

Princeton University Library



32101 057350850

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

مجمع الافكار

و

مطرح الانظار

تقريرات بحث الاصول

لشيخ الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى

الحاج ميرزا هاشم الاملى النجفى

مد ظله العالى

تأليف

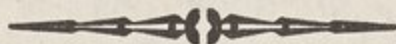
العبد محمد على الاسماعيل پور الشهر ضائى

القمى

مع تذييلات من المقرر

الجزء الثالث

محرم الحرام ١٤٠٢



المطبعة العلمية - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
3
الحمد لله رب العالمين والفضل

صِدْقًا وَتِيَابَةً عَلَى فِرَاطِ عَطْفِهِ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَاللهُ أَكْبَرُ لِيُصْنَعَ لِيُطَهَّرَ مِنْ تَأْتِيهِ نَانَ
عَظِيمًا أَلْتَمِسُ بِهِ سَيِّئَاتِي وَتَقَاتِي فِي أَلَمٍ وَارْتِدَاءٍ مَاجِدًا مِنْ
الرَّحْمَةِ وَاللَّيْلِ لِنُورَةِ عَنِّي أَلْتَمِسُ أَلْتَمِسُ أَلْتَمِسُ مِنْهُ
الْبَرِّعَ الْهَامَ الْفَائِزَ بِأَسْمَى دَرَجَاتِ الصَّلَةِ وَالسَّلَامِ
بِحَبْرَةٍ دَاكِرَةٍ تَبْتَدِئُ بِالسَّبْاطِ وَالْمُصْهَبِ بِكَبْرَةِ عَفْوَةٍ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الْمُرِيدِ الْمُسَدِّدِ تَسْقِي لِي فِي حِيَابِ الدُّنْيَا
الْبَرِّعَ الْهَامَ الْفَائِزَ بِأَسْمَى دَرَجَاتِ الصَّلَةِ وَالسَّلَامِ
بِحَبْرَةٍ دَاكِرَةٍ تَبْتَدِئُ بِالسَّبْاطِ وَالْمُصْهَبِ بِكَبْرَةِ عَفْوَةٍ

فَعَدَّ لِدَرْجَتِهِ فِيهَا لِيُطَهَّرَ مِنْ تَأْتِيهِ نَانَ
عَظِيمًا أَلْتَمِسُ بِهِ سَيِّئَاتِي وَتَقَاتِي فِي أَلَمٍ وَارْتِدَاءٍ مَاجِدًا مِنْ
الرَّحْمَةِ وَاللَّيْلِ لِنُورَةِ عَنِّي أَلْتَمِسُ أَلْتَمِسُ أَلْتَمِسُ مِنْهُ
الْبَرِّعَ الْهَامَ الْفَائِزَ بِأَسْمَى دَرَجَاتِ الصَّلَةِ وَالسَّلَامِ
بِحَبْرَةٍ دَاكِرَةٍ تَبْتَدِئُ بِالسَّبْاطِ وَالْمُصْهَبِ بِكَبْرَةِ عَفْوَةٍ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة

على أعدائهم اجمعين .

تذكرة في شان الكتاب

واما بعد فيقول العبد المحتاج الى عفو ربه الغفور محمد على الاسماعيل پور الشهر ضائى القمى ان المباحث الاصولية مما لا بد منها للفقهاء الذى يريد استنباط الاحكام الشرعية من الادلة الفرعية ولا يستغنى عنه ولا بد من البحث فيها بحيث يستقر المبنى ليستقيم البناء عليه وهذا لا يحصل الا بجهد واجتهاد مع التوفيق بحول الله وقوته مع التوسل الى ذيل عناية الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ومع حسن القريحة وانى قد نفتحت المباحث وحررتة فى هذا الكتاب.

ولم اكن متفرداً فى التفكير بل بعد البحث مع اخوانى فى عموم المطالب والحضور عند شيخنا مد ظله فى خصوصها فى مجلس خصوصى للبحث عن المعضلات بعد الحضور عنده فى درسه ومع ضم مباحث الدورة الاولى الى مباحث الدورة الثانية فى بعض الموارد .

هذا كله مع عدم اكتفائى بالترتيب الذى قد اورده مد ظله فى الدرر بل ربما كان التنقيح والتأليف محتاجاً الى حذف المكرر وتقديم المؤخر مع مراعاة الايجاز

والاختصار فان مقام التدريس والتدريس غير مقام التأليف بوجه .

ثم انه حيث ان المراد هو ان يكون هذا الكتاب في ظل الكتب المعمولة الدارجة في هذا العصر من الكتب الدراسية كفرائد الشيخ الاعظم (قده) وكفاية المحقق الخراساني (قده) ومن التقارير والحواشي المعروفة الدقيقة كتقاريرات بحث العلامة النائيني والمتفكر العميق العراقي (قدهما) وحاشية المحقق الخراساني (قده) على الفرائد وغير ذلك .

فقد اشرت الى موضع البحث فيها في التذييلات في مورد كان ترتيب البحث على خلاف ترتيب تلك الكتب وان كان اساس البحث ايضا على كلمات هؤلاء الاعلام قدس الله اسرارهم وشكر الله مساعيهم .

فصار بحمد الله تعالى وبعونه كتابا اعتمد عليه في مباحثي وغير خال عن الفائدة لامثالي وأرجوا من الاعلام العفو والاعراض في مورد طغى القلم او زال القدم على ما هو كالطبيعة الثانية للانسان غير المعصوم او من يتلو تلوته وان لا ينسوني من خير دعائهم لثلا اكون في هذا الطريق من الخاسرين ومطرودا عن نظر الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين سيما صاحب العصر والزمان الامام المهدي روجي لتراب مقدمه الفداء وعليه السلام واهدى اليه (ع) هذه البضاعة المزجاة رجاء لقبوله (ع) والسلام على اخواني المحصلين وعلى الاعلام من الاساتيد والمحققين ورحمة الله وبركاته .

المؤلف

آبان ١٣٦٠ - محرم الحرام ١٤٠٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
والصلوة والسلام على سيدنا و نبينا معلم البشر محمد وآله الطاهرين من
الان الى قيام يوم الدين .

اما بعد فهذا هو المجلد الثالث من كتاب مجمع الافكار من تقارير بحث
شيخنا العلامة الفهامة آية الله العظمى الحاج ميرزا هاشم الآملى اطال الله بقاء وجوده
الشريف مداراً للعلم ولاهل التحقيق والتدقيق بيد العبد محمد على الاسماعيل پور
الشهرضائى القمى عفى عنه مع تذييلات من المقرر ولاحول ولاقوة الا بالله العلى
العظيم .

الكلام فى مقدمات القطع

اعلم ان المكلف الملتفت الى حكم شرعى اما ان يحصل له القطع او الظن
او الشك ويبحث فى هذا المقام بعون الله تعالى فى ثلاث مقاصد وخاتمة :
المقصد الاول: فى القطع والثانى فى الظن والثالث فى الشك والخاتمة فى
التعادل والتراجع وقبل الخوض فى المقصود ينبغى رسم مقدمات .
المقدمة الاولى : ان التقسيم الى الثلاثة يكون باعتبار احكام يترتب عليها

وهذه الاحكام هل تختص بالمجهدين او تعميمهم والمقلدين خلاف بين الاعلام وبعبارة واضحة ان الاحكام على قسمين الفرعية: مثل الصلوة والصوم والحج وغيرها والطارقية: اعنى ما يستكشف منه حكم فى موارد الظن والشك مثل حجبة الخبر الواحد بتصديق العادل لاثبات وجوب صلوة الجمعة مثلا او لانتقض اليقين بالشك فى الاستصحاب خطابا الى المكلفين او رفع ما لا يعلمون للبرائة او مافى الحديث للتخير من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذن فتخير او قوله اخوك دينك فاحتط لدينك للاشتغال .

والاول حكم فرعى واقعى والثانى سنخه يكون غير سنخ الاول فانها طريق للايصال الى الواقع فى مورد الشك والظن .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اشكال فى شمول الحكم لكل عاقل بالغ من المكلفين اذا كان من قبيل الاحكام الفرعية الواقعية وهذا مما لا شبهة فيه انما الاشكال فى الاحكام فى ان الطريقية منها هل تختص بالمجهد او الاعم منه ومن المقلد وسمى الاول بالواقعى لان نفس الصلوة مثلا تكون ذات مصلحة فأرادها المولى بخلاف القسم الثانى فان الحكم بتصديق العادل والاستصحاب والبرائة وغيرها لا يكون من حيث ان نفس هذه الامور تكون ذات مصلحة بل لكونها مرآتا الى الواقع وطريقا اليه والمولى يشاق الى احراز المصلحة الواقعية فيجعل الطريق اليه عند عدم امكان العلم به وينحفظ به مصلحة الواقع ولهذا فان اصاب فهو والافيقع فاسدا فتارة تكون المصلحة بحيث لا يرضى تركها بنحو من الانحاء فيجعل الاحتياط فى مورده وتارة لا يكون بهذه المثابة فالبرائة مجعولة مثلا وفى هذا القسم الطرقى المتنازع فى شموله للمقلدين والمجهدين او المجهدين فقط قولان :

الاول ما قال الشيخ الحائرى قده فى اول كتابه المسمى بالدرر: هو انه يختص بالمجهدين لوجهين الاول هو ان فى موضوع الخطاب لهذه الاحكام اخذ الشك والظن وهما يحتاجان الى التفات تفصيلى والعوام لا يكون لهم ذلك .
والثانى ان جريان الاصول يحتاج الى مقدمة وهو الفحص عن المعارض فى المتعارضين من الادلة وملاحظة الاقوى والاضعف ثم بعد ذلك الاسقاط اذا لم يبلغ

احدهما الى حد الترجيح والرجوع الى الاصول لان الاصل اصيل حيث لادليل ولما لم يكن للعوام الفحص فلا يكون الخطاب متوجهاً اليهم مثل لاتنقض اليقين بالشك اورفع مالا يعلمون او اخوك دينك فاحتط لدينك وهذه تتوجه الى من فحص ولم يجد دليلاً .

نعم نتيجة الاستصحاب وغيره تفيد العامى كمن شك فى عدالة زيد العادل من قبل فيرجع الى مجتهده ويفهم ان حكمه استصحاب ما ثبت سابقاً .

ويجاب عن هذا الدليل كما عن العراقى بان نفس الخطاب عام ويكون مثل يجب الصلوة واما عدم امكان تفحص الغافل فنفرض غير المجتهد كالطلاب البالغين الى رتبة التفحص والعوام الصرف يكون المجتهد نائباً من قبلهم فى التفحص كما يجتهد لهم فى مسائل الخمس والزكوة ولو كان ممن كان فقيراً لاحتاج الى اثبات الحكم فى حق نفسه وايضاً الشك للعوام ممكن كما انه يفهم حكم من الاحكام فى مورد ثم يشك لتبدل بعض حالات المورد فيستل عن حكمه بعده .

والحاصل : ان التكليف عام وكل الناس فيه شركاء ومن ثمرات كون المجتهد نائباً عن العوام ولا يكون مخصوصاً بالحكم هو الرجوع الى الاعلم فى الكبرى والصغرى فرب مجتهد هو اعلم فى تنقيح القواعد ورب طلبة هو اعلم فى التطبيق فاذا علم شخص طريقة التطبيق ليجوز له تقليد المجتهد فى ذلك المورد بخلاف صورة كون الخطاب مختصاً به فان شؤنه ايضاً فيهم من قبله لامن قبل المقلد: لا يقال ان روايات رفع القلم عن الصبى يعلم منها ان الخطابات لاتكون لجميع البشر: لاناقول ان المميزين لاشبهة فى شمول الخطاب لهم والمجتهد نائب عن المقلد فى استنباط الحكم فانه ينزل نفسه لعلوه منزلة نفس جميع المقلدين وبعد التنزيل فكان المخاطب يكون هو المقلد وادلة رجوع الجاهل الى العالم التى تكون سند التقليد يكون مقتضاها هذا النحو من النيابة ولو سلم اختصاص الخطابات الطرقيه بالمجتهد فلاشبهة ان الجرى العملى يكون فى المقلدين فان احكام الحيض من الاستصحاب وغيره لا يكون له ثمره للمجتهد الذى لا يكون من النساء فاذا قيل

لاتنقض اليقين لا يكون معناه الاعتقاد بذلك ولا ثمرة له بل يكون معناه الجرى العملى وهو فى بعض الاحكام مختص بالمقلد وفى بعضها يشترك مع المجتهد ولهذا قال بعض الظرفاء فى المقام ان المجتهد يكون دخيلا فى الحكم عنوانا والمقلد عملا وهذا كلام خفى معناه علينا .

فتحصل ان الاحكام تشمل المجتهد والمقلد سواء كانت طرية او فرعية والمجتهد نائب عن المقلد فى كل ما لا يفهمه والثمرة (١) ما ذكرناه .

(١) : اقول لافرق بين الاحكام الطرية والفرعية فى عدم قدرة المكلف على استنباطه كما اشار اليه مد ظله وعلى فرض شمول الحكم والخطاب للمقلد ايضا ترتب الثمرة من كون نظر المقلد دخيلا فى التطبيق محل النظر لان الفقهاء من البدو الى الختم لم يبينوا الاحكام لمقلديهم كذلك مع كون الخطاب لجميع المكلفين . وما ذكر من ان المقلد ربما يكون له نظر فى تطبيق الكبرى على الصغرى مثل ما مثل بانه ربما يفهم ان الاستصحاب يكون تنزيل الشك منزلة اليقين فى مقابل من يقول بانه يكون تنزيل المشكوك منزلة المتيقن فلا وجه له بالنسبة الى المقلد الغير المتجزى فى الاجتهاد وان استدل على ذلك فهو مجتهد متجزى والبحث فى غير المجتهدين الاجتهاد ليس الافهم الكبرى وتطبيقها على صغرياتها سواء كان الكبرى فقهية او اصولية ولانقول ان المجتهد نائب عن المقلد حتى نحتاج الى تنزيل بدنى او نفسى منه لمقلده ليكون التكليف متوجهاً اليه .

بل نقول كما ان الله تعالى جعل وسائل لا يصال التكليف الى المكلفين مثل ارسال الرسل او انزال الكتب كذلك جعل المفسرين لتكليف حتى يفهم المقلد ما هو تكليفه فكما ان الائمة عليهم السلام ليسوا نائبين عنا ويفسرون القرآن فكذلك المجتهدون اللذين هم مقامهم يفسرون كلامهم للعوام ولذا يكون الاجتهاد من الواجبات الكفائية وانه لا يكون نيابة بالمعنى الاصطلاحى عن المقلدين فالتكليف متوجه الى جميع الناس ولكن يجب افهامهم اياه ومن الوسائل لافهامهم وجود المجتهد كما ان من الوسائل للوصول اليه ارسال الرسل والاصياء وهذا المعنى اوفق بالذهن والخارج ايضا كذلك .

المقدمة الثانية

فى طريق جعل الاحكام وكيفية والاقوال الواردة فيها فنقول ان الاقوال والمسالك هنا اربعة : الاول: ان يكون فى موارد الاصول والامارات احكام ظاهرية مجعولة والثانى : ان لا يكون حكم ظاهرى اصلا بل الاحكام كلها واقعية ومفاد الاصول والامارات هو انحفاظ الواقع كما هو التحقيق والثالث: ان يكون الاحكام الظاهرية فى موارد الاصول مجعولة فى طول الواقعية وهو مذهب الخراسانى (قده) دون الامارات والرابع : عكس الثالث وهو ان تكون فى مورد الامارات مجعولة دون الاصول .

ثم ان عرفت ذلك فقد ورد فى تثليث الشيخ الاقسام الى القطع والظن والشك اشكالات : الاول : هو ان المراد بالحكم ان كان الواقعى منه لا خصيصة للقطع لانه على مسلكه (قده) لنا احكام ظاهرية ولا يمكن ان يكون مراده القطع فقط وان كان اعم من الظاهرى والواقعى فلا وجه للتثليث لان الامارات والاصول اذا كان فى موردها حكم ظاهرى ففى جميع الموارد يحصل القطع بالحكم الكذائى ولا ظن ولا شك وان كان المسلك مسلك من قال فى الامارات بالحكم الظاهرى فى موردها فيصير قسمين القطع والشك لان الظن داخل تحت القطع وان كان المسلك مسلك من قال بالحكم الظاهرى فى الاصول فأيضاً يصير قسمين لان الشك داخل فى القطع فيبقى قسمان القطع والظن :

والحاصل على اى تقدير يصير الحكم الظاهرى داخلا فى الحكم الواقعى

ولا وجه للتثليث :

والتحقيق . ان انقسامه الى الثلاثة صحيح على ما ذهب اليه من انه لاحكم ظاهرى لنا اصلا بل كلها واقعية ولا اثر فى الاخبار من هذا المقال وعليهذا فتقسيم الشيخ فى غاية المتانة لان المكلف بحسب الوجدان يحصل له هذه الاقسام والعدول عنه على جميع التقادير يصير بلا وجه وغير تام لان النفس لا محالة يحصل له

القطع او الظن او الشك ولو صارت بعد التأمل قاطعة بالحكم ولكن في الموارد التي لنا اصول عقلية مثل الانسداد على الحكومة والاصول العقلية الغير المجعولة شرعاً لاتكون حكماً واقعياً ولا حكم واقعي في مورده ولا ظاهري بل مجرد حكم العقل قاض هنا ومعنى الانسداد على الحكومة هو كون العقل حاكماً بالعمل بالظن واما على الكشف فمعناه استكشاف حكم الشرع ظاهراً فمفاده من الاحكام الظاهرية على هذا الفرض لا العقلية : وما قال الخراساني لا يصح لاعلى مسلك القدماء ولا الشيخ. الثاني: هو ان جرم هذا التقسيم يكون هادماً للشركة لان الظن اذا كان غير معتبر يكون من اقسام الشك والشك اذا صار معتبراً عند الشارع يصير من اقسام الظن مثل موارد الظن القياسي في الاول وقاعدة الفراغ في الثاني فالواجب في التعبير ان يقال ان المكلف الملتفت الى حكم شرعي اما ان يحصل له القطع اولا وعلى الثاني اما ان يكون له طريق معتبر اولا كالاصول العقلية للشاك فلا تليث وهذا ما اورده المحقق الخراساني (قده) عليه .

وفيه انه لا وجه لاشكاله (قده) لان مراد الشيخ ره لا يكون بيان الحجج من حيث هي حجة بقوله اما ان يحصل له القطع او الظن او الشك حتى يشكل عليه وانما مراده ان يبين ان للحجة احوالات مختلفة فبعضها لا يقبل الجعل لانفياً ولا اثباتاً مثل القطع وبعضها يقبل مثل الظن وبعضها لا جعل في مورده وهو الشك .

وما مر من ان غير القاطع اما ان يحصل له طريق معتبر اولا : يكون نتيجة فهم الحجة ونحن كنا بصدد فهم نفس الحجة والاعتبار وعدمه يكون بعد حصول الصفات النفسانية والتفحص في طلب الحكم (١) .

(١) واذف اليه ان الخراساني قده على فرضه ايضا يمكن ان لا يكون التقسيم ثنائياً بل يكون من الدوران بين الوجود والعدم لان المكلف اما ان يحصل له القطع بالوظيفة ولو من باب الاصول الشرعية والعقلية اولا يحصل فالمتين هو رأى الشيخ قده على حسب اقسامه واغراضه المترتبة عليها .

والثالث: وهو اشكال دقيق يجب دقة النظر فيه وهو ان ما قيل من ان المكلف والملتفت الى الحكم الخ . ما المراد من الحكم فيه فان كان المراد الحكم الفعلي فلا يمكن لانه محال فالشك في الحكم الفعلي لا يمكن ان يكون موضوعاً لحكم فعلى لان احراز الموضوع قبل الحكم لازم والشك في حال شكه لا يغفل ان يكون موضوعاً للحكم الفعلي والفعلية تكون في رتبة متأخرة فلا يمكن اخذها في الموضوع وبعبارة واضحة الفعلية تأتي من قبل الجعل ووظيفة الامارات والاصول هي صيرورة الواقع فعلياً فاذا نظرت بدليل اعتبار الشك او الظن يحصل لك حكم فعلي بجميع الجهات وان كان المراد الحكم الشأني فبعد العلم به والكشف عنه لا يحصل لنا تكليف فالعالم بوجود الصلوة مثلاً شأنياً لا يجب عليه الصلوة فلا فائدة لاثباته. ثم هنا شبهة اخرى عويصة وهي ان المولى ان كان مراده بالاحكام الاحكام الواقعية مثل وجوب الصلوة فلاى وجه جعل الامارة حتى يفوت الواقع .

وحل الاشكال هو ان المصلحة تارة تقتضى ان يجعل الواقع وان يبين بعده ما يكون بمنزلة الاسطوانة له لثلاث يفوت على اى نحو كان فيجعل الاحتياط فى مورده لشدة علاقته بالواقع مثل الفروج والدماء : وتارة تكون المصلحة فى التقنين بما اذا لم يبلغ به ايدى الفاسدة ولم يمنع من ايصاله الى الناس فهو والا فيجعل الامارة ولا مصلحة اكثر من ذلك ولو كان الاحتياط حسن فى كل حال وهذا يقال له الفعلية من قبل الامر ولا يكون فعلياً حتى فى ظرف الشك .

فاذا عرفت ذلك فيظهر لك الجواب عن الاشكال الثالث وهو ان يقال ان المراد بالحكم هو الفعلى لكن الفعلى من قبل الامر وبالقطع يصبر فعلياً من جميع الجهات للبعد وكذا دليل الامارة والاصل كالقطع يتم الفعلية فلها رتبة من قبل الامر ورتبة من قبل المأمور والقول بان متعلق الشك يكون شأنياً لاوجه له اصلاً كما مر الاعلى مسلك من قال بان العلم يكون متمماً للفعلية والتنجز فكلام الشيخ صحيح لان المتعلق هو الحكم الفعلى والانشاء لافائدة تحته .

المقدمة الثالثة

قدم تنوع الابواب والمقاصد الى ثلاثة والثالث منها هو المقصد اللذي يكون في الشك وهنا تقسيم آخر عقلى فى مجارى الشك فان الشاك فى الحكم الواقعى لا يخرج عن اربعة احوال يحصر عقلى لان الجاعل للوظيفة اما ان يلاحظ الحالة السابقة كما هو التحقيق فى جعله ولا فرق فى الشاك فى الحكم مثل من شك فى وجوب صلوة الجمعة بعد ما كان واجباً لاحتماله اقامتها فى اقل من فرسخ او موضوع ذى حكم مثل من شك فى الوضوء الكائن قبل الشك ويقال للحكم الملاحظ فيه الحالة السابقة الاستصحاب ولا يخفى انه يعتبر فيه شيئان الحالة السابقة ولحافظها فى مقام الجعل بقوله لانتقض اليقين بالشك واما لا يعلم الحالة السابقة ولا يعلم جنس التكليف ايضاً فيصير ذاشبهة بدوية مثل الشك فى نجاسة عرق الجنب من الحرام ومع عدم علم اجمالى فى البين فيكون مجرى البرائة بقوله رفع ما لا يعلمون وقبح العقاب بلا بيان وغيرهما .

واما لا يعلم الحالة السابقة ولكن يعلم جنس التكليف اجمالاً فى هذه الصورة اما ان يمكن الاحتياط اولا مثل العلم بنجاسة احد الاناثين اما الاحمر والابيض فيكون مجرى الاحتياط لامكانه واما ان لا يمكن الاحتياط مع العلم بجنس التكليف مثل الشك فى حرمة صلوة الجمعة ووجوبها فيدور الامر بين المحذورين فيكون مورد التخيير ويكون موضوعاً لصله واطوار وجود الشاك لا يكون خارجاً مما ذكر وقد اوردهنا ايضاً اشكالات وهى ان هذه التعاريف يتداخل بعضها فى بعض فالاول مثل مجرى الاستصحاب كان موضوعه العلم بالحالة السابقة فى الشك فى المقتضى مثل ما اذا كان الحيوان موجوداً فى الدار ولا يدري انه فيل حتى يبقى او بق حتى لا يكون بعد ثلاثة ايام باقيا يجرى البرائة مع وجود الحالة السابقة .

والجواب عن هذا واضح لانا اعتبرنا فى موضوع الاستصحاب امرين الاول الحالة السابقة والثانى لحاظها وهنا وان كانت الحالة السابقة موجودة ولكن لاتلاحظ

فلايجرى الاستصحاب لذلك وعبارات الشيخ مختلفة ففي بعضها ذكر الحالة السابقة وفي بعضها لم يذكر .

الثانى . قلت ان من موارد الاحتياط ما اذا كان علم اجمالى ويمكن الاحتياط فى ما اذا وجد امانة لتعيين احد طرفى علم الاجمالى كيف تحكمون بعدم الاحتياط وجوابه ايضاً واضح لان الامارة ترفع موضوع الاصل والاصل اصل حيث لا دليل الثالث : وهو ان احد الاصول هو اصالة التخيير التى كانت فى الصورة الرابعة من الحصر ومرجعها الى البرائة لان المخير امان يفعل واما ان لا يفعل فلاحكم له فهو مثل من يجرى البرائة والعلم الاجمالى يسقط عن درجة الاعتبار وقبح العقاب بلا بيان يجرى فى كلا طرفيه مثل من شك فى حرمة صلوة الجمعة فان قبح العقاب بلا بيان جار فى الطرفين .

والجواب عنه ان البرائة العقلية فى هذه الصورة غير معقولة لان البيان فى الرتبة المتقدمة موجود والعلم الاجمالى فى المورد لما كان ترجيح احد طرفيه بلا مرجح وان الاحتياط غير ممكن فالعقل يحكم بالتخيير والحاصل ان العقل يسقط العلم الاجمالى عن درجة الاعتبار ويكون بيانا .

ثم اعلم ان الاقوال قد اختلفت فى انه هل يكون للعقل حكم وراء الدرك ام لا فان الشيخ والخراسانى (قدهما) على الاول وهو التحقيق وجماعة من الفلاسفة وبعض الاصوليين تبعاً لهم على الثانى وحاصل البيان للاول هو ان العقل فى المرتبة الاولى يتصور الحكم اى امر المولى ويتصور ثانياً مملوية المصلحة فى الايتان فيحكم بوجوبه وكذا اذا كان الحكم نهياً مولوياً يتصور كذلك فيحكم بالزجر عنه ثم فى مقام الامثال امان يمثل اولاً كمان الموالى ايضا يفعلون كذلك اى يتصورون المصلحة التامة او المفسدة التامة فى العمل ثم يأمر او ينهى والمكلف فى مقام العمل اما ان يمثل اولاً ولذا نقول الحكم بوجوب اطاعة المولى لا يكون الا من العقل فان المولى ان امر او نهى لا دليل على وجوب متابعتها الا حكم العقل وما ورد من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول .: ليس الارشادياً محضاً ولو فرضنا

وجوبه من قبل الامر المولى يصير دوراً لان وجوب الاطاعة متوقف على الامر فلو كان نفس هذا الامر سبباً لوجوبه يلزم تقدم الشىء على علته فلاشبهة فى ان العقل يكون له حكم وانه رسول باطنى كما ان الشرع عقل من الخارج واما القائلون (١) بانه ليس للعقل حكم فيقولون بأنه ليس شأن العقل الادراك ولا يكون له امر ولا نهى فليس لنا احكام عقلية .

المقدمة الرابعة

فى ان البحث عن القطع هل هو بحث اصولى او كلامى مع الازعان بان البحث عن غيره يكون اصولياً وينتج البحث عنه احكاماً كبروية تنطبق على الصغريات فى الفقه وحيث ان القطع لا يكون وسطاً فى اثبات الحكم للصغير حتى يكون نتيجة ترتيب المقدمات ولا يطلق عليه الحجة اصطلاحاً لانها هى ما يوجب القطع وهونفسه طريق وكشف للواقع اشكل فى المقام من حيث كونه بحثاً اصولياً. ولكن التحقيق كونه بحثاً اصولياً لان البحث الاصولى هو الذى ينتج فى الفقه ويكون نتيجته كبرى للصغريات والبحث عن شئون القطع ينتج فى الفقه من

(١) : اقول كما اعترف الاستاذ مدظله انهم قائلون بأن العقل يدرك المصلحة والمفسدة أى لزوم الاتيان وعدمه ولكن بظنى ان هذا نزاع لفظى لان معنى درك لزوم الاتيان ودرك ان التارك مذموم يكفى فى ان لا يكون للمكلف عذرى فى مقابل العقل. فان شئت سمه حكم العقل وقل انه حاكم لان معنى الحكم فى العقل المنفصل وهو الشرع هو جعل المكلف بحيث لا يكون له عذر عند نفسه ولو فرض ان الشرع القى ما فى نفسه من المصلحة الملزمة ودركه للزوم الاتيان بدون الازرار المعمولة من الامر والنهى المعمول لكان هذا الشخص معاقباً لتركه المأمور به أو المنهى عنه ولكن ليس هذا هو المعمول فحكم العقل هو دركه للزوم الاتيان ودركه كذلك هو حكمه فيصير النزاع فى تسمية هذا الواقع حكماً أو دركاً كما انه مدظله فى الدورة السابقة مال الى هذا المعنى .

حيث انه لاتناله يد الجعل اثباتا ونفيا اذا كان طريقيا أو جزء الموضوع وغيره فاذا كان لشيء دخلا ما في الفقه يكفي لكون البحث عنه اصوليا ولو كان الاشكال فيه عدم صيرورته وسطاً في الاثبات بأن يقال هذا مقطوع الحرمة وكل مقطوع الحرمة فهو حرام فهذا حرام في صورة كونه طريقيا فيجيب في الظن ايضاً فانه لا يقال هذا مظنون الحرمة وكل مظنون الحرمة حرام فهذا حرام حيث كان الحكم على الواقع فانه ما وقع الظن وسطاً في الاثبات في القطع الطريقي فأمر البحث في كونه بحثاً اصوليا سهل لامكان الاستنتاج منه في الفقه بأدنى مناسبة .

اذا عرفت تلك المقدمات فلنشرع في المقصود بعون الله تعالى .

المقصد الاول في القطع

وله جهات ثلاثة أو اربعة فكلما تحقق القطع بحكم تكليفي ينشأ هذه الجهات :
 الاولى في ان القطع يكشف عن الواقع اولا : وهذه الكاشفة اما أن تكون نفسه او من لوازمه وعلى تقدير كونه نوراً يكشف به الواقع فان اصاب فهو والا يقال له الكشف الزعمي فان من قطع بأن في الدار أسدا فان كان الاسد واقعا في الدار فهو والا يكون هذا القطع بزعمه قطعاً ولا واقع له والكاشفة تكون من آثاره الذاتية التكوينية ولوازمه ايضاً تكوينية .

وثانيا بعد القطع وانكشاف الواقع بالوجدان يوجد شيء وهو حكم العقل بأن من علم بأن الصلوة مثلا تكون واجبة بأن الاطاعة حسنة والمخالفة قبيحة .
 وثالثا ان المؤاخذة من قبل المولى حسن على من ترك المأمور به ولم ينته عن المنهى عنه لعدم حصول غرضه فبعد درك العقل ذلك او حكمه بقبح المخالفة وحسن الموافقة والمؤاخذة فمن الأمر يوجد شيء آخر وهو ان من رتب المقدمات العقلية بعد القطع ينقدح الداعي في نفسه وجرى على نحو مطلوب المولى لان كل عاقل اذا علم ان التكليف موجود ويعلم الثواب والعقاب يعمل ما هو المأمور به مثل من كان عطشانا ويعلم الهلاكة بتسرك شرب الماء الموجود فانه يشرب الماء قهراً

لحفظ نفسه والمرتبة الثانية يقال لها باب التحسين والتقييح .
فالحاصل ، قد علمت ان من لوازم القطع الانكشاف و حكم العقل بالثواب
والعقاب والجري العملى القهرى لمن حصل له ذلك والاول ذاتى القطع والثانى
حكم العقل والثالث قهرى وهذا الترتيب لازم و لوعلى مذهب الاشعرى المنكر
للحسن والقبح العقلى فان دفع الضرر يكون فطرى الحيوانات فضلا عن الانسان
العاقل .

