلا دلالة لها على نفى العذاب الاخروي عند عدم  
تمامية البيان.

بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة. ثم انه ربما يورد (١) التناقض على من (٢) جمع بين التمسك بالاية في المقام وبين رد

(١) المورد هو المحقق القمي.

(٢) والمراد من قوله من جمع بينهما هو الوحيد البهبهاني، وقيل الفاضل الجواد، وقيل الفاضل التونسي حيث جمع بين التمسك بالاية على البراءة وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة، وهم الاشاعرة القائلون بعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وتوضيحه: انهم تمسكوا بالاية الشريفة على البراءة في مقابل الاخباريين القائلين بالاحتياط، وتمسكوا بهذه الاية أيضاً لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقابل المعتزلة القائلين بالملازمة بتقريب ان ظاهر الاية اناطة العذاب ببيان الرسول وعدم كفاية البيان العقلي، ومعنى عدم كفايته عدم حجيته.

واورد المحقق القمي على من جمع بينهما بان الجمع بين التمسك بالاية لحجية البرائة 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 بالتكليف فلا وجه لرد من تمسك بها لنفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع اذ بعد دلالة الاية على عدم التكليف قبل البيان وان كان العقل حاكماً به لا وجه للايراد عليه وانكار دلالة الاية على عدم التكليف قبل البيان وان كان العقل حاكماً به لا وجه للايراد عليه وانكار دلالة الاية على نفي الملازمة اذ الاية تدل على عدم التكليف قبل البيان من الشارع

من (١) استدلال بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بان (٢) نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق فان (٣) الاخبار بنفي

حتى في مورد يكون العقل حاكماً به ومدركاً له ولا نعى من نفي الملازمة اكثر من هذا.

وان لم يدل على عدم التكليف فلا وجه المتمسك بالاية لاثبات البراءة، فالفاضل التوني أو غيره لا بد اما أن يلتزم بعدم جواز التمسك بالاية لاثبات البراءة، واما أن يلتزم بدلالة الاية على نفي الملازمة.

(١) كالاشارة حيث انهم استدلوا بالاية لنفي الملازمة.  
(٢) الجار متعلق بقوله «رد» فان هذا بيان لرد استدلال الاشاعرة، والراد هو الفاضل التوني. توضيح الرد: ان المستفاد من الاية. نفي فعلية العذاب ما لم يرد بيان نقلي، فان فعلية العذاب منوطة بالنقل، وهو أي نفي فعلية العقاب. لا يدل على نفي استحقاق العقاب عند عدم ورود بيان نقلي فانه يمكن ان يكون استحقاق العقاب حاصلًا بمجرد العقلي.

وبعبارة اخرى: ان مفاد الاية الشريفة نفي فعلية 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 بالاية لنفي الملازمة واستدل بها على البرائة، بتقريب: ان صحة الاستدلال

التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني (١) وان لم يدل (٢) فلا وجه للاول (٣).  
ويمكن دفعه (٤) بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام (٥) لان (٦) الخصم (٧) يدعى ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب، والهلاك

بالاية على البرائة وعدم صحته بها على نفي الملازمة متناقضان. توضيح التناقض: ان الاية قد اخبرت بنفي التعذيب قبل بعث الرسل أي قبل البيان، وهذا لاخبار بنفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعاً عند انتفاء البيان الشرعي وان كان هناك بيان عقلي فلا وجه لرد الاشاعة القائلين بنفي الملازمة.

(١) أي الايراد 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 بالاية لاثبات البرائة.

(٤) أي دفع التناقض الذي أورده المحقق القمي.

(٥) أي في باب البرائة. توضيحه: ن الاية 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 الاية يكفي لنفي

استحقاق العقاب جدلاً لان الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية

ونفي الاستحقاق فنفي الفعلية المستفادة من الاية كاف في الزامه.

(٦) تعليل لكفاية عدم فعلية العقاب لعدم استحقاقه.

(٧) وهم الاخباريون.

فعللاً (١) من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية خبر التثليث (٢)، ونحوها التي (٣) هي عمدة ادلتهم، ويعترف (٤) بعدم المقتضى للاستحقاق 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 بيّن، وحرام بيّن، 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 التثليث عمدة أدلة الاخباريين.

(٤) أي يعترف الخصم الذي هو الاخباري بانه لا مقتضى لاستحقاق العقاب على تقدير عدم فعليته.

وملخص الكلام: ان الاصولي والاخباري متفقان في عدم استحقاق العقاب على تقدير عدم فعليته الا ان الاخباري يدعى فعلية العقاب بمقتضى خبر التثليث 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) ترتب العقاب

الفعلية عندنا أعم من نفي الاستحقاق لعدم الملازمة بينهما عند الاصولي فالاية تكون دليلاً على البرائة على مسلك الاخباري جدلاً لا على مسلك الاصولي.

أقول: ان الجواب الجدلي يسكت الخصم ولا يكون حلاً للاشكال هذا أولاً وثانياً ان اعتراف الخصم بالملازمة المذكورة بعيد جداً كما افاده الكفاية لبيان رد الاستدلال.

(١) الى هنا ثبتت صحة الاستدلال بالاية على البرائة 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 ترتب 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 ترتب العقاب



على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار (١) حيث قيل انه معمر 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 الفعلي بالاية لا يكون دليلاً على عدم استحقاقه له فلا تكون الآية دليلاً على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

أقول: انّه (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 منكراً من القول وزوراً وان الله لعفو غفور» بتقريب ان تعقيبه بالعفو يستلزم نفي العقاب، وهذا القول ذكره بعض المفسرين.

(٢) قد تقدم من الشيخ في صدر الكتاب ان التجري على أقسام 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 محرم، 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 بالاية لا يدل على عدم استحقاقه له لاحتمال العفو عنه.

(١) استدراك عما ذكره من أن الآية لا تدل على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع اذ 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 انها تدل على نفي الملازمة.

وتوضيح الاستدراك: أن الآية تدل على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بنفس التقريب الذي ذكرناه في داليتها على البراءة فكما قلنا هناك أن الآية تدل على نفي الفعلية وثبت اجماع من الاصولي والاخباري على أنه لو انتفت فعلية العقاب في المشتبه انتفى الاستحقاق ايضاً فتدل الآية على البراءة بانضمام الاجماع المذكور فكذلك نقول انه لو ثبت الاجماع من المتنازعين في مسألة الملازمة أنه اذا نتفت الفعلية انتفى الاستحقاق. لدلت الآية على نفي الملازمة بانضمام الاجماع المذكور فالاية دلت على نفي الفعلية وقام الاجماع على وجود الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فدلت الآية على نفي استحقاق العقاب في مورد حكم العقل باستحقاقه اذ بعد قيام الاجماع من المتنازعين على انتفاء الاستحقاق عند انتفاء الفعلية لا معنى لبقاء الاستحقاق بعد انتفاء الفعلية. والحاصل: ان الآية 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 باتساق المتنازعين والالزم التفكيك بين المتلازمين فاذا جاز التمسك بالاية على نفي الملازمة أيضاً توجه اشكال التناقض.

(١) أي لو فرض في مورد انتفاء فعلية العقاب قبل البيان اجماع على أنه لو ثبت انتفاء فعلية العقاب قبل بيان الشارع انتفى استحقاق العقاب أيضاً، فكما ثبت اجماع من الاصولي والابخاري 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 ان الاجماع المذكور ليس اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم لعدم كون المسألة شرعية كي يكون اجماعهم كاشفاً عن رأيه (ع) بل المراد منه اتفاق المتخاصمين في المسألة.

(٣) أي من بعض الفروع التي فرعوها على مسألة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، وجعلوها ثمرة للنزاع، فقالوا: لو حكم العقل أيضاً بما حكم به الشرع ترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، وتزول العدالة بمجرد المخالفة، أو بالاصرار بها. وأما لو لم يحكم العقل به لا يترتب الثواب على موافقته، والعقاب على مخالفته ولا تزول العدالة بمخالفته ووجه الظهور هو

جاز (١) التمسك به هناك والانصاف أن الاية (٢) لا دلالة فيها على  
المطالب في المقامين (٣).

أن الثواب والعقاب والموافقة والمخالفة انما ترتب على الالزاميات  
وكذا مخالفة حكم الزامي تضر بالعدالة، ومخالفة حكم العقل  
باستحقاق العقاب ما لم يحكم بفعليته لا توجب العقاب، ولا تضر  
بالعدالة، وكذا موافقته لا توجب الثواب كما هو كذلك في مخالفة  
الحكم الشرعي، فانه ما لم يصل الى حد الفعلية لا يترتب عليه  
عقاب، ولا ثواب، وهكذا.

وان شئت فقل: ان ما ذكر من الثمرات من آثار الفعلية، لا من  
آثار الاستحقاق، فان مجرد استحقاق العقاب لا يترتب عليه العقاب  
لاحتمال العفو والشفاعة.

فيظهر من الثمرات 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 الملازمة في هذه المرحلة  
انتفت في مرحلة الاستحقاق.

(١) جواب لقوله: لو فرض... أي جاز التمسك بقوله تعالى...  
في مقام نفي الملازمة بانضمام مقدمة خارجية وهو الاجماع كما  
عرفت.

(٢) وهو قوله تعالى: «وما كنا معذبين...».

(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، وذلك بقريئة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى: «وما كنا معذبين... فلا دلالة لها على نفي العذاب الاخروي عند عدم تمامية البيان. واما عدم دلالتها على نفي الملازمة فلان محل النزاع هو اثبات الملازمة بين حكم العقل والشرع في استحقاق العقاب خاصة، ومجرد نفي فعلية العقاب بمقتضى الاية لاينفى الاستحقاق والاجماع المذكور على انه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق غير ثابت.

### «التحقيق فى الاستدلال بالاية»

تقريب التمسك بالاية فى كلمات الشيخ هو أن بعث الرسول اما كناية عن بيان التكليف ولو كان بالعقل وانما كنى عنه ببعث الرسول بلحاظ كون البيان بسببه غالباً، واما عبارة عن البيان النقلى يأتي به الرسول ويخصص عموم الاية بالمستقلات الفعلية فان ما استقل به العقل يستحق العذاب عليه ولولم يبعث الرسول. وملخص الكلام: أن بعث الرسول كناية عن بيان الاحكام فتدل الاية على نفي العقاب بمخالفة التكليف غير الواصل. وأورد على التقريب المذكور بوجهين:

الوجه الاول: ان المراد من الاية الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الامم السابقة الا بعد البيان ولا دلالة لها على الحكم المشتبه من حيث أنه مشتبه، فهى اجنبية عما نحن فيه

والجواب عنه كما في كلمات المحقق العراقي<sup>١</sup> والاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ: أن جملة ما كان أو ما كنا وأمثالهما من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لا تُق به تعالى ولا يناسب صدوره منه كقوله تعالى «ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم»، وقوله تعالى «وما كان الله معذبهم 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 إذ 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 إذ 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 وتبين أنه تعالى لم يعذبهم غفلة وهم لم يكونوا جاهلين بما

١- نهاية الدراية ص ١٧٤.

٢- مصباح الاصول ص ٢٥٦.

فعلوا بل انما عاقبهم بعد البيان واطمام الحجة عليهم.  
 نعم لو كان المستفاد من الاية نفي العذاب الدنيوي مطلقاً أعم<sup>٣</sup>  
 من الامم السابقة والمرحومة لكان لما افيد من الاولوية مجالاً هذا  
 تمام الكلام في الايراد الاول والجواب عنه.  
 الوجه الثاني: أن<sup>٣</sup> المنفي في الاية فعلية العذاب لا استحقاقه،  
 ونفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق مع أن<sup>٣</sup> محل الكلام بين  
 الاصولي والاخباري هو الثاني.

وأجاب عنه المحقق العراقي<sup>١</sup> والاستاذ الاعظم<sup>٢</sup> وسيدنا الاستاذ:  
 بان<sup>٣</sup> المدلول المطابق للآية وان كان نفي فعلية العذاب الا أنها تدل  
 على نفي الاستحقاق بمدلوله الالتزامي لانه بعد دلالة الآيه بمدلولها  
 المطابق 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  
 مناسباً لشأنه تعالى انما يتم فيما لم يكن العبد مستحقاً للعذاب  
 وعليه تكون للآية المباركة دلالة على مطلوب القائل بالبراءة وهذا  
 الجواب متين وأما ما أجاب به شيخنا الانصاري بأن<sup>٣</sup> الآيه وان دلّت  
 على نفي فعلية العذاب الا ان<sup>٣</sup> الخصم يسلم الملازمة بين الفعلية  
 ونفي الاستحقاق فنفي الفعلية المستفادة من الآيه كاف في الزامه،  
 فمردود بما أورده عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بوجهين:

١- نهاية الافكار ص ٢٠٥.

٢- مصباح الاصول ص ٢٥٦.

ومنها قوله تعالى: «وما كان الله ليضل (١) قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون»<sup>١</sup> أى يجتنبونه من الافعال، والترك.

الاول: ان الاستدلال بالاية حينئذ يكون جدلياً فلا يمكن 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، بتقريب: أن الاية دلت على نفي الفعلية، وقام الاجماع على الملازمة بين نفي الفعلية، ونفي الاستحقاق.

فالاية بانضمام الاجماع تفيد المطلوب، ولكنه مدفوع: بأن الاجماع المدعى في المقام ليس اجماعاً تعبيرياً 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 جدلياً.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن الاستدلال بالاية لاثبات البراءة لا اشكال فيه.

(١) ليس المراد من الاضلال، الايقاع في الضلالة، فانه غير مراد قطعاً، لاستلزامه الجبر فلا بد من الحمل على ما هو الظاهر منه في المقام وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم وكذا المراد من الهداية هو التوفيق أي وفقهم وهيئاً لهم مقدمات الاطاعة والعبودية أو بمعنى اراءة الطريق، فيكون معنى الاية ان الله لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبين



لهم المحرمات واما قبل البيان فلا ضلالة ومعصية في أعمالهم وهي معنى البراءة.

ان قلت: ان الاستفادة من الاية ان الله سبحانه وتعالى يخذلهم بعد هدايتهم وبعد بيان موجبات الضلالة، مع أنه لا يعقل الضلال بعد هداية الله.

قلت: ان الهداية في المقام بمعنى اراءة الطريق. لا الايصال الى المطلوب وانما لا يعقل الضلال بعد الهداية، بمعنى الايصال الى المطلوب.

وقال الطبرسي في مجمع البيان في معنى الاية وما كان الله ليحكم بضلالة قوم بعد ما حكم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الامر بالطاعة والنهي عن المعصية فلا يتقون فعند ذلك يحكم بضلالتهم.

وقيل: وما كان الله ليعذب قوماً فيضلهم عن الثواب والكرامة وطريق الجنة بعد اذ هداهم ودعاهم الى الايمان حتى يبين لهم ما يستحقون به الثواب والعقاب من الطاعة والمعصية فتحصل أن في قوله: «ليضل» احتمالات ثلاثة الحكم بالضلالة والتعذيب في الدنيا والاخرة، والخذلان في مقابل الهداية 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 العياشي، وكتاب التوحيد، حتى (٣) يعرفهم ما يرضيه، ويسخطه<sup>١</sup>.

وقيل: لما نسخ بعض الشرايع وقد غاب أناس وهم يعملون بالامر الاول ولم يعلموا بالامر الثاني كتحويل القبلة وغيره، وقدمات الاولون على الحكم الاول سئل النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فأنزل الله الآية...

(١) أي ظاهر الآية، وهو قوله: «وما كان الله ليضل» انه تعالى لا يخذلهم، وذلك الظهور انما هو بعد عدم امكان كون الاضلال بمعنى الايقاع في الضلالة لاستلزامه الجبر. وملخص ما ذكره في تقريب الاستدلال هو أنه تعالى ما كان ليعذبهم ويخذلهم الا بعد البيان فيستفاد منها عدم خذلانهم وعذابهم قبل البيان، وهو المطلوب.

(٢) الخذلان بكسر الخاء ترك العون والنصر وكذلك الخذل يقال: خذله خذلاً اذا ترك عونه ونصرته وخذلان الله للمعبد أن لا يعصمه ومنه قوله تعالى: «وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده».

(٣) هذا تفسير لقوله: «حتى يبين لهم ما يتقون» أي ما كان الله ليخذل قوماً حتى يعرفهم ما هو موجب لرضاه تعالى، وما هو موجب لغضبه تعالى.

وفيه (٢) ما تقدم فى الاية السابقة. مع أن (٢) دلالتها أضعف من حيث أن توقف الغدلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب.

اللهم الا بالفحوى (٣)

(١) هذا هو الاشكال الاول على الاستدلال بالاية، وملخصه ما بيّناه في الجواب عن الاية 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 الاية على البراءة أضعف من دلالة الاية السابقة لان الاية السابقة كانت دالة على نفي العذاب قبل البيان ومع ذلك انكرنا دلالتها على البراءة، والاية 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 ملازمة بين توقف الغدلان على البيان وتنجز التكليف عليه. والحاصل: ان الاية لا تدل على عدم التكليف قبل البيان، وانما تدل على عدم الغدلان قبله، وعدم الغدلان قبله لا يستلزم عدم التكليف قبله.

(٣) بان يقال: ان الله سبحانه وتعالى اذا لم يخذلهم في معاشهم ومعادهم ولم يفضحهم في أفعالهم وأعمالهم برفع الحجاب عنهم، ولم يعذبهم في الدنيا بعذابها حتى يبيّن لهم ما أمر الله به فعدم تعذيبهم بالعذاب الاخرى الذى هو أشد من العذاب الدنيوي بمراتب عديدة قبل بيانه بطريق أولى اذ هو سبحانه وتعالى لم

ومنها (١) قوله تعالى: «ليمهلك من هلك عن بينة ويحيى من  
حي عن بينة»<sup>١</sup> وفي دلالتها (٢) تأمل ظاهر.

يخذ لهم في معاشهم لكمال رحمته و فرط احسانه على العباد فاذا  
كان مقتضى الرحمة عدم تعذيبهم بالعذاب الخفيف لكان مقتضاها  
عدم تعذيبهم بالعذاب الشديد بالاولوية، هذا اولاً.

وثانياً انك قد عرفت سابقاً أن جملة «ما كان» ونظائرها في  
الايات مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى ولا يناسبه شأنه  
فعليه تدل الاية على أن الخذلان قبل البيان ليس من شأنه مع انه  
أخف من التعذيب الاخروي فهو لم يكن مناسباً لشأنه بالاولوية.

(١) تقريب الاستدلال بما انها تدل على أن هلاك من هلك  
انما كان عن بينة أي بعد بيان وكذا حياة من يحيى فان مقتضى  
تخصيص المهلاك بصورة وجود البينة انتفائه عند انتفاء البينة  
ومقتضى ذلك عدم الهلاكة الاخروية في مخالفة الوجوب المحتمل  
والحرمة المحتملة عند عدم البيان عليها وهو المطلوب.

(٢) أي في دلالة الاية على البراءة تأمل، وجه التأمل أن المراد  
من المهلاك في الاية ليس هو العذاب كي تكون من أدلة البراءة، بل  
هو الموت فان الاية نزلت في بيان قصة غزوة بدر ونصرة المسلمين  
فيها والمراد بالبينة هي معجزات النبي صلى الله عليه وآله  
والمقصود من الاية بيان علة ما وقع من نصرة المسلمين والزام  
الحجة على من مات أو بقي من المشركين فمعنى قوله: «ليمهلك من

ويرد على الكل (١) أن غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده (٢) واقعا، فلاتنافي (٣) ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، ومعلوم أن القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول

هلك عن بيئنة...» أي ليموت من مات منهم في الغزوة عن بيئنة 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 الاية اجنبي عن البراءة كما هو واضح لاهل الدراية.

(١) أي على الايات 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 مسلّمة بين الاصولي والاخباري وهو قبح العقاب بلا بيان، وانما الكلام في الصغرى فان الاخباري يدعى اقامة البيان والحجة على التكليف الواقعية فبعد اقامة الدليل من الاخباري على وجوب الاحتياط يرتفع موضوع الايات لان موضوع الايات الدالة على البراءة هو عدم العلم على التكليف الواقعية فلا يبقى عدم العلم بعد اقامة الدليل عليها من قبل الاخباريين.

(٢) أي وجود النهي.

(٣) أي لامنافاة بين الدليل الدال على جواز مخالفة النهي المجهول وبين ورود الدليل العام الدال على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم لان ما يدل على عدم المؤاخذة على المخالفة انما يدل عليه فيما

به الا عن دليل علمي. وهذه الايات (١) بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل (٢) بل هي (٣) من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى مخاطباً (٤) لنبيه صلى الله عليه وآله ملقنا اياه

كان التكليف مجهولاً ولم يصل بيان من الشارح عليه، وما يدل على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم يكون بياناً له فيرتفع به موضوع ما دل على عدم المؤاخذة.

(١) أي الايات الدالة على عدم المؤاخذة لو سلمنا دلالتها عليه وأغمضنا عما ذكرناه من الايراد عليها.

(٢) الدال على وجوب الاحتياط.

(٣) أي الايات الدالة على عدم المؤاخذة والبراءة بمنزلة الاصل بالنسبة الى الدليل الدال على وجوب الاجتناب لان الايات تدل على عدم المؤاخذة عند عدم البيان على التكليف 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 لان موضوعه هو الشك وهو يرتفع بمجرد قيام دليل علمي على خلافه كذلك دليل وجوب الاجتناب يرفع موضوع الايات الدالة على عدم المؤاخذة ويكون حاكماً عليها أو وارداً على اختلاف فيه لما عرفت أن موضوع الايات الدالة على البراءة هو عدم الدليل ومع قيام الدليل عليه ارتفع الموضوع.

(٤) بصيغة اسم الفاعل، وكذا قوله ملقنا أي علمت نبيه طريق

طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه قل لا أجد فيما أوحى اليّ محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً (١) فأبطل (٢) تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي أوحى الله اليه (٣)

الرد على اليهود حيث حرم اليهود على انفسهم بعض ما رزقهم الله.  
(١) أي دماً سائلاً كالدم في العروق لا كالكبِد أو المختلط باللحم الذي لا يمكن تخليصه منه.

(٢) أي أبطل النبي (ص) تشريع اليهود حيث ادخلوا ما ليس من الدين في الدين بالتزامهم على حرمة ما رزقهم الله.  
تقريب الاستدلال بالاية هو أن الله سبحانه لقّن نبيه صلى الله عليه وآله طريق الرد على اليهود حيث حرموا على انفسهم بعض ما رزقهم الله بقوله: «قل لا أجد...» أي اني لا أجد في جملة ما أوحى الله تعالى اليّ محرماً سوى هذه المحرمات، فلّقنه طريق الرد على اليهود بعدم وجدانه ما حرموه على انفسهم في جملة ما أوحى اليه فدلّت على كون عدم الوجدان دليلاً على عدم الوجود اذ لو لم يكن كذلك لم يكن وجه لتلقيه تعالى له ذلك في مقام الرد على اليهود، فاذا كان عدم الوجدان دليلاً على عدم الوجود بمقتضى الاية يتم القول بالبراءة في الشبهات التحريمية فانا لو فحصنا عن دليل الحرمة ولم نجده نحكم بالبراءة عنها وهو المطلوب.

(٣) أي الى النبي (ص).

وعدم وجدانه (١) صلى الله عليه وآله ذلك فيما أوحى اليه وان كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود الا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية

(١) جواب عن سؤال مقدّر وهو أن عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم - فيما أوحى الله اليه محرماً غير ما ذكر في الآية - دليل قطعي على عدم الوجود فإنّ عدم وجدانه صلى الله عليه وآله ليس كعدم وجداننا، وهو خارج عما نحن بصدده. مع أنّ الاصل عند الشك مع احتمال وجوده ثبوتاً هو البناء على العدم فإنّ البناء على العدم عند قيام دليل قطعي على عدم الوجود - كما هو كذلك في مورد الآية - لا يدل البناء عليه بمجرد عدم الوجدان غير الموجب للعلم بالعدم.

ملخص الكلام: أن الآية تدل على عدم وجوب الاجتناب عن شيء علم عدم حرمة ولا تدل على عدم وجوب الاجتناب عن شيء يحتمل حرمة.

قلت: نعم الامر وان كان كما ذكرت الا أنه تعالى لقّن نبيه طريق الرد على اليهود بعدم وجدانه ما حرّمه في جملة ما أوحى اليه لا بعدم وجوده حيث قال: قل لا أجد فيما أوحى الي... ولم يقل قل ليس بموجود فيما أوحى الي، ففي عدوله تعالى عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان دلالة على لبراءة فتدل الآية على أنّ عدم الوجدان دليل على الوجود اذ لو لم يكن كذلك لم يكن وجه في أخذه جواباً لليهود.



عدم الوجدان في ابطال الحكم بالحرمة (١) لكن الانصاف أن غاية الامر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود الى عدم الوجدان اشارة الى المطلب واما الدلالة فلا (٢) ولذا (٣) قال في الوافية: وفي الآية اشعار بأن اباحة الاشياء مركوزة (٤) في العقل قبل الشرع.

(١) أي عدم وجدان الدليل على الحرمة يكفي لنا ان نقول ان الحكم بالحرمة في الشبهة التحريمية باطل.

(٢) اذ مجرد العدول عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان ليس بحد الدلالة على المطلب نعم فيه اشارة اليه وقد تأمل المحقق الخراساني في الاشعار أيضاً حيث قال: بانه من المحتمل ان يكون النكتة في التعبير بذلك هو تلقين ان يجادلهم بالتي هي أحسن.

لما في التعبير بعدم الوجدان من مراعات الادب ما ليس في التعبير بعدم الوجود الحاشية على الرسائل ص ١١٤.

(٣) أي ولما ذكرنا من أن في الآية اشعار الى المطلب لا الدلالة عليه.

(٤) أي من الاصول المسلمة الثابتة عند العقل فان ما لا يعلم حرمة لا يجوز الالتزام بتركه وترتيب آثار الحرام عليه. والحاصل: انه يكفي في الترخيص وجواز الارتكاب عند العقل مجرد عدم العلم بحرمة واقعاً، وهذا ما سمي باصالة الاباحة في مقابل اصالة الحظر. وجه الاشعار هو ما قد علمت بأنه تعالى لَقِّنْ طريق رد اليهود على عدم الوجدان ففي أخذ هذا العنوان في مقام الرد على اليهود اشعار

مع أنه (١) لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الاحكام يوجب عدم التحريم لاعدم وجدانه فيما بتمى بايدينا من احكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا.

وسياتى توضيح ذلك (٢) عند الاستدلال بالاجماع العملى على

بأن عدم الوجدان دليل على عدم الوجود عند العقل مع الاغماض عن الشرع.

(١) هذا جواب ثان عن الاستدلال بالايسة. ملخصه: اننا لو سلمنا دلالة الاية على البراءة الا أن غاية ما يستفاد من مدلولها أن عدم وجدان التحريم في مرحلة صدور الاحكام يوجب عدم التحريم لا في مرحلة الوصول أي لا تدل الاية على أن عدم وجدان التحريم في الاحكام الواصلة يوجب عدم التحريم.

والعاصل فرق بين الاحكام الصادرة عن الله سبحانه وتعالى والاحكام التي بايدينا والذي نحن بصددده هو اجراء البراءة عن الحرمة المحتملة وجودها بين الاحكام الواصلة اليها واختفاءها بعوارض خارجية من ظلم الظالمين وغيره، ولا تدل الاية على ان عدم وجدان الحرمة بين الاحكام الواصلة بايدينا يدل على عدم الوجود، فان غاية ما يستفاد منها أن عدم وجدان الحرمة في جميع الاحكام الصادرة عنه تعالى يدل على عدم الوجود وهو على تقدير تماميته مطلب آخر أجنبي عن المقام.

(٢) أي توضيح أن عدم الوجدان لا يدل على عدم وجود الحرمة في الاحكام الواصلة اليها.

## هذا المطلوب (١).

ومنها: قوله تعالى: «ومالكم 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) لان السابقة (٤) دلت على انه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحى الله سبحانه الى النبي (ص) وهذه (٥) تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم

(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 لسابقة دلت على أن الشيء الذي لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله الى النبي (ص) لا يجوز الحكم بحرمة كما صنعه اليهود وحكم بحرمة ما رزقهم الله لانه تشريع محرم فالاية تدل على بطلان التشريع ولا يكون جواباً على الاخباري لانه لا يحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه كي يكون تشريعاً، بل يلتزم بترك ما يحتمل حرمة 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 حرمة مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم بحرمة

(١) سورة الانعام الآية ١١٩.

بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط ايضاً (١) الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى، وهي أن ظاهر الموصول (٢) العموم فالتوبيخ (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 بحرمته ايضاً مضافاً الى التزامه بتركه ارتكب حرامين التشريع والالتزام بترك الفعل المشكوك حرمة فالاية كما تدل على حرمة التشريع كذلك تدل على حرمة الالتزام بالترك احتياطاً.

وان شئت فقل: انّها كما تدل على عدم جواز الحكم بالحرمة لكونه تشريعاً كذلك تدل على لزوم الالتزام باباحة المشكوك وبطلان الاحتياط فيه.

(١) كما يبطل الحكم بحرمة الشيء المشكوك حرمة.

(٢) أي أن الموصول في قوله «ما حرم عليكم» مفيد للعموم فيدل على أن كل ما حرمه الله قد بيّن لهم.

(٣) أي توبيخ اليهود انما هو على التزامهم بترك شيء بعنوان أنه محرم مع خلّو 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. لان لازم تفصيل المحرمات الواقعية هو العلم بعدم كون

المتروك محرماً واقعياً فالتوبيخ في محله (١). والانصاف أن ما ذكرنا من الايات المذكورة لا تنهض (٢) على ابطال القول بوجود الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً أو عموماً (٣) بالعقل، أو النقل. وهذا مما لا نزاع فيه لاحد (٤) وانما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلي، أو النقل على وجوبه، فاللازم على منكره (٥) رد ذلك الدليل (٦) أو

المتروك منها اذ مع تفصيل جميع المحرمات و بحيث لم يترك منه شيء لا يعقل الشك في حرمة المتروك فان معناه عدم تفصيل جميع المحرمات الواقعية وهو خلف، اذن لا ترتبط الاية بمانحن بصدده من جواز ارتكاب ما نشك في حرمة.

(١) لانه توبيخ على الالتزام بحرمة شيء مع العلم بعدم حرمة وهو مصداق بارز للتشريع.

(٢) أي لا تصلح أن تكون دليلاً على ابطاله.

(٣) أي لم يعلم التكليف بدليل خاص أو بدليل عام من الدليل العقلي، أو النقل، فتدل الايات على البراءة عند عدم الدليل كالخبر الخاص الدال على حرمة شيء مثلاً، أو الدليل العام النقل من العموم، أو الاطلاق، أو الدليل العقلي.

(٤) أي عدم التكليف عند عدم البيان متفق عليه بين الاخباري والاصولي.

(٥) الضمائر في قوله: «أوجبه وعلى وجوبه وعلى منكره» راجعة الى الاحتياط.

(٦) الدال على وجوب الاحتياط.

معارضته (١) بما يدل على الرخصة، وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه.

وأما الايات المذكورة فهي كبعض الاخبار الاتية 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 الدال على وجوب الاحتياط معارض بما دل على عدم وجوب الاحتياط كي يصل المجال الى العمومات الدالة على البراءة والاصل العقلي فاذا تمكن المنكر من رد الدليل القائم على وجوب الاحتياط أو من اثبات 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 للدالة على وجوب الاحتياط والتسليم في مقابل الاخباريين. لما عرفت من أن الايات الدالة على البراءة من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل الدال على وجوب الاحتياط كما أن دليل الاحتياط حاكم أو وارد على الايات لانتفاء موضوعها به فان موضوعها اللابيان وهو ينتفى بمجئ البيان على وجوب الاحتياط كحكومة الدليل الاجتهادي، أو وروده على الاصل العملي نظراً الى انتفاء موضوعه به وهو الشك.

(٣) بأن لا يكون له معارض، ذكر بعض المحشين أن قيد في نفسه زائد لان المعبر هو الخبر الذي ورد بطريق معتبر من أي جهة كان اعتباره وبالجملة المعبر هو الذي يكون معتبراً فعلاً.

(٤) جواب لقوله: لو فرض أي لو فرض انه ورد دليل معتبر

من الايات المذكورة.

واما السنة (١) فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة منها المرؤى عن النبي (ص) بسند صحيح في الغصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكروها عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخبر. فان (٢) حرمة شرب التتن، مثلاً، مما لا يعلمون فهمى مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها (٣) كرفع (٤)

على وجوب الاحتياط لم تعارضه الايات المذكورة لماعرفت آنفاً أن موضوع الايات عدم البيان وهو ينتفى بمجئى البيان على وجوب الاحتياط فان دليل وجوب الاحتياط وارد عليها أو حاكم.

(١) الى هنا تم الكلام في الاستدلال بالايات ومن هنا شرع في الاستدلال بالسنة.

(٢) هذا تقريب الاستدلال بالحدِيث. ملخصه أن "شرب التتن مصداق لما لا يعلمون فهو مشكوك الحرمة والحلية فحرمة 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 ستعرف شرحه.

(٤) أي كما أن معنى رفع الخطاء والنسيان رفع آثارهما الظاهرة أو جميع آثارهما أو رفع المؤاخذة، وهذا الكلام جواب عن توهم وقع في المقام وهو انه قديتوهم لزوم الكذب من ظاهر الرواية حيث انها تدل على نفي الخطاء والنسيان وامثالهما عن الامة مع حصولهما للامة كثيراً.

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»

وتوضيح الجواب: أنه لا بد من تقدير 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 عادةً عليها كما بين أمثله في محله لأن هذه الأشياء بانفسها لم ترفع عن هذه الامة فإن صدق جمل الرواية موقوف على تقدير شيء، وهو مرفوع في الحقيقة لا نفس الأشياء إذ لا شبهة في وقوع الخطاء والنسيان والاكراه ونظائرها للامة كثيراً.

وحيث أن المقدر اما المؤاخذة على المذكورات في الحديث من الخطاء والنسيان وغيرهما، أو جميع الآثار في الكل، أو ما هو مناسب لكل واحد من الآثار 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 الشريف على البراءة في الشبهة الحكمية إنما يتم على تقدير أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» خصوص الحكم، أو الأعم من الموضوع والحكم وليس كذلك فإن الظاهر من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف في الخارج بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف



بقرينة اخواتها (١) هو (٢) الموضوع اعنى الفعل غير المعلوم كالفعل الذى لا يعلم أنه شرب الخمر أو 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 المايح مثلاً شرب خمير أو شرب ماء - مرفوع حكمه فيكون الحديث مختصاً بالشبهة الموضوعية أي بما كان الفعل بنفسه مجهولاً 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 اليه، اذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم لانه فعل الشارع والاكراه انما 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 الذى لا يعلم انه فعل مباح، أو فعل حرام، وهو من الشبهات الموضوعية فتكون الرواية خارجة عن محل النزاع، اذ النزاع انما هو في الشبهة الحكمية. وأما الشبهة الموضوعية فمما لا خلاف فيه بين الاصوليين والახباريين.

(٣) أي لو كان المقدر في كل واحد من التسعة المؤاخذة فبهى تمنع عن شمول الموصول للشبهة الموضوعية والحكمية بل يكون الحديث على هذا مختصاً بالشبهة الموضوعية فقط. وهذا اشكال

للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات (١) ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة (٢) نعم هي (٣) من

ثان على الاستدلال بحديث لرفع. وتوضيحه: 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، لان المقدر في الحديث - بعد عدم صحة اسناد الرفع الى نفس ما لا يعلمون واخواته - المؤاخذة وهي لا تناسب عموم الموصول الشامل للشبهة الحكمية والموضوعية، وانما هي مناسبة للشبهة الموضوعية فقط اذ لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة التي هي فعل الشارع. وانما هي اي المؤاخذة على اتيان الحرام الذي هو فعل العبد.

(١) أي المقدر في حديث الرفع المؤاخذة على نفس ما لا يعلمون وسائر فقرات الحديث.

(٢) لما عرفت من أنها فعل الشارع وجعله والمؤاخذة انما هي على أفعال العبيد لا على فعل الشارع.

(٣) أي المؤاخذة من آثار الحرمة. أشار المصنف بذلك الى تصحيح ما أبطله سابقاً من أنه لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة. وملخص كلامه: أن المؤاخذة على الحرمة المجهولة وان كانت ممالا معنى له الا 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 في كل من هذه التسعة (١) ما هو المناسب من أثره (٢) أمكن أن يقال: ان أثر حرمة شرب التتن مثلاً المؤاخذة على فعله (٣) فهي 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 واخواته.

(٢) أي اثره الظاهر. فان الاثر المناسب لقوله: «ما لا يعلمون» هو المؤاخذة ولقوله: الحسد هو الحكم التكليفي، ولقوله الاكراه والاضطرار الحكم التكليفي والوضعي. ولقوله: الطيرة أثرها أي دفع أثرها 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 اسناد المؤاخذة الى الحرمة المجهولة 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 اسناد 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 الاثار ولا الاثر الظاهر منه.

(٥) أي على نفس ما لا يعلمون من حيث هو وسائر فقرات

الحديث. وملخص كلامه: ان ظاهراً الحديث ان المرفوع هي المؤاخذة على نفس هذه المذكورات من حيث هي لا من حيث

## فى 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 المقدره في الحديث اذ ظاهر الوصف المأخوذ في الموضوع كعنوان ما لا يعلمون وغيره كونه من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لبحال 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 كلمة المؤاخذة هو الاول فانها ظاهرة في النسبة الايقاعية المعبرة بكلمة على وحملها على المعنى الثانى خلاف الظاهر منها، فاذا ثبت نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات يعود المحذور المتقدم وهو اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية.

(١) من الاحكام التكليفية كحرمة الشيء المشكوك حرمة والوضعية والعقلية كالمؤاخذة لما عرفت من أن الفقرات المذكورة في الحديث أم ترفع من هذه الامة فلا يجوز ارادة الظاهر من نسبة الرفع الى التسعة وذلك للزوم الكذب على الشارع بعد فرض وجود التسعة بالوجدان 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) الاقرب اعتباراً الى 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 الاثار. ووجه الاقربية 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 فلا بد من حمله على المعنى المجازي وحملها على رفع جميع الاثار 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 الاثار فانه أبعد بحسب الاعتبار عن المعنى الحقيقي لان الوجود الذي لا يترتب عليه أثر أصلاً أقرب الى العدم من الوجود الذي يترتب عليه بعض الاثار.

(٢) أي المقدر يحتمل أن يكون في كل من هذه التسعة الاثر الظاهر فيه وان 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 الاثار، فان العرف يفهم من الحديث المذكور رفع المؤاخذة على المذكورات فيه. والمدار في الترجيح بين الاحتمالات على الاقربية العرفية

وأظهر (١) من الثاني أيضاً لان الظاهر (٢) أن نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد 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 الاقربية الاعتبارية فلا دليل على حجيتها، وعلى تقدير حجيتها انما هي في طول الاقربية العرفية.

(١) أي تقدير المؤاخذة أظهر من تقدير ما هو الاثر الظاهر فيه.

(٢) وجه الظهور هو وحدة السياق.

(٣) نائب فاعل لقوله: «اريد» أي اذا قدر المؤاخذة في موارد الخطاء والنسيان والاكراه والاضطرار على نفس هذه المذكورات بان كان المرفوع المؤاخذة على نفس الخطاء والنسيان واخواتهما 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، والالزم التفكيك 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 المحاسن عن أبيه عن صفوان بن  
يعقوب والبنزطى جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام، فى الرجل  
يستحلف (٤) على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك  
أيلزمه (٥) ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله  
عليه وآله: رفع عن امتى ما اكرهوا عليه وما لم يطبقوا وما أخطأوا  
الخبر فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان كان باطلاً عندنا  
مع الاختيار ايضاً (٦)

(١) هذا استدراك عما ذكره من أن الظاهر فى 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  
فى الحديث.

(٢) فاعل لقوله: يظهر...

(٣) أي المرفوع عن الامة. وكلمة الموضوع من الكلمات التي  
اذا تعديت بكلمة «عن» تدل على نقيض معناه.

(٤) أي يكره ويجبر على اليمين.

(٥) أي يصح الحلف بحيث يترتب عليه الحنث وسائر أحكامه.

(٦) أي لا يؤثر الحلف في شيء منها حتى حال الاختيار لان وقوع

كل منها موقوف على سبب خاص وليس الحلف من أسبابها الشرعية.  
والحلف لا بد أن يكون بكلمة الجلالة.

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 النبوى المحكى فى كلام الامام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل نفي جميع الاثار مختص بها (٦)

(١) ملخص الكلام في تقريب الاستدلال بها: أن الرواية وان صدرت عن تقية الا أنها لا تضر بالتمسك باستشهاده عليه السلام على بطلان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة اذا كان عن اكراه فانه يدل على أن المقدر فيما استكروهوا ومالم يطيقوا وما أخطأوا غير المؤاخذة. والحاصل: أن حكم الامام بعدم صحة الحلف المذكور يدل على عدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة بل يعم جميع الاثار 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.



فتأمل (١). ومما يؤيد ارادة (٢) العموم «٣» ظهور «٤» كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الامور (٥)

(١) لعله اشارة 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. ببيان 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 بتعميم 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 بالشبهة الموضوعية لانه كان مبتنياً 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) ان العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص له بامة النبي عليه السلام على ما يظهر من الرواية (٢) والقول (٣) بأن الاختصاص (٤) باعتبار رفع المجموع (٥) وان لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط (٦) من الكلام

(١) بيان لمنشاء الاشكال.

(٢) فان الظاهر من الرواية هو الاختصاص ومع حكم العقل بقبح المؤاخذة مطلقاً لا معنى للاختصاص على الامة المرحومة. ووجه الظهور قد عرفته آنفاً من كون الرواية امتنانية على الامة المرحومة..

(٣) وملخص هذا القول: أن تقدير المؤاخذة في الاية لا ينافي ظهور الحديث لانه انما ينافيه اذا كان الحديث ظاهراً في كون رفع كل واحد من التسعة من خواص امة النبي (ص) وليس كذلك فانه ظاهر في كون الاختصاص بالامة المرحومة مجموع التسعة من حيث المجموع لا من حيث الجميع. والحاصل: أن رفع مجموع التسعة من خواص امة النبي (ص) ولا ينافيها كون المؤاخذة مرفوعة من أكثرها من جميع الامم السابقة أيضاً.

(٤) أي كون رفع التسعة باعتبار رفع المجموع من خواص امة النبي (ص).

(٥) أي مجموع التسعة وان لم يكن رفع كل واحد من التسعة من خواص امة المرحومة.

(٦) أي الجور والظلم والبعد عن الحق، والوجه في كونه شططاً هو أن ظاهر الخبر نسبة الرفع الى كل واحد واحد من الاشياء

لكن (١) الذى يهون الامر فى الرواية جريان هذا الاشكال فى الكتاب العزيز أيضاً فان موارد الاشكال فيها (٢) وهى الخطاء، والنسيان، وما لا يطاق، وما اضطرو اليه، هى بعينها ما استوهبها النبي (ص) من ربه جل ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه (ص) فى القرآن بقوله تعالى: «ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصراً (٣) كما حملته على الذين من قبلنا» والذى يحسم (٤) أصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة

التسعة لا الى المجموع.

(١) هذا جواب نقضيّ عن الاشكال على تقدير اختصاص المرفوع بالمؤاخذة وخلاصة النقض أن الاشكال المذكور غير مختص بالرواية بل يرد على الاية أيضاً لان النبي (ص) استوهب عن الله تعالى ليلة المعراج مؤاخذة هذه الامور أي دعى الله أن لا يؤاخذ بهذه الامور والحال لا مؤاخذة على هذه الامور عقلاً فلا وجه للاستيهاب وكذا رفعها امتناناً اذ لا وجه لاستيهاب ورفع ما هو مرفوع عقلاً.

(٢) أي فى الرواية أي مورد الاشكال فى الرواية هي ما استوهبها النبي...

(٣) أي الشدائد من الجوع والبلايا.

(٤) أي يقطع أصل الاشكال من الاية والرواية، وهذا جواب

حلى عن الاشكال على تقدير اختصاص المرفوع بالمؤاخذة.

وملخصه: انا لو قلنا بان العقل كان مستقلاً بقبح المؤاخذة

على الامور المذكورة فى الحديث مطلقاً وفي جميع الصور فهو

على هذه الامور مطلقا (١) فان (٢) الخطاء والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما (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 والسهو 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 مطلقا وفي جميع الصور سواء كان هذه الامور مسبباً عن نفس المكلف وعن اختياره أو 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 أمر من الامور في اختصاص الرفع بالمؤاخذة (١) أي في جميع الصور. سواء كان الخطأ والنسيان واخواتهما

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 العارضان للمكلف مع فرض تعفظه

فيقبح المؤاخذة عليهما.

وكذا المؤاخذة (١) «على ما لا يعلمون» مع امكان الاحتياط،  
وكذا (٢) التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف،

أى كذا لا يقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان ايجاب الاحتياط واما مع عدم امكان ايجابه فيقبح المؤاخذة عليه وبما أوضحناه العبارة ظهر اندفاع ما عن بعض المحشين 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 لان 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 الحرام عند عدم الاحتياط لا يستقبل العقل بقبح المؤاخذة.

(٢) أى كذا لا يقبح المؤاخذة... كما كان الصوم شاقاً له لاجل تركه السحور اختياراً واما التكليف الشاق للذي لا يكون ناشئاً عن اختيار المكلف فيقبح 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 قبيحه 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 أم لا، ولذا وقع لتكليف الشاق في الشرايع بل وقع في شريعتنا أيضاً في الجملة كالحج والجهاد.

(١) كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو ان بعض فقرات الرواية لا يمكن فيه منع حكم العقل بقبح المؤاخذة بقول مطلق وهو قوله: «ما لا يطيقون» اذ المؤاخذة بما لا يطاق قبيح عقلاً من دون فرق بين امة وامة اخرى.

والجواب عنه: أنه ليس المراد بما لا يطاق أمراً غير مقدور حنى يكون العقل مستقلاً بقبحه من دون فرق بين امة وامة اخرى، 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 الاخروي فتكون معنى الآية لا تعاقبنا عقاباً لانطيقه.

ان قلت: ان هذا لاحتمال بعينه موجود في «ما لا يطاق» المذكور في الرواية.

قلت: انه وان كان كذلك في حد نفسه، الا انه بعيد بملاحظة السياق، وعليه يكون المراد منه في الرواية شدة العذاب الموجودة في الامم السابقة.

أن يراد به العذاب والعقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا تورد علينا ما لا نطيعه من العتوية. وبالجملية فتأييد ارادة رفع جميع الاثار بلزوم (١) الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جداً. وأضعف منه (٢) وهن ارادة العموم بلزوم كثرة

(١) الجار متعلق بقوله: «فتأييد» أي ترجيح ان المقدر جميع الاثار على تقدير المؤاخذة بلزوم الاشكال على تقدير كون المرفوع المؤاخذة ضعيف وجه الضعف هو أن ترجيح الاحتمال المذكور وهو تقدير جميع الاثار انما كان مبنيًا على لزوم المحذور على تقدير المؤاخذة، وأما بعد ما عرفت أنفاً من رفع المحذور بقوله: «والذي يحسم اصل الاشكال» فلا وجه لصيرورة ذلك مرجحاً لتقدير جميع الاثار على تقدير المؤاخذة بل يقدم تقدير المؤاخذة على الاحتمالين الاخرين لكونه موافقاً لظاهر وحدة السياق كما عرفت، وانما رفع اليد عن هذا الظهور انما هو على تقدير لزوم المحذور من تقدير المؤاخذة، واما بعد رفع المحذور الذي اورد عليه فلا وجه لرفع اليد 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 الاثار عنهما - هو رفع المؤاخذة عن الفعل الصادر عن الخطاء والنسيان ورفع 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 لان 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 قطعي.

