



٣٣١

وقائك الأصيل

من إشارات ملة الفؤاد والجنود بين الأشراف الأئمة

الميرزا محمد حسين القزويني الناظم

كاتب الأصول المدون في كتب الجرح والثناء الأئمة

الشيخ محمد علي الكاشغري الحراني

مع طبقات عالم الفقهاء والأصوليين الأئمة في السابق

الشيخ آغا ضياء الدين الحراني

تبعه في التاليف

مترجمه الميرزا اسحاق الشافعي

بمطبعة دارالكتاب



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 017528389

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

6/27/96
CTY 6-96





۳۳۱

الجزء الثالث

فوائد الأصول

مِنْ إِفَادَاتِ مُدَوِّهِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ إِيَّاهُ اللَّهُ فِي الْأَرْضِينَ
الْمَيْرِزِ مُحَمَّدِ حَسَبِ الْغُرُوبِيِّ النَّبَلِيِّ

(١٣٥٥ هـ ق)

تَأَلَّفَ الْأُصُولِي الْمُدَوِّعُ وَالْفَقِيهِ الْمُحَقِّقِ الْعَلَامَةِ الزَّنَانِي
السَّيِّدِ مُحَمَّدِ عَلِيِّ الْكَاطِنِيِّ الْخُرَاسَانِيِّ

(١٣٦٥ هـ ق)

مَعَ تَعْلِيقَاتِ حَاظِمِ الْفُقَهَاءِ وَالْأُصُولِيِّينَ إِيَّاهُ اللَّهُ فِي الْعَالَمِينَ
السَّيِّدِ إِغَاظِيَاءِ الدَّبَرِيِّ الْعِرَاقِيِّ

(١٣٦١ هـ ق)

(Arab)

KBL

.K39

Vol. 3

الكتاب: فوائد الأصول (ج ٣)

تقرير أبحاث: الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (قدس سره)

تأليف: العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (طاب ثراه)

مع تعليقات: الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (قدس سره)

تحقيق: الشيخ رحمت الله رحمتي الأراكي

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم المشرقة» إيران

تأريخ الطبع: شهر رمضان المبارك ١٤٠٦ هـ - ق

المطبوع: ٥٠٠ نسخة



بسمه تعالى شأنه

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على رسوله الأمين مزكّي الأمة ومعلّمها الكتاب والحكمة، وعلى آله أولي الأمر وأهل الذكر الذين حصّنوا أمة الاسلام ضدّ تيارات الكفر والنفاق بما بثّوا من علوم ربّانية وبما ربّوا من شخصيات إسلامية تسير على خط الاسلام الأصيل.

وجاء علم أصول الفقه في طليعة العلوم الإسلامية التي تدور عليها رُحى الاستنباط والاجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية. والقدرة على الاستنباط من أولى مؤهلات القيادة الإسلامية. ومن هنا كان علم الأصول علماً حياً مثمراً على مدى التاريخ.

وقد نذرت مؤسسة النشر الإسلامي نفسها لإحياء التراث الإسلامي الأصيل وعرضه إلى طلاب الحقيقة ورواد الفضيلة، بشكل فتّي أنيق، يُسهّل الانتفاع به، ويوفّر على الأساتذة والطلاب وقتاً هم والأمة بأمرس الحاجة إليه لاسيّما بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة واشتداد الحاجة الى فضلاء الحوزات العلمية والمجتهدين منهم في شتى المجالات العلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والربوية...

ومن جملة هذا التراث الإسلامي الثرّ الذي قامت هذه المؤسسة بنشره هو الموسوعة الاصولية الفريدة لأبحاث قدوة الفقهاء والمجتهدين، العالم الربّاني آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائيني - طاب ثراه - بقلم تلميذه الأملعي الاصولي المدقق والفقير المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني - قدس سره - المسماة ب: فوائد الأصول. وقد تمّ نشر الجزئين الأول والثاني، والآن تقدّم الجزء الثالث من هذه الموسوعة مُرداناً بتعليقات رشيقة وعميقة لمعاصره الفذ صاحب الفكر الثاقب والاصولي البارِع العلم الباقي آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي - طاب ثراه -

ولا يخفى على أولي الأبواب ما في هذا الجمع بين أنظار هذين العَلَمين من

امتياز يساعد المحقق على سرعة التحقيق والاستنتاج.

وحيث كانت هذه التعليقة كتاباً مستقلاً، استلزم إلحاقها بأصل الكتاب حذفَ الجمل التي اقتطعها المعلق - قدس سره - من فوائد الأصول لبيان محط بحثه منها.

وقد قام الفاضل الأُمعي حجة الإسلام الشيخ رحمه الله رحمة الله رحمتي الأراكي بمهمة التصحيح والمقابلة والتنظيم والفهرسة للأبحاث فلله تعالى دره وعلى الله تعالى أجره، ونسأل المولى الجليل أن يتقبل منا ومنه بمنه وجوده وكرمه.

ومن الجدير بالذكر تقديم جزيل الشكر لما بذله عدّة من الحجج الأفاضل من السعي الوافر للحصول على بعض النسخ المخطوطة للتعليقة، لا سيّما الفقيه المحقق والأصولي المدقق آية الله الحاج الشيخ هاشم الآملي - مدظله - والعلامة الجليل حجة الإسلام الشيخ محمد المؤمن والعلامة الجليل حجة الإسلام الشيخ محمد مهدي الآصفي أدام الله عزهما

وقد اعتمدنا في تصحيح الكتاب على النسخة المشهورة المطبوعة والمصححة في زمن حياة المؤلف (الكاظمي - قدس سره).

واعتدنا في تصحيح التعليقة على النسخة المخطوطة بخط تلميذ صاحب التعليقة، الأصولي المدقق آية الله الشيخ محمد تقّي البروجردي - قدس سره - التي أهداها إلينا سماحة الحجة الآصفي، وقابلناها مع النسخة المخطوطة التي تفضّل بها آية الله الآملي.

والذي سبّب تأخير إصدار هذا الجزء هو فقدان التعليقة المهمة على الكتاب لسبب غير معلوم - والله أعلم بالسرائر - ولهذا نعتذر إلى قرّائنا الكرام من هذا التأخير لا لتقصير منا. ومن يتوكّل على الله فهو حسبه، إنّ الله بالغ أمره وهو مؤيدٌ من ينصره. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة - إيران

شهر الصيام ١٤٠٦ هـ.ق

بسم الله الرحمن الرحيم المهدى رب العالمين وفضل صلواته وحنانه على اولى صفاء من الالوهين والآخرين
محمد وآله الائمة الطيبين الطاهرين واللعنة العاقمة على اعدائهم اجد الايبين اما بعد فان يوعظم ما انتم به سبحانه
على العلم واهله هو اجماع من المتقين والنايذ لفرقة بين العالم العلم الملازم والفاضل المباح الهام المقارن باسنى
الصلاح والسداد بمجده والهاز زينة الاستباط والاجتهاد بمجده صفرة الجهد من لفظ نظام وردن لاسلام المرتبة
المستد والنفى الرقى جناب الادفا الشيخ محمد على الخراساني الكاظمي ادام الله تعالى نايده وافضاله وظهرت له الاصول والاشياء
فقد ادوع بمهذه الصفحات المرصاة من اجتهادنا مجداف بنفصه جيبدا في توضيحه بيان وافق ورتيب فائق
فقله تعالى ووده وعليه سبحانه اوجه و

جواز من الاسلام واهله خير
ورفع له ذكرنا وانتم
عليه ورحمة وبركاته
حروف في الفصد
الآخرين
الذوق الثاني



في مائة الف القطع الطرية المعتبرة في فروع الفقه الفقه في فروع الفقه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين الصلوة والسلام على ائمة الالوهين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة العاقمة على اعدائهم اجمعين والحمد لله رب
العالمين فهذا هو الخبر الثالث من كتاب الوسوق في فروع الفقه وهو يشمل على تمامها ما لم يدر في الفقه والعلوم العلية وهي من جملة الفقهية
من مجموعنا الائمة الفقيه علم العلم وبدنهما مشكور في مواضع الفقه والعلوم العلية وهو ما لم يدر في الفقه والعلوم العلية وهي من جملة الفقهية
حاشا نهار نحى ما لها واطرافها ومعها واصولها ومعقولها ومنقولها اصل العلم او عبر الفقه اقبل للشافعية والحنابلة والفقهاء اقبل
من هذا الفقه الميراث التأسيسية اتمه لفق واسطه القرن الرابع عشر حتى القرن السابع عشر من الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه
عنوانه كما قرأنا في اصول الفقه فاشا الائمة الشيخ الائمة الله لكان لانه كان في بعض المباحث العقدية من جهة الترتيب بقر المباحث في
الطرق والاما ذكر اصول العلية فان المنفذ لم يمتزج المباحث بعضها عن بعض وادرجوا اكثر من الادلة الائمة التي الائمة الفقه الفقه الفقه الفقه
الكلف الفقه الفقه والمرد من المكلف هو خصوص الجهد للمردم من الائمة الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه الفقه
بطلن المنفذ وشك وكون بعض مشا الفقه فتم المنفذ اوجب ان يكون المراد من المكلف عزم المنفذ والجهد بالبحث عن تلك الابواب مع اسطر االائمة
من مسائل علم الاصول ولما تخصص الجهد لا فقط للقله فيها واسبيل الادع وشمول الدواعب الطرق فما اصول المنفذ فاستان المنفذ عن بعض
مواضعها وحقها وان يكون الجهد ايجابا في ذلك كيف يمكن القول بشمول خطا مثل لا تنقض اليقين الثالث في النكاح الحكيمة المنفذ مع ان لا يكتم يحصل
لذلك الثالث يقين بل لو فرض حصول الثالث اليقين فلا يجزى مما لا يكون مجهدا في منة مستحقة اتم لاجه لاشا على ان لا يكتم االم الاصل ان لم يطل
اعتبارها بطحن العلم والافقنى الثالث في المباحث الفقهية في الطرق امل اول من الطرق المعتبرة في العلم من الطرق المعتبرة في العلم من الطرق المعتبرة في العلم
تم البحث حكم النظر في الائمة من عدم اعتبارها ان يكون العلم من الائمة على اعتبارها ان يكون العلم من الائمة على اعتبارها ان يكون العلم من الائمة

هذه الحواشي على مقدمات الكفاية في الجوت الكفاية والاشارة
المحقق الثاني قدوة

قوله ص ١٠٠ والرابع جرم الخبز اقول ولا يخفى ان جعل الخبز في قبالة البراءة انما
في الاصول انتم التي موضوعها الايض او البياض لان سوطها انما في اعز من ان
عن البياض الا بالترخيص الثاني على الطرفين بناء على الجمع ولا يتصل ان يكون
بناء على الايض واما في الاصول الشرعية فلا يابن بغيره في ان في العلم مع رخص عدم
استلزامه فمما لم يثبت لان موضوعها عدم العلم وهو في واحد من الطرفين
ما ذكره في لا يفتي في قبالة البراءة في مقدم قوله ص ١٠٠ والمراد
من وجوب متابعتها القطع الخ اقول لا يثبت ان في العلم مع رخصه
ليس من لوازم المرئ بوجوده الواقعي بل انه من لوازم وجهه المرئ في لفظ
في طرفه لما ظهر طريقا الى الواقع بلا التفاسير الشرعية ولا يابن بان في العلم
الى نفس القطع بل لا يثبت بالظن الاخر الثاني الا اليه كما لا يخفى قوله
ص ١٠٠ فلان الاكمام الشرعية الخ اقول انما كان روي الحكم في رخص
الذي هو موضوع حكم العقل بالاطمئنة واليقين ومدارهما في التوافق والتعاقب
هي الارادة المبرزة بالخطاب لا تقسم بعنوانه الا في بل هو في رخصه بعنوانه
الثانوي من المبرزة التي هو عنوان توليد له فلا يشترط في ان هذا في رخصه
له مادة عبارة عن بروزه بالخطاب عن الارادة الحقيقية وصورة هي
عن بروزه بالخطاب ودصوله الى الكفاية وبتدريج الوصول تارة يكون
الواقعي واخرى لا يكون الا بالخطاب في المبرزة اليه في طرفه الجرم بالخطاب
في نفس طرف بروزه بالخطاب الثانوي صحيح ان يترشح الى الخطاب الثاني

مدالية

نودج من بداية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضل بارسلها سماحة الحجة الشيخ محمد مهدي الآصفي

له بهذا الوصف قوله (ص ١٦٤) فان لم يرد علمه وجوبه ليقدر بمضمون
 حوته أي (أقول) ولقد دفعنا هذه البرهنة التي في الحزبان الى فتح هذا
 الكتاب فراجع بناك قوله (ص ١٦٤) فوجود البرهنة التي كلفها
 (أقول) لو قد بان مما طرأ حكم العقد بالتميز في المقام علم الترتيب
 الاصلين المتكسر وهو توقيفه عند وجود البرهنة لاصد الطرفين
 وكله بالذند بذر البرهنة لاصار تقيته فافهم وتذكر قوله (ص ١٦٤)
 وليس ذلك الله يعلم بتخرجه (أقول) بجملة برهنة في الترخيب بغيره
 التي تفرق ويكون التخرير بغيره وان حكم العقد بغيره الواقفة المترتبة
 بنحو الاقتصار وبحرته التي تفرق لقطع التدرج نحو العلة ومع تراخي تعليم العلة
 على الاقتصار في التخرير بحرته من لزوم الواقفة ذلك ان لم يكن له في
 مضمون التخرير بالنسبة الى كل آن آن بنحو الدققة وانما يتجلى البرهنة في
 بتخريره تعليم الاصل بالحرته بنحو التدرج وهذا المعنى وانما يتحقق بالنسبة
 الى التوجيب التي الا ان يتخذه بنحو الواقفة التدرجيه كان مضمون
 فيقر بتخريره بالنسبة الى من تفرق لقطع عماله وحج الدليل في جواب ان
 يقال ان علم التخرير بين امثال لزوم الواقفة وحرته التي تفرق لقطع ادائها
 بماط لا يطابق فالعقد في هذا المقام لا يفرق بينها بالاقصاء والعلية
 وانما الفرق في الاقتصار والعلية في قابلية العلم للتحقق الشرعي
 في احد الطرفين بماط البرهنة البرهنة وعدمه بل انما في ساطط الاطلاق
 والتحقيق في المقام هو بماط لا يطابق في هذا المقام لتبين حكم العقد عليه واقصاء بماط
 كل لا يخفى فقدر - قدم الحاشية المبلدة الدول من تفرقاتها في البرهنة او الاقتصار
 ونهاها باطن - ودمت الاصح في ٥٥ ثم رجع ان في ١٦٤

نموذج من نهاية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضل بارساها سماحة العلامة الاستاذ آية الله العظمى الحاج شيخ

فوائد الأصول

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللجنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. وبعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ«فوائد الاصول» وهو يشتمل على مهمّات مباحث القطع والظن وبعض الاصول العملية، وهي نتيجة ما تلقّيته من بحث شيخنا الاستاذ، الإمام الفقيه، علم العلم و بدرسمائه ومشكاة نوره، مفصل الصواب وفصل الخطاب، من قد استبطن أسرار العلوم واستجلى غوامضها وتحصّ حقائقها وأحصى مسائلها وأحاط بفروعها واصولها ومعوقها ومنقولها، صدرالعلماء وعين الفقهاء، قبله المشتغلين وخاتمة المجتهدين، آية الله فى العالمين، من قد ألقت اليه الرياسة الدينية أزقتها فى أواسط القرن الرابع عشر، حضرة «الميرزا محمد حسين الغروى النائينى» متع الله الاسلام بشريف وجوده. و قد جعل (مدظله) عنوان بحثه كتاب «فوائد الاصول» تأليف استاذ الأساتيد الشيخ الأنصارى (قده) لمكان أنه أحسن كتاب صنّف فى المباحث العقلية من حيث الترتيب وتبويب المباحث وتمييز الطرق والأمارات عن الاصول العملية، فإنّ المتقدمين لم يميّزوا المباحث بعضها عن بعض وأدرجوا كثيراً من الأدلة الاجتهادية فى الأدلة الفقاهية.

قال قدس سره: «اعلم أنّ المكلف إذا التفت الخ» والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد، إذا المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد

بجسب اطلاعه على مدارك الأحكام. ولا عبرة بظن المقلد وشكّه. وكون بعض مباحث القطع تعمّ المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعمّ من المقلد و المجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً و ليست من مسائل علم الاصول، و مسائله تختصّ بالمجتهد و لا حظ للمقلد فيها. و لا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق و الاصول للمقلد، غاية أن المقلد عاجز عن تشخيص مواردها و مجارها و يكون المجتهد نائباً عنه في ذلك، فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل «لا تنقض اليقين بالشك» في الشبهات الحكمية للمقلد، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين، بل لو فرض حصول الشك و اليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الاستصحاب.

ثم إنه لا وجه للاشكال على تثليث الأقسام: بأن الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم و إلا فلحق بالشك فلا يصح تثليث الأقسام، فان عقد البحث في الظنّ إنما هو لأجل تميز الظنّ المعترف الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعترف الملحق بالشك، فلا بد أولاً من تثليث الأقسام ثم البحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار و عدمه. نعم: لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أنّ لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشك. ثم إنه قد اختلفت كلمات الشيخ (قده) في تشخيص مجارى الاصول، و لا تخلو بعضها أو جميعها عن اشكال عدم الاطراد و الانعكاس.

و الأحسن، أن يقال: إن الشك، إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولاً، و على الثاني: فإما أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه و إما أن يعلم، و على الثاني: فإما أن يمكن فيه الاحتياط و إما أن لا يمكن، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى البرائة، و الثالث مجرى الاحتياط، و الرابع مجرى التخيير (١) و إنما

(١) أقول: و لا يخفى أنّ جعل التخيير في قبالة البرائة إنما يتم في الاصول العقلية التي موضوعها اللابيان أو البيان، لأنّ سقوط العلم في المحدثين لا يسقط عن البيانية إلا بالترخيص الناشئ عن الطرفين بمناس عدم المرجح و لا يعقل أن يكون بمناس اللابيان. و أما في الاصول الشرعية فلا بأس بمجرباها في طرفي العلم مع فرض عدم استلزامه مخالفة عملية، لأنّ موضوعها عدم العلم و هو في كل واحد من الطرفين حاصل، و حينئذ لا يبقى تخيير في قبالة البرائة الشرعية، فتدبر.

قيدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بمجرد وجودها، فان مجرد وجودها بلاحظها لا يكفي في كونها مجرى الاستصحاب، إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلبية، أو في خصوص الأحكام الكلية، أو في خصوص الشك في المقتضى - على اختلاف الأقوال فيه - فالمنكر يدعى أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لا تكون مجرى الاستصحاب. وهذا بخلاف ما إذ لوحظت فيه الحالة السابقة، فان لحاظها انما يكون لأجل جريان الاستصحاب ويكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى للاستصحاب على جميع الأقوال فيه.

و لا يخفى أنّ الحصر في مجارى الاصول إنّما يكون عقلياً لدورانه بين النفي و الإثبات. و أمّا حصر الاصول في الأربع فليس بعقلي، لامكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الاصول الأربعة. و لكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب حيث إنّ اعتباره شرعي.

و أمّا بالنسبة إلى الاصول العقلية: من البرائة و التخيير و الاحتياط، فالحصر فيها عقلي، لأنه في صورة الشك: إمّا أن يراعى جهة التكليف وإمّا أن لا يراعى، و في صورة المراعات: إمّا أن يراعى من كل وجه وإمّا أن يراعى في الجملة، فالأول عبارة عن البرائة، و الثاني الاحتياط، و الثالث التخيير. و لا يعقل أن يكون هناك أصل عقلي آخر وراء هذه الاصول الثلاثة.

ثم إنّ الاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية لا تختص بهذه الاصول الأربعة، بل هناك اصول اخرى تجرى في الشبهات الحكمية - كأصالة الطهارة و الحل - و إنّما وقع البحث عن خصوص هذه الاصول الأربعة، لمكان أنّ كل شك في كل باب من أبواب الفقه لا بد و أن ينتهي إلى أحدها، بخلاف الاصول الاخر فاتها تختص ببعض الأبواب، مع أنّ بعضها لا كلام في اعتبارها، كأصالة الطهارة.

و على كل حال: بعد ما عرفت من أنّ المكلف اذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك، فالبحث يقع في مقامات ثلاث.

المقام الأول

في القطع

وفيه مباحث :

المبحث الأول

في وجوب متابعة القطع

و المراد من وجوب متابعة القطع (١) وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئى بالقطع و لزوم العمل بما أدى إليه قطعه و الجرى على وفق علمه. و هذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً، لأنَّ طريقية القطع ذاتية له لا تنالهايدالتشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته و منجعل بنفسه، فإنَّ الجعل التشريعى إنما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوّناً بنفسه، و طريقية القطع تكون كذلك. و هذا من غير فرق، بين أن نقول بصحة جعل الحجية و الطريقية - كما هو المختار- و بين أن نقول بعدم الصحة و أنّ المجهول هو منشأ الانتزاع - كما هو مختار الشيخ (قده) فإنَّ الطريقية التي نقول بصحة جعلها إنما هي في غير الطريقية التكوينية - كطريقية القطع- فاتّما من لوازم ذات القطع كزوجية الأربعة، بل بوجه

(١) أقول: لا شبهة في أنّ الأعمال المترتبة على القطع ليس من لوازم المرئى بوجوده الواقعى، بل إنّما هي من لوازم وجوده الزعمى الملحوظ في ظرف لحاظه طريقاً إلى الواقع بلا التفات إلى زعميته. و حينئذ لا بأس باضافة مثلها إلى نفس القطع، بل لا يضاف بالنظر الآخر الثانوى إلاّ إليه، كما لا يخفى.

يصح أن يقال: إنها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصح أن تناله يد الجعل التشريعي!

و بعبارة اخرى: طريقة كل شيء لا بد وأن تنتهي إلى العلم وطريقة العلم لا بد وأن تكون ذاتية له، لأن كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات والألزم التسلسل.

ومما ذكرنا يعلم: أن نفى الطريقة والحجة عن القطع أيضاً لا يعقل، إذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض. وذلك كله واضح لا يحتاج إلى مزيد من تصور حقيقة القطع.

ولا يصح إطلاق الحجة عليه، فإنّ الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن «الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر الذي يراد إثباته للأصغر علقه وربط ثبوتى» إما علقه التلازم وإما علقه العلية والمعلولية، سواء كان الوسط علة لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللتى، أو كان معلولاً له الذي هو البرهان الإتى، وأمثلة الكل واضحة. ومن المعلوم: أن القطع لا يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطاً في القياس، فلا يقال «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه» لأنّ الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمر أو يمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعى، لأنّ الكلام في القطع الطريق، فلا يكون هناك علقه ثبوتية بين العلم وبين الأكبر، لا علقه التلازم ولا علقه العلية والمعلولية، وما لم يكن علقه لا يصح جعله وسطاً فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي، كما لا يكون حجة باصطلاح الاصولي أيضاً، فإنّ الحجة باصطلاح الاصولي عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقه ثبوتية بوجه من الوجوه، فإنّ متعلقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجيّة فعدم ثبوت العلقه بينها واضح، إذ لا علقه بين الظن بخمرية شيء وبين نفس الخمر-لا علقه التلازم ولا علقه العلية والمعلولية- وإن

كانت من الأحكام الشرعية، فلأن الأحكام الشرعية (١) مرتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدى إليه الطريق، إلا بناء على التصويب الذي لا نقول به.

و من هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية، بل صورة قياس أشبه بالمغالطة، فقولك «هذامظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه» قياس صوري لا واقع له، إذ الذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وإنما كان الظن طريقاً شرعياً إلى الخمر، فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في الإثبات فقط من دون أن يكون واسطة في

الثبوت، و معه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه إلا بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقاً إلى الخمر و مثبتاً له في الظاهر. و هذا بخلاف القطع، فانه لا يصح جعله وسطاً بوجه من الوجوه و لا يمكن تأليف القياس منه ولو قياس صوري، اذ تلك العناية التي كانت في الظن لم تكن في العلم، لعدم جعل الشارع العلم طريقاً الى إثبات متعلقه، لما تقدم من أن طريقية القطع غير قابلة لأن تنالها يد

(١) أقول: بعد ما كان روح الحكم و حقيقته الذي هو موضوع حكم العقل بالاطاعة و العصيان و مدار استحقاق الثواب و العقاب هي الإرادة المبرزة بالخطاب، لا نفسه بعنوانه الأول، بل هو حكم حقيق بعنوانه الثانوي من المبرزية التي هو عنوان توليدي له، فلا شبهة في أن هذه الحقيقة له مادة عبارة عن الإرادة الحقيقية و صورة هي عبارة عن بروزه بالخطاب و وصوله إلى المكلف، و هذا الوصول تارة: يكون بالخطاب الواقعي، و اخرى: لا يكون الا بالخطاب المتوجه اليه في ظرف الجهل بالخطاب الواقعي؛ و حينئذ في ظرف بروزه بالخطاب الثانوي صح أن يقال: إن الخطاب الثاني المتعلق بالظن أو الشك مبرز لنفس الإرادة الواقعية التي هي مضمون الخطاب الأول، و مثل هذه الإرادة المبرزة بمادته واقعي و بصورته من تبعات الظن بالواقع والشك. و بهذه الملاحظة صح كون الظن وسطاً لحكم متعلقه، لأن روح الحكم و مادته هي الإرادة التي من لوازم متعلقه و إن كان بروزه بالخطاب المتعلق بالظن، فن حين قيام بروزه به صح نسبة الوسطية إلى الظن، و من حيث إن المبرز هو عين إرادة الواقعية القائمة بنفس المتعلق صح أن يضاف الحكم بروحه الى المتعلق بلا مغالطة في القياس، نعم: لو كان الخطاب الثانوي مبرزاً لإرادة اخرى في قبال الواقع لا يصح ذلك إلا بنحو المغالطة؛ و لكن هذا المعنى أجنبي عن الأحكام الطريقية بأى لسان كان، سواء كان بلسان تنميش الكشف أو جعل المؤدى بمنزلة الواقع؛ فتدبر.

الجعل التشريعي، و ما لم يكن هناك جعل شرعى لا يكون حجة باصطلاح الاصولى.

ومن هنا ظهر: أنّ مسألة حجية القطع لا تكون من مسائل علم الاصول، فإنّ الضابط في كون المسألة اصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط -على ما يتناه في محله- و مسألة حجية القطع ليست كذلك؛ فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان ولا باصطلاح الاصولى. ولكن هذا في القطع الطريقى الذى لم يؤخذ شرعاً في موضوع حكم.

وأما القطع الموضوعى: فيطلق عليه الحجة ويتألف منه القياس حقيقة، و يكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقى، فإن موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلة إلى معلولاتها و ان لم تكن من العلة الحقيقية إلا أنه لما كان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلة، فالقطع الموضوعى يقع وسطاً للقياس، و يقال مثلاً «هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» إذا فرض أنّ وجوب الاجتناب رتب على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعى. و هذا من غير فرق بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه -على ما سيأتى من الفرق بينها- فانه على كل تقدير يقع وسطاً، غاية أنه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس، ولو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط و جزئه الآخر هو الواقع المنكشف به؛ و ذلك كله واضح.

المبحث الثانى

في أقسام القطع

اعلم: أنّ القطع إما أن يتعلق بموضوع خارجى، و إما أن يتعلق بحكم شرعى. فان تعلق بموضوع خارجى: فإما أن يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعى مع قطع النظر عن تعلق القطع به، و إما أن يكون لتعلق القطع به دخل في ثبوت

الحكم الشرعى؛ ولا إشكال في أن القطع بالنسبة إلى الموضوع الخارجى يكون طريقاً محضاً لا يعقل أن يكون له دخل في عنوان ذلك الموضوع، بل عنوان الموضوع أمر واقعى يدور مدار واقعه، وكذا يكون طريقاً محضاً بالنسبة إلى الحكم الشرعى المترتب على ذلك الموضوع، كما لو فرض أن وجوب الاجتناب رتب شرعاً على نفس الخمر الواقعى، فان العلم بالنسبة إليه يكون طريقاً محضاً، ويكون العلم بالموضوع علماً بالحكم بعد العلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعاً من وجوب الاجتناب عن الخمر.

وأما إذا لم يكن الموضوع الذى تعلق به العلم ذا حكم شرعى بل كان للعلم دخل في الحكم، فهذا يتصور على وجوه: فانه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجوداً وعدمًا صادف الواقع أو خالف، كما لو فرض أن وجوب الاجتناب رتب شرعاً على العلم بخميرية الشئ سواء صادف العلم الواقع أو خالف.

ويمكن أن يكون العلم جزء الموضوع بحيث يكون للواقع المنكشف بالعلم دخل في ثبوت الحكم أيضاً ويكون الموضوع مركباً من العلم والواقع وينتفى الحكم قهراً بانتفاء أحدهما، وعلى كلا التقديرين: يمكن أن يؤخذ العلم موضوعاً على وجه الصفية، ويمكن أن يؤخذ على وجه الطريقية.

بيان ذلك: هو أن العلم لما كان ظاهراً بنفسه مظهرًا لغيره و كان من الصفات الحقيقية ذى الإضافة وتكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التى هى المعلوم بالذات - على ما سيأتى الإشارة إلى بيانه - وجهة الإضافة قائمة بذى الصورة التى تكون معلومة بالعرض وبالغير من حيث كونه كاشفاً ومظهرًا لها، فيمكن أن يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعاً لحكم وهو المراد من أخذه على نحو الصفية، ويمكن أخذه موضوعاً من الجهة الثانية وهو المراد من أخذه على نحو الطريقية والكاشفية، فتكون أقسام القطع المأخوذ فى الموضوع أربعة: أخذه تمام الموضوع، أو جزئه، وعلى كلا التقديرين: أخذه على وجه الصفية، أو الطريقية.

نعم: في إمكان أخذه تمام الموضوع (١) على وجه الطريقة إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كل طريق، حيث إن لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذى الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع. فالانصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلا بأخذه على وجه الصفية. وربما يأتي مزيد توضيح لهذه الأقسام الأربعة في المبحث الآتي. هذا كله اذا تعلق العلم بموضوع خارجي.

و أما إذا تعلق بحكم شرعي: فيمكن أيضاً أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلق العلم به، كما لورتب وجوب التصديق على العالم بوجوب الصلاة، و يأتي فيه الأقسام الأربعة: من كونه تمام الموضوع، أو جزئه، على وجه الطريقة، أو الصفية و أما أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو مما لا يمكن إلا بنتيجة التقييد. و توضيح ذلك: هو أن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد اللحاظي لاستلزامه الدور، كما أوضحناه (في مبحث التبدي و التوصلي) و قلنا: إن أخذ العلم قيداً جزءاً أو شرطاً أو مانعاً مما لا يمكن في مرتبة الجعل و التشريع - كما هو الشأن في

(١) اقول: توضيح المقام أن القطع بل جميع الصفات الوجدانية من الفطن وغيره - بل الارادة و التمني و الترجي و أمثال ذلك من الصفات القائمة بالنفس - ذات إضافة الى الصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيها في ظرف وجودها مع فرض عدم تعديها من الصورة إلى الخارج و أن الخارج ظرف اتصافها بها و أن ظرف عروضها الذهن؛ و حينئذ في ظرف وجودها و إن لا يتصور ولا يلتفت إلى تفكيكها عن الخارج، و لكن مع ذلك يلتفت إلى تعلقه إليه و أن الخارج متعلقه و غيره لا نفسه و أنه منكشف لا عينه، كما أن في مقام تصور مفاهيمها لا بأس بتصور تفكيكها عن متعلقاتها أيضاً مع فرض تصور جهة عروضها على الصور الحاكية عن الخارج؛ و هذه الجهة يرجع إلى تصور جهة كاشفتها و مبرزيتها عن الخارج قبال حيث قيامها بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات؛ و حينئذ لا بأس للجاعل أن يلاحظ هذه الجهة و يجعله تمام الموضوع، كما أنه يجعله جزئه؛ كيف! ولو فرض عدم التفات الجاعل إلى هذه الجهة من القطع بل تصوره من حيث المبرزية كان موجباً للغفلة عن نفسه، فلا يعقل أن يجعله أيضاً جزء الموضوع، فتدبر.

الإنقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد و التقرب في العبادات. وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، ولكن الإهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لا بد إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد؛ فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، إما أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الجهل و العلم فلا بد من نتيجة الاطلاق (١) وإما أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد؛ وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتمم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعي تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» في مقدمات كتابه، إلا أنّ الظاهر قيام الاجماع بل الضرورة على ذلك؛ و من هنا كان الجاهل المقصر معاقباً إجماعاً. و من تلك الأدلة و الإجماع و الضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق و أنّ الحكم مطلق في حق العالم و الجاهل. و لكن تلك

(١) أقول: لا شبهة في استحالة تقييد الحكم أو موضوعه بالعلم بنفس الحكم، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، كما أنه لا يعقل سعة الحكم أو موضوعه بنحو يشمل هذه المرتبة المعبر عنه باطلاقه؛ و لكن لا بأس في جعل الحكم لنفس الذات في المرتبة السابقة عن العلم به، بنحو يشمل إطلاقه في رتبة نفسه للحالتين مع فرض ملاحظة الحالتين من لوازمه في الرتبة المتأخرة، و في هذا المقدار لا يحتاج إلى متمم جعل، بل يتحقق بنفس الجعل الأولى، كما أنه لا قصور أيضاً في جعل الحكم للذات في الرتبة السابقة التوهم مع خصوص العلم بحكمه لا مقيداً به و لا مطلقاً، كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة إلى عارضه المحفوظ في الرتبة المتأخرة، من دون اقتضاء التوثيقية اتحاد الرتبة، كما في ملازمة كل علة مع معلوله. هذا كله أيضاً في فرض ملاحظة العلم بهذا الجعل في الرتبة المتأخرة. ولئن لوحظ فيه العلم بانشائه الملازم مع العلم بحقيقة حكمه فلا بأس بتقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الانشاء بالعلم بانشائه المحفوظ في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه في الرتبة اللاحقة أيضاً، بلا احتياج في ذلك المقدار أيضاً إلى متمم الجعل. نعم: لو كانت المصلحة قائمة بالذات المقيدة بالعلم بنفسه لا محيص من الاحتياج إلى متمم الجعل. كما هو الشأن في دعوة الأمر في العبادات. و لكن أتى لنا بآبائنا! خصوصاً في ظرف الإطلاق بمقتضى أدلة الاشتراك، كما لا يخفى.

الأدلة قابلة للتخصيص و قد خصصت في غير مورد (١) كما في مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم، فقد اخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

و كما يصح أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما في باب القياس، حيث إنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس؛ كما في رواية «أبان» في مسألة دية أصابع المرأة (٢) حيث نهى (ع) عن العمل بالقياس، مع أن «أبان» كان عالماً بأن في قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس؛ و من هنا تعجب من حكم الإمام (عليه السلام) بأنه يثبت ثلاثين من الإبل، و مع ذلك نهى الإمام (ع) عن العمل بعلمه، فقد أخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعاً. و ليس هذا في الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم حتى يقال: إن ذلك لا يعقل من جهة أن طريقة العلم و كاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها في عالم التشريع و لا يعقل التصرف في ناحية العلم بوجه من الوجوه، بل مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم و الواقع الذي أمره بيد الشارع؛ فالتصرف يرجع إلى ناحية المتعلق لا إلى ناحية العلم، و بعد الإلتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرف يحصل له العلم، كما حصل لـ«أبان» العلم بالحكم قبل نهى الإمام (ع).

(١) أقول: لا شبهة في أن التقيد في أصل الغرض و لو يتمم الجعل يقتضى عدم العقاب في الجاهل المقصر في الفرعين، لعدم تصور التنصير في حق الجاهل حينئذ؛ مع أنه خلاف ظاهر الأصحاب، كما حكاها في «مصباح الفقيه» و حينئذ فلا محيص من جعل المقام من باب جعل البدل المقتول لبقية المصلحة، كما لا يخفى.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء الحديث ١

وبذلك يمكن أن توجه مقالة الأخباريين «من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة» بأن يقال: إن الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما إذا أدى إليها الكتاب والسنة ولا عبرة بغير ذلك. فلا يرد عليهم: أن ذلك غير معقول؛ بل شيخنا الاستاذ (مدظله) نفى البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة.

وبما ذكرنا يرتفع ما ربّما يستشكل (١) في عبارة الشيخ (قده) من جعله مقالة الأخباريين من أمثلة العلم المأخوذ موضوعاً، مع أنه لا يمكن أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه، فإنّه بالبيان الذي ذكرنا ظهر أنه لا مانع من أخذ العلم موضوعاً بالنسبة إلى نفس متعلقه إذا كان حكماً شرعياً بنتيجة التقييد.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أن العلم إذا تعلق بموضوع خارجي فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقاً محضاً، وبالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقاً، ويمكن أن يكون موضوعاً، وإذا تعلق بحكم شرعي فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعاً، كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد؛ فتأمل في أطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال؛ هذا كلّه إذا تعلق العلم بالحكم الشرعي.

وأما الأحكام العقلية: فالعلم فيها دائماً يكون موضوعاً، من غير فرق بين الإرشاديات العقلية أو مستقلاتها، فإن حكم العقل بحسن شيء أو قبحه لا يكون إلا بعد العلم والإلتفات إلى الموضوع العقلي، فلا يحكم العقل بقبح التصرف في مال الناس إلا بعد الإلتفات إلى كونه مال الناس، على اختلاف الأحكام

(١) أقول: يا الله! لو كان الأخباري نظره في ما اختاره إلى متمم الجعل يلزمه أن لا يحصل له علم من غير الكتاب والسنة، مع أنّ كلماتهم مشحونة بأنه لو حصل العلم من غيره يطرح ولا يصلح للمعارضة مع العلم الحاصل من الكتاب والسنة، كما أنّ «شيخنا العلامة» في ردّه ينادى بأعلى صوته الاستيحاش عن هذه المعارضة وعن أنه بعد حصول العلم كيف يعقل رده! فلو كان نظر «الشيخ» في المقام إلى التقييد بتمم الجعل فلا يبقى وقع لما أورد عليهم؛ فتأمل في أطراف كلماتك كي لا تغلط ما أورد عليك!!

العقلية، من حيث إنّ للعقل حكم واحد أو حكيم، على ما سيأتي توضيحه في محله (إنشاء الله تعالى).

المبحث الثالث

في قيام الطرق والأمارات والاصول بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع بأقسامه
و تفصيل ذلك يستدعى تقديم أمور:

الأمر الأول: المراد من الاصول المبحوث عنها في المقام من حيث قيامها مقام القطع ليس مطلق الاصول، بل خصوص الاصول التنزيلية - أي المتكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع - بحيث يكون المجهول فيها البناء العملي (١)

(١) أقول: هل يرجع البناء العملي على أحد الطرفين على أنه الواقع إلى غير البناء على أنّ مودى أحد الطرفين في مقام العمل هو الواقع؟ ومرجع هذا البناء هل إلى غير تنزيل المودى منزلة الواقع في مقام العمل؟ و حينئذ أين يبق مجال الانكار لتنزيل المودى منزلة الواقع على من يقول به في الطرق أيضاً برميّه على الاستحالة، إذ مثله أيضاً لا يريد من التنزيل المزبور أزيد من ذلك .

ثم إنّ نتيجة هذا البناء العملي في ظرف اشك بالواقع هل من الشارع الجاعل أو الممضى لبنائهم إلى غير إبراز إرادته للعمل المزبور بهذا العنوان؟ ولا تعنى من الحكم الظاهري غير هذا، فكيف ينكر الحكم الظاهري في قبال الواقع حتى في الاصول!

نعم: الغرض من الحكم الظاهري المجهول ان كان ارادة مستقلة اخرى فنحن أيضاً ننكره، بل الذي يلتزم بالحكم الظاهري مطلقاً يقول بأن شأن الخطابات الظاهرية كونها مبرزة للارادة الواقعية التي هي مضمون الخطابات الواقعية في مرتبة الشك فيها، فهي من حيث المبرزية الذي به قوام حكمه في طول الواقع ومن حيث مادة الحكم ولبه من الارادة عين الخطاب الواقعي، وبهذا المعنى قلنا بصحة وقوع الظن وسطاً لحكم متعلقه بالقياس المنطوق بلا مغالطة في صورة القياس كما تقدم؛ كما ان بنفس هذا الخطاب والأمر الظاهري يتنجز الواقع لا بشيء آخر، كما سنبيّن لك بأحسن بيان (ان شاء الله تعالى).

و بالجملة نقول: أنّ الشارع جاعل لاحراز الواقع، لكن بهذا المعنى الجاري في الاصول المشبّهة حتى غير التنزيلية - كما يجاب الاحتياط - لا بمعنى تتميم الكشف المختص بالأمارة. وأظن أنّ الصادر من مؤسس الأساس هو

على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع والقاء الطرف الآخر، كالإستصحاب، وأصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، وأمثال ذلك من الاصول المحرزة - كما يأتي تفصيله إنشاء الله تعالى في محله - فمثل أصالة الطهارة و البرائة و الإشتغال ليس داخلاً في محل الكلام في المقام، ولذا قيد الشيخ (قده) ببعض الاصول (١)

الأمر الثاني: قد عرفت أن القطع من الصفات الحقيقية ذات إضافة، ولأجل ذلك يجتمع في القطع جهات ثلاث:

الجهة الاولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذى الصورة، وتلك الصورة هي المعلومة بالذات، و لمكان انطباقها على ذى الصورة يكون ذبها معلوماً بتوسط تلك الصورة، فالمعلوم أولاً وبالذات هي الصورة، وتلك الصورة هي حقيقة العلم و المعلوم؛ وهذا من غير فرق بين أن نقول: إنَّ العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة الإنفعال، أو من مقولة الإضافة - على اختلاف الوجوه والأقوال - فإنه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم، فهذه أول جهات العلم.

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذى الصورة، وهي جهة كشفه عن المعلوم و محرزته له و إرائته للواقع المنكشف، وهذه الجهة مترتبة على الجهة الاولى، لما عرفت من أن إحراز الواقع و كشفه إنما يكون بتوسط الصورة.

ذلك و بتوارد الأفكار وقع الخلط في جعل الكاشف و الإحراز إلى تنميم كشف الناقص الذي هو مفاد دليل الأمانة بنحو من العناية محضاً، بلا جريان مثله في مفاد أدلة الاصول.

(١) ذكرنا في مبحث الاستصحاب أنه يمكن فرض قيام الاصول الغير المحرزة مقام القطع على بعض

الوجوه، فراجع - منه

الجهة الثالثة: جهة البناء و الجرى العملى على وفق العلم، حيث إن العلم بوجود الأسد مثلاً في الطريق يقتضى الفرار عنه، و بوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشانياً، و لعله لذلك سمى العلم اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد و البناء العملى عليه.

فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة في العلم و تكون من لوازم ذات العلم، حيث إن حصول الصورة عبارة عن حقيقة العلم و محرزته وجدانى و البناء العملى عليه قهرى.

ثم إن المجعول في باب الطرق و الأمارات هى الجهة الثانية من جهات العلم، و في باب الاصول المحرزة هى الجهة الثالثة، و توضيح ذلك هو أن المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية و المحرزية و الكاشفية، بناء على ما هو الحق عندنا: من تعلق الجعل بنفس الطريقية، لا بمنشأ انتزاعها، كما هو مختار الشيخ (قده) - و سيأتى إنشاء الله تفصيله في مبحث الظن - و أن تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الطريقية في غاية الإشكال، بل كاد أن يكون من المحالات. و ليس المجعول في باب الأمارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعى، فإن ذلك غير معقول كما سيأتى، بل المجعول هو الطريقية و الوسطية في الإثبات و الكاشفية عن الواقع، أى تتميم الكاشفية بعد ما كان في الطرق و الأمارات جهة كشف في حد أنفسها، غايته أن كشفها ناقص و ليس ككاشفية العلم.

و من هنا اعتبرنا في كون الشيء أمانة من أن يكون له في حد ذاته جهة كشف، و الشارع في مقام الشارعية تتم كشفه و جعله محرزاً للواقع و وسطاً لإثباته، فكأن الشارع في عالم التشريع جعل الظن علماً من حيث الكاشفية و المحرزية بلا تصرف في الواقع و لا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعى صادفت الأمانة للواقع أو خالفت، لأنه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذى الطريق من دون توسعة في

الواقع و تنزيل شىء آخر منزلة الواقع، فإن كل ذلك لم يكن؛ بل المجمعول هو نفس الطريقية والكاشفية و المحرزية (١) التي كان القطع واجداً لها بذاته والظن يكون واجداً لها بالتعبد والجعل الشرعى، فهذا هو المجمعول في باب الطرق و الأمارات.

(١) أقول: لا يخفى أن نتيجة الجعل والتشريع تارة إحداث حقيقة الشىء الذى هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجمعول بنحو الحقيقة والوجدان - نظير جعل المسجدية والملكية وأمثالها، بناءً على أن حقايقها امور جعلية - وتارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا يحصى إلا أن يكون تطبيق عنوان المجمعول عليه بالعبادة والإدعاء؛ لا يتصور ثالث هذين المعنيين، لدورانه بين النفي والإثبات. وليس الغرض من تطبيق العنوان وجداناً على الشىء كون العنوان ذاتياً له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضاً للشىء بالجعل أو غيره من سائر الامور الاختيارية، كجعل الجسم أبيضاً أو أسوداً؛ ففي الامور الاعتبارية كالمسجدية والوقفية - جعلها التشريعى عين تكوينه بانشاء قول أو بفعل خارجى، قبال ذاتى الشىء الغير القابل للجعل ولو تكوينياً؛ ولذا «ما جعل الله المشمشة شمشة» بل أوجد الذات الواحد لهذه الحيثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول:

إن الغرض من تشريع الإحراز وإلقاء احتمال الخلاف المساوق لتامة الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجمعول بنحو الحقيقة والوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، وإن كان الغرض أن نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجمعول بالعبادة والإدعاء - كجعل الحياة والمات لزيد - فهو في غاية التمانة ولا يتصور في البين ثالث، لما عرفت من دورانه بين النفي والإثبات.

وإذا كان كذلك فلا شبهة في أن ادعاء شىء لشىء يحتاج إلى النظر إلى جهة اخرى مصحح لهذا الإدعاء، فرما يكون الغرض من ادعاء العالمية احترام الناس له، ففي هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا؛ فلا يحصى في ترتب هذا الأثر من كون النظر في هذا الإدعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجدانى، فبالأخرة ينتهى إلى الأمر بالمعاملة، فنشترك الأمانة مع الاصول في ذلك وفي قيامها مقام القطع في الجهة الثالثة. نعم: الفارق بينها هو أن الأمر بالمعاملة في الاصول مجمعول بدوياً، وفي الأمانة مستكشف من جعل

الإحراز بدوياً بانثائه أو إمضائه. وحينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أن هذا المقدار لا يكون ملزماً للعمل لولا استكشاف الأمر بالمعاملة منه - كما أشرنا إليه - فالذى يوجب قيام الظن مقام العلم الطريق في هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضاً، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، إذ المقصود أيضاً الأمر بالمعاملة مع ما أدى إليه الظن معاملة الواقع، ومرجع هذا الأمر والعناية المزبورة أيضاً إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن في لسان تتميم الكشف؛ بل و مثل إيجاب الاحتياط الذى لا عناية فيه أصلاً، فبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنما هو بهذا المعنى، لا بمعنى تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدى الذى هو مفاد الخطاب.

وأما المجعول في باب الاصول التنزيلية فهي الجهة الثالثة من العلم، و هو الجرى و البناء العملى على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذى اخذ موضوعاً فى الاصول جهة كشف عن الواقع كما كان فى الظن - فلا يمكن أن يكون المجعول فى باب الاصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجرى العملى و البناء على ثبوت الواقع عملاً الذى كان ذلك فى العلم قهرياً و فى الاصول تعبيرياً.

و مما ذكرنا ظهر: أنّ حكومة الطرق و الأمارات و الاصول على الأحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية، مثل قوله «الطواف بالبيت صلاة» (١) و قوله «لا شك لكثير الشك» (٢) بل الحكومة الظاهرية.

والفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، هو أنّ الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضييق فى الموضوع الواقعى، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعى فى عرض الموضوع الأوى كما فى قوله «الطواف بالبيت صلاة» و هذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض: من حكومة الأمارات بعضها على بعض، و حكومتها على الاصول، و حكومة الاصول بعضها على بعض، و حكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فإنه ليس فى الحكومة الظاهرية توسعة و تضييق واقعى، إلاّ بناءً على بعض وجوه جعل المؤدى الذى يرجع إلى التصويب. و أما بناءً على المختار: من عدم جعل المؤدى و أنّ المجعول فيها هو الوسطية فى الإثبات و الكاشفية و المحرزية، فليس هناك توسعة و تضييق واقعى؛ و حكومتها إنّما تكون باعتبار وقوعها فى طريق إحراز

(١) المستدرک : الباب ٣٨ من أبواب الطواف الحديث ٢

(٢) لم نجد حديثاً بهذه العبارة - على ما تفحصنا - فى روايات الباب، و إليك نص ما أورده فى الوسائل «إذاكثر عليك السهو فامض على صلاتك» و «لا سهو على من أقر على نفسه سهو» راجع الوسائل الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة. (المصحح)

الواقع في رتبة الجهل به؛ فيكون المجمعول في باب الطرق والأمارات والاصول في طول الواقع لا في عرضه. وليس للشارع حكمان: حكم واقعي وحكم ظاهري، بأن يكون تكليفان مجعولان شرعيان: أحدهما تكليف واقعي، والآخر تكليف ظاهري، فإن التكليف الظاهري بهذا المعنى مما لا نعقله.

والمراد من كون مؤديات الطرق والاصول أحكاماً ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل والحكم بأن مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له، وليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمّى بالحكم الظاهري، كما ربّما يتخيل. فظهر: أنّ ما بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد، وأنّ حكومة الإمارات إنّما تكون حكومة ظاهرية واقعة في طول الواقع وفي طريق إحرازه، و يكون المجمعول فيها نفس المحرزية، والتنجز والعذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجمعول، لوضوح أنّ التنجز لا يكون إلّا بالوصول إلى الواقع وإحرازه، إمّا بنفسه (كما في العلم والطرق والأمارات والاصول المتكفلة للتنزيل) وإمّا بطريقه (كما في موارد جريان أصالة الإحتياط) على ما سيأتي توضيحه في محله. وعلى كل حال: نفس التنجز والعذر غير قابل للجعل، كما ربّما يوهمه بعض الكلمات، وإنّما الذي يكون قابلاً للجعل هو المحرزية والوسطية في الإثبات ليكون الواقع واصلاً إلى المكلف، ويلزمه عقلاً تنجز الواقع.

الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكرنا: أنه ليس لنا واقع حقيقي وواقع

جعلى، و علم بالواقع الحقيقي و علم بالواقع الجعلى، بأن يكون للواقع فردان: فرد حقيقي و فرد جعلى، و للعلم فردان: علم بالواقع الحقيقي و علم بالواقع الجعلى، فإنّ ذلك كله مبتى على جعل المؤدى، فيصح أن يقال - بنحو من المسامحة - إنّ للخمر مثلاً فردان: خمر واقعي و خمر جعلى تعبدى، و كذا للعلم فردان: علم بالخمر و علم بالخمر التعبدى. و أمّا بناءً على عدم جعل المؤدى فليس للخمر إلّا فرد واحد، و هو الخمر الواقعي، و الإحراز إنّما يتعلق به. نعم: هناك علم

بجبية الطرق والاصول، وهذا غير العلم بالواقع الجعلي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجوه أو الأقوال في قيام الطرق و
الأمارات والاصول التنزيلية مقام القطع ثلاثة:

الأول: قيامها مقامه بجميع أقسامه حتى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو
الصفية.

الثاني: عدم قيامها مقام ما اخذ في الموضوع مطلقاً ولو على نحو
الطريقة والكاشفية.

الثالث: قيامها مقام القطع الطريق مطلقاً ولو كان مأخوذاً في
الموضوع، وعدم قيامها مقام القطع الصفية؛ وهذا هو الأقوى، فإنّ ما ذكر
مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقة - من استلزام
الجمع بين اللحاظ الآلي والإستقلالي في لحاظ واحد - ضعيف غايته، فإنّ
الاستلزام المذكور مبني على جعل المؤدى الذي قد تبين فساده. وأما على المختار:
من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو نفس الكاشفية و المحرزية
والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان
في صورة العلم، و المفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فان ذلك هو
لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعاً، و بنفس دليل حجبة الأمارات و
الاصول يكون الواقع محرزاً فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر (١) و تركيب

(١) أقول: بعد ما لا يكون في مفاد الاصول جهة إحراز و تتميم كشف، بل غايته هو الرضا بجرى العمل
بعنوان أنه واقع من دون اقتضاء هذا المعنى لإثبات العلم بالواقع الحقيقي لا وجداناً ولا تعبداً، وإنما غاية اقتضائه
العلم بالواقع التعبدى لا الحقيقي؛ و معلوم: أن مثل هذا العلم غير العلم بالواقع الحقيقي؛ و حينئذ قيام أحدهما
مقام الآخر يحتاج إلى جعل آخر ولا يبقى به مفاد أدلة الاصول كما هو الشأن لو كان مفاد أدلة الأمارات هو
التعبد بكون المؤدى هو الواقع بلا تتميم كشف فيه؛ و حينئذ فما أفيد بأن الواقع بنفس دليل حجبة الأمارات و
الاصول محرز صحيح؛ و لكن في الأمارات يكون الواقع الحقيقي محرزاً بالعناية، و في الاصول كان الواقع التعبدى
محرزاً بالوجدان، و لا نفهم أزيد من ذلك.

الموضوع من الواقع و الإحراز ليس على حد الموضوع المركب من الأجزاء العرضية كالصلاة، فإن الأجزاء العرضية تحتاج إلى أن تكون كل منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد؛ ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبد بأحدها تعبداً بالآخر، بل يحتاج كل منها إلى تعبد مستقل أو إحراز مستقل؛ وهذا بخلاف التركيب من الشيء و إحرازه، فإنه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقق كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج إلى إحرازين أو تعبدين، بل لا معنى لذلك، فلوفرض أنّ الشارع جعل الظن محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقق كلا جزئي الموضوع، و لا يحتاج إلى جعلين حتى يقال: إنه ليس في البين جعلان و الجعل الواحد لا يمكن أن يتكفل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي و الإستقلالي، حيث إنّ تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار المودى يرجع في الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظن و العلم نظراً مرآتياً؛ و تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار نفسه و بما أنّه جزء الموضوع يرجع في الحقيقة إلى لحاظ الظن و العلم شيئاً بجيال ذاته، و يكون النظر إليها نظراً استقلالياً و لا يمكن الجمع بين اللحاظين في جعل واحد؛ لا لمكان أنّه ليس هناك مفهوم عام يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشئين في استعمال واحد لا يمكن لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين لتنا فيهما ذاتاً. و هذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ (قده) إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاذ (مدظله) و قد تبين أنّه لا موضوع لهذا الإشكال و لا محمول، فإنّ مبنى الإشكال هو تخيل أن المجمعول في باب الطرق و الأمارات و الاصول هو المؤدى و تنزيله منزلة الواقع و الخلط بين الحكومة الواقعية و الحكومة

و ما أفيد للحكومة في المقام إنما يتم في الأول لا الأخير، و لعمري! أنّ بيان مراده في هذه المقامات نحو رمز لا نفهم إلا بشرحه، و عليه بشرح مراده، و إلا فلا يكون لهذه البيانات معنى محصل.

الظاهرية، فيقال: إنَّ في قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، و تنزيل الظن منزلة القطع؛ و أنت بعد ما عرفت حقيقة المجعول في باب الأمارات و الاصول ظهر لك: أنه ليس في البين تنزيل أصلاً، بل الشارع إنَّما أعطى صفة المحرزية للظن، فيرتفع الإشكال من أصله.

فان قلت: هب انَّ المجعول في باب الأمارات و الاصول ذلك، إلا أنَّ الذى اخذ جزء الموضوع في ظاهر الدليل هو العلم و الإحراز الوجدانى، و بأتى دليل تقولون: إنَّ الاحراز التعبدى يقوم مقام الإحراز الوجدانى؟
قلت: يمكن التفصلى عن هذا بوجوه:

الأول: دعوى أنَّ المراد من العلم الذى اخذ في ظاهر الدليل موضوعاً هو العنوان الكلى - أى عنوان المحرز - بلا أخذ الإحراز الوجدانى قيده (١) غايته أنه لو لا جعل الشارع الطرق و الاصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصرأً بالمحرز الوجدانى، و بعد ذلك الجعل الشرعى يتحقق مصداق آخر

(١) أقول: بعد ما كان المراد من الإحراز الوجدانى بل كل أمر وجدانى ما كان العقل بوجوده يطبق عنوانه على الموجود، سواء كان الشىء الموجود ذاتياً له أو عرضياً - كالبياض المجعول للجسم بسبب في قبال ما فيه البياض باقتضاء ذاته كالثلج مثلاً فانه لا يكون مجعولاً للثلج بل بعين جعل الثلج يتحقق البياض - فما لا يكون بهذه المثابة قد تقدم أنه لا يطبق العقل عنوانه عليه إلا بنحو من الإدعاء و العناية؛ و حينئذ في قبال الإحراز الوجدانى لا يتصور إلا الإحراز بالعناية و الإدعاء؛ و لا يتصور في البين ثالث، لما عرفت من دوران الأمر فيه بين النفي و الإثبات. و حينئذ نقول: إن مرجع الإحراز بالعناية إلى تنزيل عدم الإحراز منزلة الإحراز، كجميع العناوين الإدعائية؛ و قوام هذا الإدعاء إنما هو بكون الشىء خارجاً عن حقيقة المنزّل عليه بتمامه؛ و معه كيف يتصور اشتراكها في الجامع الحقيقى بواسطة الإدعاء و التنزيل كى يصير البحث في المقام لفظياً؟

نعم: لو اريد من الإحراز التشريعى الإحراز الحقيقى بنحو يطبق العقل العنوان عليه بعد الجعل بنحو الحقيقة - بحيث كان هذا الإحراز مثل البياض المجعول للجسم أمراً وجدانياً - فى هذه الصورة صح دعوى الجامع بين الإحراز الذاتى و العرضى بعد اشتراكها في صدق الإحراز الوجدانى؛ و لكن أتى لك بذلك! ثم أتى لك! اذا لا أظنَّ توهمه من ذى مسكة.

للمحرز، كما هو الشأن في جميع العناوين الكلية، كما يقال في الشمس: إنها كوكب نهاري ناسخ ضوئه وجود الليل ولكن في الخارج منحصر في الفرد، فلو فرض أنه وجد فرد آخر مثل هذا الموجود كان أيضاً من مصاديق ذلك العنوان؛ فكذا يقال في العلم وأنه عبارة عن عنوان «المحرز» ويكون الموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان، وبالتعبد الشرعي يتحقق مصداق آخر لعنوان «المحرز» هذا.

ولكن للمنع عن هذا الدعوى مجال، من جهة أن هذا في الحقيقة يرجع إلى البحث اللغوي وأن العلم موضوع لكلي المحرز أو لخصوص المحرز الوجداني، ولا سبيل إلى إثبات أنه موضوع للعنوان الكلي.

الثاني: دعوى استخراج المناط نظير العلة المستتبطة، بأن يقال: إنه وإن كان المأخوذ في لسان الدليل هو خصوص العلم والإحراز الوجداني، إلا أنه نقطع بأنه ليس للوجدان دخل، بل المناط هو جهة الإحراز الموجودة في الظن أيضاً بعد اعتباره شرعاً؛ هذا وللمنع عن هذه الدعوى أيضاً مجال، فإنها موقوفة على استخراج المناط القطعي ولا سبيل إلى إثبات ذلك.

الثالث: (و هو الذي يحسم مادة الإشكال) دعوى أن ذلك من مقتضيات حكومة أدلة الطرق والأمارات والاصول على الواقعيات (١) بالبيان

(١) أقول: إن من أسس أساس الحكومة والورود كلماته مشحونة بأن مرجع الورد إلى اقتضاء الجعل لتضييق دائرة دليل الإحراز وتوسعته حقيقة، و مرجع الحكومة إلى تضييق دائرته عناية و ادعاء وأن لبه يرجع إلى التخصيص، كما أن الأول يرجع إلى التخصيص على وجه، وإن كان بينها فرق. و حينئذ إذا فرضت في الطرق أنها لا تكون إلا توسعة في طريق الواقع بلا حكم ظاهري ولا تصرف في الواقع ولو بالعناية، فن أين لمثل هذا الجعل حكومة على الواقع ولو ظاهراً؟ وتسمية التوسعة في الطريق محضاً بالحكومة الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام اصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأولين!

نعم: الحكومة الظاهرية صحيحة بالنسبة إلى مفاد الاصول الذي ليس فيها توسعة إحراز بجعله، وإنما المعمول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الإحتمالين معاملة الواقع، فإن مرجع ذلك إلى توسعة الواقع بالعناية و ايصاله إلى مرحلة الظاهر و في ظرف الشك و الإحتمال؛ ثم في مثله ليس إلا العلم الوجداني بالواقع بالعناية؛ بخلاف الطرق، فإن نتيجة جعلها هي العلم بالعناية بالواقع الحقيقي؛ و من ذلك يقوم مقام العلم الموضوعي، بخلاف

المتقدم من معنى الحكومة وأنها ظاهرية لا واقعية و أنّ حكومتها لأجل كونها واقعة في طريق إحراز الواقعيات فتكون حاكمة على كلا جزئي الموضوع: من الواقع و من الإحراز؛ بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له، فتكون حكومتها على أحد جزئي الموضوع أنّها هي بعناية حكومتها على الجزء الآخر وهو الإحراز، فأثري أثر رتب في الشريعة على العلم بما أنّه محرز يترتب على الطرق و الأمارات و الاصول المحرزة ولو كان ذلك الأثر من جهة دخله في الموضوع و كونه جزئي، فإنّه يكفي هذا المقدار من الأثر في صحة التعبد و لا يتوقف على أن يكون تمام الموضوع.

و الحاصل: أنّ نتيجة الحكومة الظاهرية هي التوسعة في الإحراز و أنّه أعمّ من الإحراز الوجداني، و إلّا لم يكن للحكومة معنى، و بملاحظة هذه الحكومة صح أن يقال: إنّ الموضوع هو الأعمّ من الإحراز الوجداني و هو العنوان الكلي، لكن لا لمكان أنّ معنى العلم ذلك - كما هو مفاد الوجه الأول - بل لمكان الحكومة و أنّ نتيجتها تكون ذلك.

فظهر: أنّ في قيام الطرق و الأمارات و الاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة لا يحتاج إلى التماس دليل آخر غير أدلة حجيتها، و أنّ قيامه مقامه من لوازم حجيتها و حكومتها على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية

هذا إذا اخذ العلم في الموضوع على وجه الطريقة، و أمّا إذا لم يؤخذ في الموضوع أصلاً و كان طريقاً عقلياً محضاً فقيامها مقامه أولى، لأنّ الواقع يكون

الأول، فإنّه لا يكون نتيجة جعله العلم بالواقع الحقيقي لا حقيقة و وجداناً ولا عناية و ادعاء؛ فيحتاج في قيامه مقام العلم الموضوعي إلى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة العلم بالواقع الحقيقي. ولو فرض مثل هذا الجعل - ولو باللازمة العرفية كما قيل - كانت هذه الحكومة حكومة واقعية، و لا معنى لإطلاق الحكومة الظاهرية هنا، وبالله! عليك أن تتأمل في ما قيل يترى بأنّه لا مفهوم محض تحت هذه البيانات.

حينئذٍ مرسلًا غير مقيد بقيد، و المفروض أنها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامه مقامه

و أما قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصفية فلا يمكن، لأنه يكون حينئذٍ كسائر الصفات النفسانية و مفاد حجية الطرق و الأمارات أجنبي عن إفادة ذلك، فإن مفادها الوسطية في الإثبات و إحراز الواقع، و أين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفية! فقيام الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج إلى دليل آخر وراء أدلة الحجية.

و ظاهر عبارة الشيخ (قده) أنه هو لو قام دليل آخر على قيام الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون مفاد ذلك الدليل مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات من حيث قيامها مقام العلم الطريقي، أي يكون مدلول ذلك الدليل من سنخ مدلول الأمارات من حيث كونه حكمًا ظاهريًا

و لا يخفى ما فيه، فإنه لو فرض أنه قام دليل على تنزيل الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون ذلك من التنزيل الواقعي و التعميم في ناحية الموضوع واقعاً من قبيل قوله «الطواف بالبيت صلاة» و ليس ذلك من الحكم الظاهري، لما تقدم من أن الحكم الظاهري ما كان في طول الواقع و واقعاً في طريق إحرازه، و أين هذا من تنزيل صفة مقام صفة أخرى، فإن الظن حينئذٍ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنه صفة، فيكون في عرض العلم موضوعاً واقعياً لحكم واقعي، و ذلك واضح.

والذي يسهل الخطب أنه لم نعرث في الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفية؛ و الأمثلة التي ذكرها الشيخ (قده) في الكتاب ليس شيء منها من هذا القبيل؛ فإن العلم في باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية؛ و لذا جاز الشهادة في موارد اليد، كما دلت عليه رواية «حفص» (١) و في باب

الركعتين الأُولتين لم يؤخذ فيها على نحو الصفية، بل على نحو الطريقة، كما يدل على ذلك بعض الأخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله عليه السلام: «حتى تثبتها أو تحرزها» (١) وأمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة في أنّ العلم اعتبر من حيث الطريقة. وبالجملة: ظاهر العلم مهما اخذ في لسان الدليل هو العلم الطريقي؛ و إرجاعه إلى العلم الصفية يحتاج إلى قرينة لم نعثر عليها في شيء من المقامات

ثم إنَّ للمحقق الخراساني (قده) كلام في حاشيته على «الفرائد» في وجه قيام الطرق والاصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى ما اخذ على وجه الصفية (وقد عدل عنه في الكفاية) وحاصل ما أفاده في «الحاشية» هو أنّ أدلة الطرق والأمارات إنّما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ولمكان العلم بحجية الأمارات يتحقق العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع، وهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع، فيتحقق كلا جزئي الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالي، فإنّ أدلة الأمارات لم تتكفل إلاّ لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقق كل جزء من جزئي الموضوع بدليل يخصه، كما أنه لو قام دليل بالخصوص في ما اخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانه بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لا بد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأنّ المفروض أنه لا أثر للواقع حتى ينضم إليه العلم؛ هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما اخذ العلم جزء الموضوع.

و أمّا الأدلة العامة لحجية الطرق والأمارات فدلالة الإقتضاء لا تقتضى ذلك، لأنه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية

جعل الحجية، إذ يبقى لها مورد، وهو ما إذا كان الأثر مترتباً على نفس المؤدى بلا دخل للعلم فيه؛ ولكن مع ذلك الملازمة العرفية تقتضى تنزيل أحد العلمين منزلة الآخر.

هذا حاصل ما أفاده في «الحاشية» وردّه في «الكفاية» بما حاصله:

أنّ ذلك يستلزم الدور المحال (١) فإنّ تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن إلاّ بعد تحقق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنّه ليس للواقع أثر يصح بلحاظه التنزيل، بل الأثر مترتب على الواقع و العلم به، و المفروض أنّ العلم بالمؤدى يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم و العلم موقوفاً على التنزيل؛ وهذا دور محال، هذا و لكن لا يخفى عليك: أنّه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده في «الحاشية» بالدور، بل مضافاً إلى الدور يرد عليه:

أولاً: أنّ ذلك مبني على أن يكون المجعول في باب الطرق و الأمارات هو المؤدى، و قد تقدم فساد و أنّ جعل المؤدى يوجب التصويب (٢) و يقتضى أن تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية، و هذا يناهض ما عليه المخطئة، و سيأتي أيضاً تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في باب جعل الطرق و الأمارات. و ثانياً: أنّ المفروض أنّ الموضوع مركّب من العلم و متعلقه، و

(١) أقول: عمدة الإشكال فيما أفيد في دعوى الملازمة العرفية، و إلاّ فع الإلزام به قائم يرد إشكال الدور على فرض الاحتياج في صحة التنزيل إلى فعلية الأثر للجزء الآخر، و إلاّ فلوقلنا بأن أثر الجزئية هي القضية التعليقية من أنّه لو انضم إليه الجزء الآخر ليجب فعلاً و أنّه يكفي لصحة التنزيل هذا المقدار الناشئ من جعله جزءً، فلا دور، لعدم توقفه على فعلية الجزء الآخر.

(٢) أقول: لو كان نتيجة جعل المؤدى منزلة الواقع حكماً مستقلاً عن إرادة مستقلة لا يلزم تصويب، بل غاية الأمر جعل حكم ظاهري في طول الواقع، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) فضلاً عن أن يكون نتيجته جعل حكم طريق - الذي عبارة عن حكم و خطاب ظاهري - مبرز للإرادة الواقعية، بل الحكم الواقعي أيضاً، لأنّه تمّ مع إرادته، كما هو الشأن في جميع الخطابات الإيجابية الظاهرية و غيرها، كما سيبيء شرحها في بحث الظن (إن شاء الله) فتدبر.

التركيب من العلم و متعلقه ليس على حد سائر الموضوعات المركبة من الامور المتباينة كالصلاة، فإن المركب من الامور المتباينة يقتضى أن يكون لكل من الأجزاء إحراز يخصه، و قد يكون إحراز بعض الأجزاء متقدماً زماناً أو رتبة على إحراز الجزء الآخر، ولا يتوقف إحراز أحدها على إحراز البقية. نعم: الأثر يتوقف على إحراز الجميع، إتما بالوجدان، وإتما بالتعبد؛ وهذا بخلاف الموضوع المركب من العلم و متعلقه (١) فإنه لا يمكن أن يتعلق بكل من العلم و المتعلق إحراز يخصه، إذ ليس للإحراز إحراز ولا يتعلق العلم بالعلم، بل بنفس إحراز المتعلق يتحقق كلا جزئى المركب فى زمان واحد و فى مرتبة واحدة، و لا يعقل أن يتقدم إحراز المتعلق على إحراز الجزء الآخر؛ و إحراز المتعلق، إتما أن يكون بالعلم الوجدانى كما إذا علم وجداناً بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها - بناء على أخذ العلم جزء لموضوع الشهادة - و إتما أن يكون بالتعبد الشرعى بجعل ما يكون محرراً للمتعلق، فيتحقق أيضاً كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعى كما كان يتحقق بالعلم الوجدانى. و هذا إنما يستقيم بناء على بيتناه: من أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات نفس الوسطية فى الإثبات و المحرزية للمتعلق، فيتحقق كلا جزئى الموضوع بنفس هذا الجعل، بلا حاجة إلى جعلين و لحاظين و أما لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى: فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين، إذ الإحراز لم يتحقق بهذا الجعل، و بعد ذلك يستحيل أن يتحقق جزئه الآخر، لما عرفت: من أن الموضوع المركب من الإحراز و متعلقه

(١) أقول: هذا البيان صحيح على مبنائك: من كون دليل الأمانة ناظراً إلى تتميم الكشف و جاعلاً لإحراز الواقع تشريعاً و ادعاءً؛ و أما بناء على مسلك استادنا: من تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون فى بين جعل إحراز تشريعاً؛ و إنما الحاصل من التنزيل المزبور الإحراز الوجدانى بالواقع التعبدى، و هو جزء الموضوع، فيحتاج جزئه الآخر إلى جعل آخر؛ و هذا الجعل لا يبنى به لولا دعوى الملازمة العرفية المنوعة؛ مع الإغماض عن الدور المزبور الذى اعترفت به؛ كما أنك أيضاً اعترفت بأن الإشكال يرد على تنزيل المؤدى؛ فرجع هذا الإشكال إلى الإشكال السابق عليه، فلا حاجة إلى تكثيره.

يتحقق كلا جزئيه في مرتبة واحدة ولا يتقدم إحراز أحدهما على الآخر، ولا يمكن أن يصير الإحراز بشيء آخر غير الملكية مثلاً في المثال المتقدم جزء موضوع الشهادة بعد ما اخذ جزء الموضوع هو إحراز نفس الملكية، والإحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو إحراز الحجية والعلم بها، وأين ذلك من العلم بالملكية؟ وكيف ينضم العلم بالحجية إلى الملكية التي هي مؤدى الأمانة و يلتئم جزئى الموضوع من الإحراز و الملكية، مع أن الموضوع هو إحراز الملكية (١) فتأمل. (٢) فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن قيام الطرق والاصول مقام العلم الطريق لا يحتاج إلى كلفة جعلين و لحاظين، بل نفس أدلة حجيتها تفي بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها في الإثبات و وقوعها في طريق إحراز الواقع و كونها محرزة له - كما هو الشأن في الطرق العقلائية- بل الظاهر أنه ليس للشارع طريق مخترع، بل الطرق الشرعية كلها إمضاء لما في يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها، و لكونها واقعة في طريق إحراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية؛ و يستقيم حينئذ جميع ما فرغ على ذلك مما يقتضيه اصول المخطئة من عدم الإجزاء و إيجاب الإعادة و القضاء عند المخالفة؛ و هذا بخلاف ما إذا كان المجعول هو المؤدى، فإنه يكون من الحكومة الواقعية و لا بد حينئذ من القول بالإجزاء، و يكون ذلك من التصويب المعتزلى. على ما سيأتى تفصيله.

ثم إن شيخنا الاستاد (مدظله) قد تعرض في المقام لوجه حكومة الإمارات على الاصول، و حكومة الإمارات و الاصول بعضها على بعض، و أن

(١) وجهه: هو أن المدعى تنزيل الشارع العلم بالحجية و المؤدى منزلة العلم بالملكية؛ ولا إشكال في أنه يمكن للشارع هذا التنزيل، و المفروض دعوى الملازمة العرفية على هذا التنزيل؛ فينبغي الاشكال في الملازمة العرفية وأنه ليس هناك ملازمة؛ ولكن بعد تصديق الملازمة و أن المجعول هو المؤدى لا يرد عليه الاشكال الأخير؛ فالذى يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى، ثم منع الملازمة العرفية، ثم استلزام ذلك الدور(منه).

(٢) أقول: رحمة الله عليك! حيث نهبت و جئت بما فيه في شرح التأمل، و لكن ياليت قنعت في الإشكال بالأولين دون الأخير!

الحكومة في الجميع تكون حكومة ظاهرية و من شؤون حكومتها على الواقعيات؛ و نحن قد استقصينا الكلام في ذلك في خاتمة الإستصحاب فراجع (١) هذا تمام الكلام في أقسام القطع و أحكامها

و أمّا الظن: فجمل الكلام فيه، هو أنّ الظن ليس كالعلم حجيته منجعله و من مقتضيات ذاته، بل لا بد و أن تكون حجيته بجعل شرعى .

و ما يقال: من أنّ الظن في حال الإنسداد على الحكومة يكون حاله كالعلم لم تكن حجيته بجعل شرعى بل عقلية محضة و ليس مورداً لحكم شرعى - و لوبقاعدة الملازمة- فضعيف غايته، فإنّ الظن لا يكون حجة عقلية في شيء من الحالات، و لا تكون منجعله كالعلم؛ و اعتبار الظن في حال الإنسداد بناء على الحكومة ليس معناه حجية الظن عقلاً بحيث يقع في طريق إحراز الواقعيات و إثبات التكليف به، بل معناه كفاية الإمتثال الظنى في الخروج عن عهدة التكليف المعلومة إجمالاً، فالحكم العقلى واقع في طريق الإمتثال و الإطاعة، لا في طريق الإثبات و الإحراز حتى يكون الظن حجة عقلية؛ و سيأتى توضيح ذلك مفصلاً (إن شاء الله تعالى) في محله (٢) و بالجملة: حجية الظن لا تكون منجعله في شيء من الحالات، بل إما أن يكون حجة شرعية، و إما أن لا يكون، و لا ثالث لهما

ثم ما يكون حجة شرعية لإثبات متعلقه و واقعاً في طريق إحرازه تارة: يؤخذ موضوعاً لحكم آخر غير حكم متعلقه لا يضاده و لا يماثله، كما إذا قال «إذا ظننت بعدد ركعات الصلاة يجب عليك التصديق» حيث إنّ الظن الذى هو حجة في عدد ركعات الصلاة و محرز لها شرعاً اخذ موضوعاً لوجوب

(١) أقول: و لقد راجعنا إلى الإستصحاب، فما كان هناك شيء زائد عما هنا.

(٢) أقول: هذا المشرب يرجع إلى التبعض في الإحتياط، و سيجىء (إن شاء الله) أنّ ذلك لا يناسب

مع كثير من الشبهات المتعلقة بدليل الإنسداد أيضاً.

التصدق. و اخرى: يؤخذ موضوعاً لما يضاد حكم متعلقه. و ثالثة: لما يماثله. و رابعة: يؤخذ موضوعاً لنفس حكم المتعلق، هذا فيما إذا كان حجة شرعية لإثبات متعلقه؛ و كذا الحال فيما إذا لم يكن حجة شرعية، فإنه يجري فيه هذه الأقسام الأربعة.

و على جميع التقادير: تارة يؤخذ على وجه الصفية، و اخرى على وجه الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه؛ و لكن هذه غالباً مجرد تصورات لا واقع لها، بل بعضها محال لا يعقل. والذي هو واقع في الشريعة ليس إلا اعتبار الظن على وجه الطريقية و الكاشفية و المحرزية لمتعلقه الذي هو مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات، من دون أن يؤخذ الظن موضوعاً لحكم آخر. هذا هو الواقع.

و أما الذي يمكن أن يقع عليه: فهو أنه لا إشكال في إمكان أخذه موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه و لا يماثله، سواء كان الظن حجة و طريقاً شرعاً إلى متعلقه أو لم يكن، و سواء اخذ على وجه الصفية أو الطريقية، و سواء كان تمام الموضوع أو جزئه - على إشكال فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية - و قد تقدم في العلم^(١).

و أما أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون حجة لإثبات متعلقه أو لم يكن، و من غير فرق بين أخذه على وجه الصفية أو الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، لأنه يلزم اجتماع الضدين ولو في الجملة (٢) و في بعض الموارد على كل حال؛ و لا يندرج في مسألة اجتماع الأمر و النهي كما توهم، فإن مسألة اجتماع الأمر و النهي إنما هي فيما

(١) أقول: قد تقدم دفعه أيضاً.

(٢) أقول: هذا صحيح لو كان أخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية؛ و إلا فلو كان بنحو التعليل،

فلا بأس بأخذه في الموضوع بنفس ذاته مع عدم حجتيته شرعاً. نعم: مع حجتيته يستحيل أخذه كذلك بنحو الجزئية أو التامة صفة أو طريقاً.

إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف، و هو الفعل الصادر عن المكلف - كالصلاة و الغصب - بالشرائط المتقدمة في محله، و أين هذا مما نحن فيه مما يؤخذ الظن موضوعاً لمضاد حكم متعلقه؟ فإنه يلزم اجتماع الأمر و النهي في محل واحد؛ مثلاً لو فرض أنّ حكم الخمر واقعاً هو الحرمة و حكم مظنون الخمرية هو الوجوب، ففي صورة مصادفة الظن للواقع يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة، بل في صورة أخذ الظن جزء الموضوع دائماً يلزم اجتماع الضدين في الواقع و عالم الجعل.

هذا إذا تعلق الظن بموضوع خارجي، و كذا لو تعلق بحكم شرعي، كما لو فرض أنّ حكم صلاة الجمعة هو الوجوب و الظن بهذا الوجوب اخذ موضوعاً للحرمة، فإنه يلزم أيضاً اجتماع الضدين في صلاة الجمعة على كل حال؛ و ذلك واضح.

و أما لو اخذ موضوعاً لمماثل حكم متعلقه، فإن لم يكن الظن حجة شرعية لإثبات متعلقه فلا مانع من أخذه كذلك، غاية أنه في صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد الحكمان، كما هو الشأن في اجتماع كل عنوانين على موضوع واحد؛ و لا يلزم اجتماع المثليين، فإنّ اجتماع المثليين المستحيل إنّما هو فيما إذا تعلق حكم على موضوع بعنوان ثم يتعلق حكم آخر بمماثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان. و أما إذا تعلق حكم على موضوع مع قطع النظر عن الطوارئ ثم تعلق حكم مماثل على ذلك الموضوع باعتبار الطوارئ، فهذا ليس من اجتماع المثليين ولو كانت النسبة بين ذلك الموضوع و بين الطوارئ العموم المطلق، فإنه في صورة الاجتماع يتأكد الحكمان (١) و يتولد منها حكم واحد أكد، كما في موارد تعلق

(١) أقول: لا مجال في أمثال المقام بالإلتزام بالتأكد، حيث إن التأكد يقتضى وحدة الوجود و هوينافي طولية الحكمين، بحيث يكون مجال تخلل الفاء، إذ مع هذا التخلل لا يتصور الإتحاد كى يتصور التأكد؛ فالأولى في

النذر بالواجب - حيث يتأكد الوجوب - و تعلق الظن بشيء من الطوارئ،
 فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعاً هو الحرمة و مظنون الخمرية أيضاً حكمه
 الحرمة و في صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد حرمة؛ هذا إذا لم يكن الظن
 طريقاً محرزاً لحكم متعلقه و لم يكن حجة شرعية لذلك .

و أما الظن المحرز لمتعلقه و ما يكون حجة شرعية عليه: فلا يمكن أن
 يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإنّ الواقع في طريق إحراز الشيء لا يكون من
 طوارئ ذلك الشيء، بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك
 في ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك؛ فلو كان حكم الخمر في الواقع هو
 الحرمة فلا يمكن أن يكون إحراز تلك الحرمة موجباً لظنّ حكم آخر على الخمر
 المحرز، لأنّ الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون باعثاً و محرراً لإرادة العبد، فإنّ
 الإنبعاث إنّما يتحقق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى
 لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، و لذلك لا يعقل أخذ العلم موضوعاً لحكم
 مماثل للمتعلق أو لحكم المتعلق، من جهة أنّ العلم بالشيء لا يكون من طوارئ
 ذلك الشيء الموجبة لملاك آخر غير ما هو عليه.

والفرق بين العلم و الظن، هو أنّه في العلم مطلقاً لا يمكن، لكون
 إحرازه ذاتياً له؛ بخلاف الظن، فانه فيما اخذ حجة شرعية لا يمكن، و فيما لا
 يؤخذ يمكن بالبيان المتقدم.

فتحصل: أنّ أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر لا يصاد حكم متعلقه و لا
 يماثله بجميع أقسامه يمكن، و هي ستة: فان أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر، إقماً

هذه الصورة التفرقة بين كون الظن المزبور من الجهات التقييدية أو التعليلية - بجوازه في الثاني دون الأول - كما
 سيبيح توضيح هذا الحال في بحث التجري (إن شاء الله تعالى).

و العجب أنه جعل باب النذر أيضاً من باب التأكد مع أنّ النذر من الجهات التعليلية! وإلا فلا مدفع
 للإشكال بعد بطلان التأكد في الطولين إلا بنحو استثناء في باب التجري: من طولية العناوين مع وحدة المعنوي،
 كما سيبيح شرحه (إن شاء الله تعالى).

أن يكون على وجه الصفية وإما أن يكون على وجه الطريقية. والصفية إما أن تكون تمام الموضوع وإما أن تكون جزئه. وإما أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية فقد عرفت الإشكال فيه.

و الموضوع في كل من هذه الأقسام الثلاثة، إما أن يكون هو الظن المجعول حجة شرعية لمتعلقه، وإما الظن الغير المجعول، فتكون الأقسام ستة. هذا في الظن المأخوذ موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله وإما أخذه موضوعاً لمضاد حكم متعلقه: فقد عرفت أنه لا يعقل بجميع أقسامه. وأخذه للمماثل فقد عرفت أيضاً إمكانه على بعض الوجوه. وإما أخذه موضوعاً لنفس متعلقه إذا كان حكماً، كما لو قال: «إذا ظننت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بذلك الوجوب الذي ظننت به» فإن كان ذلك بنتيجة التقييد فلا محذور فيه، إذ لا يزيد الظن عن العلم؛ وفي العلم قلنا إنه يمكن أن يؤخذ كذلك بنتيجة التقييد كما تقدم، وإن كان بالتقييد للحاظي فهو مما لا يمكن لاستلزامه الدور كالعلم، من غير فرق بين الظن المعتبر وغير المعتبر، بل في الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد؛ فإن أخذ الظن حجة محرراً لمتعلقه معناه أنه لا دخل له في المتعلق إذ لو كان له دخل في المتعلق لما اخذ طريقاً محرراً للمتعلق، فأخذه محرراً مع أخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد، وذلك واضح.

فذلكة:

قد اختلف بيان شيخنا الاستاد (مد ظله) في أقسام الظن المأخوذ موضوعاً، وما بينته أخيراً هو أن الظن الغير المعتبر لا يصح أخذه موضوعاً على وجه الطريقية، لا لمماثل حكم متعلقه ولا لمخالفه، فإن أخذه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، إذ لا معنى لاعتبار الظن إلا لحاظه طريقاً؛ فحينئذ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإن الظن، إما أن يؤخذ موضوعاً لمماثل حكم

المتعلق، وإما أن يؤخذ موضوعاً لمخالفه، و الأول لا يمكن إلا إذا كان الظن غير معتبر، إذالظن المعتبر لا يصلح لأن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل - على ما تقدم بيانه - فالأخوذ لحكم المماثل لا بد و أن يكون الظن الغير المعتبر ويلزمه أن يكون ملحوظاً على وجه الصفية، لما تقدم: من أن لحاظه على وجه الطريقة يستدعى اعتباره، و المفروض أنه غير معتبر؛ وحينئذ فالذى يمكن من هذا قسمان:

الأول: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفية، بأن يكون الخمر حراماً و مظنون الخمرية أيضاً حراماً، صادف الظن للواقع أو خالفه.

الثاني: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفية، بأن يكون الخمر حراماً و الخمر المظنون أيضاً حراماً. و لا إشكال في كل من القسمين؛ أما في الأول: فلأن النسبة تكون حينئذ العموم من وجه، وفسى مورد الاجتماع يكون الحكم أكد، كما في مثل قوله: أكرم العلماء و أكرم الهاشمين. و أما في الثاني: فربما يتوهم لغوية الحكم المماثل، من جهة أن الحكم الأولى المجعول لذات الخمر محفوظ في حال العلم و الظن و الشك، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا أثر له.

و لكن يدفعه: أنه يكفي في الأثر تأكد الحرمة في صورة تعلق الظن بالخمر، و تكون مثلاً واجدة لعشر درجات من المفسدة، بخلاف ما إذا لم يتعلق الظن به، فإنه يكون واجداً لخمس درجات؛ و ربما لا يقدم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات مع إقدامه على ما يكون خمس درجات؛ وهذا المقدار من الأثر يكفي بعد إمكان أن يكون الظن من العناوين الثانوية الموجبة للمصلحة و المفسدة؛ فالإنصاف أنه لا إشكال في شيء من هذين القسمين. هذا إذا اخذ موضوعاً لحكم المماثل.

و أما إذا اخذ موضوعاً لحكم المخالف: فإن لم يكن الظن حجة فهو كأخذه لحكم المماثل لا بد و أن يكون على وجه الصفية تمام الموضوع أو جزئه، و إن كان الظن حجة فيمكن أخذه على وجه الصفية و يمكن أخذه على وجه

الطريقية، وفي كل منها إما أن يكون تمام الموضوع وإما أن يكون جزئه (على إشكال في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة، قد تقدم في العلم) فتكون أقسام الظن الغير المعبر أربعة وأقسام الظن المعبر أيضاً أربعة بناء على إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة، وإلا فالأقسام سبعة. هذا بناء على عدم صحة أخذ الظن الغير المعبر موضوعاً على وجه الطريقة لحكم المماثل أو المخالف، وإلا فتكون الأقسام عشرة؛ مضافاً إلى ما اعتبر طريقاً محضاً لمتعلقه و كاشفاً عنه ومحزراً له من دون أخذه موضوعاً لحكم أصلاً.

و الظاهر: أن تكون الأقسام العشرة كلها تصورات لا واقع لها في الشريعة، و الموجود فيها هو اعتبار الظن طريقاً محضاً، ويقوم مقامه ساير الطرق العقلية و الشرعية و الاصول المحرزة

و لا يخفى عليك: أن عبارة الشيخ (قده) في بيان أقسام الظن لا تخلو عن اضطرب و إغلاق، فعليك بالتأمل فيها. هذا تمام الكلام في القطع بأقسامه، و الظن بأقسامه.

المبحث الرابع

في استحقاق المتجري للعقاب

إعلم: أن القائل باستحقاق المتجري للعقاب لا بد له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع: بضعها اصولية و بعضها كلامية و بعضها فقهية.

الجهة الاولى: دعوى أن الخطابات الأولية تعم صورتى مصادفة القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجري في عموم الخطابات الشرعية حقيقة، ببيان أن التكليف لا بد و أن يتعلق بما يكون مقدوراً للمكلف، و التكليف الذي له

تعلق بموضوع خارجي كقوله «لا تشرب الخمر، و صلّ في الوقت» وإن كان وجوده الواقعي مشروطاً بوجود ذلك الموضوع (١) من غير دخل للعلم والجهل في ذلك، إلا أنّ مجرد الوجود الواقعي لا يكفي في انبعاث المكلف وحركة إرادته نحوه، فإنّ الحركة و الإنبعاث إنما يكون بالوجود العلمي، ولا أثر للوجود الواقعي في ذلك؛ فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً، إلاّ أنّه بالنسبة إلى الاختيار و الإرادة و الإنبعاث يكون موضوعاً، و متعلق التكليف إنّما يكون هو الاختيار و الإنبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع و التكليف، و هذا المعنى موجود في كلتي صورتى مصادفة العلم للواقع و مخالفته، فإنّه في صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما احرز أنّه خمر؛ و الفرق بين الصورتين ليس إلاّ مصادفة العلم للواقع في إحديهما و مخالفته في الأخرى، و المصادفة و المخالفة ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلاّ اختيار شرب ما احرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: لا تشرب الخمر مثلاً - بعد ضم المقدمة العقلية إليه: من أن متعلق التكليف لا بد و أن يكون أمراً مقدوراً و ليس هو إلاّ الاختيار و الإنبعاث نحو ما علم أنّه موضوع

(١) أقول: بعد الاعتراف بأنّ الخمر بوجوده الواقعي كان شرطاً للتكليف، فضم المقدمة الأخرى لا ينتج لإفعلية التكليف في ظرف العلم المصادف لا المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة يناهض دخول الخمرية الواقعية في شرط التكليف؛ فهذه الكلمات مختلفة النظام في أصل التقريب، كما أن في جعل الاختيار و الإنبعاث تحت التكليف مساعداً أخرى، إذ هذه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقة للتكليف فيلحق بالإنقسامات اللاحقة؛ مضافاً إلى أن التكليف بشيء إذا كان من شأنه الدعوة فلاجرم يكون المدعو إليه عنواناً في طول عنوان المعروض وإن كان العنوانين متحدين ذاتاً و منشأ؛ فما هو المعروض لا يعقل أخذ الإرادة فيه ولو قيداً، لأنّ الإرادة الناشئة عن غير دعوة التكليف أجنبية عن التكليف و الإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه؟ فما توهم في دفع المقدمة الأولى مندفع بهذا الكلام، إذا لفعل الصادر عن الإرادة الناشئة عن دعوة التكليف معلول التكليف لا معروضه، فلا يحصى من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً، كما لا يخفى على الناظر الدقيق؛ وحينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيّز التكليف لا جهة الغفلة؛ كيف وكثيراً ما نلنتفت إلى إرادتنا حين الإمتثال، كما في العبادات خصوصاً عند الإخطاري في النية.

التكليف- هو لا تختر شرب ما أحرزت أنه خمر؛ وهذا المعنى كما ترى موجود في المتجري.

و لعله إلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ (قده) من الوجه العقلي في استحقاق المتجري للعقاب، من قوله: «و قد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين الخ» فانه يمكن أن يكون (قده) في مقام بيان اندارج المتجري تحت الخطابات الأولية، كما أنه يمكن أن يكون في مقام بيان كون المتجري عاصياً حكماً وإن لم يكن عاصياً حقيقة- على ما سيأتي في الجهة الثالثة-.

و على كل حال: ترجع هذه الدعوى إلى أن متعلق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته، بعد ما كانت المصادفة والمخالفة غير اختيارية، والقدر الجامع ليس إلتحريك العضلات نحو ما أحرز أنه خمر و اختيار شرب ذلك، فيكون المتجري عاصياً حقيقة ومخالفاً للخطاب النفس الأمري.

و حاصل هذه الدعوى تتركب من مقدمتين:

الاولى: دعوى أن متعلق التكليف هو الإنبعاث و حركة الارادة و الاختيار نحو ما أحرز أنه من مصاديق الموضوع الذي تعلق به التكليف الواقعي.

الثانية: دعوى أن الاحراز و العلم يكون موضوعاً على وجه الصفية بمعنى الإختيار و الإرادة، و إن كان طريقاً بالنسبة إلى الموضوع. و لا يخفى عليك ما في كلتي المقدمتين من المنع.

أما في الاولى: فلأن المتعلق هو الفعل الصادر عن إرادة و اختيار لا نفس الإرادة و الإختيار، فإن الإرادة و الإختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل و لا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها، فاذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن إرادة و اختيار فالمتجري لم يتعلق شربه بالخمر.

و أما في الثانية: فلأن الإرادة و إن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا

بما أنه علم و صورة حاصلة في النفس (١) بل بما أنه محرز للمعلوم؛ فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة و الخمر طريقاً، بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدمات وجود الداعى، حيث إنه تتعلق الإرادة بفعل شىء بداعى أنه الشىء الكذائى، و هذا الداعى ينشأ عن العلم بأنه الشىء الكذائى.

و الحاصل: أن دعوى اندراج المتجرى في الخطابات الأولية لا يمكن إلاً بأن يكون التكليف متعلقاً بالعنوان الجامع والقدر المشترك بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته؛ والقدر الجامع المتصور ليس إلاً إرادة شرب الخمر المحرز خمرته، فإن هذا هو الجامع بين الصورتين.

و أما لو فرض أن التكليف لم يتعلق بالإرادة و تعلق بشرب الخمر، فلا ينتج ما أراه المدعى، لأن المتجرى لم يشرب الخمر ولو فرض أن العلم في باب الإرادة اخذ موضوعاً على نحو الصفتية، إذ غايته أنه يعتبر العلم بإرادة شرب الخمر، إلاً أن الإرادة لو خطت مرآتاً للمراد و هو شرب الخمر و لم يتعلق التكليف بنفسها، و في صورة المخالفة لم يتحقق المراد فلم يأت بما هو متعلق التكليف. و كذا لو فرض أن الإرادة لو حظت معنى اسمياً و كانت هي متعلق التكليف، و لكن العلم اخذ موضوعاً في باب الإرادة على نحو الطريقية و الكاشفية عن المراد، فإن متعلق التكليف يكون حينئذٍ هو حرمة إرادة شرب الخمر الذى علم بخمرته على وجه يكون العلم طريقاً إلى الخمر الواقعى؛ و المتجرى و إن أراد شرب الخمر الذى احرز خمرته، إلاً أن إحرازه لم يقع طريقاً إلى الخمر الواقعى، لأنه لم يؤد إلى الخمر الواقعى؛ فدعوى المدعى لا تتم إلاً بأخذ

(١) أقول: مجرد طريقية العلم لا يقتضى المصادفة للواقع، كما أن أخذ الجامع بين المصادف والمخالف لا يقتضى أخذ العلم على وجه الصفتية؛ فما في هذه الكلمات أيضاً من نحو هذه التعبيرات لا يتخلو عن اغتياش، بل الأولى أن يقال: مع فرض دخل الخمر بعنوانه الواقعى في التكليف لا يعقل تعلقه بمعلوم الخمرية مطلقاً، فضلاً عن شمول إطلاقه للعلم المخالف، كما أشرنا سابقاً.

متعلق التكليف هو الإرادة وأخذ العلم على وجه الصفية؛ وكل منها في محل المتع، لما عرفت من أن متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن المكلف عن إرادة على وجه تكون الإرادة فانية في المراد، ودخل العلم في الإرادة إنما يكون على وجه الطريقية والكاشفية عن المراد، لا على وجه الصفية.

مضافاً إلى ما عرفت: من أن العلم في باب الإرادة يكون من مقدمات الداعي، ولا يكون موضوعاً للإرادة؛ فدعوى اندراج المتجري في الخطابات الأولية واضحة الفساد؛ مع أن هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما إذا علم بوجود الصلاة ولم يصل وتخلف علمه عن الواقع، فإن البيان المتقدم لا يجري في هذا القسم من التجري، كما هو واضح.

الجهة الثانية: دعوى أن صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات و العناوين الطارية على ذلك الشيء المغيرة لجهة حسنه وقبحه، فيكون القطع بخميرية ماء موجباً لحدوث مفسدة في شربه تقتضى قبحه.

و الإنصاف: أنه ليس كذلك، فإن إحراز الشيء لا يكون مغيراً لما عليه ذلك الشيء من المصلحة والمفسدة. وليس من قبيل الضرر و النفع العارض على الصدق و الكذب المغير لجهة حسنه وقبحه، لوضوح أن العلم بخميرية ماء و تعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه و صيرورته قبيحاً؛ فدعوى أن الفعل المتجري به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد (١).

(١) أقول: يمكن دعوى أن نظر القائل بجرمة التجري ليس إلى دعوى كون العلم بشيء من الجهات المقبحة، بل عمدة نظره إلى أن إقدامه على العمل من قبل علمه نحو جرثة على المولى وهو قبيح؛ ولذا لو علم ولم يقدم لا قبح في البين؛ فعدم حرمة التجري مبني على عدم اقتضاء هذا العنوان المتأخر عن العلم أيضاً للقيح، لا عدم اقتضاء مجرد مخالفة العلم شيئاً، كما لا يخفى. وحينئذ قوله «دعوى الخ» كما أفاد لا يخلو عن اغتاش؛ بل بهذا البيان يرتفع شبهة اجتماع الضدين، بتقريب: أن قبح التجري و مبعوضيته لدى المولى يناق بقاء الواقع على

نعم: لا بأس بدعوى القبح الفاعلي (١) بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً. ولا ملازمة بين القبح الفاعلي و القبح الفعلي، إذ ربّما يكون الفعل قبيحاً ولكن صدوره عن الفاعل حسن - كما في صورة الإنقياد- و ربّما ينعكس الأمر- كما في صورة التجري- و حينئذٍ يقع الكلام في أنّ هذا القبح الفاعلي هل يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً؟ أو أنّه لا يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب؟ و الكلام في ذلك تارة: يقع من حيث عموم الخطابات الأولية لما يصدر عن المكلف قبيحاً، بحيث تكون تلك الخطابات مطلقة تعم صورة القبح الفعلي والقبح الفاعلي، واخرى: يقع من حيث استتباع القبح الفاعلي لخطاب يخصه، غير الخطابات المترتبة على الموضوعات الواقعية.

ما هو عليه من المحبوبة، للجزم بأن علم المكلف بخلاف مرامه لا يغيّر مرامه، أقدم المكلف على وفق علمه أم ما أقدم.

و ملخص جوابه: أنّ المحبوب في الواقع هو الذات في الرتبة السابقة عن حكمه لأنه موضوع؛ والذات المبغوض في التجري هو الذات الملحوظ في الرتبة اللاحقة عن العلم بحكمه، فالذاتان حيث كانتا في الرتبتين لا يتعدى حكم كل إلى الآخر، بعد التحقيق بأن موضوع الحكم ومعروضه في كل مقام هو العنوان لا المعنوي، بلا إضرار لوحدة المعنوي أصلاً، لعدم سراية الحكم إليه، كما لا يخفى.

(١) أقول: ما المراد من صدور الفعل من الفاعل؟ فإن اريد به الفعل المضاف إلى الفاعل بإضافة صدورية فقهرأ قبح الفعل المضاف عين قبح الفعل بقبح ضمنى لا مستقل، و هو خلاف المقصود أيضاً. وإن اريد نفس إضافة الفعل إلى الفاعل فهو أشنع، لأن قبح الإضافة المزبورة يسرى إلى ما قام به ولو غيرتياً من باب المقدمة. وإن اريد به كشف صدور الفعل عن سوء ذات الفاعل بلا قبح في صدور الفعل أبداً فلازمه عدم استحقاقه للثواب في الإنقياد أيضاً، ولا أظن التزامه من أحد؛ كيف! ولازمه عدم رجحان الإحتياط باحتمال كونه انقياداً، إذ هو خلاف صريح كلماتهم بعدم الإشكال في رجحان الإحتياط. هذا مضافاً إلى أنّه بناء على الكاشفية لا معنى لاستناد القبح إلى صدور الفعل ولا إلى ذات الفاعل لسوء سيرته، فان هذه أمر غير اختياري لا معنى لإضافة الحسن والقبح إليه، إذ لا يتصف بها إلا ما هو اختياري للمكلف - كما لا يخفى - وحينئذٍ لا حسن ولا قبح في البين، وهو كما ترى!.

أما الكلام من الحيثية الأولى: فالحق فيه أن الخطابات الأولية لا تعم القبح الفاعلي، فإنّ الحسن والقبح الفاعلي إنّما يكون مترتباً على الخطابات الأولية (١) و من الإنقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق رتبة الحسن الفاعلي وقبحه، فإنّ ذلك يقع في رتبة امتثال تلك الخطابات وعصيائها؛ فلا يمكن أن تكون تلك الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلي وقبحه بالاطلاق والتقييد للحاظي.

نعم: يمكن ذلك بنتيجة الإطلاق والتقييد (٢) إلا أنّ دعوى إطلاق تلك الخطابات ولو بنتيجة الإطلاق للفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً تكون بلا برهان، بعد ما كانت الخطابات مترتبة على موضوعاتها الواقعية؛ والموضوع في مثل قوله «(لا تشرب الخمر)» هو الخمر الواقعي.

نعم: قد يتفق تقييد الخطاب بصورة صدور الفعل عن الفاعل حسناً و عدم صدوره قبيحاً، كما في مثل الصلاة في الدار المغصوبة، حيث قلنا بطلان الصلاة فيها عند الإلتفات إلى موضوع الغضب وحكمه؛ مع أنّنا نقول: يجوز اجتماع الأمر والنهي (٣) و ليس ذلك إلا من جهة أنّ صدور الصلاة المشتملة على المصلحة من مثل هذا الشخص يكون قبيحاً، فلا تصلح لأن يتقرب بها، فقد قيدت الصلاة بصورة عدم صدورها عن الفاعل قبيحاً بنتيجة التقييد، كما

(١) أقول: ما يترتب على الخطاب هو حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب، لا جهة سوء سريرة الفاعل، إذ وجودها في ذات الفاعل غير محتاج إلى الخطاب أصلاً، وإن تحقق تكشف عنه في بعض الأحيان. و حينئذ احتمال الكشف في الكلام السابق ملغى. بقى في البين الإحتمالان الأوّلان، ولقد تقدم ما فيها

(٢) أقول: ولقد تقدم الكلام فيه مستقصى، فراجع. نعم: في صيرورته تحت الخطاب - كما أفيد - يحتاج

إلى متمم الجعل.

(٣) أقول: قد حققنا في محله أنّه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين لا معنى لسراية القبح فعلياً وفاعلياً إلى العنوان الراجح، فلا معنى لتقييد موضوع الأمر بعدم اقتترانه بالحرام؛ كما هو الشأن في المتزاحمين، وإن كان بينها فرق من جهة أخرى؛ فتدبر.

قيدت بقصد القربة، بل يكون ذلك التقييد من شئون التقييد بقصد القربة، لكن هذا في خصوص العبادات التي يعتبر فيها التقرب؛ وأما في غير ذلك فتقييد الخطاب وإطلاقه بالنسبة إلى الحسن الفاعلي وقبحه يكون بلا موجب؛ فدعوى أن الخطابات الأولية تعم قبح الفاعلي ضعيفة جداً.

و أما الكلام من الحيثية الثانية: وهي اختصاص القبح الفاعلي بخطاب يختصه غير الخطابات الأولية، فجمل الكلام فيها: هو أن توجيه الخطاب إلى ما يختص بالقبح الفاعلي مما لا يمكن، فإن موضوع الخطاب الذي يمكن أن يختص بذلك إنما هو عنوان المتجرى (١) أو العالم المخالف علمه للواقع و أمثال ذلك من العناوين المختصة بالقبح الفاعلي؛ والخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأن الإلتفات إلى العنوان الذي تعلق به الخطاب مما لا بد منه، و المتجرى لا يمكن أن يلتفت إلى أنه متجرى، لأنه بمجرد الإلتفات يخرج عن كونه متجرباً، فتوجيه الخطاب على وجه يختص بالقبح الفاعلي فقط لا يمكن؛ مع أنه لا موجب إلى هذا الاختصاص (٢) فإن القبح الفاعلي مشترك بين

(١) أقول: ما أفيد إنما يتم لو قلنا بأن مناط الخطاب و موضوعه عنوان المتجرى؛ ولنا أن نقول: إن تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى والإطاعة والإنقياد. وحينئذ الغفلة عن فرد الجامع مع الإلتفات بنفسه - ولو بخيال فرد آخر - لا يضر باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلي، ولو صادف الفرد الآخر، كما لا يخفى.

(٢) أقول: اعترافه بعدم اختصاص القبح بخصوص صورة المخالفة في غاية الجودة، ولكن ذلك لا يقتضى تعلقه بعنوان معلوم الخمرية أعم من المخالف والمصادف، بل إنها تتعلق بالطغيان الصادر عن العلم بالخمرية، كما أشرنا إليه سابقاً.

ثم إنه على فرض تعلقه بهذا العنوان لا معنى للتأكد في المجمع، إذ الحكم المترتب على العلم بجرمه الخمر يستحيل اتحاده مع الحرمة الواقعية، فأين يتصور التأكد في المقام؟ نعم: الأولى أن يعتذر عن مثل هذا الحكم في حق العالم به بمغفولية وجود موضوعه في العلم المخالف، وذلك أيضاً على فرض تعلق الحكم بكل واحد من العلم المخالف والموافق، وإلا فعلى فرض تعلقه بالجامع - كما فرضنا - فلا مانع فيه، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة؛ فتدبر، ولعمري! أن الناظر البصير يرى هذه القطعة محتلة النظام؛ وأظن أنه من المقرر.

المصادفة للواقع والمخالفة، بل القبح الفاعلي في صورة المصادفة أتم وأكمل، فلو كان القبح الفاعلي منطوقاً للخطاب فلا بد وأن يكون الخطاب على وجه يعم صورة المصادفة والمخالفة، بأن يقال: لا تشرب معلوم الخمرية، فإن هذا العنوان يعم كلتا صورتين.

و لكن الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن، لا لمكان أن العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنه خمر، فإن الالتفات إلى العلم من أتم الالتفاتات، بل هو عين الالتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر؛ ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أن صاحب الدعوى سلم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر؛ فهذا لا يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحة و المفسدة في المتعلق في صورة المخالفة لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأن صحة الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلق بعد ما كان القبح الفاعلي منطوقاً للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين في نظر العالم دائماً وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأن النسبة بين حرمة الخمر الواقعي و معلوم الخمرية هي العموم من وجه، و في مادة الاجتماع يتأكد الحكمان - كما في مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي - إلا أنه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين، لأن العالم لا يحتتمل المخالفة و دائماً يرى مصادفة علمه للواقع، ف دائماً يجتمع في نظره حكمان، و لا يصلح كل من هذين الحكامين لأن يكون داعياً و محرراً لإرادة العبد بجيال ذاته؛ و لا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد؛ و في مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي يصلح كل من الحكامين للباعثية بجيال ذاته ولو في مورد افتراق كل منها عن الآخر، و في صورة الاجتماع يلزم التأكد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكامين. بخلاف المقام، فإنه لو فرض أن للخمر حكم و لمعلوم الخمرية أيضاً حكم، فبمجرد

العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الإجتنا ب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للإجتنا ب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً ويلزم لغويته؛ وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فان العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجود الإجتنا ب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن.

فظهر: أنّ القبح الفاعلي بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب.

الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب لا من باب المخالفة

لخطاب شرعي كما في الجهتين الأوليين، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، وأنه يكون في حكم العاصي، بدعوى أنّ المناط في استحقاق العاصي للعقاب موجود في المتجرى أيضاً، وأنه بمناط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصي والمتجرى للعقاب، ببيان أنّ العلم والإلتفات في باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية (١) بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية، من غير فرق بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقييح باعتبار كونها مناطات الأحكام الشرعية و

(١) أقول: وأحسن من هذا البيان بيان آخر أشرنا إليه سابقاً، وهو أنّ الإقدام على ما قطع خلاف أمر مولاه نحو طغيان وظلم في حقه، وهذه الجهة مشتركة بين العلم المصادف والمخالف؛ وعمدة نظر القائل بالإستحقاق هو ذلك بلا خصوصية للعصيان فيه ولا من جهة أخذ العلم في موضوع القبح بنحو الصفتية؛ بل العلم الماخوذ على وجه المنورية للغير تمام الموضوع في إحداه عنوان الطغيان على إقدامه بعد فساد توهم عدم إمكان أخذ العلم على وجه الطريقية - بالمعنى الذي أشرنا - تمام الموضوع، كما أسلفنا، فراجع.

كما أنه لا معنى في هذا المقام بأن العلم المخالف جهل، إذ مثل هذا الجهل أيضاً كالعلم في إحداه عنوان الهتك والطغيان على المقدم، كما أنّ هذا الجهل يحدث اشتمزاز العقل عن عمله فعلاً بعين اشتمرازه عند مصادفة علمه للواقع؛ وحينئذ ليس لعنوان العلم دخل في الاستقبا ح الفعلي في نظر العالم كى يقال: إنّ العلم المخالف جهل لا علم

التي تكون مورد قاعدة الملازمة، وبين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام مما يرجع إلى باب الطاعة والمعصية و ما يستتبعها من الثواب والعقاب الغير المستتبعه لحكم شرعى، لاستلزامه التسلسل المحال؛ ومن غير فرق بين ما يكون للعقل حكم واحد في صورة العلم والظن والشك كحكمه بقبح التشريع، و بين ما يكون له حكمان: حكم على الواقع المعلوم، وحكم طريق آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعى، كحكمه بقبح الظلم وقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم، على ما يأتى تفصيل ذلك في محله (إن شاء الله تعالى).

و على جميع التقادير: العقل لا يستقل بشيء إلا بعد العلم والإلتفات إليه، فالعلم يكون في الأحكام العقلية دائماً له دخل على وجه الموضوعية؛ ومن ذلك حكمه بقبح المعصية، فإنه لا يحكم بذلك إلا بعد العلم بالمعصية و الإلتفات إلى أن للمولى إرادة؛ ومن المعلوم: أنه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، فإن المصادفة وعدمها ليست من الامور الإختيارية، فلا يمكن أن يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب، بل العبرة في نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع أو خالف.

و إن شئت قلت: إن المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلى و حيثية صدور الفعل الذى يعلم بكونه مبغوضاً للمولى، من دون دخل للواقع في ذلك فإن الإرادة الواقعية مما لا أثر لها عند العقل إلا بعد الوجود العلمى، وهذا المعنى كما ترى مشترك بين العاصى و المتجرى.

نعم: بينها فرق في إصابته المصلحة و عدمه، وهو أجنبي عن مقامنا؛ كما أن محركية العلم للإرادة الواقعية التابعة للمصلحة الواقعية من المولى أيضاً أجنبية عن مقامنا، بل المناسب لباب وجدان العقل للاستقباح الفعلى إرادة العالم بالمصلحة في شيء، فان مثل هذا الجهل أيضاً محدث لإرادته مثل إرادته للعمل حين مصادفة علمه للواقع، فتدبر كى لا يختلط الأمر عليك.

والحاصل: أنّ المناط عند العقل في استحقاق العقاب هو البغض
الفاعل الناشئ عن العلم بالمخالفة والمعصية؛ وهذا بعد ما كان العلم في باب
الطاعة والمعصية موضوعاً عند العقل واضح.

فالدعوى في المقام تتركب من أمرين: الأول: كون العلم تمام
الموضوع في المستقلات العقلية خصوصاً في باب الطاعة والمعصية، حيث إنّ
الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل، ولا يمكن أن تكون محرّكة لعضلات
العبد إلا بالوجود العلمى والوصول. الثانى: كون المناط في استحقاق العقاب
عند العقل هو القبح الفاعلى؛ ولا أثر للقبح الفعلى المجرد عن ذلك، ولعلّ
الأمران اللذان يبتنى عليهما الدعوى متلازمان؛ كما لا يخفى على المتأمل، هذا.

ويمكن المنع عن كل من الأمرين الذين بنى الدعوى عليهما، أمّا
الأول: فلاّنّ العلم وإن كان له دخل في المستقلات العقلية، إلا أنه لا العلم
الأعم من المصادف وغير المصادف، فإنّ غير المصادف لا يكون علماً بل هو
جهل، فليس إخراج غير المصادف من باب التخصيص في موضوع حكم
العقل، بل من أوّل الأمر غير المصادف خارج، لأنّه ليس فى الحقيقة علماً بل
جهلاً مركباً، فإن العلم هو الكاشف عن الواقع، وغير المصادف لا يكون
كاشفاً عن الواقع فليس علماً؛ وإطلاق العلم عليه لمكان أنّه فى نظر العالم يكون
كاشفاً عنه، واعتبار العلم فى المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل
عليه حتى يتمسك باطلاقه، بل لمكان أنّ الإرادة الواقعية غير قابلة لتحريك
إرادة الفاعل، بل المحرك هو انكشاف الإرادة ووصولها إلى الفاعل، وفى المقام
الإرادة الواقعية لم تصل إلى الفاعل، بل هو من تخيل الإرادة، فلا عبرة بمثل هذا
العلم فى نظر العقل.

والحاصل: أنّ العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى (١) و

(١) أقول: علم الله! العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد فى نظره بمحض علمه ببعث مولاة ولو من جهة

أن وظيفة العبد ذلك، والإنبعثات عن البعث يتوقف على وصول البعث وإحرازه، إذ لا أثر للبعث الواقعي ولا يمكن الإنبعثات عنه ما لم يكن له وجود علمي، وأين هذا مما لم يكن في الواقع بعث و كان من تخيل البعث؟ فدعوى أن العلم في باب المعصية الأعم من المصادف وغير المصادف ضعيفة.

و أمّا الأمر الثاني الذي بنى عليه الدعوى: فلأنّ المناط في استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي، إلا أن القبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي الذي يكون إحرازه موجباً للقبح الفاعلي، لا القبح الفاعلي المتولد من سوء السريرة وخبث الباطن (١) و كم بين هذا و ذلك من الفرق؟ فإنّ المناط في أحدهما غير المناط في الآخر، حيث إنّ مناط أحدهما القبح الفعلي المحرز و عدم الإنبعثات عن البعث الواقعي المعلوم، و مناط الآخر سوء السريرة التي أوجبت عدم الإنبعثات عن تخيل البعث؛ و دعوى عدم الفرق بينهما في نظر العقل مما لا شاهد عليها

فتحصّل: أن القبح الفاعلي الناشئ عن سوء السريرة و خبث الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب، إلا إذا تعلق به الخطاب بأحد الوجهين

غفلته عن مخالفة قطعه للواقع، بلا اختصاص لهذا المقدار بصورة مصادفة قطعه للواقع. و عمدة الخلط تخيل أن الأحكام العقلية الوجدانية نحو مصلحتها واقعية قابل لتخلف الطريق عنها، و هو أول شيء ينكر!

(١) أقول: المراد من القبح الفاعلي إن كان مجرد سوء سريرة الفاعل فسلم بأنه لا يكون مناطاً لاستحقاق العقوبة أصلاً؛ ولكنه خلاف مراده، لعدم كونه متولداً عن سوء السريرة بل هو نفسه. وإن كان المراد قبح إضافة الفعل إلى هذا الفاعل أو قبح الفعل المضاف إليه بهذا الوصف، فلا مجال لإحداث سوء السريرة محضاً مثل هذا القبح أبداً، إذ بعد ما لا يكون سوء السريرة تحت الإختيار لا يوجب قبحاً في أمر اختياري آخر. و على فرض تسليمه نقول: إن مثل هذا القبح لا يكون مناطاً للإستحقاق، فلا قصور حينئذٍ في دعوى استقلال العقل بالملازمة على القول بها في كلية المستقلات العقلية. ولكن لا أظن لأحد التزامه بذلك؛ و ذلك يكشف عن أن مثل القبح الفاعلي ناش عن استقلال العقل بالإستحقاق على الصادر منه الفعل، لا أنه مناط ترتب الإستحقاق، بل الأمر بالعكس. وحينئذٍ فمثل هذا المستشكل أن ينكر حينئذٍ أصل القبح الفاعلي عند مخالفة قطعه، لا أن يثبت القبح و يلتزم بما التزم؛ فتدبر.

المتقدمين؛ و قد عرفت أن ذلك أيضاً لا يمكن بالبيان المتقدم، فالقول باستحقاق المتجرى للعقاب من الجهة الثالثة أيضاً لا يتم.

الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجرى من جهة قيام الإجماع و دلالة الأخبار عليه، فيكون البحث من هذه الجهة فقهيّاً، كما أن البحث من الجهة الثالثة يكون كلامياً، و من الجهة الثانية يكون اصولياً من حيثية و كلامياً من اخرى، و من الجهة الاولى يكون اصولياً. و لا يخفى عليك أن البحث عن الجهة الرابعة إنما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلق به خطاب شرعى، بحيث يكون فعلاً إختيارياً ملتفتاً إليه حتى يكون حراماً شرعاً؛ و لا يمكن أن يكون عنوان التجرى معروض الحرمة (١) لما تقدم من أن الإلتفات إلى هذا العنوان لا يمكن، كما لا يمكن أن يكون فعل المتجرى به معروض الحرمة، لما تقدم أيضاً من أن العلم لا يحدث عنواناً يكون ملاكاً للحرمة، فيقع الكلام حينئذ فيما هو معروض الحرمة و ما انعقد عليه الإجماع و ما دل عليه الأخبار، و أنه أتى عنوان يكون ذلك، و لا بد أيضاً أن يكون ذلك العنوان الذى يعرض عليه الحرمة يعم كلا قسمى التجرى، و هما ما إذا قصد الحرام و أتى ببعض مقدماته ثم عدل عن قصده بنفسه أو بصارف - بناء على أن يكون ذلك من التجرى أيضاً - و ما إذا قصد الحرام و جرى على طبق مقصده ثم تبين له الخلاف أو لم يتبين له و لكن كان فى الواقع مخالفاً له؛ فمعروض الحرمة لا بد و أن يكون جامعاً بين هذين القسمين، و لا يمكن أن يكون الجامع هو قصد المعصية لدلالة جملة من

(١) أقول: ذلك صحيح على ما افيد؛ و لكن لمدعى الحرمة أن يدعى الحرمة للعنوان الجامع بينه و بين المعصية من مثل «الطغيان على مولا» غاية الأمر خرج عنه فرد المعصية بالتخصيص و بقى الحكم لنفس العنوان المنحصر انطباقه على التجرى؛ و هذا المقدار أيضاً لا يحتاج إلى الإلتفات بعنوان التجرى. نعم: لو كان خروج الفرد من باب التقييد بغيره يحتاج أيضاً إلى الإلتفات إليه، و لكن مجرد الخروج المزبور لا يقتضى تقييداً بالفرد الآخر، غاية الأمر تقتضى ضبط دائرة الجامع بنحو ينحصر انطباقه على الفرد الآخر، كما لا يخفى.

الأخبار على عدم المؤاخذه على القصد.

نعم: يمكن أن يكون الجامع هو القصد مع الجرى على طبقه؛ وبعبارة أخرى: القصد الذي يكون له مظهر، فإنّ هذا المعنى موجود في قسمي التجري، وبذلك يجمع بين الأخبار الدالة على عدم المؤاخذه على قصد السوء والأخبار الدالة على المؤاخذه بحمل الطائفة الأولى على القصد المجرد، والثانية على القصد الذي يكون له مظهر، ولكن الكلام حينئذٍ في الشاهد على هذا الجمع، فانه بدون ذلك يكون من الجمع التبرعى الذي لا عبرة به، وليس في الأخبار ما يمكن أن يكون شاهداً على ذلك

و ممّا ذكرنا يظهر ما في دعوى الإجماع في المقام، لا من جهة كون المسألة عقلية ولا عبرة بالإجماع في المسائل العقلية فإنّ المسألة على ما حررناها- تكون فقهية ومن المسائل الشرعية، بل لعدم الإجماع في المسألة، فانه لم ينعقد الإجماع على حرمة القصد الذي يكون له مظهر ولا ادّعاء أحد.

نعم: ادعى الإجماع في موردين: أحدهما: فيمن ظن ضيق الوقت و آخر الصلاة ثم تبين الخلاف وسعة الوقت، حيث ادعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة و استحقاقه العقاب، و ذلك لا يكون إلا بناء على حرمة التجري. ثانيهما: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادعى الإجماع أيضاً على عصيانه و وجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر؛ وهذا أيضاً لا يتم إلا بناء على حرمة التجري، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ كلاً من الموردين اللذين ادعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه، وليس من موارد التجري.

أما في الأول: فلأنّ خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلاة شرعاً (١) ويكون وجوب المبادرة حينئذٍ نفسياً لا طريقياً إرشادياً.

(١) أقول: الأول أن يقال: إنّ موضوع التجري إنما يتحقق بارتكاب ما قام عنده الطريق على الحرمة

وأما في الثاني: فلأنَّ للعقل في باب الضرر الديني حكم واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع؛ و ليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقياً نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع في التصرف في مال الغير، فإنَّ محل الكلام إنَّما هو الضرر الديني، إذ الضرر الاخرى ليس هو إلاَّ العقاب و حكم العقل في لزوم دفعه يكون إرشادياً محضاً لا يستتبع حكماً مولوياً، كحكمه بقبح المعصية. و أما الضرر الديني فالعقل و إن استقل بلزوم دفع بعض مراتبه، إلاَّ أنَّ حكم العقل في باب الضرر يكون في صورة العلم و الظن بل الإحتمال العقلاني بمناط واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر؛ و على هذا يخرج من موضوع التجري و ليس فيه انكشاف الخلاف فتحصل: أنه لم يتم إجماع على حرمة التجري بالقسم المبحوث عنه في المقام و لا دلَّ عليه دليل.