وبعبارة واضحة لاشبهة ولاريب انه اذا قطعنا بحكم من الاحكام او موضوع
من الموضوعات يكون الانكشاف ضروريا حتى فى الامور المعمولة العرفية بنحو
لايرى القطع اصلا ولا يتوجه اليه وحكم العقل ايضا من اثر القطع ومركزه هو التحسين
والتقييح فاذا تحقق المرتبتان يكون بعدهما جري عملى و انقداح الداعى عمل
فطرى لاحكم العقل .

ثم ان هذه الاثار لاتناهل يد الجعل تكوينا اثباتا ونفيالان الجعل التكويني يكون
بجعل الماهية فانه ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدها كما قال الشيخ الرئيس
فاذا جعل المشمشة ينجعل المشمشية ولا يمكن جعل الشئ ثم جعل لوازمه و الجعل
التركيبى بين الشئ وذاتياته لغو فالناطقية جعلها وجودها والاثار فى القطع كذلك
فاذا وجد القطع يوجد لوازمه من حكم العقل و الجرى العملى اللذى هو لازم
اللازم و اثر الاثر فهو اثر او لازم ايضا ولكن مع واسطة حكم العقل .

و هذا يكون مراد من كان اهلا فن الفلاسفة من استحالة جعل اللوازم
ولاتناله يد الجعل تشريعا فانه وان كان من مسلك الشارع تشريع بعض الاحكام وجعله
مثل الزوجية والملكية وغيرهما بالصيغة المخصوصة او جعل الامارات والاصول طريقا
للوواقع الا انه يكون لفقد الاصول والامارات الكاشفية وما يكون بنفسه كاشفا لامعنى
لجعل الكاشفية له مثل القطع وكلما لاتناله يد الجعل تكوينا لاتناله تشريعا .

والحاصل انه اذا تحقق القطع فى الخارج يتحقق ثلاث آثار انكشاف الواقع
وحكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصية ودر كه وانقداح الداعى بعد الحكم ولا يقبل

ردع الشارع بنحو من الانحاء لان النهى عن المنجزية وعن ما يكون ذاته النور محال اما المرتبة الاولى : وهى الانكشاف فلا تقبل المنع لان مقتضاه وذاتيه الكشف فان مثله مثل من له العين ولا يكون له مانع عن الرؤية من الظلمة وعدم ارادة النظر (١) وعدم الحائل بينه وبين المرئى فانه يرى لامحالة ويستحيل ان يقال ايها الناظر لاطر لان الرؤية لامحالة يترتب عليه .

ومثل الماء فان من ذاتياته البرودة ولا يمكن نفي البرودة عنه لان عدمها يكون عند عدمه والافدام الماء موجوداً فيلازم مع البرودة والقطع ايضاً كذلك فمادام كونه موجوداً لا يمكن رفع الكاشفية عنه نعم يمكن التشكيك في مقدماته ليصير القطع معدوماً وبالنتيجة يرتفع اثره بارتفاعه او يجعله ناسياً .

ثم للقطع بعد الكاشفية اثران وهو حسن المؤاخذة من جهة المولى عند المخالفة وحسن الموافقة وقبح المعصية من طرف العبد فالعقل اذا ادرك ذلك يحكم لامحالة بحسن العقاب و الثواب ولا يمكن ردع الشارع ايانا عن هذا الاثر ايضاً بقوله ان الموافقة قبيحة والعصيان حسن والفترة تقضى بذلك وعلته هى ان العلماء قالوا ان العقل يكون منجزاً و عباراتهم هنا مختلفة فبعضهم يعبر بالمنجزية وبعضهم بدرك العقل الحسن والقبح او بحكمه بهما ولكن عباراتهم شتى والمعنى واحد فان مرجع الجميع الى حسن الموافقة وقبح المؤاخذة ولا معنى لقول الشارع اجتنب عن الخمر اذا قال بعده ان المعصية لامنح منها فان معنى الردع هو الترخيص فى الفعل وعللة الترخيص هى ان حكم العقل منجز وليس له حالة منتظرة وبعده المنجزية فالترخيص فى الفعل لا يكون من دأب الشارع وبعبارة واضحة : الحكم العقلى على قسمين الاول ان يكون معلقاً على امر من الامور مثل العلم الاجمالى عند من يراه مقتضياً لاعلة تامة لكشف الواقع فانه

(١) اقول هذا اشارة الى ماهو التحقيق فى باب الرؤية من انها تحصل بتوجه النفس ولايكفى عدم المانع ومقابلة المرئى كما نرى عدم حصول الرؤية بمجرد حصول سائر الشرائط وهو صدر الاراء الذى هو رأى الملاصدرا الشيرازى قده .

حكم عقلي معلق على عدم ترخيص الشارع على خلاف ما يقتضيه نعم المخالفة القطعية قبيحة فان من يعلم نجاسة احد الاناثين قطعاً لا يمكن الترخيص في ارتكابها واما ترخيص احد طرفي العلم الاجمالي لامنح منه لان المقتضى لعدم ارتكابه كان هو عدم البيان والترخيص بيان .

الثاني ان لا يكون معلقاً على امر بل يكون منجزاً من الاول بدون حالة منتظرة مثل العلم التفصيلي بحرمة شرب الخمر وهذا القسم لا يمكن الترخيص فيه لان حكم العقل بحسن المؤاخذة وقبح المخالفة وحسن الاطاعة لا ينوط بشيء ولا يكون معلقاً على شيء .

فتحصل ان الحكم العقلي التنجيزي لا يقبل الردع : وبعبارة اخرى ان حكم العقل لا يمكن الردع عنه لانه بعد امر المولى وحكم العقل بوجوب الاطاعة يكون المنع عن المتابعة ترخيصاً في المعصية وهو قبيح حتى من الاشعري القائل بعدم الحسن والقبح في صورة كون العقل له حكم تنجيزي واما اذا كان تعليقياً فلا اشكال في الردع عنه لانه من الاول كان منوطاً بعدم البيان والردع بيان : هذا على مسلك التحقيق من ان للعقل حكماً وهكذا على مسلك القائلين بانه ليس للعقل الادراك فان درك لزوم المتابعة وقبح تركها يلزم عدم امكان المنع عنه في التنجيزي دون التعليقي .

وقد يستدل بطلان الترخيص بتقرير آخر وهو ان الردع عن القطع يستلزم اما اجتماع الضدين او النقيضين او التسلسل بيان ذلك هو انه لو علم ان الخمر حرام يفهم ان الشارع زجر عنه والترخيص في الموضوع الكذائي يستلزم ان يكون هنا حكمان متضادان في موضوع واحد والضدان امر ان وجوديان لا يجتمعان فان معنى الردع هو الترخيص في المعصية فيصير شرب الخمر مثلاً مباحاً وحراماً وهو كما ترى .

والثاني وهو التناقض فيكون في حكم العقل لان حسن موافقة المولى لا يجتمع مع حسن مخالفته وعصيانه فان الاجتناب عن الخمر اذا صار حراماً يحكم العقل بحسن

الانزجار والمؤاخذة على الارتكاب والترخيص يقتضى انقلاب حكم العقل فى آن واحد فان العقل اما ان يكون حسناً او قبيحاً وليس بينهما شىء .
والحاصل لا يمكن ان يكون للعقل فى آن واحد حكمان منجزان .
واما ماذهب اليه بعض الاعلام من ان الموضوع للحكمين متعدد لان موضوع اجتنب يكون هو الخمر وموضوع الترخيص يكون هو مقطوع الخمرية .
فيكون القطع فيه جزء الموضوع فلا يستلزم اجتماع التقيضين فاذا صار القطع جزء الموضوع فلا اشكال والاعلام بعباراتهم المختلفة يريدون معنى واحد نعم ان كان حكم العقل غير منجز مثل الظن القياسى او يكون من الاول معلقا فيجوز الترخيص من الشارع مثل من قال لولده اعط اجارة المنزل اذا بلغ رأس الشهر ان لم أرسل اليك كتاباً اذكر فيه المنع عنه والترخيص فى تركه فكان الامر فى ذلك من الاول معلقاً على عدم الترخيص وحكم العقل يكون هو الاجتناب ان لم يكن الترخيص من المولى .

واما بيان التسلسل فهو انه اذا قطعنا بان الخمر حرام قطعاً شخصياً فينتج وجوب العمل فان لم يكن الوجوب ثابتاً وقطع بان هذا القطع مردوع عنه فننقل الكلام فى القطع بالردع فنحتمل ان يكون هو ايضاً مردوعاً عنه فننقل الكلام الى ما يؤل اليه هذا القطع ايضاً فيتسلسل وهو كما ترى فاذا قطعنا بان الخمر مثلاً حرام ثم قطعنا بالردع عن هذا القطع فالقطع بالردع ايضاً يكون فرداً من القطع فيحتمل ان لا يكون حجة .

ثم انه ينقض الاثر الثانى من القطع بالظن القياسى وهو الحكم لامحالة بعد القطع بحسن الموافقة وقيح المخالفة. بيان ذلك انه اذا تم دليل الانسداد على الحكومة التى تكون من الاحكام العقلية بخلاف كونه كاشفاً فانه يكون من الادلة الظاهرية الشرعية على الحكم من عدم العلم وعسر الاحتياط وغيرهما وكان هنا ظن حاصل من القياس مثل قياس ماء الشعير قبل النش بالنبيذ فنتيجة الانسداد هنا هى اتباع هذا الظن القياسى وهذا يكون حكماً مستقلاً من العقل والشرع منع عن اتباع هذا الظن

فحكم العقل يمكن ردع الشارع عنه كما رأيت ولا فرق بين القطع والظن فى ذلك بنظر المستشكل والناقض .

وبعبارة اخرى القطع مشترك مع الظن فى انه المنجز ان اصاب الواقع والمعذر ان لم يصبه والظن فى باب الانسداد على الحكومة حيث يكون مما يستفاد من حكم العقل حجته لا يمكن الردع عنه فكيف لا يكون الظن الحاصل من القياس حجة وردع الشارع عنه .

والجواب ان حكم العقل بوجود متابعة القطع تنجزى ولا يمكن ان يردع عنه الشارع مادام القطع موجوداً الا ان يصير القاطع مشكوكاً وكلام المقنن يمكن ان يكون سبباً لاخذ اصل القطع من القاطع والا فلا يمكن التشكيك فى منجزية قطعه ، هذا فى القطع :

اما الظن فلا يكون انكشافه عن الواقع واستقلال العقل بالحسن والقبح بموافقته ومخالفته تنجزيا بل يكون معلقاً ومنوطاً بان لا يكون من الشارع حكم على خلافه والظن لا يغنى من الحق شيئاً واماعلة جعله حجة فلان باب العلم منسد ولا طريق الى العلمى ايضا فاذا ردع الشارع عن القياس علمنا بان هذا الظن غير منجز والعمل على طبقه باطل فنحكم بجواز شرب ماء الشعير قبل النش مثلاً .

والحاصل ان القطع لا تناله يد الجعل اثباتاً ونفياً تشريعاً وتكويناً نعم يمكن النفى تكوينياً بجعل القاطع غير قاطع ولا فرق فيما ذكرنا بين قولنا بان للعقل حكماً وقول من يقول ليس شأن العقل الا الدرك. لان الواقع اذا كان مستوراً ويكون الظن طريقاً ناقصاً اليه يمكن ان يجعل الحكم على خلافه مثل ان يقال مظنون الحرمة بالظن القياسى حلال وهذا بخلاف القطع فانه لا يمكن ان يقال ان مقطوع الحرمة حلال والا يلزم الترخيص فى المعصية .

واما المرحلة الثالثة : وهى انقداح الداعى بعد حكم العقل بالحسن والقبح فلا يكون مقام التفوه للاشكال عليه لانه يقتضى نقض الغرض وهذا فطرى لكل احد حتى الحيوانات لان من علم ان هذا سم وان السم قاتل ويحب حيوته لا يمكن

ان لا يمنع نفسه عنه والا فنقض غرضه وهو ابقاء الحيوة مثلا .
 فتحصل من جميع ما ذكرنا ان القطع له ثلاثة آثار ذاتي وعقلي وفطري
 فالكشف ذاتي والحسن والقبح عقلي وانقداح الداعي فطري .
 ثم هل يكون حكم العقل من آثار المنكشف بالقطع او من آثار القطع مثلا
 هل يكون حكم العقل من اثر السم المنكشف بالقطع او من أثر القطع ولولم يكن
 في الواقع سم فيه خلاف : قال النائيني (قده) تبعا لبعض عبارات الشيخ (قده) انه
 يكون من آثار المنكشف بالقطع فان من علم ان هذا خمر يحكم عقله بالاجتناب
 وقبح الارتكاب من باب ان المصلحة تكون في الواقع لافى القطع فينجزر .
 ولكن هذا خلاف التحقيق كما عن العراقي تبعا لبعض عبارات الشيخ ايضا
 لان حكم العقل يكون من آثار نفس القطع الطريقي وهو الصفة الحاصلة عند
 الوجدان فمن قطع بأن في الدار اسداً يفر ولو لم يكن فيه الا هرة او لم يكن فيه
 شيء اصلا وهذه الاثار من حكم العقل وانقداح الداعي يكون من أثر القطع
 الوجداني ومربوط بتصوراته فالكشف وحكم العقل بالحسن والقبح وانقداح الداعي
 يحصل بواسطة الوجدان كما انه يحصل القطع مثلا بحرمة العصير العنبي ويجب
 الاجتناب عنه ثم يظهر انه في الواقع حلال فالواقع لا يكون مؤثراً تاماً ولا جزء مؤثر
 نعم الاثار التي تكون للواقع الواقعي غير مربوطة بالقطع .

الجهة الثانية

من احكام القطع هو انه هل يطلق الحججة على القطع بأقسامه المنطقي واللغوي
 والاصولي أم لا .

اشتهر بين الاعلام عدم اطلاق الحججة المنطقية على القطع واطلاقها على
 الظن صحيح ولتوضيح المقام نقدم مقدمة وهي ان القطع والظن كما سيجيء تارة
 يكونان طريقين وتارة موضوعين أعني تارة يصير القطع والظن طريقا محضا
 واخرى تكون نفسها موضوعا لحكم مثل ان يقال اذا قطعت بشرب الخمر يجب

عليك الشهادة او يقال اذا ظننت بالخمير يجب الشهادة بنحو يكون الموضوع المقطوع الخمرية والمظنون الخمرية والحجة ايضا كما اشير اليها على ثلاثة اقسام منطقية واصولية ولغوية واللغوية معناها ما يحتج بها العبد أو غيره لغيره فهو الحجة والحجة فى المنطلق تطلق على ما يكون سبباً لاثبات الاكبر للاصغر ويجب ان يكون للوسط ربطا بالعلية او المعلولية كما حرر فى محله فى اصطلاحهم والحجة فى الاصول تطلق على ما يصير سبباً لاثبات الحكم المتعلق سواء كانت علة له ام لا مثل قيام الامارة على ان هذا خمر وحرام فيثبت الخمرية والحرمة بمجرد قول الشارع بتصديق العادل فى ذلك سواء كان فى الواقع ايضا كذلك أم لا ولا فرق بين أن يكون المتعلق حكماً او موضوعاً ذا حكم .

فاذا علمت ذلك فنقول اطلاق الحجة اللغوية على القطع لاشبهة فيه بل يقول النائنى (قده) يكون هو اظهر افراد حجج اللغوى بل سائر الحجج يكون بالنسبة اليها مثل نسبة ما بالعرض الى ما بالذات وكل ما يكون حجة بين الموالى والعبيد يكون هو القطع الطريقي كما انه لاشبهة فى ان اطلاق الحجة المنطقية عليه غير صحيح ولا يمكن تشكيل القياس بواسطته لان الطريقي منه لا يكون مولد مصلحة اصلا فاذا قطع بالحرمة مثلا فى الخمر لا يكون للقطع دخالة فيها فان الحرمة تكون للخمر لا للمقطوع الخمرية فلا يمكن تشكيل القياس بأن هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام فهذا حرام لان القطع على هذا الفرض يكون جزء الموضوع لا طريقاً ولا شبهة فى ان الوسط فى القياس المنطقى يجب ان يكون له دخل فى الاثر ومؤثراً فى المصلحة وهنا لا يكون كذلك فالقطع اذا صار وسطاً فى مانحن فيه لا يؤثر فى الحرمة فان الحرمة تكون على الخمر لاعلى مقطوع الخمرية بحيث يصير القطع جزء الموضوع ومن هنا يظهر ان اطلاق الحجة الاصلوية على القطع ايضاً لاوجه له ولا يصير وسطاً فى الثبوت .

وبعبارة واضحة اذا قطعنا ان هذا خمير لا يكون القطع سبباً للخمرية ولالثبوت الحرمة وعلى التحقيق لا يكون قابلاً للجعل ويكون عين الواقع والكشف ذاتى له

فلا يثبت الواقع ولا الجعل ولا اثر له واقعا ولا جعلاً .

ثم انه قد قيل ان المنجزية فيه يكون لبناء العقلاء والمسلك ولو كان فاسداً من رأس ولكن على فرض صحته بصير القطع مؤثراً فى الحكم وهو بناء العقلاء فيقال هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية حرام ببناء العقلاء فهذا حرام لبناء العقلاء .

وبيانه كما (١) عن بعض الاعيان من اهل الفلسفة هو ان حجية القطع تكون معناها هو ترتيب الثواب والعقاب على موافقته ومخالفته واستحقاقهما لارتباط له بالواقع فانه ربما يتخلف الواقع عند بل يكون بناء العقلاء بعد قطعهم بشيء هو ذم من لا يتبعه وهذا يكون من القضايا المشهورة فلولا بناء المشهور عليه ما كان حجة على ترتيب الثواب والعقاب فتكون حجية جعلية ويمكن ان يصير وسطاً لاثبات الحكم مثل ان يقال هذا مما هو مقطوع وكل مقطوع يكون بناء العقلاء على حجيته وذم مخالفته فهذا مذموم مخالفته ومدوح متابعتة فاذا قطع بحرمة شرب الخمر صار القطع وسطاً لاثبات حكم العقلاء بوجوب الاجتناب عنه هذا كلامه رفع مقامه .

وفيه اولاً انه مع الفحص عن عدم كون المقام من القضايا المشهورة حيث انها تكون مما عليه ارتكاز العقلاء مثل ركوب القاضى على حمار بلا ذنب الذى يكون الارتكاز على قبحة لو لم يكن حجية القطع برهانية لم يبق لنا فى العالم قضية

(١) اقول : كلام هذا البعض كما فى شرحه للكفاية (نهاية الدراية) يتوهم منه انه يقبل ان طريقية القطع ذاتية وهو عين الكشف والانكشاف وفى مقام ترتيب الثواب والعقاب يقول بما قاله الاستاذ مد ظله ومن هنا وقعنا فى التعب فى مقام تشخيص مراده فان من كلامه فى هذا المقام يستفاد ان الثواب والعقاب جعليان كما سيجىء نسبته الى الشيخ الرئيس ولا ينكر طريقية القطع ذاتاً ومع ذلك لانفهم وجه الجمع بين الكلامين وبعد يحتاج الى تدبر وفقنا الله له ولانفهم بعض اشكالات الاستاذ مد ظله مثل تساوى الواجد والفاقد مع ان القطع ولو لم يصل الى الواقع فهو ايضا حجة ومع عدم العمل بما هو موجب لرقاء النفس كيف يحصل الرقاء .

برهانية لان كل البراهين منشأها القطع فان المقدمات اذا كانت قطعية تسمى القضية برهانية والافتدخل تحت الخطابة او الجدل وغيره .

وثانيا يلزم من قوله (قده) تساوى الواجد والفاقد لان العمل اذا كان فى نفسه لا يكون له اثر ويكون بجعل العقل يلزم ان يكون الفاعل للخير الذى صار سببا لرقاء النفس كالفاعل للشر الذى صار سببا لانحطاطها وكيف يكون الواجد للسبب لرفعه النفس بواسطة العمل الصالح كالفاعد فانه يكون مثل تساوى الوجود والعدم وكون الوجود هو العدم فان الاعمال الصالحة والطالحة يكون لها تأثير فى النفس على التحقيق ويوجب استحقاق العبد واستعداده للشواب والعقاب ولا يكون ترتبهما جزافيا .

وثالثا يلزم التسلسل لان قولكم حجية القطع يكون ببناء العقل يأتى فيه سؤال وهو ان بنائهم من اين وجد . فان قيل بالقطع مثلا فننقل الكلام فى ذلك وهكذا يتسلسل او يرجع الى أن يقال حجيته بذاته.

ورابعا ان وجوب المتابعة اذا كان بحكم الشرع فالحاكم بوجوب الاطاعة هو العقل ولا يكون من جانب الشرع حكم كذلك كما مر ولو كان فيكون من باب الارشاد فلا محالة بسبب القطع بوجوب المتابعة يقال يجب متابعة هذا القطع فاما ان يتسلسل او يقال بأن حجيته ذاتية لاجعل الجاعل : وبعبارة أخرى معنى حجية القطع هو ترتيب الاثر فنقطع بأن الصلوة واجبة يكون من آثار قطعه وجوب الاتيان وهذا الوجوب لا بد أن يكون ملزمه العقل بالاستقلال والآ فأي دليل لوجوب متابعة هذا القطع واتيان الصلوة كما ان الظن ايضا يكون وجوب متابعته بمعنى ترتيب الاثر عليه بالقطع فالقول بأن القطع حجة منطقية بمعنى تأثيره فى اثبات الحكم للمتعلق لاوجه له فانه لاواسطة بينه وبين الواقع .

والحاصل ان القطع الطريقي يطلق عليه الحجة اللغوية دون المنطقية والاصولية . واما القطع الموضوعى فيكون ذا اثر وعلة لثبوت حكم المتعلق مثل ما اذا قيل اذا قطعت بالزناء مثلا يجوز لك الشهادة او اذا قطعت بعدالة زيد يجوز الاقتداء به فالقطع

يكون جزء للموضوع ومؤثراً لاثبات جواز الشهادة والافتداء فله ارتباط تشريعي لاثبات الحكم فاطلاق الحجة اللغوية والمنطقية عليه صحيح واما الاصولية فلا فانها هي كل ما يكون مثبتاً للمتعلق فان القطع بالعدالة لا يثبتها : هذا حكم القطع و اما الظن فاطلاق الحجة عليه صحيح و يصبر وسطاً في الاثبات فيقال هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية حرام فهذا حرام فان الظن يكون له كشف ناقص و جعله يكون من قبل الشرع او العقلاء فان الظن الطريقي بالحكم يكون مقدمة لاثبات الحكم الظاهري التعبدى لا الحكم الواقعى والحاصل اطلاق الحجة على القطع قد مر ذكره وعلى الظن ايضاً قد مر صرحته .

وقد اشكل على الظن بانه لا يثبت حكم المتعلق بل يثبت مماثله فعالم الثبوت من الحرمة الواقعية او الحلية محفوظ لا ربط له نفيًا واثباتاً بالظن وفي مقام الاثبات ايضاً لا يثبت حكماً واقعاً بل يكون هو الحكم الظاهري فاطلاق الحجة المنطقية والاصولية عليه غير صحيح فهو يصير مثل القطع في عدم اطلاق الحجة عليه نعم الفرق بينهما انكشاف الواقع فيه دونه بل هو يثبت المماثل .

وللجواب عن هذا الاشكال ينبغي ايراد كلام في الامارات وان لم يكن مقام تفصيله هنا ولكن لابدلتوضيح المقام منه فنقول ان في جعل الامارات مسالك مختلفة منها ما هو التحقيق من ان كل أمر اذا رأى مصلحة في شىء يعشق اتيانها اما بالمباشرة او بالتسبيب وبعد العشق يجيبىء الارادة بالمباشرة او بالتسبيب ايضاً كمن عشق الصلوة و ارادها فانه اما ان يصلى نفسه او يأمر الغير باتيان ما اراد وموضوع الامثال يكون هذه الارادة وموضوع حكم العقل ايضاً هو الارادة فاذا ابرزها يكون هذا الابرز امراً (وبالفارسية يسمى فرمان) والموضوع يصير هو الارادة المبرزة وسيأتى ذلك كله في باب الامارات ولكن اذا لم يبرزها لا يصدق عليها الحكم .

واما جعل الحكم الظاهري فلا اصل له كما سيجىء وهو التحقيق والموافق لمذهبننا . فان المولى تارة يقول يجب الصلوة فيحتمل عدم وصوله الى المكلفين او لا يعتمد على قول مبلغه فيجعل ما ينحفظ به الواقع وهذا الواقع تارة يكون بنحو

لا يرضى المولى ان يترك بحال من الاحوال فيجعل الاحتياط فيما يمكن فيه ذلك مثل باب الفروج والدماء فاذا لم يكن الاحتياط ممكناً او يكون عسرياً فيجعل طريقاً الى الواقع بنحو يكون في الغالب موصلاً اليه مثل جعل تصديق العادل .
وفي الصورتين فكل ما يكون المولى بصدد انحفاظه فهو الواقع ولا يريد غيره فان بلغ بهذا الطريق اليه فهو والا يكون لغواً ولا يكون في مورده حكم ظاهري جعلي وبهذا الطريق يجوز القاء احتمال الخلاف ويقول للمكلف عامل معاملة اليقين فاليقين بالواقع وجعل الظن مقام اللم كلاهما يكونان طريقين الى مصلحة الواقع ومن اسباب ابراز الارادة لاغير .

ومنها ان الامارات تنزل الظاهر منزلة الواقع فمعنى صدق العادل يصير نزل مؤدى قوله منزلة الواقع مثل ما اذا كان واجباً في الواقع فقال العادل انه واجب فيصير في ما اخبر به العادل مصلحة ويكون حكماً مماثلاً للواقع النفس الامرى وهذا مشهور كما سيحىء ولولم يكن في الواقع كذلك يكون لغواً كما عليه الشيخ (قده) ومنها ما عن المحقق الخراساني وهوان الحجية والحجة في الامارات يصلح الجعل فيها اى يكون قول العادل حجة وسيحىء ان ذلك ايضاً فاسد والفرق بين الحجية والحجية: ان الحجية تكون في ذات الامارة والحجية مجعولة وكنها تستفادان من كلامه (قده) ومشارب اخر فيها لا يكون المقام مقام بحثه وفحصه بل سيحىء الكلام في مواضع انشاء الله .

فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الحجية المنطقية يجب ان يكون للوسط فيها دخل في ثبوت الحكم للموضوع والحجة الاصلوية يثبت حكم متعلقه مثل البينة القائمة على موضوع ذى اثر فالقطع يثبت الحكم ولكن يكون فيه اعلى درجة الاثبات بل هو نفسه .

والظن على مذهب من يقول بجعل المماثل والاحكام الظاهرية فالحجة المنطقية تطلق عليه لانه يثبت الحكم للموضوع ويكون علة لاثباته خلاف ما قال الشيخ (قده) نظير القطع اذا كان جزء الموضوع فاذا فرض ان مظنون الحرمة بالظن يجعل مماثله

فيثبت ان الظن كان دخيلاً فى اثبات الحرمة فى مرتبة الظاهر وليس القياس المنطقى الا ذلك فيقال هذا مظنون الحرمة الواقعية و كل مظنون الحرمة الواقعية فهو مجموع فى مورده حكم مماثل للواقع فهذا فى مورده حكم مماثل للواقع .

واما على مذهبنا ليه فاذا ظن بحرمة شىء وقال المولى ان احتمال الخلاف فالعلم له فردان تنزيلي وواقعي والظن يصير كالقطع فيقال ان مظنون الحرمة يكون كمقطع الحرمة فهذا كمقطع الحرمة فيكون كالقطع ولا يصدق عليه الحجة المنطقية اذا كان طريقاً فالظن امان يكون مبرزاً للواقع او منزلاً غيره منزلته وبكلا معنيه لا يثبت المتعلق بمعنى انه يقال هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية خمر لانه حرام ولكن حيث انه لا يكون خمرأ واقعاً يكون هذا بلحاظ حكمه ويكون التعبد به من باب الحكم الا ان يقال بالنظر الدقيق ان الظن يصير من جهة حجة اصولية ومن جهة اخرى منطقية فانه قد مر ان وجه انحفاظ الحكم حفظ الواقع وروح الحكم هو الارادة وجسمه الابرار والابرار تارة يحصل بقوله صل وتارة بقوله صدق العادل والى احتمال الخلاف فهذا الظن من جهة انه محقق مبرز يكون قياساً منطقياً لان كل ظن يكون فرداً للقطع التنزيلي والظن دخيل فى تحقق جعل الله تعالى اياه فرداً من العلم وفى الوجود التشريعى يكون واسطة فى ثبوته فيقال هذا مظنون الحرمة و كل مظنون الحرمة علم ومبرز للواقع فهذا علم ومبرز له .

والحجة الاصولية ايضاً تطلق عليه بان يقال معناها هو اثبات الحكم للمتعلق فيثبت الظن للواقع اثباتاً تعبدياً فيحرز به احكام الدين ويحرز متعلقه بوجود تعبدى فكأنه تعالى جعل لكم علماً وجدانياً وظناً بمنزلة العلم فكما انه بالعلم يثبت الحكم فكذا بالبينة التى هى موجبة للظن .

الجهة الثالثة من جهات القطع فى التجرى

هل التجرى قبيح عقلا ام لا. وعلى الاول هل يحرم شرعاً لاجوه واقوال: ومعنى التجرى هو القطع بحكم لم يكن فى الواقع كذلك مثل من قطع بان هذا

المايح خمر وحرام ويشرب باعتقاد انه خمر فتبين كونه الخل او الماء ويكون فى مقابله الانقياد اذا اعتقد مثلا بوجوب شىء فأتى به باعتقاد الوجوب فتبين عدمه والمعصية تطلق على ما اذا كان الواقع ايضاً مطابقاً للاعتقاد كمن شرب الخمر الواقعى باعتقاد انه خمر والاطاعة تكون موافقة الواقع مع اعتقاد انه كذلك وقبل الورود فى البحث يجب رسم مقدمة .

وهى: ان فى الفلسفة العليا نزاع فى ان الشارع مضافاً الى جعل الاحكام هل جعل قانوناً للمجازات مثل ان يحكم بوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وجعل قانوناً بان من اطاعه يستحق الثواب ومن عصاه يستحق العقاب كما عليه الشيخ الرئيس على بن سينا او لا يكون كذلك بل يكون الحكم بالثواب والعقاب من العقل بعد ابلاغ الامر او النهى السى المكلف وان كان من جهة امر فيكون ارشادياً فاستقلال الحكم كاف للحكم بهما بواسطة الموافقة والمخالفة .

ثم على مسلك من قال بقانون مجعول من الشرع فبحث التجرى يكون خارجاً عن محل النزاع لانه لاشك فى ان التجرى لا يكون موجياً للعقاب لان جعل قانون المجازاة يكون للاطاعة والعصيان والمتجرى ليس بعاص ولا مطيع فانهم يقولون يجب على الله تعالى من باب اللطف جعل قانون المجازاة ليفهم الناس ويشوقهم بواسطة الى العمل الذى فيه الفائدة ويزجرهم عما فيه المفسدة وهذا الملاك يكون فى المحرمات الواقعية والمحللات الواقعية واعتقاد ان هذا حرام لا يوجد مصلحة ولا مفسدة حتى يشمل القانون .