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 لان القائل بتقدير عموم الاثار أيضاً يضم لفظاً واحداً شاملاً لجميع الاثار وهولفظ الاثار لا الاضمارات المتعددة المرددة بين الواحد منها والزائد عنها حتى يرفع الزائد بالاصل. هذا اولاً.

وثانياً: أن أولوية قلة الاضمار لاتعيين 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 توجيه كلام العلامة بحيث لا يرد عليه الاشكالان المذكوران. وتوضيحه: ان العلامة لعل اراد من قلة الاضمار اللازمة من تقدير المؤاخذة ان المتيقن رفع المؤاخذة لان المرفوع اما جميع الاثار، أو المؤاخذة، وعلى كلا التقديرين تكون المؤاخذة مرفوعة قطعاً. واما رفع ما عداها يحتاج الى دليل قطعي وهو مفقود في المقام.

(٦) أي ما عدا المؤاخذة. والصحيح ما عداها.



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 لاثار 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 قدراً متيقناً من اللفظ أم لا؟ لا الاخذ بها من باب الاخذ بالقدر المتيقن، لان الاخذ به يتم بعد الاعتراف بعدم الظهور للرواية وتردها بين الاقل والاكثر.

والحاصل: أن اللفظ لو كان ظاهراً في شيء يجب الاخذ به

سواء كان قدراً متيقناً أم لا؟

(٤) أي اثبات ظهور الرواية بطريق آخر وهو أن حملها...

(٥) أي حمل الرواية. بأن يقال: ان المقدر فيها خصوص

المؤاخذة.

(٦) أي عموم الادلة الاولية الدالة على اثبات جميع الاثار على

الامور المذكورة، فان عموم الخطابات يدل على ترتب القصاص، والحدود، والكفارات، في أبواب الجنائيات، وقضاء فوات الواجبات بلا فرق بين صورة العمد والسهو، والخطاء والنسيان والاضطرار،

## على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الأدلة (١) مبین لتلك

والعلم والجهل، وطيب النفس وغيره، والطاقة وعدم الطاقة.

توضیح هذا الدفاع عن العلامة لتقدير المؤاخذة في الرواية هو أن امر الرواية دائر بين تقدير جميع الاثار فيها، أو المؤاخذة فعموم الأدلة الاولية يخرج الرواية عن الاجمال، ويدل على أن "المقام يكون من صغريات اجمال المخصص الدائر أمره بين الاقل والاكثر فان" المخصص اذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج عن العام وبين ما يوجب قلته كما اذا قال المولى: «اکرم العلماء الا الفارس» أو قال: «لا تکرّم الفارس» والفارس مردد بين الفارس العلمي وهو منحصر بولده، وبمعنى الراكب الشامل للجماعة الكثيرة، فان ارادة ولده يوجب تخصيص واحد للعام، واما ارادة المعنى الثاني فهو يوجب تخصيصات عديدة - كان عموم العام وظهوره فيه بملاحظة اصالة عدم التخصيص مبيناً لاجمال المخصص المشكوك فيه فيحمل على ولده فيبقى العام على عمومه بالنسبة الى الباقي وكذا في المقام فاذا كان المقدر في الرواية المؤاخذة فيقل التخصيص ويوجب أن يكون الخارج من العام قليلاً، واذا كان المقدر فيها جميع الاثار فيكثر التخصيص ويوجب أن يكون الخارج منه كثيراً فان ظهور الأدلة الاولية لاثبات عموم الاحكام والاثار على موضوعاتها يكون قرينة على رفع الاجمال عن المخصص بأن المقدر هو المؤاخذة.

(١) أي عموم الأدلة الاولية المتحققة باصالة عدم التخصيص

الرواية، فان المخصص اذا كان مجملاً (١) من جهة ترده بين ما يوجب كثرة الخارج (٢) وبين ما يوجب قلته (٣) كان عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه مبيناً لأجماله (٤) فتأمل (٥).

المثبت للاحكام 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 الا الفساق» ولا يعلم ان الفاسق هو مرتكب مطلق المعاصي أو مرتكب الكبيرة فقط.

(٢) كما اذا كان مراده من الفارس هو الراكب، أو من الفاسق مطلق من ارتكب المعاصي.

(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 اذ لا يعلم ان العام مخصص أكثر من المقدار المعلوم فان اصالة العموم تنفي الزائد وتعيّن أنه مخصص بالمقدر 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 مبيناً لأجماله.

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الاثار بل أكثرها حيث انها لا يرتفع بالخطاء والنسيان 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 الاثار يلزم فيه التخصيص بكثير من الاثار بل أكثرها كضمان فيما اتلف مال الغير خطأ، ووجوب القضاء عند نسيان صلته حتى خرج الوقت، وكوجوب الدية على العاقلة في قتل الخطاء، وصلاة الاحتياط عند الشك في الركعات وغيرها. ولا يخفى ان قوله: بل «أكثرها» ترقى من القوى الى الضعيف.

(٢) أي هذا الوهن ناش عن عدم الدقة اذا الموارد المذكورة خارجة عن مورد الرواية تخصصاً لا تخصيصاً كما سيأتي توضيحه.

### «ملخص ما ذكره الشيخ في تعيين المرفوع في الحديث»

وهو قدس سره بعد ما ذكر الاحتمالات الثلاث فيه وهي ان يكون المرفوع المؤاخذة او أن يكون جميع الاثار أو أن يكون الاثر المناسب قال: ان تقدير المؤاخذة أقرب عرفاً من تقدير جميع الاثار وأظهر من تقدير الاثر المناسب واستدل على مختاره بوحدة السياق. ثم استدل على نفي تقدير المؤاخذة ببعض الاخبار، وايد ذلك بأن تقدير المؤاخذة ينافي ظهور الرواية في كون المرفوعات من خواص امة النبي، ثم رد التأييد المذكور، ثم ذكر موهنين لتقدير جميع الاثار، واجاب عنهما. وحاصل مختار المصنف ان تقدير المؤاخذة أقرب بحسب الفهم العرفي الا ان المستفاد من الرواية هو أن المقدر

فاعلم أنه اذا بنينا على عموم الاثار (١) فليس المراد بها الاثار 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 بعضه، ولعل نذكر بعضه الاخر في تحقيقاتنا فانتظر. والى هنا تم الكلام في الامر الاول من فقه الحديث وهو ان المرفوع في حديث الرفع هل جميع الاثار أو الاثر المناسب أو المؤاخذة.

الامر الثاني: ان المرفوع في حديث الرفع هي الاثار المترتبة على الفعل بما هو هو وبمعنائه الاولي بحيث كان طرواً أحد العناوين الثانويّة من الخطاء والنسيان وأخواتهما رافعاً لها، لا الاثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانويّة كوجوب الدية المترتبة على الخطاء في القتل، ووجوب سجدي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة، والسر في ذلك أن مفاد الحديث كون طرواً هذه العناوين موجباً لارتفاع الحكم الثابت للشيء في نفسه فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين اذ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل أن يكون موجباً لارتفاعه اذا عرفت ذلك فلنشرع الى توضيح عبارة الشيخ فلاحظ.

(١) أي قلنا ان المرفوع بحديث الرفع جميع الاثار.

(٢) أي ليس المراد رفع الاثار المترتبة على هذه العنوانات الثانويّة، كالخطاء والسهو.

(٣) وجه عدم المعقولية هو لزوم التناقض. توضيحه: أن هذه العنوانات محققة لهذه الاثار، ومقتضية لها فان تحقق وجوب الكفارة

الاثار الشرعية المترتبة على الخطاء ووجوب سجدة السهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء، وليس المراد (١) أيضاً رفع الاثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطاء مثل قوله: «من تعمد الافطار فعليه كذا» لان هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورة الخطاء، بل المراد (٢) أن الاثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد قدر رفعها الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطأ.

مثلاً موقوفة على تحقق عنوان الخطاء في القتل وكانها ملزومات لتلك الاثار، واذا 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 الاثار هي الاثار المترتبة على الشيء المتصف بعدم الخطاء كالافطار عن عمد، والقتل عن عمد، فان حديث الرفع لا يرفع القصاص المترتب على تعمد القتل والكفارة المترتبة على الافطار العمدي لان الاثار المترتبة على شيء متصف بعدم الخطاء تنتفي بانتفاء جزئه. والحاصل: أن خروج الاثار المترتبة على العناوين الثانوية، أو على شيء بوصف عدم اتصافه بالعناوين المذكورة خارجة عن مدلول حديث الرفع خروجاً تخصصياً. ولا يرد عليه أي اشكال.

(٢) أي بل المراد من الاثار المرفوعة هي الاثار المترتبة على ذات الفعل من حيث هو هو كالحرمة المترتبة على شرب الخمر من دون أخذ العمد والذكر والخطاء والنسيان والعلم والجمل ونحوها فيه.

ثم المراد (١) بالاثار هى الاثار المجعلوة الشرعية التى وضعها الشارع لانها القابلة للارتفاع برفعه (٢). واما ما لم يكن (٣) بجعله من الاثار العقلية والعادية (٤) فلا تدل الرواية على رفعها (٥)، ولا رفع (٦) الاثار المجعلوة المترتبة عليها.

فهذه الاثار المترتبة على الفعل المجرد عن جميع القيود المذكورة يرفعه الحديث اذا انطبق عليه احدى العنوانات المذكورة فى الحديث كما اذ اصدر عن خطأ.

(١) من هنا شرع فى الامر الثالث من الامور الراجعة الى فقه الحديث. وملخص هذا الامر هو أن المراد بالاثار المرفوعة بحديث الرفع هى الاثار الشرعية التى مجعلوة من قبل الشارع.

(٢) أى الاثار المجعلوة الشرعية قابلة للارتفاع بسبب رفع الشارع لان كل حاكم انما يتصرف فى حكمه بالوضع والرفع وليس له دخالة فى رفع حكم لحاكم آخر.

(٣) أى الاثر الذى لم يكن بجعل الشارع بل كان من الاثار العقلية كبطلان العبادة المترتب على نسيان بعض الاجزاء والشرائط، ووجه كونه أثراً عقلياً هو أن البطلان ينتزع من عدم مطابقة المأتي به للمأمور به و هو أمر عقلي.

(٤) كاسكار المترتب على شرب الخمر نسياناً.

(٥) أى على رفع الاثار العقلية والعادية.

(٦) أى لا تدل الرواية على رفع الاثار المجعلوة الشرعية المترتبة على الامور العقلية، أو العادية. لان رفع الاثار غير المجعلوة 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 اثار الشرعية المذكورة ليست من لوازم نفس الفعل بل هي من لوازم ما لا يكون جعله ورفع بيد الشارع. وذلك كوجوب الاعادة المترتب على مخالفة المأتي 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 يترتب على البطلان لا يرتفع برفع الشارع لان 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» وسائر أخواته أن الاحكام المرفوعة كانت ثابتة في شريعتنا أيضاً فانها رفعت بعد ثبوتها، لان الرفع ظاهر في ازالة الشيء الثابت قبلاً للدفع الذي هو عبارة 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 فلنشرع في توضيح العبارة.

(١) ملخص جوابه: أن المراد بالرفع ما يشمل الدفع أيضاً فيكفي في صدق الرفع مجرد وجود المقتضى لثبوته، والحاصل: ان الرفع وان وضع لازالة 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،



فيعم الدفع ولو (١) بأن يوجهه التكليف على وجه يخص بالعمد وسيجيء بيانه (٢). فان قلت: على ما ذكرت (٣) يخرج اثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلي له (٤). مع أنه متفرع على المخالفة بقيد العمد

فعفى عنه أو حدث مانع آخر عن قتله صح أن يقال عرفاً 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 يوجه التكليف على وجه يخص بالعمد. وملخص الكلام: أنه لو يوجه التكليف على وجه لا يشمل الجاهل والخاطى والناسى واخواتها بل يختص بالعمد مع وجود المقتضى لثبوت التكليف للجميع من العمد وغيره فيصدق أنه رفع التكليف عنهم، مع انه لم يثبت عليهم في وقت فصدق الرفع انما هو باعتبار ما بيناه من أنه يصدق على رفع شيء بعد ثبوت مقتضيه بالعناية والمجاز.

(٢) أي بيان شمول الرفع للدفع.

(٣) من ان المرفوع في الرواية خصوص الاثار الشرعية.

(٤) أي للتكليف وتوضيحه:

ان هذا الكلام مشتمل على ايرادين: الاول انه على ما ذكرت - من أن حديث الرفع لا يرفع الاثار العقلية وان المراد بالاثار المرفوعة هي الاثار الشرعية المجعولة من قبل الشارع - لا يرتفع آثار التكليف فيما لا يعلمون بهذا الحديث لان أثر التكليف فيه استحقاق العقاب وان شئت فقل: ان أثر التكليف غير المعلوم هو

اذ مناطه (١) اعنى المعصية لا يتحقق الا بذلك واما (٢) نفس

استحقاق العقاب وهو اثر عقلي لا يرتفع بحديث الرفع.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «مع أنه متفرع...» هذا اشكال على حديث الرفع فيما لا يعلمون من جهة اخرى وهي أن استحقاق العقاب مترتب 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 المرتفعة بالحديث المذكور هي الاثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط الخطاء والعمد.

(١) أي مناط الاستحقاق الذى 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 بحديث 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 وجه لذكره في ذيل الامر الرابع منه فلا تغفل.

(٢) لعله جواب عن سؤال مقدر وهو سلمنا أن استحقاق العقاب اثر عقلي لا يرتفع بحديث الرفع لكن نفس المؤاخذة لماذا لا ترتفع به.

والجواب عنه: ان المؤاخذة ايضاً ليست من الاثار الشرعية المجعولة من قبل الشارع كي ترتفع به وانما هي فعل المولى سواء

المؤاخذة فليست من الاثار المجعولة الشرعية والحاصل انه ليس فيما لا يعلمون اثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم والجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه (١) مع الجهل قلت (٢)

كان بمعنى احتجاج المولى على عبده أو بمعنى عقابه عليه .  
وقد اورد على هذه العبارة بانه ان اريد من المؤاخذة جواز مؤاخذة المولى لعبده في ترك الواجب أو فعل الحرام فلا ريب أن 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 أفعال الملائكة الغلاظ والشداد نعوذ بالله ونلتجىء به من عذاب ذلك اليوم و حول ولا قوة الله بالله العلي العظيم .  
(١) أي بارتفاع الاثر المجعول . اذ الاثر المترتب على التكليف غير المعلوم أما اثر عقلي فلا يرتفع به كما علمت ، واما فعل من افعال الملائكة فهو ايضاً أجنبي عن حديث الرفع وليس للتكليف غير المعلوم أثراً شرعياً مجعولاً من قبل الشارع يترتب 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 شرعي مجعول من الشارع بل نقول ان وجوب التحفظ والاحتياط اثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل المجرد عن العلم والجهل ويرتفع الوجوب المذكور عند الجهل بالحكم المجعول للفعل واقعاً فليس المرفوع اولاً وبالذات نفس استحقاق العقاب كي يقال انه امر

قد عرفت أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام  
المقتضى له (١)

عقلي لا يرتفع بحديث الرفع بل المرفوع اولاً وبالذات هو ايجاب  
التحفظ الذي هو أمر مجعول شرعي وبهذا البيان ظهر الجواب عن كلا  
الايرادين.

أما عن الايراد الاول فلما عرفت أن أثر التكليف فيما لا يعلمون  
ليس استحقاق العقاب فقط كي يقال انه اثر عقلي لا يرتفع بحديث  
الرفع فان وجوب الاحتياط ايضاً أثر له ومجعول من قبل الشارع  
فيرتفع بحديث الرفع.

وأما عن الايراد الثاني فايضاً عرفت أن وجوب الاحتياط غير  
مترتب على الفعل بشرط الجهل، او الخطاء أو النسيان، بل هو من  
مقتضيات الالزام الواقعي المحمول على الفعل اللابشرط المجرد  
عن العلم والشك فمقتضى الالزام المذكور ايجاب الاحتياط عند  
احتماله وبما ذكرنا علمت أنه ليس اثر «ما لا يعلمون» استحقاق  
العقاب فقط كي يقال: انه متفرع على المخالفة بقيد العمد وهو  
لا يرتفع بحديث الرفع فان له اثرأ شرعياً وهو وجوب الاحتياط  
المترتب على احتمال الالزام الواقعي المحمول على الفعل المجرد  
عن القيود فيرتفع بحديث الرفع.

(١) أي للتكليف بأن كان المعل قابلاً لان يحكم الشارع بحرمة  
لوجود المفسدة الواقعية فيه الا انه لم يجعل التكليف «أي الحرمة  
مثلاً» امتناناً على العباد فهذا أي عدم جعل التكليف مع وجود مفسدة  
مقتضية لجعله يصدق عليه رفع التكليف فالمرفوع في الحقيقة ما كان

سواء كان هناك دليل يثبتته (١) لولا الرفع أم لا (٢) فالرفع هنا نظير رفع الحرج (٣) في الشريعة وحينئذ (٤) فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجه التكليف (٥) بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل (٦) ولم يوجب (٧) تحصيل العلم ولو بالاحتياط

له مقتضى الثبوت لا الثابت فعلاً بحسب قيام الدليل عليه.

(١) أي يثبت التكليف في مورد الجهل والخطأ والنسيان فإذا كان دليل يثبت التكليف أولاً حديث الرفع فيكون الحديث رافعاً له حقيقة ويستعمل الرفع في الحديث في معناه الحقيقي.

(٢) أي لا يكون دليل يثبت التكليف حتى لو لم يكن حديث الرفع مجعولاً وان كان مقتضيه موجوداً فيكون الحديث دافعاً له وانما يصح استعمال الرفع فيه أيضاً بالعناية والمجاز.

(٣) كما أن دليل «لا حرج» معناه عدم جعل التكليف شرعاً في موارد الحرج مع وجود مقتضيه كذلك الرفع في الحديث فان 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 يوجه الشارع التكليف المنجز بترك شرب الخمر على وجه يشمل الشك في حرمة الخمر أيضاً ولم يكن التكليف المذكور قبيحاً عند العقل.

(٦) أي لم يوجه التكليف على وجه يشمل صورة الشك.

(٧) أي لم يأمر الشارع بتحصيل العلم بالواقف 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 والنسيان فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره (٤).

(١) بصيغة الماضي من باب التفعيل. والحاصل انه لم يوجب الاحتياط وخص التكليف بالاجتناب عن شرب الخمر مثلاً بالعالم ظاهراً انما قلنا ظاهراً حذراً من التصويب.

(٢) جواب لقوله: «فاذا فرضنا...» أي اذا فرضنا أن العقل لا يقبح توجه التكليف على الجاهل والخطيء والناسي أيضاً - لوجود مقتضيه الا انه لم يوجه التكليف اليهم امتناناً - كفى عدم الجعل المذكور في صدق الرفع عرفاً.

والحاصل كان مقتضى اجعل وجوب الاحتياط موجوداً ولم يجعله واجباً امتناناً فيصدق على عدم الجعل المذكور رفع التكليف. وهذا جواب عن الايراد الثاني اذ الاحتياط المذكور حكم شرعي مترتب على احتمال الالزام الواقعي المترتب على الفعل المجرد عن العمد والجهل والخطاء.

(٣) أي لا يقبح عند العقل توجه التكليف على ترك شرب الخمر مثلاً على وجه يشمل صورة الخطاء والنسيان 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 قبح عقلاً المؤاخذة على الترك كما فى الغافل غير المتمكن لم يكن فى حقه رفع أصلاً (٢) اذ ليس من شأنه (٣) أن يوجه التكليف اليه. وحينئذ (٤) فنقول: معنى رفع اثر التحريم

في حال العمد والخطاء. والحاصل: اذا كانت المفسدة الواقعية في الخمر مقتضية لجعل وجوب الاحتياطات على الخاطيء والناسي الا أن الشارع لم يجعله مع وجود مقتضيه فعدم الجعل المذكور يكفى في صدق الرفع ولا يحتاج الى وجود دليل مثبت للتكليف حال الخطاء والنسيان.

(١) استدراك عما ذكره - من أنه يكفى في صدق الرفع وجود مقتضى التكليف وان لم يكن دليل مثبت للتكليف فان عدم جعل التكليف مع وجود المقتضى للتكليف 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 الاحتياطات فان تكليفه قبيح عقلاً وشرعاً فلا مقتضى للتكليف حتى يصح في حقه الرفع بالمعنى الاعم من الدفع.

وهذا المورد أخرجه عما نحن فيه بقوله: «مع قيام المقتضى».

(٢) لا بالمعنى الاخص، ولا بالمعنى الاعم، وملخصه: أن حديث

الرفع اجنبي<sup>٣</sup> عن هذا المورد الذي لا مقتضى فيه للتكليف.

(٣) أي من شأن الغافل بمعنى أن العقل يحكم بتقبيح توجه

التكليف اليه.

(٤) أي حينما ثبت أنه لا يشترط في تحقق الرفع وجود

«فيما لا يعلمون» عدم (١) ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه (٢) ترتب العقاب اذا اقتضى ترك التحفظ الى الوقوع في الحرام الواقعي، وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطاء، فان مرجعه (٣) الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا (٤) فليس في التكليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أن المرتفع فيما لا يعلمون وأشباهه مما لا يشمله

دليل مثبت للتكليف حال العمد وغيره بل يكفي فيه عدم الجعل مع وجود مقتضيه.

(١) خبر لقوله «معنى...» اي معنى ان اثر التحريم مرفوع عند الجهل به هو عدم ايجاب الاحتياط على الجاهل بالحرمة الواقعية.  
 (٢) أي حتى يلزم من وجوب الاحتياط والتحفظ ترتب العقاب على تقدير أن يؤدي ترك التحفظ والاحتياط الى الحرام الواقعي.  
 والحاصل: ان التكليف بترك شرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك ايضاً اثر شرعي مجعول وهو ايجاب الاحتياط والتحفظ فاذا رفع هذا الاثر الشرعي بحديث الرفع ولو بالدفع يلزمه رفع استحقاق العقاب والمؤاخذه على تقدير المخالفة. هذا اشارة الى الجواب عن الايراد الثاني.

(٣) أي مرجع رفع النسيان...

(٤) أي وان لم يرجع رفع اثر النسيان والخطاء الى ايجاب التحفظ بل كان معناه رفع التكليف بعد ثبوته لا يتحقق معنى الرفع اذ لم يثبت في مورد الناسي حكم كي يرتفع بحديث الرفع لما عرفت في محله من قبح تكليف الغافل.



اولة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع فى مخالفة الحرام الواقعى ويلزمه (١) ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول (٢) يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول (٣) ونظير ذلك (٤) ما ربما يقال فى رد من تمسك على عدم وجوب الاعداءة على من صلى فى النجاسة ناسياً بعموم (٥) حديث الرفع من (٦) أن وجوب الاعداءة وان كان شرعياً الا أنه (٧) مترتب 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 العقلي، ولا الشرعى المترتب عليه.
- (٥) الجار متعلق بقوله: «من تمسك».
- (٦) بيان للموصول المتقدم في قوله: «ما ربما يقال» توضيحه: أن بعض العلماء أفتى بعدم وجوب اعادة الصلاة على من صلى فى اللباس النجس ناسياً بانه نجس وتمسك فى ذلك بعديث الرفع، ورد: بأن وجوب الاعداءة وان كان حكماً شرعياً الا أنه مترتب على امر عقلي، وهو مخالفة المأتى به للمأمور به، وقد تقدم أن حديث الرفع لا يرفع حكماً عقلياً، ولا حكماً شرعياً مترتباً على حكم عقلي.

(٧) أي وجوب الاعداءة.

(٨) أي على بطلان المأتى به الموجب لبقاء الامر الاول بحاله

وهي (١) ليست من الاثار الشرعية للنسيان (٢) وقد تقدم أن الرواية لا تدل على رفع الاثار غير المجعولة ولا الاثار الشرعية المترتبة عليها (٣) هنا كوجوب الاعادة (٤) فيما نحن فيه ويرده (٥) ما تقدم في نظيره من أن (٦) الرفع راجع هنا الى شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي، فيقال بحكم حديث الرفع: ان

اذ هو انما يسقط عند صحة العمل أي عند مطابقة المأتي به للمأمور به.

(١) أي مخالفة المأتي به للمأمور به.

(٢) بل انما هي من الاثار العقلية فانها لا ترتفع بحديث الرفع ولا ترتفع به الاثار الشرعية المترتبة عليها.

(٣) أي على الاثار غير المجعولة.

(٤) الذي هو اثر شرعي مترتب على اثر عقلي، فانه لا يرتفع بحديث الرفع كما عرفت.

أقول: ان وجوب الاعادة ليس حكماً شرعياً، بل انما الحاكم بوجوبه هو العقل من باب وجوب الامتثال. نعم ان الحاكم بوجوب القضاء هو الشرع بناء على ما هو الحق من أنه بأمر جديد.

(٥) أي يرد «ما ربما يقال» ما ذكرنا في الجواب عن نظير هذا الاشكال.

(٦) ملخص كلامه أن حديث الرفع لا يدل على رفع وجوب الاعادة كي يقال: انه مترتب على أثر عقلي فلا يرتفع بحديث الرفع بل هو يدل على رفع شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي فترتفع به بلا اشكال لكونها حكماً شرعياً مترتباً 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 الى الناسي.
- (٢) لارتفاع موضوعه، فان موضوعه هو مخالفة المأتي به للمأمور به، وهي انما تتحقق على تقدير شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي. وأما على تقدير رفع شرطيتها ولو بمعنى الدفع يكون المأتي به مطابقاً للمأمور به فلا يجب اعادة الصلاة التي أتى بها في اللباس النجس.
- (٣) أي الكلام في الجزء المنسي أيضاً كالكلام في الشرط المنسي المتقدم اشكالياً، وجواباً، فان الرفع هنا راجع الى جزئية الجزء المنسي كالقراءة، مثلاً، بالنسبة الى الناسي فيقال ان جزئية القراءة مختصة بحال الذكر.
- (٤) لعله اشارة أن شرطية الطهارة وجزئية المنسي من الاحكام الوضعية وهما ليستا مجعولتين بجعل مستقل كي تكونا قابلتين للرفع.
- (٥) اشارة الى الامر الخامس من الامور الراجعة الى فقه الحديث وهو أن الحديث انما يرفع الاثار المترتبة على الفعل اذا كان في رفعه منة على الامة، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار والاكراه، لان دفعه خلاف الامتنان بالنسبة الى المالك، وان كان فيه منة على المتلف وكذا لا يرفع به صحة بيع المضطر فان في رفعها خلاف الامتنان على المضطر.

حكمننا بعموم الرفع لجميع الاثار، 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 بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير (٦)،

(١) أي اختصاص الرفع.

(٢) أي كما اذا استلزم رفع الاثر عن مسلم اضرار المسلم الاخر.

(٣) بأن لا يكون خمراً ولا خنزيراً، كما اذا أكل طعام الغير

ناسياً بأنه طعام الغير، او أنه حرام، او تخيلاً 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 بمسلم... كما اذا كان

السييل 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، انما

يختص بما كان في رفعه امتناناً على الامة، كما هو المستفاد من

الامة المضافة الى المتكلم بقوله: «رفع عن امتي...» فانها تفيد

العموم الاستغراقي، ومقتضى ذلك العموم الامتناني رفع

الاثر عن الامور المذكورة عن كل الامة ورفع الاثر عن الفاعل

المضطر بخصوصه مثلاً، وان كان امتناناً بالنسبة اليه الا

فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر (١) واما ورود (٢) الصحيحة المتقدمة عن المحاسن فى مورد

انه لا يكفى، فالمعيار هو كونه امتناناً على جميع الامة، فان ثبوت الضرر للغير يمنع عن تحقق الامتنان لكل الامة لانّ الغير أيضاً من الامة. ولا يخفى: أن العبارة قاصرة عن افادة 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) لانّ الاضرار بالغير حرمة عرضية ليس كسائر المحرمات الذاتية الالهية التي جوز الشارع ارتكابها لاجل دفع الضرر كحكمه بجواز اكل الميتة في زمن المجاعة. 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 موجبا 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 كونه الرافع للامتنان.

(٢) اشارة الى سؤال مقدر وحاصله: أن الامام عليه السلام، حكم - عند استكراه الرجل على الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك - بأنه لا أثر لهذه الامور بقوله: رفع ما استكرهوا عليه... والحال أن رفع أثر هذه الامور اضرار على العبد والفقراء، فكيف تقولون أن النبوي لا يدل على رفع الاثر فيما اذا كان فيه اضرار بالغير.

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 الامور  
 المذكورة ليس اضراراً على العبد والفقراء كي ينتقض علينا بل  
 هو اوجب فوات نفعهما، والفرق بينهما غير خفي<sup>٣</sup>.
- (٢) أي لا يكون رفع اثر الاكراه اضراراً على الفقراء كي يكون  
 جريان حديث الرفع في المقام منافياً للامتنان.
- (٣) أي نظير رفع اثر الحلف الاكراهي عن الحالف رفع اثر  
 الاكراه عن المكره بالفتح.
- (٤) أي تعلق الاكراه باضرار مسلم اولاً وبالذات، كما اذا  
 اكراه زيد بهدم دار الفلاني، فانه ان لم يهدم دار الفلاني يهدم  
 المكره بالكسر داره فان حديث الرفع يرفع الحرمة عن هدم دار  
 الغير بالنسبة الى المكره بالفتح لان المفروض أن<sup>٣</sup> 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  
 المسلم لا ينافي الامتنان في المقام لانه من باب عدم تحمل الضرر  
 عن الغير. نعم أو 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 المكروه (٢) بالكسر لا (٣) على

(١) أي ليس رفع اثر الاكراه فيما اذا تعلق باضرار مسلم من  
باب الاضرار على الغير كما لو اكراه زيد على هدم دار نفسه، فانه  
هدم دار جاره لدفع الضرر عن نفسه فلا يرتفع أثر الاكراه عن  
المكروه فانه ارتكب حراماً تكليفياً. مضافاً الى اشتغال ذمته بدار  
جاره. لما عرفت من أن حديث الرفع دليل امتناني، فلا يشمل اما  
كان فيه خلاف الامتنان على جميع الامة، ولا يكفي كونه امتنائياً  
بالنسبة الى من يجرى له وهو المكروه بالفتح في المثال لان المستفاد  
من اضافة الرفع الى الامة أن جريانه مختص بما اذا كان في جريانه  
امتناناً لجميع الامة.

(٢) اذ المفروض أن ارادة المكروه بالكسر تعلق اولاً وبالذات  
على ادخال الضرر على زيد مثلاً فأكره عمرواً على الاضرار به،  
فان رفع آثار الاكراه عن المكروه لا ينافي الامتنان، فان السبب هنا  
أقوى من المباشر وهو الضامن والعاصي دون المباشر.

ملخص الكلام: أن رفع الاثر عن فعل المكروه اذا كان من باب  
الاضرار فلا يرتفع بحديث الرفع لكونه خلاف الامتنان، وان كان  
من باب تفويت النفع، أو من باب عدم تحمل الضرر عن الغير  
فيرتفع به.

(٣) أي لا يتوجه الضرر اولاً وبالذات على المكروه كي يكون  
رفع الاثر عن الاكراه مخالفاً للامتنان.

المكره بافتح فافهم(١). بقى فى المقام شىء وان لم يكن مربوطاً به (٢) وهو أن النبوى المذكور (٣) مشتمل على ذكر الطيرة، والحسد، والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته (٤)، وظاهره (٥) رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته (٦) لظاهر الاخبار الكثيرة (٧) ويمكن حمله (٨) على ما لم يظهر الحاسد

(١) لعله اشارة الى أن الضرر الوارد على الغير اذا كان يعتنى به لكثرتة والضرر الوارد على المكره بالفتح كان يسيراً على تقدير مخالفة المكره بالكسر يجب عليه تحمل الضرر اليسير 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 تام.

(٢) أي بالمقام الذى هو الاستدلال بالنبوى على البراءة.

(٣) وهو قوله رفع عن امتي تسعة...

(٤) سيأتي معاني هذه الامور المذكورة فى الحديث فانتظر.

(٥) أي ظاهر النبوى المذكور أن الأمة المرحومة لا تؤاخذون

بحسدهم.

(٦) أي مع مخالفة ظاهر النبوى.

(٧) الدالة على حرمة الحسد والمؤاخذه عليه مثل ما روى عن

الباقر والصادق من أن الحسد يأكل الايمان كما يأكل النار الحطب.

(٨) أي حمل النبوى الدال على رفع اثر الحسد عن الأمة المرحومة

على الحسد الذي لم يظهر الحاسد أثر حسده فكان الحسد حراماً فى

الامم السابقة مطلقاً سواءً اظهره الحاسد. أم لا. وارتفعت حرمة

عن هذه الأمة مادام لم يظهر الحاسد أثره ويكون الاخبار الدالة على



اثره باللسان، أو غيره (١) بجعل (٢) عدم النطق باللسان قيماً له ايضاً (٣). ويؤيده (٤) تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة (٥)

حرمة الحسد على الحسد الذي أظهر الحاسداً أثر حسده، وبهذا يجمع بين النبوي الدال على عدم حرمة الحسد وبين الاخبار الدالة على حرمة.

(١) أي بغير اللسان. وذلك كاخوة يوسف (ع) الذين أظهروا حسدهم بالاقدام على قتل اخيهم.

(٢) الجار متعلق بقوله: «حمله...» أي الحمل المذكور انما هو بسبب جعل عدم النطق باللسان قيماً للحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ويكون قرينة على ان المراد من الحسد المرفوع حرمة هو ما لم ينطق بشفتيه أي ما لم يظهر الحاسد اثره.

(٣) كما أن عدم النطق باللسان قيد للتفكر في الوسوسة في الخلق وغيرها كذلك قيد للحسد ايضاً .

(٤) أي يؤيد كون عدم النطق باللسان وهو قوله «ما لم ينطق بشفتيه» قيماً للحسد ايضاً تأخير الحسد عن جميع الفقرات في مرفوعة النهدي. ووجه التأييد أن النبوي الذي رفعه النهدي يكون الحسد المرفوع أثره مقيداً بعدم النطق قطعاً لمقارنته به لفظاً حيث قال فيه «والحسد ما لم يظهر بلسان او بيد» فيكون هذا مؤيداً لكون عدم النطق قيماً له في رواية الصدوق ايضاً لكون النبوي الذي رواه النهدي متحد المعنى مع النبوي الذي رواه الصدوق.

(٥) قال المامقاني<sup>١</sup> (قدس سره): أن لها اطلاقاً: أحدهما

ولعل (١) الاقتصار في النبوي الاول على قوله: «ما لم ينطق» لكونه أدنى مراتب 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 عبد الله عليه السلام وهذا داخل في المرسل بالمعنى الاعم.

وثانیهما: ما اضيف الى المعصوم عليه السلام، من قول أو فعل أو تقرير أي وصل آخر السند اليه سواء اعتراه قطع أو ارسال في سنده أم لا فهو خلاف الموقوف ومغاير للمرسل تبايناً جزئياً وأكثر ما يستعمل في المعنى الثاني ولذا اقر جمع على بيانه من غير اشارة الى الاول قال في البداية المرفوع ما اضيف الى المعصوم عليه السلام، من قول بأن يقول في الرواية انه قال كذا وفعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضرتة كذا ولم ينكره عليه فانه يكون قد أقره عليه، وأولى منه ما أوصرح بالتقرير سواء كان اسناده متصلاً بالمعصوم بالمعنى السابق أو منقطعاً بترك بعض الرواة أو ابهامه أو رواية بعض رجال سنده عن لم يلقه انتهى لكن استعماله في المعنى الاول في كتب الفقه أشيع.

(١) جواب عن سؤال مقدر وحاصله: أن في النبوي الاول وهو الذي رواه الصدوق اقتصر على قوله: «ما لم ينطق بشفتيه» بدون انضمام أو بيده وفي النبوي الثاني الذي رواه النهدي قال: ما لم يظهر بلسان أو بيد، فيقع التنافي بينهما.

والجواب عنه ان اظهر الحسد له مرتبتان: المرتبة العليا

والظن (١) قيل فما نصنع قال: اذا تطيـرت فامض (٢) واذا حسدت فلا تبغ (٣) واذا ظننت فلا تحقق (٤) «والبغى عبارة عن استعمال الحسد (٥) وسيأتى فى رواية الخصال أن المؤمن لا يستعمل حسده (٦) ولاجل

والمرتبة الدنيا: فان اظهر الحسد باللسان أدنى مراتب الاظهار بخلاف اظهره باليد فانه أعلى مراتب الاظهار والاقتصار فى النبوي الاول على قوله: ما لم ينطق انما هو لاجل كون النطق ادنى من مراتب الاظهار لا انه منحصر به كي يحصل التنافي بينه وبين النبوي 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: واذا حسدت فلا تبغ أي لا تستعمل حسدك،

والمراد من استعمال الحسد اظهره، وترتيب آثاره على المحسود.

وهذه الرواية ايضاً تؤيد أن الحسد المرفوع حرمة هو الحسد

الذي لم يظهر اثر حسده. وجه التأييد هو قوله عليه السلام: «حيث قال»

اذا حسدت فلا تبغ» أي لا تظهر حسدك فيستفاد منه ان أصل الحسد

ليس بحرام ولذا لم يقل عليه اسلام: لا تحسد بل قال لا تبغ وانما

الحرام اظهره فتكون الرواية قرينة على أن المراد من رفع حرمة

الحسد هو فيما لم يظهر أثره.

(٦) أي رواية الخصال ايضاً تؤيد ان الحسد الذى رفع

حرمة 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 الى 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 يعدّ 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 مضر بالعدالة فيستفاد من العبارة أن الحسد وسوء الظن بنفسهما معصية الا أنه يرتفع حرمتها بحديث الرفع، ولذا لا يقدر في العدالة. واما اظهارهما فلا يرتفع به، ولذا قادح في العدالة. وانما 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. واما التظاهر بهما قادح فيهما، فهذا الكلام من الشرايع ايضاً مؤيد رابع لما ذكرنا من أن المرفوع حرمة هو الحسد الذي لم يظهر أثره.

(٤) أي الى أن الحرام هو اظهار الحسد لا أصله فانه موجود في كل انسان.

وأما الطيرة بفتح الياء وقد تسكن، وهي في الاصل (١) التشأم بالطير لان اكثر تشأم العرب كان به (٢) خصوصاً الغراب. والمراد (٣) اما رفع المؤاخذة عليها ويؤيده (٤) ما روى من أن الطيرة شرك وانما يذهب التوكل (٥)،

### «تنبيه»

الفرق بين الحسد والغبطة هو أن الحسد هو تمنى زوال النعمة عن الغير وان لم يرد لنفسه عكس الغبطة وهي أن يريد النعمة لنفسه مثل ما لصاحبها ولم يرد زوالها عنه.

قال الطريحي: الحاسد هو الذي يتمنى زوال النعمة عن صاحبها وان لم يرد لها لنفسه. والحسد مذموم والغبطة محمودة، وهي أن يريد من النعمة لنفسه ما لصاحبها ولم يرد زوالها عنه.

(١) أي في اللغة الطيرة هي بكسر الطاء وفتح الياء وقد تسكن مصدر تطير يقال تطير طيرة وتخيس خيرة ولم يجيء من المصادر كذا غيرهما، واصل الطيرة التشأم بالطير ثم اتسع فيها فوضعت موضع الشوم فيكون الشوم بمعنى الكراهة شرعاً أو طبعاً.

(٢) أي بالطير وربما جعلوا صيغة الغراب علامة لورود الشر عليهم.

(٣) أي المراد من ارتفاع الطيرة اما ارتفاع يؤخذ عليها. بمعنى انها كانت الامم السابقة يؤخذ عليها فارتفعت المؤاخذة عن هذه الامة.

(٤) أي يؤيد كون الطيرة حراماً في حد نفسه ويؤاخذه عليها.

(٥) لان المتطير يعتقد بان ما يتطير به مؤثر في جلب النفع

واما رفع (١) أثرها لان الطير كان يصددهم (٢) عن مقاصدهم  
فنفاه (٣) الشرع.

واما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوي الثاني (٤)،

لهم ودفع الضرر عنهم اذا عملوا بموجب التطير كأنهم اشركوه  
مع الله وهو موجب لتضعيف التوكل لكن التوكل على الله موجب لذهاب  
شركهم بالله وفي الخبر الطيرة شرك ولكن الله يذهب بالتوكل.

(١) عطف على قوله: رفع المؤاخذة أي المراد من رفع الطيرة  
رفع اثرها الموجود بزعمهم فانهم كانوا يحرمون على انفسهم  
المضى في المقاصد عند طير الغراب مثلاً بزعم أن فيه الضرر  
فردعهم الشارع عن ذلك التحريم الخيالي وأخبر أنه ليس له جلب  
نفع ودفع ضرر.

ان قلت: ان صدهم عن مقاصدهم بواسطة التطير ليس من الاثار  
الشرعية وقد تقدم أنه لا يرفع بالخبر الا ما كان منها.  
والجواب عنه أن الاثر الشرعي كما نبهنا عليه ما تناله يد  
التصرف من الشارع وهو اعم من أن يكون بانشائه وجعله أو بامضاءه  
وتقريره ولو بعدم ردع الناس عما جرت عليهم سيرتهم. وامتناعهم  
عن الاقتحام في المقاصد بالتطير من هذا القبيل فانه لولا الرفع  
بالخبر لحكمنا من جهة عدم ردع الشارع ان الاقتحام عند التطير  
لدى الشارع ايضاً ممنوع.

(٢) أي يمنعهم.

(٣) أي نفى الشرع أثر الطير.

(٤) الذي نقله النهدي.

او التفكير فى الوسوسة فيه كما فى الاول (١) فهما واحد (٢)،  
والاول (٣) أنسب. ولعل لثانى (٤) اشتباه من الراوى. والمراد  
به كما قيل وسوسة الشيطان بالإنسان عند تفكره فى أمر الخلقة وقد  
استفاضت الاخبار فى العفو عنه (٥). وفى صحيحة جميل بن دراج  
قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أنه يقع فى قلبى أمر عظيم (٦) فقال  
عليه السلام: قل لا اله الا الله قال: جميل فكلما وقع فى قلبى شىء  
قلت: لا اله الا الله فذهب عنى (٧) فى رواية حمران عن أبى عبد الله  
عليه السلام عن الوسوسة وان كثرت قال لاشىء فيها تقول: لا اله  
الا لله. وفى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع)، جاء رجل الى  
النبي (ص) فقال: يا رسول الله انى هلكت فقال (ص): اتاك

(١) أى الذى نقله الصدوق فى الخصال.

(٢) من حيث المدلول.

(٣) وهو الوسوسة فى التفكير فى الخلق، وجه الانسيبة هو أن

الوسوسة توجد فى التفكير لا أن التفكير يوجد فى الوسوسة.

(٤) وهو قوله التفكير فى الوسوسة وحصل القلب فى الكلام منه.

(٥) أى عن التفكير فى أمر الخلقة.

(٦) راجع الى كيفية الخلقة والمانع.

(٧) أى ذهب الامر العظيم الذى كان فى قلبى تقريب الاستدلال

بها أن الامام عليه السلام ارشده الى كيفية ازالة الوهم الموجود

فى قلبه ولم يقل انك ارتكبت الحرام بوقوع هذا الامر فى قلبك

والحال انه (ع) كان فى مقام البيان فيعلم من ذلك عدم حرمة التفكير

المذكور او العفو عنه.

الخبيث (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 ابي عمير فحدث ذلك (٣) عبدالرحمن بن حجاج،  
 فقال: حدثني ابي عن ابي عبد الله (ع) انما رسول الله انما عنى بقوله:  
 محض الايمان خوفه (٤) أن يكون قدهلك حيث عرض فى قلبه ذلك (٥)  
 وفى رواية اخرى عنه (ع) والذى بعثنى بالحق أن هذا (٦) التصريح  
 الايمان فاذا وجدتموه (٧) فقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولا حول ولا  
 قوة الا بالله. وفى 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 اليه في قوله (ص): (ذاك) هو خوف ذاك الرجل

الذي بلغ بعه هلاكته حيث قال اني هلكت يعني أنه (ص) أراد باسم

الاشارة خوفه الهلاكة حيث خطر في قلبه ما خطر.

(٥) أي ما قال له الخبيث بانته من خلق الله.

(٦) أي هذا الخوف الواقع في قلب السائل.

(٦) 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 الانعراف.



فاذا كان كذلك (١) فليذكر احدكم الله وحده (٢).  
 ويحتمل (٣) أن يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في امور الناس،  
 وسوء الظن بهم، وهذا أنسب (٤) بقوله ما لم ينطق بشفته. ثم هذا  
 الذي ذكرناه هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الاخيرة (٥)  
 المذكورة في الصحيحة، وفي الغصال بسند فيه رفع عن أبي عبد الله  
 عليه السلام قال: ثلث لم يعر (٦)

- (١) أي اذا أتاكم الشيطان.  
 (٢) لا غيره فان غيره لا ينفع وهو الذي لا بد من أن نعوذ به من شرّ الوسواس الخناس.  
 (٣) هذا هو الاحتمال الثاني للوسوسة في الخلق. والاحتمال الاول قد تقدم آنفاً وهو أن يكون المراد بالوسوسة في الخلق وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره في أمر الخلقة.  
 (٤) وجه الانسيب هو أن الوسوسة في امور الناس يجرى غالباً على اللسان بشكل الغيبة، والتهمة، والسب، والفحش، دون الوسوسة في أمر لخلقة فانها لا تجرى على اللسان غالباً.  
 (٥) وهي الحسد، والطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق. وهنا بعض الاقوال الاخر غير المعروف ايضاً. قيل: معنى رفع الطيرة أي تحريمها أي نهى 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 الاشرار، والجبر والتفويض.  
 (٦) أي لم يخلص.

منها نبي فمن دونه (١)، الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق. وذكر الصدوق في تفسيرها أن المراد بالطيرة التطير بالنبي، أو المؤمن لا تطيره (٢)، كما حكى الله عز وجل عن الكفار، وقالوا اطيرنا بك وبمن معك (٣). والمراد بالحسد أن يحسد (٤)، لا أن يحسد، كما قال الله تعالى: «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله». والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء باهل الوسوسة 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 ويتشأمون 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 اجتمعت في دار الندوة، فقال الوليد: انكم ذو أحساب وذو أحلام، وإن العرب يأتونكم فينطلقون من عندهم على أمر مختلف، فاجمعوا أمركم على شيء واحد ما تقولون في هذا الرجل؟ قالوا نقول: إنه شاعر فعبس عندهما قال: وقد سمعنا الشعر فما 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 خرجنا فى الكلام فى النبوى الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة (١)

قالوا: نقول: انه ساحر قال: وما الساحر؟ فقالوا بشر يحبون به بين المتباغضين، ويبغضون بين المتحابين. قال: فهو ساحر فخرجوا فكان لا يلقى أحد منهم النبى صلى الله عليه وآله الا قال: يا ساحر يا ساحر، واشتد عليه ذلك فانزل الله تعالى يا ايها المدثر الى قوله الاقول البشر. واما معنى الاية فهو أنه فكر ودبر ماذا يقول فى القرآن، وانما فكر ليحتال به للباطل لانه لو فكر على وجه طلب الرشاد لكان ممدوحاً، وقدر القول فى نفسه وقال للقرآن ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر وكلام الانس فقتل ولعن وعذب بما يجرى مجرى القتل كيف قدر فى آياتنا ما قدر مع وضوح الحجة عليه.