نعم: يمكن القول بجرمة القسم الآخر من التجري (١) و هو ما إذا قصد المعصية و تلبس بمقدماتها و منعه عن وقوع المعصية مانع. و على ذلك تحمل

الواقعية قطعاً أو قطعياً مع فرض مخالفة الطريق للواقع؛ و هذا المعنى أجنبي عن معقد الإجماع، إذ ظاهر معقد الإجماع في المستلثين هو قيام مطلق الظن على الضيق و الضرر؛ فلا محيص حينئذ من الإلتزام بموضوعية الظن المزبور، كيف ولولاه لا ملزم في البين مع عدم حجية الظن المزبور أصلاً؛ و على التقديرين لا يتصور عنوان التجري في المقام حينئذ؛ فتدبر.

(١) أقول: لو التزمت بجرمة التجري فيما ذكرت فانشدك بالله! أنَّ عدم منع المانع عن العمل مانع عن حرمة؟ بل لنا أن نقول: إنَّ مناطه بالأولية يجري في المقام. و التحقيق أن يقال: إن بنينا بعدم استقلال العقل بأزيد من سوء سريرة الفاعل الكاشف عن تجريه، فقيام دليل تعبدى على الحرمة في التجري - ولو لمورد من موارده - دونه خرط القتاد! بل لا بد من حل أخبار حرمة قصد المعصية على إثبات حرمة هذا العنوان الخصوص الغير المرتبط بباب التجري الكاشف عن سوء سريره و إن كان ملازماً له.

و إن قلنا باستقلال العقل بقبحه، فلا محيص من حل أخبار العقوبة على الإرشاد، لاستحالة أعمال جهة المولوية مع الإستقلال العقلي المزبور. فعلى أى حال لا يبقى مجال لإثبات حرمة التجري شرعاً مولوياً، كما لا يخفى.

الأخبار الواردة على المؤاخذة على القصد كما هو مورد بعضها؛ و عليه يكون حرمة التجري المبحوث عنه في المقام خالياً عن الدليل؛ فالأقوى عدم حرمة.

بقى في المقام أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأول: لا فرق في قبح التجري أو استحقاق المتجري للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق و الاصول المثبتة للتكليف، فإنه في الجميع يتحقق عنوان التجري، و لا خصوصية للعلم بعد ما كانت الطرق و الاصول منجزة للواقع؛ والعبرة إنما تكون بمخالفة المنجز علماً كان أو غيره؛ بل في غير العلم يمكن أن يقع التجري على وجهين، فإنه لو قامت الأمانة على خيرية مايع فتارة: يشربه المكلف على أنه خمر، و اخرى: يشربه برجاء أنه لم يكن خمرًا، لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع؛ فعلى الأول: يكون متجرياً بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمانة مخالفة له. و على الثاني: يكون متجرياً بالنسبة إلى الطريق (١) والتعبد بإلقاء احتمال الخلاف والبناء على أنه خمر، فتأمل.

وهذا في العلم لا يأتي، لعدم جريان احتمال الخلاف في نظر العالم، فالتجري في حقه لا يكون إلا بالنسبة إلى الواقع. هذا إذا لم نقل بالسببية في باب الطرق و الاصول، وإلا كان المخالف لها عاصياً حقيقة، و ليس من التجري؛ هذا في الاصول و الأمارات المثبتة للتكليف.

و أما النافية: فلا إشكال في رجحان الإحتياط معها؛ و لكن لو فعل متعلقها برجاء مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجري، كما لو قامت

(١) أقول: الأمر بإلغاء الإحتمال إذا كان طريقياً ففي صورة المخالفة لا يكون إلا ترخيصاً، فبناؤه في

المقام على العمل برجاء المخالفة مرجعه إلى البناء على كونه ترخيصاً، فأين يتصور حينئذ تجرى بالنسبة إلى الطريق؛ ولعل أمره بالتأمل يشير إليه.

البينة على عدم خمرية مايع و شرب المكلف ذلك المايح برجاء أنه خمر و أنّ البينة مخالفة للواقع، فحيث لم يكن شره ذلك مستنداً إلى الترخيص الشرعي كان ذلك من التجري؛ بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البينة في الواقع مخالفة و كان ما شره خمرأ؛ و يكون المقام نظير الإقتحام في الشبهات قبل الفحص؛ فتأمل.

الثاني: ذكر «صاحب الفصول» أنّ قبح التجري يختلف بالوجوه و الإعتبار، و ربّما يطرد عليه ما يخرجّه عن القبح، كما إذا علم بجرمة ما يكون في الواقع واجباً و كان مصلحة الوجوب غالبية على مفسدة التجري أو مساوية، و على هذا يختلف التجري حسناً و قبحاً شدة و ضعفاً باختلاف الفعل المتجري به. ثم ذكر أنّ التجري لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابه مع عقاب المعصية و لا يتعدد عقابه، هذا.

و لكن لا يخفى عليك أنّه لا يستقيم شيء مما ذكره، أمّا في دعواه الأولى: من كون قبح التجري يختلف بالوجوه و الإعتبار. ففيها أنّه لا يعقل الإختلاف في قبح التجري (١) فإنّ القبح ذاتي له، كقبح المعصية و حسن الطاعة و قبح الظلم و ما شابه ذلك من العناوين التي لا تتغير عما هي عليها، و ليس كقبح الكذب و حسن الصدق مما يمكن أن يطرد عليه جهة توجب حسن الأول و قبح الثاني، و كيف يعقل أن يطرد على التجري جهة توجب حسنه؟ فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح و المعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتصف التجري بالحسن.

(١) أقول: ما أفاده «الفصول» وما أجابه المحيّب إنما يجري بناء على وحدة الموضوع بين الواقع و التجري؛ و لقد أشرنا سابقاً أنّه معزول عن التحقيق، كما بيّنا من أنّ موضوع الواقع و التجري عنوانان طوليان بنحو يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، فأين تراحم في البين حينئذ؟ فتدبر.

و أما في دعواه الثانية: من أن العلم بجرمة ما يكون واجباً مغتيراً لجهة قبح التجري. ففيها أنه لو سلمنا اختلاف قبح التجري بالوجوه والإعتبار، و لكن الجهات المغتيرة للحسن و القبح لا بد و أن تكون ملتفتاً إليها، لما تقدم من أن العلم في باب الحسن و القبح العقلي له جهة موضوعية، و لا يمكن أن يكون الشيء قبيحاً عقلاً بلا أن يكون الموجب للقبح ملتفتاً إليه (١) فالكذب الذي يتوقف عليه إنجاء النبي قبيح إذا لم يلتفت إلى التوقف، و الصدق الموجب لهلاك النبي حسن إذا لم يلتفت إلى ذلك، و باب الحسن و القبح غير باب المصلحة و المفسدة التي لا دخل للعلم بها؛ فجرد كون الفعل المتجري به ذا مصلحة واقعاً لا يوجب تغيير قبح التجري بعد ما لم تكن المصلحة معلومة و لم يكن المكلف ملتفتاً إلى وجوبه؛ ففي مثل هذا قبح التجري يكون على حاله، كما هو واضح.

و أما ما في دعواه الثالثة: من أن التجري لو صادف المعصية يتداخل عقابه، ففيها أن التجري لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب، بل التجري في طرف النقيض للمعصية، إذ قوام التجري هو عدم المصادفة و مخالفة الواقع (٢) كما أن قوام المعصية هو المصادفة للواقع، فكيف يجتمع التجري

(١) أقول: ما أفيد صحيح بالنسبة إلى العامل. و أما بالنسبة إلى سائر الأنظار الملتفتين إلى الجهتين، فلا قصور في اختلاف الجهات المحسنة و المقبحة من هذه الجهة. نعم: الأولى الاقتصار إلى الجهة الأولى؛ فتدبر.

(٢) أقول: الذي به قوام التجري صدق إبراز الجرثة على المولى مع عدم صدق العصيان عليه، و هذا المعنى ربما يتحقق ولو بإيجاد مقدمة من المقدمات حتى عزمه على العصيان؛ و من المعلوم: أن هذه المقدمات غير نفس العصيان سواء صادف معه أم لا؛ و ليس من مقوماته عدم مصادفة هذه المقدمات مع العصيان. و حينئذ لا قصور في اجتماع التجري مع العصيان في جميع موارد العصيان. نعم: قد يتحقق بلا عصيان، فتكون دائرة التجري أوسع من العصيان لا مبادئاً معه مورداً. نعم: يباينه في الوجود، فإن العصيان بنفسه غير التجري، فهو لا يجتمع معه حتى مورداً، كما لا يخفى.

و حينئذ الذي يرد عليه: هو أن موضوع القبح لو كان هذا العنوان المقابل للعصيان لا موجب لتداخل عقابها. نعم: لو كان صادفاً حتى على نفس العصيان فعقابها يتأكد لا أنه يتداخل، و لكنه أيضاً كما ترى! نعم: بناء على التحقيق - كما أشرنا إليه - من أن موضوع القبح مطلق الطغيان الجامع بينهما، لا بأس بالالتزام بأن لظغيان شخص واحد لا يكون إلا عقاباً واحداً؛ فان أراد من التداخل هذا فلا بأس به؛ فتدبر.

مع المعصية؟

نعم: يمكن أن يوجه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال: إن مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجرى فيها، بل معصية أخرى، كما لو علم بخميرية مايع فتجرى وشربه، ثم تبين أنه مغضوب (١) فإن في مثل هذا يمكن أن يقال: إن المكلف تجرّى بالنسبة إلى شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى شرب المغضوب، بناء على أن العلم بجنس التكليف والإلزام يكفي في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله - كما سيأتي في العلم الإجمالي- فيقال في المثال: إنه قد تعلق علمه بجرمة شرب المايح على أنه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمراً أخطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع، لأنه كان مغضوباً، فيكون قد فعل محرماً و يعاقب عليه وإن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية و الغصبية، فلو فرض أن عقاب الغضب أشد يعاقب عقاب الخمر- أي عقاب مقدار شرب الخمر ولو انعكس الأمر و كان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغضب، لأن المفروض أنه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه. و في الصورة الأولى إنهما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنه لم يشرب الخمر، من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتقين الأقل والمنفي عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغضب، فتأمل جيداً.

(١) أقول: الظاهر من المثال كون القضية مشكوكة بدوية، وإلا فلو كان طرفاً للعلم الإجمالي فتكون الخمرية أيضاً مشكوكاً مثل الغصبية، وهو خلاف ظاهر فرضه، وحينئذ نقول:

إن حرمة الغضب بعد ما كان شخص حرمة أخرى غير حرمة الخمر، فالعلم بشخص حرمة الخمر لا يكاد يسرى إلى حرمة الغضب؛ و هما وإن كانا تحت جامع الحرمة، لكن الذي هو معلوم الحصة من الجامع المختص بشخص حرمة الخمر، ولا يسرى العلم إلى حصة أخرى الموجودة في الغضب؛ و ما قرع سمعك: من كفاية العلم بجنس التكليف، إنما هو في الجنس القابل للإنطباق على كل واحد من الشخصين، كما في فرض العلم الإجمالي بأحد الحرمتين، لا مثل المقام الذي أحدهما معلوم والآخر مشكوك؛ و لو فرض المثال بصورة العلم الإجمالي بالخمرية والغصبية و أتى به برجاء الخمرية فبان غصبياً كان أولى؛ فتدبر.

المبحث الخامس

ينسب إلى جملة من الأخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية؛ و قد أنكر بعض الأعظم هذه النسبة و ادعى أن الأخباريين إنما ينكرون الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و ذهب آخرون منهم إلى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية و أنها لا تفيد إلا الظن. و حيث انجر الكلام إلى ذلك، ينبغي بيان نبذة من المباحث الراجعة إلى المستقلات العقلية. والقوم و إن أطالو البحث عن ذلك و صنفوا فيها رسائل، إلا أنه لما كان خارجاً عن المقصود فالأنسب أن نقتصر بالإشارة إلى الجهات التي وقع البحث عنها؛ وتفصيلها يطلب من المطولات.

الجهة الأولى:

قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن و القبح العقليين و أن العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها، بل بالغ بعضهم و أنكر ثبوت جهة الحسن و القبح للأشياء و أن الحسن ما حسنه الشارع و القبيح ما قبحه، وليست الأحكام تدور مدار المصالح و المفاسد. بل الشارع يكون مقترحاً في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح، و أنه لا مانع من الترجيح بلا مرجح و لما كان هذا القول في غاية السخافة و السقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة و التزموا بثبوت المصالح و المفاسد، و لكن اكتفوا بالمصلحة و المفسدة النوعية القائمة بالطبيعة في صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، و إن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التي تقوم بها المصلحة و يصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح بعد ما كان هناك مرجح في أصل

الطبيعة.

وله على ذلك براهين، ويمثلون لذلك برغيفي الجايح وطريق الهارب مع تساوى الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فإنه لا إشكال في اختيار أحد الرغيفين و الطريقين مع أنه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلاً، لأن المفروض تساوى الفردين في الغرض من جميع الجهات(١). و كان شيخنا الاستاذ (مدظله) يميل إلى هذا بعض الميل. وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد(٢) ويمكن الإلتزام به و لا ينافيه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكفاية المصلحة النوعية في ذلك، والذي لا يمكن الإلتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد في متعلقات الأوامر وأنها كلها تكون محض الإقتراح، لعدم معقولية الترجيح بلا مرجح، مضافاً إلى إمكان دعوى تواتر الأخبار على خلافه، كقوله(ص) «ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد

(١) أقول: يمكن توجيه كلامهم على نحو يخرج عن هذا المقدار من السخافة، بأن يقال أولاً: بأن المراد من المرجح الممكن في ظرف وجوده ليس إلتزامية علل وجوده المتم لها إرادة الباري (عزاسمه) وهذه العلل ربّما تكون خفية لا يحيط بها إلا ذاته المقدسة؛ ولا يلزم أن يكون من سنخ المصالح والمفاسد الموجبة لرجحان العمل لدى العباد؛ وعليه: فلا غرو في دعوى عدم إدراك العقل تلك العلل الخفية مع عدم وجدان العقل أيضاً للمصالح الراجحة في أنظارهم؛ وحينئذ هم أن يدعى أن للباري أن يحكم على ما يرى مقتضياً لوجوده، كما أنه قد يريد تكويناً ما فيه المفسدة بأنظار الغير المنكرين لها لجهة خفية بنظر، فصح مع إنكارهم للجهة المحسنة بأنظارهم وأنه تحت اختيار الباري، بلا التزام بلزوم الترجيح بلا مرجح واقعاً في فعله، وإن اتفق تخيل العباد ذلك، لعدم دركهم مرجحاً لوجوده.

وثانياً: من الممكن حمل كلامهم على منع تحمين الفاعل لا منع رجحان الفعل من جهة التزامهم بمجورية العباد؛ و حينئذ مرجح سخافة مذهبهم إلى هذه النقطة لاغيره، كما أن إنكارهم المصالح والمفاسد في الأفعال كلية أيضاً سخيّف، لوجدان العقل في بعض الأفعال المصالح والمفاسد؛ ولكن هذا المقدار قابل للشبهة ولم تبلغ إلى درجة لا يلتزم به ذو مسكة، غاية الأمر الشبهة بأنظار صحيحة مندفة بالوجدان السليم والذوق المستقيم، نظير مشهيم في مجورية العباد، كما لا يخفى.

(٢) أقول: مع فرض بطلان الترجيح بلا مرجح لا يرى العقل فرقاً بين النوع والشخص، فهما في السخافة

أمرتكم به» الخبر (١).

و يتلو هذا في الضعف دعوى تبعية الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلق، بل المصلحة في نفس الأمر و النهى. و من ادعى هذه المقالة و إن لم يدعيها كلية و في جميع الأوامر والنواهي، بل ادعاها موجبة جزئية، و مثل لها بالأوامر الإمتحانية، حيث إنه ليس في متعلقاتها مصلحة، فلا بد و أن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر و الجعل. إلا أن الإنصاف فساد هذا الدعوى ولو بنحو الإيجاب الجزئي، فإنّ المصلحة في الأمر مما لا معنى لها (٢) و إلا يلزم أن تتحقق المصلحة بمجرد الأمر بلا انتظار شيء آخر؛ و الأوامر الإمتحانية ليست كذلك، فإنّ المصلحة فيها إنما تكون قائمة في إظهار العبد الاطاعة و كونه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، و إظهار الاطاعة لا يتحقق إلا بالجرى على وفق ما تعلق الأمر به، و أين هذا من كون المصلحة في نفس الأمر؟

فتحصل: أنه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلقات، و أن في الأفعال في حد ذاتها مصالح و مفاسد كما منة مع قطع النظر عن أمر الشارع و نهيه و أنها تكون عللاً للأحكام و مناطاتها، كما أنه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطق موجبة جزئية و أن العقل ربّما يستقل بقبح شيء و حسن آخر. و لا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن و القبح - كما عليه بعض الأشاعرة- فإنّ عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، و يلزم إفحام الأنبياء، لأنه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب و لا قبح المعصية و حسن الطاعة.

و بالجملة: عزل العقل عن الإدراك مما يوجب هدم أساس الشريعة؛ فلا إشكال

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة الحديث ٢

(٢) أقول: الأولى أن يقال: إن المصلحة الناشئة من قبل الأمر معلول الأمر فكيف يكون مقتضياً له!.

في أنّ العقل يدرك حسن الأشياء و قبحها ولو موجبة جزئية وفي بعض الموارد؛ ولا ندعى الكليّة ولا يمكن دعواها، بل نتكلّم في قبال السلب الكلي الذي عليه بعض الأشاعرة.

الجهة الثانية:

في الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، بمعنى أنّه في المورد الذي استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه أو حرمة، وهو المراد من قولهم «كلّمّا حكم به العقل حكم به الشرع» وقد أنكر هذه الملازمة بعض الأخباريين، و تبعهم بعض الاصوليين كـ«صاحب الفصول» حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل و حكم الشرع و التزم بالملازمة الظاهرية، بدعوى أنّ العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد و الجهات المحسنة و المقبّحة، إلّا أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع و مزاحمات في الواقع و في نظر الشارع و لم يصل العقل إلى تلك الموانع و المزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، و لكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع و المزاحم في نظر الشارع، فربّما تكون مصلحة و لم يكن على طبقها حكم شرعي، كما يظهر من قوله (صلى الله عليه وآله) «لولا أن أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك» (١) و قوله (صلى الله عليه وآله) «إنّ الله سكت عن أشياء و لم يسكت عنها نسياناً» الخبر (٢) فإنّ الظاهر منه هو أنّه (تعالى) سكت

(١) بحار الأنوار: كتاب الطهارة باب سنن الوضوء و آدابه الحديث ١٧ ج ٨٠ ص ٣٤٠

(٢) نهج البلاغة: قصاص الحكم ١٠٥

مع ثبوت المصلحة والمقتضى في تلك الأشياء؛ والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم؛ فمن المحتمل أن يكون المورد الذى أدرك العقل جهة حسنه أو قبحه كان من الموارد التى سكت الله عنها؛ وربما يكون حكم بلا مصلحة في المتعلق، كما في الأوامر الإمتحانية و الأوامر الصادرة تقيه. و غير ذلك ممّا حكاها في «التقريرات» عن «الفصول» من الوجوه الستة التى أقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل و حكم الشرع و التزم بالملازمة الظاهرية، بيان أنّ مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذراً في نظر العقل، بل لابد من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصياً، وهو المراد من الملازمة الظاهرية.

هذا حاصل ما أفاده «صاحب الفصول» في وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ضعفه، فإنّ الكلام إنّما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد إدراكه لجميع ماله دخل في الحسن و القبح. و دعوى أنّ العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية و لا سبيل إلى منعها، فإنه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب هلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، و مع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بجرمته شرعاً^(١) لأنّ المفروض تبعية الأحكام الشرعية

(١) أقول: لا شبهة في أن العقل بعد استقلاله بدرك المفسدة الغير المزاحمة يقبح العمل و يلوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط في حكم الشارع، إذ ربما يرى الشارع مصلحة في صبره على ارتكاب العبد للقبیح لمصلحة أعظم في تسهيل الأمر عليه؛ ومثل هذه المصلحة في صبر المولى على ارتكاب القبيح لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، وإلا فلا قبح في البين، كى يصبر موضوعاً لصبر المولى عليه؛ ومجرد تبعية الحكم من المولى لمفسدة المتعلق لا ينافي ذلك، إذ معنى التبعية عدم حكمه بدونها لا حكمه بمجرد وجودها، كيف وهذا المعنى أول شيء ينكر!

و من هنا نقول: إنّ مبادئ الحكم لدى العقل ربما يكون دائرته أوسع من مبادئ الحكم العقلى لدى الشارع، ومع هذا الإحتمال كيف يستقل العقل بالملازمة واقعاً؟ نعم: لا بأس به ظاهراً - كما أفيد - من جهة عدم إحراز وجهه، كما هو الشأن في جميع صور مزاحات التكليف؛ فتدبر.

للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب، و معه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع؟ و ما ذكره من الموارد التي ثبت فيها المصلحة و لم يكن على طبقها حكم شرعى لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فإننا لا ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع و مزاحمات، فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعى أنه يمكن موجبة جزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. و دعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التي سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها، و كيف يكون مما سكت الله عنها مع أن العقل رسول باطنى و قد استقل به!

و أما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم و لم تكن مصلحة فهو مما لا يصغى إليه، فإنه لا يعقل حكم بلا مصلحة، غاية أن المصلحة قد تكون خفية لم يطلع عليها العقل.

و أضعف من ذلك كله دعوى الملازمة الظاهرية، فإن احتمال المانع والمزاحم إن تطرق عند العقل فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً، و إن لم يتطرق فيستقل و يحكم بالملازمة الواقعية ولا معنى للملازمة الظاهرية، إلا أن تبتنى على قاعدة المقتضى والمانع الفاسدة من أصلها، كما سيأتى في محله (إن شاء الله تعالى)

فتحصل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الإعراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد و بعد الإعراف بأدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد.

و من هذا البيان أيضاً ظهر: أن العقل إنما يكون رسولاً باطنياً في صورة إحرار أن الشارع اتكل في بيان مراده بحكم عقله، وإلا فمع احتمال عدم اتكاله عليه و أن صبره وسكوته عن إظهار مراده لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولاً باطنياً؟ كما لا يخفى.

الجهة الثالثة:

ما نسب إلى بعض الأخباريين أيضاً: من أنّ القاعدة وإن اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع، إلاّ أنّه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة، وأنّه لا بد من توسيط تبليغ الحجة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة؛ ولذلك حكى عن بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. وهذا المعنى لوم وصحت النسبة فلا بد و أن يكون ذلك بنتيجة التقييد (١) - على ما تقدم بيانه في حجية القطع - ولا يرد عليه إشكال عدم المعقولة إلاّ أنّ الشأن في دلالة الأخبار المذكورة على ذلك، فإنّ الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث: طائفة منها ظاهرة في المنع عن الأخذ بالقياس والإستحسانات الظنية و الإعتبارات الوهمية (٢) كما عليه العامة؛ وهذا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في اعتبار الولاية في صحة العبادات (٣) وهذا أيضاً لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في مدخلية تبليغ الحجة (٤) وهي التي يمكن أن يستدل بها في المقام (٥) وأوقعت الأخباريين في الوهم.

و الانصاف: أنّه لا دلالة لها على مدّعاهم، فإنّ الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة

(١) أقول: قد تقدم أنّ نتيجة التقييد على فرض تماميته ينتج عدم حصول القطع بحكم شرعي، لا أنه مع القطع به العقل يحكم بعدم العمل به، أو الأخبار يوجب ردع المكلف عن العمل بهذا العلم - كما هو ظاهر مقالتهم - وهو المعنون أيضاً في كلامه هذا؛ فتدبر.

(٢ و ٣) راجع الوسائل الباب ٦ من أبواب صفات القاضي

(٤) راجع الوسائل الباب ٧ من أبواب صفات القاضي

(٥) أقول: يمكن أن يوجّه كلام الأخباري بمنع موجبة القطع الناشئ عن الخوض في العقلية لعذر العباد - كالقطع أو الغفلة الناشئة عن تقصيره في المقدمات - وذلك لا ينافي مع حكمه بلزوم اتباعه حين وجوده؛ و يمثل ذلك أيضاً أمكن توجيهه كلام «الشيخ» في قطع القطع؛ فتدبر.

الباطنية، وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب، كما في الخبر (١)
وبالجملته: لا دلالة في الأخبار على مدخلية السماع عن الصادقين
(عليهم السلام) وإن شئت الإحاطة بهذه الجهات فراجع تقارير الشيخ
(قدس سره)

المبحث السادس

حكى عن «الشيخ الكبير» عدم اعتبار قطع القطع. وهو بظاهره
فاسد، فإنه إن أراد من قطع القطع الطريق الذي لم يؤخذ في موضوع
الدليل فهو مما لا يفرق فيه بين القطع وغيره (٢) لعدم اختلاف الأشخاص
والأسباب والموارد في نظر العقل في طريقية القطع وكونه منجزاً للواقع
عند المصادفة وعذراً عند المخالفة. وإن أراد القطع الموضوعى فهو وإن كان له
وجه، لأنّ العناوين التي تؤخذ في ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف من
غير فرق في ذلك بين الشك والظن والقطع، فالشك المأخوذ في باب الركعات
ينصرف إلى ما هو المتعارف، ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض أنه لم يرد قوله
(عليه السلام) «لا شك لكثير الشك» غايته أنه لو لم يرد ذلك كان شك
كثير الشك مبطلاً للصلاة ولو تعلق في الأخيرتين، لأنه لا يندرج في أدلة البناء
على الأكثر، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة، فتبطل؛ ولكن بعد ورود
قوله (عليه السلام) «لا شك لكثير الشك» يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر، أي

(١) اصول الكافي: كتاب العقل والجهل الحديث ١٢

(٢) أقول: قد أشرنا بأن ذلك كله لو كان نظره إلى عدم لزوم العمل به حين وجوده، وإلا فلو كان

نظره في عدم اعتباره إلى عدم معذوريته فلا يمنعه العقل بما توهم.

هو في الخيار بين ذلك . وكذا الحال في الظن الذي اخذ موضوعاً في عدد الركعات، فإنه أيضاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك . وكذا الحال في القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطع، إلا أن الشأن في إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاع (١) فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك .

نعم: تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته؛ ولكن المحكى عن «الشيخ الكبير» هو عدم اعتبار قطع القطع في القطع الطريق المحض؛ وقد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه.

المبحث السابع

لا فرق في نظر العقل في الآثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فإن العلم الإجمالي من حيث كونه علماً هو العلم التفصيلي، وإن كان من حيث شوبه بالإجمال وخلطه بالجهل يفارق العلم التفصيلي على ما سيأتي تفصيله.

ولا يخفى أن المباحث الراجعة إلى العلم الإجمالي كثيرة طويلة الذيل، يذكر جملة منها في هذا المقام، وجملة منها في مباحث البرائة والإشتغال؛ ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالي من المباحث (في الجزء الرابع من الكتاب) عند البحث عن أصالة الإشتغال، إلا أنه تبعاً للقوم لا بأس

(١) أقول: لا قصور في التفاته بكونه قطاعاً. نعم: لا يلتفت إلى مخالفة قطعه هذا للواقع ولو من باب

بالإشارة إليها هنا أيضاً.

فنقول: إنَّ المباحث التي تذكر في المقام، منها ما ترجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي، و منها ما ترجع إلى مرحلة سقوط التكليف به؛ فالكلام يقع في مقامين:

ولنقدم الكلام في المقام الثاني مع أنه كان حقه التأخير تبعاً للشيخ (قدس سره).

فنقول: المراد من سقوط التكليف بالعلم الإجمالي هو سقوطه بالإمتثال الإجمالي على وجه الإحتياط؛ ولا إشكال في سقوطه بذلك في الجملة.

و تفصيل ذلك: هو أنّ التكليف المعلوم بالإجمال، إما أن يكون توصلياً، وإما أن يكون تعبدياً. فان كان توصلياً فلا ينبغي الإشكال في حسن الإحتياط و سقوط التكليف بذلك، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، قبل الفحص أو بعد الفحص، كان الترديد بين الوجوب و الإستحباب أو مع احتمال الإباحة أيضاً؛ فإنه على جميع التقادير يحسن الإحتياط و يسقط التكليف به ولو مع التمكن من الإمتثال التفصيلي، لحصول الغرض، وذلك واضح.

و إن كان تعبدياً ففي حسن الإحتياط و سقوط التكليف به مطلقاً ولو مع التمكن من الإمتثال، أو عدم حسنه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا لم يستلزم منه تكرار جملة العمل و بين ما إذا استلزم ذلك وجوه؛ و قبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأول: ينسب إلى جمهور المتكلمين و بعض الفقهاء اعتبار معرفة

الوجه و قصده في العبادة؛ وقد حكى الإجماع على ذلك أيضاً.

و الأقوى: عدم اعتبار ذلك، لأنَّ حقيقة الطاعة عند العقل عبارة عن

الإنبعاث و كون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الآمرية؛ وهذا المعنى لا

يتوقف على معرفة الوجه و قصده، بل المعتبر هو أن يكون الداعى إلى الفعل إرادة الأمر.

و أما معرفة كون البعث إلزامياً أو غير إلزامى فلا دخل لها في ذلك أصلاً عند العقل والعقلاء الحاكم في هذا الباب؛ فلو كان قصد الوجه معتبراً فلا بد وأن يكون اعتباره بأمر شرعى، وليس فيما بأيدينا من الأدلة ما يستشم منه اعتبار ذلك، مع أنه مما تعم به البلوى وتكثر الحاجة إليه؛ وليس المقام من المقامات التي تتوفر الدواعى إلى إخفائها في الامور التي ترجع إلى باب الولاية والإمامة؛ فالمقام يكون من أظهر المقامات التي كان عدم الدليل فيها دليل العدم؛ بل مما يقطع بعدم اعتبار ذلك شرعاً، وإلا لاستفاضت به الروايات. والإجماع المحكى في المقام مما لا اعتبار به، لأنه من الممكن أن يكون مدعى الإجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الإجماع على مذاق المتكلمين في المسألة الكلامية لا في المسألة الفقهية؛ مع أنه لو سلم يكون من الإجماع المنقول الذى لا عبرة به.

فالإلصاف: أن مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات لا يكون مجازفاً في دعواه. ثم لو سلم عدم القطع، فلا أقل من الشك والأصل في ذلك يقتضى البرائة لا الإشتغال، لأن الشك في اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك في اعتبار قيد في المأمور به شرعاً زائد عما يعتبره العقل في الطاعة، لما تقدم من أن العقل لا يعتبر في الإطاعة أزيد من كون الشخص منبعثاً عن البعث ومتحركاً عن الإرادة، فقصد الوجه لو كان معتبراً فلا بد وأن يكون ذلك من جهة الشرع؛ والمرجع حينئذٍ عند الشك في الإعتبار هو البرائة؛ كما أن المرجع عند الشك في أصل التعبدية والتوصيلية ذلك، بناء على ما هو المختار: من أن التعبدية تتوقف على الأمر بها ولو بتمم الجعل، على ما تقدم تفصيله في مبحث التعبدى والتوصلى.

نعم: بناءً على أن اعتبار قصد الإمتثال من باب دخله في الغرض و

أنّ اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عند الشك هو الإشتغال (١) من غير فرق بين الشك في أصل اعتبار قصد الإمتثال أو الشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته، فأنه على هذا المعنى لا يرجع الشك إلى ما يكون مجعولاً شرعياً حتى تجرى فيه البرائة الشرعية؛ وصاحب هذا المسلك لا بد له من دعوى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه، وإلا فلو وصلت النوبة إلى الشك يكون الأصل فيه هو الإشتغال. ولكن المبني عندنا فاسد؛ فالأصل يقتضى البرائة.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ الحاكم بالإستقلال في باب الطاعة و حسنها هو العقل، لا بمعنى أنّه ليس للشارع التصرف في كيفية الاطاعة، فإنّ ذلك بمعزل عن الصواب، لوضوح أنّ حكم العقل في باب الطاعة إنّما هو لأجل رعاية امتثال الأوامر الشرعية والخروج عن عهدتها، فللشارع أن يتصرف في كيفية إطاعة أوامره زائداً عما يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء، حيث قامت الأدلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أنّ العقل لا يستقل بذلك، وللشارع أيضاً أن يكتفي في امتثال أوامره بما لا يكتفي به العقل لوخلّى ونفسه، كما في الاصول الشرعية الجارية في وادى الفراغ؛ ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه؛ فلولم يقدّم دليل شرعى على التصرف في بيان كيفية الاطاعة فالأمر موكول إلى نظر العقل، فان استقل بشيء فهو، وإلا فالمرجع هو أصالة الإشتغال لا البرائة، لأن الشك في اعتبار شيء في كيفية

(١) أقول: لازم هذا المسلك لزوم الإحتياط في كلية الأقل والأكثر. والأولى في وجه الإحتياط المختص بمثل هذه القيود كونها خارجة عن دائرة المأمور به، لمخذور الدور؛ فلا يرجع الشك فيها إلا إلى الشك في سقوط الأمر عما تعلق به جزماً، وبه تمتاز عن بقية الأجزاء، فإنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في أصل توجه الأمر إليها؛ فالشك فيها يرجع إلى الشك في أصل الإشتغال؛ بخلاف الشك في القيود المزبورة، فانه يرجع إلى الشك في الفراغ عما اشتغل الذمة به، كما لا يخفى. فتدبر فيه وفي دفع هذه الشبهة أيضاً، كما سيوضح في محله (إن شاء الله تعالى).

الإطاعة عقلاً يرجع بالأخرة إلى الشك في التعيين والتخير لا الأقل والأكثر؛ والأصل يقتضى التعيين، كما سيأتى توضيحه في محله.

ولا يقاس الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد التعبد والوجه، لما عرفت من أنّ اعتبار مثل قصد التعبد والوجه إنّما يكون بتقييد العبادة شرعاً بذلك ولوبنتيجة التقييد (١) فالشك فيه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الإرتباطى؛ وهذا بخلاف الشك في اعتبار شيء في كيفية الإطاعة العقلية، فإنّه يرجع إلى الشك في التعيين والتخير (٢) كما لو فرض الشك في كون الإمتثال التفصيلي في عرض الإمتثال الإحتمالى أو طولاه، كما سيأتى بيانه.

الأمر الثالث: مراتب الإمتثال والإطاعة عند العقل أربعة (٣)

(١) سيأتى في مبحث الإشتغال أنّ اعتبار الإمتثال التفصيلي لا بد وأن يرجع إلى تقييد العبادة به شرعاً ولوبنتيجة التقييد؛ ولكن مع ذلك الأصل الجارى فيه عند الشك هو الإشتغال، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخير (منه).

(٢) أقول: ويمكن إرجاع قيود الإمتثال أيضاً إلى الأقل والأكثر بارجاع الشك فيها أيضاً إلى الشك في دخل مرتبة زائدة من بقية المراتب من حيث دخل خصوصية زائدة في بعضها دون بعض، مع فرض حفظ الفاقد في ضمن الواجد. نعم: لو كان نسبتها من قبيل الكلى المتواطى - بنحو لا يكون الفاقد محفوظاً في ضمن الواجد - كان المرجع التعيين والتخير؛ فتدبر في ملاك الفرق بين المسألتين، وتدبر أيضاً في أنّ ما نحن فيه من أيّهما؟.

(٣) أقول: بعد ما كان في المقام مرحلتان: أحدهما مقام إثبات التكليف بعلم ولو إجمالاً أو غيره، والآخر مرحلة إسقاطه وامتثال ما ثبت بأيّ طريق وأنّ قطعية مرحلة الإسقاط غير مرتبطة بمرحلة إثباته، لأنّه ربما يكون المثبت للتكليف معلماً ولكن المسقط له ظناً، وربما يكون الأمر بالعكس.

فلنا حينئذٍ مجال السؤال بأنّه ما المراد من مراتب الإمتثال؟ فإن اريد به مراتبه الناشئة عن مراتب طريقه، فلا يزال يكون مرتبة الإمتثال قطعياً، وإنما ظنه بظنية طريقه؛ وحينئذٍ المراتب المسطورة محسوبة للطريق لا الإمتثال؛ مع أنّه على هذا لا يتصور الإمتثال الإجمالى في أطراف العلم الإجمالى ولا الظنى، أيضاً.

وإن اريد به مراتب الإمتثال في التكليف الثابت بأيّ طريق، فهو ربما يختلف، ولكن ليس ظنّيته من جهة كيفية طريقه، بل لا بد وأن يكون ظنياً بظن ثابت في هذه المرحلة، كما هو الشأن في مرجعية الظن بناء على التبعض في الإحتياط؛ وفي مثله لا يتصور حجية الظن على الكشف.

المرتبة الأولى: الإمتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التي تقوم مقام العلم، فإنّ الإمتثال بالظنون الخاصة و بالاصول المحرزة يكون في حكم الإمتثال بالعلم الوجداني، بل الإمتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الإمتثال بالعلم وفي عرضه، فإنّ حال الظن المطلق بناء على الكشف حال الظن الخاص، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظن حجة مثبتة للأحكام الواقعية وطريقاً محرزاً لها، فيكون الإمتثال به في عرض الإمتثال العلمي.

و ما ربّما يتوهم: من أنّه كيف يكون الظن بناء على الكشف في عرض العلم مع أنّ اعتباره موقوف على انسداد باب العلم، فهو واضح الفساد، فإنّ المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الأحكام لا في جميعها (١)

وبالجمله نقول: إن أراد المقرر من المراتب المزبورة المعنى الأول، فلا يتصور فيه الإمتثال الظني أو الإحتمال في أطراف العلم الإجمالي، فإنّ هذا الظن غير ناش من ظنية طريقه أو احتمالاه، بل لا بد وأن يتصور في الحجة الظنية أو الإحتمالية

وإن أراد المقرر من المراتب المعنى الثاني، فلا يتصور الإمتثال الظني بناء على الكشف، إذ ليس للشارع تصرف في مرحلة الإسقاط.

كيف! وفي هذا المقام مع التمكن من الإحتياط التام يستقل العقل بالإمتثال القطعي، ومع عدم التمكن من الإحتياط التام يتبعض ويأخذ بالإحتمال مع عدم رجحان ذلك الطرف، وإلا فيستقل بطرف الظن ولا ينتهي النوبة بتصرف الشارع في هذه المرحلة إلا بعد إسقاط العلم عن الحجية، فترجع حينئذ إلى الفرض الأول.

(١) أقول: لا شبهة في أنّ باب العلم بالحكم الكلي الشرعي في كل مسألة إذا كان مفتوحاً لا تصل النوبة إلى الظن في تلك المسألة، وأنّ الإسداد في معظم الأحكام إنما ينتج حجة الظن في موارد الإسداد من معظم الأحكام، لا غيره.

فالأولى أن يقال بطولية مرجعية الظن المزبور عن العلم في مقام الإثبات مطلقاً، وأنّ تعجب «الشيخ» عن «المحقق القمي» في محله لو كان غرضه من الظن المطلق ما كان حجيته بدليل الإسداد، وإلا فلو كان مراده حجية الظن المطلق ببناء العقلاء - كما يشهد به استشهاده عليه بأنه أساس عيش بني آدم - فهو بمصطلح «الشيخ» داخل في الظن الخاص لا المطلق؛ وحينئذ يرد على «شيخنا العلامة» بأنّ نتيجته تمام على مصطلحه من الظن

ففي المورد الذي يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه في معظم الأحكام يكون الظن المستنتج حجيته من مقدمات الإنسداد بناء على الكشف في عرض العلم.

و ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) عدم الفرق في الظن بين القول بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخر رتبة الإمتثال به عن الإمتثال العلمي، قال (قده) في مقام الرد على مقالة المحقق القمي (ره) «والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريق الإجتهد والتقليد والأخذ بالإحتياط» انتهى.

والإنصاف: أن تعجب «الشيخ» ليس في محله، فإن «المحقق القمي ره» من القائلين بالكشف، فيكون حال الظن حال العلم.

فتحصل: أنه لا فرق بين العلم الوجداني والظن الخاص والظن المطلق على الكشف في حصول الإمتثال بكل واحد منها. نعم: بين الإمتثال بالعلم الوجداني والإمتثال بالطرق والظنون الخاصة فرق لا دخل له فيما نحن فيه، وهو أنه بعد الإمتثال بالعلم الوجداني لا يبقى موقع للإحتياط، لعدم تطرق احتمال مخالفة الإمتثال للواقع؛ بخلاف الإمتثال بالظنون الخاصة، فإنه يبقى موقع للإحتياط، لتطرق احتمال مخالفة الظن للواقع.

و لكن ينبغي بل يمكن أن يقال: إنه يتعين أولاً العمل بمقتضى الطريق (١) ثم العمل بما يقتضيه الإحتياط. وعلى ذلك يبتنى الخلاف الواقع بين العلمين «الشيخ الأنصاري» و «السيد الشيرازي» (قدس سرهما) في

المطلق، لا مصطلح «المحقق القمي» الذي هو داخل في الظن الخاص على اصطلاح «الشيخ» إذ في مثله لاغرو بدعوى عرضيتها مع الإمتثال بالعلم، كما لا يخفى.

(١) أقول: في تعيينه لولا لزوم قصد الوجه أو التميز منع واضح. نعم: لا بأس بمراعات احتماله استحباباً

لا لزوماً.

مسألة تقديم القصر على التمام أو تقديم التمام على القصر في المسافر إلى أربع فراسخ مع إرادة الرجوع ليومه، فإنَّ «الشيخ قده» لما اختار في المسألة تقديم أدلة وجوب التمام جعل الإحتياط بالقصر بعد فعل التمام، و «السيد» اختار تقديم أدلة وجوب القصر جعل الإحتياط بالتمام بعد فعل القصر.

المرتبة الثانية: (من مراتب الإمتثال) الامتثال العلمى الإجمالى، كالإحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.

المرتبة الثالثة: الإمتثال الظنى، سواء في ذلك الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الحكومة، فإنَّ معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيين الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمى، فيكون الظن بناء على الحكومة واقعاً في طريق الإمتثال، على ما سيأتى توضيحه.

المرتبة الرابعة: الإمتثال الإحتمالى، كما في الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى عند تعذر الإمتثال الإجمالى أو الظنى. و لا إشكال في أنه لا تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى إلا بعد تعذر الإمتثال الظنى (١) ولا تصل النوبة إلى الإمتثال الظنى إلا بعد تعذر الإمتثال الإجمالى؛ إنما الإشكال في المرتبتين الأولتين.

ف قيل: إنَّهما في عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الإمتثال التفصيلي مع الإمكان على الإمتثال الإجمالى؛ و على ذلك يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق

(١) أقول: يمكن أن يقال: إن الداعى على العمل ليس إلا ما هو معلوم له ولو إجمالاً، وأنَّ الإحتمال مقدمة لتطبيق ما يدعوه جزماً على مورده، لا أنَّ ما يدعوه إليه احتمالاً بنفسه؛ فتدبر.

الإجتهاد والتقليد والعمل بالإحتياط. وهذا هو الأقوى، ولكن في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل، فإن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الإنبعثات عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر به و انطباق المأمور به عليه؛ وهذا المعنى في الإمتثال الإجمالى لا يتحقق، فإن الداعى له نحو العمل بكل واحد من فردى الترديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص. نعم: بعد الإتيان بكلا فردى الترديد يعلم بتحقيق ما ينطبق المأمور به عليه؛ والذي يعتبر في حقيقة الطاعة عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعى تعلق الأمر به حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل، و مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردى الترديد لا يقتضى أن يكون الإنبعثات عن البعث المولى، بل أقصاه أن يكون الإنبعثات عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من العاملين. نعم: الإنبعثات عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل إلا أن رتبته متأخرة عن الإمتثال التفصيلى.

فالإنصاف: أن مدعى القطع بتقدم رتبة الإمتثال التفصيلى على الإمتثال الإجمالى في الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفاً في دعواه (١) مع أنه لو سلم الشك في ذلك فقد عرفت أن الأصل يقتضى الإشتغال لا البرائة، لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الإمتثال التفصيلى والإجمالى أو تعين الإمتثال التفصيلى.

هذا إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين المتباينين بحيث استلزم من الإحتياط تكرار جملة العمل. وإن كان مردداً بين الأقل والأكثر - كالشك في

(١) أقول: على ما ذكرنا آنفاً لا يخلو عن مجازفة؛ كما أنه على الشك أمكن دعوى: أن لجهة الإجمال جهة نقص عن التفصيل بملاحظة سعة علمه الحاوى لشرائط وجوده دونه مع انخفاض جهة نقصه في مرتبة كماله؛ وفي مثله المرجع هو البرائة - كالأقل والأكثر - لا التعيين والتخيير، لعدم كونها من قبيل الكل المتواطى؛ فتدبر بعين الدقة ولا تسرع في المطلب عمياناً.

وجوب السورة مثلاً في الصلاة- فالأقوى أنه لا يجب على المكلف إزالة الشبهة و إن تمكن منها بالعلم والإجتهاد أو التقليد، لأنه يمكن قصد الإمتثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتعلق الأمر به و إن لم يعلم بوجود الجزء المشكوك، إلا إذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الأجزاء، وقد تقدم ضعفه. وهذا من غير فرق بين ما إذا تردد أمر الجزء المشكوك بين الوجوب و الإستحباب كالسورة، أو مع احتمال الإباحة أيضاً كجلسة الإستراحة؛ بل لو تردد أمره بين المتباينين - كالجهر و الإخفات في ظهر الجمعة- فإنه للمكلف الإحتياط بتكرار القراءة بلا تكرار الصلاة.

هذا كله إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي. و إن كانت الشبهة بدوية: ففي الشبهات الموضوعية يحسن الإحتياط مطلقاً قبل الفحص وبعده، لعدم وجوب الفحص فيها. و إن كانت الشبهة حكيمية: فلا يحسن الإحتياط إلا بعد الفحص، لأن التكاليف في الشبهات الحكيمية تنتجز بما يعتبر فيها بمجرد الإلتفات إليها، إلا إذا تفحص المكلف ولم يعثر عليها فإنه يكون حينئذ معذوراً. و بعد البناء على اعتبار الإمتثال التفصيلي في حسن الطاعة يكون حاله حال ساير القيود والأجزاء ينتجز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعاً مع التمكن من إزالة الشبهة بالفحص. هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو سقوط التكليف بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني:

في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

و ينبغي أن تقتصر في المقام على فهرست ما يتعلّق بذلك من المباحث و الإشارة الإجمالية إلى ما هو المختار فيها؛ ونحيل تفصيلها إلى الجزء الرابع من

كتابتنا، فإنه قد استقصينا الكلام فيها بما لا مزيد عليه؛ إلا بعض الامور التي تختص ذكرها هنا.

فنقول: إن الامور التي وقع البحث عنها في باب العلم الإجمالي كثيرة.

الأمر الأول:

قد توهم أن العلم الذي يكون موضوعاً عندالعقل في باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلي ولا يعم العلم الإجمالي، بتقريب: أن العقل إنما يستقل بقبح الإقدام على عمل يعلم أنه معصية لأمر المولى ونهيه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهي بما يأتي به من العمل؛ وفي العلم الإجمالي لا يكاد يتحقق هذا المعنى، لأنه عند الإقتحام بكل واحد من أطراف المعلوم بالإجمال لا يعلم بأن اقتحامه يكون معصية لأمر المولى أو نهيه، لعدم العلم بتعلق الأمر أو النهي به بخصوصه، غايته أنه بعد الإقتحام بجميع الأطراف يعلم بتحقق المخالفة، والعقل لا يستقل بقبح الإقتحام على ما يعلم بعد ذلك بحصول المخالفة، هذا.

و لكن فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح، بدهاه أن العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول. و من جعلتها العلم الإجمالي، فإن التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنما يكون في المتعلق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً (١) و هو على ما عليه من إجمال المتعلق يصلح لأن يكون بعثاً مولوياً و

(١) أقول: بعد ما كان المتعلق مورد الإجمال والترديد، فقهرأ التكليف المتعلق بكل منها أيضاً طرف الترديد، وما هو معلوم الجامع المهملة بين الشخصين المردد انطباقه على أتهما بلا إطلاق في هذا الجامع؛ فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع في باب التخيير، لأن في شخص الجامع إطلاق قابل للإنطابق على أيها، بخلاف الجامع في المقام، فإنه مهملة غير صالح للإنطابق إلا على واحد منها، غاية الأمر بنحو الترديد. و من هذه الجهة نقول: لا يصح دعوى العلم بشيء تفصيلاً في موارد العلم الإجمالي، لا في الحكم ولا في المتعلق.

يمكن الإنبعاث عنه، بحيث لو فرض أنه لو كان الخطاب الواقعي كذلك -أى على ما هو عليه من الإجمال (١) من دون أن يتعلق بخصوصية أحد الأطراف- لكان ذلك تكليفاً مولوياً، يصلح لأن يكون داعياً و محركاً لإرادة العبد نحو امتثاله و ينتج نتيجة التخيير الشرعى أو العقلى -على اختلاف المقامات- فالجهل بالخصوصية لا يضرّ بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الإقتحام على مخالفته؛ وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

الأمر الثاني:

ذهب بعض الأعظم إلى انخفاض رتبة الحكم الظاهرى في أطراف العلم الإجمالى (٢) لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الجهل بالواقع، والاصول

ثم إن الناظر البصير ربما يرى تهاوتين قوله في المقام: «ويمكن الإنبعاث عن البعث في العلم الإجمالى» و بين تقريره السابق بأنّ «الإنبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه» وجعل ذلك منشأ تأخير رتبة عن الإمتثال التفصيلي؛ فراجع وتدبر.

(١) أقول: مثل هذا التعبير في باب التخيير غلط، كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا آنفاً.

(٢) أقول: رتبة الحكم الظاهرى إما يكون محفوظاً في فرض تعلق الشك بنفس الواقع، بلا شائبة تنجز فيه؛ وإلّا فاحتمال التكليف المنجز الملازم لاحتمال المعصية العقل بأبى عن الترخيص في المعصية ولو مع احتمالها؛ وحينئذ فلا محيص لمثل هذا المقرر أن يعزل العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً، أو يدعى تعليقية حكم العقل بمنجزية العلم بعدم ترخيص على خلافه؛ وعلى الفرضين لا يمنع الجزم بمخالفة الأصلين للواقع بعد اختلاف الرتبة في البين، كما هو الشأن في الشبهات البدوية؛ وعليه فلا يبقى مجال لما أفيد في جوابه من التفكيك في شمول أدلة الاصول للطرفين أو طرف واحد إلّا مع إثباته التفكيك بين الموافقة والمخالفة في التعليقية والتنجزية؛ ولا مجال لإثباته من الخارج، بل مجرد احتمال التنجزية يكفي مطلقاً، يكفي لمنع شمول دليل الترخيص ولولا أحدهما، ولا مجال أيضاً لإثباته حينئذ بتوهم شمول دليل الترخيص لفرض الشك حينئذ دورى، لأنّ الشمول منوط بثبوت

التعليقية، فكيف يثبت التعليقية بشمول دليل الترخيص؟

فان قلت: إنّ مانعية المعصية لدليل الترخيص إذا كان عقلياً يصير من المخصصات اللبّية، ولا بأس بالتمسك بالعام في المخصص اللبّي فبدليل الترخيص يستكشف عدم المعصية عند الشك بها.

قلت: نتيجة التمسك بالعام في المخصص اللبّي ليس نفي المعصية المشكوكة وجداناً، بل غايته نفيها تعبداً؛

العملية إنما تجرى في كل واحد من الأطراف بخصوصه و كل واحد منها مجهول الحكم، وليس في البين أصل عملي يجرى في مقابل نفس المعلوم بالإجمال حتى يقع التضاد والمنافات بين مؤدى الأصل والمعلوم بالإجمال؛ فلا يلزم من جريان الاصول في الأطراف محذور المناقضة والتضاد.

قلت: جريان الاصول العملية في كل واحد من الأطراف يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف (١) والترخيص في الجميع يضاد التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في جميع الأطراف. نعم: يمكن الترخيص في بعض الأطراف والإكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله.

و دعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية و أن العلم الإجمالي إما أن يكون علة تامة بالنسبة إلى كلا المرحلتين وإما أن لا يكون، فهي مما لا شاهد عليها و لا سبيل لها، بداهة أن العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي (٢) وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية في العلم

فاحتمال المعصية وجداناً موجود، و مع هذا الإحتمال يأبى العقل عن الترخيص فيها، فكان العقل يرى عدم المعصية شرطاً للحكم الظاهري أيضاً - نظير شرطية القدرة - وحينئذ ليس المقام من موارد التمسك بالعلم في الشبهات المصدقية اللبية كما توهم؛ فتدبر.

(١) أقول: لنا مجال النقض بشكوكية كل واحد من الطرفين ومعلومية أحدهما، مع أن بين الشك واليقين كمال المناقضة؛ وحينئذ فلو ادعى الطرف بأن مركز الترخيص هو المشكوك بلا سرايته إلى العنوان المعلوم، من أين يسرى الترخيص إلى الجهة المعلوم؟ فتدبر.

(٢) أقول: بعد اكتفاء العقل في مقام الفراغ عما اشتغلت الذمة بالأعم من الواقعي والظاهري، فلا قصور حينئذ في تصرف الشارع في مقام الفراغ بجعل البدل، كما هو الشأن في العلم التفصيلي بضرب قاعدة الفراغ؛ وأين هذا مع فرض صرف الترخيص في بعض الأطراف بلا تصرف في مقام الفراغ وجعله بدلاً عن الواقع؛ كيف! و مثل هذا الترخيص أيضاً غير جار في العلم التفصيلي أيضاً؛ وحينئذ ليس مجال الإستشهاد بمثل جعل البدل في المقامين على جواز الترخيص في أحد الطرفين بلا تعيين مفرغ و جعل بدل. و تتممة الكلام موكول إلى محله في بحث الإشتغال.

التفصيلي، كما هو مفاد الاصول الجارية في وادى الفراغ، فما ظنك بالعلم الإجمالى؟ وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال؛ فراجع.

الأمر الثالث:

الاصول المتكفلة للتنزيل كالإستصحاب لا تجرى في أطراف العلم الإجمالى مطلقاً لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم؛ فلا يجرى استصحاب النجاسة في كل واحد من الإنائين اللذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما مع سبق النجاسة في كل منهما؛ كما لا يجرى استصحاب الطهارة فيهما مع العلم بنجاسة أحدهما وسبق الطهارة في كل منهما؛ مع أنه لا يلزم من جريان الإستصحابين في الفرض الأول مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، لأنّ التعبد ببقاء الواقع في كل من الإنائين ينافى العلم بعدم بقائه في واحد منها. وهذا بخلاف الاصول الغير المتكفلة للتنزيل - كأصالة البرائة والحل والإحتياط - فإنّ جريانها في أطراف العلم الإجمالى يدور مدار لزوم المخالفة العملية وعدمه، فإن لم يلزم من جريانها مخالفة عملية تجرى و يلزم العمل على مقتضاها؛ وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك بأمثله في خاتمة الإستصحاب.

الأمر الرابع:

المانع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالى ليس قصور أدلة اعتبارها وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى كما توهم، لوضوح أنّ ذلك على تقدير تسليمه يختص ببعض أخبار الإستصحاب مما اشتمل على لزوم نقض اليقين باليقين، فإنّ اشتماله على ذلك هو الذى أوجب توهم عدم شمول الدليل للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى. وأما بقية أخبار الإستصحاب وأدلة سائر الاصول فليس فيها ما يقتضى توهم اختصاصها بغير الشبهة المقرونة بالعلم

الإجمالي، بل المانع من جريانها هو قصور المجعول فيها وعدم انخفاض رتبها، من جهة لزوم المناقضة بين مؤدى الاصول والتكليف المعلوم بالإجمال، كما تقدمت الإشارة إليه؛ فالبحث عن عموم أدلة الاصول وعدم عمومها مما لا أثر له، فإنه مع فرض عمومها لا بد من تخصيصها عقلاً بغير الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالي، على تفصيل بين الاصول المتكفلة للتنزيل وغيرها، كما تقدمت الإشارة إليه.

كما أنه لا أثر للبحث عن أن عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لعدم المقتضى أو لثبوت المانع؛ مع أنه لم يظهر المراد من المقتضى والمانع المبحوث عنه في المقام.

فإن كان المراد من المقتضى، هو أن كل واحد من الأطراف من حيث كونه مجهول الحكم فيه اقتضاء جريان الأصل والعلم الإجمالي بتعلق التكليف بأحدهما مانع عن جريانه، فهذا معنى صحيح غير قابل للنزاع والبحث فيه.

وإن كان المراد من المقتضى، هو أن أدلة الاصول تعم أطراف العلم الإجمالي ولزوم المخالفة العملية من جريانها مانع في مقابل من يقول: إن أدلة الاصول لا تعم أطراف العلم الإجمالي - كما يظهر من الشيخ - فقد عرفت أن البحث عن عموم الدليل وعدمه مما لا أثر له بعد عدم قابلية المجعول في باب الاصول لأن يعم أطراف العلم الإجمالي.

فالإنصاف: أن البحث عن ثبوت المقتضى ولا ثبوته مما لا يرجع إلى محصل؛ ويأتي تفصيله في خاتمة الإستصحاب وفي الإشتغال.

الأمر الخامس:

يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أمور:

الأمر الأول: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال صالحاً للإنبعاث

عنه و قابلاً لأن يكون محركاً لإرادة المكلف نحو امتثاله مع ما هو عليه من الإجمال، بحيث يمكنه المخالفة القطعية للتكليف؛ فلا أثر للعلم الاجمالي إذا تعلق بما لا يمكن أن يكون محركاً لإرادة العبد، كموارد دوران الأمرين المحذورين، فإنّ التكليف المرّد بين وجوب الحركة أو السكون غير صالح للإنبعاث عنه بعد ما كان العبد لا يخلو عن أحدهما تكوينياً، و سيأتي إن شاء الله تعالى (في مبحث البرائة) أنّ شيئاً من الاصول العقلية والشرعية لا تجرى في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

و ليعلم أنّه يعتبر في دوران الأمرين المحذورين امور:

الأول: وحدة القضية وعدم تكررها، فإنّ في صورة تكرار القضية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، كما لو دار أمر المرثة بين كونها محلوقة الوطى في كل ليلة من ليالى الاسبوع، أو محلوقة الترك كذلك، فإنّه مع وطئها في بعض ليالى الاسبوع وترك وطئها في الليالى الاخرى يعلم بمخالفة التكليف.

الثاني: أن لا يكون المكلف به في كل من طرف الفعل والترك تعبيراً أو كان أحدهما المعين تعبيراً، فإنّه لو كان كذلك لكان المكلف متمكناً من المخالفة القطعية بترك قصد التعبد في أحدهما أو في خصوص المعين؛ و مهما تمكن المكلف من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي يقتضى التنجيز ولو بهذا المقدار ولو لم تجب الموافقة القطعية لعدم التمكن منها. و دعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية فاذا لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية، قد عرفت ما فيها.

الثالث: عدم القول بوجوب الموافقة الإلتزامية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنّه لو بنينا على وجوب الموافقة الإلتزامية لكان المكلف متمكناً أيضاً من المخالفة القطعية بترك الإلتزام بالتكليف المعلوم بالإجمال أو الإلتزام بضده. و لكن في أصل الموافقة الإلتزامية موضوعاً و حكماً إشكال، فإنّ المراد من الموافقة الإلتزامية إن كان هو التصديق بما جاء به النبي (صلى الله

عليه وآله) فهذا مما لا إشكال في وجوبه، لأنّ عدم الإلتزام بذلك يرجع إلى إنكار النبي (صلى الله عليه وآله). وإن كان المراد منها معنى آخر، فلو سلم أنّ وراء التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) معنى آخر فلا دليل على وجوبه؛ ولو سلم قيام الدليل عليه فهو يختص بما إذا علم بالتكليف تفصيلاً ليتمكن الإلتزام به؛ ولو سلم أنّ الدليل يعمّ العلم الإجمالي فالإلتزام بالواقع على ما هو عليه في موارد العلم الإجمالي بمكان من الإمكان؛ وهذا لا ينافي كون أمرك التكليف من حيث العمل يدور بين المحذورين.

الأمر الثاني: يعتبر في تأثير الإجمالي أن لا يسبق التكليف ببعض الأطراف على العلم الإجمالي (١) وإلاّ كان الأصل النافي للتكليف جارياً في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإنائين مع أنّ أحدهما المعين كان نجساً قبل وقوع القطرة من الدم في أحدهما؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما له من الفروع في مبحث الإشتغال.

الأمر الثالث: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال مما له تعلق بشخص العالم، أي كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال مردداً بين شخصين - كالجنابة المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك - فإنّ أصالة عدم الجنابة تجرى في حق كل من الشخصين بلا معارض.

نعم: قد يتولد من العلم بجنابة أحد الشخصين ما يقتضى تعارض الأصلين؛ وذلك يتصور في موارد:

منها: ما إذا اجتمعا في صلاة الجمعة بحيث كانا من المتممين للعدد

(١) أقول: سبق التكليف غير مؤثر شيئاً، بل لابد من التقارن، كما سيجيء توضيحه في محله.

المعتبر فيها سواء كانا مأمومين أو كان أحدهما مأموماً والآخر إماماً، فلا تصح صلاة كل منهما. بل لا تصح صلاة كل من اجتمع معها لأنه يعتبر في صلاة الجمعة أن يكون كل من المأمومين محرراً - ولو بالأصل - صحة صلاة الإمام وبقية المأمومين؛ ومع العلم بجنابة المجتمعين لصلاة الجمعة لا يمكن إحراز صحة صلاة الجميع؛ فلا يمكن أن يجزى كل شخص أصالة عدم الجنابة في حق نفسه. وإن شئت قلت: إن صلاة المجتمعين في صلاة الجمعة بمنزلة صلاة واحدة مرتبطة بعضها مع بعض؛ فأصالة عدم الجنابة في كل من الشخصين تعارض أصالة عدمها في الشخص الآخر.

ومنها: ما إذا اقتدى أحدهما بالآخر في غير صلاة الجمعة، أو اقتدى ثالث بكل منهما في صلاتين أو صلاة واحدة، فإنه في الفرض الأول يعلم بفساد إحدى الصلاتين إما صلاة نفسه أو صلاة إمامه؛ وفي الفرض الثاني يعلم بفساد صلاة أحد الإمامين؛ إلا إذا قلنا: إنه يكفي في صحة صلاة الجماعة إحراز كل من الإمام والمأموم صحة صلاة نفسه ولو بالأصل، ولا يعتبر في الصحة إحراز المأموم صحة صلاة الإمام؛ فإنه على هذا تصح صلاة الجميع وتجزى أصالة عدم الجنابة في حق كل منهما بلا معارض؛ وتفصيل ذلك موكول إلى محله.

ومنها: ما إذا استأجر كل منهما لما يكون مشروطاً بالطهارة كالصلاة والصوم، فإن المستأجر يعلم بفساد صلاة أحد الأجيرين. فلا تفرغ ذمة المنوب عنه، إلا إذا قلنا أيضاً بأنه يكفي في صحة الإجارة وتفرغ ذمة المنوب عنه كون الأجير محرراً لصحة عمله ولو بالأصل.

ومنها: ما إذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله - ككنس المسجد والدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك - فإنه قد يقال: بفساد الإجارة للعلم بحرمة دخول أحد الأجيرين.

و لكن الأقوى في هذا الفرض صحة الإجارة لأنه لا يعتبر في صحتها

سوى كون العمل مملوكاً للأجير و ممكن الحصول للمستأجر و كل من الشرطين حاصل في الفرض، لأنّ كلاً من الأجيرين مالك لعمل نفسه فأنه يباح لكل منها الدخول في المسجد وكنسه ولو بمقتضى الأصل، فيجوز لهما ذلك، وإذا جازلها ذلك جاز استيجارهما عليه.

و منها: غير ذلك من الموارد التي تظهر للمتأمل.

الأمر الرابع: أن لا يكون للعلم بالخصوصية دخل في الحكم، بحيث كان إجمال المتعلق مما يقتضى تبدل الحكم واقعاً. و بعبارة اخرى: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن لا يكون الموضوع من الموضوعات التي يعتبر العلم بالخصوصية في ترتب الحكم عليه، سواء كان الحكم من الأحكام التكليفية، أو من الأحكام الوضعية؛ و على ذلك يبتنى حصول الشركة في الأموال عند الخلط، فأنه تبطل ملكية الخصوصية وتحصل الإشاعة في المالين المختلطين واقعاً، من غير فرق بين خلط الحنطة بالحنطة أو خلط الدراهم بالدراهم، وإن خالف بعض في حصول الشركة وثبوت الإشاعة بخلط الدراهم.

و لكن الأقوى: حصول الشركة فيها أيضاً، والسرّ في حصول الشركة بخلط الأموال هو أنّ الملكية لما كانت من الأمور الإعتبارية العرفية (١) كان إجمال الخصوصية موجباً لبطلانها و عدم اعتبارها لملكها، فتخرج الخصوصية الإفرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين: من النصف والثلث والرابع.

(١) أقول: هذا البرهان جار في خلط كل متماثل من الثياب وغيرها؛ وهو كما ترى! فالأول عدم التعدي في الشركة والخلط عن الامور التي يحسب بالخلط شيئاً واحداً ذقة - كالمايعات - أو عرفاً - كالحبوبات - وأما مثل الدراهم بعد الخلط أيضاً متعدد، فلا مجال لاعتبار الشركة فيها، بل يجري فيها حكم عدم الميز، نظير صورة عدم الخلط، كما لا يخفى.

و ما ورد في الدرهم الودعى: من إعطاء أحد الدرهمين عند تلف الثالث لصاحب الدرهمين و تنصيف الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالسوية - كما في رواية السكوني - لا بد من حمله على صورة عدم خلط الدراهم، وإلا كان الحكم فيه التثليث.

وبالجملة: الخلط في باب الأموال يوجب الشركة وبطلان خصوصية الإفراز، كما عليه الأصحاب واستفاضت به الروايات. نعم: الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط. وأما في صورة اشتباه المالكين وعدم تمييز أحدهما عن الآخر بلا خلط، فالحكم فيها هو التصالح أو القرعة، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله.

الأمر الخامس: أن لا يكون في البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالي وسقوطه عن الأثر: من التحالف وحكم الحاكم والإقرار المستتبع لتنصيف المال، أو فسخ العقد المتنازع فيه.

و الفرق بين هذا الأمر و الأمر السابق هو أنه في الأمر السابق كان إجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالي، وفي هذا الأمر إجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك، بل لا بد من تعقبه بحكم الحاكم أو التحالف أو الإقرار، فإن هذه الأمور توجب تبدل موضوع الحكم، إماماً تبدلاً واقعياً، وإماماً تبدلاً ظاهرياً.

و تفصيل ذلك: هو أنه في مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعياً، لأنه يقتضى فسخ العقد المتنازع فيه و رجوع كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكة قبل العقد، فيبطل اقتضاء العلم الإجمالي بانتقال أحد الثمنين أو المثمنين المتنازع فيه، بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلي بانتقال ما لا نزاع فيه عن ملك مالكة، فإنه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار أو الإقالة موجباً لانتقال كل ملك إلى مالكة الأصلي.

و أما حكم الحاكم: فبالنسبة إلى غير المحكوم له يوجب التبديل الواقعى أيضاً؛ فلو ادعى أحد الشخصين ملكية جميع الدار، وادعى الآخر ملكية الجميع أيضاً، وكانت الدار فى يد كل منهما، أو أقام كل منهما البيئنة، أو حلف كل منهما على نفي ما يدعيه الآخر، فالذى عليه الأصحاب ونطقت به الروايات هو الحكم بالتنصيف، وبعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار عن مالكها، يعنى يجب ترتيب آثار الانتقال الواقعى ما لم يبطل الحكم باقرار المحكوم له أو بالإنكشاف القطعى، فإن الإقرار أو الإنكشاف القطعى يكون بمنزلة فسخ العقد، فلا أثر للعلم الإجمالى بكون الدار كلها لأحد المتداعيين وأخذ أحدهما النصف بلا حق، فللثالث أن يشتري كل من النصفين من كل من المتداعيين.

نعم: بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهرى، له التصرف فى النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف وأن دعواه كانت بلا حق.

و أما الإقرار: فهو بالنسبة إلى المقر له يكون طريقاً محضاً ليس له التصرف فى المقر به مع علمه بمخالفة الإقرار للواقع، وأما فى حق غير المقر له فيجرى الإقرار مجرى السبب الواقعى، ويجب ترتيب آثار انتقال المقر به إلى المقر له؛ فلو أقر شخص بأن ما فى يدي لزيد، ثم أقر بأنه لعمرو، يعطى ما فى يده لزيد و يغرم قيمته لعمرو؛ ويجوز للثالث أن يجمع عنده عين ما فى يد المقر مع ما يغرمه لعمرو بأحد موجبات الإجتماع، إلا إذا علم ببطلان خصوص أحد الإقرارين تفصيلاً.

ولا يخفى أن فى كثير من فروض هذه المسائل إشكال وخلاف (١) و حيث كانت المسائل فقهية لا ينبغى إطالة الكلام فيها. وتفصيلها موكول إلى

(١) أقول: جزاك الله خيراً لقد جئت بالحق.

محلها.

والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى بيان أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الموارد التي توهم فيها انحزام القاعدة التي يقتضيها العلم الإجمالي - من عدم جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال - ليس شىء منها تقتضى ذلك.

إذ منها: ما لا يصحّ الإلتزام به، كمسألة جواز إحداث القول الثالث عند اختلاف الأمة على قولين يعلم أنّ الإمام مع أحدهما، و كجواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعة أو تدريجاً.

و منها: ما نلتزم به و لا يكون مخالفاً لما يقتضيه العلم الإجمالي، كمسألة اقتداء أحد واجدى المنى بالآخر، و كمسألة التنصيف في باب التداعى والتحالف، فإنّ العلم الإجمالي يسقط عن التأثير في هذه الموارد بالبيان المتقدم.

وينبغى ختم الكلام في مباحث العلم الإجمالي بالتنبيه على أمر: وهو أنّه لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعى ذا أثر و بين ما يكون بوجوده العلمى، كما لو تردد حال الثوب بين الغصب و النجاسة، فالعلم الإجمالي مادام موجوداً يقتضى أثره و يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الغصب و النجاسة، فلا يجوز استعمال الثوب و التصرف فيه تصرفاً مشروطاً بالطهارة و الإباحة.

و أمّا الآثار الزائدة المترتبة على الشىء بوجوده الواقعى فلا تترتب، فلو غفل المكلف عن علمه و صلّى في الثوب لم يجب عليه الإعادة و القضاء لاحتمال أن يكون غصباً، و الصلاة في الثوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعاً.

و النجاسة لم يتعلق العلم بهانى وقت حتى يقال: إنّ العلم بالنجاسة آنأما

يكفي في فساد الصلاة ولو مع الذهول والنسيان (١) و سيأتي لذلك مزيد و توضيح في مبحث الإشتغال.

هذا قليل من كثير مما يتعلق بالعلم الإجمالي من المباحث و ما يعتبر فيه من الشرائط، و استقصاء الكلام في الجميع موكول إلى «الجزء الرابع» من الكتاب، و ليكن هذا آخر ما أردنا بيانه في المقام الأول المتكفل للبحث عن مسائل القطع.

والحمد لله أولاً و آخراً

و الصلاة والسلام على خير خلقه محمد و آله الطاهرين
و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) أقول: لو قيل في مانعية النجاسة بكفاية تنجزه ولو بعلم إجمالي في وقت كان هذه الجهة موجوداً في النجاسة؛ ومعلوم: أنه يمنع عن الحكم بصحة الصلاة ولو كان حين العمل غافلاً عن المعصية، كما لا يخفى؛ وعمدة النكتة هو أنّ دليل معذورية النجاسة إنما يختص بصورة بقاء المعذورية بجهله بها من الأول، ولا يشمل غيره، كما لا يخفى.

المقام الثاني

في الظن

وتفصيل البحث عن ذلك يستدعى رسم مباحث:

المبحث الأول

في إمكان التعبد بالطرق والاصول

والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي؛
يعنى أن من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت
المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك و اجتماع الحكيم
المتنافيين، وغير ذلك من التوالى الفاسد المتوهمة في المقام؟ أو أنه لا يلزم شيء
من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من
التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين^(١) فإن الإمكان التكويني لا
يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح.

(١) أقول: إذا كان المحذور في المقام لزوم اجتماع الضدين أو صدور القبيح ممن يستحيل صدوره منه
من التعبد بالظن، فهل هو غير الإستحالة التكوينية في هذا التعبد والتشريع؛ ولازمه في قبالة هل هو غير الإمكان
التكويني؟ وكون موضوع هذا الإمكان والاستحالة أمراً تشريعياً لا يقتضى خروج إمكانه عن التكوين، كما لا
يخفى؛ فبعد الإمكان التكويني لا يفهم له معنى محصل.

ثم إن المحاذير المتوهمه من التعبد بالأمارات - منها: ما يرجع إلى المحذور الملاكى. ومنها: ما يرجع إلى المحذور الخطأى (١)

أما الأول: فتقريبه - أنه يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند مخالفة الظن للواقع، وإذائه إلى وجوب ما يكون حراماً أو حرمة ما يكون واجباً (٢) وإلى ذلك ينظر الإستدلال المحكى عن «ابن قبة» من أنه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال. ولا يخفى: أن محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة يتوقف على أمور:

الأول: الإلتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وأن تلك المصالح تجرى في عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الإستيفاء في عالم التشريع (٣) لا أنها من المرتجحات والمحسنات لتشريع الأحكام من دون أن تكون لازمة الإستيفاء، فإنها لو كانت كذلك لا يلزم من تفويتها محذور.

الثاني: الإلتزام بأن المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية المحضة و

(١) أقول: في المحذور الخطأى جبهتان: إحداهما شبهة التضاد بين الحكيم عند المخالفة، والآخرى شبهة نقض الغرض، بتقريب: أن مع فرض تعلق الإرادة بشئ يستحيل جعل شئ يوجب تفويت مرامه، كما لا يخفى.

ثم إن هذه الشبهة مختص بصورة المخالفة، ولا يجرى عند موافقة الأمانة للواقع، بخلاف شبهة التضاد، فإنه يجرى حتى في صورة الموافقة، لأن المشلان كالضدان، بناء على التحقيق: من عدم مجىء شبهة التأكد في المقام، كما توهم.

(٢) أقول: أو إداء الجعل إلى تفويت مرامه باختياره الراجع إلى نقض غرضه؛ ويمكن إرجاع كلام «ابن قبة» إليه أيضاً.

(٣) أقول: يعنى اقتضائه له على وجه قابل لمنع المانع في عالم الوجود مع كونها علة نائمة للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافات بينها، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإمامية لا العلية المطلقة.

لم نقل بالمصلحة السلوكية، وإلا لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظن؛ وسيأتي المراد من المصلحة السلوكية.

الثالث: اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقعيات. وأما في صورة الإنسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لا بد من التعبد به، فإن المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح في حال انسداد باب العلم إلا بالاحتياط التام؛ وليس مبني الشريعة على الإحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأمانة للواقع يكون خيراً جاء من قبل التعبد بالأمانة، ولو كان مورد الإصابة أقل قليلاً، فإن ذلك القليل أيضاً كان يفوت لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلا الخير.

فظهر: أن محذور التفويت إنما يلزم في صورة الإنفتاح بناء على الطريقية المحضة على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مع كونها لازمة للإستيفاء.

والتحقيق: أن مع هذه القيود لا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، فإن المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام (عليه السلام) لا فعلية الوصول، فإن انفتاح باب العلم بهذا المعنى مما لا يمكن دعواه، بل المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول وهو غير فعلية الوصول، فقد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، و لكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم (١) مع خطأ علمه و كونه من الجهل المركب.

و دعوى انسداد باب العلم بالنسبة إلى هذا الشخص - لأن المراد من

(١) أقول: ما المراد من اعتماده على الطرق المفيدة؟ فان كان المراد أنه قبل حصول العلم منها مع احتمال الخطأ فيها كان مرخصاً في الخوض فيها، فهو أول شيء ينكر، وإن كان الفرض أنه لا يلتفت إلى مخالفتها أو كان قهري الحصول، فلا مجال لقياس التعبد بالظن به مع التفاته بخطائه إذ مرجعه الى تفويت الشارع عليه باختباره؛ ولقد فصلنا الكلام فيه في الحاشية الآتية، فراجع.

العلم هو العلم المصادف لا الأعم منه ومن الجهل المركب - ضعيفة، لما عرفت من أنّ المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول، فلا ملازمة بين الإنفتاح وبين عدم الوقوع في خلاف الواقع، وعلى هذا يمكن أن تكون الأمارات الظنية في نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابة والخطأ، أي كانت إصابة هذه الأمارات وخطأها بقدر إصابة العلم وخطأه. فاذا كان الحال هذه، فلا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحة على العباد.

فما يظهر من الشيخ (قدس سره) من الإعتراف بالقبح في صورة الإنفتاح ليس في محله، لما عرفت: من إمكان أن تكون الأمارات الغير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلّها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحي معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم، وليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإتيان والإستحكام عند العقلاء كالعلم. أي حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس مع أنّه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه في مقاصدهم الدينوية، إلا أنّ الشارع ردع عنه في الامور الدينية؛ لأنّ القياس مبنّى على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو في الموضوعات الخارجية قليل الخطأ؛ لأنّ غالب الامور الخارجية المتشابهة تحت جامع واحد و كانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخرّيج المناط لا يضّر بمقاصدهم؛ وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّ مناطاتها ليست ممّا تناهها الأفهام؛ لأنّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ في الشرعيات ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية على النظر والاجتهاد؟ فإنّ الخطأ فيها

ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء، و لذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّره على ذلك واكتفى بها في إثبات أحكامه.

ولا يمكن أن يتفاوت الحال في الأمانة من حيث قلة الخطأ والإصابة بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية، فإنّ خبر الثقة لو كان قليل الخطأ في إخباره عن الموضوعات الخارجية فهو قليل الخطأ أيضاً في إخباره عن الأحكام الشرعية.

و من ذلك يظهر: أنّه لا وجه لتكثير الأقسام من كون الأمانة غالب المصادفة أو دائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم، فإنّه لا فائدة في تكثير الأقسام، مع أنّه كلّها من التخرص بالغيب.

فالمدار على كون الأمانة من حيث الإتيان و الإستحكام كالعلم، كما هو الشأن في ما بيد العقلاء من الطرق والأمارات؛ ولا سبيل إلى دعوى كون الأمانة أكثر خطأ من العلم.

فان قلت: هب أنّه لا سبيل إلى دعوى العلم بكون الأمانة أكثر خطأ من العلم إلاّ أنّه ليست الأمانة (١) أقرب إلى الخطأ من العلم لكونها في مظنة الوقوع في خلاف الواقع، و هذا المقدار يكفي في صحة ردع الشارع عن العمل بها، بل يقبح إمضائها، فإنّ في الإمضاء مظنة التفويت.

قلت: أولاً: مننع الأقربية.

وثانياً: مجرد الأقربية لا تقتضى الردع، بل لزوم الردع يتوقف على أن تكون الأمارات أكثر خطأ من العلم في الواقع حتى يلزم من الإمضاء تفويت المصالح، فالأقربية بنفسها ما لم تقتض كثرة الخطأ لا توجب الردع.

و ثالثاً: سلّمنا أنّ مجرد الأقربية تقتضى الردع، إلاّ أنّه إذا لم تكن

(١) كذا في نسخة الأصل. والصحيح: «إلاّ أنّها أقرب إلى الخطأ من العلم» (المصحح).

هناك ما يلزم رعايته، وهو مصلحة التسهيل (١).

فإنه لا إشكال في أن إمضاء ما بأيديهم من الطرق و عدم ردعهم عن العمل بها يقتضى التوسعة عليهم والتسهيل لهم في عملهم؛ وهذه مصلحة نوعية يصح للشارع مراعاتها، وإن كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية، و كم من مصلحة نوعية قدّمت على المصلحة الشخصية! وليس ذلك بعزيز الوجود في الشرعيات بل في العرفيات.

فان قلت: إن كانت مصلحة التسهيل على وجه يلزم من ردع الشارع عن تلك الطرق وقوع العباد في العسر والحرج الرافعين للتكاليف، فهذا

(١) أقول: الذى يقتضيه التحقيق في المقام: هو أنّ المصلحة القائمة بالعمل إن كانت بمثابة لا يصلح أن يزاره مزاحم، فلا شبهة في أن لازمه الإستيفاء مطلقاً عقلاً؛ فتفويت مثل هذه المصلحة قبيح ولو لمصلحة أخرى؛ ولا يقاس حينئذ بصورة فوتها من جهة العلوم الخطائية الحاصلة قهراً، إذ التفويت الإختياري غير القوت القهري. وأما إن لم يكن بهذه المثابة فلا مانع في تفويته ولو لمصلحة أخرى؛ ولا ينافي ذلك أيضاً كون هذه المصلحة غير مزاحم بشيء في مقام تشريع الأحكام الذى هو مضمون خطابات الواقعية، إذ عدم المانع في جعل الخطاب لا ينافي وجود المانع في إيصاله إليه أو تشريع خطاب في ظرف عدم وصوله؛ غاية الأمر يستكشف من ذلك عدم إرادته للذات بنحو يقتضى حفظ وجودها حتى في ظرف الجهل به بعد الجزم بعدم اقتضاء الخطاب حفظ الوجود حتى في ظرف عدم وصوله إليه، بل غاية اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة في الرتبة السابقة عن الجهل به بلا اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة في الرتبة اللاحقة عن الجهل به؛ فمن قبل هذه المقدمات له التفويت ولو لإبقائه على جهله أو ترخيصه في ظرف الجهل.

ولا ينافي ذلك حكم عقله بلزوم الفحص مع تمكنه منه، لأنّ العقل همّه تحصيل ما أرادته الشارع في مرتبة الذات؛ مع أن اقتضاء مصلحة الوجود على الإطلاق يقتضى الكشف عن الإرادة كذلك، إلا أن يقوم قرينة على الخلاف: من سكوت المولى من إنشائه في ظرف جهله أو ترخيصه في تركه مع فرض حكم عقله بلزوم الفحص أو مهها يستكشف عدم إطلاق إرادته، كما هو الشأن في خطابه؛ وحينئذ لا يقتضى الخطابات الواقعية إلا حفظ المرام في الرتبة السابقة عن خطابه.

وأما حفظه في الرتبة اللاحقة عن شكه بخطابه: فلا يكون المولى بصدد حفظه ولو لمصلحة مزاحمة لاقتضاء المصلحة القائمة بالعمل بقول مطلق؛ وعليه فلا قصور في الجمع بين الخطابات الواقعية والأحكام الظاهرية، من دون لزوم نقض غرض ولا جمع بين الضدين ولا تفويت المصلحة بلا مزاحم؛ بل لو فرضنا قصور اقتضاء المصلحة عن حفظ ما قامت به في ظرف الشك بخطابه، فلا يحتاج جواز تفويت العمل في ظرف الجهل بخطابه إلى مصلحة أخرى جابرة أو مزاحمة، كما لا يخفى؛ فتدبر في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

يرجع إلى انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلى الواقعيات، لأن المراد من انفتاح باب العلم هو انفتاحه بلا عسر ولا حرج رافع للتكليف، والكلام إنما هو في صورة انفتاح باب العلم. وإن كانت مصلحة التسهيل على وجه لم يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج، فمثل هذه المصلحة لا يجب رعايتها على وجه تفوت بعض المصالح الشخصية بل لا يجوز، فالإشكال لا يرتفع بالالتزام بالمصلحة التسهيلية.

قلت: ليس المراد من مصلحة التسهيل ما يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج حتى يرجع ذلك إلى انسداد باب العلم، بل المراد مجرد التسهيل الذي يناسب الملة السمحة والشريعة السهلة.

ودعوى: أنه لا يجوز تفويت المصالح الشخصية لأجل هذا المقدار من التسهيل، مما لا شاهد عليها؛ ولا سبيل إلى منع إمكان رعاية الشارع التسهيل النوعي وإن استلزم من ذلك فوات بعض المصالح الشخصية، فتأمل (١). فتحصل: أنه لا يلزم من التعبد بالأمارات في حال الإنفتاح محذور تفويت الملاك فضلاً عن حال الإنسداد، فلا ملزم للالتزام بالمصلحة التداركية، كما التزم به بعض الأعلام.

وإن أبيت عن ذلك كله، وقلت: إن في التعبد بالأمارة يلزم تفويت المصلحة - إقاماً لكونها أكثر خطاء من العلم، وإقاماً لكونها أقرب إلى الخطاء، وإقاماً لكون المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها - فلنا أن نلتزم حينئذٍ بالسببية على وجه تتدارك المصلحة الفائتة على أصول المخطئة من دون أن يلزم التصويب

(١) وجهه: هو أن مصلحة التسهيل النوعي وإن كانت من المصالح التي يصح للشارع رعايتها - وإن استلزم منها فوت بعض المصالح من بعض آحاد الأشخاص - إلا أنه لا بد من تدارك ما يفوت من بعض آحاد الأشخاص، ولو بالوجه الآتي من المصلحة السلوكية؛ وعلى ذلك بناء شيخنا الاستاذ (مدظله) في الدورة السابقة (منه)

الباطل. و تفصيل ذلك هو أن سببية الأمانة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه ثلاث:

الأول: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حق من قامت عنده الأمانة، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في حق العالم بها ولا يكون في حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذي قامت الضرورة على خلافه. وقد ادعى تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثاني: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الأمانة هو المؤدى، وإن كان في الواقع أحكام ويشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلا أن قيام الأمانة على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأولية المغيرة لجهة حسنها وقبحها، نظير الضرر والخرج؛ ولا بد وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمانة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى وبين الواقع، مع أن المفروض أن الحكم الفعلي ليس إلا المؤدى؛ وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلي» و يتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان، فإن الإجماع انعقد على أن الأمانة لا تغير الواقع ولا تمس كرامته بوجه من الوجوه؛ وسيأتي ما في دعوى: أن الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الأمانة هو مؤدى الأمانة.

الثالث: أن تكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه قبل قيام الأمانة، بل

المصلحة إنَّما تكون في تطرق الطريق وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤدَّاهَا والبناء على أنَّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدِّي؛ وهذه المصلحة السلوكية يتدارك مافات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فإنَّ الوجه الثاني كان مبنياً على سببية الأمانة لحدوث مصلحة في المؤدِّي غالبية على مافات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها وإدائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبية على ما في المؤدِّي من المفسدة على تقدير إدائها إلى وجوب ما هو حرام واقعاً؛ وأين هذا من الوجه الثالث؟ فإنَّ المؤدِّي على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمانة عليه، وإنَّما المصلحة كانت في سلوك الأمانة وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمسَّ الأمانة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه؛ والسببية بهذا المعنى عين الطريقة التي توافق اصول المخطئة، بل ينبغى عدَّ هذا الوجه من وجوه الردِّ على التصويب؛ بخلاف الوجه الثاني، فإنَّه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحة في الوجه الثالث إنَّما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدِّي الأمانة لا في نفس المؤدِّي، ولا بد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار مافات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع؛ وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك؛ فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وعمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفة الأمانة للواقع وأنَّ الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضى وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلف، لأنَّ قيام الأمانة على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكَّن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكما لها حتى الفضيلة الوقتية؛ وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت

الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أول الوقت يجب أن يتدارك ؛ وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية ؛ وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة. والسر في ذلك : هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأمانة من إيقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذي سلّكه، ولا موجب لأن يستحق المكلف زائداً عما سلّكه. فما أفاده الشيخ (قدس سره) من التبويض في الإجزاء بقدر ما فات من المكلف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الأمانة، هو الحق الذي يقتضيه أصول المخطئة.

و ما قيل: من أنّ الحكم الظاهري إن كان يقتضي الإجزاء فينبغي أن يقتضيه مطلقاً وإن انكشف الخلاف في الوقت فضلاً عن خارجه ولا بد أن تدارك المصلحة الواقعية بتمامها و كماها، وإن لم يقتض الإجزاء فينبغي أن لا يتدارك شيء من المصلحة الواقعية من غير فرق بين فضيلة الوقت وغيرها. فضعفه ظاهر مما قدمناه ، لأنّ المفروض أنّ الأمانة لم تحدث في المؤدى شيئاً من المصلحة، والمصلحة إنّما كانت في السلوك ، وإلّا فهي متمحضة في الطريقية، فالتدارك لا بد وأن يكون بمقدار ما تقتضيه من السلوك ، وذلك إنّما يكون قبل انكشاف الخلاف.

نعم: لو قلنا بالوجه الثاني من أنّ الأمانة تحدث مصلحة في المؤدى أقوى من مصلحة الواقع، كان اللازم هو الإجزاء مطلقاً (١) فيكون انكشاف الخلاف من قبيل تبدل الموضوع كالمسافر والحاضر؛ وظنى أنّ ذلك بمكان من

(١) أقول: لو فرض مصلحة المؤدى أيضاً بنحو لا يكون إلا جارية لما فات من الواقع لا مانعاً من تأثير مصلحة الواقع بقول مطلق يجري في مثله لوازم مصلحة السلوكية؛ وإن كان بينها فرق بأن شرط مصلحة السلوكية العمل على طبق الأمانة، بخلاف مصلحة المؤدى حيث لا يعتبر فيه السلوك والعمل ولكن لا تكون إلا جارية لما فات لا مطلقاً، ولازمه أيضاً التفصيل في الإجزاء به عن الواقع بمقدار فوته ليس إلا؛ فتدبر.

الوضوح.

تنبيه:

نقل شيخنا الاستاذ (مدظله) أنّ العبارة التي صدرت من قلم الشيخ (قدس سره) في الوجه الثالث كانت هكذا: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلاّ أنّ بالعمل على طبق الأمانة والإلتزام به في مقام العمل على أنّه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة الخ» ولم يكن في أصل العبارة لفظ «الأمر» وإنما أضافها بعض أصحابه، وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب.

والإنصاف: أنّ زيادة لفظ «الأمر» ممّا لا حاجة إليه لو لم يكن مخالفاً بالمقصود (١) ولعلّ نظر من أضافها إلى أنّ المجعول في باب الأمارات نفس الحجية و الطريقية، وهى من الأحكام الوضعية التي لا تتعلق بعمل المكلف ابتداءً؛ فليس في البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل لا بد وأن تكون المصلحة في نفس الأمر والجعل.

(١) أقول: غرض من أضاف «الأمر» في المقام إنّما هو إمكان الجعل ولو لمصلحة في التسهيل على العباد، بلا لزوم الإلتزام بمصلحة في عملهم على طبق الأمانة لمصلحة في المؤدى، أو لمصلحة في سلوكها؛ ومن السببى: أنّ مصلحة التسهيل إنّما كانت قائمة بفعل الشارع - وليس ذلك إلاّ جعل الطريق من دون أن يكون مفاد جعله حكماً تكليفاً أم وضعياً منتزعاً من التكليف أو أصيلاً - فالغرض من أمره نفس جعله بانشاء أمر أو إنشاء حكم وضعى؛ وعليه: ففى زيادة «الأمر» توسعة في نحو الجعل لا مغلّ به، كما لا يخفى على الدقيق.

ويا ليت! لم يوجه كلام من زاد «الأمر» بما أفاد، كى يرد عليه إشكاله؛ فتدبر.

وما أفيد أيضاً: من عدم معقولية المصلحة في نفس الأمر إنّما يصح في الأوامر الغير الطريقية، وإلاّ ففي الأوامر الطريقية إنّما المصلحة في نفسها في فرض مخالفتها؛ وفي هذا الفرض لا يكون مفادها إلاّ ترخيصاً على خلاف الواقع. وقيام المصلحة في نفس الترخيص على خلاف المرام بملاحظة الصبر على المكروه إمكانه كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار.

بخلاف الأحكام التكليفية، فإنه لما كان الأمر يتعلق بعمل المكلف ابتداءً، فيمكن أن تكون المصلحة في العمل.

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنه مضافاً إلى ما تقدم في مباحث القطع: من أنه لا معنى لاشتمال نفس الأمر على المصلحة.

يرد عليه: أنه إن قلنا: بأن الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية، كما عليه الشيخ (قدس سره) فالحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الحجية والطريقة لابد وأن يتعلق بعمل المكلف، وذلك العمل هو الذي يشتمل على المصلحة السلوكية بالبيان المتقدم.

و إن قلنا: إن الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل - كما هو الحق عندنا على ما سيأتي بيانه - فالمصلحة إنما تكون في المفعول لا في نفس الجعل، بداهة أن النجاسة أو الطهارة المفعولة هي التي على المفسدة والمصلحة، لا أن المصلحة في نفس جعل النجاسة والطهارة؛ وكذا الحال في سائر الأحكام الوضعية.

فالإنصاف: أن إضافة لفظ «الأمر» في العبارة كان بلا موجب، بل لعله يخل بما هو المقصود: من كون المصلحة في السلوك وتطبيق العمل على المؤدى.

هذا تمام الكلام فيما يلزم من التعبد بالأمارات والاصول من المحذور الملاكي، وقد عرفت: أنه لا محذور فيه أصلاً.

و أما المحذور الخطابي فحاصله: أنه يلزم اجتماع حكيم متضادين أو متناقضين من التعبد بذلك عند مخالفة الأمانة أو الأصل للواقع وإدائها إلى حرمة ما يكون واجباً أو عدم وجوب ما يكون واجباً.

وقد يقال: بلزوم اجتماع المثليين عند مصادفة الأمانة أو الأصل للواقع وإدائها إلى وجوب ما يكون واجباً، فلا يختص الإشكال بصورة المخالفة؛ ولكن قد تقدم في بعض مباحث القطع: من أن لزوم اجتماع المثليين ليس محذوراً؛ فإن الاجتماع يوجب التأكد، ويكون الوجوب الجامع لمثله أكد

وأقوى منطاً؛ (١) فلو كان الوجوب الواقعي ذا مراتب عشر و أدت الأمانة إلى وجوبه وقلنا: بأن الأمانة سبب لحدوث حكم على طبق مؤداها - كما هو مبنى الإشكال- و فرضنا أن الوجوب الجائي من قبل الأمانة أيضاً ذا مراتب عشر، فيتأكد الوجوب ويثبت في المؤدى وجوب ذو مراتب عشرين، ولا محذور في ذلك؛ فاشكال اجتماع المثليين ليس بشيء.

وإنما الإشكال لزوم اجتماع الضدين والنقيضين من الإرادة والكرهية والوجوب والحرمة، وهذا الإشكال يرد حتى على مبنى «الأشاعة» من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد تفصّل عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما هو ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) في أول مبحث التعادل والتراجيح - على بعض النسخ - وحاصله: أن الموضوع في الحكم الظاهري مغاير لموضوع الحكم الواقعي، فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والحكم الواقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين.

وفيه: أن الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشك، إلا أنه محفوظ في حالة الشك ولو بنتيجة الإطلاق، كانهفاظه في حالة العلم، فإن الحكم الواقعي إذا كان مقيداً بغير صورة الشك فيه - ولو بنتيجة التقييد - رجع ذلك إلى التصويب الباطل، ولم يكن وجه لتسمية مؤديات الأمارات والاصول بالأحكام الظاهرية، بل كانت من الأحكام الواقعية، إذ المفروض

(١) أقول: قد تقدم منا أيضاً بأن تأكد الحكم باجتماع الملاكين إنما يصح في العناوين العرضية، وإلا فلو كان أحد العنوانين في طول حكم العام بعنوان آخر يستحيل التأكد؛ كيف! ومرجع التأكد إلى وحدة الوجود، ومرجع الطولية المزبورة إلى تغلل «الفاء» بينها الموجب لترتب أحدهما على الآخر؛ ولازم تغلل «الفاء» بينها انفكاك الوجودين كل منهما عن الآخر وكون أحدهما موضوع غيره؛ وفي مثله كيف يتصور التأكد؟.

أنه لاحكم في الواقع إلا المؤديات.

والحاصل: أن الإشكال إنما هو بعد فرض انخفاض الحكم الواقعي في حالة الشك، فيلزم اجتماع الضدين في تلك الحالة؛ هذا مع أن في باب الأمارات لم يؤخذ الشك في موضوعها وإنما الشك اخذ في موضوع الاصول؛ فهذا الوجه ضعيف غايته.

ويتلوه في الضعف الوجه الثاني (من وجوه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي) وهو اختلاف المحمول، فإن الحكم في أحدهما واقعي وفي الآخر ظاهري، ولا منافاة بينهما. وأنت خبير! بأن الكلام إنما هو في تصوير الحكم الظاهري، وأنه كيف يجتمع مع الحكم الواقعي على وجه لا يلزم منه اجتماع الضدين، فكيف يجمع بينهما بما هو محل الكلام؟

الوجه الثالث: ما أفاده بعض الأساطين من حمل الأحكام الواقعية على الشأنية أو الإنشائية - على اختلاف في تعبيراته - والأحكام الظاهرية على الفعلية.

والجمع بهذا الوجه بكلا تعبيريه مما لا يستقيم. أما الشأنية: فإن كان المراد منها أنه في مورد قيام الأمانة على الخلاف ليس في الواقع إلا شأنية الحكم و مجرد ثبوت المقتضى فتكون الأحكام الواقعية اقتضائية محضة، فهو بمكان من الضعف، فإنه إن رجع إلى أن في مورد الأمانة ليس في الواقع أحكام حقيقية بل مجرد الملاكات وقيام الأمانة على خلافها مانع عن تأثيرها وتشريع الأحكام على طبقها، فهذا يرجع إلى التصويب الباطل، لأنه يلزم خلو الواقع عن الحكم. وإن رجع إلى أن في مورد قيام الأمانة على الخلاف يكون في الواقع

أحكام اقتضائية، فنحن لا نتعقل للأحكام الإقتضائية معنى (١)، لأن الإهمال الثبوتى لا يعقل فى الأحكام بالنسبة إلى الإنقسامات السابقة ولا بالنسبة إلى الإنقسامات اللاحقة، بل الحكم بالنسبة إلى جميع الإنقسامات إمّا مطلق، أو مقتيد بالإطلاق والتقييد للمحاطى أو بنتيجة الإطلاق والتقييد؛ و من جملة الإنقسامات اللاحقة قيام الأمانة على الخلاف.

والحكم الواقعى المترتب على موضوعه الواقعى، إمّا أن يكون مطلقاً بالنسبة إلى قيام الأمانة على الخلاف، وإمّا أن يكون مقتيداً بعدم قيام الأمانة على ذلك. فعلى الأول: يلزم التضاد بين الحكم الواقعى والحكم الجائى من قبل الأمانة. وعلى الثانى: يلزم التصويب.

و لا يعقل إنشاء الحكم على طبق المقتضى والملاك مهملاً غير ملحوظ فيه قيام الأمانة على الخلاف وعدم قيام الأمانة، حتى يكون الحكم الإقتضائى حكماً بجيالى ذاته؛ مع أنه لا أثر لإنشاء الحكم على هذا الوجه، فإن

(١) أقول: لوترى زماننا هذا: من بنائهم على التفكيك بين جعل القانون وبين إجرائه وجعلهم مقام التقنين غير مقام الإجراء. وأنه ربما يؤدى المصلحة على جعل القانون بنحو الكلية على موضوع مع عدم قيام المصلحة فى إجرائه. ولولعدم استعداد الرعية على امتثال هذا القانون. لا يبق لك مجال إنكار التفكيك بين جعل القانون وبين إجرائه؛ وترى فى هذه الصورة أن القانون على كليته باقية ولا يكون المصلحة فى إجرائه؛ وحينئذ لا يكون المراد من القانون المعمول إلا مجرد إنشائه على طبق المصلحة القائمة بموضوعه مع خلوه من الإرادة الفعلية ولو للتسهيل على الرعية، وإلا فيستحيل تفكيك القوة الإجرائية عن قوة جعل القانون على موضوعه فى ظرف وجود موضوعه.

وتوهم: رجوع شرائط الإجراء إلى شرائط موضوع القانون، غلط فاحش، لأن من شرائط سهولة الإمتثال علمهم، ومثل هذا الشرط من لوازم موافقة القانون، لا من مصححات نفسه.

وبالجملة: من تأمل فى هذا التفكيك المتعارف فى زماننا ليس له إنكار الحكم الإنشائى وإرجاعه الحكم طراً إلى جعل حكم حقيقى لموضوع مخصوص المستتبع لعدم التفكيك بين القوة المقتننة والإجرائية عند وجود موضوع القانون؛ وحينئذ فله أيضاً أن يدعى كفاية هذا المقدار لاشتراك الحكم بين العالم والجاهل بالأخبار، إذ مثل هذا القانون له نحو اعتبار عقلاى قابل لأن يصير حكماً فعلياً بتحقيق مقدمات إجرائه، كما لا يخفى.

ومن هذا البيان أيضاً ظهر: أن الغرض من الأحكام القانونية ليس إنشاء حكم حقيقى مهملة من الحيثيات السابقة واللاحقة، كى يرد عليه ما أفيد.

قيام الأمانة إما أن يوجب ملاكاً مزاحماً لملاك الواقع وأقوى منه، وإما أن لا يوجب؛ فعلى الأول: يقتضى إنشاء الحكم المقيّد. وعلى الثاني: يقتضى إنشاء الحكم المطلق؛ فأتى أثر لإنشاء الحكم الإقتضائي لو سلّم إمكانه؟ (١) وإن كان المراد من الشأنية الحكم الإنشائي، ليرجع التعبيران إلى أمر واحد، ففيه: أنه ليس في الواقع أحكام إنشائية، بل الذي يكون هو إنشاء الأحكام، وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية - كما حققناه في الواجب المشروط بما لا مزيد عليه - وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع، ولا نعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك؛ والكلام في المقام إنما هو بعد فعلية الحكم بتحقيق موضوعه.

و دعوى: أن الحكم الواقعي في مورد الأمانة لا يكون فعلياً، واضحة

الفساد

فأنه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعلياً إلا إذا اخذ في موضوعه عدم قيام الأمانة على الخلاف بحيث يكون قيداً في ذلك، ومعه لا يكون في الواقع حكم عند قيام الأمانة على الخلاف، لعدم تحقق قيده، فيعود محذور التصويب.

والحاصل: أن في الواقع ونفس الأمر، إما أن يكون الحكم الواقعي مقيّداً بعدم قيام الأمانة على الخلاف، وإما أن لا يكون مقيّداً؛ فان كان مقيّداً يلزم التصويب، وإن لم يكن مقيّداً يلزم أن يكون فعلياً عند قيام الأمانة على الخلاف إذا تحقق موضوعه بما له من القيود - كما هو محل الكلام - فإنّ الكلام

(١) أقول: يكفى لمن التزم بالتضاد بين الحكم الواقعي الفعلي والحكم الظاهري جمعه بهذه الحيلة بينها مع فراره عن التصويب الباطل: من عدم حكم بمجوع في حق الجاهل أصلاً، بدعواه كفاية جعل القانون على وفق المصلحة الواقعية وإن لم يقتض المصلحة في إجرائه في حق الجاهل؛ ولقد عرفت: إمكان التفكيك بين المرتبتين لدى العقلاء، خصوصاً في أمثال زماننا.

في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إنَّما هو بعد تحقق موضوع الحكم الواقعي (١) بجميع ما اعتبر فيه من القيود.

ولا يعقل أن يقيد فعلية الحكم بعدم قيام الأمانة على الخلاف، فإنَّ أخذ ذلك قيداً إنَّما يمكن في مرحلة إنشاء الحكم و تشريعه، بمعنى أنَّه ينشأ الحكم على ما لا تقوم الأمانة على الخلاف (٢) فيكون الموضوع الذي قامت الأمانة على خلافه ممَّا لم ينشأ في حقه حكم؛ وهذا عين التصويب.

فظهر: أنَّه لا معنى لحمل الحكم الواقعي على الإنشائي؛ لأنَّه ليس لنا في الواقع حكم إنشائي في مقابل الحكم الفعلي، بل الذي يكون هو إنشاء الحكم على موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعلياً لا محالة، ومع عدم تحققه لا يكون في الواقع حكم أصلاً (٣) فلو فرض أنَّ وجوب الحج قيّد في الواقع بمن لم تقم عنده الأمانة على الخلاف، فالذي قامت عنده الأمانة على الخلاف لم يكلف بالحج ولم ينشأ في حقه التكليف بالحج، ويكون حاله حال غير البالغ أو غير المستطيع.

وبالجملة: في مورد قيام الأمانة على الخلاف، إمَّا أن يكون الموضوع للحكم الواقعي متحققاً، وإمَّا أن لا يكون، وعلى الأوَّل: يلزم الفعلية ويعود إشكال التضاد. وعلى الثاني: لا حكم في الواقع حتى نحتاج إلى الجواب؛ مع أنَّ الذي تقتضيه اصول المخطئة: هو أنَّ الأحكام الواقعية بما هي عليها من المصالح مشتركة بين العالم والجاهل، والجهل إنَّما يكون عذراً فقط في ما إذا لم

(١) يمكن أن يقال: إنَّ فرض تحقق الموضوع إنَّما نحتاج إليه في الشبهات الموضوعية؛ وأمَّا الشبهات الحكيمة فالتضاد بين الحكيم حاصل ولو لم يتحقق الموضوع خارجاً (منه).

(٢) أقول: بل ينشأ القانون حتى على من قامت الأمانة على خلافه، ولكن لا يكون حينئذٍ موقع إجرائه، وإنَّ هذا المقدار لا يوجب سلب الحكمة عنه مطلقاً.

(٣) أقول: كيف لا يكون حكم أصلاً مع أنَّ العقلاء يرتبون بمرتبة جعل القانون أثر وجود الحكم ببعض مراتبه وإن لم يكن تاماً إلا بضم مصلحة إجرائه به، كما لا يخفى.

يكن عن تقصير؛ (١) فالتصرف في الأحكام الواقعية يأتي تصرف ينافي ما عليه اصول المخطئة؛ فهذه الوجوه مما لا تحسم مادة الإشكال.

والتحقيق في الجواب هو أن يقال: إن الموارد التي توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتبرة على الخلاف.

ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة للواقع.

ثالثها: موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصي عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجمعول في هذه الموارد الثلاثة، ويختص كل منها بجواب يخصه، فينبغي إفراد كل منها بالبحث.

فنقول: أما في باب الطرق والأمارات فليس المجمعول فيها حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، بناء على ما هو الحق عندنا: من أن الحجية والطريقية من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل ومما تناها يد الوضع والرفع ابتداء، ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في بعض مباحث الإستصحاب - خلافاً للشيخ (قدس سره) حيث ذهب إلى أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن الأحكام التكليفية التي تكون في موردها.

والإنصاف: أنه لو أمكن في بعض الأحكام الوضعية تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الحكم الوضعي منه، ففي بعضها الآخر لا يمكن تصويره، فإن الزوجية مثلاً من الأحكام الوضعية ويستتبعها جملة من الأحكام التكليفية، كوجوب

(١) أقول: هذا مسلم، إنما الكلام فيما هو مشترك هل هو مرتبة إجرائه أو مرتبة قانونيته؛ لا مجال للأول، فلا محيص من الإلتزام بالآخر، كما لا يخفى.

وبالجملة نقول: إنه لا مناص لرفع هذه الغائلة إلا برفع التضاد بين الأحكام الفعلية الواقعية والطارية، وإلا فعلى فرض التضاد لا محيص إلا من هذا الجمع بين مرتبة القانون ومرحلة إجرائه من دون لزوم محذور آخر، ولا تصويب وأمثاله؛ فتدبر.

الإنفاق على الزوجة ، وحرمة تزويج غيرها، ووجوب القسم بينها وبين غيرها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، ووجوب المضاجعة، وحرمة العزل على القول به، وغير ذلك من الأحكام المترتبة على الزوجية. وقد يتخلف بعض هذه الأحكام مع انحفاظ الزوجية - كوجوب الإنفاق عندالنشوز- فأتى حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منه؟ وأتى جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية؟ وهكذا غير الزوجية من الأحكام الوضعية المستتعبة لجملة من الأحكام التكليفية مع تخلف بعضها في بعض الموارد، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والملكية والرؤية والولاية والحرية وغير ذلك من الامور الإعتبارية العرفية؛ فلا محيص عن القول بتأصل مثل هذه الأحكام الوضعية في الجعل كالأحكام التكليفية.

و منها: الطريقية والوسطية في الإثبات، فإنها بنفسها ممّا تناهها يد الجعل ولو إمضاء، لما تقدمت الإشارة إليه: من أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع (١) وليس

(١) أقول: بعد تسليم أنّ للشارع ليس جعل طريق في مورد من الموارد إلاّ بنحو الإمضاء للطرق العقلائية حتى في مثل البينة العادلة وأصالة صحة عمل الغير وسوق المسلم وأمثالها، مع أنه ليس كذلك جزماً - خصوصاً في مثل السوق وأمثاله- نقول: إنّه بعد البناء على تنزيل العقلاء احتمال الخلاف منزلة العدم، فلا محيص من الإلتزام بمثل هذا التنزيل من الشارع بامضائه لهم في مقام الجعل؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ تنزيل العقلاء هذا الاحتمال منزلة العدم لا بد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل به لا بشيء آخر، كيف! وتنزيل وجود شيء منزلة عدمه قابل لأن يكون بلحاظ جهات اخرى غير عملهم، نظير تشبيه شيء بشيء، إذ هو قابل لأن يكون وجه الشبه امورشئى التي منها البناء في مقام العمل؛ فاذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون نظرهم في هذا التنزيل إلى البناء المزبور لا بشيء آخر؛ بل لنا أن نقول:

إنّ تنزيلهم المزبور الذى هو مدار حجية الطرق لديهم لا بد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل بها لا نفس العمل؛ كيف! وهذه الطرق حجة لديهم ولو لم يعملوا بها؛ فلو كان قوام حجيتها لديهم التنزيل المزبور بلحاظ نفس العمل، يلزم اختصاص حجيتها بصورة عملهم، وليس كذلك جزماً؛ فيكشف أنّ التنزيل بلحاظ أمر مقتضى لعملهم بها لا نفس عملهم؛ وليس ذلك إلاّ بنائهم والتزامهم عند أنفسهم بالعمل بها، ومثل هذا

اعتمادهم عليها من باب الإحتياط ورجاء إدراك الواقع؛ لأنّه ربما يكون طرف الإحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراس؛ فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الإحتياط بعدم الإعتقاد عليها في مثل هذه الموارد ممّا يكون خطر المخالفة عظيماً، فاقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والإعتقاد عليها مع هذا الإحتمال ليس إلّا لمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكأنّه لم يكن مع وجوده تكويناً.

فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلك ممّا يكذّبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع في أنفسهم و مع ذلك يعتمدون عليها في إثبات مقاصدهم، لمكان أنّ الطرق عندهم من حيث الإتيان والإستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل و تعبد و تشريع، حتى يقال: إنّ المجمعول عندهم ما يكون منشأً لانتزاع هذا الإعتبار والحجّة، بل نفس الحجّة والوسطية في الإثبات أمر عقلائي قابل بنفسه للإعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأً للانتزاع

البناء والإلتزام من سنخ إرادة كلية على شىء في أنفسهم بنحو قابل للتخلف عنه في مقام العمل - كندورهم - وبعد ما أمضى الشارع هذا التنزيل فلا بد وأن يكون نظره أيضاً في هذا التنزيل إلى إرادته لعملمهم دون غيره؛ و عليه فهذا التنزيل من الشارع مستتبع لهذه الإرادة التشريعية؛ ولا نعى من انتهاء أمره في أمثال هذا الجعل إلى الحكم التكليفي إلّا هذا

فان قلت: إنّ مثل هذه الإرادة والبناء مأخوذ في مرحلة الإمتثال وإرشاد إلى حكم العقل بموافقة الحجّة، ولا يمكن أن يكون منشأً اعتبار الحجّة.

قلت: بعد ما لا يكون منشأً لاعتبار الحجّة غير التنزيل المزبور واحتياج التنزيل إلى كون النظر إلى مثل هذا البناء والإرادة، فلا محيص من كون البناء المزبور مصحح أصل الحجّة لا من تبعاتها فارغاً عن ثبوتها؛ وبعد ما كان كذلك، فلا محيص من كون رتبة هذه الإرادة والبناء الكلي سابقاً عن التنزيل المزبور، لأنّه مصححه؛ وبعد ذلك نسئل: بأنّ هذه الإرادة والبناء إرادة حقيقية ثابتة في فرض الموافقة ومخالفة الطريق للواقع؟ أو هو من الإرادات الطريقية المنحلة إلى الإرادة عند الموافقة والترخيص عند المخالفة؟ لا محيص للأوّل، وإلّا لزمه الإلتزام بسببية الأمانة، فلا بد وأن يكون من الثاني. وعلى أى حال: يكون المنجز هذه الإرادة الطريقية، لا صرف التنزيل المزبور؛ كما أنّه بناءً عليه يبقى شبهة التضاد بحاله؛ كما لا يخفى.

من حكم تكليفي.

فالأقوى: أنّ الحجية والوسطية في الإثبات بنفسها ممّا تناها يد الجعل بتتميم كشفها، فأنّه لا بد في الأمانة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاء بالقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين؛ فكأنّ الشارع أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه وإحرازه؛ ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، كما تقدم تفصيله.

و إذ قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات، ظهر لك: أنه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب، بل ليس حال الأمانة المخالفة إلاّ كحال العلم المخالف؛ فلا يكون في البين إلاّ الحكم الواقعي فقط مطلقاً أصاب الطريق الواقع أو أخطأ؛ فأنّه عند الإصابة يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيز الواقع وصحة المؤاخذة عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابة يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا بناء على ما هو المختار من تأصل الحجية والطريقية في الجعل.

وأما بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) من أنّ المجعول هو منشأ الانتزاع، فيتوجه حينئذٍ إشكال التضاد ولا بد من دفعه؛ وينبغي أولاً تصوير ما يصح أن يكون منشأً لانتزاع الحجية.

و الإنصاف: أنّ تصويره في غاية الإشكال؛ لأنّ منشأ انتزاع الحجية لا بد وأن يكون أمراً لا يدخل له باطاعة المكلف وعصيانه، إذ الحجية محفوظة في كلا الحالين ولا دخل لعمل المكلف في ذلك، فإنّ المكلف عمل أو لم يعمل يكون الخبر الواحد حجة، فلا بد وأن يكون منشأ انتزاع الحجية حكماً تكليفاً

مستمراً لا يسقط بعصيانه في زمان لتكون الحجية مستمرة باستمراره.
و أحسن ما يمكن أن يقال - في منشأ انتزاع الحجية - هو ما ذكره الشيخ
(قدس سره) في دليل الإنسداد عند نقل كلام «المحقق صاحب الحاشية» في
الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان أنّ مقدمات دليل الإنسداد لا
تثبت إلاّ اعتبار الظن بالطريق لا في نفس الحكم الفرعى .

قال (قدس سره) : في ردّ هذا الوجه «فيه: أنّ تفرغ الذمة عما
اشتغلت به، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإمّا
بفعل ما حكم حكماً جعليّاً بأنّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة» انتهى
موضع الحاجة من كلامه .

وله (قدس سره) في هذا المقام عبارة اخرى تقرب من هذه؛ وغرضه
من ذلك: هو أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات إنّما هو الحكم بأنّ المؤدّى
هو الواقع النفس الأمريّ وأنّه هو؛ فليس المجعول فيها أمراً مغايراً للواقع، بل
المجعول فيها هو الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع، فان أصابت الأمانة الواقع فهو، و
إن أخطأت يتبيّن أنّه ليس المؤدّى هو الواقع؛ وعلى كلا التقديرين: لا يكون
في البين إلاّ الحكم الواقعى .

وبالجملة: حيث كان المؤدّى هو الوجوب أو الحرمة الواقعية فيكون
المجعول هو وجوب المؤدّى أو حرمة على أنّه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع
حكماً آخر حتّى يقع التضاد بينهما؛ ولا إشكال في أنّه للشارع جعل الهو هوية
والحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع في صورة الجهل به والشك فيه .

و كان شيخنا الاستاذ (مدظله) في الدورة السابقة يقرب هذا الوجه
ويرتضيه على تقدير عدم القول بتأصل الحجية في الجعل، ولكن في هذه الدورة
ضعفه بما حاصله: أنّ الحكم بأنّ المؤدّى هو الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً، بل
لابد و أن يكون إنشاء، وإنشاء الحكم بالهو هوية وكون المؤدّى هو الواقع لا
يصحّ إلاّ باعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدّى، فيعود إشكال التضاد عند

مخالفة الأمانة للواقع.

وبالجملة: لا نرى في دفع محذور التضاد عند مخالفة الطرق والأمارات للواقع أقرب من القول بتأصلها في الجعل (١) هذا كله في باب الطرق و الأمارات.

و أمّا الاصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل؛ وأشكل منها الاصول الغير المحرزة- كأصالة الحل و البراءة- فإنّ الاصول بأسرها فاقدة للطريقية، لأخذ الشك في موضوعها؛ والشك ليس فيه جهة إرائة و كشف عن الواقع، حتى يقال: إنّ المجعول فيها تتميم الكشف؛ فلا بد و أن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعى، و يلزمه التضاد بينه و بين الحكم الواقعى عند مخالفة الأصل له. هذا، و لكن الخطب في الاصول التنزيلية هين، لأنّ المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم (٢) ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على

(١) أقول: علم الله! لو خليت الإعتساف ومشيت على وفق الإنصاف وتأمّلت فيما ذكرناه- في الحاشية السابقة بطولها- ترى عدم البتة من الإلتزام بلزوم التضاد ظاهراً بين الحكم الواقعى والظاهرى، و عدم تمامية ما افيد في التخلّص عنه.

ثم لئن اغمض عما ذكرنا وقلنا برفع التضاد بالتقريب المزبور، لكن يبقى في البين شبهة نقض الغرض بالتقريب الذى بيّناه في شرح كلام «ابن قبة» و لا مجال حينئذٍ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على خلاف الواقع، إذ في أمثال اليقين انتقاض قهرى؛ بخلاف الطرق، فإنّ في جعلها على خلاف مرامه نقض لغرضه بالإختيار، و هو محال.

و في هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكماً تكليفاً أم وضعياً. نعم: مثل هذا المقرّر لما لم يتعرض من الأوّل مثل هذه الشبهة و قصر النظر بشبهة التضاد بين الأحكام، كان له الإقتصار في دفع شبهته بما أفاد؛ وإلاّ فلو فتح البصر و نظر إلى هذه الشبهة أيضاً لا محيص له إلاّ من الإلتزام برفع اليد عن فعلية الواقع بمرتبته لا يلزم على خلافه نقض غرض؛ و لا نعى من مراتب الحكم أيضاً إلاّ هذا، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا نفهم من هذا التعبير معنى محصلاً، إذ البناء العملى فعل المكلف، و لا معنى لجعله، وإنما المجعول هو الأمر به الذى مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئة «لا تنقض» الراجع إلى الأمر بالإبقاء في مقام العمل؛ وحينئذٍ مرجع الكلام إلى مفاد هذا الأمر عند المخالفة مع الإرادة

وجه الطريقة، لكونها متكفلة للجهة الثالثة التي يكون القطع واجداً لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملاً، كما أنّ الأمانة تكون واجدة للجهة الثانية، وهي جهة الإحراز والكاشفة - على ما تقدم بيانه؛ فالجمع في الاصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي إنّما تعلق بالجرى العملي على المؤدى على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله (عليه السلام) في بعض أخبار قاعدة التجاوز «بلى قدر كعت» (١) فان كان المؤدى هو الواقع فهو، وإلا كان الجرى العملي واقعاً في غير محله من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

وبالجملة: الهو هوية التي بنى عليها الشيخ (قدس سره) في باب الأمارات ونحن أبطلناها، هي التي تكون مجعولة في باب الاصول التنزيلية. نعم: يتوجه على الشيخ (قدس سره) إشكال الفرق بين الأمارات والاصول، فإنه على هذا يكون المجمعول في كل منها هو الهو هوية، فكيف صارت مثبتات الأمانة حجة دون مثبتات الاصول مع اتحاد المجمعول فيهما؟ و لكن نحن في فسحة عن هذا الإشكال، لما عرفت: من أنّ المجمعول في باب الأمارات غير المجمعول في باب الاصول؛ و من أجل اختلاف المجمعول صارت مثبتات الأمارات حجة دون مثبتات الاصول، كما سيأتي في محله. و بالجملة: ليس في الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل

الواقعية؛ والتعبير بالهوية وإن كان تعبيراً عرفانياً لطيفاً، لكن لا يفهم له معنى في المقام إلا الأمر بالبناء على وجود الواقع المشكوك، وهذا الأمر بعد ما كان موجوداً عند المخالفة يقع الكلام في الجمع بينها. نعم: لئن فرضنا المجمعول نفس البناء على وجود الواقع عملاً كان لما أفيد وجه، إذ حينئذ يمكن دعوى أنّ شأن التكليف هذا البناء الموجب لوجود الواقع عند المخالفة بلا جعل عند المخالفة. لكن هذا المعنى يستحيل أن يجيء تحت الجعل، كما عرفت.

و توهم أنّ شأن العقلاء البناء المزبور والشارع أمضاهم على بنائهم، قد عرفت تفصيله وأنه لا ينتج شيئاً في المقام؛ فراجع.

إذا كان المجمعول فيها هو البناء العملي على أن المؤدى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه ويضاده.

و توهم: أن الذى ذكرناه فى تضعيف ما أفاده الشيخ (قدس سره) من جعل الهووية فى باب الأمارات يجرى بعينه فى باب الاصول المحرزة، فاسد؛ فإن الهووية المجمعولة فى باب الاصول المحرزة هى الهووية العملية، أى البناء العملي على كون المؤدى هو الواقع، وهى لا تستلزم جعل حكم فى المؤدى على خلاف ما هو عليه من الحكم؛ بخلاف الهووية فى الأمانة فإنها إما أن تكون إخباراً، وإما أن تكون إنشاء حكم فى مؤدى الأمانة، فإن المجمعول فى باب الأمارات ليس هو البناء العملي، فلو كان فى المؤدى حكم فلا بد وأن يكون مضاداً لما عليه من الحكم الواقعي، فتأمل.

و أما الاصول الغير المحرزة - كأصالة الإحتياط والحل والبراءة - فقد عرفت: أن الأمر فيها أشكل، فإن المجمعول فيها ليس الهووية والجرى العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفى الشك من دون إلقاء الطرف الآخر والبناء على عدمه (١) بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع؛ فالحرمة المجمعولة فى أصالة الإحتياط والحلية المجمعولة فى أصالة الحل تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهة أن المنع عن الإقتحام فى الشئ (كما هو مفاد أصالة الإحتياط) أو الرخصة فيه (كما هو مفاد أصالة الحل) يناهى الجواز فى الأول، والمنع فى الثانى.

و قد تصدى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإن رتبة الحكم الظاهري رتبة الشك فى الحكم الواقعي، والشك فى الحكم الواقعي متأخر فى الرتبة عن نفسه وجوده، فيكون الحكم الظاهري فى

(١) أقول: لم ما تقول هنا أيضاً: إن المجمعول هو البناء العملي على أحد طرفى الشك بأنه واقع؟ الملازم

لعدم جعل حكم عند المخالفة أيضاً.