انما الكلام فيما اذا لم يكن مجعولاً شرعياً و كان بحكم العقل والبحث فى التجرى على هذا الفرض يكون بمكان من الامكان وموضوع حكم العقل اذا وجد فيحكم بلا احتياج الى شىء آخر والبحث فيه تارة يكون من مسائل علم الكلام وتارة من مسائل علم الاصول واخرى من مسائل علم الفقه . فان عنوان البحث بان التجرى يكون موجباً لحسن العقاب اما لا يصير البحث كلامياً لانه يبحث عن الحسن والقبح فى الاشياء وان عنوانه هل يوجب التجرى فى المتجرى به عنواناً مخالفاً

لعتوان الواقع اعنى هل يكون الواقع الحلال بواسطة التجري حراماً ام لا فتصير المسئلة من مسائل علم الاصول لان المسئلة الاصولية هي ما يكون كبرى كلية في الفقه وان عنوان البحث بانه بعد استقلال العقل بالقبح واثباته في علم الكلام هل يكون القبح العقلي مستتبعا للحكم الشرعي بالحرمة ام لا اعنى يستكشف من القبح الحرمة ام لا تصير المسئلة فقهية فينبغي ان يبحث في مقامات ثلاثة .

الاول البحث في التجري من جهة انه مسئلة من مسائل علم الكلام وهنا اقوال ثلاثة والزائد على ذلك يكون للخلط بين المباحث الاول القبح الفعلي والفاعلي في فعل المتجري به وهو المختار. الثاني: القبح الفاعلي دون الفعلي اعنى لا قبح للفعل بل القبح يكون من جهة الفاعل المعتقد بقبح العمل الذي عمله . الثالث : ما قال الانصارى (قده) وهو انه لا قبح للفعل ولا للفاعل والمتجري لا يستحق العقاب ولا يكون عمله قبيحاً بل يكون مجرد سوء السريرة وله نظائر من الحسد والبخل ولا يخفى عدم العقاب على امثال هذه بمجرد سوء السريرة . (١)

اما الدليل على المسلك المختار وهو ان المتجري شريك مع العاصي في عنوانين: الاول عنوان القطع وهو لا يفيدنا شيئاً فيما نحن بصدده ولا يكون المتجري كالعاصي من هذه الجهة الاشتراكية . والثاني : الاشتراك في عنوان الطغيان على المولى وعدم العمل برسوم العبودية وهتك نواميس الدين وبتقرير آخر وعبارة واضحة ان شرب الخمر مثلاً يوجب فساد الكلية ونقصان قوة الجماع وهذه المفسدة لا يترتب على الماء بمجرد اعتقاد انه خمر واما من جهة عدم العمل برسوم العبودية وهتك نواميس الدين فشراب الماء متجرباً ومعتقداً بانه خمر وشراب الخمر الواقعي معصية سواء وهو بهذ، الجهة يكون عين العاصي وهذا لا يربط له بالواقع وهذا الفساد

(١) اقول: ان عدم العقاب على نظائره يتصور عند عدم اظهاره اما عند الاظهار فلا وفيما نحن فيه اظهر ما في الباطن وعنوان بعنوان قبيح يستحق العقاب عليه وهو الخروج عن قانون العبودية كما عليه الاستاذ مد ظله .

المرتب على التجرى يصير عنواناً للعمل فيصير العمل قبيحاً من هذه الناحية وان لم يكن فى الواقع ذا اثر وضعى فنحن ندعى ان الفعل بشس الفاعل والفاعل بشس العبد وهذا الفعل يكون عنوان هتك المولى .

والحسن والقبح تارة يكونان بعنوان اولى وتارة بعنوان ثانوى وهذا يكون قبحه بعنوان ثانوى عارضى واما عنوان الاشتراك فى القطع فلائمة تحته لان القطع يكون طريقاً محضاً ولا يؤثر فى المصلحة فان القطع بالحموضة لا يصير الحلو حامضاً فلا يتوهم تأثيره بل المؤثر هو عنوان الطغيان على المولى فتدبر جيداً .
وبتقرير آخر ان الفعل المتجرى به على ما قلنا قبيح عقلا بواسطة تطبيق عنوان الهتك عليه .

ودليلاً للوجدان والخروج عن رسوم العبودية بواسطة ويكون تحت عنوان الظلم فيكون قبيحاً فاذا ابرز المتجرى ما يكون فى سريره يكون مصداقاً لعنوان ثانوى وهو هتك المولى والى التمسالم بينهم على حسن الاحتياط عقلا اعنى فى محتمل الوجوب قالوا بحسن الاحتياط بواسطة الاتيان به رجاء صادف الواقع او لم يصادف فاذا عمل يكون له حسن عقلى وحسنه يكون لتطبيق عنوان الانقياد عليه المقابل للتجرى كالاطاعة والمعصية وهما مرتضعان من لبن واحد ومن العجب ان الشيخ الانصارى (قده) قال بحسن الاحتياط بدون الشبهة واما فيما نحن فيه فقال بان التجرى يكون من سوء السريرة فقط لا غير ولا يكون قبيحاً فى الخارج ومن قال بحسن الاحتياط يلزمه القول بالقبح هنا لانه لافرق بينهما وربما يشكل بامور عديدة.
الاول : ان القول بالقبح الفعلى والفاعل يستلزم احد المحالين وهو اما انقلاب الواقع عما هو عليه او اجتماع الضدين وهذا صار سبباً لذهاب كل من الفقهاء الى مذهب : من القول بالقبح الفاعلى دون الفعلى والقول بعدم القبح اصلاً .

وبيان اجتماع الضدين هو ان الفعل الواحد كيف يمكن ان يكون حسناً وقبيحاً فى مرتبة واحدة والعناوين تكون تعليلية و توجب المصلحة على الواقع اى العمل الخارجى بعنوان انه صلوة يصير ذامصحة فى الواقع ولا يمكن ان يكون بعنوان

التجرى ذامفسدة فى الواقع فالقول بالجمع يكون من اجتماع الضدين .
ونجيب عن هذا الاشكال العويص بوجوه : الاول : ان مركز الحسن والقبح
اثنان و يكونان فى رتبتين فذات صلوة الجمعة راما الله تعالى ذات مصلحة فامر بها
وهذه الصلوة فى رتبة قبل الامر كانت موضوعاً نحوياً وصارت متعلقة للحكم الفقهى
والاطاعة والعصيان و التجرى و الانقياد متأخرة عن الذات برتبتين فان الصلوة بعد
الامر بها بعد الاتيان بها يصدق عليها عنوان المعصية او الاطاعة او الانقياد او التجرى
وهذا واضح وعيلهذا فاللاحظ يرى الذات قبل الامر ذات مصلحة فأمربها وبعد الامر
فالذات المأمور بها يصير بعنوان التجرى ذات مفسدة فترى الصلوة مثلاً فى رتبتين .
قبل الامر وبعده فقبله حسنة وبعده قبيحة ومعنونة بعنوان القبيح .

فاذا عرفت ذلك فالجواب عن الشبهة هو ان العمل تارة يلاحظ باعتبار
المصلحة و المفسدة وتارة يلاحظ باعتبار الحسن و القبح و الاوليان اعنى المصلحة
والمفسدة فى الشئ تكونان من آثاره الوضعية وتكونان فى الخارج ولولم يكن
فى العالم لاحظ اصلاً لانهما تكونان من الواقعيات والشئ لا يتغير عن واقعه والطبيعى فى
الشئ لا يكون مربوطاً بلحاظ اللاحظ فان الانسان انسان لا يغيره للحاظ عما هو عليه
واما الحسن والقبح فيكونان من الامور الوجدانية ولولم يكن فى الخارج
حسن وقبح فمثل من ظن اوقطع بان فى الدار اسداً او حية يفر ولو كان فيها صديقه
اولم يكن فيها شئ اصلاً وهكذا عنوان التجرى الحاكى عن الخارج يكون قبيحاً
و يكون عن الوجدانيات بخلاف المصلحة و المفسدة فانهما توجدان فى الخارج
و لولم يكن للوجدان اثر فلم يفر المعتقد بان الاسد فى الدار مع عدم وجوده فيها
فان كان مراد الاعلام ان الخارج لا يمكن ان يكون ذامصلحة ومفسدة فهو ممنوع
لان الشئ الواحد يمكن ان يكون بجهات عديدة حاوياً لهما وهذا مما لاشبهة فيه
فان الصلوة مثلاً فى باب اجتماع الامر والنهى يكون فيها مصلحة من جهة انها صلوة
ومفسدة من جهة انها غصب وهذا مسلم عندهم والافالبحث عن الاجتماع وعدمه فى
بابه يصير لغواً وان كان المراد الوجدان فلا يمكن ان يكون فيه مصلحة ومفسدة

واما ان يقال بالكسر والانكسار كما قال صاحب الفصول ره او القول بما هو مسلك المختار بان المصلحة تكون فى رتبة الذات قبل الامر وهى قبله صار سبباً للحكم والمفسدة تكون بعد الامران كان .

والحاصل ان الحسن يكون قبل الامر فى مرتبة الذات والقبح بعده مع اتيان العمل بنحو التجرى فلا غرو فى كون شىء واحد حسناً وقبيحاً بلحاظين والمصلحة والمفسدة فى الخارج ايضاً يمكن اجتماعهما بلحاظين وحيثيتين .

فان قلت لانتاج الى هذه التفاصيل بل يقال ان الصلوة موضوع حسن والتجرى موضوع آخر قبيح ، قلت السر فى التفصيل هو ان العنوان لا يكون مطلوباً بل بما هو حاك عن الخارج لا يمكن ان يلاحظ حسنهما وقبحهما والكلام فى رفع اشكال الهافت فى اللحاظ فعليها قد ظهر ان الاشكال لا يبقى وارتفع بحذا فيره من جهة الاجتماع فى الوجدان او الخارج .

الوجه الثانى: هو ان نقول ان الصلوة كانت فيها مصلحة موجبة للامر والتجرى وان كان قبيحاً ولكن لا يوجد مصلحة ولا يصير منشأ للحكم والمصلحة والمفسدة الواقعتان ربما لا يعلمهما مثل رمى الجمرة فلانعلم ما هو المصلحة فيه ولا يلزم ان يكون كل ما يعقل انه قبيح ذا حكم فيمكن ان لا يكون التجرى مصب النهى الشرعى .

ولتوضيح المقام وكشف السر عن المرام يجب زيادة تقرير وهو ان نقول مقدمة ان الحسن والقبح للذين يصير ان منشأين للحكم هما اللذان يكونان فى سلسلة العلل لا المعلولات مثلاً اكرام اليتيم وتقبييل يد المجتهد امران لهما مصلحتان وقابلان ان يصيرا منشأين المحكم وعلته لهو ضرب اليتيم واهانة العالم امران قبيحان قابلان لان يصيرا منشأين للنهى مثلاً فرتبة المصلحة والمفسدة تكون قبل الحكم وعلته .

واما ما كان معلولاً مثل قبح التجرى والمعصية فانهما يكونان بعد الحكم ومتأخران عنه فما لم يكن أمراً ولا نهى لا يصدق المعصية او التجرى والاطاعة او الانقياد ولذا نقول ان التجرى قبيح عقلا ولا يستتبع الحكم شرعاً فكل حسن وقبح لا يصير منشأً للحكم بل ما فى سلسلة العلل يكون منشأً له دون المعلولات والا يستلزم الدور .

فاذا عرفت ذلك فصلوة الجمعة الواجبة فى الواقع المأتية بها بعنوان الحرام لاتكون المصلحة والمفسدة فيها متزامتين ومتصادمتين فالوجوب فيها يكون لمصلحة كامنة فى نفس الصلوة ولا ربط لها بالقبح العقلى من جهة التجرى وغير مربوط ايضا بعالم اللحاظ فبعض ما لم يحكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه مثل رمى الجمره التى يقصر عقولنا عن درك مصلحته وبعض ما يستقل العقل بقبحه لا يلزم ان يحكم الشارع بحرمته مثل التجرى .

وبعبارة واضحة هنا ثلاث احتمالات يحتمل التصادم فى اثنين منها دون الاخر اجتماع الوجوب والحرمة والحسن والقبح وكلاهما فاسدان لان الهتك فى التجرى لا يولد مفسدة حتى يصير سبباً للحكم بالحرمة بل هو قبيح لا غير وقبحه لا يسرى الى الخارج ومورد القبح العنوان الحاكى فلا يجتمع الواجب والحرام .

فنقول ان الهتك قبحه عقلى ومن الصفات الوجدانية ويكون بلحاظ اللاحظ والواقع غير مقلوب عن واقعه فما هو مركز الحسن هو الفعل الخارجى وما هو مركز القبح الوجدان الحاكى عن الخارج ولكن هذا عند شيخنا العراقى واما عندنا فالخارج فى كليهما ظرف السقوط وما هو مركز الحسن ايضا يكون بعنوانه الحاكى عن الخارج واما صورة التصادم وهى التهافت فى اللحاظ فقد قلنا ان الحسن والقبح الحاكيين عن الخارج وان لم يمكن الا انه يكون فى رتبتين ولا يكون من باب الاجتماع ومبنى صاحب الفصول (قده) بالكسر والانكسار فاسد قبيح التجرى لا يصير منشأ حكم ومصلحة الخارج لا تسرى الى العقل .

الوجه الثالث: للجواب عن اشكال اجتماع الحكيمين الضدين وتعرضنا لهذا الوجه يكون من باب التأسى بالاعلام والا فلا جدوى له فان صاحب الفصول (قده) قال بتراكم المصلحة والمفسدة وهذا لا يصلحه تعدد الرتبة ولذا ذهب الى حكم شأنى بين الواقعى والعقلى وحاصله ان التجرى يصير ذا أحكام خمسة فتارة يرجح مصلحة الواقع فتقدم وربما يرجح مصلحة التجرى فتقدم والرجحان تارة يكون بنحو يوجب الحكم بالوجوب وأخرى بالاستحباب والقبح ايضا تارة يكون بحيث يوجب الحرمة

وتارة الكراهة وتارة تتساويان فيصير التجرى عملاً مباحاً واعتقد ان هذا طريق حسن لرفع المحذور .

واشكل عليه الشيخ الانصارى (قده) ومن تبعه اولاً بأن عنوان التجرى لا يخلو اما ان يكون بنحو اللاقتضاء او بنحو الاقتضاء او بنحو العلية وبعبارة اخرى الاشياء القابلة للحكم تكون على ثلاثة انحاء. الاول ما يكون بنحو اللاقتضاء وبأدنى مقتضى يتأثر مثل المباحات فاذا رجح احد طرفيه بالحسن والقبح يقبل حكم الوجوب او الحرمة او الكراهة او الاستحباب . الثانى ما يكون مقتضياً للحسن والقبح بعنوانه الاولى ولكن لما يكون معنى الاقتضاء هو الوجود لولا المانع فبعنوان ثانوى يتغير حكمه مثل الكذب فى صورة المصلحة يصير ذا حسن والصدق فى مورد الفساد يصير ذا قبح . الثالث ما يكون بنحو العلية مثل الحسن فى الاحسان والقبح فى الظلم فانه مع انحفاظ عنوانه لا يمكن أن يصير متقلبا عن واقعه بحال من الاحوال .

ومختاره (قده) هو النحو الثالث اعنى التجرى يكون تمام العلة للقبح ولا يتغير عن واقعه بحال فلا وجه على ما قاله (قده) لقول صاحب الفصول بالاحكام الخمسة ولا يزال يجب ان يقول (قده) بالحرمة فى التجرى هذا .

ولكن فيه اشكال وهو ان الحسن والقبح تارة يلاحظ بالنسبة الى اللاحظ فمن رأى شيئاً اذا كان علة تامة للقبح لا يمكن أن يكون غيره مقدماً عليه وفيما نحن فيه لا يكون الخروج من رسوم العبودية من العنوانات المتغيرة بل يبقى فى كل حال ولكن لا يكون كلام صاحب الفصول فى هذا انما الكلام فى انه هل يمكن ان يكون مصلحة الواقع فى نظر الأمر فى احدهما مقدمة على الاخر مثل ما اذا اعتقد باجتهاد شخص وفقاهته ومع ذلك قتله تجريباً فبان انه سارق او بالعكس فهل يمكن تقديم مصلحة الواقع أم لا ونظر الأمر لاربط له باللاحظ فان كانت المصلحة فى احدهما اقوى يقدمها لامحالة ولكن اللاحظ يرى الفعل قبيحاً ولا يتغير عن القبح ابداً .

والحاصل الفرق بين نظر الامر بالشئ ونظر الفاعل واللاحظ واضح ولانقول ان الفعل الخارجى بالنسبة الى الفاعل ليس بقبيح بل يلاحظ بالنسبة الى الامر وما

قاله الفصول قده ايضاً يمكن ان يكون مراده ذلك نعم عبارة غير واضحة فى هذا المعنى .

وقد اشكل قده ثانياً بان ماقلتم من الاحكام الخمسة فى مقام انكشاف الواقع وانه ربما يكون حسناً فى الواقع مثل عدم قتل ابن المولى تجريباً من باب اعتقاد كونه عدوه لا يتم لان الحسن والقبح والثواب والعقاب يتصور اذا كان الفعل باختيار المكلف وهنا لا يمكن مدح العبد لعدم قتله ابن المولى لانه ما قصده ولم يكن باختياره بل اعتقد انه عدو ولم يقتله ولم يكن له التفات الى ان هذا ابن المولى وهذا واضح فساد .

وفيه ان الاشكال من جهة عدم كون العمل باختيار المكلف متين ولكن ما قاله صاحب الفصول هو ان الحفاظ ابن المولى فى نظره اولى واهم من عقاب العبد على تركه وكان فى الواقع هذا العمل ذا مصلحة وجوبية بحيث لو سئل المولى فى حين التجرى عن ان هذا العمل حرام ام لا ينادى بعدم الحرمة ويحكم بالوجوب وكان هو قده بصدد بيان رفع التصادم هذا . اما على ما قلناه من تعدد الرتبين فلانحتاج الى تفصيله ثم قال بانه ان صادف التجرى مع الواقع يتداخل العقابان للتجربى والمعصية فهذا الكلام منه لما كان ظاهر المناقضة لان التجربى يصدق اذا لم يكن العمل مصادفاً مع الواقع فاذا كان كذلك لا يكون تجريباً والمعصية تكون فى صورة مصادفة الواقع وهما ضدان ولا يجتمعان حتى يقال بالتداخل .

فقال الاعلام لانفهم كلامه ولكن ربما يمكن توجيه كلامه بأن نقول اذا كان العلم الاجمالي بجنس التكليف كافياً للفرد والشخص وقبلنا ذلك فنقول اذا شرب متجرماً ما يعنون انه خمر فبدا انه غضب فانه بالنسبة الى الخمر متجرى وبالنسبة الى الغضب عاص فان قلنا جنس المبعوضيه يكفى فهذا مثال للتداخل ولكن لا نقول به هنا لانه لا يكون لنا علم اجمالى فى المقام لانه يتصور فى صورة كونه قابلاً للتطبيق على احدهما وهنا العلم بالخمر يكون تفصيلياً والعلم بالغضب لا يكون ابداً فبين ان البيان لا يكون للغضب لا بالخصوصية ولا بالاشتراك .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الفعل بعنوانه الواقعى يكون مصعب الامر او النهى لاغير وان التجرى قبيح لاحكم له شرعاً .

الاشكال الثانى على المسلك المختار (وهو القبح الفعلى والفاعلى فى التجرى) هو ان الفعل المتجرى به خارج عن تحت الالتفات لان الخارج على الفرض لا يكون مصادفته مع القطع باختيار الفاعل بل المصادفة وعدمها فى من شرب المايح يكون بدون اختياره فكيف يعاقب على ما لا اختيار له فيه ولا يمكن الثواب والعقاب على ما لا الالتفات به والمتجرى ان خوطب بأنه يا ايها المتجرى لاتفعل كذا يعلم انه متجرى وترك العمل وهذا نظير الاشكال فى باب الصلوة عند التمسك بحديث لاتعاد للناسى لجزء من الاجزاء فانه ان خوطب بأنه يا ايها الناسى لا يجب عليك هذا الجزء مثلاً يعلم انه ناس ويتذكره فكيف المحيىص عنه وهو حاصل اشكال المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية .

واما فى حاشيته على رسائل الشيخ فكلامه ذا وجهين :

الاول : ان جرم شرب المايح يكون خارجاً عن الاختيار وما صدر عن الالتفات لا يقصد وهو شرب الماء مثلاً وما قصد من شرب الخمر لم يقع فانه تصور انه خمر فاشتاقت الى شربه فمال اليه ولم يصل الى ما تصوره اولا وعشقه وبلغ الى ما لعشق له به اصلاً فالفعل الصادر عن المتجرى خارج عن الاختيار جداً .

والثانى : لو فرض انه بما هو شرب مايح لا يكون قبيحاً بعنوان التجرى يصير قبيحاً فهذا العنوان لا يكون قابلاً للتصور واعتقاد ما هو المبعوض لا يصادف الواقع ولا يكون بالاختيار وكان عنوان المبعوض صدر ممن هو كالمغمى عليه .
والجواب اما عن الوجه الاول من اشكاله قده فربما يجاب كما عن العراقى قده بان الفعل الصادر الجامع بين الفردين يكون تحت الاختيار والارادة وهذا يكفى فشارب المايح اللذى يكون جامعاً بين الخمر والماء اوجد شرب المايح اللذى قصده ولكن اشبهه فى تطبيقه على الخمر كما يقول به الفقهاء فى موارد من انه يكون من الاشتباه فى التطبيق كما فى باب نية صلوة الظهر مقام العصر مثلاً اشتباهاً

غاية الامر اراد شرب الخمر من الاول والتفت في ضمنه بشرب المايح ومن المعلوم ان الجامع يتحقق في ضمن الفرد فقصده شرب مايح مطلق وكان في ضمن شرب الخمر والحاصل ان الطبيعي كان مورد الارادة وهو يوجد في كل الوجودات مع الافراد .

وهذا الجواب لاوجه له لان الفرد حصة من الطبيعي موجود والحصة التي عشقها هي الحصة في ضمن الخمر لا مطلق الحصة ولا عشق له بما وجد اصلا والطبيعي يكون مثل الاباء مع الابناء لا مثل اب واحد مع الاولاد فلا يشتهه عليك ان الفاعل اما ان يكون فاعلا بالارادة او بالقصر او بالطبع والاول مثل من يريد شيئاً فيفعله بالاختيار . والثاني مثل تحريك الحجر الى الهواء بحركة قسرية . والثالث مثل البرودة للماء والنور للشمس وميل الاجسام الى المركز . والمتجري لا يكون فاعلا بالطبع ولا بالقصر فلا محالة يكون فاعلا بالارادة فما صدر الفعل عن غير التفات غاية الامر اشتبه في تطبيق المورد على المقصود كما عن بعض الاعيان .

واما عن الوجه الثاني (١) من كلامه وهو ما عليه غيره ايضاً هو ان يقال العقوبة والمثوبة وان كانت على فعل اختياري والعنوان المشترك هذا وهو الطغيان على المولى يكون بالاختيار معصية كان او تجريباً وبالعمل صار طاغياً الا انه اشتبه في التطبيق وتخيل انه يكون من جهة المعصية فبان له التجري والظلم والتهتك قابلان للتصور بالوجدان والخطا في التطبيق لا اشكل فيه ولا يقال ان التهتك يدور مدار امر لا يكون في التجري وهو العلم بالموضوع فان الجاهل لا يكون مهتكا والمتجري والجاهل سواء ولا يمكن ان يكون شبيه العلم علماً ولذا من لا يعلم بالخمرية لا يهتك بشربه .

وبعبارة واضحة الوجود الواقعي في الخمر يكون جزء الموضوع اي الخمر المعلوم حرام شربه واذا شربه كان مهتكا وبعبارة ثالثة الخمر الواقعي اما لا دخل

(١) اقول فرق مد ظله بين التقريبين للجواب تارة ببيان العنوان الاشتراكي وتارة ببيان الاشتباه في التطبيق في الدورة الثانية من بحثه ولكن هما واحد بتقريبين.

له فى الحكم اصلاً واما ان يكون تمام الموضوع او جزئه والقول بعدم الدخل وكونه تمام الموضوع فاسدان فتعين كونه جزء الموضوع .
وهذا الاشكال والتوهم لا وجه له بل فاسد لان الوجود الواقعى لا يكون جزء الموضوع ولا تمامه و عدم الاعتناء بالمولى تجريباً او معصية لادخل له بالعلم والجهل ولا يكون مربوطاً بالاثر الواقعى وايضاً لا يكون باعتبار المفسدة والمصلحة فعدم الاعتناء باب والمبغوضية باب آخر فتحصل ان التجرى يكون قابلاً للالتفات والفعل صدر عنه وعن ارادة ففعل المتجرى قبيح واشكال التضاد وعدم الالتفات غير وجهيه . والحاصل ان الطغيان على المولى صادق فى التجرى وفى صورة المصادفة والعبد على اى تقدير يكون طاغياً والتطبيق لا اثر له فى هذا العنوان حتى يكون الاشتباه فيه مؤثراً .

الاشكال الثالث على المسلك المختار وهو ان التجرى اذا كسان قبيحاً عقلاً ومستلزماً للعقاب فيجب ان يكون فى المعصية عقابان فلما لم يكن تعدد العقاب فى البين فنعلم عدمه على التجرى وعدم قبحه . بيان ذلك ان الواقع فى عمل يكون مبغوضاً للمولى فمن شرع فى مقدمات الحرام شرع فيما هو المبغوض ولكن اذا لم يأت بالحرام اعنى ذا المقدمة فلا يقال بحرمة المقدمات وعلى فرض الايصال الى ذى المقدمة فلا يقال بعقابين عقاب عليها وعقاب على ذبيها مع انه اقبح من التجرى والطغيان فيه يكون اشد من الطغيان فى المقدمات .

وفيه ان المقدمة وذاها يكونان مستمرين وبمنزلة الفعل الواحد فلا تعدد فى الفعل ولا تعدد فى المعصية فلا يكون لهما عقابان والمعصية ايضا اذا كان التجرى فيها ونفس الواقع مستمرين ويكون الواقع فى الخارج فعل واحد فلا نقول بتعدد العقاب واما اذا فصل بين الواقع والطغيان فالعقاب على الطغيان لاربط له به .

المسلك الثانى

من البحث الكلامى يكون للشيخ مرتضى الانصارى (قده) فانه يقول ان فعل

المتجرى لاقبح له فعلا ولا فاعلا والعقل يحكم بان المتجرى يكون خبيث السريرة
واما حكمه باستحقاق العقوبة له فلا وهذا يكون مقابلا لما ذهبنا اليه من قبح الفعل
والفاعل كليهما .

ومحصل ما ذكره فى الفرائد ان الادلة التى يمكن ان يستدل بها لاثبات قبح
فعل المتجرى امور كلها ناقصة . الاول دعوى الاتفاق والاجماع فى كثير من فتاوى
الفقهاء على ان الطان بضيق الوقت اذا تأخر الصلوة فأنكشف عدم الضيق عصى سيده
ولا يكون العصيان الاللتجرى لانه ما فعل قبيحاً الا من جهته وايضا يدعون الاجماع
على ان سلوك طريق خطرى ولو لم يكن كذلك بظن الخطر حرام ولا يكون المحرمة
الا من جهة التجرى .

فاجاب (قده) عن هذا الامر بان الاجماع الذى ادعيتم لا يكون محصلا والمنقول
منه غير سديد والمسئلة ايضاً اختلافية على ان الكلام فى المسئلة الكلامية والاجماع
لا يكون كاشفاً من حكم العقل وفتوى الفقهاء والاجماع يثبت المسئلة الفقهية على
فرض التمامية فان العمل يمكن ان يكون قبيحاً ولا يكون للشارع حكم على طبقه
والوجوب والمحرمة الشرعيتين لا يلازم القبح العقلى انتهى .

وهذا الكلام منه (قده) متين وان كان مخالفاً لما ذهبنا اليه .

الثانى: بناء العقلاء على تقبيح المتجرى واجاب (قده) عنه بان التقبيح لا يعلم
انه يكون من جهة سوء السريرة او للفعل والظاهر كونه للاول .

الثالث: استقلال العقل بان التجرى قبيح وفعل المتجرى به ايضاً قبيح والفاعل
قبيح لانه فعل فعلا قبيحاً ورده بانه لو سلم حكم العقل لانسلم كونه لنفس الفعل بل
لانه يكون كاشفاً عن سوء السريرة .

الرابع : وهو الاستدلال الفنى بان الشخصين اذا اعتددا ان المايعين خميران
فصادف اعتقاد احدهما للواقع ولم يصادف الاخر فاحدهما شرب الخمر والاخر شرب
الماء فى الواقع فعلى هذا الفرض لا يكون التصورات العقلية خارجة عن اربعة
عقابها او عدم عقابها او عقاب من صادف قطعه الواقع او بالعكس والقول بعقابها

معاً هو المطلوب وعدم عقابهما كان باطلاً بالذات لانه يلزم منه عدم العقاب على المعاصى وعقاب المتجرى دون العاصى ايضاً باطل وعقاب العاصى دون المتجرى يكون خلاف ما حكم به العقل فلا فرق بينهما لان من صادف قطعه الواقع يكون هو العاصى ومن لم يصادف يكون هو المتجرى والمصادفة وعدمها لا تكون بايديهما وما يكون خارجاً عن الاختيار كيف يكون سبباً للعقاب وعدمه .

فأجاب (قده) عنه بأنه نختار عقاب العاصى دون المتجرى من الاحتمالات الاربعة وما قلت من مصادفة الواقع وعدمه لا وجه له بل منشأ العقاب فى العاصى يكون هو التفاته بالعنوان وعدم عقاب المتجرى يكون لاجل عدم التفاته الى عنوان التجرى فحيث لا يكون بالاختيار لا يعاقب عليه هذا كلامه رفع مقامه .

وفيه انه ما قال من سوء السريرة فقط من الدليل العقلى لاوجه له فان المتجرى لا يعاقب بسوء السريرة فقط بل لانه جزم وعزم وأظهر العمل على وفقه ولعل مراده قده ان القبح العقلى المستتب لحكم شرعى لا يكون فى البين وهو موافق لما قلناه ولكن عبارته مشوشة وظاهرة بأنه يكون سوء السريرة فقط ولا قبح فيه هذا ما فى جوابه عن الاستدلال العقلى .

واما جوابه (قده) عن البرهان الفنى فلا يكون تاماً وان كان البرهان غير صحيح لانه اجاب من جهة الاختيار فى العاصى وعدمه فى المتجرى ولقد أجبنا عن ذلك بأن الفعل الصادر عن المتجرى يكون فعلاً اختيارياً لا قسرياً ولا طبعياً ولكن الخطاء يكون فى التطبيق فجوابه ليس بصحيح .

ثم لنا ايراد على الشيخ (قده) وهو انه قال بحسن الاحتياط والانقياد ولو لم يكن العمل مطابقاً للواقع فهذا العمل الذى صار بالاحتياط حسناً مع عدم الحسن الواقعى له فكيف لا يصير التجرى سبباً لقبح العمل ولو لم يكن فى الواقع قبيحاً ولا تتوهم ان حسن الاحتياط يكون من باب التفضل لانه (قده) صرح بأنه يكون للانقياد .

المسلك الثالث

للميرزا النائيى (قده) وحاصل كلامه هو ان العقل مستقل بأن المتجرى صدر منه فعل قبيح فخرج به عن رسوم العبودية ويكون طاغياً ولكن لا يكون القبح للفعل بل للفاعل وماهو المناط هو اعتقاد المتجرى فان الجاهل لا يعاقب ولو كان الواقع قبيحاً فالواقع لا يدخل له فى الحسن والقبح بل الاعتقاد ومدار الطغيان يكون التصور فحاصل الكلام انه (قده) قال : للفعل حيثان حيثية الصدور عن الفاعل وحيثية نفسه فبالاولى قبيح وبالثانية لا قبح فيه .