(١) لان الرسالة موضوعة لبحث الاصول، والمناسب للبحث عن النبوى بمقدار مرتبط لها. واما تحقيق الحسد، والطيرة، وامثالهما فخارج عن وضع الرسالة.

### «التحقيق»

فى حديث الرفع يحتاج الى تقديم امور:  
الامر الاول فى سنده، وهو مارواه صاحب الوسائل عن كتابي الخصال والتوحيد للصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبدالله (ع)، انه قال: قال رسول الله (ص): رفع عن امتي تسعة ونقله الصدوق فى كتاب الوضوء ممن لا يحضره الفقيه مرسلًا.

وقد روى ما قريب من الحديث من حيث المضمون بطريق آخر عن محمد بن احمد النهدي مرفوعاً الى أبي عبدالله (ع).  
وأيضاً روى بطريق آخر في الوسائل عن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، عن اسماعيل الجعفي، عن أبي عبدالله (ع) قال سمعته يقول: وضع عن هذه الامة ست خصال.

اما رواية الصدوق في كتاب الوضوء فانها ساقطة لارسالها وأما رواية محمد بن احمد النهدي فهي أيضاً ساقطة لكونها مرفوعة، واما رواية احمد بن محمد بن عيسى فهي ضعيفة باسماعيل الجعفي والذي ينبغي ان يبحث حوله هو الطريق الاول. وقد ناقش سيدنا الاستاذ في أحمد بن يحيى العطار الذي هو شيخ الصدوق، واستاذة. وقال: انه لم يوثق. قال الحر العاملي في رجال الوسائل: أحمد بن محمد بن يحيى العطار روى عنه التلعكبري وغيره. ذكره الشيخ ويعد العلامة وغيره من علمائنا حديثه صحيحاً، وهو وان كان يقتضي توثيقه الا ان توثيق العلامة وامثاله من المتأخرين لا يقبل. وقال الاستاذ الاعظم<sup>١</sup> دام ظله في رجاله ان الرجل مجهول كما صرح به جمع، منهم صاحب المدارك.

ربما يقال: ان الشيخ نقل الحديث عن الخصال بالسند المتقدم وله طريق صحيح الى جميع كتب وروايات سعد بن عبدالله، كما ذكر في الفهرست<sup>٢</sup> حيث قال اخبرنا بجميع كتبه، ورواياته عدة من

١- معجم رجال الحديث ج ٢ ص ٣٣٠.

٢- ص ١٥٣.

• • • • •

أصحابنا عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن يحيى «الحسين»، عن سعد بن عبدالله. فيفهم من هذه العبارة ان جميع كتب سعد بن عبدالله ورواياته وصل اليه بالطريق المذكور وهو واقع في سند هذه الرواية بعد أحمد بن محمد بن يحيى فالمناقشة فيه لا تقدر في الرواية بعد وصول روايات سعد الى الشيخ بطريق صحيح.

لكنه غير تام اذ الاستفادة من العبارة المذكورة ان كل مارواه عن سعد بن عبدالله بلا واسطة بان بدء السند 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: تقريب الاستدلال به وهو كما في كلمات سيدنا الاستاذ وغيره أن "الالزام 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 لو كان الرفع رفعاً واقعياً لكان المكلف قاطعاً بعدم الزام في الواقع بمجرد الجهل به فلا يكون الموضوع متحققاً، وهذا الدليل مانسميه بالقرينة الداخلية، هذا من ناحية ومن ناحية اخرى قامت الايات والروايات

والاجماع على اشتراك الاحكام الواقعية بين العالم والجاهل، فهذه أيضاً قرينة خارجية على أن المرفوع بحديث الرفع هو رفع الاحكام في مقام الظاهر. ان شئت فقل: ان الرفع في ما لا يعلمون رفع ظاهري. أضف اليه حسن الاحتياط فلو كان المراد من الرفع هو رفع الحكم الواقعي لم يبق مجال للاحتياط.

وبما ذكرنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب اليه شيخنا الاعظم (قدس سره) من تقدير المرفوع في الحديث صوتاً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية. وبعد تسليم لابدية التقدير وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدر؟ فقيل ان المقدر هو المؤاخذه والعقوبة. وقيل انه عموم الاثار وقيل انه اظهر الاثار بانسبة الى كل واحد من التسعة، لكن قد عرفت انه لا حاجة الى 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 الاعظم من أن المرفوع هو ايجاب الاحتياط. فانه خلاف ظاهر الحديث فان ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم.

فانه (قدس سره) انما ذهب اليه بعد عدم امكان كون المرفوع هو الحكم الواقعي عنده واما على المختار من امكان كون الحكم الواقعي مرفوعاً في مرحلة الظاهر فيجب الاخذ بظاهر الحديث. نعم أن ايجاب الاحتياطاً يرتفع قهراً بعد ارتفاع الحكم الواقعي ظاهراً.

وقد ذكر المحقق العراقي<sup>١</sup> أن الحكم الواقعي لا يمكن أن يتعلق به الرفع الحقيقي لوجوه:

الاول: أن حديث الرفع ناظر الى رفع الاثار التي وضعها خلاف الامتنان بحيث لولا الرفع كان المكلف من قبل وضعها في الضيق، فان من الواضح أن ذلك لا يتصور في التكليف الواقعي ولو بمرتبته الفعلية اذ لا يكون المكلف من جهة مجرد ثبوته في الواقع ونفس الامر في الكلفة والضيق حتى يجرى فيه دليل الرفع، فيكون هو المرفوع حقيقة، وهذا بخلاف ايجاب الاحتياط فانه لولا الرفع كان المكلف من قبله في الكلفة، فيتعيّن كونه هو المرفوع حقيقة.

ويرد عليه أنه ليس وجوب الاحتياط وجوباً نفسياً كي يوجب الكلفة على المكلف بل هو وجوب طريقي<sup>٢</sup> قد شرع لاجل حفظ الواقعيات في المشتبهات وهو منجز للمواقع عند الاصابة فيوجب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، ومعذر عند المخالفة اذن فالضيق انما يأتي من قبل التكليف الواقعي بحيث لولاه لما وقع المكلف في ضيق من جهة وجوب الاحتياط. ان شئت فقل: أن الواجب على المكلف امتثال الحكم الواقعي ولو امتثالاً اجمالياً فالضيق انما هو من قبله لا من قبل وجوب الاحتياط.

الثاني: أن الرفع في سائر الفقرات الاخر كالخطاء والنسيان والاكره والاضطرار انما هو بالعناية والمجاز، فان مقتضى وحدة السياق كونه كذلك فيما لا يعلمون أيضاً.

وفيه: ما سيأتي من ان الرفع في الجميع يتعلق بالحكم بلا اعمال

العناية والمجاز.

الثالث: أن الجهل من الجهات التعليلية للرفع، فيكون المرفع متأخراً عن الجهل بمقتضى علوية الجهل ومعلووية الرفع، ولازمه بعد عدم شمول اطلاق الواقع لمرتبة الجهل بنفسه هو امتناع تعلقه بالحكم الواقعي اذ رفع كل شيء عبارة عن نقيضه، ونقيض الشيء لا بد وأن يكون في مرتبته ولا يكون الحكم الواقعي بما هو ملحوظ في المرتبة السابقة على الجهل نقيضاً لهذا الرفع المتأخر عن الشك 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 الشك بمتعم الجعل أمراً ممكناً فلم يجعله وقد تقدم كفاية صدق الرفع على عدم الجعل مع ثبوت مقتضيه.

الامر الثاني: ان المراد من الموصول هو الحكم الالزامي المحتمل ومع ذلك يتم الاستدلال به في الشبهة الحكمية والموضوعية لما عرفت من أن الحديث يدل على أن الالزام المحتمل مرفوع واطلاقه يقتضى عدم الفرق بين ما يكون منشأ ذلك عدم النص أو اجماله أو تعارضه وبين ما يكون المنشأ الامور الخارجية والحاصل ان مقتضى اطلاق الموصول بعد تمامية مقدمات الحكمة عدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية وليس هذا من استعمال اللفظ الحكم والموضوع معاً والموصول استعمال في الحكم، ومقتضى اطلاقه



عدم الفرق بين اسباب الجمل به. ولا يخفى عليك أن ما ذكره الاستاد الاعظم في تقريب الاستدلال بالحديث يناهض ما ذكره في الجواب عن الدليل الخامس الذي ذكره لكون المراد من الموصول هو الفعل الخارجي فان ظاهر كلامه الاول هو كون المراد من الموصول نفس الحكم وصريح 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 بالشبهة 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 تحقق المرفوع ووضعه في زمان ثم رفعه في زمان آخر لانه عبارة عن ازالة الشيء الثابت بخلاف الدفع حيث انه عبارة عن المنع عن تحقق 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) بانه لا مانع من جعل الرفع في الحديث بمعنى الدفع اذ 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 علة الحدوث لا تكفي في البقاء، بحيث يكون البقاء غنياً عن المؤثر، والممكن محتاج الى المؤثر دائماً، وعليه فالرفع ايضاً يزاحم المقتضى في تأثيره في الاكوان المتجددة ويكون دفعا لتأثير المقتضي فيها.

وفيه 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 فلسفي لا بحث ظهوري فان اتحاد حقيقة الرفع والدفع بحسب الدقة العقلية لا يوجب اتحاد مفهومهما عرفاً ولغةً.

وثالثاً: ما أفاده الاستاذ الاعظم أن اطلاق الرفع في الحديث الشريف انما هو باعتبار ثبوت الاحكام في الشرايع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ بوجهين:

الاول أنه على فرض التسليم لا يتم الا بالنسبة الى ما كان موضوعاً، وأما في غيره فلا.

الثاني: ان الوضع في الشرائع السابقة لا يصح اطلاق الرفع بالنسبة الى الامة المرحومة والاشكال باق بحاله اذ المفروض أنها

لم توضع على هذه الامة.  
والحق في الجواب ما أفاده شيخنا الاعظم. وملخصه صحة اطلاق  
الرفع على الدفع مع وجود المقتضى للجعل وان كان الاطلاق المذكور  
بالعناية والمجاز.

الامر الرابع: أن الرفع بالنسبة الى قوله: «ما لا يعلمون» ظاهري  
بلا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، اما في الاولى فملقارنة  
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 اللزوم في الالتزام باختصاص الاحكام  
بالعالميين في الشبهات الحكمية لا يلزم في الشبهات  
الموضوعية، فان جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به بحيث كان  
الحكم منتفياً واقعاً مع الجهل بالموضوع كان بمكان من الامكان.  
هذا كله بالنسبة الى ما لا يعلمون واما بالنسبة الى بقية الفقرات  
فواقعي ويترتب على هذا ثمره مهمّة وهو انه لو شك في جزئية  
شيء أو شرطيته فبمقتضى حديث الرفع حكمنا بعدم الجزئية والشرطية  
ثم بان الخلاف وعلم بأن الامر الفلاني جزء من المركب لا بد من  
الاعادة والقضاء ولا دليل على الاجزاء الا في بعض الموارد، كما  
في باب الصلاة، حيث دل دليل لا تعاد على عدم الاعادة في غير  
الخمسة. وأما في بقية الفقرات مع تحقق الاضطرار أو الاكراه،

مثلاً، فالحكم الواقعي مرفوع فلو ارتفع الاضطرار أو الاكراه مثلاً  
تبدل الحكم من حين الارتفاع، ويجزى المأتي به حال الاضطرار  
أو الاكراه.

أقول: ان هذا الذي ذكرناه هو ما ذهب اليه الاستاذ الاعظم،  
وسيدنا الاستاذ دام ظلهم. وهذا الفرق المذكور بين «ما لا يعلمون»  
وبقية الفقرات انما يتم في الشبهات الحكمية، حيث لا يمكن حمل  
الرفع فيه على الرفع الواقعي لكونه مستلزماً للمحذور العقلي،  
والشرعي. واما الشبهات الموضوعية فبعد امكان حمل الرفع فيها  
على الرفع الواقعي لا يبقى فرق بينه وبين بقية الفقرات، فكما أن  
مقتضى اطلاقات الأدلة ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع والجهل به  
كذلك مقتضاها ثبوت الحكم حال الاضطرار وعدمه وحال الاكراه  
والاختيار، فكما يكون حديث الرفع بالنسبة الى سائر الفقرات  
حاكماً على الأدلة 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 أحدية الرفع بمتعلقات الاحكام بل  
يشمل موضوعاتها ايضاً، بيانه أن "فعل المكلف كما يقع متعلقاً  
للتكليف يقع موضوعاً له ايضاً فاذا اضطر المكلف الى ايجاد موضوع  
التكليف كما اكره على الافطار الذي يكون موضوعاً للكفارة ومتعلقاً

للمحرمة يحكم بارتفاع الاثر فلا تجب عليه الكفارة.  
وأما اذا اكره او اضطر الى ايجاد المتعلق ففيه تفصيل وبيانه  
أن متعلق التكليف تارة يكون صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده  
الثاني ذلك الاثر، واخرى يكون مطلق الوجود بحيث كلما وجد  
الفعل كان الاثر مترتباً عليه.

اما على الاول فتعلق الاضطرار بفرد لا يوجب سقوط التكليف  
فلو اضطر الى ترك الصلاة في الدار لا يسقط عنه الوجوب لامكان  
الاتيان بها في المسجد واما ان كان بنحو مطلق الوجوه الساري  
كحرمة شرب الخمر فالاضطرار الطاري الى شرب خمر خاص يقتضى  
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 الى 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 ما لولم يكن الاضطرار  
مستوعباً لتمام الوقت واما مع استيعاب الاضطرار تمام الوقت يكون  
الوجوب ساقطاً ثم انه يقع الكلام في أنه هل يتعلق الوجوب بباقي  
الاجزاء فيما يكون الاكراه متعلقاً بترك جزء خاص وتحقيق الحال  
موكول الى 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 الاثار التكليفية والوضعية.

فنقول: اما عنوان «ما لا يعلمون» فالظاهر أن المرفوع فيه اعم من الاحكام الوضعية والتكليفية وذلك لعموم الموصول، فكما أنه يجرى في الشك في حرمة شيء كذلك يجرى عند الشك في جزئيته، وشرطيته، ومانعيته.

واما عنوان الخطاء والنسيان. فالمراد به رفع احكام المخطي والمنسي، فان الناسي، وكذلك المخطيء وان سقط عنه التكليف حال النسيان والخطأ الا انه لما كان متمكناً قبل النسيان من امتثال التكليف بالتحفظ وعدم الوقوع 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 والايقاعات فلا مجال لرفع الخطاء والنسيان فيهما لما عرفت من الشيخ (قدس سره) من اختصاص حديث الرفع بالافعال المجردة عن العمد والخطأ وحيث ان المعاملات كانت مقومة بالقصد والعمد كانت خارجة عن مصب الرفع في الحديث.

هذا كله بالنسبة الى أصل المعاملة. واما بالنسبة الى الشروط الراجعة اليها كالعريية، والماضوية، وتقدم الايجاب على القبول، فعدم جريان حديث الرفع فيها. انما هو من جهة كونه مقتضياً للوفاء. بالعقد ومثله خلاف الامتنان في حق المكلف، وكذا الاضطرار لا يجرى

فى الوجوديات الا أن عدم شموله لها انما هو من جهة اقتضائه للمضييق على المكلف فان رفع الصحة عن المعاملة التى اضطر اليها المكلف لقوت نفسه وعياله خلاف الامتنان، وهذا بخلاف الاحكام التكليفية فان فى رفعها كمال الامتنان.

وكذا قوله: «ما لا يطيقون» مختص بالاحكام التكليفية فلا يشمل المعاملات لان فى شمول الحديث لرفع الجزئية عن الجزء الذى لا يطاق فعله وضع التكليف بالنسبة الى بقية الاجزاء وهو خلاف الامتنان.

وأما المرفوع فى قوله «ما اكرهوا عليه» الاحكام الوجودية التجارية فى المعاملات فلا يجرى فى الاحكام التكليفية لان الاكراه بشيء يصدق بمجرد عدم الرضا وطيب النفس بايجاده وهذا المقدار لا يكفى فى رفع الواجبات والمحرّمات كما لا يخفى فتأمل واما الباقى العناوين المذكورة فى الحديث فقد تقدم توضيحه من الشيخ ولا وجه لاعادته.

الامر السابع: أن حديث الرفع يجرى فى شرائط الواجب دون شرائط الوجود لان معنى جريانه فى الثانى نفي الشرطية الموجب لاثبات التكليف على المكلف وهو خلاف الامتنان.

الامر الثامن: ان حديث الرفع يختص بالافعال التى لا تتصف بالعمد والخطاء، واما الفعل الذى كان العمد دخيلاً فى تحققه يكون خارجاً عن مصب الرفع لان 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 الى الخلف والتناقض بل المرتفع بالحديث آثار الفعل لو خلتى وطبعه فعليه لا مجال لان يقال بأن وجوب سجدي السهو يرتفع بالحديث لان السهو من العناوين المأخوذة في الحديث.

الامر العاشر: أنه يعتبر في المرفوع أن يكون من آثار الفعل بالمعنى المصدرى كالحرمة المتعلقة بشرب الخمر، وأما لو كان الاثر مترتباً على معنى اسم المصدر كالنجاسة التي تكون من آثار الملاقاة فلا يرتفع بالحديث، فعليه لو اكره شخص باذخال يده في النجاسة فلا مجال للحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقي لحديث الرفع.

الامر الحادي عشر: المعروف انه يعتبر أن يكون الرفع في هذه الموارد منته على الامة، ويترتب على هذا أنه لو لم يكن الرفع منته بالنسبة الى من تحقق في حقه العنوان لايشمله الحديث لانه خلاف الامتنان، وايضاً لا يشمل الحديث المورد الذي يكون شموله خلاف المنته بالنسبة الى شخص آخر، كما لو اكره على اتلاف مال الغير فانه لا يرفع الضمان لانه خلاف الامتنان بالنسبة الى من تلف ماله وان كان موافقاً للامتنان بالنسبة الى المتلف.

أفاد سيدنا دام ظلّه أن "للاشكال في هذه المقالة مجالاً واسعاً، وهو أن" المنته على فرض اشتراطها انما تكون شرطاً في شمول الحديث بالنسبة الى من يشمله لا بالنسبة الى كل أحد والا يلزم أنه



لو اكره أحد أن يشتري شيئاً باضعاف قيمته يكون الاشتراء صحيحاً ولا يشمل 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 يشمل؟ ثم قال: فالحق أن يقال: انه تكفي المنة بالنسبة الى من يشمل الحديث وايضاً يشترط أن تكون المنة بعنوان الحكمة لانبحو العلة بحيث يدور الحكم مدارها واما البيع الاضطرارى فالالتزام بصحته يمكن أن يكون من جهة الاجماع والضرورة.

أقول: انه يستفاد من صدر كلامه دام ظله انه لا يقبل كون حديث الرفع امتنانياً الا أن الظاهر من اضافة الامة الى نفسه (ص) انه كان في مقام الامتنان والالطف 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: و ثانياً: انه أفاد أن " المنة على فرض شرطها انما تكون شرطاً في شمول الحديث بالنسبة الى من يشملها 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 فبان في رفع القراءة المشكوك كونها جزء أي " منة للعالم بأنها جزء أو ليس بجزء بل معناه كونه امتناناً على نوعهم وعدم كونه خلاف

الامتنان على الغير بأن لا يصير رفع الحكم عن هذا الشخص منشأ لوقوع الاخر في الضيق والضرر وعليهذا فلا مجال للنقض الاول اذ ليس في شمول الحديث لاشرء الشيء بأضعاف قيمته خلاف المنة بالنسبة الى البايع اذ لا يلزم من الحكم ببطلان المعاملة ضرراً 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 والملاك 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 منة 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 بالبطلان خلاف الامتنان الا أن يقال ببطلانه من ناحية عدم الرضاء الفعلي فيحكم بعدم صحته الفعلية من ناحية انتقاء شرطه لامن ناحية شمول حديث الرفع له.

وأما ما أفاده من أن الامتنان أخذ بعنوان الحكمة لالعلة فانه خلاف الظاهر، وخلاف ما صرح به في موارد عديدة من أن التعليل المذكور في الكلام ظاهر في العلية وحمله على الحكمة يحتاج الى الدليل. الامر الثاني عشر ربما يقال: انه لا اشكال في أن البراءة العقلية

لا تشمل موارد غير الالزام، كما هو ظاهر، انما الكلام في البراءة الشرعية .

أفاد الاستاذ الاعظم<sup>١</sup> بأن الحق أن يفصل بين الموارد الاستقلالية وموارد التكاليف الضمنية بأن نقول لو شك في استحباب شيء، كالدعاء عند روية الهلال، فالحق عدم جريان البراءة اذ مرجع البراءة الى عدم جعل الاحتياط والحال أنه لا اشكال في حسن الاحتياط عقلاً واستحبابه شرعاً فانكشف أن التكاليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر. واما التكاليف الضمنية فالامر بالاحتياط عند الشك فيها وان كان ثابتاً فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزء لمستحب الا أن<sup>٢</sup> اشتراط هذا المستحب به مجهول فلا مانع من الرجوع الى حديث الرفع.

وبعبارة اخرى: الوجوب التكليفي وان لم يكن رفعه محتملاً في المقام الا أن<sup>٣</sup> الوجوب الشرطى المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعى الامر مشكوك فيه فصح<sup>٤</sup> 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 يصح جريانها في موارد التكاليف الاستقلالية فان<sup>٥</sup> مع الشك وعدم جريان البراءة لا يجوز أن يسند عدم الالزام الى الشارع ومع البراءة

يجوز الاسناد فلا فرق بين المقامين.

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 الزامياً وهو حرمة اسناد المشكوك وهو الاقل الى  
الشارع فانه كان حراماً مع قطع النظر عن جريان البراءة ويكون  
جائزاً بجريانها وهنا كلام للسيد الاستاذ دام ظله، وملخصه عدم  
جريان البراءة في المستحبات اذ هو راجع في الحقيقة الى رفع ايجاب  
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 الواقعي في مرحلة الظاهر،  
ويترتب عليه عدم لزوم الاحتياط في الواجبات وعدم حرمة اسناد  
الاقل المشكوك الى الشارع وجواز الافتاء باستحباب الاقل في  
المستحبات.

الامر الثاني عشر: قد علمت من كلام الشيخ (قدس سره) أن  
المرفوع بالحديث يختص بالاثار الشرعية فقط لانها هي التي  
وضعها بيد الشارع واما غيرها من الاثار فلا يشملها الحديث.  
الامر الثالث عشر: أن حديث الرفع دليل ناف و ليس بمثبت،  
ولا يدل على تنزيل الفاقد منزل الواجد.

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع (١) عنهم» فان (٢) المحجوب حرمة شرب التتن، فهي موضوعة عن العباد. وفيه (٣): أن الظاهر (٤) مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لا (٥) ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أوستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولينا أمير المؤمنين عليه السلام «أن الله حد حدوداً فلا تعتدوها (٦)»

(١) أي مرفوع عنهم.

(٢) هذا تقريب الاستدلال بالرواية وملخصه: ان الاستفادة منها أن كل حكم لم يبينه الله تعالى لعباده كحرمة شرب التتن ونحوها فهو مرفوع عنهم، وهم لا يؤاخذون به.

(٣) هذا اشكال على تقريب الاستدلال بالاية، وملخصه: أن الحديث المذكور اجنبى عن البراءة لان الظاهر من اسناد الحجب الى الله سبحانه وتعالى، هي الاحكام التي لم يؤمر الانبياء بتبليغها لاجل التسهيل والتوسعة على الامة، أو لاجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فيكون مفاد هذا الحديث مفاد قوله عليه السلام «اسكتوا عما سكت الله».

(٤) منشأ الظهور ما عرفت من اسناد الحجب الى الله فان مورد البراءة ليس مما حجب الله بل هو الشك فيه بعد صدور البيان من الله لكن لم يصل الى العباد لاجل الموانع.

(٥) أي ليس المراد «مما حجب» ما بينه تعالى لعباده ولم يصل اليهم لاجل الموانع والحوادث كى يكون دليلاً على البراءة.

(٦) أي لا تجاوزوا عن الحدود التي حددها الله سبحانه وتعالى.

وفرض فرايض فلا تعصوها، فسكت عن الاشياء لم يسكت عنها  
نسياناً فلا تتكلفوها (١) رحمة (٢) من الله لكم.

(١) أي لا تلقوا أنفسكم في مشقة امثال 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 المهدي  
عجل الله تعالى فرجه، ولا دلالة فيها على البراءة عما شك في حليته  
وحرمته بعد العلم بصدور حكمه الواقعي من الشارع.

### «التحقيق»

ملخص الاستدلال بالرواية لاصالة البراءة انها تسدل على نفى  
الكلفة فيما حجب الله علمه من الاحكام المجهولة.

وقال المحقق العراقي ' لعل هذا الخبر أظهر في الدلالة على  
المطلوب من حديث الرفع اذ لا يتوجه عليه اشكال الاختصاص  
بالشبهات الموضوعية، بل يمكن فيه دعوى العكس، فان الوصول  
وان كان عاماً لكن بقريضة استناد الحجب اليه، سبحانه وتعالى  
يختص بالاحكام التي كان رفع الجهل عنها من وظائفه سبحانه  
بايصال البيان الى العباد، ولو بتوسيط رسوله (ص) وهي لا تكون  
الا الاحكام الكلية دون الجزئية لان رفع الجهل عنها لا يكون من  
وظائف الفقيه فضلاً عن الشارع الا أن الاستدلال بالرواية مخدوشة

عند الشيخ كما علمت، وكذا عند صاحب الكفاية بتقريب انها 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، بكتمان الحق، فتكون الرواية مساوقة لقوله: «اسكتو عما سكت الله...» فلا تصلح الرواية للاستدلال بها لان محل الكلام بين الاخباريين والاصوليين انما هو في الاحكام المبينة من قبل الله التي لم يصل الى المكلفين بسبب اخفاء الظالمين لا ما لم يبينه وسكت عن اظهاره.

وأورد عليه الاستاذ الاعظم<sup>١</sup> بأن الموجب لخفاء الاحكام التي بينها الله تعالى بلسانه رسوله (ص)، واوليائه (ع) وان كان هو الظالمين الا انه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام، بالظهور وبيان تلك الاحكام فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها الا هو صح اسناد الحجب اليه تعالى، هذا في الشبهات الحكمية، وكذا الحال في الشبهات الموضوعية، فان الله تعالى قادر على اعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الاعطاء صح الحجب اليه تعالى.

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ بأن الانصاف عدم تمامية هذا البيان فانه لو أظهر حكماً وصار السبب في الاخفاء غيره لم يصح الاستناد اليه كما انه لا يصح استناد القتل اليه تعالى مع تحقق القتل من

ومنها قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون»<sup>١</sup> فان كلمة ما اما  
موصول اضيف اليه السعة (١)، واما مصدرية ظرفية (٢) وعلى  
التقديرين (٣) يثبت المطلوب (٤).

القاتل كزيد، مثلاً، بتقريب أنه تعالى كان يمكنه المنع كي لا يتحقق.  
وهو متين جداً فان مجرد الامكان عن المنع عن تحقق شيء لا يوجب  
صحة اسناده اليه. ان شئت فقل: فرق بين انه تعالى حاجب أوقادر  
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.  
والسعة عبارة عما يقابل الضيق، والتكليف الالزامي يضيق الامر على  
المكلف، وهي كناية عن الرخصة في التكليف الالزامي المحتمل  
فمفاده هو مفاد حديث الرفع.

(٢) وعليهذا يكون كلمة «ما» بمعنى مادام، ولفظ السعة يقرء  
بالتنوين أي الناس مرخصون في الفعل المحتمل حرمة مادام  
لا يعلمون بها.

(٣) أي سواء كانت كلمة ماموصولة، أو مصدرية اذ المعنى على  
الاول انهم في سعة ما لا يعلمونه من الاحكام الراجعة الي 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 الايات أن الاخباريين لا ينكرون (١) عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من (٢) العقل والنقل بعد التأمل.

التحريرية فيكون معنى الحديث ان الناس مرخصون في شرب التتن المجهول حرمة.

(١) أي الاخباريون أيضاً يسلّمون ان الناس في سعة ما لم يعلموا، وليس الاحتياط واجباً على من لم يعلم بوجوبه من الدليل العقلي أو النقلية وهذا المعنى كبيراً ومتفق عليه بين الاخباريين والاصوليين، وإنما هو يدعى العلم بوجوب الاحتياط من الدليل العقلي والنقلية فهذا الخبر المثبت للكبرى لا ينفذ في ردهم واللازم على الاصوليين 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: ان تمامية الاستدلال بالحديث وعدمها محل خلاف بين القوم ذهب شيخنا الاعظم، وصاحب الكفاية، ص ٢٢٨ والمحقق العراقي الى الاول، والمحقق النائيني على ما حكى عنه الى الثاني. وفصل الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ بينما كون كلمة «ما» موصولة اضيف اليها السعة، وبينما كونها مصدرية ظرفية بتقريب أنه على الاول يكون مفادها هو مفاد حديث الرفع ويكون حينئذ معارضاً لادلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها، بتقريب ان الحديث يدل على السعة مما لم يعلم الواقع ودليل الاحتياط مما ثبت الضيق

ومنها: رواية عبد الاعلى<sup>١</sup> عن الصادق (ع) قال: سألته عن  
لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا بناء على أن المراد بالشيء  
الاول (١) فرد (٢) معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في  
النفي، فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟

واما ان كانت كلمة ما مصدرية زمانية فلا يصح الاستدلال به على  
المقام اذا المعنى حينئذ «ان الناس في سعة ماداموا لم  
يعلموا» مفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون  
ادلة وجوب الاحتياط حاكمة عليه لانه بيان واختار دام ظله  
الاحتمال الاول.

أقول: الانصاف ان التفصيل المذكور لا وجه له فانه بناء على  
كون الماء مصدرية يكون متعلق السعة محدوقاً أي الناس في سعة من  
الشيء المشكوك سواء كان حكماً، أو موضوعاً مادامو غير عالمين  
بالواقع، ولا نعى 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: عمّن لم يعرف شيئاً.

(٢) أي حكم معين كانه قال سألته عن 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 الوافي في كتاب العقل والفلم والتوحيد في  
باب البيان والتعريف ولزوم الحجة.

واما بناء على ارادة العموم (١) فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

ومنها: قوله (ع) «ايما امرء ركب 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 الامام (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 كاهل البوادي فتكون اجنبية عن المقام. والحاصل ان استدلال بالرواية بموقف على أن يكون قوله: «لم يعرف شيئاً» ظاهراً في السلب الجزئي، واما اذا كان ظاهراً في السلب الكلي فتكون الرواية اجنبية عن المقام. أضف الى ذلك انها ضعيفة باين اعين.

(٢) تقريب الاستدلال به انه يستفاد منها أن أي مكلف لو ارتكب فعلاً مع الجهل بحرمة فلا يعاقب عليه.

(٣) منشأ الظهور هو كون الباء في قوله: «بجهالة» ظاهرة في السببية فتكون الرواية ناظرة الى ما كانت الجهالة 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 بكذا بجهالة هو (٢) اعتقاد الصواب (٣) والغفلة عن الواقع فلا يعم (٤) صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ. ويؤيده (٥)

المنشأ للارتكاب. اما عدم الميالات أو الاعتقاد بالاباحة الظاهرية ولا يكون الجهل منشأ له.

ان قلت: ان الجهل البسيط ايضاً سبب لارتكاب الحرام، المشكوك بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان.

قلت: أن السبب للارتكاب ليس هو جهله بل السبب هي القاعدة المذكورة. وان شئت فقل: ان الباء ظاهرة في السببية بلا واسطة فلا يشمل الجهل البسيط لان سببته للارتكاب انما هو بتوسيط حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وهذا الظهور وان انكره المحقق العراقي وسيدنا الاستاذ الا أنه لا مجال لانكارهما فلاحظ وتأمل في كلامهما كي يتضح الحال.

(١) بيان لنظائر الرواية التي تكون الجهالة فيها ظاهرة في الغافل والجاهل المركب.

(٢) خبر لقوله: «ان الظاهر».

(٣) بان يكون قاطعاً بان ما ارتكبه حلال في الواقع، أو كان غافلاً 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 تشتمق الجاهل البسيط.

(٥) أي يؤيد كون الرواية ظاهرة في الغافل والجاهل المركب.

أن تعميم (١) الجهالة بصورة التردد يحوج (٢) الكلام الى التخصيص بالشاك غير المقصر ، وسياقه (٣) اب عن التخصيص . فتأمل (٤) .  
ومنها قوله (ع) (٥) ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم

- (١) بان يقال ان الجهالة تشمل الجاهل البسيط ايضاً .  
(٢) مضارع من باب التفعيل خبر لقوله : «ان تعميم» أي لو قلنا ان الجهالة في الرواية تشمل الجاهل البسيط أيضاً فلا بد من تخصيص الجهالة في الخبر بالجاهل غير المقصر اذ المفروض أن الجاهل المقصر ليس معذور فيه قطعاً بخلاف ما لو قلنا أنها مختصة بالجاهل المركب فعلى هذا لا تحتاج الرواية الى التخصيص ، فاذا دار الامر بين التخصيص في الكلام وعدم التخصيص فيها فانثاني أولى ، فهذا مؤيد لكون الجهالة في الرواية مختصة بالجاهل المركب .  
(٣) أي سياق الخبر لا يقبل التخصيص لان ظاهر الخبر في مقام اعطاء ضابطة مطردة في جميع مواردنا وهي كون الجهالة علّة للعذر فهذا المعنى لا يقبل التخصيص اذ معناه عدم كون الجهالة علّة للعذر وعدم كون الكلام في مقام اعطاء الضابطة وكلاهما خلف .  
(٤) لعله اشارة الى أن الالتزام بالتخصيص مما لا بد منه على أي حال فان الجاهل المقصر لا يشمل 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 ، فانه يعاقب على ارتكاب ما هو حرام في الواقع .  
(٥) تقريب الاستدلال به ان المستفاد منه عدم احتجاج الله سبحانه وتعالى بما لم يبغله ويعرفه ، فيدل على نفي العقوبة على

وعرفهم<sup>١</sup> وفيه أن مدلوله كما عرفت في الايات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون(١).

ومنها قوله<sup>٢</sup> (ع): في مرسله للفقيه «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» استدلال به الصدوق قدس سره، على جواز القنوت بالفارسية(٢)، واستند اليه(٣) في أماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية، ودلالته(٤) على المطلوب أوضح من

مخالفة الاحكام المجهولة غير الواصلة الى المكلف ولو من جهة اخفاء الظالمين.

(١) فانهم ايضاً معترفون بان<sup>٣</sup> الله تعالى لا يعاقب عبده على مخالفة الاحكام المجهولة، فالكبرى متفق عليها بينهم وبين الاصوليين الا أنهم يدعون أن الله عرف احكامه بادلة وجوب الاحتياط فانها حاكمة، أو واردة على ادلة البراءة، فانها بالنسبة الى ادلة الاحتياط كالاصل بالنسبة الى الدليل الاجتهادي.

(٢) بتقريب أن القنوت بالفارسية مصداق للمشيء الذي هو مرخص فيه، ولم يرد فيه نهى كى 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- الوافي كتاب العقل والعلم والتوحيد في باب البيان والتغريف ولزوم العجة.

٢- جامع الاحاديث ص ٨٩ ج ١ ص ١٥.

الكل، وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم (١).

الروايات الواردة في الباب. وجه الاوضعية هو عدم ورود الايرادات والموضوعية بالعموم الوضعي.

(١) توضيحه: 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 الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه الاول، ومن الورود وصوله الى المكلف لا مجرد صدوره واقعاً، فانها على هذا تدل على عدم وجوب الاحتياط في شي بمجرد احتمال حرمة عنه. ما لم يصل النهي الى المكلف فيكون معناه ان ما لم يصل الى المكلف من قبل الشارع النهي عن شرب التتن، مثلاً، سواء ورد النهي عنه بعنوان المشكوك أم لا؟ فالمكلف مرخص فيه، فيعارض ما دل على وجوب الاجتناب عن المشتبهات التي يكون شرب التتن منها اذ الرواية تدل على انه يحرم بورود النهي الواقعي فقط على الفعل، واما بعنوانه المشكوك فلا يكون حراماً، وادلة الاحتياط تدل على حرمة 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 المعني لا تنفع 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 مجهول الحكم، فتكون ادلتهم واردة لهذه الرواية لامعارضة له.

ان قلت: أن ادلة الاحتياط على تقدير تماميتها تعارض الرواية على الاحتمال الثاني ايضاً. لانها تدل على اباحة الشيء المشكوك حتى يعلم ورود النهى عنه، والاخبارى وان ادعى ان ادلة وجوب الاحتياط توجب العلم بالمشكوك فيصير معلوم الحكم بادلة الاحتياط لكن تدل بالنتيجة على وجوب الاجتناب عن المشكوك حكمه، ومرسلة الفقيه تدل على الترخيص فيه فيقع التعارض بينهما.

قلت: ان الرواية على تقدير دلالتها على ترخيص الفعل المشتبه ما لم يصل النهى عنه تدل على الترخيص ما لم يصل النهى الظاهري عنه، والاخبارى يدعى الوصول فان ادلة الاحتياط تدل على حرمة الفعل المشتبه فيكون معلوم الحكم بادلة الاحتياط بخلاف ما لو دلت الرواية على ترخيص الفعل ما لم يصل النهى الواقعي الى المكلف فعلى هذ تدل على اباحة الفعل المحتمل حرمة ما لم يرد النهى الواقعي عن هذا الفعل سواء ورد النهى عنه بعنوان المشتبه أم لا؟ وادلة الاحتياط تدل على وجوب الاجتناب عن الفعل المحتمل حرمة وان لم يصل حرمة الواقعية على المكلف فلا تكون ادلة الاحتياط حاكمة على المرسلة كما كانت على الاحتمال الثانى 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 اظهر ما في الباب في الدلالة على المطلوب



فان ثم ما سيأتى من أدلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض (١) وقد يحتج بصحيفة عبدالرحمن بن عجاج فيمن تزوج امرأة فى عدتها أهى لا تحل له أبداً؟ قال أما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضى عدتها فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو أعظم من ذلك (٢) قلت: بأى الجهالتين أعذر (٣)؟ بجهالته أن ذلك (٤) معرم

بدعوى انها ظاهرة فى المعنى المحتمل الاول، وهو كذلك، الا ان الرواية مرسله لا يعتمد عليها لارسالها.

(١) من التساقت، أو التخيير، أو التوقف، أو الترجيح عند وجود المرجح.

(٢) أى من الجهالة بحرمة النكاح فى العدة كالزناى بذات البعل شبيهة فانه معذور عن الحد بجهالته، وكالقتل عن شبهة فان جهله عذر عن القصاص، فيكون فى المقام عذراً له بالاولوية.

(٣) ماض مجهول من باب الافعال، أو اسم تفضيل. قال صاحب الكفاية فى حاشيته على الرسائل: ان الاحتجاج عليها مبنى على كون كلمة اعذر افعال التفضيل واما اذا كان فعل ماض بمعنى صار ذا عذر فلا مجال لتوهم الاحتجاج بها على البراءة فيما نحن فيه لكونه معطلاً بما يخرج معه عن موضوع البراءة والاحتياط<sup>٢</sup>.

(٤) أى النكاح محرم عليه وهذا شبهة فى الحكم.

١- الوسائل كتاب النكاح الباب السابع من ابواب ما يحرم المصاهرة ونحوها.

٢- الحاشية على الرسائل ص ١٣٠.

عليه أم بجهالته أنها في عدة (١)؟ قال: احدى الجهالتين أهون من الاخرى الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك (٢) وذلك (٣) لانه (٤) لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الاخرى معذور قال: نعم اذا انقضى عدتها فهو معذور في أن يتزوجها. وفيه أن الجهل بكونها في العدة ان كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها (٥)

(١) هذا شبهة في الموضوع.

(٢) اى النكاح اى الشبهة الحكمية أهون من الشبهة الموضوعية.

(٣) اى بيان كون الجهل بالحكم أهون من الجهل بالموضوع.

(٤) اى لان الجاهل لا يقدر مع جهالته بالحكم على الاحتياط، وهذا دليل على أن جهله مركب والا كان قادراً على الاحتياط، ويدل ايضاً على أن جهله بالعدة بسيط والا لم يكن لاختصاص التعليل وجه.

يمكن الاستدلال بفقرتين من الرواية لاصل البراءة في الشبهة التحريمية.

احديهما: قوله: «فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك» فانه ظاهر في أن الجاهل معذور بلا فرق بين الشبهة في حرمة النكاح فيها، أو كونها في العدة.

وثانيهما: قوله: «باى الجهالتين أعذر الى آخر الرواية فانها تدل على معذورية كل من الجاهل بالحكم أو الجاهل بان النكاح محرم عليه في العدة، والجاهل بالموضوع اى الجاهل بأنها 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 شك في انقضائها، فهذا خارج عن محل الكلام لكونه شبيهة موضوعية، ومقتضى الاستصحاب ايضاً عدم جواز نكاحها.

الثاني: أن يكون عالماً بتشريع العدة في الجملة لكن شك 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 لان مقتضى الاستصحاب هو بقاء العدة وهو مع وجود الاصل المذكور لم يسئل فهو غير معذور قطعاً، فيجب عليه ازالة جهله 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 الشبهة 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. وثانيهما الشك في اصل تكليفها بضرب العدة من جهة جهله بكونها معقودة للغير وعلى جميع التقادير 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

فان كان الشك فى اصل الانقضاء (١) مع العلم بمقدارها فهو  
شبهية فى الموضوع (٢) خارج عما نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب  
المركوز فى الازهان عدم الجواز (٣) ومنه (٤) يعلم أنه لو كان

لوجوب العدة عليها ينفى كونها معقودة للغير كما فى الصورة  
الاخيرة.

(١) اى انقضاء العدة بأن لا يعلم أنها انتقضت أم لا؟ هذا هو  
الشك الاول الذى ذكرناه.

(٢) أما كونه من الشبهة الموضوعية فلا " الشبهة فى أن العدة  
التي جعلها الشارع مزيلة لاحكام الزوجية من الواجبات هى هذا  
المقدار من الزمان الذى مضى، او غيره وهى من الشبهات الموضوعية،  
واما كونه خارجاً عن محل النزاع فلان النزاع كما عرفت انما هو  
فى الشبهة الحكمية التحريمية دون الحكمية الوجوبية ودون  
الموضوعية سواء كانت وجوبية أو تحريمية.

(٣) أي نشك فى صحة العقد الواقع عليها فى حال الشك فى  
انقضاء العدة ومقتضى الاستصحاب عدم الجواز اى عدم صحة العقد  
المذكور.

(٤) أي ومما ذكرنا من أن " الشك فى أصل العدة شبهة حكمية  
اذ لا بد من ازالة الشك الرجوع الى الشارع وهو المعيار فى  
الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية حيث يرجع لازالة الشك  
فى الاولى الى البيّنة وغيرها بخلاف الثانية فانه لا يمكن ازالة الشك  
فيها الا بالرجوع الى السارح هذا هو الشك الثانى الذى ذكرناه

الشك في مقدار العدة فهو شبهة 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 لزمها (٥) الحجة فالمراد (٦) من المعذورية عدم حرمتها عليه

(١) أي وهو مقصر حيث لم يسأل عن الشبهة الحكمية كي يزول شكه وتقصيره في ذلك من جهة عدم الفحص والسؤال فيجب على الجاهل بمقدار العدة أن يفحص عنه لازالة جهله.

(٢) أي الجاهل المقصر ليس بمعذور باتفاق المسلمين.

(٣) هذا وجه لعدم كون الجاهل المقصر معذوراً، ملخصه ان مقتضى الاستصحاب بقاء العدة فيما اذا شك في مقدار العدة فاذا شك في أن العدة في الشريعة ثلاثة اشهر أو اربعة أشهر مثلاً فيستصحب بقاء العدة في الايام المشكوكة.

(٤) أي اصالة بقاء أحكام العدة من حرمة خطبتها وتزويجها.

(٥) أي لا يجوز رفع اليد عن عدتها فانها انقطع عذرها فما لم تقم الحجة لابد أن يعمل بمقتضى الاستصحاب فالجاهل بالعدة لو لم يعمل بمقتضاه فهو جاهل مقصر لا يعذر في تقصيره.

(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 المعذورية 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 تقصير 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 وكذا (٥) مع الجهل بأصل العدة (٦) لوجوب «٧» الفحص، وإصالة عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين

(١) أى لا يكون المراد من المعذورية أن الجاهل المقصر لا يعاقب.

(٢) أى لكون المراد من المعذورية عدم الحرمة الابدية.

(٣) أى كما أن اصالة بقاء العدة وأحكامها تشهد بأن المراد من المعذورية هي الحرمة الابدية كذلك يشهد له قوله عليه السلام.

(٤) مقوله لقوله الاول أى يشهد قوله (ع) «اذا 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 يوجب الحرمة الابدية بل يجوز له تزوجها بعد انقضاء العدة فهذه الجملة تشهد بان المراد من معذورية الجاهل أن المرأة المتزوجة في عدتها عن جهل لا تكون عليه حراماً مؤبداً.

(٥) أى كذا شبهة حكمية كان الجاهل مقصراً حيث لم يسأل حكم

المسألة و هو غير معذور.

(٦) اذا كان جاهلاً بأصل تشريع العدة، وهذا هو الشق الثالث

الذى ذكرناه

(٧) أى إنما كان الجاهل مقصراً في جهله بأصل العدة لوجوه

ثلاثة :

الاول: انه يجب عليه الفحص في الشبهات الحكمية فانه مقصر

الكاشف 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 تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله (ع) لانه لا يقدر،

من جهة عدم الفحص.

الثاني: أن مقتضى الاصل عدم تأثير العقد الواقع في العدة ولو عن جهل فانه مقصر من جهة مخالفته لمقتضى الاصل.

الثالث: ان بطلان العقد في العدة من الواضحات عند المسلمين فانها كاشفة عن تقصير الجاهل به.

(١) الذي ذكرناه الى هنا من الشقوق لصور الجهل وقلنا أن الجاهل هنا مقصر لا يعذر.

(٢) أي إن كان الجاهل بسيطاً.

(٣) أي لعدم قدرة الغافل اذ الغافل لا يحتمل الواقع وخلاف ما اعتقده كي يمكن من الاحتياط فيكون هذا الفرض خارجاً عن مبحث البراءة اذ هي تجرى فيما كان المكلف قادراً على الاحتياط ومحتملاً للحكم الواقعي، والجاهل المركب لا يقدر على الاحتياط، ولا يحتمل الحكم الواقعي غير ما اعتقد به كي يقال: بانه تجرى البراءة أو الاحتياط.

(٤) أي على كونه غافلاً ومعتقداً للجواز فان التعليل المذكور يناسب الغافل اذ هو الذي لا يقدر على الاحتياط واما الجاهل الملتفت فهو قادر عليه فاذا كان المراد بالجهالة في الموضوعين 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 يرد على الرواية على كل تقدير

الدلالة على البراءة.

(١) كلمة «ان» وصلية، وهذا اشكال على ما ذكره من حمل التعليل المذكور لمعدورية الجاهل بالتحريم على الغافل أي على حمل الجاهل بالحكم على الغافل، وملخص الاشكال انه اذا كان المراد من الجهالة في قوله: «بان الله حرم عليه ذلك» هو الغافل بقريضة قوله: «وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط» فيستفاد من مفهوم هذا الاختصاص أن المراد من الجهالة 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 المنافاة بين فقرتي الرواية، وذلك لانه اذا حمل الجاهل على الغافل غير الملتفت فلا بد أن يكون التعليل بعدم القدرة على الاحتياط غير مختص بالجاهل بالحكم بل الجاهل بالموضوع ايضاً اذا كان غافلاً غير الملتفت لا يقدر على الاحتياط ايضاً واذا حمل على الشاك الملتفت فهما ايضاً سواء في القدرة على الاحتياط والتفكيك بين الجهل بالحكم والجهل بالموضوع ركيك.