طول الحكم الواقعي؛ ولا تضاد بين المختلفين في الرتبة، لأن وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضاد.

هذا، وأنت خبير بفساد هذا التوهم، فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، إلا أنّ الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق (١) فيجتمع الحكمان المتضادان في رتبة الشك.

ولا يقاس المقام بالخطاب الترتبي المبحوث عنه في باب الضد، فإن العمدة في رفع غائلة التضاد بين الحكيم في الخطاب الترتبي إنما هو اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم وعدم إطلاق خطاب الأهم لحالتي اطاعته وعصيانه - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في مبحث الضد - وأين هذا من اجتماع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي مع إطلاق الحكم الواقعي لحالة العلم والظن والشك فيه ولونتيجة الإطلاق؟ فتأخر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائلة التضاد بينها إلا بضم مقدمة أخرى إلى ذلك، وهي أنّ الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للداعوية وقاصرة عن أن تكون محرّكة لإرادة العبد نحو امتثالها في صورة الشك في وجودها (٢)

(١) أقول: إذا كان الحكم الظاهري في طول الواقع معنى طوليته كون الحكم الواقع المشكوك مأخوذاً في موضوعه؛ وحينئذ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي - ولو بنتيجة الإطلاق - في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته؟ فهل يتوهم أحد أنّ الموضوع في مرتبة محموله؟ نعم: هما متحدان زماناً لارتبة؛ فكل واحد محفوظ في رتبة نفسه بلا تعديّة إلى مرتبة غيره؛ فعلى فرض الاكتفاء باختلاف المرتبة بين الحكيم محضاً، لا مجال لمثل هذا الجواب عنه.

(٢) أقول: الإلتزام بعدم دعوة الحكم الواقعي في ظرف الشك به لازمه إنكار فعلية الحكم المشكوك، إذ لا نعى من فعليته إلاّ دعوته ومحرّكته عند وجود موضوعه؛ فع عدم متمم الجعل لا بد وأن يلتزم بعدم فعلية الحكم المشكوك؛ فلا يبقى للحكم الواقعي إلاّ إنشاء قانونياً بلا إرادة فعلية، إذ فعلية الإرادة على ممشاك لا ينفك عن المحرّكية عند وجود الموضوع، فعدم محرّكته حينئذ مساوق لعدم فعليته، ولا نعى من جعل القانون إلاّ هذا؛ وحينئذ فتصور المعذورية مع وجود الحكم الفعلي في غير محلّه، إلاّ بتصور التفكيك بين فعلية الحكم وعدم الدعوة؛ ويلزمك حينئذ عدم إناطة فعلية الأحكام بوجود موضوعها خارجاً، بل الحاكم بمجرد علمه بالمصلحة على الشيء القائم

فإنّ الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمته وجوده - التي منها زمان الشك فيه - ويتعرض لوجود نفسه في حال الشك، وإن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه، بل لا بدّ في ذلك من مبيّن آخر وجعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمته وجوده، - ومنها زمان الشك فيه - ويكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأوّل ويتحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك .

ولا يخفى: أنّ متمم الجعل على أقسام: فإنّ مادّ على وجوب قصد التعبد في العبادات يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل، وما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل، وغير ذلك من الموارد التي لا بدّ فيها من متمم الجعل؛ وهي كثيرة في أبواب متفرقة وليست بملاك واحد، بل لكل ملاك يخصه، وإن كان يجمعها قصور الجعل الأوّل عن أن يستوفي جميع ما يعتبر استيفائه في عالم التشريع؛ ولاستقصاء الكلام في ذلك محلّ آخر. والغرض في المقام: بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذي يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضى المتمم، وإلاّ فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم في زمان الشك .

وتوضيح ذلك: هو أنّ للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

بالموضوعات المقدرة بحكم حكماً فعلياً عن إرادة فعلية تابعة للحاظ موضوعه الكلي، بلا انتظار لوجوده - كما هو التحقيق في كلفة الأحكام - وأنّ المحركة من تبعات الإرادة وهو المعلق على وجود الموضوع خارجاً؛ وعلى هذا المبني ينثلم الإشكال في الواجب المعلق، وينخرم أساس جعل الأحكام الطلبية من القضايا الحقيقية التي شأنها كون الحكم تابع الموضوع فرضياً وفعلياً، إذ بناء على ما ذكر تصير الأحكام الطلبية فعلية قبل وجود موضوعاتها وفي زمان فرضه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه - كحالة العلم والظن - وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه؛ كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطق الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقى بوجوب الإحتياط في موارد الشك حفظاً للحمي وتحرزاً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن؛ وهذا الحكم الطريقى إنما يكون في طول الحكم للواقع نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالإحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع (١) إلا أن هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً، لأن الخطاب المقدّمى هو ما لا مصلحة فيه أصلاً، والإحتياط ليس كذلك، لأن أهمية مصلحة الواقع دعت

(١) أقول: والاولى أن يقال: إن الخطاب بالإحتياط خطاب طريقى كسائر الخطابات الطريقية ناشئ عن الإرادة الواقعية ومظهرة لها في ظرف الشك بها، ومشملة على الترخيص على مخالفة الواقع عند مخالفتها - كما هو الشأن في سائر أوامر الطرق - وفي خصوص الإحتياط كان ترخيصه على وفق الواقع عند عدم وجوبه المحتمل، وليس وجوبه مقدّمياً، لأنه مع الموافقة عين الواقع في لب الإرادة ومع المخالفة بيبائه، ولا نفسياً لفرض عدم إرادة تحته في فرض المخالفة.

ومن هذا البيان ظهر: أن الأمر بالإحتياط وهكذا غيره بيان للواقع ومنجز له في فرض الموافقة، وعند المخالفة موجب لعذره وترخيصه المشتمل عليه أمره وليس موجباً للعقوبة على نفسه. وتوهم: أن العقوبة على الواقع حينئذٍ عقاب بلا بيان فلا بد من أن يكون العقوبة على نفسه، فاسد بما يأتي بيانه في الحاشية الآتية.

إلى وجوبه؛ فالإحتياط إنَّما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وإدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي؛ لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الإشتغال.

فان قلت: إنَّ ذلك يقتضى صحّة العقوبة على مخالفة الإحتياط صادف الواقع أو خالفه، لأنَّ المفروض كونه واجباً نفسياً وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها، إلاَّ أنَّ تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب؛ فلو خالف المكلف الإحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنَّه قد خالف تكليفاً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضر تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوَّل، لأنَّها تكون حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقق الحكمة في مورد علة لتشريع حكم كلي؛ وأما علة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها. كما أوضحناه في محله. ولا إشكال أنَّ الحكم بوجود حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالإحتياط (١)

(١) أقول: بعد ما كان الحكم الواقعي علة لتشريع الإحتياط، فع انتفائه ينتفى تشريع الإحتياط؛ وعليه: ففي كل مورد يرد عليه الأمر بالإحتياط يتردد المكلف بين تشريع الإحتياط وعدمه، ولازمه ترديده يكون الأمر به حقيقياً أم صورياً؛ ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الإحتياط؟ وعليه: فلا يكون هذا الأمر موجباً للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع؛ وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطريقية.

ولنا حلُّ هذا الإشكال مسلکان: أحدهما أن يقال: إنَّ المصلحة إذا كانت مهمة بنحو لا يجوز منه المولى حتى في ظرف الجهل بها، فقهرراً الإرادة المتعلقة به وأمره يكون تبعاً لهذا الإهتمام؛ ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منتجز عقلاً وخارج من موضوع قبح العقاب بلا بيان، وأنَّ الأمر الطريقي كاشف عن هذا الإهتمام، ولذا يكون منتجزاً للواقع عند المطابقة؛ كما أنَّ مخالفته كاشفة عن عدم الإهتمام به، خصوصاً مع ترخيصه على خلافه، فيكون موجباً لعذره حتى مع فرض انفتاح بابه.

وثانيهما: أنَّ شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبرازاً للإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها، فع احتمال

لأن أهمية ذلك أوجب الإحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الإحتياط في مورد الشك مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه؛ ولكن لما كان المكلف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب؟ كان اللازم عليه هو الإحتياط تحرزاً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه فيقع في مخالفة الحكم الواقعي.

و من ذلك يظهر: أنه لا مضادة بين ايجاب الإحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الإحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو؛ وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الإحتياط، لانتفاء علته؛ وإنما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه؛ فوجوب الإحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي، وإن كان من جهة اخرى يغيره.

والحاصل: أنه لما كان ايجاب الإحتياط متمماً للجعل الأوّل من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي، ولا يعقل بقاء المتمم (بالكس) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) فاذا كان وجوب الإحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل أن يقع بينها التضاد، لاتحادهما في مورد

الواقع كان الواقع ملازماً مع البيان ولازمه احتمال البيان للواقع، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب، إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان؛ وحينئذ فشان الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل، فيكون وارداً عليه.

فان قلت: إنه في ظرف وجود الواقع تقطع بوجوده، ولو كان هذا المقدار من البيان الإحتمالي كافياً، يلزم عدم جريان القاعدة في كل تكليف مشكوك ولو لم يكن في البين جعل طريق؛ وهو كما ترى.

قلت: لا يخفى أنّ العلم بوجود الواقع في ظرف وجود المشكوك لا يكون منوطاً بوجود الواقع خارجاً كى يصير مشكوكاً، بل العلم الفعلي الوجداني ينوط بوجود الواقع لحاظاً، فلا يتصور في مثله الجهل بوجود العلم، كى يكون المورد من باب احتمال البيان؛ بل العلم الوجداني منوط بوجود المشكوك لحاظاً حاصل فعلاً؛ ومثل هذا العلم لا يكون لدى العقل بياناً أصلاً، ففي مورد تقطع بعدم البيان؛ بخلاف الأوامر الطريقية، حيث إنّ بيانيته منوط بوجود الواقع خارجاً، فكان البيان فيه مشكوكاً؛ بخلاف فرض العلم، كما لا يخفى.

المصادفة وعدم وجوب الإحتياط في مورد المخالفة، فأين التضاد؟
 هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم: من إيجاب
 الإحتياط. وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضى ذلك ولم تكن بتلك المثابة من
 الأهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن، كان
 بلسان الرفع، كقوله-صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون»، أو
 بلسان الوضع كقوله-صلى الله عليه وآله- «كل شئ لك حلال» فإن
 المراد من الرفع في قوله-صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع
 التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عما يستتبعه من
 التبعات وإيجاب الإحتياط؛ فالرخصة المستفادة من قوله-صلى الله عليه وآله-:
 «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا
 بيان؛ فكما أن الرخصة التي تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا
 تنافي الحكم الواقعي ولا تضاده، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله
 -عليه السلام- «رفع ما لا يعلمون» والستر في ذلك: هو أن هذه الرخصة تكون
 في طول الحكم الواقعي ومتأخر رتبته عنها (١) لأن الموضوع فيها هو الشك

(١) أقول: يا للعجب! قد تقدم منه أن مجرد طولية الحكم الظاهري للواقع غير مجد في رفع التضاد، لأن
 الحكم الواقعي بنتيجة الإطلاق يشمل مرتبة الحكم الظاهري، فكيف في المقام التزم بكفاية الطولية في رفع
 التضاد. وكيف كان: الذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إن طولية الحكمين على نحوين:
 أحدهما: طولية الحكمين في ذات واحدة محفوظة في مرتبة نفسه، كما هو الشأن في عنوان الخمر ومشكوك
 الخمرية.

وثانيهما: طولية الحكمين الثابتين للذاتين في رتبتين - كما هو الشأن في فرض الجهل بالحكم من الجهات
 التعليلية لظهور الحكم الظاهري على الذات - فإنه حينئذ يرى الذات في رتبتين؛ بخلاف ما كان الجهل من
 الجهات التقييدية لأن الذات في هذه الصورة لا يرى إلا في رتبة واحدة موضوعاً لحكمين طوليين؛ وحينئذ يثمر
 لرفع التضاد هو الطولية بالمعنى الثاني دون الأول؛ والسرفيه: أن الذات في هذه الصورة لما كان واحداً لا يتحمل
 الحكمين ولو طوليين متماثلين أو متضادين.

وأما في فرض أخذ الذات في رتبتين فلا يرى حينئذ إلا ذاتين، وحيث إن معروض الحكم في كلية

في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له؛ فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي.

وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من «حديث الرفع» و«أصالة الحل» تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الإحتياط؛ وقد عرفت: أن إيجاب الإحتياط يكون في طول الواقع ومتفرعاً عليه؛ فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه، فتأمل.

هذا تمام الكلام في إمكان التعبد بالأمارات الغير العلمية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنه لا محذور فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً.

المبحث الثاني

في تأسيس الأصل عند الشك في التعبد بالأمانة

ولا ينبغي التأمل والإشكال في أن الأصل يقتضى حرمة التعبد بكل أمانة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع.

ويدل على ذلك من الكتاب: قوله تعالى «قل الله أذن لكم أم على الله تفترون» (١) بناءً على شمول الإفتراء لمطلق إسناد الشيء إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنه منه تعالى، لا خصوص ما علم أنه ليس منه تعالى - كما قيل - ولو سلم عدم شمول الإفتراء لما لا يعلم موضوعاً فلا أقل من شموله حكماً، لأنه جعل في مقابل الإذن؛ فتدل الآية الشريفة على أن كل ما لم يؤذن

المقامات هو نفس العنوان لا المعنوي، فوحدة المعنوي لا يضر بتعدد الحكم لكل منها بعنوان غير الآخر. ولقد أبسطنا الكلام في مسألة التجري؛ وهذا البيان أيضاً رفعنا هناك التضاد بين قبح التجري وحسن الواقع، كما عرفت؛ فتدبر في المقام فإنه من مزال الأقدام.

فيه فهو افتراء، إمّا موضوعاً، وإمّا حكماً.

ومن السنة: قوله عليه السلام «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» (١) بناءً على كون التويخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا لأجل التصدي للقضاء مع عدم كونه أهلاً له.

ومن الإجماع: ما ادّعاه الوحيد البهباني (قدس سره) من أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البدييات عند العوام فضلاً عن الخواص.

ومن العقل: إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنّه منه، فإنّ ذلك تصرف في سلطنة المولى وخروج عمّا يقتضيه وظائف العبودية.

وبالجملة: لا إشكال ولا كلام في قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة. نعم: وقع الكلام في مسألة قبح التشريع من جهات:

الجهة الأولى: هل حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح المعصية ممّا لا تنا له يد الجعل الشرعى ولا يستتبع خطاباً مولوياً بجرمته؟ أو أنّ حكمه بقبح التشريع يستتبع الحكم الشرعى بجرمته ولو بقاعدة الملازمة؟ ذهب إلى الأول المحقق الخراساني (قدس سره) وحمل ما ورد في الكتاب والسنة في هذا الباب على الإرشاد، نظير قوله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله».

وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الثاني، حيث استدل على حرمة التشريع بالأدلة الأربعة؛ وهو الأقوى، لأنّ الأحكام العقلية التي لا تستتبع الخطابات الشرعية إنّما هي فيما إذا كانت واقعة في سلسلة معلولات الأحكام كقبح المعصية وحسن الطاعة، لا في ما إذا كانت واقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح العقلي الناشئ عن إدراك المصالح

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦

والمفاسد؛ فإنّ الأحكام العقلية الراجعة إلى هذا الباب كلّها تكون مورد القاعدة الملازمة، ويستتبعها الخطابات الشرعية؛ ومسألة قبح التشريع من هذا الباب، لأنّ حكم العقل بقبحه ليس واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام، بل هو حكم ابتدائي من العقل لما فيه من المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له؛ وإن شئت قلت: إنّ التشريع من أفراد الكذب الذي يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته (١)

الجهة الثانية: هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المشرع به بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلاً وحرماً شرعاً، أو إنه لا يسرى إلى الفعل بل يكون التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المشرع به على ما هو عليه؟ ذهب إلى الوجه الثاني المحقق الخراساني (قدس سره) وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الأوّل، حيث قال (قدس سره): والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير علم متعبداً به و متديناً به... الخ، ومال إليه شيخنا الاستاذ (مدظله) بتقريب: أنّه من الممكن أن يكون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيّرة لجهة حسن العمل وقبحه، فيكون الإلتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عما هو عليه (٢) وتطراً عليه

(١) أقول: عمدة الكلام في المقام، هو أن العقل في باب التشريع كما يستقل بالقبح، يستقل بالعقوبة أيضاً أم لا، وبعبارة اخرى: هل حكمه بقبحه من تبعات موجبة لاستحقاق العقوبة بنفس عنوانه؟ أم استحقاق العقوبة فيه من تبعات حكمه لا نفسه وأنّ ما هو من تبعات نفسه مجرد قبحه؟ وهذه الجهة أيضاً ما يترتب بين المعصية وسائر المقبحات الاخرى لا مجرد طولية عنوان للحكم وعدمه؛ وعليه نقول:

لا غرو في دعوى أنّ التشريع المتجرى نحو طغيان على المولى وجسارة موجبة بنفسه للعقوبة بلا احتياج إلى حكم مولوى، كيف! ولا أظنّ من ينكر الملازمة كلىة إنكار عدم استحقاق المشرّع للعقاب نظير الإفتاء على المولى؛ فتأمل.

(٢) أقول: لا نرى فرقاً من هذه الجهة بين التشريع في فعل نفسه أو التشريع في عمل غيره - كتشريع وجوب الصلاة على الحائض - فهل يتوهم أحد أن الثاني موجب لحرمة فعل الغير؟! فليكن الأوّل أيضاً كذلك؛ فتدبر.

بذلك جهة مفسدة تقتضى قبحه عقلاً وحرمة شرعاً، وظاهر قوله: «رجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» (١) حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدل على حرمة نفس العمل.

الجهة الثالثة: هل صحة التعبد بالأمانة والإلتزام بمؤدّاهها على أنّه حكم الله تعالى يلزم حجيتها بحيث يستكشف من عدم جواز التعبد عدم الحجية؟ أو أنّ الحجية من اللوازم الأعم؟ فقد تكون الأمانة حجة مع عدم جواز التعبد بها وإسنادها إلى الشارع.

ظاهر كلام المحقق الخراساني (قدس سره) هو الثاني، بل صريح كلامه ذلك، حيث قال: وأما صحة الإلتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها، ضرورة أنّ حجية الظن عقلاً على تقرير الحكومة في حال الإنسداد لا يوجب صحتهما... الخ.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ معنى جعل الأمانة حجة هو كونها وسطاً لإثبات متعلقها وإحراز مؤدّاهها (٢) فيكون حالها حال العلم، وهل يمكن أن يقال: إنه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز إسناده إلى الشارع إذا كان المتعلق من الأحكام الشرعية؟ والأمانة بعد جعلها حجة تكون كالعلم. وما

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦

(٢) أقول: قد تقدّم سابقاً أنّ مجرد جعل الوسطية تنزيلاً لا يفي بالمنجزية، بل المنجز هو الأمر الطريق المستكشف من هذا الجعل الذى هو المصحح للتزليل؛ ومن المعلوم: أنّ منجزيته غير ملازم لوجوب التعبد بمؤدّاه؛ كيف! وهذا الأمر المنجز موجود في إيجاب الإحتياط في الشبهات البدوية، مع أنّه لا يجوز التعبد المزبور فيها؛ وهكذا لو فرض ورود الأمر بالعمل بالظن الفلاني بلالسان تنزير في البين، إذ مثل هذا الأمر أيضاً منشأ حجيته، مع أنّه لا يجوز التعبد في مثله؛ كما أنّ الظن على الحكومة في باب الإنسداد عند من لا يرى العلم الإجمالى مؤثراً - إقاماً لذاته أو لشبهة انحلاله - لا يبد من الإلتزام بمثبئية الظن وأنّ مسقطيته إنّما هو على مسلك التبعض في الإحتياط، وهو غير حجية الظن ومنجزيته في حال الإنسداد، كما لا يخفى.

أفاده: من أنّ الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية مع عدم صحة إسناد متعلقه إلى الشارع وعدم جواز التعبد به، فقد عرفت - في أول مبحث الظن - ما فيه، وحاصله: أنه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة مثبتاً لمتعلقه، بل شأن العقل هو الإدراك وليس من وظيفته التشريع؛ وحكمه باعتبار الظن في حال الإنسداد ليس معناه كون الظن حجة مثبتاً لمتعلقه، بل معناه الإكتفاء بالإطاعة الظنية للأحكام المعلومة بالإجمال عند تعذر الإطاعة العلمية؛ وهذا المعنى أجنبي عن معنى الحجية، فإنّ الحجة تقع في طريق إثبات التكاليف والظن بناءً على الحكومة يقع في طريق إسقاط التكاليف؛ وسيأتي توضيح ذلك - إن شاء الله تعالى - في دليل الإنسداد.

وبالجملة: صحة التعبد بالأمانة وجواز إسناد مؤداها إلى الشارع من اللوازم التي لا تنفك عن حجيتها، ولا يعقل التفكيك بينهما؛ فمن حرمة التعبد بالأمانة التي لم يعلم التعبد بها من الشارع - كما هو مقتضى الأدلة المتقدمة - يستكشف عدم حجيتها؛ بل الشك في الحجية يلزم القطع بعدم الحجية، لا بمعنى أخذ العلم بالحجية موضوعاً لها بحيث لا تكون حجة واقعاً مع عدم العلم بها، فإنّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّ الحجية كسائر الأحكام الوضعية والتكليفية لا يدور وجودها الواقعي مدار العلم بها، بل بمعنى عدم ترتب آثار الحجية عليها من كونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، فإنّ التنجز يتوقف على العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه، والمكلف لا يكون معذوراً إلا إذا استند في العمل إلى الحجية ويتوقف على العلم بها موضوعاً وحكماً؛ ويأتي مزيد توضيح لذلك في المباحث الآتية.

الجهة الرابعة: هل الحكم العقلي بقبح التعبد بما يشك في التعبد به وإسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه من الأحكام العقلية الطريقية نظير حكمه بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع في الظلم من

التصرف في أموال الناس وأعراضهم؟ أو أنّ حكم العقل بذلك ليس طريقياً؟
الظاهر أن يكون هو الثاني؛ بل لا ينبغي التأمل فيه، فإنّ تمام المناط في نظر
العقل هو الإسناد إلى الشارع ما لا يعلم أنه منه، من غير دخل للواقع في ذلك؛
فلو فرض أنّ المتعبد به كان في الواقع ممّا شرّعه الشارع ولكن المكلف لم يعلم
بتشريعه وأسنده إلى الشارع من غير علم كان ذلك من التشريع القبيح،
لتحقق تمام المناط والموضوع الذي يستقل العقل بقبحه؛ ولو انعكس الأمر
وأسند المكلف إلى الشارع ما علم بتشريعه إياه وكان في الواقع ممّا لم يشرّعه
الشارع لم يكن المكلف مشرّعاً، لا أنّه يكون مشرّعاً ولمكان جهله يكون معذوراً
عند العقل.

وبالجملة: ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلف أو لا يصيبه،
بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إياه،
سواء علم المكلف بالعدم أو ظن أو شك، وسواء كان في الواقع ممّا شرّعه
الشارع أو لم يكن؛ فليس حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح الظلم،
فإنّ العقل إنّما يستقل بقبح الظلم، وهو عبارة عن التصرف في أموال الناس
وأعراضهم وأعراضهم، غاية أنّه مع الشك في كون المال مال الناس يحكم
العقل حكماً طريقياً بقبح التصرف فيه، مخافة أن يكون المال مال الناس فيقع
المكلف في مفسدة التصرف في مال الناس ظلماً وعدواناً؛ فللعقل في باب
الظلم حكمان: حكم موضوعي بقبح التصرف فيما هو مال الناس واقعاً عند
الإلتفات إليه، وحكم آخر طريق بقبح التصرف فيما يشك كونه مال
الناس (١) فلو خالف المكلف وأقدم على التصرف في المشكوك ولم يكن

(١) أقول: المراد من الأحكام الطريقية هو الإنشاءات الحاكية عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها
وكاشفة عن الترخيص في صورة المخالفة؛ ومثل هذا المعنى غير متصور في مثل حكم العقل بقبح الشيء في ظرف
الجهل بقبحه واقعاً، إذ الوجودان بعد ما حكم بالقبح في ظرف الشك يستحيل كشفه عن الترخيص في صورة
المخالفة، إذ لا يزمع احتمال المخالفة أن لا يستقل بقبح شيء؛ ومع استقلاله به حينئذ لا يحمص من الإلتزام
←

في الواقع مال الناس فليس عليه إلاّ تبعة التجري، وأين هذا من باب التشريع؟ فإنه ليس للعقل فيه إلاّ حكم واحد بمناط واحد يعتم صورة العلم والظن والشك.

والحاصل: أنّ الأحكام العقلية قسمين: أحدهما: ما يكون للعقل حكم واحد بمناط واحد يعتم صورة العلم والظن والشك، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح التشريع.

ثانيهما: ما يكون للعقل حكمان: حكم على الموضوع الواقعي الذي استقل بقبحه، وحكم آخر طريق على ما يشك أنه من مصاديق الموضوع الواقعي، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح الظلم.

وقد يقع الشك في بعض الأحكام العقلية أنه من أتى القسمين؟ كحكمه بقبح الإقدام على الضرر، فإنه يحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل بقبح الإقدام عليه هو الضرر الواقعي، وله حكم آخر طريق بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع في الضرر؛ ويحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل مطلقاً («ما لا يأمن منه الوقوع في الضرر») سواء في ذلك صورة العلم بالضرر أو الظن أو الشك، كان في الواقع ضرراً أو لم يكن.

هذا، ولكن ظاهر المحكى من تسالم الأصحاب على أنّ سلوك الطريق الذي يظن أو يقطع فيه الضرر والخطر يكون معصية ويجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف وتبين عدم الضرر، هو أن يكون قبح الضرر عندهم كقبح التشريع ليس للعقل فيه إلاّ حكم واحد، إذ لو كان للعقل فيه حكمان - كباب الظلم - كان اللازم عدم وجوب إتمام الصلاة عند انكشاف الخلاف

بالموضوعية، وبعده لا يفهم فرق بين الظلم والتشريع، إذ في كل منها يحكم العقل وجداناً بقبحه طابق الواقع أم خالف؛ وحينئذ لا نفهم لهذا الحكم الطريق مفهوماً محضاً في باب الظلم دون غيره. نعم: يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح ما هو مشكوك الظلم، بل الذي يستقل هو قبح الظلم الواقعي عند إحراز ظلمه، نظراً إلى دخل العلم في كليات المستقلات العقلية في حكمه بحسن أم قبح، كما لا يخفى.

وتبيّن عدم الضرر، لأنّه لم يتحقق ما هو الموضوع لحكم العقل بالقبح ليستتبع الحكم الشرعي بالحرمه حتى يكون السفر معصية يجب فيه إتمام الصلاة، بل غايته أن يكون سلوك الطريق من التجري؛ فتسالم الأصحاب على هذه الفتوى لا ينطبق إلا بالحاق باب الضرر باب التشريع، من حيث كون الموضوع لحكم العقل بالقبح مطلق ما لا يأمن، فتأمل جيّداً.

تمّة:

قد عرفت: أنّ الأصل عند الشك في حجية كل أمانة يقتضى حرمة التعبد بها والإلتزام بمؤدّاتها بمقتضى الأدلة المتقدمة.

وقد يقرر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية؛ لأنّ حجية الأمانة من الحوادث وكل حادث مسبوق بالعدم.

وقد منع الشيخ (قدس سره) عن جريان استصحاب عدم الحجية، وأفاد في وجهه بما حاصله: أنّه لا يترتب على مقتضى الإستصحاب أثر عملي، فإنّه يكفي في حرمة العمل والتعبد نفس الشك في الحجية، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالأمانة حتى يجرى استصحاب العدم، فإنّ الإستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشك. هذا حاصل ما أفاده الشيخ (قدس سره) في وجه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية.

وردّه المحقق الخراساني (قدس سره) بما حاصله: أنّ الحاجة إلى الأثر في جريان الأصل إنّما هو في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، وأمّا الاصول الجارية في الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي ما وراء المؤدّي، بل يكفي في صحّة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدّي - من بقاء الحكم في الإستصحابات الوجودية وعدمه في الإستصحابات العدمية - بداهة أنّ وجوب الشيء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التي يصح جريان

الأصل بلحاظها، فلا حاجة إلى أثر آخر وراء ذلك؛ والحجية وعدمها من جملة الأحكام، فيجوز استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجية، فإن استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب؛ فكما أنه لا يتوقف استصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب، كذلك استصحاب عدم الحجية.

ثم أفاد (قدس سره) أنه لو سلم كون الحجية من الموضوعات الخارجية التي يتوقف جريان الأصل فيها على أن يكون في البين أثر عملي؛ إلا أن ذلك لا يمنع عن استصحاب عدم الحجية، فإن حرمة التعبد كما يكون أثراً للشك في الحجية كذلك يكون أثراً لعدم الحجية واقعاً؛ فيكون الشك في الحجية مورداً لكل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك؛ ويقدم الإستصحاب على القاعدة لحكومته عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها. ثم بين ضابطاً كلياً بما حاصله: أن الأثر إذا كان مترتباً على الواقع فقط فلا مجال للاستصحاب، وإن كان مترتباً على الشك فقط فلا مجال إلا للقاعدة المضروبة للشك، وإن كان مترتباً على كل من الواقع والشك فلكل من الإستصحاب والقاعدة مجال، إلا أن الإستصحاب يقدم لحكومته عليها.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) رداً على ما أفاده

الشيخ (قدس سره).

وأنت خبير بما فيه! أما ما أفاده (قدس سره) أولاً: من أن الحجية بنفسها من الأحكام فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدى أثر عملي، ففيه: أن ما اشتهر من أنه «في الاصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي»، إنما هو لأجل أن المؤدى بنفسه من الآثار العملية (١) وإلا فلا يمكن أن تجرى الاصول من دون أن يترتب

(١) أقول: الذي يحتاج في الاستصحاب كون المستصحب مما يترتب عليه العمل، بمعنى كونه مقتضياً له ولو

عليها أثر عملي؛ من غير فرق في ذلك بين الاصول الموضوعية والحكمية، فإنّ الاصول إنّما تكون وظائف عملية، لما عرفت آنفاً: من أنّ المفعول فيها هو الجرى العملي، وبذلك تمتاز الاصول من الأمارات، فإنّ الأمانة تقتضى الثبوت الواقعي ولا يتوقف التعبد بها على أن يكون المؤدى ممّا يقتضى الجرى العملي، بل يكفي في التعبد بها أن يترتب عليها أثر عملي ولو بألف واسطة لكي لا يلزم اللغوية، فلا مانع من قيام الأمانة على عدم الحجية بعد ما كان مفادها عدم الثبوت الواقعي.

وبالجملة: لا يعقل أن يجرى الأصل من دون أن يقتضى الجرى والبناء العملي؛ ولما كانت الاصول الحكمية بنفسها تقتضى الجرى العملي على طبق المؤدى كان الأصل جارياً بلا حاجة إلى أن يكون أثر عملي وراء المؤدى؛ وإلا فلو فرض أصل حكيم لا يقتضى الجرى العملي فلا يكاد يجرى، لعدم

في ظرف العلم به، بلا واسطة أو بواسطة اثر شرعي، نظير الوجوب الذي هو مقتضى للعمل ولو في ظرف العلم به، كما أنّ نفيه موجب لنفي العمل المستند إلى عدم المقتضى؛ وهذا المعنى موجود في الحجية المفعولة، بملاحظة كونها موضوعاً لحكم العقل بموافقها عند العلم به، وعدم وجوبه عند عدمها لعدم المقتضى؛ وليس أثرها محضاً بخصوص حرمة التعبد بمؤداه كى يختص ذلك بحال شكه وكان من تبعات نفس الشك بها؛ كيف! وقد قلنا بأنّ حرمة التعبد ليس من لوازم عدم الحجية، وإن كان جوازه من لوازم حجيتها؛ وحينئذ لا يبقى مجال لمثل هذا التعب في ردّ هذا القائل، خصوصاً في إلزامه بأنّ عدم الحجية يقتضى الرخصة، مع أنه ليس كذلك، لأنّ الأحكام بأسرها مضاة، وليس نقيض كل عين الآخر، ولا يقتضى أيضاً إثباته بدليل التعبد الذي هو مفاد الأصل، لعدم حجية مثبتات الاصول، فلا يكون نتيجة استصحاب عدم الوجوب إلا رخصة العقل لترك العمل بنفس شكه من جهة قبح العقاب بلا بيان؛ وحينئذ كيف يكون استصحاب عدم حاكمياً على قبح العقاب بلا بيان، بل لازم كلامه كون المورد مجرى القاعدة، لا مجرى الاستصحاب، إلا بناء على حجية مثبتة من إثبات الرخصة الشرعية، وهو كما ترى! وحينئذ ما تقول في استصحاب عدم الوجوب نقول به في استصحاب عدم الحجية.

ولعمري! أنّ عمدة ما أوقعه في هذا المحذور تحيّل أن أثر عدم الحجية منحصر لجهة التعبد بمؤداه الذي مترتب في فرضه على نفس الشك، وهو أول شيء ينكر! بل عمدة أثر عدم الحجية عدم حكم العقل بلزوم موافقته، لعدم المقتضى - نظير حكمه بعدم لزوم العمل والإمتثال في صورة عدم وجوبه - وأنّ مصحح جريان الاستصحاب في المقامين متساويان؛ فتدبر، ولا تبادر بالإشكال على الأساطين!.

صحة التعبد به؛ والحجية وإن كانت من الأحكام الوضعية وكانت بنفسها ممّا تنالها يد الجعل، إلاّ أنّها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر عملي أصلاً؛ والآثار المترتبة عليها -منها: ما يترتب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة. ومنها: ما يترتب على نفس الشك في حجيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع؛ فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملي حتى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجية أثر إلاّ حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجداناً، لما عرفت: من أنّ الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد؛ فجريان الإستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالاً منه، فإنّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان أو كلاهما تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرر بالوجدان بالتعبد، فهو أسوأ حالاً من تحصيل الحاصل.

وبالجملّة: فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية، فإنّ عدم الوجوب كالوجوب بنفسه ممّا يتعلق بعمل المكلف ويقتضى الجرى العملي نحوه، لأنّ عدم الوجوب يقتضى الرخصة الشرعية في الفعل، وهي ليست حاصلة بنفس الشك وجداناً، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكماً على البراءة العقلية والشرعية، لأنّ البراءة لا تقتضى أزيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع. وأمّا الرخصة الواقعية فلا يكاد تشبها البراءة، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجية الذي لا يترتب عليه أثر إلاّ ما كان حاصلاً بنفس الشك، فتأمل. (١)

(١) وجهه: هو أنّه قد يحتلج في البال: أنّ المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضى المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك في نسخها، لأنّ استحالة التعبد بأحد النقيضين يلزم استحالة التعبد بالنقيض الآخر؛ وإن كان يمكن منع الملازمة، فإنّ المسلم من الملازمة هو أنّ القدرة على أحد النقيضين يلزم القدرة على النقيض الآخر، وأمّا التعبد بأحد النقيضين فلا يلزم التعبد بالآخر، إذ قد لا يكون محل للتعبد

و أمّا ما أفاده (قدس سره) ثانياً: من أنّ حرمة التعبد بالأمانة كما يكون أثراً للشك في حجيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجيتها واقعاً، ففي ظرف الشك يجري كل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدم الإستصحاب لحكومته عليها.

ففيه: أنه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع (١) مع أنه على هذا الفرض لا يجري الإستصحاب أيضاً، لأنّ الأثر

بأحدهما - للزوم اللغوية أو غير ذلك - دون التعبد بالآخر (٥)

وقد يختلج في البال أيضاً: أنّ ذلك يقتضى عدم جواز قيام الأمانة المعتبرة على عدم حجية أمانة، فإنّ المعمول في باب الأمانات وإن لم يكن هو البناء العملي بل نفس الواسطة في الإثبات، إلاّ أنّه لا بد وأن يترتب على مؤدى الأمانة أثر عملي ولو بالآلف واسطة ليصح التعبد بها؛ والمفروض أنّه لا يترتب على عدم الحجية الواقعية أثر عملي، بل الأثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية، وهو حاصل قبل قيام الأمانة المعتبرة على ذلك. ولا يدفع هذا الإشكال مجرد كون الأمانة مثبتة لمؤداها الواقعي، لأنّ المفروض أنّ المؤدى ليس موضوعاً للأثر؛ فحال الأمانة القائمة على عدم حجية أمانة كحال الأمانة القائمة على موضوع لم يترتب عليه أثر عملي أصلاً ولو بالآلف واسطة.

ولا يقال: إنه بعد قيام الأمانة على عدم الحجية يحصل العلم بعدم الحجية والعلم بعدم الحجية كالشك فيها يكون موضوعاً لأثر حرمة التعبد، فإنّ العلم بعدم الحجية إنّما يحصل بعد قيام الأمانة والتعبد بها، والمفروض أنّه في المرتبة السابقة على قيام الأمانة تحقق موضوع الأثر فلا يكون مجالاً للتعبد بها، فتأمل جيّداً (منه).

(٥) أقول: لو كان أثر الحجية منحصرًا بجواز التعبد، لا شبهة في أنّ هذا الجواز منوط بالعلم بها، فقبل العلم يحرم التعبد به بمقتضى كلامه؛ وحينئذ يتوقف الأثر على الإستصحاب كى يوجب له العلم بالحجية، والإستصحاب أيضاً ينوط بهذا الأثر، فيدور؛ وحينئذ لا يرفع هذه الغائلة إلاّ بدعوى كفاية اقتضاء الأثر في المستصحب بلا احتياج إلى فعليته؛ ولازمه حينئذ كفاية نفي المقتضى في طرف إستصحاب عدمه بلا احتياج إلى أثر آخر، كما هو في إستصحاب الوجوب ونفيه - على ما أسلفناه - ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه جريان الأمانة على عدم الحجية، شكر الله سعيه في هذا التعب العظيم!

(١) أقول: إذا فرض كون الواقع مقتضياً لشيء والشك به مانعاً عن ترتبه، نظير وجوب الإمتثال بالنسبة إلى الوجوب وأمثاله، فهل لك محيص من الإلتزام بنفي الأثر المترتب على الأعم من عدم المقتضى ووجود المانع؟ وفي المقام «استاذنا» لا يريد إلاّ هذا، فلا ترمه بعدم المعقولة.

ثم بعد تسليم مدعاه ليس لك أن تنكر الإستصحاب، لأنّ ترتب الأثر على الشك في عرض ترتب الإستصحاب عليه؛ وبعد ذلك نقول: إنّ الأمر يدور في تطبيق الإستصحاب أو تطبيق كبرى هذا الأثر بين

يترتب بمجرد الشك، لتحقيق موضوعه؛ فلا يبقى مجال لجريان الإستصحاب، لأنه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الإستصحاب، فإنه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر، فأى فائدة في جريان الإستصحاب؟

وما قرع سمعك: من أن الإستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشك، فإنما هو فيما إذا كان ما يثبت الإستصحاب غير ما تثبته القاعدة - كقاعدة الطهارة والحل واستصحابها - فإن القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية (١) بل مفادها ليس إلا ترتيب آثار الطهارة والحلية: من جواز الإستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك؛ بخلاف الإستصحاب، فإن مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعية؛ وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الإستعمال وحلية الأكل من آثار أخرى؛ وعلى ذلك يبتنى جواز الصلاة في أجزاء الحيوان الذي شك في حليته إذا كان يجرى في الحيوان استصحاب الحلية - كما إذا كان غنماً فشك في مسخه إلى الأرنب - وعدم جواز الصلاة في

التخصيص والتخصص، لأن مجريان الإستصحاب يرتفع موضوع هذه الكبرى، فإنه مبني على عدم جريان الإستصحاب بمخصص خارجي، وإلا لا يصلح هذه الكبرى لتخصيصه، لأنه معلق على عدم جريانه. ولئن شئت قلت: إن لسان الإستصحاب ينفي موضوع هذه الكبرى فكان ناظراً إليه؛ بخلاف لسان الكبرى، فإنه ليس لسانه نفي موضوع الإستصحاب، بل جريانه موجب للغوية الإستصحاب، فالإستصحاب من الأول مانع عن جريانها؛ فتدبر.

ولئن شئت قلت: إن نتيجة الإستصحاب ترتب الأثر على عدم المقتضى ونتيجة القاعدة ترتب العدم على المانع، وباعترافه ترتب العدم على عدم المقتضى مقدم على الترتب على المانع.

(١) أقول: بالله! لو لم تثبت قاعدة الطهارة الواقعية التبعية يلزم عند العلم بنجاسة الماء المتوضى

منه، إما الحكم بصحة الوضوء واقعاً أو عدم صحة الوضوء بمثل هذا الماء، وهو كما ترى!

وجه الملازمة: أن موضوع صحة الوضوء واقعاً، إما الطهارة الواقعية أو الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية؛ فعلى الأول: فلا يجوز الوضوء به، لعدم إحراز الطهارة الواقعية. وعلى الثاني: يلزم عدم اقتضاء كشف نجاسته لبطلان وضوئه حين جريان القاعدة فيها؛ وحينئذ لا يحصى إلا أن تلتزم بأن مفاد قاعدة الطهارة أيضاً إثبات الطهارة الواقعية؛ وحينئذ من أين وجه تقدم الإستصحاب على القاعدة؟ فتدبر.

أجزائه إذا لم يجرى فيه استصحاب الحلية وإن كان تجرى فيه أصالة الحل، فاتّها لا تثبت الحلية الواقعية وكون الحيوان من الأنواع المحللة، مع أنّ جواز الصلاة قد رتب على الحلية الواقعية.

وكذا الكلام في قاعدة الإشتغال مع استصحاب بقاء التكليف، فإنه في المورد الذي تجرى فيه قاعدة الإشتغال لا يجرى فيه الإستصحاب، وفي المورد الذي يجرى فيه الإستصحاب لا تجرى فيه القاعدة؛ فإنّ القاعدة إنّما تجرى في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض أطرافه عن الإبتلاء بالإمتثال ونحوه، والإستصحاب يجرى عند الشك في فعل المأمور به.

فما ربّما يتوهّم من عبارة الشيخ (قدس سره) في المقام: من عدم جريان الإستصحاب في جميع موارد الشك في فعل المأمور به، فاسد؛ فتصريحه في مبحث الإشتغال بجريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في إتيان المأمور به وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال، وأين هذا ممّا نحن فيه ممّا كان الأثر المترتب على الإستصحاب عين الأثر المترتب على الشك؟! فالإنصاف: أنّه لا مجال لتوهّم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها؛ فتأمل فيما ذكرناه جيّداً.

المبحث الثالث

بعد ما عرفت: من أنّ مقتضى القاعدة عدم حجية ما شك في حجّيته من الطرق والأمارات إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على حجّية أمانة خاصة أو على حجّية كل أمانة تفيد الظن، فلا بد من صرف عنان الكلام إلى ما دلّ الدليل على اعتباره، أو قيل باعتباره من الأمارات.

و لا يخفى: أنّ البحث عن ذلك من أهمّ المباحث التي ينبغي تنقيحها، خصوصاً بالنسبة إلى من لم يلتزم بحجّية الظن المطلق، فإنّه لا بدّ له من إقامة الدليل على حجّية ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب من حيث

الظهور والصدور (١) ولا يغني البحث في حجية الظهور عن البحث في جهة الصدور (٢) بل لابد من إثبات حجية كل منهما؛ ولذلك عقد الأصحاب بحثاً في حجية الظواهر وبحثاً آخر في حجية الأخبار (٣) وعلى كل حال: ينبغي عقد الكلام في مقامين:

المقام الأول: في بيان الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص أو ما قيل بقيامه عليه.

المقام الثاني: في بيان الأدلة التي توهم دلالتها على اعتبار كل أمانة مفيدة للظن.

أما المقام الأول ففيه فصول:

الفصل الأول

في حجية الظواهر (٤)

اعلم: أنّ البحث في باب الظهورات تارة: يكون صغرياً، كالبحث

(١) أقول: بل وجهة الصدور أيضاً.

(٢) أقول: وبالعكس أيضاً.

(٣) أقول: ويقتضى بحثاً آخر في نفي جهة التقية أو التورية في كلامه أيضاً الذي يسمى بجهة الصدور،

كما أشرنا.

(٤) أقول: ينبغي أولاً أن يتكلم بأن ما هو المرجع عند العقلاء وكان بناهيم على العمل به هو أصالة الحقيقة أو العموم والإطلاق أو أصالة عدم القرينة على خلاف وضع اللفظ، أو أنّ مبنى بناهيم على ما انعقد عليه ظهور اللفظ ووجهة الكلام؛ وتظهر الثمرة في صورة اتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانعة عن انعقاد الظهور، فأنه حينئذ لا يجري للأصل الآخر، بخلاف الاصول السابقة؛ كما أنه في صورة انعقاد الظهور بالقرائن العامة أو

عن الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة: من وقوع الأمر عقيب الحظر، والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك مما يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام أو للجمل التركيبية - أى ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه - فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثاً عن المبادئ، كالبحث عن الرواة وسلسلة السند.

واخرى: يكون كبروياً كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، فإنّ البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الاصولية، لا من المبادئ - كما توهم - بتخيل أنّ البحث عن دليلية الدليل لا يرجع إلى البحث عن العوارض، بل من المباحث الراجعة إلى أصل تحقق الموضوع.

ولا يخفى ما فيه، لما تقدّم (في صدر الجزء الأول من الكتاب) من أنّ الموضوع في علم الاصول ليس هو خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليلتها لتختص مسائل علم الاصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأربعة، بل البحث عن كل ما يقع في طريق الإستنباط يكون بحثاً اصولياً، لأنّ مسائل علم الاصول هى الكبريات التى تقع في طريق الإستنباط، ومن أوضحها مسألة حجية الظواهر وحجية الخبر الواحد.

ثم إنّ المباحث التى ترجع إلى الصغرى - منها: ما تقدم البحث عنه في باب الأوامر والنواهي والعام والخاص، كالبحث عن وقوع الأمر عقيب الحظر والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك من القرائن العامة التى تقتضى

١- خاصة - كالوقوع عقيب الحظر مثلاً - لا يبقى مجال لأصالة الحقيقة وكان لأصالة الظهور مجال. نعم: الذى يستهل الخطاب إمكان دعوى اليقين بأنّ بنائهم في باب الألفاظ على الأخذ بما عليه وجهة الكلام من الظهور، لا بصرف احتمال الحقيقة بلا ظهور.

ومن هذه الجهة أوردنا على القوم بأنّ البحث في أنّ التبادر لا يرد وأنّ يكون مستنداً إلى حاق اللفظ، مستدرك. نعم: بناء على كون مدار العقلاء على أصالة الحقيقة، كان له مجال. ولكن أنّى لهم باثباته؛ فتدبر جيداً.

ظهور الكلام على خلاف ما كان ظاهراً فيه لولا احتفاه بتلك القرائن .
ومنها: ما يأتي البحث عنه بعد ذلك ، كالبحث عن حجية قول
اللغوى .

والمقصود بالكلام فعلاً هو البحث عن الكبرى (وهى حجية الظواهر)
ونعنى بحجية الظواهر الحكم بأن ما تكفله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو
المراد النفس الأمري والبناء على أن الكلام بظاهره قد سبق لإفادة المراد؛ ولا
إشكال فى أن بناء العقلاء على ذلك فى الجملة، بل عليه يدور رضى معاشهم
ونظامهم، فإنه لو لا اعتبار الظهور والبناء على أن الظاهر هو المراد لاختل
النظام ولما قام للعقلاء سوق .

و من المعلوم: أنه ليس فى طريقة العقلاء ما يقتضى التعبد بذلك، بل
لمكان أنهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلم ما يكون الكلام ظاهراً فيه،
لأن احتمال إرادة خلاف الظاهر إنما ينشأ من احتمال غفلة المتكلم من نصب
قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك
مما يوجب انقذاح احتمال عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام؛ وكل هذه
الإحتمالات منفية بالاصول العقلية التى جرت عليها طريقتهم، والشارع
قرّرهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضاً لأنه أحدهم؛ فإنه ليس
للشارع طريق خاص فى بيان مراداته، بل يتكلم على طبق تكلم العقلاء، بل
لا يتطرق بعض الإحتمالات التى توجب الشك فى إرادة ظاهر الكلام فى كلامه
كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة- فلم يبق إلا احتمال عدم إرادة استيفاء
تمام مراده من الكلام وهو منقضى بالأصل .

وبالجملة: لا إشكال فى اعتبار الظواهر، من غير فرق بين ظواهر كلام
الشارع وغيره، ومن غير فرق بين ظواهر الكتاب العزيز وغيره؛ وإن نسب إلى
الأخباريين عدم جواز العمل بظواهر الكتاب العزيز، واستدلوا على ذلك
بوجهين:

الأول: العلم الإجمالي بتقييد وتخصيص كثير من المطلقات والعمومات الكتابية، والعلم الإجمالي كما يمنع عن جريان الاصول العملية يمنع عن جريان الاصول اللفظية: من أصالة العموم والإطلاق التي عليها مبنى الظهورات.

الثاني: الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب.

ولا يخفى ما في كلا الوجهين.

أما الأول: فلأنّ العلم الإجمالي ينحل بالفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعتور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها (١) وقد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث العام والخاص.

وأما الثاني: فلأنّ الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب وإن كانت مستفيضة بل متواترة، إلّا أنّها على كثرتها بين طائفتين: طائفة تدل على المنع عن تفسير القرآن بالرأى والإستحسانات الظنية، وطائفة تدل على المنع عن الإستقلال في العمل بظاهر الكتاب من دون مراجعة أهل البيت الذين نزل الكتاب في بيتهم (صلوات الله عليهم).

ولا يخفى: أنّ مفاد كل من الطائفتين أجنبى عما يدّعيه الأخباريون.

أما الطائفة الاولى: فلأنّ العلم بالظاهر لا يندرج في التفسير؛ لأنّه

(١) أقول: هذا المقدار لا يفي بجواب الشبهة، لما سيأتى في محله (إن شاء الله تعالى) من أنّ العلم التفصيلي اللاحق لا يوجب حل العلم الإجمالي السابق؛ فلا مخصص حينئذٍ أن يجاب بأنّ هذا العلم مقرون بعلم آخر، وهو العلم بمقدار من القرائن لو تفحصنا عنها لظفرنا بها؛ فإنّ مثل هذا العلم يوجب الفحص عن كل ظاهر، فإذا ظفرنا على قرينة على الخلاف نقطع بخروج ذلك الظهور عن دائرة العلم الصغير الموجب لاختلال العلم الكبير من الأول، كما لا يخفى.

عبارة عن «كشف القناع» فلا يعم الظاهر الذى لا قناع عليه، خصوصاً بعد تقييد التفسير في جملة من الروايات بالرأى الذى يحتاج إلى أعمال الإستحسانات الظنية؛ ولا إشكال أنّ سوق الروايات يقتضى وحدة المراد منها وأنها وردت لبيان إفادة معنى واحد، من غير فرق بين ما اطلق فيه التفسير، وبين ما قيد بالرأى.

وأما الطائفة الثانية: فلأنّ المدعى هو العمل بظاهر الكتاب بعد مراجعة ما ورد عن أهل البيت من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات، فإنه لا يدعى أحد جواز الإستقلال في العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم (عليهم السلام).

هذا مضافاً إلى ما ورد في جملة من الأخبار -لا يبعد أن تكون متواترة معنى- من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع إليه وعرض الأخبار المتعارضة عليه والأخذ بما وافقه الكتاب وطرح المخالف وغير ذلك ممّا يظهر منه المفروغية عن صحّة التمسك بظاهر الكتاب؛ فراجع أخبار الباب وتأمل فيها. والشيخ (قدس سره) وإن أطال الكلام في مقالة الأخباريين وكلام «السيد الصدر» إلا أنّ الإنصاف: أنّ المراجعة في أخبار الباب تغنى عن إطالة الكلام في فساد مقالة الأخباريين؛ فالتفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره ممّا لا سبيل إليه.

نعم: في باب الظواهر تفصيل آخر محكى عن المحقق القمى (قدس سره) لعلّه أقرب من تفصيل الأخباريين، وهو التفصيل بين من قصد إفهامه من الكلام وبين من لم يقصد، وحجية الظواهر تختص بالأول دون الثانى.

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنّه تارة: يكون الغرض من الكلام إفهام كل من ينظر إليه أو يطرق سمعه من دون أن يقصد من الكلام

إفهام شخص خاص - كما هو الشأن في كتب التأليف والتصنيف والأسناد والسجلات الراجعة إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك مما يكون يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يخاطب به شخص خاص - ولا إشكال في اعتبار الظواهر في مثل ذلك وعليه جرت طريقة العرف والعقلاء. واخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخص خاص - كما لو كان الكلام في مقام الجواب عن سؤال سائل خاص - فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره. أما السائل: فلأنّ الإحتمال الذي يحتمله في مقام التخاطب ليس إلا احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد، وهذا الإحتمال منفي بالأصل، وليس في البين احتمال آخر يحتمله المخاطب. وأما غير المخاطب: فلا ينحصر الإحتمال فيه باحتمال الغفلة، بل في البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية أو مقالية سابقة الذكر أو لاحقة الذكر معهودة بين المتكلم والمخاطب؛ ومع هذا الإحتمال لا يمكن الوثوق بأنّ ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظن بالمراد، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلم الذي دأبه الإعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام؛ وغالب الروايات التي بأيدينا تكون من هذا القبيل؛ لأنّها وردت أجوبة عن أسئلة لأشخاص خاصة، فلا يجوز الإعتماد على ظواهرها؛ خصوصاً مع أنّ من عادة الشارع الإعتماد على القرائن المنفصلة - كما يظهر للمتتبع في الأخبار - فعلى هذا ينبغي أن تكون حجية الأخبار المودعة في الكتب من صغرويات حجية الظن المطلق بمعونة مقدمات الإنسداد. هذا حاصل ما أفاده «المحقق القمي» فيما اختاره من التفصيل في حجية الظواهر بين المخاطب وغيره.

وأنت خبير بما فيه، فإنّ جميع المحتملات التي تقتضى عدم إرادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالاصول العقلائية (١) ولا اختصاص لاحتمال غفلة

(١) أقول: ذلك صحيح لو كان نظر «المحقق» إلى احتمال وجود القرائن الحفية بينه ومخاطبه، وأما لو

المتكلم عن نصب قرينة المراد، بل احتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال - وغير ذلك مما يفرض من الإحتمالات - كلها مرجوحة في نظر العرف منفية بأصالة العدم التي عليها بناء العقلاء، من غير فرق بين المخاطب وغيره.

نعم: احتمال القرينة المنفصلة بالنسبة إلى المتكلم الذي من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة يكون راجحاً، إلا أن ذلك يكون إنما يقتضى وجوب الفحص عنها، لا سقوط ظاهر كلامه عن الإعتبار؛ مع أن نسبة الأخبار إلينا نسبة كتب التأليف والتصنيف، فإن نقلة الروايات في مبدء السلسلة غالباً كانوا هم المخاطبين بالكلام - وقد اعترف بأن ظاهر الكلام حجة في حقهم - وبعد ذلك اودعت تلك الروايات في الاصول ثم في الجوامع والكتب؛ ولا بد وأن يكون الرواي عن الإمام (عليه السلام) يودع أو ينقل ماسمعه من الكلام بما احتف به من قرائن الحال والمقال، لأن الغرض من نقله هو إفهام الغير، فتكون الكتب المودعة فيها الروايات ككتب التأليف والتصنيف التي اعترف بحجية ظواهرها أيضاً لكل من نظر فيها.

فالإنصاف: أنه لا فرق في حجية الظواهر بين ظواهر الأخبار وغيرها، وبين من قصد إفهامه وغيره؛ هذا كله فيما يتعلق بحجية الظواهر من المباحث.

وأما المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر وتعيين أن اللفظ الكذائي ظاهر في أي معنى:

فخلاصة الكلام فيها: هو أن كل كلام يتضمن النسبة

كان نظره إلى عدم حجية الظهور إلا في صورة إحراز كون المتكلم في مقام تفهيم مراده لكل أحد لا لشخص خاص - وإلا فلا مجال لغيره بمصطلح الظن بمراده ولو نوعاً الذي هو المدار في الدلالة التصديقية الذي هو موضوع الحجية لدى العقلاء - فلا يفي بدفعه أصالة عدم القرينة الخفية لإثبات الحجية، كما لا يخفى.

وحينئذ لا يحصى من أن يقال: إنه يكفي لحجيته محض إحراز كونه في مقام التفهيم ولو لشخص خاص بلا احتياج إلى إحراز كونه في مقام تفهيم الكل، لبناء العقلاء على إلزام الطرف بسماع الغير كلامه.

التامة الخبرية والإنشائية له دلالة تصورية ودلالة تصديقية؛ ونعني بالدلالة التصورية دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية والعرفية، وبالذلة التصديقية دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى؛ فقد تكون دلالة الجملة على طبق دلالة المفردات - كما إذا لم يحتف بالكلام قرينة المجاز والتقيد والتخصيص ونحو ذلك مما يوجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات - وقد يكون مفاد دلالة الجملة مغايراً لمفاد دلالة المفردات - كما إذا احتف بالجملة ما يوجب صرفها عما يقتضيه مفاد المفردات - ولذا كانت الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه، فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الدلالة التصديقية، فإنه لا يصح الإخبار بما قال ونقل كلامه بالمعنى أو ترجمته بلغة أخرى إلا بعد الفراغ من الكلام، حتى يصح ضم أجزاء الكلام بعضها مع بعض وإلحاق ذيله بصدوره ليخبر عن مفاد الجملة، فلا يصح الإخبار بأن المتكلم قال: «رأيت حيواناً مفترساً» عقيب قوله: «رأيت أسداً» إلا إذا سكت المتكلم ولم يلحق «أن يرمى» بقوله «رأيت أسداً» وتستتبع هذه الدلالة التصديقية الدلالة على أن الظاهر هو المراد الذي كان مبحوثاً عنه سابقاً، فإن التصديق بأن الظاهر هو المراد إنما يكون بعد فرض انعقاد الظهور للكلام ليصح الإخبار بما قال، فيقال: قال كذا وما قاله هو المراد.

وهذا بخلاف الدلالة التصورية، فإنه في حين تشاغل المتكلم بالكلام تكون لمفردات كلامه هذه الدلالة، فإن السامع للكلام العارف بالأوضاع ينتقل ذهنه إلى مفاد المفردات، وإن كان المتكلم بعد متشاغلاً بالكلام، وذلك واضح.

ثم إن المتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصديقية التركيبية إن كان مفادها على خلاف ما يقتضيه مفاد المفردات إنما هو القرائن التي تحتف

بالكلام (١) فإنها هي المرجع في تشخيص الظهورات للجمل التركيبية، وهي قد تكون من القرائن العامة المضبوطة، كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهم الحظر وكالإستثناء عقيب الجمل المتعددة وكتعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادها، ونحو ذلك من القرائن العامة التي ادعى أنها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه لولا احتفاهه بتلك القرينة، وقد تقدم البحث عنها في الجزء الأول والثاني من الكتاب؛ وقد تكون من القرائن الخاصة في الموارد الجزئية، وهي ليست تحت ضابط كلي، بل تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات والمتكلمين.

والمتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصورية لمفردات الكلام هو الأوضاع اللغوية إذا لم تكن المعاني مرتكزة في أذهان أهل العرف، وإلا فالعبرة عليه وإن خالف الأوضاع اللغوية.

واستكشاف الأوضاع اللغوية إنما يكون من قول اللغوي، فإن أفاد قوله العلم بالوضع فهو، وإلا ففي حجية الظن الحاصل من قوله إشكال؛ وإن

(١) أقول: لا يخفى أن كل لفظ عند تجرده عن القرينة المتصلة به له دلالة على المعنى، بنحو يكفى فيه العلم بوضعه، وهو الذى عبارة عن انسباق المعنى إلى الذهن من دون احتياج إلى إحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة، وهو المتبرع عنه بالدلالة التصورية؛ من دون فرق فيه بين دلالة مفردات الكلام أو جملة، ولا بين مادة الكلام أو هيئته؛ كما أنه مع اتصال الكلام بالقرينة أيضاً، ربما يتحقق هذه الدلالة التصورية، كما لو صدر ذلك من النائم أو الغافل؛ وأيضاً لكل من مادة القضية وهيئته أو المفرد وجملة دلالة أخرى تصديقية، وهي التي تحتاج إلى إحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة، ولا يتصور مثله من النائم والغافل؛ وربما يكون مركز البحث في حجية الظواهر هذه الدلالة دون الأولى.

وربما يستنتج من مثل هذه الجهة في مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه جوازاً أو منعاً كما هو محمّر في محلّه؛ وحينئذ ما أدرى هذا المحقق البارع من أين جاء بهذا الاصطلاح في الدلالة التصورية والتصديقية؟! ولم التزم بأن لمفردات الكلام -ولو في طي الكلام- ظهور على خلاف جملة الكلام، إذ لو أريد من الجملة مجموع كلامه هيئة ومادة فالمادة لا تخرج عن هذه ذلك، فكيف لها ظهور وليس للجملة ظهور، وإن أريد من الجملة مفاد الهيئة بخصوصه فالتفكيك بين الظهورين في غاية المثانة؛ ولكن ذلك في فرض عدم اتصال المادة بالقرينة على خلافها، وهو خلاف فرضه، كما لا يخفى.

كان قد حكى الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوى بالخصوص،
لا من باب الظن المطلق.

وقد يستدل على ذلك بما دلّ على اعتبار قول أهل الخبرة، ولا ينبغي
الإشكال في الكبرى، فإنّ الرجوع إلى أهل الخبرة والإعتماد على قولهم ممّا قد
استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع؛ ولا
يعتبر في الرجوع إلى قولهم شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة، بل ولا
الإسلام؛ فإنّ اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ
الشهادة هي الإخبار عن حسّ، وقول أهل الخبرة يتضمن إعمال الرأى
والحدس (١) فهو باب آخر غير باب الشهادة؛ ولكن القدر المتيقن من بناء
العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً، إذ ليس بناء العقلاء على
التعبد بقول أهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق، بل التعبد إنّما هو من وظائف
المتشركة، وليس بناء العقلاء في شىء من المقامات على التعبد؛ فلا بد من
حصول الوثوق من قول أهل الخبرة وإن لم يجتمع فيه شرائط الشهادة، إلا إذا
كان في مورد الدعوى والخصومة، فإنّه لا بد من التعدد والعدالة، لقوله
صلّى الله عليه وآله: «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان» (٢) وغاية ما يقتضيه
الدليل على اعتبار قول أهل الخبرة هو أن يكون حدسهم كحسّهم في الإعتبار،
وهذا لا ينافى اعتبار اجتماع شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة في خصوص

(١) أقول: إذا كان حدسه قريباً بالحس، فلا غرو في إدخاله بباب الشهادة ولا يكون هذا الفرق
بفارق.

نعم: لو كان حدسه حجة ولو لم يكن قريباً بالحس، فامتيازه عن باب الشهادة صحيح؛ ولكن فيما أفيد
بعد ذلك من إمكان الاكتفاء في فصل الخصومة بصورة التعدد والعدالة نظر، إذ لنا منع اعتبار قولهم المستند
بالحدس محضاً. وحجة قول الفقيه للعامى بدليل مخصوص، لا من جهة كونهم أهل الخبرة؛ وحينئذ فالمتيقن من
حجيته استعماله على شرائط الشهادة لا مطلقاً.

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى الحديث ١

باب الخصومة (١) كما عليه الفتوى في باب خيار العيب والتقوم وغير ذلك.

وأما الصغرى: (وهى كون اللغوى من أهل الخبرة بمعانى الألفاظ وتعيين حقايقها ومجازاتها) فللمنع عنه مجال؛ لأن أهل اللغة شأنهم بيان موارد الإستعمالات، وتشخيص موارد لا يحتاج إلى إعمال الحدس والرأى بل هو من الامور الحسّية. نعم: فى استخراج المعنى الموضوع له من بين المعانى المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج إلى إعمال نحو من الرأى والإجتهد؛ وهذا الإعتبار يمكن اندراج قول اللغوى فى ضابط أهل الخبرة، إلا أنّ الغالب فى اللغة هو بيان موارد الإستعمالات؛ مع أنه لو فرض أنه عين المعنى الموضوع له فى حصول الوثوق من قول لغوى واحد محل منع.

فالإنصاف: أنّ كون اللغوى من أهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون إثباته خرط القتاد!!

وقد يستدل أيضاً على اعتبار قول اللغوى بالإنسداد الصغير، كما قرّبه الشيخ (قدس سره) بعد ما منع عنه أولاً.

ولا يخفى: أنّ انسداد باب العلم فى بعض الموضوعات التى يتوقف عليه العلم بالحكم إن أوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين أو العسر والخرج عند إعمال الاصول النافية أو العمل بالإحتياط، فهو يرجع إلى الإنسداد الكبير، كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقه الرواة وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات أهل الرجال؛ فإنّ انسداد باب العلم فى ذلك يوجب انسداد باب العلم فى معظم الأحكام، لأنّ غالب الأحكام إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فانسداد باب العلم بوثاقه الرواة

(١) أقول: فى الاكتفاء بأخبار الحدس المحض فى باب الخصومة نظر، من دون فرق بين خيار العيب وغيره؛ إلا إذا كان حدسه قريباً بالحس، كما أشرنا فى الحاشية السابقة.

يستلزم انسداد باب العلم في معظم الأحكام ويرجع إلى الإسداد الكبير، وسيأتي البحث عنه.

وإن كان انسداد باب العلم في بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم لا يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام وإن استلزم انسداد باب العلم في جملة من الأحكام بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول والعمل بالإحتياط فيها محذور الخروج عن الدين أو العسر والخرج، فهذا الإسداد ممّا لا أثر له ولا يوجب اعتبار الظن المطلق في تلك الأحكام، بل لابد من الأخذ بالقواعد.

وحينئذٍ ينبغي البحث عن أنّ انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه أولاً؟ الإنصاف: أنّه لا يوجب ذلك، لأنّ الحاجة إلى قول اللغوي أقلّ قليل، فإنّ الغالب انفتاح باب العلم بمعاني الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم والأخذ بالإحتياط لا يوجب المحذور المذكور والألفاظ التي ذكرها الشيخ (قدس سره) من انسداد باب العلم فيها -مع أنّها ليست بتلك المثابة من الكثرة- أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، والزائد المشكوك ليس بشيء يقتضى انسداد باب العلم بمعظم الفقه، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مبحث الإسداد.

وينبغي ختم الكلام في باب الظواهر بالتنبيه على امور:

الأول: لو حصل الوثوق من قول اللغوي بمعنى اللفظ، فهل يصير ذلك منشأً لظهور اللفظ في المعنى كما لو حصل العلم به؟ أو أنّه لا يصير منشأً لذلك، بل أقصاه أن يكون ذلك من الظن الخارجي الذي يوجب الظن بالحكم؟ الأقوى أنّه يصير منشأً للظهور (١) وليس من الامور الخارجية التي لا

(١) أقول: دعوى موجبة الوثوق بالوضع للجزم بالظهور غلط، لأنّه يرجع إلى دعوى كون الظن بالعلة

توجب انعقاد الظهور، فإنه لو كان هذا الوثوق حاصلًا قبل إلقاء الكلام إلى المخاطب لما كاد يشك في كونه موجباً لظهور الكلام، كما لو فرض أنه حصل الوثوق من قول اللغوى قبل نزول آية التيمم بأن معنى «الصعيد» هو خصوص التراب، ثم نزل قوله تعالى: «فتيمموا صعيداً طيباً» فإنه لا إشكال في أن الوثوق السابق يوجب ظهور لفظ «الصعيد» في خصوص التراب؛ فكذا الحال فيما لو حصل هذا الوثوق بعد نزول الآية، فإنه لا يعقل الفرق في ذلك بين حصول الوثوق قبل النزول أو بعده، كما لا يخفى.

الثاني: قد تقدم أنه لا يجوز الأخذ بظاهر كلام من كان من عاداته الإعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، وأما بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بارادة الظاهر، كما لا يبعد عدم حصوله في الغالب بالنسبة إلى الروايات، لقوة احتمال أن تكون في البين قرينة منفصلة تدلّ على إرادة خلاف الظاهر وقد اختفت علينا لدواعي الإختفاء، إلا أن ذلك لا يوجب التوقف في متابعة الظاهر بعد الفحص؛ ولا ينافي هذا ما تقدم: من أن بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق، لأنه فرق بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون إلا بعد الوثوق بأن الظاهر هو المراد -وعليه بناء العقلاء- (١) وبين ما

موجباً للقطع بالمعلول. نعم: له دعوى حجية هذا الوثوق الموجب للوثوق بالدلالة وحجيته؛ ولكن مرجعه إلى دعوى حجية الوثوق بالدلالة لدى العقلاء ودعواه على عهدة مدّعيه! وحدهى أنّ القائل المزبور أراد من الظهور ما يفيد الظن بالمراد، لا انسياق المعنى إلى الذهن، كما في المعاني المتبادرة من ألفاظها، وهو كما ترى!.

(١) أقول: لو كان مدار العقلاء على الوثوق الشخصى في معاشهم الذى تعلق غرضهم بالوصول إلى الواقع لانسد أمر المعاش لديهم، إذ لازمه عدم اتصال أموالهم بالبحر والبر للتجارة. ودعوى وثوقهم الشخصى في هذه الموارد خلاف الإنصاف؛ فلا محيص من دعوى كون مدارهم على الوثوق النوعى، وفي مثله لا يبقى مجال الفرق بين معاشهم ومعادهم؛ فما هو حجة في معاشهم هو المرجع عندهم في احتجاجهم لمواليهم، كما لا يخفى.

إذا كان الغرض الإلزام والإلتزام بالظواهر في مقام الحجة والإحتجاج، فإنه في مثل ذلك لا بد من الأخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد، إذ ليس للمولى مؤاخذه العبد على العمل بالظاهر عند عدم إرادته، كما أنه ليس للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة؛ وهذا ليس تفصيلاً في بناء العقلاء، حتى يقال: إنه لا معنى للتفصيل في بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية وطريقة الإحتجاج بين المولى والعبيد وما يلحق بذلك ممّا كان في البين إلزام والتزام، كالكلام الصادر بين الوكيل والموكل ونحو ذلك.

ويأتى لذلك مزيد توضيح في «الجزء الرابع».

الثالث: قد عرفت أنّ العبرة في الظهور هو ظهور الجملة التركيبية، ولا عبرة بظهور المفردات، إذ الكاشف عن المراد هو جملة الكلام بما له من النسب وبما له من الملحقات والقرائن المحتفة بالكلام؛ فلو فرض أنّ ظهور الجملة كان على خلاف ما يقتضيه وضع المفردات، كان اللازم هو الأخذ بظهور الجملة، بل لا يجوز الأخذ بما يقتضيه وضع المفردات إذا احتف بالكلام ما يوجب إجمال الجملة وعدم ظهورها في المراد؛ وذلك كلّه واضح لا يحتاج إلى بيان.

الفصل الثاني

في حجية الإجماع المنقول

و كان ينبغي تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد، فإنه لا دليل على حجية الإجماع المنقول إلاّ توهم اندراجه في الخبر الواحد فيعمّه أدلته، ولكن الشيخ (قدس سره) قدّم البحث عنه، ونحن أيضاً نفتفى إثره. وتنقيح البحث في ذلك يستدعى تقديم امور:

الأمر الأول: يعتبر في الخبر أن يكون المخبر به من الأمور المحسوسة بأحد الحواس الظاهرة (١) سواء في ذلك باب الخبر الواحد وباب الشهادة، فإنه يعتبر في

(١) أقول: قبل الخوض في المرام ينبغي بيان الخبر المستند إلى الحس أو ما هو القريب منه من الحدس وما هو حدسي محض، فنقول: إنه لا إشكال في المخبر به إن كان علم المخبر بمثله مستنداً إلى أحد حواسه الخمسة بلا واسطة، فهو حسي محض؛ كما أنه لو استند إلى مجرد علمه الناشئ من قرائن شخصية والمبادئ الحدسية المحضة - كالجفر والرمل والنوم وغير ذلك من حسن الظن بالمخبر من جهات عادية شخصية لا العادية النوعية - فهو أيضاً من الحدسيات المحضة؛ وأما إن كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به عادة، فهو أيضاً وإن كان المخبر به محرزاً عند المخبر بحدسه، ولكن حدسه هذا لما كان مستنداً إلى اللوازم الحسية العادية كان من الحدسيات القريبة إلى الحس؛ نظير الإخبار بالشجاعة وملكة العدالة وأمثالها من لوازمها المحسوسة العادية؛ وربما يكون ذلك أيضاً ملحقاً بالحس. وحينئذ فلو أخبر أحد إلى أحد موت زيد مثلاً، فالمخبر الثاني تارة: يخبر عن إخبار مخبره، فهو حسي محض لسماعه منه. وأخرى: يخبر عن نفس موت زيد الذي هو المخبر به لخبره؛ ففي هذه الصورة تارة: يكون هذا الخبر عن علمه به بالموت من قرائن شخصية حصلت له من مبادئ حدسية - من مثل حسن ظنه بالمخبر له من القرائن الشخصية غير اللوازم الحسية العادية - فهذا الخبر حدسي. وأخرى: يخبر عن الموت بملاحظة حصول علمه به من ملازمته مع المخبر بنحو يقطع من المبادئ الحسية واللوازم العادية بمطابقة قوله للواقع، فمثل هذا الخبر أيضاً من الحدسيات القريبة إلى الحس. وثالثة: يخبر بالموت لا من علمه الوجداني بوجود المخبر به خارجاً، بل من جهة علمه التعبدى من تصديقه بخبره تعبداً بعدالته، فهذا العلم التعبدى أيضاً ناشئ عن مبادئ حسية - من إحراز صغراه حساً وكبراه أيضاً بوجود دليله المحرز عنده سنداً ودلالة بالحس لكونه نصاً وكونه بوجدانه عادلاً أو بالشياع الملازم عادة لصدقه ومطابقته للواقع - فهذا أيضاً من الحدس القريب إلى الحس.

نعم: لو فرض كون دليل التعبد أيضاً حدسياً - ولو من جهة انتهائه سنداً ودلالة إلى أدلة ظنية أو بناء عقل أو مجرد إضائهم بقاعدة حدسية من حكمة أو جهة أخرى من القرائن الشخصية الموجبة للعلم بمطابقة بنائهم للواقع - فهو أيضاً ينتهي بالأخيرة إلى الحدس، وإن كان بعض مبادئه حسياً. وحيث ظهر ذلك، فنقول: إنه لا إشكال في عدم وفاء دليل حجية خبر الواحد بأزيد من الحسيات أو القريبة إلى الحس؛ كما أنه مع الشك في كونه حدسياً أم حسياً أيضاً يلحق بالحس.

وحينئذ فنقول: الظاهر أن من كان في زمان الغيبة الصغرى - كالسيد وأمثاله - أمكن في حقهم أن دعوتهم اتفاق تمام الأمة بلفظ «الإجماع» الظاهر فيه بنحو يقتضى دخول الإمام فيهم مستنداً إلى أمر حسي، فلا بأس بأخذ خبره لمحض احتمال حسيته؛ كما أن من يرى خبر السيد ويخبر لنا خبر السيد عن نفسه أيضاً بوجدانه لكونه خبر حسي يحكى عن خبر حسي؛ كما أنه لو أخبر بضمون خبر السيد من اتفاق الأمة في عصر السيد مستنداً إلى خبر السيد المحرز عنده بالوجدان بضميمة ملازمة قول السيد مع اتفاق من فيهم الإمام بمقدمات

كلّ منها أن يكون الإخبار عن حسن، غايته أنّه لو كان المخبر به من الأحكام الشرعية وما يلحق بها من الموضوعات التي ينبغي أن تتلقى من الشارع كان داخلياً في باب الخبر الواحد ويندرج في أدلة حجّيته، ولو كان المخبر به موضوعاً من الموضوعات الخارجية كان داخلياً في باب الشهادة ويندرج في أدلة حجّيتها، كقوله (عليه السلام) في ذيل رواية ابن صدقة: «والأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينة» (١)

وقد قيل: بعموم حجّية الخبر الواحد للموضوعات أيضاً. وفيه نظر، وبيانه موكول إلى محلّه.

و على كلّ حال: لا إشكال في أنّه يعتبر في كل من الشهادة وخبر الواحد أن يكون الإخبار عن حسن (٢) وبذلك يفترقان عن قول أهل الخبرة، لأنّ إخبارهم ليس عن حسن بل عن حدس ورأى واجتهاد، ولذا قلنا: لا يعتبر في حجّية قول أهل الخبرة ما يعتبر في حجّية الخبر الواحد والشهادة من الشرائط، كما تقدم.



حسبة. نظراً إلى نص كلام السيد فيه وإحراز عدالته بوجوده أو بالشياع الملازم له عادة بضميمة إحراز عدم خطائه أيضاً بمبادئ حسبة من الملازمات العادية بين التفاته وعدم خطائه بوجه. تقبل ذلك أيضاً، لأنّه من الحدس القريب بالحس؛ كما أنّه لو لم يحرز الواقع بوجوده بل أحرزه بدليل التعبد الشامل له بمقدمات وجدانية حسية من حيث دلالة دليل التعبد من نصيبته وسنده من جزمه بمطابقته للواقع بمبادئ حسية - كما أشرنا - فهو أيضاً إخبار عن حدس تعبدى مستند إلى الحس.

وعليه: فلنا أن ندعى: أنّ كل من يدعى الإجماع أو الإتفاق الظاهر في اتفاق من يصلح أن يكون الإمام فيهم ويحتمل في حقهم حسبة هذا المخبر به لهم أو حدس سيته القريبة إلى الحس، فلا بأس بالأخذ بمثل هذا الخبر، كما هو الشأن في بنائهم على الأخذ بخبر من يخبر بمضمون خبر غيره بمحض سماعه عن غيره، كإخباره بموت زيد أخبره غيره بموته من دون تشكيك فيه بحسبة خبره غالباً؛ فهكذا ما نحن فيه؛ فتدبر.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤

(٢) أقول: أو حدس قريب بالحس، كما أشرنا إليه سابقاً.

الأمر الثاني: نقل الإجماع تارة: يرجع إلى نقل السبب من أقوال العلماء وفتاويهم الكاشفة عن رأى المعصوم (عليه السلام) واخرى: يرجع إلى نقل نفس المسبب وهو رأيه (عليه السلام)، فان رجع إلى نقل السبب كان ذلك إخباراً عن الحسّ (١) ويندرج في عموم أدلة حجية الخبر الواحد؛ وإن رجع إلى نقل المسبب كان ذلك إخباراً عن الحدس، فلا عبسرة به (٢) ولا دليل على حجيته، إلا على بعض الوجوه في تقرير مدرك حجية الإجماع، كما سيأتي.

الأمر الثالث: اختلفت مشارب الأعلام في مدرك حجية الإجماع المحصل الذى هو أحد الأدلة الأربعة، فقليل: إنّ الوجه في حجيته دخول شخص المعصوم (عليه السلام) في المجمعين، ويحكى ذلك عن السيد المرتضى (قدس سره).

وقيل: إنّ قاعدة اللطف تقتضى أن يكون المجمع عليه هو حكم الله الواقعى الذى امر المعصوم (عليه السلام) بتبليغه إلى الأنام، ويحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره).

وقيل: إنّ المدرك في حجيته هو الحدس برأيه (عليه السلام) ورضاه بما اجمع عليه، للملازمة العادية بين اتفاق المرؤسين المنقادين على شىء وبين رضا الرئيس بذلك الشىء (٣) ويحكى ذلك عن بعض المتقدمين.

وقيل: إنّ حجيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حدّ يوجب

(١) أقول: وربما يكون إخباره بالسبب أيضاً عن حدس، فيلحق ذلك أيضاً بالإخبار عن المسبب.

(٢) أقول: اذا لم يكن حدسه قريباً إلى حسه، كما أشرنا، وإلا فيلحق بإخباره بالسبب

(٣) أقول: إذا كانت الملازمة عادية - نظير ملازمة لوازم الشجاعة وملكة العدالة - فهو حدسى قريب

بالحس، كما أسسنا في الحاشية الطويلة؛ فراجع.

القطع بالحكم، كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.
وقيل: إنّ الوجه في حجّيته إنّما هو لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين.

ولعلّ هذا الأخير أقرب المسالك، لأنّ مسلك الدخول ممّا لا سبيل إليه عادة في زمان الغيبة (١) بل ينحصر ذلك في زمان الحضور الذي كان الإمام (عليه السّلام) يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، فيمكن أن يكون الإمام (عليه السّلام) أحد المجمعين؛ وأمّا في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة.

نعم: قد يتفق في زمان الغيبة للأوحدى التشرف بخدمته وأخذ الحكم منه (عليه السّلام) فيدعى الإجماع عليه، وأين هذا من دعوى كون مبنى الإجماع على دخول شخصه (عليه السّلام) في المجمعين؟!

وأما مسلك اللطف: فهو بمكان من الضعف، لأنّه مبنى على أنّه يجب على الإمام (عليه السّلام) إلقاء الخلاف بين الامة إذا لم يكن الحكم المجمع عليه من أحكام الله تعالى؛ وذلك من أصله فاسد، فإنّ الواجب على الإمام (عليه السّلام) إنّما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدّى (عليه السّلام) ما هو وظيفته؛ وعروض الإختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الإختفاء لا دخل له بالإمام (عليه السّلام) حتى يجب عليه إلقاء الخلاف.

وأما مسلك الملازمة العادية: فاتفق المرؤسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع المرؤسين ورضا

(١) أقول: يعنى الكبرى، والسيد المرتضى في الغيبة الصغرى، وفي مثلها لا مانع من وصولهم إلى الإمام

(عليه السّلام) عادة.

الرئيس مجال؛ وأما إذا اتفق الإتفاق بلا تواطى منهم على ذلك، فهو ممّا لا يلازم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة.

وأما مسلك تراكم الظنون: فهو ممّا لا يندرج تحت ظابط كلى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص؛ فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصح أن يجعل ذلك مدركاً لحجية الإجماع.

فالإنصاف: أنّ الذى يمكن أن يدعى، هو أن يكون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين؛ ولكن هذا إذا لم يكن فى مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فأنه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإتفاق أحد هذه الامور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. نعم: لو كان الإتفاق مستمراً من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة (عليهم السلام) كـ«زرارة» و«محمد بن مسلم» إلى زمان أرباب الفتوى إلى زمن المتأخرين، فهو يكشف كشافاً قطعياً عن رضا المعصوم بذلك ولا يلتفت إلى القاعدة أو الأصل الموافق؛ إلا أنّ تحصيل مثل هذا الإتفاق ممّا لا سبيل إليه، بل القدر الممكن هو تحصيل الإتفاق من زمان أرباب الفتوى، وهذا الإتفاق لا يكشف عن نفس رضاه (عليه السلام) بل أقصاه أنه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل إذا لم يكن فى المورد أصل أو قاعدة، فأنه لا يمكن الإتفاق فى الفتوى اقتراحاً بلا مدرك.

و ممّا ذكرنا ظهر: ما فى عدّ الإجماع دليلاً برأسه فى مقابل الأدلة الثلاثة الاخر، فأنه على جميع المسالك لا يكون الإجماع مقابلاً للسنّة.

نعم: بناء على ما قرّبناه من المسلك يكون التقابل بين الإجماع والسنّة تقابل الإجمال والتفصيل، فإنّ الإجماع يكشف عن وجود دليل على الإجمال، فتأمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحاكى للإجماع إنّما يحكى السبب الكاشف عن المسبب والمنكشف، إلّا على مسلك الدخول؛ وقد عرفت فساد أصل المسلك. وأمّا على المسالك الأخرى: فالحكاية إنّما هي للسبب؛ وقد تقدم أنّ الحكاية إن رجعت إلى السبب تكون عن حسّ (١) لا عن حدس، فلا بد من الأخذ بما يحكيه من السبب، ويندرج ذلك في حجية الخبر الواحد؛ فإن كانت الحكاية لتمام السبب في نظر المنقول إليه فهو، وإلّا احتيج إلى ضمّ ما يكون تمام السبب؛ وهذا يختلف باختلاف الحاكى والمحكى له، فإن كان الحاكى للإجماع من المتقدمين على «العلامة» و «المحقق» و «الشهيد» -رحمهم الله- فلا عبرة بحكايته، لأنّ الغالب فيهم حكاية الإجماع على كل ما ينطبق على أصل أو قاعدة في نظرهم؛ ولا عبرة بنظر الغير في تطبيق المورد على الأصل أو القاعدة وإن كان نفس الأصل والقاعدة مورد الإجماع.

وأما إذا كان الحاكى من قبيل «الشهيد» و «المحقق» و «العلامة» فالإنصاف اعتبار حكايتهم، لأنّهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الإجماع الكاشفة عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل في البين. هذا خلاصة الكلام في الإجماع المنقول، ولا يستحق إطالة الكلام فيه أزيد ممّا ذكرنا؛ فتدبر جيّداً حتى يتضح لك الحال.

الفصل الثالث

مما قيل بحجّيته بالخصوص الشهرة في الفتوى

ولا بأس بالإشارة إلى أقسام الشهرة وأحكامها في المقام، وإن كان يأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والتراجيح.

(١) أقول: في إطلاقه نظر.

فنقول: الشهرة على أقسام ثلاثة: الشهرة الروائية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية.

أما الشهرة الروائية: فهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول والكتب قبل الجوامع الأربع؛ وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض والمقصودة من قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (١)

وأما الشهرة العملية: فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والإستناد إليها في مقام الفتوى، وهذه الشهرة هي التي تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء؛ والنسبة بين الشهرة الروائية والمشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستندوا إليها في مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد يتوافقان.

وأما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في مسألة بلا استناد إلى رواية، سواء لم تكن في المسألة رواية، أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم يكن عن استناد إليها؛ وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية، إذ الجبر إنما يكون بالإستناد إلى الرواية، ولا أثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد إليها، ولكن

تكون كاسرة لصحة الرواية إذا كانت الشهرة من القدماء، لأنّ الكسر إنّما يتحقق بالإعراض وعدم العمل بالرواية.

وهذه الشهرة الفتوائية هي المبحوث في حجيتها وعدم حجيتها في المقام؛ وقد استدل للحجية بوجوه:

الوجه الأوّل: قوله (عليه السلام) في مقبولة ابن حنظلة: «ينظر الى ما كان من روايتهم اعترافى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». الخبر (١).

وجه الإستدلال: هو أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس اتفاق الكل بقرينة قوله عليه السلام: «ويترك الشاذ» فلا بد وأن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب؛ فيرجع مفاد التعليل إلى أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه. وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وإن كان المورد الشهرة الروائية، وكذا قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (٢) بدعوى عموم الموصول لكل ما اشتهر بين الأصحاب. ولا يخفى عليك ضعف الإستدلال.

أما التعليل: فلأنّه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدى عن موردها، فإنّ المراد من قوله «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعتم الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السلام «ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله؛ وهذا يوجب خروج

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ١

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢

التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنّه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلاضم المورد إليها، كما في قوله «الخمر حرام لأنّه مسكر» فأنّه يصح أن يقال «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه؛ والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك، لأنّه لا يصح أن يقال «يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة التي لا يمكن الإلتزام بها؛ فالتعليل أجنبي عن أن يكون من الكبرى الكلية التي لا يصح التعدى عن مورده (١)

وأما الموصول: فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، بل هو خاص بالشهرة الروائية؛ وليس ذلك من جهة تخصيص العام بالمورد حتى يقال: إنّ المورد لا يخصص العام، بل من جهة عدم العموم.

الوجه الثاني: قوله تعالى في ذيل آية النبأ: «أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (٢) بتقريب: أنّ المراد من «الجهالة» السفاهة والإعتماد على ما لا ينبغي الإعتماد عليه؛ والإعتماد على الشهرة ليست من السفاهة:

وفيه: أنّ أقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الأخذ بكل ما يقتضى الجهالة والسفاهة خبراً كان أو غيره، وهذا لا يقتضى وجوب الأخذ بكل ما ليس فيه جهالة، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به؛ ألا ترى: أنّ قوله «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» لا يدل على جواز أكل كلّ ما ليس بحامض، وذلك واضح.

(١) كذا في نسخة الأصل، والظاهر: زيادة كلمة «لا» (المصحح).

(٢) سورة الحجرات الآية ٦

الوجه الثالث: دعوى أنّ الظنّ الحاصل من الشهرة الفتوائية أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد.
 وفيه: أنّ حجية الخبر ليس لأجل إفادته الظن، بل لأجل قيام الدليل عليه وإن كانت الحكمة في حجيته كونه مفيداً للظن نوعاً.
 نعم: لو قلنا باعتبار الظن المطلق كان من أحد أفراد الشهرة الفتوائية إذا حصل منها الظن، وإلا فلم يقدّم دليل بالخصوص على حجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية.

الفصل الرابع

في حجية الخبر الواحد

إعلم: أنّ إثبات الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقف على: أصل الصدور، وجهة الصدور، وعلى الظهور، وإرادة الظهور.
 والمتكفل لإثبات الظهور وإرادة الظهور هو الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة، والاصول العقلائية؛ وقد تقدم تفصيل ذلك كلّه في الفصل الأول.

والمتكفل لإثبات جهة الصدور - من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي لا لأجل التقية ونحوها - هو الاصول العقلائية أيضاً، فإنّ الأصل العقلائي يقتضى أن يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد النفس الأمرى وأنّ مؤداه هو المقصود، إلا أن يثبت خلافه؛ وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم في محاوراتهم؛ ويأتي توضيح ذلك - إن شاء الله تعالى - في محله.

والمتكفل لأصل الصدور هو الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد؛ وهو

المقصود بالبحث في هذا الفصل؛ وهو من أهم المسائل الاصولية، لما تقدم: أنّ الموضوع في علم الاصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها ليقع الإشكال في بعض المسائل المهمة - كمسألة حجية الخبر الواحد و كمسألة التعادل والتراجيح - من حيث عدم رجوع البحث عنها إلى البحث عن عوارض الأدلة فيحتاج إلى إتعاب النفس لإدراج البحث عنها في البحث عن عوارض الأدلة؛ كما أتعب الشيخ (قدس سره) نفسه الزكية في ذلك، بتقريب: أنّ البحث عن حجية الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّ السنّة - التي هي أحد الأدلة الأربعة - هل تثبت بخبر الواحد؟ أو لا تثبت به؟ فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع.

وقد اورد عليه: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد «كان التامة» لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنّة، فإنّ البحث عن عوارض الشيء إنّما يكون بعد الفراغ عن وجوده؛ وان كان المراد من الثبوت: الثبوت التعبدى بمفاد «كان الناقصة» لا الثبوت الواقعى - ليؤول البحث إلى البحث عن التعبد بالسنّة المحكية بخبر الواحد - فهذا يرجع في الحقيقة إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة.

هذا، ولكن يمكن توجيه ما أفاده الشيخ (قدس سره) بما لا يرد عليه ذلك، ببيان: أنّ المراد من ثبوت السنّة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعى ولا ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجية الخبر يرجع إلى البحث عن أنّ مؤدّى الخبر هل هو من السنّة أولاً؟ وإن شئت قلت: إنّ البحث إنّما هو عن انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم الإنطباق (١) وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنّة ولا

(١) أقول: انطباق المهية على فرد ليس إلّا ملازماً لوجوده في ضمنه؛ ومثل هذا البحث وإن كان من

عوارض المهية تصوراً، ولكن هو عين البحث عن وجودها في ضمن هذا الفرد وهويته؛ ولو كان هذا المقدار يكفي

وجودها، بل يكون البحث عن عوارض، الستة، بدهاة أن انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له، كالبحث عن وجود الموضوع في زمان أو مكان ولا وجوده.

هذا، ولكن لو أمكننا إدراج مسألة حجية الخبر الواحد في مسائل الاصول بما ذكرناه من التوجيه، فلا يمكننا إدراج كثير من مهمات المباحث في علم الاصول لو جعلنا الموضوع خصوص الأدلة الأربعة؛ مع أنه لا ملزم إلى ذلك بعد إمكان أخذ الموضوع بمعنى يعم جميع هذه المسائل، وهو «كل ما يقع في طريق الإستنباط» و من أوضح مصاديقه مسألة حجية الخبر الواحد، فإنها تقع كبرى لقياس الإستنباط والجزء الأخير من علته، بل عليها يدور رحى الإجتهد، فإن الأخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تفي بمعظم الفقه، بل استفادة غالب الأحكام إنما تكون من الخبر الواحد، فلا بد للاصولى من إثبات حجيته، أو الاعتماد على الظن المطلق بمقدمات الإنسداد.

ثم لا يخفى عليك: أنه قد انعقد الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصح الاعتماد والإتكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب المجمعين في مدرك الحجية، فإن منهم من يعتمد على هذه الأخبار لتختل أنها قطعية الصدور، ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظن المطلق بمقدمات الانسداد، ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها؛ والإجماع الذى يكون هذا شأنه لا يصح الإتكال عليه

في البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث في وجود المهية وانطباقه على الخارج في المباحث كلها، وهو كما ترى!

وأما المشال الذى مثل به من البحث عن وجود شىء في المكان، ففيه: أن القياس مع الفارق، إذ الكينونة في الزمان أو المكان جهة طارئة على الوجود فارغاً عن وجوده؛ وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعة في ضمن فرد، إذ هو ليس بمتأ عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها في ضمن الفرد وعدمه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

وأخذه دليلاً في المسألة؛ ولا يكفي مجرد ثبوت الإجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين (١) فإن هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) ولا عن وجود دليل معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعى مرسلًا؛ فلا عبرة بالإجماع التقييدى الذى هو عبارة عن اختلاف مدرك المجمعين.

فلا بدّ للقائل بحجية أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدّعاها إذا لم يكن ممّن يرى حجية مطلق الظن بمقدمات الإنسداد ولم تكن الأخبار في نظره مقطوعة الصدور - كما هو الواقع - بدهاه أنه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار المودعة في بأيدينا من الكتب مع ما بينها من الاختلاف الفاحش؛ فدعوى القطع بالصدور غريبة جداً! خصوصاً من بعد زمان الغيبة الكبرى!! وما كنا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى؛ وقد نسبت إلى شزيمة من الأخباريين؛ بل هذه الدعوى ممن كان عهده قريباً بزمان الحضور كانت أولى وأحرى ك«السيد المرتضى» لأنه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دسّ فيها.

وأما اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبنى على صحة مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيها؛ فعلى هذا ينبغي إقامة الدليل بالخصوص على حجية ما بأيدينا من الأخبار؛ ولنقدّم الكلام أولاً في أدلة النافين للحجية، ثم

(١) أقول: لا يتحقق أن مجرد اختلاف استناد كل طائفة من المجمعين لجهة غير الجهة الاخرى إنما يضر بانقضاء الإجماع في فرض انصرافه عن فتويه لوالفتت إلى بطلان مستنده، وإلا فلوفرض عدم رجوعه عن فتواه مع علمه بفساد ما تشبث به، تكشف ذلك عن أنّ ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع وتطبيق ما هو المسلّم عندهم على وجه وقاعدة، ومثل ذلك لا يضر بالإجماع بتأ؛ وحينئذ لنا أن ندعى أنه لو فرض عدم قطعية سند الأخبار ولا تمامية دليل الإنسداد ولا تمامية الأدلة المخصوصة: من آية النبأ وغيرها من الآيات والروايات، فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار في مقام استنباط الأحكام؟ كلاّ وحاشا! وذلك يكشف عن أنّ العمل بأخبار الآحاد في الجملة مسلّم عندهم.

نعم: إنّما الكلام في تعيينها بخصوص طائفة دون طائفة، فبالأخرة ربما ينتهى إلى العلم الإجمالى بوجود الحجة بين الطوائف، فيؤخذ بلوازمه؛ فتدبروا فهم.

نعقبه بذكر أدلة المثبتين لها.

فنقول: قد استدل النافون بالأدلة الأربعة.

فمن الكتاب: الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم،

كقوله تعالى: «قل إن الظن لا يغني من الحق شيئاً» (١)

ومن السنة: الأخبار الناهية عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهد

من كتاب الله تعالى والأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله تعالى؛ وهي

كثيرة تبلغ التواتر؛ ولا شبهة أن غالب الأخبار التي بأيدينا، إما أن تكون مخالفة

لكتاب الله تعالى ولو بالعموم، وإما أن لا يكون عليها شاهد من الكتاب، فلا

يجوز العمل بها، خصوصاً بعد ما ورد في جواب سؤال «داود بن فرقد» كما في

البحار عن بصائر الدرجات قال: «كتبت إليه (عليه السلام) عن العلم المنقول

عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟

فكتب (عليه السلام) بخطه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعملوا فردوه

إلينا» (٢)

ومن الإجماع: ما ادعاه السيد (رحمه الله) في مواقع من كلامه، حتى

جعل العمل بالخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس في قيام الضرورة على بطلانه.

ومن العقل: ما ذكره «ابن قبة» من أن العمل بخبر الواحد موجب

لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل مستقل بقبحه على الشارع.

وأنت خبير بأنه لا دلالة لشيء من هذه الأدلة على المنع عن العمل

بخبر الواحد.

أما الآيات: فلأن مساقها حرمة العمل بالظن في باب العقائد واصول

الدين؛ وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايتها أن تكون

(١) سورة يونس الآية ٣٦

(٢) بصائر الدرجات: الجزء العاشر الباب ١٩ الحديث ٢٦ ص ٥٢٤

دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بد من تخصيصه بما سيأتي من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد؛ بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فإن تلك الأدلة تقتضى إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع؛ فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لاحتياج إلى التخصيص، لكى يقال: إن مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص؛ هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به.

وأما السيرة العقلائية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع؛ فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصص عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة (١)

(١) أقول: لا يخفى أن السيرة العقلائية بالنسبة إلى امور معادهم الذى من هذه الجهة يدخل في السيرة المتشعبة، فلا شبهة أن أصل استقراره منوط بعدم رادعية الآيات الناهية عنها، فهما استقرت يستكشف بأنه لا يكون في البين رادع ولا مانع بأى وجه.

وأما سيرتهم في امور معاشهم فحجيتهم مبنى على إمضاء الشارع إياهم في الشرعيات أيضاً، كما هو الشأن في سيرتهم في أمر معادهم بمذهبهم الخارجة عن مذهبنا، فإن حجيتهم أيضاً مبنى على إمضاء لهم؛ ففي هذه الصورة لا تصلح هذه السيرة مخصصة ولا وروداً ولا حكومة على الآيات الناهية، لأن هذه الجهات بعد الفراغ عن حجيتها؛ وهذه الجهة مبنية على عدم رادعية الآيات الناهية، فعدم رادعيتها يقع في الرتبة السابقة عن حجيتها، لأنه بمنزلة شرطها؛ ففي الرتبة السابقة المزبورة أصالة العموم في النواهي محكمة، فيخرج مثله عن الحجية؛ وحينئذ كيف يشكل الدور في الرادعية؟ مع كون عدمها شرطاً في حجيتها وحجيتها موجب لورودها؛ فرتبة ورودها أو حكومتها على الآيات قهراً متأخرة عن الحجية المتأخرة عن عدم الرادعية، ولازمه تأخر نقيضه من الرادعية في الرتبة السابقة؛ وحينئذ يستقر الدور المزبور من طرف التخصيص أو الورود، لا العكس، كما لا يخفى.

ومن جهة ذلك نقول - وسيأتي في محله - إن ما يصلح للحجية والتشبه به في حجية أمارة إنما هو السيرة العقلائية المستقرة في امورهم الشرعية على وفق مذهبنا، إذ هو الذى لا يكاد ردع الآيات لها، لأن نفس وجودها ملازم لعدم مانعية الآيات، بلا احتياج حجيتها على عدم رادعية الآيات؛ بخلاف السيرة العقلائية الجارية في

فإنه مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية يلزم الدور المحال، لأن الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها.

وإن منعت عن ذلك كله، فلا أقل من أن يكون حال السيرة حال سائر الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد: من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

وأما الستة: فلأن الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف أو الذي لا شاهد عليه من الكتاب والعمل بخبر الموافق والذي عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالاً - للعلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) وهي آية عن التخصيص - كما لا يخفى على المتأمل فيها - إلا أنه يعلم أيضاً بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، ولا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب، لأنه يلزم من الإقتصار على ما استفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصاً في باب العبادات؛ بل معظم الأحكام إنما استفاد من الأخبار؛ ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذي لا يوجد له شاهد منه والإقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم

أمورهم الغير الراجعة إلى شرعيات مذهبنا، فإن حجيتها مبنية على إمضاء الشارع الملازم مع عدم ردعه. ولئن شئت قلت: إن ما أفيد من الدور في الرادعية إنما يتم في فرض اقتضاء الحجية في نفس السيرة وأن الردع مانع عنه، فإنه لا بد وأن يكون المانعية تعليلية، فلا يحصى من تأثير المقتضى التنجيزي أثره، فيرفع موضوع المانعية والرادعية؛ وأما لوقلنا: بأن قوام حجيتها بامضاء الشارع بحيث لولاه لا اقتضاء في نفس بنائهم للحجبة وأن الإمضاء المزبور متمم لاقتضائه، فلا يكون اقتضائها للحجبة إلا تعليقياً، ومع هذا الوصف لا يحصى من تشكيل الدور في طرف المخصصة، لا الرادعية؛ فتدبر في أمثال المقام، كي لا يختلط عليك الأمر.

والخصوص والإطلاق والتقييد؛ وهذا ممّا لا سبيل إلى الإلتزام به؛ فلا بد وأن يكون المراد من «المخالفة» غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد: من المخالفة بالتباين الكلى أو بالعموم من وجه؛ بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعدّ من المخالفة لما بينها من الجمع العرفي، والتخالف بينها إنّما يكون بدوياً يزول بالتأمل في مدلولهما؛ فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعمّ المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الرد على الملاحظة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسّونها في كتب الأصحاب هدماً للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال - بعد ما استبصر ورجع إلى الحق - «إني قد وضعت إثنا عشر ألف حديثاً» فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه؛ وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى، حتى أنّ من يريد الوضع والدسّ في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى؛ لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

ولا يبعد أيضاً حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان: لا بد من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت من أنّه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في الاستدلال برواية «داود بن فرقد» فأنّه مضافاً إلى أنّها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه - لأنّه يلزم من حجيتها عدم حجيتها - لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنّه ليس من أفراد قوله

عليه السلام: «وما لم تعلموا فردوه إلينا» (١) بل أدلة حجتيه تقتضى أن يكون من أفراد قوله عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه» (٢) بالبيان المتقدم في الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن.

وأما الإجماع: فوهون بمصير الأكثر إلى خلافه؛ مع أنه معارض بمثله.

وأما الدليل العقلي: فقد عرفت ما فيه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، من أنه لا يلزم من التعبد بكلّي الأمارات تحليل الحرام و تحريم الحلال.

هذا كله في أدلة النافين.

وأما المثبتون لحجية الخبر الواحد: فقد استدلوا أيضاً بالأدلة الأربعة.

أما الكتاب: فبآيات، منها: آية النبأ، قال تعالى: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (٣) وتقريب الإستدلال بها يمكن بأحد وجهين:

الأول: بمفهوم الشرط، ببيان أنه تعالى علّق وجوب التبين عن الخبر بمجيء الفاسق به، فإذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلاً ينتفى وجوب التبين عن خبره؛ وإذا لم يجب التبين عن خبر العادل، فاقماً أن يردّ، وإما أن يقبل؛ ولا سبيل إلى الأول، لأنه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعين الثاني وهو المطلوب، لأنه لا نعى بحجية الخبر الواحد إلاّ قبوله.

ولعل أخذ هذه المقدمة الأخيرة وهي أنه «لوم يجب قبول قوله يلزم أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق» مبني على كون التبين واجباً نفسياً؛ ولو كان

(٢٠١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٦

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦

وجوبه شرطاً للعمل بخبر الفاسق فلا نحتاج إلى هذه المقدمة (١) فإنه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبين عند العمل بخبر الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبين عند العمل بخبر العادل، فيتم الاستدلال بلا ضم تلك المقدمة.

ولا إشكال في أن وجوب التبين يكون شرطياً لا نفسياً كما يظهر ذلك من التعليل في ذيل الآية، فإن إصابة القوم بالجهالة إنما تكون عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً، فلا يحتمل الوجوب النفسى في التبين، وذلك واضح.

الثاني: بمفهوم الوصف، وتقريبه: أن الآية الشريفة نزلت في شأن «الوليد» لما أخبر بارتداد «بني المصطلق» وقد اجتمع في خبر «الوليد» وصفان: أحدهما كونه من الخبر الواحد، ثانيهما كون المخبر به فاسقاً؛ ولا إشكال أن العلة لوجوب التبين لو كان هو الخبر الواحد لكان ذلك أولى بالذكر من كون المخبر به فاسقاً، فإن اتصاف الخبر خبراً واحداً يكون مقدماً بالرتبة على اتصافه بالفاسق، لأن خبر الواحد يكون مقسماً لخبر الفاسق والعادل، فيكون الخبر الواحد بمنزلة الموضوع للفاسق.

وبعبارة أخرى: يجتمع في خبر الفاسق وصفان: وصف ذاتي وهو كونه خبراً واحداً، ووصف عرضي وهو كونه فاسقاً؛ ومن المعلوم: أنه لو اجتمع في

(١) أقول: لو كان التبين شرطاً للعمل الواجب، فجرد شرطية وجوب التبين لا يجدي لنفي المقدمة الاخرى، إلا في فرض كون نظر الآية إلى نفي الشرطية فارغاً عن وجوب العمل، وإلا فلو كانت الآية في مقام نفي وجوب التبين لا نفي شرطية، فغاية شرطية وجوبه كونه وجوباً غيرياً للعمل به؛ ونفي هذا الوجوب الغيري للتبين لا يقتضى نفي شرطية، بل يناسب مع نفي وجوب ذبها أيضاً، فإرجاع مثل ذلك إلى الإحتمال الأول وصرفه عن الثاني يحتاج إلى مقدمة الأسوية.

نعم: لو كان التبين شرطاً لوجوب العمل فلا محيص من إرجاعه إلى نفس الشرطية، إذ لا معنى لوجوب شرطية وجوب شيء؛ فلا محيص من جعل وجوبه كناية عن شرطية، ولكنه خلاف ظاهر القضية المتكفلة لإثبات التكليف لا الوضع محضاً، كما لا يخفى.

الشي وصفان: أحدهما ذاتي والآخر عرضي (١) وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي لكان هو المتعين بالذكر - كما عليه طريقة أهل المحاورة - فلو قال «أكرم عالماً» وكان علة الإكرام هو إنسانية العالم لا عالمية الإنسان، كان الكلام خارجاً عن الطريقة المألوفة عند أهل المحاورة لسبق الإنسانية التي هي من الأوصاف الذاتية على العالمية؛ فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة وقال «أكرم عالماً» يستفاد من كلامه لا محالة أن المنشأ للإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية؛ وحيث كان المذكور في الآية الشريفة هو الوصف العرضي وهو عنوان «الفاسق» فيستفاد منها أن منشأ وجوب التبيين هو كون المخبر فاسقاً لا كون خبره من الخبر الواحد؛ فإذا لم يكن المخبر فاسقاً وكان عادلاً، فإمّا أن يجب قبول خبره بلا تبيين، وإمّا أن يرد؛ ولا سبيل إلى الثاني، لأنه يلزم أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعين الأول وهو المطلوب.

وبما ذكرنا في تقريب مفهوم الشرط من كون وجوب التبيين شرطاً للعمل لا مطلقاً يظهر عدم الحاجة إلى هذه المقدمة في مفهوم الوصف أيضاً، لاتحاد مفاد المفهوم والمنطوق فيهما.

هذا، ولكن يمكن الخدشة في الاستدلال على كل من تقريبي مفهوم الوصف ومفهوم الشرط.

أما مفهوم الوصف: فلما بيناه (في باب المفاهيم) من أن القضية

(١) أقول: لا إشكال في أن لازم عدم حجية قول الفاسق عدم وجود الإقتضاء في ذات الخبر المعروض لهذه الإضافة، ولازمه وجود مقتضى التبيين في هذه الذات أيضاً، إذ يكفي في مقتضى التبيين عدم اقتضاء خبره للحجية؛ وحينئذٍ لازم تقدم رتبة الذات على العرض نسبة وجوب التبيين إلى الذات التي هي معروض هذا العرض، لا إلى نفس العرض؛ وحينئذٍ الانتقال من نسبة التبيين إلى الذات المعروض إلى عرضه ليس من باب عدم الإقتضاء في الذات المزبور كي بهذا التقريب يثبت حصر مقتضى التبيين بالفاسق، بل عمدة النكتة في الانتقال من الذات إلى العرض دعوى تخصيص مقتضى التبيين وحصره بالإضافة إلى عرض آخر من إضافة الخبر إلى العادل، حيث إنه لو لم يكن حجة لكان فيه أيضاً مقتضى التبيين، كما لا يخفى؛ ومرجع ذلك إلى تقريب آخر لمفهوم الوصف غير ما ذكر، كما لا يخفى.

الوصفية ليست ذات مفهوم، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على الموصوف، فإن ذلك أقرب إلى مفهوم اللقب؛ ومجرد ذكر الوصف في القضية لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور في القضية لا يشمل الموصوف الفاقد للوصف يعنى عدم التعرض لحكمه؛ وهذا غير المفهوم، فإن كون القضية ذات مفهوم لا بد وأن يرجع مفادها بالنتيجة إلى التعرض لانتفاء الحكم عما عدا المنطوق، وغاية ما تدل عليه القضية الوصفية هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق؛ فن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الاخر في الحكم، إلا أنه لمصلحة أتحريبانها؛ فلا دلالة لقوله «أكرم عالماً» على كون المناط في وجوب الإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، لأنه من الممكن أن يكون مطلق الانسان يجب إكرامه ولكن لأهمية إكرام العالم اقتصر في الكلام على بيانه؛ فالآية الشريفة لا تدل على أن تمام المناط لوجوب التبيين هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفى الحكم عن خبر العادل.

وأما مفهوم الشرط: فلأن الشرط المذكور في الآية مما يتوقف عليه وجود الجزاء عقلاً، ولا تكون القضية الشرطية ذات مفهوم إذا كان الشرط مما يتوقف عليه المشروط عقلاً، فإن ذكر الشرط يكون حينئذٍ لمجرد فرض وجود الموضوع، كقوله «إن رزقت ولداً فاختنه» و «إن ركب الأمير فخذ ركابه» ونحو ذلك من القضايا التي يتوقف تحقق الجزاء عقلاً على وجود الشرط، فإن مثل هذه القضايا الشرطية لا يكاد يتوهم دلالتها على المفهوم؛ وإلا كانت كل قضية حملية ذات مفهوم، لأنها تنحل إلى قضية شرطية مقدمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: أنه يعتبر في كون القضية الشرطية ذات مفهوم أن يكون الشرط المذكور فيها من الشرائط التي لا يتوقف تحقق المشروط على وجود الشرط عقلاً، بل يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، كقوله

«إن جاءك زيد فأكرمه» فإن الإكرام لا يتوقف على مجيء زيد لإمكان تحقق الإكرام مع عدم مجيئه؛ ففي مثل ذلك يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، بأن يكون الشرط قيداً للحكم لا للموضوع فينتفي الحكم عند انتفاء شرطه؛ ويمكن أيضاً أن يكون الشرط قيداً للموضوع، فيكون مفاد قوله «إن جاءك زيد فأكرمه» أكرم زيد الجائي، فلا تدل القضية على انتفاء الحكم عن الفاقد للشرط، إلا أن إرجاع الشرط إلى الموضوع خلاف ظاهر القضية، بل الظاهر منها - بحسب المحاورات العرفية - هو أن يكون الشرط قيداً للحكم، فينتفي عند انتفائه.

وأما إذا كان الشرط ممّا يتوقف عليه وجود المشروط عقلاً، بحيث لا يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، فلا يكاد يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، فإن «انتفاء الختان» أو «أخذ الركاب» في المثالين عند «انتفاء الولد» و «ركوب الأمير» قهري لانتفاء الموضوع؛ وهذا ليس من المفهوم، فإن المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، لا انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، وإلا يلزم - كما عرفت - أن تكون كل قضية حملية ذات مفهوم، لانتفاء المحمول فيها بانتفاء الموضوع؛ والشرط المذكور في الآية الشريفة من جملة الشرائط التي يتوقف عليها وجود الجزاء عقلاً، فإن التبيين عن الخبر فرع وجود الخبر ومما يتوقف عليه عقلاً، والشرط المذكور في الآية هو «مجيء الفاسق بالنبأ» فانتفاء التبيين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ قهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ ولم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ والشرط مجيء الفاسق به، حتى يقال: بانتفاء التبيين عن النبأ عند انتفاء كون الجائي به فاسقاً، ليثبت عدم التبيين عن نبأ العادل؛ بل الشرط في الآية «نبأ الفاسق» وعدم التبيين بانتفاء نبأ الفاسق لعدم ما يتبين عنه، نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد.

نعم: لو كان نزول الآية هكذا «النبأ إن كان الجائي به فاسقاً

فبتينوا» كانت الآية ذات مفهوم ويكون مفادها «النبأ إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا تبتينوا عنه» فتدل على اعتبار نبأ العادل؛ ولكن هذا تصرف في الآية بلا شاهد عليه وخلاف ما يقتضيه ظاهرها؛ وإلا فكل قضية يمكن أن يتصرف فيها على وجه ترجع إلى كونها ذات مفهوم.

هذا، ولكن الإنصاف: أنه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول، فإن موردها - كما تقدم - كان إخبار «الوليد» بارتداد «بني المصطلق» فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد وكون المخبر فاسقاً، والآية الشريفة إنما وردت لإفادة كبرى كلية لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن الأخبار التي لا يجب التبين عنها؛ وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبين هو «كون المخبر فاسقاً» لا «كون الخبر واحداً» لأنه لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبين في الآية عليه (١) لأنه باطلاقه شامل لخبر الفاسق؛ فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق.

ولا يتوهم: أن ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الايماء، فإن ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال في أن الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية، ولا بد من أن يكون مورد النزول من صغرياتها (٢) وإلا يلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح؛ بل العام بالنسبة إلى المورد كالنص وكأنه مذكور في العام

(١) أقول: ذلك صحيح لولا احتمال كون النكته التنبية على فسق «الوليد» لا من جهة خصوصية له

في المقام؛ فتأمل.

(٢) أقول: لا إشكال في أن مورد النزول من صغريات الكبرى، وإنما الكلام في أن الآية في مقام بيان

حكم خبر الفاسق، أو في بيان تمييز ما يجب التبين فيه عما لا يجب، والذي هو مورد الكلام هو الثاني دون الأول، إذ عليه لا يفيد هذا البيان شيئاً، كما لا يخفى.

بالنصوصية؛ فلا بد من أخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية؛ ولما اجتمع في مورد النزول عنوانان وعلّق الحكم على أحدهما دون الآخر كان الجزاء مترتباً على خصوص ما علّق عليه في القضية، وهو «كون المخبر فاسقاً» مع فرض وجود العنوان الآخر وعدم دخله في الجزاء، وإلاّ لعلّق الجزاء عليه؛ فيكون مفاد منطوق الآية بعد ضمّ المورد إليها «أنّ الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا» ومفاد المفهوم «أنّ الخبر الواحد إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا تتبينوا» فالقضية تكون من القضايا الشرطية التي علّق الحكم فيها على ما لا يتوقف عليه الحكم عقلاً؛ فتأمل جيّداً.

تكملة:

قد اورد على التمسك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بامور:

منها: ما يختص بالآية

ومنها: ما يشترك بينها وبين سائر الأدلة التي يستدل بها على حجية

الخبر الواحد.

ولكن الشيخ (قدس سره) تعرض لها في طى الإستدلال بآية النبأ،

ونحن نفتنى إثره؛ وينبغى أن نفتصر على بيان بعض الإشكالات المهمة.

فن الإشكالات التي تختص بآية النبأ: هو كون المفهوم فيها على

تقدير ثبوته معارضاً بعموم التعليل في ذيل الآية، وهو قوله تعالى: «أن تصيبوا

قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» فإنّ المراد من الجهالة عدم العلم

بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق؛ فعموم التعليل

يقضى وجوب التبيين عن خبر العادل أيضاً، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم؛

والترجيح في جانب عموم التعليل؛ لأنّه أقوى ظهوراً من ظهور القضية الشرطية

في المفهوم، خصوصاً مثل هذا التعليل الذي يأبى عن التخصيص، كما لا يخفى.

وما يقال: «من أنّ النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص

المطلق، فإنّ المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم، لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع في القضية هو الخبر القابل لأن يبتين عنه وهو ما لا يكون مفيداً للعلم، فالمفهوم خاصّ بخبر العدل الذي لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلا بد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم وإلاّ يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن في جميع موارد العموم والخصوص»
 فضعيف غايته، فإنّ لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى أنّ عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حتى يخصص عموم التعليل به؛ خصوصاً في مثل المقام ممّا كان التعليل متصلاً بالقضية الشرطية، فإنّ احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية في كونها ذات مفهوم؛ وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتصال التعليل بها لا بد من رفع اليد عن ظهورها، لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فإنّ إصابة القوم بالجهالة لا تحسن في حال من الحالات.

وهذا لا ينافي التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف - كما أوضحناه في مبحث العام والخاص - فإنّ ذلك يختص بما إذا كان العام منفصلاً عن القضية التي تكون ذات مفهوم ولم يكن العام علة لما تضمنته القضية من الحكم، لا في مثل المقام ممّا كان العام متصلاً بالقضية وكان علة للحكم، فإنّ المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص، فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم للقضية الشرطية. هذا، ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لأصل الإشكال، لما فيه:

أولاً: أنّه مبنّى على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشارك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، وليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه والإعتماد على ما لا ينبغي الإعتماد عليه (١) ولا شبهة في أنّه يجوز الركون إلى خبر العدل والإعتماد عليه - كما عليه طريقة

(١) أقول: أمكن أن يقال: إنّ السفاهة يوجب الملامة لا الندامة، بل ما يوجب الندامة جاري في كل

العقلاء- بخلاف خبر الفاسق، فإنّ الإعتقاد عليه يعدّ من السفاهة والجهالة؛ فخير العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة، بل هو خارج عنها موضوعاً.

فان قلت: لو لم يصح الإعتقاد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر «الوليد الفاسق» وأرادوا تجهيز الجيش على قتال «بني المصطلق» عند إخبار «الوليد» بارتدادهم وامتناعهم عن أداء الصدقة؟ قلت: ربما يركن الشخص إلى ما لا ينبغي الركون إليه غفلة أو لاعتقاده عدالة المخبر (١) فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم أو لسلب اعتقادهم عن عدالة «الوليد». وبالجملة: لا إشكال: في أنّ الإعتقاد على خبر الفاسق يكون من الجهالة، دون الإعتقاد على خبر العادل.

وثانياً: أنّه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرراً له و كاشفاً عنه فلا يشمل عموم التعليل؛ لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه؛ فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً في عالم التشريع؛ فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض

أمانة مخالفة للواقع، فضلاً عن مجرد عدم العلم به إذا كان المقصود به حفظ الواقع، خصوصاً في الأمور المهمة، كما هو مورد الآية الشريفة؛ وحينئذٍ فلا غرو في دعوى كون الجهالة مطلق عدم العلم.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً: أنّ العلة جارية حتى في صورة العمل بما هو حجة لديهم من خبر الثقة والعدل، لأنّ العمل بمثله في مثل حفظ النفوس والأعراض يوجب الندامة وإن لم يوجب الملامة؛ فإذا شمل العلة بهذه القرينة ما هو حجة لديهم أيضاً، كان لازمه بمقتضى عموم العلة ردهم عن مثل هذا العمل مطلقاً، ومع هذا التعميم لا يبقى مجال حكومة المفهوم على عموم العلة، بل عموم العلة موجب لمنع المفهوم، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(١) أقول: بل ربما يكون شدة الإهتمام بشيء لحفظ النفس والعرض يوجب الإقدام بمجرد الإحتمال

الضعيف الغير البالغ إلى مرتبة الحجية لدى العقلاء بلا غفلة، كما هو ظاهر.

الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينها العموم من وجه. والسرّ في ذلك: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه، كما ذكرنا تفصيله في «الجزء الرابع» والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً يجعله محرراً للواقع.

فان قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية في المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلا توهم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم، وإلا فظهورها الأولى في المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره. وبالبيان المتقدم ظهر: أنّه لا منافات بين المفهوم وعموم التعليل. لأنّ ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه. ولا يكاد يمكن أن يتكفل العام ببيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذي هو الموضوع في العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح.

فظهر: أنّ التفصّي عن الإشكال لا يحتاج إلى القول بأنّ المراد من الجهالة ما يقابل الظنّ الإطميناني.

فالآية تدل على حجبية كل ظنّ إطميناني، كما أفاده الشيخ (قدس سره) فإنّ ذلك تبعيد للمسافة، مع إمكان التفصّي عن إشكال بوجه أقرب، وهو ما تقدم؛ فتأمل جيداً.

ومن الإشكالات التي تختص بآية النبأ أيضاً: هو أنّه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أنّ العام يكون نصّاً في المورد ولا يمكن تخصيصه بما

عدا المورد، لأنه كان مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالارتداد، وهو لا يثبت إلا بالبيّنة - كما هو الشأن في جميع الموضوعات الخارجية - فإنه لا تثبت بخبر الواحد إلا ما قام الدليل بالخصوص عليه، وإلا فحجية الخبر الواحد تختص بالأحكام؛ فلا بد من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، وحيث إنّ المورد ممّا لا يقبل فيه خبر الواحد فلا يدل المفهوم على حجية خبر العدل.

وفيه: أنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بني المصطلق» والآية الشريفة إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلىة، والمورد داخل في عموم الكبرى وهي قوله تعالى: «إن جئكم فاسق نبأ فتيينوا» فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا في الموضوعات ولا في الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق، لأنه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصص. فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية، ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي، سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصية في المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم، وإلا فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص؛ ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص فالمفهوم أيضاً لا بد وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم؛ فتأمل.

وممّا ذكرنا ظهر فيما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الإشكال بقوله: «وفيه أنّ غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين في البيّنة لا يجب التبيين فيه، وأمّا لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها؛ وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبيين إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه

إذا كان المخبر به عادلاً لا يلزم منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفرادها، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء انتهى.