وبعبارة اخرى ان الفعل له جهتان الابدادية والوجودية والاصدارية والصدورية فمن جهة الابداد والاصدار قبيح ومن جهة الوجود والصدور ليس بقبيح فالفعل صار ذا وجهين فالجهة الفاعلية قبيحة والفعلية حسنة .

ويرد عليه ان الابداد والوجود لا ينفكان ولا تفكيك من حيث الابداد والوجود وهذا الكلام منه بعيد لانه من أهل فن الفلسفة هذا أولاً وثانياً على فرض عدم الاضافة الاشرافية يكون الانتساب اعتبارياً فالفعل الخارجى مع ذلك كله حيث الاعتبارى القبيح فيه وهو عنوان الهتك جاء قبحه من قبل الفعل او من الاضافة فان كان عنوان الهتك من جهة الاضافة فقبيح ومن قبل الفعل ايضاً قبيح والاضافة بين الفعل والفاعل يصير الفعل قبيحاً فلم ينفك احدهما عن الاخر .

ولكن التحقيق ان الشيخ والميرزا وقعا فى الاشكال من جهة اجتماع الضدين وقدمر فى المسلك المختار ان الكلام لا يكون فى الحسن والقبح ويكون فى المصلحة والقبح فرمى الجمرة يكون ذا مصلحة ولا يكون فى نظر العقلاء حسناً والمصلحة الكامنة صارت سبباً للامر ولا ربط له بالحسن والقبح العقلانى والتجرى والطغيان لا يصيران منشأين للحكم فذات صلوة الجمعة تكون ذات مصلحة لا تسرى الى الوجدان والوجدان يكون فيه القبح ولا يسرى الى الخارج فعنوان الهتك لا يسرى الى الخارج ومصلحة الذات لا تسرى الى الوجدان .

نعم الذات التى هى ذات مصلحة تكون قبل الامر وما يكون قبيحاً يكون فى رتبة بعد الامر ولاربط له بالمصلحة .

كلام الخراسانى (قده) فى قبح الفاعلى لا الفعلى

ومحصل مرامه فى الباب هو ان عنوان الهتك قائم على العزم والارادة ففى مورد التجرى والعصيان يكون على منوال واحد فاذا عزمت على المعصية او التجرى يكون طغياناً وهو قبيح عقلاً بدون سراية القبح والمفسدة الى الخارج فى ما كان تجريباً فنفس الفعل ان كانت قبيحة تكون ذات مفسدة والا فالعزم لا يولد المفسدة ولذا قال ان ماهو القبيح يكون هو الطغيان والفعل باق على ماهو عليه ويستدل فى الكفاية بأمرين :

الاول: هو ان التجرى هو القطع بحرام مع عدم مصادفته لنهى المولى والواقع والمعصية هى القطع بالحرام مع مصادفته لنهيه ولا يمكن أن يكون المصالح والمفاسد النفس الامرية سبباً لانقلاب الواقعات عما هى عليها فالواقع ان كان شرب خمر فذا مفسدة وان كان شرب ماء فيكون ذا مصلحة وعنوان الهتك فيهما موجود .

والحاصل انه لا ينكر ان العناوين الثانوية تكون سبباً للقبح تارة ولكن يقول ان مركز القبح يكون هو العزم وليس القطع الا طريقاً الى الواقع .

الثانى : على فرض ايجاد القطع شيئاً ايضاً فالحسن والقبح يكونان من الافعال الاختيارية ولو كان عنوان القطع مولداً لالتفات للفاعل به ولا يكون اختيارياً للفاعل فلا يصدق الحسن والقبح للفعل الغير الاختيارى لكون القطع مغفولاً وفانياً فى المقطوع فالتجربى له قبح فاعلى دون الفعلى فان قلت ان مقطوع الخمرية ان لم يكن الملتفت اليه فالعزم ايضاً غير اختيارى لخروج الواقع عن اختيارنا لعزم عليه فنقول ان مبادئ الارادة بعضها يكون تحت الاختيار فمن التفت الى المضار والمنافع

مكنه المنع من الارادة وله (قده) كلام آخر لافائدة فى ذكره .

وفى كلامه موارد من النظر :

الاول : انه قال العزم على العصيان يكون في المعصية والتجري كليهما وما صار معضلاً للميرزا والشيخ (قدهما) الجئه الى هذا القول فنقول العرف الحاكم بعقله هل يحكم ان القبيح هو العزم ام العزم مع الاظهار والحق ان ما يكون هتكاً يكون هو الثاني والعزم مع الفعل يكون طغياناً والعزم بلا اظهار لا يكون قبيحاً فالفعل يكون قبيحاً والانتقياد الى امر يكون ذا مقدمة ايضاً يكون كذلك فالشروع في المقدمة يكون شروعاً في الانتقياد والشروع في العزم يكون شروعاً في الفعل القبيح وهذا مطابق للعرف وايضاً نقول ان القطع لا يتقلب عما هو عليه وهذا صحيح ولكن ماهو من العناوين المولدة يكون هو الطغيان والهتك ونحن قلنا ان الهتك يكون في سلسلة المعلومات ولا يكون مولداً للمفسدة فالعنوان يكون مملوا من القبح ولكن لا يسرى الى الخارج .

والاستدلال الثاني له (قده) وهو فرض المولدية يكون في صورة الالتفات ولا يكون الصدور اختيارياً فنقول قد مر ان الفعل صدر عن اختيار وعنوان القطع لو كان غير اختياري لاشكال فيه مع انه عين الالتفات وهو بما انه ظلم يكون محل الالتفات .

وما قاله من الشبهة في اختيارية العزم ايضاً وان بعض المبادئ يكون اختيارياً فنقول بياناً له في الجواب ان الانسان يكون فيه الطبيعة فمن رأى الكمثرى يعشقها ويريدها فالرؤية لو ازمها تكون غير اختيارية ولكن جعل الشارع فيكم سلطان الاختيار فاذا جاء الشوق بلا اختيار يمنع الغير الاختياري من التأثير فاذا جاء العزم القطعي ايضاً يمكنه المنع فنقول ان الوجدان حاكم بأن الاختيار والارادة يمكن منعه بسلطان الاختيار ولانقول ان الارادة تكون بالارادة حتى يتسلسل وما في ذهنكم ان الارادة هي ما يكون بعده العمل يكون في صورة عدم سلطان الاختيار .

واما الجواب الثاني في الكفاية من ارجاعه الى الذاتيات فذره في سنبله .

الى هنا قد تم الجهة الكلامية في التجري .

الجهة الثانية فى البحث الاصولى

وهو انه هل يكون عنوان التجرى بعد اختيار القبح موجبا لتحقق الحرمة وانه كان سببا للمفسدة فكان حراما شرعا اولم يكن سببا لها فلم يكن كذلك وبتقرير آخر هل عنوان التجرى بواسطة تطبيق عنوان الهتك يكون منشأ لحكم تكليفى مستقل أم لا فان قلنا بايجاد المفسدة فى التعلق فيكون قبيحا عقلا وحراما شرعا والا فلا. وجهان عند الاعلام.

والتحقيق ان التجرى لا يوجد للمفسدة حتى يصير سببا للحرمة لامور :

الاول : انه لا ينكر ان العناوين الثانوية تارة توافق العنوان الاولى فيؤكدده وتارة تكون مخالفة فينقلب الواقع فالخمر بالعنوان الثانوى لاجل المعالجة ينقلب حرمة ومثل السلام على المؤمن وان كان مستحبا بالعنوان الاولى ولكن بالعنوان الثانوى وهو لزوم هتك العالم المجتهد من تركه يصير واجبا فمناطق العنوان الاولى أكد بالثانوى الا ان عنوان التجرى لا يكون مولد مصلحة ومفسدة فى المتعلق والسر فيه ان العنوان الاولى والثانوى تارة يكون من الطبايع الكامنة وأخرى من العوارض فمثل شرب الخمر يكون ذا مفسدة بالعنوان الاولى فاذا انحصر معالجة المريض به يكون فيه المصلحة وهى أيضا كسامنة فيه وانه بالاثر الذاتى يكون موجدا لهذه المصلحة ففى هذه الموارد لا نتحاشى عن الانقلاب والتأكيد وتارة يكون العنوان عنوانا عارضا لاربط له بواقع الشىء مثل ان القيام فى مورد خاص يكون تعظيما والجلوس عند مورد يكون توهينا والتوهين والتعظيم لا يكونان فى جرم القيام والقعود وهما من العناوين القصدية فلاحظ العناوين الثانوية التى تكون فى الادوية التى تكون فى ذاتها .

والحاصل ان العناوين تارة تكون من العوارض لامر خارجى وتارة تكون قائمة باعتبار المعبر فبعد تصديق هذه الضابطة ففى باب التجرى والانقياد لا يولد هذه العناوين شيئا من المصلحة والمفسدة فى المتعلق فعنوان مقطوعة الحرمة فى

الخمير لا يوجب انقلابه عن واقعه والمقطوعة تكون من العوارض في افق الذهن و القطع لما يحتاج الى متعلق يتعلق بهذا ولا يكون من قبيل ماء العنب الموجب للنشاط في ذاته و عنوان الجرئة والهتك والظلم يكون في رتبة متأخرة عن الذات فعلى المختار من أن التجري هتك فالهتك لا يكون مولد مفسدة في ذات الماء المقطوع خمريته والتوهين في الجلوس عند لزوم القيام لعالم لا يؤثر شيئا فيه ولذا ترى عدم خارج لبعض متعلقات القطع مثل ما اذا تعلق بوجود اسد في الدار فظهر خلافه .

فنقول مع القول بأن العناوين الثانوية توجد مصلحة لكن لافى كل حال فلا يصير بعض العناوين موجبا لمفسدة في المتعلق حتى يكون حراما . فالحاصل انه لا يوجد مفسدة فلا يستتبع حكما شرعيا هذا اولا .

وثانيا : لو كان العنوان مولدا لمفسدة فلا يوجب كل عنوان النهى الشرعي لان النهى يجب أن يكون متعلقه خارجا وملفتا اليه و عنوان القطع يكون مغفولا عنه و القاطع يرى الواقع ولا يرى قطعه والتجري يجب أن يكون في كل الموارد سببا للحرمة بكل الخطابات بأن يقال ايها القاطع او المهتك او الظالم لاتفعل كذا .

وبعبارة واضحة لو سلم ايجاد المفسدة فمن الشايح بينهم ان الخطابات الشرعية تتعلق بما يكون ملتفتا اليه فلا يجب الصوم المغفول عنه مثلا . نعم يمكن الخطاب بعنوان الهتك لانه لا يكون مغفولا عنه .

قال النائيني (قده) ان القطع يمكن أن يكون متعلق الخطاب ولذا يصير تارة تمام الموضوع وأخرى جزئه وهو حاضر عند القاطع قبل الخطاب فيتوجه اليه فالخمير بعنوان القطع به يمكن النهى عنه فيه ان حضور القطع عند القاطع لاشبهة فيه ففي القطع الجزء الموضوعي يكون عنوان المقطوع مولد المصلحة فحضوره عند القاطع لا يكفى والقطع الطريقي الجزء الموضوعي مثل ما اذا قيل اذا قطعت بغصيبة شيء فهو حرام يكون الحكم على عنوان الغصب لا القطع .

وثالثا : لو سلم كون عنوان التجرى مولد مفسدة والالتفات اليه ممكن ولكن هذه العناوين المتأخرة عن النهى الشرعى ولا تكون سببا له كما ان الاطاعة والعصيان ايضا بعد رتبة الامر او النهى وفى رتبة الامتثال فان النهى عن شرب الخمر يكون قبل شربه فاذا شربه بعده يكون عاصيا وهكذا اتيان الصلاة مثلا بعد الامر بها فلولا الامر لامعنى للاطاعة ولولا النهى لامعنى للعصيان .

وبعبارة واضحة بعد الاعتقاد بأن ماء الرمان وصيرورته سببا للمفسدة لا يمكن للشرع ان يقول لانتشرب هذا المايح الذى صار ذا مفسدة لانه يلزم التسلسل اوللغوية لان التجرى ان كان أثره اتيان خطاب لا تشرب فانه اما أن يشرب أولا فان عصى فيكون نهى آخر وهكذا وان اطاع ولم يشرب فيكون واجبا .

وبعبارة اوضح لو كان عنوان التجرى منشأ للتكليف لا اختصاص بالتجى الاول فكلما عصى النهى يجىء نهى آخر وهكذا يتسلسل .

وبعبارة ثالثة بعد القطع بالخمرية واليقين بالنهى فاما أن يؤثر الاول أولا فان أثر فهو والا فيصير الثانى ايضا لغوا لان الأمر اذا رأى العصيان لا يمكنه النهى على من لا يسمع نهيه .

فتحصل ان التجرى لا يكون قابلا لجعل الحكم عليه ومن هنا ظهر انه لاوجه بعد حسن الاطاعة وقبح التجرى لما يقال من انه لا حاجة لتوليد المصلحة والمفسدة فبعض الاحكام يكون على المستقلات العقلية وبالملازمة بين حكم الشرع والعقل يحكم الشرع بها فالعقل يستقل بقبح التجرى فتكون الحرمة ثابتة بالملازمة ولاوجه لاتعاب النفس لايجاد المفسدة .

ومما قلنا ظهر ان هذا لا يصح اما للتسلسل اوللغوية فان استقل العقل بوجود اطاعة أمر الصلاة فاذا جاء حكم آخر باطاعة الامر ثانياً فالامر الثانى أيضاً يكون العقل مستقلا باطاعته وهكذا فيتسلسل وان لم يكف الاول للبعث لاوجه للامر ثانياً ولذا قيل لو كان أمر مثل اطيعوا الله فى مورد حكم العقل فيكون ارشاديا محضا ولا يمكن ان يكون تعبديا .

ثم لا يخفى ان ما ذكر من البحث الاصولي لا اختصاص له بما اخترناه بل يجيب على مسلك الخراساني والميرزا (قدهما) دون الشيخ لان القبح عندنا فعلى وعندهما فاعلى وعند الشيخ (قده) ليس لنا قبح عقلى أصلاً .

الجهة الثانية في البحث الفقهي وهو ان التجري هل يكون حراماً أم لا ومما ذكرنا في البحث الاصولي ظهر ان التجري لا يكون قابلاً لجعل حكم تكليفي في مورده لان الملازمة لا تكون قابلة للاثبات لانه يكون في سلسلة المعلول وعلى فرضها لا تكون قابلة لاستتباع الحكم فلا يبقى مقام للبحث عن الحكم الفقهي .

وينبغي التنبيه على امور

الاول : لافرق في التجري بين الحكم المقطوع في الاسلام وبين ما يكون ثابتاً بالاصول والامارات فالمتخلف عن الاصول والامارات ايضاً يصير متجرباً سواء كانت الاصول من الاصول المحرزة مثل الاستصحاب أو غيرها مثل البرائة أو الاصول العدمية أو غيرها والسر في جميع ذلك هو ان المناط في التجري يكون الخروج من رسوم العبودية .

وبتقرير آخر ان التجري يتحقق ان قامت اماره معتبرة على موضوع ذي أثر شرعي مثل شهادة العدلين كما يتحقق بالقطع وان لم يكن مثل القطع لان الشارع جعل الامارة حجة ودليل اعتبارها يكون قطعياً لانه لا يمكن أن يكون ظنياً لانه يتسلسل وايضاً يكون مثل الامارة والقطع الاصول المحرزة فمثل الخمر المتيقن الخمرية في السابق يستصحب خمريته ويجب الاجتناب عنه وكذا الاصول الغير المحرزة مثل قاعدة الطهارة عند عدم العلم بالحالة السابقة لان دليلها يكون قطعياً والسر في الجميع واحد فكما ان مخالفة القطع يوجب الطغيان كذلك الامارات والاصول تكون طرقاً مجعولة ووظائف مقررة للشاك توجب مخالفتها على المولى والاصول تكون حجة عند رجاء الواقع ومع عدمه .

ومع الاحتمال فمخالفة السنة على ثلاثة انحاء : الاول : اتيان العمل ولو كان

الواقع كذلك . والثاني : عدم الاعتناء بالمصادفة وعدمها . والثالث : ان يشرب الخمر مثلاً ولو برجاء عدم كون المايح خمراً وهذا أيضاً طغيان غاية الامر يكون أخف محذوراً من الصورتين الاوليين وتكون هذه الصورة بعقيدتنا تجريباً لان التجري يصدق على ما قام عليه الحجة في ظرف الشك فبعد عدم الاعتناء بدليل المولى يكون طغياناً .

وبعبارة واضحة : الامارة مفادها لقاء الظان احتمال الخلاف وكذلك الاصول فالشارع قال لنا مثلاً ان احتمال الخلاف واجعلها كالقطع .

ثم انه ربما يشكل كما عس النائيني بأن الصورة الثالثة لا تكون تجريباً في الامارات والاصول لان التجري هو عدم المصادفة مع الواقع فاذا احتمل ان لا يكون خمراً فما شرب الخمر والامارات تكون حجة من باب الطريقة على ما هو التحقيق فوجهها عامل معاملة اليقين مع الظن ولا مصلحة في اخبار العادل بل المصلحة تكون في الواقع فان كان له واقع فهو والا يكون لغواً .

و بعبارة اخرى ان الله تعالى يوصل الاحكام بطريقتين : الاول : الاسماع والخطاب وبعد احتمال عدم الوصول يجعل الامارة فلماذا يقول المستشكل ان الشارب برجاء عدم الخمرية لا مخالفة له لان الواقع لا يكون في التجري واما من باب جعل الامارة حجة فلا اشكال لان الامر الواقعي لا يكون ولا تكون الامارة مصادفة للواقع وفرض انها تكون حجة لكشفها عن الواقع هذا في الامارات .

اما الاصول المحرزة فهي مثل الامارات في الحجية والقاء احتمال الخلاف ودليل اعتباره يكون ايضاً طريقاً فما قلنا في الامارات نقول هنا ايضاً والاضعف منهما الاصول الغير المحرزة وهذا الاشكال يكون منشأ أصل جعل الامارات والاصول ويكون من باب الشبهة المصدقية للحجة لان الامارة والاصل المحرز وغيره اذا شك كذلك فيها فلعلها لا تكون حجة لان كل مورد تكون الشبهة في المصادفة فتكون الشبهة في الحجية .

والجواب عنه في محله بوجوه : الاول ان الفرق بين احتمال التكليف المنجز

وغيره موجود ففي الاول يحكم العقل بالاشتغال وفي الثاني بالبرائة والفرق واضح وما نحن فيه قامت الامارة على الواقع فان كان واقع في البيسن يكون الامارات والاصول بياناً فما هو وظيفة المولى ان صادف الواقع يكون بياناً وبعد المصادفة وتامة البيان يعاقب العبد عند المحاجة والمؤمن لا يكون هنا لامن جهة العقل ولا الشرع والنكته في ذلك ان جميع الطرق ان خالف الواقع يكون طغياناً عند عدم الانزجار فمهما لا تكون البرائة الشرعية ولا العقلية يستحق العقاب فلا فرق بين القطع وسائر الطرق نعم ان كانت حجية الامارات من باب السببية فيحصل التجري بنفس مخالفته .

والحاصل ان الحكم التكليفي الذي يتجرى العبد بالنسبة اليه اما ان يكون من ما ثبت بالقطع او بالظن او بالاحتمال اما الذي ثبت بالقطع فلا شبهة في صدق التجري بالنسبة اليه اذا لم يصادف الواقع واما الذي ثبت بالظن فهو ايضاً يكون مثل الذي ثبت بالقطع في اثبات التكليف سواء في ذلك الاصول والامارات فان مخالفته يكون مخالفة للحكم الشرعي وانه على تقدير المصادفة مع الواقع حجة ولو كان طريقاً الى الواقع .

وقد زعم شيخنا الاستاذ العراقي (قده) في هذا المقام عدم صدق التجري اذا اتى بنية عدم الاصابة الى الواقع مستدلاً بان الامارات حجة من باب انها طريق الى الواقع وكذلك الاصول ولولا الواقع فيكون العمل على طبقها لغواً فاذا لم يصب الواقع واقعاً وقد تبين ان ما قامت البينة على انه خمر ما كان بخمر وشربه بنية كونه غيره فلم يفعل قبيحاً فلا يصدق التجري على المولى .

وفيه ان الامارات في كل الموارد يحتمل ان يكون غير مصادفة للواقع وكل مورد يكون من الشبهة المصدقية بالنسبة الى الاصابة وعدها ولكن يكون بيانيتها على فرض الاصابة الى الواقع تماماً فكل مورد قامت الامارة على حكم او موضوع لا يجوز مخالفتها فمن خالفها ولو بنية عدم الاصابة الى الواقع يكون متجرباً كمن شرب مقطوع الخمرية بنية عدم الاصابة وهذا القدر لا يكفي في رفع التجري .

واما ما لم تقم الامارة على اثباته ولا يكون مقطوعاً بل يكون صرف احتمال الحكم مثل احتمال الحرمة الذاتية لصلوة الحائض فهل يكون اتيانه برجاء عدم الحرمة كافياً في عدم كونه تجريباً ام لا فيه خلاف : فعن الشيخ العراقي (قده) هنا ايضاً عدم صدق التجري لعدم وجود تكليف منجز في البين حتى يكون مخالفته مخالفة المولى والتجري عليه ولكن يمكن ان يقال ان الواقعة ربما يكون من موارد الشبهة التي لايشمله البرائة (١) النقلية لانصراف دليله عنه ولا العقلية وهو قبح العقاب بلا بيان من باب الانصراف ايضاً كما في الموارد التي يكون الفحص مما يستقر به الشك مثل من كان نائماً فشك في دخول الصبح بحيث لو فتح عينيه زال شكه فانه يجب عليه فتح العين لاستصحاب بقاء الليل ومثل من كان في بيته يعمل خمرأفشك في مايع انه خمر ام لا فانه يجب عليه الفحص ولا يكون في حقه البرائة عن كونه خمرأ لكونه شبهة بدوية وبالفحص يزول شكه وربما لا يكون المورد مورد الاحتياط ايضاً مثل احتمال كون الصلوة لمن اشتبه عليه الامر ولا يدري ان الدم حيض ام لا حراماً ذاتياً من باب انه يكون كذلك بالنسبة الى الحائض فانه مع احتمال كون الحرمة ذاتية لا يكون وظيفتها الاحتياط لانه يكون امره دائراً بين كون الصلوة حراماً ذاتياً او كونه واجباً مسن باب عدم كونها حائضاً ولا يكون لها اجراء البرائة عن الحرمة الذاتية للعلم الاجمالي بانه اما يكون كذلك او يكون واجباً فعليها اقدمه على العمل بدون الفحص يكون تجريباً على المولى لعدم وجود المؤمن لاقدامه على العمل . ثم انه في الصورتين من الثلاثة وهما صورة كون الحكم مظنوناً او محتملاً اما ان يأتي برجاء عدم الاصابة الى الواقع او برجاء اصابته او لا يكون بصددهما

(١) اقول لا يمكن ان تكون الواقعة بدون حكم من الاحكام فانه في مورد انصراف الدليل يكون حكمه وجوب الفحص اذا احتمل الحرمة وفي مثل احتمال الحرمة الذاتية في الحائض للصلوة اذا كانت المرأة اشتباهها في كون الدم حيضاً او استحاضة فحيث يكون امرها دائراً بين المحذورين فلها التخيير بين الفعل والترك.

فالاول مثل من يكون من رفقائه وله عرق دينى يشرب الخمر ولكن يرجو عدم كونه خمراً والثانى كمن يكرن خماراً ويريد ان يشرب الخمر واقماً لترتب آثاره واما صورة كون الحكم والموضوع مقطوعاً بهما فلا يتصور رجاء عدم الاصابة (١) لعدم احتمال ذلك مع الكشف القطعى وعلى اى تقدير يكون التجرى صادقاً الا ان من يأتى برجاء عدم الاصابة يكون اقل محذوراً من غيره واقرب الى المولى .

فى ثمرة بحث التجرى

ثم ان ثمرة البحث عن التجرى تظهر فى العبادات ولكن تختلف حسب اختلاف المبانى فان كان المبنى مبنى الشيخ الانصارى (قده) القائل بعدم قبح فعلى ولا فاعلى للعمل بل هو يكون سوء السريرة فقط مع انه قائل بان الانقياد حسن وهو تفصيل بلا وجه فانه لو كان هذا حسناً يكون ذلك قبيحاً فلا يضر بالعبادة كما فى الصلوة فى الدار المغصوبة اذا ظهر انها كان ملكه فالفاعل فاعل قبيح النفس ولا يربط لسوء السريرة مع حسن الفعل بالعمل فانه يكون فى نفسه مباحاً .

واما ان كان المبنى ما هو المختار من ان الفعل المتجرى به يكون قبيحاً والفاعل يكون قبيحاً لقبح فعله فلا شبهة فى أنه على فرض عدم جواز اجتماع الامر والنهى كما هو التحقيق لانصح العبادة لان قصد القرية لا يتمشى ممن يرى نفسه عاصياً وطاغياً على المولى .

نعم على مسلك القائل بجواز الاجتماع لاثمرة للقول بقبح التجرى وحرمة كما نسب الى الميرزا القمى (قده) فان صفحة الصلوة غير صفحة الغصب بنظر هذا القائل فالغصب ظهر عدمه والصلوة كانت صحيحة .

واما على مسلك الخراسانى (قده) القائل بان الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً بل هو حسن وانما القبيح هو الفاعل لذلك الفعل ولازم هذا القول ايضاً هو القول

(١) هنا ايضاً يمكن ان يحتمل عدم الاصابة من باب احتمال كون علمه جهلاً

ببطلان العبادة لانه يرى نفسه عاصياً والعاصى لايمكن ان يرى نفسه مطيعاً فلو فرض
تمشى (١) قصد القربة من المتجرى من باب جو از اجتماع الامر والنهى لا يكون لهذا
العمل صلاحية المقربية لانه يكون بهذا العمل بعيداً عن المولى لا قريباً اليه .
فتحصل ان التجرى اذا كان قبيحاً فعلاً وفاعلاً او فاعلاً فقط يمنع عن صحة
العبادة المتجرى بها .

الامر الثانى فى اقسام القطع

فانه على خمسة (٢) اقسام الطريقي المحض والطريقي الجزء الموضوعى
والوصفى الجزء الموضوعى والوصفى التمام الموضوعى والطريقي التمام الموضوعى
كما حرر فى كتب الاصول فانه اذا لم يكن المصلحة الا فى متعلق القطع فلا يكون
العناية اليه أصلاً واما اذا كان موضوعاً او جزئه فيكون اليه النظر الاستقلالى كما أن
جميع الموضوعات كذلك ولا اشكال فى سائر الاقسام تصويراً .

وانما الاشكال عن شيخنا النائينى (قده) فى الاخير وهو الطريقي الذى
يكون تمام الموضوع مثل ما يقال اذا قطعت بحرمة شىء يجب عليك التصديق بدرهم
ومعناه ان القطع هو تمام المؤثر لكن اذا كان طريقاً الى حرمة الخمر لا ما اذا كان
طريقاً الى حرمة الزنا مثلاً واشكاله (قده) اما ان يكون من جهة انه لا يمكن اجتماع
المحافظين اى الالية والاستقلالية ضرورة ان الطريقية لازمها كون القطع مما يرى به

(١) اقول لو كان هذا هو الحق فيلزم ان يكون على مسلكه مد ظله ايضاً كذلك
بالاولرية ولاوجه لاستثنائه مسلك القائل بالجواز فانه على الجواز ايضاً يلزم ان يقول
انه لاصلاحية لكونه مقرباً .

(٢) : اقول لم يكن فى كلماتهم شرح هذه الاقسام وامتيان بعضها عن بعض
فى ترتيب الاثار واكتفوا بالتقسيم ولا يكون الفارق فى الوضوح بحيث لا يحتاج
الى الشرح والشيخ (قده) مثل لبعض الاقسام اجمالاً نعم يظهر من مطاوى البحث
بعض ما هو فارق ولكن لا يكفى .

الغير والاستقلالية لازمها رؤية القطع نفسها واما ان يكون من جهة ان المصلحة لا يمكن ان يكون في القطع فقط على هذا الفرض فانه يكون لدى الطريق، ايضاً دخلاما. اما ان كان اشكاله من ناحية عدم جمع اللحاظين فمندفع لان النفس لا يقهر بعد رؤيتها القطع طريقاً حتى لا يكون لها في لحاظ آخر ان تراه موضوعاً فان موطن اللحاظين في النفس متغاير ضرورة .

واما (١) ان كان من جهة المصلحة وانه لا يمكن ان يكون العلم الطريقي هو تمام الدخيل في الحكم وحيث ان متعلق العلم ايضاً يكون له نحو دخل لا يمكن تمامية الموضوع فهو ايضاً مندفع بأن العلم طريق بالنسبة الى المعلوم وموضوع بالنسبة الى الحكم الثاني والمتعلق يكون طرف اضافة فقط مثلالان العلم بحرمة خمر يكون هو الدخيل في وجوب الصدقة وليس حرمة الخمر الاطرافاً للاضافة وهذا الجواب حلتى .
واما الجواب النقضى فهو ان اشكاله (قده) حيث يكون عمدة توجهه الى اجتماع اللحاظين الالية والاستقلالية فهو يكون في صورة كون العلم الطريقي جزء الموضوع فانه ايضاً لا بد ان يكون بنظر الجزئية للموضوع مستقلاً وبالنظر الى ذى الطريق آلياً وحيث لم يشكل في هذا الذى يكون الاشكال مشترك الورد بالنسبة اليه ايضاً يجب ان لا يشكل في صورة كون العلم الطريقي تمام الموضوع .
فتحصل ان تصوير الاقسام بأجمعه لا اشكال فيه نعم اكثر ما فى الادلة الشرعية يكون العلم الطريقي اما المحض او بنحو جزء الموضوع او تمام الموضوع واما الوصفى بلحاظ انه صفة بين صفات النفس فلا يكون منشأ اثر فى الشرع اعنى فى لسان الادلة .

الامر الثالث : فى قيام الامارات والاصول مقام القطع

والاقوال هنا اربعة : الاول : قيام الامارات والاصول مطلقاً محرزة او غيرها

(١) على ما فرض من المثال من ان القطع بحرمة خمر يكون موضوعاً لوجوب التصديق لا القطع بحرمة الزنا مثلاً فيكون لحرمة الخمر دخلاماً فى الموضوع .

مقام القطع سواء كان طريقياً او موضوعياً والثانى : قيام الامارات والاصول مطلقاً مقام القطع الطريقى فقط لالوصفى والثالث : قيام الامارات مقام القطع مطلقاً موضوعياً او طريقياً دون الاصول محرزة كانت او غيرها والرابع : قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقى دون الاصول الغير المحرزة .

فمثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة يقوم مقامه دون البرائة والتخيير واختلاف الاقوال كذلك يكون لاختلاف المباني فى باب جعل الامارات والاصول فيجب بيان مقدمات لتوضيح المقام .

الاولى فى وجه منجزية الامارات فنقول هنا مسالك اربعة : الاول : مسلك شيخنا النائنى (قده) وهو ان لسان ادلة حجية الظن مثل الخبر الواحد يكون لتتميم الكشف وجعل الظن منزلة العلم ولكن يكون التنزيل بالنسبة الى آثار المقطوع كما يميل اليه بعض الميل فاذا قامت الامارة على حرمة شىء تكون مثل القطع بحرمة لكن بالنسبة الى آثار الحرام الكذائى لبالنسبة الى أنه قطع ليرتب عليه آثار القطع وصورته مقام القطع الجزء الموضوعى .