(٤) أي اختصاص التعليل بالجهل بالحكم موجب للاشكال على



## ومحصله (١) لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه (٢) وفي دفعه

الرواية على كل تقدير سواء حملت المعذورية في الرواية على الحكم التكليفي أو الوضعي.

(١) أي محصل الايراد أنه يلزم من 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، إذ المراد من الجهالة في قوله (ع) «فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» ان كان هي الغفلة فلا وجه لتخصيص التعليل بعدم القدرة على الاحتياط بالجاهل بالحكم لانّ الجاهل بالعدة ايضاً اذا كان غافلاً لا يقدر على الاحتياط، وان كان المراد الجهل البسيط فلا يستقيم التعليل للمذكور لان الجاهل بالحكم كالجاهل بالعدة يكون قادراً على الاحتياط. واحاصل: ان الجاهل بمعنى الشاك والمردد قادر على الاحتياط في كلتا صورتين، وبمعنى للغافل لا يكون قادراً عليه في كلتا صورتين، والتفصيل لا وجه له.

(٢) أي في الاشكال المذكور وفي دفعه ويمكن أن يقال: دفع الاشكال بأن المراد بالجهالة في الموضوعين انما هو مطلق الجاهل الشامل للغافل والشاك في قبال العالم لكن تخصيص الجهل بالحكم بالغفلة انما هو لبعد تصور الجهل بالحرمة مع الالتفات اليها ممن كان نشوه في الاسلام بعد اشتهاار حرمة تزويج المعتدة بين المسلمين وصيرورتها من الضروريات غير الخفية على الملتفت اليها والى موضوعها اذ حينئذ لا يتصور الجهل بالحرمة الا من

وقد يستدل على المطلوب (١) أخذاً (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 الوافية أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرم (٣)، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرم (٤)

جهة الغفلة عنها بخلاف الجهل بكونها في العدة فانه بعكس ذلك لان الغالب هو التفتات المكلف اليها عند ارادة التزويج بحيث قلما ينفعك ارادة التزويج عن الالتفات الى كونها في العدة، وبذلك يستقيم تخصيص الجهل بالحكم بعدم القدرة على الاحتياط دون الجهل بالموضوع حيث كان النظر الى ما هو الغالب في الجهل المتقدم في الموردین من غير أن يلزم تكليفاً بين الجهالتين بارادة الغافل من احديهما والملتفت من الاخرى، فان الاختلاف المزبور انما نشاء من جهة اقتضاء خصوصية الموردین والا فما ارید من الجهالة في موردین الا المعنى العام الشامل للغفلة والشك.

(١) أي على اصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية.

والمستدل هو الفاضل التوني على ما حكى عنه.

(٢) أي اخذ المستدل الاستدلال بالخبر المذكور من الشهيد.

(٣) أي قابل لان يعصف بهما.

(٤) وفي هذه العبارة اشارة الى أن الحكم قد يتعلق اولاً وبالذات

بأفعال المكلفين كقوله: «الصلاة واجبة، والغيبة محرمة» وقد يتعلق

بالايعان الخارجية، كقوله: «الخمر حرام» وان كان تعلقه بها ايضاً

باعتبار كونها متعلقات افعال المكلفين، فان اطلاق الوجوب والحرم

إذا لم يعلم الحكم الخاص به (١) من الحل والحرمه فهو حلال فخرج (٢)  
 ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية والاعيان التي لا تتعلق بها  
 فعل المكلف (٣) وما (٤) علم أنه حلال لا حرام فيه، او حرام لا حلال 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 أو حلال كما هو كذلك في الشبهة الموضوعية، فان  
 الحكم الخاص أي الحكم الجزئي مجهول فيها، بخلاف الشبهة الحكمية  
 فان المجهول فيها هو الحكم الكلي.

(٢) أي خرج بقوله: «تتصف بالحل والحرمه» الأفعال التي لا يقبل  
 الاتصاف بهما كالتنفس في هواء الغير، والفوت بماء الغير، فهذا  
 اشارة الى أن المراد من الحلال والحرام الواقعين في الصحيحة  
 المذكورة هو الحلال والحرام الشرعيين، حتى يكون المقسم غير ما  
 يضطر اليه الانسان من الأفعال. وملاصص الكلام: أن المقسم هو الأفعال  
 الخارجة عن الضروريات الوجودية.

(٣) مثل المحقق القمي في القوانين لذلك بالسماء، وذات الباربي.  
 لكن يتعلق بهما ايضاً فعل المكلف أما السماء فكالنظر اليه، وأما  
 ذات الباربي كالبحت عن ذاته، وصفاته.

(٤) أي خرج بقوله: «إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمه»  
 ما علم انه لا حرام فيه كالماء المعلوم أنه ماء، اذ الحكم الخاص  
 به معلوم وهو الحلية او لا حلال فيه كالخمر المعلوم انه خمر، فان  
 الحكم الخاص به معلوم وهو الحرمه.

وليس الغرض من ذكر الوصف (١) مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه (٢) فصار الحاصل (٣) أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه (٤)

(١) وهو قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» الذي فسره صاحب شرح الوافية بقوله: التي تتصف بالحل والحرم، 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 وتمييزها عن غيرها فقوله «فيه حلال وحرام» يدل على أن موارد اشتباه الحكم هو الافعال التي قابلة لان تتصف بالحل والحرم لا مطلق الافعال.

(٢) أي بيان الموضوع الذي وقع فيه الاشتباه فانه عبارة عن الافعال.

(٣) أي الحاصل المستفاد من الرواية.

(٤) أي فوق المشتبه. وهذا بكلا شقية شبيهة موضوعية كما اذا اشتبه لحم الغنم بين الميتة والمذكى، والكلي الذي فوقه هو المذكى والميتة فان حكم الميتة وكذا المذكى معلوم. وانما الشبيهة في اللحم الموجود في الخارج بانته مصداق للميتة، أو للمذكى ولو علم اندراجه تحت المذكى أو الميتة يعلم حكمه. والمراد بفوقية الكلي أن يكون بين عنوان المشتبه، والكلي الذي علم حكمه عموم من وجه، فان النسبة بين لحم الغنم والميتة أو المذكى عموم من وجه. والمراد

او تحته (١) بحيث لو فرض العلم باندرجه (٢) تحته، او تحققه في ضمنه لعلم حكمه (٣) أم لا؟ (٤).

وبعبارة اخرى: أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى أنك تقسمه الى هذين (٥) وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين

بتحتية الكلّي أن يكون بين عنوان المشتبه والكلّي الذي علم حكمه عموم مطلق، فإنّ النسبة بين المايح والخل أو الخمر عموم مطلق.

(١) أو على حكم كلي تحت المشتبه كالمايح المردد بين الخل والخمر، فإنّ المايح مشتبه الا أن الحكم الكلّي الموجود تحته معلوم، فانه ان كان خلاّ فلا شبهة في حليته وان كان خمراً فلا شبهة في حرمة. وانما الشبهة في أنه تحقق في ضمن عنوان الخمر، او الخل.

(٢) أي اندراج المشتبه تحت الكلّي فيما علم حكم كلي فوقه أو تحقق المشتبه في ضمن الكلّي فيما علم حكم كلي تحت المشتبه.

(٣) أي لخرج عن كونه مشتبهاً وصار معلوم الحكم.

(٤) أي لا يعلم حكم كلي فوق المشتبه أو تحته وذلك كما في الشبهة الحكمية كحرمة شرب التتن مثلاً فانه مشتبه وليس داخلا تحت كلي معلوم حكمه وليس تحته ايضاً كلي معلوم حكمه.

(٥) أي تقول ان هذا اما حلال واما حرام الا انك تحكم باحدهما بالعلم الوجدان أي تعلم بالوجدان انه اما حلال واقعاً واما حرام ولكنك لا تعلم المعين منهما فهذا الشيء المشتبه حلال لك ظاهراً.

ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال، فيقال ح (١) الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري (٢) من السوق المحتمل للمذكي والميتة وعلى (٣) شرب التتن، وعلى لحم الحمير، أن لم نقل بوضوحه، وشككنا فيه (٤)، لأنه يصدق على كل منها (٥) أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله (٦) مقسماً 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 للشبهة الموضوعية.

(٣) أي الرواية صادقة على شرب التتن، وهذا وما بعده مثالان للشبهة الحكمية أي الرواية تشمل الشبهة 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 فقله: «كل شيء فيه حلال وحرام» يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية معاً.

(٦) أي أن نجعل مثل اللحم المشتري من السوق وشرب التتن ولحم الحمير مقسماً للحل والحرم.

(٧) أي اللحم المشتري من السوق مثلاً.

(٨) كشرب الخيل.

وأصنافها (١) حلالاً، وبعضها (٢) حراماً واشتركت (٣) فى أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.  
أقول: الظاهر (٤) أن المراد

(١) كأكل لحم الغنم المذكى.

(٢) حرمة بعض الانواع، كشرب الخمر وحرمة بعض الاصناف كحرمة اكل لحم الغنم الميتة.

(٣) أي اشتركت جميع الامثلة في عدم معلومية الحكم المتعلق بها بعينه.

وحاصل تقريب الاستدلال في كلامه (قدس سره) على ما حكاه الشيخ عن شرح الوافية أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لان يكون حلالاً ولان يكون حراماً فهو لك حلال.

وبعبارة اخرى: كل شيء صح أن تجعله مقسماً لحكمين فنقول: هو اما حلال، واما حرام، فهو لك حلال، فالرواية تشمل على مثل اللحم المشتري الذي هو شبهة موضوعية، وعلى شرب التتن الذي هو شبهة حكمية.

(٤) وجه الظهور هو أن كلمة «منه» في ذيل الرواية ظاهرة في كون الشيء الذي هو المرجع أمراً كلياً حتى يصح اتصاف بعض أفراده بالحلية، وبعضه بالحرمة، ووقع الاشتباه في بعض أفراده من جهة الخارج، ولم يعلم اندراج ذلك الفرد المشتبه في أي فرد منه.

ووجه ظهور كلمة «منه» في كون مرجع الضمير أمراً كلياً هو أن كلمة منه ظاهرة في التبعض وهو لا يستقيم الا بجعل مجورها

بالشياء (١) ليس هو خصوص المشتبه باللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما (٢) اذ (٣) لا يستقيم ارجاع الضمير في منه

راجعا الى كلتي يكون المشتبه تحته لا الى نفس المشتبه لان التبويض انما يكون في شيء ذو فردين أو أفراد، فهذه أى كلمة منه قرينة على أن المراد بالشيء في الرواية أمر كلتي، بعض أفراده حلال، وبعضها حرام، ووقع الاشتباه في بعض موارد. 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 توهمه شارح الوافية حيث حمل الشيء على خصوص المشتبه والضمائر الثلاث ترجع اليه ويكون المعنى أن كل مشتبه فيه احتمال الحل والحرم 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 الوافية للموضوع المشتبه باللحم المشتري من السوق، وبلحم 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 لان كلمة من في قوله: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» للتبويض فيصير معنى الرواية أن كل مشتبه حلال حتى تعرف



## اليهما (١)

الحرام الذى داخل في المشتبه وبعض منه، فالمشتبه له فردان: حلال، وحرام، فهو حلال حتى تعرف الحرام منه، فلا بد أن يرجع الضمير المجرور الى كلي كي يستقيم معنى التبويض، ولو كان المراد من الشيء هو المشتبه الخارجى فلا يتصور التبويض فيه اذ لا معنى لمعرفة الحرام منه فانه اما حلال فقط واما حراماً. وان شئت فقل: ان الموجود الخارجى لا ينقسم الى قسمين كي يكون قسم منه حلالاً وقسمه الاخر حراماً فلا بد من حمل الشيء في قوله «كل شيء...» على الكلي ليصح رجوع ضمير منه اليه ويكون فرد منه حلالاً وفرده الاخر حراماً.

(١) أي الى المشتبه وضمير التثنية باعتبار اللحم المشتري 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 الخارجى، كالحلحمة المشتري من السوق، ويرجع ضمير «منه» الى الكلي ومطلق اللحم، فيصير معنى الرواية أن كل فعل مشتبه الموضوع الذي يحتمل الحل والحرمه فهو لك حلال حتى تعرف الحرام من نوعه في الخارج فتدعه.

قلت: انه وان صحّ ارجاع الضمير الى الفعل المشتبه الموضوع كالحلحمة المشتري بارتكاب الاستخدام في ضمير منه، الا أنه لا يصحّ ارجاعه الى الفعل المشتبه الحكم، كالحلحمة الحمير لعدم

لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ (١).  
 وأيضاً الظاهر أن المراد بقوله (ع): «فيه حلال وحرام» كونه  
 منقسماً اليهما ووجود القسمين فيه بالفعل (٢)

وجود نوع له يكون فيه قسم حرام وقسم حلال حتى يصح ارجاع  
 الضمير الى 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 النقيصة والزيادة في الكتابة يؤخذ بالثانية لكون الاولى خلاف  
 الطريق العقلاني.

(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،  
 كالمائع المشكوك في كونه خلا أو خمراً، وذلك لا يتصور الا في  
 الشبهات الموضوعية كما مثلنا، اذ لا تكون القسمة الفعلية في  
 الشبهات الحكمية، وانما تكون القسمة فيها فرضية امكانية بمعنى  
 احتمال الحرمة والحلية، فانا اذا شككنا في حلية شرب التتن مثلاً،  
 كان هناك احتمال الحلية والحرمة، وليس له قسمان يكون أحدهما  
 حلالاً والاخر حراماً، وقد شك في فرد أنه من القسم الحلال أو  
 من القسم الحرام.

لامردداً (١) بينهما اذ لا تقسيم مع الترييد اصلاً (٢) لا ذهنياً (٣)  
ولا خارجاً وكون الشيء مقسماً

(١) أى ليس المراد بقوله (ع): «فيه حلال وحرام» انه اما حلال  
واما حرام بنحو الترييد بأن يكون كل منهما محتملاً بل المراد به  
«كما عرفت» وجود القسمين فيه بالفعل.

(٢) انما قلنا انه ليس المراد بقوله: «فيه حلال وحرام» تردده  
بين كونه حلالاً أو حراماً لانه - بعد ما عرفت أن القضية ظاهرة  
فى الانقسام الفعلى بمعنى أن يكون قسم من الشيء المذكور حلالاً  
وقسم منه حراماً بالفعل - لا يجتمع مع التقسيم فان الترييد ضد  
للتقسيم اذ القسمة هو ضم القيود المنوعة او المصنفة الى المقسم  
بحيث يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم حتى يتكثر أفراد كقولنا:  
«الانسان اما ناطق واما ناهق» هذا مثال لضم القيود المنوعة الى  
المقسم، او كقولنا: الانسان اما تركي<sup>٣</sup> او فارسي، فانه مثال لضم  
القيود المصنفة الى المقسم بخلاف الترييد فانه احتمال شيء واحد  
للامرين فى مرحلة الظاهر الا انه فى الواقع مصداق لاحدهما.  
وملخص الكلام: أن<sup>٣</sup> الترييد انما يكون فى شيء واحد، والتقسيم  
يكون فيما يقبل التعدد، وهما لا يجتمعان.

(٣) ذكر صاحب الكفاية<sup>١</sup> أن<sup>٣</sup> المراد من القسمة الذهنية  
هيئنا هو تقسيم الكل الى الانواع والاصناف والاشخاص، ومن  
التقسيم الخارجى هو تقسيم الكل الى اجزائه وقيل المراد بالتقسيم  
الذهنى تقسيم الكلى الى الافراد الذهنية كشريك البارى وبالتقسيم

لحكيم كما ذكره المستدل (١) لم يعلم له معنى محصل (٢)، خصوصاً مع قوله (قدس سره) أنه يجوز لنا ذلك (٣) لأن (٤) التقسيم إلى الحكيم الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم أمر لازم قهري لا جائز لنا (٥)

الخارجي تقسيمه إلى الافراد الخارجية كالانسان.

(١) حيث قال ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه إلى هذين...؟

(٢) لأنّ التقسيم المذكور في الحقيقة ترديد وهو غير كون الشيء مقسماً لقسمين، والحاصل ليس الشيء قسمان يكون أحدهما حلالاً والآخر حراماً كي يكون هذا الشيء مقسماً لهما بل هو امر واحد مردد بين الحرمة والحلية.

(٣) حيث قال: بمعنى أنّه يجوز لنا أن نجعله مقسماً للحكيم...

(٤) إشارة إلى وجه الخصوصية. وملخصه: ان التقسيم الذي ذكره ليس هو التقسيم الحقيقي كي يكون أمره بأيدينا، بل المراد منه هو الترديد، ولا ريب أنّ الترديد انما حصل من عدم العلم بالحكم الشرعي والجهل به، ومن المعلوم أنّ العلم والظن بشيء والجهل به ليس من الامور الاختيارية، بل من الامور القهرية، وكذا ما يتوالت منهما من الترديد فان الشيء المشتبه لازمه القهري كونه مقسماً للحكيم ترديداً، فالتعبير بقوله: «يجوز» لا معنى له اذ لا دخل لتجويزنا وعدمه في كونه اما حلالاً واما حراماً.

(٥) اذ يصدق الجواز وعدمه في الامور الاختيارية للمكلف، لا في

الامور القهرية.

وعلى ما ذكرنا (١) فالمعنى (٢) والله العالم أن كل كلى فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكي والاميتة فهذا الكلى لك حلال الى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه (٣) وعلى الاستخدام (٤) يكون المراد أن كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال الى أن تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى الخارج فتدعه وعلى أى تقدير (٥) فالرواية مختصة (٦) بالشبهة الموضوعية

(١) من أن المراد بالشيء ليس خصوص المشتبه بل المراد منه هو الشيء الكلى الذي ينقسم الى وجود حلال فيه، وحرام فيه، ومشتبه فيه فعلاً.

(٢) أى معنى الرواية.

(٣) اذن فتكون الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية.

(٤) أى هذا الذى ذكرناه بناء على كون المراد من الشيء هو المشتبه الكلى، وأما على الاستخدام بأن يكون المراد من الشيء خصوص المشتبه الجزئى ويكون الضمير فى كلمة «منه» راجعاً الى النوع يكون المراد من الرواية أن كل جزئى خارجى...

(٥) أى سواء كان المراد بالشيء خصوص المشتبه الجزئى أو الكلى.

(٦) وجه الاختصاص ظهور الرواية فى كون القسمين موجوداً فى المقسم فعلاً، وهو يتصور فى الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية، فان المشتبه لو سلم جواز تقسيمه الى 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 احتمالاً وصلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية (٢) ولضمير منه (٣) ولو على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد (٤) مع تمام الكلام بدون (٥) كما قوله (ع) في رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام (٦) بيان منشاء الاشتباه الذي يعلم من

فيه بالفعل.

(١) وهو شارح الوافية. حيث قال: فصار الإحاصل أن "ما أشتبته حكمه، وكان محتملاً" لان يكون حلالاً ولان 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: «اذ لا يستقيم» ان الالتزام بالاستخدام يكون مصححاً لارجاع الضمير الى الفعل المشتبه الموضوع كاللحم المشتري من السوق، ولا يصح ارجاعه الى الفعل المشتبه الحكم كالحم 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 تاماً بدون القيد المذكور لعدم دخالته في افادة المراد لتتمام الكلام بدون كما ان هذا القيد غير مذكور في رواية اخرى.

(٦) خبر لقوله: «ان ذكر...» أي الغرض من ذكر 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 تاماً بدونه هو بيان منشاء الاشتباه وسببه بسعنى أن "الاشتباه في الشيء المشتبه انما حصل من جهة وجود الحلال والحرام فيه وهو من الامور الخارجية فتكون الرواية مختصة بما كان منشأ الاشتباه في الحكم الامور الخارجية وهو ما يسمّى بالشبهة الموضوعية فلا تشمل الشبهة الحكمية لانّ منشاء 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 لانّ العلم لا يصلح أن يكون غاية الا للحلية الظاهرة المترتبة على الشيء المشكوك، واما الحلية الواقعية المترتبة على الشيء بما هو فلا يكون العلم غاية له بل هو باق الى أن ينتهي أمده بالنسخ، أو يرتفع موضوعه.

(٢) أي بقيد «فيه حلال وحرام» أي كما يحصل الاحتراز بالقيود المذكور عن المذكورات في كلام شارح الوافية «وهي الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه أو عكسه» كذلك اشارة الى بيان سبب الاشتباه.

(٣) أي مما ذكرناه من أن قوله: «فيه حلال وحرام» بيان لان 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 الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن من أن نفرض شيئاً له قسمان، حلال، وحرام واشتبه قسم نازث منه، كاللحم فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير فهذا الكلي 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 الفعلي 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 التتن لعدم وجود القسمين في نوعه إذ هو إما حلال وإما حرام، لكن قال: إنه يمكن تصور انقسام الفعلي في مثال آخر وتوضيح الانتصار: أن اشتغال هذه الرواية على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية، إذ يمكن تصور الانقسام الفعلي فيها أيضاً كما إذا علمنا بحلية لحم نوع من الحيوان كالغنم، وعلمنا بحرمة نوع آخر منه كالخنزير مثلاً وشككنا في حلية لحم نوع ثالث منه كالحمار مثلاً فيحكم بحلية المشكوك فيه ما لم يعلم أنه حرام بمقتضى هذه الرواية، إذ يصدق عليه أن «فيه حلالاً وحراماً».

(٣) أي فيه حلال وحرام وعدم معلومية اندراج المشكوك تحت أحدهما. توضيح الفساد أن الظاهر من قوله (ع): «فيه حلال وحرام» أن منشاء الشك في الحلية والحرمة نفس انقسام الشيء إلى الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية، فإن الشك في حلية



لاشتباه لحم الحمار (١) ولا دخل له (٢) في هذا الحكم أصلاً ولا في (٣)  
تحقق الموضوع وتقييد (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 أو حليتها،  
وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية، فان الشك في حلية مايع موجود  
في الخارج ناشئ من انقسام المايح الى الحلال والحرام، اذ لو كان  
جميع المائح حلالاً أو الجميع حراماً لما شككنا في هذه المايح  
الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة فحيث كان المائح  
منقسماً الى قسمين: قسم منه حلال، كالخل، وقسم منه حرام كالخمر  
فشككنا في حلية هذا المائح الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون  
خلاً فيكون من القسم الحلال وأن يكون خمرأ فيكون من القسم الحرام.  
(١) لان منشاء الاشتباه فيه عدم النص، او اجماله، أو 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 «أي حلية لحم الغنم وحرمة لحم  
الخنزير» في تحقق موضوع الحكم الظاهري أي في كون الشيء مشتبهاً،  
بل قد عرفت آنفاً انه أو 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) بقيد اجنبي (٢) لا دخل له في الحكم (٣) ولا في تحقق الموضوع (٤) مع خروج (٥) بعض الافراد منه مثل شرب

حيث جعل قوله: «فيه حلال وحرام» من القيود الاحترازية ودخيلاً في الحكم بالحلية وفي تحقق الموضوع فانه بعد اثبات ان القيد المذكور لا دخل له في تحقق الحكم والموضوع واجنبي عنهما، قال: ان تقييد الموضوع بقيد اجنبي مستهجن.

(١) أي تقييد الامام عليه السلام موضوع الحكم الظاهري وهو «كل شيء».

(٢) وهو قوله: «فيه حلال وحرام».

(٣) أي لا دخل للقيد في الحكم بحلية لحم الحمار مثلاً.

(٤) أي لا دخل له في كون الشيء مشتبهاً كما عرفت توضيحه آنفاً.

(٥) هذا اشكال ثان على قوله: «فيه حلال وحرام» وملخصه أنه يلزم على ما ذكره المستدل (من كون القيد المذكور دخيلاً في الحكم بالحلية وفي تحقق موضوعه) خروج بعض الافراد الذي لا يوجد في نوعه حلال وحرام من قوله: «وفيه حلال وحرام» لانه كما عرفت ظاهر في الانقسام الفعلي بان يكون نوع منه حلالاً ولم يعلم أن المشكوك فيه من النوع الحلال، أو من النوع الحرام فالشبهة الحكمية التي لا يوجد في نوعها حلال وحرام كشرب التتن لاتشملها قوله: فيه حلال وحرام مع انه من الشبهات الحكمية التي يحكم بحليتها ظاهراً فيعلم من ذلك ان القيد المذكور غير دخيل في تحقق الحكم الظاهري وموضوعه.

التتن حتى احتاج (١) هذا المنتصر الى الحاق مثله (٢) بلحم (٣) الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع (٤) المركب مستهجن (٥)

(١) أي المحقق النراقي.

(٢) أي مثله شرب التتن الذي لا يوجد في نوعه حلال وحرام.

(٣) الجار متعلق بقوله: «الحاق».

(٤) متعلق بقوله: «احتاج».

أي المحقق النراقي بعد ما يرى أن القيد المذكور موجب لعدم شمول الرواية لمثل شرب التتن حكم بشمول الرواية لمثل شرب التتن بالاجماع أي يثبت الحكم الثابت للحم الحمار لشرب التتن بالاجماع المركب من النافين والمثبتين أي كل من التزم بحلية لحم الحمار التزم بحلية شرب التتن ايضاً والمنكر لحلية لحم الحمار ايضاً لو التزم بحليته التزم بحلية شرب التتن ايضاً.

(٥) خبر لقوله: «وتقييد الموضوع» ملخصه: أن تقييد الامام موضوع الحكم بالحلية بقيد اجنبي عن تحقق الحكم والموضوع بل هو مضر لكونه موجباً لعدم شمول الموضوع لبعض افراد المشتبه حكمه مستهجن لا يصدر من الامام فيعلم من تقييده انه (ع) في مقام بيان الشبهة الموضوعية فحمل الرواية عليها لا يوجب كون القيد اجنبياً ولا موجباً لعدم شمول الرواية لبعض أفرادها. والحاصل: أنه لو كان غرض الامام (ع) من الرواية شمولها للشبهة الحكمية ايضاً لم يذكر القيد الذي هو زائد وغير نافع بل مخل بالمقصود لكونه موجباً لعدم شمول الرواية لبعض أفراد الشبهات 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 كلحم العمار بعينه، وهكذا جميع الافعال المجهولة 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 المستمجن من متكلم عادي...  
(٢) هذا اشكال ثان على المنتصر، وملخصه ان اللازم مما ذكره المستدل حيث ذكر «من أن يفرض 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 النامي بالنسبة الى الانسان - لشرب البنج والتتن فان جنسه القريب هو الشرب بمعنى ادخال الدخان الى الجوف من اللحم فهو بمنزلة الحيوان بالنسبة الى الانسان بخلاف اللحم فانه جنس قريب للحم الغنم والعمار والخنزير فهو كالحيوان بالنسبة الى الانسان اذن فلا يمكن الحاق شرب التتن بلحم العمار.

بخلاف اللحم فمما (١) لا ينبغي أن يصغى اليه هذا كله مضافاً الى أن الظاهر (٢) من قوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام منه» معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء (٣) ومعلوم أن معرفة لحم

(١) جواب لقوله: «واما» أي لا يسمع 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 الاخر - يحكم بحليته حتى تعلم تحقق الكلي في ضمن الحرام المعلوم الذي داخل تحت الكلي. وبعبارة واضحة: ان اللحم الكلي المنقسم الى لحم الغنم والخنزير حلال حتى يعلم أن اللحم المذكور تحقق في ضمن لحم الخنزير فيكون حاصل المعنى بناء على فرض المنتصر الحكم بحلية الحمار حتى يعلم تحقق اللحم في ضمن الخنزير المعلوم الحرمة وهو لا معنى له لانه لا علاقة بين حرمة لحم الخنزير وحلية لحم الحمار فكيف يكون تحقق 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 بحرمة فانه موجب لارتفاع الحلية الظاهرية الثابتة له.

(٣) حيث ان المنتصر فرض الشيء الكلي المنقسم الى حلال وحرام فان الحلال كالغنم داخل في الشيء الكلي وكذا الحرام كلحم الخنزير فتحكم بحلية الكلي حتى تعرف الحرام الذي في ضمن الشيء وهو لحم الخنزير فيكون المعنى هو الحكم بحلية الشيء المشكوك أي لحم

الخنزير وحرمته لا يكون غاية لعلية لحم الحمار. وقد اورد (١) على الاستدلال بلزوم استعمال قوله (ع) فيه حلال وحرام في معنيين أحدهما أنه قابل للاتصاف بهما وبع باراة أخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني أنه منقسم اليهما 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 لعلية لحم الحمار لعدم رابطة بينهما.

(١) المورد هو المحقق القمي في القوانين حيث قال: انه بناء على تفسير شارح الوافية الرواية يكون استعمال اللفظ وهو قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» في معنيين.

الاول: أن يكون الشيء المشتبه قابلاً لان يتصف بالعلية والحرمة كي يخرج ما لا يكون قابلاً للاتصاف بأحدهما كالأعيان التي لا يتعلق التكليف بهما وكالأفعال الاضطرارية.

الثاني: أن يكون الشيء المشتبه منقسماً الى قسمين بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً ، وقسم منه حراماً بأن يوجد النوعان فيه فخرج به ما لا يوجد النوعان فيه كما علم حليته أو حرمته. وملخص الكلام: ان قوله: «فيه حلال وحرام» يستعمل في معنيين: أحدهما قابلية الاتصاف كي يخرج بها ما لا يكون قابلاً 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 جايز وبلزوم (٣) استعمال قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في (٤) المعنيين ايضاً لان المراد حتى تعرف من الادلة الشرعية اذا اريد معرفة الحكم المشتبه، وتعرف (٥) من الخارج من بينة أو غيرها (٦) الحرمة (٧) اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه (٨)

(١) بأن يكون الانقسام فرضية احتمالية كما في الشبهات الحكمية.

(٢) أي استعمال اللفظ في معنيين.

(٣) أي قد اورد القمى على استدلال شارح الوافيه بالرواية «بلزوم...» هذا ايراد ثان من القمى. وملخصه: أنه على ما ذكره يكون الشيء في قوله: «كل شيء» اعم من الحكم المشتبه والموضوع المشتبه فاذا كان المراد من الشيء هو الحكم فيكون معنا قوله «حتى تعرف» أن تعرف الحكم من الادلة الشرعية. واذا كان المراد منه الموضوع المشتبه يكون معنى قوله: «حتى تعرف» أن تعرف الموضوع المشتبه من البينة فاستعمل قوله: «حتى تعرف» في الادلة الشرعية والبينة معاً وهذا هو استعمال اللفظ 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 طاهر حتى

فليتأمل (١) انتهى. وليته (٢) أمر التأمل في الايراد الاول ايضاً، ويمكن ارجاعه (٣) اليهما معاً وهو (٤) الاولى. 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 للمعنيين، وهو عبارة عن كل ما يحتمل أن يكون حلالاً وحراماً، وهو كما يصدق على ما يمكن أن يتصف بالحلال والحرام، كذلك يصدق على ما يوجد فيه القسمان وشمول الكلبي على أفراده ليس من باب استعمال اللفظ في معنيين.

وبعبارة اخرى: أن قوله: «فيه حلال وحرام» استعمل في معنى واحد، وهو الشيء الذي يحتمل الحلية والحرمة فيه، ويدل بالالتزام على الامرين المذكورين أي كون الشيء قابلاً لان يتصف بالحلية والحرمة، وكون الشيء منقسماً اليهما بالفعل وأين هذا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

(٣) أي ارجاع الامر بالتأمل في كلام القمي الى كلا الايرادين.

(٤) أي ارجاع الامر بالتأمل الى كلا الايرادين اولى من ارجاعه

الى الايراد 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 الاتية للاحتياط 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 سنداً ودلالة.

- (١) على اثبات اصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية.  
 (٢) أي بعض الاخبار ظاهر في الدلالة على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بحيث لو تمت اخبار الاحتياط لوقعت المعارضة بينهما كقوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي».  
 (٣) أي بوجوب الاحتياط بحيث لو ورد أمر عام بوجوبه يكون حاكماً على الاخبار الدالة على عدم وجوب الاحتياط كقوله (ع) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع فلو تمت الاخبار الاتية الدالة على وجوب الاخبار الاتية الدالة على وجوب الاحتياط تكون حاكمة على خبر الحجب ونظيره كما عرفت.

### التحقيق في اخبار العلق

قال الاستاذ الاعظم: وهي اربع على ما تفحصناه عاجلاً.  
 الاولى: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...»<sup>١</sup>.

١- الوسائل الجزء ١٢ الباب ٤ من ابواب ما يكتسب ح ٤.

الثانية: رواية عبدالله بن سليمان، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن - الى 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 متحدة 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 مسعدة بن صدقة، ولعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتمالها على جملة من أمثلة الشبهة المصدقية فرأى اختصاصها بها ولم يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية وعكس الامر صاحب الكفاية ره فتمسك للبراءة في الشبهة الحكمية بموثقة مسعدة بن صدقة، ولم يستدل بالروايتين. ولعل الوجه في عدم استدلاله بهما ظهور قوله عليه السلام «فيه حلال وحرام» فيهما في فعلية الانقسام الى القسمين المختصة بالشبهات الموضوعية، اذ لا معنى لانقسام الشيء المجهول حرمة وحليته الى 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 المجتهدين والاختباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي، أو نقلي على تحريمه من حيث هو (١) ولا على (٢) تحريمه من حيث أنه مجهول 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 بالاجماع لاصالة البراءة

(١) بأن لا يرد دليل عقلي على قبح الفعل بما هو فعل من الافعال كالظلم مثلاً أو دليل شرعي على حرمة كالخمر بما هو خمر أي فيما لم يرد دليل على بيان حكمه الواقعي.

(٢) أي ولا يرد دليل على تحريم الشيء المشكوك ظاهراً.

(٣) خبر لقوله: «أن الحكم...» أي حكم الشارع فيما لم يرد

دليل على حرمة 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 فتكون حاكمة أو واردة على التقرير المذكور

للاجماع لان مقتضى الاجماع المذكور عدم التكليف فيما لم يعلم

التكليف به خصوصاً، أو عموماً بالعقل والنقل وهذا مما لا نزاع فيه

لاحد حتى الاخباريين لكنهم أوجبوا الاحتياط في ذلك المورد بزعم

الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط وهو (١) نظير حكم العقل الاتي.

الثاني: دعوى اجماع العلماء على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه (٢) من حيث هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب، وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه:

الاول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه، فانك لا تكاد تجد

قيام الدليل على وجوبه 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 يقد دليل على الاحتياط والا فيكون هو حاكماً او وارداً عليه كذلك الاجماع المقرر في المقام فانه قائم على البراءة ويكون دليلاً عليها ما لم يقد دليل على وجوب الاحتياط والا فهو يكون حاكماً او وارداً على الاجماع المذكور.

(٢) أي اذا لم يرد دليل على أن الشيء الفلاني كشرب التتن مثلاً حرام واقعاً فلا يجب الاحتياط فيه سواء ورد دليل على تحريمه 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 الواقعي.

ومما ذكرنا ظهر وجه الفرق بين التقريرين حيث ان الاجماع على البراءة على التقرير الاول معلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط، بخلاف هذا التقرير فانه غير معلق على شيء.

من زمان المحدثين (١) الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى من (٢) يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط. نعم ربما يذكرونه (٣) في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها (٤) ولا بأس بالاشارة الى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول (٥) فمنهم (٦) ثقة الاسلام الكليني (٧) ره حيث صرح في

- (١) وهم اصحاب الائمة وتابعيهم الذين صنفوا 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 فقهاءهم، والكلين بضم الكاف وتخفيف اللام منسوب الى قرية كلين، وهي قرية من قرى ري.

ديباجة (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 يحكم بلزوم الاحتياط مع وجود الاخبار الدالة عليه في تعارض الخبرين.

(٣) كذيل مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة زرارة حيث قال (ع) في الخبرين المتعارضين بعد ذكر المرجحات الاخر «خذ ما وافق منهما الاحتياط».

(٤) أي بوجوب الاحتياط أي 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 اولي اذا 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 اولي.

(٥) أي في تعارض النصين.

(٦) أي فيما لانص فيه من الشبهة التحريمية. وجه الظهور هو استبعاد التفصيل بين المقامين 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) الصدوق فانه قال: اعتقادنا أن الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي. ويظهر من هذا (٢) موافقة والده ومشايخه، لانه (٣) لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته (٤) لهم بل ربما «يقول (٥) الذي أعتقده، وأفتى (٦) به» واستظهر (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 بالاخبار المطلقة الواردة بالاحتياط في الصورة الخالية عن المعارضة، ومن التزم بالعمل بالاحتياط في صورة المعارضة التزم بالعمل بها فيما لا نص فيه من الشبهة.

(١) أي ممن يدل ظاهر كلامهم على البراءة فيما لم يرد دليل على حرمة.

(٢) أي من قوله: «اعتقادنا».

(٣) أي لان الصدوق لا يعبر بمثل «اعتقادنا».

(٤) أي مع مخالفة الصدوق لوالده، ومشايخه، أي لو كان مخالفاً في الاعتقاد لوالده ومشايخه لم يعبر بلفظ «اعتقادنا» فانه ظاهر في كونه موافقاً لهم بل ظاهر في اتفاق الامامية.

(٥) أي ربما يقول الصدوق...

(٦) من باب الافعال.

(٧) أي استظهر بعض من هذه العبارة ايضاً وهي قوله اعتقادنا

أن كون الاشياء على الاباحة من دين الامامية.

الإمامية وأما السيدان (١) فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه (٢) مفسدة. وصرحا أيضاً في مسألة العمل بخير 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 الوقف، إلا أنه صرح في العدة بأن حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك (٥) وإليه (٦) نذهب انتهى.

وأما من تأخر عن الشيخ كالحلي، والمحقق، والعلامة، والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يعلم (٧) من مراجعة كتبهم وبالجملة فلا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط وأن كان ظاهر المعارج نسبتته (٨)

(١) أي السيد المرتضى والسيد ابوالمكارم ابن زهرة.

(٢) أي يستقل العقل بإباحة ما لا يثبت كونه ذامفسدة.

(٣) أي على حرمة شرب التتن مثلاً.

(٤) الحاكم بإباحة الأشياء.

(٥) أي دل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن

كان الأصل الأولي في الأشياء الوقف عند العقل.

(٦) أي إلى كون الأشياء على الإباحة.

(٧) خبر لقوله: «فحكمهم».

(٨) أي نسبة القول بالاحتياط إلى جماعة وجه الظهور أنه

ذكر في مثل المقام أن العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون



الى جماعة ثم انه ربما نسب الى المحقق (قدس سره) رجوعه عما في المعارج (١) الى ما في المعتبر من التفصيل (٢) بين ما يعم به البلوى وغيره وانه لا يقول بالبراءة في الثاني (٣) وسيجيء الكلام في هذه النسبة (٤) بعد ذكر الادلة انشاء الله ومما ذكرنا (٥) يظهر أن تخصيص بعض القول (٦) بالبراءة بمتأخرى الامامية مخالف (٧)

الى وجوبه وهذا الكلام ظاهر بل صريح في وجود القائل بالاحتياط وانما قال ظاهر المعارج مع انه 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 المعارج جريان البراءة في الشبهة التحريمية وعدل عنه في المعتبر الى التفصيل بين المسائل التي تعم البلوى وغيرها بالالتزام بجريان البراءة في الاول دون الثاني، بتقريب انه لو كان الحكم مما يعم به البلوى موجوداً لوصل اليها ايضاً فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم وجوده بخلاف ما لا يعم البلوى به يمكن أن يكون موجوداً ولم يصل اليها.

(٣) أي في غير ما يعم به البلوى.

(٤) أي نسبة التفصيل الى المعتبر باطل.

(٥) من ذهاب المتقدمين والمتأخرين الى القول بالبراءة.

(٦) مفعول لقوله «تخصيص».

(٧) خبر لقوله: «أن تخصيص» وجه كونه مخالفاً للواقع

ما عرفت أن متقدمي الامامية ايضاً يلتزمون بالبراءة.

للواقع وكأنه (١) ناش عما رأى (٢) من السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد (٣). ويؤيده (٤) ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق (٥) الى (٦) جماعة. الثاني (٧): الاجماع المنقولة والشهرة المتحققة، فانها (٨) قد تفيد القطع بالاتفاق. وممن استظهر منه دعوى ذلك (٩) الصدوق (١٠) قد ره في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته. وممن ادعى اتفاق المحصلين

(١) أي تخصيص القول بالبراءة بمتأخرى الامامية.

(٢) ماض مجهول.

(٣) فتخيل أن هذا التمسك بعنوان الاستدلال وغفل أنه على

سبيل التأييد.

(٤) أي يؤيد القول باختصاص البراءة بالامامية.

(٥) أي سواء كانت الشبهة وجوبية، أو تحريمية.

(٦) متعلق بقوله: «نسبة» أي أن المعارج نسب القول بعدم وجوب

الاحتياط الى جماعة فيفهم منه أن جماعة اخرى التزموا بوجوب

الاحتياط الا انه ناش مما ذكرناه من الغفلة.

(٧) الى هنا تم الكلام في الاجماع المحصل. ومن هنا شرع

في بيان الاجماع المنقول.

(٨) أي الاجماع المنقولة بانضمام الشهرة الموجودة قد

تفيد القطع باتفاق العلماء وذلك عند كثرة المنقلة.

(٩) أي الاجماع.

(١٠) مبتدئ مؤخر وقوله: «وممن استظهر...» خبر مقدم.

عليه الحلى (١) فى اول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع: أنه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فى المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ماخذ الشريعة التمسك بدليل عقلى» انتهى. ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع (٢) كتابه هو (٣) أصل البراءة. وممن ادعى اطباق العلماء المحقق (٤) فى المعارج فى باب الاستصحاب. وعنه (٥) فى المسائل المصرية أيضاً فى توجيه نسبة (٦) السيد الى مذهبنا جواز (٧) ازالة النجاسة

- (١) مبتدء مؤخر وقوله: «وممن ادعى» خبر مقدم.
- (٢) أي من تتبع كتاب الحلي يرى أنه كانت عاداته التعبير من أصل البراءة بدليل العقل، وكذا كانت عاداته الرجوع الى أصل البراءة عند فقد الأدلة الثلاثة من الكتاب والسنة والاجماع.
- (٣) خبر لقوله: «ومراده».
- (٤) مبتدء مؤخر، وقوله: «وممن ادعى» خبر مقدم أي ادعى المحقق اجماع العلماء على البراءة.
- (٥) أي عن المحقق فى كتاب المسائل المصرية.
- (٦) توضيحه: أن السيد نسب جواز ازالة النجاسة بالماء المضاف الى مذهب الشيعة واورد عليه بأنه كيف نسب ذلك الى 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 اجماعى.
- (٧) مفعول لقوله: «نسبة» أي نسب السيد جواز ازالة النجاسة بالماء المضاف الى مذهبنا.

بالمضاف مع عدم (١) ورود نص فيه أن (٢) من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل (٣)، ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمايعات، فلولا كون (٤) الاصل اجماعياً لم يحسن من المحقق (قدس سره) جعله وجهاً لنسبة مقتضاه الى مذهبنا، واما الشهرة فانها تتحقق بعد التتبع في كلمات الاصحاب خصوصاً في الكتب الفقهية، ويكفي في تحققها (٥) ذهاب من ذكرناه، من القدماء، والمتأخرين.

(١) أي مع أنه لم يرد من الامامية نص في جواز ازالة النجاسة بالماء المضاف.

(٢) أي قال المحقق في توجيه نسبة السيد الى مذهبنا... أن من اصلنا.. أي من قاعدتنا. والحاصل 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 لو لم يكن العمل باصالة 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 والمحقق ذكر في توجيه ذلك ان مستند السيد في دعواه الاجماع هو العمل باصالة البراءة فلو لم يكن العمل بالبراءة اجماعياً بل كانت معمولاً بها عند البعض لم يكن هذا تسويهاً لدعوى السيد اذ عمل البعض باصالة البراءة لا يصح اسناد مقتضاها الى الكل.

(٥) أي في تحقق لاشهرة فقد عرفت ان القائلين بالبراءة

الثالث (١) الاجماع العملى الكاشف عن رضاء (٢) المعصوم عليه السلام فان سيرة المسلمين من اول الشريعة، بل فى كل شريعة على عدم الالتزام (٣) والالزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص، وعدم الوجدان وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك (٤) الا لعدم احتياج الرخصة فى العمل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهى فيها (٥) قال المحقق على ما حكى عنه أن أهل الشرايع كافة لا يخطئون (٦) من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم (٧) الاذن فيها

لا يختصون بالمتأخرين بل من القدماء ايضاً ملتزمون بالعمل بها وهذا المقدار يكفى في تحقق الشهرة بالعمل باصالة البراءة.

(١) أي الوجه الثالث من تقرير الاجماع على اصالة البراءة.

(٢) وهذا الرضاء يحصل العلم به من عدم ردهم.

(٣) أي لا يلتزمون المسلمون عملاً بترك محتمل الحرمة

ولا يحكمون بلزوم ترك ما يحتمل حرمة قولاً بعد الفحص عن وجود الدليل على النهى وعدم وجدانه.

(٤) أي ليس استمرار طريقة الشارع على تبليغ المحرمات

دون المباحات.

(٥) أي يكفى في اثبات الرخصة عدم وجدان الدليل على

النهى. وانما المنع يحتاج الى البيان لا الرخصة في الفعل.

(٦) من باب التفعيل من التخطئة أي لا يحكمون بخطاء من

سبق الى شرب التتن مثلاً.

(٧) أي سواء علم المتناول بصدور الاذن من الشارع يتناوله

من الشرع أم لم يعلم ولا يوجبون (١) عليه عند تناول شيء من  
المأكول، والمشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه (٢)  
في كثير من المعمرات اذا تناولها من غير علم، ولو كانت (٣)  
محظورة لاسرعوا الى تخطئه 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 الى الدليل العقلي الاتي «٧»

هذا او شك فيه.

(١) أي لا يحكمون بانه وجب على المتبادر بالتناول أن يعلم  
بتصريح الشارع باباحة ما أكله وشربه بل يكتفون في جوازهما  
بمجرد عدم وجدان النهي عنهما.

(٢) أي يحكمون بمعذورية من أكل شيئاً محرماً او شربه  
جاهلاً به.

(٣) أي لو كانت المشتبهات ممنوعاً ارتكابها لحكم أهل الشرايع  
بخطأ المتبادر الى تناولها ولا يعدونه معذوراً وهو كما ترى.

(٤) أي ان كان غرض المحقق من قوله: «أن أهل الشرايع  
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 الشرايع، بل بناء كافة العقلاء وان لم يكونوا من أهل الشرايع على قبح ذلك (٢)، وان كان الغرض (٣) منه أن بناء للعقلاء على تجويز الارتكاب (٤) مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحها (٥) لفرض العقاب من لوازم القهرية لفعل الحرام مثلاً

(١) أي لقبح مؤاخذه الجاهل.

(٢) أي على قبح مؤاخذه الجاهل، ولا اختصاص له بخصوص أهل الشرائع.

(٣) أي ان كان غرض المحقق مما ذكره «من أن» أهل الشرايع لا يخطئون من بادر...»

(٤) أي على تجويز ارتكاب الجاهل ما جهل حكمه مع قطع النظر عن قبح العقاب بلا بيان.

(٥) أي حتى لو فرض عدم قبح مؤاخذه الجاهل لكان ارتكابه جازياً ببناء العقلاء عليه.