إذ فيه: أنه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالارتداد (١) فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، ولا بد حينئذٍ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، فإذا كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبيّنة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد، لما عرفت: من أنه لا بد وأن يكون كبرى لصغرى المورد؛ فتدبر.

وقد اشكل على التمسك بآية البناء بأمور أخرى يختص بمفهوم الآية لا يهتّمنا التعرض لها، لأنها واهية جداً.

فالأولى التعرض لما لا يختص بالآية من الإشكالات، بل يعمّ جميع الأدلة الدالة على حججية خبر العدل.

فنها: وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحججية.

وفيه: ما عرفت سابقاً من أنه لا مجال لتوهم المعارضة، لأن أدلة الحججية التي منها مفهوم الآية تقتضى خروج العمل بخبر العدل عن كونه عملاً بالظن أو بما وراء العلم بالحكومة، بالبيان المتقدم. هذا مع أن النسبة بين المفهوم مثلاً والآيات الناهية عن العمل بالظن هي العموم والخصوص، لأنه يختص

أقول: إذا كان الموضوع في المنطوق البناء الكلي الشامل لخبر الارتداد جزئياً، لا بد من أخذ مثل ذلك في المفهوم أيضاً؛ وحينئذٍ لا يعقل أن يكون الموضوع في طرف المفهوم كلياً غير ناظر إليه بخصوصه، كي يكون كساير العمومات الابتدائية قابلاً للتخصيص كما لا يخفى؛ فتدبر (٥)

(٥) لم أجد مورداً خاصاً لهذه التعليقة. والظاهر أنها والتعليقة الآتية تردان على مورد واحد (المصحح).

(١) أقول: لا قصور في أخذ العموم في طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبيين في خبر العادل مطلقاً، غاية الأمر بشرط ضم خبر آخر إليه في باب الارتداد الداخِل في العموم جزئياً؛ ومجرد أخذ شرط في بعض أفراد العام لا يوجب تخصيصه أو تقييده بغير هذا الفرد ولا اختصاصه بخصوصية لا يشمل العام خبر الارتداد، كما هو ظاهر.

بخبر العدل الذي لا يفيد العلم ولا يعمّ ما يفيد العلم، فإنّ المفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص؛ ولا إشكال في أنّ المنطوق يختص بخبر الفاسق الذي لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل؛ فالمفهوم أيضاً يختص بذلك وتكون النسبة بينه وبين عموم الآيات العموم والخصوص؛ والصناعة تقتضى تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل.

وما ربّما يقال: من أنّ الآيات الناهية أيضاً مختصة بصورة التمكن من العلم وبما عدا البيّنة وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبة بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه بعد ما كانت النسبة العموم والخصوص المطلق، لأنّ المفهوم وإن كان يختص بما لا يفيد العلم ولكن يعمّ صورة التمكن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهية وإن كانت أعمّ من خبر العدل وغيره، إلّا أنّها تختص بصورة التمكن من العلم، فيقع التعارض بينهما في خبر العدل مع التمكن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة عدم الحجية.

فضعيف غايته، فإنّ انقلاب النسبة مبنى على ملاحظة العام أولاً مع بعض المخصصات وتخصيصه به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصصات الأخرى، فربّما تنقلب النسبة بينه وبينها إلى نسبة أخرى (١) ولكن هذا ممّا لا وجه له، فإنّ نسبة العام إلى جميع المخصصات على حدّ سواء ولا بد من تخصيصه بالجميع في عرض واحد، إلّا إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الإستيعاب أو التخصيص المستهجن؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه (في مبحث التعادل والتراجيح) ففي المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبيّنة والفتوى كلّها في عرض واحد خارجة عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن بالتخصيص، وذلك أيضاً واضح.

(١) أقول: قد حققنا في محله أنّ انقلاب النسبة مطلقاً من أوهن التوهّمات، وتعرضنا لكلامه في مبحث

«التعادل والتراجيح» فراجع وتبصر فيه.

ومما اورد على التمسك بالآية: هو أنه لو دلت على حجية الخبر الواحد لكان من جملة أفراد الإجماع الذي أخبر به السيد (ره) على عدم حجية خبر الواحد، فإنه من أفراد الخبر العادل وقد أخبر برأى المعصوم (عليه السلام) وهذا الإشكال أيضاً لا يختص بمفهوم آية النبأ، بل يعتم جميع الأدلة.

وأنت خير بما فيه، فإنه يرد عليه - مضافاً إلى أنه من الإجماع المنقول الذي لا اعتبار به ومضافاً إلى معارضته بالإجماع الذي أخبر به الشيخ (ره) على حجية خبر العدل - أنه يلزم من دخول خبر السيد (ره) خروجه، ولا يمكن أن تشمل أدلة اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره (١) مع أنه يمكن أن يقال: بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيد (ره) حتى من نفس السيد (ره) لأن حكاية «السيد» الإجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتباره قوله؛ فتأمل.

ومن الإشكالات التي لا تختص بمفهوم آية النبأ: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو بوسائط، كما أخبر «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكري (عليه السلام) ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار بالواسطة.

وهذا الوجه ضعيف غايته، فإنه لا موجب للإنصراف؛ مع أن كل واسطة من الوسائط إنما تخبر عن الخبر السابق عليها، فكل لا حق يخبر عن سابقه بلا واسطة.

ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني وهو دعوى أنه لا يترتب

(١) أقول: هذان الإشكالات مبنيان على شمول خبر «السيد» جميع الأفراد حتى نفسه؛ وإلّا فبناء على

انصرافه عن نفسه، فلا يرد عليه إشكال.

على خبر الوسائط أثر شرعى يصح التعبد به، فإنَّ المخبر به بخبر «الشيخ» هو قول «المفيد» والمخبر به بخبر «المفيد» هو قول «الصدوق ره» ولا أثر لقول «الشيخ ره» و «المفيد» و «الصدوق» بحيث يصح باعتباره التعبد بأخبارهم.

وأنت خبير: بأنَّه يكفي في صحة التعبد كون المتعبد به مما له دخل في موضوع الحكم، وكل واحد من سلسلة الوسائط له دخل في ثبوت قول العسكري (عليه السلام) لأنَّه واقع في طريق إثبات قوله (عليه السلام) وهذا المقدار من الأثر يكفي في صحة التعبد به؛ فهذا الوجه ضعيف غاية. نعم: يمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر ليس بهذه المثابة من الضعف، سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى).

الوجه الثالث: دعوى أنَّه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط (١) فإنَّ إخبار «المفيد» للشيخ (قدس سره) وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأما الوسائط فليس شيء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنَّما يراد إثباتها بالتعبد بالحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنَّ خبر الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بد وأن يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزاً إماماً بالوجدان وإماماً بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه،

(١) أتقول: لا يخفى عليك أنَّ أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبة إلى منشأه من الأحكام من قبيل العلة لمعلولته، فاته حينئذٍ له مجال أن يدعى أنَّ العلة الواحدة لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعددة الطولية، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة لا يكون إلا عرضية بلا طولية فيها. ولكن قد حققنا كراراً أنَّ هذا المعنى في الأحكام التكليفية غلط، بل الإنشائات في الأحكام التكليفية مبرزات عن الإرادة؛ وحينئذٍ لا غرو في دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طولية بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادة الإشكال في الأخبار مع الواسطة رأساً، كما لا يخفى على من كان له دراية.

لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه لاستلزامه الدور المحال.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الوجه أيضاً، فإن الذي لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإن هذا بمكان من الإمكان؛ والمقام يكون من هذا القبيل، فإن خبر «المفيد» إنما يثبت بوجوب تصديق الشيخ (ره) في إخباره عنه الذي فرضنا أنه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر الصدوق (ره) فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أول سلسلة الوسائط؛ فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر؛ فتكون موضوعات متعددة لأحكام متعددة؛ غايته أن الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدد الأحكام إنما ينشأ من انحلال قضية «صدق العادل» كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية حيث إنها تنحل إلى أحكام متعددة حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أن خبر المنقول عنه يثبت بالتعبد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: هو أنه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

و توضيح ذلك: هو أن التعبد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية إنما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، ولا بد أن تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بأدلتها ليصح التعبد بالأمانة بلحاظ تلك الآثار؛ مثلاً التعبد بخبر العدل القائم على عدالة «زيد» ووجوب تصديقه إنما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة

خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة «زيد» فلا بد وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصح التعبد بالأمانة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فاذا كان الخبر بلا واسطة كإخبار «زرارة» عن الصادق -عليه السلام- بوجوب شئ أو حرمة، فلا إشكال في صحة التعبد بقول «زرارة» والحكم بوجوب تصديقه، لأنه يترتب على ذلك قول الصادق -عليه السلام- من وجوب الشئ أو حرمة.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكري -عليه السلام- فالتعبد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه في إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق؛ ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعية، إلا أنه لا بد وأن يكون بلحاظ ما يترتب على الخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة أخرى: إن إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب تصديقه، إلا أن هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق وهو لا يعقل.

وقد ظهر: أن هذا الإشكال لا يختص بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

ولا يخفى: أن هذا الإشكال إنما يتوجه بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية. أمّا بناء على ما هو المختار: من أن المجعول في

باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات (١) فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصي عنه، فإنه لا يلزم شيء مما ذكر، لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدى إليه أى شيء كان المؤدى، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول «زرارة» الحاكي لقول الإمام -عليه السلام- ولا يحتاج في جعل الطريقية إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعى، بل يكفي الإنتها إلى الأثر ولو بألف واسطة - كما في المقام - فإن جعل الطريقية لأقوال السلسلة لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام -عليه السلام- فتكون جميع الأقوال واقعة في طريق إثبات الحكم الشرعى؛ فتأمل.

و يمكن تقريب «الوجه الرابع» بوجه آخر لعلّه يأتي حتى بناء على المختار: من كون المجعول نفس الطريقية، وإن شئت فاجعله «خامس الوجوه» وهو أنه لو عمّ دليل الإعتبار للخبر مع الواسطة يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم.

و تقريب ذلك: هو أنّ أدلة اعتبار الاصول والأمارات إنما تكون حاكمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية: من الواجبات والمحرمات وغير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية، ومعنى حكومتها هو أنها مثبتة لتلك الأحكام؛ فلو فرضنا أنّ مؤدى الأمانة كان إخبار العدل كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» فالذى يترتب على إخبار «الشيخ» هو وجوب تصديقه، ومفاد الدليل الدال على اعتبار قول «الشيخ» أيضاً هو وجوب التصديق، والمفروض أنّ دليل الإعتبار يكون حاكماً على

(١) أقول: المجعول في الأمانة على فرض كونه الوسطية، بما المراد من الوسطية؟ فإن كان المراد وسطيته لإثبات حكم متعلقه، فلا محيص من الإلتزام بحكم للمتعلق كى يكون الوسط المزبور يثبت حكمه. وإن كان المراد الوسطية لإثبات حكم ولو غير حكم متعلقه، فن الأول نلتزم بكفاية جعل أول السلسلة لإثبات مضمون آخر السلسلة، بلا احتياج إلى شمول الدليل للوسائط، ولا أظنّ التزامك به.

الأحكام الواقعية، والحكم الواقعي المترتب على خبر «الشيخ» هو وجوب تصديقه الجائي من قبل دليل الإعتبار، ومفاد دليل الإعتبار أيضاً هو وجوب التصديق، فيلزم أن يكون وجوب التصديق حاكماً على نفسه.

ونظير هذا الإشكال يأتي في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، فإنّ في كل من الشك السببي والمسببي يقين سابق وشك لاحق، فيعمّه دليل اعتبار الإستصحاب؛ وليس في البين إلّا قوله - عليه السّلام - «لا تنقض اليقين بالشك» فلو كان الأصل السببي حاكماً على الأصل المسببي كان دليل الإعتبار حاكماً على نفسه. نعم: لو كان لكل من الأصل الجارى في الشك السببي والمسببي دليل يخصه أمكن أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر، هذا.

والتحقيق في حلّ الإشكال الرابع - مع ما يتلوه من الوجه

الخامس - هو أن يقال: إنّ دليل الإعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلّا أنّه ينحل إلى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر (١) فاذا فرضنا أنّ سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام - عليه السّلام - فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة، ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها؛ فإنّ المخبر به بخبر «الصفار» الحاكي لقول العسكري - عليه السّلام - في مبدأ السلسلة لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشيء أو حرمة وجب تصديق «الصفار» في إخباره عن العسكري - عليه السّلام - بمقتضى أدلة خبر العادل، فيكون وجوب

(١) أقول: مجرد انحلال القضية إلى قضايا متعددة لولا ما ذكرنا، لا يجدى لرفع الإشكال، لأنّ البرهان

المزبور يوجب أن يكون القضايا المتعددة عرضية لا طولية، ومع ذلك كيف يصلح الإنحلال المزبور لرفع الإشكال؟ فتدبر.

تصديق «الصفار» من الآثار الشرعية المترتبة على خبر «الصفار» ف«الصدوق»
 الحاكي لقول «الصفار» قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعي؛ فيعمّ قول
 «الصدوق» دليل الإعتبار ويجب تصديقه في إخبار «الصفار» له، فيكون
 وجوب التصديق أثراً شرعياً رتب على قول «الصدوق». ثم إن «المفيد»
 الحاكي لقول «الصدوق» قد حكى موضوعاً ذا أثر شرعي فيجب تصديقه
 أيضاً؛ وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول «الشيخ» المحرز بالوجدان؛ فكل لا حق
 يخبر عن موضوع سابق ذي أثر، غايته أنّ الآثار تكون من سنخ واحد، ولا محذور
 في ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثر مغاير، وهو وجوب الشيء أو حرمة الذي
 حكاه عن الإمام - عليه السلام - مبدأ السلسلة وهو «الصفار» فلا يلزم أن يكون
 الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على
 نفسه (١) لما عرفت من تغاير الآثار وتغاير الحاكم والمحكوم.

أما الأول: فلأنّ أثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب
 التصديق في المرتبة السابقة على التعبد به.

وأما الثاني: فلأنّ دليل الإعتبار اللاحق يكون حاكماً على الحكم
 المترتب على الموضوع السابق عليه؛ والمنشأ في ذلك هو انحلال قضية وجوب
 تصديق العادل وانتهاء أخبار السلسلة إلى قول الإمام - عليه السلام - فهذه
 المقدمتين يرتفع الإشكال الرابع والخامس.

(١) لا يخفى: أنّ طريق حل «الإشكال الثالث» وهو إثبات الموضوع بالحكم مع طريق حل «الإشكال
 الرابع» وإن كان أمراً واحداً، وهو انحلال القضية إلى قضايا متعددة، إلّا أنّ حل «الإشكال الثالث» إنّما يكون
 بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر «الشيخ» المحرز بالوجدان، فإنّ وجوب تصديق «الشيخ» هو الذي يثبت موضوعاً
 آخر وهو خبر «المفيد» عن «الصدوق» وحل «الإشكال الرابع» إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسلة وهو الراوى عن
 الإمام - عليه السلام - فإنّ وجوب تصديق «الصفار» هو الذي يترتب عليه الأثر غير وجوب التصديق، وهو ثبوت
 قول العسكري - عليه السلام - ثم يكون وجوب تصديق «الصفار» أثراً لإخبار «الصدوق» عنه، وهكذا إلى أن
 ينتهي إلى آخر السلسلة (منه).

و من ذلك يظهر: عدم الإشكال في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي فإنّ انحلال قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» إلى ما لليقين والشك من الأفراد يقتضى حكومة أحد الفردين على الآخر، لا حكومته على نفسه، كحكومة أحد فردى دليل الإعتبار فيما نحن فيه على الآخر، غايته أنّ الحكومة في باب الأصل السببي والمسببي تقتضى إخراج الأصل المسببي عن تحت قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» وحكومة دليل الإعتبار فيما نحن فيه تقتضى إدخال فرد في دليل الإعتبار، فإنّ وجوب تصديق «الشيخ» في إخباره عن «المفيد» يقتضى وجوب تصديق «المفيد» في إخباره عن الصدوق (ره) فوجوب تصديق «الشيخ» يدخل فرداً تحت عموم وجوب التصديق بحيث لولاه لما كان داخلاً فيه.

ولعلّ خفاء الفرق بين الحكومة في الأصل السببي والمسببي وفيما نحن فيه وأنّ هناك بإخراج فرد عن العموم وفي المقام بإدخال فرد فيه، أوجب أن يضرب على عبارة الشيخ (قدس سره) في بعض نسخ «الرسائل» ممّا كانت تتضمن تنظير المقام بالأصل السببي والمسببي.

ولا يخفى أنّ عبارة «الشيخ» في بيان الإشكالات والأجوبة مضطربة، فإنّ جملة من العبارة تتكفل الإشكال الثالث، وجملة منها تتكفل الإشكال الرابع، ولذا قد ضرب على كثير من نسخ الكتاب في هذا المقام، وعليك بالتأمل التام فيما ذكرناه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ من تقريب الإستدلال بها والإشكالات المتوجهة عليه.

وقد بقي بعض الإشكالات ولكن لا يهم التعرض لها، لوضوح فسادها، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

ومن جملة الآيات التي استدل بها على حجية أخبار الآحاد قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلهم يحذرون» (١) وتقريب الإستدلال بها على وجه يندفع ما اورد على الإستدلال بها يتركب من امور:

الأمر الأول: كلمة «لعل» مهما تستعمل تدل على أن ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها (٢) سواء في ذلك التكوينية والتشريعية وسواء كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي يمكن تعلق الإرادة بها أو من الموضوعات الخارجية التي لا يصح أن يتعلق بها الإرادة، فإنه على جميع التقادير كلمة «لعل» تقتضى أن يكون ما يتلوها علة غائية لما قبلها، فاذا كان ما يتلوها من الأفعال الإختيارية التي تصلح لأن يتعلق بها الإرادة الفاعلية والآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها، فان كان ما قبلها واجباً يكون ما يتلوها أيضاً واجباً، وإن كان مستحباً فكذلك، فان جعل الفعل الاختياري غاية للواجب أو للمستحب يلزم وجوب ذلك الفعل أو استحبابه، وإلا لم يكن من العلل الغائية.

وبالجملة: لا إشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية إذا صح أن يتعلق الطلب بها من حيث كونها فعلاً اختيارياً قابل لتعلق الإرادة به، وفي الآية الشريفة جعل التحذر علة غائية للإنذار، ولما كان الإنذار واجباً كان التحذر أيضاً واجباً.

وسياتى أن المراد من «التحذر» هو التحذر من حيث العمل بقول المنذر لا مجرد الخوف، فهو من الأفعال الإختيارية التي يصح أن يتعلق

(١) التوبة الآية ١٢٢

(٢) أقول: الذي يمكن أن يدعى أن مورد استعمال هذه الكلمة أوسع من مورد الغاية، كيف وفي قوله «علك أن ترعع يوماً والدهر قد رفعه» ليس كونه غاية لعدم الإهانة؟ بل هذه الكلمة في أمثال المقام مستعملة في مجرد إبداء الإحتمال بلا مطلوية في مدخوله، كما في قولنا «لا تدخله في بيتك لعله عدوك» ومن هنا أيضاً ظهر ما في توهم إشراب جهة مطلوية في مضمون تاليه كما لا يخفى؛ فتدبر.

التكليف بها، وإذا تأمل الشخص في موارد استعمال كلمة «لعل» يرى أنّ في جميع الموارد ما بعدها يكون في حكم ما قبلها من حيث الوجوب والإستحباب إن كان ما بعدها من الأفعال الإختيارية.

الأمر الثاني: المراد من الجمع (١) في قوله تعالى «ليتفقها» وفي قوله «لينذروا» وفي قوله «ليحذروا» هو الجمع الإستغراقى الأفرادى، لا المجموعى الإرتباطى، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين - في تفسير الآية - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم. وبالجمله: كما أنّ المراد من الجمع في قوله تعالى «يحدرون» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع في قوله تعالى «ليتفقها» و «لينذروا» هو الجمع الأفرادى.

الأمر الثالث: ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والتحذر القلبى، بل المراد منه هو التحذر الخارجى، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجرى على ما يقتضيه من الحركة والسكون. وليس المراد أيضاً الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الإستغراقى في قوله تعالى «لينذروا» هو وجوب الحذر مطلقاً، حصل العلم من قول المنذر أو لم

(١) أقول: أظنّ أنّ غرضه من هذه المقدمة دفع توهم حل الإنذار منهم على ما يفيد العلم للمتخلفين بخيال أنّ ما يفيد العلم هو إنذار مجموعهم، لا كل واحد. وفيه: أنّ وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الإستغراق أيضاً لا ينافى مع حمل الآية على صورة إفادة إنذارهم للعلم نظراً إلى إهمال الآية من هذه الجهة كما سيأتى؛ وحينئذ العمدة دفع الإهمال من هذه الجهة، وإلا فمجرد وجوب الإنذار على كل واحد واحد غير مفيد.

يحصل؛ غايته أنه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً، لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو مفاد منطوق آية النبأ.

وبعد العلم بهذه الامور لا أظن يشكك أحد في دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل، فإن مفادها بعد ضم الامور السابقة، هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقه من الحكم الشرعى إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعني بحجية خبر الواحد إلا ذلك؛ فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الأدلة الدالة على حجية قول العدل في الأحكام.

وبما ذكرنا من تقريب الاستدلال يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة.

منها: ان غاية ما تدل عليه الآية هو مطلوبة الحذر عقيب الإنذار، إلا أنها ليس لها إطلاق يعتم صورة عدم حصول العلم من قول المنذر.

وأنت خبير: بأنه بعد ما عرفت من أنّ المراد من الجمع هو العام الإستغراق لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فإنه أى إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١)

ومنها: ان وجوب الحذر إنما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقه، والتفقه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية، فلا بد وأن يكون المنذر (بالفتح) عالماً بأن إنذار المنذر (بالكس) كان بالمحرمات والواجبات الواقعية، فيختص اعتبار قول المنذر بما إذا حصل للمنذر (بالفتح) العلم بالحكم الشرعى من قوله؛ ولا يخفى أنّ هذا الإشكال وإن كان بالنتيجة يتحد مع الإشكال السابق، إلا أنّ طريق الإشكال يختلف، كما هو واضح.

(١) أقول: بعد عدم الملازمة بين العموم المزبور مع إطلاق الإنذار لا معنى لهذا الإستنتاج في المقام، بل العمدة إثبات الإطلاق المزبور، وهو أول الكلام، لإمكان دعوى إهمال القضية من حيث الحال، مع فرض عموم الإنذار استغراقاً أفرادياً.

وهذا الإشكال يتلوا السابق في الفساد، فإن نفس الآية تدل على ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام، لأن قول المنذر إذا جعل طريقاً إليها ومحزراً لها فيجب اتباع قوله والبناء على أنه هو الواقع، كما هو الشأن في سائر الأدلة الدالة على اعتبار الطرق والأمارات، فإن نتيجة دليل الإعتبار كون مؤدى الطريق هو الواقع، لا يجعل المؤدى حتى يرجع إلى التصويب (١) بل جعل الطريقة يقتضى ذلك؛ ومن هنا كانت أدلتها حاکمة على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية؛ فالآية بنفسها تدل على أنّ ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام الواقعية.

و منها: أنّ الحذر إنّما يجب عقيب الإنذار (٢) والإنذار ليس مطلق الإخبار عن الحكم، بل هو الإخبار المشتمل على التخويف، والتخويف ليس من شأن الراوى، بل هو من شأن المفتى والواعظ؛ فالآية تدل على حجية قول المفتى لا قول الراوى.

وفيه: أنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلاّ أنّه أعم من الصراحة والضمنية (٣) فإنه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً وإن لم يصرح به المنذر، وإلاّ لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فإنه ليس في الفتوى التصريح بالتخويف، مع أنّ المستشكل سلم صدق الإنذار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والرواية في أنّ كلاً منها يشتمل على

(١) لا يخفى ما في العبارة من الإضطراب، ولعلّ الصحيح «لأجل المؤدى واقعاً» (المصحح)

(٢) أقول: صورة الشبهة غير مستقيم، لأنّ إنذار كل واحد ولو فاسقاً إنذار بالحكم الواقعي كإخباره؛ والتحذر من هذا الإنذار لا يقتضى العلم بالحكم، بل يكفي فيه حجية قوله، كما هو الشأن في كل خبر بشيء، وحيث إنه ينوط باطلاق الآية من حيث الحال، فيكون ذلك من تبعات الإشكال السابق، وليس إشكالاً آخر متحدداً معه نتيجة؛ فتدبر.

(٣) أقول: عمدة نظر المستشكل إلى احتياج الإنذار والتخويف من شخص إلى الإلتفات بلازم تخويفه وبعنوانه، ومثل هذا المعنى لا يصدق على العامى البحت الحاكى لمسموعاته من الإمام (عليه السلام) فتعميم التخويف إلى الصراحة والضمنية أجنبي عن جهة الإشكال، كما لا يخفى.

التخويف ضمناً، فإنّ الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب.

فالإنصاف: أنّ الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ في الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها، فتأمل جيداً (١)
وقد استدل على حجية الخبر الواحد بآيات اخر، كآية السؤال وآية التصديق، ولكن في دلالتها تأمل؛ فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

وأما السنة فهي على طوائف:

منها: الأخبار العلاجية (٢) المتكفله لبيان حكم الروايات المتعارضة من الترجيح بالأشهرية والأورعية والأوثقية وغير ذلك من المرجحات؛ ومع فقدها فالتخيير، فإنها ظاهرة الدلالة في حجية الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه، لأنّ الترجيح بالأوثقية والأعدلية لا يكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور والمضمون.

نعم: ليس فيها إطلاق يعتم جميع أخبار الآحاد، لأنّ إطلاقها مسوق لبيان حكم المعارض، والقدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً (٣) كما يدل على الأول الترجيح باشتهار الرواية بين الرواة أو

(١) أقول: وللتأمل فيه مجال.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي

(٣) أقول: في كون مطلق الوثوق قدراً متيقناً من هذه الأخبار نظر، بل الذي هو القدر المتيقن صورة

عدالة الراوى بجميع طبقاته المسمى عند أبواب الحديث بـ «الصحيح الأعلائي» كما لا يخفى؛ كما أنه يمكن دعوى أن «الثقة» المسئول عنه في الروايات عن الإمام أو الواقع في كلام الإمام (عليه السلام) هو العدالة لا مطلق من يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً؛ وحينئذ استفادة حجية الخبر الموثوق من مجموع هذه الروايات مشكل لولا دعوى السيرة والإجماع العمل في مقام استنباط الأحكام على مثله؛ خصوصاً مع عدم الكفاية عندهم مجرد خبر العادل خصوصاً بجميع طبقاته في استنباط ما هو المعلوم بالإجمال عندهم من الأحكام.

ولكن مع ذلك أمكن أن يقال في الانتقال من تعبير العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط في الحجية

وثاقة الراوى وعدالته - فإن هذه المرجحات كلها ترجع إلى اعتبار الخبر الموثوق صدوره - وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

و منها: الأخبار الواردة في إرجاع الأئمة - صلوات الله عليهم - بعض الصحابة إلى بعض في أخذ الفتوى والرواية، كإرجاعه - عليه السلام - إلى «زرارة» بقوله - عليه السلام - «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» (١) وأشار إلى «زرارة» وقوله - عليه السلام - «وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز رده» (٢) وقوله - عليه السلام - «العمري ثقة فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى» (٣) وغير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهى كثيرة مستفيضة.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والعلماء، كقوله - عليه السلام - في خبر الإحتجاج: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» الخبر (٤).

ومنها: الأخبار الواردة في الرجوع إلى كتب «بنى فضال» (٥).

ولا إشكال في أنه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به، بل يستفاد من بعضها أن الإعتقاد على خبر الثقة كان مفروغاً عنه عند الصحابة مرتكزاً في أذهانهم، ولذلك ورد في كثير من الأخبار السؤال عن وثاقة الراوى، بحيث يظهر منها أن الكبرى مسلمة والسؤال كان عن الصغرى.

هو هذه الجهة، وإن كان الموثق عند الإمام (عليه السلام) فوق العدالة، مؤيداً ذلك بالإرجاع إلى كتب «بنى فضال» لمحض وثاقهم كما لا يخفى.

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٩

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٧

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث ٤

(٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث ٩

(٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٣

ولا يتوهم: أن هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الاستدلال بها لمثل المسألة، فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال في أن مجموعها متواترة إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم (صلوات الله عليهم أجمعين).
والإنصاف: أن التتبع في هذه الأخبار يوجب القطع باعتبار الخبر الموثوق به.

وأما الإجماع:

فقد ذكر في تقريره وجوه: من الإجماع القولي، والعملی، وسيرة المسلمين، وطريقة العقلاء. وينبغي أولاً بيان الفرق بين هذه الوجوه، ثم نعتبه بصحة الاستدلال بها، فنقول:

أما الإجماع القولي: فهو عبارة عن اتفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو اصولی. وطريق إحراز ذلك إنما يكون من تتبع أقوالهم في كتبهم ورسائلهم.

وأما الإجماع العملي: فهو عبارة عن عمل المجتهدين في المسألة الاصولية، بحيث يستندون إليها في مقام الاستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى، كما جمعهم على التمسك بالإستصحاب في أبواب الفقه، سواء أجمعوا على الفتوى بحجيته أيضاً، أو كان مجرد الإجماع على الإستناد إليه في مقام الإستنباط؛ غاية أنه في صورة الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولي والعملی. فالإجماع العملي لا يكون إلا في المسائل الاصولية التي تقع في طريق الإستنباط، ولا معنى للإجماع العملي في المسائل الفرعية، لاشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره؛ وليس العمل في المسألة الفرعية من مختصات المجتهد بما أنه مجتهد؛ والإجماع الذي يكون من الأدلة إنما هو إجماع المجتهدين بما أنهم مجتهدون؛ فالإجماع العملي لا يكاد يتحقق في المسائل الفرعية، بل يختص بالمسائل الاصولية.

وأما السيرة: فهي عبارة عن عمل المسلمين بما أنهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة؛ ولا إشكال في كشفها عن رضا صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى ذلك الزمان، إذ من المستبعد جداً بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره؛ ولو سلم أنه يمكن تحقق السيرة بلا أمر منه، فلا أقل من أنها تكشف عن رضاه، وإلا كان عليه الردع إظهاراً للحق وإزاحة للباطل.

نعم: يعتبر في حجية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يباليون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، لوضوح أن سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه.

وأما طريقة العقلاء: (١) فهي عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شيء سواء انتحلوا إلى ملّة ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الاصولية أو من المسائل الفقهية. وقد يعبر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إنّ بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية. ولا إشكال أيضاً في اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها، فإنّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخاذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدئها أمر نبيّ من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت، وإمّا أن

(١) أقول: قد نقّحنا المقام في طي كلامه في تقريب الآيات الناهية للمنع عن العمل بالظن في أوّل

المسألة؛ فراجع.

تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

ولا يخفى بعد الوجه الأول بل استحالته عادةً، وكذا الوجه الثاني؛ فالمتعين هو الوجه الثالث؛ ولكن على جميع الوجوه الثلاث يصح الإعتماد عليها والإتكال بها، فإنها إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضاء صاحب الشرع بالطريقة، وإلا لردع عنها كما ردع عن كثير من بنايات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوقر الدواعى إلى نقله.

و من ذلك يظهر: أنه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلانية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فإن عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وإن لم يصرح بالإمضاء.

نعم: لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات (١) لأنها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها؛ ولو كان المعبر غير الشارع فلا بد من إمضاء ذلك ولو بالعموم أو الإطلاق. وتظهر الثرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع كالمعاملة المعروفة في هذا الزمان بـ«البيمة» فإنها إذا لم تندرج في عموم «أحلّ الله» و«أوفوا بالعقود» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها.

و إذ قد عرفت الفرق بين هذه الوجوه الأربعة في تقرير الإجماع فاعلم: أنه يصح التمسك بالإجماع القولى المحكى عن الشيخ

(١) أقول: لا فرق في المقامين بعد تسليم أن عدم ردعه عنهم يكشف عن رضائه بعملهم، كما أن هذا الكشف أيضاً في صورة وجود المعاملة في زمانه وكونها بمرئى منه (عليه السلام) ومسمعه، وعدم مانع خارجى عن ردعه، فإن ذلك يلازم الإمضاء الكاشف عن أن اعتبار الشارع أيضاً على وفق اعتبارهم، كما لا يخفى.

(قدس سره) على اعتبار حجية خبر الثقة إذا فرض أنه يكشف كشفاً قطعياً عن رأى المعصوم (عليه السلام) وعن وجود دليل معتبر عند الكل، وإلا فلا عبرة به. وأما الإجماع العملي: فهو وإن كان متحققاً في المقام، لما عرفت في صدر المبحث من حصول الإتفاق على التمسك بما في الكتب المعتبرة من الأخبار، إلا أنه لا يصح التمسك للمقام بمثل هذا الإجماع العملي والإعتماد عليه، لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين في ذلك، فإن بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور في نظره، وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الإنسداد، وبعضهم يعمل بها لكونها مما قام الدليل على اعتبارها؛ فالإجماع العملي في المقام يكون من الإجماع التقيدي الذي لا عبرة به في شيء من المقامات.

وأما سيرة المسلمين: فلا إشكال في حجيتها والإعتماد عليها، لكن إذا كان الذي قامت السيرة عليه من الامورات التوقيفية التي من شأنها أن تتلقى من الشارع، فإنها تكشف لاحتمالها عن جعل الشرعي فيما قامت السيرة عليه. وأما في الامورات الغير التوقيفية التي كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريباً رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء. ولكن ذلك لا يضتر جواز الإستدلال بها، فإنه كما أن استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع بها، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك، غاية أنه في مورد اجتماع السيرة والطريقة تكونان من قبيل تعدد الدليل على أمر واحد وذلك لا يضتر بصحة الاستدلال بعمل واحد منها، ولا إشكال في قيام سيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمة (صلوات الله عليهم) فتكون السيرة من جملة الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة.

وأما طريقة العقلاء: فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الإعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه في محاوراتهم، بل على

ذلك يدور رحى نظامهم.

و يمكن أن يكون ماورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أو امره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع؛ وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال العلم في جواز الركون إليه والإلتزام والإلتزام به في مقام المخاصمة والمحاجة.

و منه يظهر: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، حتى يتوهم أنها تكفى للردع عن الطريقة العقلية، لأنّ العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بماوراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم (١) لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لا بد من تشديد النكير على العمل به، كما شدّد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه ممّا استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليهم جبلتهم.

والإنصاف: أنّ التأمل في طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الإعتقاد على خبر الثقة عن الإعتقاد بالظن؛ فما سلكه الشيخ (قدس سره) في وجه عدم كون الآيات الناهية عن العمل بماوراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة تبعيد للمسافة بلا ملزم، مع أنّ ما أفاده لا يخلو عن المناقشة؛ فراجع.

* * *

(١) أقول: قد تقدم ممّا بعض الكلام فيه؛ فراجع.

وأما العقل:

فقد ذكر في تقريره وجوه:

الوجه الأول:

ما أفاده الشيخ (قدس سره) واعتمد عليه سابقاً (عند البحث عن حجية كلام اللغوي) وهو ترتيب مقدمات الإنسداد الصغير في خصوص الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب لاستنتاج حجية الظن بالصدور. وينبغي أولاً بيان المراد من «الإنسداد الصغير» ثم نعقبه بما أفيد في المقام.

فنقول: قد تقدم أن استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على أمور: الأول: العلم بصدور الخبر. الثاني: العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها. الثالث: كون الخبر ظاهراً في المعنى المنطبق عليه. الرابع: حجية الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فهذه الأمور لا بد من إثباتها في مقام استنباط الحكم الشرعي من الرواية وإقامة الدليل على كل واحد منها، وإذا اختلف أحدها يخلل الاستنباط؛ فإن قام الدليل بالخصوص على كل واحد منها فهو، وإن لم يقم الدليل على شيء منها وانسد طريق إثباتها، فلا بد حينئذٍ من جريان مقدمات الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، للعلم بثبوت الأحكام في الشريعة ولا يجوز إهمالها وترك التعرض لها - إلى آخر المقدمات الآتية في باب الإنسداد - وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الكبير.

وإن قام الدليل على إثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية دون بعض، كما لو فرض أنه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور وتوقف على الرجوع إلى كلام

اللغوى في تعيين أنّ اللفظ الكذائى كلفظ «الصعيد» مثلاً موضوع للمعنى الكذائى ولم يقيم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فاعتبار الظن الحاصل من كلام اللغوى وعدمه مبنى على صحة جريان مقدمات الإسناد فى خصوص معانى الألفاظ لاستنتاج حجية الظن الحاصل من كلام اللغوى فى معنى اللفظ - وإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعى من قوله - وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإسناد الصغير.

وحاصل الفرق بين الإسناد الكبير والإسناد الصغير: هو أنّ مقدمات الإسناد الكبير إنما تجرى فى نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها، وأمّا مقدمات الإسناد الصغير (١) فهى إنما تجرى فى بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدمة ليستنتج منها حجية مطلق الظن فى خصوص الجهة التى انسب باب العلم فيها. وفى صحة جريان مقدمات الإسناد الصغير مطلقاً فى أى جهة من هذه الجهات الأربع، أو عدم صحته مطلقاً، أو التفصيل بين الجهات، فأى جهة توقف العلم بأصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الإسناد الصغير فيها بل لا بد إما من إقامة الدليل بالخصوص على إثباتها وإما من جريان مقدمات الإسناد الكبير لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى، وأى جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون أن يكون لها دخل فى أصل العلم بالحكم فإن لم يقيم دليل بالخصوص عليها تجرى

(١) أقول: ميزان الكبير والصغير فى باب الإسناد كبر دائرة العلم الإجمالى وصغره بنحو لا يلزم محذور فى ترك العمل فى هذه الدائرة لولا العلم بالخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وإلا فجرد العلم بالحكم بنحو الكلية الذى هو موضوع الإسناد الكبير لا يتوقف على العلم بصدور روايته، كيف والعامى البالغ العالم بحكمه ومحذور الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره! نعم: ليس العلم بالحكم بنحو الكلى بنحو لولا العلم بصدور الروايات لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين؛ وبذلك تمتاز عن العلم فى دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المحصورة؛ وحينئذ فعمدة الميزان ذلك؛ فتدبر.

فيها مقدمات الإنسداد الصغير.

و توضيح ذلك: هو أنّ بعض هذه الجهات ممّا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم - كجهة الصدور - فأنّه لو لا إثبات صدور الرواية لا يكاد يحصل العلم بالحكم لا بجنسه ولا بفصله موضوعاً ومتعلقاً، ففي مثل ذلك لا بدّ إمّا من قيام الدليل على الصدور، وإمّا من جريان مقدمات الإنسداد الكبير بالنسبة إلى أصل الأحكام. وبعضها الآخر ممّا لا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم بل كان لها دخل في تشخيص الحكم و تعيينه من حيث الموضوع أو المتعلق كالظهور - فإنّ العلم بأصل الحكم لا يتوقف على العلم بالظهور عند العلم بالصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، بل تشخيص الحكم يتوقف على ذلك إذا كان الإجمال في ناحية الموضوع أو المتعلق؛ مثلاً في قوله تعالى: «فتبسموا صعيداً طيباً» متعلق الجهل هو خصوص «الصعيد» من أجل ترده بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، والجهل بمعنى «الصعيد» لا يضتر العلم بأصل الحكم، لأنّ المكلف يعلم بأنّه مكلف بما تضمنته الآية الشريفة من الحكم؛ ففي هذه الجهة إن لم يقيم دليل بالخصوص على حجية قول اللغوي في تعيين معنى «الصعيد» تجري فيها مقدمات الإنسداد الصغير، ولا تصل النوبة إلى مقدمات الإنسداد الكبير، لأنّها إنّما تجرى بالنسبة إلى نفس الحكم، والمفروض حصول العلم بالحكم في مورد الكلام.

فلا بدّ من جريان مقدمات الإنسداد الصغير لإثبات حجية مطلق الظن بالجهة التي انسداد باب العلم فيها.

و كان شيخنا الاستاد (مدظله) في الدورة السابقة يميل إلى هذا التفصيل، بل كان يقوّيه؛ وعليه بنى حجية الظن الحاصل من قول اللغوي في تعيين مداليل الألفاظ بعد ما كان يمنع عنه، كما تقدم بيانه.

وعلى كل حال: المقصود من الوجه الأوّل (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) هو إجراء مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى خصوص

جهة الصدور لإثبات حجية مطلق الظنّ به (١) وبيانه: هو أنه لا إشكال في أنّا نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي بذلك، فإنّ من تتبّع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتبرة يعلم علماً وجدانياً بصدور كثير منها عن الأئمة (صلوات الله عليهم) ولا إشكال أيضاً بأنّا مكلفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية، فلا يجوز إهمالها. ولا يجب الإحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسره، ولا يجوز أيضاً الرجوع إلى الاصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالي -على ما سيأتي بيانه في مقدمات الإنسداد- فلا بد حينئذٍ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو مع مشكوك الصدور، أو مع الموهوم أيضاً، حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالي -على ما سيأتي تفصيله- هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه.

و لكن يرد عليه:

أولاً: أنّ العلم الإجمالي بالأحكام لا ينحصر أطرافه في ما بأيدينا من الأخبار، بل الأمارات الظنية - كالشهرة والإجماع المنقول والأولية الظنية- أيضاً من أطراف العلم الإجمالي، بل دائرة العلم الإجمالي أوسع من ذلك أيضاً، فإنّ العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة يقتضى أن تكون جميع الوقائع المشبهة (من المظنونة والمشكوكة والموهومة) من أطرافه، فيكون للعلم الإجمالي مراتب ثلاث: الأولى: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بأيدينا من الأخبار. الثانية: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بين الأخبار والأمارات الظنية. الثالثة: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في مجموع الوقائع المشبهة، وهذه المرتبة

(١) أقول: كلامه السابق يقتضى أن يكون الإنسداد الجارى في المقام هو الإنسداد الكبير، ومن فحواى كلماته الآتية بل صريح بعضها يقتضى كونه من الإنسداد الصغير؛ فتدبر فيها صدراً وذبلاً، لعلك تعرف المرام وتدفع بها التهافت في المقام.

أوسع من الثانية، والثانية أوسع من الأولى.

و مقتضى العلم الإجمالي في المرتبة الثالثة وإن كان هو الإحتياط في جميع الوقائع المشتبهة (مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها) إلا أنه ينحل بالعلم الإجمالي في المرتبة الثانية، لأنّ المعلوم بالإجمال بين الوقائع المشتبهة لا يزيد قدره عن المعلوم بالإجمال بين جميع الأمارات الظنية. والذي يدلّك على ذلك، هو أنه لو عزلنا طائفة من الأمارات الظنية بقدر المعلوم بالإجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها عليها ثم ضممننا الوقائع المشتبهة إلى الباقي من الأمارات الظنية لم يكن لنا علم إجمالي بتكليف بين الوقائع المشتبهة مع الباقي من الأمارات.

مثلاً لو فرضنا: أنّ المتيقن من المعلوم بالإجمال بين الأمارات الظنية مآت من الأحكام، وعزلنا بذلك المقدار منها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على المعزول، فلا يبقى العلم الإجمالي فيما بقي من الأمارات الظنية، ولو ضممننا إلى الباقي الوقائع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الإجمالي بثبوت حكم فيما بين بقية الأمارات الظنية والوقائع المشكوكة، لأنّ نفس بقية الأمارات ليس فيها علم إجمالي، فضمّ الوقائع المشكوكة لا يؤثر في حصول العلم، لأنّ الشك لا ينقلب عن كونه شكاً، فلا يعقل أن يكون ضمّ الشك إلى الظن موجباً لحدوث العلم الإجمالي، وهذا أقوى شاهد على أنّ العلم الإجمالي الواسع الذي يكون منشأ العلم بثبوت التكليف في الشريعة ينحل ببركة العلم الإجمالي بثبوت التكليف فيما بين الأمارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الإجمالي بثبوت التكليف في خصوص الأخبار المودعة في الكتب.

فان قلت: العلم الإجمالي المتوسط أيضاً ينحل بالعلم الإجمالي الصغير الذي يكون أطرافه خصوص الأخبار، لأنّه لا يعلم بثبوت التكليف أزيد ممّا في بين الأخبار، فلا أثر للعلم الإجمالي المتوسط.

قلت: هذه الدعوى ممّا يكذبها الوجدان، بدهة أنّ الأمارات الظنية

ما عدا الأخبار لولم تكن بنفسها متعلقة للعلم الإجمالي فلا أقل من كونها من أطراف العلم الإجمالي، لأنّ متعلق الإجمالي هو المجموع من الأخبار ومن بقية الأمارات الظنية؛ وهذا لا ينافي أن تختص الأخبار بعلم إجمالي آخر فيما بينها. وليس العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى العلم الإجمالي في الأخبار لينحل العلم الإجمالي فيه بالعلم الإجمالي فيها.

والشاهد على ذلك (١) هو أنّه لو عزلنا طائفة من الأخبار بقدر المتيقن من الأحكام المعلوم بالإجمال فيما بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها على المعزول منها، فلا يبقى العلم الإجمالي في بقية الأخبار؛ ولو ضممنّا إلى البقية سائر الأمارات الظنية كان العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين بقية الأخبار والأمارات الظنية بحاله؛ وإنكار ذلك يكون مكابرة واضحة.

فان قلت: إنّ ذلك يقتضى أن يكون متعلق العلم الإجمالي نفس الأمارات الظنية فقط، لا أنّها من أطراف العلم الإجمالي، لأنّ المفروض أنّ في بقية الأخبار المنضمة إليها ليس علم بالتكليف، لانحلاله بسبب عزل طائفة منها؛ فضمّها إلى الأمارات يكون من قبيل ضمّ الحجر في جانب الإنسان لا يؤثر في حصول العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي الحاصل لا بد وأن يكون في خصوص الأمارات الظنية.

قلت: أولاً: دعوى العلم الإجمالي في خصوص الأمارات الظنية ليست ببعيد، لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي بخلاف تراكم الشكوك.

(١) أقول: في فرض العلم الإجمالي بين الأمارات الظنية وبقية الأخبار بعد عزل جملة منها إما يوجب الإحتياط في الجميع لو كان المعلوم بالإجمال في المظنونات وبقية الأخبار غير المعلوم بالإجمال في مجموع الأخبار وإلّا فمع احتمال اتحادهما لا يقتضى مثل هذا الفرض الإحتياط في جميع الأخبار والأمارات الظنية، بل العقل يحكم بالتخيير بين الأخذ بالأخبار تماماً أو الأخذ بالمظنونات وبقية الأخبار، لأنّه بكل واحد من الأخذين لا يبقى محذور، بل يقطع بالفراغ عما علم، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال بين المجموع عليه، كما لا يخفى؛ فتدبر كي لا يحتاج إلى التثليل بشرقية ولا غربية.

و ثانياً: أنه قديكون الشيء بنفسه ليس مورداً للعلم الإجمالى، إلا أن ضمه إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال يوجب حصول العلم الإجمالى، مثلاً لو كان إنائات ثلاث في الجانب الشرقى من الدار، وإنائات ثلاث اخرى في الجانب الغربى، وعلم إجمالاً بأنه أصاب أحد الإنائات في الشرقية قطرة من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً أنه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم، إما في أحد الإنائات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة، وإما في أحد الإنائات الغربية؛ ففي الفرض الإنائات الغربية ليست ممّا تعلق العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، لاحتمال أن تكون كلتا القطرتين وقعتا في الإنائات الشرقية، ولكن ضمّ الإنائات الغربية إلى الإنائات الشرقية يوجب زيادة في أطراف المعلوم الإجمالى، ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالى في الإنائات الشرقية، فتكون الإنائات الست كلها من أطراف العلم الإجمالى؛ فإنه لو عزلنا أحد الإنائات الشرقية، فالعلم الاجمالي الذي كان بنجاسة أحدهما بسبب وقوع أحد القطرتين في خصوص أحدهما ينحل لا محالة، لأنه لا يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين الباقيين، كما لا يعلم بنجاسة أحد الإنائات الغربية، ولكن من ضمّ الإنائات الغربية إلى الإنائين الباقيين في طرف الشرق يحصل العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، وحال الأمارات الظنية مع بقية الأخبار بعد عزل طائفة منها حال الإنائات بعينه؛ وعليه تكون الأمارات الظنية من أطراف العلم الإجمالى وحالها حال الأخبار.

إلا أن يدعى أنه من أول الأمر ليست الأمارات من أطراف العلم الإجمالى، وليس لنا علم بثبوت التكليف في الأخبار وعلم بثبوت التكليف في الأعم من الأخبار والأمارات الظنية، فإنه على هذا تكون الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالى. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها.

فان قلت: سلّمنا كون الأمارات من أطراف العلم الإجمالى الحاصل بين بقية الأخبار-بعد عزل طائفة منها- وبينها، ولكن لما كانت بقية الأخبار من

أطراف علم إجمالى آخر - وهو العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى خصوص الأخبار - فقد تنجز التكليف بها بذلك العلم الإجمالى، فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى الحاصل بينها وبين الأمارات الظنية، لأنّ بعض أطرافه قد تنجز التكليف به بمنجز آخر؛ وقد ذكرنا فى محله: أنه لو تنجز التكليف بأحد أطراف العلم الإجمالى بمنجز آخر غير العلم الإجمالى فالطرف الآخر لا يجب الإجتناى عنه، لأنّ الشبهة فيه تكون بدوية؛ كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بوقوع قطرة من الدم إماماً فى أحد الإنائين وإماماً فى الإناء الثالث، فالإناء الثالث لا يجب الإجتناى عنه وتجربى فيه أصالة الطهارة بلا معارض؛ وحال الأمارات الظنية حال الإناء الثالث.

قلت: ذلك إنما يكون إذا كان المعلوم بالإجمال فى أحد العلمين متأخراً زماناً عن المعلوم بالإجمال فى العلم الآخر - كما فى المثال - حيث فرض أنّ وقوع القطرة الثانية من الدم المرددة بين كونها فى أحد الإنائين أو فى الإناء الثالث كان بعد نجاسة أحد الإنائين، من غير فرق بين تقارن نفس العلمين أو فى سبق أحدهما الآخر يكون معلومة متأخراً (١) ولو كان السابق، فإنّ العبرة إنما هو فى تقدم المعلوم وتأخره، لا فى تقدم العلم وتأخره.

وأما لو كان المعلوم بالإجمال حدثاً فى زمان واحد، فلا وجه لانحلال أحد العلمين بالآخر. بل تكون جميع أطراف العلمين فى عرض واحد ويجب الإجتناى عن الجميع. وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى «الجزء الرابع» وما نحن فيه من القسم الثانى، لأنّ ثبوت الأحكام فى الأخبار ليس أسبق فى الزمان عن ثبوت الأحكام فى الأمارات، فالأخبار والأمارات تكون فى عرض واحد طرفاً للعلم الإجمالى، وذلك واضح.

وثانياً: سلّمنا أنّ الأمارات الظنية ليست من أطراف العلم الإجمالى،

(١) كذا فى نسخة الأصل، والصحيح: «بعد كون معلومه متأخراً» (المصحح).

ولكن وجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار إنما هو لأجل ما تضمنتها من الأحكام الواقعية لا بما هي هي، فالمتعين هو الأخذ بكل ما يظن أنّ مضمونه حكم الله الواقعي لا خصوص ما يظن بصدوره من الأخبار، لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظن بالمضمون غالباً؛ ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من الظن بالصدور أو من الشهرة والإجماع المنقول (١) وثالثاً: أقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار من باب التبويض في الإحتياط، لأنّ العلم الإجمالي كان يقتضى الأخذ بجميع ما في الكتب من الأخبار، ولمكان لزوم العسر والخرج وجب التبويض في الإحتياط والأخذ بخصوص مظنون الصدور؛ والرواية التي كان العمل بها من باب الإحتياط لا تكون حجة شرعية بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات (٢) والمدعى هو كون مظنون الصدور حجة شرعية.

وهذا الإشكال يتوجه في الإنسداد الكبير أيضاً، كما سيأتي. ولكن سنحرر (إن شاء الله تعالى) أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد لو كانت هي التبويض في الإحتياط كان الإشكال وارداً، وأما لو كانت النتيجة هي جعل الشارع مظنون الصدور في المقام ومطلق الظن في الإنسداد الكبير طريقاً للوصول إلى أحكامه - كما هو معنى الكشف - فلا محالة يترتب على مظنون الصدور أو مطلق الظن جميع ما يترتب على الحجة من نهوضها للتخصيص والتقييد وغير ذلك، فانتظر

(١) أقول: بعد اختصاص العلم في خصوص الأخبار فقط الذي يحكم به العقل هو الأخذ بمضمون

الأخبار، لا بمضمون بقية الأمارات الظنية؛ فتدبر.

(٢) أقول: لازم العلم في الأخبار المشبهة بخروج العمومات النافية عن الحجية، ولازمه إجراء حكم

التخصيص والتقييد عليها. نعم: في الأخبار النافية مع العمومات المثبتة مقتضى المختار هو العكس؛ ولكن حيث يخناره من عدم جريان الاصول المثبتة أيضاً في أطراف العلم الإجمالي بنى التكليف بجري الكلام السابق فيها أيضاً.

تفصيل ذلك .

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ مقدمات الإنسداد الصغير لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، بل أقصى ما تقتضيه هو اعتبار الظن بالمضمون، هذا. ولكن يمكن تقريب مقدمات الإنسداد الصغير بوجه آخر تنتج اعتبار الظن بالصدور، مع سلامته عما اورد على الوجه الأول.

بيانه: هو أنه نعلم بصدور غالب الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال في أنه يجب الأخذ بما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأخبار، لا من حيث أنها تتضمن الأحكام الواقعية ليرجع إلى الوجه الأول، بل من حيث إنّ نفس الأخبار الصادرة عنهم أحكام ظاهرية من جهة وقوعها في طريق إحراز الواقعات بعد فرض جريان الاصول اللفظية والجهتية فيها؛ وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم، فلا بد من التنزل إلى الظن والأخذ بمظنون الصدور. ولا يرد على هذا التقريب شيء مما ذكر في التقريب السابق، فإنّ الإشكالات المتقدمة كانت مبتنية على أنّ وجوب العمل بالأخبار من باب أنها تتضمن الأحكام الواقعية، فكان يرد عليه: أنّ متعلق العلم بالأحكام الواقعية لا يختص بالأخبار، بل الأمارات الظنية أيضاً من أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من العمل بكل ما يظن أنه حكم الله الواقعي لخصوص مظنون الصدور من الأخبار، إلى آخر الإشكالات المتقدمة.

وأما هذا التقريب: فهو مبنى على وجوب العمل بنفس الأخبار الصادرة من حيث إنها أخبار لكونها أحكاماً ظاهرية، فلا تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالي، لأنّ الأمارات الظنية التي لم يقدّم دليل على اعتبارها ليست أحكاماً ظاهرية، فدائرة العلم الإجمالي يتخصص بالأخبار، ونتيجته هي الأخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر وعدم وجوب الإحتياط في الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما في الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالي بوجود التكليف بين الأخبار

والأمارات، لأن ما صدر عنهم (عليهم السلام) يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكاليف بين الأخبار والأمارات، فترتفع الإشكالات المتقدمة على التقريب السابق بحذافيرها.

نعم: الإشكال الأخير مشترك الورد، وهو أن ذلك لا يقتضى حجية مظنون الصدور بحيث يكون مخصصاً ومقيداً للعموم والإطلاق، إلا إذا قلنا بالكشف.

وتقريب مقدمات الإنسداد الصغير على هذا الوجه يقرب ممّا سيأتى من المحقق «صاحب الحاشية» وأخيه «صاحب الفصول» من تقريب مقدمات الإنسداد الكبير على وجه ينتج خصوص الظن بالطريق لا الظن بالحكم، وإن كان بين ما ذكرناه في المقام وما ذكرناه في ذلك المقام فرق، وهو أن الغرض من ترتيب مقدمات الإنسداد في المقام إنما هو تعيين موضوع الطريق ومصادقه بعد العلم بأن ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) يكون طريقاً، وأما مقصودهما من ترتيب مقدمات الإنسداد في ذلك المقام هو اعتبار الظن في طريقة الطريق وتعيين ما جعله الشارع طريقاً، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أن ما ذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدمة، إلا أنه يرد عليه: أن وجوب العمل بالأحكام الظاهرية إنما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعية ومحزرة لها، لأنها أحكام في مقابل الأحكام الواقعية؛ فالعبرة إنما تكون بامثال الأحكام الواقعية؛ ووجوب العمل بالأخبار إنما هو لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريق آخر غير الأخبار كان مجزياً، ونتيجة ذلك بعد تعذر العلم بها وعدم وجوب الإحتياط هى التنزل إلى الظن بها، لا الظن بالصدور. كما أفيد في المقام. ولا الظن بالطريق، كما أفاده «المحقق» وأخوه في ذلك المقام.

وبالجمله: عمدة مقدمات دليل الإنسداد الصغير والكبير هو عدم جواز

إهمال الأحكام الواقعية وترك التعرض لها، إذ لولا ذلك لم يبق مجال لبقية المقدمات لكل من يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الصدور، أو يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الطريق، أو يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الحكم، أن يحوم حول امتثال الأحكام الواقعية وعدم جواز إهمالها، إذ ليس للعمل بمظنون الصدور أو مظنون الطريق خصوصية سوى كونه طريقاً إلى الواقع ومحزراً له. وعليه كان الواجب ترتيب مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى نفس الأحكام لاستنتاج حجية الظن بها، ولا أثر لترتيب مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى ما صدر عنهم من الأخبار أو ما نصب من الطرق.

فان قلت: نعم، الواجب أولاً وبالذات وإن كان هو امتثال الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة، إلا أنه حيث علم بصدور غالب ما بأيدينا من الأخبار بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية، فالعلم الإجمالي بها ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب العمل على طبق الأحكام الظاهرية التي هي فيما بين الأخبار المودعة في الكتب والشك البدوي بالنسبة إلى ما عداها من الوقائع المشتبهة، وحيث لم يتمكن من إحراز تلك الأحكام الظاهرية تفصيلاً ولم يمكن أو لم يجب الإحتياط في العمل بجميع الأخبار المودعة في الكتب وجب التنزل إلى الظن بالحكم الظاهري، وهو المراد من الظن بالصدور، فلا يبقى موقع للإنسداد الكبير، لأنّ مبناه العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الوقائع المشتبهة، وقد انحل ببركة العلم بثبوت التكاليف الظاهرية في الأخبار المودعة.

قلت: مجرد العلم بصدور جملة من الأخبار التي بأيدينا لا يقتضى أن يترتب على الأخبار الصادرة آثار الأحكام الظاهرية، فإنّ الحكم الظاهري يتوقف على العلم به موضوعاً وحكماً؛ لا أقول: إنّ وجوده الواقعي يتوقف على العلم بالموضوع والحكم، فإنّ ذلك ضروري البطلان، بدهة أنّ الحكم الظاهري من الطريقتية والحجية كالحكم الواقعي من الوجوب والحرمة لا

يتوقف وجوده الواقعي وجعله النفس الأمرى على العلم به، ولكن الآثار المرغوبة من الحكم الظاهري: من كونه منجزاً للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة، لا تكاد تترتب مع الجهل به موضوعاً أو حكماً، فإن الحكم الظاهري ليس أمراً مقابلاً للحكم الواقعي - كما تقدم بيانه في باب جعل الطرق والأمارات- بل الوجه في كون الشيء حكماً ظاهرياً إنما هو لمكان أنه موصل إلى الواقع؛ وهذا كما ترى ما لم يكن الطريق محرزاً لدى المكلف لا يكون موصلاً إليه، لوضوح أن وجود الرواية في الكتب من دون العلم بها تفصيلاً لا تكون منجزة للواقع، لأن الواقع بعد باقي على ما كان عليه من الجهل به.

وكذا مع العلم بالرواية تفصيلاً والجهل بظهورها أو جهة صدورها أو إرادة ظهورها، فإن الجهل بأى من هذه الجهات يضر بحجية الرواية - أى بالآثار المرغوبة منها- لأن الجهل بأى منها يقتضى الجهل بالواقع فلا يكون محرزاً لدى المكلف، وما لم يكن محرزاً لا يكون منجزاً، فلا بد من العلم بالرواية صدوراً وظهوراً لتجرى الاصول العقلائية واللفظية في جهة الصدور وإرادة الظهور، لتكون الرواية حكماً ظاهرياً منجزة للواقع عند الإصابة وعذراً عند المخالفة. وهذا المعنى لا يكاد يتحقق في العلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار المودعة في الكتب، لعدم العلم بظهور ما هو الصادر منها لتجرى فيه الاصول العقلائية (١) فلا يمكن أن يترتب على الصادر من الأخبار ما للحكم الظاهري من الآثار، فيبقى العلم الإجمالى بالتكليف الواقعية بين الأخبار والأمارات الظنية على حاله، ولا بد من ترتيب مقدمات الإنسداد الكبير بالنسبة

(١) أقول: ولا أقل من منع ظهور جميعها بنحوي بمقدار المعلوم بالإجمال في جميع الدوائر؛ وحينئذ لا يبقى مجال لانحلال العلم الكبير بالعلم الإجمالى بالصدور، إلا بدعى العلم الزبور في دائرة الظواهر وكونه بمقدار المعلوم بالإجمال؛ وليس ذلك كل البعيد أيضاً؛ فتدبر.

إلى نفس الأحكام الواقعية لاستنتاج حجية الظن بالحكم، ولا أثر للظن بالصدور.

وثانياً: فعلى فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتب آثار الأحكام الظاهرية على ما صدر من الأخبار، ولكن مجرد ذلك لا يكفي في انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف فيما بأيدينا من الأخبار وسائر الأمارات الظنية، فإنّ تلك الأحكام الظاهرية التي فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الإحتياط في جميع ما بأيدينا من الأخبار وثبت الترخيص في غير مظنون الصدور - كما هو المفروض - فلا يمكن مع هذا أن ينحل العلم الإجمالي بالتكاليف، لأنّ انحلال العلم الإجمالي إنّما يكون بانحلال القضية المانعة الخلو - التي كل علم إجمالي يتضمنها - إلى قضيتين حمليتين: إحداهما متيقنة والاخرى مشكوكة، وقضية العلم الإجمالي بالتكاليف لا تنحل إلى ذلك، لأنّ وجوب الأخذ بمظنون الصدور من الأحكام الظاهرية لا يوجب انحلال العلم بالنسبة إلى بقية الأخبار وسائر الأمارات بحيث يكون الشك فيها بدوياً، بل العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بينها على حاله، لأنّ الأحكام الظاهرية في مظنون الصدور ليست بقدر الأحكام الواقعية في مجموع الأخبار والأمارات (١) بل أقصى ما يدعى هو أنّ مجموع ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية؛ فالترخيص في ما عدا مظنون الصدور يوجب نقصاً في الأحكام الظاهرية، ويلزمه زيادة الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية التي يلزم الأخذ بها.

فان قلت: الموجب للانحلال هو العلم بصدور الأخبار بمقدار المعلوم

(١) أقول: ذلك صحيح في الظن الفعلي بالصدور، والألوار يديه الوثوق النوعي فمعدة ذلك على مدعيه، كيف وبناء الفقه فعلاً على ما هو موثوق الصدور من الأخبار، ولولم تكن وافية بمقدار المعلوم بالإجمال، قلنا: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون».

بالإجمال من التكاليف، ومجرد الترخيص في ترك العمل بما عدا مظنون الصدور من الأخبار لا يقتضى عدم الإنحلال، لأنّ عدم إيجاب الشارع الجمع بين جميع الأخبار في العمل لا يضرب بالإنحلال.

قلت: قد عرفت أنّ الترخيص في ترك العمل ببعض الأخبار يوجب نقصاً في الأحكام الظاهرية، للعلم بأنّ بعض الأحكام الظاهرية تكون في الأخبار التي رخص في ترك العمل بها، لأنّ مظنون الصدور من الأخبار ليس بقدر التكاليف الواقعية، فلا يبقى مجال للإنحلال.

مثلاً لو علم إجمالاً بأنّ في القطيع من الغنم موطوء وأقلّه عشرون ويحتمل أن يكون أزيد، وقام الدليل على أنّ في البيض من القطيع عشرين موطوء، وكان عدد البيض يزيد عن مقدار عدد المعلوم بالإجمال في مجموع القطيع، ففي هذا لا إشكال في انحلال العلم الإجمالى المتعلق بمجموع القطيع بقيام الدليل على وجود عشرين موطوء في البيض، لأنّ المعلوم بالإجمال في المجموع محتمل الإنطباق على ما في البيض.

و لكن لو لم يجب الإجتناّب عن بعض أفراد البيض للعسر والخرج والإضطراب وكان الذى يجب الإجتناّب عنه أقلّ عدداً من المعلوم بالإجمال في مجموع القطيع، فالعلم الإجمالى المتعلق بالمجموع لا ينحل، لأنّ الإضطراب إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان يوجب التوسط في التنجيز - على ما سيأتى بيانه في محله - بحيث لو كان الموطوء في الأفراد التي لا يجب الإجتناّب عنها للإضطراب كان التكاليف بالإجتناّب عن الموطوء غير منجز؛ إلا أنّ هذا إذا لم يلزم عن عدم الإجتناّب عن بعض أفراد البيض محذور المخالفة القطعية للتكاليف بالإجتناّب عن الموطوء من الغنم في القطيع، وإلاّ أعاد العلم الإجمالى في المجموع على حاله ولا بد من علاجه، لأنّ عدد المعلوم بالإجمال فيه يزيد عن عدد ما يجتنّب عنه من أفراد البيض، فلا يبقى أثر لقيام الدليل على وجود الموطوء في البيض بقدر المتيقن من المعلوم بالإجمال في المجموع من البيض ومن

غيره؛ وحال المقام بعينه حال المثال؛ فتدبر.

فان قلت: الأخذ بمظنون الصدور فيما بأيدينا من الأخبار إن كان من باب التبعض في الإحتياط كان لعدم الإنحلال مجال، وأما إن كان من باب أن الشارع جعل الظن بالصدور حجة وطريقاً إلى الأحكام الظاهرية وما صدر من الأخبار، فلا محالة ينحل العلم الإجمالي المتعلق بالمجموع من الأخبار والأمارات الظنية، لأن الأحكام الظاهرية التي فرضناها أنها بقدر الأحكام الواقعية تكون محرزة ببركة حجية الظن، فإن نتيجة جعل الشارع الظن بالصدور طريقاً إلى ما صدر من الأخبار هي: أن ما عدا المظنون ليس مما صدر (١) واختصاص ما صدر بمظنون الصدور، والمفروض أن ما صدر بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية، فيلزمه انطباقه على مظنون الصدور وينحل العلم الإجمالي بالتكاليف.

قلت: هذا إذا تمت المقدمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجية الظن وأن الشارع جعل الظن طريقاً إلى ما صدر. ولكن المدعى أنه لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، من جهة أن عمدة المقدمات التي يتوقف عليها أخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة من الأحكام الظاهرية، وبعد بطلان هذه المقدمة بجواز إهمال بعض الوقائع - وهو ما عدا المظنون - لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، فينهدم أساس الإنحلال قبل أخذ النتيجة؛ وانتظر لذلك مزيد توضيح في باب الإنسداد الكبير.

فتحصل: أن مقدمات الإنسداد الصغير بكلا وجهيه لا تنتج اعتبار الظن بالصدور؛ فالوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) فاسد.

(١) أقول: مع الإغماض عن سائر جهاته نقول: مجرد حجية الظن بالصدور لا يقتضى حصر الصادر بما

ظن به كي يلزم ما ذكره؛ فتدبر.

الوجه الثاني:

هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية (ره) وحاصله: أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضرورة، فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم منهما بالحكم أو الظن المعتبر فهو، وإلا فلا بد من الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منها بالحكم، فلا يحيص عن الأخذ بمظنون الصدور. وقد جعل هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التي أقامها على اعتبار الظن بالطريق.

وأنت خبير بما فيه، فإنه إن أراد من السنة نفس قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره- كما هو المصطلح عليه وقام الإجماع والضرورة على الرجوع إليها- كان اللازم عند تعذر تحصيل العلم بما هو واقع السنة من قول الإمام (عليه السلام) وفعله وتقريره هو العمل بما ظنّ أنه مدلول السنة- أي ما ظنّ أنه مقول قول المعصوم (عليه السلام)- من غير فرق بين ما إذا حصل الظنّ بذلك من الأخبار أو من الشهرة والإجماع المنقول والأولية الظنية، لاستواء الكل في حصول الظنّ منها بمدلول السنة، إلا إذا شك أو ظن بأنّ مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المعصوم (عليه السلام) ولم يصدر ما قامت عليه الشهرة عن الإمام (عليه السلام) بل كان ممّا سكت الله عنه وأمر الحجج بعدم تبليغه إلى الأنام، ولكن دون حصول الشك أو الظنّ بذلك خرط القتاد! بل من المحالات العادية، لأنّ المسائل التي انعقدت الشهرة عليها أو حكى الإجماع بها من المسائل التي تعمّ بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم (صلوات الله عليهم). وإن أراد من السنة الأخبار الحاكية لها لانفس قول المعصوم (عليه السلام) وفعله وتقريره (كما حكى أنه صرح في ذيل كلامه بأنّ المراد من ذلك) على خلاف ما هو المصطلح من السنة ففيه: مضافاً إلى أنه لم تعمّ الإجماع والضرورة على العمل بالأخبار

الحاكية عن الستة - لأنها هي محل الكلام بين الأعلام- إن ذلك يرجع إلى التقريب الثاني من الوجه الأول (إن كان الوجه في وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لكونها من الأحكام الظاهرية) وإلى التقريب الأول منه (إن كان الوجه في الرجوع إليها كونها تتضمن الأحكام الواقعية) وقد تقدم ما في كلا التقريبين من النقض والإبرام.

الوجه الثالث:

ما ذكره «صاحب الوافية» مستدلاً به على خصوص الأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع عمل جمع بها.

وحاصل ما أفاده من الوجه: هو أننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصاً بالضروريات - كالصلاة والصوم والزكاة والحج والخمس وغير ذلك من العبادات والمعاملات- ولا إشكال أن غالب أجزاء هذه الامور وشرائطها إما تثبت بخبر الواحد بحيث لو ترك العمل به لخرجت عن حقايقها ولم تستحق إطلاق أساميتها عليها، فلا بد من العمل بخبر الواحد.

وفيه:

أولاً: أن اللازم حينئذ العمل بخصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرايط دون الأخبار النافية.

و ثانياً: أنه لا خصوصية للأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع اشتراط العمل بها، بل العلم الإجمالي بثبوت الأجزاء والشرايط حاصل في مطلق الأخبار، بل في مطلق الأمارات؛ فالمتعين هو الإحتياط بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته.

وثالثاً: أنه لا موجب لقصر العلم الإجمالي بخصوص الأجزاء والشرايط، بل يعلم بثبوت الأحكام والتكاليف النفسية والغيرية في الأخبار المودعة في الكتب الأربعة و في مطلق الأخبار والأمارات؛ فيرجع هذا الوجه

إلى الإنسداد الكبير مع حذف بعض مقدماته التي لا بد منها، كما سيأتى بيانه.
فالانصاف: أنّ ما استدلوا به على حجية الخبر الواحد من الحكم
العقلى بتقريباته ممّا لا يستقيم. ولكن المسألة في غنى عن ذلك، لأنّه يكفي
لإثبات حجية الخبر الموثوق به ما تقدم من الأدلة وعمدتها الطريقية العقلائية
مع عدم ردع الشارع عنها.
هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المتكفل لبيان ما اعتبر فيه من
الظنون الخاصة.

المقام الثاني:

في الوجوه التي استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى أو
في الجملة (على ما سيأتى بيانه) وهى أربعة:

الوجه الأوّل:

أنّ الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر عند ترك العمل به، ودفع الضرر
المظنون لازم عقلاً، فيجب العمل بالظن.
ولا يخفى أنّ الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع - المعروف بدليل
الإنسداد - هو أنّ الوجه الرابع يتوقف على انسداد باب العلم والعلمى في معظم
الأحكام، وهذا الوجه مع ما يتلوه من الوجه الثانى لا يتوقف على ذلك، بل مع
فرض انفتاح باب العلم في معظم إذا حصل الظن بالحكم في المورد الذى اتفق
انسداد باب العلم فيه يكون الظن حجة على هذا الوجه والوجه الثانى.
ثمّ إنّ هذا الوجه يتركب من صغرى وكبرى.

أما الكبرى - وهى لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً - فهى في الجملة ممّا
لا ينبغي التأمل والإشكال فيها، لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون،

بل المشكوك ، بل الموهوم أيضاً إذا كان الضرر المحتمل من سنخ العقاب الاخرى، ولذلك لا تكفي الإطاعة الظنية عند التمكن من الإطاعة العلمية، مع أن الضرر في الإطاعة الظنية يكون موهوماً.

وأما الصغرى: فهي ممنوعة أشد المنع.

وتنقيح البحث في كل من الصغرى والكبرى يحتاج إلى تمهيد امور:

الأمر الأول : أنه لا إشكال في استقلال العقل بقبح العقاب بلا

بيان، كما أنه لا إشكال في استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم فضلاً عن المشكوك فضلاً عن المظنون. ومورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو فيما إذا أعمل العبد ما تقتضيه وظيفته وجرى على ما يلزمه الجرى عليه من الفحص والسؤال عن مرادات المولى، فإذا فعل ذلك ولم يعثر على مراد المولى قبح عقابه، سواء كان للمولى مراد واقعاً أو لم يكن، فإن المراد من «البيان» في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» هو البيان الواصل إلى العبد لا البيان الواقعي، لأن الإرادة النفس الأمرية لا تكون محرمة للعضلات ولا تصلح للداعوية، فلا أثر للبيان الواقعي ما لم يصل إلى العبد، وليس قبح العقاب بلا بيان مورد الدليل اللفظي حتى يستظهر منه الأعم من البيان الواقعي والبيان الواصل، بل هو حكم عقلي ملاك قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد؛ فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد وعتابه إذا أعمل وظيفته بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى، فإن عدم عثور العبد مع الفحص: إما لكون المولى أخلّ بوظيفته بعدم بيان مراده بالطرق التي يمكن الوصول إليه منها، وإما لأجل تقصير الوسائط في إيصال مراد المولى إلى العبد، وعلى كلا التقديرين: لا دخل للعبد في عدم حصول مراد المولى على تقدير وجوده النفس الأمري، وذلك واضح.

وأما مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل، فهو إما في

الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإما في الشبهات البدوية إذا أدخل العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك، فإن مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب إذا صادف فوت مراد المولى.

ويشهد لذلك الطريقة المألوفة بين المولى والعبيد العرفية، فإنه لكل من المولى والعبد وظيفة تخصه، أما وظيفة المولى: فهي أن يكون بيان مراده على وجه يمكن وصول العبد إليها إذا لم يتوسط في البين ما يمنع عن ذلك من تقصير الوسائط في التبليغ ونحو ذلك. وأما وظيفة العبد: فهي الفحص والسؤال عن مرادات المولى في مظان وجودها، فعند إخلال العبد بوظيفته يستحق العقاب ويكون مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وبما ذكرنا من الضابط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل يظهر: أنه لا يكاد يتحقق الشك في مورد أنه من موارد قبح العقاب بلا بيان أو من موارد دفع الضرر المحتمل؟ إلا إذا قلنا: إن المراد من البيان في «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» هو البيان الواقعي، فإنه يمكن حينئذٍ فرض الشك في ذلك، ولا بد من التحرز عن المشكوك، لأن احتمال الضرر فيه وجداني والشك في جريان البرائة فيه، فتأمل جيداً.

الأمر الثاني: قد تقدم في بعض المباحث السابقة أن ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية، فقد يكون الملاك بمثابة من الأهمية في نظر الشارع، بحيث يقتضى تحريم جملة من المحللات ظاهراً، لإحراز الملاك والتحفظ عليه، وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، وطريق استكشاف أن ملاك الحكم من أي قبيل إنما يكون بجعل المتمم، فإنه لا بد للشارع من جعل المتمم إذا كان الملاك ممّا يجب رعايته، إذ لا طريق للعباد إلى إحراز كون الملاك بتلك المثابة من الأهمية حتى يجب عليهم التحرز عن فوته في موارد الشك؛ فلو كان الملاك ثبوتاً ممّا يلزم رعايته فعلى الشارع بيان ذلك بجعل

المتمم من ايجاب الإحتياط، في موارد الشك، كما أوجبه في باب الدماء والأعراض والأموال، فمن عدم ايجاب الإحتياط في مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الأهمية. ولو شك في جعل المتمم ووجوب الإحتياط في مورد فالأصل يقتضى البرائة، لأنه يندرج في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فإن أمر المتمم وضعاً ورفعاً بيد الشارع، فيشملة حديث الرفع.

الأمر الثالث: الضرر الذى يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، إما يكون اخروياً، وإما يكون دنيوياً.

فان كان اخروياً فلا إشكال في أن حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل منه يكون للإرشاد لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه، لأن حكم العقل في باب العقاب الاخرى واقع في سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلى وقع في هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولى الشرعى وليس مورد القاعدة الملازمة وإلا يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشادياً وطريقياً لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعى لو فرض مصادفة الظن أو الإحتمال للواقع، وإلا كان من التجرى في حكم العقل، وذلك واضح.

وإن كان الضرر دنيوياً: فالذى يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) في مبحث البرائة، هو أن الظن في المضار الدنيوية يكون طريقاً مجموعاً شرعياً كسائر الطرق الشرعية، فلا يترتب العقاب على مخالفته إلا إذا صادف الظن الواقع وكان ما أقدم عليه ضرراً واقعاً، فيستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا مخالفة الطريق؛ وقد تقدمت الإشكال في ذلك، وأن الظاهر من تسالم الأصحاب -على ما هو المحكى عنهم- من أن سلوك الطريق الذى لا يؤمن من الوقوع في الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو تبين عدم

الضرر (١) هو أنّ للعقل في باب الضرر الدنيوى حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة القطع والظنّ بل الإحتمال العقلائى، نظير حكمه بقبح التشريع؛ لا أنّه للعقل حكمان: حكم على الضرر الواقعى، وحكم آخر طريقى على ما لا يؤمن منه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح الظلم.

وعلى كل حال: سواء قلنا: بأنّ حكم العقل فى موارد احتمال الضرر طريقى أو موضوعى، فحيث كان هذا الحكم العقلى واقعاً فى سلسلة علل الأحكام فيستتبع الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل، فإن كان الحكم العقلى طريقياً فالحكم الشرعى المستكشف منه أيضاً يكون طريقياً، نظير ايجاب الإحتياط فى باب الدماء والفروج، وإن كان موضوعياً فالحكم الشرعى أيضاً يكون كذلك؛ ولا يمكن أن يختلف الحكم الشرعى عن الحكم العقلى فى الموضوعية والطريقة، بل يتبعه فى ذلك لا محالة.

وهذا الحكم العقلى الطريقى أو الموضوعى المستتبع للحكم الشرعى على طبقه يكون حاكماً على أدلة الاصول الشرعية: من البرائة والإستصحاب (٢) كما يكون وارداً على البرائة العقلية، فاتّه يخرج المورد عن كونه «ما لا يعلمون» وعن «نقض اليقين بالشك» وعن كون «العقاب عليه بلا بيان» بل يكون «ما يعلمون» ومن «نقض اليقين باليقين» ومن «كون العقاب عليه عقاباً مع البيان الواصل» ويأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

(١) أقول: لولا حمل كلامهم على كونه فى فرض المخالفة بحكم المعصية بمناط التجرى وأنه موجب لإتمام الصلاة أيضاً، ولقد أشرنا إلى هذه الجهة سابقاً أيضاً، فراجع. هذا، مع إمكان أن يقال: إن لازم طريقية الإحتمال لزوم ترتيب آثار المطابقة عليه، ومن آثاره إتمام الصلاة حين وجود الإحتمال، وليس فتواهم بوجود التمام أزيد من وجوبه حين قيام الطريق بلا نظر منهم إلى فرض انكشاف خلافه؛ فتدبر.

(٢) أقول: لانفهم وجه الحكومة، خصوصاً الإستصحاب، لولا دعوى عكسه فيه؛ فتدبر.

الأمر الرابع: المصالح والمفاسد التي تبنتى عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات، كالصوم والصلاة والحج والزنا وشرب الخمر وغير ذلك مما تعود المصلحة والمفسدة إلى شخص الفاعل.

وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية: من الطبابة والصياغة والخياطة ونحو ذلك مما يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام.

وفي كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة في متعلق الأمر، لا في نفس الأمر، فإنه لو كانت المصلحة في نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ولم يبق موقع للإمتثال، فالمصلحة لا بد وأن تكون في المتعلق، بل في الأوامر الإمتحانية أيضاً لا تكون المصلحة في نفس الأمر، وإنما المصلحة في إظهار العبد الطاعة والعبودية.

وبالجمل: دعوى كون المصلحة في نفس الأمر والجعل ولو موجبة جزئية مما لا سبيل إليها.

إذا عرفت هذه الامور، فاعلم: أنّ المراد من «الضرر» في قول المستدل «إنّ الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر» إن كان هو العقاب فالملازمة ممنوعة، فإنّ العقاب يدور مدار التنجيز وهو يدور مدار وصول التكليف وإحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية، لما عرفت (في الأمر الأوّل) من أنّ التكليف بوجوده الواقعي قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد ويقبح العقاب عليه. والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره وجعله كاشفاً ومحرزاً لا يقتضى وصول الحكم، وما لم يصل لعقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف؛ فالظن بالحكم لا يلزم احتمال العقاب فضلاً عن الظن به، لأنّ العقاب فرع التنجيز وهو فرع الوصول، فما يقال: من «أنّ الظن بالحكم وإن لم يلزم الظن بالعقاب إلاّ أنّه يحتمل

العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون ممّا يلزم به العقل» ضعيف غايته، فإنّه كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن وعدم كونه منجزاً للتكليف، بل ينبغي القطع بعدم العقاب لاستقلال العقل بقبّحه.

وإن أريد من «الضرر» غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات التكليف - بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد لاستغنائه (تعالى) عن ذلك - فالظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة، لأنّ المصالح والمفاسد من الامورات الواقعية التكوينية ولا تأثير للعلم والجهل بها، ولا يمكن أن يدور وجودها الواقعي مدار العلم بالتكليف، فالظن به يلازم لامحالة الظن بها، إلّا أنّ الشأن في كون فوت المصالح أو الوقوع في المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها في صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

والإنصاف: أنّه ليس كذلك، فإنّ التكليف المظنون، إمّا أن يكون من العبادات التي تتوقف على قصد الإمتثال، وإمّا أن يكون من التوصليات.

فإن كان من العبادات: فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الإمتثال، وهو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه (١) ليتمكن المكلف من قصد الإمتثال؛ فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحح قصد الإمتثال، بل لا يتمكن المكلف من ذلك إلّا على نحو التشريع المحترم؛ فحال المصلحة في العبادات حال العقاب في عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها؛ فالظن بالأحكام العبادية لا يندرج في صغرى حكم العقل بلزوم

(١) أقول: ذلك يصح على فرض احتياج العبادة إلى القرينة الجزمية، ومعه ينسد باب الإحتياط في العبادات، خصوصاً في الشبهات البدوية؛ ولا أظنّ التزامه ممن كان خالي الذهن من الشبهات؛ كيف وهو ديدن الصلحاء والعبّاد في الإحتياط في قضاء صلاتهم وغيرها.

ولئن سلّمنا ما أفيد، لنا أيضاً أن نقول: إنه في فرض تمكنه من تحصيل العلم لترك ذات العبادة فقد احتمل فوت المصلحة الملزمة؛ ومع تسليم كون فوات المصلحة من الضرر يحتمل إقدامه على الضرر.

دفع الضرر المظنون على فرض تسليم كون فوات المصلحة من الضرر. وإن لم يكن الحكم المظنون من العبادات، فإن كان من الأحكام النظامية: فالظن بها لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، فإن الأحكام النظامية تبتنى على المصالح والمفاسد النوعية، والضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصي لا الضرر النوعي؛ فلو سلم أن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة يندرج في الضرر فإنما هو في المصلحة والمفسدة الشخصية، فالظن بالأحكام النظامية لا يلازم الظن بالضرر الشخصي الذي يستقل العقل بقبح الإقدام عليه.

وإن كان من الأحكام الشخصية: فالظن بها يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، ولا يصغى إلى ما قيل: من «أنه يمكن أن تكون المصلحة والمفسدة في نفس الأمر لا في الأمور به، فالظن بالحكم لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية» لما عرفت: من أن دعوى كون المصلحة في الأمر مما لا سبيل إليها، بل المصالح والمفاسد إنما تكون في نفس المتعلقات.

فإن قلنا: إن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر، فلا محالة يلزم التحرز عنه بفعل ما ظن وجوبه وترك ما ظن حرمة.

ولكن للمنع عن كون فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر مجال واسع، فإن أقصى ما يقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلاً عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة أمره. وأما الوقوع في المفسدة: فكذلك أيضاً، لأنه ليس كل مفسدة ضرراً حتى يجب عقلاً التحرز عن الوقوع فيها، إلا أن يدعى أن دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلاً وإن لم تكن المفسدة من أفراد الضرر.

ولكن لو صحت هذه الدعوى فهي جهة أخرى لا دخل لها بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقاعدة قبح الإقدام على الضرر المظنون؛ مع أنه

سيأتي (في مبحث البرائة) ما يظهر منه فساد هذه الدعوى.

فالتحقيق: أنّ الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر.

والشيخ (قدس سره) بعد أن سلّم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف أنّ المفسدة من أفراد الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلكاً آخر في منع الصغرى.

و حاصل ما أفاده في وجه المنع هو: أنّ المفسدة المظنونة ممّا يقطع أو يظن بتداركها، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظن بتداركها؛ بيان ذلك هو: أنّ أدلة الاصول الشرعية - من الإستصحاب والبرائة - في المورد الذي لم يثبت التكليف به، إمّا أن تكون مقطوعة الصدور عنهم (صلوات الله عليهم) كما هو ليس ببعيد وإمّا أن تكون مظنونة الصدور عنهم، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يقطع أو يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن، فإنه إمّا يقطع بالبرائة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلتها قطعية وإمّا أن يظنّ بها إن كانت أدلتها ظنية، ويلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم إيقاع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، فإنه مع عدم إحراز التكليف لا بد للشارع: إمّا من إيجاب الإحتياط ليتحرز المكلف عن الوقوع في المفسدة وإمّا من تداركها؛ وحيث لا يجب الإحتياط عند الظن بالتكليف - إمّا علماً وإمّا ظناً - فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل يعلم أو يظن بالتدارك؛ والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المتداركة.

هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) في وجه المنع عن الصغرى إن كان

المراد من «الضرر» فيها المفسدة لا العقاب.

وأنت خير بما فيه، أمّا أولاً: فلأنّ تدارك الضرر والمفسدة إنّما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، وذلك ينحصر بالتعبد بالأمارات في مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول إلى

الواقع وإدراك المصالح والمفاسد الواقعية، فإن التعبد بالأمانة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحاً إلا بأن يتدارك بالمصلحة السلوكية مافات من المكلف بسبب العمل بالأمانة من مصلحة الواقع - كما تقدم بيانه- وأما الاصول العملية: فالتعبد بها إنما يكون في مورد انسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع، لأن الاصول العملية لا اعتبار بها في الشبهات الحكيمة إلا بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الواقع بالعلم أو العلمى، فلا يكون الوقوع في الضرر والمفسدة الواقعية مستنداً إلى الشارع، لأنه لو لا التعبد بالاصول كان المكلف يقع في ذلك إلا إذاوجب عليه الإحتياط عقلاً أو شرعاً. وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وايجاب الإحتياط (١) فتأمل.

وأما ثانياً: فلأن العموم في كل مورد إنما يشمل الأفراد التي لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤنة زائدة من إثبات أمر آخر (٢) إلا إذا بقي العام بلا مورد لو لا تلك المؤنة الزائدة - كما أوضحناه في محله - وشمول عموم أدلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على إثبات تدارك الضرر والمفسدة؛ وإذا توقف على ذلك فن أول الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم، ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد، لأن المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم.

وأما ثالثاً: فلأنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبراءة والإستصحاب، لاستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعى

(١) أقول: إذا فرضنا أن كل مفسدة ضرر ويجب على الشارع عدم إلقاء المكلف في الضرر، فأتى اهتمام أعظم من ذلك، بل لا بد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه. نعم: ذلك صحيح في فرض عدم الملازمة بين المصلحة والضرر، فإنه حينئذ في متمم الجعل يدور مدار الإهتمام وعدمه.

(٢) أقول: أصالة العموم متبع في كل مورد يشمل العام، ولو كان شموله ملازماً لخصوصية زائدة؛ فأصالة العموم يبرز الخصوصية المزبورة أيضاً ولو كان من اللوازم العادية. ودعوى عدم الشمول عهدته على مدعيه؛ فتأمل.

بجرمته، سواء كان الحكم العقلي موضوعياً أو طريقياً، فإنه على كل تقدير هذا الحكم العقلي يكون وارداً أو حاكماً على البرائة العقلية والشرعية وعلى الإستصحاب (١) كما تقدم بيانه في الامور المتقدمة.

والعجب من الشيخ (قدس سره) حيث أفاد (في مبحث البرائة) أن الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقياً شرعياً إلى الضرر الواقعي ولا تجرى فيه البرائة كسائر موارد الطرق الشرعية، وفي المقام التزم بجريان البرائة مع اعترافه بأن الظن بالحكم يلزم بالضرر (٢). ولا يمكن الجمع بين كلاميه.

والحق هو ما أفاده (في مبحث البرائة) من أنه لا تجرى البرائة العقلية والشرعية في موارد الظن بالضرر الدينوى وتجرى في موارد الظن بالضرر الاخرى (لو سلم أن الظن بالحكم يلزم بالضرر الدينوى والاخرى معاً) فإن جريان البرائة في أحد اللازمين لا يلزم جريان البرائة في اللازم الآخر إذا كان لكل من اللازمين مناط يخصه غير مناط الآخر؛ فلو كان الظن بالحكم يلزم الظن بالعقاب والظن بالمفسدة معاً، فن حين العقاب تجرى البرائة العقلية، لأن الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره ليس بياناً ولا يكون منجزاً للتكليف، فيندرج في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجرى البرائة العقلية لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ويستتبعه الحكم الشرعى بوجوبه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان.

(١) أقول: بعد فرض كون موضوع حكم العقل الضرر الغير المتدارك، فالاصول الشرعية الكاشفة عن التدارك رافع لهذا الموضوع بالورود بلا عكس، كما هو ظاهر.

(٢) أقول: جملة من كلمات «شيخنا الأعظم» في البرائة صريحة في عدم مانعية الظن بالضرر لجريان أصالة الحلية، لكشفه عن تداركه بالمصلحة؛ فراجع الشبهة الموضوعية من الشبهة التحريمية وغيرها؛ وما رأيت في كلماته ما أفيد حتى أتأمل في أطرافه.

والتحقيق: أنّ الظن بالحكم لا يلزم الظن بالعقاب ولا الظن بالضرر، بل إنّها يلزم الظن بالمفسدة وهي لا تلازم الضرر، فتأمل في أطراف ما ذكرناه.

الوجه الثاني:

من الوجوه التي استدلوها بها لحجية مطلق الظن - ما ذكره السيد المجاهد (ره): من أنّنا نعلم بوجود واجبات ومحرمات في الشبهات؛ ومقتضى القاعدة وإن كان هو الإحتياط بالأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات، ولكن يلزم من الإحتياط في الجميع العسر والحرج المنفي في الشريعة، فلا بد من الأخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات، فإنّه لا يلزم العسر والحرج من الأخذ بها

وفيه: أنّ ذلك لا يتم إلّا بعد ضمّ ساير مقدمات دليل الإنسداد، فإنّ ما ذكر من الوجه إنّها هو بعض المقدمات، ولا بد من ضمّ البقية إليه: من انسداد باب العلم والعلمى وعدم جواز إهمال الوقائع المشبهة وغير ذلك ممّا سيأتي بيانه.

ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثالث (من وجوه حجية الظن المطلق) وهو أنّه لو لا العمل بالمظنونات يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

إذ فيه: أنّ ذلك إنّما يلزم إذا وجب الأخذ بالمظنونات أو المشكوكات، ولما منع أن يمنع عن وجوب الأخذ بها إلّا بعد ضمّ سائر مقدمات الإنسداد. فهذه الوجوه ضعيفة ولا تستحق إطالة الكلام فيها.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى البحث عن الوجه الرابع المعروف بدليل الإنسداد وهو من المباحث التي ينبغي أن يشكر عليها شيخنا الاستاد (مدظله) فإنّه قد حرّر البحث عن دليل الإنسداد على وجه لم يسبقه إليه

أحد (١) وأفاد فيه من الدقائق العلمية ما كانت الأفهام قاصرة عن إدراكه كما سيتضح لك ذلك (إن شاء الله تعالى) فشكر الله مساعيه وجزاه عن العلم وأهله خيراً.

وعلى كل حال: دليل الانسداد يتألف من مقدمات أربع.

وقيل: إنها خمس، يجعل العلم بالتكاليف من جملة المقدمات. والشيخ (قدس سره) أسقط هذه المقدمة نظراً إلى أن المراد من العلم بثبوت التكاليف، إن كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التي لا ينبغي عدّها من المقدمات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهة التي لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل الانسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبتنى عليها المقدمة الثانية (على ما سيأتي بيانه) فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المقدمات الأربع.

الأولى: انسداد باب العلم والعلمى في معظم الفقه. وهى عمدة المقدمات، حتى حكى عن بعض المتقدمين الإكتفاء بها في استنتاج حجية مطلق الظن، والمقدمات الاخر قد أضافها المتأخرون.

الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وترك التعرض لها بالرجوع إلى البرائة في جميع موارد الشك في التكليف.

(١) أقول: بعد التأمل فيما افيد لم أجد فيه إلا دعوى إجماع في باب الانسداد الذي خرّب أساس القوم، وصار منشأ لتوهم تأسيس جديد في هذا الباب. ولكن لو تأملت في كلماتهم ترى بأنّ مثل هذا الإجماع ليس عين ولا أثر؛ وسيمرّ عليك أيضاً سرّ كلماتنا في محل استنتاجه من مقدماته (إن شاء الله تعالى) ولقد فصلنا الكلام أيضاً في شرح مرامه في الحاشية الآتية.

الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل بالأحكام: من الإحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل الجارى في كل مسألة: من البرائة والإستصحاب والتخير والإحتياط أو التقليد والرجوع إلى فتوى الغير.

الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح والأخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات.

وهذه المقدمات الأربع إذ تمّت وسلمت عن الإشكال تكون نتيجتها حجية الظن المطلق أو في الجملة (على ما سيأتى توضيحه) فلا بد من التعرض لكل مقدمة بالخصوص وإثباتها بما يمكن الإستدلال به لها (١).

(١) أقول: ملخص ما أفاد في إتمام المقدمات بعد ما نظرنا إليه بطوله وتفصيله: أنه بعد إتمام المقدمة الأولى -على الفرض- وكذلك المقدمة الثانية: من بطلان الخروج من الدين بترك التعرض للأحكام، عمدة ما أفاد من النكتة الجديدة التي لم يسبقه إليها أحد باعترافه (ومنه استنتج الكشف وحجية الظن شرعاً وبه رفض مسلك الحكومة في باب الإنسداد وكذلك مسلك التبعيض في الإحتياط) هو ما أفاده في وجه بطلان الإحتياط -الذى هو المقدمة الثالثة- بعد بطلان سائر الطرق المقررة للجاهل: من الأصول المثبتة والتقليد وغيرها بجهات اخرى: من دعوى الإجماع على عدم البناء في الشريعة على الإكتفاء في امتثال الأحكام بصرف احتمال، بل لا بد وأن يأتي بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً؛ وبهذا الإجماع التجأ إلى كشف طريق شرعى، وعين هذا الطريق بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة.

ولعمري! إن مثل هذا الإجماع لم يسبقه إليه أحد، وصدق في أنّ الأفهام قاصرة عن دركه، والذى نطقت به كلماتهم هو الإجماع على عدم لزوم الإحتياط وبطلانه.

وأما وجه البطلان هو قيام الإجماع المزبور أو وجه البطلان عدم منجزية العلم وعدم اقتضائه الإحتياط ولو تبعيضاً فضلاً عن الإحتياط التام؟ فيه إشكال؛ كيف ويحتمل أن يكون مرجع الإجماع المزبور إلى إطباقهم على عدم وجود مثبتية العلم الإجمالى أو عدم منجزيته، ومن مثله يستكشف وجود مرجع آخر للمكلف ومثبت للتكاليف غير علمه الإجمالى بمقدار الكفاية الموجب لانحلال علمه -كما هو المستفاد من بطلان الخروج من الدين- ولو فرض عدم علم إجمالى أو عدم منجزيته رأساً، إذ من مثل هذا الإجماع التقديرى يستكشف وجود مرجع آخر غير العلم، ولازمه قهراً انحلال العلم الإجمالى وسقوط اقتضائه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً.

أما المقدمة الأولى: فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجداني مسلمة لا يمكن الخدشة فيها، بدهاءة أنّ ما يوجب العلم الوجداني التفصيلي بالحكم من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهوراً وصدوراً مع ساير ما يتوقف عليه الإستنباط لا يفي بأقل قليل من الأحكام الشرعية، وذلك ممّا يصدّقه كل مجتهد يخوض في الإستنباط.

وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمى فللمنع عنه مجال واسع، فإنّ ما تقدّم من الأدلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً - سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوى أو من ساير الأمارات الاخر- ممّا لا سبيل إلى الخدشة فيه، بل ينبغى عدّها من الأدلة القطعية؛ ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد باب العلمى فى معظم الفقه، لأنّ الخبر الموثوق به (بحمدالله) واف بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الاصول العملية فى الشبهات التى لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم

وحينئذ نقول: إنّ هذا المقدار من إبطال الإحتياط إنّما يقتضى كشف الجعل الشرعى لو لم يكن للعقل حكم مرجعية شىء فى البين الموجب لتعرض الأحكام به (المتعين بمقتضى المقدمة الرابعة فى الظن) وإلا فلا يكاد ينتهى النوبة إلى كشف الجعل الشرعى، لاحتمال إيكال الشرع فى مقام حكمه بتعرض الأحكام إلى مثل هذا الحكم العقلى، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لكشف جعل من الشارع أصلاً. وبالله عليك! أن تتأمل فى وجه الإجماع المدعى لإبطال الإحتياط بأنّه هو الذى أفاده أو الذى نحن ذكرنا، ولا أقل من احتمال أن يكون وجه قيام الإجماع على بطلان الإحتياط رأساً حتى تبعضاً ما ذكرنا، لا ما أفاده. نعم: الذى مسلم عندنا وعنده قيام الإجماع على بطلان الإحتياط فى الشريعة ولو تبعضاً.

ولكن تمام الكلام فى أنّ وجه هذا الإجماع رفض العلم الإجمالى عن المنجزية رأساً - ولو بالإخلال الذى نحن قريناه - أو وجهه لزوم تعرض المشتبهات بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً؛ ومن اختلاف الوجهين يختلف النتيجة من حيث الكشف والحكومة بالتقريب المتقدم.

فنحن ندعى: أنه من المحتمل أن يكون وجه الإجماع المسلم هو الذى ذكرنا، إذ هو المتيقن، ومع هذا الإحتمال لا يبقى محل لإثبات المقرّر ما ادعى من الإجماع فى كلامه ولو اجتمع معه الثقلان! ومع عدم إثباته تبطل الفوائد الكثيرة والنكات الجميلة التى لم يسبقه إليها أحد، كى يستحق شكرياً؛ بل لك أن تسمع ما ذكرنا وتكون من الشاكرين.

الإجمالى وغير ذلك من المحاذير الآتية.

و من هنا يظهر: أن البحث عن دليل الإنسداد -على طوله وكثرة مباحثه- قليل الفائدة لا يترتب عليه أثر مهم، لفساد أساسه وهو انسداد باب العلمى.

نعم: لو قلنا بمقالة المحقق القمى (ره) من أن «اعتبار الظهورات مقصور بمن قصد إفهامه من الكلام» وأغمضنا عما تقدم من الإشكال فى ذلك، أو قلنا: إن أقصى ما تقتضيه الأدلة المتقدمة إنما هو حجية الخبر الصحيح الأعلائى عند المتأخرين -وهو ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل كل من الرواة بعدلين فى جميع الطبقات- كان لدليل الإنسداد مجال، بل ممّا لا بد منه، بدهة أن الخبر الصحيح الأعلائى بهذه الأوصاف - كالخبر المتواتر والمحفوظ بالقرائن القطعية- أقلّ لا يبنى بمعظم الفقه.

ولكن الأدلة المتقدمة تدل على اعتبار ما هو أوسع من ذلك، وهو مطلق الخبر الموثوق به - كما تقدم تفصيله - ومعه لا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد لاستنتاج حجية مطلق الظن.

ومن الغريب: ما حكى عن المحقق القمى (قدس سره) فى هذا المقام من أن «حجية ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد سنداً وظهوراً إنما هو لأجل إفادتها الظن، لا لخصوصية فيها» وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن مع اعترافه بأنه لو كان حجية ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها تقتضى ذلك كان الواجب الإقتصار عليها وعدم التعدى عنها إلى مطلق الظن لأنها تفى بمعظم الفقه ولكن من المحتمل أن تكون حجيتها لأجل إفادتها الظن فيجوز التعدى عنها إلى كل ما يفيد الظن.

وقد أطال النقض والإبرام فى ذلك، وزاد فى قوله «إن قلت قلت» على ما يبلغ العشرين. وقد تبعه فى ذلك بعض من تأخر عنه حتى حكى: أنه صنّف بعض المتأخرين رسالة عدم الخصوصية فى ظواهر الكتاب والأخبار، بل كان

حجيتها لأجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعى .

وأنت خبير بما فيه، فإن مجرد احتمال أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لأجل إفادتها الظن لا يقتضى التعدى عنها إلى مطلق الظن، فإن اعتبار مطلق الظن يتوقف على جريان مقدمات الإنسداد، وإذا احتمل أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها حينئذ لا تجرى مقدمات الإنسداد مع الإقراراف بكونها وافية بمعظم الفقه، فإنها تكون متيقنة الإقراراف، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد؛ مع أنه لو بنينا على أن أدلة حجية الظواهر والأخبار إنما تدل على حجيتها من أجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعى لا لخصوصية فيها - ولو لأجل تنقيح المناط القطعى - فأقصاه أن يكون الظن المطلق ممّا قام الدليل بالخصوص على اعتباره، فيكون حال الظن المطلق حال الظن الخاصّ الذى قام الدليل الخاصّ على اعتباره، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد.

فظهر: أنه إنما تمس الحاجة إلى دليل الإنسداد إذا منعنا عن حجية ظواهر الكتاب والأخبار بالخصوص؛ وقد عرفت: أنه لا سبيل إلى المنع عن ذلك، فدليل الإنسداد فاسد من أصله. هذا كلّه فى المقدمة الاولى.

وأما المقدمة الثانية: (وهى عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة وترك التعرض لها والإعتماد على البرائة الأصلية) فالظاهر: أن تكون ضرورية. وقد استدل عليها بوجوه ثلاثة:

الأول: الإجماع القطعى على عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة عند انسداد باب العلم والعلمى والرجوع إلى البرائة وأصالة العدم فى جميع الموارد المشبهة (١) والإجماع المدعى فى المقام وإن لم يكن من الإجماع المحصل الفعلى،

(١) أقول: يمكن منع جعل هذا الإجماع مدركاً مستقلاً فى قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور؛ ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال الحدس من هذا الإنفاق برأى المعصوم، كما هو

فإنّ المسألة لم تكن معنونة عند العلماء أجمع ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان عند أرباب الفتوى، إلّا أنّه يكفي الإجماع التقديرى، فإنّه ربّ مسألة لم يقع البحث عنها فى كلمات الأصحاب، إلّا أنّه ممّا يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فإنّه لا يكاد يمكن إسناد جواز الإعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام فى الوقائع المشتبهة إلى أحد من أصاغر الطلبة فضلاً عن أرباب الفتوى.

الثانى: أنّه يلزم من الرجوع إلى البرائة وأصالة العدم فى الوقائع المشتبهة الخروج عن الدين، لقلّة الأحكام المعلومة بالتفصيل، فالإقتصار عليها وترك التعرض للوقائع المشتبهة وإهمالها يوجب المخالفة الكثيرة القطعية، بحيث يعدّ المقتصر على امثال المعلومات خارجاً عن الدين وكأنّه غير ملتزم بشريعة سيّد المرسلين (صلى الله عليه وآله) وهذا بنفسه محذور يعلم أنّه مرغوب عنه شرعاً، وإن لم نقل بأنّ العلم الإجمالى منجّز للتكليف - كما هو مبنى الوجه الثالث - فإنّ المخالفة القطعية الكثيرة والخروج عن الدين بنفسه ممّا يقطع بكونه مرغوباً عنه عند الشارع ومخالف لضرورة الدين والشريعة؛ ويكفيك شاهداً على ذلك ملاحظة كلمات الأعلام كالسيّد والشيخ (قدس سرهما) وغيرهما؛ فراجع «الفرائد».

الثالث: العلم الإجمالى بثبوت التكليف الوجوبية والتحريرية فى الوقائع المشتبهة (١) والعلم الاجمالي كالعلم التفصيلي يقتضى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فلا تجرى الاصول النافية للتكليف فى أطرافه،

الشأن فى كثير من الإجماعات المحتمل كون مدرّكهم وجهاً من الوجوه الجارية فى المسألة، كما لا يخفى.

(١) أقول: بعد ثبوت محذور الخروج عن الدين وإن لم يكن علم إجمالى فى البين أو قلنا بعدم منجزيته رأساً، فلا محيص من كشف مرجع فى إثبات التكليف الواقعية بالمقدار الوافى، ومع ذلك غير خفى بأنه لا يبقى مجال لمناط منجزية العلم الإجمالى، لانحلاله؛ وحينئذ لا يمكن الجمع بين هذا الوجه وسابقه، لكمال التضاد بينهما، كما لا يخفى.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى، فإن مبنى الوجه الثاني هو لزوم المخالفة الكثيرة المعترّ عنها بالخروج عن الدين، وذلك بنفسه محذور مستقل حتى على مسلك من يقول: إنّ العلم الإجمالي لا يقتضى التنجيز ولا يستدعى الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية، كما ذهب إليه بعض الأعلام. وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإنّه مبنى على منجزية العلم الإجمالي وعدم جريان الاصول النافية في أطرافه ولو كان المعلوم بالإجمال تكليفاً واحداً تردد بين أمور محصورة بحيث لم يلزم من مخالفته إلا مخالفة تكليف واحد لا مخالفة تكاليف كثيرة، كما هو مبنى الوجه الثاني.

والإنصاف: أنّ الوجوه الثلاثة - التي استدلوا بها على المقدمة الثانية من مقدمات دليل الإنسداد - في غاية الصحة والمثابة غير قابلة للخدشة فيها. وينبغي أن يعلم أنّ اختلاف هذه الوجوه الثلاثة في مدرك المقدمة الثانية هو الذى يوجب اختلاف النتيجة من حيث الكشف والحكومة، فإنّه لو كان المستند في بطلان إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى الاصول العدمية هو الوجه الأوّل والثاني كانت النتيجة الكشف لا محالة (١) فإنّ مرجع الإجماع أو

(١) أقول: بعد الجزم بعدم الإكتفاء في امتثال الأحكام بأقل قليل إجماعاً أو محذور عدم صدق التدين بهذا الدين، فلو فرض عدم جعل من قبل الشارع، فلا شبهة في أن العقل ملزم باتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار الخروج عن المحذور.

وتوهم: أنّه لولا تصرف من الشارع كان العقل مجوزاً لتعطيل الدين والخروج عنه بالسكون وعدم التعرض للوقائع المشكوكة - خارج عن الوجدان السليم والذوق المستقيم؛ وحينئذٍ فع هذا الحكم العقل لا يبقى طريق لاستكشاف جعل شرعى في البين. ومجرد عدم حكم العقل بشيء في واقعة مشكوكة أو أزيد لا يكون شاهد منع حكم العقل حتى في صورة لزوم محذور الخروج عن الدين؛ وحينئذٍ عمدة وحه الاستكشاف للجعل الشرعى منع احتمال ايكال الشارع في رفع هذا المحذور إلى مثل هذا الحكم العقلي، والأفنع أصل حكمه حتى مع عدم تصرف شرعى يكذّبه الوجدان السليم؛ وحينئذٍ إثبات منع الإتكال دونه خرط القتاد؛ وهو عمدة مدرك القائل بالحكومة في قبال الكشف.

هذا كلّه، مع أنّه على فرض لزوم جعل من الشارع وعدم اتكاله إلى حكم العقل من المحتمل كون المجهول طريقاً إلى إحراز الدين إيجاب الاحتياط بلا عناية تتميم الكشف، غاية الأمر بضم بقية المقدمات يتعين دائرة

لزوم الخروج عن الدين إلى أن الشارع أراد من العباد التعرض للوقائع المشبهة ولم يرتخص لهم إهمالها، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال التكليف الثابتة في الوقائع المشبهة، ولا بد وأن يكون الطريق المجعول واصلًا إلى العباد، إتما بنفسه، وإتما بطريقه، والطريق الذي يصح جعله في حال انسداد باب العلم والعلمى مع كونه واصلًا بنفسه ينحصر بالإحتياط، فإنه الطريق الواصل بنفسه لكونه محرزاً للواقع وموصلًا إليه؛ فعلى هذا يكون الإحتياط في الوقائع المشبهة طريقاً مجعولاً شرعياً، نظير الإحتياط في باب الدماء والفروج. وليس من الإحتياط العقلى، فإن الإحتياط العقلى هو الذى يحكم به العقل فى أطراف العلم الإجمالى؛ ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع المشبهة الإجماع أو الخروج عن الدين، لا العلم الإجمالى؛ وليس للعقل الحكم بالإحتياط فى غير العلم الإجمالى، وإلا يلزم أن يكون احتمال التكليف فى نظر العقل منجزاً للواقع ليحكم بالإحتياط فى الوقائع المشبهة مع قطع النظر عن ثبوت العلم الإجمالى فيها، وهو كما ترى! فإن مجرد احتمال التكليف لا يكون منجزاً عند العقل مع انسداد باب العلم به على المكلف.

وبالجملة: الا إشكال فى أن الإحتياط يكون طريقاً مجعولاً شرعياً إذا كان المستند فى المقدمة الثانية هو الإجماع أو الخروج عن الدين، فإنه لا طريق

إيجاب الإحتياط المزبور فى دائرة الظنون، وهو الذى سلك به «استادنا العلامة» فى كفايته، وذلك أيضاً غير قضية كشف طريقية الظن، بمعنى وسطيته باصطلاحه؛ فتدبر.

وبالجملة نقول: إن النوبة لاتصل إلى كشف جعل شرعى احتياطاً أم طريقاً جعلياً، إلا بعد منع حكم العقل لولا الجعل، أو منع اتكال الشارع به. والأول: خلاف الإنصاف، والثانى: يجديه احتمال الإنكال. ولا يمنع هذا الإحتمال إلا دعوى الإجماع الآتى: من أن الشارع أراد امتثال التكليف فى كل مورد بعنوان وجوبه شرعاً وحرمة، فإن تم هذا الإجماع فرجعه إلى الإجماع على عدم اتكال الشارع فى رفع محذور الخروج عن الدين إلى حكم العقل؛ ولازمه حينئذ هو الكشف، ولكن دون إثباته خرط القتاد، كيف! ولا يناسب مثل هذا الإجماع مع اشتها الحكومة العقلية عند أرباب الإنسداد؛ فتدبر تعرف.

واصلًا إلى العباد غيره، والمفروض أنه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به إلى امتثال التكاليف التي لم يرض بإهمالها. ولا يمكن إيكال الأمر إلى العقل، لما عرفت: من أنه ليس للعقل حكم في غير موارد العلم الإجمالي (١). ثم بعد إثبات بطلان طريقية الإحتياط وأنّ الشارع لم ينصبه طريقاً (٢) - بأحد الوجوه الآتية في المقدمة الثالثة - تكون النتيجة حجية الظن شرعاً، وهي معنى الكشف، فإنه حينئذ لا طريق غيره يصح للشارع عليه، فيكون الظن طريقاً شرعياً واصلًا بطريقه لا بنفسه، على ما سيأتى بيانه (إن شاء الله تعالى) هذا إذا كان المدرك في المقدمة الثانية الإجماع أو الخروج عن الدين.

وإن كان المدرك هو العلم الإجمالي، فيمكن أن تكون النتيجة الكشف، ويمكن أن تكون النتيجة التبعض في الإحتياط، كما سيتضح وجه ذلك (إن شاء الله تعالى) والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى أنّ أساس الكشف والحكومة هو اختلاف الوجوه الثلاثة التي تبنى عليها المقدمة الثانية؛ فتفظن.

وأما المقدمة الثالثة: وهي عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل، فقد عرفت أنها ثلاثة - الأولى: التقليد والرجوع إلى فتوى الغير العالم بالحكم. الثانية: الرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها: من البرائة والإشتغال والتخير والإستصحاب. الثالثة: الإحتياط في الوقائع المشتبهة بالجمع بين جميع المحتملات. ولا بد من إثبات بطلان كل من هذه الطرق

(١) أقول: كيف يمكن إنكاره في مثل المقام المعلوم فيه شدة الإهتمام حتى في ظرف عدم تصرف من الشارع. ولا يقاس المورد بالوقائع المشتبهة القليلة التي لا يلزم تعطيلها للخروج عن الدين، لعدم إحراز الإهتمام فيها، كما هو ظاهر وأشرنا إليه.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ ما هو باطل إنّما هو الإحتياط الكلى، وأما إيجاب الإحتياط في الجملة بنحو يتعين في دائرة الظنون فلا وجه لمنعه؛ ومع هذا الإحتمال أيضاً لا يبقى مجال كشف حجية الظن بمعنى وسطيته، كما أشرنا إليه آنفاً؛ فتدبر.

الثلاثة في المقام، لتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة.

أما بطلان التقليد: فواضح، فإنه يشترط في جواز رجوع الجاهل إلى العالم أن لا يكون الجاهل معتقداً بطلان مدرك علم العالم ولا يرى علمه جهلاً، وإلا كان من رجوع العالم إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم؛ ففي المقام من يرى انسداد باب العلم والعلمى لا يجوز له الرجوع إلى من يرى انفتاح بابها، لأنّ من يرى انفتاح باب العلمى يعتقد حجية ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، ومن يرى انسداد بابها يعتقد عدم حجية ذلك وعدم دلالة الأدلة التي استدلت بها على الحجية، ومع هذا كيف يجوز له عقلاً الرجوع إلى الغير القائل بالانفتاح؟ فالتقليد في المقام فاسد من أصله.

وأما بطلان الرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجارى فيها: فبالنسبة إلى الاصول العدمية النافية للتكليف واضح، لأنه يلزم من إعمالها المخالفة القطعية، للعلم بثبوت التكليف في مواردّها. ولا سبيل إلى دعوى عدم العلم بالتكليف في جميع موارد الاصول النافية.

وأما بالنسبة إلى الاصول الوجودية المثبتة للتكليف: من الاحتياط (إذا كانت المسألة من أطراف العلم الإجمالى الشخصى المتعلق بها بخصوصها) مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالى الكلى المتعلق بأحكام الشريعة) ومن الإستصحاب المثبت للتكليف (إذا لم تكن المسألة من أطراف العلم الإجمالى) فقد أفاد الشيخ (قدس سره) في وجه بطلان الرجوع إليها: أنه يلزم من إعمالها العسر والخرج المنفيين لكثرة المشتبهات.

والإنصاف: أنّ دعوى العسر والخرج بالنسبة إلى الإحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة في محلّها، وسيأتى الكلام فيه.

وأما بالنسبة إلى الإحتياط في بعض الموارد مما يقتضيه نفس المورد - من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالى الشخصى - وكذا الإستصحاب الجارى في المورد الذى علم التكليف به سابقاً: فليساً بمثابة يلزم من الرجوع إليهما العسر

والحرج، لقلّة مواردّها. نعم: لا يبعد ذلك في خصوص المعاملات، فإنّ الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الاستصحاب قد يفضى إلى العسر والحرج؛ فتأمل جيّداً.

ولكن صحة الرجوع إلى الإحتياط في موارد العلم الإجمالى الشخصى والإستصحابات المثبتة للتكليف لا يغنى عن شيء، لأنّها لا تنقضى بأقل قليل من الأحكام المعلومة بالإجمال في الشريعة، مضافاً إلى العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحابات؛ وقد تقدم (في مبحث القطع) أنّ الاصول المحرزة لا تجرى في أطراف العلم الإجمالى ولو لم يستلزم منها المخالفة العملية (١)

و من ذلك يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) في المقام: من دعوى انحلال العلم الإجمالى بالأحكام الثابتة في الشريعة ببركة جريان الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً من الأحكام.

والإنصاف: أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالى المتعلق بأحكام الشريعة بهذا المقدار من الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة، عهدتها على مدعيها؛ وكيف يمكن ذلك مع كثرة الأحكام في الشريعة وقلّة موارد الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية؟

وأغرب من هذه الدعوى ما أفاده قبل ذلك بأسطر: من أنّ العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة في بعض مؤدّيات الاصول المثبتة لا يمنع عن جريانها في خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالى في ساير المقامات لاستلزام شمول الدليل لها التناقض في مدلوله فإنّ حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الأطراف بمقتضى قوله - عليه السلام - في الصدر: «لا تنقض اليقين

(١) أقول: قد تقدم فساد، فراجع.

بالشك» يناقض وجوب النقض في البعض بمقتضى قوله - عليه السلام - في الذيل: «ولكن تنقضه بيقين آخر» لأن تناقض الصدر والذيل إنما يلزم إذا كان اليقين والشك في جميع الأطراف فعلياً ملتفتاً إليه، وأما إذا لم يكن الشك الفعلي إلا في بعض الأطراف وكان الطرف الآخر غير ملتفت إليه، فالإستصحاب إنما يجري في خصوص الطرف الملتفت إليه الذي يكون الشك فيه فعلياً، ولا يجري في الطرف الآخر في ظرف جريانه في ذلك الطرف، لانتفاء شرطه - وهو الشك الفعلي - وإذا وصلت النوبة إلى جريان الإستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلي فيه يكون ذلك الطرف الذي جرى فيه الإستصحاب سابقاً خارجاً عن محل الإبتلاء، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيه أيضاً، غاية أنه بعد ذلك يعلم أن أحد الإستصحابين كان مؤداه مخالفاً للواقع، ولاضير في ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلًا في طرف جريان الإستصحاب؛ والإستصحابات التي يعملها المجتهد في مقام الإستنباط تكون من هذا القبيل، فإن استنباط الأحكام إنما يكون على التدرج وليس جميع موارد الإستصحابات ملتفتاً إليها دفعة ليكون الشك فيها فعلياً، بل الإلتفات والشك يكون تدريجياً حسب تدريجية الإستنباط، فلا يجري الاستصحاب في جميع أطراف الشبهة دفعة واحدة ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها مانعاً عن جريانه، بل أقصاه حصول العلم بعد تمامية الإستنباط في أبواب الفقه بمخالفة بعض الإستصحابات التي أعملها في مقام الإستنباط للواقع؛ وقد عرفت: أن هذا العلم لا يضرّ بصحة الإستصحابات. هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) بتوضيح مّا.

وأنت خبير بما فيه، فإن كل مجتهد قبل خوضه في الإستنباط يعلم بأن الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجوداتها قد تنتفي بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجاً الموجب للشك في بقاء الحكم، وأن الوظيفة عند ذلك هي استصحاب بقاء الحكم، ويعلم أيضاً بانتقاض الحالة

السابقة في بعض الموارد التي يجرى فيها استصحاب بقاء الحكم؛ وإنكار حصول العلم بذلك للمجتهد قبل خوضه في الاستنباط مكابرة واضحة، والعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الإستصحابات يمنع عن جريان الإستصحاب في كل شبهة في موطنه؛ وعدم فعلية الشك في جميع الموارد لعدم الإلتفات إليها تفصيلاً قبل الإستنباط لا يوجب عدم حصول العلم قبل الإستنباط بمخالفة بعض مؤديات الإستصحابات للواقع في موطن الاستنباط مع كون المسائل التي يخوض فيها للإستنباط مما تعمّ بها البلوى ولو بالنسبة إلى بعض المقلّدين؛ ومع هذا كيف يصح للمجتهد الإفتاء بمقتضى الإستصحابات والحال أنه يعلم بالخلاف ولو في بعضها؟.

والحاصل: أنّ فعلية الشك في كل شبهة وإن كانت شرطاً لجريان الإستصحاب فيها، وهي تتوقف على الإلتفات إلى الشبهة، إلا أنّ المفروض حصول العلم بفساد بعض الإستصحابات قبل وصول النوبة إلى جريانه في موطنه؛ وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب في موطنه (١).

فالتحقيق: أنه لا يجوز الرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها مع قطع النظر عن انضمام ساير الشبهات إليها لا إلى الاصول النافية ولا إلى الاصول المثبتة. أمّا الاصول النافية: فللعلم بثبوت التكليف في موردها، فيلزم

(١) أقول: حصول العلم بالانتقاض في زمان مع عدم بقائه في زمان آخر كيف يجدى في منع جريان الأصل في الزمان الآخر؟ بل المانع عن الجريان هو العلم بالانتقاض في زمان الإبتلاء باجراء الأصل، لا قبله ولا بعده؛ وحينئذٍ فع غفلة المجرى للإستصحاب في مورد عن الشك بالبقاء في مورد آخر كيف يعلم حين إجرائه الأصل بانتقاض أحد الأصلين؟ ولو علم به قبله، إذ بمحض الغفلة المزبورة يرتفع العلم السابق، ومع انعدامه كيف يصلح أن يكون مانعاً عن جريان الأصل فعلاً؟ فتدبر فيما أفيد.

كيف! ولم يلتزم أحد بما نعية العلم السابق، حتى لو فرض سريان الشك إليه حال جريان الأصل، إذ لا يتوهم ذلك ذو مسكة؛ وحينئذٍ لنا سؤال الفرق بين انعدام العلم السابق بسريان الشك إليه لاحقاً، أو بغفلته عن الشك الآخر الموجب للغفلة عن أصله الذي هو طرف علمه، إذ يمثل هذه الغفلة أيضاً يرتفع العلم السابق جزماً.