ويرده ان التكوين لاينقلب عما هو عليه بواسطة الدليل فلايصير الظن علماً بل يكون التنزيل بلحاظ الاثار الشرعية وهو أعم من كونه للقطع او للمقطوع .
والثانى : مسلك الانصارى (قده) وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون مراده ان ما قامت الامارة عليه يترتب عليه آثاره كما لو كان مقطوعاً به لانه مقطوع به وعليه ايضا وان كان المبنى فاسداً لايمكن ان تصير الامارة مقام القطع لانها لا يكون النظر اليها من هذه الجهة أصلاً .

والثالث : مسلك المحقق الخراسانى (قده) وهو ان مفاد الامارات هو جعل الحجة او الحجية او جعل المماثل كما فى الاستصحاب وعليه ايضا لا يكون النظر الى القطع بل يكون حجة فقط لترتيب آثار الواقع فلا يمكن ان يصير مقام جزء الموضوع او تمام الموضوع من القطع ولكن المبنى فاسد .
والرابع : وهو التحقيق هو ان لسان ادلة الامارات هو القاء احتمال الخلاف

وترتيب الاثار مطلقاً اعم من آثار القطع او المقطوع به وعليه يمكن ان يجعل مقام القطع والفارق بين مسلكنا ومسلك شيخنا النائينى هو انه (قده) ينزل الظن منزلة العلم ولكن بلحاظ اثر المقطوع ونحسن ننزله منزلة القطع بالنسبة الى أثره وأثر المقطوع فلا يخفى عليك .

المقدمة الثانية : فى وجه منجزية الاصول المحرزة وفيها ايضا يكون المسالك مختلفة . فمسلك الشيخ الانصارى (قده) هو ان مفاد لاتنقض اليقين فى الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن فى ترتيب آثاره لاتنزيل الشك منزلة اليقين فكل أثر يترتب على المتيقن يترتب على المشكوك واما آثار اليقين فلا يترتب عليه واما على مسلك المحقق الخراسانى (قده) يكون مفاد الدليل جعل المماثل اى يكون فى مورد الاستصحاب حكم مماثل للواقع فكما ان القاطع بوجوب عمل يجب عليه الاتيان بذاك العمل كذلك يكون عليه حكم الوجوب مثل صورة القطع فى صورة الشك ايضا واما على التحقيق من ان مفاد الدليل تنزيل الشك منزلة اليقين فيترتب عليه آثار اليقين والمتيقن كليهما ويختلف قيام الاصل كذلك منزلة القطع كما سيأتى وهكذا كل أصل محرز مثل قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة .

المقدمة الثالثة : فى وجه الاصول الغير المحرزة فى المنجزية فاما الاصول المثبتة منها بمعنى ما يثبت التكليف مثل قاعدة الطهارة وقاعدة الحلبة فلا يكون لها جهة كشف اصلا ولا يكون النظر اليها من هذه الجهة وانها وظيفة قررت للشاك واما غير المثبتة منها أى النافية للتكليف مثل اصالة البرائة فلا يكون اطلاق الحكم على مفادها صحيحاً ويقول سيدنا الاستاد الاصفهانى (قده) لا يكون للفقهاء الفتوى عليها لانه يكون جاهلا ودليل التقليد يكون من باب رجوع الجاهل الى العالم لالجاهل الى الجاهل .

ولكن يمكن ان يقال ان الفقيه له ان يقول بأن الوظيفة فى مورد البرائة هو ذالالحكم واما الاحتياط وان كان طريقاً الى الواقع اى الى تحصيله ولكن لا يكون نفسه كاشفا عنه بل بعد الاتيان باطراف المحتمل يحصل العلم بحصول الواقع

ولا يطلق عليه الكاشفية عن الواقع بلحاظ أثر شرعى حتى يبحث عن انه هل يقوم مقام القطع ام لا ومعناه هو عدم جعل احتياط شرعى بل فى موارد العلم الاجمالى يكون الحاكم به العقل وفى الشبهات البدوية لا يكون مجعولا .

وكذلك اصالة التخيير فانه فى الخبرين المتعارضين سواء نقول بأن التخيير يكون فى الواقع والاخذ باحدى الروايات او يكون التخيير بمعنى ان للمجتهد أن يختار احديها ويحكم على مقتضاها تعييناً فلا يكون له جهة كشف ايضاً حتى يبحث عن قيامه مقام القطع (١) .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول تارة نبحث عن قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي المحض وأخرى عن قيامها مقام ساير اقسام القطع فيكون البحث هنا عن جهات :

الاولى فى قيام الامارات مقام القطع الطريقي المحض فنقول قد مر المسالك فى باب وجه منجزية الامارات فان كان المسلك مسلك الشيخ الانصارى (قده) وهو تنزيل مؤداه منزلة الواقع فلا تقوم مقام القطع لان معنى تنزيل المؤدى هو ترتيب آثار ما دى اليه الامارة وحيث ان حجبة القطع ذاتية تكوينية والتنزيل يحتاج الى اثر شرعى لا يمكن (٢) تنزيل الامارة منزلته لان القطع بنفسه نور ولا يمكن ان

(١) اقول : هذا بيان اجمالى لا يكون المراد منه محرزاً ولكن ما يأتى فى النظر هو انه ليس التخيير الا الاخذ باحدى الحجج والطرق الى الواقع ولا يكون له شأن سواء فيكون الاخذ فى الواقع بالامارة لا بالاصل ولكن هذا قانون للاخذ بما هو حجة من الامارات عند التعارض .

(٢) : اقول التنزيل اما ان يكون فى موضوع ذى حكم او فى ما يكون مفاده نفس الحكم فاذا كان القطع بوجود صلوة الجمعة يمكن تنزيل الظن او الشك منزلته بالنسبة الى ما هو حكم شرعى وهو الوجوب فلا يكون الاشكال فيه من هذه الجهة. على ان الشيخ والأخوند (قدهما) ظاهر كلامهما ترتيب آثار المتيقن او جعل الحجية لاليقين ولا محالة يرجع كلامهما الى امر عامل معاملة اليقين الذى يكون *

يقال ان الظن ايضا نور الال على وجه انقلاب الواقع عما هو عليه وهو محال ولا اثر شرعى له فان التنزيل فى قوله الطواف فى البيت كالصلوة يكون صحيحاً حيث ان اثره هو الحكم بشرطية الطهارة له كما ان الصلوة شرطها الشرعى هو الطهارة ولا اثر شرعى للقطع حتى ينزل الظن منزلته .

وهكذا على مسلك الخراسانى (قده) حيث ان حجية القطع ذاتية له ولا يكون معنى جعل الحجية للظن هو تنزيله منزلة القطع لان التنزيل يجب ان يكون بلحاظ اثر شرعى وهنا لا اثر شرعى للقطع حتى ينزل الظن منزلته واما على ما هو المختار من تميم الكشف فيمكن التنزيل بان يقال يرجع التنزيل كذلك الى امر عامل معاملة اليقين لترتيب الاثار كما كان اثر القطع الجرى العملى على طبقه كذلك يكون التبعيد من الشارع بأمر عامل معاملة اليقين فان كان مراد العلمين قدهما من تنزيل المؤدى وجعل الحجية هذا المعنى فلا نزاع معهما ولكن لا يكون موافقاً لكلماتهما فتقوم الامارة مقام القطع فى ترتيب هذا الاثر .

واما قيام الاصول المحرزة مقام القطع فهو ايضا يختلف حسب اختلاف المبانى فى باب الاستصحاب فان كان المبنى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كما هو مسلك الانصارى (قده) وبعض من تبعه فقيامه مقام القطع لا يصح لان معنى هذا هو ترتيب آثار المتيقن على المشكوك لاترتيب آثار اليقين حتى يقوم مقامه .

وكذلك اذا كان المسلك مسلك الخراسانى (قده) القائل بجعل المماثل فى الباب فان جعل المماثل مضافاً الى فساده فى ذاته حيث انه لو كان كذلك ما كان له ظهور خلاف لان الحكم الذى يكون مماثلاً للواقع حكم آخر وكان مجموعاً فى هذا الظرف واقعاً لا يصح البناء عليه ايضا لان جعل المماثل معناه عدم النظر الى

✽ رأى الاستاذ مدظله .

على انه لو كان الاشكال ما ذكر فيرد عليه ايضا حيث يقبول بصحة تنزيل الشك منزلة اليقين مع ان رآه فى الامارات هو ان الحجية تكون من الاثار العقلية بالنسبة الى اليقين فهذا الاشكال مشترك الورد والجواب ما ذكرناه .

طريقة الاستصحاب وكشفه عن الواقع بل ترتيب الاثار فقط فلا يقوم مقام القطع لانه يكون فى صورة كون الجعل بالنسبة اليه .

واما على ما هو التحقيق من ان الاستصحاب يكون مفاده هو جعل الشك وتنزله منزلة اليقين فلاشبهة فى قيامه مقام القطع الطريقي المحض كما هو مفروض البحث فان قوله لانتقض اليقين بالشك يكون النظر اليه وصرف النظر الى المتيقن يحتاج الى مؤنة زائدة هذا حال الاصول المحرزة .

واما الاصول الغير المحرزة فمنها قاعدة الطهارة وقاعدة الحلية كما قيل فانه على ما قيل لا يمكن قيامها مقام القطع حيث لا كاشفية لها ولكن التحقيق عدم صحة قولهم بالنسبة الى كونها من الاصول الغير المحرزة فان القاعدتين تكونان من الاصول المحرزة .

والشاهد على ما ذكرنا هو انهم يحكمون ببطلان صلوة من توضأ بما جرى فيه قاعدة الطهارة ثم ظهر نجاسته فلو لم يكن النظر الى الواقع كيف لا يحكمون بصحة الصلوة فان لازمه الاجزاء وكذا فى المال اذا ظهر انه مال الغير بعد جريان قاعدة الحلية فيه .

فما هو حقيق بأن يقال ان الشارع يكون فى مقام ايصال الواقع اليه وترتيب آثاره ولكن حيث يرى انه لا يصل اليه بعض المطالب بدس الداسين يجعل لنا طرقاً يوصلنا الى الواقع غالباً فاذا ظهر خلافها يكون المدار عليه لاعلى الطريق فهما أيضاً من الاصول المحرزة ويقوم مقام القطع .

واما الاحتياط فهو وان كان مما ينحفظ به الواقع ولكن حيث يكون فى موارد العلم الاجمالى فيكون وجوبه بحكم العقل لبحكم الشرع ولا يصح التنزيل فيه واما فى الشبهات البدوية فلا يجب الاحتياط اصلاً واما الاحتياط الشرعى فلا يكون لنا اصلاً وكل ما ورد من الاخبار فيه يكون ارشاداً الى حكم العقل وكل ما كان كذلك لا يكون الامر به مولوياً وموجباً لحكم شرعى فالبحث لايجب فيه من باب قيامه مقام القطع هذا كله فى قيام الاصول والامارات مقام القطع الطريقي المحض

والحق من جميع ما ذكرناه هو قيامهما مقام القطع سوى مثل اصل البرائة والاحتياط (١).
واما قيام الامارات والاصول مقام القطع الجزء الموضوعى او تمامه سواء
كان طريقاً او وصفاً فيكون البحث عنه في مقامات أيضاً .

المقام: الاول فى قيام الامارات والاصول مقام القطع الجزء الموضوعى او تمام
الموضوعى بنحو الصفية والحق عدم قيامها مقامه لان المراد بقيامها مقامه لا يكون
الاما يكون عند العقلاء من البناء على رؤيتهم غير القطع مقامه فى ترتيب اثر الواقع
من حيث كونه طريقاً لا من جهة انه يكون صفة من صفات النفس فانه يكون بنائهم
على اقامة غير العلم مقامه فى الطريقة والا فآى فائدة فى القطع من حيث انه صفة
من صفات النفس مثل الخوف والجبن فأنه لا يكون لهم النظر اليه اصلا من هذه
الجهة ولا يخفى عليكم ان القطع كذلك وان مثل له الشيخ الانصارى (قده) بامثلة
ولكن لا يكون لنا فى الشرع اثر منه واما امثله قده ففى الركتين الاوليتين قال بأن
القطع على نحو الصفية شرط لاعلى نحو الطريقة .

ولكن عند التحقيق ليس هذا القطع الاماهو الطريق الى الواقع بنحو الجزء
الموضوعى ولذا ورد فى الرواية بالنسبة اليهما قوله عَلَيْهِمَا الا ان يثبتهما او يحرزهما
فجعل الاحراز فى مقابل الاثبات يكون معناه ان النظر يكون الى الطريقة وما هو
المحرز الى كونه من صفات النفس فانه يكون كدخل الحجر والشجر بالنسبة الى
الموضوع .

واما مثاله بان الشهادة ايضا يكون المدار فيها على القطع الوصفى بحيث انه
لو لم يكن تلك الصفة فى النفس بالمشاهدة العيانية لا يمكن الشهادة.

ففيه ان الاجماع قام على انه يمكن الشهادة بالمال بصرف كون اليد دليلا
عليه مع ان اليد لا تكون مما يوجب العلم فى النفس والعجب منه قده مع انه يقول

(١) : ولم يذكر حال اصالة التخيير وقدم منا انه لا يكون له طريقة بل هى

قانون مجعول من الشرع للاخذ باحدى الحجج فيكون مفادها هو الاخذ بالامارة
وهى تقوم مقام القطع .

بصحة الشهادة على هذا الفرض ايضا يقول في المقام بانه يكون الصفة من صفات مع انه يكون من الطرق الى الواقع كما في ساير الموارد .

والحاصل مع انه لم يرد في الشرع هذا النحو من القطع لا يكون بناء العقلاء على قيام شيء مقامه فما هو طريق الى الواقع فان ما يلاحظ فيه الطريقيّة بنظرهم لا يلاحظ قيامه مقامه ما لا يكون النظر الى طريقيته اصلا ومن هنا ظهر انه لا يقوم الاصول مطلقا مقامه بالاولوية .

لا يقال انكم مع اعترافكم بقيام الامارات مقام القطع الطريقي الجزء الموضوعي او تمام الموضوعي كيف لا تقولون به في المقام فانه لو كان النظر الى نفس القطع مما لا يكون عليه بناء العقلاء في الوصفي كذلك في المقام يجب ان يقال بعدم قيام الامارات مقام القطع اللذي هو طريق ولكن مع كونه طريقاً يكون اليه النظر الاستقلالى لانا نقول ان القطع هنا بلحاظ طريقيته الى الواقع يكون حجة من الحجج ويوجب انكشاف الواقع وصيرورته بهذا النظر من مقومات الموضوع لحكم آخر ومن شئون الحجة والعقلاء كما انهم يأخذون بالحجة يأخذون بما هو من شئون الحجة من باب التوسعة في الحجج .

اما المقام الثاني

ففي قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقي

سواء كان جزء الموضوع او تمام الموضوع والحق هو قيام الامارات مقام هذا القسم من القطع والسرفيه على المختار هو ان هذه المسئلة مسئلة عقلائية وهم بعد عدم وصولهم الى الواقعات بواسطة القطع يعملون بالظن ايضا من باب انه لو كان المدار في جميع الامور عليه لضاع امر معاش بنى آدم فمن باب التوسعة في الحجج يحكمون بذلك والقطع اذا كان طريقيا يكون بالنسبة الى آثار نفسه ايضا ذا اثر و يترتب عليه ما يكون العقلاء بصدده فاذا كان جزء الموضوع ايضا يرون ان الظن يقوم مقامه .

ثم ان المحقق الخراساني قد اشكل في الكفاية على قيام الظن مقام القطع الجزء الموضوعي بما حاصله هو ان القطع بما هو طريق يكون النظر اليه آلياً وبما هو موضوع يكون النظر اليه استقلالياً وكيف يمكن ان يكون النظر في تنزيل واحد آلياً واستقلالياً فان دليل التنزيل اذا كان واحداً لا يمكن ان يكون النظر الا الى جهة الالية والعقلاء ايضا يكون بنائهم على احراز الواقع بالطريق الواقعي بالقطع او الطريق المجمعول من باب انه كاشف .

وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ النائيني والعراقي (قدهما) على مسلكهما اما الاول فهو يقول بان كلام الخراساني يكون صحيحاً اذا كان قيام الامارات مقام القطع من باب التنزيل ولكن ليس كذلك فيما اذا كان القطع جزء الموضوع وبيانه (١) ان الامارات

(١): اقول حاصل ما قاله (قده) على ما استفدنا من تقارير الكاظمي (قده) هو ان القابل للتنزيل في القطع الجزء الموضوعي يكون هو السؤدى واما القطع نفسه فلا يكون قابلاً للتنزيل لانه لا يكون معنى لجعل الطريق للطريق بان يقال نزل المحرز الذي هو الظن بمنزلة المحرز الذي هو القطع ونزل المظنون منزلة المقطوع . وهذا بخلاف ساير الموضوعات المركبة فان العلم الوجداني او التعبدي بجميع اجزائه لازم وفيما جزئه العلم لا يكون كذلك فيكون معنى حجية دليل الامارة في مورد كون القطع كذلك هو اعتبار العقلاء ترتيب آثار القطع بما هو موضوع على الظن أيضاً مثل اعتبارهم الملكية فانها لاوعاء لها فسي التكوين فالقطع الذي لا يمكن التنزيل بالنسبة اليه يعتبر كذلك .

هذا حاصل جوابه (قده) ولا يكون في قوله هذا كلام من تعدد الاعتبارين ووحدته حتى يشكل عليه الاستاذ مد ظله بما ذكره بل مراده ان التنزيل الواحد او الاعتبار الواحد يكفي ويترتب على تنزيل احد اجزاء الموضوع وهو المؤدى لامحالة اثر الطريق ايضاً ولو لم يكن مورد التنزيل بل لا يمكن ان يفرض للاحراز الاحراز .

على انه لا يكون في هذا البيان التصريح بالاعتبار بل مثل الملكية الوجدانية وماتكون باعتبار اليد فانظر الى عبارة الكاظمي في هذا المقام . *

تكون حجة من باب تميم الكشف والوسطية في الاثبات والاحراز لامن باب تنزيل المؤدى وترتيب آثاره ولا معنى لذلك الا اعتبار الظن منزلة العلم فاذا اعتبر كذلك يترتب عليه جميع آثار القطع والمقطوع لحصول وجود اعتباري له .
ولكن يرد عليه اولا فساد المبني في باب الامارات لان مبناه وان كان تميم الكشف لكن لا يكون قوله بالا اعتبار له وجه بل الحق هو التنزيل .

وثانياً فساد البناء عليه ايضاً لانه على فرض تسليم الاعتباري جيبى ايضاً اشكال الخراساني قده وهو انه كيف يمكن اعتبار المعتبر في لحاظ واحد شيئاً بالنظر الالى والاستقلالى كليهما وهذا عمدة اشكال المستشكل . واما العراقي قده فقد أشكل عليه بما حاصله هو ان الامارات لا يكون بابها باب التنزيل بل يكون لها اثر القطع لكن له اثران احراز الواقع والترخيص في العمل ولها اثر واحد وهو الترخيص في العمل فقط .

فيكون معنى دليل حجية الامارة الامر بمعاملة اليقين معها والا فلو كان الباب باب التنزيل فحيث انه يحتاج الى اثر شرعى ولا يكون للقطع أثر شرعى بل يكون الحجية من آثاره التكويني لا يصح التنزيل بالنسبة اليه فانه ليس مثل قوله الطواف في البيت كالصلوة فان التنزيل يكون بلحاظ الاثر الشرعى وهو شرطية الطهارة له كما في الصلوة ففي المقام حيث لا يكون التنزيل نقول يمكن استفادة ترتيب أثر اليقين والتميقن بواسطة امر عامل معاملته .

ويردّه ايضاً بأن التنزيل في المقام يصح ولو لم يصح في القطع الطريقي المحض لانه بالنسبة الى طريقيته للواقع لا اثر شرعى له ولكن بالنسبة الى كونه جزء

* ثم انه لافرق في المقام بين الاعتبار والتنزيل ويكون المراد من احدهما هو الاخر نعم يكون الفرق هو ان الاعتبار في مثل الملكية يترتب عليه الاثر واقعاً ويكون محتاجاً الى الامضاء عند العقلاء بجمع الشرائط عندهم فيه والتنزيل هنا يكون على فرض الواقع وبدونه يكون لغواً وعند التحقيق بالنسبة الى هذا الفرق ايضاً نظر وتأمل والبحث عنه مو كول الى المحل المناسب له .

الموضوع يكون له الاثر الشرعى وهو ترتيب حكم من الاحكام على وجوده من باب الموضوعية لامن باب الطريقة فالصحيح هو ما ذكرناه فى وجهه .

ثم ان النائبى (قده) قال بأنه ان قال احد بأن الظاهر من الدليل الذى يكون متكفلا لبيان القطع الجزء الموضوعى هو القطع الوجدانى لا الاعم منه ومن التبعدى فكيف يقال بأن الامارة تقوم مقام القطع .

فأجيب بالورود تارة وبالحكومة اخرى اما الورد فهو ان الغالب حيث يكون طريق العقلاء الى الواقعات الظن ايضا فاذا ورد فى لسان دليل موضوعية القطع نستكشف منه ان المراد هو المحرز الاعم من القطع او ما يقوم مقامه فمقامت الامارة عليه يكون مما يكون له المحرز فتكون واجداً للمحرز واقعاً لاتبعداً فيكون دليلها وارداً على الدليل الذى دل على جزئية المحرز للموضوع و لكن حيث ان القول بذلك ايضاً يحتاج الى دليل ولا يمكن ان يقال بأن صرف الغلبة دليل على كون المراد به المحرز تمسكوا بالحكومة (١) وقسموها الى قسمين حكومة ظاهرية وحكومة واقعية ومعنى الواقعية هو ان يكون الحاكم بصدد التوسعة والتضييق واقعاً اى بالنظر الى الواقع مثل ما اذا قيل للشاك بين الثلاث والاربع فى الركعات يبنى على الاربع ثم يقول لاشك لكثير الشك فان معناه ان كثير الشك لا يكون له حكم

(١) اقول الحكومة بهذا النظر ايضا تحتساج الى النظر فى دليل الحاكم والكلام فى اثبات ذلك واثباته لا بد ان يكون بيناء العقلاء حيث لادليل له بالخصوص الا ماورد فى حجية الظن بالعموم وهو وان كان مسلك الاستاذ مد ظله بأنهم يتسعون فى الحجة حتى بالنسبة الى هذا الاثر ولكن فى اثبات هذه التوسعة فى نظرهم تأمل لانهم غاية مرامهم يكون اثبات ماله الاثر من المقطوع .

واما بالنسبة الى ما يكون جزء الموضوع ويكون نادراً لا يكون لهم هذا البناء مع ظهور دليله بأن المراد بالقطع هو الوجدانى نعم لو كان دليل خاص فى مورد من الموارد يتبع واما الادلة العامة فلا يمكننا القول بوجودها فى المقام والله العالم .

الشاك العادى ويكون مستثنى من احكامه واقعا وهذا يكون من باب تضيق دائرة الموضوع وهو الشك باخراج فرد منه ومثل مايقال يشترط فى الصلوة الطهارة ثم يقال الطواف فى البيت كالصلوة فيكون من باب التوسعة فى الموضوع اى موضوع الحكم بوجوب الطهارة الصلوة والطراف داخل فيه فيكون معناه ان الطواف يشترط فيه الطهارة فالنظر يكون الى بيان الواقع بهذا البيان .

واما الحكومة الظاهرية فتكون فى باب تقديم الامارات على الاصول والاصول المحرزة على غيرها فانه اذا قيل لا تنقض اليقين بالشك يكون الظاهر منه اليقين وكذلك قوله بل انقضه بيقين آخر فاذا قامت الامارة تقوم مقام اليقين وتصير موجبة للحكم بنقض الحالة السابقة اليقينية فان معنى هذه الحكومة لا يكون هو التصرف فى الواقع بل يكون احد الدليلين مقدما على الاخر فى مفاده .

وربما يظهر خلاف ما ادى اليه الامارة ويعلم انه ليس الواقع كذلك ولذا يترتب آثار الواقع بعد ظهوره فتكون الحكومة فى مرتبة الظاهر وبالنظر اليه واما مقامنا فيكون حكومة الامارة على القطع من باب الحكومة الظاهرية بمعنى أنه لا يكون تنزيل الظن منزلة القطع فى الواقع بل فى الاحراز ويكون المدار على الواقع فى كشف الخلاف فيتصرف فى ظاهر الدليل الدال على ان القطع الوجدانى هو جزء الموضوع ويقال ان المحرز ايضا يقوم مقامه .

ولكن الاشكال عليه (قدد) هو ان المدار حيث يكون على الاحراز فى المقام اى مقام كون القطع جزء الموضوع يكون الاحراز هو الحكم الواقعى ويكون التوسعة فى الاحراز واقعا لظاهراً فيكون من الحكومة الواقعية على حسب نظره الذى اخذ عن الانصارى (قده) فانه لو كان المدار على المقطوع كانت الحكومة ظهرياً لانه يمكن ان ينكشف خلافه بخلاف الاحراز فان هذا الذى ادى اليه الامارة ايضا يكون احرازاً من باب التوسعة فالصحيح فى النظر هو ما ذكرناه من التوسعة فى الحجج عند العقلاء فتقوم الامارة مقام القطع الطريقي الجزء الموضوعى او التمام الموضوعى .

ولكن هذا كله على مسلك التحقيق من تميم الكشف وارجاع الامر الى امر عامل معاملة اليقين بالاعتبار او التنزيل والثاني هو التحقيق والاول مسلك الناثني قده واما على مسلك الشيخ القائل بتنزيل المؤدى وعلى مسلك المحقق الخراساني القائل بجعل الحجية فلا تقوم الامارة مقام القطع حتى مع قطع النظر عن فساد المبنى لان معنى تنزيل المؤدى هو ترتيب اثر المقطوع على المظنون لاترتيب اثر القطع وكذلك معنى جعل الحجية هو ترتيب آثاره لآثار القطع فلا يكون معنى الامارة ان لك قطعاً حتى يقوم مقامه .

ثم ان الخراساني (قده) تعرض في الحاشية على الرسائل لوجه تصحيح كلام شيخه (قده) في قيام الامارات مقام القطع الجزء الموضوع وردء في الكفاية اما بيان وجه التصحيح فهو انه (قده) قال بأن اللازم من قيامها مقامه حيث يكون اشكاله تعدد اللحاظ اى لحاظ القطع طريقاً وآلياً ولحاظه استقلالياً ولا يمكن أن يكون الدليل الواحد متكفلاً للتنزيلين لانهما متوقفان على اللحاظين .

ويمكن الذب عن الاشكال بأن يقال يمكن تصحيح ذلك بلحاظ واحد وهو بأن يقال بأن دليل الامارة حيث يوجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع وكذلك دليل الاستصحاب حيث يوجب تنزيل الظن منزلة المتيقن على مسلكه (قده) فبالملازمة العرفية يستفاد منه تنزيل الشك منزلة اليقين ايضاً فاذا قيل نزل المؤدى منزلة الواقع يرجع معناه الى انه كما في صورة القطع بالواقع كان عليك الجرى على طبقه كذلك في المقام يكون لك العلم الوجداني بالواقع التعبدى .

فانه بعد التعبد بالتنزيل في المؤدى يتحصل واقع تعبدى ويحصل العلم الوجداني به حيث ان دليل حجية الامارات قطعي فاذا كان لنفس القطع اثر يترتب عليه لامحالة ففي مالم يكن القطع جزء الموضوع يترتب آثار الواقع والمؤدى فقط وفي ما يكون جزء الموضوع فحيث يكون ثابتاً بالملازمة يترتب عليه اثره ايضاً بلا احتياج الى تعدد اللحاظ وتعدد التنزيل ولا يخفى عليك انه (قده) يكون في بيانه هذا مسلكه مثل مسلك شيخه (قده) في باب الامارات وهو تنزيل المؤدى وان كان هو (قده) يقول

بجعل الحجية في غير المقام هذا حاصل كلامه في الحاشية بتقريب منا .
 واما رده في الكفاية فهو انه قال بان هذا الكلام وان قلنا به في الحاشية ولكن
 لا يخلو من تكلف وتعسف لانه يلزم منه الدور لان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما
 يكون القطع جزء الموضوع غير ممكن قبل تنزيل الظن منزلة العلم ضرورة ان
 التنازل يكون بلحاظ الاثر الشرعي المترتب عليه والمفروض انه لا اثر للمؤدى وحده
 بدون حصول جزئه الاخر وهو العلم به وحصول العلم به فتنازله منزلة الواقع متوقف على حصول
 جزئه الاخر وهو العلم به وحصول العلم به متوقف على تنازله ضرورة انه اذا كان
 ذلك بالدلالة الالتزامية لا يمكن اثباته قبل اثبات ما يتوقف عليه وهو الدلالة المطابقية.
 ولا يكون نظره (قده) الى ان التنازل حيث يكون طوياً لا يمكن (١) ذلك
 بل يكون عمدة نظره الى ان تنزيل المؤدى حيث يكون في رتبة العلة على الملازمة
 لتنازل الظن منزلة القطع وما هو العلة محتاج الى المعلول في هذا التنازل لا يمكن
 تأثير المعلول في العلة الا على وجه دائر .

ولا يخفى ان هذا كله يكون في صورة كون الاثبات بدليل واحد واما اذا كان
 في دليل خاص تنزيل المؤدى منزلة الواقع وكذلك تنزيل الظن منزلة القطع فيما
 اذا كان جزء الموضوع بتعدد الدال والمدلول لاشكال فيه أصلاً وهو خارج عن

(١) : اقول يستفاد من متن الكفاية هو ان الاشكال يكون هو الطولية انظر
 الى قوله فيها فانه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع او قيده بما هو كذلك بلحاظ
 اثره الا فيما كان جزئه الاخر محرزاً بالوجدان او تنازله في عرضه .
 فمن قوله او تنازله في عرضه نفهم انه لو كان التنازل عرضياً لا يكون الاشكال
 بل يكون من ناحية الطولية على ان ما ذكره مد ظله ايضاً يرجع الى هذا لان العلة
 في طول المعلول ذاتاً فلا يكون ما ذكره الا بياناً لمنشأ الطولية فان طولية التنازل
 يكون منشأها هذه الطولية وقوله في تنمة كلامه هذا كله يكون في صورة كون
 الاثبات بدليل واحد الخ يكون معناه هو ان العرضي لا اشكال فيه والطولي فيه
 الاشكال .

الفرض لانه يكون فى صورة كون الدليل واحداً .

ولكن يمكن الجواب عن الاشكال بتنظير المقام بالاخبار مع الواسطة فان حاصل الكلام فيها هو ان التعبد بتصديق العادل يلزم ان يكون بلحاظ اثر شرعى فمن يكون مقول قوله قول الامام عليه السلام فحيث يكون قوله (ع) حكماً شرعياً يصح التعبد به واما اذا حصلت الواسطة لان مقول قول الراوى عن الراوى الاول هو قول الراوى لاقول الامام (ع) فكيف يمكن التعبد فهنا قيل فى الجواب ان الامر بتصديق العادل ينحل الى افراد متعددة طولية وعرضية .

فتطبيق احد الافراد على ما يكون مقول قوله قول الراوى عن الامام عليه السلام يتحقق الموضوع للفرد الاخر اى الموضوع الذى يكون له الاثر الشرعى وهو قول الراوى عن الامام عليه السلام فأحد افراد الامر يوجب حصول الموضوع للفرد الاخر ففى المقام لقائل ان يقول بأن التنزيل الواحدى تنزيل المؤدى منزلة الواقع يوجب ان يتحقق الموضوع تنزيل الظن منزلة اليقين ثم بعده يتحقق المحرز ويمكن تنزيله منزلة القطع فى صيرورته جزء الموضوع .

هذا كله على مسلك الشيخ القائل بتنزيل المؤدى وامانحن ففى غنى عن ذلك ونتمسك بما مر من القطع الطريقي ويصح ان يكون الامارة مقامه اذا كان جزء الموضوع من باب التوسعة فى الحجج .