(٦) تعليل لقوله: لو فرض عدم قبح المؤاخذه، وكان هنا سؤالاً مقدرًا وهو كيف يتصور عدم قبح مؤاخذه الجاهل.

وجوابه: أنه يفرض ذلك فيما اذا فرض كون العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام كشرب الخمر كما ان الاسكار من اللوازم القهرية له كذلك ترتب العقاب عليه بمعنى أن «شرب الخمر مثلاً» يستلزم ترتب العقاب عليه قهراً من غير مدخلة العلم والجهل فيه نظير ترتب آثار السم من المهلاكة على أكل السم فانه مهراك سواء كان الآكل عالماً به أم جاهلاً.

أو فرض (١) المولى فى التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على العرام ولو صدر جهلاً لم يزل (٢) بنائهم على ذلك فهو (٣) مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجىء الكلام فيه (٤) ان شاء الله.  
الرابع (٥): من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من

(١) عطف على قوله: «لفرض العقاب» أي ان كان الغرض بناء العقلاء على جواز ارتكاب المشكوك حتى لو فرض 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 مبنى من التزم بوجوب دفع الضرر المحتمل فلا يصح ما ذكره المحقق.

(٤) أي في وجوب دفع الضرر المحتمل وعدمه في مبحث الشك في المكلف به.

(٥) من أدلة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وهذا ما هو المعروف على اللسنة بالبراءة العقلية.



دون بيان التكليف ويشهد له (١) حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه أصلاً بتحريمه (٢)، ودعوى (٣) أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي

(١) أي لحكم العقل بقبح العقاب.

(٢) أي العقلاء يحكمون بقبح المؤاخذه على الفعل الذي يعترف المولى بعدم اعلامه بتحريمه للعبد لان "الانبعاث نحو عمل او الانزجار عنه انما هو من آثار التكليف الواصل، وما يكون محركاً للعبد نحو عمل او زاجراً له عنه انما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي، 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 تمامية البيان من قبل المولى، فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة ومسلمة عند الاصولي والخباري، فتكون هذه القاعدة حاكمة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

(٣) ملخص هذه الدعوى: انا لا نسلم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما يحتمل حرمة لان "قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل - الحاكمة بوجوب التحفظ على الحكم الواقعي حذراً من الوقوع في الضرر المحتمل - بيان عقلي فتسقط قاعدة قبح العقاب 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 الجاهل فان "البيان بالمعنى الثاني موجود في المقام فان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل اعنى به العقاب يقتضى ايجاب الاحتياط عليه فمعناه

فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته (١) لا يكون (٢) بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو (٣) بيان لقاعدة كلية ظاهرية، وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت (٤) عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في

لا يبقى موضوع لقبح العقاب بلا بيان. وبعبارة ثالثة: أن البيان الصالح للعقاب الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان اعم من الواقعي والظاهري ومن الشرعي والعقلي.

(١) أي على تقدير ثبوت حكم العقل. وفي هذه العبارة اشارة الى أن المصنف لا يسلم جريان قاعدة دفع الضرر المحتمل في حد نفسها في المقام كي تكون بياناً للتكليف المجهول.

(٢) أي لو سلمنا ثبوت الحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل الا أنه لا يكون بياناً للتكليف المجهول كي تكون واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٣) أي الحكم المذكور حكم ظاهري. ان شئت فقل: ان وجوب دفع الضرر المحتمل وجوب نفسي يعاقب المخالف على مخالفته وان لم يكن تكليف واقعي 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 تكليف في الواقع.

والحاصل: أن مخالفة القاعدة توجب العقاب على مخالفة نفسها لا على الواقع الذي هو المحتمل في المقام.

الواقع، لا على (١) التكاليف المحتمل على فرض وجوده فلا يصلح القاعدة (٢) لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح وارادة عليها.

لانها (٣) فرع احتمال الضرر اعنى العقاب، ولا احتمال (٤) بعد

(١) أي لا يعاقب المكلف على مخالفة التكليف المحتمل على فرض وجوده في الواقع بل تجرى البراءة من التكليف المحتمل.

(٢) أي لا يصلح أن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وارادة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ووجه عدم الصلاحية أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل انما هو في مورد يحتمل فيه الضرر وذلك انما يكون فيما ثبت العقاب ببيان الشارع للتكليف لكن المكلف تردد بين الامرين كما في المشبهة المحصورة، كالانائين المشتبهين او كالكسك في وجوب الظهر او الجمعة المشبهة الخالية عن العلم الاجمالي التي لم يثبت فيها تكليف 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 يحرز صغرى القاعدة ويترتب عليها كبرائها ولا مجال لها فيما لا يحتمل فيه الضرر.

(٤) أي احتمال الضرر منتف بعد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتكون هذه القاعدة وارادة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد (١) قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع بالتكليف فيتردد المكلف به بين أمرين كما في الشبهة المحصورة (٢) وما يشبهها (٣).

(١) أي مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ليس الشبهة الخالية عن العلم الاجمالي الذي لم يثبت فيه بيان من الشارع كاشبهات البدوية بعد الفحص بل انما هو ما ثبت العقاب فيه...

(٢) وهي ظاهرة في الشبهة الموضوعية كالانائين المشتبهين فانه وصل اليها بيان الشارع وهو اجتناب عن النجس الا أن المكلف به مشتبه فلا يعلم أنه أي كأس من الكأسين فمورد العقاب المحتمل هنا اذا ارتكب أحد الكأسين وترك الاخر.

(٣) وهي الشبهة المحصورة الحكمية كالشك في وجوب الظهر او الجمعة فان أصل الوجوب ثابت الا أن المكلف به مردد بين الظهر والجمعة فاذا أتى باحدهما اما الظهر او العصر وترك الاخر يكون مورداً لقاعدة دفع العقاب المحتمل.

ملخص كلامه: الى هنا ان قاعدة دفع الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل قاعدة ظاهرية - كسائر القواعد الظاهرية الدالة على الاحكام للظاهرية - دالة على أن دفع الضرر واجب نفسي يعاقب العبد على مخالفته، سواء، كان نى مواردها حكم واقعي أم لا؟ فالعقاب انما هو على مخالفة نفس الوجوب المستفاد من القاعدة لا على مخالفة التكليف الواقعي لان التكليف الواقعي غير واصل الى المكلف، فتجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وبها يرفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا تكون القاعدة بياناً للحكم

هذا (١) كله ان اريد بالضرر العقاب، وان اريد بها (٢) مضره اخرى غير العقاب (٣) التي (٤) لا يتوقف ترتيبها على العلم فهو (٥) وان كان محتملاً لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان الا ان 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 وارده على قاعدة وجوب دفع الضرر ان اريد بالضرر العقاب، واما ان كان الضرر غير العقاب فسياًتي 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 كسكرات الموت وطول الموقف في القيامة.

(٤) صفة لقوله: «مضره...» أي المضره الدنيوية لا يتوقف ترتيبها على العلم بالمضره فان شرب الخمر يوجب ذهاب العقل مثلاً سواء علم الشارب به أم لا، وهذا بخلاف المضره الاخرية كالعقاب فانها مترتبة على العلم بها ولو شربها جاهل لا يترتب، العقاب على شربه.

(٥) أي الضرر غير العقاب وان كان محتملاً لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب لان العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان لا بعدم وقوع المكلف في المهلكة أو في قساوة القلب عند ارتكاب الحرام المحتمل.

(٦) أي من جهة احتمال الضرر غير العقاب شبيهة موضوعية،

## فيها (١) باعتراف الاخباريين فلو ثبت (٢) وجوب دفع المضرة

فان في ارتكاب شرب التتن مثلاً يحتمل الضرر الدنيوي كتمريض البدن وشبهة تمريض البدن شبهة موضوعية لانه ليس من وظيفة الشارع بيان أن الخمر يوجب المرض، نعم ان الشبهة من جهة احتمال العقاب شبهة حكمية لان من وظيفة الشارع بيان أن الخمر يوجب العقاب.

والحاصل: ان الشبهة في شرب التتن من جهة احتمال الضرر الدنيوي شبهة موضوعية ومن جهة احتمال العقاب شبهة حكمية، ولا مانع من كون الشيء ذا جهتين من أن يكون مصداقاً للشبهة الموضوعية من جهة، ومصداقاً للشبهة الحكمية من جهة اخرى.

(١) أي في الشبهة الموضوعية. فان الاخباريين ايضاً معترفون بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية والمرجع فيها هي البراءة.

(٢) أي لو ثبت وجوب دفع الضرر غير العقاب ايضاً لكان هذا اشكالاً وارداً على كل من الاصوليين والاخباريين، فان الاشكال المذكور ليس مختصاً بالاخباريين فقط. ووجه اشتراك ورود الاشكال على كل منهما هو أن كلا 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 تقتضى وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية مع أن كلا منهما لا يقولون بذلك.

المحتملة لكان هذا (١) مشترك الورد فلا بد على كلا القولين (٢) اما من (٣) منع وجوب الدفع، واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية، ان شاء الله.

(١) أي لكان وجوب دفع الضرر اشكالاً مشترك الورد على الاصوليين والاعباريين.

(٢) أي على قول الاصوليين والاعباريين.

(٣) بأن يقولون ان دفع الضرر غير العقاب غير واجب عقلاً أو يدعون بانه وان كان واجباً عند العقل الا أن الشارع اذن ارتكاب مشكوك الضرر فمع اذنه لا يكون الضرر محتملاً كي يحكم 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 لانها 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 ثلاث:

الجهة الاولى: في تمامية هذه القاعدة وعدمها في حد نفسها.

الجهة الثانية: في أنها واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر

المحتمل او الامر بالعكس.

الجمهه الثالثه: في احاطها مع أدله وجوب الاحتياط على تقدير  
تماميتها.

أما الجمهه الاولى: فلا شبهه في تمامية القاعده المذكوره، 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 لان يكون باعثاً ومحركاً  
لارادة العبد ما لم يصل اليه فان المحرك للعبد 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 وفات مطلوبه واقعاً.

قلت: ليس مطلق 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 أن يكون مستنداً الى عدم تمامية البيان من قبل مولاه  
اذا لم يستوفى مراده. ببيان يمكن وصول العبد اليه عادة، واما أن  
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 للتكليف الحقيقي اذ المفروض انه متقدم على الوصول فلا عقاب فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة ومسلّمة كبروياً عند الاصولي والخباري، وانما النزاع بينهما في صغرها حيث يدعى الاخباريون منع الصغرى باثبات بيانية أدلة الاحتياط، والاصوليون لا يقبلون ذلك، الا ان السيد الاستاذ دام ظله انكر ذلك وقال: ان الحكم العقلي بالقبح والحسن فيه مسلكان ثم قال ان العقاب بلا بيان لا يقبح على كلا المسلكين وله كلام طويل في المقام لاحظ لكن المطلوب اوضح من أن يخفى فان القاعدة المذكورة من المسلمات والتفصيل موكول الى محله.

أما الجهة الثانية: فالمشهور بينهم ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لان موضوعها هو احتمال الضرر ومع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم وصول التكليف الى المكلف 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 البين أحد البيانين من الشرع لم يستقل العقل بقبح العقاب ابدأ ومن هنا يتضح أن دليل 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 المفسد التي تبتنى عليها الاحكام مما لا يرجع الى  
الضرر الدنيوي ولا الى العقاب الاخروي 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 وأثمال، فلنقدم  
الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر هو العقاب فنقول: ان تحقيق  
الحال في المقام يقتضى التحقيق في معنى الوجوب الذي حكم به  
العقل وفيه احتمالات أربعة:

الاول: ما عن الشيخ (قدس سره) من أن الوجوب في قوله:  
«وجوب دفع الضرر المحتمل» وجوب نفسي فيكون العقاب على  
مخالفة نفسه لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، فلا يكون  
وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف الواقعي اذ القاعدة المذكورة قد  
فرض في موضوعها احتمال العقاب ولا تكون هي مصححة لهذا  
العقاب المحتمل لانه في رتبة سابقة عليها والحكم متفرع على  
موضوعه بل لا بد ان يكون المصحح للعقاب المحتمل امراً آخر غير  
نفس القاعدة فاذا لم تكن القاعدة مصححة للعقاب المحتمل لا تصلح

ان تكون بياناً للواقع وحجة عليه، فلو فرض كون القاعدة مصححة للمعقوبة فلا بد أن يكون العقاب الذي تصححه عقاباً آخر غير العقاب المحتمل المأخوذ 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 أن يكون طريقياً، ولا ارشادياً فيتعين ان يكن نفسياً اما عدم كونه طريقياً اذ هو انما يكون بداعي تنجيز الضرر المحتمل، والمفروض انه منجز في مرحلة سابقة عليه. واما عدم كونه ارشادياً فسيأتي وجهه، فاذا تعيّن كونه وجوباً نفسياً غير متعرض لبيان التكليف الواقعي فهو لا يكون واصلاً 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 لانّ مع النقص بالتكليف لا يتعدد العقاب فكيف يتعدد مع احتمالته. 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 يترتب العقاب على مخالفتها، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع في جميع موارد القواعد الظاهرية.

وثالثاً: أن مخالفة حكم العقل بما هو لا يسوجب العقاب ما لم يستتبعه حكم شرعي وحيث ان في المقام يكون حكم العقل في سلسلة

معلومات الاحكام فلا يكون ملازماً لحكم شرعي .

الثاني: ما ذهب اليه صاحب الكفاية، والمحقق النائيني، والمحقق العراقي، والاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ، من أن وجوب دفع الضرر المحتمل ارشادي<sup>١</sup> بمعنى أن العقل يحكم ويرشد الى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه، والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي أن<sup>٢</sup> الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال لعقاب، ولولاه لما كان العقاب محتملاً على ما تقدم بيانه، بخلاف الوجوب الارشادي فانه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب اذ لولا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل الى تحصيل الامن منه الوجوب الارشادي فانه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب، اذ لولا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل الى تحصيل الامن منه فمورد وجوب دفع الضرر المحتمل ما كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً بان فرض وصوله تفصيلاً أو اجمالاً بنفسه او بطريقه كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص ففي هذين الموردين يكون حكم العقل بوجوب دفع الضرر 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 والياس عن الحجة على التكليف فمورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الاخر 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 يتصف بالارشاد وان الارشادية في قبال المولوية من شؤون الامر والحاصل حيث انّ العقل لازجر له ولابعث فلامعنى لارشادية حكمه وعلى هذين الاحتمالين يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان وارادة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

الثالث: أن وجوب دفع الضرر وجوب طريقي الى الواقع قبع 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 ارادة الوجوب الطريقي من القاعدة المذكورة مستلزمة للدور. توضيحه: أنّ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب ويكون منشأ له كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارده وكوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف لان احتمال التكليف الواقعي غير الواصل بنفسه او بطريقه لا يستلزم العقاب ففي موارد جعل الوجوب الطريقي كان التكليف على تقدير تحققه واصلاً الى المكلف بطريقه، فاتضح أن الوجوب الطريقي هو المنشاء لاحتمال العقاب فيكون في رتبة سابقة على احتمال العقاب كما هو شأن كل علة بالقياس الى معلوله مع أنّ احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل فلا بد من تقديمه عليه تقدم الموضوع على الحكم وهذا هو الدور لان 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 تحققه لا يتوقف على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامتثاله.

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 لان بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل مستلزم للدور لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر وبيانيتهما انما 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، وعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان متوقف على بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فبيانية قاعدة وجوب دفع الضرر متوقف على نفسها.

وأورد عليه المحقق الاصبهاني ص ١٩٢: بانه يمكن اجراء الدور في طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان ايضاً بتقريب أن جريان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها وهو عدم البيان وهو موقوف على عدم

بيانية قاعدة دفع الضرر، وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب الموقوفة على عدم بيانيتها قاعدة دفع الضرر فعدم بيانيتها ايضاً موقوفة على عدم بيانيتها 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 لان المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوع قبح العقاب ما يصحح المؤاخذة على مخالفة التكليف كالعلم التفصيلي والاجمالي والخبر المجعول وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل لانه اما حكم ارشادي من العقل بدفع العقاب المحتمل واما طريقي واما نفسي اما الطريقي والنفسي فقد تقدم بطلانه في كلام الاستاذ الاعظم وكأنه اخذ منه واما الارشادي 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 الاحتمال المزبور عن مثل هذا الوجوب المتفرع على الاحتمال المزبور فينحصر موردها في صورة العلم الاجمالي بالاضافة الى كل من الطرفين أو بالاضافة الى الخبر المنجز للواقع واما في ما نحن 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 ومعه لا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل وهذا البيان هو ما ذهب اليه المحقق العراقي أيضاً وما نقلناه من الاستاذ الاعظم ايضاً يرجع اليه.

أقول: ان هذا الجواب منه يتم على تمامية حكم العقلي الارشادي  
وأما على عدم تماميته كما ذكره قدس سره فلا يتم هذا الجواب  
ايضاً ولذا رجع عن هذا الجواب.

وقال ان قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلائية بل  
هو امر فطري جبلي حيث انه يحب نفسه يفر عما يؤذيه وهذا الفرار  
الجبلي ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط أما عدم كونها حكماً عقلياً  
عملياً فحيث ان العاقلة لا بعث لها ولا زجر لها بل شأنها محض  
التعقل فليس معنى الحكم العقلي الا اذعان العقل بقبح الاقدام  
على الضرر لاحظ آخر كلامه.

أقول: ان اذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر ليس بملاك  
التقبح العقلائي بل انما هو بملاك الاقدام على الظلم والحاصل ان  
الاشكال المذكور انما يتم على مبناه قدس سره في الحسن والتقبح  
العقلي حيث يعدهما من الاحكام العقلائية التي حقيقتها ماتطابقت  
عليه آراء العقلاء المسماة بالقضايا المشهورة واما على القول  
بدرك العقل قبح الاقدام على الضرر فهو يكفي للمقام فيكون مفاد  
القاعدة قبح الاقدام على الضرر المحتمل عند العقل وقاعدة قبح  
العقاب يكون وارداً عليه لعدم كون الاقدام معها اقداماً على الضرر.  
ولو أغمضنا عنه وقلنا: ان القاعدة المذكورة قاعدة فطرة جبلية  
ليست مختصة بعاقل فهى أيضاً مورودة لقاعدة قبح العقاب فان  
ذي الشعور يفر عما يخاف منه وهو يكفي للاحتياط الا أن موضوعه  
هو الخوف ومع وجود قاعدة قبح العقاب... لا يبقى خوف 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 كما ورد عدم وصول البيان فالعقل يحكم بقبح العقاب على المخالفة وهو يكون مؤمناً من العقاب فمعناه 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، واما اذا كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى والكبرى ممنوع أما الصغرى فلانه لا ملازمة بين ارتكاب الحرام وترتب الضرر الدنيوي بل ربما تكون فيه منفعة دنيوية كالغصب واما الكبرى فلانه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي كيف ان العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع لرجاء حصول منفعة فكيف بالضرر المحتمل.

ولو سلمنا حكم العقل بوجوبه لكن مادام لاتصل النوبة الى الحكم الشرعي والالزام المولوي لا يكون العبد ملزماً بالاجتناب. نعم يتم الاستدلال به على القول بالتلازم بين الحكم العقلي والشرعي.

واما اذا كان المراد به المفسدة بتقريب أن الاحكام على مسلك العدلية تابعة للمصالح والمفاسد في المتعلقات فاحتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة فيجب الاحتياط فالصغرى مسلمة فان احتمال الحرمة في شيء لا ينفك عن احتمال المفسدة فيه إلا أن

ثم انه ذكر السيد ابوالمكارم ( قدس سره ) فى الغنية (١) أن التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق

الكبرى ممنوعة اذ العقل لا يحكم بوجود دفع المفسدة المحتملة، كيف وان العلماء جميعاً من الاخباريين والاصوليين قائلون باجراء البراءة فى موارد احتمال الحرمة فى الشبهات الموضوعية، بل كافة العقلاء على هذا النحو، ولو كان العقل مستقلاً بوجود 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 فى الجهة الثانية.

أما الجهة الثالثة: وهى 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 فى تماميتها من حيث الدلالة على وجوب الاحتياط، وسيأتي تمامية دلالتها وعدمها عند التعرض لادلة الاخباريين انشاء الله تعالى.

(١) وما ذكره (قدس سره) دليل عقلي آخر لاصالة البسراة فالدليل العقلي يقرر على وجهين: الاول: ما ذكره الشيخ وغيره وهو قبح العقاب بلا بيان. الثانى: 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 الامتثال به واتيانه بقصد

(١) كالمحقق في المعارج والقمي في القوانين على ما حكى عنهما.  
 (٢) أي استدلال 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 يوجب أن يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق تصدي لتوجيه كلامه بقوله: «والظاهر...» وملخص التوجيه هو أنه لا يعقل أن يكون التكليف بالمجهول باعثاً وداعياً إلى المأمور به وزاجراً وما نماً عن المنهي عنه، ومجرد الفعل أو الترك بدون أن يكون الأمر أو النهي داعياً أو زاجراً لا يكاد أن يكون امتثالاً، مع أن الغرض من التكليف مطلقاً ولو توصلياً هو الامتثال، بحيث لو لم يكن للمكلف من قبل نفسه بعث أو زجر لكان الأمر المذكور هو باعثه أو زاجره ولا ينافي ذلك سقوط التكليف في التوصليات بمجرد الفعل أو الترك أو سقوط التكليف إنما هو بانتفاء موضوعه لا من باب صدق الامتثال وبالجملة: لما كان الغرض ولا يكاد يترتب عليه بدون العلم به كان وجوده بدونه كعدمه فلا يجوز أن يؤخذ عليه ما لم يعلم به.

(٤) أي بقول أبي المكارم «أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق» أي أن الاتيان بالفعل المجهول حكمه وبقصد الطاعة وحصول الامتثال به أمر غير مقدور. وبعبارة أخرى: أن الاتيان بالعمل على وجه الاطاعة والامتثال بحيث كان الداعي إلى اتيان العمل هو امر المولى محال وآلا فلا يكون ذلك محالاً بمجرد

الطاعة كما صرح به (١) جماعة من الخاصة والعامة 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. ويبان ذلك كما في كلمات المحقق العراقي  
ص ٢٣٧: ان الغرض من الامر المولوي لما كان هو داعوية الامر  
ومحركيته لايجاد العمل ولو بواسطة حكم العقل بلزوم الاطاعة،  
فتوجيه التكليف يحتاج الى اوصول الخطاب الى المكلف ليتمكن من  
اتيان الامور به على وجه الاطاعة والامتثال والا فبدونه يستحيل  
توجيه التكليف الفعلي الى المكلف بايجاد العمل لعدم تمكنه  
حيثئذ من الايجاد عن دعوة الامر وعدم ترتب ما هو الغرض من  
الامر والخطاب وهي الدعوة.

(١) أي صرح بأن مراد أبي المكارم ما ذكرناه في ضمن ذكر  
دليل اشتراط التكليف بالعلم.

(٢) أي ان لم يكن مراده ما ذكرناه وكان مراده ما هو ظاهر  
العبارة فما ذكره واضح الفساد لان 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 المولوي داعوية الامر ومحركيته لايجاد العمل.  
ان شئت فقل: انا لا نسلم أن يكون الاتيان بالعمل على وجه الطاعة  
- بحيث كان الامر هو الداعي الى اتيان العمل - معتبراً كي يكون الاتيان  
به منه محالاً عند عدم العلم بالامر بل الغرض منه مطلق صدور الفعل او مجرد  
الاتيان بالعمل عند الشك انقياداً بداعي احتمال المطلوبة 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 بداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للامر وهذا (١) ممكن من الشاك وان لم يمكن من الغافل (٢) مدفوع بأنه ان قام (٣) دليل على وجوب

به يأتون به على وجه الانقياد.

(١) أي اتيان الفعل لداعي حصول الانقياد ممكن من الشاك، فانه يأتي بالفعل المشكوك حكمه بعنوان الانقياد، والاحتياط.  
(٢) اذ الغافل لا يحتمل 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 نقلي على كفاية مجرد احتمال المطلوبة في وجوب اتيان الشاك بالفعل لا حاجة الى التكليف الواقعي المتعلق بالفعل وان لم يقيم دليل على كفاية ذلك فنفس التكليف المشكوك لا يصلح أن يكون محركاً للعبد نحو الطاعة، لما عرفت من ان اتيان الفعل على وجه الطاعة مبني 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 المطلوبة في وجوب اتيان الشاك بالفعل لا يخلو عن محذور لانه مجرد احتمال المطلوبة أن كان كافياً بحكم العقل في لزوم العمل أغنى ذلك عن التكليف بايجاده، وان لم يكن ذلك كافياً بحكم العقل لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل غرض المولى، لما عرفت من أن الغرض من الامر المولوي لما كان هو داعوية الامر ومحركيته لايجاد العمل،

اتيان الشاك فى التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية أغنى ذلك (١)  
 من التكليف بنفس الفعل والا (٢) لم ينفع التكليف المشكوك فى  
 تحصيل الغرض المذكور، والحاصل أن التكليف المجهول (٣)  
 لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً (٤)، وصدور  
 الفعل من الفاعل أحياناً لا (٥) لداعى التكليف لا يمكن أن يكون

ولا يكون الامر محركاً الا بعد وصوله الى المكلف.

(١) أي قيام الدليل على وجوب اتيان الشاك بالفعل يكفي في  
 تحريك الشاك الى اتيان الفعل ولا حاجة الى توجه 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 تام لان الاحكام الظاهرية  
 متأخرة عن الاحكام الواقعية كيف يغني جعلها عن جعلها فانه أمر  
 غير معقول لان الحكم الظاهري متفرع على وجود الحكم الواقعي  
 واحتماله.

(٢) أي وان لم يقم دليل على وجوب الاحتياط فنفس التكليف  
 المشكوك لا يكون محركاً للمعبد الى الطاعة وتحصيل غرض المولى.  
 (٣) أي التكليف المجهول لا يصلح أن يكون باعثاً ومحركاً للمعبد  
 الى اتيان الفعل على وجه الطاعة.

(٤) سواء كان الفعل واجباً تعبيرياً او توصلياً.

(٥) بلا أن يكون محركه وداعيه الى اتيان الفعل هو الامر

وتكليف المولى، بل أتى بالفعل عن اشتهاه وميل.

غرضاً للتكليف (١).

واعلم أن هذا الدليل العقلي (٢) كبعض ما تقدم من الادلة  
النقلية (٣)

(١) لما عرفت من أن الغرض من تكليف المولى هو كون داعي العبد لاتباع الفعل وباعثه اليه هو الامر بأن يأتي بالفعل بداعي الامر المحقق بحيث يقصد من الفعل امتثاله كي يصدق عليه عنوان الطاعة والامتثال والفعل الصادر من المكلف من باب الاتفاق لا يكون بداعي الامر فلا يصدق عليه عنوان الطاعة والامتثال.

أقول: أن ما ذكره من التوجيه يتم على القول باعتبار قصد الامر المعلوم في صدق الامتثال والاطاعة وهو لم يثبت كما عرفت سابقاً بل يصدق الامتثال بقصد الامر الاحتمالي ايضاً. ان شئت فقل: انه يكفي في تحقق الاطاعة كون العمل صالحاً للتقرب به، وازافته الى المولى بنحو من الاضافات ولا دليل على اعتبار شيء ازيد من هذا.

وملخص الكلام: ليس الغرض من الامر الداعوية الفعلية كي لا يجتمع مع الجهل بالتكليف بل الغرض منه انما هي الداعوية الشأنية، والمحركية الاقتضائية على نحو تكون فعليتها في ظرف قابلية المكلف للانبعث بان يكون عالماً بالامر وهذا المعنى من الداعوية تجتمع مع الجهل ايضاً فلا يكون تكليف الجاهل تكليفاً بما لا يطاق.

(٢) وهو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(٣) الدالة على البراءة، من الايات والروايات، والاجماع.

معلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط (١) فلا يثبت به (٢) إلا الاصل في مسألة البراءة ولا يعد (٣) من ادلتها 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 ادلة الاحتياط لكانت واردة على ادلة البراءة لما عرفت من أن نسبة ادلة الاحتياط الى ادلة البراءة كنسبة ادلة الاصول بالنسبة الى دليل الامارات.
- (٢) أي بالدليل العقلي المذكور الا الاصل... والاصل لا يقاوم ادلة الاحتياط على تقدير تماميتها لان الاصل اصيل حيث لا دليل.
- (٣) أي لا يعد الدليل العقلي المذكور من ادلة البراءة بحيث يكون معارضاً لادلة الاحتياط.

### الاستدلال على البراءة بوجوه غير تامة

(٤) أي غير صالحة لاثبات اصالة البراءة.

(٥) بتقريب أن حرمة شرب التتن قبل البلوغ لم تكن ثابتة يقيناً وشك في حدوثها بعده فمقتضى الاستصحاب هو البناء على بقاء عدم الحرمة بعد البلوغ.

(٦) هذا الاستصحاب انما يجرى فيما اذا كان الشخص مجنوناً حين بلوغه ثم أفاق فيقال ان شرب التتن كان حلالاً له حين جنونه يشك في بقائها فمقتضى الاستصحاب هي الحلية الثابتة حين جنونه.



وفيه ان الاستدلال به (١) به مبنى 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 الى وجهين:

الوجه الاول: تقريره يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان استصحاب البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب في الآن اللاحق صح التمسك به، والا فلا، اذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لامناص من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لسد باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، لان التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من اول الامر، بلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب، اذا عرفت ذلك فنقول: ان المستصحب أحد امور ثلاثة: اما براءة الذمة، أو عدم عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه، ولا أثر للمستصحابات المذكورة سوى أمرين: عدم ترتب 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 الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل، فاذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب، فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً.

والحاصل: صح التمسك بالاستصحاب على هذا المبنى لاثبات

## الظن (١)، فيدخل أصل البراءة بذلك (٢) في الامارات المدالة على

اللازم وان لم يكن شرعياً أو لاثبات المقارن وان لم تكن الملازمة شرعية.

وأما 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 تقريب 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 لتغيير موضوع المستصحب، وعدم بقاءه في الزمان اللاحق حيث أن عدم المنع كان ثابتاً في حق الصغير ولو صف عدم البلوغ وتسريته الى الكبير تسرية حكم من موضوع الى موضوع آخر وهو لا يجوز (١) أي الاستدلال بالاستصحاب - لاثبات اصالة البراءة - مبني على أن يكون الاستصحاب حجة من باب الظن بان يكون من الامارات الظنية الى الحكم الواقعي، كخبر الثقة، فانه على هذا المبني يدل على حجية اصالة البراءة لان الظن بالملزوم ظن بلازمه، بل يلزم لازمه ولو بوسائط يقتضيها العرف والعادة فهذا التزم القائل بهذا القول بالاصول المثبتة لعدم انفكك الظن بالملزوم عن الظن باللازم سواء كان. شرعياً، أو عادياً، أو عقلياً.

(٢) أي بسبب الاستصحاب، لان معنى اصالة البراءة على هذا

الحكم الواقعي، دون (١) الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية. وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن (٢) ان شاء الله. وأما لو قلنا: باعتباراه من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لان الثابت بها (٣) ترتب اللوازم المجعولة 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 ترتب

هو استصحاب البراءة فيكون فرداً من الاستصحاب الذي هو من الامارات.

(١) أي لا تكون اصالة البراءة من الاصول لما حقق في محله من أن الاستصحاب على القول بكونه حجة من باب الظن يكون داخلياً في الامارات الدالة على الحكم الواقعي، وعلى القول بكونه حجة من باب التعبد والاخبار يكون داخلياً في الاصول المثبتة للحكم الظاهري. (٢) اذن فلا يمكن الاستدلال به لاصالة البراءة.

(٣) أي بالاخبار. واما اللوازم العقلية، أو العادية والعرفية، أو غيرها من الامور غير المجعولة شرعاً فلا يترتب على المستصحب. (٤) أي المستصحب في موارد استصحاب الاحوال المتيقنة حال الصغر والجنون ليس الا أحد أمور ثلاثة: اما براءة الذمة، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه.

(٥) أي الذي مطلوب من الاستصحاب في المقام هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل.

العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك (١)، ان لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب (٢) احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى يامن العقل من العقاب ومعه (٣) لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة (٤) ومن المعلوم ان المطلوب المذكور (٥) لا يترتب على المستصحابات المذكورة (٦) لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به (٧) الشارع في الظاهر، واما الاذن والترخيص في

- (١) أي ما يستلزم عدم ترتب العقاب على الفعل كالاذن 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 ولحاظ 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 يترتب على الاستصحاب بناء على حجيته من جهة الاخبار الا الاحكام المجعولة من قبل الشارع، فان عدم استحقاق العقاب ليس من اللوازم الشرعية للمستصحابات كي يحكم به الشارع ظاهراً بحكم

الفعل فهو وان كان أمراً قابلاً للجعل (١) ويستلزم (٢) انتفاء العقاب واقعاً الا أن الاذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات 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 احد الاحكام الخمسة وهي الاباحة.

(٢) أي الاذن والترخيص في شيء يستلزم عدم العقاب على ارتكابه، فانه لا عقاب في ارتكاب شيء جاز.

(٣) كي يثبت بالاستصحاب.

(٤) ملخص الكلام: أن الاذن الشرعي وان كان قابلاً للجعل

الا أنه ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة. مثلاً، استصحاب عدم المنع من الفعل لا يترتب عليه اذن الشارع بفعله، بل هو من المقارنات لان عدم المنع من الفعل لا ينفك عن الاذن فيه لعدم خلوف فعل المكلف من أحد الاحكام الخمسة كما هو المعلوم بالاجمال، فان اثبات الاذن باستصحاب عدم المنع من الفعل كاثبات وجود أحد الضدين بنفي الاخر، وهو غير مقصود بالاستصحاب، والثابت بالاستصحاب لا بد أن يكون أمراً شرعياً مترتباً على المستصحب لا مطلق الاثر المترتب ولو كان من الاثار العقلية او العادية ولا مطلق الاثار الشرعية وان لم يكن مترتباً على المستصحب بل يكون من المقارنات الوجودية.

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 اللوازم 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 الاخر نظير اثبات الحركة باصالة عدم السكون، فكما لا يجوز اثبات وجود أحد الضدين بنفي الاخر، 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 اللوازم الشرعية، ولا يثبت به اللوازم العقلية، والعادية، والمقارنات.

(٣) كصاحب الفصول فإنه اعترف بعدم كون الاستصحاب حجة من باب الظن ليثبت بها جميع اللوازم والمقارنات بل لا يثبت بها الا اللوازم 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 المستصحابات المتقدمة على القول بحجية الاستصحاب من باب الاخبار لا ينفع في المقام.

(٥) أي بحجية الاستصحاب من باب الظن ليكون اشارة 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 فى الاستصحاب وموضوع البراءة فى السابق ومناطقها هو الصغير غير القابل للتكليف

جميع اللوازم، والمقارنات.

(١) أي من قال بحجية مثبتات الاصول ولو كانت عقلية، أو عادية او عرفية.

(٢) جواب لقوله: «من قال» أي لا بأس بتمسكه بالاستصحاب لاثبات أصل البراءة الا أن أصل المبنى فاسد، فان الاستصحاب ليس حجة من باب الظن، وانه بناء على كونه حجة من باب التعبد والاختبار لا يثبت به الا اللوازم الشرعية، وعليه فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لاثبات حجية أصل البراءة.

(٣) أي فى التمسك بالاستصحاب حتى على القول بكونه حجة من باب الاختبار، وكون المستصحب من الاثار الشرعية. وهذا اشارة الى الاشكال الثانى المتقدم على التمسك بالاستصحاب لاثبات اصالة البراءة، وملخص هذا الاشكال: هو ان من شرائط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بأن يكون الماء مثلاً باقياً وشك فى الكرية فيجرى الاستصحاب فلو انتفى الماء، او شك فى بقاءه فلا يجرى الاستصحاب .

إذا عرفت ذلك فنقول: أن موضوع البراءة ومناطقها هو الصغير غير القابل للتكليف، وقد انتفى الموضوع المذكور اذ المفروض

فانسحابها (١) في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل (٢).  
وبالجمله فاصل البراءة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من

انه تبدل بالكبير فاستصحاب الحكم الثابت للصغير للكبير اسراء  
حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر، وهو اشبه بالقياس.

وبعبارة واضحة: أنه 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 لافى الاستصحاب، وفي المقام لاتحاد للقضية المتيقنة  
والمشكوكه من حيث الموضوع، اذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان  
الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه لسلام: «رفع القلم عن الصبي  
حتى يحتلم» وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو  
الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب.  
(١) أي جرّ البراءة في القابل للتكليف اشبه بالقياس ووجه  
الاشبهية هو أنّ القياس لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع غاية الامر  
هو اعتبار وجود الجامع بين الاصل والفرع كما بين الخمر والفقاع  
بخلاف الاستصحاب فانّ من جملة شرائطه بقاء الموضوع والا فهو  
ليس باستصحاب بل اشبه بالقياس.

(٢) لعله اشارة الى أن الموضوع باق بالمسامحة العرفية وان  
كان مرتفعاً بالمداقة العقلية الا أن المعيار في بقاء الموضوع وعدمه  
هو نظر العرف، فانّ بلوغ الصبي وافاقة المجنون عند أهل العرف  
من قبيل تغير حالات الموضوع لا من قبيل تغيير نفس الموضوع.



أن يحتاج الى الاستصحاب (١).

وعندها (٢) أن الاحتياط عسر منفي وجوبه (٣). وفيه أن تعسره (٤) ليس الا من حيث كثرة موارد فهمي (٥) ممنوعة لان مجراها (٦) عند الاخباريين موارد فقد النص على العرمة، وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي (٧) ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها

(٢) اذ اصالة البراءة ثابتة بالادلة الاربعة عند الاصولي القائل باصالة البراءة وعند الاخباري المتكرر لها اذا لم يقيم دليل على العمل بالحكم الواقعي الا أن الاخباري يدعى وجود الدليل عليه وهو ادلة الاحتياط، فالخلاف بين الاصولي والاخباري انما هو في الصغرى، واما اصل الكبرى فأمر مسلم بينهم وليس أمراً مشكوكاً كي يحتاج الى الاستصحاب.

(٢) أي من الوجوه غير الناهضة على اثبات اصالة البراءة.

(٣) أي منفي وجوب العسر في الشريعة الاسلامية بقوله تعالى:

«لا يريد بكم العسر» فلا يكون الاحتياط واجباً.

(٤) أي تعسر الاحتياط ليس له منشأ الا كثرة موارد الاحتياط،

وهي الشبهة الحكمية التحريمية.

(٥) أي كثرة موارد الاحتياط ممنوعة.

(٦) أي مجرى قاعدة الاحتياط عند الاخباريين موردان: الاول

موارد فقد النص على حرمة شيء. الثاني: موارد تعارض النصوص

من غير مرجح منصوص، واما المرجحات غير المنصوصة فلا اعتبار

بها عند الاخباريين.

(٧) أي موارد الاحتياط فيما لا نص فيه، او فيما تعارض فيه

الى الحرج، وعند (١) المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة،  
وهي (٢) عند الاكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل  
فيما عداها على الاحتياط الى الحرج.  
ولو فرض (٣) لبعضهم قلة الظنون الخاصة

النصوص ليست كثيرة يؤدي الاحتياط في الموارد المذكورة الى  
العسر والحرج كي يرتفع وجوبه بادلته نفي العسر والحرج.

(١) أي مجرى قاعدة الاحتياط عند المجتهدين - لو كان بنائهم  
على الاحتياط - موارد فقدان الظنون الخاصة.

(٢) أي الظنون الخاصة ليست قليلة عند اكثر العلماء بحيث  
كان الاكتفاء بها في مقام العمل، والعمل فيما عدا مورد الظنون  
على الاحتياط مؤدياً الى الحرج لان معظم الفقه معلوم بظواهر  
الكتاب والسنة والاجماع والشهرة المفيدة للاطمئنان. والضمير  
في قوله: وفي «ما عداها» راجع الى الظنون.

(٣) أي لو فرض كون الظنون الخاصة قليلة عند بعض العلماء  
بحيث كان الاقتصار عليها والعمل - في الموارد التي لم تقم الظنون  
الخاصة عليها - على الاحتياط مؤدياً الى العسر والحرج، كما اذا  
التزم البعض المذكور بحجية خصوص ظواهر الكتاب، أو ظواهر  
الاجماع المروية عن الامامي فقط، فان هذا لا يكفي الا في اقل  
قليل من الفقه، فان هذا البعض لو عمل في الموارد الخالية عن  
الظن الخاص بالعلم الاجمالي والاحتياط لزم العسر والحرج لكثرة  
الموارد الخاصة عن العلم والظن الخاص فلا بد له من العمل بالظن  
المطلق الذي ثبت حججه بدليل الانسداد.

فلا بد له (١) من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته حذراً من لزوم محذور الحرج. ويتضح ذلك (٢) بما ذكره وفي دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة (٣) فراجع. ومنها ان الاحتياط قد يتعذر (٤) كما لو دار الامر بين الوجوب

وملخص الكلام: أن الدليل المذكور غير ناهض لاثبات اصالة البراءة لانه مبني على لزوم العسر من العمل بالاحتياط، وهو غير تام، كما عرفت، لان 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 الانسدادى الذي لم يرد نص خاص على حجيته.

(٢) أي الذي ذكرناه من أنه يجب عليه العمل بالظن المطلق.

(٣) حيث ذكروا للتعدي عن الظنون الخاصة الى الظنون المطلقة ان العلم الاجمالي بوجود التكاليف حاصل وباب العلمي بها منسد لقلة الظنون الخاصة وعدم كفايتها للتكاليف المعلومة اجمالاً والاحتياط اما غير جازم 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 ممكن الا أنه متعسر ومستلزم للحرج بخلاف

والحرمة وفيه ما لا يخفى (١) ولم أر ذكره (٢) الا في كلام شاذ (٣) لا يعبا به. احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة (٤) فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير العلم (٥) فان (٦) الحكم بترخيص الشارع المحتمل الحرمة قول عليه (٧) بغير علم وافتراء 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 يعترف بعدم وجوب الاحتياط فيه.

(٢) أي ذكر هذا الوجه.

(٣) أي شخص نادر لا يعتنى بكلامه.

أدلة الاخباريين على وجوب الاحتياط في الإشبهة التحريمية

(٤) هي الكتاب والسنة والعقل.

(٥) كقوله عز وجل: لم تقولون على الله ما لا تعلمون وقوله

سبحانه تعالى: «قل الله اذن لكم أم على الله تفترون».

(٦) هذا تقرير الاستدلال بالآيات.

(٧) أي على الشارع. أي الحكم بأن الشارع رخص في شرب

التتن المحتمل حرمة مثلاً قول بغير علم على الشارع، وافتراء عليه.

(٨) أي حيث أن الشخص الذي يستند بالحكم بالترخيص إلى الشارع

ولا يرد ذلك (١) على أهل الاحتياط لأنهم لا يحكمون بالحرمة،  
وانما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا (٢) بخلاف الارتكاب فإنه  
لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة

غير مأذون في أسناده الحكم المذكور إليه فيكون مانسبه إلى الشارع  
افتراء عليه، وتشريعاً في الدين.

(١) الذي ذكرناه بأن الحكم بالترخيص قول بغير علم وافتراء  
على الشارع، فلا يقال: إن الاحتياط أيضاً قول بغير علم، وافتراء  
على الشارع لأن أهل الاحتياط لا يقولون بأن شرب التتن المحتمل  
حرمته حرام بحكم الشارع كي يكون ذلك افتراءً عليه وقولاً بغير  
علم بل يتركون شربه لاحتمال كونه حراماً، وكم فرق بين ترك الشيء  
بمعنوا أنه حرام، وتركه من باب الاحتياط واحتمال كونه حراماً  
قان في الأول أسناد حكم إلى الشارع بخلاف الثاني فإنه لم يسند فيه  
حكم إلى الشارع كي يكون افتراء عليه.

(٢) أي هذا الذي ذكرناه في ترك شيء لاحتمال حرمته يكون  
بخلاف ارتكاب شيء فإنه لا يجوز ارتكاب شيء محتمل حرمته لاحتمال  
كونه جازماً وانما الارتكاب لا يجوز إلا بعد الحكم بالرخصة من قبل  
الشارع وإن العمل به مباح شرعاً.

وحاصل الفرق بين القائلين بالبراءة في الشبهة الحكمية  
التهريمية، والقائلين بالاحتياط أن القائلين بالبراءة غرضهم هو  
ارتكاب الشيء المشكوك حرمته، وهو لا يجوز إلا بعد الحكم بالإباحة.  
والترخيص من قبل الشارع، والحكم بالترخيص مع احتمال حرمته  
افتراء على الشارع وقول بغير علم، وهذا بخلاف القائلين بالاحتياط

والاخرى (١) ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع. مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت 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 بأيديكم الى

فان غرضهم إنما هو ترك الشيء المشكوك حرمة وهو ليس متوقفاً على الحكم بالحرمة كي يلزم التشريع والافتراء بل يتحقق الترك لاحتمال كونه حراماً في الواقع، فانهم لا يحكمون بحرمة الشيء المشكوك حرمة كي يكون حكمهم هذا افتراء على الشارع.

(١) أي الطائفة الاخرى من الايات الدالة على وجوب الاحتياط  
 (٢) الجار متعلق بقوله: «ما ذكره» أي ما ذكره الشهيد دليلاً على مشروعية الاحتياط في قضاء ما أتى به من الصلاة التي يحتمل فسادها أي أتى بصلاة ولا يعلم أنه أتى بها صحيحة أو فاسدة فان كانت باطلة فقضائها مشروع وان لم تكن فاسدة فغير مشروع فلا يعلم أن الاتيان بقضائها مشروع أم لا، واستدل الشهيد على مشروعية الاحتياط في المقام بالايات المذكورة.

(٣) وتقريب الاستدلال بهما انهما تدلان على لزوم الاتقاء والمجاهدة في الله، فان حق التقوى وحق الجهاد الذين أمر بهما في الاية هو الاجتناب عما يحتمل الحرمة. ومن ذلك ظهر تقريب الاستدلال بقوله: «فاتقوا الله ما استطعتم».

(٤) أي مثل الايتين المذكورتين.

التهلكة» (١) وقوله تعالى: «فان تنازعتهم في شيء فرددوه الى الله والرسول» (٢) والجواب (٣) اما عن الايات الناهية عن القول بغير علم مضافاً الى النقص بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فبان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان

(١) بتقريب أن في ارتكاب المشتبه القاء للنفس في التهلكة فيجب التوقف والاحتياط.

(٢) بتقريب أن المراد من التنازع في الاية الشريفة هو التردد والشك لا مجرد الاختلاف في حكم المسألة مع جزم كل فريق من الاصوليين والاختباريين بما حكم به، وبأن المراد من الشيء في قوله تعالى «فان تنازعتهم» في شيء هو الحكم يعني ان شككتهم في حكم فردوا علمه الى الله ورسوله ولا تقولوا فيه بشيء.

(٣) ملخص جوابه عن الايات الناهية عن القول بغير علم وجهان:

الوجه الاول: جواب نقضى، وتوضيحه أنه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية وفي الشبهة الموضوعية فلو دلت الايات الناهية عن القول بغير العلم على وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية لكون القول بالاباحة فيها افتراء على الله وتشريعاً في الدين لكان القول بالبراءة في الشبهة الوجوبية والموضوعية ايضاً كذلك، والحال انه محل اتفاق بين الاصولي، والاختباري فما هو الجواب عنهما هو الجواب في المقام.