من جريانها المخالفة القطعية للتكليف. وأما الاصول المثبتة: فلقلتها وعدم كفايتها لأحكام الشريعة ولو مع ضم المعلومات التفصيلية إليها، مضافاً إلى العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردنا.

وأما بطلان الإحتياط التام في جميع الوقائع المشبهة: فيدل عليه الإجماع وقاعدة «نفي العسر والحرج» بل «اختلال النظام» على ما سيأتى بيانه.

ولابد في المقام من زيادة بسط في الكلام، فإن كثيراً من المباحث العلمية المذكورة في دليل الإنسداد محلها في هذا المقام. ولأجل عدم خلط المباحث ينبغي تقديم أمور.

الأمر الأول: قد عرفت أن الاحتياط يختلف حكمه حسب اختلاف الوجوه الثلاثة المتقدمة في الاستدلال على المقدمة الثانية وهي: عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة.

فعلى الوجه الأول والثاني: يكون الإحتياط طريقاً مجعولاً شرعياً، فإن الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة أو لزوم المخالفة الكثيرة الموجبة للخروج عن الدين يقتضى عقلاً جعل الشارع طريقاً إلى أحكامه، فإن المفروض انسداد باب العلم والعلمى إلى الأحكام، فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز إهمال الوقائع المشبهة، ولا يصح ايكال الأمر إلى العقل، فإن العقل لا حكم له في غير مورد العلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالاً؛ والمفروض أنه لا علم بالتكليف تفصيلاً، لانسداد بابه. والعلم الإجمالى وإن كان حاصلًا إلا أن ذلك يرجع إلى الوجه الثالث، والكلام إنما هو في الوجهين الأولين؛ فلا بد أولاً: من قطع النظر عن العلم الإجمالى وفرض كون جميع الوقائع من الشبهات البدوية، أو فرض عدم كون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف - كما هو رأى بعض - ثم الكلام فيما يقتضيانه الوجهان الأولان.

ولا إشكال أنها يقتضيان عقلاً نصب الشارع طريقاً موصلاً إلى التكاليف لأن لا يلزم إهمالها، ولا بد وأن يكون الطريق المنسوب واصلاً إلى العباد، إقماً بنفسه، وإقماً بطريقه - على ما سيأتى المراد من كون الطريق واصلاً بطريقه - فإنّ الطريق الغير الواصل بنفسه وبطريقه لا يزيد حكمه عن نفس التكاليف التي انسد باب العلم والعلمى بها، والطريق الواصل بنفسه في حال انسداد باب العلم والعلمى ليس هو إلاّ الإحتياط (١) فإنه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيات. وليس الظن في عرض الإحتياط، فإنه لا يعقل أن تكون حجية الظن منجولة بنفسها في حال من الحالات، كما في بعض الكلمات، فان الحجية المنجولة بنفسها منحصرة بالعلم، لكونه تاماً في الكاشفية ومحرزاً للواقع بنفسه؛ فالظن لولا التعبد به وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزاً للواقع، بخلاف الإحتياط فإنه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزاً للواقع، فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤنة ليس هو إلاّ الإحتياط (٢) وإذ بطل الإحتياط بأحد الوجوه الآتية يتعين عقلاً نصب الشارع الظن طريقاً، إذ لا طريق غيره حينئذٍ. هذا لو كان الوجه في المقدمة الثانية

(١) أقول: معنى الطريق الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد، قبال ما هو الواصل بطريقه كالطريق الذي ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدى المكلف، قبال ما لا يكون واصلاً إلى المكلف رأساً كالطرق الواقعية المجهولة لدى المكلف ولونفصيلاً بناء على كون المراد من الوصول التفصيلي؛ وسيأتى نتيجة هذا التفصيل عند فرض استكشاف الحجة الشرعية تعميماً أو إهمالاً.

وفي هذه الجهة معنى نصب الشارع طريقاً واصلاً نصبه طريقاً علم يجعله بنفسه بلا توسط طريق آخر؛ وفي هذه الجهة لا يتفاوت بين كون المفعول هو إيجاب الإحتياط أو حجية الظن بمعنى الوسطية، فن هذه الجهة يكون حجية الظن في عرض إيجاب الإحتياط.

نعم: بينها تفاوت من جهة أخرى، وهو أنّ الإحتياط موصل إلى الواقع بنفسه والظن لا يكون موصلاً إليه بنفسه؛ وهذه الجهة غير مرتبط بالواصل بنفسه والواصل بطريقه، قبال غير الواصل رأساً.

(٢) أقول: ما هو منحصراً بالإحتياط الطريق الموصل بنفسه، لا الواصل بنفسه «بين تفاوت ره از كجا

الإجماع أو الخروج عن الدين.

ولو كان الوجه فيها العلم الإجمالي: فالإحتياط يكون هو الأصل من باب حكم العقل بلزومه إرشاداً حذراً عن مخالفة التكاليف وتحصيلاً لامثالها. وهذا الحكم العقلي لا يمكن أن يستتبع الحكم الشرعي المولوى لأنه واقع في سلسلة معلولات الأحكام.

لا أقول: إنه لا يمكن للشارع جعل إيجاب الإحتياط طريقاً في موارد العلم الإجمالي، فإن اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز عقلاً لا يمنع عن جعل الشارع في موردته حكماً ظاهرياً طريقياً بعنوان الإجتنب عن المحتملات، إذ العقل إنما يستقل بقبح المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال وأنه لا بد من الخروج عن عهده. وليس للعقل حكم بوجود الإتيان بالمحتملات في الشبهات الوجوبية أو حرمة الإتيان بها في الشبهات التحريمية، فإن الحكم بالوجوب والحرمة من وظيفة الشارع، وليس وظيفة العقل سوى الحكم بلزوم إفراغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف، غايته أن فراغ الذمة عن ذلك يتوقف عقلاً على الجمع بين المحتملات فعلاً أو تركاً - حسب اختلاف الشبهات - فللشارع جعل حكم ظاهري طريق بوجود الإتيان بالمحتمل بما أنه محتمل أو حرمة تركه كذلك (١)

(١) أقول: معنى الحكم الطريق: هو الإيجاب في ظرف المطابقة والترخيص في طرف المخالفة. وإن وجه منجزيته للتكاليف المحتملة أحد الوجهين اللذين ذكرناهما في باب جعل الطرق:

أحدهما: كشف الإيجاب المزبور عن اهتمام الشارع تعرضه بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل به؛ ومثل هذا الإحتمال منجز عقلاً وموضوع لحكمه بدفع الضرر المحتمل، لا قبح العقاب بلا بيان.

وثانيتها: كونه بياناً في ظرف الجهل، بمعنى ملازمة وجود التكليف في الواقع مع بيانه في ظرف الجهل الملازم لاحتمال البيان المستلزم لارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب في ظرف الجزم بعدم البيان؛ وحينئذ لا مجال للحكم الطريقي إلا بمجرد التنجز بلا اقتضائه الجزم بالوجوب لا نفسياً ولا مقدمياً، ولذا لا يكاد ينتج الجزم بالقربه أيضاً.

وعليه: فبعد استقلال العقل بمنجزية العلم، لا يبقى مجال للإيجاب الطريقي. نعم: لا بأس بتتبع الكشف ولو من جهة إثمارة في الرخصة في إتيان مشكوك الوجوب بعنوان وجوبه الموجب هذا الترخيص لإخراج

ويكون الغرض من ذلك الوصلة إلى التكليف الواقعي، سواء كان المحتمل من أطراف العلم الإجمالي، أو كان من الشبهات البدوية، كـ«باب الدماء والفروج والأموال».

ولا يتوهم: أنّ حكم الشارع بوجود الإحتياط في موارد استقلال العقل به لغو لا يترتب عليه أثر عملي، فإنه لو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم عدم صحة حكم الشارع بالإباحة الظاهرية في موارد استقلال العقل بالبرائة، وعدم صحة حكم الشارع بالبناء على بقاء التكليف عند الشك في بقائه في موارد استقلال العقل بالإشتغال.

و حلّ الإشكال في الجميع، هو أنّ وظيفة العقل ليس الحكم بالوجوب أو الحرمة أو الإباحة، بل وظيفته إدراك الحسن والقبح، سواء كان إدراكه واقعاً في سلسلة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها، غاية أنه لو وقع في سلسلة المعلولات لا يصح للشارع جعل حكم مولوي على طبق ما أدركه العقل، للزوم التسلسل. وأمّا جعل حكم آخر مغاير لما أدركه العقل فهو بمكان من الإمكان وإن اتحدا في النتيجة، والعقل إنّما يحكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال وليس على طبقه حكم مولوي من الشارع، بل المدعى أنّ الحكم الشرعي يتعلق بالمحتمل بما أنه محتمل لغرض الوصول إلى التكليف الواقعي؛ فدعوى استحالة تعلق الجعل الشرعي بالإحتياط في موارد العلم الإجمالي ممّا لا ينبغي الإصغاء إليها. ولكن مجرد صحة الجعل لا يكفي ما لم يقيم دليل عليه، وإلاّ فنفس العلم الإجمالي لا يقتضى ذلك، لأنّ حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف المعلومّة بالإجمال يكفي في لزوم الإحتياط والجمع بين المحتملات.

المورد عن التشريع؛ ولكن ليس ذلك شأن كل حكم طريقي، ولو بمثل إيجاب الإحتياط وأمثاله العارية عن لسان التنزيل؛ فليس شأنها حينئذٍ إلاّ التنجيز المعلوم لغويته في ظرف منجزية العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

فلو استندنا في بطلان المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالي ومنجزيته للتكاليف المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة كان الإحتياط هو الأصل من جهة حكم العقل به إرشاداً، لامن جهة جعل الشارع له طريقاً - كما هو مقتضى الوجهين الأولين- ولأجل اختلاف حكم الإحتياط من حيث حكم العقل به إرشاداً أو من حيث جعل الشارع له طريقاً تختلف نتيجة مقدمات الإنسداد من حيث الكشف والحكومة والتبعيض في الإحتياط، على ما سيأتي تفصيله.

الأمر الثاني: للإحتياط مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: الإحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة: من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، على وجه يقتضى إحراز جميع التكاليف الواقعية على ما هي عليها، وهذه المرتبة من الإحتياط تخلّ بالنظام النوعي والشخصي، لكثرة الوقائع المشتبهة وانتشارها في جميع ما يتوقف عليه النظام: من المعاش والمعاشرة والمحاورة والعقود والايقاعات وغيرها؛ ولا إشكال أنّ التجنب عن جميع ذلك يخلّ بالنظام.

المرتبة الثانية: الإحتياط الموجب للعسر والخرج من دون أن يستلزم اختلال النظام، بل مجرد الضيق الذي لا يناسب الملة السهلة السمحة.

المرتبة الثالثة: الإحتياط الذي لا يوجب العسر والخرج، فاذا كان الحاكم بلزوم الإحتياط في الوقائع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الإجمالي، فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعيين المرتبة اللاحقة، لأنّ الضرورات عندالعقل تتقدر بقدرها، فاذا بطل الإحتياط المخلّ بالنظام ولم يجز العمل به عندالعقل تتعين المرتبة الثانية، وإذا بطلت المرتبة الثانية بأدلة نفي العسر والخرج -على ما سيأتي بيانه- تتعين المرتبة الثالثة؛ فاذا فرضنا أنّ الإحتياط في جميع الوقائع المشتبهة -من المظنونات والمشكوكات والموهومات-

يوجب اختلال النظام يتعين الأخذ بالمظنونات والمشكوكات إذا لم يستلزم الإحتياط فيهما ذلك، وإذا كان الإحتياط فيها يوجب العسر والحرج وقلنا: إن أدلة العسر والحرج تنفي الإحتياط الموجب لذلك وإن كان الحاكم بالإحتياط هو العقل على الأقوى - خلافاً لبعض الأعاضم على ما سيأتي بيانه - كان اللازم الأخذ بالمظنونات فقط، أو هي مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والحرج. والسر في ذلك هو ما عرفت: من أن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، ولا يعقل أن يكون بطلان مرتبة موجباً لسقوط ساير المراتب؛ وسيأتي مزيد توضيح لذلك في الامور اللاحقة. هذا إذا كان الملزم بالإحتياط حكم العقل إرشاداً من جهة العلم الإجمالي.

وإن كان الملزم بالإحتياط هو الحكم الشرعي من جهة نصبه طريقاً إلى إحراز التكليف في الوقائع المشتبهة، فقد عرفت: أن الطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة (١) فإذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام، فتعين بقية مراتب الإحتياط يحتاج إلى معين آخر، فإنه من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الإحتياط في بعض الوقائع طريقاً، ومن الممكن أيضاً أن يكون قد جعل الظن طريقاً محرزاً. وإن كان يمكن أن يقال: إن الوجهين الأولين يقتضيان نصب الشارع طريقاً واصلاً إلى العباد. والطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط الذي لا يخل بالنظام، فإن الإحتياط المحل بالنظام مما يستقل العقل بقبح نصبه، ولازم ذلك: هو كون الطريق المنصوب شرعاً للإحتياط في الشبهات على وجه لا يلزم منه اختلال النظام، فيتعين التبويض في الإحتياط، إلا أن يقوم إجماع على بطلان التبويض

(١) أقول: الأولى أن يقال: ويعبر عنه بالطريق الموصل لا الواصل، وإلا اختصاصاً في الطريق الواصل بالإحتياط، بل كلما علم بجعله من قبل الشارع فهو الطريق الواصل احتياطاً كان أو طريقاً، بمعنى الوسطية في الإثبات بمصطلحه، كما شرحناه. وحينئذ لا موجب على الشارع من جعل خصوص الإحتياط محض كونه بنفسه موصلاً، بل له أن يجعل طريقاً آخر بتتميم كشفه ويجعله موصلاً قبل الإحتياط، كما لا يخفى.

في الإحتياط أوعلى أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى -على ما سيأتى بيانه- فيتعيّن حينئذٍ جعل الظن طريقاً.

ومن ذلك يظهر: أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد، إمّا أن تكون التبعض في الإحتياط (١) وإمّا أن تكون حجية الظن؛ ولاتصل النوبة إلى الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى، وسيأتى تفصيل ذلك؛ فانتظر.

الأمر الثالث: قد تقدّم: أنّ التعرض للوقائع المشبهة بعد الفراغ عن عدم جواز إهمالها لابد وأن يكون بأحد الطرق الثلاثة المقررة للجاهل: من التقليد والرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها والإحتياط في جميع الشبهات. وقد عرفت: بطلان التقليد والرجوع إلى الأصل الجارى في كل شبهة.

وأما بطلان الإحتياط في جميع الوقائع: فقد استدل عليه بوجهين: الأول: الإجماع على عدم وجوب الإحتياط. الثانى: استلزامه العسر والحرج، بل اختلال النظام.

أمّا الإجماع: فيمكن تقريبه بوجهين:

الأول: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات في الوقائع

(١) أقول: تعيّن التبعض في ظرف اختلال النظام إمّا يتم مع الإلتزام بمنجزية العلم الإجمالى، فمثل هذا الجمل في أحد المحتملات الغير الموجب لاختلال النظام، إذ لولا منجزية العلم لا يكون مجزء الجمل الواقعى منجزاً، ومنجزية هذا العلم فرع كون عدم إهمال الوقائع والخروج عن الدين مستنداً إلى هذا العلم، بحيث لولاه أولولاً منجزيته يستقل العقل بقبح العقاب.

وأما لو قلنا بأنه لو فرض عدم منجزية هذا العلم أيضاً لا يجوز أيضاً ترك التعرض لامتنال الأحكام بنحو يوجب معذور الخروج عن الدين، فلا محيص حينئذٍ من كشف منجز آخر موجب لانحلال العلم المزبور. وبعد ذلك نقول: إنّ تعيّن هذا المنجز إمّا مستند إلى حكومة العقل أو العلم الإجمالى في المرتبة الثانية، ولا مجال للأخير، إذ يجرى الكلام السابق فيه وهلمّ جراً، فيتعيّن الأول من حكومة العقل؛ وحينئذٍ فلا محيص لك من الإلتزام بعدم تعطيل العقل عن حكمه، فلم لا نلتزم به من الأول المانع عن كشف جعل أصلاً؟ فتدبر بعين الدقة.

والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة.

الثاني: الإجماع على أن بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكاليف بالإحتمال، بل بنائها على امتثال كل تكليف بعنوانه: من الوجوب والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة، بل بمعنى: أن الإتيان بالشئ بما أنه محتمل الوجوب أو محتمل الحرمة أو محتمل الإباحة - بحيث يكون الإتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الإحتمال وبرجاء انطباقه على المكلف به - أمر مرغوب عنه شرعاً ليس بناء الشريعة عليه.

وهذان الوجهان من الإجماع وإن لم يقع التصريح بهما في كلام القوم، إلا أنه مما يقطع باتفاق الأصحاب عليهما (١) كما مرّ نظيره في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة. وقد عرفت: أن الإجماع التقديرى كالمحصل الفعلي في الاعتبار.

ونتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف، فإنه على الوجه الثاني تكون النتيجة حجية الظن شرعاً المعبر عنها بالكشف، من غير فرق بين أن يكون المدرك في المقدمة الثانية (وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة) هو الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالى، ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعيض في الإحتياط، كما لا يمكن أن تكون النتيجة الإمتثال الظنى المعبر عنه بالحكومة، فإنّ في التبعيض في الإحتياط أيضاً يكون الإمتثال احتمالياً، والمفروض أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى - كما هو مفاد الوجه الثاني من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط - فوجوب العمل بالمظنونات من الوقائع المشبهة الذى هو المقصود من دليل الإنسداد ليس لأجل التبعيض في

(١) أقول: عمدة الكلام في إثبات هذا الإجماع، لآته أول شئ ينكر، بل غاية ما عليه الإجماع عدم بناء الشريعة على الإحتياط الناشئ من قبل منجزية العلم الإجمالى تماماً أو تبعيضاً، لا عدم إتيان مظلون التكليف لكونه مظلوناً ومنجزاً بهذا الظن، كيف والقائلين بالحكومة ليس مرادهم إلا هذا! فكيف يدعى اتفاق الأصحاب على خلافه؟ ولقد أشرنا إلى ذلك في الحاشية المكتوبة في أول المسألة فذلكه لمرامه.

الإحتياط إذا كان بطلانه في جميع الوقائع من جهة قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة على الإتيان بكل تكليف بعنوانه، بل لأجل كشف ذلك عن أنّ الشارع جعل الظن طريقاً محرراً للواقع مثبتاً للتكاليف المعلومة بالإجمال. وليس وجوب العمل بالمظنونات أيضاً لأجل حكم العقل بلزوم التنزل إلى الإمتثال الظني عند تعذر الإمتثال العلمي، فإنّ الإمتثال في الإمتثال الظني أيضاً يكون بنحو الإحتمال الذي فرضنا أنّ بناء الشريعة ليس على ذلك.

فالإمتثال الظني ممّا لا يمكن أن يحكم العقل به مع انعقاد الإجماع على وجوب الإتيان بكل تكليف بما هو هو لا بما أنّه محتمل، وإنّا يحكم العقل بالإمتثال الظني في الشبهات الموضوعية عند تعذر الإمتثال العلمي أو تعسره، كموارد الجهل بالقبلة، وكرتد الفوائت اليومية بين الأقل والأكثر، ونحو ذلك من موارد اشتباه المكلف به لأجل الشبهة الموضوعية، فإنّ العقل يستقل بلزوم الإطاعة والإمتثال الظني مع تعذر الإمتثال العلمي والإجمالي؛ وهذا أجنبي عن المقام، فإنّ العمل بالمظنونات لا يلزم الظن بامتثال التكاليف المنتشرة في الوقائع المشتبهة؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

والغرض في المقام مجرد بيان أنّ قيام الإجماع على الوجه الثاني، وهو وجوب امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة (١) يكشف كشافاً قطعياً على أنّ

(١) أقول: اقتضاء الإجماع على عدم بناء الشرع على الإتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل حجة الظن بلا واسطة شيء مساوق دعوى الإجماع على حجية الظن، فيخرج حينئذٍ من نتيجة دليل الإسناد؛ فلا محيص من كون هذا الإقتضاء بواسطة ضم بقية المقدمات، ومرجعه بالأخيرة إلى العلم بجعل وسط في البين الموجب لعدم الأخذ بجميع المحتملات، فيؤخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ هذا العلم الإجمالي لولا منجزيته وموصليته لهذا الجعل لما يكون مجرد الوسطية بوجوده الواقعي منجزاً للواقع.

وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ منجزية هذا العلم فرع كون المدرك لبطلان الخروج عن الدين هذا العلم، ومع فرض عدمه وكشف منجز آخر خارج هذا العلم عن المنجزية والموصلية، فنتحتاج في تعيين الوسط المعول وإيصاله إلى منجز آخر، وهذا المنجز أيضاً لا يمكن أن يجعل وسطاً آخر في تعيين الوسط الأول، وإلاّ فهل جزأ؛ فلا محيص من انتهاء الأمر إلى حكم العقل واستقلاله بكون الموصل للوسط المعول هو الظن؛ فانهى الأمر بالأخيرة إلى لزوم

الشارع نصب الظن طريقاً محرزاً للتكاليف موصولاً إليه عند انسداد باب العلم بها، سواء كان عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالي.

وأما على الوجه الأول من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط (وهو قيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات) فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة المتقدمة في المقدمة الثانية.

فإنه لو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع هو العلم الإجمالي كانت النتيجة التبعض في الإحتياط لا محالة، لأن العلم الإجمالي كان يقتضى الجمع بين جميع المحتملات، وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب الجمع، وذلك لا يقتضى سقوط الإحتياط رأساً عن جميع الأطراف بل عن بعض الأطراف، ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الإجمالي من الإحتياط. وعلى هذا تبقى مقدمات الإنسداد عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لاستنتاج النتيجة، وسيأتى بيانه.

وإن كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الإحتياط في جميع الوقائع، فقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات وإن كان يبطل جعل الشارع طريقية الإحتياط في الجميع، ولكن لا يقتضى جعل الشارع طريقية الظن، فإنه كما يمكن ذلك يمكن جعل التبعض في الإحتياط،

الأخذ بالظن والإحتمال الراجع في تعيين ما هو وسط، وذلك يبطل الإجماع المزبور، إذ بالأخرة يرجع إلى امتثال الأحكام بالإحتمال لا بالجزم.

نعم: ينتهى النوبة إلى الجزم بمقتضى المقدمة الرابعة بناء على منجزية العلم وموصلية من باب التبعض في الإحتياط في المرة الثانية، ولكن بطلان الخروج عن الدين يمنع عن وصول النوبة إلى منجزية العلم الإجمالي رأساً.

من جهة أنه هو الطريق الواصل بنفسه وطريقة الظن يحتاج إلى جعل لم يثبت،
فالتبويض في الإحتياط لا ينحصر أن يكون بالزام من العقل في أطراف العلم
الإجمالى عند تعذر الإحتياط في الجميع، بل يمكن أن يكون بجعل شرعى .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ قيام الإجماع على أنه «ليس بناء
الشريعة على العمل بالإحتمال» يقتضى حجية الظن شرعاً مطلقاً سواء كان
المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة بالإجماع، أو الخروج عن الدين، أو
العلم الإجمالى. وقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات في الوقائع
المشبهة يقتضى التبويض في الإحتياط، إمّا عقلاً إن كان المستند في عدم جواز
إهمال الوقائع هو العلم الإجمالى، وإمّا شرعاً إن كان المستند في ذلك هو الإجماع
أو الخروج عن الدين. هذا كلّّه إذا كان الوجه في بطلان الاحتياط الإجماع
بكلا تقريبيه.

وان كان الوجه فيه كونه موجباً للعسر والخرج فالنتيجة أيضاً
تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة - المتقدمة في المقدمة الثانية - فأنه لو كان
الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة العلم الإجمالى، فالنتيجة هي
التبويض في الإحتياط مطلقاً، كان الإحتياط التام في جميع الوقائع ممّا يخلّ
بالنظام أو كان ممّا يوجب العسر والخرج، فأنه على كلا التقديرين العقل لا
يلزم بالإحتياط التام، بل يستقل بقبحه إذا كان ممّا يخلّ بالنظام، فلا بد من
التبويض في الإحتياط إلى حدّ لا يلزم منه العسر والخرج، وسيأتى الوجه في
ذلك .

ولو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة هو الإجماع أو
الخروج عن الدين فإن كان الإحتياط التام ممّا يخلّ بالنظام، فالعقل
يستقل أيضاً بعدم نصب الشارع للإحتياط المحلّ بالنظام طريقاً إلى امتثال
التكاليف الواقعية، بل يقبح على الشارع الإلزام بسلوك طريق يؤدى إلى
اختلال النظام النوعى والشخصى، فلا بد حينئذٍ: إمّا من إيجاب التبويض في

الإحتياط، وإما من نصب الظن طريقاً، على ما تقدم بيان ذلك .

وإن كان الإحتياط التام ممّا لا يخلّ بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والخرج: ففي بطلان الإحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقاً من عموم أدلة نفي العسر والخرج إشكال، من حيث إنّ أدلة نفي العسر والخرج كأدلة نفي الضرر إنّما تكون حاکمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية الشاملة باطلاقها لحالة الضرر والعسر والخرج؛ فلا بد وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعي حالتان: حالة يلزم منها الضرر والعسر والخرج، وحالة لا يلزم منها ذلك لتكون أدلة نفيها حاکمة على دليل الحكم الواقعي وموجبة لنفي الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذي يلزم منه الضرر والعسر والخرج. وأما لو اختص الحكم الواقعي بما يلزم منه الضرر أو العسر والخرج دائماً بحيث لم يكن له حالة لا يلزم منها ذلك - كوجوب الخمس والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الأحكام الضرورية- فلا يمكن أن تكون أدلة نفي الضرر والعسر والخرج حاکمة على دليل الحكم ورافعة له، لأنّ الحكم رتب من أول الأمر على الموضوع الضرري، فكيف يمكن أن يكون دليل نفي الضرر حاکماً على دليله! مع أنّ الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه، فلا يعقل أن ينفيه، فإنّ الموضوع إنّما يستدعى ثبوت الحكم لانفيه، والإحتياط في المقام يكون كالخمس والزكاة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والخرج، فإنّ الإحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات في الوقائع المشبهة، والإحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والخرج دائماً، فلو أوجبه الشارع ونصبه طريقاً إلى ما في الوقائع المشبهة من التكاليف - كما هو مقتضى الوجهين الأولين اللذين بنيت عليهما المقدمة الثانية- كان كإيجاب الخمس والزكاة لا يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والخرج حاکمة على دليل إيجابه وموجبة لنفي وجوبه.

وتوهم: أنّ من أدلة نفيها يستكشف عدم إيجاب الشارع الإحتياط

ونصبه طريقاً (١) فاسد، فإن أدلة نفيها إنما تكون حاكمة على أدلة الأحكام المجعولة في الشريعة، وليس من شأنها نفي جعل حكم في الشريعة أو إثباته ابتداءً باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه، فإن بناء أدلة نفي العسر والخرج ليس مجرد الإخبار عن أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه العسر والخرج.

وبالجملة: لا إشكال في أن أدلة نفي العسر والخرج لا تنفي الأحكام التي يختص تشريعها بحال يلزم منه العسر والخرج؛ فلو كان مدرك عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين الموجبان لنصب الشارع الإحتياط طريقاً في حال انسداد باب العلم والعلمى كان اللازم وجوب الإحتياط وإن استلزم العسر والخرج، ولا تصل النوبة إلى حجية الظن أو التبعض في الإحتياط.

وهذا بخلاف ما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع المشبهة العلم الإجمالي، فإنه لا محيص عن التبعض في الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والخرج. ولا موجب لسقوط الإحتياط رأساً في جميع الوقائع المشبهة - كما قيل - فإن الضرورات تتقدر بقدرها، فلو اضطر المكلف إلى الإقتحام في بعض أطراف العلم الإجمالي كان الإضطراب موجباً عقلاً للترخيص فيما يدفع به

(١) أقول: يكفي في دفع هذا التوهم ما أفيد من منع نظر دليل نفي العسر إلى تكليف يكون من لوازمه العسر، بلا احتياج إلى هذه المقدمة، إذ على فرض شمول دليل نفي الخرج لنفي جعل حكم في الشريعة يختص أيضاً بنفي جعل حكم له حالتان، ويرفع حالة العسرية على فرض وجوده ولا يرفع حكماً مختصاً على فرض الوجود حال الخرج. نعم: الذي يرد على أصل التقريب هو أن دليل نفي الخرج لو كان ناظراً إلى صرف إيجاب الإحتياط التام من الشارع، فالأمر كما أفيد. وأما لو كان ناظراً إلى الحكم الواقعي المشكوك على فرض الوجود، فلا شبهة في أن له حالتان: فالدليل العسري يرفع فعليه الواقع بالنسبة إلى مثل هذه الحالة المشبهة الموجبة لعسرية امتثاله دون غيرها، ويمثل هذا الرفع التقديرى يستكشف عدم إيجاب الإحتياط، لآته من تبعات وجود التكليف الواقعي على فعليته حتى في هذا الحال، كما لا يخفى.

ثم إن رفع التكليف الواقعي في هذا الحال ليس المراد أيضاً رفعه مطلقاً، بل الغرض رفعه بمقدار يقتضى العسر في هذا الحال لا مطلقاً؛ ونتيجة ذلك أيضاً ليس إلا التبعض في الإحتياط، كما لا يخفى؛ فتدبر.

الإضطرار، سواء كان الإضطرار من جهة لزوم الضرر أو العسر والخرج أو غير ذلك من الأسباب، وسواء كان الإضطرار إلى البعض المعين أو غير المعين (١) غايته أنه إذا كان إلى المعين يتعين دفع الإضطرار به بخصوصه، وإن كان إلى غير المعين يكون المكلف بالخيار في دفع الإضطرار بكل واحد من الأطراف؛ وليس له التعدى عن غير ما يدفع به الضرورة، فإن مقتضى العلم الإجمالى عقلاً هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال بأى وجه اتفق، لأن المفروض أن العلم الإجمالى كالتفصيلي يقتضى التنجيز، فبمجرد العلم الإجمالى ينتجز التكليف، غايته لو صادف دفع الإضطرار بمتعلق التكليف كان ذلك موجباً

(١) أقول: إذا كان الإضطرار مقارناً للعلم وكان متعلقاً بطرف معين، كيف يمكن دعوى منجزية العلم الإجمالى بالنسبة إلى الطرف الآخر، إذ بالإضطرار المزبور بعد فرض سرايته إلى الواقع على فرض وجوده في المضطر إليه يرتفع العلم الإجمالى بالتكليف، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال وجوب الإحتياط عن الطرف الآخر، لكون الشبهة بدوياً، كما هو الشأن في خروجه من محل الإبتلاء.

نعم: ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الإضطرار بغير المعين، فإن هذا الإضطرار مانع عن الجمع بين المحتملين، ولازمه كون سرايته إلى الواقع رافعاً لإطلاق التكليف في كل طرف، بنحو يقتضى وجوب إثباته ولو في حال وجود الآخر. وهذا الإطلاق يحكم العقل أيضاً بالجمع بين المحتملين؛ فإذا ارتفع إطلاق التكليف لا أصل التكليف فالعلم الإجمالى بأصل التكليف في كل واحد من الطرفين باق، غايته في كل واحد مشروط بعدم إثبات غيره؛ ولازمه إلزام العقل بعدم تركها؛ ولازمه في هذا الظرف التخيري إثبات أحد الطرفين، إذ بهذا المقدار يقطع بالخروج عن عهدة المعلوم بالإجمال. ويمثل هذا البيان أيضاً حققتنا المسألة في باب الإشتغال؛ فراجع.

ثم أقول: إن ما أفيد من تعيين الظن بمقتضى ما ذكرنا إنما يتم على فرض الإلتزام بالعلم بتكليف مطلق في المظنونيات مثلاً ومقيد في غيره بنحو الترتب، كى يبقى العلم الإجمالى بحاله، وإلا فمع تعيين الترخيص في خصوص الأبعد مطلقاً يرتفع العلم أيضاً راساً، ولا يبقى مجال الأخذ بالمظنون؛ ولكن هذا الإلتزام بالترتب أيضاً ينتج لزوم العمل بالأبعد في ظرف مخالفة الأقرب، وهو أيضاً خلاف مسلك أهل الإسداد، وبنائهم على الرخصة في ترك الأبعد مطلقاً؛ وحينئذ مثل هذا المشى لا يتم حتى بناء على اقتضاء العلم الإجمالى في المنجزية، فضلاً عن العلمية، لأن الترخيص المطلق ملازم لمنع التكليف في مورده على الإطلاق، ومعه لا يبقى علم إجمالى بالتكليف أصلاً؛ وعليه فلا يكاد انتهاء النوبة على مسلك منجزية العلم الإجمالى وأدلة الحرج إلى مرام القائل بالتبعيض ومرجعية الظن في حال الإسداد والترخيص في غيره مطلقاً؛ فتدبر فيما ذكرنا، ولا يغرك طول البيان وتفصيله الغير المنتهى إلى مفهوم محصل!.

للعذر عقلاً، وأمّا الطرف الآخر غير المضطر إليه فهو باق على حكمه السابق لولا عروض الإضطرار، وحيث لم يؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف فالعقل يستقل بلزوم التحرز عنه واستحقاق العقوبة عليه عند الإقتحام فيه وصادف كونه هو متعلق التكليف المعلوم بالإجمال. وأقصى ما تقتضيه حكومة أدلة رفع الإضطرار ونفي الضرر والعسر والجرح على أدلة الأحكام الواقعية، هو أنه لو صادف كون متعلق التكليف أو موضوعه هو المضطر إليه (إذا كان الإضطرار إلى المعين) أو هو الذي دفع به الإضطرار (إذا كان إلى غير المعين) كان موجباً إماً لرفع التكليف واقعاً وإمّا لعدم تنجزه على الوجهين في أنّ الإضطرار هل يوجب التوسط في التكليف أو التوسط في التنجيز، على ما سيأتي بيانه في محله.

فالقول بأن الإضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي يوجب سقوط التكليف رأساً وجواز الإقتحام في غير ما يدفع به الإضطرار مطلقاً، سواء كان الإضطرار إلى المعين أو غير المعين وسواء كان طرف الإضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده (١) ضعيف غايته، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، ولا معنى لسقوط التكليف عن موضوع لعروض الإضطرار إلى موضوع آخر، سواء أريد من السقوط السقوط الواقعي أو السقوط عن التنجز. وإن أردت الإطلاع على أطراف الكلام فراجع تنبيهات الإشتغال، فإنه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام.

فتحصّل: أنّ استلزام الإحتياط في جميع الوقائع المشبهة العسر والجرح يوجب التبعض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات والإحتياط في المظنونات والمشكوكات إن كان الإحتياط فيها لا يستلزم العسر والجرح، وإلاّ فبترك المشكوكات كلاً أو بعضاً والإحتياط في المظنونات، ولو استلزم الإحتياط

(١) أقول: لو ترجع إلى ما ذكرنا ترى في إطلاقه تأمل، بل ليس لك أخذ نتيجة القائل بالتبعض من

في المظنونات العسر والخرج تعين التبعض في الإحتياط بترك بعض المظنونات. وبالجملة: لَمَّا كانت التكاليف المعلومة بالإجمال منتشرة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات وكان الإحتياط في الجميع موجباً للعسر والخرج تعين التبعض في الإحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والخرج؛ ولكن ليس المكلف بالخيار بترك الإحتياط في أتى من الطوائف الثلاث، فإنّ الخيار في دفع الإضطراب بأتى واحد من أطراف العلم الإجمالى إذا كان الإضطراب إلى غير المعين إنّما هو فيما إذا كانت الأطراف متساوية الأقدام بالنسبة إلى التكاليف المعلوم بالإجمال فيها ولم يكن لأحدها مزية توجب أقوائية احتمال تعلق التكاليف به، وإلاّ كان اللازم عقلاً دفع الإضطراب بما يكون الإحتمال فيه أضعف (١) فإنّ الإحتياط في أطراف العلم الإجمالى إنّما استقل به العقل لأجل رعاية التكاليف المعلوم بالإجمال. فبالمقدار الذى يمكن رعاية التكاليف - ولو بقوة الإحتمال - يتعين عقلاً؛ ففي المقام ليس للمكلف الإحتياط في الموهومات والمشكوكات وترك الإحتياط في المظنونات، فإنّ احتمال ثبوت التكاليف في المظنونات أقوى من ثبوتها في المشكوكات، كما أنّ احتمال ثبوتها في المشكوكات أقوى من ثبوتها في الموهومات، فاذا امتنع الإحتياط في الجميع - لمكان العسر والخرج - تعين الإحتياط في المظنونات أو مع المشكوكات وترك الإحتياط في الموهومات، لما في المظنونات من المزية التى توجب تعيينها عقلاً وهى كونها أقرب الإصابة إلى الواقع من الموهومات؛ وذلك كلّ واضح، وإنّما أطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالإشارة دفعاً لشبهة غرست في أذهان طلبة العصر (٢) منشأها ما أفاده المحقق الخراسانى (قدس سره) في هذا المقام: من منع

(١) أقول: لكن عليك بالمراجعة إلى الحاشية الطويلة السابقة، ترى بالتأمل فيها ما في هذه الكلمات

وعدم الوصول بها إلى النتيجة.

(٢) أقول: بينى وبين ربى - مع تطويل الكلام وتكرار المرام - لا يكاد وصولك نتيجة التبعض بنحو هو

مقصود القوم، لابتناء النتيجة على مقدمة باطلة على ما حققناه في الحاشية السابقة؛ فراجع وتأمل بعين الإنصاف.

حاصل ما أفاده المحقق الخراساني في منع حكومة أدلة العسر والخرج على الاحتياط ————— ٢٥٥

حكومة أدلة نفي العسر والخرج على ما يحكم به العقل من الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي أولاً، ومن عدم وجوب التبعيض في الإحتياط على فرض تسليم الحكومة ثانياً.

وحاصل ما أفاده في وجه منع الحكومة: هو أنّ مفاد أدلة نفي الضرر والعسر والخرج إنّما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ومقتضى التوفيق بينها وبين أدلة الأحكام التكليفية والوضعية - المتعلقة بما يعم الضرر والعسر والخرج - هو تخصيص أدلة الأحكام بما عدا مورد الضرر والعسر والخرج وإن كانت النسبة بين آحاد أدلة الأحكام وأدلة نفيها العموم من وجه، إلا أنّ التوفيق العرفي يقتضى تقديم أدلة نفيها على أدلة الأحكام.

وليس وجه التقديم حكومة أدلة نفيها عليها كما أفاده الشيخ (قدس سره) لأنه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسراً لما أريد من الآخر، وليس أدلة نفي الضرر والعسر والخرج شارحة لأدلة الأحكام، فلا حكومة بينهما، إلاّ أنّه مع ذلك تقدم أدلة نفيها على أدلة الأحكام، لما بينها من الجمع العرفي بتخصيص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر والعسر والخرج.

ولكن هذا فيما إذا كانت الأحكام بنفسها تستلزم الضرر والعسر، وفي المقام إنّما يلزم العسر والخرج من حكم العقل بالإحتياط والجمع بين المحتملات في الوقائع المشتبهة لا من نفس الأحكام، فلا وجه لتقديم أدلة نفي العسر والخرج على الإحتياط العقلي، إلاّ إذا قلنا: إنّ مفاد أدلة نفي العسر والخرج نفي الحكم الذي ينشأ من قبله العسر والخرج وإن كان ذلك بضميمة حكم العقل، فتقدم أدلة نفيها على حكم العقل بالإحتياط.

هذا حاصل ما أفاده في وجه منع تقديم أدلة نفي العسر والخرج على

الإحتياط العقلي.

وأما ما أفاده من المنع عن التبعيض في الإحتياط على تقدير تسليم

الحكومة: فلم يبيّن وجهه، ولعله مبني على ما اختاره: من الملازمة بين حرمة

المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرص لم تحرم المخالفة القطعية. أو مبيتى على ما ذهب إليه: من أنّ العلم الإجمالى مع الإضطرار إلى بعض الأطراف لا يقتضى التنجيز مطلقاً، سواء كان الإضطرار قبل العلم الإجمالى أو بعده، وسواء كان الإضطرار إلى المعين أو غير المعين، بدعوى: أنّ الإضطرار لما كان من حدود التكليف وقيوده، فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقضى التنجيز والإجتنب عما عدا المضطر إليه.

والإنصاف: أنه لا يمكن المساعدة على شيء مما ذكره.

أما ما أفاده أخيراً: من عدم الوجه لوجوب التبويض في الإحتياط بعد تسليم حكومة أدلة نفي العسر والحرص على الإحتياط العقلى، فقد عرفت الوجه فيه (١) وحاصله: لزوم رعاية التكليف بالمقدار الممكن عقلاً، لأنّ الضرورات تتقدر بقدرها؛ ودعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية أو دعوى عدم اقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز مع الإضطرار إلى بعض الأطراف، فضعيفة غاية، فإنّ الملازمة ممنوعة (٢) إذ للشارع الإكتفاء عن الواقع

(١) أقول: ما أفاده «الاستاذ» في الإضطرار إلى الغير المعين وإن لم يكن تماماً، ونحن أيضاً أوردنا عليه بما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، ولكن ما أفيد في وجه التبويض أيضاً لا يتم، خصوصاً في الإضطرار إلى المعين؛ كما أنّ في غير المعين بعد تعيين العقل الحرج في الأبعد واقتضائه الترخيص على الإطلاق كان بحكم المعين في مضادته مع العلم بالتكليف الفعلى إجمالاً؛ ومع ذلك كيف ينتج ما أفيد من التبويض في الإحتياط ولزوم العمل بالظن والرخصة في ترك غيره مطلقاً؟.

(٢) أقول: قد تقدم سابقاً: أنّ الترخيص في مخالفة المعلوم يجعل البدل والمفرغ جار في المقامين، وإنما الكلام في جريان أدلة الترخيص في أحد طرفي العلم بلا تعيين مفرغ للمعلوم، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضاً، إذ لم نقل فيه بجريان أدلة الترخيص - ولو مثل حديث رفع الوجوب - المشكوك عند الشك فيها مع توارد الحالتين الغير الجارى فيه الإستصحاب؛ وحينئذٍ فكمال مجال لمقايسة الترخيص بعنوان جعل المفرغ مع الترخيص بلا جعله في العلم التفصيلي، وكذلك في المقام.

وكما أنّ هذا المقدار من الترخيص بعنوان المفرغ لا ينسب في عليه العلم التفصيلي للإشتغال وإثبات التكليف، كذلك نقول به في العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ لا مجال لاستفادة اقتضاء العلم الإجمالى وجواز الترخيص في بعض أطرافه - بلا جعل بدل وتعيين مفرغ للمعلوم - من صرف جواز الترخيص ببركة جعل البدل في المقام أو في

بترك بعض الأطراف في الشبهات التحريمية أو فعله في الشبهات الوجوبية، فإن العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي، وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية في العلم التفصيلي - كما هو مفاد الاصول الجارية في مرحلة الفراغ - والإضطرار إلى بعض الأطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي (١) فكما أنّ تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بالنسبة إلى الباقي، كذلك الإضطرار إلى البعض. ومجرد أنّ الإضطرار إلى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون تلف المتعلق لا يصلح فارقاً في نظر العقل الحاكم بالإستقلال في باب الإمتثال والخروج عن عهدة التكليف في موارد العلم الإجمالي. وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال.

وأما ما أفاده أولاً: من أنه لا حكومة لأدلة نفي العسر والخرج على الحكم العقلي بالإحتياط.

ففيه أولاً: أنّ عدم وجوب الإحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة ووجوب التبعض فيه لا يبتنى على حكومة أدلة نفي العسر والخرج على الحكم العقلي بوجوب الإحتياط، بل ليس حال لزوم العسر والخرج من الجمع بين المحتملات في المظنونات والموهومات والمشكوكات إلّا كحال الإضطرار إلى ترك بعض الأطراف أو فعل بعضها في موارد العلم الإجمالي (٢) بل العسر

باب العلم التفصيلي، وأتمس منك أن لا تكرر هذا المطلب في كلماتك، وتكتفي بما ذكرنا من الجواب، وسيأتي في مبحث الإشتغال أيضاً شرح هذه الجهة (إن شاء الله تعالى).

(١) أقول: ما أفيد: من أنّ الإضطرار إلى بعض الأطراف ولو معتباً كتلف بعض الأطراف المعين بعد العلم في غاية المتانة إذا كان طرّق الإضطرار بعد العلم، وفي المقام الإضطرار مقارن للعلم؛ فحق المقام أن تقيس بالتلف المقارن، فهل ترى أحداً يلتزم بمنجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الباقي؟ حاشا منك ومن غيرك!.

(٢) أقول: لو فرض ورود جميع إشكالات الدنيا عليه لا يكاد يرد عليه هذا الإشكال إلّا بعد تسليم التبعض في باب الإضطرار، وهو أوّل شيء ينكره فيه أيضاً، فقياس الخرج بباب الإضطرار في مقام رده غير مستقيم، كما أنّ الوجه الذي أفيد للتبعض خصوصاً في المعين أوضح بطلاناً، كيف! وما قبل في شرح توسط

والحرج من أفراد الإضطرار، فإنه لا يعتبر في الإضطرار عدم القدرة التكوينية على الإحتياط في جميع الأطراف. والإضطرار إلى بعض الأطراف المعين يوجب التوسط في التكليف - ونعني بالتوسط في التكليف هو ثبوت التكليف على تقدير كون المضطر إليه غير متعلق التكليف أو موضوعه وعدم ثبوته على تقدير كونه نفس متعلق التكليف أو موضوعه - وإلى بعض الأطراف الغير المعين يوجب التوسط في التنجيز على أحد الوجهين، أو التوسط في التكليف أيضاً على الوجه الآخر، ذكرناهما في تنبيهات الإشتغال.

ففي المقام حيث كان يتعين الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات إن كان يلزم من الأخذ بهما كلاً أو بعضاً العسر والحرج كان حكمه حكم الإضطرار إلى المعين تكون النتيجة التوسط في التكليف، بمعنى سقوط التكليف إن كانت في المشكوكات والموهومات وثبوتها إن كانت في المظنونات فتأمل (١).

وثانياً: أنه يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والحرج حاكمة على نفس الحكم العقلي بالإحتياط، بتقريب: أن حكم العقل بالإحتياط إنَّما هو لأجل رعاية الأحكام الشرعية، فإذا كان رعايتها في حال انسداد باب العلم والعلمى موجباً للعسر والحرج فأدلة نفيها تقتضى عدم إلزام العقل بالإحتياط بمقدار يلزم منه العسر والحرج، فتكون حكومتها على حكم العقل بالإحتياط من شؤون حكومتها على الأحكام الشرعية، فإنَّ انتشار الأحكام الشرعية بين المظنونات

التكليف عين احتمال وجود التكليف في غير مورد الإضطرار، وهل هذا غير الشك البدوي؟ نعم: لو لم يسرى الإضطرار إلى الواقع واختص بموضوع وجوب العمل حال الشك به كان لبقاء العلم وجه، وعلى فرض اقتضاء تأثيره أمكن الترخيص على خلافه؛ ولك حينئذ أن تثبت توسطاً في التنجيز لا في نفسه، ولكن أتى لك باثبات المقدمتين! فتذبر.

(١) أقول: لهذا التأمل في كلامه مجال، والحق وقع في محله، إذ لعله إشارة منه إلى بطلان ما ادعاه، لا

إلى الدقة باعتقاده.

والمشكوكات والموهومات مع وجوب التعرض لها وعدم جواز إهمالها هو الذي أوجب العسر والخرج، فالعسر والخرج ينتهي بالأخرة إلى الأحكام الشرعية ولو لمكان الجهل بها وانتشارها في الوقائع المشبهة.

والحاصل: أنه حيث وجب الإحتياط عقلاً في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات رعاية للتكاليف المعلومة بالإجمال وكان الإحتياط في الجميع موجباً للعسر والخرج، فلو كانت التكاليف في الموهومات كان الخرج مستنداً إليها، فلا بد وأن تكون منفية بأدلة العسر والخرج، وكذا الحال في المشكوكات لو كان الإحتياط فيها مع المظنونات موجباً للعسر والخرج؛ فلا محيص عن التبعض في الإحتياط بمقدار لا يوجب العسر والخرج لو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة ولزوم الإحتياط فيها هو العلم الإجمالي، ليكون الإحتياط في الأطراف عقلياً.

فان قلت: ما الفرق بين الإحتياط العقلي والإحتياط الشرعي؟ حيث تقدم: أن أدلة نفي العسر والخرج لا تكون حاکمة على الإحتياط المنصوب شرعاً طريقتاً إلى امتثال التكاليف في الوقائع المشبهة إذا كان المستند في عدم جواز إهمالها هو الإجماع أو الخروج عن الدين.

قلت: الفرق بين الإحتياط العقلي والإحتياط الشرعي في غاية الوضوح، فإن الإحتياط الشرعي من أول الأمر ورد على موضوع يوجب العسر والخرج دائماً ليس له حالة لا توجب ذلك، نظير الأمر بالجهاد، فيكون الإحتياط الشرعي أخص مطلق من أدلة نفي العسر والخرج. والسترنى ذلك: هو أن الوقائع المشبهة لوحظت قضية واحدة مجمعة الأطراف قد حكم عليها بالإحتياط، لأن الإجماع أو الخروج عن الدين إنما كان دليلاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقائع المشبهة من حيث المجموع، لا على كل شبهة شبهة (١) فإن

(١) أقول: إذا كان المحذور في إهمال المجموع من حيث المجموع، ففي هذا المحذور بالإتيان بواحد، إذ

إهمال كل شبهة مع قطع النظر عن انضمام إهمال ساير الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين ولا قام الإجماع على عدم جوازه، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنما هو إهمال مجموع المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات، وذلك يقتضى نصب الشارع طريقية الإحتياط في المجموع؛ فيكون حكماً خاصاً ورد على موضوع خاص يلزم العسر والخرج دائماً، ومعه لا يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والخرج حاكمة على إلزام الشارع بالإحتياط ورافعة لوجوبه. وهذا بخلاف الإحتياط العقلي، فإنّ العقل في كل واقعة واقعة تكون طرفاً للعلم الإجمالى يحكم بالإحتياط ويلزم به؛ وكل واقعة واقعة مع قطع النظر عن انضمام ساير الوقائع إليها لا تقتضى العسر والخرج، بل العسر والخرج يلزم من الإحتياط في مجموع الوقائع: مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، وفي كل من المظنونات والمشكوكات والموهومات يستقل العقل بالإحتياط لكونها من أطراف العلم الإجمالى، فيكون حكم العقل بالإحتياط في الوقائع المشبهة بمنزلة أحكام متعددة يلزم من رعاية جميعها العسر والخرج، ولا بد حينئذٍ من التبعيض في الإحتياط، لأنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها (١)

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لو كان المستند في المقدمة الثانية هو العلم الإجمالى - وكان الوجه في بطلان الإحتياط هو لزوم العسر والخرج - كان المتعين

نقيض ترك المجموع هو الإتيان بواحد منها، لا إتيان المجموع؛ وحينئذٍ هذا الوجه لا يقتضى وجوب إتيان المجموع بما هو مجموع، بل غاية ما يقتضيه حرمة إهمال مجموع الوقائع وجوب الإتيان بمقدار يرفع المحذور، ولازمه التخيير بين تعرض المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات بلا انتهاء النوبة إلى لزوم تعرض مجموع المحتملات، إلا بتبديل هذا الترتيب آخر من دعوى الإجماع أولاً بوجوب الإحتياط في المجموع، لا من جهة محذور الخروج عن الدين، ودون إثباته خرط الفتاد؛ فتدبر في هذه الأسرار وكن من الشاكرين!

(١) أقول: قد ذكرنا كراراً بأنّ ما أفيد تمام لو لم ينته الأمر بحكم بقية المقدمات إلى جعل الترخيص الخرجى في خصوص الموهومات بقول مطلق، وإلا لا يبقى العلم الإجمالى بالتكليف الفعل بحاله، للجزم بأنّ الخرج المتوجه إليها بخصوصياتها يسرى إلى التكليف في ضمنها قهراً، ومع فرض رفع الخرج فعلية التكليف الواقعي من أين يبقى العلم الإجمالى بحاله؟ كى يحكم العقل بالتبعيض في الإحتياط!.

هو التبعض في الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والخرج، لحكومة أدلة نفيها على التكاليف المعلومة بالإجمال المنتشرة في الوقائع المشبهة التي يلزم من رعايتها في حال الجهل وانسداد باب العلم والعلمى بها العسر والخرج.

وأما ما أفاده (قدس سره) من أن مفاد أدلة نفي العسر والخرج والضرر إنما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وأنّ التوفيق العرفي يقتضى تقديمها على أدلة الأحكام من دون أن تكون حاكمة عليها لعدم كونها بملولها اللفظي شارحة لها و مفسرة لما اريد منها، فلتفصيل الكلام فيه محل آخر، وإجماله: هو أنه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بملوله اللفظي شارحاً ومفسراً لما اريد من الدليل الآخر بمثل كلمة «أى» أو «أعنى» وما أفاد معنى ذلك - وإن كان يوهمه ظاهر عبارة الشيخ (قدس سره) في مبحث التعادل والتراجع - فإنه لم يوجد فيما بأيدينا من الأدلة ما يكون بهذه المثابة، إلا بعض ما ورد في أخبار تنصيف المهر في موت الزوجة وطلاقها (١) وإلا فأغلب الحكومات لا يكون دليل الحاكم بملوله اللفظي شارحاً ومفسراً لما اريد من دليل المحكوم؛ بل الذى يعتبر في الحكومة، هو أن يكون مفاد دليل الحاكم النتيجة المتحصلة من تحكيم قرينة المجاز على ذيها، أو تحكيم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

والضابط الكلى في ذلك: هو أن يكون أحد الدليلين متكفلاً لبيان ما لا يتكفله دليل المحكوم. وبذلك تفترق الحكومة عن التخصيص وإن كانت النتيجة واحدة، فإنّ مفاد دليل المخصص نفي ما أثبتته العام أو إثبات ما نفاه مع اتحاد الموضوع والمحمول فيها وكان الإختلاف بينها في مجرد السلب والإيجاب، كما في مثل قوله: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء» وهذا بخلاف الحاكم والمحكوم، فإنّ الإختلاف بينهما ليس بمجرد السلب والإيجاب، بل دليل

(١) راجع الوسائل الباب ٥٨ من أبواب المهور لعلك تجد، فأتى لم أجد في أخبار الباب شاهداً صريحاً

لما أشار إليه وعلّقه (قدس سره) عنى بذلك الحديث ٢٤ من الباب (المصحح)

الحاكم يتكفل معنى لا يتكفله دليل المحكوم ولا يرد السلب والایجاب فيها على محل واحد، ولذلك لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدم دليل الحاكم وإن كانت النسبة بينها العموم من وجه أو كان ظهوره أضعف من ظهور دليل المحكوم، فإنّ ملاحظة النسبة وقوة الظهور فرع التعارض ولا تعارض بينهما، لأنّ دليل الحاكم قد يتعرض عقد وضع دليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلاً فيه، كقوله: «زيد عالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء» أو إخراج ما ليس خارجاً عنه كقوله: «زيد ليس بعالم» عقيب قوله ذلك، وهو الغالب في باب الحكومات، سواء كانت الحكومة واقعية، كحكومة قوله: «لا شك لكثير الشك» على قوله: «من شك من الثلاث والأربع فليبن على الأربع» أو حكومة ظاهرية كحكومة الإمارات على الأحكام الواقعية، وبعضها على بعض وعلى الاصول على ما يتناه في خاتمه الإستصحاب.

وقد يكون دليل الحاكم متعرضاً لعقد حمل دليل المحكوم، كما هو مفاد أدلة نفي الضرر والعسر والخرج، فإنّ الضرر والعسر والخرج من العناوين الثانوية التي تتصف بها نفس الأحكام الشرعية: من الوضعية والتكليفية - كما أوضحناه بمالا مزيد عليه في رسالة لا ضرر - فهي بمدلولها المطابق تنفي الأحكام الواقعية عن بعض حالاتها، وهي حالة كونها ضرورية أو حرجية؛ ففاد أدلة نفي الضرر والعسر والخرج نفي تشريع الأحكام الضرورية والحرجية؛ فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما وبين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية، فإنّ شمول أدلة الأحكام لحالة الضرر والعسر والخرج إنما يكون بالإطلاق المتأخر رتبة عن أصل الجعل والتشريع، فإنّ الإطلاق والتقييد من الحالات والأوصاف اللاحقة للأحكام بعد فرض وجودها وجعلها وتشريعها، فلا يمكن أن يكون في مرتبة الجعل والتشريع الدليل متكفلاً لبيان وجود الأحكام في حال كونها ضرورية أو حرجية حتى يعارض مادد على نفي الجعل والتشريع للأحكام الضرورية والحرجية.

وأما حديث كون مفاد أدلة نفي العسر والحرج والضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع (١) فهو بمعزل عن الصواب.

لما فيه أولاً: أنّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنما يكون فيما إذا كان مدخول النفي موضوعاً ذا حكم، إتما في الشرايع السابقة، وإتما في زمان الجاهلية، وإتما في هذه الشريعة، ليرد النفي على الموضوع بلحاظ نفي حكمه، كما في مثل قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - «لا رهبانية في الإسلام» (٢) و «لا ضرورة في الإسلام» (٣) وقوله تعالى: «فلا رفث ولا فسوق في الحج» (٤) وقوله - عَلَيْهِ السَّلَام - «لا شك لكثير الشك» (٥) و «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم» (٦) وغير ذلك من القضايا التي يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وفي مثل نفي الضرر والعسر والحرج لا يمكن ذلك، فإنّ الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفي عليه ليس هو إلاّ الحرمة، فيكون مفاد

(١) أقول: إنّ ما أفيد أولاً في إثبات الحكومة وشرحه في باب «لا ضرر والحرج» في غاية المتانة، ونحن أيضاً أوردنا عليه. وأما ما أفيد أخيراً من إبطال كونه من باب نفي الموضوع: فهو مبنيّ على كون المراد من الموضوع نفس عنوان «الحرج» و «الضرر» وأتما لو كان العنوانان حاكيان عن العناوين الضرورية والحرجية - كما هو مقصوده - فلا يرد عليه ما أفيد.

نعم: لك أن تمنع هذه الجهة، لأنه على فرضه تورد عليه بما أفيد. وما أفيد في وجه المنع: من كون النفي وارداً على الدين وهو عبارة عن الأحكام، غير تام، إذ المراد من الدين مطلق الخطابات الواردة حكماً وموضوعاً، فيصح أن يقال حينئذٍ: ما جعل الله في خطاباته موضوعاً حرجياً؛ وتخصيص الدين بخصوص الأحكام لا وجه له، كما لا يخفى.

نعم: ما أفيد بأنّه على فرض كونه من باب نفي الحكم بنفي الموضوع لا ينافي الحكومة في غاية المتانة، ونحن أيضاً مستشكلين عليه: فتدبر.

(٢) لم نجد حديثاً بهذه العبارة في كتب الأخبار وما أورده في الوسائل «ليس في امتي رهبانية» راجع الوسائل أبواب آداب السفر إلى الحج الباب ١ الحديث ٤ (المصحح).

(٣) سنن أبي داود كتاب المناسك الباب ٣

(٤) سورة البقرة الآية: ١٩٧

(٥) ولا يخفى أنّ هذين التعبيرين أيضاً ليساعين ما نقل عن المعصوم (عليه السلام) راجع الوسائل

أبواب الخلل الباب ١٦ و ٢٤ (المصحح).

قوله -صلى الله عليه وآله- لا ضرر (بناءً على أن يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) هو نفي حرمة الضرر، وهو كما ترى يلزم منه عكس المقصود، فإن المقصود منه عدم وقوع الضرر لا عدم حرمة والترخيص فيه، وأما العسر والخرج فليس له حكم حتى يكون النفي بلحاظه.

وثانياً: أن توهم كون المفاد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنما يكون له سبيل في مثل قوله -صلى الله عليه وآله- «لا ضرر ولا ضرار» وأما قوله تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج» فهو ممّا لا سبيل إليه، فإنّ النفي فيه ورد على «الدين» وهو عبارة عن الأحكام والتكاليف الشرعية، فمعنى قوله تعالى: «وما جعل عليكم في الدين من حرج» هو أنه لم يجعل في الأحكام حكماً حرجياً، فالنفي من أول الأمر ورد على الأحكام، لا على الموضوع حتى يتوهم أنه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وثالثاً: أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً يكون من أحد أقسام الحكومة إذا كان من النفي التركيبي بمفاد «ليس الناقصة» كقوله -عليه السلام- «لا شك لكثير الشك» و «لا سهو في السهو» ونحو ذلك، فجرد كون مفاد الدليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا ينافي في الحكومة.

وليس الغرض في المقام تفصيل الكلام في أقسام الحكومات فإنه قد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة مفردة، بل المقصود مجرد التنبيه إلى أن الوجه في تقديم أدلة نفي العسر والخرج على أدلة الأحكام إنما هو الحكومة، ولولا ذلك لم يكن وجه للجمع بينها بتقديمها عليها عرفاً، فإنّ الجمع العرفي لا بد وأن يكون عن منشأ: من الحكومة أو قوة الظهور ونحو ذلك ممّا يأتي البحث عنه في مبحث «التعادل والتراجع» ولا سبيل إلى دعوى أظهرية أدلة نفي العسر والخرج من أدلة الأحكام، مع أنّ النسبة بينها وبين آحاد أدلة الأحكام العموم من وجه؛ فلا وجه لتقديمها عليها إلاّ الحكومة. وقد عرفت: أنه بعد تسليم الحكومة لا محيص عن التبعيض في الإحتياط فيما نحن فيه إذا كان المستند في

المقدمة الثانية (وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة) العلم الإجمالي واقتضائه الإحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإن الإحتياط في الجميع مستلزم للعسر والخرج، وبعد ضم أدلة نفيها إلى ما يستقل العقل به - من الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي - تكون النتيجة التبويض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات إذا لم يلزم من الإحتياط في المظنونات والمشكوكات العسر والخرج، وإلا فيجب الإحتياط في المظنونات فقط أو مع بعض المشكوكات، إلا أن يقوم إجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات، ولولم يستلزم الإحتياط فيها العسر والخرج، وإلا كان اللازم الإحتياط في المظنونات فقط إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات، فإن حال المظنونات يكون في حال الإناث الثلاثة التي علم بنجاسة أحدها مع الإضطراب إلى الإقتحام في أحدها المعين وقيام الدليل على جواز الإقتحام في الآخر (١) فإنه يجب الإجتنب عن الثالث مخافة أن يكون هو النجس المعلوم بالإجمال في البين؛ ففي المقام يجب الإحتياط في المظنونات بعد قيام الإجماع بجواز ترك الإحتياط في المشكوكات وكان الإحتياط في الموهومات

(١) أقول: مع فرض احتمال كون النجاسة في المحتمل المعين ومقارناً مع العلم كان المحتمل المزبور مضطراً إليه، فهل هذا الإضطراب لم يكن قائماً بموضوع المحتمل على الإطلاق؟ ومع قيامه فهل فيه قصور في نفي التكليف عن المضطر إليه بالخصوص؟ ومع عدم قصوره فن أين يبقى علم إجمالي بتكليف فعل بعده؟ وحينئذٍ من أين يجيء التبويض والزام العقل بلزوم حفظ البقية؟.

فان قلت: إن المصلحة إذا كان معلوماً في كل واحد من الطرفين، فع الشك في طرد المانع عن هذه المصلحة في تأثيره فالعقل يحكم في مثله بالإحتياط لا البرائة، نظير الشك في القدرة.

قلت: ما أفيد تمام لو كان الطرف الآخر كما كان المقتضى فيه محرراً وأن الشك كان محضاً في المانع وأما إذا فرضنا بأن الشك في الطرف الآخر شك في أصل المصلحة وإنما علم إجمالاً بتكليف فعل في كل طرف بمعنى احتمال انطباقه في كل طرف؛ فع فرض ذهاب العلم المزبور بواسطة الإضطراب في المعين، فلا يبقى مجال لجريان الإحتياط في الطرف الآخر مع فرض الشك في أصل اقتضائه؛ ومن هذه الجهة نقول: إنه لو فرض خروج أحد الطرفين عن محل الإبتلاء فضلاً عن القدرة مقارناً للعلم وكان معيّناً لا مجالاً للإحتياط في الطرف الآخر، كما هو ظاهر على من يرجع كلماتهم في الشبهة المحصورة؛ فتدبر.

موجباً للعسر والخرج ولومع ضمّ الإحتياط في المظنونات والمشكوكات، فإنه قد تقدم: أنه يتعين دفع العسر والخرج بترك الإحتياط في خصوص الموهومات، لأنها أبعد عن الواقع من المظنونات والمشكوكات، فيكون حالها حال الإضطراب إلى الإقتحام في أحد الإنائات الثلاثة المعين، فاذا ضممننا إلى ذلك الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات يتعين الإحتياط في المظنونات فقط؛ فإن صادف كون التكاليف المعلومة بالإجمال في المظنونات فهو، وإن صادف كونها في الموهومات والمشكوكات، فهي منفية بأدلة نفي العسر والخرج وبالإجماع. هذا إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات من باب أنها من أحد أطراف العلم الإجمالى.

وإن كان مفاده عدم وجوب الإحتياط فيها من باب أن مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بنحو الإحتمال، بل لا بد وأن يكون امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة، فهذا الإجماع بضميمة انسداد باب العلم والعلمى يكشف لاحتمال عن جعل الشارع حجية الظن وطريقته إلى التكاليف الواقعية، فيكون العمل بالمظنونات من باب أن الظن محرز للواقع، لا من باب التبعض في الإحتياط.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن نتيجة المقدمة الثانية مع ضمّ المقدمة الثالثة إليها تختلف حسب اختلاف المستند في المقدمة الثانية مع اختلاف المستند في بطلان الإحتياط؛ فلو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة بالإجماع أو الخروج عن الدين - و كان الوجه في بطلان الإحتياط هو الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات أو لزوم اختلال النظام من الإحتياط في الجميع - كان اللازم هو التبعض في الإحتياط، ولكن هذا الإحتياط إنما يكون بجعل شرعى وليس من الإحتياط العقلى، لما عرفت: من أن الإجماع أو الخروج عن الدين يقتضى جعل الشارع الإحتياط طريقاً إلى امتثال التكاليف، وأقصى ما يقتضيه الإجماع على وجوب الجمع بين جميع

المحتملات أو اختلال النظام هو نفي جعل الشارع الإحتياط في الجميع طريقاً، وأما جعل الطريقة في البعض فلا ينفية؛ ولا سبيل إلى دعوى نصب الشارع الظن طريقاً، لما عرفت: من أن الطريق الواصل بنفسه ليس هو إلا الإحتياط. هذا إذا كان الوجه في بطلان الإحتياط الشرعى هو الإجماع أو اختلال النظام. وإن كان الوجه فيه لزوم العسر والخرج، فقد عرفت: أن أدلة نفيها لا تكفي في بطلانه، لأن الإحتياط الشرعى يكون أخص مطلق من أدلة نفيها.

ولو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة العلم الإجمالى - وكان بطلان الإحتياط لأجل الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات - ولأجل اختلال النظام أو لزوم العسر والخرج - فالنتيجة هى التبعض في الإحتياط أيضاً؛ ولكن لزوم الإحتياط في البعض على هذا يكون لأجل استقلال العقل به إرشاداً، لا لأجل إيجابه شرعاً؛ فهذا الوجه مع الوجه السابق وإن كان يشترك في كون النتيجة التبعض في الإحتياط، إلا أنه في الوجه السابق يكون الإحتياط في البعض من الإحتياط الشرعى، وفي هذا الوجه يكون من الإحتياط العقلى.

ولو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى والإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الإحتمال، فالنتيجة تكون حجية الظن شرعاً على جميع التقادير، سواء كان عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالى، فإنه لا يمكن المنع عن الإمتثال الإحتمالى بلا نصب طريق إلى إحراز التكاليف مع انسداد باب العلم بها (١) والطريق الذى يمكن نصبه شرعاً

(١) أقول: قد تقدم سابقاً بأنه على فرض قيام الإجماع على عدم الإمتثال الإحتمالى، لا يلزم ذلك أيضاً مع حجية الظن بمعنى الوسطية، بل كما يناسب ذلك مع الإجماع المزبور يناسب أيضاً مع جعل وجوب العمل بالظن شرعاً من باب المقدمية لتنجيز الواقع في ضمن ظنونه، نظير إيجاب الإحتياط في الشبهات البدوية، إذ حينئذ لا يكون الإمتثال احتمالياً، بل الحكم الشرعى الطريق دعاه على الإمتثال.

بحسب الدوران العقلي منحصراً بالظن، إذ لا طريق يمكن إحراز الواقع به على وجه لا يكون الإمتثال احتمالياً سوى الظن، فيتعين هو للنصب.

فظهر: أنّ العمل بالمظنونات من الوقائع المشتبهة لا يخلو عن أحد وجهين لا ثالث لهما، إما لكونه من التبويض في الإحتياط في أطراف الشبهة، وإما لكونه محرراً للمواقع بجعل الظن حجة شرعاً.

و من ذلك يظهر: أنّ مقدمات الإنسداد، إما أن تكون عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (إذا كان بطلان الإحتياط في المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر والخرج، وكان عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة في المقدمة الثانية من جهة العلم الإجمالي) وإما أن تكون النتيجة الكشف وحجية الظن شرعاً، إذا وصلت النوبة إلى المقدمة الرابعة (وذلك إنما يكون إذا كان بطلان الإحتياط لأجل قيام الإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال) فجعل النتيجة الحكومة بمعنى الإمتثال الظني ممّا لا أساس له، ولا يمكن أن تكون النتيجة ذلك؛ مع أنّ العمل بالمظنونات لا يلزم الإمتثال الظني، على ما سيأتي بيانه عن قريب (إن شاء الله تعالى).

فما اختاره الشيخ (قدس سره) من الحكومة وأنّ نتيجة مقدمات الإنسداد هي كفاية الإمتثال الظني في مقام الطاعة ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

قال (قدس سره) بعد الإعتراف بأنّه يجب التبويض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات بأدلة نفي العسر والخرج ووجوبه في المظنونات

نعم: لو كان مفاد الإجماع وجوب التعرض للأحكام عن طريق وكاشف عنها ولو تبعداً كان للنتيجة المزبورة وجه؛ ومرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بجعل طريق في الأحكام الموكول تعيّن بها بيد العقل؛ ولكن أتى له بآثاره!

كما أنّ الإجماع بالمعنى الأوّل - الذي عبارة عن وجوب تعرض الأحكام عن وجوب شرعي ظاهري - أيضاً نبوته أول الكلام؛ والله العالم.

والمشكوكات ما لفظه: «أللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات أيضاً، وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الإمتثال العلمى الإجمالى فى التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع، فىكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعاً الإطاعة العلمية الإجمالية فى الوقائع المشتبهة مطلقاً، لا فى الكل ولا فى البعض، وحينئذ يتعين الإنتقال إلى الإطاعة الظنية

لكن الإنصاف: أن دعواه مشكلة جداً وإن كان تحققه مظنوناً بالظن القوى، لكنه لا ينفع ما لم تنته إلى حد العلم».

ثم عقب ذلك بقوله: «فان قلت: إذا ظن بعدم وجوب الإحتياط فى المشكوكات فقد ظن بأن المرجح فى كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى فى ذلك المورد، فتصير الاصول مظنونة الإعتبار فى المسائل المشكوكة، فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الاصول، وسيجىء أنه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل الإنسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشىء طريقاً إلى الواقع وكون العمل به مجزياً عن الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع».

ثم أجاب عن قوله: «إن قلت» بقوله: «قلت: مسألة حجية الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة الخ».

وحاصل ما أفاده فى الجواب عن ذلك بقوله: «قلت» على طوله يرجع إلى أن نتيجة مقدمات الإنسداد وإن كانت أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق، إلا أنّ ذلك فرع سلامة المقدمات ووصول النوبة إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد فى سلامة المقدمة الثالثة، فأنه لم يثبت بطلان الإحتياط رأساً فى جميع الوقائع لينتقل إلى المقدمة الرابعة، لتكون النتيجة اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أو بالطريق.

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الإشكال (١) فإنه بعد تسليم عدم وجوب الإحتياط في الموهومات بأدلة نفي العسر والخرج ووجوبه في المظنونات سواء تعلق الظن بالواقع أو بالطريق - فإنّ الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الأثر - لا يبقى موقع لهذا الجواب، فإنّ قيام الإجماع - ولو ظناً - على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات يلازم الظن باعتبار الاصول النافية للتكليف في موارد الشك، كما اعترف به (قدس سره) فتكون التكاليف في المشكوكات موهومة ولو من حيث الأثر، فإنّ الظن باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظن بالواقع، إلاّ أنّه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به، فيكون التكليف في مورد الأصل النافي له - الذي فرض الظن باعتباره بسبب قيام الإجماع الظني على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات - موهوماً من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الإحتياط في الموهومات - فتأقلم - فبنفس المقدمة الثالثة يثبت اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الإجماع الظني ولا يحتاج إلى المقدمة الرابعة؛ ولعلّه لذلك ضرب على قوله: «قلت: مسألة حجية الظن موقوف على هذه المسألة الخ» وتبديله - على ما في النسخ المصححة - بقوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات إلى الاصول هو الإجماع على وجود الحجية الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل

(١) أقول: بعد ما كان الغرض أنّ التوبة إنّما تصل إلى مثبتية الظن للتكليف بعد إبطال مثبت آخر من العلم أو العلمي إجمالاً أم تفصيلاً، فع عدم إبطال العلم الإجمالي - ولو من جهة إمكان التبعض في الإحتياط - لا يكاد وصول التوبة إلى حجية الظن في إثبات التكليف؛ وحينئذ في رفع اليد عن العلم بمقدار العسر إذا اكتفى في خصوص الموهومات لا يرخص العقل ترك المشكوك، ولو كان مما هو مضمون الخروج عن عهدة الواقع وكان موهوماً من حيث الأثر، كيف! ولو فرض في رفع العسر رفع اليد عن خصوص موهوم الواقع أو موهوم الأثر، ربّما يقمّ العقل الأوّل في الترخيص على الأخير، ولو فرض عدم ترجيح العقل بينها، فلا بد بمقتضى تأثير العلم الإجمالي من التبعض بين نحوي الموهومين لا الأخذ بجميع الموهومات، إذ ليس في البين نص مخصوص يرفع به اليد عن كل موهوم حقيقة أم أثراً، بل عمدة ما في البين حكم العقل بالجمع بين تأثير العلم في إثبات معلومه وبين عمومات العسر المقصّر فيها بمقدار رفع العسر، ولو عن بعض الموهومات دون بعض، كما لا يخفى.

الخالية عنها موارد للاصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الإسداد» انتهى (١)

وهذا الكلام وإن لم يكن منه (قدس سره) بل هو لبعض الأعظم من تلامذته وهو السيد الكبير الشيرازي (قدس سره) إلا أن المحكي أن ذلك كان برضى من الشيخ (قدس سره) وإمضائه. والمقصود من تبديل الجواب عن «إن قلت» إلى ذلك، هو أن قيام الإجماع على جواز الرجوع في المشكوكات إلى الاصول النافية يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجة كافية لينحل ببركتها العلم الإجمالي في الوقائع المشتبهة لتجرى الاصول النافية للتكليف في المشكوكات، فإن مجرد الترخيص في المشكوكات لا يكفي في اعتبار الاصول النافية ما لم يثبت التكليف في المظنونات، وثبوته فيها إنما يكون بجعل الظن حجة محرراً للتكليف الواقعية المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة؛ فراجع الإجماع على الرجوع إلى الاصول النافية في المشكوكات إلى الإجماع على جعل الشارع حجة الظن ليثبت به التكليف في المظنونات، فتجرى الاصول النافية في المشكوكات.

وبذلك يظهر: أن استكشاف حجية الظن إنما يكون بأحد وجهين:

(١) أقول: يا ليت لم يضرب الكلام الأول ولم ينته الأمر إلى الجواب الثاني، كيف! وقد تقدم وجه الجواب المضروب خال عما أورد عليه، كما أن الجواب الثاني الذي هو منسوب إلى بعض الأعظم من تلامذته أيضاً مخدوش بأن قيام الإجماع على الترخيص في المشكوكات إذا كان قطعياً إنما يلزم جعل البدل أو الإنحلال -بناء على المختار من عليه العلم الإجمالي للتجزئ- وإلا فبناء على مختارك من الإقتضاء -الذي تنسبه إلى بعض الأعظم أيضاً- فلا يقتضى الترخيص المزبور لجعل البدل ولا الإنحلال، إذ لازمه جواز الترخيص في أحد طرفي العلم ولو بلا معارض؛ وحينئذٍ من أين يكشف عن وجود حجة كافية في البين كى ينتهي إلى الظن؟.

ثم إن هذا أيضاً إذا كان الإجماع قطعياً، وإلا فلو كان ظنياً فلا شبهة في أنه توجب الظن بالترخيص؛ فعلى فرض الملازمة يوجب ذلك الظن بوجود حجة كافية، ويمثل هذا الظن لا مجال لرفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي، لأن الظن بالإنحلال لا يوجب الإنحلال؛ وحينئذٍ كيف يصير النتيجة حجية الظن بمقدار الكفاية؟ فتدبر فيما قلت، ولا يفترق صدور الكلام من لا يستأهل رده، لأن الجواد قد يكبو والإنسان يساقق السهو والنسيان.

أحدهما: قيام الإجماع على أن مبنى الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات و امتثال التكاليف على سبيل الإحتمال ليبطل بذلك الإحتياط من أصله كلاً و بعضاً، فإنّ قيام الإجماع على ذلك لا يمكن إلاّ بجعل طريق شرعى محرز للتكاليف ليتمكن المكلف ببركته على امتثال التكاليف بعنوانها الخاص.

ثانيهما: قيام الإجماع على اعتبار الاصول النافية في المشكوكات (١) فإنّ قيام الإجماع على ذلك يكشف أيضاً عن وجود حجة كافية في المسائل محرزة للتكاليف، وتلك الحجة بحسب الدوران العقلي منحصرة في الظن، إذ ليس في البين ما يصح جعله محرزاً للواقع سواه. وعلى كل تقدير: تكون النتيجة الكشف، ولا يبقى مجال للحكومة.

ولا يكاد ينقضى تعجّبي من الشيخ (قدس سره) من البناء على الحكومة وجعل النتيجة هي حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى في مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال في الوقائع المشبهة، مع أنّ مفاد قوله (قدس سره): «قلت مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ» ليس إلاّ الكشف وحجية الظن شرعاً.

و من ذلك يظهر: ما في الوجوه الثلاثة التي ذكرها لإبطال الكشف في التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الإنسداد - المتكفل لبيان كلية النتيجة أو إهمالها - قال (قدس سره): «الحق في تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثاني وأنّ التقرير على وجه الكشف فاسد، أمّا أولاً: فلأنّ المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع الظن - مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة - حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للإمتثال بعد تعدّد العلم أصلاً الخ».

وحاصل ما أفاده في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة يرجع إلى دعوى

(١) أقول: هذا الإجماع باعتراف مدّعيه ظني، فكيف يكفي للكشف عن وجود الحجة؟.

إمكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء: من العمل بالظن في التكاليف الصادرة من المولى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقاً إليها، ولا يجب عقلاً على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد، بل يصح له إحالة العبد إلى ما يستقل العقل به من العمل بالظن. نعم: يجب على المولى الرضاء بما يستقل به العقل، وليس له مؤاخذه العبد على العمل بالطريق العقلي، هذا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الحكم العقلي إنّما يقع في سلسلة الإطاعة، والعقل يستقل أولاً بالإطاعة العلمية تفصيلاً مع الإمكان، أو إجمالاً بالإحتياط مع عدم الإمكان، أو مطلقاً على التفصيل المتقدم في باب العلم الإجمالي - فاذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلاً وإجمالاً يستقل العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظناً (١) فلا بد أولاً من إبطال الإحتياط

(١) أقول: مرجع حجية الظن في مقام الإثبات - كما هو مقصود القائل بالحكومة في باب الإنسداد - ليس إلا منجزية. الظن للأحكام، وهذا المعنى منوط بعدم وجود منجز آخر: من علم أو علمي تفصيلى أو إجمالى، وإلاّ فلا ينتهى النوبة إلى منجزية الظن به؛ وحينئذٍ الذى ينوط به حجية الظن هو عدم وجود مثبت آخر، لا عدم لزوم تحصيل العلم في مقام الإسقاط والفراغ، كيف! والقائل بحجية الظن من باب الحكومة هته تحصيل الجزم بالفراغ عما اشتغلت الذمة به بالعمل بظنه؛ وحينئذٍ ليس معنى إناطة حجية الظن عقلاً على بطلان الإحتياط بمعنى تحصيل الجزم بالفراغ بأى وجه، بل منوط بعدم وجوب الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالى أو إيجاب احتياط شرعى مثلاً؛ وعدم هذا الوجوب غير منوط بالإجماع المزبور بكلا تقريريه، بل يكفى فيه منع منجزية العلم الإجمالى ومنع إيجاب الإحتياط الشرعى؛ ويكفى فى الأوّل نفس قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض لم يكن فى البين علم إجمالى، إذ مثل هذا الإجماع التقديرى يكفى فى الجزم بوجود منجز آخر غير العلم الإجمالى، وهو كاف فى انحلاله؛ كما أنّ منع الإيجاب الشرعى أيضاً يكفى فيه أنه لو لم يكن من قبل الشارع جعل حكم شرعى طريق العقل يحكم حكماً بتياً بلزوم تعرض الأحكام، ومع هذا الحكم العقلي لا يبقى مجال للكشف غير الجعل الشرعى، لاحتمال ايكاله إلى حكم العقل؛ وبقية المقدمات يثبت دائرة هذا الحكم فى الظن، فيحكم العقل بمبثية الظن وحجيته حكومة لا كشافاً.

نعم: لو لم يحكم العقل بشىء أصلاً لا يحصى عن كشف الجعل، ولو بمثل إيجاب الإحتياط شرعاً، ولو فى دائرة الظنون بضم بقية المقدمات؛ ولكن منع حكم العقل لولا الجعل الشرعى خارج عن الإنصاف، كما أشرنا إليه سابقاً؛ كما أنّ دعوى الإجماع المزبور بكل من تقريريه - المستلزم لعدم إمكان تحصيل الجزم بالفراغ بنحو

رأساً لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية (١) وإلا كان اللازم هو الإحتياط ولو في المظنونات إذا كان الإحتياط في المشكوكات والموهومات موجباً للعسر والخرج. والعمل بالمظنونات من باب التبعض في الإحتياط غير الإطاعة الظنية، إذ لا ملازمة بينها - على ما سيأتى بيانه - فما لم يثبت بطلان الإحتياط كلاً وبعضاً في المقدمة الثالثة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة.

وقد عرفت: أنّ بطلان الإحتياط كلاً وبعضاً يتوقف على قيام الإجماع على أحد الوجهين السابقين: أحدهما قيامه على أنّ بناء الشريعة ليس على الإتيان بالتكاليف على سبيل الإحتمال. ثانيهما: قيامه على اعتبار الاصول النافية للتكليف في المشكوكات ليرجع إلى جعل حجة كافية في المسائل، فإنه لولا قيام الإجماع بأحد الوجهين كان المتعين هو التبعض في الإحتياط؛ ومفاد هذا الإجماع - بكلا وجهيه - ليس هو إلا الكشف.

والحاصل: أنّ العمل بالمظنونات من باب الإحتياط ليس من الكشف والحكومة، بل هو من التبعض في الإحتياط، فإنّ الكشف معناه: حجية الظن شرعاً وجعله مثبتاً ومحرزاً لمتعلقه لا مجرد العمل بالظن. والحكومة عبارة عن الإمتثال الظني والظن بالخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكليف، وهو قد يحصل من العمل بالمظنونات وقد لا يحصل.

آخر - أول شيء ينكر، كما أشرنا كراراً.

وبعبارة أخرى: لا وجه لبطلان الإحتياط - بمعنى لزوم تحصيل الجزم بالفراغ - مقدمة لحجية الظن كي يلزم مع الإجماع المزبور بأحد تقريريه، بل غاية ما هو مقدمة لحجية الظن هو بطلان الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالي أو إيجاب احتياط شرعي؛ ولا أظنّ في معقد الإجماع في كلماتهم مزيد من ذلك، كما لا يخفى.

(١) أقول: إنّ الذي يحتاج إليه في حجية الظن إنّما هو إبطال مثبت آخر للتكليف تفصيلاً أو إجمالاً

الموجب للإحتياط كلاً أو بعضاً، وإبطالها غير منوط بالإجماع المزبور، كما أشرنا إليه.

و كون نتيجة مقدمات الإنسداد الكشف أو الحكومة يتوقف على إبطال الإحتياط ولو في المظنونات، وإبطاله إنما يكون بالإجماع بأحد وجهيه، وكل من الوجهين لا ينتج إلا الكشف، فمن أين صارت النتيجة الحكومة؟ فإفاده في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي أقامها لإبطال الكشف - ضعيف غاية.

ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني، وهو ما أفاده بقوله «وأما ثانياً: فلأنه إذا بُنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لردّ هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقاً. وحاصله: أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المرّد بين الكل والبعض المرّد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنّه أمر ممكن غير مستحيل؛ والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر؟»

وأنت خبير بما في هذا الوجه، فإنّ قيام الإجماع على أحد الوجهين المتقدمين يكشف عن أنّ الشارع قد جعل للعباد طريقاً واصلًا إليهم ليتمكنوا بسببه من الإتيان بالتكاليف بعناوينها الخاصة من الوجوب والحرمة (١) فإنّ الطريق الغير الواصل لا يزيد حكمه عن أصل التكليف الذي انسد باب العلم

(١) أقول: لو تمّ الإجماع المزبور كان لما أفيد وجه؛ وإنما الكلام في هذا الإجماع، إذ غاية الأمر قيام الإجماع على بطلان الإحتياط الكلي، وهذا لا يقتضى شيئاً؛ ولذا لا يفيد ذلك لإثبات حجية الظن، بل المفيد له عدم منجزية العلم رأساً، فنصل النوبة إما إلى حكم العقل أو الجعل الشرعي، بعد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين؛ فعلى الأول: لا يبقى مجال للكشف عن أمر شرعي، لاحتمال إيكال الشرع إلى العقل؛ وإليه النظر في الجواب الأول. وعلى الثاني: لا بد وأن يكون النتيجة مهملة قابلة لجعل طريق غير الظن؛ وعدم قابلية غير الظن لتتميم الكشف والطريق كلام ظاهري، إذ كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص، كالظنون النوعية وغيرها؛ وإلى هذا يرجع الجواب الثاني.

به؛ والطريق الواصل ليس إلا الظن، فإنّ ما عداه يكون باب العلم به منسداً، مع أنّه لا بدّ في الطريق المجعول من أن يكون له جهة كشف وإراءة عن الواقع ليتمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً، وبحسب الدوران العقلي ينحصر ذلك بالعلم والظن؛ والمفروض انسداد باب الأوّل، فلم يبق إلاّ الثاني، فلا مجال لاحتمال نصب غير الظن طريقاً.

و من ذلك يظهر ضعف ما أفاده في الوجه الثالث لإبطال الكشف بقوله: «وأما ثالثاً: فلأنّه لو صح كون النتيجة مهملة مجمله لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عيّنت، فإنّما أن تعين في ضمن كل الأسباب وإما أن تعين في ضمن بعضها المعين، وسيجىء عدم تمامية شيء من هذين الوجهين إلاّ بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الإنسداد؛ فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية، وهذا جارٍ في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى» انتهى.

قلت: الوجه في تسميته بالدليل العقلي، هو أنّ الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة إنّما هو العقل، فإنّ الإجماع بوجهيه لا يفيد أزيد من أنّه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصّلون به إلى التكليف، وأما كون المنصوب الشرعي خصوص الظن فليس هو مفاد الإجماع، بل تعين ذلك إنّما يكون بحسب الدوران العقلي، من جهة أنّه لا أقرب من الظنّ في الإصابة والايصال بعد العلم.

وبالجملة: مجرد كون بعض مبادئ الدليل شرعياً لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقلياً بعد ما كان الحاكم بالنتيجة هو العقل؛ مع أن مجرد عدم صحة تسمية الدليل بالدليل العقلي لا يقتضى البناء على الحكومة بعد ما كانت نتيجة مقدمات الدليل الكشف.

فالإنصاف: أنّه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) البناء على

الحكومة (١) خصوصاً بعد قوله - في الجواب عن الإشكال المتقدم - قلت: مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ.

فالتحقيق: أنّ القول بالحكومة ممّا لا أساس له ولا ينبغي المصير إليه (٢) لما فيه:

أولاً: أنّ الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة لا يمكن إلاّ بعد قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يريد من المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الإحتمال، فإنّ هذا الإجماع هو الذي يوجب الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة، إذ لولاه كان اللازم التبويض في الإحتياط إذا لم يمكن في الكل لعسر ونحوه، فلا بد في بطلان التبويض في الإحتياط من قيام الإجماع على ذلك، ولازم قيام الإجماع على ذلك هو أنّ الشارع جعل للعباد طريقاً محرّزاً للواقع يتوصلون به إلى التكاليف الواقعية ليتمكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص، وليس في البين طريق محرّز إلاّ الظن، فتكون النتيجة حجية الظن شرعاً.

وثانياً: أنّ الحكومة بمعنى الإمتثال الظني ممّا لا مسرح لها في المقام (٣)

(١) أقول: لو تأملت فيما قلنا، لاجمال لك في دعوى الكشف إلاّ بناء على إبطال طرق اخروثبت للتكليف بالتقريب السابق؛ ومثل هذا البيان هو المأمول من «شيخنا الأعظم» لا مثل ما أفيد المبتدئ على دعوى الإجماع على معنى لم يختر ببال أحد من أهل الإنسداد؛ فتدبر في أطراف ما ذكرنا وكن من الشاكرين.

(٢) أقول: لو انتهى الأمر إلى مثبتية الظن المبتدئ على إبطال مثبت آخر من التفصيلي والإجمالي لا يحصى إلاّ من الحكومة بلا مجال للكشف أصلاً؛ خصوصاً لو كان الغرض كشف حجية الظن بمعنى الوسطية، فإنّ دون إثباته خرط الفتاد، كما أشرنا إليه كراراً.

(٣) أقول: مرجع حكومة العقل بحجية الظن بعد ما كان بمعنى مثبتيته للتكليف، فالقائل بالحكومة يقول بالتنزل في عالم الإثبات من العلم مطلقاً إلى الظن، ففي الحقيقة يلتزم بالمراتب ويتنزل من مرتبة إلى مرتبة في عالم الإثبات لا في مقام الإطاعة والإسقاط؛ وحينئذٍ أمكن له أن يدعى أنّ المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي وعدم منجزية العلم الإجمالي بالإجماع التقديرى الحاصل من بطلان الخروج من الدين إلى وجوب مثبت آخر غير العلم الإجمالي الموجب لانحلاله، وحكم العقل بمنجزية شيء لولا جعل شرعى بمقتضى المقدمة الرابعة بأنّ ما هو الأقرب إلى الواقع هو المنجز، ولازمه انحصار الحجية بالظن ولو لا يظن باحصار التكليف في المظنون،

فإن الإمتثال الظني عبارة عن الإتيان بالمحتملات بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ والخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، كما في باب قضاء الفوائت اليومية، فإنه عند العلم بفوات جملة من الفرائض اليومية مع عدم العلم بعددها يجب على المكلف أولاً تكرار قضاء الصلوات بمقدار يحصل معه العلم بالفراغ، ولو تعذر ذلك عليه أو تعسر يجب عليه التكرار بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ؛ وهذا المعنى من الإمتثال الظني أجنبي عن وجوب العمل بالمظنونات في مقابل المشكوكات والموهومات كما هو المقصود في المقام، فإنه -مضافاً إلى أن الإتيان بالمظنون لا يكاد يحصل الإمتثال الظني مع ترك الإحتياط في المشكوكات والإقتصار على فعل المظنونات فإن المشكوكات مع المظنونات سيان في كونها من أطراف العلم الإجمالي - مجرد تعلق الظن بالتكاليف في جملة من الوقائع المشتبهة لا يلزم الظن بانحصار التكاليف في المظنونات ليحصل الإمتثال الظني بالعمل بالمظنونات؛ فالإمتثال الظني لا يحصل إلا بالإحتياط في المشكوكات أيضاً؛ ولو فرض قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات - كما هو المدعى - والإقتصار في الإحتياط بالعمل بالمظنونات، فعناه كفاية الإمتثال الإحتمالي.

والحاصل: أن الإمتثال الظني إنما يحصل بفعل ما يحصل معه الظن بالفراغ بتكرار العمل في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مقداراً يوجب الظن بالإمتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، كما في تكرار الصلاة عند الجهل بالقبلة أو بعدد الفوائت ونحو ذلك؛ فلو اريد حصول الإمتثال الظني في المقام فلا بد من الإحتياط في المظنونات والمشكوكات، وإلا لا يكاد يحصل

إذ ليس هم العقل حينئذٍ تحصيل الظن بالفراغ، كى يحتاج إلى حصر التكليف في دائرة الظنون، بل تمام همه حصر مثبت التكليف بالظنون ويرجع في غيره إلى البرائة، ويكفى في إثبات هذا المقدار حكم العقل بالأخذ بمقدار خروجه عن محذور الخروج من الدين، وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين في الظن بلا احتياج إلى ضم المشكوك .

الإمتثال الظني، والمفروض عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات، فكيف صارت النتيجة الحكومة؟

وثالثاً: المقصود من ترتيب مقدمات دليل الإنسداد إنما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك مما يكون من لوازم الحجة (١) وهذه الآثار إنما تترتب على الكشف، لأنّ الظن يكون حينئذٍ حجة محرراً للواقع كالعلم. وأمّا الظن بمعنى الحكومة: فهو بمعزل عن هذه الآثار، لأنه ليس محرراً للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص، وإنما يستقل العقل به في مقام الطاعة والإمتثال عند تعذر الإمتثال العلمي.

وما في بعض الكلمات: من أنّ الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية، فهو بمكان من الفساد، فإنّ الحكومة عبارة عن الإمتثال الظني، وأين هذا من كونه حجة محرراً يقع وسطاً لإثبات متعلقه؟ وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة، بل ذلك من وظيفة الشارع؛ وليست وظيفة العقل إلاّ الحكم بكفاية الإمتثال الظني عند تعذر الإمتثال العلمي.

فتحصل: أنه لا محيص عن القول بالكشف إن تم الإجماع المتقدم بأحد وجهيه (٢) وإلاّ فلا بد من التبويض في الإحتياط، فتأمل في أطراف ما

(١) أقول: قد تقدم الجواب عن هذه الشبهة، فراجع.

(٢) أقول: لو تأملت في ما ذكرنا، ترى بأنه لا محيص لك بناء على انتهاء النوبة إلى مشيئة الظن في حال الإنسداد من الإلتزام بحكومة العقل، حيث لا طريق لك إلى الكشف إلاّ دعوى الإجماع المزبور الذي لم يلتزم به أحد من أرباب الإنسداد القائلين بالحكومة - كما هو الغالب - خصوصاً تقريبه الثاني الذي هو لدى مدعيه ظني لا قطعي.

نعم: لنا شبهة على مسلك المشهورين المرجعية بالظن من جهة المقدمة الرابعة، وملخصه: أنّ هذا التعيين بحكم العقل إن كان بحكم تنجيزي، فيشكل إخراج الظن القياسي، خصوصاً إذا فرض في مورد أقوى من غيره.

وتوهم: أنّ الظن القياسي لكثرة مخالفته للواقع خارج عن محط حكم العقل بمنط الأقرية، خلاف الوجدان؛ وفي ظرف أقريته عن غيره يرى العقل شخص هذا الفرد من الظن من الأفراد النادرة ويرى فيه الملاك من الأقرية.

ذكرناه جيداً واغتنمته، فإنه ممّا لم يسبق إليه أحد (١) هذا تمام الكلام في أصل ترتيب مقدمات الإنسداد.

بقي التنبيه على امور

الأمر الأول:

اختلفت الأقوال في النتيجة التي يقتضيها دليل الإنسداد. فقيل: إنّ مقدمات دليل الإنسداد إنّما تقتضي اعتبار الظن في خصوص المسألة الاصولية، وهي «كون الشيء طريفاً» ذهب إليه صاحب الفصول

وإن كان حكم العقل بتعيين الأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة حكماً تعليقياً، فخرج الظن القياسي لا إشكال فيه، ولكن يرد عليه: بأن مقتضى إطلاق دليل الترخيص في ترك الاحتياط الكلي - مثل عمومات الحرج والاضطرار مثلاً - جواز ترك العمل بكل واحد من المحتملات عن بدل، من دون فرق بين الظن وغيره، وهذا الإطلاق يكفي لمنع حكم العقل بتعيين الظن بمقتضى المقدمة الرابعة، لفرض تعليقية حكمه؛ وحينئذٍ من أين يتعين العمل بالظن بواسطة المقدمة الرابعة؟

نعم: لو لم يكن في البين إطلاق مثل ما تقدم وكان الحكم بالتخير عند التساوي من جهة حكم العقل بالترجيح بلا مرجح لا من جهة إطلاق في دليل كان للإتكال إلى المقدمة الرابعة في تعيين الظن مجال؛ ولكن مع وجود إطلاقات أدلة الحرج والاضطرار لا يبقى مجال لهذا الكلام؛ وحينئذٍ فلو سلمنا ما ادعى من الإجماع المزبور من المقرر لا يكاد وصول النوبة إلى مرجعية الظن.

ولذا كان لنا مسلك آخر في تعيين مرجعية الظن، بحيث لا يحتاج إلى المقدمة الرابعة، وهو أنّ مدرك بطلان الخروج من الدين - ولو لم يكن علم إجمالي في البين - حكم العقل بوجوب الأخذ باحتمال تكليف نقطع على فرض وجوده اهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل، وأنّ مثل هذا الشك خارج عن موضوع حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان، إذ حينئذٍ لنا أن ندعى أنّ مراتب الإهتمام بعد ما كانت مختلفة فالمتيقن من الإهتمام المحرز هو الإهتمام بحفظ الواقع في ضمن المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ فهي على الشك في أصل الإهتمام بحفظها باقية؛ ولذلك يختص حكم العقل بمناط الإهتمام بحفظه بالمظنونات؛ وبذلك يبطل الاحتياط الكلي ويتعين مرجعية الظن بلا احتياج إلى المقدمة الرابعة؛ فتدبر في مسلكنا هذا وتتم الإنسداد و مرجعية الظن بالحكومة العقلية بهذا البيان، لا بنحو المشهور من الإحتياج إلى المقدمة الرابعة. وعلى مسلكنا أيضاً لا يبقى مجال الإشكال، لخروج الظن القياسي ولا الظن المنوع؛ فتدبر.

(١) أقول: الذي لم يسبق إليه أحد هو دعوى الإجماع المزبور، وإلا فما أتيت بشيء جديد!

تبعاً لأخيه المحقق صاحب الحاشية .

وقيل: إن مقدمات دليل الإنسداد تقتضى اعتبار الظن في خصوص المسألة الفقهية، وهي «كون الشيء واجباً أو حراماً» ذهب إليه غير واحد من المشايخ.

وقيل: إن المقدمات تقتضى عموم النتيجة واعتبار الظن في كل من الطريق والحكم الفرعى . وهو الأقوى .

وقد استدلل للقول الأول بوجهين:

أحدهما: ما ذكره «صاحب الفصول» مقتصراً عليه، تبعاً للمحقق أخيه، قال ما لفظه «إننا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها؛ ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة؛ وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن العقلي الذى لا دليل على عدم حجتيه، لأنه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع مما عداه» انتهى موضع الحاجة من كلامه .

ولعل الذى دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق، هو ما زعمه: من أن الوجوه التي استدلل بها على حجية الخبر الواحد لو لم تفد القطع بحجتيه بالخصوص فلا أقل من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد ممّا ظن اعتباره طريقاً، ومع تعذر العلم بكون الشيء طريقاً يتنزل إلى الظن بكونه طريقاً، لأنه أقرب إلى العلم .

والذى يرشد إلى ما ذكرناه: من أنّ الذى دعاه إلى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك، هو أنّه قد جعل دليل الإنسداد من جملة الأدلة الدالة على حجّية الخبر الواحد.

قال (قدس سره) فى ذيل كلامه المتقدم: «ولا ريب أنّ الخبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، للوجوه التى ذكرناها، فيجب العمل به، وهو المطلوب» انتهى.

والظاهر: أن يكون مراده من «الطرق» فى قوله: «كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة» هى الطرق العقلية التى قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها. وليس غرضه من الجعل الشرعى تأسيس الشارع طرقاً مخصوصة مخترعة من قبله ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر، فإنّ ذلك بعيد غايته لا ينبغى دعواه.

كما أنّ الظاهر أن يكون مراده من قوله: «و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة» هو انحلال العلم الإجمالى المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلى بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوى بما عداها إذا كانت مؤديات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام - كما هو المفروض - لأنّ الطرق المنصوبة إلى الأحكام لا بد وأن تكون وافية بها. وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية إلى مؤديات الطرق أو صرفها إليها، فإنّ ذلك من التصويب الباطل الذى يخالف المذهب، فلا يليق بـ«صاحب الفصول» الإلتزام به، فلا بد وأن يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدى الطرق هو العمل بالأحكام الواقعية التى تؤدى إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها؛ فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه - وإن كان خلاف ظاهره - إلى أننا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلّا أنّه علمنا أيضاً بنصب طرق مخصوصة - تأسيسية كانت أو إمضائية - وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال

تلك الأحكام بتلك الطرق، لانحلال العلم الإجمالي ببركتها؛ واذالم يمكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة، فلا بد من التنزل إلى الظن بها، لأنه أقرب إلى العلم. ولا يخفى: أنه على ما وجهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ (قدس سره) بقوله: «وفيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية بها، وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار الخ».

وأنت خيريربأن ذلك إنما يرد عليه لو كان مراده من «الطرق المنصوبة» طرقاً مخترعة أسسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر، فإنها هي التي تتوفر الدواعي إلى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار، كما أفاده (قدس سره) ولكن دعوى «صاحب الفصول» لا تتوقف على ذلك، بل يكفي في صحة دعواه إمضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها، بمعنى أنه يعلم إجمالاً إمضاء بعض الطرق العقلائية الوافي بالأحكام الشرعية، وقد خفي علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به؛ بل قد تقدم سابقاً: أنه لا يحتاج إلى الإمضاء ويكفي عدم الردع عما بيد العقلاء من الطرق (١) ودعوى ذلك قريبة جداً لا سبيل إلى المنع عنها.

(١) أقول: تخصيص الإمضاء أو عدم الردع ببعض ليس بأقل من جعل شيء مستقل في توفر الدواعي على نقله؛ وحينئذ لو اكتفينا في الحجية لدى الشارع بصرف عدم الردع يلزم مع عدم ثبوت التخصيص حجية جميع الطرق العقلائية، إذ حينئذ يصدق عدم ردع الشرع عنها، وإنما يصح الردع عن بعضها بثبوت تخصيص ردعه ببعض دون بعض، ودون إثباته خرط القتاد! وعليه فإثبات جعل الطريق في بعض الطرق العقلائية دون بعض مع عدم ثبوت تخصيص ردعه بالبعض دونه خرط القتاد! إذ ما لم يصل الردع عن البعض يكفي ذلك في إمضائه، كما لا يخفى؛ وحينئذ كيف يمكن حمل كلام «الفصول» على صورة عدم ردعه عن الطريق العقلائية في دعواه العلم بجعل طرق مخصوصة، إذ ذلك مبني على العلم بردعه عن بعض دون بعض؛ ولو كان ذلك لبان واشتهر لدى الأعيان، ولا أظن دعواه العلم بردع الشارع عن بعض دون بعض، كما هو ظاهر؛ وحينئذ ليس نظره في جعل الطرق وعلمه به إلى إمضائه بمقدمات عدم الردع ولو لعدم تمامية هذه المقدمات لديه؛ فتدبر.

نعم: لو كان مراده ما هو ظاهر كلامه: من اختراع الشارع وتأسيسه طرقاً مخصوصة، كان للمنع عن ذلك مجال واسع؛ بل كان ينبغي القطع بعدمه، لأنّ عدم نقلها كاشف قطعي على العدم.

إلا أنّ الإنصاف: أنّ كلام «صاحب الفصول» ليس بمثابة لا يمكن حمله على ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما ذكره (قدس سره) بقوله: «وفيه أولاً». وكذا لا يرد عليه ما ذكره بقوله: «وثانياً: سلّمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلاّ قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق الخ» فإنّ المدعى هو أنّ الشارع قد نصب طريقاً وافياً بالأحكام على وجه يوجب انحلال العلم الإجمالي بها، والخبر المفيد للإطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفي بالأحكام الشرعية حتى في الزمان السابق التي كانت قرائن الصدق فيه كثيرة، فإنّ كثرة قرائن الصدق لا تقتضي كثرة الخبر الذي عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الإطمئنان بحيث يفي بالأحكام المعلومة بالإجمال لينحل به العلم الإجمالي؛ فلا بد من أن يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للإطمئنان وقد انسد باب العلم به علينا.

ومن ذلك يظهر: ما في قوله: «وثالثاً: سلّمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية: من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والإستقراء والأولية الظنية، إلاّ أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فإن وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلاّ فالمتيقن من الباقي الخ» إذ فيه: أنّ ما هو المتيقن في النصب من هذه الطرق هو ما ذكره بقوله: «وثانياً» وهو الخبر المفيد للإطمئنان؛ وقد عرفت: أنّه قليل لا يفي بالأحكام الشرعية، والطرق الاخر ليس فيها ما هو متيقن الإعتبار، بل احتمال النصب في كل واحد منها على حد سواء. ودعوى: أنّ مطلق الخبر أو الإجماع

المنقول متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره -مما لا شاهد عليها، إذ لا مزية له على سائر الطرق الظنية، فيتردد الطريق المنصوب بينها، ولا بد حينئذٍ من التنزل إلى تعيينه بالظن.

وأما ما أفاده بقوله: «ورابعاً: سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الإحتياط، فإنه مقدّم على العمل بالظن الخ» ففيه: أنّ الإحتياط في الطرق -مع أنّه لا يمكن لمعارضة بعضها مع بعض وغير المعارض منها قليل لا يفي بالأحكام- يرجع إلى الإحتياط في الأحكام، فإنّ الإحتياط بالطريق إنّما يكون باعتبار المؤدى والطرق إنّما تؤدى إلى الأحكام؛ فالإحتياط فيها يلزم الإحتياط في الأحكام، بل هو هو، والمفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا بخلاف الظن بطريقتي الطريق، فإنه لا يلزم الظن بالحكم حتى يتوهم: أنّ اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم. فالإنصاف: أنّ هذه الوجوه الأربعة قابلة للدفع عن «صاحب الفصول».

نعم: يرد عليه ما أفاده بقوله: «وخامساً: سلّمنا العلم الإجمالي بوجود الطرق المجعولة وعدم المتيقن وعدم وجوب الإحتياط، لكن نقول: إنّ ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية الخ».

و توضيح ذلك: هو أنّه قد تقدم في الدليل العقلي الذي اقيم على حجية الخبر الواحد أنّ مجرد العلم الإجمالي بنصب طريق لا يقتضى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية الواقعية، فإنه لا يترتب عليه آثار الحجية: من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعدورية عند المخالفة، فإنّ هذه الآثار إنّما ترتب على الطريق الواصل إلى المكلف تفصيلاً لتجرى فيه الاصول اللفظية والجهتية، بداهة أنّ الطريق ما لم يكن محرراً لدى المكلف وواصلاً إليه موضوعاً وحكماً لا يجري فيه الأصل اللفظي: من أصالة إرادة الظهور، والأصل الجهتي: من أصالة

كون صدوره لبيان حكم الله الواقعي لالتقية ونحوها، فإن هذه الاصول تتوقف على العلم بكون الشيء طريقاً والعلم بالمؤدى والظهور، وإلا لم يكن موضوعاً لها.

وانحلال العلم الإجمالى بالأحكام إنما يكون من لوازم جريان الاصول، وإلا كان العلم الإجمالى بها بحاله (١) فإنه لم يعلم بالطريق المنسوب موضوعاً ولا بمؤداه حتى يكون العلم بما يؤدى إليه من الأحكام موجباً لانحلال العلم الإجمالى بها إذا كان ما أدى إليه بقدر المعلوم بالإجمال منها.

فالعلم الإجمالى بنصب الشارع طريقاً إلى الأحكام لا أثر له ولا يكون العباد مكلفين بالعمل به ما لم يصل إليهم تفصيلاً؛ والمفروض عدم وصوله إليهم كذلك، فيبقى العلم الإجمالى بالأحكام على حاله، وهو يقتضى الخروج عن عهدها، إما علماً مع الإمكان، وإما ظناً مع عدمه.

نعم: العمل بمؤدى ما يظن كونه طريقاً يجزى أيضاً، لعدم التفاوت بين العمل بالظن بالحكم الفرعى وبين العمل بمؤدى الطريق المظنون فيما هو المهم في نظر العقل: من حصول الظن بالمؤمن عن تبعة التكاليف والخروج عن عهدها عند انسداد باب العلم بها؛ فلا وجه لتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع في الأثر.

هذا كله، مضافاً إلى أن ما ذكره من الدليل لا يقتضى اعتبار خصوص الظن بطريق خاص، فإن ما أفاده من الوجه - على فرض صحته وسلامته عما تقدم - لا يثبت أزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومة بالإجمال من طرقها المقررة لها شرعاً، وذلك يقتضى كفاية الظن بأن الحكم

(١) أقول: الذى مسلم وعترفنا به أيضاً سابقاً هو صورة عدم الجزم بظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فلو علم بظهور ما هو الصادر المعلوم إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا قصور في حجية مثل هذا الخبر الظاهر من بين الأخبار؛ وكذلك لا قصور في سببية هذا المقدار لانحلال العلم الكبير، كما لا يخفى.

الكذائي مؤدى طريق معتبر وإن لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص؛ فلو حصل للمكلف الظن بأنّ وجوب صلاة الجمعة مؤدى طريق معتبر كان حكمه حكم الظن بطريقية طريق خاص. والظن بالأحكام غالباً يلازم الظن بأنّها مؤدى طريق معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونة ممّا تعمّ بها البلوى، فإنّ الظن بها لا ينفك عن الظن بأنّها مؤدى طريق معتبر وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف.

فالإنصاف: أنّ الوجه الأول - الذى اقتصر عليه «صاحب الفصول» لإثبات كون نتيجة دليل الإنسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق لا بالواقع - ممّا لا يرجع إلى محصل ولا يثبت دعواه.

الوجه الثانى: ما أفاده «المحقق صاحب الحاشية» مضافاً إلى الوجه

الأول، وحاصله يتألف من مقدمات:

الأولى: إنّ الواجب علينا أولاً - بعد العلم بأننا مكلفون بالأحكام

الشرعية ولم تسقط عتاً - هو العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف أو الشارع (١)

(١) أقول: بعد ما كان اشتغال الذمة اليقينية يقتضى الفراغ اليقيني مرجع ذلك إلى حكم العقل المستتبع لحكم الشرع إرشاداً بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ الوجدانى أو اليقيني تنزيلاً، الذى هو عبارة عن حجية شىء على الواقع الملازم لليقين التنزيلي بالفراغ فى عرض اليقين الوجدانى به؛ وحينئذ نقول: إنّ الظن بصرف أداء الواقع وإن كان ملازماً للظن بالفراغ واقعاً، ولكن لا يلازم للظن بالفراغ عن يقين وجدانى أو تعبدى تنزيلي؛ بخلاف ما لو ظن بحجيته شرعاً، فانه يلازم الظن بالفراغ اليقيني التنزيلي ولو لم يكن ملازماً للفراغ المتيقن وجداناً؛ وعمدة النكته فيه: هو أنّ حجيته شرعاً المساوق للفراغ اليقيني التنزيلي إنما هو فى عرض اليقين بالفراغ وجداناً، ولازمه كون الظن بها ظناً بالفراغ اليقيني الذى هو فى عرض اليقين بالفراغ الواقعى، وحينئذ إذا كان هم العقل عند الإشتغال بشىء تحصيل اليقين بالفراغ أو اليقيني منه - الذى هما فى طول الفراغ الواقعى - فع عدم التمكن يتنزل إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني، وهو ينحصر بالظن بحجية شىء لا بصرف الظن بأداء الواقع؛ وحينئذ لو أراد «المحقق» هذا المعنى لا يرد عليه ما أورد؛ كما أنه لا يحتاج فى إثبات مدعاه إلى دعوى العلم الإجمالى بجعل طريق أصلاً، كما لا يخفى؛ فتدبر فيه وفى دفع ذلك البيان بالبيان الآتى (إن شاء الله تعالى) لا مثل هذه البيانات.

سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأن الشارع قد حكم بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به.

الثانية: إن الشارع قد جعل لنا طرقاً خاصة (١) وحكم بأن سلوكها يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق التي عيّن الشارع في عرض الواقع (٢) فكما أنّ العلم بأداء الواقع يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهده، كذلك سلوك الطرق المنصوبة شرعاً يوجب ذلك، فع التمكن وانفتاح باب العلم يجزى العمل بما علم أنه الواقع والعمل بما علم أنه مؤدى الطريق الخاص، لأنه في كل منها يعلم بفراغ الذمة في حكم الشارع.

الثالثة: أنه قد انسد علينا باب العلم بفراغ الذمة في حكم الشارع، فلا بد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك، والظن بالفراغ في حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظن بأداء الواقع، فإنّ الظن بأداء الواقع لا يلازم الظن بأنّ الشارع قد اكتفى عن الواقع وحكم بفراغ الذمة عنه بما ظن أنه الواقع؛ فتحصيل الظن بالفراغ في حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدى ما يظن أنّ الشارع جعله طريقاً إلى أحكامه، لأنّ العمل بما يظن كونه طريقاً يلازم الظن بالفراغ في حكم الشارع.

هذا حاصل ما أفاده في وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق، وقد أطال الكلام والنقض والإبرام فيه؛ والمتحصل من كلامه هو ما ذكرناه. وأنت خبير بأنّ المقدمات التي اعتمد عليها في بيان مختاره ممنوعة أشد المنع.

(١) أقول: مختار «المحقق» لا يحتاج إلى دعوى العلم بجعل الطرق، كما أشرنا إليه.

(٢) أقول: بل هي في عرض العلم بالواقع، وإلا فبالنسبة إلى الفراغ الواقعي كان في طوله، كما لا

أما المقدمة الأولى: فقولُه: «الواجب علينا أولاً تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف» ممّا لا محصل له (١) فإنّ باب الإمتثال وفراغ الذمة ليس ممّا يقبل الجعل الشرعى والحكم بأنّه حصل الإمتثال وفرغت الذمة أو لم يحصل ولم تفرغ الذمة، فإنّ حصول الإمتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهي، وهذا أمر واقعى غير قابل للجعل الشرعى؛ وأتى معنى لحكم الشارع بأنّه فرغت ذمتك أيها المكلف من التكاليف؟ فدعوى: أنّ اللازم على المكلف تحصيل العلم بأنّ الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكاليف غريبة (٢).

وأغرب من ذلك أنّه جعل المناطق في الإمتثال ذلك مطلقاً حتى مع العلم بأداء الواقع - كما يقتضيه ظاهر كلامه - مع أنّه لقائل أن يقول: إنّ في صورة العلم بأداء الواقع، هل يكون حكم من الشارع بفراغ الذمة؟ وهل يحتاج المكلف إلى تحصيل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعى؟ وأتى أثر يترتب على حكمه بذلك مع أنّ أجزاء المأق به عن الامور الواقعى قهرى لا يمكن أن يكون حكم شرعى في مورده؟

وبالجملة: لم يظهر لنا معنى محصلاً (٣) لقوله: «إنّ الواجب علينا هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف» ولو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم بأداء الواقع، فضلاً عن صورة انفتاح باب العلم والتمكن من

(١) أقول: هذا الإشكال مبنى على كون مراده من حكم الشارع حكماً مولوياً، وإلا فلو كان إرشادياً فلا يرد عليه الإشكال.

(٢) أقول: ذلك صحيح لو كان المراد الفراغ الواقعى، وإلا فلو كان مورد إلزام العقل الفراغ اليعقبنى المستتبع لحكم الشرع به إرشاداً أيضاً، فلا محيص عند التنزل إلى الظن من تحصيل الظن بالفراغ المتيقن أو بحكم المتيقن؛ وحيث لم يكن الأول فلا محيص من تحصيل الثانى، وهو منحصر بالظن بالحجية، لا الظن بأداء الواقع.

(٣) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا في الحاشية، ترى كونه معنأً وجباً وقابلاً لأخذ النتيجة منه.

أداء الواقع، إلا أن نقول: إن العلم مما تناله يد الجعل الشرعى وأن وادى الفراغ والإمثال مما يقبل الحكم المولوى، فتصح دعوى أنه مع العلم بأداء الواقع للشارع الحكم بفراغ الذمة.

وأما المقدمة الثانية: فجعل الطريق في عرض الواقع وأن المكلف مخير بين تحصيل العلم بأداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد، فإن الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفي عرضه، بل ليس مفاد جعل الطريق سوى كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعى، فإن معنى كون الشيء طريقاً هو أن ما يحكى عنه هو الواقع، كما تقدم بيان ذلك بما لا مزيد عليه في أول مبحث الظن.

ولقد أجاد الشيخ (قدس سره) في المقام من قوله: «إن تفرغ الذمة عما اشتغلت به، إمام بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية (١)»

(١) أقول: لو كان همّ العقل في ظرف الإستغفال تحصيل اليقين بالفراغ وجداناً أو تنزيلاً المساوق لتحصيل الحجة على الفراغ بحيث كان تحصيل الحجة على الفراغ في عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعى لا في عرض نفس الفراغ الواقعى لأنّ تتميم كشفه وتنزيل يقينه في عرض اليقين بالواقع لا في عرض الواقع، فع التمكن من تحصيل اليقين أو اليقيني بتعين ذلك، ومع عدم التمكن ينتهى النوبة إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني الذى هو في عرض اليقين بالفراغ، وذلك منحصر بالظن بحجية شىء، ولا يكاد أن يتحقق بالظن بأداء الواقع محضاً بلا ظن حجته؛ وعمدة النكته في ذلك: هو أنّ الفراغ اليقيني ينتزع من تنزيل اليقين وتتميم الكشف المساوق لحجية شىء، وهو في عرض العلم بالواقع، وكلاهما في طول الفراغ الواقعى، كما أشرنا إليه.

وما قيل: بأن مفاد دليل الحجة إثبات الهووية - فهو مع أنه يناسب لكون المفاد تنزيل المؤدى لا تنزيل اليقين به - نقول: إنه بالنسبة إلى أداء الواقع لا يضر بالطولية المزبورة، لأنّ هذه الهووية هوية تنزيلية ثابتة في ظرف الجهل بالواقع، لا في ظرف نفس الواقع؛ ولذا كانت حكومتها على الواقع حكومة ظاهرية، ولازمه ثبوت اليقينية التنزيلية في ظرف الجهل به.

نعم: ما أفيد من نفي العرضية مع الواقع متين، لكن لا بهذا البيان، كما لا يخفى.

وحينئذ لا مجال لورود هذه البيانات على المحقق المزبور، بل التحقيق في جوابه أن يقال: إن التنزيل إلى الظن بالفراغ، ليس من باب صرف كونه ظناً به يكتفى العقل به في ظرف الإستغفال، بل إنما هو من جهة

وأما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا - على مذهب المخطئة - من حيث إنه نفس المراد الواقعي يجعل الشارع، لا من حيث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين» انتهى.

فلا معنى لجعل الطرق في عرض الواقع والتخيير بينهما، بل أجزاء العمل بالطرق إنما يكون باعتبار أن مؤداهما هو الواقع يجعل الشارع والحكم بالهوهوية، وعلى ذلك يبتنى عدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف مخالفة الطريق للواقع - كما عليه اصول المخطئة - فالتخيير بين العمل بالطريق وبين تحصيل العلم بالواقع في صورة انفتاح باب العلم ليس من باب التخيير بين فردى الواجب المخير - نظير خصال الكفارة - بل من باب اتحاد مفاد أحدهما للآخر بحسب الجعل الشرعي، فقولته في طيّ كلامه «إن الواجب أولاً هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادته الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفة ما جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل شيء منها» مما لا يستقيم ولا يقتضيه مذهب المخطئة.

وأما المقدمة الثالثة: ففيها أن الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ في

حجية هذا الظن بمقدمات الإنسداد، كى بالأخرة ينتهى إلى القطع بالفراغ. ومعلوم: أن المقدمات المزبورة لواقضت حجية مثل هذا الظن، يقتضى حجية الظن بالواقع أيضاً، إذ نتيجة المقدمات قيام الظن مقام العلم بشيء في ظرف انسداده؛ فكما أن العلم بأداء الواقع الجعلي يجدى، كذلك الظن بأداء الواقع الحقيقي، إذ بكل واحد يحصل الفراغ اليقيني؛ كيف! ولولم ينتهى الأمر بالأخرة إلى الفراغ اليقيني، فالظن بالحجية أيضاً لا يجدى شيئاً، إذ لا يكتفى العقل بغير الفراغ اليقيني في أى مورد؛ وحينئذٍ فع لا بدية انتهاء النوبة إلى حجية هذا الظن مقدمة للفراغ اليقيني كذلك لو انتهت النوبة إلى حجية الظن بأداء الواقع تنتهى النوبة أيضاً إلى الفراغ اليقيني، وبعد فرض عدم العلم بجعل طريق لا يفرق مقدمات الإنسداد لحجية أى واحد من الظنين، كما لا يخفى؛ فتدبر.

حكم الشارع، كما أنّ العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ في حكم الشارع (١) كما اعترف به، فإنه لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة، لأنّ العلم والظن بأحد المتلازمين يلازم العلم والظن بالآخر، فلا معنى للتفكيك بين العلم والظن في ذلك.

والحاصل: أنّه كما لا فرق بين العلم بأداء الواقع وبين العمل بمؤدى الطريق الذى علم كونه طريقاً في حصول العلم بالفراغ - على ما زعمه في مورد انفتاح باب العلم والتمكّن من تحصيل اليقين بذلك - كذلك لا فرق بين الظن بالواقع والعمل بمؤدى الطريق الذى ظن كونه طريقاً في حصول الظن بالفراغ؛ ولا حاجة معه إلى حكم الشارع بالفراغ، بل في صورة انسداد باب العلم يستقل العقل بحصول الإمتثال.