فى عدم جواز اخذ القطع فى موضوع شخص الحكم

الامر الرابع : فى انه لا يمكن اخذ القطع فى موضوع شخص هذا الحكم مثل ما اذا قيل اذا قطعت بجواز الشهادة يجوز لك الشهادة فان القطع بجواز الشهادة وهو الحكم اخذ فى موضوع هذا الحكم وهو جواز الشهادة وقد اتفقت الاراء على القول بالمحالية تارة من باب لزوم الدور وهو ان الجواز متوقف على القطع به والقطع به متوقف على الجواز وهو الدور وتارة يعبرون عنه بتوقف الشيء على نفسه . وفيه ان الدور هنا غير متحقق ضرورة ان التوقف على الفرض لا يكون من

الطرفين حيث ان القطع بالحكم لا يتوقف على الجواز وهو المقطوع بل يتوقف من ناحية المقطوع فانه يتوقف اثباته على القطع واما القطع فأثباته لا يتوقف عليه فانه يحصل ولو لم يكن له خارج اصلاً كالجهل المركب فانه يكون القطع عنده ولكن لا واقع للمقطوع .

وتارة يعبرون بأن هذا مستلزم للتهافت فى اللحاظ وبيانه ان القاطع بشىء يكون حكم العقل مستقلاً بالجرى العملى على طبقه فان من قطع بجواز الشهادة يجوز له ذلك من دون الاحتياج الى الحكم ثانياً بالجواز مترتباً على القطع فانه يكون لغواً فلا يكون للامر مع لحاظ المكلف قاطعاً بالحكم حكمه به .

وهذا الاشكال يستلزم موانع فى الفقه فى قصد الامر فى العباديات وفى الجهر والاخفات والقصر والاتمام فان الحكم بوجود الجهر وغيره مما ذكرنا يكون بالنسبة الى العالم به واما الجاهل فلا يكون له هذا الحكم فالقطع بالحكم اخذ فى موضوعه مع اعتراف القائلين بالمنع فى المقام بما ذكر من الامثلة .

وقال النائينى (قده) ان الحكم بالنسبة الى العلم وغيره اما ان يكون مقيداً او مطلقاً والاهمال محال وحيث ان التقييد بالعلم غير ممكن فالاطلاق ايضاً غير ممكن ضرورة ان النسبة بينهما العدم والملكة فلا يمكن ان يقال ان الحكم غير مشروط بالعلم به او مشروط به .

والجواب عنه ان الاطلاق على قسمين، اللحاظى والذاتى. وما هو الممنوع فى المقام والامثلة هو الاطلاق اللحاظى حيث لا يكون للامر والحاكم ان يأخذ قصد الامر والعلم بالحكم فى الامر من باب لزوم الدور والتهافت فى اللحاظ واما الاطلاق الذاتى وهو السريان فى نفس الطبيعة فلا اشكال فيه فان الحكم فى ذاته لا يابى عن كونه مطلقاً عن قيد العلم به وعدمه فاذا قيد فى مقام لا ينافى شيئاً .

هذا على فرض تسليم كون النسبة بين الاطلاق والتقييد العدم والملكة واما على فرض كون النسبة التضاد فعدم امكان الضد لا ينافى وجود الضد الاخر .

ثم انه يقال بعد امكان القول بالاطلاق الذاتى ثبوتاً فى مقام الاثبات يقال انه

يثبت بتعدد السدال مثل تصحيح العبادية بالامرین بان يقال يكون امر باصل العمل
وامر آخر باتيان المأمور به بداعى امره وهذا كله يكون صحيحاً في صورة كون
الاشكال من ناحية الاثبات ولم يكن فى الثبوت اشكال ولكن يمكن ان يسرى
الاشكال الى مقام الثبوت ايضاً ففى مثل الجهر والاخفات والقصر والاتمام اذا كان
العلم دخيلاً يكون دخيلاً فى جميع المراتب حتى يصل الى مقام المصلحة والمفسدة.
فاذا قيد الحكم بالعلم به يكون معناه انه لامصلحة للجهر بدون العلم به فالعلم
بالحكم متوقف على الحكم وهو متوقف على العلم ضرورة انه ما لم يكن العلم
لم يتم المصلحة ولم تكن تامة الا بالعلم فعليها يجبى اشكال فى الاطلاق الذاتى
ايضاً ويمكن الذب (١) عن هذا بان يقال لنا مصليتان مصلحة للواقع المعلوم
فى طول تلك المصلحة فمصلحة للجهر والاخفات فى نفسها ومصلحة لهما مع العلم
بهما بحيث يكون للعلم دخل فيها حتى لا يتوقف تمامية مصلحة الواقع على العلم به
بل له مصلحة تامة وله مع العلم به ايضاً مصلحة اخرى فيرفع الاشكال الثبوتى ويمكن
الاثبات بواسطة تعدد الامر .

ثم انهم رضوان الله عليهم مثلوا كما مر فيما يكون العلم به مأخوذاً فى نفس
الحكم الشخصى بالقصر والاتمام والجهر والاخفات ولكن عند التحقيق نرى ان
الامثلة لا تكون من المقام لانهم قالوا بان الجاهل المقصر بالنسبة الى الحكمين يكون
عاصياً ولكن لأعادة لصلوته فنستكشف من هذا هو ان اصل الحكم لا يكون منوطاً
بالعلم به ضرورة انه لو لم يكن لما كان معنى للعصيان بل يكون الواقع بالنسبة الى

(١) : اقول المفروض ان الجهر والاخفات وغيرهما لا يكون لهما حكمان
احدهما لهما بنفسهما واخرى بلحاظ تعلق العلم بل يكون لهما حكم واحد بلحاظ
حال العلم والاشكال يكون من هذه الجهة .

نعم لو قلنا بان لهما الحكم فى الواقع للعالم والجاهل ولكن حيث ما حصل
العلم واتفق اتيان الصلاة وقيل بعدم الاعادة من باب تفويت مصلحة الواقع فيكون
كلام آخر ولا ربط له بتعدد المصلحة كما ذكر - مدظله .

العالم والجاهل ولكن بعد الجهل والاتيان بالعمل تنطبق قاعدة لاتعاد من باب تفويت مصلحة الواقع اى لايمكن تحصيلها بعد اتيان الصلوة بدونها كما يقال فى جميع الموارد الذى يقال بالاجزاء لمصلحة التفويت كمن يشرب الماء ولا يبقى مورد بعده لشرب (الانگبين) الانجبين وكذلك القصر والاتمام فلاتكون الامثلة مما اخذ العلم فيهما فى شخص الحكم هذا كله بالنسبة الى القطع المأخوذ فى شخص الحكم .
 واما القطع المأخوذ فى مثله مثل ان يقال اذا قطعت بحرمة خمر يحرم بحرمة أخرى غير ما قطعت به فانه يكون الحرمة الثانية مثل الحرمة الاولى والحق هنا عدم الاشكال الامن ناحية لغوية الخطاب كذلك .

ثم هنا كلام عن بعض الاعيان قده (١) لابس بتوضيحه هنا وهو انه قال بان الحكم المماثل للواقع لو كان هو التحريك والتحرك الخارجى يكون من اجتماع المثلين المبرهن عليه فى الفلسفة انه محال كاجتماع الضدين لانهما لايرد ان على موضوع واحد فى حال واحد ولا معنى لتعدد التحريك فى الخارج واما لو كان الحكم هو الارادة المبرزة فحيث أن الارادة قابلة للاشتداد فيمكن ان يكون القطع بالحكم دخيلا فى حكم مثله واللازم منه الاشتداد فى العشق والشوق بالنسبة الى المطلوب هذا حاصل كلامه رفع مقامه .

والجواب عنه (قده) هو ان الحكم يكون على المختار هو الارادة المبرزة ولا فرق بين الواجبات المشروطة والمعلقة والمطلقة على ماهو التحقيق ولكن ما يقال انه يوجب الاشتداد فيكون من باب ان الارادة تعلق بالمرادين احدهما فى طول الاخر فان اصل الارادة تعلق بحرمة الخمر اولا وبالذات وتعلقت ارادة اخرى بها بملاحظة كون الحرمة مما تعلق العلم به فيكون متعلق الارادة شيئين .

والثانى (قده) يقول باشتداد الارادة فى باب الصلوات الاستيجارية او العبادات طراً بأن الامر التوصلى من قبل الاجارة مع الامر التبعدى لنفس العمل

(١) هو الشيخ محمد حسين الاصفهانى فى ص ٢٣ من شرح الكفاية ج ٢ .

يتأكدان كما فى النذر يتأكد بالامر من قبل النذر ولكن هذا القائل لم يقبل منه لكون احدهما متعلق بغير ما يتعلق به الاخر فلا يكون له هنا ان يقول بالاشتداد على حسب مسلكه (قده) هذا اولا .

وثانياً لو كان الحكم هو التحريك الخارجى فكيف لا يقبل الاشتداد فانه ايضا يكون قابلاً للشدة والضعف فلا فرق بين ان يكون الحكم هو الارادة او التحريك الخارجى وكيف كان لا اشكال فى اخذ العلم فى موضوع حكم المماثل الا من ناحية لغوية الخطاب حيث انه اذا كان الشئ حراماً لا معنى لحرمة ثانياً بعد جعل الداعى لتركه وهو جعل الحرمة مثلاً بالنسبة اليه .

واما اخذ العلم فى موضوع حكم يضاده فان كان معنى الواجب والحرام الذى هو الضد هو الفعل وطلب الترك ويكون متعلق احدهما الوجود ومتعلق الاخر العدم فيصدق تعريف الضدين عليهما وهو انهما امران وجوديان لا يجتمعان فى موضوع واحد فان الفعل اما ان يكون مأموراً به او منهيّاً عنه ولا يجتمع الامر والنهى فلا يمكن ان يقال مثلاً اذا قطعت بوجود شئ يحرم عليك ذلك الشئ من باب عدم اجتماع الضدين واما ان كان معنى الواجب والحرام هو ان احدهما البعث الى الوجود والثانى البعث الى الزجر عن الوجود فيكونان مثليين فى كونهما البعث ومتعلق كليهما الوجود فكل ما يقال فى البحث السابق من اتخاذ القطع بحكم فى موضوع حكم يماثله من انه يرجع الى لغوية الخطاب يقال هنا ايضاً .

هذا كله فى القطع الذى كان طريقاً محضاً او موضوعاً بأقسامه واما الظن ففى صيرورته طريقاً او جزء الموضوع يكون البحث فيه فى مقامات :

الاول : لا شبهة ولا ريب فى ان الظن يكون حجته بنحو من يجعل عن الشارع ولا يكون له حجة ذاتية مثل القطع حتى يكون الحاكم بها هو العقل من باب أنه يكون طريقاً ذاتاً والظن لا يكون له الا طريقية ناقصة فما دام لم يتم نفسه بالامضاء لا يكون حجة .

ثم انه ربما توهم ان الظن اذا كان حجة من باب الانسداد على الحكومة بمعنى

انه بواسطة الانسداد نفهم ان الظن حجة بحكم العقل بخلافه على الكشف بمعنى ان دليبه يكشف عن ان الشارع جعل الظن حجة فانه يرجع الى جعل الشارع اياه حجة فعلى الاول وهو الحكومة حيث يكون الحاكم هو العقل يكون حجة ذاتاً والعقل كما يحكم بوجود متابعة القطع كذلك يحكم بوجود متابعة الظن .

وقال شيخنا النائينى (قده) فى مقام الجواب ان الظن لا يكون حجة عقلية فى شىء من الحالات ولا تكون منجولة كالعلم وحجية الظن الانسدادى بناء على الحكومة ليس معناها حجية الظن عقلاً بحيث يقع فى طريق احراز الواقعيات واثبات التكاليف بل معناها كفاية الامتثال الظنى فى الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة اجمالاً فالحكم العقلى واقع فى طريق الامتثال و الاطاعة لافى طريق الاثبات حتى يكون الظن حجة عقلية .

وفيه ان عدم كون الظن حجة من حكم العقل لا يستلزم ان لا يكون مثبتاً للحكم بل كما انه يكون فى مقام الفراغ كفاياً كذلك يكون كفاياً فى مقام اثبات الحكم اثباتاً ظنياً ولاوجه لاختصاصه بمرحلة الفراغ فقط .

فى قيام الظن مقام ظن آخر فى طوله

ثم انه (١) بعد اثبات كون الظن حجة بالجعل ينبغى البحث عن انه هل تقوم الامارات الاخرى فى طوله مقامه وكذلك الاصول المحرزة وغيرها فى المقام الثانى . وبعبارة اخرى كما انه قد مر البحث فى انه هل تقوم الامارات والاصول

(١) اقول البحث عن قيام ظن مقام الظن الاخرى وجود الدليل لكل منهما فى موضوع فى طول الدليل الاخر او عرضه لافائدة له وكما ذكره الاستاذ مدظله لامعنى للقيام ولا يكون البحث بحث الحكومة والورود بل الدليل يشمل كل واحد من الظنون بالتساوى .

واما فى ساير اقسام الظن من الجزء الموضوعى وتماهه فيكون فرضاً محضاً لا يكون له فى الفقه نظير .

مقام القطع الوجداني اذا كان طريقاً محضاً او جزء الموضوع او تمامه على الطريقة
أوعلى الصفتية فهل تقوم الظن الاخر في طول بعض الظنون أو أصل محرز في طول
الامارة او غير محرز كذلك مقامه في الحجية مثلا اذا قيل ثبت الملكية بشهادة
العدلين فهل تقوم اليد او اصالة الصحة بالنسبة الى ما في اليد مقام شهادتهما او اصالة
الصحة مقام اليد بناء على أنها امارة وليس لها لوازم اي لا يكون مثبتاتها حجة على
ما هو التحقيق او بناء على كونها أصلا محضاً أم لا فيه خلاف .

والحق ان الظن الطريقي المحض يقوم مقام الظن الذي يكون في طوله ويكون
القيام مقامه بالورود لان المراد هو ان الواقع يحتاج الى محرز والامارات كلها
محرزة للواقع لكن بعضها في طول بعض وكذا الاصول المحرزة ولكن شيخنا
العراقي يقول بأن كل واحد من الامارات الطولية يكون في مقام الاخر ولكن نحن
نقول كل امارة تكون بنفسها حجة ولا تكون مقام شيء آخر وكنا نورد عليه هذا
ولم يقبل منا .

والحاصل طولية الامارة مثلا يكون في باب الحيض في العادة والتميز والرجوع
الى الاقران والاقارب في غير الناسية والرجوع الى العدد المعين في الروايات من
التحيز في كل شهر ثلاثة أو سبعة أو ستة ايام على ما هو المحرز في محله فنحن
نقول العادة وان كانت متقدمة على التميز بالصفات ولكن لا يكون معنى الرجوع
الى التميز هو كونه مقام العادة بل بنفسه امارة على الحيضية وهكذا الرجوع الى
الاقارب ثم الرجوع الى الروايات في تعيين العدد فان الشارع جعل احديهن الامارة
بنفسها لكن بعضها في ظرف عدم بعض الاخر ولا معنى لقولنا يكون هذا مقام ذلك
مع جعل المحرزية من الشارع لكل منها هذا كله بالنسبة الى الظن الطريقي .

المقام الثالث

في الظن الجزء الموضوعي او تمامه على وجه الطريقة فتارة يكون البحث
في الظن المعبر وتارة يكون في ما هو غير معتبر .

أما ماهوالمعتبر فان كان جزء الموضوع لحكم آخر مثل مايقال اذا ظننت بحرمة شيء يجب عليك التصديق بدرهم فان هذا القسم من الظن يقوم جميع الامارات المعتبرة مقامه ولو كان الموضوع بعض اقسامه مثل ان يقال اذاشهد العدلان بمليكة شيء لشخص يكون التصديق واجبا فاذاصارت اليد او اصاله الصحة في العقدسببالمملكية ايضاً يمكن ان يحصل جزء الموضوع به وهو الظن بالمملكية وهذا يكون قيامه مقام غيره بالورود لابلالحكومة ويكون احسن حالا من قيام الامارة مقام القطع الوجداني ضرورة ان الظاهر كما مرفى القطع المأخوذ جزء الموضوع هو الوجداني فقيام الامارة مقامه يكون بالحكومة وفرض المظنون كالمقطوع بواسطة التوسعة في دليل اعتباره بخلاف المقام فان الظن المأخوذ جزء الموضوع أوتمامه يكون أحد افراد المحرز فاذا حصل المحرز يكون جزء الموضوع حاصل بالوجدان لابلالحكومة (١) والمخالف هنا ايضاً شيخنا العراقي فانه يقول بعدم قيام بعض الظنون مقام البعض الاخر اذا كان الدخيل شخص الظن الخاص .

ثم لو اخذ شخص الظن الخاص جزء للموضوع يكون لظن آخر معتبران يقوم مقامه مثل ما اذا قيل اذا ظننت بالمملكية من طريق الامارة يجب لك التصديق بدرهم فانه يقوم الظن الحاصل من اليد مقامه (٢) هذا كله في اخذ الظن بحكم في

(١) : اقول الكلام عن الحكومة والورود في امثال المقام لا وجه له على حسب الاصطلاح بل اذا قام دليل على ان هذا الظن معتبر واخذ في لسان دليل آخر جزء الموضوع يكون شمول جميع الاقسام من الظن بالدلالة الانحلالية ويكون كل واحد من افراد الموضوع .

فكل امانة يكون ظناً معتبراً ويكون جزء الموضوع او تمامه ولا يكون مثل قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ليكون احدهما رافعاً لموضوع الاخر كما ان العلم يوجب رفع موضوع الحلية وهو الشك وهذا واضح .

(٢) : اقول لو استفدنا من دليل ان شخص هذا الظن معتبر في الموضوع يكون قيام الغير مقامه مناف لكون شخصه دخيلاً نعم لو كان لسان الدليل اذا شهد*

موضوع حكم آخر واما اخذ الظن فى موضوع حكم نفسه وشخصه وهكذا الماخوذ فى موضوع حكم مماثله او مضاده فيكون الكلام فيه مثل ما مر فى القطع بأنه لا يمكن اما الاول فللزوم الدوران الظن بالحكم متوقف على وجود الحكم قبله حتى يظن به ووجود الحكم متوقف على الظن به وهذا يوجب التهاافت فى لحاظ الامر وتقدم الشيء على نفسه ورؤية المتقدم متأخرا فان الموضوع مقدم على الحكم والحكم متأخر عنه ففرض ما هو المتقدم وهو الموضوع متأخرا .

واما الثانى فلان اجتماع المثليين كاجتماع الضدين محال وحكم اجتماع الضدين ايضا واضح فماعن الخراسانى (قده) بامكانه فى المقام لوجه له ضرورة ان الظن لاشأن له الا الكاشفية عن الواقع كالقطع ولا يكون دخيلا فى المصلحة حتى يؤخذ فى موضوع حكم نفسه .

واما هو قده فيكون حاصل مرامه هو ان الظن حيث لا يكون كاشفا للواقع بكشف تام فينحفظ معه مرتبة الحكم الظاهرى فاذا قيل اذا ظننت بحرمة شيء يحرم عليك ذلك الشيء يكون الثانى حكما ظاهريا وفى مرتبة الظاهر ومتعلق الظن حكما واقعييا ولكن حيث لا يكون العلم به واقعا لاشكال فى وجود حكم آخر .

وبعبارة اخرى انه (قده) يقول بأن الحكم المتعلق للظن يكون فعليا ولكن بمعنى انه لو قطع به لتنجز على المكلف واستحق على مخالفته العقاب فعلى هذا يكون للحاكم جعل حكم مماثل له او مضاد له كما انه يمكن جعل الاحتياط فى حق الظان كذلك .

ثم قال (قده) ان قلت كيف يمكن ذلك وهل هو الا ان يكون مستلزما لاجتماع المثليين او الضدين : قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذلك المعنى اى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلى فى موردته بمقتضى الاصل

*العدلان بكذا يجب التصديق بدرهم ولم نفهم منه الخصوصية ونقحنا المناط وقلنا بأن المراد منه المحرز الظنى يقوم غيره مقامه بالبيان السابق وهو غير ما ذكره .

أو الامارة أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به .
وهذا الكلام منه (قده) مما لم نفهمه وما فهمه تلامذته أيضاً حتى سئلنا عن
استادنا العراقى (قده) مراده قال مافهمناه فانه لامعنى لقولنا انه لو قطع به لتنجز
بعد كونه منجزاً فعلا والظن يكون معتبراً وموجباً لجعل الحكم فعلا فى مورده سواء
كان المراد بالحكم الارادة أو التحريك والتحرك الخارجى فان اجتماع الارادتين (١)
الفعليتين بالنسبة الى شىء واحد محال سواء كانت من المثليين او من الضدين وكذلك
التحريك الفعلى الذى يتم جميع جهاته من الشرائط ورفع الموانع ايضاً لا يتصور
له ازيد من واحد ضرورة انه ايضاً من اجتماع المثليين او الضدين .

لا يقال ان الظن الذى هو جزء الموضوع قلتم يكون كاشفاً ومنوراً لمتعلقه
فنور المتعلق منه واما نوره فمن اين حصل مع انه ظن . لانا نقول جواب هذا واضح
لان نورية هذا الظن يكون بجعل الجاعل بعد كون المفروض ان الظن يكون معتبراً
اما غير المعتبر فلا كلام فيه هنا .

واما اشكال الدخل فى المصلحة وأنه اذا أخذ جزء الموضوع يكون دخيلاً
فيها كما كان فى القطع ومثلنا بمسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام فيكون فى
المقام ايضاً ضرورة انه يلزم منه ايضاً تقدم الشىء على نفسه من باب انه مالم يكن
الظن بالحكم لا يكون له مصلحة والظن به متوقف على وجوده ولا جواب عنه .
لائم ولا هنا (٢) هذا فى الظن المعتبر واما الظن الغير المعتبر الذى اخذ فى
الموضوع ايضاً لا يمكن ان يكون اخذه بنحو جزء الموضوع او تمامه فى اثبات
نفس حكم متعلقه ولا مثله ولا ضده حيث انه يلزم منه الدور وتوقف الشىء على نفسه

(١) : اقول : قد اطال الكلام فى ذلك الشيخ محمد حسين الاصفهانى (فى
ص ٢٥ و ٢٤) من شرحه على الكفاية ان شئت فارجع اليه .

(٢) : اقول مرمته فى مقام الاشكال عن النائينى (قده) اصلاح المطلب برتبتين
رتبة الواقع قبل العلم به ورتبته بعده فقال بطولية المصلحة فله ان يقول هنا ايضاً
ولكن لا يصح على التحقيق كما مر ولعله سهو وقع منه .

والتهافت فى اللحاظ كما فى الظن المعبر .

ولكن قال شيخنا النائينى (قده) (١) بأنه اذا كان مأخوذاً فى اثبات حكم ضده لا يصح لانه لا يمكن ان يكون للشئ حكامان متضادان مثل ان يقال اذا ظننت بحرمة شرب الخمر يجب عليك شربه حيث لا يكون وجه الاجتماع الوجوب والحرمة لانهما ضدان .

واما اذا اخذ فى اثبات حكم مماثله فلا اشكال فيه مثل ما يقال اذا ظننت بحرمة شرب الخمر بظن غير معتبر يحرم عليك شربه فانه ان صادف الواقع يكون مؤكداً للواقع حيث ان المظنون يكون له الحكم الظاهرى وربما يوافق الواقع وربما لا يوافق فان لم يوافق فيكون الحكم هو الثانى وان وافقه فيكون مؤكداً له بخلاف القطع فانه حيث يكون مصيباً للواقع من الاول لا يمكن ان يجعل حكم مماثله لانه لغو ومن اجتماع المثلين المحال .

وفيه انه (قده) ان كان اصلاحه هذا المطلوب من باب اجتماع الحكم فى الرتبين لا فى رتبة واحدة فلا فرق بين القطع والظن فانه فى القطع ايضاً يكون للشئ حكم بلحاظ نفسه وحكم بلحاظ تعلق القطع به وان لم يصح اختلاف الرتبة فالمقام ايضاً لا يكون صحيحاً وحيث لا يكفى اختلافها فى اصلاح محذور الدخلى فى المصلحة كما مر فى القطع كذلك لا يكفى هنا .

مضافاً بأن الظن الذى هو غير حجة لا يكون مثبتاً لمتعلقه حتى يكون الباب من اجتماع الضدين أو المثلين فيما كان جزء الموضوع لان الظن بالحرمة الواقعية اذا كان موجباً للحكم بالحرمة او الوجوب يحتاج الموضوع الى جزئين الظن وهو غير معتبر ومتعلقه ايضاً لا يثبت به فلا يحصل موضوع الحكم أصلاً .

نعم فيما اذا كان الظن تمام الموضوع بنحو الصفتية بأن يكون هو المدار لوجود الحكم بحيث انه اذا حصل الظن فى النفس حصل صفة يكون تمام الموضوع

(١) فى ص ١٣ فى تقريرات الشيخ محمد على الكاظمى (قده) .

للحكم بالحرمة او الوجوب ولو لم يثبت الحرمة المتعلقة بها الظن وهذا كله يكون حسب الفرض والافلم يكن لنا فى الشرع غير الظن الذى يكون طريقاً لاثبات متعلقه واما الجزء الموضوعى او تمامه فلا يكون لنا فى الفقه .

فى لزوم الالتزام بالاحكام وعدمه

الامر الخامس (١) : فى انه هل الالتزام بالاحكام وراء العمل لازم أم لا وقبل

(١) : اقول الالتزام وراء العلم بالتكليف والعمل على طبقه بحيث لو سئل عنه هل هذا حكم الله يصدق ولا ينكر ويعمل أيضاً على طبقه يكون من مراتب كمال العبودية وهو التسليم واقعاً فان الاسلام الواقعى هو التسليم وله مراتب وهذا يحتاج الى السلوك النفسى والبناء لا يفيدته حتى يقال انه واجب .

اما من باب المقدمة فكما ذكره مد ظله فلا حيث ان العلم بالتكليف مقدمة للعمل عليه ولا يحتاج الى تسليم فوق هذا فان ادنى مراتب العبودية هو العمل بما علم واما من باب شكر المنعم فما يجب بحكم العقل هو التصديق بالله ووجوب معرفته ومعرفة رسله الذين يكونون طريقاً للوصول اليه بمعرفة احكامه واما التسليم كذلك فهو وان كان حسناً ولكن لا يتوقف عليه شكر المنعم ونحن الان فى صدد اثبات حكم للعموم .

واما الخواص فيجتنبون عن كل ما يكون خلاف رسوم العبودية ليعطى الله لهم مقام الترية لمن دونهم فانه يمكن ان يقال ان ماورد من ان العبودية جوهرية كنهها الربوبية على فرض الصحة معناه ما ذكر لأن معناه ان العبد بصيررباً بجميع شئونه بل يصير قابلاً لوساطة الفيض على غيره كما تشهد بأن محمداً ﷺ عبده ورسوله وهو واسطة الفيض وهذا الكلام لم يكن هنا مقامه ولكن جرى على القلم فان هذا له ذيل طويل .

ولا يخفى ان اللازم الذى لا ينكر هو ان المسلم يجب ان يكون معتقداً بما جاء به النبى ﷺ بمعنى انه لا ينكره ولو لم يصل عقله الى مصلحته وربما يرجع الانكار الى الكفر كما فى الضروريات .

الخوض فى المقصود يجب ان يعلم ان حقيقة الالتزام فى النفس فيها نوع خفاء من حيث انه هل يكون وراء التصديق والعلم شىء آخر مثل البناء على ما علم (وبالفارسية كردن نهادن آنچه ميداند) أم لا ؟

والحق انه يكون بعد العلم بالشىء فعل من افعال النفس ومن مقولة الفعل كما ترى ان الشخص مع الازعان بمحقبة شخص لمنصب من المناصب ربما لا يلتزم به ولا يترتب عليه آثاره لجهة من الجهات من خبث النفس وغيره وهكذا الاحكام الشرعية والاعتقاد بالنبوة فان الشخص يقبل أوامر النبي ﷺ مثلاً ولا يلتزم به كما ان الاعراب فى صدر الاسلام مع الاعتقاد بنبوته (ص) وعلمهم بأنه نبي ما كانوا ملتزمين بذلك بالعقد القلبي ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ثم انه تارة يقال بوجوب الالتزام من باب الملازمة العقلية كما فى المقدمة وذبيها وتارة من باب حكم العقل بوجوبه لامن هذه الجهة وتارة يقال بوجوب الالتزام شرعياً من باب دليل خاص. اما الاول وهو القول بالوجوب من باب الملازمة العقلية فلا يكون فى المقام لان الالتزام بالوجوب لا يكون من مقدمات اتيان نفس العمل كالصلوة فانها مشروطة بالطهارة لا بالالتزام بها فانه بدونها يضاً يصح الاتيان بها ولا يكون من مقدمات الامر بها ايضاً كما هو واضح فانه لا مقدمة له لا من باب حكم العقل ولا من باب حكم الشرع .

لا يقال ان الالتزام بالعمل واجب من باب انه مالم يلتزم لايتى بالعمل ومع احتمال وجوبه يجب حيث ان دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً كما ان دفع الضرر القطعى كذلك .

وبعبارة اخرى العقل يحكم بأن رسوم العبودية يقتضى الالتزام بنبوة النبي ﷺ والتسليم له وان من أبى عن ذلك خرج عن رسوم العبودية ودفع الضرر المحتمل لازم ايضاً لانقول لايتوقف العمل عليه والضرر المحتمل مع وجود المؤمن لا عقاب عليه ففى المقام اذ لم يكن دليل على الوجوب فأصل البرائة يحكم بعدم وجوب دفعه .

واما الخروج عن رسوم العبودية فهو وان كان كذلك ولا يكون هذا عبداً منقاداً ولكن لاربط له بالوجوب فان سوء النفس شيء والحكم بأنه يجب للشخص اطاعتان : اطاعة لنفس العمل واطاعة بالنسبة الى الاعتقاد شيء آخر يحتاج الى الدليل كما قلنا فى التجرى انه كاشف عن سوء النفس ولاحكم له شرعاً .

واما الطريق الثانى وهو حكم العقل بوجوبه من باب أن شكر المنعم واجب فكما ان بعد العلم بوجود الله تعالى يجب معرفته من باب ان الشكر يقتضى ذلك فكذلك يقتضى ان يعتقد بنبوة النبي ﷺ مثلاً من حيث انه جاء بالاحكام والالتزام باحكامه لازم حيث انه يعتقد به بواسطة هذه الاحكام فمن لم يلتزم باحكامه كأنه لم يلتزم بنبوته واقعاً .

والجواب عنه هو ان الاعتقاد بالنبوة وان كان واجباً من باب الشكر ولكن لا يقتضى هذا الاعتقاد بكل حكم حتى ما جاء به فى حيض النساء مثلاً اللهم الا ان يقال الاعتقاد الاجمالى بالاحكام حيث كان لارماً من باب الشكر فينحل الى جميع الاحكام فالاعتقاد بجميعها الارم والفرق بين هذين الطريقتين هو أن الاول يكون لازمه الاعتقاد بما يكون مقدمة لعقل نفسه من باب المقدمة ولا يجب عليه الالتزام بما يكون منوطاً بعقل غيره مثل ما ورد فى حيض النساء واما على فرض كون الطريق حكم العقل فحيث لا يكون من باب الملازمة فالالتزام بجميع الاحكام لنفسه ولغيره لازم فليزيم عليه الالتزام بوجوب الصوم والحج واحكام الحائض والنفساء .

واما (١) وجوب الالتزام بالالتزام من باب الحكم الفقهى الشرعى التعبدى فلازمه ان يقل ان الالتزام بالالتزام وهكذا لازم على نحو التسلسل وهو محال على انه لا دليل على وجوبه نقلاً .