الوجه الثاني جواب حلي: وهو ما اشار اليه بقوله: «فبان فعل الشيء المشتبه...» وتوضيحه أن حرمة القول بغير العلم مما

المتفق (١) عليه بين المجتهدين والاختباريين ليس من ذلك (٢) واما (٣) عما عدا آية التهلكة فيمنع منافات الارتكاب (٤) للتقوى

لا خلاف فيه بين الاختباريين والاصوليين فان الاصولي يعترف بأن القول بالترخيص اذا لم يكن مستنداً الى دليل فهو تشريع محرم، ولكنه يدعى قيام الدليل عليه كما أن الاختباري أيضاً يعترف بذلك عند قيام الدليل عليه فان الاتيان بالشيء المشتبه حكمه كشرب التتن مثلاً اعتماداً على قبح العقاب بلا بيان ليس قولاً بغير علم كي تشمله الايات بل هو قول بالعلم لان المراد بالعلم ما يعسم الترخيص الظاهري أيضاً فان الترخيص الظاهري يخرج عن القول بغير علم ويدرجه في القول بالعلم فهذه الاية الكريمة الدالة على حرمة القول بغير العلم اجنبية 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 الايات أعنى بها الطائفة الثانية من الايات. وأما الطائفة الاولى ومنها هي الايات الناهية عن القول بغير علم فقد عرفت مع الجواب عنها.
- (٤) أي ارتكاب الشبهة استناداً الى ما يدل على الترخيص شرعاً أو عقلاً ليس منافياً للتقوى، والمجاهدة بل المنافي لهما هو ترك الواجبات. والاتيان بالمحرمات لان التقوى ملكة تبعث على ملازمة الاتيان بالواجبات وترك المحرمات وعلى هذا المعنى لا ينافي ارتكاب الشبهة للتقوى لعدم علم المكلف بالحرمة.



والمجاهدة مع أن (١) غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد ره (٢).

(١) هذا جواب ثان عن الطائفة الثانية من الايات. أي نهاية ما تقتضيه الايات هي الدلالة على رجحان هذه المرتبة من التقوى التي ينافيها ارتكاب المشتبه، فان الصيغ 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، وتكون ظاهرة في الرجحان، فان حق التقوى لا يكون الا باتيان المندوبات وترك التعرض للمكروهات والمشتبهات فتكون هذه المرتبة في حق التقوى التي لا تكون فوقها مرتبة، وهي مما لا اشكال في رجحانها عقلاً ونقلاً فكان الامر بتقوى الله سبحانه حق تقاته في هذه الاية مساوقاً لما في الاية الاخرى من قوله عز من قائل «ان اكرمكم عند الله اتقيكم» في كونه للاستحباب لا للوجوب. قد أخذت مقداراً من هذا التوضيح من كلمات المحقق العراقي فلاحظ.

(١) أن الشهيد لم يرد دلالة الايات على وجوب ذلك، بل مراده مجرد الدلالة على الرجحان، وافادة الرخصة والشرعية، فانه ذكر في الذكرى في الخاتمة المذكورة انه اشتمر بين متأخرى الاصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط لقضاء صلواة يتخيل اشتمالها على خلل، بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك، وربما تداركوا ما لا مدخل للموهوم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة، ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص، وللمبحث فيه مجال، ثم قال: اذ

وأما عن (١) آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم المدم (٢) وبمعنى غيره (٣) يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

ومن السنة طوائفا أحديهما ما دل على حرمة القول والعمل

يمكن أن يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم» «فاتقوا الله حق تقاته» و«جاهدوا في الله حق جهاده» «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» «والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة» ثم تعرض لذكر الاخبار التي ظاهرها الرخصة والمشروعية. وظاهر هذا الكلام في مقام البيان على الجواز والمشروعية، لا الوجوب والالزام كما لا يخفى.

(١) أي أما الجواب عن آية التهلكة.

(٢) وذلك بمقتضى البراءة فانها تدل على أن شرب التتن المحتمل حرمة مرخص فيه شرعاً ومعه يقطع بعدم الهلاكة فيه فتكون الآية أجنبية عن المقام. أضف الى ذلك أن الحكم بترك القاء النفس في الهلاكة ارشادي محض إذ لا يترتب على ايقاع النفس في العقاب الاخروي عقاب آخر كي يكون النهي مولوياً أذن فلا تدل الآية على وجوب الاحتياط.

(٣) أي الهلاك بمعنى غير العقاب بان يكون بمعنى الهلاكة الدنيوية اعنى بها الضرر فان احتمال الهلاكة المذكورة يكون شبهة موضوعية لا يجب الاجتناب فيها باتفاق الاخباري والاصولي. فتلخص أن الايات المذكورة لادلالة 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 لا تحصى كثرة (٢) وظاهر التوقف المطلق (٣) السكون، وعدم المضى فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وهو (٤) محصل قوله (ع) في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المهلكات

في القضاء والفتوى.

(١) بان الحكم بالاباحة الظاهرية في الشيء المشكوك حرمة وارتكابه اعتماداً على ادلة البراءة من العقل والنقل ليس قولاً وعملاً بغير العلم، بل هو عمل بالعلم، لما عرفت من أن المراد بالعلم ما يعم الترخيص الظاهري، فالقول باباحة شيء مستنداً الى الترخيص الثابت بالنقل أو النقل قول بعلم، وليس بافتراء، أو تشريع.

(٢) ادعى الشيخ الحر في باب القضاء أنها متواترة أو قريبة من التواتر كقوله: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة. (٣) حيث ان لفظ الوقوف في الروايات المشتملة عليه مطلق، ولم يذكر متعلقه بأن المراد به الوقوف في الافتساء، أو العمل، فيكون ظاهراً في السكون وعدم المضى في شيء، فاذا كان الوقوف بمعنى السكون فقوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة» كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل المشتبه أي عدم ارتكاب الفعل المشتبه خير من الادخال فيه من غير روية. وقوله: «اقتحم» أي ادخل فيه من غير روية.

(٤) أي الخبر المذكور الدال على التوقف محصل قوله (ع) ... كما أن الوقوف فيه بمعنى عدم ارتكاب الفعل وذلك بقريضة مقابلته

## فلا يرد (١) على الاستدلال أن التوقف في الحكم الواقعي مسلم

للاقتحام الذي هو بمعنى الدخول في شيء بلا روية كذلك اخبار التوقف في الاخبار الاخر بمعنى عدم ارتكاب الفعل المشتبه حكمه .

(١) أي مما ذكرنا من أن معنى الوقوف في الروايات هو كناية عن عدم الحركة الى ارتكاب الفعل المشتبه ظهر انه لا يرد على الاستدلال باخبار التوقف ايراد وهذا الايراد نسب الى المحقق النراقي . وملخص ايراده أن المراد من التوقف أن كان هو التوقف عن الحكم الواقعي أي عدم اختيار الاباحة ولا الحرمة الواقعتين فالاصولي والاخباري كلاهما متوقفان فيه، وان كان هو التوقف عن الحكم الظاهري فلم يتوقف فيه الاصولي، ولا الاخباري لان الاول اختار البراءة والثاني اختار الاحتياط واليك محكي نص كلامه وهو انها لو كانت «أي الاخبار الدالة على التوقف لو كانت دالة عليها» لكان ورودها علينا وعليهم على السواء معللاً بأن الطائفتين متفقتان في التوقف في الحكم الواقعي، والخلاف في أن التكليف ظاهراً فيما لا يعلم حكمه الواقعي ما هو، فنحن نقول يجوز فعله وتركه، وهم يقولون يجب تركه، وكل يتمسك فيما يقولون بظواهر فكيف صار قولنا بالاباحة الظاهرية قولاً بما لا يعلم دون قولهم بالحرمة ثم قال لا ادري ما وجه تسمية الاخباري نفسه بالمتوقف دون المجتهد مع أنهما متوقفان في الواقعي دون الظاهري . نعم لو كان يقول لا ادري الظاهري ايضاً ولو سئل عنه عن شرب التتن لم يجب بوجوب الترك لكان للمتوقف وجه، ولكنه ليس كذلك كما يدل عليه تمسكه باخبار الشبهة والاحتياط انتهى .

عند كلا الفريقين (١) والافتاء بالحكم الظاهرى منعاً (٢) أو ترخيصاً (٣) مشترك (٤) كذلك، والتوقف فى العمل لا معنى له (٥)

(١) أي الاصولى والاخبارى.

(٢) من الاخباريين حيث أنهم توقفوا ولم يفتوا بالاباحة الظاهرية.

(٣) من الاصوليين حيث أنهم يفتون بالاباحة الظاهرية فيما يحتمل حرمة.

(٤) خبر لقوله الافتاء أي الافتاء بالحكم الظاهرى مشترك بين الفريقين ومعنى قوله كذلك أي بين الفريقين.

وملخص الاشكال انه لاوجه لعدّ الاخباريين من المتوقفين دون الاصوليين اذ كلاهما متوقفان بالنسبة الى الحكم الواقعي، ومختلفان في الفتوى بالحكم الظاهرى فان الاصوليين يفتون بالاباحة الظاهرية، والاخباريين يفتون بالحرمة الظاهرية.

وملخص الجواب: الذي ذكره الشيخ (قدس سره) هو ان المراد بالتوقف هو عدم ارتكاب الفعل المشتبه حكمه فالاخبارى متوقف بهذا المعنى أي لا يرتكبه بخلاف الاصولى فانه يرتكبه اعتماداً على العمل، اذن فصح عد الاخباريين من المتوقفين دون الاصوليين لا معنى له.

(٥) أي التوقف بالنسبة الى الحكم الظاهرى الذى هو فى مقام العمل لا معنى له اذ لا بدّ فى ذلك المشتبه اما من الفعل أو الترك فان عدم اختيار الفعل ولا الترك غير معقول، اذ النقيضان لا يرتفعان ذكر بعض المحشين أن هذه العبارة أي قوله: «والتوقف فى

فذكر بعض تلك الاخبار (١) تيمناً منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله (ع) وفيها بعد ذكر المرجحات (٢) اذا كان كذلك (٣) فارجه (٤) حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام (٥) في المهلكة.

ونحوها (٦) صحيحة جميلة بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام

العمل لا معنى له « ليس في كلام النراقي وكونه من كلام المصنف يهدم مبناه اذ مفاد هذه العبارة أن التوقف انما هو في الافتاء بالنسبة الى الحكم الواقعي واما بالنسبة الى الحكم العام الظاهري الذي في مقام العمل فلا بد في ذلك المشتبه اما من الفعل أو الترك، وهذا هو مراد الفاضل النراقي. واما على مذاقه من تفسير التوقف بمطلق السكون حتى يكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل فيصح التوقف في العمل بمنع الارتكاب بالفعل والاثيان به فلا بد له من الاجتناب عنه .

(١) الدالة على وجوب التوقف.

(٢) للخبرين وكونهما متساويين من حيث المرجحات.

(٣) أي اذا كانا متساويين من حيث المرجحات.

(٤) قال الطريحي: وفي الحديث المشتبه أمره فارجه حتى تلقى

امامك أي أخره واحبس أمره من الارحاء وهو التأخير.

(٥) الاقتحام هو الادخال في شيء بلا روية، ومورد الاستشهاد

بالرواية هو قوله: فان الوقوف...

(٦) أي مثل مقبولة عمر بن حنظلة صحيحة جميل وزاد في

الصحيحة بعد قوله: «الوقوف عند الشبهات خير من اقتحام في

وزاد فيها أن لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه. وفي روايات الزهري، والسكوني، وعبد الأعلى، الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة وترك حديثاً لم تروه (١) خير من روايتك حديثاً لم تحصه

المهلكات» أن على كل حقيقة... فالخبر الذي موافق للمكتاب أو مخالف للعمامة فهو حق وصواب، والمكتاب نور يميز به الحق عن الباطل والصواب عن الخطأ، وكذا مخالفة العمامة.

(١) الفعل اما مجرد معلوم، يقال: روى الحديث رواية أي حمله يعني أخذه من مأخذه وضبطه متنأً وسنداً وحفظه كلمة وحروفاً من غير تبديل وتغيير مخل بالمعنى المقصود، أو مزيد معلوم من باب التفعيل أو الافعال يقال رويته الحديث تروية وأرويته أي حملته على روايته، أو مزيد مجهول من البابين، ومنه رويته في الاخبار، وأما معناه فقال صاحب الاوثق: يحتمل أن يكون المعنى تركك وعدم نقلك حديثاً لم تروه ولم تنقله عن الغير خير من روايتك أحاديث لم تحصها كثرة.

ويحتمل أن يكون المراد بقوله حديثاً هو الحديث الصادر عن المعصوم عليه السلام في نفس الامر، وقوله عليه السلام لم تروه صفة مؤكدة أو حال منه مؤكداً لمضمون عامله، والمعنى أن تركك حديثاً صادراً عن المعصوم في نفس الامر في حال كونك لم تروه خير لك من أن تروي ما لم تحط بجميع جهاته، قوله: لم تحصه من الاحصاء وهو كناية 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 شيبه عن أحدهما (١) وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبي (ص) أنه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة (٢) وقفوا عند الشبهة إلى أن قال فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض (٣) في الاستحباب مدفوع (٤) بملاحظة أن الاقتحام في المهلكة لا خير فيه أصلاً.

مكسورة مشددة، والمعنى حينئذ تركك حديثاً لم تتأمل في سنده أو معارضه أو دلالته خير من روايتك أحاديث لم تحط بها كثرة.

ان قلت: لا خير من ترك رواية لم تروه فما الوجه لإثباته 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 الباقر. أو عن الصادق عليهما السلام.

(٢) كما إذا احتمل أن تكون المنكوحه مرضعة للناكح.

(٣) الدال على التوقف. وملخص التوهم: أن كلمة الخير في

قوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة» اسم

تفضيل ظاهر في الاستحباب ويحمل ما خلتى من هذا اللفظ عليه

نظراً إلى كون الاخبار 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، فانه (ع) جعل الوقوف خيراً من الاقتحام

في المهلكة، ومن المعلوم أن الاقتحام في المهلكة لا خير فيه كى



مع أن (١) جعله تعليلاً لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيداً (٢)

يكون الوقوف احسن منه ويكون ظاهراً في الاستحباب، ان شئت فقل: انه لو كان الاقتحام في الهلاكة حسناً لكان الوقوف احسن منه وكان ظاهراً في الاستحباب لكن لا حسن في الاقتحام في الهلاكة فيكون تمام الخير في الوقوف ويقابله الشر لان الاقتحام في الهلاكة شر محض فيكون المراد من الخير ما يقابل الشر وهو مساوق للموجب هذا اولاً.

(١) هذا هو الجواب الثاني عن التوهم المذكور، وحاصله: أن الامام عليه السلام، قد علم في المقبولة قوله: «فارجعه حتى تلتقى امامك» بقوله: «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلاكة» والارجاء واجب بمقتضى كون صيغة الامر ظاهرة في الرجوع 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 والمعلولة تقتضى أن يكون الوقوف ايضاً واجباً كي يصلح أن يكون علة لوجوب الارجاء أي التأخير.

(٢) عطف على قوله: تعليلاً، توضيحه: ان الامام (ع) قد جعل في الصحيحة قوله: «الوقوف عند الشبهة خير...» مقدمة لوجوب طرح ما خالف الكتاب واخذ ما وافق الكتاب وبعبارة اخرى انه عليه السلام فرع قوله ماخالف الكتاب فدعوه على قوله: الوقوف عند الشبهة خير...

ومن المعلوم أن طرح مخالف الكتاب واجب بمقتضى ظهور

لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة (١) على المطلوب،  
فمساقه (٢) مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خيراً من أن أمتنع  
منه سنة» وقوله (ع) في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت «لأن  
أصلي بعد الوقت أحب (٣) إلى من أن أصلي قبل الوقت» وقوله (ع)

صيغة الأمر في الوجوب وكذلك مقدمته وهو الوقوف، إذ لو كان  
الوقوف عند الشبهة مستحباً لم يناسب للشارع أن يجعل ما هو غير  
واجب مقدمة للواجب بلا تغيير عنوانه حتى بعد وقوعه مقدمة  
وذلك بعين ما تقدم في الجواب الأول وهو أن المناسبة بين العلية  
والمعلولية تقتضي أن 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 تعليل الواجب بشيء لا بد أن يكون واجباً وذالاً على الالتزام  
والا لم يرتبط العلة بالمعلول وكذا جعل الشيء تمهيداً أو مقدمة  
لأمر واجب يوجب كونه واجباً أيضاً للزوم الارتباط والمناسبة  
بينهما وهذا المقدار من المناسبة والارتباط كاف لصيرورته  
قرينة على ذلك.

(٢) من هنا شرع لذكر نظائر لقوله: الوقوف عند الشبهة خير  
أي أن كلمة خير في الحديث المذكور مجراه مجرى قول القائل...  
فكما أن تمام الخير في ترك الأكل يوماً والخير هنا بمعنى اللزوم  
كذلك تمام الخير في الوقوف والخير هناك بمعنى اللزوم والوجوب.  
(٣) كما أن قوله أحب هنا بمعنى الوجوب والتعيين كذلك

في مقام التقية «لان أظطر يوماً من شهر رمضان فاقضيه أحب» (١)  
 الى من أن يضرب عنقي» ونظيره (٢) في اخبار الشبهة قول  
 علي (ع) في وصيته لابنه «امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان  
 الكف (٣) عند حيرة خير من الضلال، وخير من ركوب الاهوال».  
 ومنها: (٤) موثقة حمزة بن طيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه  
 السلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى اذا بلغ موضعاً

الخير في قوله الوقوف خير بمعنى الوجوب.

(١) كما ان تمام الحب في الافطار وهو بمعنى اللزوم والوجوب  
 كذلك كلمة خير في المقام بمعنى اللزوم.  
 (٢) أي نظير الخبر المستفيض وهو قوله: الوقوف عند الشبهة  
 خير، توضيحه كما: أن الامثلة المذكورة نظائر الخبر المستفيض  
 في كون كلمة خير فيها بمعنى الوجوب كذلك في اخبار باب الاجتناب  
 عن الشبهة أيضاً تكون كلمة 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: ان  
 الخبر ليس ظاهراً في الاستحباب دائماً وإنما استعمل في الخبر  
 المستفيض وفي الامثلة المذكورة وفي قول علي عليه السلام في  
 الوجوب اذن فالمستفاد من الخبر المستفيض هو وجوب الاحتياط.  
 (٤) أي من الروايات التي استدلت بها الاخباريون على وجوب  
 الاحتياط في الشبهة التحريمية.

منها (١) قال (٢) له كف واسكت ثم قال أبو عبد الله (ع) أنه لا يسعكم (٣) فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت (٤) والرد: الى الائمة المهدي عليهم السلام حتى يحملوا (٥) كم فيه الى القصد ويجلوا (٦) عنكم فيه العمى ويعرفوا كم فيه الحق قال الله تعالى: «فاسئلوا أهل الذكر (٧) ان كنتم لا تعلمون» ومنها: رواية جميل 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 بالسكوت، والكف عن نقل الخطبة اما لاجل أن السائل فسّر الموضوع المذكور برأيه فأمره عليه السلام بالكف عن تفسيره برأيه، واما لاجل غموض فيه عند القاري ولم يطلب هو تفسيره من الامام عليه السلام، وأراد أن يتجاوز عنه بلا سؤال عن تفسيره فأمره عليه السلام اياه بالسكوت (٣) أي لا يجوز عليكم الا الكف في الروايات التي نزل بكم وانتم لا تعلمون معناها.

(٤) أي الفحص والتبين عن معناه والرد الى الائمة عند عدم الوصول الى معناه بالفحص وغيره.

(٥) أي يهديكم الى العدل.

(٦) أي يكشف عنكم الظلمة الموجودة فيما نزل بكم.

(٧) هم الائمة المعصومون سلام الله عليهم تقريب الاستدلال بها هو انه عليه السلام أمر بالكف والوقوف فيما لا يعلم حكمه ولا معنى من وجوب الاحتياط الا هذا.

الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلاثة أمر بينك رشده (١) فأتبعه (٢) وأمر بينك غيه (٣) فاجتنبه (٤)، وأمر اختلف (٥) فيه فرده «٦» إلى الله عز وجل.

ومنها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام، في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وروده الينا حتى نشرح لكم من ذلك (٧) ما شرح لنا» ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون»، وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه (٨) فردوا الينا علمه فنحن أولى بذلك (٩) ولا تقولوا فيه بأرائكم 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 مجهول من باب الافتعال، وذلك كشرب التتن مثلاً.

(٦) بصيغة الامر من ردّ يرد ثلاثي مجرد، تقريب الاستدلال به

أنه عليه السلام أمر برد ما اختلف حكمه ولم يعلم انه حلال أو حرام إلى الله وعدم الحكم باباحته.

(٧) أي من ذلك الامر المشتبّه.

(٨) أي من المرجحات.

(٩) أي بأن نعلم أيّ الحديثين 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 اقتحاماً

(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 ومختص بما اذا كان ارتكاب المشتبه دخولاً في الهلكة وكان مرتكبه مستحقاً المعقاب مع قطع النظر عن اخبار التوقف، وهو مقبولة عمر بن حنظلة وموثقة حمزة بن طيار ورواية جابر ورواية المسمعي وتوضيحه: أن " الامر بالوقوف في الاخبار علل بانه خير من الاقتحام في الهلكة فانها بقريئة ما في ذيلها من التعليل المختصة بموارد تمامية البيان من الخارج مع قطع النظر عن هذه الاخبار كالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي أو بما كان المكلف قادراً على ازالة شبهته بالرجوع الى الامام (ع) فيما أمكن الوصول الى خدمته أو بالرجوع الى الطرق المنصوبة من قبله فلا بد من حملها على الارشاد وتخصيص الشبهة فيها بغير الشبهات البدوية بعد الفحص، حيث ان " ظاهر التعليل هو كون الهلكة المترتبة على الاقتحام مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الامر بالتوقف من علم اجمالي ونحوه يكون هو المنجز للتكليف والا فيستحيل ترتب

في المهلكة ولا يكون ذلك (١) الامع عدم معذورية الفاعل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع (٢) الى الامام عليه السلام، أو الى الطرق المنصوبة منه كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن طيار، ورواية جابر ورواية المسمعي، وبعضها (٣) وارد

المهلكة المفروضة على نفس هذه الاوامر المتأخرة عنها، فلما حيص حينئذ من حمل الاوامر بالتوقف في هذه الاخبار على الارشاد، وتخصيص الشبهة فيها بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات البدوية قبل الفحص، فلا يشمل المقام الذي هو عبارة عن الشبهات البدوية بعد الفحص لانها مما يقطع بعدم المهلكة فيها ببركة قبح العقاب بلا بيان، كما لا يمكن ان يكون الامر بالتوقف فيها أمراً مولوياً وبيانياً على الواقع المجهول لان شأن البيان أن يكون منشأ لترتب المهلكة على المخالفة، وبعد كون المهلكة المحتملة مفروضة في رتبة سابقة عن الامر بالتوقف يستحيل صلاحية مثله للبيانية على التكليف المحتمل.

(١) أي لا يكون المضي في الشبهة اقتحاماً في المهلكة الا فيما لم يكن المرتكب للشبهة معذوراً فيه.

(٢) الجار متعلق بقوله: «ازالة الشبهة» هذا تمام الكلام في الطائفة الاولى من اخبار التوقف ومن هنا شرع في بيان الطائفة الثانية من الاخبار بقوله: «وبعضها وارد...»

(٣) أي بعض اخبار التوقف وارد في مقام النهي عن المضي في المشتبه لاجل اعتماد الشخص المرتكب في الامور الشرعية على الاستنباط العقلية والاقيسة فان تلك الاخبار واردة في مقام الرد على العامة الذين كان بنائهم على الاستنباطات العقلية الظنية

في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الامور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية، أو لكون (١) المسألة من الاعتقادات 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)»، ١، 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 تبتنى على البرهان القطعي أو العلم الوجداني فلو لم تكن مستندة الى العلم والبرهان لكان المضى فيها اقتحماً في الهلكة.

(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 بقريئة قوله: «لم يكفروا» فان الجحد المتفرع على الجهل موجب للكفر في الامور الاعتقادية لا في الفروع العملية.

(٤) أي لم ينكروا الحق.

(٥) جواب لقوله: «اذا جهلوا...».

(٦) الثلاثة واجب عقلاً وشرعاً وهي خارجة عن محل الكلام كما عرفت.

(٧) أي بعض الاخبار الدالة على التوقف.



ظاهر في الاستحباب مثل قوله عليه السلام : « اورع الناس من وقف عند الشبهة (١) »<sup>١</sup> وقوله (ع) لا ورع كالوقوف عند الشبهة<sup>٢</sup> وقول امير المؤمنين عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك» (٢). والمعاصي حمى (٣) الله فمن يرتع حولها (٤) يوشك أن يذالها وفي رواية نعمان بن

(١) بتقريب انه عليه السلام وصف الواقف عند الشبهة بالاورعية، ومن المعلوم أن كون الشخص اورعاً ليس بواجب وانما الواجب هو الورع عن محارم الله فيظهر منه ان الوقوف عند الشبهة امر مستحب لكونه مصداقاً للاورعية.

(٢) أي من ترك المشتبه حرمة يترك ما هو معلوم حرمة بطريق أولى. وهذه الرواية أيضاً ظاهرة في استحباب ترك ما اشتبهت حرمة وجه الظهور هو أنه (ع) أمر بترك المشتبه لترتب اتركية ما هو مستبان حرمة عليه، ومن المعلوم ان الاتركية مستحبة، والواجب انما هو الترك. فترتب الاتركية على ترك المشتبه دليل على أن ترك المشتبه ايضاً مستحب وليس بواجب اذ لا يصح ترتب المستحب على أمر واجب وذلك لعدم المناسبة بينهما كما تقدم.

(٣) أقول: ان المستفاد من كلامهم ان الحمى هو المكان الذي خصه الشخص لنفسه وماله بحيث يمنع دخول الغير فيه.

(٤) أي من يرعى أغنامه في أطراف الحمى لا يأمن من دخول اغنامه 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 ١١٢.

٣- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي ح ٦١.

بشير قال: «سمت رسول الله (ص) يقول: لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك (١) لو أن راعياً رعى الى جانب (٢) الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعو المشتبهات (٣)، وقوله عليه السلام: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (٤).  
وملخص الجواب عن تلك الاخبار (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 أطرافه فهو ليس بواجب، والمتفرع على المستحب مستحب، كما لا يخفى، لما عرفت ان المستحب لا يكون علة وتمهيداً للواجب.

(٤) بتقريب ان الاتقاء والتنزه عن المشتبهات ظاهر في الاستحباب، كما تقدم توضيحه في قوله تعالى: «فاتقوا الله حق تقاته» فلاحظ.

(٥) الدالة على وجوب التوقف في الشبهة الحكمية التحريمية. والحاصل: ان الامر بالتوقف 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 يترتب على ارتكاب

عن المهلكة المحتملة فلا يفيد الوجوب الشرعي لانه (ع) بيّن فيها حكمة الامر بالتوقف فهو احتمال الوقوع في المهلكة، فان كانت المهلكة المحتملة هو العقاب الاخرى، فالتوقف والاحتياط حينئذ وان كان واجباً الا أن الامر به للارشاد الى التحرز عن هذه المهلكة فلا يترتب عليه سوى الوقوع فيها أحياناً، فان كانت المهلكة المحتملة مفسدة أخرى سوى العقاب الاخرى فالامر بالتوقف ايضاً للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن الدخول في الضرر الدنيوي، وعلى كل تقدير فهذه الاوامر بأسرها للارشاد اذ لا يترتب عليها سوى ما يترتب على نفس مخالفة الواقع فلا يثبت بها وجوب التوقف والاحتياط شرعاً كما هو المدعى.

(١) كما أن أوامر الاطباء أوامر ارشادية الى عدم الوقوع في الضرر، كذلك الاوامر الدالة على وجوب التوقف ارشادية الى عدم الوقوع في المهلكة المحتملة.

(٢) تعليل لما ذكره بقوله: لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد. والوجه فيه انه قد تبين في الاخبار المذكورة حكمة الامر بالتوقف وطلبه وهو عدم الاقتحام في المهلكة المحتملة ولاحكمة له غيره فكل حكم تبين 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 حراماً في الواقع فان

الشبهة أحياناً من (١) الهلاك المحتمل فيها، فالمطلوب في تلك الاخبار (٢) ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخرى كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً (٣) في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها (٤) . أو كان (٥) المكلف قادراً على الفحص و ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام (٤)

مخالفة شرب التن من حيث انها مخالفة للامر بالتوقف لا يوجب عقاباً، بل يترتب عليه الهلاكة على تقدير كونه حراماً واقعاً.

(١) بيان للموصول. أي من الهلال المحتمل في الشبهة.

(٢) أي في الاخبار الدالة على التوقف. والحاصل: ان المطلوب والحكمة المنحصرة للاوامر الدالة على وجوب التوقف هو عدم وقوع في الهلاكة المحتملة عند ارتكاب المشتبه فتكون الاوامر ارشاداً اليه.

(٣) أي كون المراد من الهلاك المحتمل العقاب الاخرى انما يكون فيما كان التكليف متحققاً بالعلم الاجمالي وذلك كما في موارد الشبهة المحصورة بان يعلم اجمالاً بخميرية أحد الكأسين فان التكليف بالاجتناب عن الخمر المعلوم اجمالاً متحقق فعلاً.

(٤) أي نحو الشبهة المحصورة من الاحكام المعلومة اجمالاً، كما لو علم بوجود الظهر او المصبر فان التكليف الفعلي باتيان الصلاة متحقق فعلاً.

(٥) عطف على قوله: «لو كان التكليف متحققاً فعلاً» اي كون المراد من الهلاكة هو العقاب الاخرى انما يكون فيما كان المكلف

او الطرق المنصوبة، أو كانت (١) الشبهة من العقائد أو الغوامض التي لم يرد من الشارع التدين به (٢) بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك (٣) بقوله: ان الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها (٤) رحمة (٥) من الله لكم فربما توقع تكلف التدين فيه (٦) بالاعتبارات العقلية، والشواذ النقلية الى العقاب (٧) بل

قادراً على ازالة شبهته بالرجوع الى الامام أو الطرق المنصوبة من قبله عليه السلام.

(١) أي كون المراد من الهلكة هو العقاب الاخرى انما يكون فيما كانت الشبهة من العقائد كصفات الله أو من الغوامض كمسائل الجبر والتفويض.

(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 معرفتها.

(٥) منصوب مفعول له، أي ان الله سكت عنها من باب الرحمة

والشفقة.

(٦) أي فيما سكت الله عنه، أي من تكلف التدين فيما سكت الله

عنه تمسكاً بالاعتبارات العقلية كما اذا تدين بانكار المعاد الجسماني اعتماداً عليها او على بعض الاخبار الشاذة فهذا التكلف وارتكاب المشقة في التدين يوقعه الى العقاب.

(٧) الجار متعلق بقوله: «توقع» أي تكلف التدين وتحمل مشقته

توقع الى العقاب.

الى الخلود فيه (١) اذا 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) وان كان (٥) المهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب سواء كان

(١) أي في العقاب اذا كان تكلف التدين فيما سكت الله عنه مؤدياً الى الكفر والشرك.

(٢) التي سكت الله عنها.

(٣) الثلاثة ونحوها من المقامات التي لا يكون الظن حجة فيها، أو كان حجة ولكن كان مبتلى بالمعارض. اما التوقف في المقام الاول فلأن المفروض أن التكليف فعلي غاية الامر أن الاشتباه وقع في متعلق التكليف لا في نفسه فانه معلوم اجمالاً. وأما العوقف في المقام الثاني فلأن المفروض أن باب العلم مفتوح على المكلف، وهو قادر على رفع الشبهة، وعلى ذلك فلا يجوز له العمل بالبراءة فان العمل بها انما هو بعد الفحص واليأس عن الدليل، والمقام ليس كذلك، فالواجب عليه التوقف والعمل بالاحتياط حتى يرجع الى الامام عليه السلام، أو الى الطرق المنصوبة من قبله.

(٤) كما اذا أمر لمريض بترك اكل الحامض فان أمره الى تركه ارشاد بأن الحامض مضر له، فكذلك الامر بالتوقف في المقامات المذكورة ارشاد الى أن ارتكاب المشتبه اقتحام في الهلكة.

(٥) عطف على قوله: «فان كان ذلك المهلاك المحتمل...»

دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب الى ارتكاب المعصية (١) كما دل عليه (٢) غير واحد من الاخبار المتقدمة (٣) أم دنيوية (٤) كالاحتراز عن أموال الظلمة فمجرد احتمالها (٥) لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا، والمفروض أن الامر بالتوقف فى هذه الشبهة (٦) لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته (٧) لان المفروض كونه (٨) للارشاد فيكون المقصود

(١) بناء على أن صيرورة المكلف أقرب الى ارتكاب المعصية مفسدة دينية الا أنه لقائل أن يمنع ذلك ويقول أن المفسدة انما هي فى ارتكاب المعصية لا فى صيرورة المكلف أقرب الى ارتكابها. (٢) أي على أن ارتكاب الشبهة يجعل المكلف أقرب الى ارتكاب المعصية.

(٣) كقول أمير المؤمنين (ع) والمعاصي حصى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها. (٤) عطف على قوله: «دينية» فان أكل مال الظلمة مورث لقساوة القلب التي هي من الصفات الذميمة.

(٥) أي مجرد احتمال الهلاك - بمعنى المفسدة الدنيوية او دينية غير العقاب - لا يوجب العقاب على فعل المحتمل حرمة على تقدير حرمة واقعا لان الشبهة فى ذلك موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين.

(٦) أي الشبهة التي يوجب الاقتحام فى الهلاك غير العقاب.

(٧) أي على مخالفة الامر بالتوقف.

(٨) أي كون الامر بالتوقف.

منه (١) التخويف عن حقوق غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة (٢) لا يصير واجباً شرعياً بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه (٣)، وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل (٤)، لأن الهلكة المحتملة فيها (٥) لا يكون فيها المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان (٦) زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف

(١) أي من الامر بالتوقف تخويف مرتكب الشبهة عن حقوق الضرر المحتمل الذي هو غير العقاب.

(٢) التي يوجب ارتكابها وقوع المكلف في الهلاك الديني أو الديني غير العقاب.

(٣) أي على ارتكاب الشبهة، والصحيح ارتكابها أي ليس معنى الاجتناب عن هذه الشبهة ترتب العقاب على ارتكابها.

(٤) أي من قبيل الشبهة التي احتمال العقاب فيها لا يوجب العقاب على فعل المحتمل حرمة، ويكون من قبيل الشبهة الموضوعية

(٥) أي في الشبهة الحكمية التحريمية.

(٦) كلمة ان وصلية. وحاصله: أن الاخباريين أيضاً كالاصوليين متفقون على قبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة من دون بيان ولذا لا يلتزمون بوجوب الاحتياط في المشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية الا انهم زعموا أن "اوامر التوقف بيان ثبوت العقاب انما هو لاجل ثبوت البيان وقد عرفت أن" اوامر التوقف ارشادية لا تصلح لان تكون بياناً للتكليف المجهول،



فاذا لم يكن المحتمل فيها (١) هو العقاب الاخرى كان حالها (٢)  
 حال الشبهة الموضوعية كماوال الظلمة (٣) والشبهة (٤) الوجودية  
 في أنه لا يحتمل فيها الا غيرالعقاب من المضار، والمفروض كون  
 الامر بالتوقف فيها (٥) للارشاد والتخويف عن تلك المضرة (٦)  
 المحتملة، وبالجملة فمفاد هذه الاخبار (٧) بأسرها

والحاصل: أن الهلاك المحتمل في الشبهات التحريمية ليس  
 عقاباً اخرورياً باعتراف الاخباريين.

(١) أي في الشبهة الحكمية التحريمية.

(٢) أي حال الشبهة الحكمية التحريمية.

(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 التحريمية فانها مع قطع النظر  
 عن أخبار التوقف لا يحتمل فيها المضار، وذلك لوجود المؤمن  
 منها وهو قبح العقاب بلا بيان، واخبار التوقف ايضاً لا تصلح أن  
 تكون منشأ لاحتمال المضار لما عرفت أنها ارشادية وتخويف عن  
 تلك المضرة المحتملة وهي مضرة غير العقاب.

(٤) أي كان حال الشبهة الحكمية التحريمية حال الشبهة  
 الوجودية.

(٥) أي في الشبهة.

(٦) وهي احتمال الضرر غير العقاب.

(٧) الدالة على وجوب التوقف بتمامها، أي مفاد جميع أخبار  
 التوقف وجوب الاجتناب عما يحتمل الهلاكة فيه فلا بد من احراز

التحرز (١) عن المهلكة المحتملة فلا بد من احراز احتمال الهلاك  
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 الهلاك 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 الهلاك من الخارج.

(٣) أي عن الهلاك المحتمل.

(٤) أي لا اشكال ولا خلاف في استعباب التحرز عن الهلاك

المحتمل اذا كان المحتمل غير العقاب أما وجه عدم الاشكال في وجوب التحرز  
عنه اذا كان الهلاك المحتمل عقاباً فلا أن التكليف في مورد الشبهة  
معلوم بالاجمال كما في موارد الشبهة المحصورة فيجب الاحتياط  
فيه. وأما وجه عدم الاشكال في استعباب التحرز عنه اذا كان الهلاك  
المحتمل غير العقاب فلا أن مورد الشبهة يكمن 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

لاحداث احتمال الهلاك لما عرفت أنها بقريئة ذيلها مختصة بما  
كان احتمال الهلاك موجوداً مع قطع النظر عنها فاحتمال الهلاك  
في رتبة موضوعها والحكم لا يحقق موضوعه. وبعبارة اخرى:

هذا الاحتمال، ولا (١) في حكمه. فإن قلت: (٢) ان الاستفادة منها (٣) احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف، والمتبادر من

كون اخبار التوقف منشأ لاجداث احتمال الهلاك مستلزم للدور. وتوضيحه: أن الامر بالتوقف في موارد الشبهة متوقف على احراز احتمال الهلاك من الخارج اذ مع عدم احرازه يقطع بعدم الهلاك ببركة قبح العقاب بلا بيان، ولو كان احراز احتمال الهلاك متوقفاً على الامر بالتوقف فيتوقف الشيء على نفسه فهذا دور باطل.

(١) اي لا تنفع الاخبار في حكم احتمال العقاب اي لا تصير منشأ لاجداث وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا تدل عليه اذ مع احراز احتمال العقاب من الخارج لا اشكال في وجوب دفعه ومع احراز احتمال الهلاك بمعنى غير العقاب فلا اشكال في حسنه بحكم العقل. واما الاخبار المذكورة فلا دلالة لها على وجوب الاجتناب، كما انه لا دلالة على اجداث احتمال الضرر لما عرفت من أنها مستلزمة للدور.

(٢) هذا اشكال على قوله: «فهذه الاخبار لا تنفع في اجداث هذا الاحتمال ولا في حكمه» وحاصله يرجع الى أن هذه الاخبار تنفع في اجداث 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 الاستفادة من أخبار التوقف احتمال التهلكة في مطلق الشبهة سواء كانت مقرونة للمعلم الاجمالي أو الشبهات البدوية قبل الفحص أو بعد الفحص وذلك بمقتضى اطلاق الشبهة في الاخبار، فالأخبار الدالة على وجوب التوقف في كل شبهة يدل على احتمال

التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار (١) من عدم سقوط عقاب التكليف المجهولة لاجل الجهل، ولازم ذلك (٢) ايجاب الشارع.

المهلكة فيها، وذلك لما عرفت من أن الامر بالتوقف فيها للارشاد وعلل التوقف فيها بانه خير من الاقتحام في المهلكة ولا يصح هذا التعليل الا أن يكون احتمال المهلكة مفروض الوجود فبالنتيجة أن الاخبار الدالة على وجوب التوقف في مطلق الشبهة ارشاداً تدل على احتمال المهلكة في مطلق الشبهة.

(١) أي تكشف الاخبار الدالة على احتمال المهلكة الاخروية في كل محتمل التكليف عن عدم سقوط التكليف الواقعية بالجهل فالرواية بمنزلة أن يقال: ان في كل شبهة احتمال العقاب.

(٢) أي لازم عدم سقوط عقاب التكليف المجهولة أمر الشارع بوجود الاحتياط اذ العقاب انما هو معلول لطلب شرعي مولوى ولو ظاهرياً، والادلة الدالة على وجوب التوقف في محتمل العقاب كاخبار التوقف غير صالحة لان تكون علة للعقاب اذ المفروض أنها ارشادية فلا محالة يكشف هذه الاخبار الكاشفة عن وجود احتمال العقاب في كل شبهة عن الطلب الشرعي الالزامي المتعلق بعنوان محتمل الحكم الالزامي في كل شبهة حتى يصلح علة وبيانا للتكليف الواقعي المحتمل.

فان شئت فقل: ظاهر الاخبار المذكورة الاخبار عن ترتب العقاب على الواقع المحتمل على تقدير ثبوته، وبعدهم حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وحكم الشرع برفع المؤاخذة عما لم يبيته

الاحتياط (١) اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح. (٢)

الشارع لا واقعا ولا ظاهراً لا مناص من الالتزام بوجوب الاحتياط في محتمل التحريم شرعاً في مرحلة الظاهر لعدم صلاحية الطلب المستفاد من اخبار التوقف - من حيث كونها ارشادية مترتبة على احتمال العقاب - لصيرورته بياناً للمواقع.

وقال المحقق الاشتياني: بعد التوضيح الذي نقلنا عنه أن اخبار التوقف نظير ما ورد من الوعد والوعيد على الافعال حيث انها يكشف عن تعلق الطلب بها شرعاً فاكتفى الشارع عن بيان الملزوم ببيان لازمه، فاذا كان الاخبار الجزمي عن العقاب على الفعل كاشفاً عن تعلق الطلب به شرعاً كان الاخبار هن ترتب العقاب على الشبهة على تقدير مصادفة الحرام كاشفاً عن تعلق الطلب الظاهري بها كي تصير معصية على تقدير الحرمة فهذا الطلب المستكشف عن اخبار التوقف تتعلق بمحتمل الحكم الالزامي فيكون بياناً للمواقع على تقدير ثبوته في نفس الامر.

(١) مفعول لقوله: «ايجاب».

(٢) اذ هو مصداق لقبح العقاب بلا بيان، وبضميمة هذه القاعدة على اطلاق عنوان الشبهات في اخبار التوقف يستكشف ايجاب الاحتياط، وبعبارة واضحة: أنه بعد شمول اطلاق الشبهات في اخبار التوقف للشبهات البدوية بعد الفحص، وظهور الهلكة في العقوبة يستكشف من اطلاقها بنحو الان "بضميمة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ايجاب الشارع الاحتياط في الرتبة السابقة عن

قلت: ايجاب الاحتياط (١) ان كان مقدمة عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح كما

الامر بالتوقف، وبعد صلاحية ايجاب الاحتياط المستكشف من اخبار التوقف للبيانية للتكليف المجهول تخرج الشبهات البدوية بعد الفحص عن مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

(١) الذي يكون اخبار التوقف كاشفة عنه، وملخص ما اجاب

به الشيخ (قدس سره) عن الاشكال المذكور وجهان:

الوجه الاول: أن ايجاب الاحتياط لا يكفي في تنجيز الواقع المجهول، لانه ان كان وجوباً نفسياً فالعقاب يكون على مخالفة نفسه لا على مخالفة الواقع وان كان غيرياً بأن كان مقدمة للتحرز عن العقوبة المحتملة فهو مستلزم لترتب العقوبة على التكليف المجهول وهو قبيح.

(الوجه الثاني) أن الامر في اخبار التوقف دائر بين حملها على ما ذكرناه من كون الامر فيها ارشادياً وبين ارتكاب التخصيص، والاول اولى توضيحه أن الشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية لا يجب الاحتياط فيهما باتفاق من الاخبارى والاصولى فاذا حملنا اخبار التوقف على الوجوب التكليفي فلا بد من ارتكاب التخصيص فيها بغير الشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية بخلاف ما اذا حملناها على ما ذكرناه من الارشاد فلا تدل على وجوب الاحتياط كي يلزم التخصيص، ولو دار الامر بين حملها على الارشاد وبين حملها على المعنى الذي يلزم منه ارتكاب التخصيص فالاول اولى

اعترف (١) به وان كان (٢) حكماً ظاهرياً نفسياً فالمهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته (٣) لا على مخالفة الواقع، وصريح الاخبار (٤) ارادة المهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية. هذا (٥) كله، ضافاً الى 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 سيبنى توضيحه.

(١) أي اعترف المستشكل بقبح ترتب العقاب على التكليف المجهول حيث قال: «اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكليف المختفية قبيح».

(٢) أي ان كان ايجاب الاحتياط حكماً...

(٣) أي على مخالفة الحكم الظاهري النفسى.

(٤) أي اخبار التوقف صريحة في أن المراد من المهلكة على تقدير حرمة المشتبه في الواقع هي المهلكة الموجودة على مخالفة الواقع وليس المراد منها المهلكة المترتبة على مخالفة الحكم الظاهري لاحظ اخبار التوقف كي يتضح لك الحال.

(٥) هذا اشارة الى الوجه الثاني من الجوابين.

(٦) أي في الاخبار الدالة على التوقف.

(٧) من كون الامر فيها ارشادياً.

(٨) بناء على كون الامر فيها تكليفيماً. فعلى هذا لا بد من ارتكاب التخصيص باخراج الشبهة الحكمية الوجوبية والشبهة الموضوعية.

(٩) أي حمل الاخبار على الارشاد أولى والمراد بالاولوية

الملزوميه كالاولى 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 اخبار التوقف باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية سواء كانت تحريمية أو وجوبية مع أنهما اكثر أفراد الشبهة ويلزم منه تخصيص الاكثر وهذا بخلاف جعل الامر ارشادياً فانته حمل اللفظ على معناه المجازى مع القرينة

أضف الى ذلك أن مورد بعض الاخبار الشبهة الموضوعية كرواية النكاح على الشبهة فحملها على الوجوب المولوى يستلزم اخراج المورد وهو كما ترى.

### «التحقيق»

أقول: ان الجواب الاول من شيخنا الاعظم (قدس سره) يمكن النقاش فيه بأن ما ذكره من الجواب مبني على انحصار الوجوب في القسمين المذكورين وهو غير تام فان وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته يمكن أن يكون وجوباً طريقياً يتنجز به الواقع، ويكون بياناً له. فبعد صلاحية ايجاب الاحتياط المستكشفة باخبار التوقف للمنجزية يتوجه عليه الاشكال المذكور فلا بد للمقائل بالبراءة من الجواب عنه، وهو أن ايجاب الاحتياط لو كان واصلاً اليينا مع قطع النظر عن اخبار التوقف فهو خلاف المفروض وان لم يكن واصلاً امتنع تنجز الواقع به فلا يكون مورداً لاخبار التوقف لان



وحينئذ (١) فغيرية (٢) الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه، فهي (٣) قضية تستعمل في المقامين وقد استعملها الأئمة كذلك (٤)

مورده ما كان الواقع منجزاً به.

وهنا جواب للمحقق العراقي عن الاستدلال المزبور بأنه مستلزم للدور لاحظ كلامه ص ٢٤٥.

(١) أي حينما عرفت أن الأمر بالتوقف في اخبار التوقف ارشاد الى وجوب كف النفس من ارتكاب المشتبه فيما كان المراد من الهلاك هو العقاب واستحبابه فيما كان المراد من الهلاك غير العقاب.