وكأنّ منشأ تخيّل المحقق (صاحب المقالة) في اختياره اعتبار خصوص الظن بالطريق عند عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع، هو أنّ مجرد نصب الشارع طريقاً إلى أحكامه يقتضى اشتغال الذمة بمؤدى الطريق ويكون مدار فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف عليه لا على الواقع (٢) كما كان هذا منشأ تخيّل «صاحب الفصول» فيما أفاده من الوجه المتقدم؛ وقد عرفت: أنّ مجرد نصب الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف وواصلاً إليه لا أثر له ولا يحصل الإمتثال والفراغ بمجرد مطابقة العمل لمؤداه من باب الإتفاق والمصادفة.

وبذلك يظهر: أنّ الطريق الغير الواصل أسوء حالاً من الحكم الواقعى الغير الواصل، فإنّ مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والإتفاق

(١) أقول: بعد ما كان مورد إلزام العقل القطع بالفراغ أو القطعى منه، فلا شبهة في أنه مع تحصيل القطع بالفراغ يقطع بحصول موضوع الإلزام، بخلاف الظن بالفراغ الواقعى، فانه لا يحصل به موضوع الإلزام المزبور، لا وجداناً ولا تنزيلاً، بخلاف الظن بحجية شىء، فإنه ظن بموضوع الإلزام من الفراغ اليقيني التنزيلى.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنّ مختار المحقق المزبور لا يتوقف على العلم بجعل طريق من الشارع، بل تمام همته أنّ ما يجب تحصيل العلم به مع التمكن ينتزل إلى الظن به مع عدم التمكن بالتقريبات السابقة.

- وإن لم يعلم المكلف به- يجزى في غير التكاليف العبادية بل حتى فيها إذا تمشى من المكلف قصد التعبد والتقرب، وأما مطابقة العمل للطريق المنصوب من باب المصادفة والإتفاق لا يجزى، لأن الطريق الغير الواصل لا يقتضى التنجيز ولا المعذورية؛ وكيف يقتضى المعذورية مع عدم استناد المكلف إليه في العمل؟ لأن الذى يستقل به العقل هو امثال التكاليف الواقعية ولزوم الخروج عن عهدها إلا إذا استند المكلف فى العمل إلى ما نصبه الشارع طريقاً إلى التكاليف؛ فلا مجال لتوهم اشتغال الذمة بالطرق المنصوبة مع عدم إحرازها ووصولها تفصيلاً، ونتيجة ذلك: هو مع العلم بالطريق يجزى العمل بمؤداه مع عدم العلم بمخالفته للواقع. كما يجزى العمل بالواقع، ومع انسداد باب العلم يجزى العمل بما ظن كونه طريقاً كما يجزى العمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، لعدم التفاوت فيما هو المهم عند العقل: من لزوم الخروج عن تبعة التكاليف بوجه، إماماً علماً مع التمكن، وإماماً ظناً مع عدم التمكن، وذلك يحصل بالظن بكل من الواقع والطريق، فتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق لا وجه له، كما لا وجه لتخصيصها بخصوص الظن بالواقع- كما ذهب إليه بعض المشايخ- لا اشتراكهما فى الأثر.

ولعل منشأ توهم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع، هو أن مقدمات الإنسداد إنما تجرى فى المسائل الفرعية والأحكام الشرعية دون المسائل الاصولية، فإن أول المقدمات هو انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعية ويتبعها ساير المقدمات، فلا بد وأن تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لأن النتيجة تابعة للمقدمات، هذا.

ولكن لا يخفى أن المقدمات وإن كانت تجرى فى خصوص الأحكام الشرعية، إلا أن نيتها أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق (١) فإن تمهيد

(١) أقول: من قال باختصاص الشرعية المنسدة فيها باب العلم خصوص الأحكام التكليفية؟ كى

مقدمات الإنسداد إنما كان لأجل رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدها بوجه، وهو كما يحصل مع الظن بالواقع يحصل مع الظن بالطريق. هذا بناءً على الحكومة وكون النتيجة حكم العقل بكفاية الإمتثال الظني في مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف واضح، فإن الإمتثال الظني يحصل بالعمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، ويحصل أيضاً بالعمل بمؤدى ما ظن كونه طريقاً شرعياً.

وأما بناءً على المختار من الكشف: فقد يتوهم أن أقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن في الأحكام الشرعية، وأما حجيته في المسألة الاصولية وتعيين الطرق المنصوبة فلا تقتضيها المقدمات المذكورة.

ولكن التوهم في غير محله، فإنه لا موجب لاستكشاف نصب الشارع خصوص الظن في المسألة الفرعية طريقاً، بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقاً، كان مؤداه مسألة فرعية من كون الشيء واجباً أو حراماً، أو مسألة اصولية من كون الشيء طريقاً.

فالأقوى: عموم النتيجة بالنسبة إلى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقاً بناءً على الكشف والحكومة.

الأمر الثاني:

هل يقتضى دليل الإنسداد كلية النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟ (١)

يختص المقدمات بخصوصها، وعلى فرض التخصيص لازمه عدم الإنسداد في الأحكام الاصولية؛ ومع عدم إنسداد باب العلم فيها لازمه لزوم تحصيل الفراغ اليقيني الجعلي بالأحكام، ومع ذا كيف يكتفى العقل بالفراغ الظني الجعلي؟ فتدبر.

(١) أقول: ظاهر كلماتهم أن هذا النزاع متفرع على الكشف لا الحكومة، فينبغي له أن يبتدأ على ذلك في عنوان المسألة؛ بل بعض كلماته في طي بيانه - كما سيأتى منه - يوهم جريان النزاع حتى على الحكومة؛ وعهده على مدعيه!

و نعى بكلية النتيجة هو اعتبار الظن مطلقاً في أتى مسألة من المسائل، ومن أتى سبب حصل، وأتى مرتبة من الظن كان. ويقابله إهمال النتيجة، إتما مطلقاً من حيث المرتبة والسبب والمسألة، وإتما في الجملة وبالنسبة إلى بعض هذه الجهات.

والوجوه المحتملة ثلاثة: الأول: كون النتيجة كلية مطلقاً. الثاني: كونها مهملة مطلقاً. الثالث: التفصيل بين المرتبة فالنتيجة مهملة وبين السبب والمورد فالنتيجة كلية، أو التفصيل بين السبب والمورد، فبالنسبة إلى السبب كلية وبالنسبة إلى المورد مهملة، على ما سيأتى تفصيل ذلك كله (إن شاء الله تعالى).

وينبغي أن يعلم أولاً: أنّ المقصود من كون النتيجة مهملة، هو أنّ ما تقتضيه مقدمات الانسداد أولاً وبالذات ليس إلا قضية جزئية (١) وهى اعتبار الظن في الجملة في بعض الموارد، أو بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، وتعيين النتيجة من حيث العموم والمخصوص بالنسبة إلى هذه الامور لا بد وأن يكون معيّن آخر غير تلك المقدمات الأولية التي مهّدت لاستنتاج اعتبار الظن. وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملة إلى الآخر من دون أن يكون لها معيّن، فإن ذلك يلزم لغوية دليل الانسداد (٢) وهو واضح.

وإلى ذلك يرجع ما اشتهر في الألسن: من كون الطريق قد يكون واصلاً بنفسه وقد يكون واصلاً بطريقه؛ فإنّ معنى كون الطريق واصلاً بنفسه: هو أنّه لا يحتاج في استنتاج النتيجة وتعيينها إلى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الانسداد (٣) ومعنى كون الطريق واصلاً بطريقه: هو أنّه لا تكفى تلك

(١) أقول: يعنى قابلة للجزئية والكلية وأنّ المتيقن هو الجزئية، كما يقال: من أنّ المهملة في قوة الجزئية.

(٢) أقول: لو لم يكن في البين قدر متيقن مطلقاً أو بالإضافة، وليس ذلك من المعينات الخارجية، كما لا

يخفى.

(٣) أقول: لا ندرى من أين جاء شرح هذا الإصطلاح، والذي سمعناه من الأساطين أنّ المقصود من

المقدمات في أخذ النتيجة وتعيينها، بل لا بد من ضم مقدمة اخرى إليها؛ وتلك المقدمة، إما أن تكون عناية اخرى من العقل في عرض أخذ النتيجة - كقبح الترجيح بلا مرجح ونحو ذلك مما سيأتى بيانه في وجه عموم النتيجة- وإما أن تكون تلك العناية مقدمات انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التي يتركب منها دليل الإنسداد المعروف -على ما سيأتى توضيحه- وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها؛ ولكن العناية التي تكون في عرض أخذ النتيجة متقدمة على عناية مقدمات انسداد آخر، فإن أول مقدمة من مقدمات الإنسداد الآخر هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام؛ فاذا كان في رتبة أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والمراتب والأسباب أو تعيينها في بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبة إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر، لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجة والطريق.

وعلى كل حال: من يقول بأن نتيجة مقدمات دليل الإنسداد كلية يقول: إن الطريق واصل بنفسه، لأنه بعد البناء على كلية النتيجة لا يحتاج إلى عناية اخرى لأخذ النتيجة. ومن يقول بإهمال النتيجة يقول: إن الطريق واصل بطريقه؛ وسيأتى أن الأقوى عندنا كون النتيجة من حيث المراتب خصوص الظن المفيد للإطمئنان، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة المحفوف بعمل المشهور؛ ولمكان كونه وافياً بمعظم الأحكام صح دعوى كون النتيجة لو كانت

الواصل بنفسه ما علم بحجته ولو من جهة عناية خارجية ومعهم خارجي، بحيث لا ينتهى النوبة إلى الإحتياط في الطريق أو إجراء مقدمات انسداد اخرى في تعيينه مرة أو مراراً إلى أن ينتهى النوبة إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام؛ ولذا جعل المعمات كل واحد مبنياً على نتيجته؛ فنعم الظن بعدم الترجيح نظره إلى كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، ومن جعل المعمم إجراء مقدمات الإنسداد مبناه جعل النتيجة الطريق الواصل بطريقه، ومن جعل المعمم الإحتياط في الطرق مبناه كون النتيجة طريقاً لم يوصل ولو بطريقه؛ وعليك بالمراجعة إلى الكلمات ينكشف لك الحال،

كلية فهي من حيث المراتب أيضاً كلية، لأن اعتبار خصوص الظن الإطمئنانى لا ينافى كلية النتيجة، فإنه ينحل به العلم الإجمالى ويجوز الرجوع إلى الأصل النافى للتكليف فى المورد الذى لم يرد فيه خبر ثقة؛ فلا نحتاج فى أخذ النتيجة إلى أعمال مقدمة اخرى وراء نفس دليل الإنسداد؛ وسياتى توضيح ذلك .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ منشأ الاختلاف فى كون النتيجة كلية أو مهيمة، هو أنّ ما تقدم فى المقدمة الثالثة: من عدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة (١) هل هو فى كل مسألة من مسائل الفقه؟ أو هو فى مجموع المسائل؟

(١) أقول: عمدة المدرك فى تعميم النتيجة وإهماله والإحتياج إلى معمم خارجى: هو كون نتيجة الإنسداد إن كان حجبة الظن ومرجعيته فى مقام الإثبات بحكومة من العقل، فلا يحصى من كون النتيجة من حيث الإثبات مطلقة. نعم: من حيث المراتب أمكن اقتصار العقل بأقوى المراتب لو كان وافياً، لأنه المتيقن لدى العقل. وإن كان مرجعية الظن يكشف جعل شرعى فواجه لعدم النتيجة بنفسه، بل يحتاج إلى معمم خارجى، إما لعدم الترجيح، وإما باجراء مقدمات الإنسداد مرة أو مراراً إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام، أو بالرجوع إلى الإحتياط فى دائرة الطرق المعلومة، على الخلاف فى كون النتيجة الطريق الواصل أو بطريقه أو طريق لم يوصل، كما أشرنا إليه سابقاً.

وما أفيد من المدرك فى وجه التعميم والإهمال غير تام، إذ لو فرض كون بطلان الإحتياط وبطلان البرائة فى مجموع المسائل، فبعد لابدية حكم العقل بمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة لا يفرق بين الأسباب والأشخاص والأزمنة.

نعم: بالنسبة إلى المراتب قضية القدر المتيقن بل المقدمة الرابعة -بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافى به- هو الأخذ بالمرتبة الأقوى من بين الظنون أيضاً. وإن قلنا بأن النتيجة هى حجبة الظن بجعل شرعى، فلا يحصى من كون النتيجة مهيمة ولو بيننا بعدم مرجعية الإحتياط بمعنى عدم وجود مقتضى له من طريق آخر إجمالى أو غيره فى كل واحد واحد من المسائل، كما أنّ بطلان البرائة أيضاً لو فرض ثبوته من إجماع أو غيره فى كل واحد واحد من المسائل. وعمدة نكته الإهمال حينئذ هو أنّ هذه المقدمات بعد كشفها عن الجعل الشرعى لا يكون مناط جعله بيد العقل، كى يحكم به تعميماً أو غيره، بل لابد حينئذ من استفادة التعميم من المعممات الخارجية، على التفصيل فى المشار إليها.

نعم: لو تم الإجماع المدعى على وجوب الأخذ بكل محتمل بعنوان وجوبه فعلاً أو تركاً كان لما أفيد وجه؛ ولكن تمام الكلام من أول دليل الإنسداد إلى هنا فى صحة ذلك الدعوى

إذ غاية ما استفيد من الكلمات قيام الإجماع على بطلان الإحتياط ولو فى كل مسألة مسألة، وأما كون ذلك من جهة عدم مقتضى له من وجود منجز إجمالى أو تفصيلى أو أنه من جهة قيام الإجماع على ما أفيد، فغير

فان قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة في كل مسألة عليحدة مع قطع النظر عن انضمام ساير المسائل إليها كانت النتيجة كلية من الجهات الثلاث مورداً ومرتبة وسبباً. وإن قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة كانت النتيجة مهملة، إتما من الجهات الثلاث، وإتما من بعض الجهات - كما سيأتي بيانه - ولا بد من تعيينها عموماً أو خصوصاً من التماس معين آخر وراء مقدمات الإنسداد.

وقد ذهب المحقق القمي (ره) إلى كلية النتيجة من الجهات الثلاث، لأنّ بنائه على بطلان الإحتياط في كل مسألة مسألة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك. ويظهر ذلك أيضاً عن المحكى عن صاحبي «المعالم» و«الزبدة».

وقد أورد عليهم الشيخ (قدس سره) بما لفظه «لكنك قد عرفت ممّا سبق: أنّه لا دليل على منع جريان البرائة وأصالة الإحتياط أو الإستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد من مواردھا بالخصوص (١) إنّما الممنوع جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة، وللزوم الحرج من الإحتياط؛ وهذا المقدار لا يثبت إلاّ وجوب العمل بالظن في الجملة، دون تعميمه بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن» انتهى.

وأنت خير بما فيه، لأنّ بطلان الإحتياط في الوقائع المشتبهة لا ينحصر دليله بالعسر والحرج، حتى يقال: إنّ العسر والحرج إنّما كان يلزم من الإحتياط في مجموع الوقائع لا في كل واقعة واقعة، بل لو انحصر دليله في ذلك

معلوم؛ والقدر المتيقن هو الأول، فلا يكاد يستفاد من الإجماع على بطلان الإحتياط الإجماع المدعى المخرب لأساس السابقين واللاحقين؛ فتدبر.

(١) أقول: بل لو فرض قيام دليل على عدم مرجعية الإحتياط أو الإستصحابات المثبتة في كل مسألة شخصية، لنا أن نقول بالإهمال، بملاحظة عدم التفات العقل بمناطه شرعاً؛ فلا يحتاج ردهم إلى هذا البيان، كما لا يخفى.

كان اللازم هو التبعض في الإحتياط وكان دليل الإنسداد عقيماً لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة (١) بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة، كما تقدم بيانه.

فالعمدة في بطلان الإحتياط إنما كان هو الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات وامثال التكاليف على سبيل الإحتمال وأنه لا بد من امثال كل تكليف بعنوانه الخاص؛ وقيام الإجماع على هذا الوجه هو الذي كان يقتضى الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة؛ ولذلك بنينا على الكشف وأبطلنا الحكومة، لأنّ قيام الإجماع على هذا الوجه يلزم جعل الشارع حجية الظن ونصبه طريقاً إلى التكاليف، كما اعترف هو (قدس سره) بذلك فيما تقدم من قوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ» ومفاد هذا الإجماع بطلان الإحتياط في كل مسألة مسألة لا في مجموع المسائل، فإنّ كل تكليف في كل واقعة يقتضى الإتيان به بعنوانه الخاص، فلا يجوز الإحتياط ولو في مسألة واحدة.

وأما عدم جواز الرجوع إلى البرائة في الوقائع المشتبهة: فالدليل فيه أيضاً لا ينحصر بلزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدين، حتى يقال: إنّ المخالفة الكثيرة إنما تلزم من الرجوع إلى البرائة في مجموع الوقائع

(١) أقول: مقتضى التبعض في الإحتياط بحكم العقل هو التخيير بين المحتملات في الإحتياط التبعضى؛ وهذا التخيير من جهة عدم مرجح في البين، فاذا فرض وجود المقدمة الرابعة فهي معيّنة في خصوص الظنون، من دون فرق بين كون هذا التبعض بمناء منجزية العلم الإجمالى، أو بمناء منجزية الإحتمال في كل مسألة.

نعم: فرق بين الصورتين في أنه على فرض منجزية العلم فرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة إنما هو في مقام إسقاط التكليف لا إثباته، بخلافه على فرض منجزية الإحتمال في كل مسألة، فإنّ المقدمة الرابعة تعين الظن في الحجية.

نعم: بناء على الأول لا يكون مقدمات الإنسداد نتيجة لحجية الظن إثباتاً، وهذا موجب لحجيته كشفاً أم حكومة، فيحتاج إلى المقدمة الرابعة على كل حال.

لا في كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن الرجوع إليها في ساير الوقائع، بل لزوم المخالفة الكثيرة كان أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة في المقدمة الثانية.

وأما الوجه الثالث - وهو العلم الإجمالي - فهو يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة، لأنّ الاصول النافية للتكليف لا تجرى في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، وحيث إنّ كل مسألة مسألة من أطراف العلم الإجمالي، فلا تجرى فيها أصالة البرائة.

بل يمكن تقريب الوجه الأوّل - وهو الإجماع - على وجه يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل واقعة واقعة، بدعوى: أنّ انعقاد الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدى عند المجمعين عليه، بل لأجل ما استقل به العقل من قبح الإعتداد على البرائة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى (١) لأنّ من وظيفة العبد التفحص عن الأحكام، وقبل الفحص يستقل العقل باستحقاقه للعقوبة وصحة مؤاخذته على تفويته لمرادات المولى؛ وليس له الإعتذار بعدم العلم بها، كما يستقل العقل بعدم استحقاقه للعقاب وقبح مؤاخذته وصحة الإعتذار منه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأحكام أو بما يكون قاطعاً للعدر من الحجة القائمة عليها؛ فلا يجوز للعبد الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالي؛

(١) أقول: هذا إما يتم عند التمكن عن الفحص، وفي ظرف الإنسداد كيف يتمكن من الفحص عن الدليل؟ وتوهم: أنّ فحصه في المقام بتتيممه بقية المقدمات إلى أن ينتهي إلى الدليل، ظاهر الفساد، إذ المقدمات المزبورة إما تنتج مرجعية الظن في ظرف عدم جريان البرائة، فهو أيضاً من مقدمات هذه النتيجة؛ فكيف يعقل كون ترتب النتيجة من موانعه؟ كما لا يخفى.

نعم: الأولى أن يقال في وجه عدم جريان البرائة: بأنّ مجرى البرائة في فرض الشك في تكليف لم يبرز من الخارج شدة الإهتمام بحفظه حتى في ظرف الجهل، وأما مع إحراز هذا الإهتمام لا يستقل العقل بالبرائة، بل يرى نفس احتمالها منجزاً، كما هو الشأن في حكمه بوجوب النظر في المعجزة، بل جعلنا هذه الجهة من وجوه منجزية أو امر الطرق - وتقدم شرحه في باب - وعليه ففي ما نحن فيه لا شبهة في أنّ الشك في التكليف في المقام من قبيل الثاني لا الأوّل، فلا مجرى فيه للبرائة أصلاً، كما لا يخفى.

وفي هذه الرتبة -أى رتبة سقوط البرائة- تجرى مقدمات الإنسداد ويستقل العقل بلزوم العمل على طبق الظن كشفاً أو حكومة، فلا تصل النوبة إلى جريان البرائة ولو في مسألة واحدة مطلقاً، لا قبل رتبة جريان مقدمات الإنسداد -لاستقلال العقل بلزوم الفحص عن الحكم فيها- ولا بعدها، لاستقلال العقل بلزوم العمل بالظن مع حصوله فيها.

فظهر: أنّ العقل بنفسه أيضاً يستقل بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، ويمكن أن يكون مدرك قيام الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة هو هذا الحكم العقلي؛ وإن أبيت إلا عن أن يكون الإجماع على حكم شرعى تعبدى، فهذا الوجه بنفسه -كالعلم الإجمالى- يقتضى عدم جواز الرجوع في كل واقعة واقعة إلى البرائة؛ وإن أبيت عن ذلك أيضاً -بدعوى: أنّ المفروض انسداد باب العلم والعلمى وعدم التمكن من تحصيل الواقع أو ما يقوم مقامه ومعه يستقل العقل بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان في كل مسألة مسألة إلا أن يتشبت بذيل الإجماع التعبدى على عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة والرجوع إلى البرائة فيها أو بلزوم الخروج عن الدين أو بالعلم الإجمالى فلو لم تكن هذه الوجوه الثلاثة لم يكن موقع لدليل الإنسداد واستنتاج حجية الظن كشفاً أو حكومة لاستقلال العقل بالبرائة بعد انسداد باب العلم والعلمى -فيكنفى في عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة نفس العلم الإجمالى.

فتحصّل: أنه لو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو استلزامه العسر والخرج وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البرائة في الوقائع المشبهة هو لزوم المخالفة الكثيرة القطعية، لم يكن مجال لدعوى كون النتيجة كلية من حيث المورد والسبب والمرتبة (١) لأنّ أقصى ما يقتضيه العسر والخرج ولزوم المخالفة

(١) أقول: قد تقدم أن ذلك صحيح على الكشف، وإلا فعلى الحكومة: فالأمر بيد العقل ومناطه محرز

لديه، فلا معنى لإهمال حكمه، كما لا يخفى.

الكثيرة هو بطلان الإحتياط والبراءة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة، وذلك لا يقتضى اعتبار الظن في كل مسألة مسألة ولا أى مرتبة من مراتبه ولا من أى سبب حصل، بل أقصى ما يقتضيه: اعتبار الظن في الجملة، فتكون النتيجة مهملة؛ ولا بد من تعيينها من حيث العموم والخصوص بمعيّن آخر وراء مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيه.

وأما لو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البرائة هو العلم الإجمالى بالتكاليف في الوقائع، كانت النتيجة كلية لا محالة؛ فإنّه لو كان اعتبار الظن في بعض المسائل دون بعض، ففيها لا يعتبر فيه الظن لا يخلو الحال فيه، إمّا من الإحتياط، وإمّا من الرجوع إلى البرائة؛ والمفروض بطلانها في كل مسألة مسألة. وكذا الكلام في السبب، فإنّه لو اعتبر الظن من سبب خاص، فالمسألة التي لا يحصل فيها الظن من ذلك السبب لا يخلو أمرها عن الإحتياط أو البرائة، والمفروض عدم جواز الرجوع إليها مطلقاً؛ وقس على ذلك الكلام في المرتبة.

وحيث إنّ قيام الإجماع على لزوم الإتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص ممّا لا محيص عنه في استنتاج النتيجة من مقدمات الإنسداد والانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة وكان العلم الإجمالى بالتكاليف حاصلًا في الوقائع المشتبهة، فالأقوى ما عليه المحقق القمى (رحمه الله): من كون النتيجة كلية والطريق واصلاً بنفسه، لا مهملة ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً (١) سواء قلنا بالكشف أو الحكومة.

أما بناء على الكشف: فواضح، فإنّ حال الظن المطلق يكون حينئذٍ حال الظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على حجتيه يتبع في العموم

(١) أقول: هذا مبني على اصطلاحه لا اصطلاح بقية الأساطين، ولإلا فعندهم يكون هذا التقسيم على الإهمال وأنّ اختلافه موجب لاختلاف العمّات من عدم الترجيح أو إجراء مقدمات اخرى أو الإحتياط في دائر الطرق.

والخصوص دليل اعتباره، وحيث إنَّ دليل اعتبار الظن المطلق ليس هو إلاَّ مقدمات الإنسداد، فإنَّ العقل يستكشف منها جعل الشارع حجية الظن، وهي لا تقتضى جعله حجة في الجملة وفي بعض الموارد أو من بعض الأسباب أو بعض المراتب؛ بل قد عرفت أنَّها تقتضى جعله حجة مطلقاً في جميع الموارد والأسباب والمراتب، لأنَّ بطلان الإحتياط والبرائة في كل مسألة مسألة يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل، والتعميم في المسائل يستلزم التعميم بالنسبة إلى الأسباب والمراتب - كما تقدم وجهه - فلا محيص من استكشاف العقل من المقدمات حجية الظن مطلقاً من الجهات الثلاث.

وأما بناء على الحكومة: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فإنَّ المدار في الحكومة على حصول الظن بالإمتثال ولزوم الخروج عن عهدة التكاليف ظناً بعد تعذر الإمتثال والخروج عنها علماً؛ ولا دخل للأسباب المفيدة للظن في ذلك عند العقل، فن أتى سبب حصل منه الظن بالإمتثال يجزى عقلاً، كما لا دخل للمراتب في ذلك، إلاَّ إذا أمكن حصول الظن الإطمئنانى وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فإنَّ الظن الإطمئنانى مقدم عند العقل على غيره، لأنَّه أقرب إلى العلم.

وأما بحسب الموارد: فقد يقال: إنَّ العقل لا يستقل بكفاية الإمتثال الظنى في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعاية الواقع والتحفظ عليه كيف ما اتفق - كباب الأعراض والدماء والأموال - بل لا بد فيها من الإمتثال العلمى ولو بالإحتياط؛ وهذا لا ينافى ما تقدم من بطلان الإحتياط في كل مورد مورد، لأنَّ ذلك إنَّما كان من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأما إذا كان المورد بنفسه ممَّا تجرى فيه أصالة الحرمة، فلا محيص من الإحتياط فيه ولا يكفي فيه الإمتثال الظنى؛ بل يمكن أن يقال: إنَّه حتى على الكشف لا يكون الظن حجة في هذه الموارد، لأنَّ العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظن فيها شرعاً.

ولكن الإنصاف: أنه لا يمكن القول بذلك (١) فإنه قد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه يجب على الشارع إيجاب الإحتياط في الموارد التي يلزم رعاية الواقع فيها لأهمية الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها، فإنه لا سبيل للعباد إلى تشخيص الملاكات والمصالح النفس الأمرية وأنه في أي مورد يلزم رعاية المصلحة كيفما اتفق وفي أي مورد لا يلزم إلا من طريق السمع وإيجاب الإحتياط في الموارد المشتبهة وعدمه. ولا بد وأن يكون إيجاب الإحتياط واصلًا إلى المكلف، وإلا فهو لا يزيد على نفس التكليف الواقعي؛ فكما أن احتمال التكليف لا يكون ملزماً عند العقل ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالي كذلك احتمال إيجاب الإحتياط، فإن قام دليل على وجوب الإحتياط في مورد فهو، ويكون ذلك بمنزلة المخصص لما انعقد عليه الإجماع: من أن بناء الشريعة على امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة - الذي كان مدرك الكشف - وحاكماً على ما استقل به العقل من الحكومة وكفاية الإمتثال الظني، ولا كلام فيه حينئذ؛ فيكون حال ما دل على إيجاب الإحتياط في بعض الموارد حال ما دل على المنع عن العمل بالظن القياسي، وسيأتي أنه لا إشكال فيه. وإن لم يقدّم دليل على إيجاب الإحتياط في مورد، فهو يكون كسائر الموارد التي انسدت باب العلم والعلمى فيها لا بد من اعتبار الظن فيه كشفاً أو حكومة (٢) ولا أثر لمجرد احتمال إيجاب الشارع الإحتياط فيه، فإن حكمه حكم

(١) أقول: كم فرق! بين صورة الشك في التكليف مع القطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده وبين الشك في اهتمام الشارع به. وما يحتاج إلى إيجاب الإحتياط هو الأخير، وهو أيضاً مجرى البرائة عقلاً، وما هو مجرى الإحتياط لدى العقل هو الأول، وفي مثله لا يكون نفي إيجاب الإحتياط رافعاً لإلزام العقل، لاحتمال اتكال إلزامه على حكم العقل به. نعم: لو تم ما ادعاه من الإجماع حتى في مثل المقام، أمكن دعوى مهملة الظن حتى فيها؛ ولكن الكلام في إتمام هذا الإجماع، كما مر غير مرة.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنه في فرض القطع باهتمام على فرض الوجود - كما هو الشأن في الدماء والأعراض - يستقل العقل بلزوم مراعاته؛ وفي مثله لا يلزم على الشارع إيجاب الإحتياط فيه، لإمكان اتكاله على حكم العقل. وما يلزم على الشارع إيجاب الإحتياط فيه هو صورة الشك في أصل الإهتمام، إذ هو الذي يستقل العقل فيه بالبرائة لا الأولى، كما تبيننا على ذلك في بعض الحواشي السابقة.

احتمال التكليف في كل واقعة واقعة من الوقائع المشتبهة؛ ولو كان البناء على فتح باب الإحتمال لكان احتمال عدم جعل الشارع حجية مطلق الظنون النافية للتكليف في جميع الموارد أقرب وأولى، لأنه يمكن أن يتوهم أنّ مقدمات الإنسداد إنّما تجرى لإثبات التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدها، فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف دون الظن النافي له (١) وإن كان هذا التوهم أيضاً فاسداً، فإن جعل الظن المطلق طريقاً محرزاً كجعل الظن الخاص طريقاً محرزاً، لا يفرق فيه بين كون المؤدى ثبوت التكليف أو نفيه.

وبالجملة: ليس حال الظن -بناء على الكشف- إلاّ كحال سائر الحجج الشرعية التي قام الدليل بالخصوص على اعتبارها من كونه طريقاً مثبتاً للواقع محرزاً له كالعلم على الاصول العملية؛ فلو فرضنا أنّ المورد ممّا تجرى فيه أصالة الحرمة في حد نفسه كان الظن المستنتج حجيته من دليل الإنسداد حاكماً عليها، كحكومته على سائر الاصول العملية مطلقاً، سواء كانت نافية للتكليف أو مثبتة له، فتأمل (٢) (٣)

(١) أقول: كيف يمكن هذه الدعوى، إذ من المقدمات الرخصة في مخالفة الموهومات، ولازمه الأخذ بظن عدم التكليف؛ وهذا عمدة الوجه في مرجعية الظن نفيًا وإثباتًا عند الإنسداد، ولولم نقل بأنّ الظن حجة نفيًا وإثباتًا.

(٢) وجهه: هو أنّه يمكن أن يفرق بين حجية الظن المطلق المستنتج حجيته من دليل الإنسداد وبين سائر الحجج الشرعية التي قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فإنّ حجية سائر الحجج لا تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية في المرتبة السابقة، بل نفس حجيتها تقتضي عدم جريان الاصول العملية في موردها؛ وهذا بخلاف الظن المطلق، فإنّ حجيته تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية أولاً التي منها أصالة الحرمة لينتقل إلى المقدمة الرابعة واستكشاف حجية مطلق الظن، فلا يمكن أن يكون الظن المطلق حاكماً على ما يتوقف حجيته عليه؛ فالأولى أن يقال: إنّهُ إن قام دليل على أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكماً على حجية الظن المطلق (٥) وإلاّ كان الظن حجة مطلقاً حتى في الأبواب الثلاثة، ولا ينفع احتمال ايجاب الاحتياط فيها (منه).

(٥) أقول: قد تقدم أنّ ذلك يتم في فرض الجهل باهتمام التكليف المشكوك، وإلاّ فع الجزم به لا يحتاج.

(٣) أقول: هذا التامل في محله؛ ولقد أجاد المقرر في بيان وجهه؛ فراجع.

وبناء على الحكومة فالأمر يدور مدار حصول الإمتثال الظني من غير فرق أيضاً بين الموارد، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على اعتبار الإمتثال العلمي؛ فلو ظن كون المرأة خلية يجوز للشخص تزويجها، لأن احتمال كونها ذات بعل موهوم، وقد أثبتنا في المقدمة الثالثة أنه لا يجب الإحتياط في الموهومات؛ وكذا الكلام في الأموال والدماء.

فنحصل: أنه لو بنينا على بطلان الإحتياط في كل واقعة واقعة - كما هو مفاد الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالي - وبنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل شبهة شبهة - كما هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين الشبهات - كانت النتيجة كلية سبباً ومورداً ومرتبة مطلقاً بناء على الكشف والحكومة، إلا إذا أمكن تحصيل المرتبة الإطمئنانى من الظن وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فإنه يكون مقدماً على غيره مطلقاً، قلنا بالكشف أو الحكومة.

وأما لو بنينا على بطلان الإحتياط في مجموع الوقائع - كما هو مفاد أدلة نفي العسر والخرج - أو بنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة في مجموع الشبهات - كما هو مقتضى لزوم الخروج عن الدين والمخالفة الكثيرة - كانت النتيجة مهملة (١).

ولا يخفى أنه يكفي في إهمال النتيجة أحد الأمرين: إما من عدم جواز الرجوع إلى البرائة في مجموع الشبهات وإن لم نقل ببطلان الإحتياط في المجموع بل بنينا على بطلانه في كل واقعة واقعة، وإما من بطلان الإحتياط في المجموع وإن قلنا بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل شبهة شبهة؛ وحيث إنه لا سبيل

في تقديمه على الظن إثبات إيجاب الإحتياط الشرعى، كما لا يخفى.

(١) أقول: ظاهر إطلاقه بقرينة التقابل مع الفرض السابق أنه يشمل الإهمال حتى على الحكومة؛ ولقد

تقدم ما فيه: من عدم معنى لإهمال حكم العقل بعد كون المناط بيده؛ فتدبر.

إلى القول ببطلان الإحتياط في المجموع لأنه يلزم من ذلك التبعض في الإحتياط ولم تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (١) فالقائل بإهمال النتيجة لابد وأن يلتزم بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في المجموع لا في كل شبهة شبهة، مع التزامه ببطلان الإحتياط في كل واقعة واقعة.

والإلتزام بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في المجموع إنما يمكن بأحد أمرين: إما بقطع النظر عن العلم الإجمالي بالتكاليف الثابتة بين الشبهات وفرض عدم كونه منجزاً لها وانحصار المدرك في بطلان الرجوع إلى البرائة بلزوم المخالفة الكثيرة أو الإجماع إن كان مفاده عدم جواز الرجوع إليها في المجموع، وإما بالبناء على أن العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية وإنما تحرم مخالفتها القطعية حتى يصح الرجوع في بعض الشبهات إلى البرائة لتكون النتيجة مهملّة.

وبعد البناء على إهمالها لابد من تعيينها عموماً أو خصوصاً (٢) والكلام في ذلك تارة: يقع على القول بالكشف، واخرى: يقع على القول بالحكومة. أما على القول بالحكومة: فالظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في التعميم بحسب الموارد والأسباب، لأنه لايتفاوت في حصول الإمتثال الظني عند العقل اختلاف الموارد والأسباب، لا استواء الكل فيما هو المناط: من تحقق الإمتثال الظني. ولا ينبغي الإشكال أيضاً في وجوب الإقتصار على المرتبة الإطمثناني وإن لم يكن وافياً بالأحكام، لأنه أقرب إلى العلم.

(١) أقول: فيا ليست يبين بأنه على التبعض لم لا ينتهي النوبة إلى المقدمة الرابعة التي شأنها تعيين دائرة الإحتياط أو مرجعية الطريق في الظن بلا اختصاصه بمقام دون مقام، كما أشرنا إليه أيضاً كراراً.

(٢) أقول: قد أشرنا سابقاً: بأن المناسب إخراج فرض الحكومة عن فرض إهمال النتيجة، بل الإهمال إنما يتصور على الكشف، وأن المعمات الخارجية جارية على هذا الممشى لا ممشى الحكومة. نعم: في ذليل كلامه: من أنه على الحكومة يتصور الإهمال في المرتبة دون غيره. وإن كان أقرب إلى الصواب، ولكنه حقه أن لا يستوى الإهمال أصلاً، إذ على الحكومة المدار على الأخذ بالأقرب الوافي بالفقه، فإذا فرض ذلك في الإطمثناني فهو من الأول متعين نتيجة بلا إهمال في البين كى يحتاج إلى معين خارجي.

ولا يتوهم: أن التعميم بحسب الموارد يقتضى التعميم بحسب المراتب - بالبيان المتقدم - فإن ما تقدم من استلزام التعميم مورداً للتعميم مرتبة إنما كان لأجل البناء على بطلان الإحتياط والبرائة في كل مسألة مسألة، وذلك كان يقتضى التعميم مرتبة كما كان يقتضى التعميم مورداً - بالبيان المتقدم - وأما لو بنينا على بطلان الرجوع إلى البرائة في مجموع الوقائع - كما هو مفروض الكلام - فالتعميم مورداً وسبباً لا يلزم التعميم مرتبة، لأنه في المورد الذى لا يمكن تحصيل الظن الإطمئنانى يرجع فيه إلى البرائة؛ فعلى القول بالحكومة الإهمال إنما يتصور بالنسبة إلى المرتبة فقط.

وأما على القول بالكشف: فيمكن فرض الإهمال بالنسبة إلى الجهات الثلاث: مورداً ومرتبة وسبباً (١) ولا بد حينئذٍ من التماس ما يعين النتيجة عموماً أو خصوصاً.

أما بحسب الموارد: فقد ادعى الإجماع على التعميم فيها [وقد ادعى الإجماع على التعميم بالنسبة إلى الموارد].

وقد اورد عليه: بأن المسألة من المسائل المستحدثة لا يصح دعوى الإجماع فيها.

والأولى التمسك للتعميم بحسب الموارد بما تقدم: من أنه بناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على اعتباره لا يفرق فيه بين مسائل الفقه وأبوابه، فتأمل. مع أن دعوى الإجماع فى

(١) أقول: بناء على الكشف لو لم يكن فى البين المقدمة الرابعة - المستلزم للإتكال فى بيان مجعوله إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب - فلا وجه لتعيين الحجّة فى الظن رأساً. وإن كانت مثل هذه المقدمة - المستلزم للإتكال إلى حكم العقل بتعين الأقرب فى تعيين مجعوله - فلا يتصور الإهمال فيه، إذ العقل لا إهمال فى حكمه ولا قصوره فى فهم ملاكته؛ والمفروض أن الشارع أيضاً أو كل فى تعيين الحجّة إلى العقل؛ فيكون باب الكشف من هذه الجهة باب الحكومة، إذ العقل على الحكومة أيضاً إنما يعين الحجّة بالمقدمة الرابعة؛ وكذلك على الكشف حرفاً بحرف بلا تصور إهمال فيه؛ وحينئذٍ لا يكاد يتفصى عن الشبهة فى الجمع بين حجية الظن على الكشف وإهماله.

المسائل المستحدثة يمكن توجيهها بما تقدم في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة.

وأما بحسب الأسباب: فقد ذكر للتعميم فيها وجوه ثلاثة:

الوجه الأول:

تساوى الأسباب وعدم رجحان بعضها على بعض، فلا بد من التعميم بحسبها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

وهذا الوجه يتوقف على إبطال ما يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض؛ وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض وجوه ثلاثة:

الأول: كون بعض الظنون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى غيره، بمعنى أن بعضها مما يقطع اعتباره في حال الإنسداد، بحيث يعلم أنه لو كان شيء حجة عند انسداد باب العلم لكان هو الحجة؛ وهذا يكفي في الترجيح، فيجب الأخذ بما علم اعتباره.

وقد اورد على هذا الوجه بما حاصله: أنه لا بد وأن تكون الحجة في حال الإنسداد وافية بمعظم الأحكام، على وجه لا يلزم عن الرجوع إلى الاصول العملية في الموارد التي لم تقم عليها الحجة المحاذير المتقدمة؛ وليس في أقسام الظنون ما يكون بهذه المثابة، فإن ما يعلم اعتباره بالإضافة إلى غيره هو الخبر الصحيح الأعلى، وهو ما زكى جميع الرواة بعد لين، ولم يعمل في تصحيح رجاله وتميز مشتركاته في سلسلة السند ما يكون مشتركاً بين الثقة والضعف بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات، ولم يكن موهوناً بمعارضة بعض الأمارات له وكان مما اعتمد عليه الأصحاب وعملوا به مفيداً للظن الإطمئنانى؛ فالخبر الواجد لهذه القيود هو الذى يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره من الأمارات في حال الإنسداد؛ وهو كما ترى! إذ ليس في ما بأيدينا من الأخبار

ما يكون بهذه المثابة إلا أقل قليل لا يفي بمقدار معتد به من الفقه، فضلاً عن أن يكون وافياً بمعظمه؛ على أنه لو فرض كثرت وأتته يفي بمعظم الأحكام، إلا أنه حيث يعلم إجمالاً بثبوت المخصصات والمقيدات له فيما بأيدينا من الأخبار فلا يجوز الإعتماد عليه، لأنه يكون حينئذ كظواهر الكتاب لا يجوز التمسك بها من جهة العلم الإجمالي بالمخصصات والمقيدات لها.

فان قلت: لو فرض عزة وجود هذا الصنف من الخبر وعدم كونه وافياً بمعظم الأحكام، لكان المتعين حينئذ هو التعدى عنه إلى ما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره ممّا يكون دون الخبر الصحيح الأعلائي، فان كان وافياً وإلا يتعدى إلى غيره ممّا هو المتيقن بالإضافة إلى غيره، وهكذا إلى أن يحصل فيما بين أصناف الأخبار ما يكون وافياً بمعظم الأحكام؛ فعلى هذا لا يجوز التعدى إلى كل أمانة، ولا موجب لتعميم النتيجة لكل ظن؛ مثلاً لو فرض أن الخبر المزكى رواه بعدل واحد مع كونه واجداً لسائر القيود والشروط المتقدمة كان كثير الوجود وافياً بالأحكام، فالواجب هو الإقتصار عليه، ولا يجوز التعدى عنه إلى مادونه ممّا كان فاقداً لبعض القيود الأخرى؛ ولو فرض أن هذا الصنف من الخبر أيضاً قليل لا يفي بالأحكام، فاللازم التعدى عنه إلى مادون ذلك ممّا يكون فاقداً لشرتين وهكذا؛ وبالأخرة لا بد وأن ينتهي الأمر إلى وجود ما يكون بقدر الحاجة.

قلت: ليس الخبر المزكى رواه بعدل واحد مع اشتماله على سائر الشرائط والأوصاف متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره، فانه ليس أولى من غيره ممّا زكى رواه بعدلين مع كونه فاقداً لبعض القيود الأخرى.

وبالجملّة: الخبر الواجد لجميع الأوصاف المتقدمة هو الذي يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره في حال الإنسداد؛ وما عدا ذلك من سائر أصناف الخبر ليس فيما بينها ممّا يكون متيقن الإعتبار، فإن احتمال الحجية في الخبر المشتمل على بعض الأوصاف الفاقدة لبعضها الآخر ليس أقوى من الخبر

الواجد لما فقدته غيره والفاقد لما وجده، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّ دعوى كون المتيقن في المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف والشروط المتقدمة ممّا لا شاهد عليها (١) بل الذي يكون متيقن الإعتبار في حال الإنسداد هو مطلق الخبر الموثوق به - ولو بواسطة عمل الأصحاب به واعتمادهم عليه - وإن كان فاقداً للشرائط المتقدمة.

نعم: الخبر الواجد للأوصاف إنّما يكون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حجّية الخبر الواحد، فإنّ القدر المتيقن دلالتها على حجّية الخبر الواجد للأوصاف لو ادعى عدم إطلاقها لمطلق الخبر؛ وأمّا القدر المتيقن في الحجّية في حال الإنسداد هو الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب، فإنّه لا يمكن أن يكون غيره حجّة في هذا الحال ولا يكون هو حجّة.

فما أفاده الشيخ (قدس سره): من أنّ المتيقن عند انسداد باب العلم هو الخبر المشتمل على القيود المتقدمة، يمكن منعه، وكأنّه اشتبه عليه ما هو المتيقن من دلالة أدلة حجّية الخبر مع ما هو المتيقن من دليل الإنسداد. والخبر الموثوق به بمثابة من الكثرة يفي بمعظم الأحكام، فلا وجه لتعميم النتيجة إلى مطلق ما يفيد الظن.

مع أنّه لو سلّم أنّ ما هو متيقن الإعتبار في المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف؛ ولكن نقول: إنّ ما هو المتيقن في المرتبة الثانية هو مطلق الخبر الموثوق به؛ ولا سبيل إلى دعوى أنّه إذا لم يكن المتيقن في المرتبة الاولى وافياً بالأحكام فليس في المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار بالإضافة؛ مع أنّه لو سلّم أنّه ليس في المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار، ولكن يوجد في المرتبة

(١) أقول: يكفي شاهداً نفس اليقين به من النتيجة، والتعدى منه إلى غيره محتاج إلى الشاهد. ولقد

أجاد «شيخنا الأعظم» في ذلك؛ ولا يناسب رمي مثل هذا الخريط في هذه الصنعة بالإشتباه.

نعم: لا بأس بالحاق مطلق الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب بالمرتبة الأعلى، ولو من جهة وجود متيقن في

البين دلّ على اعتباره؛ فتدبر.

الاولى ما يكون واجداً للأوصاف المتقدمة و كان مفاده حجية مطلق الخبر الموثوق به، فتكون نتيجة دليل الإنسداد هو الخبر الموثوق به، فإنه هو المتيقن في حال الإنسداد، وحيث إنه - بحمد الله - يفي بمعظم الأحكام، فلا موجب لتعميم النتيجة لمطلق الظن؛ فتدبر جيداً.

الوجه الثاني: (من الوجوه التي ذكروها لترجيح بعض الظنون على بعض) هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين الأخذ بما هو الأقوى، لأنه يلزم الإقتصار في مخالفة الإحتياط - الذي كان هو الأصل في حال انسداد باب العلم - على القدر المتيقن، وهو ما كان الإحتمال الموافق للإحتياط فيه بعيداً.

وفيه: أنّ القوة والضعف من الامور الإضافية لا يمكن ضبط مرتبة خاصة منها على وجه يمكن الإحالة عليها في تعيين النتيجة، مع أنّ تعيين النتيجة المهملة بالقوة والضعف لا يخلو عن إشكال، إذ من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الظن الضعيف حجة ولم يجعل الظن القوي حجة (١).

نعم: الترجيح بالقوة والضعف إنما يستقيم بناءً على الحكومة، فإنّ العقل يستقل بلزوم الأخذ بأقوى الظنون في مقام الخروج عن عهدة التكاليف. وأما بناء على الكشف - كما هو مفروض الكلام - فلا عبرة بالقوة والضعف، لأنّ الجعل الشرعي يدور مدار ملاك الواقعي، وقد لا تكون القوة ملاكاً في نظر الشارع.

(١) أقول: بناء على الكشف يأتي وجه يتعين في الظن، مع احتمال كون مناط الحجية في غيره، وحينئذٍ فلا محيص على الكشف من الإلتزام بايكال الشارع ما هو معمول لديه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة؛ وحينئذٍ لازمه تعيين ما هو الأقرب إلى الواقع من بين الظنون أيضاً؛ ولا بأس بضبطه بالإطميناني الوافي بمعظم الفقه - كما اعترف على الحكومة - بل قد أشرنا في بعض الحواشي السابقة: من أنه لا معنى على الكشف للإلتزام بالإهمال مع فرض كون النتيجة حجية الظن، إذ لا يخلو ذلك عن تهافت؛ فراجع ما فصلناه هناك.

الوجه الثالث: (من وجوه الترجيح) هو أنّ بعض الظنون مظنون الحجية والإعتبار، فيكون أولى من غيره؛ وقد ذكر للأولوية وجهان: أحدهما: كون مظنون الحجية أقرب إلى الحجية، فيجب صرف القضية المهملة إلى ما هو الأقرب إلى الحجية.

ثانيهما: أنّه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأنّ الظن بحجية ظن من الأمارات التي تفيد الظن بالواقع، فيكون ما ظن بحجيته للواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحة بدل الواقع على تقدير التخلف، لأنّ الظن بحجية ظن يلازم الظن بمصالح السلوكية على تقدير مخالفته للواقع، فيكون احتمال فوات الواقع وبدله موهوماً في موهوم؛ وهذا بخلاف الظن الحاصل من أمانة لم يظن بحجيتها، فإنه ليس فيه إلاّ الظن بمطابقة الواقع فقط؛ ولا إشكال أنّه لو دار الأمر بين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله وبين العمل بما يظن معه إدراك الواقع فقط، يتعين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة خصوص مظنون الحجية لا كل ظن (١)

و قد أفاد الشيخ (قدس سره) في تضعيف هذا الوجه بما حاصله: أنّ ما ذكر في الوجه الثاني من وجهي اعتبار مظنون الحجية لا يقتضى تعيين العمل بخصوص مظنون الحجية، بل أقصى ما يفيد هو أنّ العمل بما ظن حجيته أولى من العمل بما لا يظن حجيته، لا أنّه يتعين ذلك؛ مع أنّ هذا الوجه يرجع في

(١) لا يخفى: أنّ الفرق بين ما تقدم من «صاحب الفصول» و «المحقق» من اعتبار خصوص الظن بالطريق وبين ما قيل في المقام: من اعتبار خصوص مظنون الإعتبار في مقام تعيين النتيجة -بناء على كونها مهملة- هو أنّ ما تقدم من المحقق وأخيه كان مبنياً على أنّ مقدمات الإنسداد لا تقتضى إلاّ خصوص الظن بالطريق، سواء حصل معه الظن بالواقع أو لم يحصل. وأمّا ما قيل في المقام: فأنّما هو بعد الفراغ عن كون النتيجة هو الظن بالواقع، ولكن حيث كانت النتيجة مهملة، فالواجب هو العمل بالظن بالواقع الذي ظن بحجيته واعتباره، فتكون النتيجة اجتماعها معاً (منه)

الحقيقة إلى الترجيح بالقوة والضعف، وقد تقدم الجواب عنه؛ مضافاً إلى أنه يلزم على هذا عدم العمل بمطلق مظنون الحجية، بل يتعين العمل بما يظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما أفاده أخيراً، فإن الظن بحجية ظن يلزم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر، بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه أثر أصلاً.

و ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنه يكون أبعد عن مخالفة الواقع وبدله ممّا لا نعقله (١) فإنه لو فرض حصول ألف ظن لا يحصل من ذلك إلا الظن بادراك الواقع أو بدله؛ مثلاً لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد ثم حصل الظن بحجية الخبر عن الإستقراء ثم حصل الظن بحجية الإستقراء من الإجماع المنقول ثم حصل الظن بحجية الإجماع المنقول من أمانة ظنية أخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلا الظن بحصول الواقع أو بدله، وهذا حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد، والظنون المترتبة الأخرى لا توجب حصول ظن آخر، بل لا توجب قوة الظن بالواقع أو بدله الذي كان حاصلًا في المرتبة الأولى؛ فإفاده (قدس سره) بقوله: «مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية الخ» لا يخلو عن مناقشة.

(١) أقول: الظن بالحجية إذا أفاد الظن بالبدل، فشأنه قلب الوهم بالمصلحة بظن جبرانه؛ وحينئذٍ فكما ترامى الظنون بحجية شيء لا يوجب الظن المتأخر قلب الوهم في المتقدم بظن نفسه، فكيف لا يتفاوت ترامى الظنون المتأخرة مع عدمه في الظن بالجبران، إذا الظن الثاني ظن بالجبران وهو ببعده فقط، والظن الثالث يقلب هذا الوهم بالظن بالجبران، فقهرًا يوجب الثالث عدم زوال الظن بالجبران وهو مخالفه سابقة؛ ولئن شئت قلت: إن الظن الثاني ظن بالجبران وهو ببعده، والظن الثالث شأنه سد هذا الوهم وقلبه بالظن بالجبران، فقهرًا يكون أقرب إلى المصلحة وجبرانه؛ فتدبر تعرف.

و على كل تقدير: الصواب في الجواب عن الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أن يقال: إنّه إن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار أن مجرد الظن باعتبار ظن - وإن لم يتم دليل على اعتبار الظن - يكفي في صرف القضية المهملة ويقتضى أن تكون نتيجة دليل الإنسداد خصوص الظن الذي ظن باعتباره، فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ تعيين القضية المهملة لا بد وأن يكون بمعيّن قطعي الإعتبار (١) حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكل مزية ما لم يتم دليل على اعتبارها.

وتوهّم: أنّ رجحان الظن الذي ظن باعتباره على مشكوك الإعتبار وموهومه أمر قطعي وجداني فلا بد وأن يكون مرجحاً ومعيناً للقضية المهملة، واضح الفساد، فإنّ رجحان مظنون الإعتبار على أخويه وإن كان وجدانياً قطعياً، إلّا أنّ كونه مرجحاً ومعيناً للقضية المهملة ليس قطعياً بعد عدم قيام الدليل على الترجيح به، لما عرفت: من أنّه ليس كل مزية تقتضى الترجيح.

(١) أقول: قد أشرنا إليه سابقاً أيضاً: من أنه لو فرض أقربية المظنون الإعتبار إلى الواقع بجبرانه، فبذلك المناط الذي يحكم العقل بتعين الأخذ بالظن من بين المحتملات - ولو بحكم المقدمة الرابعة - لا بد وأن يؤخذ بكل ما هو أقرب إلى الواقع بجبرانه وجدانياً، وهو منحصر بمظنون الإعتبار. ولا يحتاج هذا التعيين حينئذٍ إلى دليل خارجي، كما لا يخفى.

نعم: في المقام شيء، وهو أنّ الترجيح بمظنون الإعتبار بالتقريب المتقدم مبنى على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؛ وإلا فلا وحتم كونها هي الطريق الواصل بطريقه، فلا يكفي حينئذٍ الترجيح المزبور لإثبات حجية هذا الظن ولو بإجراء مقدمات الإنسداد في تعيين الطريق مرة أو مراراً إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو ظنون متساوية؛ كما أنه لو احتمل كون النتيجة الطريق الغير الواصل رأساً، فلا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد أيضاً، لأنّ لازمه عدم ايكال الشارع تعين طريقه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة في الإنسداد الأولى ولا إليه في الإنسداد في الطرق؛ فلا يحصى إلّا من الإحتياط في دائرة الطرق ولو تبعضاً تخييرياً بلا تعيين حسب الفرض؛ وحينئذٍ لنا أن نقول: إن النوبة لا تنتهي إلى الإحتياط إلّا بعد عدم ايكال الشارع إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، ولازمه أيضاً عدم تخصيص الإحتياط في خصوص المظنون، لما عرفت: أنه من تبعات الايكال إلى مقدمات الإنسداد ثانياً مع الايكال في سابقه إلى المقدمة الرابعة؛ والفرض أنه مع ايكاله إليها لا يبقى مجال للإحتياط، كما لا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد ثانياً مع الايكال في سابقه إلى المقدمة الرابعة؛ ومع عدمه لا يختص أيضاً بما ظن [في] حجيته بالإنسداد الثاني بخصوص الظنون.

ولا يقاس الترجيح في تعيين الحجة الشرعية على الترجيح في الامور العادية، فإنه في الامور العادية يكفي أدنى مزية موافقة للغرض وميل النفس وملائمة الطبع لترجيح أحد الطرفين واختياره؛ وأما الامور الشرعية: فلا بد من أن يكون الترجيح بما ثبت حجيته واعتباره شرعاً أو عقلاً، ولا يكفي في الخروج عن الترجيح بلا مرجح مطلق المزية ما لم يقيم دليل على وجوب الترجيح بها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أن القضية المهملة المرددة بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين في خصوص مظنون الإعتبار (١) بترتيب مقدمات انسداد آخر، بأن يقال: إننا نعلم من مقدمات الإنسداد المتقدمة أن الشارع جعل لنا حجة وطريقاً إلى الأحكام المعلومة بالإجمال، وقد انسد علينا باب العلم به لتردد الطريق المجعول بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجعول لأنه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز أو لا يجب الإحتياط في جميع الأطراف: من مظنون الإعتبار أو مشكوكه وموهومه، فالعقل يستقل حينئذ بتعين الأخذ بمظنون الإعتبار وترك المشكوك والموهوم؛ ولو فرض تردد الظن بالإعتبار أيضاً بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، فلا بد من إجراء مقدمات انسداد ثالث لتعيين النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظن واحد أو ظنون متعددة، فيؤخذ بالجميع؛ فيكون الترجيح بمظنون الإعتبار لقيام دليل قطعي على الترجيح به،

(١) أقول: لا مجال لجعل الإنسداد في الطرق معيناً نتيجة الإنسداد الجاري في الأحكام، لأن انتهاء النوبة إلى الإنسداد الثاني فرع عدم كون النتيجة الواصل بنفسه، وذلك لا يمكن إلا بعدم إيكال العقل في الإنسداد الأول بالمقدمة الرابعة، والآ يستقل العقل بالأخذ بالأقرب فالأقرب؛ وربما يكون نفس الظن بالإعتبار طريقاً إلى الأقربى - بالتقريب المتقدم - فع حكمه به لا يبقى مجال لإهمال العقل وإجماله، كسى ينتهى النوبة إلى الإنسداد الثاني؛ ثم على فرض عدم الايكال إلى المقدمة الرابعة لإجمال لكشف حجية الظن رأساً، فالجمع بين حجية الظن وإهماله لا يخلو عن تهافت!

وهو مقدمات الإنسداد الثاني أو الثالث أيضاً إن وصلت النوبة إليه.
فيرد عليه: أنّ إجراء مقدمات الإنسداد الثاني والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة بحيث لا يمكن تعيينها إلا بمقدمات انسداد آخر، وليس كذلك، فإنه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن، لقبح الترجيح بلا مرجح؛ فلا إهمال حتى نحتاج إلى مقدمات انسداد آخر.

فان قلت: يمكن قلب الدليل بأن يقال: إنّ حكم العقل بعموم النتيجة موقوف على ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون وبمعونة الإنسداد الثاني يثبت المرجح لمظنون الإعتبار، فيرتفع موضوع حكم العقل بالتعميم الذي كان مبنياً على قبح الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: كما يصح أن يقال: إنّ العقل يستقل بعموم النتيجة لكل ظن بمجرد عدم ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون فلا إهمال حتى نحتاج إلى دليل الإنسداد، كذلك يصح أن يقال: إنّ العقل يستقل ببركة مقدمات الإنسداد بترجيح مظنون الإعتبار، فلا قبح في ترجيحه، فلا تعميم في النتيجة.

قلت: حكم العقل بالتعميم مقدّم بالرتبة على حكمه بترجيح مظنون الإعتبار بمعونة مقدمات الإنسداد الثاني، لما عرفت سابقاً: من أنّ نتيجة مقدمات الإنسداد لا بد من أن تكون واصلة إلى المكلف إتما بنفسها وإتما بطريقها (١) فإنه لا أثر لترتيب مقدمات لا تكون النتيجة منها واصلة لابنفسها

(١) أقول: قد عرفت سابقاً: أنّ النوبة لا ينتهي إلى تشكيل مقدمات الإنسداد في الطرق إلا في فرض كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه، وهو لا يمكن إلا بعدم إيكال الشرع في تعيين طريقه في الإنسداد الأول إلى المقدمة الرابعة؛ وإلا فلا يبقى معه مجال الإهمال، إذ العقل مستقل بالتعميم لولم يكن في البين أقرب إلى الواقع أو ببدله، فيعين فيه مع وفائه بالفقه؛ فتكون النتيجة حينئذ الطريق الواصل بنفسه.

كما أنّ الإنسداد الثاني أيضاً مشروط بإيكال العقل في تعيين الطريق في الإنسداد الثاني إلى المقدمة الرابعة من الأخذ بما هو أقرب الطرق إلى الطريق المجهول بالإنسداد الأول، وإلا فلا يكاد ينتهي النوبة إلى جريان

ولا بطريقها؛ وحيث استكشفنا من مقدمات الانسداد: أنّ الشارع جعل الظن في الجملة طريقاً إلى إحراز الأحكام وتردد الطريق المجعول بين أفراد الظن، فلا بد وأن يستقلّ العقل إقماً بالتعميم لجميع أفراد الظن وإقماً بتعيين بعض أفرادها؛ ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معيّن ومرجح لبعض الأفراد في تلك المرتبة - أي في مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات - وفي تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح والتعيين لبعض الأفراد، بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخر، وهو يتوقف على بقاء الإهمال والإجمال في الطريق المنسوب في المرتبة المتأخرة من أخذ النتيجة؛ والعقل يستقل في المرتبة السابقة بعموم النتيجة، لأنّه في تلك المرتبة لم يثبت الترجيح، فلا يبقى موضوع للإنسداد الثاني؛ فتأمل.

فتحصّل: أنّ الوجوه الثلاثة التي ذكرناها لترجيح بعض أفراد الظنون على بعض وتخصيص النتيجة ببعض المعيّن - رداً على ما ذكره في وجه التعميم من عدم الترجيح لبعض الأفراد على بعض - كلّها مخدوشة.

الوجه الثاني: (من وجوه التعميم)

هو ما حكى عن بعض الأعلام: من أنّ القاعدة وإن كانت تقتضى الإقتصار على مظنون الإعتبار إذا كان وافيّاً بمعظم الأحكام، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أنّ في مشكوك الإعتبار وموهومه مقيدات ومخصصات لمظنون الإعتبار، فيجب

المقدمات في الطرق، لإمعن الجزم بالايكال في أحد المراتب بالمقدمة الرابعة؛ فلا بد حينئذٍ من إجراء المقدمات إلى أن ينتهي هناك؛ ومع عدم الايكال بالرابعة مطلقاً، فلا بد من إجراء المقدمات إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو أمانة واحدة - ولو لم تكن ظناً - أو أمارات متساوية؛ ومع عدم الإنتهاء إليها فلا محيص من كون المرجع فيه الإحتياط تماماً أو تبعيضاً تخييرياً، كما لا يخفى.

وحيث إنّ عمدة الوجه في هذا الترتيب وتقديم بعضها على بعض بملاحظة ايكال الشرع إلى المقدمة الرابعة وعدمه في الإنسداد الأول أو مطلقاً؛ فتدبر فيما قلنا بعين الإنصاف.

العمل بالجميع.

وفيه أولاً: منع العلم الإجمالى. وثانياً: أنه يلزم الإقتصار على الأخذ بالمشكوكات أو الموهومات التى تكون كاشفة عن المرادات فى مظنون الإعتبار، ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات؛ فهذا الوجه لا يقتضى تعميم النتيجة إلى كل ظن.

الوجه الثالث:

ما حكى عن بعض المشايخ: من أن قاعدة الإشتغال تقتضى العمل بجميع أفراد الظنون، لأنّ الثابت من دليل الإنسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة، وحيث إنه لم يكن فى أفراد الظن ما يكون قدراً متيقناً وافياً بالأحكام، فلا بد من العمل بكل ما يحتمل الحجية.

وفيه: أنّ الإحتياط فى المسائل الاصولية يرجع إلى الإحتياط فى المسائل الفقهية (١) وقد تقدم (فى المقدمة الثالثة من مقدمات الإنسداد) بطلان الإحتياط فى المسائل الفقهية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنه على فرض كون النتيجة مهملة لا سبيل إلى تعميمها بأحد الوجوه الثلاثة؛ ولكن قد عرفت: أنه لا وجه لأن تكون النتيجة مهملة بعد البناء على بطلان الإحتياط فى كل واقعة واقعة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك؛ وعلى فرض كون النتيجة مهملة، فلا بد من الإقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنّه هو القدر المتيقن فى حال الإنسداد

(١) أقول: كم فرق بين دائرة الإحتياط فى كلية الأحكام وبين دائرة الإحتياط بين الأمارات المثبتة، وربما لا يستلزم الثانى حرجاً بخلاف الاولى؛ وقيام الإجماع على بطلان الإحتياط فى الاولى أيضاً لا يكاد يشمل الثانى، لوجود القائل به هنا وكلامه هناك؛ فتدبر.

فالأولى فى الجواب عنه أن يقال: بأنّ ايكال الشارع بالمقدمة الرابعة كما يعين الظن يوجب بطلان الإحتياط فى إجراء الإنسداد الثانى أيضاً، كما أشرنا إليه كرراً.

ويبقى بمعظم الأحكام الشرعية.

ولا وجه لأن يكون القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الأعلائي
 باصطلاح المتأخرين وهو الواجد للقيود والشروط المتقدمة، حتى يقال: إنه لا يفي
 بأقل قليل من الأحكام؛ مع أنه لو سلم كونه هو المتيقن، ففيما بين الأخبار التي
 دلت على حجية الخبر ما يكون واجداً للقيود والشروط، فلا محيص من البناء
 على كون النتيجة خصوص الخبر الموثوق به ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنه
 المتيقن الحقيقي أولاً، والمتيقن الإضافي ثانياً، وأنه مما قام ظن واحد على حجيته
 ثالثاً.

فسواء قلنا بصحة مقدمات الإنسداد أو لم نقل يكون الطريق المنصوب هو
 خبر الثقة، وهو بحمد الله واف بمعظم الأحكام؛ فلا محذور في الرجوع إلى الأصول
 العملية فيما لم يقم عليه خبر الثقة؛ فتأمل جيداً.

الأمر الثالث:

قد وقع الإشكال في خروج العمل بالظن القياسي عن عموم العمل
 بالظن المستنتج اعتباره من دليل الإنسداد بناء على الحكومة، بتوهم: أن
 الحكم العقلي غير قابل للتخصيص، فكيف يصح المنع عن الظن الحاصل من
 القياس مع استقلال العقل بكفاية الإمتثال الظني في حال انسداد باب العلم
 وعدم جواز الإقتصار على الإمتثال الإحتمالي.

وقد اجيب عن الإشكال بأجوبة متعددة، من أراد الإطلاع عليها مع
 ما فيها فليراجع فرائد الشيخ (قدس سره)

ولكن الإنصاف: أنه لا وقع لأصل الإشكال، فإن حكم العقل
 بكفاية الإمتثال الظني من أول الأمر مقيد ومعلق على عدم قيام الدليل القطعي
 على المنع عنه في مورد، مع أن القياس في الأحكام الشرعية ليس من السبب

العقلاني الذي يصح الإعتماد عليه (١) لعدم الإحاطة بمناطاتها، بخلاف الامور والأحكام العادية والعرفية، فإن ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض، بخلاف الأحكام الشرعية فإن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، والعقل إنما يستقل بكفاية الإمتثال الظني إذا كان حاصلًا من سبب عقلاني لا يكثر خطؤه؛ فع قطع النظر عن قيام الدليل القطعي على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الإمتثال الظني الحاصل من القياس بعد التفاته إلى كثرة خطؤه.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في خروج الإمتثال الظني الحاصل من

القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد.

نعم: ينبغي الإشكال في صحة أصل المنع عن العمل بالقياس كلية مع قطع النظر عن دليل الإنسداد مع أنه قد يصيب الواقع. وحل الإشكال إنما يكون بأحد أمرين: إما الإلتزام بأن الأحكام الواقعية مقيدة بما إذا لم يؤد إليها القياس، فلا يكون الحكم الواقعي في مورد القياس على طبق ما أدى إليه القياس فيكون النهى عن العمل به من باب الموضوعية، وإما الإلتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة السلوكية التي كانت في باب الطرق والأمارات، فيكون النهى عنه لمكان أن في العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقاً مفسدة غالبية على مصلحة الواقع؛ فتأمل.

(١) أقول: الأولى الإقتصار في الجواب بالجواب الأول من تعليلية حكمه، وإلا فلو بنينا على منجزته لا يفي هذا الجواب في دفعه، لأن تمام المناط في نظر العقل هو قرينه إلى الواقع لاجهة عقلائية، وربما يكون الظن القياسي أقرب من غيره إلى الواقع، كما لا يخفى. نعم: ربما يصير الإلتفات إلى كثرة خطائه موجباً لعدم حصول الظن منه، وأين ذلك وعمل البحث!

الأمر الرابع:

في الظن المانع والممنوع

وفيه وجوه:

والأقوى: اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع، فإنَّ حال الظن الممنوع حال الظن القياسي ممَّا قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظن المانع، فإنَّه ممَّا تعمه نتيجة دليل الإنسداد بلا مؤنة؛ بخلاف الظن الممنوع، حيث إنَّ اندراجه في النتيجة يتوقف على خروج الظن المانع عنها، فيكون حال الظن المانع والممنوع حال الأصل السببي والمسببي (١) وسيأتي في محله أنَّ الأصل السببي يمنع عن جريان الأصل المسببي، ولا يمكن العكس، لأنَّ اندراج الأصل السببي في عموم قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» لا يحتاج إلى مؤنة، بخلاف اندراج الأصل المسببي، فإنَّ شمول خطاب «لا تنقض اليقين» له يتوقف على خروج الأصل السببي عن العموم؛ ومن المقرر في محله: أنَّه إذا توقف شمول العام لفرد على خروج فرد آخر عنه فالعام لا يشمل ذلك الفرد، لا أنَّه يشمل ويخرج ما يكون داخلاً فيه بلا مؤنة، فإنَّ العام إنَّما يشمل الأفراد التي تكون متساوية الأقدام بالنسبة إلى اندراجها تحت عنوان العام؛ وسيأتي توضيح ذلك (إن شاء الله تعالى) في محله؛ والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل.

ودعوى: أنَّه لا يمكن حصول الظن بعدم حجية ظن آخر، مخالفة

(١) أقول: الأولى بناء على تعليقية حكم العقل في باب الإنسداد أن يقال: إنَّ المقتضى في الظن الممنوع تعليق وفي المانع تنجيزي، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذي لا يشمل الدليل باقتضائه إلا في ظرف عدم تأثير المقتضى في المانع؛ وكل مورد كان من هذا القبيل يستحيل مانعته، لأنَّه دوري؛ فمقتضى التنجيزي يؤثر أثره. وهذا التقريب أولى من تنظير المقام بباب الشك السببي والمسببي، حيث هنا عموم دائرين التخصص ولا عموم في المقام، كما لا يخفى.

للووجدان لا ينبغي الالتفات إليها. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل في المقام؛ فراجع.

خاتمة

يذكر فيها امور:

ونحن نقتصر على الإشارة إليها، لأنه قد تقدم جملة منها في المباحث السابقة، وجملة منها لا تستحق إطالة الكلام فيها، وإن كان الشيخ (قدس سره) قد أطنب البحث فيها.

الأول: في حجية الظن الحاصل من قول اللغوى في معانى الألفاظ الواردة في الروايات. وقد تقدم البحث عما قيل أو يمكن أن يقال في وجه ذلك.

الثاني: في حجية الظن بثوابة الراوى الحاصل من توثيق أهل الرجال. وتقدم أنّ الأقوى اعتبار الظن بذلك، لأنه يوجب حصول الوثوق بصدور الرواية، ومعه لا حاجة إلى دعوى انسداد باب العلم غالباً بثوابة الراوى من غير طريق إخبار أهل الرجال ولا يحصل من إخبارهم غالباً سوى الظن، فلو لم يكن الظن حجة يلزم إهمال ما تضمنته الأخبار من الأحكام، أو الرجوع إلى الاصول، أو الإحتياط؛ إلى آخر ما تقدم في مقدمات دليل الإنسداد.

وهذه الدعوى وإن كانت في محلها - كما تقدم سابقاً - إلا أنه لا يتوقف اعتبار الظن الحاصل من قول أهل الرجال عليها، بل لو فرض انفتاح باب العلم بثوابة الرواة كان الظن بالوثابة أيضاً حجة، لأنه يوجب الوثوق بالصدور الذى هو المناط في حجية الروايات.

الثالث: انسداد باب العلم في بعض موضوعات الأحكام لا يوجب اعتبار الظن فيه (١) فإنه لا يلزم من الرجوع إلى الاصول أو الإحتياط فيها محذور، إلا إذا تولّد من الظن فيها عنوان آخر كان هو الموضوع للحكم كـ «باب الضرر» فإنّ الظن بتحقيق الضرر يلازم الخوف الذي هو الموضوع في الحقيقة، بل قد يحصل الخوف من الشك أيضاً.

الرابع: لا عبرة بالظن في باب الاصول والعقائد، فإنه لا بد فيها من تحصيل العلم؛ وفي الموارد التي انسد فيها باب العلم يمكن الإلتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال، بمعنى أنه يلتزم بالواقعيات على ما هي عليها. وقد أطال الشيخ (قدس سره) الكلام في هذا المقام بلا موجب. وليكن هذا آخر ما أردنا ذكره من المباحث المتعلقة بالظن.

والحمد لله أولاً وآخراً.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) أقول: لا يخفى أنّ لازم مقالة القائل بالتبعيض في الإحتياط ومرجعية الظن في مقام الإسقاط: أن يلتزم في الموضوعات عند الإضطراب بغير المعين الأخذ بطرف المظنون لو كان، لجريان تمام مقدماته فيه؛ ولا أظن التزمه به، وليس ذلك إلا من جهة منع تمامية المقدمة الرابعة في تعيين الظن في مقام إسقاط التكليف به؛ ولعمري! أنّ ذلك من الشواهد على بطلان مسلك التبعيض في باب الإنسداد، علاوة عما ذكرنا: من أنّ لازم التعيين في الظن والترخيص في غيره مطلقاً - كما هو ظاهر كلامه - سقوط العلم عن المنجزية رأساً؛ مضافاً إلى أنّ مقتضى محذور الخروج عن الدين - ولو لم يكن علم إجمالي - وجود منجز آخر في البين، ومعه ينحل العلم الإجمالي رأساً ولا يبقى معه أثر؛ وحينئذ كان لتعيين المنجز الآخر بالمقدمة الرابعة مجال.

وهذا البيان أيضاً قلنا ببطلان الإحتياط رأساً حتى تبعيضاً، كما لا يخفى؛ فتدبر، ولقد أشرنا إلى وجه التأمل في بعض الحواشي السابقة.

المقام الثالث

في الشك

وقبل الخوض في المباحث ينبغي تقديم امور:

الأمر الأول:

إنّ الشك في الشيء قد يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي كالشك في عدد ركعات الصلاة، حيث إنه يوجب تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة. وقد يؤخذ موضوعاً لحكم ظاهري، وهو المقصود بالبحث في المقام. ومتعلق الشك قد يكون حكماً جزئياً أو موضوعاً خارجياً، وقد يكون حكماً كلياً - على ما مرّمتا مراراً من بيان الفرق بين الحكم الجزئي والكلي - والغرض من البحث إنها هو بيان ما هو الوظيفة عند الشك في الحكم الكلي؛ وقد يبحث عن الشك في الحكم الجزئي أو الموضوع الخارجي استطراداً. والوظيفة المقررة لحال الشك هي الاصول العملية، وهي على قسمين: منها: ما تختص بالشبهات الخارجية كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز ومنها: ما تعم الشبهات الحكيمة، وعمدتها الاصول الأربعة، وهي: الإستصحاب والتخيير والبرائة والإحتياط؛ وقد تقدم في صدر الكتاب بيان مجارها؛ وإجماله: هو أنه إما أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولاً. وعلى الثاني: إما أن يكون التكليف معلوماً بفصله أو نوعه أو جنسه، أولاً. وعلى

الأول: إما أن يمكن فيه الإحتياط، أولاً. فالأول مجرى الإستصحاب، والثاني مجرى الإحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البرائة.

الأمر الثاني:

ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) في المقام وفي مبحث «التعادل والتراجيح» أنّ الوجه في التنافي بين الأمارات والاصول العملية هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وما هو المناط في الجمع بين الأمارات والاصول هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

والتحقيق: أنّ التنافي بين الأمارات والاصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري؛ وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فإنّ التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري إنّما كان لأجل اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والوجوب والحرمة وغير ذلك من المحاذير الملاكية والخطابية المتقدمة؛ وقد تقدم طريق الجمع بينهما؛ وأين هذا من التنافي بين الأمارات والاصول؟ فإنه ليس في باب الأمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك، بل ليس المجعول في باب الأمارات إلاّ الطريقية والوسطية في الإثبات وكونها محرزة للمؤدى؛ ووجه التنافي بينها وبين الاصول إنّما هو لمكان أنه لا يجتمع إحراز المؤدى في مورد الشك فيه مع إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إذا كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدى الأمانة؛ ورفع التنافي بينها إنّما هو لحكومة الأمارات على الاصول (١) وسيأتي

(١) أقول: ما هو صريح كلمات «شيخنا العلامة» في المقام وفي باب «التعادل والتراجيح» هو أنّ مفاد الاصول حكم ثابت في ظرف الشك بالحكم الواقعي ومفاد الأمانة نفس الحكم الواقعي، فقهرأ يكون مفاد الاصول بحسب الرتبة متأخرة عن مفاد الأمانة؛ ولازم هذا التأخر: أنه لو فرض قيام دليل على الأمانة كان رافعاً لموضوع الأصل إن كان علمياً وجدانياً، والأكان حاكماً عليه؛ ومن هذا البيان ظهر: أنه (قدس سره) ما التزم بالتنافي بين مفاد الأصل ومفاد نفس الأمانة وبين الحكم الواقعي والظاهري من جهة اختلاف الرتبة وأنّ هذا

تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في آخر الإستصحاب .
 وإجماله: هو أن الأمارات إنما تكون رافعة للشك الذي اخذ موضوعاً في
 الاصول العملية، لا رفعاً وجدانياً بنفس التعبد بالأمانة، بل رفعاً تعبيرياً بثبوت
 المتعبد به؛ وبذلك تفترق «الحكومة» عن «الورود» كما يفترق «الورود» عن
 «التخصص» بأن خروج فرد عن موضوع الحكم في «الورود» إنما يكون بعناية
 التعبد، وفي «التخصص» بلا عناية التعبد، بل بالتكوين، كخروج الجاهل
 عن العالم؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإستصحاب،
 وبتينا الوجه في حكومة الإمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الاصول،
 وحكومة الاصول بعضها على بعض؛ فراجع.

الأمر الثالث:

لا يجوز إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إلا بعد الفحص واليأس
 عن وجود أمانة على أحد طرفي الشك، لما عرفت: من أن الأمارات تكون
 حاكمة على الاصول، فلا يجوز الإعتماد على الاصول مع احتمال وجود أمانة
 في مورد الشك إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأمانة؛ وسيأتى مزيد
 توضيح لذلك .

الأمر الرابع:

قد عرفت: أن الوظيفة المقررة للشك إنما هو الاصول العملية؛ والتي

الإختلاف يوجب «الحكومة» أو «الورود» بين دليلها، فجعل وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري نفس
 اختلاف الرتبة، ووجه الجمع بين دليلها حكومة أحدهما على الآخر بلا اشتراك بين المقامين في وجه الجمع
 وتناف بين المدلولين بنفسهما مع قطع النظر عن دليلها؛ فن أين ظهر: أن وجه التنافي بين المقامين واحد ووجه
 الجمع واحد؛ إذ صريح كلامه منع التنافي بين المدلولين محض اختلاف الرتبة وأن هذا الإختلاف الرتبي موجب
 للجمع بين دليلها بالحكومة أو الورد، فتأمل في كلماته، لعمري! أن هذا المقدار واضح لا يستأهل رداً.

تجرى في الشبهات الموضوعية والحكمية وتعم بها البلوى وتطرد في جميع أبواب الفقه تنحصر في الاصول الأربعة، وهى: البرائة والإشتغال والتخير والإستصحاب؛ وحيث إنّ مباحث التخير قليلة لا يستحق أفراد فصل يخصه، فالأولى التعرض لمباحثه في ضمن مباحث البرائة، وعقد فصول ثلاثة للبرائة والإشتغال والإستصحاب.

الأمر الخامس:

قد تقدم: أنّ مجرى البرائة إنّما هو الشك في التكليف، وهو على أقسام: لأنّ الشك قد يكون في التكليف النفسى الإستقلالى وقد يكون في التكليف الغيرى، وعلى كلا التقديرين: قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية؛ والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية؛ ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية تارة: يكون فقد النص، واخرى: يكون إجمال النص، وثالثة: يكون تعارض النصين؛ ومناطق البحث في جميع هذه الأقسام وإن كان متحداً، إلاّ أنّه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضى أفراد البحث عنه؛ فالأولى: أفراد البحث عن كل واحد من هذه الأقسام بخصوصه؛ وسيأتى أنّ محل النزاع بين الاصول والأخبارى خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، دون سائر الأقسام.

الأمر السادس:

قد يتوهم: أنّ البحث عن مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة يغنى عن البحث عن مسألة البرائة والإشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى؛ فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحداهما عن الحظر والإباحة وفي الاخرى عن البرائة والإشتغال. ولكن التحقيق: أنّ البحث عن إحداهما لا يغنى عن البحث عن

الآخري، لأنّ جهة البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البرائة والاشتغال من وجهين:

أحدهما: أنّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأولى بحسب ما يستفاد من الأدلة الإجتهدية، والبحث عن البرائة والاشتغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولى، فللقائل بالإباحة في تلك المسألة أن يختار الاشتغال في هذه المسألة وبالعكس.

ثانيهما: أنّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائة والاشتغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجية كالتغني؛ فتأمل.

وقد يقال: إنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البرائة والاشتغال بعد ورود البيان. وهذا ظاهره فاسد إن اريد من القبليّة والبعديّة الزمانية، إلّا أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البرائة والاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء؛ وعلى كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلاً عن عينية إحداهما للآخري.

نعم: من قال في مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائة؛ ومن قال في تلك المسألة بالإباحة فهو في فسحة عن إقامة الدليل على البرائة، بل على الطرف إقامة الدليل على الاشتغال؛ فالذى اختار في مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغني عن إقامة الدليل على ما يختاره في مسألة البرائة والاشتغال ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدّعه، وقد لا يستغني ذلك، فتأمل جيّداً.

الأمر السابع:

قد يتوهم: أنه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الإحتياط، فعلى الاصولى القائل بالبراءة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة بعد الفحص إلى البراءة والأخبارى فى فسحة عن ذلك .

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، فإن لزوم الإحتياط فى الشبهات قبل الفحص إنما يكون بمناط تكون الشبهة فاقدة له بعد الفحص، فإن استقلال العقل بوجود الفحص فى الشبهات إنما يكون لوجهين: أحدهما ثبوت العلم الإجمالى بوجود تكاليف إلزامية فيما بين الشبهات. ثانيها حكم العقل بوجود أعمال العبد ما تقتضيه وظيفته: من السؤال والفحص عن مرادات المولى وعدم الإعتما د على أصالة العدم، فإن الطريقة المألوفة بين العبيد والمولى العرفية هى ذلك - وقد تقدم فى بعض المباحث السابقة توضيح ذلك - وهذان الوجهان لا يجريان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالى بالفحص وإعمال العبد على ما تقتضيه وظيفته؛ فعلى الأخبارى أيضاً إقامة الدليل على اتحاد حكم الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص؛ كما أنه على الاصولى إقامة الدليل على البراءة.

إذا عرفت ذلك، فلنشرع فيما يتعلق بالفصل الأول من المقام الثالث من المباحث.

المبحث الأول

فى حكم الشك فى التكليف فى الشبهة التحريمية لأجل فقدان النص.

والأقوى: أنه تجرى فيه البراءة وفاقاً لقاطبة الاصوليين خلافاً لقاطبة

الأخباريين.

وقد استدل على البرائة بالأدلة الأربعة.

أما الكتاب: فبآيات منها: قوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها» (١) والاستدلال بها مبنى على أن يكون المراد من «الموصول» التكليف ومن «الاياء» الوصول والإعلام، فيكون المعنى «لا يكلف الله نفساً إلا بتكليف واصل إلى المكلف» وفي حال الشك لا يكون التكليف واصلاً، فلا تكليف.

و فيه أولاً: أن المحتملات في الموصول ثلاثة: أحدها: ما ذكر في تقريب الاستدلال. ثانيها: أن يكون المراد من «الموصول» المال ومن «الاياء» الملك، فيكون المعنى: «لا يكلف الله نفساً بمال إلا بما ملكه» ثالثها: أن يكون المراد من «الموصول» مطلق الشىء، ومن «الاياء» الإقدار، أى «لا يكلف الله نفساً بشىء إلا بما أقدرها ومكّنها عليه».

و الآية المباركة ليس لها ظهور في الوجه الأول؛ بل يمكن أن يقال بظهورها في الوجه الثالث، لظهور «الموصول» في كونه مفعولاً به؛ وعلى الوجه الأول لا بد وأن يكون «الموصول» مفعولاً مطلقاً، لأنه لا يعقل أن يتعلق التكليف بالتكليف إلا على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق.

ولا يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف والمال والشىء (٢) فإنه لا جامع بين المفعول به والمفعول المطلق، لأنّ نحو تعلق الفعل بالمفعول به يباين نحو تعلقه بالمفعول المطلق.

(١) سورة الطلاق الآية ٧

(٢) أقول: لو لم نقل بأنّ تعلق الفعل بالجامع بين المفاعيل تعلق آخر غير مرتبط بأحد التعليقات الثلاثة، مع أنه لو كان ذلك بنحو الدالين والمدلولين لا بأس بتعلقه بالموصول المتخصص بالخصوصيات بدال آخر، وكان تعلقه بكل خاص نحواً من التعلق غير الآخر، كما لا يخفى.

نعم: ربّما يستظهر من استشهاد الإمام - عليه السلام - بالآية المباركة عن السؤال عن تكليف الناس بالمعرفة، وجوابه - عليه السلام - «لا، على الله البيان - لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها» (١) أنّ المراد من «الموصول» التكليف، لا المال ولا مطلق الشيء، فيكون المراد من «الابتاء» الوصول والإعلام؛ وإن كان يمكن أن يقال: إنّ المراد من المعرفة المسئول عنها المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنبوة الخاصة ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية بوجود الباري تعالى، فإنّ المعرفة الإجمالية لا يمكن أن تتعلق بالتكليف بها إلّا على وجه دائر؛ والمعرفة التفصيلية لا يمكن إلّا باقدار الله تعالى عليها، لأنّه لا يتمكن العبد من ذلك إلّا بعناية الله تعالى وإقداره، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعم من التكليف وموضوعه، وإيتاء كل شيء إنّما يكون بحسبه، فإنّ إيتاء التكليف إنّما يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون باعطاء الله تعالى وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون باقدار الله تعالى عليه، فإنّ للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار؛ ولا يلزم أن يكون المراد من «الموصول» الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

وتوهم: أنّ المفعول به لا بد وأن يكون له نحو وجود وتحقيق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجباً لا يجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضة التحقق والوجود (٢) كزيد في قولك: «إضرب زيداً» فإنّ زيداً كان موجوداً قبل ورود الضرب عليه - وعلى ذلك يبتنى إشكال «الزخمشري» في

(١) اصول الكافي: كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث ٥

(٢) أقول: لو كان المراد من التكليف معناه اللغوي من الكلفة فلا بأس بجعل «الموصول» عبارة عن الخطاب والحكم مع الإلتزام بهذه القاعدة في المفعول به بلا عناية، إذ معنى الآية حينئذٍ «إنّ الله لا يوقع العباد في كلفة حكمه وخطابه إلّا خطاباً أعلمه لهم وآتاهم» وهذا المقدار يكفي للقائل بالبرائة.

قوله تعالى: «خلق الله السماوات» من أنه لا يمكن أن تكون السماوات مفعولاً به لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها مع أن المشهور جعلوا السماوات مفعولاً به فعلى هذا لا يمكن أن يتعلق التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لأنه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به بل وجوده إنما يكون بنفس إنشاء التكليف لأن المفعول المطلق من كفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله - فاسده، فإن المفعول المطلق النوعى والعددى يصح جعله مفعولاً به بنحو من العناية؛ مثلاً الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الايجاب والإنشاء وليس لهما نحو تحقق فى المرتبة السابقة، إلا أنهما باعتبار ما لهما من المعنى الإسم المصدرى يصح تعلق التكليف بهما. نعم: هما بمعنى المصدر لا يصح تعلق التكليف بهما، فتأمل.

وثانياً: على فرض ظهور الآية الشريفة فى إرادة التكليف من «الموصول» وإرادة الوصول والإعلام من «الاياء» فأقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو أن المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلا بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد (١) وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك فى التكليف بعد البعث والإنزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التى لا دخل للشارع فيها، فالآية المباركة لا تدل على البرائة، بل مفادها مفاد قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» (٢)

وقد قيل: إن هذه الآية أظهر الآيات التى استدلت بها للبرائة. وأنت خبير: بأن مفادها أجنبى عن البرائة، فإن مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجة، كما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها على

(١) أقول: إذا كان المراد من بعث الرسل إتمام الحجة بالايصال إليهم يكفى هذا المقدار للقائل بالبرائة. نعم: لو كان المراد مجرد بعث الرسل واقعاً ولولم يصل إلى العباد لا يفيد ذلك للبرائة؛ ولكن بهذا المعنى لا يصح حتى بالنسبة إلى الامم السابقة، كما لا يخفى.

حكم مشتبه الحكم من حيث إنه مشتبه، فهي أجنبية عما نحن فيه .
 كما أنّ مفادها أجنبي عما زعمه الأخباريون: من دلالتها على نفي
 الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بتقريب: أنّ الملازمة تقتضى ثبوت
 العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفي
 العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه
 عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع وإلّا احتاج التعذيب إلى بعث الرسل .
 وأنت خبير: بأنّ الرسول في الآية الشريفة كناية عن الحجة، فيعمّ
 الرسول الباطني والرسول الظاهري .

وقد قيل في ردّ مقالة الأخباريين: إنّ أقصى ما تدل عليه الآية المباركة
 هو نفي فعلية التعذيب قبل بعث الرسل، والملازمة المدعاة إنّما هي بين حكم
 العقل واستحقاق العقوبة؛ ونفي فعلية العذاب لا يقتضى نفي الملازمة، فإنّه من
 الممكن أن يكون الشارع قد حكم بجرمة ما استقل بقبحه العقل وكانت مخالفة
 الحكم الشرعي تقتضى استحقاق العقوبة، ولكن الشارع تفضّل بالعفو وأخبر
 به، كما تفضّل بالعفو عن نيّة السيئة (١) و كما تفضّل بالعفو عن الصغائر عند
 الإجتناّب عن الكبائر (٢) وكما تفضّل بالعفو عن الظهار مع حرمة (٣) على
 ما قيل .

ولا يخفى ما فيه - أمّا أولاً: فلأنّ الإستدلال بالآية المباركة على البرائة
 لا يجتمع مع القول بأنّ مفادها نفي فعلية التعذيب لا استحقاقه (٤) لأنّ النزاع في
 البرائة إنّما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا في

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٧ و ٨ و ١٠

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس الحديث ٥ و ٤

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الظهار الحديث ٢

(٤) أقول: ذلك كذلك لولا دعوى عدم القول بالفصل بين نفي الفعلية في الشبهات مع نفي الاستحقاق

بين المجتهدين والأخباريين - كما هو المدعى في كلماتهم - فراجع .

فعلية العقاب؛ فالإستدلال بها على البرائة يتوقف على أن يكون المراد من نفي العذاب نفي الإستحقاق؛ وذلك ينا في ردّ مقالة الأخباريين المنكرين للملازمة بما تقدم: من أن المراد من نفي العذاب نفي الفعلية لا الإستحقاق؛ وإلى ذلك ينظر كلام المحقق القمي (ره) حيث قال: «إنّ من جمع في الآية بين الإستدلال بها على البرائة وبين ردّ الأخباريين لإثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين».

وأما ثانياً: فلأنّ الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفي التعذيب والتفضل بالعفو لا يجتمعان، لأنّه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجري بفعل الحرام، فإنّ الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفو عنه، فيلزم لغوية جعل الحرمة (١)

نعم: لا مانع من الإخبار بالعفو بالنسبة إلى المعصية التي لا يكون الإخبار به موجباً للتجري وإقدام العباد عليها، كالإخبار بالعفو عن نية السيئة، فإنّ المخبر به هو العفو عن نية السيئة المجردة عن تعقبها بالسيئة؛ ولا يمكن للعبد التجري على ذلك، فإنّ القصد والتجري على النية المجردة لا يعقل، إذ لا يتحقق العزم على العزم المجرد.

وكالإخبار بالعفو عن الصغائر عند الإجتناح عن الكبائر، فإنّ المخبر به هو العفو عن الصغائر إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر مادام العمر وفي تمام أزمنة حياته (٢) ولا يمكن بحسب العادة أن يعتقد الشخص أنّه يجتنب عن الكبائر في مدّة حياته حتى يتحقق منه التجري والإقدام على الصغائر اعتماداً

(١) أقول: يكفي في صحة جعله إحداث موضوع العفو وإبراز مقام الغفورية، إذ فيه مصلحة ظاهرة يكفي لتصحيح إنشاء الحرمة في مورد مع العفو، فلا يلزم من كشف العفو عن عدم الحرمة، كما توهم في الظاهر. نعم: الأولى أن يقال: إنّ الظاهر من الآية والتعبير بـ «ما كنا معذبين» أنّ مثل هذا ليس شأننا، وهذا غير باب العفو الذي شأنهم العذاب مع عفوهم عنهم رأفة ورحمة، كما لا يخفى.

(٢) أقول: في هذا الشرط نظر.

على العفو عنها، لأنه بعد التفاته إلى أنّ العفو عنها مشروط بعدم ارتكاب الكبيرة
أبداً مادام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجباً لتجزيه.
وأما العفو عن الظهار فلم يثبت وإن قيل به، وآية الظهار لا تدل على
ذلك، ولو ثبت العفو عنه فلا بد من القول بعدم حرمة.

ثم إنه قد استدل للبراءة بآيات أخرى لا دلالة لها على ذلك.
فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان الأخبار التي استدل بها للبراءة.
أظهرها وعمدتها «حديث الرفع» وهو قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع عن امتي
تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما
اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق»

واشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب واعتمادهم عليه يغني عن
التكلم في سنده، مع أنه من الصحاح؛ فالهمم بيان فقه الحديث وما يستفاد
منه، وذلك يتم برسم أمور:

الأمر الأول:

لا يصح استعمال «الرفع» وكذا «الدفع» إلا بعد تحقق مقتضى
الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشيء لكان موجوداً في وعائه
المناسب له، سواء كان وعائه العين والتكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع،
لوضوح أنّ كلاً من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوماً في حد ذاته لا
وجود له ولا اقتضاء الوجود؛ فالعناية المصححة لاستعمال كلمة «الرفع» و
«الدفع» إنّما هي بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار مما لا بد منه
في صحة استعمالهما؛ وبعد ذلك يفترق «الرفع» عن «الدفع» فإن استعمال
«الرفع» إنّما يكون غالباً في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في

المرتبة السابقة عن ورود الرفع، و «الدفع» يستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى لوجود الشيء قبل إشغاله لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له؛ فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضى للوجود. ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال «الرفع» بدل «الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية، فإن الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة (١) لأن بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض في كل آن؛ فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق؛ فاستعمال «الرفع» في مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأن غلبة استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

ومما ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر: أنه لا مانع من جعل «الرفع» في الحديث المبارك بمعنى «الدفع» في جميع الأشياء التسعة المرفوعة؛ ولا يلزم من ذلك مجاز في الكلمة، ولا في الإسناد.

أما عدم المجازية في الإسناد: فلما سيأتي من أن إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير وإضمار.

وأما في الكلمة: فلما عرفت: من أن حقيقة الرفع هي الدفع، فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره في جعل الحكم وتشريعه في الموارد التسعة.

(١) أقول: ذلك كذلك لو كان مصحح صدق «الرفع» مجرد منع المقتضى عن تأثيره؛ وأما لو قلنا بأن المصحح في صدقه علاوة عن ذلك عدم قصور في تأثير المقتضى في زمان سابق عن وروده قبل «الدفع» المعتبر فيه المقارنة، فلا مجال حينئذٍ لتصحيح صدقه على الدفع بتدرجية إفاضة الفيض عليه، إذ تشبه ذلك باثبات اللغة بالعرفان!.

غايته أنه في الثلاثة الأخيرة - وهي الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق - يكون المراد دفع المقتضى عن تأثيره في أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له مئة على العباد وتوسعة عليهم؛ وسيأتي بيان المراد من الحكم الذي كان له اقتضاء الجعل والتشريع في الحسد وأخويه.

وفي غير «ما لا يعلمون» من الخمسة الآخر - وهي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا إليه - يكون المراد دفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم واطراده لحال النسيان والإضطراب والإكراه والخطأ وما لا يطاق؛ فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد؛ وسيأتي أن التخصيص في ذلك يكون من التخصيص الواقعي وليس من التخصيص الظاهري.

وفي «ما لا يعلمون» يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها في إيجاب الإحتياط، مع أن ملاكاتها كانت تقتضى إيجاب الإحتياط (١)

ويظهر من الشيخ (قدس سره): أن «الدفع» من أول الأمر ورد على إيجاب الإحتياط، لا أنه ورد على مقتضيات الأحكام الواقعية من حيث تأثيرها في إيجاب الإحتياط.

قال (قدس سره): «و حينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الإحتياط والتحفظ فيه الخ».

ولا يخفى ما فيه من المسامحة، فإن المراد من «الموصول» في قوله - صلى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» نفس الأحكام الواقعية، لأنها هي

(١) أقول: ليس المراد نفي نفس المقتضيات الواقعية جزماً ولا تأثيرها في الأحكام الواقعية كذلك، بل المراد نفي «ما لا يعلمون» بالعناية، باعتبار نفي تأثيرها الذي هو عين أثرها من إيجاب الإحتياط ظاهراً؛ ومرجع كلام الشيخ (قدس سره) أيضاً إلى ذلك؛ فتدبر فيه.

المجهولة، وما اريد من «الموصول» هو المرفوع، فلا بد وأن يرد الرفع على الحكم الواقعي (١) وإن كانت نتيجة رفعه عدم ايجاب الإحتياط، لأنه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهو ينافي ما عليه اصول المخطئة.

و ورود الرفع على الأحكام الواقعية على وجه ينتج عدم ايجاب الإحتياط لا يمكن إلا بأن يراد دفع الأحكام الواقعية عن تأثير مقتضياتها في ايجاب الإحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهة والإقتحام فيها.

وتوضيح ذلك: هو أن أدلة الأحكام لما كانت قاصرة لأن تتكفل بيان وجود الأحكام في زمان الشك فيها - كما أنّ نفس الجعل والتشريع الأول للأحكام لا يمكن أن يتكفل لحال الشك فيها - فلا بد من جعل ثانوي يكون هو المتكفل لبيان صورة الشك في الحكم من ثبوته وعدم ثبوته؛ فيكون هذا الجعل الثانوي متمماً للجعل الأول ليس له ملاك يخصه؛ نظير ما دلّ على اعتبار قصد التقرب في العبادات، حيث إنّ الأمر الأول لا يمكن أن يتكفل ببيان اعتبار ذلك، بل لابد من جعل ثانوي يتكفل ببيان ذلك ويكون من متممات الجعل الأول؛ وقد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه في كثير من الموارد نحتاج إلى متمم الجعل بجعل ثانوي.

والحكم الذي يتكفله الجعل الثانوي يختلف، فقد يكون حكماً واقعياً باضافة قيد في المأمور به الواقعي؛ مثل ما دلّ على اعتبار قصد التقرب، ومثل ما

(١) أقول: الأول أن يقال: لو كان المراد من «الرفع» الرفع الحقيقي كيف يعقل وروده على الحكم الواقعي في ظرف الجهل به؟ إذ العدم في ظرف الجهل بشيء يستحيل وروده على الشيء الملحوظ في الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه؛ فلا يحصى من كون المراد به رفعه بالعناية، ومرجهه إلى رفع أثره حقيقة؛ فالرفع الحقيقي متوجه إلى ايجاب الإحتياط بدوياً، بلا توجيهه إلى «ما لا يعلمون» ولو بيننا على التصويب واختصاص الحكم بالعالمين؛ فتدبر تعرف.

دلّ على اعتبار غسل المستحاضة قبل الفجر.

وقد يكون حكماً طريقياً، مثل ما دلّ على وجوب السير للحج قبل

الموسم.

وقديكون حكماً ظاهرياً، وهو ما إذا اخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه، فإنّ الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون حكماً واقعياً، بل لا بد أن يكون حكماً ظاهرياً، على اختلاف مفاده، فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعي في موطن الشك بجعل ايجاب الإحتياط، وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعي بلسان الحل والترخيص، كقوله -عليه السلام- «كل شيء لك حلال» أو بلسان الرفع، كقوله -صلّى الله عليه وآله- «رفع عن امتي تسعة أشياء» ومنها ما لا يعلمون.

وهذا الإختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعية ومناطاتها، فقد يكون الملاك بمرتبة من الأهمية في نظر الشارع يقتضى جعل ايجاب الإحتياط في ظرف الشك تحرزاً عن الوقوع في مخالفة الواقع.

وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فللشارع الترخيص في ارتكاب الشبهة مئة على العباد وتوسعة عليهم، لأنّه كان له التضييق عليهم بالزامهم على حفظ الملاكات بأى مرتبة كانت على أى وجه انفق ولو بالإحتياط مطلقاً في جميع موارد الشك، ولكن الملة السهلة السمحة اقتضت عدم ايجاب الإحتياط ورفع تأثير المقتضيات والملاكات عن اقتضائها ايجاب الإحتياط، ولازم ذلك: عدم المؤاخذة على الإقتحام في الشبهة لو صادف كونه مخالفاً للواقع واتفق كون الشبهة من المحرمات الواقعية.

وبذلك تمتاز البرائة الشرعية عن البرائة العقلية، فإنّ البرائة العقلية عبارة عن قبح المؤاخذة بلا بيان، فالحكم العقلي من أول الأمر يتوجه على المؤاخذة واستحقاق العقوبة، لأنّ استحقاق المؤاخذة والعقوبة من المدركات العقلية ليس من وظيفة الشارع وضعه ورفعها إلا بوضع ما يكون منشأ ذلك أو

رفعه؛ كما أنه ليس من وظيفة العقل الحكم بجواز الإقتحام في الشبهة والترخيص في ارتكابها، لأن ذلك من وظيفة الشارع. نعم: لازم حكم العقل بقبح المؤاخذة بلا بيان هو الترخيص في الإرتكاب، كما أن لازم حكم الشارع بالترخيص هو عدم المؤاخذة في الإقتحام؛ فالبرائة الشرعية من أول الأمر توجه على جواز الإرتكاب عكس البرائة العقلية.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ «الرفع» في الحديث المبارك بمعنى «الدفع» في جميع الأشياء التسعة؛ ولا يلزم من ذلك تجوّز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وإن أبيت عن ذلك وجهت على ما ينسب إلى الذهن في بادئ الأمر: من أنّ العناية المصححة لورود الرفع على الشيء إنما هي باعتبار وجوده السابق ولا يكفي مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الإلتزام بذلك أيضاً لوجود العناية المصححة لورود الرفع في جميع الامور التسعة المذكورة في الحديث.

أمّا في غير «ما لا يعلمون» من الثمانية الاخر فواضح، فإنّ الرفع قد اسند فيها إلى ما هو ثابت خارجاً، لوجود الخطأ والنسيان والإضطراب وغير ذلك خارجاً، فالرفع قدورد على ما هو موجود في الخارج؛ ولا منافات بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها، لأنّ الرفع التشريعي لا ينافي الثبوت التكويني، كما لا ينافي وجود الضرر خارجاً مع نفيه تشريعاً؛ وسيأتي معنى الرفع التشريعي في المذكورات.

وأما في «ما لا يعلمون» فقد يقال: إنه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فإنّ المراد من «الموصول» نفس الحكم الشرعي؛ فان كان الحكم في مورد الشك ثابتاً فلا يتصور رفعه إلاّ على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتاً فلا يصح إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلا بد من جعل «الرفع» في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بمعنى «الدفع» هذا.

ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لإسناد الرفع إلى الحكم من دون

أن يلزم النسخ أو التصويب. أمّا في الشبهات الموضوعية: فواضح، فإنّه في مورد الشك في خيرية الشيء يصح أن يقال: رفع الحكم بالحرمة عن المشكوك، بلحاظ أنّ حرمة شرب الخمر قد ثبتت في الشريعة، فصح أن يقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن هذا المشتبه. وأمّا في الشبهات الحكيمة: فيمكن أيضاً فرض وجود العناية المصححة لاستعمال الرفع (١) فتأمل.

ولكن هذا كله إتعاب للنفس وتباعد للمسافة بلا ملزم، فإنّ استعمال «الرفع» بمعنى «الدفع» ليس بعزيز الوجود، بل قد عرفت: أن الرفع حقيقة هو الدفع؛ فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرّف وتأويل.

الأمر الثاني:

قيل: إنّ دلالة الإقتضاء تقتضى تقديراً في الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان ممّا ذكر في الحديث الشريف؛ فلا بد من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدراً، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية.

وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدّر، فقيل: إنّ المقدّر هو المؤاخذه والعقوبة. وقيل: إنّ عموم الآثار. وقيل: إنّ أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة.

والتحقيق: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فإنّ التقدير إمّا يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، فلا بد في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب. وأمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً (٢) فالكلام يصح بلا تقدير، فإنّ

(١) أقول: يكفي في العناية وجود الحكم المشكوك في الرتبة السابقة، ويكون رفعه في الرتبة اللاحقة رفع

مسبق الوجود رتبة لازماً؛ فتدبر.

(٢) أقول: ياليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أوحى! إذ لو كان المراد من الرفع التشريعي تشريع رفع

الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقوله -صلى الله عليه وآله- «لا ضرر ولا ضرار» وكقوله -عليه السلام- «لا شك لكثير الشك» ونحو ذلك مما يكون متلواً للنفي أمراً ثابتاً في الخارج.

وبالجملة: ماورد في الأخبار مما سبق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي إنما يكون في مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتي معنى الرفع التشريعي ونتيجته.

والغرض في المقام مجرد بيان أن دلالة الإقتضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام حتى يبحث عما هو المقدر.

لا أقول: إنَّ الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات (١) فإنَّ المذكورات في الحديث غير «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع التشريعي، لأنَّها من الامور التكوينية الخارجية، بل رفع المذكورات تشريعاً إنما يكون برفع آثارها الشرعية -على ما سيأتي بيانه- ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية والكذب، بل ذلك لأجل أن رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعية؛ كما أن معنى «نفي الضرر» هو نفي الأحكام الضرورية، فتأمل جيداً.

هذه الامور حقيقة فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخبارية أيضاً، وإن كان الغرض عدم جعلها في موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيق هذه الامور في دائرة أحكامه لا مطلقاً، فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين، غايته في مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطاء حقيقة في الشرعيات، وهكذا، فهو عين الرفع الحقيق لها، غاية الأمر لا مطلقاً؛ وهذا المعنى أيضاً قابل للإخبارية؛ فلا يبقى في البين إلا توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا، وعليه بشرحه؛ وهذا الذي لا نفهم له معنى محضاً.

(١) أقول: لا مجال لهذا الكلام، إذ مرجع الرفع التشريعي إلى رفع الامور الواقعية في عالم التشريع، ومرجع هذا الرفع إلى رفع أثره؛ وهذا عين قابلية الامور التكوينية للرفع التشريعي، فلا معنى لقوله توضيحاً لمرامه «لا أقول» إلى آخره، خصوصاً لا يفهم فرق بين الرفع التشريعي وبين رفع المذكورات تشريعاً؛ فتدبر.

الأمر الثالث:

قيل: إنَّ وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من «الموصول» في «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه، لأنَّ المراد من «الموصول» فيما استكروهوا وما اضطروا و ما لا يطيقون، هو الفعل الذى استكروهوا عليه أو اضطروا إليه أو لا يطيقونه، فإنَّ هذه العناوين لا تعرض الأحكام الشرعية، بل إنَّما تعرض الأفعال الخارجية؛ ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد من «الموصول» في «ما لا يعلمون» أيضاً الفعل الذى اشتبه عنوانه، كالشرب الذى اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث المبارك بالشبهات الموضوعية ولا يعمُّ الشبهات الحكمية؛ مضافاً إلى أنه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بحيث يمكن أن يراد من «الموصول» معنى يعمُّها، فإنَّ المرفوع في الشبهات الحكمية إنَّما هو نفس متعلق الجهل وما لا يعلمون، وهو الحكم الشرعى (١) فإسناد الرفع إلى «الموصول» يكون من قبيل الإسناد إلى ماهوله، لأنَّ «الموصول» الذى تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعى. وأمَّا الشبهات الموضوعية: فالذى تعلق الجهل به فيها أولاً وبالذات إنَّما هو الموضوع الخارجى وبالتبع يتعلق بالحكم الشرعى؛ والموضوع الخارجى بنفسه غير قابل للوضع والرفع الشرعى، بل إسناد الرفع إليه يكون من قبيل الإسناد إلى غير ما هوله؛ فمع قطع النظر عن وحدة السياق كان الأولى اختصاص الحديث

(١) أقول: محل البحث في أنَّ متعلق الرفع في البقية أتى شىء؟ وذلك لا ينافى مع كون المرفوع بالأخرة حكم شرعى، فالإختلاف في المتعلق يوجب خلاف السياق. والأولى في الجواب أن يقال: إنَّ المراد من «الموصول» ما كان معروض وصفه حقيقة؛ والفعل في الشبهات الموضوعية ما تعلق عدم العلم بنفسه - كما اضطروا إليه - بل تعلق عدم العلم بعنوانه، وهو أيضاً خلاف ظهور السياق؛ وحينئذٍ الأمر يدور بين حفظ السياق من هذه الجهة فيحمل على الحكم، أو حفظ السياق من حيث إرادة الفعل من «الموصول» وارتكاب خلاف السياق من جهة أخرى؛ والعرف يرجح الأول، فيحمل على الحكم في «ما لا يعلمون» فقط.

بالشبهات الحكمية، إلا أن وحدة السياق تقتضى اختصاصه بالشبهات الموضوعية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من الضعف، فإن المرفوع فى جميع الأشياء التسعة إنما هو الحكم الشرعى، وإضافة الرفع فى غير «ما لا يعلمون» إلى الأفعال الخارجية إنما هو لأجل أن الإكراه والإضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام- كما ذكر- وإلا فالرفوع فيها هو الحكم الشرعى؛ كما أن المرفوع فى «ما لا يعلمون» أيضاً هو الحكم الشرعى، وهو المراد من «الموصول» والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

ومجرد اختلاف منشأ الجهل- وأنه فى الشبهات الحكمية إنما يكون إجمال النص أو فقدته أو تعارض النصين وفى الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الامور الخارجية- لا يقتضى الإختلاف فيما اسند الرفع إليه، فإن الرفع قد اسند إلى عنوان «ما لا يعلم» ولمكان أن الرفع التشريعى لا بد وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعى، فالرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعى، سواء فى ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية؛ فكما أن قوله -عليه السلام- «لا تنقض اليقين بالشك» يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله صلى الله عليه وآله- «رفع عن امتى تسعة أشياء» فتدبر.

الأمر الرابع:

قد عرفت: نتيجة الرفع فى «ما لا يعلمون» وأنه بمعنى دفع مقتضيات الأحكام فى تأثيرها لا يجاب الإحتياط، من دون أن يمس الرفع فيه كرامة الحكم الواقعى بوجه من الوجوه من حيث الوجود والفعالية، فلا نسخ ولا تصويب ولا صرف.

وأما النتيجة فى غير «ما لا يعلمون» فبالنسبة إلى رفع الحسد والطيبة والوسوسة فى الخلق، سيأتى البحث عنه. وأما بالنسبة إلى الخمسة الأخرى: من

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فنتيجة الرفع فيها هي تخصيص الأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجودها بما عدا عروض هذه الطوارئ.

بيان ذلك: هو أنّ مقتضى عموم أدلة الأحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان وغير ذلك من الطوارئ والحالات في ترتبها على موضوعاتها، فإنّ مقتضى عموم قوله تعالى: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وقوله تعالى «الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة» هو ثبوت القطع والجلد على من اكره على السرقة والزنا أو اضطر إليهما. ومقتضى الجمع بين تلك الأدلة وقوله -صلى الله عليه وآله- «رفع عن امتي الخطأ والنسيان الخ» هو اختصاص الأحكام بغير صورة عروض ذلك، فلا قطع ولا جلد على من اكره على السرقة والزنا؛ وقد عرفت: أنّ الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع، فيكون حاصل المعنى: هو «أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية وإن كانت تقتضى ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للخطأ والنسيان في ذلك، إلا أنّ الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها في ترتب الحكم على الموضوع الذي عرض عليه الخطأ والنسيان والإكراه ونحو ذلك» فلا حكم مع عروض هذه الحالات، فتكون النتيجة تخصيص الأحكام الواقعية بالموارد التي لم تطرأ عليها هذه الطوارئ.

والذي يدل على أنّ مقتضيات الأحكام الواقعية كانت تقتضى ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقاً من غير دخل للإكراه ونحوه في ذلك، هو أنّ سياق «حديث الرفع» يقتضى كون الرفع للإمتنان والتوسعة على العباد، فلولا ثبوت المقتضى في الموارد التي تعرض عليها هذه الطوارئ والحالات لم يكن موقع للإمتنان، كما لا يخفى.

وتوهّم: أنّ النسبة بين كل واحد من أدلة الأحكام مع كل واحد من العناوين الخمسة العموم والخصوص من وجه، فإنّ ما دل على وجوب الجلد في

الزنا وإن كان يعتم صورة الإكراه عليه وعدمه إلا أنه يختص بخصوص الزنا؛ كما أن ما دل على رفع الإكراه وإن كان يختص بالإكراه إلا أنه يعتم الإكراه على الزنا وغيره، فلا وجه لتقديم ما دل على رفع الإكراه على ما دل على وجوب الجلد على الزاني

فاسد، فإن «حديث الرفع» يكون حاكماً على أدلة الأحكام، فلا تلاحظ النسبة بينهما؛ كما لا تلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام وبين ما دل على نفي الضرر والعسر والحرَج. ولا فرق بين أدلة نفي الضرر والعسر والحرَج وبين دليل رفع الإضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوا أن الحكومة في أدلة نفي الضرر والعسر والحرَج إنما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إن الضرر والعسر والحرَج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام فإن الحكم قد يكون ضرورياً أو حرجياً وقد لا يكون - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله - وفي دليل رفع الإكراه والإضطرار وغير ذلك إنما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنه لا يمكن طرق الإكراه والإضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضيق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله - عليه السلام - «لا شك لكثير الشك» و «لا سهوم مع حفظ الإمام» ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلاً لما أريد من عقد وضع الآخر؛ وسيأتي في محله: أنه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يقدم على دليل المحكوم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان دليل المحكوم في المفاد أظهر من دليل الحاكم؛ ونتيجة كل حكومة هي التخصيص، فلا ينبغي التأمل في حكومة «حديث الرفع» على أدلة الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، فتأمل جيداً.

الأمر الخامس:

في بيان عموم النتيجة وأن المرفوع في هذه الموارد هل هو جميع الآثار والأحكام المترتبة على الموضوعات؟ أو بعض الآثار؟ وهو من أهم الأمور التي ينبغي البحث عنها في «حديث الرفع» وقبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: أنه يعتبر في التمسك بحديث الرفع أمور:

الأول: أن يكون الأثر الذي يراد رفعه من الآثار الشرعية التي أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، لامن الآثار العقلية التي ليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع.

الثاني: أن يكون في رفعة منة وتوسعة على العباد، فالأثر الذي يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يندرج في عموم الحديث.

الثالث: أن يكون الأثر بحسب جعله الأولى مترتباً على الموضوع لا بشرط عن طرقات العناوين المذكورة في الحديث، أي لم يعتبر في موضوع الأثر عنوان الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلا لم يكن مرفوعاً بحديث الرفع، فإن عنوان الموضوع يقتضى وضع الأثر لا رفعه؛ فلو فرض أنه قد اخذ في موضوع بعض الآثار عنوان خصوص الإكراه أو خصوص الإضطرار أو غير ذلك من أحد العناوين الخمسة كان ذلك الأثر خارجاً عن عموم «حديث الرفع» فهذه الأمور الثلاثة مما لا بد منها في صحة التمسك بحديث الرفع، والسر في اعتبارها واضح.

الثاني: إن الرفع التشريعي للشيء عبارة عن خلوص صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، لعدم المنافاة بين الرفع التشريعي والثبوت التكويني، من غير فرق بين تعلق الرفع بالحكم الشرعي ابتداءً أو بالموضوع الخارجى إذا كان الموضوع ذا حكم شرعى، فإن رفع الموضوع في عالم

التشريع عبارة من رفع حكمه لا بتقدير في الكلام، بل معنى رفع الموضوع شرعاً هو ذلك (١)

فمفاد قوله - صلى الله عليه وآله - «رفع عن امتي الخطأ والنسيان» - بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ أولاً - هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم، فكأنه لم يقع الخطأ والنسيان خارجاً؛ ومعنى عدم وقوع الخطأ والنسيان، هو أنّ الفعل الصادر على أحد الوجهين كأن لم يصدر على هذا الوجه.

وهذا المعنى بظاهره فاسد، فإنه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك ينافي الإمتنان والتوسعة؛ فلا بد وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن ذلك، يعني جعل الفعل كالعدم وكأنه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أنّ الفعل وقع وحيثية صدور عن خطأ أو نسيان لم يكن، ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتى ينافي الإمتنان، بل لا بد من أن يكون مفاد رفع الخطأ والنسيان رفع أصل الفعل الواقع عن نسيان أو خطأ؛ فتوافق مفاد رفع الخطأ والنسيان مع مفاد رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فإنّ المرفوع في هذه الامور الثلاثة هو الفعل الذي وقع عن إكراه أو عن اضطرار إليه أو ما لا طاقة عليه، لا رفع صفة الإكراه والإضطرار. ومقتضى وحدة السياق والمفاد هو أن يكون المرفوع في الخطأ والنسيان ذلك؛ وقد عرفت: أنّ رفع الفعل تشريعاً إنّما يكون

(١) أقول: رفع ذات الموضوع لا بوصف موضوعيته إذا كان مرجعه إلى خلق صفحة التشريع عنه، فمرجهه إلى خلق صفحة التشريع عن هذا الذات، ومآله إلى خلق خطاباته عن هذه الأفعال واختصاصها بغيرها؛ وهذا عين رفع نفسها تكوينياً في طي أحكامه وخطاباته لا مطلقاً؛ وهذا عين المعنى الثالث الذي أشرنا إليه في الحاشية السابقة وقابل للإخبارية أيضاً. ولكن الأولى منه الإلتزام بالمعنى الثاني: من جعل الرفع في المذكورات تنزيلاً بلحاظ رفع آثاره. ويمكن حمل كلامه من الرفع التشريعي على ذلك؛ تبديل المقرر البيان المعروف من الرفع الإدعائي إلى الرفع في عالم التشريع ليس إلا إخفاء الأمر على الأذهان، وهو نوع من تبعيد المسافة.

بلحاظ رفع الآثار والأحكام، فيقع الكلام حينئذٍ في أنّ المرفوع عموم الآثار أو بعضها؟ (١)

(١) أقول: ينبغي في شرح هذا المرام أن يقال: إنه بعد اختصاص «حديث الرفع» بما في وضعه خلاف الإمتنان على الامة لا رفع أثره مطلقاً—إذ لا إمتنان في رفع ما لا يكون في وضعه خلاف إمتنان عليهم بل لو فرض الإمتنان فيه فالمتيقن من «الحديث» رفع هذا المقدار لا كل رفع فيه إمتنان وإن لم يكن في وضعه خلاف إمتنان—فكان «حديث الرفع» من هذه الجهة نظير «لاضرر» الغير الشامل للمقدم. مع أنّ نفى الحكم عنه مئة عليه أيضاً؛ فالخبر لا يكاد يشمل الخطأ والنسيان عن تقصيره وتمكنه من حفظه. نعم: لو بلغ حفظ تمكنه عن الوقوع في الامور المزبورة إلى حد الحرج ربما يشمله «الحديث» إذ في وضعه عليه أيضاً خلاف الإمتنان عليه، ولذا يشمله عموم «لا حرج» أيضاً.

ومن هنا ظهر الحال في «ما لا يطيقون» حرفاً بحرف؛ كما أنّ الإضطرار في التكليفات لا اختصاص في رفعه بصورة التمكن عن حفظه، إذ مع قصوره العقل لا يابى عن فعلية التكليف واستحقاقه العقوبة، ولذا كان وضع التكليف في مورده خلاف الإمتنان في حقه، فيشمله «الحديث» بخلاف العناوين السابقة، إذ مع قصورها يابى العقل عن استحقاق العقوبة في موردها، فلا يكون التكليف في وضعه خلاف إمتنان، وإنما يختص ذلك بصورة خاصة، كما أشرنا.

وأما في الوضعيات: فالظاهر أنّ رفع تأثير المعاملة عن المضطر إليها ولو قصوراً خلاف إمتنان في حقه، لأنّ في وضعه كمال الإمتنان عليه؛ وعمدة النكته فيه: أنّ في المعاملات المضطربها الإضطرار دعاء إلى المعاملة، فأثر المعاملة بالواسطة تنسب إلى الإضطرار الذي هو مقتضيه، فيكون من الموارد التي يترتب الأثر على نفس العنوان باقتضائه و«حديث الرفع» أجني عن مثلها؛ وهذا بخلاف موارد الإضطرار على مخالفة التكليف، كما لا يخفى.

وأما المكروه عليه: ففي التكليفات لا مجال للأخذ باطلاق رفع الإكراه، كيف! ولو أكره على الزنا بتوعده على أخذ مال قليل منه لا يكون ضرره حرجياً عليه—كالقران أو أقل منه—لم يلتزم أحد بجواز ارتكاب الزنا أو اللواط أو شرب الخمر؛ وهكذا لو كان توعده بأمر مهم ولكن كان متمكناً عن دفعه بوجه يكره عليه إقدامه بلا حرج، فإنّ هذا المقدار يكفي للحكم بفساد المعاملة لكونه مكرهاً؛ ومع ذلك لا يكتفي في التكليفات جزماً: نعم: لا بأس بالإكتفاء بمطلق صدق الإكراه في المعاملات لأنّ في وضعه خلاف إمتنان عليه.

لا يقال: إنّ في المقام أيضاً الإكراه دعاء إلى المعاملة، فأثر المعاملة يحسب لعنوانه.