ثم انه على فرض القول بوجوب الالتزام يجب ان يكون بالنسبة الى ما هو

(١) اقول من هنا وما بعده فى هذا الفصل ينبغى ان يرجع الى حاشية الكمباني

للكفاية ص ١٧ لزيادة التوضيح .

المعلوم تفصيلاً بالتفصيل وبالنسبة الى ما هو المعلوم بالاجمال بنحو الاجمال فيكون ملتزماً بما جاء به النبي ﷺ واوصيائه عليهم السلام (١) ولا يخفى ان الاجمال لا يكون فى العلم مطلقاً بل يكون فى المنطبق فيما سمي اجمالياً .

تنبيهه

لا يخفى عليكم ان وجوب الالتزام لو قلنا به لا يختص بما حصل من القطع بس كل حكم ادى اليه الامارة ايضاً يجب الالتزام بمفادها وكذلك مفاد الاصول المحرزة وغيرها فانها ايضاً وظائف قررت للشك فيجب الاعتقاد بان الوظيفة فى المورد الكذائى هو العمل على طبق الاصل .

ثم انه فى موارد دوران الامر بين المحذورين او فى مورد المتعارضين مطلقاً لو قلنا بأنه يجب الالتزام باحد اطراف العلم الاجمالى تعييناً لا يمكن لان الالتزام الجدى بالحكمين سواء كانا وجوبين او وجوب وتحريم لا يمكن مع العلم بان احدهما غير موافق للواقع فانه اذا علم ان صلوة الجمعة اما واجبة او صلوة الظهر او أنها اما واجبة او حرام لا يمكنه قصد وجوبهما معاً والوجوب والحرمة لان الالتزام بالحكم فرع ثبوته الا بنحو التشريع المحرم بان يجعل ما ليس بواجب او حرام واجباً او حراماً .

مضافاً الى أنه لا دليل على وجوب هذا الالتزام وهكذا لو قلنا بأن الالتزام

(٢) اقول لو قلنا بوجوب الالتزام من باب الحكم الشرعى والتعبد من دليل اما من باب المقدمة او طريق آخر لا يلزم منه التسلسل المحال بل يكون مثل الدليل الدال على وجوب تصديق العادل تعبداً فانه ينحل الى الافراد ويشمل حتى نفسه من باب ان الحكم يكون على الطبيعى وكلمة يعتبر المعتبر للالتزام التزم فيجب واذا انقطع الاعتبار انقطع الحكم ومن المعلوم عندهم ان التسلسل فى الامور الاعتبارية لا يكون محالاً لكن لا دليل لنا على الوجوب الشرعى لامن باب الملازمة ولا غيرها وكذلك الوجوب العقلى .

بأحدهما تخبيراً لازماً لان الفرض ان اللازم هو الالتزام بأحدهما تعييناً لا أحدهما تخبيراً فيكون أيضاً تشريعاً وماورد فى باب المتعارضين من التخيير فى العمل بأحدهما لا يكون دليلاً على وجوب الالتزام أيضاً كذلك فاجراء الاصل بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالى بان يقال الاصل عدم وجوب الالتزام بهذا بعينه وذلك كذلك لا مانع منه واما اذا قلنا بان الالتزام الاجمالى لازم فلا يمكن جريان الاصل لان اللازم منه العلم بالمخالفة القطعية ولكن لا ما ذكره الشيخ الانصارى (قده) فى الرسالة من أن لازم جريان الاصل هو الاذن فى المخالفة العملية للتكليف بالالتزام فانه مختص بما اذا كان هنا تكليف مولوى شرعى بالالتزام وهو لم يكن فى المقام بل لان المخالفة الالتزامية أيضاً معصية التزامية للتكليف كالمخالفة العملية والاذن فى المعصية قبيح فى كل شىء بعد وجود العلم الاجمالى بتكليف مردد فى البين .

ولا يخفى ان ما ذكره (قده) يكون فى صورة ان يكون المراد بالالتزام بالحكم المعين واما الالتزام الاجمالى فهو مما لا اشكال فيه فانا نلتزم بأن الواقع المردد فى البين هو من الله تعالى مثلاً ولا مانع فى النفس من اعتقاد هذا النحو من الحكم كما اذا اعتقد بالاباحة الشرعية اذا كان دوران الامر بين كون الواجب هذا او ذاك وكما اذا اعتقد باصل حكم الزامى فى البين اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة من باب ان الانقياد حسن على اى حال .

والحاصل مراد الشيخ (قده) هو ان الالتزام الذى يكون واجباً يكون هو الالتزام بالحكم وحيث لم يكن حكم منجز لا يكون لوجوب الالتزام معنى ضرورة أنه يكون فى رتبة الموضوع له فعليها فى موارد دوران الامر بين المحذورين او المتعارضين حيث لم يكن فى وسعنا ان نقول بوجوب كـل واحد بعينه ضرورة انه لا يتمشى القصد القلبى من عاقل على امر لا يعلم بوجوده واقعاً فكيف من لم يعلم بوجوب هذا بعينه يلتزم بوجوبه بعينه الاعلى نحو التشريع على مسلك القوم اللهم الا ان يكون البناء الظاهرى العملى كالبناء على ان الشك يقين فى باب الاستصحاب

فساد هذا الفسـم يكون من باب عدم تمشى قصده لامن باب التشريع كذلك اذا كان المراد التخيير الواقعى بأن يختار احدهما معيناً ثم يلتزم به كما فى خصال الكفارات لانه لا يكون المقام مثلها ولا يكون التخيير فى المتعارضين واقعيأ واما التخيير كما فى باب التعارض ظاهر أو البناء على الالتزام بما اختاره وان كان ممكناً ثبوتاً ولكن لادليل لنا على وجوب هذا القسم من الالتزام فيمكن عليهذا الالتزام الرجائى ولا يكون الالتزام معيناً واجباً .

واما الالتزام الاجمالى فهو ايضاً غير لازم لعدم تحقق موضوعه وبعبارة واضحة دليل الاصل يكون حاكماً على دليل الالتزام ضرورة ان دليل الاصل اماره فاذا ثبت باصالة عدم وجوب هذا وذاك التبعيد بعدم الحكم لايتحقق موضوع للالتزام حتى يقال يجب فهذا الدليل يدل على ان الحكم لم يكن والالتزام بالحكم فحيث تعبدنا الشرع بعدم الحكم لايجب الالتزام ايضاً فالاصل فى اطراف العلم الاجمالى لم يمنع عنه وجوب الالتزام لو لم يكن مانع آخر .

واجاب عنه تلميذه الخراسانى (قده) بالدور . وحاصله ان جريان الاصل متوقف على عدم وجود المانع وهو وجوب الالتزام بالحكم وعدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصل لانه مالم يجر الاصل الذى يكون معدماً لموضوع الالتزام لا نعلم عدم المانع الذى يكون شرط جريان الاصل فيتوقف جريان الاصل على جريان الاصل وهو دور واضح .

وقيل فى الجواب عنده (قده) هو ان فى الحكومة يلزم ان يكون احد الدليلين تعليقيأ والاخر تنجيزياً واما اذا كان الحكمان تنجيزيين فلا وجه له وهنا حيث يكون حكم العقل بالالتزام معلقاً على وجود الحكم فان كان حكم فيجب الالتزام به ودليل الاصل غير معلق بشىء ولذا يرفع موضوع المعلق بدلالته على عدم الحكم الذى يكون من شروط وجوب الالتزام .

ثم هنا وجه آخر لعدم وجوب الالتزام عن المحقق الخراسانى (قده) على تقدير وجوب الالتزام تخييراً ولعل وجهه ان الاصل مقتضاه هو الترخيص فى مقام

العمل ومعه لالزام بالنسبة الى كل واحد عملاً فلا وجه للالتزام وحيث انه فرض وجوبه فلا يجرى الاصل فالالتزام بكل واحد تخبيراً مع عدم الالتزام عملاً بخلاف ما اذا كان الواجب هو الالتزام بما هو الواقع فى البين .

وان الالتزام القلبى على طريق الجدل لا يتصور بالنسبة الى خصوص كل واحد ولا يتمشى من المكلف لانه تابع للعلم وعلم بأحدهما بالخصوص فلا التزام كذلك فالالتزام لا بد أن يكون تعدياً بنائياً برجاء اصابة الواقع ومن الواضح جداً ان هذا النحو من الالتزام بالنسبة الى خصوص كل واحد من الطرفين لا يصادم الترخيص العملى فلا يمنع الالتزام الكذائى من جريان الاصل .

ولكنى اقول كما ان الالتزام بمفاد الحكم لازم كذلك الالتزام بمفاد الاصل ايضاً لازم على فرض كون الالتزام بالحكم تنجيزياً ايضاً فكما انه يجب الالتزام بالحكم فى البين كذلك يجب الالتزام بعدمه من باب أصل البرائة وقد مر ان الالتزام بمفاد الاصل وهو الوظيفة المقررة للشاك ايضاً لازم لو قلنا بوجوبه فى غيره ومع ذلك كله لا معارضة ولا مزاحمة لا مع الاصل ولا مع الالتزام به اما عدم المعارضة مع الاصل فلان مفاده التعبد بعدم الحكم ظاهراً فنتعبد به ونتعبد فى هذا الظرف ايضاً بما هو فى الواقع حكم ونقول لو كان فى الواقع واجباً او حراماً او هذا واجباً او ذاك نلتزم به ونلتزم ايضاً بعدم الحكم فى الظاهر واما عدم منافاته مع الالتزام به فلانه نلتزم بمفاد الاصل ونلتزم ايضاً بما هو الواقع حكم الواقعة ولذا يمكن فى بعض الموارد الاتيان بالعمل برجاء الوجوب .

فان قلت الالتزام بالحكم الواقعى والظاهرى كليهما متعارض فانه لا يمكن الالتزام بوجوب صلوة الجمعة فى الواقع والالتزام بعدم وجوبه ايضاً فى الظاهر . لانا نقول التعبد يكون بعدم الحكم فى الظاهر والالتزام يكون بما هو المحتمل فى الواقع .

فتحصل انه لامانع من جريان الاصل فى موارد المتعارضين من باب وجوب

الالتزام .

ولا يخفى انه يكون عندهم ثمرة بين جريان الاصلين والتساقط بالتعارض لسنافته للمعلوم بالاجمال وبين عدم جريانه من الاول والبحث عنهامو كول الى باب التعارض ومن هنا ظهر فائدة البحث فى وجوب الالتزام وعدمه .
 اما الثمرة الاولى فهى انه يكون نتيجهته هى وجوب الالتزام وعدمه وهو حكم فقهى والثمرة الثانية هى ان القول به لا يلزمه ان يكون مانعاً من جريان الاصل فى موارد المتعارضين لو لم يكن مانع آخر من جريانه عندنا واما عند القائل بلزوم الدور فيكون مانعاً من جريان الاصل .

فى حجبة القطع مطلقاً من اى سبب

الامر السادس فى انه لا ريب فى ان القطع حجة مطلقاً حيث كان سواء حصل من الاسباب العادية اولا وسواء حصل من شخص عادى او ممن لا يكون عاديا مثل القطع وقدنسب الى الاخباريين انكار ذلك ولكن عند التحقيق يظهر انه ليس المراد ان القطع ليس بحجة .
 ثم ان القطع اما طريقي او موضوعى كما مر ونبحث عن حكم كل واحد منهما فى المقام وعن حكم سبب القطع والقطاع . اما القطع الطريقي فحجته وحجتيه ذاتية كما مر لاتناله يد الجعل لانه يرجع الى التناقض او الدور والتسلسل ضرورة ان الشارع لو قال ايها القاطع بحرمة الخمر يحل لك شربه يكون تناقضاً حيث انه لو كان حراماً فكيف يكون حلالاً ايضاً فهل هذا الا التناقض ولو كانت بجعل الجاعل يلزم ان ننقل الكلام فيما دل على حجتيه فاما ان يكون بالقطع وحجتيه ذاتية أو يحتاج الى جعل جاعل وهكذا يتسلسل ولو كان متوقفاً على سابقه فيدور فليس لاحد ان يقول بأن القطع يكون السبب الخاص فيه دخيلاً .
 والحاصل لا يكون الحكم بوجوب المتابعة تعليقياً بمعنى ان يكون لشخص خاص او سبب خاص دخل بل تنجزيا واما القطع الجزئ الموضوعى فسيجىء انه يمكن ان يكون القطع الخاص دخيلاً فى الموضوع .

ثم لا يخفى عليكم ان هنا امرين : الاول : ان القطع الذى نقول لانتاله يد
 الجعل اثباتاً ونفياً يكون من جهة اثبات الحكم واما فى مقام الفراغ فيمكن ان يتصرف
 الشارع فيه مثل مورد قاعدة الفراغ فانه يمكن ان يكون اجزاء الصلوة مثلا أربعة
 واقعاً وقطع به القاطع ولكن فى مقام العمل نسي اتيان جزءه وأتى بثلاثة أجزاء ففى
 مقام الفراغ يقول المولى قطعك بأن الصلوة اربعة أجزاء ما كان لى سبيل اليه والان
 ايضاً كذلك ولكن لى أن اقبل فى مقام الفراغ الثلاثة مقام الاربعة ففى مقام الجعل
 يكون الاجزاء اربعة حتى الان وفى مقام الفراغ يقول تمت صلوته .

والثانى انه يمكن ان يتصرف الشارع فى اسباب القطع فيقول اذا حصل لك
 القطع من المقدمات الكذائية يجب عليك العمل على طبقه مثل ان يقال للذى يجتهد
 فى الاحكام ان كان اجتهادك من المقدمات القوية مثل الشيخ الانصارى (قده) لشدة
 ممارسته فى الاصول فلك العمل على طبق الاجتهاد واما ان لم تكن المقدمات قوية
 فلا متابعة لهذا القطع ففى المشال ان فرق شخص بين الاقل والاكثر والمتبائنين
 والدوران بين التعيين والتخيير بحيث لا يرجع الى المتبائنين يكون مجتهداً واما
 من لم يفرق ففيه التأمل وهكذا فيما اذا كان العلم جزء الموضوع كما يقال مثلا اذا
 قطعت بالجهر يجب عليك الجهر واذا قطعت بالقصر يجب عليك القصر فان العلم
 هنا يكون دخيلاً فى المصلحة على ما قيل ولا يكون هنا التصرف فى القطع ايضاً بل
 يكون التصرف فى المقطوع فان الجهر والاخفات والقصر والاتمام فى غير صورة
 القطع لا يكون حكم الشارع وفى صورة القطع يكون حكمه واما نفس القطع فانه
 حجة من غير تصرف من الشارع هذا كله فى القطع الطريقي .

واما القطع الجزء الموضوعى فقد قال جمع من الاعلام كما فى الكفاية وعن
 الشيخ (قده) فيمكن ان يتصرف الشارع فيه بالتوسعة والتضييق فله ان يقول اذا
 قطعت بخمرية شئ وكان هذا من جهة عادية دون ما كان من مثل القطاع فهو حرام
 واما اذا قطعت بطريق غير عادى فلا اعتبار به وهكذا الشك فان له ان يقول اذا
 شككت فابن على الاكثر ثم يقول بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه هكذا قيل .

ولكن لنا ان نقول تارة يكون جزء الموضوع بنحو يكون العناية الى جهة خاصة فى حصول المصلحة وهو كما ذكر قابل للتصرف واما اذا قال بنحو عام اذا قطعت بشيء من الطرق التى ينبغى حصول القطع منها فاتبعه فلا يمكن التصرف فى القطع الحاصل لان القاطع لا يرى مقدماته مما لا ينبغى الوصول الى ذبها ولو كانت فى الواقع مما لا ينبغى فله العمل على قطعه ولا يمكن ردعه الا بحيث ينقدح فى نفسه فساد المقدمات ليزول قطعه وهذا القسم من القطع ليس فى الواقع من الموضوعى كما مر فى الامرين السابقين مثل الاجتهاد بالطرق المتعارفة من المقدمات القوية . ثم ان الاخباريين حيث منعوا من القطع الحاصل من المقدمات العقلية ولا يمكن قبول هذا منهم من باب كون الحجية ذاتية فى القطع فوجهوا كلامهم بتوجيهات لا تتم . الاول ان يكون مرادهم بالقطع هو الموضوعى وصریح كلماتهم يدفعه لانهم يقولون بان كل ما لا يكون بالسمع من الصادقين عليه السلام لا يكون حجة . والثانى ان يكون مرادهم ان المقدمات العقلية حيث لا يوجب القطع لا يكون متبعاً فى الواقع أنهم يقولون لا يحصل القطع لانه لا يتبع وهذا أيضاً غير وجه لان كلامهم فى ان المدار يكون على السماع عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين .

والثالث . ان يقال حكم العقل لا يكون بالنسبة الى حجية القطع تنجزياً بل يكون تعليقياً بعدم ردع الشرع عنه فحيث يكون مخالفة عنه لا يتبع وهو ايضاً ممنوع لان حكم العقل بذلك تنجزى لاتعلقى والاولى بشأن الاخباريين ان يقال مرادهم هو ان المقدمات العقلية حيث لا توجب غالباً القطع لا تكون متبعة .

الامر السابع : فى التمتع الاجمالى المعبر عنه بالعلم الاجمالى

فى انه هل يكون القطع الاجمالى مثل القطع التفصيلى فى استقلال العقل بوجود المتابعة ام لا ؟ خلاف بين الاعلام . والبحث تارة يكون فى الجعل وتارة فى الفراغ فانه ان كان البحث عن ان العلم كذلك هل يوجب اثبات التكليف وهل يكون منجزاً كالعلم التفصيلى يكون البحث عن الجعل وان كان البحث فى أنه بعد

اثبات الحكم بالدليل فهل يكون الامتثال الاجمالى كافياً يكون البحث فى الفراغ ويكون البحث كذلك مو كوالالى باب الاشتغال والبحث هنا عنه استطرادى ولنقدم البحث عن الاول .

ونقول يكون البحث عنه فى مقامات : الاول فى أنه هل يكون للعلم اقتضاء للتنجيز اصلا ام لا ؟ الثانى بعد ثبوت الاقتضاء فى انه هل يكون بنحو العلية التامة اويكون مقتضياً؟ والثالث فى أنه بعد اثبات كونه علة تامة هل يكون العلية كذلك بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ار بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية بحيث يكون الاجتناب عن جميع اطراف محتمل الحرمة لازماً .

اما المقام الاول فالحق فيه هو ان للعلم الاجمالى اقتضاء للتنجيز ولا يكون مثل الظن بحيث يحتاج فى اثبات الحجية له الى جعل جاعل كما نسب الى القمى (قده) هذا المذهب . والدليل على ما ذكرنا هو ان العلم الاجمالى كالتفصيلى فعلى من جميع الجهات بحيث يكون العلم دخيلاً فى التنجز الفعلية وحينئذ حيث لا يكون فرق بينهما من هذه الجهة لوجه لاختصاص الحجية بأحدهما دون الاخر نعم يكون الفارق هو احتفاف منطبق هذا العلم بالشك بخلاف التفصيلى ومرجع عدم الاقتضاء هو الترخيص فيما علم انه معصية للتكليف المسلم فى البين والعقل مستقل بقبح الترخيص فيما علم من التكليف فانه مع العلم بأن الخمر اما هذا او ذاك فالامر بالاجتناب فى البين مسلم ولاشبهة فيه والقول بأنه يمكن ارتكاب كليهما قول بارتكاب المعصية .

فان قلت: ما ذكرت صحيح اذا كان الارتكاب دفعة واحدة بان يشرب الكأسين آنأ واحداً فانه يعلم انه يعصى فى هذا الحال للتكليف واما اذا ارتكب تدريجاً فعند ارتكاب الاول لا يكون له العلم بالتكليف بالنسبة اليه وعند ارتكاب الثانى يحتمل ان يكون التكليف فى الواقع متوجهاً الى الاول بكونه خمراً فى الواقع فيرتكبه ايضاً ولا يعلم بالمعصية نعم بعد ارتكابهما يعلم بوجود شرب الخمر وحينئذ لا تكليف له . وبعبارة اخرى فى الشبهة المحصورة يقولون بأنه اذا خرج احداً اطراف عن

الابتلاء مثل ما اذا علمت اما بنجاسة ثوبك او ثوب من مكان فى الديار البعيدة عنك لا يجب الاجتناب فى المقام حيث خرج احد الاطراف بواسطة ارتكابه عن محل الابتلاء لعدم الموضوع حتى يتوجه اليه الحكم بالنسبة الى الاخر تصوير كالشبهة البدوية التى يكون الاصل فيها البرائة اتفاقاً .

قلت مضافاً الى أن المقام لا يكون من موارد الخروج عن محل الابتلاء حيث لا يكون معناه هو الخروج باى نحو كان ولو بارتكاب بعض الاطراف بسل يكون معناه هو كون التكليف بالنسبة اليه مستهجنأ كما مثلناه واما اذا كان التكليف عقلاً ولولم يحتج الى ارتكاب الجميع كالازار فى الحمام فانه اذا احتمل ان يكون النجس هذا واذك يجب عليه الاجتناب لحسن التكليف بالاجتناب ولو لم يكن هذا الشخص مبتلى بجميعة بل ببعضه أن العقل مستقل بعدم جواز الترخيص فى محتمل المعصية مع وجود التكليف الفعلى فى البين والوجدان اقوى شاهد على ما ذكرناه . فان قلت ثانياً بأن منشأ حكم العقل بوجوب المتابعة هو انه على فرض عدمها يكون خروجاً عن رسم العبودية وهذا فى صورة كون التكليف مسلماً يصح واما اذا لم يكن كذلك كما فى المقام فلا يكون خروجاً عن رسمها فان فى كل طرف من الاطراف حيث يشك فى وجود التكليف تجرى البرائة .

قلت هذا فى الشبهات البدوية اما المعلوم بالعلم الاجمالى القابل للتطبيق عليها اوزاك فلا يكون مما يجرى الاصل بالنسبة اليه وبهذا يفارق الشبهات البدوية فتحصل انه لاشبهة فى ان العلم الاجمالى يكون له نحو اقتضاء للتنجيز .

واما المقام الثانى وهو البحث عن كونه مقتضياً او علة تامة فنقول لاشبهة ايضاً على التحقيق فى أنه يكون علة تامة بالنسبة الى الامثال ويكون حكمه تنجيزياً ولا ينوط بعدم جريان الاصل فى مورده ولكن ربما يقال بأن حكمه تعليقى بتقريب ان مرتبة الحكم الظاهرى منحفظة مع جريان الاصل بالنسبة الى كل واحد من الطرفين فان عمدة الاشكال هى ان يكون جريان الاصل مناقضاً للعلم وحيث ان العلم يكون بالواقع وهو منحفظ والاصل يكون جارياً فى الاطراف فلان مناقضة

فالحكم الظاهرى البرائة والواقع يكون فى عالمه منحفظاً كما فى الشبهات البدوية والموضوعية فان الاصل الذى يجرى حيث انه يكون فى مرتبة الظاهر لاينافى ان يكون حكم الواقعة فى الواقع شيئاً آخر فاذا جرى الاصل فى مورد لا يكون العلم منجزاً للتكليف نعم ان كان فى مورد المانع من جريانه فالعلم يؤثر أثره .

والجواب عنه هو ان الاشكال لا يكون فى المضادة حتى ترفع بواسطة المرتبة الظاهرية والواقعية اذ مرتبة انحفاظ الحكم الظاهرى يكون الجهل بالحكم فى كل واحد من الاطراف وحيث يكون العلم الاجمالى منجزاً بحكم العقل والوجدان يمنع عن جريان المرخص بالنسبة الى الاطراف وعدم الفرق فى نظره بين العلم الاجمالى والتفصيلى فان ارتكاب احدا الاطراف عنده يكون معصية احتمالية وارتكاب كليهما يكون معصية محققة وهذا الارتكاز هو المانع عن جريان الاصل للتضاد .
وبعبارة اخرى فى الشبهات البدوية الجهل بالواقع والكلام فى انه كيف يجرى الاصل حتى لا يصاد الواقع وفى المقام حيث يكون الحكم الواقعى معلوماً فى البيان لا يكون الاشكال من ناحية التضاد بين الحكم الظاهرى والواقعى فان مسا ذكره يكون من الاكل من القفا لعدم التوجه الى ما هو المانع من جريان الاصل هنا ، نعم لولم يكن العلم موجباً لتنجيز التكليف من جميع الجهات يمكن هذا القول ولكن قد مرّ فى المقام الاول انه منجز للتكليف .

وتوهم ان اطلاق ادلة الاصول يشمل المقام فان قوله لا يبيح الاكل شىء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه يشمل المقام ايضاً فمن هذا الاطلاق يستكشف ان العلم يكون مقتضياً لاعلة تامة مندفع لان ادلة الاصول لا يكون موردها منحصرأ بالمقام حتى نحكم بدلالة الاقتضاء بذلك بل لها مورد آخر وهو الشبهات البدوية اللتى لا يكون فيها العلم الاجمالى وبهذا يظهر ان العلم الاجمالى يضاده جريان الاصل ولو اصلحنا مرتبة الحكم الظاهرى والواقعى فى غير هذا المورد ولايكفى الشك التفصيلى فى كل واحد من الاطراف .

في كون العلم الاجمالي علة تامة في المتتام الثالث

وهو انه على فرض كونه علة تامة هل تكون هذه العلية بالنسبة الى الموافقة القطعية اعنى يجب الامتثال بالاجتناب عن جميع الاطراف اذا كان العلم بالحرمة مثلاً أو تكون العلية بالنسبة الى ترك المخالفة القطعية بمعنى انه اذا اجتنب عن بعض الاطراف حيث لا تحصل المخالفة القطعية ويبقى بعضها الاخر لمكان العلم يكفى والحق هنا ايضا انه علة تامة بالنسبة الى الاول ولكن الثانى يظهر من جمع من الاعلام منهم الشيخ النائينى قده ويستدل له بأن جريان الاصول ممنوع حيث يكون مناقضاً للعلم الاجمالي وهو اذا كان الاجتناب عن بعض الاطراف مندفع بخلاف ما اذا ارتكب جميعها فانه لا يبقى للعلم اثر اصلاً واما عند الاجتناب عن بعضها للعلم فترفع المضادة والشاهد عليها هو أنه في مقام الامتثال يكفى بالامتثال الاحتمالي كما مر في موارد قاعدة الفراغ في صورة كون العلم تفصيلاً فانه مع العلم بأن الصلوة مثلاً اربعة اجزاء يكفى بالثلاثة فما ظنك بالعلم الاجمالي فان الامتثال الاحتمالي بالنسبة اليه يكفى بالاولويه .

والجواب عنه ان هذا الاستدلال مختل النظام خصوصاً من جهة الذيل وشيخنا الاستاذ قده اجل من ذلك فان الصدر يستفاد منه ان العلم لا يكون علة تامة بالنسبة الى الموافقة القطعية من باب رفع المضادة بين جريان الاصل في بعض الاطراف ولكن في الذيل يتمسك بالاصول في مقام الفراغ فكانه قده سلم ان العلم يكون علة تامة ولكن في مقام الفراغ يجرى الاصول الفراغية ولا يخفى على المتأمل ان الاصول الفراغية تكون مؤكدة للعلم لامناقضة فان معناها ان الواقع وان كان كذلك ولا محيص عنه ولكن اكتفى في مقام الفراغ بما اتى به لمصلحة من المصالح وكيف كان فالحق ما تقدم من ان العقل حاكم بالوجدان بانه يلزم الخروج عن عهدة التكليف في البين ولا يكفى الامتثال الاحتمالي .

ان قلت كما أنه يكون من المسلم بأن التكليف اذا كان على الطبيعى الذى يكون

متساوى الاقدام بالنسبة الى الافراد على الجامع ويكون التخيير عقلياً او شرعياً فى مقام الامتثال كذلك المقام يكون التكليف بالجامع .

بيانه انه اذا كان الامر بالصلوة يكون الطبيعى تحت الامر ولا تكون الخصوصيات من كونها على المنارة او فى المسجد او فى الحمام تحت الامر فالعقل يرى التخيير فى الامتثال باتيان احد الافراد القابل لتطبيق الطبيعى عليه وكذلك اذا كان الامر بخصال الكفارات فان الشرع خير المكلف فى الاتيان بالجامع باحد الافراد فى مقام الامتثال يسقط التكليف باتيان بعض الافراد والمخالفة تتحقق بترك جميع الافراد .

فى المقام يكون النجس المردد بين الكأسين هو واجب الاجتناب ويكون هو الجامع فترك بعض الافراد قد صار الجامع ممثلاً وهذا معنى كون العلم الاجمالى علة تامة بالنسبة الى ترك المخالفة القطعية ولا يجب الاحتراز عنهما كما لا يجب اتيان جميع خصال الكفارات ولا جميع الافراد المحتملة من الصلوة .

قلت انه فرق واضح بين المقامين وهو ان التكليف فى خصال الكفارات يكون على الجامع الغير المنطبق على الافراد وكذلك فى الصلوة ويكون التطبيق بيد المكلف وله ان يطبق على اى فرد شاء ويسقط التكليف به واما فى المقام فيكون التطبيق على الواقع بيد الأمر ويكون الحكم على الواقع المنطبق بحيث لو كشف الغطاء لكان التكليف معيناً فى احدهما ولكن حيث اشتبه الامر لاندري أنه على ايهما انطبق فى الواقع فيجب الاجتناب عنهما ليحصل العلم بتحصيل الواقع الذى يكون الحكم منطبقاً عليه واقعا ولا يكون باختيار المكلف حتى يطبقه على بعض الافراد ويكتفى به فان امتثال البعض هنا لا يقتضى امتثال الجامع يقينا هذا بالنسبة الى مقام الجعل .

واما الترخيص فى مقام الفراغ فهو امر مسلم فى بعض الموارد ولكن لا يدل على ان العلم الاجمالى يكون مقتضياً حيث يجرى فى العلم التفصيلى مع أنه علة تامة بلاشكال .

ولتوضيح المقام نقول ان للعلم حسب نظر العقل جهتين : احديهما . جهة رؤيته اشتغال الذمة بما هو المعلوم وثانيتها . جهة الفراغ عنه ففى الجهة الاولى يحكم باشتغال الذمة بالمعلوم بالاجمال المنطبق بدون حالة منتظرة لعدم امكان الترخيص المخالف لذلك واما الجهة الثانية فللشرع فى مقام المولوية ان يوسع فى الامتثال من حيث الفراغ واكتفى بالامتثال الاحتمالى وهذا غير مربوط بمقام الجعل .

فان قلت كلما تفكر نرى ان وجهه اكتفاء الشرع بالامتثال الاحتمالى هو احتمال مصادفة مامع الواقع فإى فرق بين المقامين من الجعل والامتثال مع انها متماثلان فى هذا الاحتمال فان الواقع اذا كان فعليا من جميع الجهات فلا وجه لرفع اليد عنه فى المقامين وان لم يكن فعليا من جميع الجهات فلا وجه لاتمام الشارع فى مقام الامتثال ورفع اليد عنه فانه مرفوع من الاول .

قلت فرق واضح بينهما وهو ان جهة الفعلية لاتكون محل البحث فى المقامين ولكن التصرف فى حكم العقل بالتكليف ممنوع حيث انه يكون كاشفا عن الواقع ولا يكون كشفه بالجعل حتى يكون رفعه ايضا بالجعل فانه لاتناله يد الجعل اثباتا ونفيا واما التصرف من الشرع فى مقام الامتثال فحيث يكون فى مصداق حكم العقل لافى حكمه يمكن ان يتصور فان معناه هو ان مادى اليه العلم هو الحكم ولا محيص عنه ولكن يكتفى بالمصداق ولولم يكن موافقا له من جميع الجهات .