(٢) أي كلمة «خير» في قوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» ليس متعيناً في الوجوب بل هو استعمل في الرجحان الشامل للندب والموجب فاذا كان المراد من الهلكة هو العقاب يكون المراد من الخير هو الوجوب، وإذا كان المراد منها غير العقاب يكون المراد منه الندب. وملخص الكلام: على ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) من كون الأمر في اخبار التوقف ارشادياً يكون كلمة «خير» مستعملاً في المعنى الأعم من الوجوب والندب وهو الرجحان ويراد منه الوجوب أو الندب بقريضة المورد، كما عرفت.

أ (٣) كلمة «خير» في قوله: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة تستعمل في الوجوب والندب بإرادة الخصوصية من الخارج من قبيل تعدد الدال والمدلول بان يراد الرجحان من لفظ للخير وخصوصية الوجوب أو الندب من الخارج.

(٤) أي في الرجحان الشامل للوجوب والندب.

فمن موارد استعمالها (١) في مقام لزوم الوقف المقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية (٢) فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فتد المرجح، وصحيحة جميل المتقدمة التي جعلت القضية (٣) فيها تمهيداً لوجوب طرح ماخالف كتاب الله. ومن موارد استعمالها (٤) في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة التي جعلت القضية (٥) فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير

(١) أي استعمال كلمة الخير في وجوب التوقف.

(٢) أي قضية الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. وفي المقبولة بعد ذكر المرجحات في المتعارضين، قال عليه السلام: «إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فانّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» فان خيرية الوقوف عند الشبهة علة لوجوب التوقف والارجاء وحيث انّ التوقف والارجاء واجب بمقتضى ظهور صيغة الامر في الوجوب كذلك علقته وهو خيرية الوقوف ايضاً واجبة.

(٣) أي قضية «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» جعلت في الصحيحة مقدمة لطرح ما خالف الكتاب وحيث انّ طرحه واجب بمقتضى ظهور صيغة الامر في الوجوب في قوله ما خالف كتاب الله فدعوه ومقدمته وهي خيرية الوقوف عند الشبهات ايضاً واجبة كما تقدم توضيحه:

(٤) أي استعمال كلمة «خير» في قضية «الوقوف خير...» في غير الواجب.

(٥) أي جعلت قضية «الوقوف خير عند الشبهات...» حيث ذكر اولاً

المعلوم صدوره، أو دلالته فإن من المعلوم رجحان ذلك (١) لا لزومه،  
 وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي (ص): «لا  
 تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة» فإن مولانا  
 الصادق عليه السلام، فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام:  
 «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة (٣) وما  
 أشبه ذلك (٤) فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة»  
 ومن المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسبة  
 المشتبهة (٥).

«الوقوف عند الشبهة خير...» من باب المقدمة، ثم فرع عليه قوله:  
 «وتركك حديثاً لم تروه»

(١) أي رجحان ترك الخبر الذي لا يعلم صدوره عن الامام او لا  
 يعلم دلالته على المراد بان كان مجملاً أو احتمال صدوره عن تقيه  
 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: «إذا بلغك...» والمراد من البلوغ مجرد النقل بلا أن  
 يكون حجة بأن كان ناقله غير ثقة والا يثبت الرضاعة.

(٣) من جهة النسب، أو السبب، فإنهما مثالان للنكاح على  
 الشبهة.

(٤) بأن كانت امها مدخولة بها مثلاً.

(٥) كنسبة الرضاعة التي هي محتملة أو نسبة نسب لم يثبت

غير (١) لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبيهة موضوعية (٢)،  
والاصالة عدم تحقق مانع النكاح (٣).  
وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوده غير خالية عن النظر،

شراً أو سبب كذلك.

(١) خبر لقوله: «أن الاحتراز...» أي الاحتراز عن النكاح  
المشبه بالرضاعة أو الصهر غير واجب.

(٢) فان الشك في أنها رضعت من لبنها أو انها محرمة عليه  
بنسب، أو سبب شبهة موضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق من  
الاخباري، والاصولي.

(٣) ولا شك في ثبوت المقتضى لصحة نكاح من شك في أنه  
رضع من لبنها أم لا وذلك لعمومات صحة العقود واطلاقاتها، وانما  
الشك في تحقق المانع عنها وهي الرضاعة والمحرمية ومقتضى  
الاستصحاب عدم تحقق المانع فيحكم 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 أصل 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 واذا  
دفع للمانع بالاصل فلا مجال لاصالة الفساد اذ المقتضى موجود  
على الفرض ويدفع المانع بالاصل.

منها: أن ظاهر أخبار التوقف (١) حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها (٢) ولكن ندعى علمنا بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البراءة. وفيه: أن المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار (٣) وموارد اكثرها (٤) هو (٥) التوقف في العمل

(١) أي المستفاد من أخبار التوقف أن الحكم والفتوى باباحة شيء مشتبه حكمه حرام والاصولي لا ينكره ولكن يدعى العلم بحكمه من جهة تمامية ادلة البراءة عنده.

(٢) أي بمقتضى اخبار التوقف ونعترف بحرمة الحكم والفتوى من غير علم.

(٣) أي اخبار التوقف حيث جعل التوقف في الاخبار مقابلاً للاقتحام، والاقتحام بمعنى الدخول في شيء بلا روية فالتوقف يكون بمعنى عدم الدخول في العمل بلا روية والتوقف فيه، وذلك بقرينة السياق والمقابلة.

(٤) أي يشهد موارد اكثر الاخبار حيث ان موارد اكثر اخبار التوقف هو التوقف في العمل كطرح مخالف الكتاب، وترك الرواية وترك النكاح فان تلك الموارد تكون قرينة على أن الامر بالتوقف في هذه الموارد معناه العوقف في مقام العمل. والحاصل: أن هنا قرينتين على أن المراد بالتوقف هو التوقف في مقام العمل لا التوقف في مقام الفتوى.

(٥) اسم لقوله: أن المراد، أي ان المراد بالتوقف هو التوقف في العمل وعدم الحركة فيه.

ملخص الكلام: أن الجواب المذكور عن أخبار التوقف مبني

في مقابل المضي فيه (١) على حسب الارادة الذي (٢) هو الاقتحام  
في المهلكة لا (٣) التوقف في الحكم. نعم (٤)

على أن يكون المراد بالتوقف هو التوقف في 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 المهلكة.

(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  
الحركة بارتكاب الفعل المشتبه بل لا بد 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  
داخلياً في تحت العمل المشتبه وكونه مصداقاً له، لا من حيث  
كونه حكماً في العمل المشتبه، فوجوب التوقف عبارة عن ترك  
العمل المشتبه حكمه سواء كان العمل حكماً أم غيرهِ فان الحكم  
باباحة شرب التتن له حيثان حكم في عمل مشتبه وعمل مشتبه في  
حد نفسه لان نفس الحكم بالاباحة من حيث انه صادر من الحاكم عمل

قد يشملله (١) من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لا من حيث كونه حكماً فى شبهة فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل (٢) المشتبه الحكم. ومنها: أنها (٢) ضعيفة السند ومنها: أنها فى مقام المنع عن العمل بالقياس، وأنه (٤) يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص من أهل بيت الوحي (ع). وفى كلا الجوابين (٥) ما لا يخفى

مشتبه لاحتمال كونه حراماً فى الواقع وانما حكم بها ظاهراً عند عدم الظفر على الدليل الدال على الحرمة فان اخبار التوقف تشمل التوقف فى الحكم ايضاً من هذه الحيثية أى من حيث انه عمل مشتبه. (١) أى يشمل التوقف المذكور فى اخبار التوقف من حيث ان الحكم مصداق للعمل وهذا الشمول لا يفيد الخصم.

(٢) أى وجوب ترك العمل المشتبه حكمه فيتم ما ذهب اليه الاخبارى سواء كان العمل أم غيره، وليس معنا وجوب التوقف حرمة الحكم بغير علم كى يدعى الاصولي العلم بالحكم الظاهري وهى الاباحة لادلة البراءة.

(٣) أى أخبار التوقف.

(٤) أى أخبار التوقف تدل على انه يجب التوقف وعدم تعيين الحكم الواقعي بالقياس والاستحسان فيما لم يرد نص منهم عليهم السلام، ولا تدل على التوقف وترك المضي عند الشبهة وعدم تعيين الحكم الظاهري.

(٥) أما ضعف الجواب الاول فانه أوضح من أن يخفى لمن راجع الاخبار المتقدمة التى فيها الصحاح كصحيحة الجميل المتقدمة، والموثقات كموثقة سعد بن زياد المتقدمة نعم ليس كلها بصحيح. هذا اولاً، وثانياً يمكن ادعاء تواترها اجمالاً فلا يلاحظ السند.

على من يراجع تلك الاخبار. ومنسما: أنها (١) معارضة بأخبار البراءة، وهي (٢) أقوى سنداً ودلالة (٣) واعتضاداً «٤» بالكتاب والسنة والعقل وغاية (٥) الامر التكاثر فيرجع

وأما ضعف الجواب الثاني يظهر ايضاً لمن راجع الى الاخبار المتقدمة فانه وان كان بعضها في مقام المنع عن العمل بالقياس، الا انه لا يصح دعوى كون جميعها في مقام المنع من ذلك.

(١) أي اخبار التوقف.

(٢) أي أخبار البراءة أقوى سنداً من اخبار التوقف وذلك لصحة اكثرها من حيث السند بخلاف اخبار التوقف فان اكثرها ضعيفة سنداً.

(٣) أي اخبار البراءة أقوى دلالة على البراءة من دلالة اخبار التوقف على وجوب التوقف وذلك لاحتمال كون اخبار التوقف ارشادية بخلاف أخبار البراءة فانها صريحة في الدلالة على البراءة.

(٤) أي يكون الكتاب والسنة والعقل معاضدات ومؤيدات لاخبار البراءة. اما الكتاب فالايات المتقدمة الدالة على البراءة، واما السنة فلعل المراد بها الاخبار النافية للخرج في الدين وان الدين سهلة سمحاء واما العقل فهو قبح العقاب بلا بيان وانما لم يذكر الاجماع مؤيداً لاجل عدم تحققه.

(٥) أي لو أغمضنا عن أقوائية اخبار البراءة وقلنا بتساويهما

فيقع التعارض بينهما.



فيها (١) الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه (٢) التخيير فيرجع الى اصل البراءة. وفيه: أن مقتضى اكثر ادلة البراءة المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب، والعقل وأكثر السنة وبعض تقريرات (٣) الاجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هذا (٤) من مستقلات العقل الذي لا يدل اخبار التوقف ولا غيرها من الادلة النقلية على خلافه (٥)

(١) أي في معارضة الخبرين الى قاعدة مقررة في باب التعارض بعد تساقط الخبرين بالتعارض.

(٢) أي في باب التعارض التخيير فان المجتهد مخير في أن يأخذ بادلة البراءة فيرجع الى اصل البراءة بمقتضى تخييره، وكيف كان فانه ليس بملزم في الاخذ بادلة التوقف وله أن يرجع بادلة البراءة، وهذا هو المطلوب.

(٣) وهو التقرير الاول حيث قال دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين والابخاريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي البراءة وانت ترى أن هذا التقرير للاجماع صريح في عدم استحقاق المكلف للعقاب على مخالفة الحكم الذي هو مجهول للمكلف ولم يقم دليل واقعا ولا ظاهرا على بيانه.

(٤) أي عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف.

(٥) أي على خلاف عدم الاستحقاق على مخالفة الحكم المجهول، والحاصل: أن ادلة التوقف والاحتياط لا تدل على خلاف البراءة بل

وانما يثبت (١) اخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها (٢) على ما هو المفروض تكليفاً (٣) ظاهرياً بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والادلة (٤) المذكورة لا ينفي هذا المطلب، فتلك 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

فبعد 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 معنى لأخذ الترجيح (١) بينهما، وما يبقى من السنة من قبيل قوله<sup>١</sup> «كل شيء مطلق» (٢) لا تكافؤ أخبار التوقف

وبعبارة واضحة: ان التعارض بين أخبار التوقف وأدلة البراءة والترجيح المذكور فرع كون الطائفتين في مرتبة واحدة والا لا يتحقق التعارض بينهما ولا يصل المجال الى الترجيح اذ ملاحظة الترجيح بين الدليلين فرع تعارضهما وبقاء أحدهما مع الآخر، وليس كذلك في المقام اذ مفاد اخبار البراءة نفى المؤاخذه على ما لم يبينه الشارع أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً ولا يبقى موضوع لها بعد تمامية اخبار 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 البيان.

(١) لما عرفت من ان<sup>٣</sup> الاخذ بالترجيح في الدليلين فرع تعارضهما وبقاء أحدهما مع الآخر وبعد فرض كون أحدهما وارداً على الآخر لا يبقى موضوع للتعارض كي يؤخذ بالترجيح.

(٢) أي ان قوله: كل شيء مطلق وان كان معارضاً لاخبار التوقف الا أنه ليس مساوياً لاخبار التوقف كي يتعارضان ويتساقطان بل اخبار التوقف مقدمة عليه لكونها اكثر منه واصح سنداً بيان المعارضة بينهما أن المستفاد من قوله (ع) كل شيء مطلق هو عدم وجوب التوقف من شيء حتى يعلم بحرمة فاذا علم بهما يجب الاجتناب عنهما.

وان شئت فقل: انه ظاهر في كون غاية الحلية هو العلم بورود

لكونها (١) اكثر وأصح سندا (٢). واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم (٣)، وظاهر (٤) أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف.

النهي في عنوان الشيء فينفى وجوب التوقف فيما لم يعلم بورود النهي عنه فيقع التعارض بينه وبينما دل على وجوب التوقف فيما لم يعلم فيه وروى الترخيص بعنوانه الخاص ولا يكون الغاية فيه عنوان الشيء بعنوان أنه مجهول الحكم كي يكون ادلة التوقف حاکمة عليه وبهذا يفرق بين قوله كل شيء مطلق وسائر الادلة القائمة على البراءة.

- (١) أي لكون أخبار التوقف اكثر من أخبار البراءة.
- (٢) لكونها مخالفة للعامة فانها من المرجحات السندية وتوجب اصحیة 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 الى الترجيح السندي.
- (٤) أي من الظاهر أن الكتاب والعقل لا يكون معاضداً لاخبار البراءة لما عرفت من أن الكتاب والعقل يدلان على نفي العقاب على مخالفة الحكم المجهول وهو لا ينافي وجوب التوقف في المشتبه اذ الاخبار الدالة على وجوب التوقف حاکمة، او وأردة عليها، كما تقدم. والحاصل: أن ترجيح أخبار البراءة بالعقل والكتاب فرع التعارض بين أخبار البراءة واخبار التوقف، وهو فرع كونهما في مرتبة واحدة وقد عرفت عدمه.

واما ما ذكره (١) من الرجوع الى التغيير مع التكافؤ فيمكن  
للخصم منع التكافؤ لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما  
قيل على البراءة، ومنع التغيير على تقدير التكافؤ لان الحكم في  
تعارض النصين الاحتياطي (٢). مع ان التغيير لا يضره (٣) لانه

(١) أي ما ذكر المجيب عن اخبار التوقف بانه على تقدير  
التكافؤ بين ادلة البراءة وادلة التوقف يقع التعارض بينهما والمختار  
فيه هو التغيير ممنوع.

أولاً: انا 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: «فيمكن للخصم منع التكافؤ».

وثانياً: أنه لو سلمنا كونهما متكافئين ووقوع التعارض بينهما  
لكن نمنع أن يكون المرجع في المتعارضين التغيير بعد التعارض  
والتساقط بل المرجع هو الاحتياط والتوقف واليه اشار المصنف  
بقوله: «ومنع التغيير...».

وثالثاً: لو سلمنا أن مقتضى القاعدة في باب التعارض هو  
التغيير الا انه ليس ملزماً ان يأخذ بادلة البراءة فله أن يختار ما دل  
على التوقف فيرجع التغيير الى التوقف واليه اشار المصنف بقوله  
مع ان التغيير لا يضره.

(٢) هذا الجواب ليس مبنياً على مبناه اذ مبناه ايضاً هو التغيير  
كما سيأتي في باب التعارض.

(٣) أي لا يضر القائل بالتوقف.

يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

ومنها: أن أخبار البراءة أخص لاختصاصها بمجهول العلية والحرمة، وأخبار التوقف تشمل كل شبهة (١) فتخصص (٢) بأخبار البراءة.

وفيه ما تقدم من أن أكثر أدلة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل (٣)، وما يبقى (٤) فإن كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله (ع): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» (٥) فيوجد (٦) في أدلة التوقف ما (٧) لا يكون أعم.

(١) سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية.

وملخص هذا الجواب: أن أخبار البراءة مختصة بالشبهة التحريمية وأخبار التوقف تشمل الشبهة التحريمية والوجوبية فتكون أخبار البراءة أخص من أخبار التوقف فتخصص أخبار التوقف بها.

(٢) أي تخصص أخبار التوقف.

(٣) كما أن الدليل رافع لموضوع الأصل كذلك أدلة البراءة رافعة لموضوع أخبار التوقف.

(٤) أي باقي أدلة البراءة التي لا تكون رافعة لموضوع أخبار التوقف بل تكون معارضة لها كما عرفت.

(٥) حيث أنه دال على إباحة ما يحتمل التحريم من الشبهات التحريمية.

(٦) أي فيدخل في أدلة التوقف.

(٧) أي المورد الذي لا تشمله أدلة البراءة.

منه فان ما (١) ماورد فيه نهى معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر (٢) ويشمله (٣) اخبار التوقف.

(١) مثال للمورد الذي لا تشمله ادلة البراءة أى 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 باخبار التوقف لانه لا يشمل جميع الشبهات التحريمية حتى تكون فيها مستغنياً عن أخبار التوقف بل يشمل الشبهات التحريمية الناشئة عن فقدان النص أو اجماله دون ما كانت ناشئة من تعارض النصين فانها تدخل في اخبار التوقف فاذا شملته اخبار التوقف ووجب فيه التوقف وجب فيما لا نص فيه وما كان النص مجملاً ايضاً بالاجماع المركب.

(٢) أي كل شيء مطلق...

(٣) أي يشمل المورد الذي تعارض فيه النصان. قال صاحب الاوثق في شرح قوله: «فيوجد في ادلة التوقف» أن فيه نوع من الاجمال لان مراده يحتمل الوجهان أحدهما أن يريد أن قوله (ع): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» وان كان ظاهر الاختصاص بالشبهة التحريمية واخبار التوقف أعم منها الا أنه يوجد في اخبار التوقف ايضاً ما هو خاص بالشبهات التحريمية مثل ما دل على التوقف فيما تعارض فيه النصان أحدهما مبنيح والآخر حاطر لانه وان لم يحصل التعارض بينهما ابتداء لتغاير موضوعهما لاختصاص الاول بما لا نص فيه، والثاني بما تعارض فيه نصان الا ان التعارض بينهما يحصل بالاجماع المركب، اذ كل من قال بالتوقف

فاذا 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 نصابان قال به فيما لا نص فيه ايضاً فمع تعارضهما وتساوقهما يبقى سائر الاخبار العامة من الطرفين على حالهما من المعارضة فلاوجه لتخصيص أحدهما بالآخر ويشير الى هذا المعنى قوله: «يوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه...»

وثانيهما: أن يريد فرض وجود مورد تشمله اخبار التوقف دون قوله عليه السلام كل شيء مطلق وهو ما تعارض فيه نصابان فاذا 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 ولعل هذا المعنى أظهر بالنسبة الى عبارة المصنف، رحمه الله.

(١) أي في مورد تعارض النصين وجب التوقف في مورد فقدان النص بالاجماع المركب فان كل من يقول بالاحتياط في أحد الموضوعين يقول به في الآخر ومن يقول بعدم الاحتياط في أحدهما يقول به في الآخر فلم يفصل الأمة بين انواع الشبهات التحريمية. وان شئت فقل: ان كلاً من المثبت والذافي يتفق في عدم التفصيل بين انواع الشبهات فالالتزام بالتفصيل خرق للاجماع المركب.

(٢) لعله اشارة الى عدم تمامية الاجماع المركب فلم يثبت أن كل من يقول بالاحتياط في مورد تعارض النصين يقول به في مورد فقدان النص ايضاً.

(٣) حاصله انا لا نسلم أن يكون قوله (ع) كل شيء مطلق أخص



أمر فيها بالتوقف لا يخلوا من أن يكون شيئاً محتمل الحرمة سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً. فتأمل (١).

من أخبار التوقف بل النسبة بينهما التباين إذ كونه أخص من أخبار البراءة كان مبنياً على شمول أخبار التوقف على الشبهة التحريمية والوجوبية، وليس كذلك فإن في جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقف يوجد عنوان محتمل الحرمة فكل موارد الشبهة يرجع الى الشبهة التحريمية حتى الشبهة الوجوبية سواء كانت من جهة احتمال حرمة العمل كما في الشبهة التحريمية حكمية كانت أو موضوعية كشرب التتن فإنه عمل مشتبه الحكم أو المايح المررد بين الخل والخمر فإنه شبهة موضوعية تحريمية، أو من جهة احتمال حرمة الحكم كالحكم بحرمة العمل محتمل الوجوب فإن الحكم المذكور داخل في الشبهة التحريمية، وأما من جهة احتمال حرمة الاعتقاد كما في الاعتقاد ببعض اوصافه سبحانه وتعالى والنبوي (ص) والائمة (ع) إذا لم يرد فيه نص من الشارع فإنه أيضاً داخل في الشبهة التحريمية، والحاصل: أن موارد الشبهة التي أمر بالتوقف فيها أما شبهة في العمل أو في الحكم أو في الاعتقاد فإن كلها داخل في الشبهة التحريمية كما عرفت اذن فلا تكون اخبار البراءة أخص من أخبار التوقف بل كلمتا الطائفتين واردتان في الشبهة التحريمية فتكون النسبة بينهما هو التباين.

(١) لعله اشارة الى منع رجوع الشبهة الوجوبية الى الشبهة التحريمية فإن الشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال قضية قد وقع الشك فيه والشك في حرمة الافتاء باستحبابه من حيث كون

والتحقيق فى الجواب ما ذكرنا (١).

الثالثة: ما دل على وجوب الاحتياط وهى كثيرة، منها: صحيحة  
عبدالرحمن بن العجاج قال سألت أبا الحسن (ع) عن رجلين أصابا (٢)  
صيداً وهما محرمان الجزاء (٣) بينهما أو على كل واحد منهما جزاء  
قال: بل عليهما أن يجزى (٤) كل واحد منهما الصيد فقلت: ان بعض  
اصحابنا سئلنى عن ذلك (٥) فلم أدر ما (٦) عليه قال إذا أصبتم

الافتاء عملاً من الاعمال قضية اخرى قد وقع الشك فيها. الا انها باعتبار  
كون الافتاء عملاً من الاعمال مشكوكة الحكم تكون مورداً لادلة البراءة  
وباعتبار كونها حكماً من الاحكام تكون مورداً لخبار التوقف لكونها مورداً  
للمشبهة التحريمية وكون القضية الثانية مورداً لخبار البراءة  
والتوقف لا يستلزم كون القضية الاولى ايضاً مورداً لهما.

ويمكن أن يكون اشارة الى أن حرمة الافتاء بغير العلم ليس  
مشتبهة بل هو معلومة بادلة حرمة التشريع.  
ويمكن أن يكون اشارة الى أن الامر فى الافتاء دائر بين الوجوب  
والحرمة لا بين الحرمة وغير الوجوب.

- (١) بأن اخبار التوقف ارشادية ولا تعارض اخبار البراءة فلاحظ.
- (٢) أي اشتركا فى صيد حال الاحرام.
- (٣) أي هل يجب عليهما كفارة واحدة.
- (٤) من الجزاء أي كل واحد منهما يكفر صيداً.
- (٥) أي عن حكم ما اذا اصاب الرجلان صيداً.
- (٦) أي ما علمت انه هل يجب عليهما جزاء واحد أو يجب على  
كل واحد منهما جزاء.

يمثل هذا (١) ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا).  
ومنها: موثقة عبدالله بن وضاح على الاقوى (٢) قال كتبت الى  
العبد الصالح يتوارى (٣) عنا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل  
ارتفاعاً (٤) ويستتر عنا الشمس (٥) ويرتفع فوق الجبل حمرة  
ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى حينئذ وأفطر ان كنت صائماً أو  
انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب (ع) أرى لك أن  
تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك؟ فان الظاهر  
أن قوله (ع) تأخذ ببيان مناط الحكم (٦) كما في قولك للمخاطب

(١) الذي هو مجهول الحكم.

(٢) وفيه اشارة الى أن كونها موثقة محل خلاف فالرواية موثقة  
عند المصنف وأما عند غيره فلا.

(٣) أي يستتر.

(٤) أي يرتفع الظلام من الارض الى طرف السماء لانه اذا  
غربت الشمس يحدث في الارض أثر ظلمة فيزيد ويرتفع تدريجاً  
حتى يستوعب عنان السماء.

(٥) أي يستر شعاع الشمس قيل يستر قرص الشمس وأن بقي  
ضوئها وشعاعها على الجدران والحيطان.

(٦) أي لبيان أن مناط وجوب الانتظار هو الاخذ بالاحتياط في  
امر الدين وهو قاعدة كلية ثابتة في الشرع فليس معناه الاخذ  
بالحائطة في مورد السؤال فقط.

١- الوسائل الجزء ١٨ من ابواب صفات القاضى ح ٤١.

٢- نفس المصدر من ابواب صفات القاضى 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 كالصحيح (٤) عن مولانا أبي الحسن الرضا (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) لكميل بن زياد أخوك لا دينك فاحتط لدينك بما شئت<sup>١</sup> وليس في السند إلا على بن محمد الكاتب الذي روى المفيد عنه. ومنها ما عن خط الشهيد في حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>٢</sup> يقول

(١) من الإيفاء من باب الأفعال.

(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 الأخذ بالاحتياط في موارد الشبهة مطلقاً.

(٣) أي تدل الموثقة على لزوم الاحتياط سواء كان في مورد السؤال أو غيره لما عرفت من أنه ليس معنى قوله: تأخذ بالحائطة لدينك هو الأخذ بالاحتياط في مورد السؤال فقط بل يستفاد منه أنه كبرى كلية جارية في جميع الموارد وأنه مناط لوجوب الانتظار حتى تذهب الحمرة.

(٤) إنما قال كالصحيح لأن الرواة الموجودين في سندها كلها عدول إلا على بن محمد إلا أنه أيضاً ثقة لرواية المفيد عنه فإن روايته عنه تدل على وثاقفه إذ هو لا يروى إلا عن ثقة.

١- الوسائل الجزء ١٨ الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ١.

٢- الوسائل الجزء ٣ ص ١٢٩.

فيه (١) سل العلماء ماجهلت واياك أن تسألهم تعنتا (٢) وتجربة (٣) واياك أن تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً «٤» وأهرب من الفتيا (٥) هربك (٦) الاسد ولا تجعل رقبته عتية (٧) للناس<sup>١</sup>. ومنها ما ارسله الشهيد وحكى عن الفريقين دع ما يريبك (٨) الى ما لا يريبك<sup>٢</sup> فانك لم تجد فقد شيء تركته (٩) لله عزوجل. ومنها ما ارسله الشهيد ايضاً من قوله (ع) لك أن تنظر بالجزم وتأخذ بالعائط لدينك<sup>٣</sup>.

(١) أي في الحديث.

(٢) أي لا تسألهم لاجل اهدائهم بأن يسألهم ليعجزوا عن الجواب فيخرجوا.

(٣) أي لاجل امتحان مقدار علمهم.

(٤) أي احتط في جميع الامور التي لا تعلم حكمها.

(٥) جمع الفتوى.

(٦) مفعول مطلق لقوله: أهرب أي فرّ من الفتيا فرارك من

الاسد.

(٧) بفتح العين والتاء والباء ومنه عتية الباب أي لا تجعل

رقبتك تحت أقدام الناس بأن تكون مديوناً لهم.

(٨) أي اترك ما فيه شك وخذ ما لا شك فيه.

(٩) يعني أن تركك شيئاً لله عزوجل غير مفقود بل له عوض

١- الوسائل ج ١٨ من ابواب صفات القاضى ح ٥٤.

٢- الوسائل ج ١٨ من ابواب صفات القاضى ح ٣٨ ذكر بلا ذيل.

٣- الوسائل ج ١٨ من ابواب صفات القاضى ح ٥٨.

ومنها: ما ارسله عنهم عليهم السلام ليس بناكب (١) عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط والجواب اما عن الصحيحة (٢) فبعدم الدلالة (٣).

(١) أي بمنحرف وساقط عنه.

(٢) وهي صحيحة عبدالرحمن المتقدمة آنفاً.

(٣) أي لا تدل الصحيحة على وجوب الاحتياط. وملخص

الجواب أن الصحيحة 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 متيقن 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 الصلاة بين الاقل والاكثر وعلى كلا التقديرين كون الشبهة في مورد السؤال وجوبية ولا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين فالصحيحة في موردها لم يعمل بها هذا اولاً.

وثانياً: أن مورد البحث ما هو اذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم بحكم الواقعة وظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بالواقعة فالصحيحة اجنبية عن المقام.

وثالثاً: أن مورد البحث هي الشبهة البدوية ومورد الصحيحة

لان المشار اليه في قوله عليه السلام (١) بمثل هذا ما نفس واقعة الصيد واما 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 الاخر 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 تدروا فعليكم بالاحتياط... أي اذا اصبتم بمثل هذه الواقعة 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 الواقعة.

(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 المردد بين الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة (١)  
والاحتياط في مثل هذا (٢) غير لازم بالاتفاق لانه شك في الوجوب  
وعلى تقدير (٣) قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله (٤)

(١) بين الاقل والاكثر كما اذا لم يعلم المكلف بان مافات منه هل  
صلوة الصبح فقط أو هي مع الظهرين. فان الاتيان بالاقل في  
المثاليين مجز بمقداره على تقدير وجوب الاكثر لكون المثاليين من  
قبيل الاقل والاكثر الاستقلاليين وانما مثل بمثاليين لان 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  
فللصحيحة في موردها لم يعمل بها هذا هو الاشكال الاول على  
الصحيحة الذي قد عرفته.

(٣) هذا اشارة على الاشكال الثاني وملخصه كما عرفته آنفاً أنا  
لو سلمنا وجوب الاحتياط - في مورد الرواية - الذي يرجع الى الاقل  
والاكثر الاستقلاليين في الشبهة الوجوبية وامثالها من الشبهات  
الوجوبية - لاجل دلالة الصحيحة وغيرها من الادلة عليه الا أنه  
اجنبي عن المقام لان مورد الصحيحة هو ما اذا علم اصل التكليف  
وتردد متعلقه بين الاقل والاكثر بخلاف مورد البحث التي هي شبهة  
تحريمية فانه شبهة بدوية لم يسبق العلم بالتكليف في موردها  
فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في مورد الصحيحة للعلم الاجمالي  
المذكور وعدم الالتزام به في المقام لكون الشبهة فيه بدوية.

(٤) من الشبهات الوجوبية الدائرة امرها بين الاقل والاكثر



مما ثبت التكليف فيه في الجملة (١) لاجل هذه الصحيحة وغيرها لم تكن ما نحن فيه من الشبهة (٢) مماثلاً 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) التحريمية.

(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 بثبوته.

(٥) عطف على قوله: «فان جعلنا المورد...» أي ان جعلنا مورد

السؤال في الصحيحة وهو جزاء الصيد.

(٦) بان يكون الشك في وجوب الجزاء 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 البدنة فالشك

في مورد السؤال يرجع الى الاقل والاكثر الارتباطيين لانه يدور

الامر بين وجوب اعطاء تمام البدنة على كل منهما او نصفها وعلى

تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لايجزى الاقل ولايسقط التكليف

ولو بمقدار الاقل نظير تردد اجزاء الصلاة بين الاقل والاكثر.

(٧) أي متعلق التكليف عبارة عن المكلف به كالصلاة التي هي

متعلق الوجوب.

لكون (١) الاقل على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلاة (٢) فالاحتياط فيها (٣) وان كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً الا أن ما نحن فيه من الشبهة

(١) أي انما يكون المورد من قبيل الشك في المكلف به لان الاقل على تقدير كون الواجب هو الاكثر 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 الاكثر لم يحصل البراءة بالاقل على هذا التقدير فاذا كان على كل واحد جزء لم يحصل البراءة باداء نصف الجزء وهو من قبيل الصلاة مع السورة ولا يحصل الامتثال بالصلاة بدون السورة لو كان الواجب هو الصلاة معها وان كان الشك في التكليف يكون الشك بين الاقل والاكثر الاستقلاليين لان وجوب نصف الجزء على كل واحد منهما امر متيقن يحصل البراءة بهذا القدر والشك في وجوب النصف الاخر عليه شك في التكليف الزائد والاصل عدمه.

(٢) كما ان التسليم لو كان جزء الصلاة لا تكون الصلاة الفاقدة له واجبة بالاستقلال كذلك جزء الصيد فانه على تقدير كون الواجب جزء تمام البدنة لا يكون نصف البدنة مصداقاً للواجب ولا يحصل الامتثال بادائه.

(٣) أي في المكلف به والصحيح «به» وفي بعض النسخ «هنا» مكان فيها.

التحريرية ليس مثلاً (١) لمورد الرواية لان الشك فيه (٢) في أصل التكليف.

هذا (٣) مع أن ظاهر (٤) الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال.

ولامضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية (٥) حتى يتعلم المسألة لما تستقبل (٦) من الوقايح. ومنه (٧) يظهر أنه ان كان المشار اليه

(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 الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من تحصيل العلم بحكم الواقعة ومحل الكلام هو ما لا يمكن تحصيل العلم بالواقعة فلا يمكن التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

(٤) حيث قال: «فعلبيكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا» فان هذه الجملة ظاهرة في أن وجوب الاحتياط يكون فيما لو تمكن المكلف من السؤال وتحصيل العلم.

(٥) التي يمكن تحصيل العلم فيها بحكم الواقعة 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 للوقائع الاتية.

(٧) أي من الجواب الاخير. وهو الفرق بين حال التمكن من

بهذا (١) هو السؤال (٢) عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي التريد (٣) فان اريد بالاحتياط (٤) فيه الافتاء لم ينفع (٥) فيما

الاستعلام وبين حال عدمه بان يقال: ان مورد الرواية صورة التمكن من الاستعلام. قال صاحب الكفاية في شرح قوله: «ومنه يظهر...» يعني مما ذكرنا من كون مورد الرواية هي الاقل والاكثر الارتبايان أو الاستقلاليان يظهر ان ما نحن فيه ليس مما ثلالمورد الرواية لان ما نحن فيه هو الشبهة البدوية فلاوجه لسراية الاحتياط اليه سواء كان المراد منه هو الافتاء بالاحتياط او الاحتياط في الفتوى.

(١) أي بقوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا».

(٢) فيكون معنى الرواية إذا سئل منكم حكم مثل هذه المسألة ولا تعلمون حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تعلموا حكمها بالسؤال.

(٣) قد تقدم منه سابقاً الشق الاول من التريد حيث قال لان المشار اليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» اما نفس واقعة الصيد واما ان يكون السؤال عن حكمها والشق الاول من التريد هو نفس واقعة الصيد والشق الثاني منه هو السؤال عن حكم الواقعة.

(٤) أي ان اراد عليه السلام بقوله: «فعليكم بالاحتياط فيما اذا أصبتم 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 التمكن من استعلام حكم الواقعة ولا

نحن فيه وان (١) اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيهما (٢) أصلاً حتى بالاحتياط

يقاس عليه ما نحن فيه الذي لا يتمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم.

(١) أي ان اراد عليه السلام بقوله: «فعلیکم بالاحتياط» الاحتراز عن الفتوى في مقابل الفتوى بالاحتياط بان يحتاط في مثل المسألة ويتوقف ولم يفتى بشيء حتى بالاحتياط.

(٢) أي في الواقعة أي اذا سئل منكم حكم واقعة ولا تعلمون حكمه من الوجوب والحرمة حتى الاحتياط اسكتوا عن القول نفيًا واثباتًا ولا تتكلموا حتى على نحو الاحتياط في الفتوى أي يجب علیکم ترك الافتاء مطلقاً من غير فرق بين الافتاء بالحكم الواقعي والظاهري حتى الفتوى بالاحتياط. وملخص الكلام أن في قوله «فعلیکم بالاحتياط» في فرض كون السؤال عن حكم الواقعة يحتمل الوجهان. أحدهما: أنه يجب الافتاء بالاحتياط. ثانيهما ترك الافتاء مطلقاً من غير فرق بين الافتاء بالحكم الظاهري والواقعي حتى الفتوى بالاحتياط وهذا ما يسمونه الاحتياط في الفتوى.

### «تنبيهان»

الاول: بيان الفرق بين الاقل والاكثر الارتباطيين والاستقلاليين فنقول: ان فى الاقل والاكثر الارتباطيين لا يكون الاقل واجباً نفسياً بالاستقلال على تقدير وجوب الاكثر كالصلاة بالنسبة الى التسليم فان الصلاة الفاقد له على تقدير كونه جزءاً للصلاة لا تكون واجبة

## فكذلك (١). وأما عن الموثقة (٢)

نفيصة استقلالية وانما وجوبها ضمنى ولا يكون الاتي بالصلاة من غير التسليم ممثلاً بمقدار ما أتى به، وهذا بخلاف الاقل والاكثر الاستقلاليين كالدين المررد بين الاقل والاكثر فان اداء الاقل وجوبه نفسي بالاستقلال ولو كان الاكثر واجباً عليه في الواقع والاتى بالاقل يكون ممثلاً بمقدار ادائه الدين ويبرء ذمته عن الدين بالمقدار الذي أداه.

الثاني: بيان الفرق بين الفتوى بالاحتياط، والاحتياط في الفتوى فنقول أن الفتوى بالاحتياط انما يكون فيما ثبت اصل التكليف بعلم او علمي وكان الترديد في متعلقه. واما الاحتياط في الفتوى فانه يكون فيما كان الواقع محتملاً ولم يطم عليه دليل فانه يحتاط لاحراز الواقع وليس للمجتهد رأى في مورده ولذا يجوز تقليد الغير في مورده بخلاف الفتوى بالاحتياط فلا يجوز العدول الى غيره في موردها.

(١) أي لا ينفع للمقام لان 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 السائل كان عالماً بالحكم الشرعي اعنى جواز الافطار والصلاة عند استتار القرص لكن عرض عليه الشك في استتاره لمعارض خارجية كارتفاع الجبل بحيث حال بينه وبين القرص أو كترام الرعد والبخار أو الغبار في جهة المغرب

بـحيث يصعب احراز الاستتار ولذا قال يرتفع فوق الجبل حمرة  
بمعنى أنه يرى فوقه شيء لا يعلم أنه من آثار ضوء الشمس أو الحمرة  
الحادثة بعد الاستتار فسئل الامام (ع) عن حكم هذا الموضوع  
المشتبه واما أن تكون حكمية أى السائل لا يعلم أن المغرب الذي  
تجب الصلاة فيه ويجوز الافطار عنده يحصل بمجرد استتار القرص،  
أو يحصل بذهاب الحمرة المشرقية، فان كانت الشبهة موضوعية،  
كما هو الظاهر وذلك لقريظة موجودة في الرواية وهو امره عليه  
السلام بالاحتياط فان ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة  
عن منصب الامام لانّ وظيفته ازالة الشبهة عن الواقع ولا يأمر  
بالاحتياط في مورد السؤال الا الجاهل بالاحكام الواقعية فالاحتياط  
وان 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 بالصلاة والصوم الا ان 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 الاخباريين فتكون الموثقة من الاخبار الدالة على تحقق  
المغرب باستتار القرص كما ذهب اليه العامة. وان كانت الشبهة  
حكمية فتحمل الموثقة على التيقية فانه عليه السلام بين الحكم الواقعي  
وأن المغرب يحصل بذهاب الحمرة المشرقية بلسان استحباب  
الاحتياط من باب التيقية اذن فلا تدل الموثقة على وجوب الاحتياط.

فإن ظاهرها (١) الاستحباب. والظاهر أن مراده (٢) بالاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال (٣) عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة امانة عليها (٤) لان (٥) ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الامام (ع)

(١) منشاء الظهور هو قوله عليه السلام «أرى لك» فإن المتفاهم العرفي من هذه الجملة هو الاستحباب لا الالتزام فتكون الوثيقة اجنبية عن المقام نعم في خصوص المورد مقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال هو الاحتياط وهو لا يرتبط بالوثيقة.

(٢) أي مراد الامام (ع) من الاحتياط في قوله: «فعليكم بالاحتياط» هو الاحتياط في الشبهة الموضوعية بمعنى أن السائل كان عالماً بالحكم الشرعي اعنى جواز الافطار والصلاة عند استتار القرص لكن اشكل عليه الامر لاجل الاشتباه في الاستتار لحيلولة جبل بينه وبين القرص وغيره من الامور الخارجية الموجبة للاشتباه في استتار القرص.

(٣) تعليل لكون الشبهة موضوعية. أي يحتمل السائل عدم استتار القرص، ويحتمل أن تكون الحمرة المرتفعة فوق الجبل علامة على أن القرص غير مستتر، والامام (ع) يأمره بالاحتياط.

(٤) أي على القرص، وتأنيث الضمير باعتبار أن القرص هي الشمس أي الحمرة المرتفعة امانة على عدم استتار الشمس.

(٥) هذا تعليل لما ادعاه من الظهور حيث قال الظاهر أن مراده بالاحتياط... أي انما قلنا ان الظاهر ان مراد الامام (ع) الاحتياط



لأنه (١) لا يقرر (٢) الجاهل بالحكم على جهله، ولا ريب أن الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لأنه (٣) مقتضى استحباب عدم الليل، والاشتغال (٤) بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلاة (٥)،

في الشبهة الموضوعية لان الاحتياط في الشبهة الحكمية... بل وظيفته ازالة الشبهة عن الجاهل بالحكم بان يقول أن الغروب يحصل بالاستتار، أو ذهاب الحمرة المشرقية.

(١) أي الامام لا يشبّه الجاهل على جهله بل يزيل جهله بالحكم والامر باحتياط تقرير الجاهل على جهله.

(٢) مضارع من باب التفعيل بمعنى التثبیت قرره أي ثبته.

(٣) أي وجوب الانتظار والاحتياط مقتضى استحباب عدم الليل فانه لا يعلم هل تحقق الليل كي يفطر صومه ويصلي صلاته فان استحباب عدم الليل مقتضى لعدم جواز الافطار والصلاة بل يجب عليه الانتظار كي يعلم بدخول الليل.

(٤) أي وجوب الانتظار مقتضى استحباب الاشتغال بالصوم حيث انه اذا كان القرص مستتراً فلا يشتغل ذمته بالصوم واذا لم يكن مستتراً فذمته مشغولة به فان استحباب اشتغال ذمته مقتضى لان ينتظر ولا يفطر عند الشك في تحقق الاستتار.

(٥) أي وجوب الانتظار مقتضى قاعدة الاشتغال حيث انه اذا أتى بصلاة المغرب عند الشك في الاستتار 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

فالمخاطب (١) بالاحذ بالحائط هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه (٢) الى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً لا مطلق الشاك (٣) لان الشاك في الموضوع الخارجى مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الاخباريين ايضاً.

ظاهر الرواية هو استحبابه.

قلت: حيث ان وجوب الاحتياط في الموارد المذكورة من المسلمات فلا بد 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 الامتثال 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 اذا كان الشك في أصل التكليف من الامور المتفقة عليها بين الاصوليين والاخباريين.

(٢) أي من الشك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة.

(٣) أي لا يتعدى من مورد الرواية الى 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 استتار القرص فى الغروب، وكون الحمرة (٢) غير الحمرة المشرقية. ويحتمل بعيداً (٣) أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية (٤) التى لا بد من زوالها فى

(١) اى هذا الذى ذكرناه من وجوب الاحتياط وقلنا انه مقتضى الاستصحاب، وقاعدة الاشتغال انما هو على تقدير كفاية استتار القرص فى تحقق الغروب فىكون مفاد الموثقة هو وجوب الاحتياط حتى يعلم استتار القرص.

(٢) كون الحمرة فى قول السائل: «أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل» غير الحمرة المشرقية بأن يكون المراد منها الحمرة الموجودة فوق الجبل المردة بين كونها من ضوء الشمس وبقائها فوق الافق بعد استتارها عن الابصار وكونها من شعاع الحمرة المغربية. وقال صاحب الكفاية فى حاشيته على الرسائل: انما حمل المصنف الحمرة على غير الحمرة المشرقية لان سقوط الشمس يتحقق قبل ذهابها جزماً فلا يجب انتظارها فىكون معنى السؤال عليها اصلاً وافطر لمجرد استتار الشمس أو انتظار حتى يذهب ضوءها الموجودة فوق الجبل ايضاً.

(٣) وجه البعد ما ذكرناه آنفاً بأن حكم الامام (ع) بالاحتياط فى الشبهة الحكمة بعيد عن منصب الامامة.

(٤) كان تحمل الموثقة على بيان الشبهة الحكمة بأن كانت شبهة السائل فى تحقق الغروب بأنه باي شيء حصل باستتار القرص، أو بذهاب الحمرة المشرقية، وانما أمره الامام (ع)، بالانتظار والاحتياط من دون بيان الحكم الواقعى لاجل التيقن

تحقق الخروب وتعليله (١) حينئذ (٢) بالاحتياط وان كان بعيداً من منصب الامامة كما لا يخفى (٣) الا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير (٤) لاجل التقية لايهام (٥) أن الوجه في التأخير (٦) هو حصول الجزم باستتار القرص، وزوال (٧) احتمال

فالامام (ع) افاد وجوب الانتظار وأن المغرب يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية على خلاف فتوى العامة ببيان يكون الامر ملتبساً على القائلين بتحقق المغرب باستتار القرص ولا ينافي التقية.

(١) أي تعليل الامام عليه السلام، حكمه بوجوب الانتظار بالاحتياط - حيث قال: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالمحاطة لدينك» أي أرى لك الانتظار لاجل العمل بالاحتياط. - وعدم بيانه الحكم الواقعي ببيان ان الحكم بوجوب الانتظار لاجل عدم تحقق المغرب الا بذهاب الحمرة المشرقية مع مقتضى منصب الامامة ببيان الحكم الواقعي.

(٢) أي حينما كانت المراد من الحمرة هي الحمرة المشرقية.  
(٣) لما عرفت من أن الامام عليه السلام ليس من شأنه تقرير الجاهل بالحكم على جهله.

(٤) أي التعبير عن بيان الحكم الواقعي بلسان الحكم بالاحتياط.  
(٥) أي التعبير بالاحتياط لاجل ايجاد التوهم للعامة.  
(٦) أي الوجه في أمر الامام عليه السلام بتأخير الصلاة والافطار والانتظار الى أن يذهب الحمرة.

(٧) عطف على قوله: «استتار» اي حصول الجزم بزوال احتمال

هدمه لا (١) أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار، كما أن (٢) قوله: «أرى لك» يستشم منه رائحة الاستجباب فلعن التعبير به (٣) مع وجوب التأخير من جهة التقية وحينئذ (٤) فتوجيه (٥) الحكم بالاحتياط لا يدل الاعلى رجحانه (٦).

اي زوال احتمال عدم استتار القرص أى الامر بالانتظار لاجل حصول الجزم بالاستتار.

(١) أي لا يكون الوجه في أمر الامام عليه السلام بتأخير الصلاة والافطار الى أن تذهب الحمرة أن المغرب لا يتحقق مع استتار القرص كي ينافى مذهبه.

(٢) أي 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) أي التعبير بلفظ «أرى» مع انه ظاهر فى الاستجباب وتأخير الصلاة والافطار واجب انما هو لاجل التقية.