فإنه يقال: فرق بينه وبين الإضطرار، فإنّ في الإضطرار كان الإضطرار مقتضياً لتحصيل مال لمعاش عياله، ولا يكون ذلك إلا بصحة المعاملة، وفي الإكراه ليس الأمر كذلك، بل هو مقتضى لعدم ترتب الأثر، لأنّه مقتضى للطيب الذي هو من أجزاء المتقضى للصحة أو شرائطه؛ فيخرج مثل هذا الأثر من الآثار التي يكون العناوين المزبورة مقتضياً لها. وما هو مورد انصراف «حديث الرفع» مثل هذه الآثار، لا كل أثر ينسب إلى نفسه، ولو كان مفنياً لمقتضيه أو شرطه، وذلك أيضاً عمدة النكته الفارقة بين الإكراه والإضطرار.

فنقول: الأحكام المترتبة على أفعال العباد، إما أن تكون وضعية - كما في باب العقود والايقاعات والطهارة والنجاسة وأمثال ذلك - وإما أن تكون تكليفية؛ وهي إما أن تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده الثاني ذلك الأثر، وإما أن تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلما وجد الفعل كان الأثر مترتباً عليه.

ثم إن معروض الحكم والأثر، إما أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل بمعنى أن الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم كحرمة شرب الخمر حيث إن خطاب «لا تشرب» متوجه إلى شخص الشارب، وإما أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل علة لتوجه حكم إلى غير الفاعل، كوجوب إقامة الحد على من شرب الخمر، حيث إن شرب الخمر من شخص يكون علة لتوجه خطاب «إقامة

ولئن شئت قلت: إن الإضطرار مرفوع في خصوص التكليفيات ما لم يكن حفظه حرجياً ولا يشمل المعاملات أبدأ، والإكراه مختص بالمعاملات ولا يشمل التكاليف أصلاً. نعم: إذا بلغ بحد الحرج في ترك ارتكاب المكروه عليه كان الأثر أيضاً مرفوعاً، لكن ذلك أيضاً من جهة الحرج لا الإكراه؛ ولئن شئت فسمه الإكراه أيضاً، ولكن لا إطلاق فيه، كما أشرنا.

ثم إن الأثر المرفوع في المكروه ليس إلا صحة المعاملة لا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة، إذ هي أيضاً خلاف امتنان في حق المشتري، لانتهائه إلى كونه مالكاً بلا سلطة؛ بخلاف المرفوع في البقية، فإن المرفوع فيها نفس التكليف الواقعي المستتبع لنفي إيجاب التحفظ الواصل إلى حد الحرج المستتبع لنفي استحقاق العقوبة على مخالفتها.

ثم إن في رفع التكليف في باب الإضطرار وغيره لا فرق بين كون التكليف متعلقاً بالوجود أو عدمه وبين كون الإضطرار متعلقاً بالوجود أو عدمه، إذ مرجع الجميع إلى رفع التكليف عما اضطر على خلاف مقتضاه نفياً أو إثباتاً، وسيجيء توضيح المقال في الحاشية الآتية.

وأما في «ما لا يعلمون» فالمرفوع فيه ما كان في ظرف الجهل، وليس هو إلا إيجاب الاحتياط؛ ولا مجال في المقام لتعلق الرفع بنفس التكليف الواقعي، حتى في صورة الإنفتاح، إذ لا يكون ما في وضعه عليه خلاف امتنان؛ فله إبقاء حكم عقله بالاحتياط أو الفحص؛ فرفع هذا الحكم بقلب موضوعه، حيث إنه تعليق، ولا يحتاج رفعه برفع نفس التكليف الواقعي؛ كما أنه في القاصر كان المرفوع إيجاب احتياطه شرعاً بلا رفع التكليف الواقعي إلا عنابة وتنزيلاً. ونتيجة جميع المرفوعات بالأخرة رفع المؤاخذه عما كان لولا «حديث الرفع» ولئن تتأمل فيما ذكرنا ترى ما في كلمات المانن المقررر مواقع النظر؛ فتدبر.

الحد» إلى الحاكم المقيم للحد. فهذه جملة الأحكام والآثار المترتبة على أفعال العباد.

فان كان الحكم من الأحكام التكليفية وكان مترتباً على الفعل بلحاظ مطلق الوجود وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فلا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرار أو نسيان أو خطأ، فإن نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه في عالم التشريع هو ذلك؛ فمن شرب الخمر عن إكراه أو اضطرار لم يكن فعله حراماً شرعاً؛ ولا يخرج بذلك عن العدالة لو كان واجداً لها قبل الشرب، لأن الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فرفع الموضوع يقتضى رفع الحكم، فلا حرمة؛ وهو واضح.

وإن كان الأثر مترتباً على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فإن اكره المكلف على الفعل أو اضطر إليه، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، فقد يكون الأثر من الآثار التي لا تقتضى المنّة رفعه، كمن نذر أن يكرم عالماً فاكره على الإكرام أو اضطر إليه، فإنه لا يصح أن يكون الإكرام المكره عليه مشمولاً لحديث الرفع، لأن فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقق الإمتثال ووجوب الإكرام عليه ثانياً، وذلك ينافي الإمتنان. وقد يكون الأثر من الآثار التي تقتضى المنّة رفعه، كما لو نذر المكلف أن لا يكرم شخصاً خاصاً أولاً يشرب ماء الدجلة فاكره على الإكرام أو الشرب، فإن رفع ما يترتب على الإكرام والشرب من الحنث والكفارة يوافق المنّة، فيصح أن يقال: إن الإكرام كذلك إكرام وجعله كالعدم لرفع ما يترتب عليه من الحنث والكفارة.

وإن اكره المكلف على الترك أو اضطر إليه أو نسى الفعل: ففي شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على عدم أو اضطر إليه أو نسى أن يشرب، فقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث ومخالفة النذر

عن إرادة والتفات، فإن شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأن تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنما يكون وضعاً لرفعاً، والمفروض أن المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودى قابل للرفع؛ ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتى يقال: إنه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حث ولا كفارة.

والحاصل: أنه فرق بين الوضع والرفع، فإن الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والإمتنان، وأما الفعل الذى لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه (١) لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، و«حديث الرفع» لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر: أنه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها؛ مضافاً إلى أن الأثر المترتب على السورة ليس هو إلا الأجزاء وصحة العبادة، ومع الغض عن أن الأجزاء والصحة ليست من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحة، فإن ذلك يقتضى عدم الأجزاء وفساد العبادة؛ وهذا يناهى الإمتنان وينتج عكس المقصود، فإن

(١) أقول: لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المايعين إجمالاً واضطر بترك أحد الطرفين معيّن أو غير معيّن، فهل أحد في البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين؟ ما أظن التزامك به أيضاً، بل تلتزم بالتكليف التوسطى، وهل هذا من غير جهة الإضطرار؟

المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسَى موضوعاً وأثراً لا يشمل «حديث الرفع» ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة.

وأما بالنسبة إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسَى: فهو وإن كان أمراً وجودياً قابلاً لتوجه الرفع إليه، إلا أنه أولاً: ليس هو المنسَى أو المكروه عليه ليتوجه الرفع إليه، وثانياً: لا فائدة في رفعه، لأن رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواحد له، فإن ذلك يكون وضعاً لرفعاً؛ وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصح رفع المركب بلحاظه، فإن الصلاة بلا سورة مثلاً لا يترتب عليها أثر إلا الفساد وعدم الإجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعى.

ومن ذلك يظهر فساد ما قيل: من أن المرفوع في حال النسيان إنما هو جزئية المنسَى للمركب، وما اشكل عليه: من أن الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، وما اجيب عن ذلك: من أن الجزئية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع.

فإن ذلك كله خروج عن مفروض الكلام ولا ربط له بالمقام، لأن جزئية الجزء لم تكن منسية وإلا كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءة السورة مثلاً؛ فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بأن الجزئية غير مجعولة فيجانب بأنها مجعولة بجعل منشأ الانتزاع.

والحاصل: أن الإشكال في شمول «حديث الرفع» للجزء المنسَى ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعى، إذ لا إشكال في أنه عند الشك في جزئية شيء للمركب أو شرطيته تجرى فيه البراهة الشرعية ويندرج في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» بل الإشكال إنما هو من جهة أنه عند ترك الجزء نسياناً مع العلم والإلتفات بجزئيته ليس في البين ما يرد الرفع الشرعى عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل «حديث الرفع» بل لا بد من التماس دليل آخر على

الصحة، وهو في الصلاة قوله - عليه السلام - «لا تعاد الصلاة إلا عن خمس». وعلى ذلك يبتنى جملة من القواعد التي تسالم عليها الأصحاب في باب الخلل الواقع في الصلاة، من جملتها: أنه لو كان المنسى من الأركان فما لم يدخل المصلّي في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسى ومع الدخول في ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسى من غير الأركان، فإنه لا تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل في ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التي يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلا فلا شيء عليه إلا سجدة السهو؛ ونحو ذلك من الفروع والقواعد التي تستفاد من «حديث لا تعاد» وقد استقصينا الكلام فيها في «رسالة الخلل».

ولو كان المدرك في صحة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسياناً «حديث الرفع» كان اللازم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنه لا يمكن استفادة التفصيل من «حديث الرفع». ويؤيد ذلك: أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من ساير المركبات.

هذا إذا كان النسيان مستوعباً في تمام الوقت المضروب للمركب، وأما في النسيان الغير المستوعب فالأمر فيه أوضح، فإنه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكر في بقية الوقت، لأنّ المأمور به هو الفرد الكلي الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ولو في جزء من الوقت الذي يسع فعل المأمور به، فمع التذكر في أثناء الوقت يجب الإتيان بالمأمور به لبقاء وقته - لو كان المدرك حديث الرفع - لأنّ المأقّى به الفاقد للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلولا «حديث لا تعاد» كان اللازم هو إعادة الصلاة الفاقدة للجزء نسياناً مع التذكر في أثناء الوقت.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنه في كل مورد ممست الحاجة إلى تنزيل الفاقد منزلة الواجد لا بد من التماس دليل آخر غير «حديث الرفع» كما أنه في كل

مورد مسّت الحاجة إلى تنزيل الواجد منزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع (١) ومن هنا يمكن أن يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنه في صورة ايجاد المانع نسياناً يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعباً تمام الوقت؛ فتأمل جيداً.

هذا كله في الأحكام التكليفية. وأمّا الأحكام الوضعية - كالعقود والايقاعات والطهارة والنجاسة- فالكلام فيها تارة: يقع في الأسباب: الايجاب والقبول مثلاً، واخرى: في المسببات، وثالثة: في الآثار والأحكام المترتبة على المسببات.

أمّا الأسباب: فجمّل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الإضطرار في ناحية الأسباب لا تقتضى تأثيرها في المسبب ولا تندرج في «حديث الرفع» لما تقدم في باب الأجزاء والشرائط: من أنّ «حديث الرفع» لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولا يثبت أمرالم يكن؛ فلو اضطر إلى ايقاع

(١) أقول: المستفاد من رفع ما اضطرروا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعياً - ومعنى رفعه التشريعي خلوّ صفحة التشريع عنه - مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له أو عدم أخذه موضوعاً لحكمه، لا أنّ مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب الوجود بوجود ذاته، بل غاية اقتضائه قلب أخذ في طى التشريع بعدم أخذه؛ وفي هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلاً أو تركاً وأنّ المضطر إليه فعل أو ترك، إذ كما أنّ رفع الوجود تشريعياً يرجع إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذا الوجود، كذلك رفع الوجود تشريعياً إلى خلوّ صفحة التشريع عن هذا الوجود، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا الوجود، لا جعله وجوداً، كى يرجع إلى وضع شيء لا يناسب رفعه.

ولذا لم يتوهم أحد في مسألة الإضطرار بترك أحد طرفي العلم - خصوصاً إذا كان معتباً - بوجود الإتيان بكل الطرفين تحصيلاً للموافقة القطعية.

وحينئذٍ فلا قصور في شمول «الحديث» للسورة المنسية، ومرجعه إلى إخراجها عن الجزئية لاجعلها بمنزلة الوجود، إذ معنى خلوّ صفحة التشريع عنه هو الأول لا الثاني. نعم: هذا المقدار لو كان مستوعباً في الوقت لا يقتضى الإجزاء، إذ معنى رفعه ما دام النسيان عدم كونه تحت التكليف الذي هو منشأ انتزاع الجزئية مادام النسيان؛ وأمّا كونه واجداً لمصلحة الواقع فلا، فإنه لا يكون تحت الرفع تشريعياً، إذ ليس أمر رفعه ووضعه بيد الشرع؛ وحينئذٍ فالمصلحة المقتضية للجزئية باقية، فبعد رفع النسيان يؤثر المصلحة في خارج الوقت أثره، كما لو لم يكن في البين «حديث رفع» وهذا نكتة عدم تشبيهم بمثل «حديث الرفع» لتصحيح المنسيات جزء أو شرطاً أو مانعاً؛ فتدبر.

العقد بالفارسية أو اكره عليه أو نسي العربية كان العقد باطلاً بناء على اشتراط العربية في العقد، فإنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربى (١) وليس للعقد الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره؛ وشرطية العربية ليست هي المنسبة حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية.

وأما المسببات: فهي على قسمين: فأنها تارة: تكون من الامور الإعتبارية ليس لها ما بجذاء في وعاء العين، بل وعائها وعاء الإعتبار- كالملكية والزوجية والرقية ونحو ذلك من الوضعيات الإعتبارية التي أمضاها الشارع- واخرى: تكون من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع - كالطهارة والنجاسة الخبثية- على احتمال قواه الشيخ (قدس سره) وإن ضعفناه نحن في محله، ويأتى بيانه في مبحث الإستصحاب.

أما القسم الأول: فهو بنفسه مماتناله يدالوضع والرفع التشريعى، على ما هو الحق عندنا: من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعية مستقل بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكليفية؛ فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال (٢) فينزل المسبب منزلة العدم وكأنه لم

(١) أقول: قد اشرنا في الحاشية السابقة- أنّ مرجع رفع المضطر إليه إذا كان من التروك خلوصة التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا الترك عن حيز تشريع الجاعلية؛ ولازم تطبيقه على عدم العربية الموجبة لتشريع الفساد به- بملاحظة دخل نقيضه في الصحة- هو أنّ هذا العدم ما شرع في مورد الفساد الملازم لعدم كون نقيضه دخيلاً في الصحة، لا أنّ مفاد رفعه جعله منزلة الوجود كى يرد عليه ما افيد؛ وحينئذ ليس وجه عدم جريانهم مثل «حديث الرفع» بجميع فقراته في أبواب المعاملات حتى في فرض الإضرار بإيجاد المانع الغير الجارى فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدة الوجه في أنّ قضية نفي الشرطية أو غيره في المعاملة إيجاب الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان في حق المكلف.

ولذا نفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب وأن «الحديث» مختص بالثاني دون الأول، لما عرفت: من أنّ لازم نفي شرط الوجوب إثبات الوجوب على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: هذا التقريب بعينه يحىء في الإضرار، ولم يلتزم أحد فيه فنناد المعاملة؛ فلا بد من بيان فارق بينها، كما شرحناه في الحاشية السابقة.

يقع؛ ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب: من حلية الأكل وجواز التصرف في باب العقود والايقاعات.

لا أقول: إنَّ الرفع تعلق بالآثار، بل تعلق بنفس المسبب، لأنه بنفسه ممَّا تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه؛ ولكن فرض وقوع المسبب عن إكراه ونحوه في غاية الإشكال (١) فإنَّ الإكراه إنَّما يتعلق بايجاد الأسباب؛ وقد ذكرنا في «كتاب البيع» ما قيل وما يمكن أن يقال في المقام.

وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان المسبب من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع - كالطهارة والنجاسة - فهو ممَّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي (٢) لأنه من الامور التكوينية وهي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بد وأن يكون من سنخ وضعها تكوينياً. نعم: يصح أن يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما ترتب عليها من الآثار الشرعية.

ولا يتوهم: أنَّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكراه على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكراه على النجاسة، بدعوى: أنَّ الجنابة المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي إلاَّ أنها باعتبار ما لها من الأثر - وهو الغسل - قابلة للرفع، فإنَّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما

(١) أقول: لا بأس به بناء على ما هو التحقيق: من أنَّ الأمر بالمسبب لا يرجع إلى السبب، كما يتناه في

محلّه.

(٢) أقول: إذا كان معنى الرفع التشريعي ما أفاده سابقاً: من خلل صفحة التشريع عنه، فلا مانع من تعلقه بالامور الواقعية التكوينية، غاية الأمر نتيجة رفعه تشريعاً رفع أثره الشرعي، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر: أنه لا يبقى مجال لقوله: «نعم» بعد هذا الكلام، إذ لا معنى للرفع التشريعي إلاَّ هذا المعنى؛ وحينئذٍ أتى شىء منفي غير ما أثبت هنا؟.

عقيب الجنابة والنجاسة مطلقاً، من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الإختيارية وغيرها (١) فتأمل، فإنّ المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لايسه المجال؛ والبحث عن ذلك وقع استطراداً.

والمقصود الأصلي بالبحث هو البحث عن مفاد قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فإنّه هو المدرك في البرائة الشرعية، وقد عرفت: أنّ الرفع في «ما لا يعلمون» يغير الرفع في البقية، فإنّ الرفع في البقية رفع واقعي ينتج نتيجة التخصيص الواقعي -بالبيان المتقدم- والرفع في «ما لا يعلمون» رفع ظاهري ينتج عدم وجوب الإحتياط في موارد الشك والشبهات -على ما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه- والغرض من إعادة الكلام فيه هو بيان ما يندرج في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» من الشبهات.

فنقول: المشكوك فيه تارة: يكون هو التكليف النفسى الإستقلالى، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالشك في حرمة تصوير الصور المجردة من ذوات الأرواح. واخرى: يكون هو التكليف الغير الإستقلالى -كالشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أو مانعيته. وثالثة: يكون في

(١) أقول: ما أدرى جواب التوهم السابق أين صار؟ فان كان قوله «فإنّ الغسل والتطهير أمران وجوديان» إلى قوله «فتأمل» جواباً، فهو غلط، فإنّ الأمر في كل مورد يشمل «الحديث» باطلاق دليله شامل لصورة الإختيار والإضطرار، وبالإضطرار أو الإكراه يرتفع؛ فالأولى حينئذ: الإلتزام بالإشكال، ويلتزم بأنّه في مورد الإضطرار على الجنابة ينتقل التكليف من الغسل إلى التيمم، كما أنّ في مورد الإضطرار على ارتكاب النجس يرتفع وجوب الغسل أو حرمة شرب النجس، بلا محذور فيه ولا احتياج إلى حوالة المقام ببسط الكلام فيه في مقام آخر.

ثم إنّ من العجب أنّ المقرّر لم ما ثبت في الجواب عن توهمه بما أتسه من الأساس؟ بتوضيح أنّ وجوب الغسل في النجاسة وكذا وجوب الغسل في الجنابة من آثار الطهارة الحثية والحديثية وإسناده إليها بالعرض والمجاز لأنّها من مقدمات الطهارة الملازم لرفع الجنابة والنجاسة؛ وحينئذٍ فحديث الرفع لايشملها من حيث عنوان الإكراه على الجنابة والنجاسة؛ وحينئذٍ لا يبقى في البين إلّا عنوان ترك الطهارة حديثية أو خشبية؛ و«حديث الرفع» باعترافه لا يشمل التروك.

المحصلات والأسباب العقلية أو العادية أو الشرعية الإختراعية أو الإمضائية، كالشك في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير من النجاسة الخبثية، وكالشك في اعتبار أن يكون المسح ببلّة الوضوء - بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحديثة من المحصلات والأسباب لا أنها بنفسها وبما هي هي متعلقات التكليف، وكالشك في اعتبار العربية والماضوية في العقد ونحو ذلك مما كان الشك فيما هو السبب والمحصل لمتعلق التكليف أو الوضع.

فإن كان الشك في التكليف النفسى الإستقلالى، فهذا هو المتيقن في اندراجه في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وسواء كانت الشبهة حكيمية أو موضوعية. وقد تقدم ضعف الإشكال في عموم «حديث الرفع» للشبهات الحكيمية والموضوعية؛ وسيأتى مزيد توضيح لذلك.

وإن كان الشك في التكليف الغير الإستقلالى، فهذا هو المبحوث عنه في باب الأقل والأكثر الإرتباطى؛ وسيأتى البحث عنه بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال، وأنّ الأقوى شمول «حديث الرفع» له.

وإن كان الشك في الأسباب والمحصلات، فالأقوى: أنها بجميع أقسامها لا تجرى فيها البرائة ولا يعتمها «حديث الرفع» وإن حكى عن بعض الأعلام جريان البرائة في خصوص الأسباب الشرعية، كالغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحديثة، بناءً على أن تكون الغسلات والمسحات من الأسباب والمحصلات وأنّ المأمور به في باب الطهارة الخبثية هو إفراغ المحل عن القذارة الظاهرية فيكون الغسل سبباً لذلك، وفي باب الطهارة الحديثة هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية الحاصلة من الأحداث والغسلات والمسحات أسباب لذلك، لا أنّ المأمور به نفس الغسلات والمسحات وتطهير الباطن حكمة للأمر بها؛ وسيأتى البحث عن ذلك أيضاً (إن شاء الله تعالى) في مبحث الإشتغال.

وعلى ذلك يبتنى الخلاف المعروف في باب الوضوء: من أنه هل يعتبر في الوضوء مع عدم القصد إلى إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة؟ أو لا يعتبر قصد ذلك؟ بل يكفي مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، فإن قلنا: إنّ المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة. وإن قلنا: إنّ المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محضلات لها، فلا بد مع عدم قصد إحدى الغايات من قصد الكون على الطهارة، لأنّ قصد حقيقة المأمور به ممّا لا بد منه في كل عبادة.

ومنشأ الخلاف: هو وقوع كل من التطهير والأفعال في حيز الطلب في «القرآن المجيد».

فمن الأوّل: قوله تعالى: «وإن كنتم جنباً فاطهروا» (١) بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل في ذلك.

ومن الثاني قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم» الآية (٢).

فمن قال: بأنّه يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة وأنّها من المسببات التوليدية للأفعال حمل الأمر بالأفعال في آية الوضوء على أنّ الأمر بها لأجل كونها محصلة للطهارة لا من حيث هي هي، فإنّه في المسببات التوليدية يصح تعلق الأمر بكل من المسبب والسبب لكن لا بما هو هو، بل بما أنّه يتولد منه المسبب؛ وهذا إذا كان الربط بين السبب والمسبب على وجه يكون الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب عرفاً، كما لو أمر بالإلقاء في النار، فإنّ الأمر به عرفاً أمر بالإحراق. والظاهر أن تكون جميع الأسباب والمسببات التوليدية من هذا القبيل.

و من قال: إنه لا يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة (١) حمل الأمر بالتطهير في آية الغسل على أن المراد منه نفس الأفعال لا المعنى الحاصل منها ويكون التطهير من قبيل الحكم والمصالح؛ ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار: من «أن الله تعالى إنما أمر بالوضوء ليكون العبد متطهراً بين يدي الله تعالى» (٢) فإن الظاهر منه هو أن تكون الطهارة من الخواص والآثار المترتبة على أفعال الوضوء، لا أنها من المسببات التوليدية؛ وذكرنا - في مبحث الإشتغال - الفرق بين المسببات التوليدية والمقدمات الإعدادية، وأن باب المصالح والمفاسد ليست من المسببات التوليدية، بل إنما هي من الخواص والآثار المترتبة على متعلقات التكاليف؛ فراجع ذلك المبحث، فإنه قد استوفينا الكلام فيه بما لا مزيد عليه؛ وغرضنا في المقام مجرد الإشارة، فلا فائدة في تكرار الكلام في ذلك؛ مع أنه أمامنا مباحث مهمة ينبغي صرف عنان الكلام فيها؛ ولعل الله يوفقنا للتعرض إلى جملة مما يتعلق بلباس المشكوك من المباحث النفيسة التي أفادها شيخنا الاستاذ (مدظله) ما لم تخطر ببال من سبقه من الأعلام.

وقد تحصيل من جميع ما ذكرنا: أن دلالة قوله - صلى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» على ما هو محل البحث بين الأصوليين والأخباريين - وهو جواز الإقتحام في الشبهات التحريمية - في غاية الوضوح.

(١) أقول: لو قلنا في باب الوضوء: إنه من المطلوبات النفسية علاوة عن مطلوبيتها غيرياً - كما قيل به في الغسل - فما أفيد من ابتناء النزاع في لزوم قصد الغاية وعدمه في غاية المتانة؛ وحينئذ يكون الوضوء بنفسه عبادة وقعت مقدمة لعبادة أخرى. وأما لو قلنا بأنه محض في المطلوبية الغيرية - وأن عباديته من جهة دعوة أمره الغيري إليه بلا أمر آخر نفسى فيه، فرمما يكون منشأ النزاع السابق شيء آخر، وهو أن دعوة الأمر الغيري هل يمكن بلا قصد التوصل به إلى الغير؟ أولا يمكن إلا مع القصد المزبور؟ فعلى الأول: لا يجب قصد الغاية، بخلافه على الثاني، فإنه لا يمكن الإمتثال به إلا مع قصد الغاية، حتى بناء على كون الوضوء مقدمة لا الكون على الطهارة؛ فراجع المسألة في محله وتدبر.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الوضوء الحديث ٩ ولفظ الحديث «إنما أمر بالوضوء وبُدى به لأن

يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبار» الحديث

وقد استدل للبرائة بأخبار اخر، أظهرها دلالة قوله -عليه السلام-

«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١)

والإستدلال به مبنى على أن يكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلفين، لا الورد المقابل للسكرت، وإلا كان مفاده أجنبياً عن محل البحث، فإنّ الورد المقابل للسكرت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك: «كل شيء مطلق والناس منه في سعة ما لم يبين الله تعالى حكمه» أى مادام مسكوتاً عنه، كما ورد في الخبر: «إنّ الله تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً» الخبر (٢) وأين هذا ممّا هو مورد البحث من الشك في التكليف بعد تبين الأحكام وتبيلغها إلى الأنام وعروض الإختفاء لبعض موجبات الإختفاء!

وقد استدل على البرائة بقوله -عليه السلام- «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» أو «حتى تعرف الحرام منه بعينه» على اختلاف النسخ (٣)

وقوله -عليه السلام-: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام

بعينه» (٤)

ولا يخفى: ظهور كلمة «فيه» و «منه» و «بعينه» في الإنقسام والتبعيض الفعلى -أى كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام- بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أنّ المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكى، أو المايع المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فإنّ اللحم أو المايع

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦٠

(٢) نهج البلاغة قصار الحكم ١٠٥

(٣) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ١

(٤) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤

بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون حراماً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية.

وأما الشبهات الحكمية: فليس القسمة فيها فعلية وإنما تكون القسمة فيها فرضية، - أي ليس فيها إلا احتمال الحل والحرمة - فإن شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً، فلا يصح أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، إلا بضرب من التأويل والعناية التي لا يساعد عليها ظاهر اللفظ.

فكلمة «فيه» ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية؛ وكذا كلمة «بعينه» فإن معرفة الشيء بعينه إنما يكون في الموضوعات الخارجية (١) ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه.

و من ذلك يظهر: اختصاص قوله - عليه السلام - «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» بالشبهات الموضوعية، فإنه لولا كلمة «بعينه» كان الخبر عامّاً للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله - عليه السلام - «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» ولكن لفظة «بعينه» توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية.

وقد استدلل للبراءة بقوله - صلى الله عليه وآله - «الناس في سعة ما لا يعلمون» (٢) وفي دلالة تأمل إلا على بعض الوجوه.

(١) أقول: معنى معرفة الحرام بعينه تشخيص الحرام من الحلال، لا تشخيصه خارجاً، فلا قصور في شمول الحديث - لولا الأمثلة في ذيل للشبهات الحكمية؛ هذا مع إمكان حمل «بعينه» على بيان التأكيد لموضوع الحرمة وأنه حقيقة معروضا، لا أنه من توابع المعروض، فيرتفع حينئذ الإشكال رأساً.
نعم: العمدة في هذه الرواية الأمثلة الواقعة في ذيلها؛ والذي يسهل الخطب أن هذه الأمثلة لا يناسب «قاعدة الحلية» حتى على اختصاصها في الشبهات الموضوعية؛ فلا بد من التفصي عنها على كلا التقديرين، كما لا يخفى.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٤. لفظ الحديث فيه «... ما لم يعلموا»

والإنصاف: أن أظهر ما استدل به على البرائة من الأخبار هو «حديث الرفع» وفيه الكفاية.

وأما الإجماع:

فقد أفاد الشيخ (قدس سره) في تقريره وجوهاً.

ولكن الذى ينفع منه فى المقام هو إجماع العلماء كافة من الاصوليين والأخباريين على البرائة؛ والإجماع على هذا الوجه لم ينعقد، بل هو مقطوع العدم، كيف! وجلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الإحتياط فى الشبهة التحريمية الحكيمية التى هى مورد البحث؛ ولا يمكن دعوى عدم قدح مخالفتهم فى تحقق الإجماع مع أن جملة منهم من أجلاء الأصحاب وأعيانهم.

وأما بقية تقريرات الإجماع: فلا يمكن الركون إليها والإعتماد عليها، بحيث تقدم أو تعارض ما سيأتى من الوجوه التى تمسك بها الأخباريون على وجوب الإحتياط، لو تمت دلالتها وسلمت عن المناقشة فى حد نفسها.

وأما العقل:

فحكمه بالبرائة ممّا لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به فى مظان وجوده؛ ولا يكفى فى صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعى مع عدم وصوله إلى المكلف، فإنّ وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمى.

فتوهم: أنّ البيان فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعى - سواء وصل إلى العبد أو لم يصل - فاسد، فإنّ العقل وإن استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعى، إلّا أنّ استقلاله بذلك لمكان أنّ مبادئ الإرادة الآمرية بعد لم تتم، فلا إرادة فى الواقع؛ ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنّه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً، بخلاف البيان

الغير الواصل فإنه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعاً، إلا أن فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إما أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادة، وإما أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف؛ وعلى كل تقدير: لا يستند الفوات إلى العبد؛ فلأجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته، فنطاق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

فان قلت: يكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن الشك في التكليف يلزم الشك في الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

قلت: قد تقدم الكلام في كل من الصغرى والكبرى بما لا مزيد عليه - في مبحث الظن قبل دليل الإنسداد - وإجماله: أن المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إما أن يكون هو الضرر الدنيوي من نقص في الأنفس والأطراف والأعراض، وإما أن يكون هو الضرر الاخرى من العذاب والعقاب، وإما أن يكون هو المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الأحكام من القرب والبعد ونحو ذلك مما لا يرجع إلى الضرر الدنيوي ولا إلى العقاب الاخرى، فإنه يمكن أن تكون مناسبات الأحكام اموراً اخر غير المضار الدنيوية والعقاب الاخرى.

وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في هذه الوجوه الثلاثة ليس بمناط واحد، بل حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي بالنسبة إلى خصوص الأنفس والأطراف أو الأعراض أيضاً يمكن أن يكون لأجل ما في الضرر الواقعي من المفسدة التي أدركها العقل فاستقل بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بجرمته لقاعدة الملازمة؛ فإن الحكم العقلي في ذلك واقع في سلسلة علل الأحكام، وكلما كان الحكم العقلي واقعاً في هذه السلسلة يكون مورد

القاعدة الملازمة فيستتبعه الحكم الشرعى .

فعلى هذا يكون حكمه بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر أو يظن طريقاً محضاً للتحرز عن الوقوع فى الضرر الواقعى، فلا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على نفس الواقع عند موافقة الظن أو الإحتمال للواقع أو مخالفته .

ويمكن أن يكون تمام موضوع حكم العقل هو الإقدام على ما لا يأمّن معه من الوقوع فى الضرر الواقعى، من غير فرق بين صورة القطع بالضرر أو الظن أو الإحتمال، نظير حكمه بقبح التشريع، على ما تقدم بيان ذلك .

وعلى كل تقدير: سواء كان حكم العقل فى باب الضرر الدنيوى بهذا الوجه أو بذلك الوجه يستتبع الحكم الشرعى المولوى على وفقه (١) هذا كله إن كان المراد من الضرر فى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هو الضرر الدنيوى .

وإن كان المراد منه الضرر الاخرى، فحكمه بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحمّل بل الموهوم إنّما يكون إرشاداً محضاً ليس فيه شائبة المولوية؛ ولا يمكن أن يستتبع حكماً شرعياً، لأنّ حكم العقل فى ذلك إنّما يكون واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام فلا يكون مورداً لقاعدة الملازمة - كما أوضحناه فى محله - ولكن ذلك فرع احتمال العقاب، ومع عدم وصول التكليف بوجه لا تفصيلاً ولا إجمالاً لا يحتمل العقاب، لقبح العقاب بلا بيان؛ فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكماً ووارداً على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل .

وبالجملة: بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، تحتص «قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل» بأطراف العلم الإجمالى

(١) أقول: فى الضرر الواقعى على الأول، وفى محتمله على الثانى .

أو الشبهة البدوية قبل الفحص؛ وأما الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يحتمل فيها العقاب، لأنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب. والحاصل: أنَّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يصلح أن يكون بنفسه بياناً للتكليف المشكوك (١) لأنَّه لا يكون رافعاً للشك، وتمام الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو نفس الشك في التكليف، فإنَّه بمجرد استقلال العقل بقبح العقاب عليه فينقطع بعدُ العقاب، فيرتفع موضوع قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر. هذا إذا كان المراد من الضرر في القاعدة الضرر العقابي.

وإن أريد منه المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام، فالشك في التكليف وإن كان يلازم الشك في المصلحة والمفسدة، إلا أنَّ التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس ممَّا يستقل العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المصلحة والمفسدة التامة وأحاط بجميع الجهات ولم ير مزاحماً لها حكم بقبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة. وأما مجرد احتمال وجود المصلحة والمفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الإقتحام على ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة.

نعم: قد تكون المفسدة أو المصلحة المحتملة بمثابة من الأهمية يلزم التحرز عن الوقوع في مخالفتها ولو احتمالاً، إلا أنَّه لو كانت بهذه المثابة فعلى الشارع جعل المتمم وإيجاب الإحتياط، كما أوجبه في باب الدماء والفروج والأموال؛ ومع الشك في إيجاب الإحتياط كان المرجع هو البرائة، لأنَّه كأحد التكاليف المجهولة، فيعتمه «حديث الرفع».

و ممَّا ذكرنا يظهر: ما في كلام الشيخ (قدس سره) من الخلل، حيث

(١) أقول: لو اقتصر بالبيان الأول لكان أولى، لأنَّ في بيانية التكاليف الطرقية لا يحتاج إلى رفع

الشك، نظراً لإيجاب الإحتياط في الشبهات البدوية.

قال (قدس سره): «ودعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها» إلى أن قال: «وإن أريد بها مضرة أخرى غير العقاب التي لا يتوقف ثبوتها على العلم، فهو وإن كان محتملاً لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية» إلى آخر ما أفاده.

والإنصاف: أنّه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك (١) فإنّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنّما يكون إرشاداً محضاً لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في مورده تكليف واقعي؟ وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية؟ مع أنّ مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع

(١) أقول: لا نفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: والحاصل إلى آخره، وأنّ قوله: «وإنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية» مبني على تسليم البيانية ولا يكون إرشاداً، لا أنّه مسلم عنده، كيف! وصريح كلماته في الشبهة المحصورة وغيرها إرشادية هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب، كما أنّ لازم كونه حكماً مولوياً ظاهرياً الإلتزام بالعقوبة على نفسه ولو لم يكن في الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة.

وتوهم: أنّ الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها الواقع، صحيح في الأوامر الطرقية لا في الأوامر النفسية المجهولة نفسياً في ظرف الجهل بالحكم.

وما أفيد أيضاً بأنّ في الاصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها، كلام ظاهري، إذ الأمر في هذه القاعدة إن كان طريقياً يعاقب على الواقع، وإن كان نفسياً يعاقب على نفسها وإن خالف الواقع. ولا نرى وجهاً لهذا الشرط الضمني ولا طعناً على مثل هذا «المؤسس» بعدم تربيته منه صدور هذا الكلام؛ ولقد صدر نظيره في إيجاب الإحتياط الشرعي ردّاً على الأخباريين أيضاً.

نعم: الذي يرد عليه هو الذي أشرنا في ذيل قول المقرّر «والحاصل الخ» وهو أنّ مجرد كونه حكماً في ظرف الشك لا يقتضى أن يكون إيجاباً نفسياً موجبا للعقوبة على نفسه مطلقاً، بل من الممكن كون أمره طريقياً حاكياً عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها وترخيصاً محضاً عند مخالفته للواقع؛ وبه أجبنا عمّا أفاده في منع بيانية إيجاب الإحتياط الشرعي أيضاً، كما لا يخفى.

استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه؛ وفي جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند إزائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع كالأمارات والاصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزة كأصالة الإحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفة الواقع؛ ويأتي بيان ذلك (إن شاء الله تعالى) في خاتمة الإشتغال.

وعلى كل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنّ العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وإن لم تؤدى إلى مخالفة الواقع ممّا لا يستقيم. وأغرب من ذلك: ما أفاده أخيراً: من أنّه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا الكلام منه (قدس سره) يعطى أنّ المصالح والمفاسد من أفراد الضرر (١) وتعمّتها قاعدة «قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر» ولكن الشارع رخص في الإقتحام في موارد احتمال المفسدة.

وأنت خير بما فيه، فإنّ باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذي يستقل العقل بلزوم التحرز عن محتمله. وعلى كل تقدير: فقد ظهر لك: أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارد على حكمه بقبح الإقتحام على ما لا يأمن معه عن الضرر العقابي؛ وهذا الحكم العقلي يعمّ جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية.

ثمّ إنّه ربّما يستدل للبرائة باستصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر، وسيأتي البحث عن حال هذا الإستصحاب وأنّ استصحاب البرائة ممّا لا يجري في شيء من المقامات، سواء كان المراد من العدم المستصحب العدم

(١) أقول: ظاهر كلامه بيان أنّ مراده لو كان ذلك، وذلك لا يدل على اختياره، كما لا يخفى.

حال الصغر قبل البلوغ، أو العدم قبل الوقت في الموقّات؛ فانظر ما يأتي في مبحث الإشتغال، فإنه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام.

وقد استدل للبرائة بوجوه اخر لا تخلو عن ضعف، فلا يهمننا التعرض لها وفيما ذكرناه كفاية.

فلنشرع في أدلة الأخباريين

وقد استدلو بالأدلة الثلاثة:

فمن الكتاب قوله تعالى: «فاتقوا الله حق تقاته» (١) وقوله تعالى: «واتقوا الله ما استطعتم» (٢) وقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» (٣) فإنّ الإقتحام في الشبهة ينافي التقوى المأمور بها. وكذا الحكم بالترخيص وجواز الإقتحام فيها قول بغير علم.

ولا يقال: إنّ الحكم بجرمة الإقتحام فيها أيضاً قول بغير علم، فإنّ الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنما قالوا بترك الإقتحام فيها لاحتمال الحرمة؛ فتأمل.

ولا يخفى: أنّ الآيات الشريفة بمعزل عن الدلالة على مذهب الأخباريين. أمّا آيات التقوى: فمع أنّها لا تدل على الوجوب، لا تنافي الإقتحام في الشبهة اعتماداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واتكالا على قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ومنه يظهر: أنّ القول بجواز الإقتحام ليس قولاً بغير علم، لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكليف الغير الواصل، فيكون القول بالجواز قولاً عن علم.

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٢

(٢) سورة التغابن الآية ١٦

(٣) سورة الأسراء الآية ٣٦

ومن الستة طوائف:

منها: أخبار التوقف كقوله - عليه السلام - «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة» (١) وهي كثيرة مستفيضة، بل تبلغ حد التواتر؛ وظاهر التوقف هو السكون وعدم الحركة، فالتوقف في الشبهات عبارة عن الإحتياط فيها وترك المضى فيها.

ومنها: الأخبار الدالة على وجوب الإحتياط، وهي كثيرة أيضاً تبلغ حد الإستفاضة؛ ففي الصحيح: عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منها جزاء؟ قال لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالإحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا (٢)

وفي موثقة عبدالله، قال: كتبت إلى العبد الصالح - عليه السلام - يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عين الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلتي حينئذٍ وافطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل [الجبل] فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك، الخبر (٣)

وعن «المفيد الثاني» قال: إن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت (٤).

وقوله - عليه السلام - ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الإحتياط (٥).

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ١٣

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ١

(٣) الوسائل: الباب ٥٢ من أبواب مايمسك عنه الصائم الحديث ٢

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٤١

(٥) قال الشيخ (ره) في «الفرائد» أرسله الشهيد.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على حسن الإحتياط ووجوبه.
 ومنها: أخبار التثليث، كقوله- عليه السلام- في ذيل مقبولة عمر بن
 حنظلة: وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيته فيجتنب، وأمر
 مشكل يردّ علمه إلى الله تعالى وإلى رسوله- صلى الله عليه وآله- قال رسول الله
 (صلى الله عليه وآله): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
 الشبهات نجي من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من
 حيث لا يعلم (١)

و تقريب الإستدلال بها: هو أنّ «المقبولة» دلت على وجوب ترك
 الشاذ معللاً بأنّ فيه الريب، ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما
 كان فيه الريب والشك، ومنه ما هو المبحوث عنه من الشبهات التحريمية؛ بل
 مورد الرواية مختص بما كان الشك فيه لأجل احتمال الحرمة، كما يظهر من
 قوله- صلى الله عليه وآله- «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك» أى بين
 الحلال والحرام.

فدلالة أخبار التثليث على وجوب التحرز عن الشبهات التحريمية
 وحرمة الإقتحام فيها أوضح من الأخبار السابقة، هذا.
 والجواب أمّا عن الطائفة الاولى: فالأمر بالتوقف فيها لا يصلح إلّا
 للإرشاد، ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع الثواب والعقاب، فإنّ المراد
 من «الهلكة» في قوله- عليه السلام- «التوقف عند الشبهة خير من الإقتحام في
 الهلكة» هى العقاب ولا يمكن أن يكون المراد منه العقاب الجائى من قبل
 مخالفة الأمر بالتوقف، لأنّ الظاهر أن يكون قوله- عليه السلام- ذلك لبيان
 الملازمة بين الإقتحام والوقوع في الهلكة، فلا بد وأن تكون الهلكة مفروضة
 الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، لتكون في البين ملازمة بين

عدم التوقف والهلكة؛ ولا يمكن فرض وجود الهلكة إلا بعد فرض تنجز التكليف، وذلك لا يكون إلا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فيكون حاصل مفاد قوله -عليه السلام- «الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة» هو أنّ ترك التعرض للشبهة التي يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع في عقاب مخالفة التكليف إذا صادفت الشبهة متعلق التكليف؛ فعلى هذا يكون الأمر بالتوقف للإرشاد وهو تابع للمرشد إليه، فإن صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تنجز التكليف، وإن خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن في البين شيء إلا التجري.

ويحتمل قريباً أن تكون روايات التوقف لإفادة معنى آخر، وهو أنّ الإقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات، لا أنّ نفس الإقتحام في الشبهة حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال - كما هو مفاد الوجه الأول - بل ترك الوقوف عندها والإقتحام فيها مظنة الوقوع في المحرمات، فإنّ الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على الإقتحام فيها هانت عليه المعصية وكان ذلك موجباً لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك في باب المكروهات (١) فانه لولم يعنى المكلف بالمكروهات وأكّبت على فعلها أدى ذلك إلى الجرئة على فعل المحرمات، كما أنّ الشخص لو لم يعنى بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة (أعاذنا الله من ذلك) وأما إذا لم يعود الشخص نفسه على الإقتحام في الشبهات بل عود نفسه على التجنب عنها والوقوف عندها حصلت ملكة التجنب عن المعاصي؛ وإلى ذلك يشير قوله -عليه السلام- «والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (٢).

وعلى هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون استجابياً، كما هو الظاهر

(١) لم أجده بعد الفحص والسؤال (المصحح)

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٢

من قوله -عليه السلام- في بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهة» (١) وقوله -عليه السلام- «لا ورع كالوقوف عند الشبهة» (٢)

وعلى كل حال: من راجع أخبار التوقف وتأمل فيها يقطع بأن الأمر فيها ليس أمراً مولوياً بنفسه يستتبع الثواب والعقاب، فلا يصلح للأخباري الاستدلال بها على مدعاه.

وأما الطائفة الثانية: وهي الأخبار الواردة في الأمر بالإحتياط، فأظهرها دلالة ما تقدم منها، وهي لا تصلح للإستدلال بها على وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية.

أما الصحيحة الأولى: فلعدم العمل بها في موردها، فإنّ الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا، إما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ في صورة اشتراك الشخصين في الصيد، إما أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنة، وإما أن نقول بوجوب إعطاء قيمة البدنة.

فان قلنا: بوجوب إعطاء القيمة فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك في اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وان قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنة فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كل منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف (٣) نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر؛

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٤

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٠

(٣) أقول: من الممكن على هذا التقدير أن الواجب عليه البدنة بما لها من المالية في ضمن خصوصية العين، فانه حينئذ لو أعطى نصف البدنة مشاعاً في تمامها يجزى عن تكليفه بمقداره ولو كان الواجب عليه تمام

وعلى كلا التقديرين: الشبهة في مورد السؤال إنما تكون وجوبية ولا يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحة في موردها لم يعمل بها. مضافاً إلى أن مورد البحث هو الشبهة البدوية التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردد متعلقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط في مورد الصحيحة وعدم وجوب الإحتياط في مورد البحث؛ مع أن ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة؛ ومحل الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

وأما الموثقة: فالشبهة في موردها لا تخلو: إما أن تكون موضوعية، وإما أن تكون حكيمية، فإن كانت موضوعية - كما لا يبعد ذلك بل يقربه استبعاد تقرير الإمام - عليه السلام - الجاهل على جهله في الشبهات الحكيمية فإنه على الإمام - عليه السلام - رفع الشبهة وتبيين الأحكام للجاهلين لا الأمر بالإحتياط - فالإحتياط فيها واجب على كل حال، لإستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل؛ ومع جريان الإستصحاب لا يبقى موضوع للبرائة؛ مع أنه لو كانت الشبهة موضوعية وأغمضنا النظر عن الإستصحاب بالإحتياط لا يجب فيها باتفاق الأخباريين.

وإن كانت الشبهة حكيمية: بأن يكون المراد من الحمرة المرتفعة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب، فيكون السؤال حينئذٍ عن وقت المغرب الذي تجب الصلاة فيه ويجوز الإفطار عنده وأنه هل يتحقق باستتار

البدنة؛ وعلى أتى حال: بعد كون الأقل والأكثر مطلقاً مجرى البرائة يسهل الخطب في المقام. ولا يحتاج إلى هذا التشقيق؛ فتدبر.

كما أن عدم القول بالفصل بين الشبهات البدوية المحضة والمقرونة بالعلم المنحل إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطى يرفع توهم عدم شمول النص مورد البحث مطلقاً، كما لا يخفى.

القرص أو لابد من ذهاب الحمرة المشرقية؟ والإمام -عليه السلام- في مقام رفع هذه الشبهة وبيان أنّ الحمرة المشرقية لابد من زوالها في جواز الإفطار وصحة الصلاة - كما هو المشهور عند الخاصة- فبيّن الحكم الشرعى بلسان الأمر بالإحتياط، وقال -عليه السلام- «تأخذ بالحائطة لدينك».

ولعلّ السرّ في الأمر بالإحتياط -مع أنّه كان ينبغي إزالة الشبهة ورفع جهل السائل بالزامه بالانتظار إلى أن تذهب الحمرة المشرقية- هو التقية والتباس الأمر على العامة القائلين بتحقيق المغرب باستتار القرص؛ فأمر -عليه السلام- بالإحتياط لكي يتخيل لهم أنّ الأمر بالانتظار إنّما كان لأجل الإحتياط وحصول اليقين باستتار القرص، لا لأجل أنّ المغرب لا يتحقق إلّا بذهاب الحمرة المشرقية، فالإمام -عليه السلام- قد أفاد وجوب الإنتظار على خلاف فتوى العامة ببيان لا ينافي التقية؛ كما أنّ قوله -عليه السلام- «أرى لك أن تنتظر» الذي يستشم منه رائحة الإستحباب -إنّما كان للتقية والتباس الأمر على العامة لكي يزعموا أنّ الحكم بالتأخير إلى ذهاب الحمرة عند الخاصة إنّما هو للإستحباب. وعلى كل حال: فالإحتياط بمعنى التأخير إلى ذهاب الحمرة في مفروض السؤال واجب لا دخل له بما نحن فيه.

وأما عن بقية الأخبار المطلقة (التي لم ترد في مورد خاص) كقوله -عليه السلام-: «أخوك دينك فاحتط لدينك» فإنّها وردت في مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه؛ ولا يمكن أن يكون الأمر بالإحتياط فيها أمراً مولوياً، وإلّا يلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب الإحتياط في الشبهات الموضوعية مطلقاً، وفي الشبهات الحكمية الوجوبية بالإتفاق.

وأما عن الطائفة الثالثة: فبأنّ الأمر فيها لا يصلح إلّا للإرشاد، فإنّ الظاهر من قوله -عليه السلام- «و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات» هو الملازمة بين التعرض للشبهات والوقوع في المحرمات، فالأخذ بالشبهات بنفسه ليس من المحرمات، بل يستلزم ذلك الوقوع فيها؛ فيكون النهى عن الأخذ

بالشبهات للإرشاد إلى عدم الوقوع في المحرمات (١) لأنّ التجنب عن الشبهات يوجب حصول ملكة الردع عن المحرمات؛ كما أنّ الإقتحام فيها يوجب التجري على فعل المحرمات؛ وذلك هو الظاهر من قوله -صلى الله عليه وآله- «فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» ففاد أخبار التثليث أجنبي عن مقالة الأخباريين.

الدليل الثالث: (الذي استدل به الأخبارى على وجوب الإحتياط

في الشبهات التحريمية) هو حكم العقل؛ وتقديره من وجهين:

أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت محرمات في الشريعة وهذا العلم الإجمالى حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام؛ ولا إشكال في استقلال العقل بأنّ الإشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية، فلا بد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الإقتصار على ترك ما علم حرمة، لأنّ ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ.

ثانيهما: كون الأصل في الأفعال الغير الضرورية والتي لا يتوقف عليها حفظ النظام الحظر، فلا يجوز الإقتحام في كل أمر لم يعلم الإذن فيه. ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الضعف.

أما الوجه الأول: فلأنّ خلل العلم الإجمالى بعد الرجوع إلى الأدلة والإطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها؛ بل يمكن أن يقال: إنّنا نعلم بمصادفة بعض الأمارات للواقع بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية. وعلى ذلك يحمل ما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الدليل العقلي بقوله: «منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلّا بما أدى إليه الطريق» وإن كان ذلك خلاف ظاهر العبارة، فإنّ ظاهرها لا ينطبق على

(١) أقول: ويمكن أن يكون الأمر فيها للإستحباب، كما مرّ منه في توجيه أخبار التوقف السابق؛ فراجع.

القواعد (١) فتأمل.

و دعوى ثبوت العلم الإجمالي في خصوص الشبهات التي لم يقيم عليها دليل، مما لا شاهد عليها؛ وقد تقدم في دليل الإنسداد تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه؛ هذا، مضافاً إلى أن متعلق العلم الإجمالي أعم من الشبهات الوجودية والتحريمية؛ فلا وجه لجعل ذلك وجهاً لوجوب الإحتياط في خصوص الشبهات التحريمية.

وأما الوجه الثاني: فهو أسوأ حالاً من الوجه الأول، لما فيه أولاً: من المنع عن كون الأصل في الأشياء الحظر بل الأصل فيها الإباحة لعموم قوله تعالى: «خلق لكم ما في الارض جميعاً» (٢). وثانياً: من الفرق بين مسألة الحظر والإباحة ومسألة البرائة والإشتغال؛ وقد تقدم تفصيل ذلك أيضاً (في أول مبحث البرائة) فراجع.

فالإنصاف: أنه ليس للأخباري ما يمكن أن يقاوم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» فالأقوى: جواز الإقتحام في الشبهات التحريمية الحكمية التي هي مورد البحث والنزاع بين الأخباريين والاصوليين.

وقد ذكر الشيخ (قدس سره) في خاتمة المسألة تنبيهات لا يهمننا التعرض لها.

نعم: ينبغى التنبيه على أمر، وهو أن أصالة البرائة والإشتغال إنما

(١) أقول: ظاهر كلام «شيخنا الأعظم» لاغبار فيه، إذ هو ينادى بأن التكليف الفعلي الملزم للعقل بالموافقة لا يكون إلا بما أدى إليه الطرق، ملاحظة أن الطرق مطلقاً موجبة لانحلال العلم المانع عن تنجيذه للواقعات المحتملة الإنطباق على غير دائرة الطرق المعلومة؛ لا أن غرضه انقلاب التكليف الواقعية بمؤدى الطرق، أو أن الطرق المعلوم المطابقه بمقدار المعلوم بالإجمال، كما توهم.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٩

هى من الاصول الحكمية الغير المتكفلة للتنزيل؛ فكل أصل متكفل للتنزيل يكون حاكماً عليها؛ ونعنى بـ«الأصل المتكفل للتنزيل» هو أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدى بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجرى العملى، سواء كان المؤدى موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً.

ومراد الشيخ (قدس سره) من الأصل الموضوعى فى قوله: «إن أصل أصالة الإباحة فى مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعى حاكم عليها» هو ما ذكرنا، لا خصوص الأصل الجارى فى الموضوع مقابل الحكم الشرعى - كما ربّما يوهمه ظاهر العبارة- بل كل أصل محرز متكفل للتنزيل يكون حاكماً على أصالتي البرائة والإشتغال؛ فلو شك فى حلية الحيوان وطهارته - من جهة الشك فى قبوله التذكية- حكم عليه بالحرمة، لأصالة عدم التذكية؛ ولا تجرى أصالة الحل والبرائة فيه.

ولا بأس باستقصاء الكلام فى ما يتعلق بالمثال، وإن كان خارجاً عن المقام، وذلك يتم برسم امور:

الأمر الأوّل:

اختلفت كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان، فقيل: لا يقبل التذكية إلا ما يحل أكله: من الغنم والبقر وغير ذلك. وقيل: كل حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ. وقيل: يقبل المسوخ للتذكية أيضاً ويختص ما لا يقبل التذكية بالحشرات. وينسب إلى العامة القول بقبول الحشرات للتذكية أيضاً. ولا يبعد استفادة التعميم لغير الحشرات ونجس العين من بعض الأدلة. وعليه: لا يبقى مورد لجرىان أصالة عدم التذكية فى الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات ولا من نجس العين؛ فلو تولد حيوان من الغنم والأرنب - ولم يتبع أحدهما فى الإسم- يحكم عليه بأنه يقبل التذكية؛ وبعد ورود التذكية عليه - من فرى الأوداج وغير ذلك من الامور الخمسة المعتبرة فى

التذكية- يحكم عليه بالطهارة(١).

هذا إذا قلنا: بأن كل حيوان مما يقبل التذكية بمقتضى بعض الإطلاقات. وإن منعنا عن ذلك، وشك في كون الحيوان المتولد من حيوانين -أحدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبل التذكية- مما يقبل التذكية أو لا يقبل؟ فعلى بعض التقادير تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحرمة والنجاسة، وعلى بعض التقادير لا تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحل والطهارة بمقتضى أصالة الحل والطهارة(٢) وسيأتى توضيح ذلك.

هذا إذا كانت الشبهة حكيمية، وإن كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذى يقبل التذكية أو من الذى لا يقبل التذكية- بعد إحراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل بحسب الحكم الشرعى- فعلم بورود فعل المذكى عليه (من فرى الأوداج وغيره) يحكم عليه بالحل والطهارة، لأنه لا يجرى فيه أصالة عدم التذكية(٣) ومع الشك في ورود فعل المذكى عليه يحكم عليه بالحرمة والنجاسة، لأصالة عدم التذكية(٤) وذلك واضح.

الأمر الثاني:

هل التذكية الموجبة للطهارة والحلية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية الحل والامور الخمسة- من فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكى مسلماً- بمعنى كون التذكية معنى بسيطاً يحصل من المجموع

(١) أقول: وكذا الحلية لأصالة الحلية. وقد يستظهر من ذيل كلامه: أنه على هذا لا يحتاج إلى أصالة

الحل؛ وأظن أنه سهو من القلم، لأن من لوازم التذكية مطلقاً هو الطهارة فقط.

(٢) أقول: الظاهر من التقديرين كون التذكية أثراً حاصلًا أو أنها نفس الأفعال.

(٣) أقول: لجريان أصالة الصحة في فعله بعنوان التذكية.

(٤) أقول: بناء على كونها أثراً حاصلًا، لا مطلقاً.

المرتب من قابلية المحل وتلك الامور الخمسة؟ أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقة التذكية وإن كان لها دخل في تأثير الامور الخمسة في الطهارة والحلية؟ وجهان: لا يخلو ثانيهما عن قوة، لقوله تعالى: «إلا ما ذكّيتم» (١) فإنّ نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنّها من فعلهم (٢) وعليه: لا يبقى موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك في قابلية الحيوان للتذكية (٣) لأنّ قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقة وجوداً وعدمياً؛ فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك في القابلية أصالة الحل والطهارة، بناء على جريان «قاعدة الحل» في الشبهات الحكيمة. ولكن هذا إذا لم نقل بقابلية كل حيوان للتذكية - حسبما يستفاد من الأدلة - وإلا لم يكن حاجة إلى أصالة الحل والطهارة، كما تقدم في الأمر الأول.

هذا إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطاً للتأثير. وإن كانت التذكية عبارة عن الأمر المتحصل عن قابلية المحل والامور الخمسة، فعند الشك في قابلية الحيوان للتذكية - من جهة الشبهة الحكيمة - تجرى أصالة عدم التذكية، لأنّ الحيوان في حال الحياة لم يكن مذكياً فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه وورود فعل المذكى عليه.

وتوهم: أنّ التذكية لو كانت مركبة من قابلية المحل وفعل المذكى؛ والمفروض أنّه قد تحقق أحد جزئها - وهو فعل المذكى - فلم يبق إلا الجزء الآخر

(١) سورة المائدة الآية ٣

(٢) أقول: لو توثبت المدعى بظهور نفس التذكية بلفظها لغة وعرفاً في المعنى البسيط (نظير التطهير) بلا تصرف من الشارع في أصل المعنى - وأنّ تصرفه في سببه ومحققه - كان أولى مما افيد، كيف! وبعد ما كانت التذكية بهذا المعنى من الأفعال التوليدية لا قصور في انتسابها إلى الفاعلين، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لو بنينا على خروج قابلية المحل عن التذكية وأنّ التذكية عبارة عن نفس الأفعال، فمع القطع بوجود التذكية لا يجدى في إثبات الطهارة من دون وصول النوبة حينئذٍ إلى أصالة عدم التذكية؛ بل لتعليل عدم جريان أصالة عدم التذكية بأنّ قابلية المحل ليس له حالة سابقة لا يتم إلا بناء على كون القابلية المزبورة دخيلاً في حقيقة التذكية لا خارجاً؛ فتدبر.

وهو ليس له حالة سابقة فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية المركبة من جزئين قد تحقق أحد جزئها وجداناً والجزء الآخر ليس ممّا تعلق به اليقين سابقاً لعدم العلم به

فاسد(١) فإنّ المفروض أنّ التذكية ليست مركبة من جزئين، بل هي عبارة عن الأمر البسيط المتحصل من مجموع الأمرين؛ وهذا المعنى البسيط كان مقطوع العدم في حال حيوة الحيوان قبل ورود فعل المذكى عليه، وبعد ورود فعل المذكى يشك في وجوده فيستصحب عدمه؛ غاية أنّ جهة اليقين والشك تختلف، فإنّه في حال الحيوة كانت جهة اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكى عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكى عليه، وجهة الشك في كونه مذكى هي قابليته للتذكية. واختلاف جهة الشك واليقين لا يضر بالإستصحاب. نعم: لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب لم يكن للإستصحاب مجال؛ فتدبر جيّداً.

الأمر الثالث:

قد عرفت: أنّه لو استفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا

(١) أقول: أظنّ أنّ في ذهن «المقرر» جعل هذا الوجه أيضاً أحد الشقين المقابل لما اختاره من الوجه السابق، حيث إنّ مقابله إمّا جعل التذكية أثراً حاصلأ أو جعلها عبارة عن مجموع الأفعال مع القابلية، ثم دفع توهم جريان أصالة عدم التذكية على هذا الفرض أيضاً؛ فإنّ العبارة وقعت في غير محله فصارت بمنزلة توضيح الواضح.

وبالجملة نقول: إنّه قد أشرنا سابقاً أنّه على كل واحد من الإحتمالات نحو من الأصل؛ فعلى الأثر الحاصل بجري أصالة عدم التذكية بلا إشكال. وعلى كون التذكية نفس الأفعال مع خروج القابلية عن حقيقتها، فلا قصور في جريان أصالة عدم التذكية عند الشك في جريان فعل عليه من حيث العلم بالحالة السابقة. ولكن لا نتيجة له مع الشك في القابلية؛ كيف! ومع القطع بوجودها حينئذ لا ينتج شيئاً. وعلى كون القابلية داخلاً في حقيقتها، فع الشك في القابلية لا يجرى الأصل من جهة الشك في الحالة السابقة، كما لا يخفى؛ فتدبر.

موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية؛ بل المرجع عند الشك عموم الدليل، فيحكم عليه بالطهارة؛ ولو شك في حلية أكل لحمه يحكم عليه بالحلية، لقوله -عليه السلام- «كل شيء لك حلال» لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية.

ولو لم يستفد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، وقلنا: إنَّ التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل وفعل المذكي، فالمرجع عند الشك في القابلية - كالحیوان المتولد من طاهر ونجس لم يتبعهما في الإسم وليس له إسم خاص يندرج تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة - أصالة عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة وحرمة الأكل، لأنَّ غير المذكي حرام ونجس.

وإن قلنا: إنَّ التذكية عبارة عن نفس فعل المذكي واجداً للامور الخمسة وقابلية المحل أمر خارج عن التذكية، فالمرجع عند الشك فيها أصالة الطهارة وقاعدة الحل؛ فعلى جميع التقادير: لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية بحسب الاصول العملية، هذا.

ولكن يظهر من بعض الأساطين: التفصيل بين الطهارة والحلية في المثال المتقدم، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه.

ولم يظهر وجه لهذا التفصيل، فإنَّ مقتضى أصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة، ومقتضى أصالة الطهارة والحل الطهارة والحلية؛ فلا وجه للتفكيك بينها.

نعم: قد ذكر «شارح الروضة» في وجه ذلك ما حاصله: إنَّ ما حلَّ أكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنة، وكذلك النجاسات محصورة ومعدودة فيها؛ فالمشكوك إذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل فيه الطهارة وحرمة لحمه.

وتوضيح ذلك: هو أنَّ تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضى إحرازه، فع الشك في تحقق ذلك الأمر الوجودي الذي علق الحكم عليه يبني ظاهراً على

عدم تحققه؛ لا من جهة استصحاب عدم إذ ربّما لا يكون لذلك الشئ حالة سابقة قابلة للإستصحاب، بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودى وبين عدمه عند عدم إحرازه؛ وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، أى فى مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشك فى وجود ما علق الحكم عليه. ويترتب على ذلك فروع مهمة:

منها: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرىة عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة؛ كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كرىته وقلته، فإنّ الحكم بالعاصمية قد علق فى ظاهر الدليل على كون الماء كرىاً، كما هو الظاهر من قوله -عليه السلام- إذا بلغ الماء قدر كرى لم يحمل خبثاً أو لم ينجسه شئ (١) فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كرىته عند ملاقاته للنجاسة، لأنّه يستفاد من دليل الحكم أنّ العاصمية إنّما تكون عند إحراز الكرىة، لا من جهة أخذ العلم والإحراز فى موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية.

ومنها: أصالة الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، فإنّ الحكم بجواز الوطى مثلاً قد علق على الزوجة وملك اليمين، والحكم بجواز التصرف فى الأموال قد علق على كون المال ممّا قد أحله الله، كما فى الخبر «لا يحلّ مال إلاّ من وجّهه أحله الله» (٢) فلا يجوز الوطى أو التصرف فى المال مع الشك فى كونها زوجة أو ملك اليمين أو الشك فى كون المال ممّا قد أحله الله. **ومنها:** غير ذلك من الفروع التى تبتنى على ما ذكرناه (٣).

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق الحديث ٦

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٨

(٣) أقول: كالحكم بالخمسين فى مشكوك القرشية، ونفوذ الشرط فى مشكوك المخالفة للكتاب، وعدم

الإرث فى مشكوك الإنتساب، وعدم بطلان المعاملة فى مشكوك الغررية؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد تختل «شارح الروضة»: أن باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى، بتقريب: أن النجاسات في الشريعة معدودة محصورة في عناوين خاصة - كالدّم والميتة والكلب والخنزير وغير ذلك - وقد علق وجوب الإجتنب على تلك العناوين الوجودية، فلا بد في الحكم بالنجاسة ووجوب الإجتنب من إحراز تلك العناوين، ومع الشك في تحقق العناوين يبني على الطهارة؛ وحيث إن الحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبني على طهارته. وكذا جواز تناول الأكل قد علق في الشريعة على عنوان الطيب، كما قال تعالى: «أحل لكم الطيبات» والطيب أمر وجودي عبارة عما تستلذه النفس ويأنس الطبع به، والحيوان المتولد من حيوانين: أحدهما مأكول اللحم والآخر غير مأكول اللحم، لم يعلم كونه من الطيب، فلا يحكم عليه بالحلية وجواز الأكل؛ بل ينبغى البناء على حرمة ظاهراً ما لم يبرز كونه من الطيب. هذا غاية ما يمكن أن توجه به مقالة «شارح الروضة».

ولكن يرد عليه أولاً: أن الكبرى - وهي أن تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضى إحرازه - وإن كانت من المسلّمات، إلا أن ذلك في خصوص ما علق فيه الحكم الترخيصى الإباحي على عنوان وجودي، لا الحكم العزيمي التحريمي، فإنّ الملازمة العرفية بين الأمرين إنما هي فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والإمتنان وقد علق على أمر وجودي (١) فلا يجوز الحكم بالتخيصى

(١) أقول: الأولى أن يمنع استفادة الملازمة الظاهرية من الكبرى الواقعية، لعدم اقتضاء الكبرى الواقعية إلا إناطة الحكم - من إباحة أو غيرها - على أمر وجودي واقعاً، بلا نظر إلى مرتبة الجهل بالمنوط به أو المنوط. واستفادة العرف من هذا الخطاب الواقعي حكماً وإناطة ظاهرية غلط، كيف! ولا خصوصية لمثل هذا الخطاب في ذلك، فيلزم الإلتزام بهذه الإستفادة في كل خطاب، وهو كما ترى! ومجرد كون الحكم امتنانياً لا يقتضى الملازمة المزبورة في خصوصه، إذا العرف لا يفرق في منع الملازمة بين الحكم الواقعي والظاهري بين الأحكام الإمتنانية وغيرها، لجران المناط في سائر الأحكام في ذلك أيضاً، كما لا يخفى.

وحيث لولا الأصل الموضوعي لا مجال للحكم بعدم الفرق في الفروع السابقة، خصوصاً في الأعراض

والإباحة ما لم يحرز ذلك الأمر الوجودى، لا في مثل وجوب الإجتنب عن النجاسة، وإلا لم يبق موضوع لقوله- عليه السلام- «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر» (٢) فادراج باب النجاسات في تلك الكبرى ليس في محله. نعم: إدراج الحكم بجلّ الطيبات في تلك الكبرى في محله لو سلم عما سيأتى.

وثانياً: منع كون الطيب أمراً وجودياً، بل الطيب عبارة عما لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع، في مقابل الخبيث الذى هو عبارة عما يستنفر منه الطبع، فالحكم بالخلية لم يعلق على أمر وجودى، بل الحكم بالحرمة قد علق على أمر وجودى.

وثالثاً: سلمنا كون الطيب أمراً وجودياً ولكن الخبيث الذى علق عليه الحرمة أيضاً أمر وجودى؛ والكبرى المذكورة إنما هى في مورد لم يعلق نقيض الحكم المعلق على أمر وجودى على أمر وجودى آخر، وإلا كان المرجع عند الشك في تحقق أحد الأمرين الوجوديين- اللذين علق الحكمان المتضادان عليهما- إلى الاصول العملية، وهى في مورد البحث ليست إلا أصالة الحل؛ ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حيوته، فإنّ للحيوة دخلاً عرفاً في موضوع الحرمة ولا أقل من الشك، فلا مجال للإستصحاب والطهارة؛ فالأقوى: ثبوت الملازمة بين الحل والطهارة في جميع فروض المسألة؛ فتدبر جيداً.

هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

والأموال؛ فأئ المدرك عندهم هو الأصل المزبور لا غيره؛ كما أنّ الحكم بالنجاسة في المثال الأول أيضاً ربما تكون بـ «قاعدة المقتضى والمنع» لو لم نقل بجريان الأصل في الأعدام الأزلية ولو في أمثال هذه الأوصاف الزائدة عن الذات وغير الملازمة معها، وإلا - كما هو التحقيق - فالأمر في كثير من الفروع السابقة واضح من جهة الأصل الموضوعى فيها؛ فراجع وتدبر.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات الحديث ٤٠. هذه العبارة هى عبارة الصدوق في

فقدان النص؛ وكذا الكلام فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص، لعموم الأدلة المتقدمة؛ من غير فرق بين أن يكون إجمال النص لأجل اشتراك اللفظ الدال على الحكم بين الحرمة وغيرها مع عدم نصب قرينة معينة - كما لو فرض اشتراك صيغة النهي بين الحرمة والكراهة لغة وعرفاً - أو كان الإجمال لأجل إجمال متعلق الحكم بحسب ماله من المعنى اللغوي والعرفي، كـ«الغناء» إذا فرض إجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت المطرب.

وقد يتوهم: عدم شمول أدلة البرائة لصورة إجمال المتعلق، لأنه قد علم تعلق التكليف بمفهوم «الغناء» وما هو واقعه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان؛ ولا يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» بل يجب العلم بالخروج عما اشتغلت به الذمة من التكليف، وذلك لا يتحقق إلا بالإجتناح عن الأفراد المشتبهة والإحتياط بترك كل ما يحتمل كونه من أفراد «الغناء» هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن متعلق التكليف ليس هو مفهوم «الغناء» بما هو مفهوم (١) بل المفاهيم إنما تؤخذ في متعلق التكليف باعتبار كونها مرآتاً لما تنطبق عليها من المصاديق، فالنهي إنما تعلق بما يكون بالحمل الشائع الصناعي غناءً؛ فالمقدار الذي علم كونه من مصاديق الغناء لا يندرج في أدلة البرائة، وأما الزائد المشكوك فتعمه أدلة البرائة ويندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» ويشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فتوهم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقدان النص أو إجماله، فاسد.

(١) أقول: قد عرفت متناً كراراً بأن الأحكام في عالم عروضها عارضة للعناوين المخزونة في الذهن، ولكن بنحو يرى خارجية ولا تعلق بمصاديقها خارجاً؛ وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال: إن عنوان «الغناء» الذي هو مفهومه وبازاء لفظه إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر، فبالنسبة إلى الزائد عن القدر المعلوم ماتمت الحجة ولا العلم حاصل بتعلق التكليف به، فيكون كلا نص فيه؛ فتدبر.

وفي حكم ذلك ما إذا كان منشأ الشبهة تعارض النصين، لعدم العلم بالتكليف أيضاً الذي هو تمام المناط في البرائة الشرعية والعقلية.

نعم: قد ورد في مرفوعة «العلامة» إلى «زرارة» على ما في كتاب «غوالي اللثالي» عن الباقر - عليه السلام - في الخبرين المتعارضين بعد أمره - عليه السلام - بالأخذ بأشهرهما ثم بأعدلها وأوثقهما ثم بما خالف العامة «قلت: ربّما كانا موافقين لهما أو مخالفين لهما فكيف نصنع؟ قال - عليه السلام - فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط» (١) وهذه المرفوعة وإن كانت أخص من الأخبار الآمرة بالتخيير عند فقد المرجحات المذكورة، إلا أنّ الشأن في اعتبار المرفوعة (٢) إذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه، كما اعترف بذلك «صاحب الحدائق» حيث طعن في صاحب الكتاب وزيف ما فيه من الروايات؛ مع أنّه من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن في الروايات!. هذا كلّه إذا كانت الشبهة حكّمية، وقد عرفت: أنّه لا فرق بين كون الشبهة لأجل فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين.

وان كانت الشبهة موضوعية: فالظاهر انعقاد الإجماع من الاصوليين والأخباريين على عدم وجوب الإجتنب عنها وجواز الإقتحام في الشبهة اعتماداً على أدلة البرائة الشرعية والعقلية.

وقد يتوهم: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» تختص بالشبهات الحكّمية ولا تعمّ الشبهات الموضوعية، لأنّ مورد القاعدة هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أصلاً أو ورد ولكن لم يصل إلى المكلف؛ وفي الشبهات الموضوعية البيان الذي هو من وظيفة الشارع قد ورد ووصل إلى المكلف، لأنّ وظيفة الشارع

(١) غوالي اللثالي: الجزء ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ (تحقيق مجتبي العراق)

(٢) أقول: وعلى فرض تمامية الرواية لا ينافي الحكم بالإحتياط في خصوص الخبرين المتعارضين، نظير الحكم بالتخيير عند القائل به، مع كون الأصل في المتعارضين التساقط والرجوع إلى الأصل لولا دلالة أخبار العلاج على خلافه؛ فتدبر

إنما هي بيان الكبريات، كقوله تعالى: «حترم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير» وأما بيان الصغريات من كون هذا الشيء من أفراد لحم الخنزير أو لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع؛ وفي الشبهات الموضوعية الكبرى المجعولة الشرعية قد وردت ووصلت إلى المكلف وحصل العلم بها، وإنما كانت الشبهة في الصغرى؛ فلا مجال للتمسك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بل ينبغي التمسك بقاعدة الإشتغال، لأنّ العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضى العلم بالفراغ عقلاً، وذلك لا يحصل إلا بالتجنب عن موارد الشبهة.

والحاصل: أنّ المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو بيان الأحكام الكلية التي وظيفية الشارع بيانها، وأما الأحكام الجزئية - فضلاً عن الموضوعات الخارجية - فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية في عالم التكوين، والمشكوك فيه أولاً وبالذات في الشبهات الموضوعية إنّما هو وجود الموضوع في الخارج ويستتبعه الشك في الحكم الجزئي، وكل منها ليس من وظيفة الشارع بيانه؛ وأما الكبرى الكلية فقد بيّنها الشارع وهي واصله إلى المكلف؛ فلا مسرح لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» في الشبهات الموضوعية، بل لا بد من الإحتياط فيها لقاعدة الإشتغال.

هذا كله، مع أنّه يبقى سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، وأنّه كيف لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية في الشبهات المصدقية ويجوز التمسك بالاصول العملية فيها؟.

وأنت خير بفساد التوهم، فإنّ مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفي في تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقيق صغرياتها خارجاً، فإنّ تنجز التكليف الذي عليه تدور صحة العقوبة إنّما يكون بعد فعلية الخطاب، وفعلية الخطاب إنّما يكون بوجود موضوعه خارجاً في التكاليف التي لها تعلق

بالموضوعات الخارجية؛ وذلك وإن كان بمثابة من الوضوح، إلا أنه لا بأس بزيادة بيان في المقام حسماً لمادة الشبهة.

فنقول: إن الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريرية بعد ما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريك عضلاته عن إرادته واختياره، إما لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي - كالصلاة حيث إن أجزائها ليست إلا الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، وكذا الغناء والكذب ونحو ذلك - وإما أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريرية التي لها ربط وتعلق بموضوع خارجي؛ سواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها في الخارج ويجعلها ثابتة في عالم الأعيان - كالخمر الذي يكون صنعه وإيجاده من التمر والزبيب بيد المكلف - أو كان من الموضوعات التي ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من إيجادها في الخارج - كحرمة وطى الآم ووجوب استقبال القبلة - وأمثال ذلك من التكاليف التي لها تعلق بموضوع خارجي لا يتمكن المكلف من إيجاده في الخارج.

فإن لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فلا يعتبر في فعليته سوى وجود شخص المكلف واجداً للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه؛ فعند وجود المكلف يكون التكليف فعلياً علم به المكلف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل في فعلية التكاليف - كما أوضحناه في محله - وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته (١) وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية.

(١) أقول: ذلك كله في التكاليف الوجوبية المطلوب فيها صرف وجوده، فانه بمجرد العلم به لا يقنع العقل بالإكتفاء بما هو محتمل المصادقية، بل يلزم تحصيل الجزم بالفراغ الوجداني أو الجعلي. وأما في التكاليف التحريمية المطلوب فيها ترك الطبيعة السارية - بشهادة عدم سقوط النهي عنه بعضيانه مرة مثلاً - فلا شبهة في أن التكليف فيها انحلالى حسب تعدد مصاديقه؛ وبعد ذلك إذا فرض في البين ما شك في كونه صوتاً مع التراجع

وإن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فيمكن في عالم الثبوت أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقاً سواء كان الموضوع موجوداً أو لم يكن - غاية أنه مع عدم وجوده يجب عليه إيجاده إن كان ممّا يمكنه إيجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق - ويمكن أن يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مشروطاً، ولكن هذا في التكليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود.

وأما التكاليف العدمية الإنحلالية: فالتكليف دائماً يكون فيها مشروطاً بوجود الموضوع (١) وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في «رسالة المشكوك» نسئل الله تعالى التوفيق لإلحاقها في آخر الكتاب.

وعلى كل تقدير: إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فما لم يعلم

المفروض كونه غناء، فدليل الكبرى لا يشمله؛ ومع عدم شموله - ولو من جهة الشك في انطباق العنوان عليه - لا يصلح لبنيانية حكمه، فيبقى حكم هذه الشبهة الموضوعية تحت «قبح العقاب بلا بيان» إذ مثل هذا البيان كناية عن الحجّة الموجبة لاستحقاق العقوبة؛ فع عدم حجّية الخطاب بالنسبة إليه لا قصور في شمول القاعدة لثله. وما توهم في أمثال ذلك: من عدم تصور الشبهة الموضوعية، غلط فاحش، كيف! وكل خبر لم يعلم كذبه من الشبهة الموضوعية وكل صوت لم يعلم فيه ترجيح من الشبهة الموضوعية؛ وقس عليه نظائرها من سائر المحرمات من الزنا واللواط وغيرها.

(١) أقول: في التكاليف العدمية التي لها تعلق بموضوع خارجي مثل «لا تشرب الخمر» لو كان حرمة الشرب بفعله منوطاً شرعاً بوجود الخمر يلزم عدم حرمة مقدمات تحصيل الخمر في ظرف يستتبع الشرب قهراً بمضوله، ولا أظنّ التزامه من أحد؛ فذلك برهان جزمي بأن حرمة شربه غير منوط بوجوده، غاية الأمر عند عدم حصوله قهراً يسقط التكليف من جهة العجز، لامن جهة فقد شرطه شرعاً؛ كما أنه مع التمكن من تحصيله إذا حصله، فع بقاء القدرة على ترك الشرب لا ضيرفيه، لأنّ المقصود من التكليف التحريمية مجرد ترك المفوض خارجاً، فما دامت القدرة على تفويت الشرب باقية لأبأس بإيجاد سائر المقدمات؛ وهذا المقدار لا يقتضى اشتراط التكليف بوجود الموضوع؛ بل لنا أن نقول: إنّ في كلية التكاليف التحريمية المتعلقة بالغير لا يكون من باب اشتراطها بوجود المتعلق، بل وجود المتعلق من حدود المكلف به وقيود موضوعه، ولازمه ما ذكرناه.

ثم إنّ من نتائج ما ذكرناه هو أنّ في فرض الشك في المتعلق - كالخمر في المثال - لا يكون المقام كسائر موارد الشك في شرط التكليف الموجب للشك في أصل توجه التكليف، بل يكون من باب الشك في مصداق الخطاب المتوجه إلينا جزمياً؛ لكن حيث إنّ الخطاب التحلالي لا يكون بالنسبة إلى هذا المشكوك حجة؛ وحينئذٍ فالسلطان مشتركان في عدم حجّية الخطاب عند الشك في المتعلق لكن مختلفان في وجه عدم الحجّية.

وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف؛ فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع خارجاً (١) فإن نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف؛ فكما أنه لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع؛ والسّر في ذلك واضح، فإنّ التكاليف الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول؛ فلا بد من فرض وجود الموضوع في ترتب المحمول (٢) فع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يعلم بعدم فعلية التكليف، ومع الشك في وجوده يشك في فعليته، لأنّ المناط في صحة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، بحيث يكون محرّكاً - في عالم التشريع -

(١) أقول: هذا التقريب تمام في الواجبات المنوطة، لا في المحرمات، كما شرحنا المقال في الحاشية

السابقة.

(٢) أقول: تشكيل القضايا الحقيقية في باب التكاليف منوط بجعل التكليف في كلية المشروطات منوطاً بوجود شرطها خارجاً، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية المنوط فيها المحمول بوجوده الحقيقي على وجود الموضوع خارجاً وبوجوده الفرضي على فرض وجود موضوعه كذلك.

وأما لو بنينا على أنّ التكاليف طرأ فعليتها مشروط بفرض وجود الموضوع في لحاظ الأمر والجاعل، فلا محيص حينئذ من الإلتزام بعدم إناطة فعلية التكليف على وجود الموضوع، بل وجود الموضوع شرط محرّكته وتأثيره في انبعاث المكلف، لا شرط أصل التكليف وفعليته؛ وربما يشهد لذلك أنّه لو كان فعلية الإرادة منوطاً بوجود الشرط خارجاً، فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلاً؛ وحينئذ فن أين تجيء إرادة الجاعل بإيجاد خطابه مقدمة لحفظ مرامه؟ فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمي على عدم إناطة إرادة المولى على وجود الشرط خارجاً، مع أنّه ربما يكون شرط التكليف مفقوداً له، كباب الوصايا العهدية المنوط إرادتها بيبعد الموت؛ وكذا فيما لو قال: «إن تمت فافعل كذا» فإنه كيف يمكن الإلتزام بأنّ فعلية الإرادة منوط بنومه أو مماته؟ فلا محيص من جعل الإرادة في كلية المشروطات منوطاً بوجود الشرط لحاظاً؛ وحينئذ في هذه المعلقات نقطع بفعلية التكليف في ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعليته فرضاً، كما في القضايا الحقيقية. وعليه: فجعل القضايا في باب التكاليف من القضايا الحقيقية بعيد عن الصواب؛ ولا أقول بأنّها من القضايا الخارجية الناطرة إلى الموضوعات الخارجية، بل هي داخلية في القضايا الطبيعية معضاً، كما لا يخفى؛ فتدبر.

لعضلات المكلف؛ وذلك لا يكون إلا بعد العلم بتحقيق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأن وجود الصغرى خارجاً ممّا له دخل في فعليّة الكبرى؛ غايته أنّ التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف ايجاد الصغرى - إن كان ممّا يمكنه ايجاده - فتنتطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعلياً، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف ايجاد الصغرى - وإن كان يمكنه ايجادها.

ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا: من أنّ التكاليف العدمية الإنحلالية إنّما تكون مشروطة بوجود الموضوع في الخارج ومع الشك في وجود الموضوع لا علم بالتكليف، إنّما هو إذا كان المنهى عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحضلة، كقوله: «لا تشرب الخمر» حيث ينحل إلى قضايا جزئية حسبها للخمر من الأفراد الخارجية.

وأما إذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول (١) كأن يقال:

(١) أقول: مرجع القضية المعدولة إذا كان إلى ربط السلب قبل السالبة الراجعة إلى سلب الربط، لا شبهة في أنّ المسلوب في المعدولة هي الطبيعية التي هي متعلق سلب الربط في السالبة؛ فهذه الطبيعة إذا كانت بوجودها عين وجود الأفراد، فلا جرم عدمها أيضاً عين عدم الأفراد؛ وبمجرد وقوع سلبها طرف الربط في القضية لا يوجب المغايرة بين هذا العدم وعدم أفرادها، بل العينية باقية بحاله؛ وحينئذٍ إذا كان المسلوب الطبيعة السالبة في ضمن الأفراد، فلا شبهة في أنّ عدم هذه الطبيعة يختلف قلة وكثرة بقلة الأفراد وكثرتها، كما أنّ في وجودها أيضاً كذلك، حيث إنّها بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة الآباء، فكلما ازداد الفرد كثرة ازدادت الطبيعة وجوداً وقلت عدمها، وهكذا الأمر بالعكس، ولازمه مع الشك في فردية شيء ما تردد عدم الطبيعة - بل وجوده - بين الأقل والأكثر؛ وحينئذٍ إذا اضيف شيء يمثل هذا العدم كان متصفاً بمفهوم مردد بين الأقل والأكثر، وفي مثله لا يكاد يجري الإشتغال، إذ مع تردد المفهوم بين الأقل والأكثر لا يكاد يتم حجبة الخطاب بمثل هذا العنوان المردد بالإضافة إلى الفرد المشكوك؛ وحينئذٍ لو قيل: «كن لا شارب الخمر» فع كون «اللاشارية» مردداً بين الأقل والأكثر - حسب ازدياد فرده وقلته - كيف يتم حجبة هذا الخطاب بالإضافة إلى المرتبة المشكوك؟ ومع عدم حجبة الخطاب بالنسبة إلى المرتبة المشكوك من أين يقتضى قاعدة الإشتغال تحصيل الفرد المشكوك؛ فتدبر في المقام، فاته من مزال الأقدام.

«كن لا شارب الخمر» فحكمها يغير حكم السالبة المحصلة، فإن متعلق التكليف في مثل قوله: «كن لا شارب الخمر» هو كون المكلف واجداً لوصف «اللاشاربية» ومعنواً بكونه تارك شرب الخمر، من دون نظر إلى ترك الأفراد الخارجية من الخمر، وإنما يكون تركها مقدمة عقلية لا تصاف المكلف بوصف «اللاشاربية» بحيث لو فرض محالاً اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب الأفراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصياً ومخالفاً للتكليف؛ وبالعكس لو فرض محالاً ترك شرب الأفراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف كان عاصياً ومخالفاً للتكليف؛ وهذا الفرض وإن كان محالاً وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله: «كن لا شارب الخمر» وبين قوله: «لا تشرب الخمر» فإنه على كل حال يجب ترك الأفراد الخارجية، إقماً لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف، وإقماً لكونه متعلق النهى

و لكن بحسب الاصول العملية تختلف النتيجة؛ فإنه لو كان متعلق النهى ترك شرب الأفراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصل، فعند الشك في خيرية مايع تجرى البرائة، للشك في تعلق النهى به -بالبين المتقدم- وإن كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول، فالمرجع عند الشك في خيرية مايع قاعدة الإشتغال لا البرائة، للشك في حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك؛ فيرجع الشك إلى الشك في الإمتثال، هذا.

والعجب من المقرّر! حيث إنّه تارة تحيّل بأن ربط السلب الطبيعة يوجب مغايرة هذا السلب لسلب الأفراد خارجاً وأن سلب الأفراد مقدمة لهذا السلب والوصف المربوط في القضية، واخرى جعل عدم الأفراد من مقدمات الإلتصاف بالسلب؛ وهو وإن كان له وجه حيث إنّ العدم إذا قام به الربط والإلتصاف كان له نحو تقدم على الربط المزبور، ولكن لا يجدي له شيئاً، إذ الإلتصاف والإرتباط بأمر مردد بين الأقل والأكثر لا يوجب الإشتغال في مثله، من جهة أنّ الإلتصاف بالمردد موجب للترديد في مرتبة نفس الإلتصاف، لأنّ المعنى الحرفي في القلة والكثرة والتعيين والترديد كالكلية والجزئية تبع للمتعلق؛ ولذا لم يتوهم أحد في تقييد شىء بشىء مردد بين الأقل والأكثر جريان قاعدة الإشتغال فيه؛ والنكته هو الذى أشرنا إليه؛ فتدبر فيما أفيد، خصوصاً في برهانه الآخر على التغاير الذى هو عين المصادرة.

ولكن لم نعرث في باب النواهي على ما يكون من هذا القبيل، وإنما يكون ذلك مجرد فرض لا واقع له، فإنّ ظاهر النواهي الواردة في الكتاب والسنة، هو أن يكون متعلق النهي نفس الطبيعة باعتبار ما يفرض لها من الأفراد الخارجية، إتما على نحو العام المجموعى، وإتما على نحو العام الاصولى؛ بل العام المجموعى أيضاً مجرد فرض لا واقع له؛ فإرجاع القضية السالبة المحصلة إلى المدولة المحمول خلاف ما يقتضيه ظاهر النواهي.

ولنطوى الكلام في هذا المقام ونقتصر على هذا المقدار ونحيل تفصيله إلى ما نلحقه بالكتاب من «رسالة المشكوك» إن شاء الله تعالى، فإنّ استقصاء الكلام في ذلك وجمع أطرافه لا يمكن في المقام، بل يحتاج إلى رسالة مفردة؛ وقد استوفينا البحث عنه في تلك الرسالة؛ فانتظر.

وعلى كل حال: فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» لا تختص بالشبهات الحكيمة، بل تجرى في الشبهات الموضوعية أيضاً، من غير فرق بينهما، سوى أنّه في الشبهات الحكيمة تختص القاعدة بما بعد الفحص وفي الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص، إلّا على بعض الوجوه يأتى ذكرها في خاتمة الإشتغال.

بقى الجواب عن سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية، وأنّه كيف صح التمسك بالاصول العملية في الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها؟

ولعمري! أنّ الفرق بينهما في غاية الوضوح، فإنّ الاصول اللفظية إنّما تكون كاشفة عن المرادات النفس الأمرية، وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الآخر عنوان المخصص (١) ولا يمكن أن يتكفل الدليل

(١) أقول: قد حققنا في عمله: بأنّ باب التخصيص غير باب التقييد، وأنّ ما يخرج العنوان عن تمام الموضوع إلى جزئه هو باب التقييد؛ ولذا لا يتوهم أحد الشك بالمطلق عند الشك في مصداق قيده؛ وهذا بخلاف

وجود الموضوع، بل إننا يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع؛ والمصدق المشتبه لم يعلم أنه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص؟ فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام، وإلا يلزم أن يكون العام متكفلاً لوجود مصاديقه.

وهذا بخلاف الاصول العملية فإنها وظائف عملية. والمصدق المشتبه إذا لم يقيم دليل على بيان حكمه، فبحسب الوظيفة لا بد وأن ينتهي الأمر إلى أحد الاصول العملية، ولا أقل من البرائة والاشتغال اللذين تنتهي إليهما الوظيفة العملية عقلاً عند فقدان الاصول الحاكمة عليها.

هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية بأقسامها الأربعة.

وأما الشبهة الوجوبية:

فأقسامها أيضاً أربعة - على حذو الشبهة التحريمية - لأن منشأ الشبهة، إما أن يكون فقدان النص، وإما أن يكون إجماله، وإما أن يكون تعارض النصين، وإما أن يكون لأجل الإشتباه في الموضوع الخارجى؛ وهذه الأقسام الأربعة وإن لم يختلف حكمها، إلا أنّ الشيخ (قدس سره) أفرد البحث عن كل واحد منها ونحن نقتفى إثره.

القسم الأول: ما إذا كان منشأ الشك في الوجوب فقدان النص. والأقوى

وفاقاً لقاطبة الاصوليين ومعظم الأخباريين - جريان البرائة فيه وعدم وجوب الإحتياط؛ سواء كان طرف احتمال الوجوب الإستحباب أو الإباحة أو الكراهة، للأدلة المتقدمة في الشبهة التحريمية، فإن تلك الأدلة تعمّ الشبهات الوجوبية أيضاً ما عدا أخبار أصالة الحل؛ ولا حاجة إلى إعادة البحث عنها.

باب التخصيص، فانه من باب إخراج فرد عن تحت حكم العام، نظير موته الغير المرتبط بعنوان العام؛ غاية الأمر يوجب تقليل أفراده مع ما للعام بالإضافة إلى بقية أفرادها تمام الموضوع؛ وهذه الجهة أوقعهم في باب الشك في فرد المخصص في حيص وبيص؛ وتام الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى ما يهتّم ذكره من التنبّهات التي ذكرها الشيخ (قدس سره القدوسي).

التنبه الأول:

لا إشكال في رجحان الإحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكيمية والموضوعية (١) وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الإحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة في الباب - على كثرتها - للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإحتياط تحرزاً عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية؛ وحكم العقل برجحان الإحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفائها عقلاً.

ومن ذلك يظهر: فساد ما ربّما يتوهم: من استحباب الإحتياط شرعاً

(١) أقول: عدم الريب في رجحان الإحتياط يقتضى حسنه حتى مع عدم مصلحة الواقع؛ وحينئذٍ نسئل بأنّه ما المناط في حسنه؟ فان كان بملاحظة حسن الإحتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة مبين مع صورة المصلحة لامقدمة ولا ملازم. نعم: هو مقدمة للعلم بتحصيل الواقع، وترشيح حسنه منه فرع حسن تحصيل العلم بالواقع، وهو أول الكلام؛ وحينئذٍ ما معنى طريقية حسن الإحتياط بالنسبة إلى مصلحة الواقع؟ فلا محيص حينئذٍ إما من دعوى إرشادية حكم العقل بالإحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فيه، أو دعوى وجود مناط لحسنه حتى في صورة المخالفة ولومن جهة كونه موجباً لاستحقاق المثوبة، نظير حسن الإطاعة الناشئة عن هذه الجهة؛ وبذلك أيضاً منعنا في مثله جريان قاعدة الملازمة؛ وحينئذٍ لا يسمّى مثل هذا الحسن طريقياً، بل هو من شؤون إتيان محتمل الوجوب برجائه، فيكون من تبعات الوجوب لا مستتبعاً له، كما لا يخفى.

نعم: هذا البيان أيضاً إنّما يصح على المختار من حسن الإنقياد، وإلا فعند من لا يقول بحسن العمل بل غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل - كما هو مقالته في التجري - فلا يكون لحسن العمل مناط أصلاً، بل لا محيص لمثل «المقرّر» إلا من الإلتزام بالإرشاد، كما لا يخفى.

بقاعدة الملازمة، فإن المورد ليس من موارد «قاعدة الملازمة» لما تكرر منّا: أن مورد الملازمة إنّما هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الأحكام من المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الأحكام؛ وأمّا إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محل لقاعدة الملازمة؛ والحكم العقلي في باب الإحتياط يكون من القسم الثاني (١) لما عرفت: من أنه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة النفس الأمرية؛ فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فلا يمكن إثبات استحباب الإحتياط شرعاً من طريق قاعدة الملازمة. نعم: يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار الواردة في الترغيب على الإحتياط كقوله - عليه السلام - «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات» (٢) وقوله - عليه السلام - «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك» (٣) وقوله - عليه السلام - «من يرتع حول الحمى اوشك أن يقع فيه» (٤) ونحو ذلك من الأخبار التي يمكن أن يستظهر من التعليقات الواردة فيها أنّها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الإحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضاً مجال.

وعلى كل حال: لا شبهة في حسنه العقلي وإمكانه في التوصليات بترك ما يحتمل حرمة وفعل ما يحتمل وجوبه.

وأما العبادات: فقد استشكال الشيخ (قدس سره) في إمكان

(١) أقول: ولقد أجاد فيما أفاد؛ ولكن في جعل حسنه طريقياً تأمل قد أشرنا إليه في الحاشية السابقة؛

فراجع.

(٢) لم أعر عليه بعد التتبع في مظانها (المصحح)

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٢ ولفظ الحديث «فمن ترك ما اشبه

عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»

(٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٩

الإحتياط فيها، بل قوى العدم في هذا المقام؛ مع أنّ بنائه في الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك؛ وقد نقل أنّ كلمة «أقواهما» لم تكن في نسخة الأصل.

وذلك هو المظنون، فإنّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ (قدس سره) ينكر إمكان الإحتياط في العبادات؛ مع أنّ ما ذكر في وجه ذلك في غاية الضعف والسقوط، فإنّ مبنى الإشكال - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) - إنّما هو اعتبار قصد التقرب والأمر في صحة العبادة (١) وذلك يتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وفي الشبهات البدوية لا علم بالأمر فلا يمكن فيها الإحتياط.

وبعبارة أخرى: الإحتياط في الشيء عبارة عن الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الإحتياط بتحقيق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، ومن جملة الشرائط المعتبرة في العبادة قصد أمرها والتقرب بها، فإنّ العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة، وقصد الأمر والتقرب يتوقف على العلم بتعلق الأمر بالعمل (٢) والآ كان من التشريع المحرم، ففي الشبهات البدوية العبادية لا يمكن فيها حقيقة الإحتياط، هذا.

ولكن الإنصاف: أنه ما كان ينبغي أن يجرى هذا الإشكال على قلم «الشيخ» فضلاً عن أن يختاره ويقويه، فإنه قد تقدم منا - في مبحث القطع - أنّ للإمتثال مراتب أربع: أحدها: الإمتثال العلمى التفصيلى، ثانيها: الإمتثال العلمى الإجمالى (٣) ثالثها: الإمتثال الظنى، رابعها: الإمتثال الإحتمالى؛ وهذه

(١) أقول: لوعبر بقصد التمييز كان أولى، لأنّ ما نحيل في الإحتياط هو قصد التمييز، والآ فلا قصور في التقرب برجاء الأمر ولا في قصد الوجه ولورجاء، كما لا يخفى.

(٢) أقول: فيه نظر، لأنّ رجاء الأمر فيه كاف بلا تشريع؛ ولذا قلنا: بأنّ الأولى جعل المانع قصد التمييز لا غير.

(٣) أقول: عند من احتمل اعتبار قصد التمييز لا بد من عدم هذه المراتب. نعم: لا بأس بالإلتزام بها في

المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتبها في الذكر، بمعنى أنه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلا عند تعذر المرتبة السابقة.

وعلى كل حال: بعد تعذر المراتب الثلاث من الإمتثال التفصيلي والإجمالي والظني تصل النوبة إلى الإمتثال الإجمالي، والعقل يستقل بحسنه، ويكون ذلك امتثالاً للأمر الواقعي على تقدير وجوده؛ ولا يتوقف حقيقة الإمتثال على قصد الأمر التفصيلي، وإلا كان اللازم عدم حصول الإمتثال في موارد العلم الإجمالي (١).

وتوهم: أن الأمر في موارد العلم الإجمالي مقطوع معلوم فلا يقاس بالشبهات البدوية التي ليس فيها احتمال الأمر - فاسد، فإن مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردى الترديد لا يكفي لو بنينا على اعتبار قصد التقرب والأمر التفصيلي في عبادة العبادة، فإنه حين الإشتغال بكل واحد من فردى الترديد لا يمكن قصد التقرب به وامتثال أمره، لعدم العلم بتعلق الأمر به، لاحتمال أن يكون متعلق الأمر هو الفرد الآخر الذي يأتي به بعد ذلك، أو الذي أتى به قبل ذلك، ففي موارد العلم الإجمالي لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الإجمالي بالنسبة إلى كل واحد من العاملين اللذين يعلم إجمالاً بتعلق الأمر بأحدهما؛ فلو كان الإمتثال الإجمالي لا يكفي في صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الإمتثال في موارد العلم الإجمالي، وهو كما ترى!

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في أن الإمتثال الإجمالي من أحد مراتب الإمتثال والعقل يستقل بحسنه وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً (٢) نعم: ليس هو في عرض الإمتثال التفصيلي بل في طوله. وما أبعد ما بين القول:

التوصليات، حيث لا يعتبر فيها قصد التمييز ولا الوجه؛ فيكفي في التقرب بها رجاء أمرها، كما لا يخفى.
(١) أقول: لا قصور في الإلتزام بهذا التالي؛ ولذا منعت عن الإحتياط فيما يستلزم التكرار للمعلوم اختصاصه بصورة العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

(٢) أقول: ذلك صحيح في التوصليات، وإلا ففي التعبدات مجال إشكال، كما أشرنا.

بأنّ الإمتثال الإجمالى فى عرض الإمتثال التفصيلى، وبين القول: بأنّ الإمتثال الإحتمالى ليس من مراتب الإمتثال ولا تصح به العبادة ولا يسقط به الأمر! (١) مع أنه قد عرفت: أنّ لازم ذلك عدم كفاية الإمتثال الإجمالى (٢). فظهر: أنّ دعوى عدم إمكان الإحتياط فى العبادات فى غاية الوهن والسقوط.

وقد حاول بعض الأساطين فى تصحيح الإحتياط فى العبادات بالأوامر الواردة فيه، كقوله -عليه السلام- «أخوك دينك فاحتط لدينك» (٣) بتقريب: أنّ الأمر بالإحتياط قد تعلق بذات العمل الذى يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً فى المأمور به، بل متعلق الأمر نفس العمل الذى يحتمل وجوبه توصلياً يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عبادياً -أى كان بحيث لو تعلق الأمر به لكان أمره عبادياً- فلا بد من قصد الأمر الذى تعلق به، وهو الأمر بالإحتياط الذى فرض تعلقه بذات العمل، فينوى التقرب به ويقصد امتثاله؛ ولذلك حكى: أنّ سيرة أهل الفتوى فى العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب نفس العمل فى الشبهات البدوية الحكيمة، من غير تقييد بإتيان العمل بداعى احتمال المطلوبة، بل يطلقون الفتوى باستحباب العمل؛ ولو لم تكن أوامر الإحتياط متعلقة بنفس العمل وموجبة لاستحبابه لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعى احتمال الأمر، كما جرت عليه السيرة بين أهل الفتوى فى العصر المتأخر، هذا.

(١) أقول: ولا بأس به أيضاً بعد إسقاط اعتبار قصد التيقن، إذ لا وجه لتقديم الإمتثال الجزمى على غيره بعد تساوها فى القرب.

(٢) أقول: الأولى التشبث بدليل الإطلاقات -ولو مقامياً- لدفع اعتبار قصد التمييز فى العبادة، وإلا فلا مجال لتوهين هذا الكلام بهذه الشدة نعم: هو صحيح فى الإحتياط فى التوصليات.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٤١

وأنت خبير بما فيه، فإنّ الأمر بالعمل، إمّا أن يكون بنفسه عبادياً - أى كان الغرض من الأمر التبعّد والتقرب به - كالأمر المتعلق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقها، كوجوب الوفاء بالنذر (١) فإنّ الأمر بالوفاء بالنذر بنفسه لم يكن عبادياً، بل هو كسائر الأوامر التوصيلية لا يعتبر في سقوطه قصد الإمتثال والتقرب؛ ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة - كنذر صلاة الليل - يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل؛ كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء؛ والسّر في ذلك: هو أنّ النذر إمّا يتعلّق بذات صلاة الليل لآبها بما أنّها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيداً في متعلق النذر، وإلّا كان النذر باطلاً لعدم القدرة على وفائه، فإنّ صلاة الليل بالنذر تصير واجبة، فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبة؛ فلا بد وأن يتعلّق النذر بذات صلاة الليل؛ والأمر الإستجابي الذي تعلق بها أيضاً قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فإنّ هذا الوصف إنّما جاء من قبل الأمر بها فلا يمكن أخذه في متعلق

(١) أقول: بعد ما كان رجحان متعلق النذر شرط صحة النذر، فقهرأ هذا الرجحان ملحوظ في متعلقه، ولا يعقل تجريد المتعلق عن هذا الرجحان، كيف! ولازم التجريد عدم دخل الرجحان في الصحة، فإذا كان كذلك فيستحيل اتحاد الأمر الناشئ من قبل النذر مع هذا الرجحان الذي هو شرط الصحة؛ فإذا لم يتحد، فلا محيص من اعتبار الذات في الرتبة فراراً عن لزوم اجتماع الضدين؛ وحينئذٍ فلا قصور في إبقاء الذات الملحوظ متعلقاً للنذر وموضوعاً له على استحبابه، مع كون الذات الملحوظ في مرتبة الوفاء بالنذر الملحوظ في المرتبة اللاحقة متصفاً بالوجوب؛ نظير اتصاف الذات في المرتبة السابقة عن اعتقاد العصيان على ما هو عليه من الحكم الواقعي مع اتصاف الذات في رتبة اعتقاد العصيان - المسمى بالتجرى - بالمبغوضية، بلا تضاد بينهما، كما لا يخفى. وحينئذٍ لا يسبق مجال لما أفيد: من اكتساب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية عن الأمر بالذات، إذ هذا الإكتساب فرع التأكيد واتحاد أحدهما مع الآخر؛ وهذا المعنى في مثل المقام من طولية الحكمين مستحيل، إذ الطولية موجبة لتخلل الفاء بينهما؛ ومع هذا التخلل بأي العقل عن الحكم بالإتحاد والتأكد بينهما، كما لا يخفى. وحينئذٍ ربما يكون باب النذر من تلك الجهة كباب إجارة العبادات. نعم: لو لم نقل بشرطية رجحان المتعلق في النذر كان لما أفيد وجهه، ولكنه ظاهراً خلاف الإجماع، إلّا في بعض الموارد على ما حقق في محله؛ فراجع كلماتهم وتدبر فيها.

الأمر؛ فيكون كل من الأمر الإستحبابي والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلاة الليل؛ ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقداً له؛ فالأمر النذري يكتسب العبادية من الأمر الإستحبابي، والأمر الإستحبابي يكتسب الوجوب من الأمر النذري؛ هذا إذا اتحد متعلق الأمرين.

وأما إذا لم يتحد متعلقهما: فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقداً لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو أوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فإنّ الأجير إنّما يستأجر لتفريغ ذمة الغير، فالأجارة إنّما تتعلق بما في ذمة المنوب عنه، وما في ذمة المنوب عنه إنّما هي الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها مستحبة أو واجبة؛ فتعلق الإجارة إنّما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلق الأمر الإستحبابي إنّما هو نفس الصلاة؛ فلا يتحد الأمر الإستحبابي مع الأمر الإجاري، ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجاري العبادية من الأمر الإستحبابي؛ كما لا يكتسب الأمر الإستحبابي وصف الوجوب من الأمر الإجاري، فإنّ الأمر الإستحبابي إنّما تعلق بالمنوب عنه والفعل بعدُ باق على استحبابه بالنسبة إلى المنوب عنه (١) والأمر الوجوبي إنّما يتعلق بالأجير، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يكتسب أحدهما من الآخر ما يكون فاقداً له.

(١) أقول: تصور بقاء استحباب الفعل المنوب عنه إنّما يصح في النيابة عن الأجياء، والآفي الأموات لا معنى له؛ كما أنّ هذا الأمر الإستحبابي لا يكون مناط تقرب النائب، إذ لا معنى لجعل أمر الغير داعياً له، بل المناط كون العمل بنفسه من أضرار العبودية ونحو خضوع، فالنائب يقصد بعمله هذا كونه خضوعاً للمنوب عنه، نظير تقبيل اليد عن الغير.

ولقد حققنا في محلّه أنّ قرينة العبادات النبوي منحصر بهذا البيان ليس إلّا، وحينئذٍ لنا أن نقول: إنّ لو فرض اتحاد متعلق الحكيم في باب الإجارة لا يكاد يكتسب الأمر الإجاري القرب من غيره، كيف! ولازمه تقرب النائب للمنوب عنه؛ وحينئذٍ ليس عدم عبادية الأمر بوفاء الإجارة من جهة صرف تعدد الأمرين، بل مع فرض اتحادهما أيضاً لا يصلح لقرينة العمل للمنوب عنه؛ فتدبر.

و من ها يظهر: فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف في صحة عبادة الأجراء - وهو عدم تمشى قصد التقرب منهم مع أن المحرك والداعى لهم أخذ الاجرة - من أن لهم قصد امتثال الأمر الإجارى والتقرب به، فإنّ الأمر الإجارى وإن كان توصلياً إلاّ أنّه يصح التقرب به خصوصاً إذا تعلق بما يكون عبادة.

وجه الفساد: هو أنّ الأمر الإجارى وإن صح التقرب به كسائر الأوامر التوصلية، إلاّ أنّ قصد امتثال الأمر الإجارى لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها (١) فإنّ المعتبر في صحة العبادة قصد أمر نفسها والأمر الإجارى لم يتعلق بذات العبادة ليكتسب العبادية من الأمر المتعلق بها؛ وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في «كتاب القضاء» وفي «المكاسب المحرّمة» عند البحث عن أخذ الاجرة على الواجبات.

وعلى كل حال: فقد عرفت أنّ الأمر العبادى، إمّا أن يكون بنفسه عبادة - أى كان الغرض من الأمر التعبد به - وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلقة بالإحتياط فاقدة لكلتا الجهتين.

أما الجهة الاولى: فواضح، فإنّ الأمر بالإحتياط إنّما يكون توصلياً ليس الغرض منه التعبد والتقرب به، وإلاّ يلزم بطلان الإحتياط في التوصليات؛ ولا سبيل إلى دعوى صيرورة الأمر بالإحتياط عبادياً إذا كان الفعل المحتاط فيه عبادة، وتوصلياً إذا كان الفعل المحتاط فيه غير عبادة، إلاّ على وجه يأتي بيانه مع فساده.

وأما الجهة الثانية: فلأنّ الأمر بالإحتياط لم يتعلق بذات العمل مرسلأ عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر

(١) أقول: الأولى أن يعلّل بأنّ التقرب بأمر الإجارى إمّا يكون للنائب دون المنوب عنه، والمقصود تقرب

المنوب عنه بفعل النائب؛ وإلاّ فلو اغمض عما ذكرنا، فما أفيد مصادرة محضة.

الإحتياط (١) وإلا لم يكن من الإحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلق بالعمل المحتاط فيه، فإنه على تقدير وجوده الواقعي إنما تعلق بذات العمل، فلم يتحد متعلق الأمرين حتى يكتسب الأمر بالإحتياط العبادية من الأمر المتعلق بالعمل لو فرض أنه كان ممّا تعلق الأمر العبادي به؛ وقد عرفت: أنه ما لم يتحد متعلق الأمر الغير العبادي مع متعلق الأمر العبادي لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادي عبادياً.

وبالجملة: الأمر الذي يتعلق بالعمل الذي يحتمل وجوبه لا يخلو: إمّا

(١) أقول: والأوضح أن يقال: إن الأمر الواقعي العبادي إنما تعلق بالذات في الرتبة السابقة عن احتمال وجوبها والأمر بالإحتياط تعلق بها في الرتبة المتأخرة عن احتمال الأمر بالذات، وهذا على المختار يوجب مغايرة الأمرين لامحالة؛ ولكن مثل «المقرّر» الملتزم بعدم منافات الطولية مع التأكيد. كما صرح بأن في صورة موافقة الأمر الطريق مع الواقع لا إشكال فيه للتأكد. له أن يلتزم في المقام أيضاً بتأكد الأمرين الطولين المستتبع لاكتساب أحدهما من الآخر العبادية، كما هو الشأن في الأمر بالوفاء بالنذر مع أمره الإستحبابي، فإنه لا يعيص من تأكدهما على زعمه؛ وأنّ هذا التأكيد موجب لاكتساب أحدهما العبادية من الآخر؛ هذا مع أنّ الإلتزام بعدم عبادية الأمر بالإحتياط عند مخالفته مع الأمر بالذات مما لا نرى له وجهاً، إذ مرجع عبادية الأمر صيرورته داعية وموجبة للتقرب؛ وفي هذا المقدار لا قصور في الأمر بالإحتياط.

نعم: الذي يمتاز عن الأمر العبادي سقوطه بدون دعوته، بخلاف أو امر العبادي؛ ولكن في المقام لو فرضنا عدم كفاية احتمال الأمر في العبادة واحتياجه إلى قصد التمييز؛ فالأمر المحتمل الواقعي لا يجدى في تحصيل الغرض؛ فينحصر تحصيل الغرض حينئذٍ بأوامر الإحتياط، إذ بها أيضاً يحصل التقرب والتميز، كما في أوامر الطرق.

نعم: لو لم يعتبر قصد التمييز في العبادة أو كان مورده توصلياً لا يحتاج في سقوط الأمر بالإحتياط إلى التقرب، فيصير حينئذٍ توصلياً؛ وأما مع الإحتياج إلى قصد التمييز في سقوط الأمر في حصول الغرض، فلا يكاد يسقط الأمر بالإحتياط إلا بدعوته الموجب لقربه وتميزه؛ ولا نغني من عبادية الأمر بالإحتياط إلا هذا المقدار، وفي هذا المقدار لا يحتاج إلى دعوى وحدته مع الأمر الواقعي؛ مع أنّ النظر الدقيق أيضاً يرى بأن مجرد الوحدة بنحو التأكيد أيضاً لا يقتضى الإكتساب، لأنّ مثل هذا الأمر ينحل إلى قطعتين: أحدهما عبادي، والآخر غير عبادي؛ ويجرد اتصالها لا يقتضى الإكتساب، كما هو ظاهر.

ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر مواقع النظر فيما أفاده في المقامين من أوله إلى آخره. ولعمري! أنّ الناظر في هذا الأساس لا يرى إلا كونه سفسطة محضة، ومفاهيمها لا يحصل له أو مصادرات محضة لا حقيقة لأمثاله؛ فتدبر فيها وفيما ذكرنا بعين الإنصاف.

أن يتعلق به مطلقاً سواء قصد به التقرب أو لم يقصد، وإما أن يكون مقيداً بقصد التقرب، وإما أن يكون مقيداً بقصد احتمال الأمر؛ لا سبيل إلى الأول والثاني، فإنَّ الأول يناه في كون العمل عبادياً، والثاني يتوقف على إحراز الأمر ليتمكن التقرب به والمفروض أنه غير محرز، فيتعين الثالث؛ فلا بد أن يؤخذ الإتيان بداعى احتمال الأمر في متعلق الأمر بالاحتياط؛ وحينئذٍ فإن كان إتيان العمل بداعى الإحتمال كافياً في العبادة فلا يحتاج إلى أوامر الاحتياط، وإن لم يكن كافياً فأوامر الاحتياط لا توجب عبادة العمل.

فان قلت: أوامر الاحتياط تعم التوصليات والتعدييات بجامع واحد، وفي التوصليات لا يعتبر أن يكون العمل بداعى احتمال تعلق الأمر به، بل يكفي الإتيان بنفس العمل الذي يحتمل تعلق الأمر به؛ فلا بد وأن يكون الأمر متعلقاً بذات العمل بلا قيد إتيانه بداعى الإحتمال، والآ فيلزم التفكيك بين التوصليات والتعدييات مع وحدة الدليل؛ وإذا كان الأمر بالاحتياط متعلقاً بذات العمل بلا أخذ قيد قصد احتمال الأمر، فإن كان العمل من الأعمال العبادية فلا محالة أوامر الاحتياط تكشف عن تعلق الأمر العبادة به، وحينئذٍ يمكن قصد الأمر القطعى المستكشف من أوامر الاحتياط؛ بل يمكن قصد التعبد بنفس الأمر بالاحتياط، لآتحاده مع الأمر المتعلق بالعمل، فيكون عبادة بلا حاجة إلى قصد احتمال الأمر ليستشكل بأنَّ قصد احتمال الأمر لا يكفي في العبادة؛ وهذا ما وعدناه به سابقاً من الوجه.

قلت: وحدة الدليل لا يناه في استفادة قيد قصد امتثال الأمر المحتمل في العبادات من الخارج - كساير القيود التي يستفاد اعتبارها لبعض أصناف العام من دليل خارجى آخر- مثلاً لوورد «أكرم العلماء» فقد تعلق وجوب الإكرام بالنحوى والفقيه بجامع واحد، ومع ذلك يمكن أن يعتبر في الفقيه العدالة ويستفاد ذلك من الخارج؛ وكذلك نقول في المقام: إنَّ أوامر الاحتياط قد تعلقت بالتوصليات والعباديات بجامع واحد، ولكن قد استفيد

من دليل خارجي اعتبار قصد امتثال احتمال الأمر في العباديات؛ والدليل الخارجي الذي يستفاد منه القيد هو ما ذكرناه من البرهان؛ وحاصله: أنه لا يمكن أن تكون أوامر الإحتياط مهملة، بل لا بد إما من كونها مطلقه بالنسبة إلى قصد الإمتثال وعدمه، وإما أن تكون مقيّدة بقصد امتثال الأمر، وإما أن تكون مقيّدة بقصد امتثال الأمر؛ لا سبيل إلى الأول والثاني بالبيان المتقدم، فيتعين الثالث.

هذا كله مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ حقيقة الإحتياط هو قصد امتثال احتمال الأمر، فلو الغى هذا القيد لم يكن من الإحتياط بشيء، بل كان العمل بنفسه مستحباً نفسياً كسائر الأفعال المستحبة.

فالإنصاف: أنّ ما يحكى عن المشهور: من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه من غير تقييد إتيانه بداعي احتمال المطلوبة، لا ينطبق على القواعد، إلا أن يكون نظر المشهور إلى مسألة التسامح في أدلة السنن؛ وذلك على إطلاقه أيضاً لا يستقيم، فإنّ التسامح في أدلة السنن يختص بما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الشيء أو وجوبه - لو قلنا: بأنّ الخبر الضعيف القائم على وجوب الشيء يندرج في أخبار «من بلغ» ولا تختص بالخبر القائم على الإستحباب - والكلام في استحباب الإحتياط أعمّ من ذلك، فإنّ فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يحتاط فيه تشمل ما إذا كان منشأ الشبهة فقدان النص، وأخبار «من بلغ» التي هي المدرك في مسألة التسامح في أدلة السنن لا تشمل صورة فقدان النص.

وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مدرك ما اشتهر في الألسن: من التسامح في أدلة السنن.

فنقول: المدرك في ذلك هو ما ورد من الأخبار، وهي كثيرة.

منها: صحيحة هشام بن سالم، عن الصادق - عليه السلام - قال: من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله - شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له

وإن كان رسول الله - صلى الله عليه وآله - لم يقله (١).

ومنها: ما عن «الكلينى» عنهم - عليهم السلام - من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما فعله (٢).

ومنها: ما عن «الإقبال» عن أبى عبد الله - عليه السلام - من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له ذلك (٣).

ومنها: ما عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه (٤).

إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة بحسب المضمون؛ ويغنى عن التكلم في سندها عمل المشهور بها والفتوى على طبقها، مع أن بعضها من الصحاح؛ فلا إشكال من حيث السند، إنما الإشكال من حيث الدلالة. والوجوه المحتملة فيها ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر إلى حال العمل وأنه على أى وجه يقع؛ وبعبارة أخرى: يمكن أن تكون هذه الروايات ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأن الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل وإن تخلف قول المبلغ عن الواقع ولم يكن الأمر كما أخبر به (٥) وحينئذ لا تكون الروايات بصدد بيان حال

(١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٣

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٨ وفيه: «وإن لم يكن الأمر كما نقل

إليه».

(٣) الإقبال: فى ما يختص بشهر رجب ص ٦٢٧

(٤) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٧

(٥) أقول: لا شبهة فى أن ترتب الثواب الذى هو لسان هذه الأخبار إنما هو بعد العمل، إنما الكلام فى أن هذا الثواب ثواب تفضل أو ثواب استحقاق؛ وأيضاً وصريح هذه النصوص ترتب الثواب وإن كان البلوغ على خلاف الواقع، وهو لا يتناسب طريقتيه البلوغ إلى أعلى المختار: من استحقاق المنقاد أيضاً مثل المطيع للثواب،

العمل قبل وقوعه من العامل وأنه مستحب، ولا بصدد بيان إلقاء شرائط حجية الخبر الواحد في المستحبات وأنه لا يعتبر فيها ما يعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء: من الوثاقة أو العدالة.

ولا يمكن التمسك باطلاق الموضوع - وهو البلوغ - ويقال: إن الموضوع في القضية مطلق لم يعتبر فيه شرائط الحجية، فإن الإطلاق في القضية إنما سيق لبيان حكم آخر وهو إعطاء الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب؛ وإذا كان الإطلاق قد سيق لبيان حكم آخر لا لحكم نفسه فلا يجوز التمسك به، نظير قوله تعالى:

«فكلوا مما أمسكن عليه» (١) فإن إطلاق الأمر بالأكل قد ورد لبيان حلية

كما هو الشأن في التجري بالإضافة إلى العقوبة.

وحيث كان كذلك نقول: إن الظاهر من بلوغ الثواب كونه كناية عن الإخبار بسببه من وجوب أو استحباب، كيف! وغالب الأخبار الذي هو محط هذه الروايات من هذا القبيل وقيل اشتهاها على مجرد إخبار الثواب، نظير «من سترح لحيته» وأمثاله؛ وحينئذ يمكن بقرينة السياق جعل الثواب الموعود أيضاً كناية عن إثبات مقتضيه خصوصاً مع التعبير في بعض الأخبار بالأجر؛ وحينئذ لا يناسب مثل هذا البيان للتفضل، إذا لثواب التفضلي لا يكون أجراً، ولا كناية عن ثبوت مقتضيه؛ فلا محيص إما من حمل هذه النصوص لبيان استحباب العمل مولوياً أو الحمل على بيان طريقة الخبر لإثبات الاستحباب على المختار.

نعم: على مذهب «المقتر» لا محيص على تقدير الكناية من حمل الروايات على الاستحباب المولوي الشامل بنصها لصورة مخالفة البلوغ للواقع، فيصير البلوغ المزبور حينئذ مما له الموضوعية في ترتب هذا الثواب؛ كما أنه على المختار يكون الأخبار قابلاً للحمل على الطريقة وقابلاً للحمل أيضاً على محض الإتيان برجاء الواقع بلا طريقة ولا نفسية، كما يشهد له قوله «طلب» وقوله «والتماس ذلك الثواب» ولازمه جعل هذه الأخبار إرشاداً إلى حكم العقل بلا مولوية نفسية ولا طريقة، لاستقلاله بذلك، كما لا يخفى. ولعمري! أن المتيقن من الأخبار هو ذلك، لا المولوية ولا حجية قول المبلغ، كما لا يخفى.

وعلى أتي حال: لا وجه لحمل النصوص بصورة كون خبر المبلغ واجداً لشرائط الحجية، إذ كما أن الخبر الصحيح كان داعياً على العمل كذلك رجاء الوصول إلى الواقع أيضاً ربما يكون داعياً عليه؛ ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحمل على صورة وجدان الخبر لشرائط الحجية. وتوهم: أنه على هذا لا يكون البلوغ داعياً بل احتمال الثواب داعي، مدفوع بأن البلوغ كناية عن احتمال.

ما يصطاده كلب الصيد وأنه ليس من الميتة، فلا يجوز التمسك باطلاق الأمر بالأكل لطهارة موضع إمساك الكلب؛ وفي المقام إطلاق قوله - عليه السلام - «إذا بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك» لم يرد لبيان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب حتى يؤخذ باطلاقه، ليستفاد منه عدم اعتبار ما اعتبر في الخبر الواحد من الشرائط، بل إنهما ورد لبيان فضل الله تعالى على العباد وأن الثواب لا يدور مدار إصابة قول المبلغ للواقع؛ وهذا لا ينافي أن يعتبر في قول المبلغ ما يعتبر في الخبر الواحد، أي كان ترتب الثواب مشروطاً بكون قول المبلغ واجداً لشرائط الحجية.

والحاصل: أن مبنى الإحتمال الأول هو أن تكون هذه الأخبار بصددها بيان ما يترتب على العمل المتفرع على بلوغ الثواب عليه، كما يرشد إلى ذلك فاء التفرع، فإن الظاهر من قوله - عليه السلام - «فعله» هو أن يكون العمل متفرعاً على البلوغ وأنه بلغ فعلم معتمداً على البلوغ ومستنداً إليه، والعامل لا يعتمد في عمله على قول المبلغ إلا إذا كان قوله واجداً لشرائط الحجية، فكأن واجدية قول المبلغ للشرائط اخذ في القضية مفروغ الوجود وإلا لا يصح تفرع العمل على البلوغ، فإنه إذا لم يكن قول المبلغ واجداً للشرائط فلا يصح من العامل إسناد عمله إلى قول المبلغ والإعتماد عليه، بل لا بد من أن يكون عمله بداعى الإحتمال وأنه لعل أن يكون قوله مصادفاً للواقع؛ وهذا ينافي ظاهر تفرع العمل على البلوغ، فإن التفرع لا يكون إلا بعد الإعتماد على قول المبلغ وفرض إصابته للواقع.

فان قلت: الظاهر من قوله - عليه السلام - في خبر محمد بن مروان «ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه» هو أن يكون العمل برجاء إصابة قول المبلغ للواقع واحتمال كونه مطلوباً في نفس الأمر، فلا بد أن لا يكون قول المبلغ واجداً للشرائط، فإنه لو كان واجداً لها لا يكون العمل بداعى احتمال المطلوبة، بل مقتضى حجية قوله هو إلقاء احتمال مخالفة قوله للواقع وإتيان

العمل بداعى كونه مطلوباً واقعاً.

قلت: تقييد العمل بالإلتماس ليس لبيان وجه العمل وأنه يعتبر في إعطاء الثواب أن يكون العمل بداعى الإحتمال والتماس الثواب (١) بل التقييد بذلك إنما هو لأجل أن عبادة أغلب الناس إنما تكون لرجاء الثواب والأمن من العقوبة، فقوله -عليه السلام- «ففعله التماس ذلك الثواب» إنما ورد مورد الغالب ولا عبرة بالقييد الوارد مورد الغالب.

نعم: ربّما يستظهر من قوله -عليه السلام- في بعض الأخبار «فعمل ذلك طلب قول النبي -صلى الله عليه وآله-» كون العمل برجاء قول النبي -صلى الله عليه وآله- فتأمل.

وعلى كل حال: فهذا أحد الإحتمالات التي تتحملها روايات

الباب.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء ويكون مفاد قوله -عليه السلام- «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل (٢) كما هو الشأن في غالب الجمل الخبرية الواردة في بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضي كقوله -عليه السلام- «من سرح لحيته فله كذا» أو بصيغة المضارع كقوله: «تسجد سجدتي السهو» وغير ذلك من الجمل الخبرية التي وردت في مقام الحث والبعث نحو الفعل؛ فيكون المعنى: إذا بلغ الشخص شىء من الثواب على عمل فليعمله؛ وعلى هذا يصح التمسك باطلاق البلوغ والقول باستحباب

(١) أقول: ذلك كذلك لو لم نقل بأن البلوغ كناية عن احتمال الثواب أو احتمال مقتضيه، كما هو ظاهر قوله: «طلب قول النبي» وحينئذ يكون قوله: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قوله» مؤكداً لاحتمال المزبور الذى هو لازم البلوغ جزماً، لا أنه بيان للازم خارجى عن البلوغ، كما لا يخفى.

(٢) أقول: حمل الجملة الخبرية على الإنشاء في كلية الموارد في غاية البعد، بل عمدة وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل جعلها من باب الإخبار بوجود شىء بملاحظة وجود مقتضيه في عالم التشريع، فيصير الإخبار المزبور كناية عن الطلب الذى هو ملزومه، لا أنه بنفسه عبارة عن إنشائه، كما لا يخفى.

العمل مطلقاً، سواء كان قول المبلغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، فإن الموضوع في القضية هو نفس البلوغ بقول مطلق، والإطلاق يكون مسوقاً لبيان حكم نفسه لا لبيان حكم آخر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق.

ثم إن كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء وأنها في مقام بيان استحباب العمل يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن - كما هو ظاهر الإطلاق - فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية؛ فإنه يرجع مفادها إلى حجية الخبر الضعيف الذي لا يكون واجداً لشرائط الحجية؛ وفي الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة أو العدالة في الخبر وأنها تختص بالخبر القائم على وجوب الشيء؛ وأما الخبر القائم على الإستحباب فلا يعتبر فيه ذلك. وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فإن الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلة السنن» هو أنه لا يعتبر في أدلة السنن ما يعتبر في أدلة الواجبات.

فان قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصصة لما دل على اعتبار الشرائط في حجية الخبر، مع أن النسبة بينها العموم من وجه؟ حيث إن ما دل على اعتبار الشرائط يعم الخبر القائم على الوجوب وعلى الإستحباب؛ وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختص بالخبر القائم على الإستحباب، إلا أنه أعم من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففي الخبر القائم على الإستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض؛ فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دل على اعتبار الشرائط في الخبر.

قلت: مع أنه يمكن أن يقال: إن أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاکمة على ما دل على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة - إن الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها؛ مع أنه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط

في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد؛ بخلاف ما لو قدمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلة، فإن الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها؛ بل يظهر من الشيخ (قدس سره) - في الرسالة التي صنفها في مسألة التسامح في أدلة السنن - اختصاص مادّ على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات، فإن مادّ على اعتبار ذلك إما الإجماع وإما آية النبأ.

أما الإجماع: ففقود في الخبر القائم على الإستحباب، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم اعتبار الشرائط في المستحبات.

وأما آية النبأ: فلا إشكال في اختصاصها بالواجبات والمحرمات، كما يشهد بذلك ما في ذيلها من التعليل؛ وعلى هذا تبقى أخبار «من بلغ» بلا معارض، هذا.

ولكن الإنصاف: أنّ ما أفاده الشيخ (قدس سره) لا يخلو عن ضعف، فإن ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد لا ينحصر بالإجماع وآية النبأ، بل العمدة في اعتبار الشرائط هو ما تقدم من الأخبار المتظافرة أو المتواترة، وهي تعمّ المستحبات.

وعلى كل حال: لا ينبغي التأمل في ترجيح أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط، إما للحكومة، وإما لبقائها بلا مورد لو قدمت تلك الأدلة عليها؛ مضافاً إلى عمل المشهور بها، وقد عرفت: أنّ هذا الوجه يقتضى أن يكون مفاد الأخبار مسألة اصولية.

الوجه الثاني: (١) أن تكون أخبار «من بلغ» مسوقه لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحباً، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر

(١) كذا في النسخة. والأنسب «ثانيتها» (المصحح).

والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية؛ فيصير حاصل معنى قوله -عليه السلام- «إذا بلغه شيء من الثواب فعمله الخ» -بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائية- هو أنه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ الوجه الثاني كان مبنياً على أن يكون مفاد أخبار «من بلغ» حجية قول المبلغ وأنّ ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كل ما يترتب على الخبر الواحد للشرائط؛ وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإنّ مفاده مجرد إعطاء قاعدة كلية، وهي استحباب العمل إذا بلغ عليه شيء من الثواب؛ فيكون مفاد أخبار «من بلغ» قاعدة فقهية كـ«قاعدة لا ضرر ولا حرج» وإن كان يظهر من الشيخ (قدس سره) كون المسألة اصولية على كل حال، لأنّه لاحظ للمقلد فيها ولا يجوز للمفتي الإفتاء بمفاد الأخبار، فإنّه لا يمكن للعامي تطبيق القاعدة الكلية على مواردّها وتشخيص جزئياتها، لأنّ معرفة شرائط الحجية وأنّ قول المبلغ فاقد لها وأنّه ليس له معارض أو التخلص عن معارضه ممّا يختص بالمجتهد؛ فالمسألة لا تكون فقهية.

وعلى كل حال: من كون المسألة فقهية أو اصولية يشترك الوجه الثاني والوجه الثالث في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، سواء كان قول المبلغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن.

ولا يبعد أن يكون الوجه الثاني أقرب - كما عليه المشهور- (١) حيث إنّ

(١) أقول: أقربية الوجه الثاني إنّما يتم بناء على المختار: من استحقاق المنقاد أيضاً للثواب، وإلا فعلى مذهب «المقرر» لا مجال له إلا من التزامه بالتفضل كما هو مقتضى احتمال الأول، أو الاستحباب النفسى كما هو مقتضى احتمال الثالث، إذ صريح الأخبار في إعطاء الثواب حتى في صورة مخالفة البلوغ للواقع لا يناسب الإحتمال الثاني على زعمه. نعم: على المختار لأبأس به، بل قد أشرنا سابقاً أنّ البلوغ بعد ما كان قابلاً للكفاية عن الإحتمال، فالأخبار ربما يكون المتيقن منها جعلها إرشاداً إلى حكم العقل باستحقاق العامل برجاء الواقع للثواب وإن لم يكن كما بلغه.

بنائهم في الفقه على التسامح في أدلة السنن؛ وقد عرفت: أنّ ظاهر العنوان لا ينطبق إلا على القول بالقاء شرائط الحجية في الخبر القائم على استحباب الشيء.

هذا ملخص الكلام في مسألة التسامح في أدلة السنن. وقد ذيلها الشيخ (قدس سره) بتنبهات قد تعرض لجملة منها شيخنا الاستاذ (مدظله) ولكن حيث لم تكن بتلك المثابة من الأهمية طوينا الكلام فيها، من أراد الإطلاع عليها فليراجع رسالة الشيخ (قدس سره) التي صنفها في خصوص هذه المسألة.

التنبه الثاني:

في جريان البرائة عند الشك في الواجب التعيني والتخييري.

والشك في ذلك يتصور على وجهين:

أحدهما: ما لو علم بوجود الشئين أو الأشياء وشك في كون كل منهما واجباً عينياً لا يسقط أحدهما بفعل الآخر، أو واجباً تخييرياً يسقط كل منهما بفعل الآخر (١).

ثانيهما: ما لو علم بوجود الشيء الخاص وتوجه الخطاب نحوه وشك في شيء آخر في أنه عدل لذلك الذي علم وجوبه فيكون من أحد فردي الواجب التخييري؟ أو أنه ليس بعدل ذلك بل هو مباح أو مستحب؟ والشيخ (قدس سره) قد اقتصر - في التنبه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية - على بيان حكم الوجه الثاني ولم يذكر حكم الوجه الأول في هذا

(١) أقول: سيأتي (إن شاء الله تعالى) وجه التفصيل بين هذه الصورة والصورة الثانية - في جريان البراه وأصالة التخيير في هذه الصورة وجريان الإشتغال وأصالة التعيين في الصورة الثانية - عند تعرض «المقتر» حكم هاتين الصورتين فيما بعد، وانتظر إن شاء الله تعالى.

المقام، بل تعرض له في طى تنبيهات مبحث الأقل والأكثر؛ ولعل بين الوجهين نحواً من الملازمة في النتيجة بحسب ما تقتضيه الاصول العملية.
وعلى كل حال: تنقيح البحث في دوران الأمر بين التعيينية والتخييرية يستدعى رسم امور:

الأمر الأول:

الواجب التخييري على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الواجب التخييري بحسب الجعل الإبتدائي الشرعى - أى كان الخطاب من أول الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد في مقابل الخطاب التعييني - كخصال الكفارات، فإنّ الحكم المجعول الشرعى عند تعمد الإفطار في نهار شهر رمضان إنّما هو التخيير بين الخصال الثلاث: من العتق والإطعام والصيام؛ وفي كيفية إنشاء الخطاب التخييري وتصويره وجهان بل قولان:
ف قيل: إنّ الخطاب التخييري عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله؛ فيكون وجوب العتق في الخصال مقيداً بعدم الإطعام والصيام، ووجوب الإطعام مقيداً بعدم العتق والصيام، وهكذا؛ ومن تقييد إطلاق الخطابين ينشأ التخيير (١).

(١) أقول: لا مجال للالتزام بتقييد إطلاق الخطاب بعدم الإتيان بالغير في التخييرات الواردة في الشريعة، فإنّ لازمه عدم تحقق الإمتثال بالواجب التخييري عند إتيانها؛ ولا أظن في التخييرات الشرعية ما كانت بهذه المثابة ولم يتوهم أحد أيضاً؛ فلا محيص حينئذ في تصوير الواجب التخييري من بيان آخره نصير سنخ آخر من الخطاب قبال الواجب التعييني. و«المقرر» ما شرح هذا السنخ في المقام وإنما بيّنه في طى تحقيقه في جريان الأصل فيه؛ وملخص ما أفاده هو أنّ الوجوب التعييني عبارة عن وجوب شىء بلا جعل عدل له في طى الخطاب، بخلاف التخييري فآته عبارة عن إيجاب شىء مع إيجاب شىء آخر عدلاً له
أقول: لا يخفى أنّ وجود كل شىء طارد لجميع أنحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه حين وجود غيره؛ وحينئذ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فإن كان الطلب حاوياً لشرائط وجوده المستلزم لطرده عدمه حتى مثل هذا

وقيل: إنَّ الخطاب التخييري بنفسه سنخ آخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعييني، لا أنَّه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل التخييرية والعينية سنخان متباينان بحسب الجعل والإنشاء، ينشآن عن كيفية تعلق الإرادة الأزلية نحو المراد؛ فقد تعلق الإرادة الأزلية بشيء مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون واجباً عينياً مطلقاً كان أو مشروطاً، وقد تعلق بأحد الشيئين أو الأشياء التي لم يكن بينها جامع قريب عرفي مقدور للمكلف يكون هو متعلق التكليف - كما في أفراد الواجب التخييري العقلي حيث إنَّ التكليف فيه إنَّما يتعلق بالجامع بينها- فيكون واجباً تخييرياً؛ فالضابط في التخيير الشرعي هو أن لا يكون بين الأفراد جامع أصلاً، أو كان الجامع مجرد وحدة الملاك .

ومحصّل القول الثاني هو أن مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يقتضى الوجوب التخييري ما لم يكن في البين اختلاف في سنخ الإرادة وكيفية تعلقها نحو المراد؛ وربما نشير إلى الثمرة بين القولين بعد ذلك .

القسم الثاني: (من أقسام الواجب التخييري) هو التخيير الناشئ عن

العدم، فنل هذا الوجود في عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدل له في هذا المقام، إذ جعل العدل ملازم لجواز تركه في ظرف وجود العدل، وهذا ينا في مع كون الطلب قائماً بشراشر وجوده الموجب لطرده جميع الأعدام؛ فلا جرم جعل التعديل ملازم مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود المزبور عن حيز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق في حيز الطلب؛ بل المطلوب حينئذ حفظ الوجود من سائر الجهات؛ وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييري فيصير الإمتياز بين التعيين والتخيير بطلب الفعل بنحو يمنع عن جميع أنحاء عدمه أو بنحو لا يمنع عن بعض أنحاء عدمه؛ ومن لوازمه جعل بديل له دون الأول؛ وحينئذ فامتياز التعيين عن التخيير ليس إلا لشمول الطلب لجهات وجوده وحدوده بأجمعها دون التخييري، فإنَّ الطلب لا يكون حاوياً لجميع حدوده الملازم لطرده تمام أنحاء عدمه.

وحيث عرفت ذلك، ظهر لك: أنَّ حيثية التعيينية منتزعة عن جهة وجودية، وهو شمول الطلب الموجود لجميع حدوده، لا أنَّه متقوم بأمر عدمي، وهو عدم جعل البديل له، كما توهم. ولعمري! أنَّ «المقرّر» في المقام أغمض عن روح البيان واكتفى باللازم بخيال أنَّه روح المراد وحقيقته، وهو كما ترى! وسيأتي تنمّة الكلام عن قريب إن شاء الله تعالى.

تزاحم الحكيم وتمانع الخطابين في مقام الإمتثال إذا لم يكن أحد الحكيمين أهم وأولى بالرعاية - على أحد الوجهين في باب التزاحم - (١) وقد تقدم تفصيل ذلك (في الجزء الأول من الكتاب) ويأتى أيضاً (في مبحث التعادل والراجيح).

وإجمال ذلك: هو أن الخطابات والتكاليف الشرعية إذا كانت بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقة بالنسبة إلى حال اجتماع كل واحد منها مع الآخر ولم يكن بين متعلقاتها تمناع وتضاد ولكن عرض التمانع والتزاحم بينها في مقام الإمتثال - من حيث إنه اتفق للمكلف العجز عن امتثالها جمعاً وعدم القدرة على إيجاد كل من المتعلقين أو المتعلقات - فلا بد حينئذٍ من تقييد الإطلاق، لأن المفروض عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في الإمتثال؛ واشترط التكليف بالقدرة ضروري، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كل من الخطابين أو الخطابات المتزاحمة؛ فان كان أحد المتعلقين أهم وأولى بالرعاية عقلاً أو شرعاً يبقى إطلاق خطابه على حاله ويقيد إطلاق خطاب غير الأهم - وعلى ذلك يبتنى الخطاب الترتبي - وإن لم يكن أحد المتعلقين أهم وأولى بالرعاية من الآخر وكانا ككفتي الميزان من حيث الأهمية ومن حيث ساير مرجحات باب التزاحم التي استقصينا الكلام فيها في مبحث الضد - فعلى المختار لا بد من تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر، فتكون النتيجة التخيير في الإتيان بأحد المتعلقين وامتثال أحد الخطابين.

وهذا التخيير يعرض للخطابين بعدما كانا عينييين، وبذلك يمتاز عن

القسم الأول.

هذا بناء على ما قويناه (في باب التزاحم) من أن منشأ التزاحم إنما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلق الآخر وعدمه، فلا بد أن يكون هو

(١) أقول: مرجع هذا التخيير أيضاً إلى نقص في الطلب، بلا احتياج إلى التقييد بعدم ضده؛ وتوضيحه

في محله إن شاء الله تعالى.

الساقط؛ ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأنّ التزاحم لم ينشأ من وجود الخطابين بل من إطلاقهما. ولكن في المسألة قول بسقوط أصل الخطابين، ولمكان تمامية الملاك في باب التزاحم العقل يستكشف خطاباً تخييراً آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين. وهذا القول وإن كان قد زيفناه في محله، إلاّ أنّه بناء عليه يكون الخطاب التخييري الذي استكشفه العقل من تمامية الملاك بعد سقوط الخطابين الأصليين كالخطاب التخييري المجعول ابتداءً بحسب أصل التشريع، ويندرج في القسم الأول؛ وذلك واضح.

القسم الثالث : التخيير الناشئ عن تعارض الحجتين وتنافي الطريقتين - كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين ومؤدى الخبرين مع تساويهما في مرجحات باب التعارض - فبناء على المختار في باب الطرق والأمارات: من أنّ المجعول فيها نفس الحجية والطريقة والوسطية في الإثبات من دون أن يحدث في مؤدى الطريق مصلحة بسبب قيام الطريق عليه بل المؤدى باق على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، يكون الأصل في باب التعارض التساقط وعدم حجية كل منها بالنسبة إلى المؤدى، والتخيير في الأخذ بأحد المتعارضين يكون لمحض التعبد من جهة الأخبار الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات وفقد المرجحات؛ فهذا قسم آخر من التخيير أجنبي عن القسم الأول والثاني.

وأما بناء على ما ينسب إلى المشهور من القدماء: من القول بالسببية في باب الطرق والأمارات وأنّ قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة في المؤدى غالباً على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع (١) فالتخيير بين الأمارتين

(١) أقول: لا يخفى أنّ مرجع التخيير في تعارض الحجتين إلى التخيير في الأخذ بالحجة والإستناد إليه؛ وهذا التخيير قائم بالأخذ والإستناد وخارج عن موضوع الحكم الطريق وعن موضوع دليل الحجية، ولولم يكن

المتعارضتين يكون على القاعدة، ويكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين، فيندرج في القسم الثاني، فإنّ كلاً من الأمرين فقد استتبعت حكماً على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكيمين في الإمتثال، لتضاد مؤداهما الذي هو منشأ التعارض؛ فلا يحيص عن التخيير، إقماً بتقييد الإطلاق، وإقماً بسقوط الحكيمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، لتامة الملاك؛ وذلك أيضاً واضح.

الأمر الثاني:

كما يمكن أن يكون التكليف في عالم الجعل والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطاً - كاشتراط وجوب الحج بالإستطاعة والصلاة بالوقت - كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الإشتراط في مرحلة البقاء والإستمرار بعد ما كان مطلقاً في مرحلة الحدوث والثبوت؛ كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام.

وهذان الفرضان متعاكسان في جريان البرائة والإشتغال عندالشك

فيهما.

مفاده حكماً تكليفياً؛ ولذا ينتج مثل هذا التخيير بالأخرة حكماً تعيينياً أو حجة تعينية؛ وبذلك تمتاز عن التخيير في الأقسام السابقة.

ولئن شئت قلت: بأنه عند عدم سقوط الطريقتين عن الحجية العقل يحكم باشتراط تعين كل واحد بالأخذ به؛ فهذا التخيير في الحقيقة جاء من قبل تحصيل الحجة التعينية بأخذه عند تساويهما، لا أنه حكم شرعى موجب للعقوبة على ترك الإستناد بهما؛ كيف! ومع تركها لا يستحق إلا العقوبة على ترك الحجة التعينية، لا على ترك الأخذ بهما.

ثم إن في هذه الجهة لا فرق بين اعتبار الطرق من باب الطريقية أو السببية، إذ على السببية أيضاً الأخذ مقدمة تعيين الحجة المقتضية لتعيين الحكم على وفقه، بحيث نتيجة هذا التخيير أيضاً ينتهي إلى حكم تعييني لا حكم تخييري؛ كيف! ولا يتصور التخيير بين مفاد الحجين المتضادين كالوجوب والحرمة، فقهرأ مثل هذا التخيير أجنبي عن التخييرات السابقة، على السببية، كما لا يخفى؛ فتدبر.

فلو شك في إطلاق التكليف واشتراطه في عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البرائة عند عدم وجود ما شك في شرطيته، للشك في التكليف؛ وإن شك في الإطلاق والإشتراط في مرحلة البقاء والإستمرار فالأصل يقتضى الإشتغال، لأنّ حقيقة الشك يرجع إلى أنّ الصيام في المثال المتقدم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أولاً يكون مسقطاً؟ (١) وكلما رجع الشك إلى الشك في المسقط، فالأصل يقتضى عدم السقوط. فلا يقاس الشك في الإطلاق والإشتراط في مرحلة الحدوث بالشك في الإطلاق والإشتراط في مرحلة البقاء؛ فإنّ الأوّل يرجع إلى الشك في التكليف عند عدم تحقق الشرط، والثاني يرجع إلى الشك في سقوط التكليف عند عدم الشرط؛ وذلك أيضاً واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

الأمر الثالث:

يعتبر في جريان البرائة أن يكون الشك في أمر مجعول شرعى تناله يد الوضع والرفع ولو بتبع منشأ الإنتزاع (٢) كالشك في الجزئية والشرطية، وإن لم تنلها يد الوضع والرفع في حد نفسها وبحيال ذاتها لأنّها من الامور الإنتزاعية كما أوضحناه في محله. إلاّ أنّه يمكن وضعها ورفعها بوضع التكليف الذى يكون منشأ انتزاع الجزئية والشرطية ورفعها؛ وهذا المقدار يكفى في جريان البرائة عند الشك فيها.

والحاصل: أنّ الذى يعتبر في جريان البرائة أمران:

(١) أقول: الأوّل أن يقال: عند الشك في اشتراط بقاء التكليف المرجع استصحاب بقائه لا الإشتغال، كيف! وفي طرف البقاء يشك في أصل التكليف وأصل الإشتغال.
وما قرع سمعك من مرجعية الشك في المسقط إلى الإشتغال إنما هو في صورة تعلق الشك بوجود بدل مفوّت له، لا مثل المقام، كما لا يخفى؛ فتدبر.

(٢) أقول: وسيتضح لك (إن شاء الله تعالى) أنّ هذه المقدمة غير منتجة لمرامه، فتكون مستدركاً.

أحدهما: أن يكون المشكوك فيه ممّا بيد الشارع أمر وضعه ورفع له ولو لم يستقل بالخطاب ولم يمكن جعله ابتداء بل كان من الكيفيات والخصوصيات اللاحقة للخطاب بحيث يكون وضعه بوضع الخطاب ورفع برفعه، فإنّ هذا المقدار من الوضع والرفع يكفي في جريان البرائة فيه.

ثانيهما: أن يكون في وضعه تضيق على العباد وفي رفعه مئة وتوسعة، فإنّ قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» ورد مورد الإمتنان، فلا بد أن يكون رفع المشكوك ممّا يقتضى التسهيل والتوسعة؛ فلو فرض أنّ رفع المشكوك يقتضى الضيق والكلفة على العباد، فلا يمكن أن يعتمه «حديث الرفع» ولو كان ممّا تناله يد الوضع والرفع شرعاً؛ فجرد كون أمر وضع المشكوك ورفع به بيد الشارع لا يكفي في جريان البرائة العقلية والشرعية فيه ما لم يستتبع وضعه العقاب والتضيق، ليكون في رفعه التوسعة ورفع العقاب.

الأمر الرابع:

الشك في التعيين والتخير يتصور على وجوه:

فإنه تارة: في أصل التكليف التعييني أو التخيري، بمعنى أنّ أصل ثبوت التكليف المردد بينهما مشكوك أو المردد بين خصوص التخير والإباحة؛ كما لو شك في أنّ الإرتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخيراً أو لا يقتضى شيئاً أصلاً؟ كما لو فرض الشك في أنّ المفطر الكذائي هل يقتضى الكفارة أو لا يقتضيه؟ وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفارة معيّنة أو يقتضى التخير بين إحدى الخصال الثلاث؟

ولا ينبغي التأمل والإشكال في جريان البرائة في ذلك، فإنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في أصل التكليف؛ فما نسبه بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ (قدس سره) في المقام: من أنّه يعطى عدم جريان البرائة في هذا القسم من الشك، ليس في محله ولا توهمه عبارة الشيخ، خصوصاً بعد ضمّ ذيل

كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ (قدس سره) ناظر إلى ما سيتلى عليك من ساير الأقسام.

واخرى: يشك في التعيين والتخير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف؛ وهذا يتصور على وجوه:

فإنه تارة: يعلم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشك في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله حتى يكون ما علمه تعلق التكليف به أحد فردى الواجب التخييري؟ أو أنه ليس عدله بل يتعين هو، لا يقوم شيء آخر مقامه؟ كما لو علم بوجوب العتق وشك في وجوب الصيام على نحو يكون عدلاً للعتق وأحد فردى الواجب وعدم وجوبه بل هو مستحب أو مباح.

واخرى: يعلم بتعلق التكليف بكل من الشيئين، ولكن يشك في أنّ كلّاً منها واجب عيناً لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنّها واجبان تخييراً يسقط كل منهما بفعل الآخر فيكون كل واحد منهما عدلاً للآخر.

وثالثة: يعلم بتعلق الوجوب بأحد الشيئين المعين ويعلم أيضاً بأنّ الشيء الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشك في أنّ إسقاطه للوجوب لمكان أنّه قد تعلق الوجوب به أيضاً وجعل أحد فردى الواجب المختير؟ أو أنّه لم يتعلق الوجوب به بل هو إمّا مباح أو مستحب إلاّ أنّه مسقط للواجب؟ فإنه ثبوتاً يمكن أن يكون ما ليس بواجب مسقطاً للواجب، إمّا لفوات الملاك، أو عدم إمكان استيفائه؛ وسيأتي الثمرة بين كونه أحد فردى الواجب المختير وبين كونه مسقطاً للواجب.

فهذه جملة ما يتصور من وجوه دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ وقد عرفت أقسام الواجب التخييري.

فيقع الكلام حينئذ في ما يقتضيه الأصل العملي وأنّ الأصل عند الشك في التعيين والتخير في جميع أقسام الواجب التخييري هل البرائة مطلقاً؟ أو الإشتغال مطلقاً؟ أو التفصيل بالنسبة إلى بعض وجوه الشك في

التعيين والتخيير أو بعض أقسام الواجب التخييري؛ ففي بعض وجوه الشك تجرى البرائة، وفي بعضها لا تجرى؛ أو إذا كان طرف الشك بعض أقسام الواجب التخييري تجرى البرائة، وإذا كان طرف الشك بعض آخر لا تجرى. والأقوى: أنّ الأصل في جميع الأقسام على جميع وجوه الشك - ما عدا الوجه الأوّل - هو الإشتغال (١)

(١) أقول: قد تقدم - في الحاشية السابقة - أنّ مرجع الفرق بين التخيير والتعيين إلى كون الطلب متعلقاً بالوجود على الإطلاق الذي هو طارد لجميع الأعدام ويقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه التي منها تركه في حال وجود غيره، أو كونه متعلقاً بالوجود بنحو يقتضى المنع عن بعض تروكه دون بعض؛ ومن المعلوم: أنّ من لوازم الأخير جعل البديل له، بخلاف الأوّل؛ وحينئذٍ فليس قوام حقيقة التعيينية بعدم جعل البديل، بل هو من تبعات تعلق الوجوب بالوجود لجميع حدوده الطارده لجميع أعدامه؛ ومثل هذه الجهة أمر وجودي زائد عن كيفية تعلق الوجوب بهذا الوجود ببعض حدوده بنحو لا يكون طارداً لجميع أعدامه؛ وحينئذٍ فلا محيص من الإلتزام بأنّ جهة التعيينية منتزعة عن سعة الطلب واحتوائه لجميع حدود الوجود، قبال التخييرية المنتزعة عن قصور الطلب عن شموله لجميع حدوده بحيث لا يقتضى المنع إلا عن بعض تروكه؛ وحينئذٍ عند الشك في التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك في تعلقه بعد زائد عما تعلق به على التخييرية؛ فقهرأ من هذه الجهة يرجع الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر، ولا مجال لإثبات التعيينية من هذه الجهة.

نعم: لو علم بوجود شيء معين، وشك في وجوب شيء آخر بديله وعدله أو عدم وجوبه - كما هو صورة الفرض الأوّل - لا محيص في هذا الفرض من الإشتغال، لانتهائه إلى العلم الإجمالي بحرمة ترك ما هو الواجب في ظرف ترك وجود الآخر، أو حرمة ترك الآخر في ظرف ترك هذا الواجب؛ فهذا العلم يقتضى تنجز المعلوم مع الجزم بالفراغ باتيان معلوم الوجوب.

وأما لو علم بوجود شيئين، وشك في أنّ كل منهما تعينى أو تخييري، ففي هذه الصورة لا يبقى مجال لتشكيل العلم الإجمالي بين حرمة ترك الواجب في حال وجود غيره أو حرمة ترك الغير في حال ترك الآخر، للعلم تفصيلاً بحرمة تركه؛ فلا يبقى في البين إلا الشك في حرمة ترك كل واحد في حال وجود غيره وهو تحت البرائة من الطرفين، للعلم التفصيلي بحرمة ترك كل واحد من سائر الجهات، وأما الشك في حرمة ترك خاص من كل منهما وهو تحت البرائة، حيث إنه من مصاديق الأقل والأكثر؛ وفي مثله لا مجال لإجراء «قاعدة الشك في المسقط» إذ الشك فيه مسبب عن تعلق الحرمة بتركه المخصوص، وهو مجرى البرائة؛ فيصير البرائة حاکمة على الإشتغال، لرجوع الأمر بالأخرة إلى الشك في أصل الإشتغال؛ كما أنه لا مجال لاستصحاب وجوب الشيء بعد الإتيان بغيره، لأنّ الوجوب المردد بين الأقل والأكثر لا ينتج شيئاً، ووجوب آخر من الأوّل غير معلوم، كما لا يخفى.

وينبغي إفراد كل قسم من أفراد الواجب التخيري بالبحث، فإن لكل واحد من الأقسام الثلاثة خصوصية لم تكن في الآخر، بحيث لو أمكن القول بجريان البرائة في بعضها لا يمكن القول بجريانها في البعض الآخر، كما سنوضحه (إن شاء الله تعالى).

فنقول: إذا كان الشك في التعيين والتخير على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة في دوران الأمر بين التعيين والتخير - وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشئين بخصوصه وشك في كون الشيء الآخر عدلاً له وأحد فردى الواجب التخيري وكان الواجب التخيري الذي هو طرف الشك من الواجبات التخيرية الإبتدائية في عالم الجعل والتشريع الذي كان هو القسم الأول من أقسام الواجب التخيري - فقد قيل: إنه تجرى البرائة عن التعيينية، لأن صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، بدهاه أنه لو لم يكن الواجب تعيينياً لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» وقوله -عليه السلام- «الناس في سعة ما لا يعلمون» وغير ذلك من أدلة البرائة؛ ويلزمه جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به.

وقيل: بعدم جريان البرائة؛ ويلزمه عدم جواز الإكتفاء بما يحتمل كونه عدلاً للواجب؛ وهو الأقوى، فإن صفة التعيينية وإن كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في جريان البرائة، بل لابد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو بتبع خطاب آخر، كما تقدم (١) وإلا كان اللازم جريان البرائة

(١) أقول: بعد تسليم أن التعيينية كلفة زائدة توجب ضيقاً من ناحية العقوبة على المكلف، ففي جريان البرائة العقلية - لولا شبهة أخرى - لا يحتاج إلى كون أمر وضعه ورفعها بيد الشارع، وإنما يحتاج إلى ذلك في مثل «حديث الرفع» وأمثاله؛ وإلا ففي مثل البرائة العقلية يكفي كون المشكوك بخصوصه موجباً للعقوبة على تركه، وصفة التعيينية لا أقل من كونه من هذا القبيل؛ هذا، مع أنه قد تقدم من أن مرجع التعيينية إلى تعلق الطلب

في جميع موارد الشك في الإمتثال والسقوط، فإنّ عدم حصول الإمتثال وعدم السقوط ضيق وكلفة على المكلف؛ كما أنّ حصول الإمتثال والسقوط توسعة؛ فلو اكتفينا في جريان البرائة بمجرد كون المشكوك فيه ممّا يوجب الضيق والكلفة، كان اللازم جريان البرائة عند الشك في سقوط الأمر الصلاقي مثلاً بالصيام، وهو كما ترى! وليس ذلك إلاّ من جهة أنّه يعتبر في أصالة البرائة -مضافاً إلى كونها موجبة للتوسعة ورفع الكلفة- أن يكون المشكوك فيه أمراً وجودياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته أو من توابع متعلقه وقوده؛ ولذلك كان الأقوى عندنا جريان البرائة عند الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين، سواء كان المشكوك فيه جزءاً أو قيداً، كما أوضحناه في محله.

وحاصل الكلام: أنّ الكلفة والضيق الذي يراد رفعه بالبرائة إنّما هو الضيق الجائي من قبل جعل التكليف وتشريعه، بحيث يكون الجعل متضمناً لكيفية توجب الضيق وتوقع المكلف في الكلفة؛ ولا بد أن تكون تلك الكيفية وجودية ليتمكن رفعها عند الشك فيها وأن يكون في رفعها منّة وتوسعة على العباد؛ وهذا هو الضابط الكلي الذي لا بد من رعايته في جميع الموارد التي تجرى فيها البرائة.

ومنه يظهر: أنّه لا مجال لتوهم جريان البرائة عند الشك في التعيين والتخير، لأنّ صفة التعيينية المشكوكة ليست من الامور الوجودية المجعولة

لجميع حدود الوجود الملازم لحرمة جميع أنحاء تروكه، فبال تخيرية المتعلق ببعض حدود وجوده المستلزم لجواز بعض تروكه؛ ومن المعلوم: أنّ التعيينية بهذا المعنى منتزعة عن كيفية الجعل وأروضعه ورفع بيد الشارع؛ فلا قصور في جريان مثل «حديث الرفع» أيضاً في المقام، كما لا يخفى؛ وحينئذ العمدة في منع جريان البرائة الإبتلاء بعلم إجمالي آخر بين المتباينين، وهو تختص بصورة العلم بوجود شيء والشك في وجوب شيء آخر عدلاً له، ولا يجري في صورة العلم بوجود شيئين والشك بأنّها تعينى أو تخيرى، كما لا يخفى. ولقد أوضحنا المرام في الحاشية السابقة، فراجع إليه وتدبر فيه بعين الدقة.

شرعاً ولو بالتبع، بل إنَّها هي عبارة عن عدم جعل العدل والبدل؛ بداهة أنَّ نحو تعلق الخطاب لا يختلف تعيينياً كان أو تخييرياً؛ فالتكليف المتعلق بالعتق مثلاً لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص ولا يتكيف بكيفية وجودية إذا كان التكليف المتعلق به تعيينياً، وإنَّما الإختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدل، فإن تعلق التكليف بشيء آخر يكون عدلاً له فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييرياً، وإلا كان تعيينياً؛ فالتعيينية لسيت صفة وجودية للخطاب حتى تجرى فيها البرائة.

وبالجملة: كما أنَّه في مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينية لأنَّها لا تحتاج إلى بيان زائد بل التخيرية تحتاج إلى مؤنة زائدة من العطف بـ«أو» ونحوه، كذلك في مقام الثبوت التعيينية عبارة عن تعلق الإرادة المولوية بشيء، وليس لها فصل وجودى، بل حدَّها عدم تعلق الإرادة بشيء آخر يكون عدلاً لما تعلقت الإرادة به؛ ففي الحقيقة الشك في التعيينية والتخيرية يرجع إلى الشك في وجوب العدل وعدمه؛ فالذى يمكن أن يعتمه «حديث الرفع» لولا كونه خلاف المنة - هو وجوب العدل المشكوك، فينتج التعيينية وهى ضد المقصود.

فظهر: أنَّ المرجع عند الشك في التعيين والتخير قاعدة الإشتغال، لرجوع الشك فيها إلى الشك في سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً له؛ من غير فرق بين أن يكون الشك فيها على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة (وهو ما إذا لم يعلم تعلق الطلب بما يحتمل كونه عدلاً للواجب) أو على الوجه الثالث (وهو ما إذا علم بتعلق الطلب به أيضاً وكان الشك في مجرد كونه عدلاً للآخر) (١) فإنَّ الشك في كل من الوجهين يرجع إلى

(١) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا ترى الفرق بينها كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار، وأنَّ الأصل

في الأول هو التعيين، وفي الثانى هو التخير؛ فتدبر تعرف.

الشك في الإمتثال والسقوط؛ غايته أنه في الوجه الثاني الشك إنما يكون في مسقطية خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفي الوجه الثالث يكون الشك في مسقطية كل منها عن الآخر.

وكذا لا فرق بين القول بأن الواجب التخييري عبارة عن تقييد الإطلاق واشتراط التكليف في كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر، والقول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعييني؛ بل رجوع الشك إلى الشك في الإمتثال والسقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح، فإن الشك يرجع إلى الشك في السقوط على كل حال ولو كانت صفة العينية وجودية؛ فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييري من باب تقييد الإطلاق، فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء ومرحلة السقوط لا باعتبار الثبوت ومرحلة الحدوث؛ وقد عرفت: أن الأصل عند الشك في الإطلاق والإشترط الراجع إلى مرحلة السقوط يقتضى الإشتغال وعدم السقوط، فتأمل جيداً.

بقي الكلام في الوجه الثالث من وجوه الشك في التعيين والتخير، وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشئيين وعلم أيضاً بأن الشئ الآخر مسقط للتكليف به، ولكن يشك في أن إسقاطه للتكليف لكونه عدلاً له وأحد فردي الواجب المختير، أو مجرد كونه مسقطاً له ومفوتاً لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدمه شرطاً لملاك الواجب بحيث يكون وجوده معدماً للملاك والمصلحة، أو كان إسقاطه من حيث كونه مانعاً عن استيفاء الملاك مع بقاءه على ما هو عليه؛ وعلى كلا التقديرين: يكون عدمه شرطاً لوجوب الواجب؛ ولا يمكن أن يكون أحد فردي الواجب المختير، لأنه ليس فيه مصلحة الوجوب ولا حاوياً لملاكه، وإلا لم يكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، فإنه يعتبر في الواجب التخييري أن يكون بين الأفراد جامع ملاكى.

وعلى كل حال: فإن علم أن الشئ الفلاني - كالصيام مثلاً - ليس

من أفراد الواجب التخييري وليس فيه ملاك الوجوب وإنما هو مباح أو مستحب مسقط للوجوب عن العتق فهو، وإن شك في ذلك وتردد أمره بين أن يكون من أفراد الواجب التخييري أو مجرد كونه مسقطاً، فع التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به - من العتق مثلاً - لا يترتب على الوجهين أثر حتى يبحث عن الوظيفة في حال الشك إلا من حيث العصيان وعدمه؛ فإنه عند ترك المكلف العتق مع العلم بتعلق التكليف به والإكتفاء بالصيام - مع أنه يمكن أن يكون في الواقع ممّا لم يتعلق به التكليف وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوّتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه من دون أن يكون عدمه شرطاً للملاك - يستحق العقوبة.

وأما مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذر على المكلف عتق الرقبة، فيظهر بين الوجهين أثر عملي، فإنه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييري يتعين الإتيان به، لأنه إذا تعذر أحد فردي الواجب المختير يتعين الآخر، وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييري بل كان مجرد كونه مسقطاً للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به مع تعذر العتق، لأنه بالتعذر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أنّ الصيام لم يتعلق التكليف به، فلا ملزم لفعله بل لا أثر له؛ والوظيفة عند الشك هي البرائة عن التكليف بالصيام، للشك في تعلق التكليف به، وذلك واضح.

وقد قيل: إنّ من هذا القبيل الشك في وجوب الجماعة عند تعذر القراءة على المكلف.

بيان ذلك: هو أنه تارة: نقول: إنّ الصلاة جماعة إحدى فردي الواجب التخييري الشرعي، فإنّ التخيير العقلي لا يحتمل لسقوط فيها وثبوتها في الصلاة فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاب واحد (١) مع أنه يعتبر في التخيير العقلي أن

(١) أقول: كيف لا يتصور جامع بين الصلاة جماعة وفرادى مع أنّ الصلاة ولو عند الصحيحى موضوع

يكون بين الأفراد جامع خطابي حتى تكون الأفراد متساوية الأقدام؛ فالتخيير الذى يحتمل أن يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعى؛ وعليه: فان تعذرت الصلاة فرادى - ولو لمكان تعذر جزئها وهى القراءة - تتعين الصلاة جماعة، فإنه عند تعذر أحد فردى الواجب المختير يتعين الآخر.

واخرى: نقول باستحباب الجماعة وأنها ليست إحدى فردى الواجب التخيريى ولكنها مسقطه للوجوب عن الصلاة فرادى، فلا تجب الجماعة عند تعذر القراءة، بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القراءة أو بما يحسن منها؛ ولو شك فى أحد الوجهين فالأصل يقتضى البرائة عن وجوب الجماعة عند تعذر القراءة، للشك فى تعلق التكليف بها، كما تقدم؛ هذا.

ولكن فى الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره من الأخبار (١) وهو أن يكون الإكتفاء بالصلاة جماعة وإسقاطها للتكليف عن الصلاة فرادى ليس من حيث كونها مفقوتة لملاك الصلاة فرادى ولا من حيث كونها إحدى فردى الواجب التخيريى، بل من حيث تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم، فيكون المأموم واجداً للقراءة لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلا أن تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاة جماعة فى عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعين الجماعة عند تعذر القراءة فى الصلاة فرادى، بدعى: أنه يمكن تحصيل القراءة التنزيلية، كما هو الشأن فى باب الطرق والأمارات، حيث

لمفهوم واحد؛ غاية الأمر كانت من الحقائق التشكيكية القابلة للإنطباق على الأقل والأكثر؛ وبمجرد اختصاص كل طائفة بمصداق مخصوص لاينا فى وحدة الحقيقة؛ وتسام الكلام فى محله. وعلى كلام «المقرر» يلزم أن يكون الصلاة مشتركا لفظياً بين الجماعة والفردى، وهو كما ترى!

(١) أقول: وهنا احتمال آخر لعله أمتن، وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبة إلى الفردى لجميع مراتبه النازلة، نظراً إلى أن الصلاة عرض عريض صادق على الزائد والناقص والمكلف فى كل حال مكلف بمرتبة من الصلاة وفى كل حال مختير بين الفردى والجماعة، ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفردى الإختيارية أو الإضطرابية من دون احتياج حينئذ إلى تنزيل قراءة الإمام خصوصاً فى طرف اختيار الجماعة كى يقال: إن أخبار تحتمل الإمام قراءة المأموم أبى عن هذا التقيد؛ فتدبر.

إنه يجب الأخذ بمؤدياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع - بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والأمارات - فإن التنزيل في باب الجماعة إنما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قراءة الإمام قراءة المأموم على هذا التقدير؛ فلا يقتضى ذلك تعيين الجماعة عند تعذر القراءة، فتأمل جيداً.

ولو فرض الشك في ذلك فالمرجع البرائة عن وجوب الجماعة؛ فعلى جميع التقادير: لو وصلت النوبة إلى الشك فلا محالة ينتهى إلى الشك في التكليف، كما لا يخفى.

هذا كله إذا كان الشك بين التعيين والتخير في القسم الأول من أقسام الواجب التخييري (وهو ما كان التخير فيه يجعل ابتدائي).

وإذا كان الشك بين التعيين والتخير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري (وهو ما كان التخير فيه لأجل التزام) فعدم جريان البرائة عن التعينية أوضح على كلا المسلكين، سواء قلنا: إن التخير في باب التزام لأجل تقييد الإطلاق أو لأجل سقوط الخطابين المتزامين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، فإن رجوع الشك فيه إلى الشك في المسقط في غاية الوضوح، سواء قلنا: إن صفة التعينية وجودية أو عدمية.

فلو وقع التزام في إنقاذ الغريقين مثلاً لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الإنقاذ وكان متمكناً من أحدهما فقط، فإن علم بتساوي الغريقين من حيث الملاك والمصلحة التي اقتضت إيجاب الإنقاذ، فلا إشكال في التخير في اختيار إنقاذ أحدهما.

أما على المختار: فلأن نتيجة تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم الإتيان بمتعلق الآخر هو التخير في إنقاذ أحدهما.

وأما على المسلك الآخر: فلأن العقل بعد سقوط الخطابين المتزامين يستكشف حكماً تخييرياً.

وإن علم بأقوائية الملاك في أحدهما المعين وأهميته في نظر الشارع فلا إشكال أيضاً في تعينه على كلا المسلكين. أمّا على المسلك المختار. فلبقاء الإطلاق في جانب الأهم والتقييد يختص في طرف المهم، ومنه ينشأ الخطاب الترتيبي. وأمّا على المسلك الآخر: فلأنّ أقوائية ملاكه يمنع عن استكشاف العقل الحكم التخيري، لأنّ التخيير فرع أن تكون الأفراد متساوية الأقدام في الملاك.

وإن شك في أهمية أحدهما المعين واحتمل أقوائية ملاكه، كما إذا احتمل أن يكون أحدهما المعين هاشمياً مع العلم بأهمية إنقاذ الهاشمي، أو احتمل أهمية الهاشمي مع العلم بهاشمية أحدهما المعين، فبناء على المختار: يرجع الشك إلى الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية في مرحلة البقاء والإمتثال مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الآخر(١) ولا إشكال في أنّ الأصل عند الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء يقتضى الإشتغال لا البرائة، للشك في سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد العلم بتعلق التكليف به.

وأما بناء على المسلك الآخر: فالشك فيه يرجع إلى الشك في سقوط أصل الخطاب مع العلم بالملاك التام؛ فعلى كلا المسلكين: يرجع الشك إلى الشك في المسقط، والمرجع أصالة الإشتغال لأنّ العلم باشتغال الذمة يستدعى العلم بالفراغ؛ وذلك كله واضح.

بقي الكلام في القسم الثالث من أقسام الواجب التخيري (وهو

(١) أقول: في كَلْيَةِ المتزاحمين إننا نقول بالتخيير من جهة التساوى في الإهتمام الموجب لعدم الترجيح عند العقل من جهة عدم القدرة على تحصيلها، فع احتمال الأهمية في أحدهما المعين يكتفى العقل بذلك المقدار مرجحاً، فلا يبقى مجال لحكمه بالتخيير؛ بل الفراغ اليقيني حينئذٍ يقتضى الإتيان بمحتمل الأهمية، وهذه الجهة أيضاً غير مرتبط بالشك في المسقط مبناه، كيف! وفي المقام ليس التقييد في مرتبة البقاء، بل من الأول محتمل تقييد إطلاقه عقلاً، لعجزه عن امتثالها من أول الأمر؛ فتدبر.

ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجيتين والطريقين) وقد عرفت: أنه في باب الطرق والأمارات إن قلنا بالسببية فالتخيير فيه يكون من صغريات التخيير في باب التزامهم؛ فإن لم يكن لأحد الطرفين مزية فالمكلف بالخيار بين الأخذ بأحدهما. وإن كان لأحدهما مزية يتعين الأخذ بذى المزية (١).

وإن احتمل أن يكون لأحدهما المعين مزية، كما إذا احتمل أعلمية أحد المجتهدين بعد العلم بوجوب الأخذ بقول الأعمى، أو احتمل وجوب الأخذ بقول الأعمى بعد العلم بأعملية أحدهما المعين، أو احتمل أن يكون لإحدى الأمارتين مزية يجب الأخذ بها - سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكومية - فالكلام فيه الكلام في الفريقين عند احتمال أهمية أحدهما المعين، ويأتي فيه المسلكان المتقدمان.

هذا إذا قلنا في باب الطرق والأمارات بالسببية، وإن قلنا بالطريقة المحضة وأن المجمعول في باب الطرق والأمارات مجرد الحجية والوسطية في الإثبات - كما هو المختار وعليه قاطبة المتأخرين - فوجوب الأخذ بمحتمل المزية في غاية الوضوح ولا يمكن الخدشة فيه، فإنه يقطع أن سلوكه يوجب الأمان عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع؛ بخلاف سلوك الطريق الذي لا يحتمل فيه المزية فإنه يشك في حجيته، وقد تقدم (في مبحث الظن) أن الأصل عند الشك في الحجية عدمها بالأدلة الأربعة؛ فلا يكون المكلف معذوراً على تقدير مخالفة مشكوك الحجية للواقع ويستحق العقوبة عقلاً، لأنه لم يعتمد في عمله على ما يكون مؤقناً.

فظهر: أن اقتضاء الأصل التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير

(١) أقول: ذلك كله إذ لم يكن المزية مورداً أصالة التسوية في المصلحة، كما لو كانا متساويين قبل حصول المزية: من الأعلمية أو الأعدلية ونحو ذلك، فإنه حينئذ الأصل يقتضى التساوى بينهما وعدم حصول الأهمية بهذه المزية، فيستصحب التخيير بينهما؛ فتدبر.

في باب الطرق والأمارات أوضح من اقتضائه التعيين في باب التزامهم؛ كما أنّ اقتضائه التعيين في باب التزامهم أوضح من اقتضائه التعيين في باب التكليف الابتدائية، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيداً. هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وينبغي تتميم البحث بالتنبيه على أمرين:

الأمر الأول:

إنّ محل الكلام إلى الآن كان في ما يقتضيه الأصل العملي بالنسبة إلى ما يشك في كونه واجباً عينياً. وأمّا الطرف الآخر الذي يحتمل أن يكون عدلاً لما تعلق الوجوب به، فالبحث عما يقتضيه الأصل بالنسبة إليه بعد البناء على أصالة التعيينية ساقط (١) إذ لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو أصالة عدم وجوبه، فإنّه بمقتضى أصالة الإشتغال يتعين على المكلف الإتيان بما علم تعلق الطلب به، والمفروض أنّه لا يجب على المكلف إلاّ عمل واحد، وذلك العمل يتعين بما يحتمل عينيته، فأثّر يترتب على البحث عن جريان أصالة البرائة أو أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل كونه أحد فردي الواجب التخييري؟

وبالجملة: التكلم عما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى ما علم تعلق الطلب به وشك في عينيته يغني عن التكلم فيما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ فلا أثر للبحث عن أنّ أصالة البرائة هل تختص بالشك في الواجبات

(١) أقول: لا يخفى أنّ أصالة الإشتغال ملزم باتيان محتمل التعيينية ولا ينفي وجوب بديله، وفي ظرف الإتيان يقطع بعدم وجوب بديله؛ وفي هذا الظرف لا معنى لجريان البرائة فيه كي تدور مدار أثرها، وإنّما الكلام في ظرف عدم الإتيان به؛ ففي هذا الظرف ولو كان أصالة الإشتغال ملزماً بالإتيان بمورده، وأمّا في ظرف عدم الإتيان فلاصالة البرائة عن وجوب الطرف كمال الأثر، حيث إنّ أصالة الإشتغال لا ينفي وجوب بديله، فع عدم الإتيان به يشك في وجوب الآخر، فأصالة البرائة ينفيه؛ فتدبر.

التعيينية أو تعمّ الشك في الواجبات التخيرية؟ وعلى تقدير الإختصاص: فهل تجرى أصالة عدم الوجوب أو لا تجرى؟ فالبحث عن كل هذا ساقط بعد البناء على أصالة التعيين؛ بل لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل تعلق الطلب التخيري به مطلقاً ولو بنينا على أصالة البرائة عن التعيينية عند الشك في التعيين والتخير، فإنّ معنى أصالة البرائة عن التعيينية جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً للواجب، فلا فائدة في جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب فيه؛ فالبحث عمّا أفاده الشيخ (قدس سره) في التنبيه الثالث من قوله: «إنّ الظاهر اختصاص البرائة بصورة الشك في الوجوب التعييني» مستغن عنه؛ فتأمل جيّداً.

الأمر الثاني:

لو شك في الوجوب العيني والكفائي، فهل الأصل يقتضى العيني - كالشك في التعييني والتخيري - فلا يسقط الواجب بفعل الغير؟ أو أنّ الأصل لا يقتضى العيني؟.

ربّما توهم: أنّ الأصل لا يقتضى العينية، لأنّ مرجع الشك في العينية والكفائية إلى الشك في التكليف عند فعل الغير ما هو الواجب، والأصل عدمه؛ هذا.

ولكن رجوع الشك إلى الشك في الإمتثال والسقوط في الواجب العيني والكفائي أوضح من رجوعه إلى ذلك في الواجب التعييني والتخيري؛ وتوضيح ذلك: هو أنّ في تصوير الواجب الكفائي وكيفية تشريعه - مع أنّ المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل الذي لا يقبل التكرار أو إذا كان قابلاً للتكرار لا يكون وجوده الثاني متعلق الطلب - وجهان: (١)

(١) أقول: وهنا شق ثالث: من كون الوجوب ناقصاً متعلقاً بفعل كل منها بنحو يقتضى المنع عن بعض

أحدهما: أن يكون المخاطب به آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق، بل بتقييد الخطاب المتوجه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به، فينحل الخطاب إلى خطابات متعددة حسب تعدد أفراد المكلفين، كل خطاب مقيّد بعدم سبق الغير بفعل متعلق الخطاب.

ثانيهما: أن يكون المخاطب النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كل فرد من أفراد المكلفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأنّ الخطاب الواحد ليس له إلاّ امثال واحد وقد امثله من خوطب به من جهة انطباق النوع عليه؛ فتأمل.

وعلى كلا الوجهين: يرجع الشك في العيني والكفائي إلى الشك في سقوط الواجب بفعل الغير؛ أمّا على الوجه الأول: فواضح، لأنّ الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء والإمثال وهو يقتضى الإشتغال لا البرائة. وأمّا على الوجه الثاني: فكذلك أيضاً، فإنّ المكلف قبل فعل الغير يعلم بكونه مكلفاً بالفعل، إمّا لكون التكليف عينياً، وإمّا لانطباق النوع عليه، وبعد فعل الغير يشك في سقوط التكليف عنه، والأصل يقتضى عدم السقوط.

فالأقوى: أنّ الشك في العيني والكفائي كالشك في التعيني والتخييري لا تجرى فيه البرائة؛ بل مقتضى أصالة الإشتغال هو البناء على كون الواجب عينياً في الأول وتعينياً في الثاني.

هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

أنحاء تروكه، وهو تركه في حال ترك الغير، لا في حال إيجاد الغير؛ وهذه الجهة - كما أشرنا في التخيير - غير مقام التقييد، كما توهم. وربما يوجب مثل هذه التقريبات بأجمعها الكفائية لولا إطلاق الطلب المقتضى للعينية وعدم جريان المناط من أصالة الإشتغال في المسألة السابقة في المقام.

نعم: هنا مجال استصحاب بقاء الوجوب وعدم السقوط بفعل الغير، وذلك غير قاعدة الإشتغال؛ فتدبر.

فقدان النص. وفي حكمها ما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص أو تعارض النصين، فإن الأدلة الدالة على البرائة لا تختص بصورة فقدان النص، بل تعم صورة إجمال النص وتعارضه. وقد نسب الخلاف في ذلك إلى «صاحب الحدائق» فقال: بوجوب الإحتياط في صورة إجمال النص وتعارضه. وليس له وجه.

هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية - كما إذا علم بوجوب إكرام العالم على وجه يكون الحكم انحلالياً، وشك في بعض مصاديقه - فقد تقدم البحث عنها في الشبهة التحريمية، وعرفت: أن العلم بالكبريات الكلية ما لم يعلم انطباقها على الموارد الجزئية غير منجز للتكليف لا يستتبع استحقاق العقوبة؛ والظاهر إطباق الاصوليين والأخباريين على ذلك.

نعم: نسب إلى المشهور وجوب الإحتياط عند تردد الفرائض الفائتة بين الأقل والأكثر (١) ويشكل الفرق بينه وبين تردد الدين بين الأقل والأكثر، مع أن الظاهر اتفاقهم على عدم وجوب الإحتياط في الدين المردد بين الأقل والأكثر وجواز الإكتفاء بأداء القدر المتيقن وجريان البرائة عن الأكثر.

والظاهر: أن يكون نظر المشهور في مسألة قضاء الفوائت إلى القاعدة وأنها تقتضى الإحتياط، لا لأجل التعب وقيام دليل خاص على ذلك؛ فيتوجه حينئذ سؤال الفرق بينها وبين مسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر؟

(١) أقول: لا يخفى أن الشك في قضاء الفوائت تارة ناش عن عدد السنين التي مضى من عمره الذي فات فيها الصلاة أو الصوم، واخرى ناش عن تساهله في الإتيان في الوقت أو نومه وسكروه مع الجزم بمقدار سنة عمره؛ ثم في هذه الصورة تارة يحتمل التفاتة إلى الفوت في الوقت، واخرى يقطع بأن التفاتة حدث بعد الوقت؛ فعلى الأخير: لا شبهة في جريان قاعدة «الوقت حائل» فيؤخذ بالمتيقن من الفوائت؛ كما أنه على الأول أيضاً يرجع الشك فيه - مثل الدين - إلى الأقل والأكثر.

وأما في الصورة الثانية: فلا محيص من الأخذ بالأكثر من جهة الإستصحاب أو قاعدة الإشتغال في وجه؛ ويمكن حل كلام المشهور في قضاء الفوائت على هذه الصورة، لأن الغالب التفاتهم بعمرهم - ولو تقريباً - واحتمال الإلتفات إلى الفوت قبل مضى الوقت غالباً؛ فتدبر. وعلى فرض الإطلاق في كلماتهم فلا محيص من إيجاب احتياط في المورد؛ فتدبر.

وقد نقل عن بعض المحققين: أنه حاول تطبيق فتوى المشهور على القاعدة؛ وحاصل ما أفاده في وجه ذلك -بتحرير متنا- هو أنه يعتبر في جريان البرائة أن لا يكون الشك الذي اخذ موضوعاً فيها مسبقاً بالعلم ولو آنأماً، فإن الاصول العملية كلها مغياة بعدم العلم ومنها البرائة، فالشك الطارى بعد العلم لنسيان ونحوه ليس مورداً للبرائة، بل موردهما الشك الإبتدائي؛ ومع احتمال سبق العلم لا تجرى البرائة أيضاً، لاحتمال حصول الغاية؛ فيرجع التمسك بقوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» مع احتمال سبق العلم -إلى التمسك بالعام في الشبهات المصدقية(١) وقد حرّر في محله عدم جوازه.

وبعبارة أوضح: لا يجوز الإقتحام في الشبهة إلا مع القطع بالمؤمن إماماً عقلاً وإماماً شرعاً، ومع احتمال سبق العلم بحكم الشبهة وتنجز التكليف لا قطع بالمؤمن، فلا يجوز الإقتحام في الشبهة، بل لابد من الإحتياط ليحصل القطع بأداء الواقع والخروج عن عهده.

وعلى هذا تكون فتوى المشهور في محلها، فإنه عند فوات كل فريضة لا محالة يتعلق العلم بها، إلا إذا فرض أنه استدام نوم المكلف أو سكره أياماً متعددة فانتبه أو أفاق ولم يعلم أيام نومه وسكره؛ وهذا فرض نادر، والغالب حصول العلم بالفاتنة وقت فوتها؛ فاذا تردد الفاتت بين الأقل والأكثر فالنسبة إلى الأكثر المشكوك كما أنه يحتمل فوته كذلك يحتمل تعلق العلم بفوته على

(١) أقول: كيف يبقى مجال لهذا الكلام مع جزم العقل بأن العلم في كل آن منجز في حين وجوده ولا يكون منجزاً حتى بعد زواله، كيف! ولو انقلب بالعلم بالخلاف يلزم تراحم المنجزين، وأتى عاقل يصدّق ذلك! وحينئذ فبعد طرؤ الشك يبقى «قبح العقاب بلا بيان» بلا مانع -كحديث الرفع وغيره- كما لا يخفى.

ولقد أجاد فيما أفاد في طي كلامه؛ وباليات! يلتزم بقاعدة القبح حتى مع جزمه بسبق العلم بعد زواله ولم يتشبهت باعتبار وصول البيان في فرض الشك بحصول العلم قبل زمانه، إذ مثل هذه التشبهات خارجة عن السداد ككثير من الموارد من صحة المدعى وبطلان دليله على مدّعا. فتتبع من أول الكتاب إلى آخره ترى كثيراً ما من هذا القبيل؛ وتدبر فيها.

تقدير فوته واقعاً؛ ومع احتمال سبق العلم به لا تجرى البرائة. ومسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر لو كان من هذا القبيل كان كذلك لا تجرى البرائة بالنسبة إلى الزائد المشكوك .

والحاصل: أنه في كل شك احتمل سبق العلم به لا تجرى الاصول العملية مطلقاً، سواء في ذلك أصالة البرائة وغيرها.

ومنه يعلم: أنه لا يجوز التمسك في مسألة الفوات بـ «قاعدة الشك بعد الوقت» فإنها أيضاً من الاصول العملية المضروبة في حال الشك فيعتبر فيها ما يعتبر في البرائة؛ ومع احتمال سبق العلم بالفائة المشكوك لا تجرى «قاعدة الشك بعد الوقت» وليس في البين أصل موضوعي ينقح حال الشك وأنه ممّا سبقه العلم أو لم يسبقه.

فلا يتوهم: جريان أصالة عدم سبق العلم، لأنه قبل الفوات لا موضوع للعلم وبعد الفوات يشك في تعلق العلم به حال الفوت، فليس للعلم حالة سابقة يمكن استصحابها وجوداً وعدمًا.

فظهر: أنه لو قلنا: إن العلم بحال الشبهة ولو آنأما يكفي في التنجز ولا يعتبر استدامته، ففي كل شبهة احتمل سبق العلم بها لا تجرى الاصول العملية مطلقاً شرعية كانت أو عقلية. أمّا الشرعية: فلاحتمال حصول الغاية، فيكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. وأمّا العقلية: فلاّنه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلا بيان، ومع احتمال سبق العلم لا مؤتمن، فلا يستقل العقل بقبح العقاب.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به فتوى المشهور؛ وعليه بنى «شيخنا الاستاذ مدظله» في الدورة السابقة، وقد عدل عن ذلك في الدورة الأخيرة والتزم بجريان البرائة العقلية والشرعية.

أمّا البرائة العقلية: فلاّنه لا يعتبر في جريانها إلاّ عدم وصول التكليف الذي يدور التنجز واستحقاق العقاب مداره، إذ المراد بالبيان في «قاعدة قبح

العقاب بلا بيان» على ما تقدم سابقاً - هو البيان الواصل إلى المكلف، فما لم يصل البيان ولم يكن له وجود علمي لا يكاد يتجزأ التكليف ويستحق عليه العقوبة؛ ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول مع طرق النسيان، فإنّ المعبر هو الحالة الفعلية وفي الحالة الفعلية لا يكون البيان واصلاً فيتحقق موضوع القاعدة.

وأما البرائة الشرعية: فلأنّه لا يعتبر في موضوعها إلاّ عدم العلم، ففي كل زمان صدق هذا العنوان يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - «رفع ما لا يعلمون» ومجرد احتمال حصول العلم في آن ما لا يكفي. ولا يكون من الشك في حصول الغاية حتى يندرج في التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، فإنّ الغاية حصول العلم بالواقع، واحتمال حصول العلم عين الشك في الواقع، فلم تحصل الغاية؛ مع أنّه لو كان احتمال سبق العلم مانعاً عن جريان البرائة لانسد باب البرائة في غالب الشبهات الموضوعية - كالدين والنذر والكفارة والصوم - فإنّه في جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالأكثر المشكوك، مع أنّ الظاهر اختصاص فتوى المشهور بقضاء الصلوات الفائتة ولم يلتزموا بوجوب الإحتياط في قضاء الصوم عند ترده بين الأقل والأكثر.

والإنصاف: أنّه لا يمكن تطبيق فتوى المشهور على القاعدة (١) فالأقوى جريان البرائة عن الأكثر المشكوك في قضاء الصلوات الفائتة، وإن كان لا ينبغى ترك الإحتياط خروجاً عن مخالفة المشهور.

وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه من المباحث الراجعة إلى أصالة البرائة.

والحمد لله أولاً وآخراً.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

(١) أقول: قد عرفت أنّ الإلتزام بوجوب الأخذ بالأكثر في بعض الصور إنّما هو على القواعد؛ وعليه أيضاً

يحمل فتوى المشهور على فرض صدق الشهرة؛ فراجع الحاشية السابقة.

خاتمة

قد عرفت - في مبحث القطع وفي أول مبحث البرائة - أن الاصول العملية الجارية في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية أربعة: البرائة والتخير والإشتغال والإستصحاب، فكان ينبغي عقد فصول أربعة كل فصل يتكفل البحث عن أحد هذه الاصول؛ ولكننا جعلنا الفصول ثلاثة: الفصل الأول في البرائة، والثاني في الإشتغال، والثالث في الإستصحاب؛ ولأجل قلة مباحث أصالة التخير لم نعقد لها فصلاً مستقلاً وجعلنا البحث عنها في خاتمة البرائة المناسبة، وتنقيح البحث عنها يستدعى رسم امور:

الأمر الأول:

قد تقدم المختار في مجارى الاصول، وأن مجرى أصالة التخير هو ما إذا علم بجنس الإلزام ولم يمكن الإحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال؛ وقد تقدم أيضاً - في الفصل الأول - ضابط تأثير العلم الإجمالى وتنجيذه للتكليف؛ وحاصله: أن المعلوم بالإجمال إذا صح وأمكن أن يتعلق به التكليف على ما هو عليه من الإجمال بحيث كون قابلاً لأن تتعلق به إرادة العبد وتحريك عضلاته نحوه، فالعلم الإجمالى المتعلق به يكون منجزاً للتكليف؛ كما إذا علم بوجود إحدى الصلاتين أو حرمة أحد الشئيين

أو وجوب أحدهما وحرمة الآخر وغير ذلك من الأقسام المتصورة التي يأتي ذكرها في الجزء الرابع- فإنّ المعلوم بالإجمال في جميع هذه الموارد يكون بعثاً مولوياً محرّكاً لإرادة العبد مع ما هو عليه من الإجمال، إذ لو فرض أنّ التكليف من أول الأمر شرع على هذا الوجه- أي تعلق التكليف واقعاً وفي نفس الأمر بأحد الشئيين لا على التعيين- لم يلزم محذور من ذلك وضح أن يكون معجزاً مولوياً ومحرّكاً للإرادة في عالم التشريع نحو المتعلق؛ غايته أنّ المكلف يكون محيّراً بين أحد الشئيين، إمّا تخييراً شرعياً، وهو فيما إذا لم يكن بين الشئيين جامع خطابي (كما إذا دار الأمر بين وجوب أحد الشئيين وحرمة الآخر أو وجوب أحد الشئيين ووجوب شيء آخر لا يجمعهما جنس قريب) وإمّا تخييراً عقلياً وهو فيما إذا كان بين الشئيين جامع خطابي (كما إذا دار الأمر بين وجوب إكرام هذا العالم أو ذلك العالم) فإنّه يصح التكليف باكرام العالم مهماً، فيكون المكلف محيّراً عقلاً في إكرام أحد الفردين أو الأفراد.

وعلى كل حال: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعه كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال.

فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالي المتعلق به لا يقتضى التأثير والتنجز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المردد بين وجوب الشيء أو حرمة قاصر عن أن يكون داعياً ومحرّكاً نحو فعل الشيء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصح تشريع التكليف على هذا الوجه، لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكوينياً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لا يفعل؛ فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للدعوية والباعثية؛ فإذا كان متعلق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمة، فالعلم لا يقتضى تنجز متعلقه وكان وجوده كعدمه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فسى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا جعل التخيير الظاهرى - كالتخيير فى باب تعارض الطرق والأمارات- (١) فإنّ التخيير بين فعل الشىء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً؛ فما قيل: من أنّ الأصل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى (٢) إن كان المراد منه الأصل العملى المجموع وظيفة فى حال الشك، لما عرفت: من أنه لا يمكن جعل الوظيفة فى باب دوران الأمر بين المحذورين؛ من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية.

أما الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم.

وأما الوظيفة العقلية: فلأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم- وفى دوران الأمر بين المحذورين

(١) أقول: قد تقدم أنّ مرجع التخيير فى باب التعارض حتى على الموضوعية إلى التخيير فى الأخذ بأحدى الحجتين، بحيث يكون كل منهما بعد الأخذ حجة تعيينية؛ وكذا نقول: إنّ التخيير فى المسألة الاصولية يستتبع للتعيين فى الحكم الفرعى؛ وحينئذ تصور هذا المعنى من التخيير فى المقام إلى التخيير فى الأخذ بأحد الاحتمالين بنحو يصير الحكم الظاهرى بعد الأخذ به حكماً تعينياً؛ ومثل هذا المعنى لا قصور فى جريانه فى المقام على فرض قيام الدليل عليه؛ ولا محذور له عقلاً، كما توهم؛ فتدبر.

(٢) أقول: لا يخفى أنّ كل علم إجمالى ملازم مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً عن عدم وجوب الآخر، فلا يتحمل فيه عدم وجوبها مجتمعاً؛ فالعلم الإجمالى مضاف مع احتمال عدم وجوبها مجتمعاً ويجمع مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً؛ فإذا شك فى وجوب كل واحد أولاً وجوبه منفرداً فهو مجتمع مع العلم؛ وأما لو شك فى لا وجوبها مجتمعاً فهو مضاف مع العلم؛ وهذا هو عمدة الفارق بين الشك فى إباحة الفعل والترك فإنه شك واحتمال لا وجوبها مجتمعاً وهو مضاف مع العلم بجنس التكليف بينها؛ فلا يجرى أصالة الإباحة، لعدم موضوعه.

وأما فى غير الفعل والترك فلا بأس باحتمال الإباحة فى فعل كل وتركه عن الإنفراد عن الفعل الآخر وتركه؛ وبذلك أيضاً يفرق مع استصحاب عدم وجوب كل واحد، إذ هو يناسب مع الشك التبادلى، كما لا يخفى؛ فتدبر. وحينئذ يشكل فى الشك فى التخيير أيضاً؛ فتدبر، لعدم كون لا وجوب تبادلياً، لعدم تبادلية شكه؛ فتدبر.

ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك؛ فالتخيير العقلي في باب دوران الأمرين المحذورين إنما هو من التخيير التكويني، حيث إنَّ الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه؛ فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة.

وأما الاصول الاخر: من أصالة الإباحة والبراءة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا مجال لها أيضاً، ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد منها بملاك يختصه.

أما أصالة الإباحة - فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فإنه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل كما هو الظاهر من قوله - عليه السلام - «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحل بل طرف الوجوب، ومضافاً إلى ما قد تقدم: من أن دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعتم الشبهات الحكمية - إنَّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنَّ أصالة الإباحة بمذلولها المطابق تنافي المعلوم بالإجمال، لأنَّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام (١) وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلاَّ أنَّ العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان؛ وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإنَّ الحكم الظاهري إنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فعلم العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمذلوله المطابق نفس ما تعلق العلم به.

والحاصل: أنَّ بين أصالة الإباحة وأصالة البراءة والإستصحاب فرقاً

(١) أقول: الأولى أن يصار إليه بما ذكرنا، لا بهذا الوجه.

واضحاً، فإنّ مورد أصالة البرائة والإستصحاب -على ما سيأتى بيانه- إنّما يكون خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمة، فيحتاج كل من الوجوب والحرمة إلى برائة أو استصحاب يخصه؛ ولا تغنى أصالة البرائة في طرف الوجوب عن أصالة البرائة في طرف الحرمة؛ وكذا الإستصحاب.

وهذا بخلاف «أصالة الحل والإباحة» فإنّ جريانها في كل من طرف الفعل والترك يغنى عن جريانها في الطرف الآخر، فإنّ معنى إباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس؛ ولذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابق يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال، وهو جنس الإلزام.

فظهر: أنّ عدم جريان أصالة الحل في دوران الأمرين المحذورين إنّما هو لعدم انحفاظ رتبتهما، لا لأجل مخالفة مؤداهما للموافقة الإلتزامية الواجبة كما قيل، فإنّ الموافقة الإلتزامية إن كانت بمعنى التدين بما جاء به النبي -صلى الله عليه وآله- والتصديق بالأحكام والإلتزام بها على ما هي عليها؛ فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابل للإنكار؛ فإنّ الحكم إن كان من الضروريات فالإلتزام به عبارة عن الإيمان والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله -ولذلك كان إنكاره كفراً، وإن لم يكن من الضروريات وكان من القطعيات المذهبية فانكاره وإن لم يوجب الكفر إلاّ أنّ عدم الإلتزام به يكون من التشريع المحرم، فتأمل؛ إلاّ أنّ البناء على الإباحة الظاهرية لا ينافي هذا الإلتزام، فإنّ الإلتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين هو الإلتزام والتصديق بجنس الإلزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة، فإنّ الإلتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلاّ مع العلم بالخصوصية وإلاّ كان من التشريع المحرم؛ فالذى يمكن من الإلتزام هو الإلتزام بأنّ الله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً، وذلك لا ينافي البناء على الإباحة والرخصة الظاهرية في ظرف الجهل بنوع الإلزام.

نعم: لو كانت أصالة الإباحة من الاصول المتكفلة للتنزيل المحرزة

للوابع لكان الإلتزام بمفادها ينافى الإلتزام بجنس التكليف المعلوم في البين، فإنّ البناء على الإباحة الواقعية وإلقاء الشك وجعل أحد طرفيه هو الواقع - كما هو مفاد الاصول التنزيلية- لا يجتمع مع البناء والإلتزام بأنّ الحكم المجعول في الواقعة ليس هو الحل والإباحة؛ ولكن أصالة الإباحة ليست من الاصول التنزيلية، بل مفادها مجرد الرخصة في الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع؛ وهذا المعنى كما ترى لا ينافى الإلتزام بحكم الله الواقعي على ما هو عليه من الإجمال.

هذا إذا كان المراد من الموافقة الإلتزامية التصديق والتدين بالأحكام التي جاء بها النبي -صلى الله عليه وآله- وإن كان المراد منها معنى آخر، فوضاعاً وحكماً محل إشكال.

فتحصّل: أنّ العمدة في عدم إمكان جعل الإباحة الظاهرية في باب دوران الأمر بين المخذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابق، فتأمل جيّداً.

هذا كلّه في أصالة الحل والإباحة.

وأما أصالة البرائة: فهي بالنسبة إلى الموافقة الإلتزامية كأصالة الحل لا ينافي مفادها لها، لأنّها أيضاً من الاصول الغير المتكفلة للتنزيل.

وأما بالنسبة إلى انخفاض رتبتها: فبينها وبين أصالة الحل فرق، فإنّ أصالة الحل - كما عرفت- بمدلولها المطابق تناقض المعلوم بالإجمال، من غير فرق بين إعمالها في طرف الفعل أو الترك، فإنّ إباحة الفعل عبارة اخرى عن إباحة الترك وبالعكس. وأما أصالة البرائة: ففادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل أو خصوص الترك أو رفع خصوص الحرمة عنها كذلك؛ وخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة، فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالإجمال، فإنّ المعلوم بالإجمال هو جنس الإلتزام لا خصوص الوجوب والحرمة.

نعم: لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الإلتزام، إلا أنّ هذا لا يوجب

المناقضة بين مفاد كل من أصالة البرائة عن وجوب الفعل وأصالة البرائة عن حرمة للمعلوم بالإجمال.

وبالجملة: لما كان مجرى أصالة البرائة الشك في نوع التكليف المتعلق بالفعل وكان نوع التكليف المتعلق به مشكوكاً - ولذا كان كل من الوجوب والحرمة يحتاج إلى برائة يخصه ولا تغنى أصالة البرائة في أحدهما عنها في الآخر - فلا يكون مفادها مناقضاً للمعلوم بالإجمال، وإن كان يلزم من الجمع بين البرائتين نفي الإلزام المعلوم في البين؛ وذلك أيضاً لا يمنع من جريان البرائة، فإنه لم يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفة عملية للإلزام المعلوم؛ فإن المكلف على كل حال لا يخلو: إما من الفعل وإما من الترك، فهذه الجهات الثلاث - أى جهة وجوب الموافقة الإلتزامية وجهة انخفاض رتبة جعل الحكم الظاهري وجهة المخالفة العملية - لا تقتضى المنع من جريان البرائة في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

نعم: في البين جهة اخرى توجب المنع عن جريان البرائة في باب دوران الأمر بين المحذورين، وهى أنه لا موضوع لها.

أما البرائة العقلية: فلأن مدركها «قبح العقاب بلا بيان» وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأن وجود العلم الإجمالى كعدمه لا يقتضى التنجيز والتأثير - بالبيان المتقدم - فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأما البرائة الشرعية: فلأن مدركها قوله: «رفع ما لا يعلمون» والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير - كما تقدم وجهه - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع؛ فادلة البرائة الشرعية لا تعم المقام أيضاً؛ فتأمل جيداً.

وأما الإستصحاب: فهو من جهة انخفاض الرتبة لا محذور فيه، فإن كلاً

من الوجوب والحرمة مجهول والإستصحاب إنما يجرى بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلق بالفعل، فهو من هذه الجهة كأصالة البرائة لا يكون مؤداه مضاداً للمعلوم بالإجمال الذي هو جنس الإلزام؛ وكذا من جهة المخالفة العملية، فإنه أيضاً لا يلزم من جريانه في كل من الوجوب والحرمة مخالفة عملية، لأن المكلف لا يخلو من الفعل والترك .

نعم: لما كان الإستصحاب من الاصول المتكفلة للتنزيل - كما سيأتى بيانه في محله - فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالى، فإن البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة واقعاً - كما هو مفاد الإستصحابين - لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة (١) وسيأتى في محله: أن الاصول التنزيلية لا تجرى في أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم . وإن شئت قلت: إن البناء على مؤدى الإستصحابين ينافى الموافقة الإلتزامية، فإن التدين والتصديق بأن الله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً إما الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً .

فتحصّل: أن شيئاً من الاصول العملية العقلية والشرعية لا تجرى في باب دوران الأمر بين المحذورين، يعنى لا موقع لجعل وظيفة عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخير بين الفعل والترك؛ وهذا التخيير ليس بحكم شرعى أو عقلى واقعى أو ظاهرى .

وما ورد من التخيير في باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير في المسألة الاصولية - وهو التخيير في أخذ أحد المتعارضين حجة وطريقاً إلى الواقع في مقام الإستنباط - فهو أجنبي عما نحن فيه؛ وإن كان المراد منه التخيير في المسألة الفقهية - أى التخيير في العمل - فيكون من التخيير العقلى التكويني لا تعبدى شرعى إذا كان التعارض على وجه يوجب دوران الأمر بين

(١) أقول: ولقد دفعنا هذه الشبهة أيضاً في الجزء التالى من هذا الكتاب؛ فراجع هناك .

المحدورين في مقام العمل، وإلا كان من التخيير الشرعى الظاهرى؛ فتأمل جيداً.

الأمر الثاني:

إذا كان لأحد الحكمين اللذين تعلق العلم الإجمالى بأحدهما مزية على الآخر، إما من حيث الإحتمال (كما إذا فرض كون احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة) وإما من حيث المحتمل (كما إذا كان الشىء الذى يحتمل تعلق الوجوب به على تقدير وجوبه من أقوى الواجبات الشرعية وأهمها بخلاف ما إذا كان الشىء حراماً فليس بتلك المرتبة من الأهمية)

فهل المزية تقتضى تعيين الأخذ بصاحبها، فيبنى على الوجوب إذا كان من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الحرمة، فيتعين على المكلف ترتيب اثار الوجوب على الفعل، فلا يجوز تركه اعتماداً على احتمال أن يكون الفعل حراماً؟

أو أنّ المزية لا تقتضى تعيين الأخذ بصاحبها، بل للمكلف اختيار الفعل واختيار الترك؟

ربما يتوهم: أنّ المزية تقتضى تعيين الأخذ بصاحبها، لأنّ المقام يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تقدم: أنّ الأصل يقتضى التعيينية.

وأنت خبير بما فيه، فإنّ ما تقدم من اقتضاء الأصل التعيينية عند الشك في التعيين والتخيير إنّما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعى الذى يلزم امتثاله وكان مرجع الشك فيها إلى الشك في الإمتثال والسقوط، وأين هذا ممّا نحن فيه؟ فإنّ التخيير في دوران الأمر بين المحدورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك، بل إنّما هو من التخيير العقلى التكوينى كما تقدم؛ فاذا لم يكن في البين خطاب شرعى يكون المكلف ملزماً باتيانه وكان وجود العلم

الإجمالى كعدمه لا أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزية أيضاً كعدمها (١) فإنّ المزية إنّما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجز التكليف ولزوم رعايته وامتناله، والتكليف فى دوران الأمرين المحذورين غير لازم الرعاية.

ثم على تقدير كون المزية توجب تعين الأخذ بصاحبها، فهل نفس احتمال الحرمة يكفى فى ترجيح جانبها على احتمال الوجوب فيتعين ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه؟ أو أنّ مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفى فى ترجيح جانب الحرمة ما لم تكن الحرمة من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الوجوب؟

فقد قيل: إنّ مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة يكفى فى ترجيح جانب الحرمة، بدعوى: أنّ فى احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفى احتمال الوجوب احتمال النفع، ودفع المفسدة المحتملة أولى من جلب النفع المحتمل، كما أنّ دفع المفسدة المتيقنة أولى من جلب المنفعة المتيقنة؛ وعلى ذلك يبتنى القول بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب فى مسألة اجتماع الأمر والنهى.

وفيه أولاً: أنّ المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلة والكثرة، فربّ نفع يكون جلبيه أولى من دفع المفسدة؛ وعلى فرض التساوى من حيث القلة والكثرة لم يقيم برهان على أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؛ ولم يظهر من طريقة العقلاء أنّ بنائهم على ذلك.

وثانياً: أنّ دعوى أنه ليس فى الواجبات إلاّ جلب المنافع فلا يكون فى تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع، ممنوعة؛ فلم لا يكون فى ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام؟.

(١) أقول: لو قيل بأنّ مناط حكم العقل بالتخير فى المقام عدم الترجيح بين الإحتمالين أمكن دعوى توقفه عنه عند وجود المزية لأحد الطرفين وبحكم بالأخذ بذى المزية، لاحتمال تعينه؛ فافهم وتدبر.

وثالثاً: على تقدير تسليم أن يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة مطلقاً وتسليم أن ترك الواجب ليس فيه مفسدة، فإنما يكون ذلك في المنافع والمفاسد الراجعة إلى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة. ودعوى: أن منافع الواجبات ومفاسد المحرمات راجعة إلى شخص الفاعل، دون إثباتها خرط القتاد! فإنه من المحتمل أن تكون المنافع والمفاسد راجعة إلى النوع بحسب ما يقتضيه النظام التام؛ إلا أن يقال: إن مجرد احتمال ذلك لا يكفي مع احتمال أن تكون راجعة إلى المباشر؛ فتأمل جيداً.

الأمر الثالث:

يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصلياً أو يكون أحدهما الغير المعين توصلياً، فلو كان كل منهما تعبيراً أو كان أحدهما المعين تعبيراً فليس من دوران الأمر بين المحذورين، لأن المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل أو الترك لا بقصد التعبد والتقرب وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، فبالنسبة إلى المخالفة القطعية العلم الإجمالي يوجب التأثير ويقتضى التنجيز وإن لم يقتض ذلك بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وذلك واضح.

الأمر الرابع:

دوران التكليف بين الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الفعل الواحد، تارة: يكون مع وحدة الواقعة، كما لو دار الأمر بين كون المرأة المعينة محلوفة الوطى أو محلوفة الترك في ساعة معينة.

واخرى: مع تعدد الواقعة، كالمثال إذا فرض أن الحلف على الفعل أو الترك كان في كل ليلة من ليالي الجمعة.

فان كان على الوجه الأول: فلا إشكال في كون الحالف مخيراً بين

الوطى وعدمه في الساعة التي تعلق الحلف بها؛ ولا موقع للنزاع في كون التخيير بدوياً أو استمرارياً، لأنه لا تعدد في الواقعة حتى يتصور فيها التخيير الإستمراري.

وإن كان على الوجه الثاني: فللنزاع في كون التخيير بدوياً أو استمرارياً مجال. فقيل: إن التخيير بدوي، فما اختاره المكلف في ليلة الجمعة الأولى من الفعل أو الترك لا بد أن يختاره أيضاً في الليالي اللاحقة، وليس له أن يختار في الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره في الليلة السابقة، فإنه لو اختلف اختياره في الليالي لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنه يعلم بتحقق الحث، إما في الليلة السابقة، وإما في الليلة التي هو فيها؛ فلاجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لا بد من أن يكون التخيير بدوياً؛ هذا.

ولكن للنظر في ذلك مجال، فإن المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمي شرعاً بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرمات الشرعية قد تعلق بها النهي المولوي الشرعي، بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلات العقلية التي لا تستتبع الخطاب المولوي؛ وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجز التكليف، وإلا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم بتنجز التكليف.

وبالجملة: مخالفة التكليف المنجز قبيحة عقلاً، وأما مخالفة التكليف الغير المنجز فلا قبح فيها، كما لو اضطر إلى الإقتحام في أحد أطراف المعلوم بالإجمال واتفق مصادفة ما اضطر إليه للحرام الواقعي، فإنه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلا لعدم تنجز التكليف (١) ففي ما نحن فيه

(١) أقول: عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدوياً، هو أن حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الإقتضاء وبحرمة المخالفة التدريجية بنحو العلية، ومع النزاحم تقدم العلية على الإقتضاء، فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة. وذلك البيان لا ينافي عدم التنجز بالنسبة إلى كل آن آن بنحو الدفعية، وإنما تجيء الشبهة من منجزية العلم الإجمالي بالحرمة بنحو التدرج؛ وهذا المعنى وإن كان متحققاً

لا يكون التكليف منجزاً في كل ليلة من ليالي الجمعة، لأنه في كل ليلة منها الأمر دائر بين المحذورين؛ فكون الواقعة مما تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، فإن متعلق التكليف إنما هو الوطى أو الترك في كل ليلة من ليالي الجمعة، ففي كل ليلة يدور الأمر بين المحذورين. ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها مع بعض، حتى يقال: إن الأمر فيها لا يدور بين المحذورين لأن المكلف يتمكن من الفعل في جميع الليالي المنضمة ومن الترك في جميعها أيضاً ومن التبعض ففي بعض الليالي يفعل وفي بعضها الآخر يترك ومع اختيار التبعض تتحقق المخالفة القطعية لأن الواجب عليه إما الفعل في الجميع وإما الترك في الجميع، وذلك: لأن الليالي بقيد الإنضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها، بل متعلق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالي الجمعة مستقلة بحيال ذاتها؛ فلا بد من ملاحظة الليالي مستقلة، ففي كل ليلة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الإستمراري.

والحاصل: أن التخيير البدوي في صورة تعدد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إما من حرمة المخالفة القطعية شرعاً ليجب التجنب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك فيجب على المكلف عدم إيجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية، وإما

بالنسبة إلى الوجوب أيضاً إلا أن تنجزه بنحو الموافقة التدريجية كان ملغى، فيبقى تنجزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية على حاله.

وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال: إن عدم الجمع بين امتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة القطعية إذا كان بمنأى «لا يطاق» فالعقل في هذا المقام لا يفرق بينها بالإقتضاء والعلية، وإنما الفرق في الإقتضاء والعلية في قابلية العلم للخص الشرعي في أحد الطرفين بمنأى البرائة الشرعية وعدمه، بلا نظر إلى منأى «لا يطاق» والترخيص في المقام هو بمنأى «لا يطاق» وفي هذا المقام نسبة حكم العقل عليه واقتضاء بمنأى واحد، كما لا يخفى فتدبر.

قد تم والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

في شهر شوال المكرم سنة ١٣٦٢

من ملاحظة الوقائع المتعددة منضمماً بعضها إلى بعض في تعلق التكليف بها حتى يتمكن المكلف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقائع واختياره في البعض ما يخالف اختياره في الآخر. وكل من الأمرين اللذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محل منع، فلا محيص من التخيير الإستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفة؛ فتأمل جيداً.

الأمر الخامس:

لودار أمر الشىء بين كونه شرطاً للعبادة أو مانعاً عنها أو دار الأمرين الضدين - كما إذا دار الأمر في القراءة بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات - فالأمر وإن كان يدور بين المحذورين بالنسبة إلى العبادة الواحدة، فإنه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للشىء وفاقدة له فيما إذا تردد بين كونه شرطاً لها أو مانعاً عنها، وكذا لا يمكن أن تكون القراءة الواحدة جهرية وإخفائية؛ إلا أنه حيث يتمكن المكلف من الموافقة القطعية - ولو بتكرار الصلاة تارة مع ما يحتمل كونه شرطاً واخرى بدون ذلك، أو بتكرار القراءة فقط بقصد القربة المطلقة - فلا محالة يجب الإحتياط بتكرار العمل أو الجزء؛ فلا يندرج في باب دوران الأمرين المحذورين.

هذا تمام الكلام في «الجزء الثالث» من الكتاب، ويتلوه «الجزء الرابع» إن شاء الله تعالى.

والحمد لله أولاً وآخراً

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين

واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الأربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوال

المكرم سنة ألف وثلاثمائة وإثنين وأربعين

تنبیه

قد اکتفینا فی کثیر من المباحث الراجعة إلى هذا الجزء من الكتاب بالإشارة إليها - خصوصاً ما يرجع إلى مباحث القطع والبرائة - اعتماداً علی ما سیأتی - فی الجزء الرابع - من استقصاء الکلام فیها وتفصیلها بما لا مزید علیه؛ وحرصاً علی نشر ما أفاده حضرة شیخنا الاستاذ (مدظله) فی مسألة اللباس المشکوک: من الكنوز والنفائس العلمیة التي لم تصل إليها أفهام اولی الأبواب وكانت تحت الحجاب، حتی من الله تعالی علی حملة العلم بطلوع شمس العلم من مرکزہ، أعنی به حضرة «شیخنا الاستاذ متّع الله المسلمین بطول بقاه» فحق علی حملة العلم أن یقدّروا ویشکروا ما أنعم الله تعالی علیهم من شریف وجوده؛ وحق علینا نشر ما أفاده فی ذلك أداء لمقدار من حقوقه وخدمة لأهل العلم؛ سائلین منه (سبحانه وتعالی) قبول ذلك، وأن یجعله فی صحیفة حسناتنا ویکفر به سیئاتنا، إنه أرحم الراحمین.

الفهرست

- ٣ تحقيق أن المراد من «المكلف» في كلامهم، هو خصوص المجتهد
- ٤ دفع الإشكال عن تثليث الأقسام
- الإشكال على الشيخ - قدس سره - في تشخيص مجارى الاصول، وبيان ماهو الأحسن أن
- ٤ يقال في المقام
- ٥ الحصر في الأربع في مجارى الاصول عقلي، بخلاف نفس الاصول

المقام الأول في القطع، وفيه ما بحث

المبحث الأول:

- ٦ في وجوب متابعة القطع وأن طريقيته ذاتية لا تنالها يد الجعل
- في عدم صحة إطلاق الحجّة على القطع وعدم كون البحث عن حجّيته من مسائل علم
- ٧ الاصول

المبحث الثاني:

- في القطع الطريقي والموضوعي، وبيان المراد من القطع المأخوذ في الموضوع على نحو
- ٩ الصفتية والمأخوذ على نحو الطريقية والكاشفية
- عدم إمكان أخذ العلم بالحكم موضوعاً للحكم الذي تعلق العلم به إلا بنتيجة التقييد ١١
- ١٢ ادعاء تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل، والايراد عليه
- ١٣ صحة أخذ العلم بالحكم من وجه خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً
- ١٤ توجيه مقالة الأخباريين في قولهم: لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنّة

المبحث الثالث:

- ١٥ في قيام الطرق والاصول مقام القطع
- ١٥ في أنّ المراد من الاصول المبحوث عنها في المقام هو الاصول المحرزة
- ١٦ في بيان الجهات الثلاث التي تجتمع في القطع
- ١٩ في الفرق بين لحكومة الظاهرية والواقعية
- في أنه ليس للواقع فردان: فرد حقيقي وفرد جعلي، إلا على مبنى جعل المؤدى بنحو من
٢٠ المسامحة
- ٢١ الوجوه والأقوال في قيام الطرق و الأمارات والاصول التنزيلية مقام القطع
- اختيار القول الثالث، وهو قيامها مقام القطع الطريق مطلقاً وعدم قيامها مقام القطع
الصفتي، وتضعيف ما ذكر من المنع عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على
٢١ وجه الطريقة
- الإشكال بأنّ الذي اخذ جزء الموضوع في ظاهر الدليل هو العلم والإحراز الوجداني
لا الإحراز التعبدى، والتفصلى عنه بوجه
٢٣
- عدم إمكان قيام الأمارات والاصول مقام القطع المأخوذ على جهة الصفية
لم نعرث في الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفية، وردّ الأمثلة التي
٢٦ ذكرها الشيخ - قدس سره -
- في بيان ما أفاده المحقق الخراساني في الحاشية في وجه قيام الطرق والأصول مقام القطع بجميع
أقسامه، والإشكال عليه مضافاً إلى ما أورده عليه في الكفاية
٢٧ في أنّ الظن ليس كالعلم حجيته منجعله ومن مقتضيات ذاته، بل لا بدّ أن يكون حجيته
بجعل شرعى
٣١
- في بيان أقسام الظن من حيث أخذه موضوعاً لحكم آخر
٣١
- فذلكة: في الإشارة إلى اختلاف بيان «الاستاذ» في أقسام الظن المأخوذ موضوعاً
٣٥
- المبحث الرابع:
- ٣٧ في استحقاق المتجرى للعقاب، والبحث يقع فيه من جهات:
- ٣٧ الجهة الاولى: دعوى أنّ الخطابات الأولية تعمّ صورتى موافقة القطع للواقع ومخالفته

- الجهة الثانية: دعوى أنّ صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات والعناوين الطارئة
على ذلك الشيء المغيرة لجهة حسنه وقبحه ٤١
- الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب من باب استقلال العقل بذلك ٤٦
- الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجري من جهة قيام الاجماع ودلالة الأخبار عليه ٥٠

تنبيهان:

- الأول: في بيان عدم الفرق في التجري بين مخالفة العلم وبين مخالفة الطرق والاصول
المثبتة للتكليف ٥٣
- الثاني: فيما ذكره صاحب الفصول: من أنّ قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار،
والإشكال عليه ٥٤
- المبحث الخامس
في المستقلات العقلية، والبحث يقع فيها من جهات: ٥٧
- الجهة الاولى: في فساد مقالة الأشاعرة حيث أنكروا الحسن والقبح العقليين ٥٧
- الجهة الثانية: في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وردّ مقالة بعض الأخباريين
ومن تبعهم- كصاحب الفصول- في ذلك المقام ٦٠
- الجهة الثالثة: في ردّ ما ادّعاه الأخباريون: من قيام الأدلة السمعية على منع العمل
بحكم العقل ٦٣
- المبحث السادس:
في ما حكى عن الشيخ الكبير: من عدم اعتبار قطع القطاع، وبيان فساده إن أراد من
قطع القطاع الطريق منه وتوجيهه إن أراد الموضوعى منه ٦٤
- المبحث السابع:
في أحكام العلم الإجمالي وأنه لا فرق في نظر العقل في الآثار المترتبة على العلم بين العلم
التفصيلي والعلم الإجمالي ٦٥
- المقام الأول: في ما يرجع إلى مرحلة سقوط التكليف بالعلم الإجمالي ٦٦
- في عدم اعتبار معرفة الوجه وقصده في العبادة ٦٦
- في أنه لم يقم دليل شرعي على التصرف في كيفية الاطاعة، والأمر موكول إلى نظر العقل ٦٨

- ٦٩ في بيان مراتب الامتثال
- ٧٤ المقام الثاني: في ما يرجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي
- في بيان فساد ما توهم: من أنّ العلم الذي يكون موضوعاً عند العقل في باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلي ولا يعم العلم الإجمالي
- ٧٥ في رد ما ذهب إليه بعض الأعظم: من انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي
- ٧٦ في عدم جريان الاصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي وإن لم يلزم منه المخالفة العملية
- ٧٨ تحقيق ماهو المانع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي
- ٧٨ في شرائط تأثير العلم الإجمالي
- ٧٩ الإشارة إلى ما ذكره الشيخ- قدس سره- من الموارد التي توهم فيها انخزام القاعدة العقلية التي يقتضيها العلم الإجمالي، وحل الإشكال في كل مسألة عليحدة
- ٨٤ فيما لوتردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعي ذا أثر وبين ما يكون بوجوده العلمي كذلك
- ٨٦

المقام الثاني في الظن، وفيه مباحث

المبحث الأول:

- ٨٨ في إمكان التعبد بالظن
- ٨٩ المحاذير المتوهمه من التعبد بالأمارات، من جهة الملاكات
- ٨٩ الامور التي يتوقف عليها محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة
- ٩٠ تحقيق إمكان التعبد بالأماره حتى في صورة انفتاح باب العلم
- ٩٥ وجوه سببية الأماره لحدوث المصلحة، وبيان أقسام التصويب
- ٩٦ في بيان المراد من المصلحة السلوكية
- في ما يلزم من التعبد بالأمارات والاصول من المحذور الخطابي، وهو اجتماع حكيمين متضادين أو متناقضين، وبيان وجوه التفصي عنه
- ٩٩ فيما أفاده الشيخ- قدس سره- في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي
- ١٠٠

- فيا أفاده بعض الأساطين: من حل الأحكام الواقعية على الشأنية والأحكام الظاهرية
 على الفعلية، والايراد عليه
 ١٠١
 في أنه لابد من حل الإشكال في كل مورد عليحدة
 ١٠٥
 حل الإشكال في باب الطرق والأمارات
 ١٠٥
 حل الإشكال في باب الاصول المحرزة
 ١١٠
 حل الإشكال في باب الاصول الغير المحرزة
 ١١٢
 تصدي بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، والإشكال عليه
 ١١٢
 المبحث الثاني:

- في تأسيس الأصل عند الشك في التعبد بالأمانة
 ١١٩
 حرمة التعبد بكل أمانة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع، بالأدلة الأربعة
 ١١٩
 الكلام في مسألة قبح التشريع
 في أن حرمة التشريع مما تناله يدالجعل
 ١٢٠
 هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المشرع به؟
 ١٢١
 في أن حجية الأمانة يستلزم صحة التعبد بها وجواز إسنادها إلى الشارع، ورد ما توهمه
 المحقق الخراساني، بالنسبة إلى الظن على الحكومة
 ١٢٢
 في مناط قبح التشريع، وأنه قبيح بمناط نفسه
 ١٢٣
 تنمة: في تقرير أصالة عدم الحجية بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية. وما أفاده
 الشيخ والمحقق الخراساني- قدس سرهما- في المقام
 ١٢٦
 المبحث الثالث:

- في حجية الأمارات، والبحث عنها يقع في ما مقامين:
 ١٣٢
 المقام الأول:

- في بيان الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، وما قيل بقيامه عليها،
 وفيه فصول:
 ١٣٣
 الفصل الأول: في حجية الظواهر
 ١٣٣
 مقالة الأخباريين فيما ادعوه: من عدم جواز العمل بظواهر الكتاب العزيز
 ١٣٥
 التفصيل الذي أفاده المحقق القمي -رحمه الله- في حجية الظواهر
 ١٣٧

- ١٣٩ في المباحث المتعلقة بتشخيص الظواهر
١٤٢ حجية قول أهل الخبرة
١٤٣ الإشكال على كون اللغوى من أهل الخبرة
١٤٣ الاستدلال على اعتبار قول اللغوى بالانسداد الصغير، والإشكال عليه
- التنبيه على امور:
- ١٤٤ الأول: في أن الوثوق الحاصل من قول اللغوى قد يصير منشأً للظهور
الثاني: في أنه يجب الأخذ بالظهور بعد الفحص عن القرائن ولولم يحصل الوثوق بارادة
١٤٥ الظاهر
الثالث: لاعبرة في الظهور بظهور المفردات وإنما الاعتبار بظهور الجملة التركيبية فيقدم
على ظهور المفردات عند التعارض
١٤٦ الفصل الثاني: في حجية الإجماع المنقول
١٤٧ اعتبار محسوسة الخبر باحدى الحواس الظاهرة
١٤٩ مدرك حجية الإجماع المحصل
١٥٢ الفصل الثالث: حجية الشهرة الفتوائية وبيان أقسامها
١٥٦ الفصل الرابع: في حجية الخبر الواحد
الإشكال على كون البحث عن حجية الخبر الواحد من مسائل علم الاصول، والجواب
عنه
١٥٨ ادعاء الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، والإشكال عليه
١٦٠ استدلال النافين لحجية الخبر الواحد بالأدلة الأربعة، والجواب عنه
١٦٤ أدلة المثبتين لحجية الخبر الواحد
١٦٤ انآية النبأ وتقريب الاستدلال بها
١٦٦ الخدشة في الاستدلال بالآية على كل من تقريبي مفهوم الوصف ومفهوم الشرط
١٦٩ استفاده المفهوم من الآية بضميمة شأن النزول

تكملة:

حول الإشكالات التي تختص بآية النبأ في الاستدلال بها لحجية خبر العدل

- ١٧٠ منها: تعارض المفهوم على فرض ثبوته مع عموم التعليل في ذيل الآية
- ١٧٣ منها: لزوم خروج المورد عن عموم المفهوم
حول الإشكالات التي لا تختص بالآية
- ١٧٥ منها: وقوع التعارض بينها وبين الآيات الناهية عن العمل بالظن
منها: أنه لو كان الخبر الواحد حجة لكانت من جملة أفراد الإجماع الذي أخبر به السيد
- رحمه الله- على عدم حجية الخبر الواحد
- ١٧٧ منها: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول المعصوم - عليه السلام - بواسطة
أو بوسائط
- ١٨٢ تحقيق الحال في حلّ الإشكال
- ١٨٤ ٢- آية النفر، وتقريب الاستدلاليها
- ١٨٧ دفع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة
- ١٨٩ ٣- الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالسنة
- ١٩١ ٤- الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالإجماع، ووجوه تقرير الإجماع
٥- الاستدلال على حجية الخبر الواحد بدليل العقل.
- ١٩٦ الوجه الأول: ما أفاده الشيخ من ترتيب مقدمات الانسداد الصغير
- ١٩٧ في بيان المراد من الانسداد الصغير والفرق بينه وبين الانسداد الكبير
- ١٩٩ تقرير إجراء مقدمات الانسداد الصغير بالنسبة إلى الأخبار المودعة في الكتب
ثلاث إیرادات على جريان مقدمات الانسداد الصغير
- ١٩٩ تقريب مقدمات الانسداد الصغير بوجه آخر، والإشكال عليه
- ٢٠٥ الوجه الثاني: ما أفاده المحقق صاحب الحاشية - قدس سره -
- ٢١٢ الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الوافية - رحمه الله -
- ٢١٣

المقام الثاني:

- في الوجوه التي استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، أو في الجملة
- ٢١٤ الوجه الأول: لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً
- ٢١٩ منع تحقق صغرى الضرر المظنون في المقام

- ٢٢٢ في بيان ماسلكه الشيخ - رحمه الله - في منع الصغرى، والايراد عليه
الوجه الثانى - من الوجوه التى استدلووا بها لحجية مطلق الظن - ماذكره السيد المجاهد
رحمه الله
- ٢٢٥ الوجه الثالث: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح
- ٢٢٥ الوجه الرابع: الدليل المعروف بدليل انسداد
- ٢٢٦ في بيان المقدمات الأربع
- ٢٢٨ في منع المقدمة الاولى وإثبات كفاية الخبر الموثوق به بمعظم الأحكام
- ٢٢٩ استغراب ما حكى عن المحقق القمى - قدس سره - فى هذا المقام
- ٢٣٠ القول فى المقدمة الثانية، والاستدلال عليها بوجوه ثلاثة
- فى أنّ الاختلاف فى النتيجة من حيث الكشف والحكومة ينشأ من الاختلاف فى
مدرك المقدمة الثانية
- ٢٣٢ فى بيان المقدمة الثالثة، وهى عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل
- ٢٣٤ نقد ما أفاده المحقق الخراسانى فى المقام
- ٢٣٦ بسط الكلام فى بطلان الاحتياط التام فى الوقايح المشتبهة
- ٢٣٩ فى بيان مراتب الاحتياط، وأنّ الضرورات تتقدر بقدرها
- ٢٤٣ الاستدلال على بطلان الاحتياط بالإجماع وبيان اختلاف نتيجة الإجماع على كلا تقريبيه
- ٢٤٥ إذا كان الوجه فى بطلان الاحتياط لزوم العسر والخرج
- ٢٤٩ الإشكال على بطلان الاحتياط التام إذا لم يلزم منه الإخلال بالنظام، بل كان يلزم منه
مجرد العسر والخرج
- ٢٥٠ فى ما أفاده المحقق الخراسانى - قدس سره - من منع حكومة أدلة العسر والخرج على
ما يحكم به العقل فى أطراف العلم الإجمالى، والإشكال عليه
- ٢٥٥ لا يعتبر فى الحكومة أن يكون أحد الدليلين ببدلولة اللفظى شارحاً ومفسراً لما اريد من
الدليل الآخر، وبيان الضابط الكلى فى المقام
- ٢٦١ الإشكال فيما أفاده الآخوند - رحمه الله - من أنّ مفاد أدلة نفي العسر والخرج هو نفي
الحكم بلسان نفي الموضوع.
- ٢٦٣ اختلاف النتيجة حسب اختلاف المستند فى المقدمة الثانية
- ٢٦٦

- ٢٦٨ نقل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في مقام النتيجة، والمناقشة فيما اختاره من الحكومة
- ٢٧٧ تحقيق أنّ القول بالحكومة ممّا لا أساس له وآنه لا يحيص عن القول بالكشف
- التنبه على امور:
- ١- هل النتيجة التي يقتضيها دليل الانسداد، هي اعتبار الظن في خصوص المسألة
الاصولية؟ أو في خصوص المسألة الفقهية؟ أو تعمّهما؟
- ٢٨٠ ما ذهب إليه صاحب الفصول
- ٢٨١ ما أورده الشيخ على صاحب الفصول - قدس سرهما -
- ٢٨٣ حاصل ما أفاده صاحب الحاشية - طاب ثراه - واليراد عليه
- ٢٨٧ ٢- هل يقتضى دليل الانسداد كلفة النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟
- ٢٩٤ بيان منشأ الاختلاف في كون النتيجة كلفة أو مهملة
- ٢٩٧ ما ذهب إليه المحقق القمي - قدس سره - من كلفة النتيجة، وإيراد الشيخ - رحمه الله - عليه
- ٢٩٨ الإشكال على ما أورده الشيخ، وتقوية ما عليه المحقق القمي
- ٢٩٨ الإشكال على التعميم بحسب الموارد إذا كان المورد من الموارد التي اهتم به الشارع، والجواب
عنه
- ٣٠٣ تعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بعد البناء على إهمالها
- ٣٠٧ ادعاء الإجماع على التعميم بحسب الموارد
- ٣٠٨ الوجه الأول ممّا ذكر للتعميم بحسب الأسباب
- ٣٠٩ ذكر وجوه ثلاثة لترجيح بعض الظنون على بعض
- ٣٠٩ الوجه الثاني من وجوه التعميم
- ٣١٨ الوجه الثالث من وجوه التعميم
- ٣١٩ ٣- الإشكال على عموم النتيجة من حيث دخول الظن القياسي فيه، والجواب عنه
- ٣٢٠ ٤- الأقوى اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع
- ٣٢٢ خاتمة يذكر فيها امور:
- ٣٢٣ ١- في حجية الظن الحاصل من قول الغوى
- ٣٢٣ ٢- حجية الظن بوثاقة الراوى الحاصل من توثيق أهل الرجال
- ٣٢٤ ٣- عدم العبرة بالظن في الموضوعات

٤- عدم العبرة بالظن في باب الاصول والعقائد

٣٢٤

المقام الثالث في الشك

٣٢٥ في بيان مجارى الاصول الأربعة

في أنّ التنافي بين الأمارات والاصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق

٣٢٦ الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين

٣٢٧ بعض الامور التي ينبغي تقديمها

البحث عن أصالة الحذر أو الإباحة لا يغني عن البحث عن مسألة البرائة والاشتغال ٣٢٨

دفع ما يتوهم: من أنه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الاحتياط فعلى الاصولي

٣٣٠ القائل بالبرائة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة

المبحث الأول:

٣٣٠ في حكم الشك في التكليف في الشبهة التحريمية لأجل فقدان النصّ

٣٣١ الاستدلال على البرائة بالآيات الشريفة

ردّ ما زعمه الأخباريون: من دلالة آية « وما كنا معدّين الخ » على نفي الملازمة بين حكم

٣٣٤ العقل وحكم الشرع

ردّ ما قيل: بأنّ الشارع تفضّل بالعفو عن نيّة السيئة، وعن الصغائر عند الاجتناب عن

٣٣٤ الكبائر، وعن الظهار مع حرمة

الكلام في حديث الرفع:

٣٣٦ في تحقيق معنى الرفع والدفع، وأنّ الرفع يرجع إلى الدفع

عدم لزوم التجوّز في الكلمة ولا في الإسناد وإن جعلنا الرفع في الحديث بمعنى الدفع في

٣٣٧ جميع الأشياء التسعة المرفوعة

نقد ما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من أنّ الدفع من أول الأمر ورد على ايجاب

٣٣٨ الاحتياط

٣٤١ حول العناية المصححة لورود الرفع على العناوين المذكورة في الحديث

٣٤٢ في أنّ دلالة الاقضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام حتى يبحث عما هو المقدّر

ردّ ما قيل: إنّ وحدة السياق تقتضى أن يكون المراد من الموصول في «ملا يعلمون»

- الموضوع المشتبه ولا تعم الشبهات الحكيمية
 ٣٤٤ في أنّ حديث الرفع يكون حاكماً على أدلة الأحكام ولا يلزم منه نسخ ولا تصويب
 ٣٤٥ ولا صرف
- هل المرفوع في هذه الموارد جميع الآثار أو بعض الآثار؟
 ٣٤٨ يعتبر في التمسك بحديث الرفع أمور ثلاثة:
 ١- كون الأثر من الآثار الشرعية
 ٢- أن يكون في رفعة منة
 ٣- أن يكون الأثر مترتباً على الموضوع لا بشرط عن طرق العناوين المذكورة في الحديث
 ٣٤٨ في بيان معنى رفع الخطأ والنسيان تشريعاً
 ٣٤٩ تفصيل الكلام في رفع جميع الآثار أو بعضها
 ٣٥١ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود
 ٣٥٢ لا يمكن تصحيح العبادة الفارقة لبعض الأجزاء والشرايط بحديث الرفع
 ٣٥٣ تفصيل الكلام في جريان حديث الرفع في الأحكام الوضعية
 ٣٥٦ بيان ما يندرج في قوله -صلى الله عليه وآله- «رفع ما لا يعلمون» وما لا يندرج فيه
 ٣٥٩ الأقوى عدم جريان البرائة في الأسباب والمحصلات
 ٣٦٠ ابتناء الخلاف المعروف في باب الوضوء على مسألة الأسباب والمحصلات
 ٣٦١ الاستدلال للبرائة بأخبار آخر: مثل «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهي» و«كل شىء فيه
 ٣٦٣ حلال وحرام فهو لك حلال» و«كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»
 الاستدلال على البرائة بالاجماع، وتقريره وردّه
 ٣٦٥ الاستدلال على البرائة بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»
 ٣٦٥ ردّ ما توهم: من أنّ البيان في موضوع حكم العقل هو البيان الواقعي
 هل يكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؟
 ٣٦٦ استدلال الأخباريين على الاحتياط بالآيات الشريفة، والجواب عنه
 ٣٧١ احتجاج الأخباريين على الاحتياط بالسنة
 ٣٧٢ الجواب عمّا استدلل به الأخباريون
 ٣٧٣ استدلال الأخباريين بدليل العقل، والجواب عنه
 ٣٧٨

- التنبيه على أن أصالة البرائة والاشتغال من الاصول الغير المتكفلة للتنزيل فكل أصل
تنزيلي يكون حاكماً عليها
٣٧٩ الكلام في أصالة عدم التذكية:
- نقل كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان
٣٨٠ هل التذكية عبارة عن المعنى المتحصّل من قابلية المحل والأموال الخمسة أوهى عبارة عن
نفس الأمور لخمسة؟
٣٨١ لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية والنجاسة والحرمة بحسب الاصول العملية
٣٨٣ في ما يظهر من بعض الأساطين: من التفصيل بين الطهارة والحلية، وما ذكره شارح
الروضة في وجه ذلك
٣٨٤ ما يرد على شارح الروضة
٣٨٦ تحقيق جريان البرائة فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص وتعارض النصين
٣٨٨ انعقاد الإجماع من الاصوليين والأخباريين على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة
الموضوعية، ودفع ما يتوهم من اختصاص قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بالشبهات
الحكيمة
٣٨٩ مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفي في تنجزها وصحة العقوبة عليها ما لم يعلم بتحقيق
صغرياتها خارجاً
٣٩٠ اختلاف النتيجة بين ما إذا كانت القضية بنحو السالبة المحصلة وبين ما إذا كانت
بنحو الموجبة المعدولة المحمول
٣٩٤ سؤال الفرق بين الاصول العملية والاصول اللفظية، حيث يصح التمسك بالاصول
العملية في الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها، والجواب عنه
٣٩٦ جريان البرائة في الشبهات الوجودية بأقسامها الأربعة
٣٩٧ تنبيهات البرائة:
- التنبيه الأول: في رحجان الاحتياط عقلاً، والإشكال في استحبابه الشرعي
٣٩٨ استشكال الشيخ - قدس سره - في إمكان الاحتياط في العبادات، والجواب عنه
٣٩٩ ما أفاده بعض الأساطين في تصحيح الاحتياط في العبادات بالأوامر الواردة فيه،
والإشكال عليه
٤٠٢

- فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف في صحة عبادة الاجراء: من
 أن لهم قصد امتثال الأمر الإجارى
 ٤٠٥ قاعدة التسامح في أدلة السنن
- ٤٠٨ ماورد من الأخبار في ذلك
- ٤٠٩ بيان الوجوه المحتملة في الروايات
- ٤١٦ التنبيه الثاني: في جريان البرائة عندالشك في الواجب التعيينى والتخييرى
- ٤١٧ الواجب التخييرى على أقسام ثلاثة
- لايقاس الشك في الإطلاق والاشتراط في مرحلة الحدوث على الإطلاق والاشتراط في
 مرحلة البقاء
 ٤٢١ يعتبر في جريان البرائة أن يكون الشك في أمر مجعول شرعى ممّا تناله يد الوضع
 والرفع، وأن يكون في رفعه مئة وتوسعة
 ٤٢٢ الشك في التعيين والتخيير يتصوّر على وجوه ثلاثة
- ٤٢٣ الأقوى أن الأصل في جميع الأقسام على جميع وجوه الشك - ماعدى الوجه الأول -
 هو الاشتغال
 ٤٢٥ الكلام في الوجه الثانى من وجوه الشك في التعيين والتخيير
- ٤٢٦ الكلام في الوجه الثالث من وجوه الشك في التعيين والتخيير
- ٤٢٩ حول ما قيل: من أنّ الشك في وجوب الجماعة عندتعذرالقراءة من قبيل الوجه الثالث ٤٣٠
- ٤٣٢ حكم الشك في التعيين والتخيير في القسم الثانى من أقسام الواجب التخييرى
- ٤٣٣ الكلام في القسم الثالث من أقسام الواجب التخييرى
- تتمم البحث بالتنبيه على أمرين:
- ١- لا أثر للبحث عمّا يقتضيه الأصل العملى بالنسبة إلى ما يحتمل كونه عدلاً لما تعلق
 الوجوب به بعد البناء على أصالة التعيينية
 ٤٣٥
- ٢- الأقوى عدم جريان البرائة في الشك في الوجوب العينى والكفائى
 ٤٣٦ الكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية
- ٤٣٨ إطباق الاصولين والأخباريين على عدم وجوب الاحتياط فيها
- حول ما نسب إلى المشهور: من وجوب الاحتياط عند تردّد الفرائض الفاتئة بين الأقلّ

- والأكثر
٤٣٨
٤٣٩ تحرير ما نقل عن بعض المحققين: من تطبيق فتوى المشهور على القاعدة
٤٤٠ تحقيق عدم إمكان التطبيق وتقوية جريان البرائة في المسألة

خاتمة: في أصالة التخيير

- تحقيق عدم إمكان جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا الظاهرى في موارد دوران الأمر
٤٤٣ بين المحذورين
تحقيق عدم جريان الاصول مطلقاً في باب دوران الأمر بين المحذورين وأنّ المكلف
٤٤٥ مخيّر بين الفعل والترك بحسب خلقته التكوينية
٤٥٠ هل المزية توجب الأخذ بصاحبها في باب دوران الأمر بين المحذورين؟
يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصلياً أو يكون
٤٥٢ أحدهما الغير المعين توصلياً
٤٥٣ في أنّ التخيير في صورة تعدّد الواقعة استمرارى، ودفع ما قيل إنّه بدوى
عدم جريان حكم الدوران في ما إذا كان المكلف متمكناً من الموافقة القطعية
٤٥٥ ولوبتكرار العمل أو الجزء

الحمد لله أولاً وآخراً

وصلّى الله على نبيّنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله
 لقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية
 بقم المشرفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الإسلامي واليكم
 سرداً لبعض منشوراتها:

الف- من الكتب التي تمّ طبعها

- | | |
|---|----------------------------|
| ١- أدب الحسين | تأليف أحمد صابري الهمداني |
| ٢- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج ١ | = عدة من الفضلاء |
| ٣- البداء | بإشراف ناصر مكارم الشيرازي |
| ٤- حول صلة الرحم | = جعفر سبحاني التبريزي |
| ٥- الحدائق الناضرة (ج ١-١٥) وج ٢١ و ٢٢ | = طاهري حرّم آبادي |
| ٦- رجال النجاشي | = الشيخ يوسف البحراني |
| ٧- فرائد الاصول | تحقيق السيد موسى الزنجاني |
| ٨- فوائد الاصول تقرير بحث آية الله الثاني | = الشيخ مرتضى الأنصاري |
| ٩- الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج ١ | تحقيق عبد الله نوراني |
| ١٠- الصلاة (تقرير بحث المحقق الداماد) ج ٢ | = الكاظمي الخراساني |
| | = محمد المؤمن |
| | = عبد الله الجوادى الآملي |

١١- كشف المراد

تأليف العلامة الحلي

تحقيق وتعليق حسن زاده الآملي

١٢- مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان)

= المقدس الأردبيلي

تحقيق آغا مجتبي العراقي والشيخ علي

ج ٥ و ٦

پناه الاشتهاردي و آغا حسين البيزدي

= الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

١٣- معالم الدين وملاذ المجتهدين

تحقيق لجنة تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي

= الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني (صاحب المعالم

١٤- منتقى الجمان (ج ٢)

تحقيق علي اكبر غفاري

= الآخوند الخراساني

١٥- كفاية الاصول ج ١ و ٢

تحقيق عبدالله نوراني

ب: الكتب التي تحت الطبع

١- أحاديث المهدي من مسند أحمد بن حنبل تحقيق محمد جواد الجلالي

٢- التوضيح النافع (في شرح ترددات صاحب الشرايع) = الحسين بن علي الفرطوسي

٣- تأويل الآيات الظاهرة = السيد شرف الدين الاسترآبادي

٤- الحدائق الناضرة (ج ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣) = الشيخ يوسف البحراني

٥- الذخيرة في علم الكلام ج ١ = السيد المرتضى

تحقيق السيد أحمد الحسيني

٦- رياض السالكين (ج ١) = السيد علي خان المدني

تحقيق لجنة تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي

٧- فهارس الغيبة للنعماني = مؤسسة النشر الاسلامي

٨- كشف الرموز (ج ١) = الفاضل الآبي

تحقيق الشيخ علي پناه الاشتهاردي و آغا حسين البيزدي

٩- المهذب البارع (ج ١) = ابن فهد الحلي

تحقيق الآقا مجتبي العراقي