(٤) أي حين اذ كان «أرى» ظاهراً فى الاستجباب.

(٥) أي تعليل الحكم بالانتظار - بقوله: أرى لك أن تنتظر - على انه مقتضى الاحتياط.

(٦) أي على رجحان الاحتياط لانه علة للحكم بالانتظار الذى هو حكم استجبابى بمقتضى ظاهر لفظ «أرى» فاذا كان المعلول حكماً استجبابياً فلا بد أن يكون علته ايضاً هكذا أي علة المستحب

واما عن (١) رواية الامالى فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم (٢)  
اخراج اكثر موارد الشبهة وهى الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية  
الوجوبية والحمل (٣) على الاستحباب ايضا (٤) مستلزم لاخراج

لابد أن يكون مستحباً 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 الحمرة المشرقية والتعبير عن المطلب المذكور  
بلفظ الاحتياط وكلمة أرى الظاهر في الاستحباب انما هو لاجل  
التقية.

(١) أي أما الجواب «عن رواية...»

(٢) أي انما قلنا ان رواية الامالى لا تدل على الوجوب اذ لو حمل  
الامر في الرواية على الوجوب للزم تخصيص اكثر موارد الشبهة  
عن الرواية كالشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية لعدم  
وجوب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين وهو كما ترى.

(٣) أي حمل الامر «فاحتط» فى الرواية على الاستحباب فيوجب أن  
لا تشمل الرواية الموارد التى وجب الاحتياط فيها كموارد العلم الاجمالى  
والشبهات البدوية قبل الفحص فتخصص بغيرها والحال أن ظاهر  
الرواية ابيية عن التخصص.

(٤) أي كما أن حمل الامر في الرواية على وجوب الاحتياط  
مستلزم لتخصيصها كذلك حملها على استحباب الاحتياط ايضا  
مستلزم للتخصص.

موارد وجوب الاحتياط فيحمل (١) على الارشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وحينئذ (٢) فلا ينافى (٣) وجوبه فى بعض الموارد وعدم وجوبه فى بعض آخر (٤) لان تأكد الطلب الارشادى وعدمه بحسب المصلحة الموجودة فى الفعل (٥) لان

(١) أى يحمل الامر بالاحتياط على الارشاد الى رجحان الاحتياط وعلى تقدير كونه مولوياً يحمل على الطلب الذى هو القدر المشترك وبين الوجوب والندب.

(٢) أى حين اذا كان الامر بالاحتياط الارشاد كأنه. جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: أن الامر فى الرواية كيف يحمل على ارشاد الرجحان، والحال أن الاحتياط واجب فى بعض الموارد كالتشبهة البدوية فى المكلف به، وأطراف العلم الاجمالى.

وملخص الجواب: أن حمل الامر على الارشاد لا ينافى كون الاحتياط واجباً فى بعض الموارد ومستحباً فى موارد آخر لان الارشاد يتأكد بتأكد المصلحة الموجودة فى المرشد اليه فاذا كانت المصلحة ملزمة بحيث لا يرضى المرشد بفوتها فيكون الامر ارشاداً الى الوجوب اى الى أن المرشد لا يرضى بتركه، واذا كانت غير ملزمة فيكون المرشد راضياً بتركها فيكون أمره ارشاداً الى رجحانه.

(٣) أى لا ينافى حمل الامر على الارشاد وجوب الاحتياط بعض الموارد كموارد العلم الاجمالى الذى وجب الاحتياط فيه.

(٣) أى لا ينافى حمل الامر على الارشاد وجوب الاحتياط فى بعض الفحص.

(٥) اذا كانت المصلحة الموجودة فى الفعل مؤكدة فيكون الطلب

الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضاه المرشد بتركه وعدم رضائه بحسب مراتب المضرة، كما أن الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل الواجبات، وفعل المندوبات (١).  
والذي يقتضيه رقيق النظر أن الامر المذكور بالاحتياط (٢)

الارشادى ايضاً مؤكداً بحيث لا يرضى المرشد الى تركها واذا كانت غير مؤكدة فيرضى بتركه.

وملخص الكلام: ان الامر الدال على وجوب الاحتياط هو الارشاد الى الاحتراز عن الضرر فاذا كان الضرر يسيراً بحيث لا يعتنى به العقلاء فيكون المرشد راضياً بارتكابه فيكون الاحتياط في مورده راجحاً، واذا 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 اليه، ولا ينافى 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: «فاحتط لدينك». ليس المراد منه



لخصوص الطلب غير الالزامي لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط (١) لا (٢) جميع مراتبها،

خصوص وجوب الاحتياط، ولا خصوص استحباب الاحتياط، ولا الطلب الارشادي القدر المشترك بينهما بل المراد منه بيان أعلى مراتب الاحتياط، ووفاء برعاية احتمال الواقع بانه في أي مرتبة من الاحتياط روعيت فهي في محلها فالامر بالاحتياط في تلك المرتبة أمر استحبابي.

أفاد المحقق الاشتياني (قدس سره) في شرح العبارة بأن يحمل الرواية على ارادة مرتبة خاصة من الاحتياط وهي أعلى مراتبه ووفاء برعاية احتمال الواقع في جميع موارد، وهذه اتم المراتب وأكملها، وتنزيل الدين بمنزلة الاخ ربما يعين هذا المعنى حيث انه يقتضى كمال الاهتمام بشأنه وأن أي مرتبة من الاحتياط روعيت فهي في محلها. فتأمل حتى لا يختلط 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 الاخبارى بعدم وجوب الاحتياط فيها.

(٢) أي لا يكون المراد من الامر المذكور بالاحتياط جميع مراتب الاحتياط كي يحمل الامر على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب.

ولا المقدار الواجب (١) والمراد من قوله: «بما شئت» (٢) ليس التعميم من حيث القلة، والكثرة، والتفويض الى مشية الشخص لان هذا كله (٣) مناف لبعمله (٤) بمنزلة الاخ،

(١) أي لا يكون الامر بالاحتياط لخصوص المقدار الواجب من الاحتياط كما اذا كان الشك في فراغ الذمة بعد العلم بثبوت أصل التكليف كي يحمل الامر على خصوص الطلب الوجوبي.

(٢) في قوله عليه السلام «فاحتط لدينك بما شئت» وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الرواية بملاحظة 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 يستكثر فمن شاء استقل ومن شاء استكثر كي يدل على خصوص استحباب الاحتياط بل يرفع اليد عن ظهور قوله: «بما شئت» بقريضة تنزيل الدين منزلة الاخ فانه يعين كون المراد منه مرتبة خاصة من الاحتياط، وهي اعلى مراتبه كما عرفت.

(٣) أي تعميم الاحتياط من حيث القلة، والكثرة، والتفويض الى المشية.

(٤) أي لبعمل الدين بمنزلة الاخ، حيث قال: «اخوك دينك» وجه المنافاة هو أن التعميم، والتفويض الى 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 أى مرتبة من الاحتياط شئت بها فهى فى محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يحسن فيها بعض مراتب الاحتياط (٢) كالمال (٣)، وما عدا الاخ من الرجال (٤) فهو بمنزلة قوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم» (٥). ومما ذكرنا (٦) يظهر الجواب من سائر الاخبار المتقدمة (٧)، ضعف للسند فى الجميع (٨).

(١) أى بل المراد من قوله: بما شئت.

(٢) بل هو يحسن فى جميع مراتبها.

(٣) الذى اعلى مراتب الاحتياط فيه لا يكون حسناً لانطباق الخسة عليه.

(٤) من العم، والخال، وغيرهما من الرجال، فان بعض مراتب الاحتياط فيهم ينجر الى التذلل فلا يكون حسناً، وهذا بخلاف الاخ فان الاحتياط فى حقه حسن فى أى مرتبة من مراتبه.

(٥) كما أن الاية تدل على أن التقوى حسن فى أى 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 بالتقوى لا يكون الزامياً كذلك الامر بالاحتياط.

(٦) من أن الامر بالاحتياط ظاهر فى الارشاد المشترك بين الوجوب والندب او الطلب المشترك بينهما.

(٧) التى استدل بها على وجوب الاحتياط فانها ايضاً تحمل على الارشاد او الطلب المشترك بين الوجوب والندب.

(٨) أى فى جميع الاخبار المتقدمة.

نعم (١) يظهر من المحقق في المعارج اعتبار (٢) اسناد النبوي «دع ما يريبك» حيث (٣) اقتصر في رده (٤) على أنه خبر واحد لا يعدل (٥) عليه في الاصول، وان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة. وما ذكره (٦) محل تأمل لمنع كون المسألة اصولية،

(١) استدراك عما ذكره من ضعف جميع الروايات المتقدمة سنداً. وملخص الاستدراك انه يظهر من المعارج سند النبوي معتبر.  
 (٢) فاعل لقوله: «يظهر» أي يظهر حجية سند النبوي.  
 (٣) هذا بيان لمنشاء الظهور أي انما قلنا بأن الظاهر من المحقق اعتبار سند النبوي لانه لم يستشكل في سنده، بل اقتصر في رده بوجوه ثلاثة: الاول ان النبوي خبر واحد. الثاني: ان خبر الواحد لا يعتمد عليه في المسألة الاصولية، ومسألة الاحتياط مسألة اصولية و اشار اليهما لمصنف بقوله: انه خبر واحد. الثالث أن ايجاب الاحتياط على العبد يكون الزام المكلف بالاثقل أي ايقاعه في المشقة و ايقاعه في المشقة مظنة للريب اذ لعل الله تعالى لا يرضى بذلك فيدل النبوي على عكس المقصود وهو وجوب ترك الاحتياط بقوله: دع ما يريبك و اشار الى هذا الوجه بقوله: ان الزام المكلف...

(٤) أي في رد النبوي.

(٥) أي لا يعتمد عليه.

(٦) أي ما ذكر المحقق في رد النبوي 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 النبوي من الاخبار الاحاد المجردة لان مضمونه (٢) هو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره، ثم منع (٣) عدم اعتبار الاحاد في المسألة الاصولية. اما 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 والفقهية 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 النبوي من الاخبار الاحاد المجردة عن القرائن بل الاخبار الواردة بهذا المضمون يمكن دعوى تواترها، وهذا ما يسمى بالتواتر المعنوي، ويقابله التواتر اللفظي، والاجمالي وقد عرفت الفرق بينها سابقاً.

(٢) أي مضمون النبوي.

(٣) وهذا أيضاً 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 يريبك» ومعناه فلا ريب في جواز الزامه وهذا جواب عن الدليل الثالث الذي ذكره المحقق، وتوضيحه: أن ايجاب الاحتياط انما يكون ريبة وشكاً اذا لم يدل عليه النبوي وغيره

فلا ريب فيه (١) الرابعة (٢) اخبار التثليث «٣» المروية عن النبي (ص) والوصى وبعض الأئمة (٤) عليهم السلام ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الامر بالاخذ بالمشهور منهما (٥) وترك الشاذ النادر معللاً (٦) بقوله: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله (٧): «انما الامور ثلاثة امر بين رشده (٨) فيتبع، امر بين غيه (٩) فيجتنب، وامر مشكل «١٠» يرد

من الادلة، واما مع الدلالة عليه فيكون معلوماً لا مشكوكاً.

(١) أي في الزام المكلف بالاثقل.

(٢) أي الطائفة الرابعة من الاخبار التي استدل بها على وجوب

الاحتياط.

(٣) انما سمى بالتثليث لتقسيم الامور فيها الى ثلاثة: بين

رشده، وبين غيه، وأمر مشتبه.

(٤) أي كأبي عبدالله (ع)

(٥) أي من الخبرين حيث قال (ع): «خذ بما اشتهر بين

اصحابك».

(٦) أي ذكر التعليل 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» أي بعد قوله: انما الامور...

(٨) كالخبر المشهور.

(٩) كالخبر المخالف للمكتاب والسنة القطعية.

(١٠) كالخبر الشاذ.

حكّمه الى الله ورسوله.

قال (١) رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» وجه الدلالة (٢) أن الامام «ع» اوجب طرح الشاذ (٣) معللاً بأن المجمع (٤) عليه لا ريب فيه.

(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 الذي في مقابله فيه ريب. ملخص الكلام: ان المذكور في كلام الامام (ع) امر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله، وفي كلام النسبي (ص) فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومورد الاستدلال على وجوب الاجتناب عن الشبهات المرددة بين الحلال والحرام انما هو على تلك الفقرتين فيستفاد منهما طرح الشاذ من حيث وجود ريب فيه لا يوجد في مقابله 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 انّ التعليل بان المجمع عليه لا ريب فيه انما هو لوجوب الاخذ بالمشهور لالوجوب طرح الشاذ. نعم أن المفهوم المستفاد منه هو وجود الريب في الشاذ فالعلة لوجوب

والمراد (١) أن الشاذ فيه الريب، لا أن الشهرة يجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والـ(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 الشهرة لا يجعله مقطوع البطلان، إذ 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 داخلياً في بيّن الرشد، والشاذ في بيّن الغي"، ويقال إن الرواية تدل على ترك ما هو مقطوع البطلان فلا ترتبط بالمقام لانا نبحث في ترك المشتبه، لا في ترك ما هو مقطوع البطلان.

(٢) أي إن كانت الشهرة مما جعلها الشاذ مما لا ريب في بطلانه لم يكن معنى... من هنا شرع المصنف لذكر الوجوه الدالة على أن الشهرة لا تجعل الشاذ مقطوع البطلان بل تجعله مما فيه ريب، وملخص الوجه الأول هو أن "الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية مقدم في الرواية على الترجيح بالشهرة فإن ظاهر ذلك عدم الاعتناء



## عن الترجيح بالاعدلية، والاصدقية، والاورعية ولا (١) لفرض

بالشهرة مع وجود احدى المرجحات المتقدمة عليها في الرواية فاذا كان الراوي في الشاذ عدل، أو أصدق، أو اورع، من راوى الخبر المشهور كان اللازم من تقديم الترجيح لها على الشهرة تقديم الشاذ الذي فيه ريب على المشهور الذي ليس فيه ريب. هذا كله بناء أن الشهرة توجب كون الشاذ مما فيه ريب، وأما اذا جعلت الشهرة الشاذ مقطوع البطلان فلا معنى للتعارض بينه وبين المشهور الذي هو مقطوع الصحة، ولا معنى للترجيح المذكور حيث لا يعقل الترجيح بين ما لا ريب في صحته، وما لا ريب في بطلانه.

(١) أي ان جعلت الشهرة الشاذ مقطوع البطلان لم يكن معنى لفرض الراوى... هذا هو الوجه الثاني الدال على أن الشهرة لا تجعل الشاذ مقطوع البطلان، وملخصه: أن السائل - بعد حكم الامام (ع) بالاخذ بالمشهور وترك الشاذ - فرض الشهرة في كلا الخبرين بقوله: «فان كان الخبران عنكم مشهورين» فلو كان المشهور مقطوع الصحة والشاذ مقطوع البطلان فكيف يكون كلا الخبرين المتعارضين مشهورين اذ معناه أن يقع التعارض بين الخبرين الذين هما مقطوعا الصحة ووقوع التعارض بين القطعيين محال لعدم امكان حصول القطع منهما معاً. أضف الى ذلك أنه يلزم أن يكون كل من الخبرين مقطوعى الصحة والبطلان اذ المفروض أن الشهرة في كل منهما يوجب العلم بصحته وبطلان معارضة فمعنى كون الخبرين مشهورين نفي الريب عن صحته وبطلانه وهو كما ترى.

الراوي الشهرة في كلا الخبرين، ولا بتثليث (١) الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي (ص) والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ (٢) مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي

(١) أي ان جعلت الشهرة الشاذ معلوم البطلان لم يكن معنى بتثليث الامور. وهذا هو الوجه الثالث الدال على أن الشاذ لا يكون معلوم البطلان.

وملخصه: ان الامام (ع) جعل الامور ثلاثة بقوله: «انما الامور ثلاثة» ثم استشهد بتثليث النبي (ص) بقوله: «قال رسول الله (ص) حلال بيتن...» ولو كان الشاذ معلوم البطلان فلا معنى لجعل الامور ثلاثة بل كل شيء يرجع الى امرين اما بيتن غيّه، واما بين رشده، ولا مشكل في البين كي يحتاج في بيان حكمه الى تثليث الامور، والاستشهاد بتثليث النبي (ص). وان شئت فقل: ان العمل بالخبر من الامور فله اقسام ثلاثة، والعمل بالشاذ من الخبر المشكل الذي لا بد أن يرد حكمه الى الله ورسوله، فلو كان الشاذ معلوم البطلان لم يبق مصداق للمشكل كي يكون الخبر ثلاثة اقسام بل له قسمان أما 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 سيجيء توضيحه.

أوجب الامام رده الى الله، ورسوله فيعلم من ذلك (١) كله ان الاستشهاد بقول رسول الله فى (٢) التثليث لا يستقيم (٣) الامع وجوب الاحتياط، والاجتناب عن الشبهات (٤) مضافاً (٥) الى

(١) أي مما ذكرناه ان الامور ثلاثة، والشاذ داخل في المشكل الذي يجب طرحه.

(٢) أي فى 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 طرحه، 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 لان 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 فيهما 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 انشائياً وطلباً من الشارع وجوب الاحتياط فان ذكر اللازم من أحد وجوه بيان الاحكام فانه كثيراً ما يكتفى الشارع عن بيان الحكم بذكر لازم الفعل والترك.

(٢) أي ادنى مرتبة من ظهور مقبولة عمر بن حنظلة 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 وآله واما النبوي المروى عن أبي عبد الله فهو خال عن الاستشهاد المذكور ولذا لا يبلغ في الظهور الى المقبولة ويكون

هذا النبوى فى الظهور النبوى (١) المروى عن أبى 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 وحينئذ «٧» فالاجتناب لازم، وقد يكون (٨) مضرة اخرى فلا عقاب على

دونها فى الظهور.

- (١) وهو مارواه جميل بن صالح عن الصادق (ع)، عن آبائه.
- (٢) أي ظهور المرسلة ايضاً دون ظهور مقبولة عمر بن حنظلة لما تقدم آنفاً ويأتي ذكر هذه المرسلة بعد سطور وتقدم ايضاً.
- (٣) أي عن أخبار التثليث وتذكير الضمير باعتبار النبوى.
- (٤) فى الجواب عن اخبار التوقف والاحتياط.
- (٥) أي فى الشبهة فلا يكون أمراً مولوياً دالاً على وجوب الاجتناب
- (٦) أي المضرة المحتملة قد تكون عقاباً كما اذا كان الشك فى المكلف به فى الشبهة الحكمية وكان التكليف منجزاً لاجل العلم الاجمالي او عدم معنوية المكلف لاجل تمكنه من الفحص وازالة الشبهة.
- (٧) أي حينما كانت المضرة المعتملة 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.

ارتكابها (١) على تقدير الوقوع في الهلكة (٢) كالمشتبه بالحرام «٣» حيث لا يحتمل فيه (٤) الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً (٥) لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين ايضاً كما تقدم (٦)

(١) أي على ارتكاب المضرة غير العقاب.

(٢) الدينية او الدنيوية.

(٣) بأن كانت الشبهة موضوعية تحريرية كما اذا اشتبه الخمر بالخمير وكذلك لو كانت شبهة موضوعية وجوبية او حكمية وجوبية فانه لا يحتمل فيها العقاب الاخرى بل يحتمل الضرر غير العقاب.

(٤) أي في الموضوع المشتبه بالحرام.

(٥) ولو شرب المايح المررد بين الخمر والخمر وكان خمراً في الواقع فهو لا يعاقب على ذلك باتفاق الاصوليين والاخباريين. (٦) غاية الامر انهم يدعون وجود البيان في الشبهة التحريمية ولذا يلتزمون بوجوب الاحتياط فيها.

ملخص كلامه الى هنا: ان أخبار التثليث لا تدل على وجوب الاحتياط بل هي ارشاد الى التحرز عن الواقع في الحرام المحتمل الواقعي وحيث ان الوقوع في الحرام الواقعي لا يلزم العقاب كي تكون الاخبار ارشاداً الى وجوب التحرز لتطابق الادلة على نفي المؤاخذه والعقاب فتكون ارشاداً الى الضلب المشترك بين الوجوب والندب فيتبع خصوصيات هذا القدر المشترك خصوصيات الهلكة في موارد الخاصة فان كان الهلاك 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) فيكفى حينئذ (٢) في مناسبة ذكر كلام النبي «ص»  
المسوق للارشاد أنه (٣) إذا كان الاجتناب من المشتبه بالحرام راجحاً.

بوجوب الاحتياط ارشاداً، وان كان غيره من المفسد الكامنة في  
الافعال فيحكم العقل بحسن الاحتياط فالنبوي لا يدل على الطلب  
الشرعي الالزامي الظاهري كما هو دعوى الاخباريين.

ان قلت: ان الهلكة ليست ظاهرة في المعنى الاعم من المفسدة  
الاخروية والدينيوية كي يقال: أن دفعها ليس واجباً مطلقاً بل يجب  
فيما كان الهلاك المحتمل هو العقاب بل هي ظاهرة في الهلكة  
الاخروية أي العقاب فالنبوي يدل على وجوب التعرز عنه.

قلت: انه خلاف الظاهر فلا يرفع اليد عنه بدليل.

(١) أي الامر بطرح الشبهات في أخبار التثليث ليس لخصوص  
الطلب الالزامي كي يدل على وجوب الاحتياط ويكون دليلاً  
للاخباري بل هو ارشاد الى رجحان الاجتناب عن الشبهات أي  
الرجحان المطلق المشترك بين الوجوب والاستحباب فيتبع فيهما  
ما يرشد اليه فيكون ايجابياً فيما كان الاجتناب واجباً واستحبابياً  
فيما كان مستحباً.

(٢) أي حينما لم يكن الامر بطرح الشبهات لخصوص الطلب  
الالزامي.

(٣) والجملة مؤولة الى المصدر كي تكون فاعلاً لقوله: «فيكفى».  
ولا يخفى أن قوله: «فيكفى...» 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 الامام عليه السلام، لوجوب طرح المشكل على قول النبي (ص) اذ لا بد من مطابقة الدليل للمدلول والشاهد للمشهود له، فمن ذلك يعلم ارادة وجوب الاجتناب عن الشبهات في النبوي، وان لم يكن بنفسه ظاهراً في ذلك.

واجاب عنه المصنف بأن " دلالة النبوي على مطلق الرجحان ايضاً يكفى في مناسبة الاستشهاد وتوضيحه: أن استدلال الامام عليه السلام، بقول النبي في هذا المقام ابداء للحكمة، وبيان لحكمة حكمه بالكراهة فان " وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله، ولو على وجه الكراهة انما كان هو الوقوع في الحرام، واذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشاء للكراهة فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت العجة يكون الاخذ بالخبر الذي فيه ريب اولى بالمنع واذا كان ذلك أي الوقوع في الحرام مع الجهالة مكروهاً فهذا أي الاخذ بالخبر الذي فيه ريب يكون حراماً، ويكون هذا الاستدلال نظير الاستدلال بكراهة الصلاة في ثوب من لا يحتترز عن النجاسات على عدم جواز الصلاة في الثوب النجس، فكما يمكن الاستدلال بكراهة الصلاة في الثوب المذكور على عدم جواز الصلاة في الثوب النجس بتقريب ان الصلاة في ثوبه اذا كانت مكروهة مع الجهل بنجاسته تكون حراماً فيما علم بنجاسته بطريق اولى والاستدلال يدل على أن " حكمة المنع عن الصلاة في ثوب من لا يحتترز عن النجاسات هو وقوع الصلاة في الثوب النجس، كذلك في المقام يمكن الاستدلال بكراهة ارتكابه المشتبهات على حرمة العمل بالشاذ.



تفصيلاً (١) عن الوقوع في مفسدة الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحري (٢) عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك (٣)، وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمال أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجة له (٤) فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل

(١) أي اذا كان الاجتناب من المشتبه راجعاً وارتكابه مكروهاً لاجل الفرار عن الوقوع في الحرام يكون طرح خبر الشاذ واجباً لاجل التفتيش عما هو أقرب الى 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 الى الحق فحكمة جعل وجوب طرح الشاذ هو البحث والتفتيش لتحصيل ما هو الاقرب.

وملخص الكلام: اذا كان ترك المشتبهات راجعاً مع الجهل بالوقوع في الحرام فطرح الخبر الشاذ واجب بطريق أولى للعلم بكونه باطلاً فيكون العمل به حراماً بحكم العقل وارشاد النبوي.

(٢) التحري بمعنى البحث والتفتيش أي انما قلنا بوجوب طرح الخبر الشاذ لان العقل حاكم بوجوب البحث والتفتيش عند تعارض الخبرين عن الخبر الذي هو ابعد من الريب والاخذ به وهو الخبر المشهور.

(٣) أي في التحري.

(٤) أي للمكلف.

الشارع (١) فتأمل (٢) . ويؤيد «٣» ما ذكرنا من أن النبوي ليس وارداً في مقام الالزام (٤) بترك الشبهات امور

(١) ملخص الكلام: أن ترك البحث والفحص عن الخبر المشهور والاخذ بالخبر الشاذ الذي فيه الريب أخذ بما هو مشكوك الحجية فيه احتمال العقاب فيجب طرحه والاخذ بالمشهور الذي لا ريب فيه لكونه مقطوع الحجية بحكم العقل ويكون النبوي ارشاداً اليه .  
(٢) لعله اشارة الى أن الاخذ 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 التحريمية الحكمية.

ويمكن أن يكون اشارة الى أن ما ذكره من المناسبة بعيد عن ظاهر الرواية.

ويمكن أن يكون اشارة الى أن النبي (ص) بيّن في اخبار التثليث وجه الامر بترك الشبهات وهو استلزام ارتكابها للدخول في الحرام، وهو لا يختلف باختلاف المقامات حتى يقتضى الامر 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 النبوي ظاهراً في وجوب الاحتياط.

(٤) كي يكون دليلاً للاخبارى بل هو ارشاد الى الرجحان المطلق المشترك بين الرجوب والاستحباب فيتبع فيهما ما يرشد اليه فيكون

أحدهما (١): عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه (٢) بالشبهة الحكمية مع أنه اخراج لاكثر الافراد.

ايجابياً فيما كان الاجتناب واجباً واستحبياً فيما كان مستحباً.  
(١) هذا اشارة الى المؤيد الاول وملخصه ان الشبهات في قوله صلى الله عليه وآله: «فمن ترك الشبهات» يشمل الشبهة الحكمية، والموضوعية التحريمية كالماع المردد بين الخمر والخمر، والاحتياط في الشبهة 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، والموضوعية 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 المخصّص لايشمل 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. واجاب عنه المصنف بوجهين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «مع أنه اخراج...» أي الشبهات الموضوعية عن عموم الشبهات مستلزم لتخصيص الاكثر المستهجن

مناف (١) للسياق فان سياق الرواية أب عن التخصيص لانه (٢) ظاهر في الحصر، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البيّن (٣)،

لان الشبهة الحكمية التحريمية في غاية القلة بالنسبة الى الموضوعية التحريمية.

أقول: لا يخفى أن هذا اذا كان الاخراج بعناوين عديدة واما اذا كان بعنوان واحد فلا يكون من تخصيص الاكثر و لو كان المخرج ذا افراد كثيرة.

الوجه الثاني: ما اشار اليه بقوله: (مناف للسياق...) أي تخصيص عموم الشبهات الحكمية مناف لسياق الرواية اذ ظاهر قوله (ص) «انما الامور ثلاثة» حلال بيّن، وحرام بيّن، والمشتبهات، هو الحصر الحقيقي بحيث ينفي وجود الامر الرابع فلو استثنى الشبهات الموضوعية عن الشبهات لكانت قسماً رابعاً ولم ينحصر الامور في الثلاثة اذ المفروض انها ليست من الحلال البيّن، ولا الحرام البيّن فاذا لم تكن داخلة في الشبهات فتكون هي قسماً رابعاً، وهو خلاف الحصر المستفاد من كلمة «انما».

(١) خبر لقوله: «وتخصيصه».

(٢) أي سياق الرواية ظاهر في الحصر كما هو المستفاد من كلمة «انما».

(٣) ولا من الحرام البيّن فلو لم يكن داخلاً تحت المشتبهات لكان قسماً رابعاً وهو خلاف الحصر المستفاد من كلمة «انما»

ولو بنى على كونها (١) منه لاجل ادلة جواز ارتكابها (٢) قلنا  
بمثله (٣) في الشبهة الحكمية «الثاني» (٤)

(١) أي لو بنى الاخبارى على كون الشبهة الموضوعية داخلة  
في الحلال البيّن.

(٢) أي ادلة جواز ارتكاب الشبهة وهو كل شي لك حلال...  
فانها تقتضى كون المشتبه الواقعي حلالاً ظاهراً فيكون داخلاً في  
الحلال البيّن.

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 ابحاثها ظاهراً فيكون وارداً على النبوي الدال  
على وجوب الاجتناب عن المشتبهات لا مخصصاً.

فنقول في جوابه: ان ادلة جواز الارتكاب لو كانت واردة على  
النبوي في الشبهات الموضوعية لكانت ادلة البراءة واردة عليها  
في الشبهات الحكمية ايضاً فلا يكون الاحتياط واجباً فيها ايضاً  
فيكون النبوي مختصاً بما لايجرى فيه دليل البراءة وهو الشك في المكلف  
به بعد العلم بثبوت أصل التكليف وهو خارج عن محل الكلام ومتفق  
عليه بين الفريقين.

(٣) أي قلنا بمثل ما قلتم في الشبهات الموضوعية، في  
الشبهات الحكمية.

(٤) أي الامر الثاني من الامور الدالة على أن النبوي ليس  
وارداً في مقام الالتزام بترك الشبهات.

انه (ص) رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع (١) في المحرمات  
والهلاك من حيث لا يعلم (٢)، والمراد منها جنس الشبهة (٣)

(١) مفعول لقوله: «رتب».

(٢) حيث قال: من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من  
حيث لا يعلم وانت ترى أن الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث  
لا يعلم مترتب على الاخذ بالشبهات.

(٣) حتى يصدق على ارتكاب شبهة واحدة. توضيح هذه العبارة  
يحتاج الى بيان المراد من اللام في المشتبهات الواقعة في قوله (ص)  
«فمن ترك الشبهات...» بانها للعموم الاستغراقي او للعموم المجموعى او  
للمعوم البدلى او للجنس. توضحه: أن تعلق الحكم بالعموم تارة: بنحو  
يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، وهذا القسم يسمى بالعام  
الاستغراقي ولازم هذا القسم من العموم هو حصول الامتثال بعقل  
واحد، ولعصيان بفعل آخر.

واخرى: بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً بحيث لو أخل  
باكرام واحد لما امتثل اصلاً، وذلك كاطعام ستين مسكيناً.

وثالثة: بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل كقوله اكرم  
عالمًا فانه لو اكرم واحداً منهم لقد امتثل.

ورابعة: بنحو يكون الجنس الصادق على القليل والكثير موضوعاً.  
اذا عرفت ذلك فنقول: أن مراده (ص) من المشتبهات ليس العموم  
الاستغراقي، ولا المجموعى، ولا البدلى بل المراد منها هو الجنس

لانه (١) في مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام، لا في مقام التعذير عن ارتكاب المجموع. مع أنه (٢) ينافي استشهاد الامام

أي 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 النبوي في مقام بيان حكم الامر المرند بين الحلال والحرام، وان المرتكب للامر المذكور يقع في الهلاكة 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 المجموعي.

(٢) أي حمل «المشتبهات» في النبوي على ارتكاب مجموع الشبهات، هذا دليل ثان على كون المراد من الشبهة جنس الشبهة. توضيحه: أن الامام عليه السلام، قد استشهد بالنبوي في تعارض الخبرين على وجوب طرح الشاذ، ولو كان المراد بالامر بترك الشبهات ترك جميعها لا يناسبه استشهاده 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 لان الجنس يصدق على شبهة واحدة أيضاً فانه يصدق على القليل والكثير على حد<sup>٣</sup> سواء.

عليه السلام، ومن المعلوم (١) أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام، ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز المشاركة (٢)، كما يدل عليه (٣) بعض ما مضى «٤»،

(١) أي اذا ثبت ان المراد من النبوى وجوب الاجتناب عن ارتكاب جنس الشبهة فهو لا يناسب مع قوله (ص) وقع في المحرمات اذ ظاهر هذا الكلام أن ارتكاب جنس الشبهة ولو في ضمن فرد يوجب الوقوع في الحرام والهلاك، وهذا ظاهر الفساد اذ لا ملازمة بين ارتكاب جنس الشبهة وارتكاب الحرام الواقعي لندرة مصادفته اياه فلا بد من التصرف في قوله (ص) وقع في المحرمات بأن يقال: ان معنى الحديث من ارتكب جنس الشبهة يكون مشرفاً على الوقوع في المحرمات والهلاك فحرمة ارتكاب الشبهة موقوفة على أن يكون الاشراف على الوقوع في المحرمات حراماً وهو اول الكلام فهذا شاهد على أن النبوي لا يدل على وجوب ترك الشبهات حتى يصير دليلاً للاخباري.

(٢) أي قوله (ص) وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم استعمل في الاشراف على وقوع الحرمة والهلاك مجازاً بقرينة المشاركة فانها من احدى القرائن المصححة للمجاز كما في استعمال الميت فيمن كان مشرفاً على الموت.

(٣) أي على أن المراد من الوقوع في المحرمات والهلاك في النبوى هو الاشراف عليهما لا الوقوع فيهما حقيقة.

(٤) من الاخبار كقول أمير المؤمنين عليه السلام «والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».



وما (١) يأتي من الاخبار، فالاستدلال (٢) موقوف على اثبات كبرى وهي أن الاشراف على الوقوع في الحرام والمهلك 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 الاخباريين ولذا يجوزون الارتكاب في الشبهات الحكمية الوجوبية والموضوعية مطلقاً. نعم لو سبق العلم بالتكليف بأن كان مقروناً بالعلم الاجمالي فان الاشراف على الحرام والمهلكة الاخروية حرام ولكن خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الشك في التكليف وحيث انه لم يثبت حرمة الاشراف على الوقوع في الحرام لم يدل النبوى على وجوب الاحتياط. وملخص الكلام: ان دلالة النبوى على الالتزام بترك الشبهات موقوف على اثبات أن الاشراف على الوقوع في الحرام محرم في الشبهات البدوية ودون اثبات هذا خرط القتاد، وأما اذا لم يكن النبوى في مقام الالتزام بترك الشبهات بل كان في مقام رجحانه سلم من ذلك لان الاجتناب عن الاشراف على الحرام راجح قطعاً فهذا الامر الثاني يؤيد أن النبوى ليس وارداً في مقام الالتزام بترك الشبهات.

الثالث (١) الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف المظاهرة في الاستحباب لقرائن 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 رسالة 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 حمى (٥) الله

(١) أي الامر الثالث من الامور المؤيِّدة لعدم كون النبوي وارداً في مقام الزام بترك الشبهات، وملخصه: أن الاخبار التي هي في المداليل كالنبوي ظاهرة في الاستحباب لاجل القرائن الداخلية فيها فهي تكون مؤيِّدة لكون النبوي ايضاً دالاً على رجحان الاحتماط 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 ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه و المشتبهات بين ذلك لو أن راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا المشتبهات.

بتقريب أن الاجتناب عن جانب الحمى مستحب جزماً فيكون قرينة على ارادة الاستحباب من قوله: «فدعوا المشتبهات».

(٤) أي تارك ما اشتبهت حرمة تارك للحرام المعلوم بطريق أولى.

(٥) المكان الذي منع الناس عن الدخول فيه.

فمن يرتع (١) حولها يوشك (٢) أن يدخلها. ومنها رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام قال قال جدى رس ول الله فى حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى أن يرهاها فى الحمى الا وان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه<sup>٢</sup> (٣) فاتقوا حمى الله ومحارمه (٣).

ومنها: ماورد من أن فى حلال الدنيا حساباً وفى حرامها عقاباً وفى الشبهات عتاباً<sup>٣</sup> (٤).

(١) أي من رعت ماشيته واغنامه اطراف الحمى.

(٢) أي يقرب ويدنو أن يدخل اغنامه فى الحمى وهو فى المقام كناية عن المعاصى.

وهذه الرواية ايضاً ظاهرة فى الاستحباب لان الامر بترك المشتبه انما هو لاجل عدم كونه مشرفاً على الوقوع فى المحارم وان يكون اترك بترك المعاصى ولا ريب فى استحبابهما فهما قرينتان على أن الامر بترك المشتبه ايضاً ليس الزامياً.

(٣) والقريئة الدالة على أن الامر بترك الشبهات ليس الزامياً هو الامر بالاجتناب عن قرب الحمى ولا شبهة أنه مستحب موجب للورع وقريئة على أن الامر بالاجتناب عن الشبهة استحبابي لا الزامي.

(٤) وهو الذم غير العقاب فاذا لم يكن فى 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: روية فضيل بن عياض قال قلت لابي عبد الله (ع) من (١) الورع من الناس قال الذي يتورع من محارم الله، ويجتنب هؤلاء (٢) فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه (٣).  
 واما العقل (٤) فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالاً قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ونحوه (٥) الخروج عن عهدة تركها على

عقاباً يكون الامر بالاجتناب عنه استحبابياً.

(١) كلمة من استفهامية.

(٢) الظلمة من مساعدتهم و اظهار الحب لهم والشوق الى بقائهم.

(٣) أي لا يعرف الحرام تقريب الاستدلال بها أن الورع أمر

مستحب فالامر بالاجتناب عن المشتبهات الموجب للتورع ايضاً مستحب.

فتلخص 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 انمطالب

- 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 السيرة غير مردوعة بالايات 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 السيرة مردوعة
- ٢٧ ايراد الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ على صاحب الكفاية
- ٢٩ الجواب الرابع من صاحب الكفاية
- الجواب الخامس من العراقي والنائني والاستاذ الاعظم
- ٣١ وسيدنا الاستاذ
- ٣٣ كلامنا مع السيد الاستاذ
- ٣٥ في الوجوه التي ذكرها سيدنا الاستاذ لجريان السيرة
- ٣٨ التقرير الخامس للاجماع على حجية خبر الواحد

- ٤١ جواب الشيخ عن التقرير الخامس
- ٤٣ التقرير السادس للاجماع على حجية خبر الواحد
- ٤٩ جواب الشيخ عن التقرير السادس
- ٤٩ الرابع الدليل العقلي على حجية خبر الواحد
- ٥٣ شدة اهتمام الاصحاب بنقل الروايات  
الروايات الدالة في ان الكذابة أدخلوا الاخبار المكذوبة  
في اخبارنا
- ٦١ في ان العلم الاجمالي بصدور الاخبار الموجودة في كتب  
الاصحاب غير منجز
- ٦٥ في ان مقتضى العلم الاجمالي وجوب العمل بكل خبر مظنون  
الصدور
- ٦٧ في ان مقتضى العلم الاجمالي وجوب العمل بجميع الاخبار  
والامارات لا بخصوص الاخبار
- ٦٩ الاشكال بوجود العلم الاجمالي الكبير والجواب عنه
- ١٧٧ في ان العقل لا يحكم الا بالعمل بالخبر الموافق للاحتياط  
التحقيق
- ٧٩ الوجه الثاني من الوجوه العقلية على حجية خبر الواحد
- ٨١ جواب الشيخ عن العلم الاجمالي
- ٨٣ دفاع الشيخ عن الفاضل التوني
- ٨٥ ما ذكره صاحب هداية المسترشدين على حجية خبر الواحد
- ٨٧ جواب الشيخ عنه
- ٨٩ الرجوع الى الاخبار الظنية لم يثبت كونه من الدين
- ٩٠ الادلة دلالة على حجية الخبر المفيد للوثوق
- ٩٧
- ١٠١

- ١٠٣ في مبحث البراءة
- ١٠٥ لا يعقل ان يجعل الشك طريقاً
- ١٠٧ الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري
- ١١١ الفرق بين الدليل الاجتهادي والدليل الفقاهي
- ١١٣ في ان موضوع الاصول يرتفع بالامارات
- ١١٤ في ان تقديم الامارات على الاصول من باب الحكومة
- ١١٨ تقديم الادلة الظنية على الاصول الشرعية من باب التخصيص
- ١٢٢ تقديم الادلة الظنية على الاصول العقلية من باب الورود
- في رجوع المصنف عما ذكره من كون ادلة الامارة مخصصة
- ١٢٨ لادلة الاصول والتزامه بالحكومة
- ١٢٩ الامارات حاكمة على الاصول الشرعية وواردة على الاصول العقلية
- ١٣١ في ان التخيير اصل عقلي لا غير
- في ان المقصود بالكلام في هذا الكتاب الاصول الجارية
- ١٣٣ في الشبهات الحكمية
- ١٣٥ في مجاري الاصول
- ١٣٧ في تداخل الاصول وعدمه
- ١٤٣ في الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية
- ١٤٨ في ان البحث عن المسائل الاصولية يرجع الى اقسام اربعة
- ما ذكره صاحب الكفاية في وجه عدم ذكر قاعدة الطهارة
- ١٤٩ من المسائل الاصولية وايراد سيدنا الاستاذ عليه
- ١٥٠ في ان النزاع بين الاصولي والخباري صغروي
- ١٥١ الفرق بين اصالتى البراءة والاشتغال واصالتى الحظر والاباحة
- ١٥٢ في الاستدلال على آية الايتاء وجواب المصنف عنه

- اشكال المصنف على الاستدلال بالاية وجواب المحقق العراقي عنه ١٥٩  
اشكال صاحب الكفاية والمحقق النائيني على شيخنا الاعظم  
والجواب عنه ١٥٩
- الاستدلال بآية نفي التعذيب ١٦٤
- ايراد القمي على من جمع بين التمسك بالاية وبين رد من  
استدل بها لنفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ١٦٨
- التحقيق في الاستدلال بآية بعث الرسول  
جواب المحقق العراقي والاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ ١٧٧
- عن الايراد على الاستدلال بالاية ١٧٨
- الاستدلال بآية نفي الاضلال على اثبات البراءة ١٨٠
- الاشكال على الاستدلال بآية نفي الاضلال ١٨٣
- الاستدلال بآية «قل لا أجد...» ١٨٧
- الايراد على الاستدلال بالاية ١٨٩
- الاستدلال بآية التفصيل ١٩١
- في أن الايات لا تدل على بطلان القول بوجود الاحتياط ١٩٣
- في الاستدلال على البراءة بحديث الرفع ١٩٥
- في ان حديث الرفع مختص بالشبهات الموضوعية ١٩٧
- في أن المقدّر في حديث الرفع هي المؤاخذة او غيرها ٢٠١
- يظهر من بعض الاخبار ان المرفوع بحديث الرفع جميع الاثار ٢٠٣
- في المراد بما لا يطاق في الاية والرواية ٢١٠
- ملخص ما ذكره الشيخ في تعيين المرفوع في حديث الرفع ٢١٦
- المرفوع في حديث الرفع هي الاثار الشرعية ٢١٩
- في ان الرفع يشمل الدفع ايضاً ٢٢١



- ٢٢٩ في أن المرفوع بحديث الرفع هو ايجاب الاحتياط
- ٢٣٢ في ان حديث الرفع لا يشمل ما كان في رفعه خلاف الامتنان
- ٢٣٥ لا يجب تحمل الضرر عن الغير
- ٢٤١ في معنى الطيرة
- ٢٤٣ في معنى الوسوسة في التفكير
- ٢٤٧ التحقيق في سند حديث الرفع
- ٢٤٩ في تقرير الاستدلال بحديث الرفع
- ٢٥١ في كلام المحقق العراقي في متعلق الرفع
- ٢٥٢ في ان حديث الرفع يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية
- ٢٥٣ الفرق بين الرفع والدفع
- ٢٥٥ في ان الرفع فيما لا يعلمون ظاهري
- ٢٥٩ في ان حديث الرفع لا يجرى في شرائط الوجوب
- ٢٦١ في ان حديث الرفع امتناني
- ٢٦٣ في ان حديث الرفع يرفع الاحكام غير الزامية أم لا
- ٢٦٤ في ان المرفوع بحديث الرفع هي الاثار الشرعية فقط
- ٢٦٥ في الاستدلال بحديث الحجب
- قال المحقق العراقي ان حديث الحجب اظهر دلالة من
- ٢٦٦ حديث الرفع
- ٢٦٧ ايراد الشيخ وصاحب الكفاية على الاستدلال بالرواية
- ٢٦٩ في الاشكال على دلالة «الناس في سعة...» على البراءة
- ٢٧٠ الاستدلال برواية عبدالاعلى على البراءة
- ٢٧١ الاستدلال بحديث «ايّما امرء...»

- ٢٧٣ الاستدلال بقوله (ع) «ان الله يحتج...»
- ٢٤٤ استدلال بمرسلة الفقيه
- ٢٧٤ الاستدلال بصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج
- ٢٧٨ في الجواب عن صحيفة عبدالرحمن
- ٢٨٧ الاستدلال بقوله: «كل شيء فيه حلال وحرام...»
- ٢٩٧ في ان الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية
- ٣٠٩ التحقيق في أخبار الحل
- ٣١١ في الاستدلال بالاجماع لاصالة البراءة
- ٣١٧ في ان القول بالبراءة لا يختص بالمتأخرين
- ٣٢١ الوجه الثالث من تقرير الاجماع على اصالة البراءة
- ٣٢٥ الدليل الرابع من ادلة البراءة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان
- ٣٢٩ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا ترفع احتمال الضرر الدنيوي
- ٣٣١ التحقيق في قاعدة قبح العقاب بلا بيان
- ٣٣٢ في ان وجوب دفع الضرر المحتمل وجوب نفسي؟
- ٣٣٧ في ان ارادة وجوب الطريقي من القاعدة مستنزمة للدور
- ٣٣٩ في ان قاعدة دفع الضرر لا ترفع موضوع قبح العقاب بلا بيان
- ٣٤١ الحق ان وجوب دفع الضرر المحتمل حكم عقلي ارشادي
- في ان دلالة الدليل العقلي على البراءة معلقة على عدم
- ٣٤٧ تماشية ادلة الاحتياط
- ٣٤٨ الاستدلال على البراءة بوجوه غير تامة
- ٣٤٩ اشكال الشيخ على الاستدلال باستصحاب البراءة
- ٣٦٠ ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية

- ٣٦٣ الجواب عن الايات الناهية بغير العلم  
 ٣٦٩ في أن الاخباري قائل بالتوقف دون الاصولي  
 ٣٧٥ في الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط  
 ٣٧٩ الجواب عن اخبار التوقف  
 ٣٨٥ في أن 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 معارضة اخبار التوقف لاخبار البراءة  
 ٤١٣ في النسبة بين اخبار التوقف واخبار البراءة  
 ٤١٤ في الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط  
 ٤١٩ في أنه ما المراد من المشار اليه في الصحيحة  
 ٤٢٣ الاشكال الثالث على الصحيحة  
 ٤٢٥ في الفرق بين الاقل والاكثر 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 فاحتط لدينك  
 ٤٤٣ في دلالة اخبار التثليث على وجوب الاحتياط  
 ٤٤٥ في ان معنى الشاذ ليس مقطوع المبطان  
 ٤٤٧ في ان قوله من ترك الشبهات يدل على وجوب التترك

- ٤٤٩ الجواب عن اخبار التوقف  
 ٤٥٥ في ان الامر الدال بالاجتناب ليس الزامياً  
 ٤٥٧ في الجواب عن النبوي  
 ٤٦١ في ان النبوي لا يدل على وجوب ترك الشبهات







WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
JULY - SEPT. 1996  
The Quality Bound

Princeton University Library



32101 047143456

الثمن ٤٠٠ تومان