فان قلت يمكن ارجاع التصرف فى مقام الجعل فى جميع المقامات الى التصرف فى مقام الامتثال بيان ذلك ان المانع عن جريان الاصول هو المناقضة بين الصدر والذيل مثل قوله لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه يقين آخر فان العلم الاجمالى ايضا يقين فلو جرى الاصل فى الاطراف يلزم منه عدم العناية الى ذيل دليل الاصل فيمكن ان يقال ان الاصل فى الاطراف يجرى ويكون لازمه جعل البديل للواقع والتخيير فى مقام العمل بعدم جريان بعضها ومعناه التخيير فى الاخذ باطلاق دليل احدهما دون الاخر من باب اللابدية كما انه اذا قامت الامارة على تعيين بعض الاطراف بجعله بدلا عن الواقع كالبيئة على أن النجس مثلا هو هذا الكأس الابيض

لا الاحمر ويمكن ان يكون مراد الخراسانى قده مع علوشأنه بالاقتضاء هو هذا البيان قلت لا يمكن هذا الاعلى وجه الدور المحال اذ جريان الاصول متوقف على جعل البدل وجعله يكون متوقفاً على جريان الاصول ضرورة انه مالم يجرى الاصل لا يعرف البدلية ولا يعرف البدلية الا من جريانه والمفروض انه لم يكن لنا دليل من الخارج على البدلية .

فان قلت لاثمرة للنزاع فى كون العلم علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وعدمها اذ كون العلم علة تامة نتيجته عدم جريان الاصول وعلى الاقتضاء يجرى الاصل فيسقط المعارضة اذ لا مجال للتخيير حيث أن المسلك فى باب الامارات هو الطريقة لا السببية ولا مجال له على الثانى فأين الفائدة .

قلت لامانع من التخيير فى الظاهر كما ينسب عليه الشيخ (قده) وايضا ربما يمكن ان يكون لبعض الاطراف مانع من جريان الاصل فيجرى بالنسبة الى الطرف الاخر كما لو كان احد طرفى الاصل مسبوقاً بالطهارة والاخر غير مسبوق بها فى صورة احتمال نجاسة الكأسين فيعارض استصحاب الطهارة مع قاعدتها فيسقطان ثم يرجع الى قاعدة الطهارة فى طرف آخر ولو كان العلم علة تامة لا يجرى الاصل اصلاً. فتحصل أنه لا اشكال فى كون العلم الاجمالى علة تامة مطلقاً ويثبت التكليف به هذا هو المقام الاول .

واما المقام الثانى فهو الكلام فى الامتثال الاجمالى بعد الفراغ عن ثبوت التكليف بأى طريق كان . والكلام فيه ايضاً يكون فى جهتين : الاولى : فى كفايته بالنظر الى اعتبار قصد الوجه فى العبادات . والثانية : بالنسبة الى ان المناط فى الامتثالات هو نظر العقل او العرف مع قطع النظر عن اعتبار قصد الوجه ولا يخفى ان البحث كله يكون فى العبادات واما المعاملات بالمعنى الاعم فلا شبهة فى كفاية الامتثال الاجمالى بينهم كما انه يكفى غسل الثوبين اللذين يكون احدهما نجسا ولو امكن العلم بخصوص النجس. ولتقدم الجهة الثانية وهى الكلام بالنسبة الى غير قصد الوجه .

فى اقسام الامتثال

فنتعرض هنا لكلام شيخنا النابىنى (قده) فانه قال بأن الامتثالات على أقسام

اربعة :

الاول الامتثال اليقينى بعد احراز التكليف يقينا بالنسبة الى المأمور به سواء كان بالقطع او بالامارات او بالاصول . والثانى الامتثال الاجمالى بمعنى اتيان جميع المحتملات بحيث يحصل اليقين باتيان ماهو الواجب فى البين . والثالث الامتثال الظنى . والرابع الامتثال الاحتمالى ولا شبهة فى عدم كفاية القسمين الاخيرين فى اسقاط التكليف كما انه لا شبهة فى كفاية القسم الاول فى اسقاطه وانما الكلام فى الثانى . ولا يخفى ان كيفية الامتثالات يكون بنظر العقل وفى بعض الموارد يقول انه يكون بنظر العرف ولكن للشرع ان يتصرف فيه بأن يرى ما يراه العرف امتثالا غير كاف كما فى بعض الشرائط والاجزاء الخفية فى الصلوة وبالعكس مثل موارد قاعدة الفراغ فان تارك السورة مثلا اذا التفت بعد الصلوة يتم صلوته والعرف لا يراه امتثالا لنقص بعض الاجزاء ثم بعد كون المناط هو نظر العرف فى كيفية الامتثال فى الامتثال الاجمالى يرجع الامر الى دوران الامر بين التعيين والتخيير فانه لانعلم أنه هل يتعين الامتثال التفصيلى او يتخير بينه وبين الاجمالى والقاعدة فى ذلك هى التعيين فيقدم التفصيل على الاجمال ولا يرى العرف الثانى امتثالا يقيناً وعلى الشك يكون حكمه ما ذكر من اليقين ولا يكون من باب الاقل والاكثر فلا يكفى الاجمالى ولا مجرى للبرائة هذا حاصل كلامه رفع مقامه .

ويرد عليه اولا بأن العقل لا يكون مشرعاً حتى يحكم بكفاية الامتثال وعدمها ويتبع حكمه ولو كان المناط على حكم العرف ايضاً للشرع ان يتصرف فيه ومع الغمض عن هذا الشك فى كيفية الامتثال ايضاً يكون من الشك فى شرط العبادة او جزئها فلاندرى انه هل يعتبر ان يكون البعث اليقينى موجباً للانبعاث او الاحتمالى ايضاً فى كل طرف يكفى فيرجع الامر الى الاقل والاكثر والاصل فيه البرائة .

وثانياً لو كان المدار على التبيين والتخيير فلا نقول فى جميع المقامات بالتعيين بل كل مورد يرجع الشك الى زيادة التكليف يكون الاصل فيه البرائة والمقام كذلك فان التعيين لم يبين من الشرع فالاصل عدمه فتحصل انه مع كون الامتثال بنظر العرف لايعتبر الامتثال التفصيلى .

واما على الجهة الثانية وهى اعتبار قصد الوجه فايضا لايلزم ولا يتم صغروباً وكبروباً اما الصغرى فلعدم اعتبار قصد الوجه ولا يكون الاصل عدم اعتباره فى الأمور به ولا يكون فى الشرع عنه عين ولا اثر واطلاق الخطاب ايضاً يقتضى عدمه وهو على ثلاثة انحاء الاطلاق المقامى والاطلاق السعى والاطلاق الذاتى .

ولا يخفى ان قصد الوجه الذى يكون من شئون قصد الامر فى العبادات لا يمكن اخذه فى لسان الدليل اى الخطاب بالمأمور به مثل أصل قصد الامر لانه مالم يأمر لا يكون لنا مأمور به حتى يقال ائت بالصلوة مثلاً بقصد الامر فان الفرض هو حصول الامر بنفس هذا الخطاب فيلزم منه تقدم الشئ على نفسه بالبيان المفصل الذى يكون فى باب التعبدى والتوصلى ولكن الطرق الثلاثة من الاطلاق يكفى ولو لم يمكن الاطلاق اللفظى .

اما بيان الاول فلان المولى حيث يكون فى مقام بيان ماهو مطلوبه وان لم يمكن اخذ القيد فى اللفظ مع كون هذا القيد من القيود المغفولة التى تحتاج الى البيان ولكن يمكنه ان يبيّن قيده ببيان آخر وحيث لم يبيّن نفهم عدم دخله .

وبيان الثانى وهو عن شيخنا النائينى هو ان الامر الواحد ينحل الى الاجزاء الطولية وبعض افراده المنحلة يوجب الموضوع لبعضها الاخر وهذا غير عزيز فان الاخبار مع الواسطة ايضاً يكون بهذا النحو فان تصديق العادل يجب حيث كان لخبره اثر شرعى وهو قول الامام عليه السلام فاذا كان قول العادل مثل محمد بن مسلم هو قول زارة ولا اثر شرعى لقول زارة من حيث هو قوله ولكن حيث يكون مقول قوله قول الامام عليه السلام فنتيجة احد افراد صدق وهو تصديق محمد بن مسلم مثلاً توجب وجود الموضوع لماله اثر ضرورة انه مالم يصدق اللاحق لا يثبت قول السابق ففى

المقام ايضا احد افراد الامر بالصلوة مثلا يوجب كونها مأموراً بها والفرد الاخر يصير باعثاً لاتيانها بقصد الامر ولكنه يحتاج الى قرينة دالة على هذا وحيث لم يأت بها نفهم اطلاق الخطاب وعدم شرطية قصد الوجه .

واما بيان الثالث فهو انه حيث لم يمكن اخذ القيد ولا يمكن على الفرض انحلال الامر الى افراد طولية ولكن نفس اللفظ يكون بالنسبة الى القيد والاطلاق عارياً فيكون قابلاً للتطبيق على المطلق والمقيد والتعيين فى المقيد يحتاج الى دليل خارج وحيث لم يكن القيد دخيلاً فلا يعتبر قصد الوجه اصلاً فى الشك فى التعبدى والتوصلى الاصل هو التوصلية وقصد الوجهه ايضاً كذلك فيكفى اتيان المأمور به بداعى الامر لبداعى الامر الشخصى هذا منع الصغرى واما منع الكبرى وهو على فرض دخل قصد الوجهه ايضاً يمكن الامتثال الاجمالى فسيجىء بعيد هذا .

ولابأس هنا بالاشارة الى وجه آخر لتقريب الاشتغال فى صورة الشك فى كون قصد الوجهه دخيلاً أم لا بعد عدم تمامية الاخذ بالاطلاق وهو انه حيث يكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر فاللازم القول بالاشتغال لان ماهو وظيفة المولى من بيان أصل العمل قد تم فان الصلوة لها اجزاء وشرائط وقد بينه الشارع وكيفية الامتثال ومنها قصد الوجهه لا يكون بيانها بعهدته فان العبد بعد العلم بالاشتغال اليقيني يجب عليه الفراغ اليقيني ويعاقب على ترك الصلوة من ناحية هذا الجزء فانه لافرق بين ترك الصلوة رأساً او ترك بعضها شرطاً كان او جزء فان المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه او شرائطه فى المقام اتيان العمل بدون قصد الوجهه يوجب عدم العمل بما هو الوظيفة لو كان فى الواقع دخيلاً ولو اتينا به نعلم بالفراغ يقيناً فيلزم قصده . وفيه ان هذا يكون تقريباً من القائلين بالاشتغال فى جميع موارد الاقل والاكثر ومنه المقام وحيث اثبتنا فى محله أن الاصل البرائة فيه فى المقام ايضاً نقول بها وحاصل الرد هو أن العمل كما يحتاج نفسه الى البيان من المولى يحتاج كيفية امتثاله ايضاً الى بيانه وحيث نشك فى الكيفية من ناحيه قصد الوجهه او التمييز فالاصل يقتضى البرائة عن الزاعد ونحن فى مقام العبودية يلزم ان نلاحظ ما امرنا المولى

به ولا يجب علينا حفظ الاغراض الواقعية للمولى ولنا ان نحتج عليه بعدم البيان فى امتثال هذا الشرائط والاجزاء وبعبارة اخرى للصلوة مثلا ترك كان ترك من ناحية بقية الاجزاء المبينة وهو معاقب عليه لتمايمه البيان وترك من ناحية الجزء الذى لم يبين وهو غير معاقب عليه فلو كان فى الواقع قصد الوجه دخيلا ولم تقع الصلوة ما كان للمولى حجة علينا فلا يتم هذا التقريب للاشتغال ايضا .

وهنا وجه آخر من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير وهو ان العمل الذى كلفنا به يدور امره بين أن يكون مع قصد الوجه فيوجب برائة الذمة تعييناً وبدونه نشك فيها وحيث تكون القاعدة فى ذلك الاشتغال فيجب الاخذ بالتعيين فهنا يلزم القول بالاشتغال .

وفيه قد تقدم وجه لتقريب عدم الاشتغال فيما سبق وهنا نقول بوجه آخر وهو ان ضابط التعيين والتخيير غير ضابط الاقل والاكثر فان المصلحة فى الاول تكون متعددة قائمة باعمال متعددة مثل الكفارة بالاطعام او بالصيام او بالعق فاذا كان الامر دائراً بين هذا معيناً او مع الاخر تخييراً لا يكون الا لزام واحداً ولا يكون له زيادة ونقص بل الزام واحد اما متعلق بهذا او ذلك فلا يجرى البرائة بالنسبة الى الزائد واما فى باب الاقل والاكثر فتكون المصلحة واحدة مثل الصلوة مثلا فان لها مصلحة واحدة صلوتية ويكون لاجزائها وشرائطها قلة وكثرة فاذا شك فى الزائد يمكن نفيه بالاصل والشك فى قصد الوجه يكون من قبيل الثانى دون الاول فالاصل يقتضى عدم اعتباره

وامام مع تسليم الصغرى فلنا كما مر منع الكبرى وهو أن قصد الوجه من حفظ مع الامتثال الاجمالى على مسلك التحقيق وهو ان الداعى فى الاتيان بالاطراف لا يكون احتمال الامر بل الامر الوجوبى فى البين ولكن يكون الاحتمال فى التطبيق فمن يكرر الصلوة يكون فى كل فرد من افرادها داعيه هو الامر الوجوبى وما توهم احتمال الامر المنافى لقصد الوجه لا يكون له وجه وكذلك قصد التميز بمعنى تعيين العبادة مثل كون الصلوة ظهراً فتكراره لا يضر بهذا الوجه .

وللخراسانى قده ايضا هنا تقريبات لعدم ضرورة الامتثال الاجمالى بقصد الوجه

وهو ان الجزء اللذي يكون في الاكثر عند اتيانه امان يكون من الاجزاء اللتي لانضر بالاقل فلا اشكال في ان اتيان الاكثر لا ينافي قصد الوجه بالنسبة الى الاقل فيأتي بالاقل بقصد الوجوب ويأتي بالجزء الزائد رجاء فان كان دخيلاً فقداتي به والافلم يأت بشيء مخل بالاقل واما اذا كان الجزء مما يحصل به بطلان العبادة فلا كلام فيه اصلاً .
والجواب عنه (قده) اولاً ان الكلام لا يكون في الاقل والاكثر اذا لم يكن مستلزماً للتكرار بل الكلام يكون فيما اذا استلزمه فانه لا يكون له اقل واكثر والكلام في قصد الوجه في كل طرف من الاطراف من اوله الى آخره .

وثانياً اما ان يكون الجزء نسبتته مع الاصل بنحو اللابشرط فيكون ضميمته اليه كاتحاد الماء مع الماء ولا يكون له امتياز واما ان يكون الكل بالنسبة اليه بنحو بشرط لا فيكون مضراً بالعبادة فكيف قسم الاجزاء بين الاقل والاكثر . وثالثاً الجزء (١) المضاف الى الاقل لا يصير عين ذلك بل لو كان مستحباً يبقى على استحبابه .

هذا كله في صورة امكان الامثال التفصيلي واما اذا لم يكن فلا اشكال في تقديم الاجمالي على الامثال الظني لانه المصيب الى الواقع لا الظن فيما اذا لم يقم دليل على اعتبار الظن الا على فرض عدم امكان الامثال الاجمالي واما لو قام دليل على اعتباره مطلقاً فلا اشكال في كفاية الظني ايضاً خصوصاً على مسلك تتميم الكشف لانه فرد من العلم تنزيلاً بخلاف تنزيل المؤدى فان ترتيب اثر الواقع لا يكفي في

(١) : اقول ان الخراساني (قده) ايضاً قائل بالوجه الذي ذكره الاستاذ في منع الكبرى ويكون تنظيره بالاقل والاكثر لتوضيح الشقوق في المقام وكان يلتفت الى صورة الاحتياج الى التكرار وذكر حكمه في الكفاية وكان مراده من الجزء المحتمل دخله هو صورة كون العبادة لابشرط بالنسبة اليه ولعل مراده ما هو مراد الاستاذ مدظله وكل موارد البحث في الاقل والاكثر يكون كذلك .

واما اشكاله الاخير عليه فهو ايضاً غير واضح فانه ليس في كلامه هنا ما يفهم منه أن حده الاستحبابي يندك او لا يندك فارجع الى الكفاية وكيف كان فلا يكون عليه (قده) كثير اشكال .

ذلك (١) وكذلك اذا لم يتمكن من الامتثال الاجمالى يمكن ان يعمل بالظن الانسدادى وهكذا يمكن الامتثال الاجمالى ويكفى فى صورة وجود الظن الانسدادى وهنا ايضاً قال الخراسانى (قده) بأن الظن الانسدادى يعتبر احدى مقدماته عدم لزوم الاحتياط او بطلان ذلك من باب لزوم الاختلال بالنظام فان كان المختار هو الشق الاول اى عدم لزوم الاحتياط فيمكن الامتثال الاجمالى واختيار الاحتياط لان المفروض انه لا يكون ممنوعاً واما اذا كان المختار هو الشق الثانى اى بطلان الاحتياط من مقدماته فهنا حيث يكون ممنوعاً لا يكفى الامتثال الاجمالى فى مقابل الظن الانسدادى بل يجب العمل على طبق الظن كذلك بعد عدم الطريق الى الامتثال التفصيلى وعليه يمكن الحكم ببطلان عبادة تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد اى المحتاط فيجب اما الفحص والاجتهاد او التقليد لان المفروض بطلان العمل كذلك .

وفيه ان هذا ايضاً من العجب فان المطلب له شق ثالث وهو احتمال بطلان العمل بواسطة اعتبار قصد الوجه فالاحتياط لا يمكن على فرض كون مقدمة الانسداد هى عدم لزومه من باب اعتبار قصد الوجه فيجب ان يقول ان الظن الانسدادى هو المتعين فى المقام سواء كان مقدمته عدم لزوم الاحتياط او بطلانه ولا وجه للتفصيل وهذا تمام الكلام فى مبحث القطع .

البحث فى الظن

اعلم ان البحث تارة يكون فى امكان التعبد بالظن بعد عدم كون حججه ذاتيه وعدمه والامكان يطلق فى الفلسفة والكلام فى معان عديدة ربما تبلغ سبعة وهنا نبحت عن قسميه الوقوعى والذاتى اما الذاتى فهو الذى يكون الماهية بالنسبة الى الوجود والعدم متساوى الطرفين ولا يرجح احدهما فى نظر العقل فلا يكون فيه اقتضاء احدهما واما الوقوعى فهو الامكان الذى يكون بعد الفراغ عن الامكان الذاتى للماهية

(١) : اقول على فرض تنزيل المؤدى ايضاً يكفى فى كفاية الامتثال لو كان لسان الدليل نزل اثر الواقع عليه اى اثر الامتثال الواقعى .

فان البحث فيه يكون عن أن العوارض الخارجية هل يكون مانعاً عن وقوع ماهية ما في الخارج ام لا .

ولا يخفى انه كلما كان الوقوع متصوراً يكون لازمه الامكان الذاتى بخلاف العكس والبحث هنا يكون من جهة ان المانع الخارجى هل يكون مانعاً عن التباعد بالظن ام لا وهل يكون له امكان ذاتى ام لا اما امكانه الذاتى بمعنى تساوى طرفى الوجود والعدم فلاشبهة فيه من جهة بناء العقلاء على ان كل مارأوه ولم يكن عندهم مانع من وجوده يقولون بامكانه الذاتى وهو الذى قال الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان هكذا قال الشيخ ولاوجه لانكار الخراسانى (قده) بنائهم مدعياً انه لا يكون لهم سيرة فى موارد الشك لان الوجدان شاهد عليه واما الوقوع الذى تمسك به فى اثبات الامكان الذاتى فهو فى غير محله لولم يقم دليل آخر على اثبات امكانه الذاتى لان الوقوع يتوقف على الامكان وهو على الوقوع والدليل القطعى وان قام على حجية الامارات الا انه بعد عدم مساعدة العقل لايفيد لانه يكون من الظواهر ويلقى عند معارضة حكم العقل (١).

ثم ان شيخنا النائنى (قده) قال بما حاصله ان المانع الذى يجب البحث عنه هو المانع الشرعى وأتعجب كيف قال بهذا وصار مطبوعاً فى الكتاب مع ان

(١) : اقول انا نرى بالوجدان انه لايشك احد بعد وقوع الشيء ووجوده فى انه كان ممكناً ولكن يكون التوقف من نظير توقف العلة على المعلول من طرف واحد وتوهم انه يكون من الطرفين ويلزم الدوران كان صحيحاً فى بدو النظر ولكن عند التحقيق الوقوع يتوقف على الامكان ولا عكس بل الامكان متوقف على ان العقل اذا لاحظ الماهية لايرى مانعاً من وجوده والاستدلال من الوقوع عليه يكون نظير برهان الان "ويمكن ان يكون مراده مدظله ان الوقوع الظنى لايدل على الامكان لانه ليس الا ظاهر دليل وهذا صحيح اذا لم يكن الدليل على التباعد بالامارات قطعياً برهانياً .

المانع يكون عقلياً لو كان والذي لا يعقل لا يمكن ان يشرع (١) و كيف كان فالمحاذير التى يتصور فى المقام اربع.

الاول نقض الغرض بيانه ان المولى ان تعلق غرضه بعمل مثل صلوة الجمعة فى الواقع ولكن جعل الامارة على اتيان الظهر مكانها نقض محبوه الذاتى و ماتعلق غرضه به وهذا ليس الامن جهة جعل الامارة .

الثانى القاء العبد فى المفسدة وترك المصلحة : بيانه انه اذا كان فى الصلوة مصلحة فجعل الامارة فى موردها وكانت على خلاف الواقع توجب للعبد فوت هذه المصلحة وان كانت مثلاً فى الواقع حراماً ذا مفسدة فاذا ادى الامارة الى خلافه فتوجب ايقاع العبد فى المفسدة بهذا الطريق الظنى .

الثالث اجتماع الضدين او اجتماع المثلين بيانه انه اذا كان الحكم الواقعى هو الوجوب وادى الظن الى الحرمة فيكون هذا اجتماع الحكمين المضادين فى متعلق واحد وان ادى الى مثله اعنى الوجوب يوجب اجتماع المثلين على متعلق واحد وكلاهما محال .

الرابع ويمكن ارجاعه الى الثالث وهو تحليل الحرام وتحريم الحلال اذا كان الواقع احد هذين وأدى الامارة الى خلافه هذا .

وفيه ان المحاذير الاربع لا يلزم على كل تقدير بل يلزم بعضها على تقدير وبعضها على تقدير آخر وكلها على تقدير وهذا يحتاج الى البيان ليتضح المرام . فنقول: ان الامارات اما أن يكون حجيتها على الطريقية بكونها كاشفة للواقع اذا اصابته وعذر عند الخطاء وعلى الموضوعية يكون المصلحة فى نفسها اصابته الواقع أو لم تصب وعلى كل تقدير اما أن يكون فى حال انفتاح باب العلم او

(١) اقول لعل مراده (قده) من هذا هو ان البحث حيث يكون بعد ملاحظة جعل الشارع احكاماً فى الواقع ويكون له الواقع يأتى هذا البحث والافصل الامكان فى التعبد بالظن مع قطع النظر عنه فلا كلام فيه .

انسداده فالصور تكون اربعة :

الاولى : ان يكون الحجية بنحو الطريقية في حال الانفتاح فيلزم نقض الغرض وتفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة دون اجتماع الضدين او المثلين او تحريم الحلال وتحليل الحرام فالاولان واضحان واما الثانيان فلانها لاتوجب حكماً خلاف ما في الواقع لكونها طريقاً اليه .

الثانية : ان تكون طريقاً في حال الانسداد فلا يلزم احد منها لان الغرض والمصلحة يفوت سواء جعل الامارة أم لا وعدم اجتماع الحكمين ايضاً واضح .
والثالثة : أن تكون بنحو الموضوعية في حال الانفتاح فيلزم جميع المحاذير فانه ان تعلق غرضه واقعاً بما في الواقع والمصلحة تكون فيه لم جعل الامارة ليكون سداً له وان كان حكمه الواقعي ما جعله عليه أولاً فلا موجب لحكم آخر عليه ليلزم اجتماع الضدين أو المثلين .

ولا يقال ان المولى الحكيم يرى الواقعيات بعينه الدقيقة فلذا يعلم ان العلم تارة لا يكون مطابقاً للواقع لاشتباه العالم من جهة بعض المقدمات ويعلم ان الامارات ايضاً كذلك فاجعل هذه مكان العلم لتساوى احتمال الخلاف فيهما .

لنناقول: انه فرق واضح بين ما اذا كان الاشتباه من جهة العبد وعدم الوصول الى الواقع أو من جهة المولى ففي الثاني صار بنفسه سبباً لتفويت الواقع دون الاول.
والرابعة : أن تكون بنحو الموضوعية في حال الانسداد فلزوم اجتماع الضدين أو المثلين واضح اما نقض الغرض وتفويت المصلحة فلا لانه كان في حال الانسداد وتفويت الغرض حاصل سواء كان الامارة مجعولة في مورده أم لا هذا تنقيح الكلام .

فشرع بعون الله تعالى في الجواب عن أصل المحذورات وهو يحتاج الى مقدمات أربع :

الاولى : انه اختلف بين الاعلام في ان الاوامر بماذا يتعلق؟ بالعنوان أو بالفرد الخارجى الموجود والاول لا يمكن القول به لانه بدون الوجود لا أثر له والثانى

يكون من باب تحصيل الحاصل فان الصلوة التي يؤتى بها في الخارج لا يمكن ان يتعلق بها الامر لانها وجدت قبله .

فما هو التحقيق في رفع هذه العويصة أن نقول ان الامر يتعلق بالعنوان باعتبار وجوده في الخارج وله المرآتية الا انه تارة يكون العنوان مرآتاً لما هو واقع في الخارج وتارة لما يكون وجوده زعمياً وهنا يكون مرآتاً للوجود الزعمي فيرفع الاشكال مثل البناء يتصور البناء ثم يوجد في الخارج .

المقدمة الثانية : لا يخفى ان العناوين المترتبة على الموضوعات تارة تكون عرضية مثل العلم والشجاعة والسخاوة بالنسبة الى زيد وتارة تكون طولية ولكن الذات في جميع المراتب تكون واحدة مثل الخمر بالنسبة الى الحرمة وهو اذا كان مشكوك الحكم واحد ولا يخفى طولية العنوان فان الخمر المعلوم لا يكون عليه عنوان الترخيص بل هو حرام ولكن بعد صيرورته مشكوكاً يترتب عليه حكم الترخيص مثلاً .

وتارة يكون العناوين طولية ولكن الذات أيضاً في كل مرتبة تكون غير ما كان في مرتبة أخرى مثلاً الصلوة بعنوان ذاتها يؤمر بها وبالعنوان انها مأمور بها تكون في مقام الامتثال والاطاعة وبعد صيرورتها مشكوك الحكم تكون موضوع الترخيص فعلية العنوان بالنسبة الى الذات مؤثرة والصلوة في رتبة الامتثال غيرها في رتبة الامر وبعبارة واضحة ان العناوين الطولية تارة يؤخذ في لسان الدليل بنحو القيدية ويقال لها العناوين التقييدية .

وتارة تكون بنحو العلية فيقال عليها العناوين التعليلية ولا اشكال في ان القسم الاول لا يوجب تعدد الذات في جميع المراتب فان الرقبة والرقبة المؤمنة كلتاها رقبة وهي الجامع بخلاف العناوين التعليلية فان صلوة الجمعة مثلاً بعلتها مشكوك الحكم يرخص في تركها مثلاً وهذا غير الصلوة الغير المعللة بهذه العلة فتحصل ان العناوين التعليلية يوجب تعدد الذات .

وبيان آخر الاقوال في تعدد الذات بواسطة تعدد العنوان ثلاثة الاول : ان

يكون القيد فى مثل كون الصلوة المشكوكة موضوعاً لحكم كذا جهة تقييدية أو جهة تعليلية فقيل بأنه اذا كانت الجهة تقييدية فتتحد مع الذات ضرورة انها مع القيد وبدونه منحفظة فان الرقبة المؤمنة بقيد الايمان لا يخرج عن كونها رقبة فكذلك الصلوة بقيد انها مشكوكة هى الصلوة التى كانت الذات فقط فهى أيضاً حصة منها ولا يمكن أن يكون ذات واحدة لها حكمان متضادان .

واما اذا كانت الجهة تعليلية فان الذات تتفاوت فان العلة للحكم بالبرائة اذا كانت المشكوكية وعلة الحكم بالوجوب هى الذات بدون هذه العلة فيتفاوت الموضوع وبواسطة تعدده يرفع التضاد فى الحكم واجتماع المصلحة و المفسدة لان احديهما متعلقة بالذات والاخرى بالذات مع كونها مشكوكة الحكم .
وبعبارة اخرى الموضوع مقدم على الحكم برتبة والحكم مقدم على الشك فيه أيضاً برتبة وحكم المشكوك مؤخر عنهما برتبتين فيحصل الترتيب لامحالة فى الموضوع لحكم الذات ولحكم المشكوك .

الثانى من الاقوال هو عدم الفرق بين كون الجهة تقييدية أو تعليلية فان الذات بقيد المشكوكية ايضاً غير الذات بدون هذا القيد ويكون بينهما التباين فيتعدد الموضوع والحكم ولا يكون موضوع الواجب و الحرام أو الواجب وغيره مثل المباح واحداً وكذلك موضوع المصلحة و المفسدة .

وفيه (١) ان موضوع الحكم لا يكون المطلق بقيد الاطلاق او المجرد بقيد

(١) اقول الحق مع هذا القائل لان النسبة بين المطلق والمقيد كما حرر فى موضعه حاو لاحد اقسام التقابل فلو كانت النسبة السلب والايجاب والتضاد فحقيقة قوله واضحة واما اذا كانت العدم والملكية فايضا كذلك .

لان جميع موارد المطلق والمقيد يكون الحكم مختلفاً مثل اكرم عالما ولا تكرم العالم الفاسق فان موضوع النهى ايضاً هو اكرام العالم لكن بقيد انه فاسق وموضوع الامر هو العالم الغير الفاسق فلو لم يفد شيئا ويكفى وجود حصة من الطبيعى فى ضمن المقيد يلزم ان يكون موضوع الامر والنهى واحداً وهو سخييف.*

التجرد بل موضوعه يكون المصداق المجرد بنحو اللا بشرط فيجتمع مع الشرط
فاذا ضم اليها قيد لا يحصل التباين والتعدد فى الموضوع فلا يتم قول هذا القائل .
والقول الثالث هو عدم تعدد الذات والموضوع بواسطة القيد سواء كان الجهة
تقييدية او تعليلية .

المقدمة الثالثة : لاشبهة ولا ريب فى ان المقدمات تكون على ثلاثة انحاء
الاول ما يكون باختيار المكلف بعد الامر بذاتها مثل تحصيل الستروالوضوء وطهارة
الثوب والبدن للصلوة الثانى : ما يكون باختيار المولى قبل الخطاب مثل المصلحة
والعشق والارادة والاختيار فانه بعد ترتيب هذه المقدمات يأمر بما يجب ان يقع فى
الخارج الثالث ما يكون خارجاً عن اختيار المولى قبل الخطاب ولا يمكن ان يكون
الخطاب داعياً بالنسبة اليه بالملازمة بين المقدمة وذاتها مثل ارادة المكلف فانه لا يكون
تحت اختيار المولى قبل توجيه الامر اليه وبعده لامعنى لداعوية هذا الامر اليها مثل
قصد الامر والوجه والتميز .

ولا يكون داعوية حكم ذبها اليها الا دوراً لان داعويته لهذا بالملازمة يتوقف
على وجوده قبله ووجوده يتوقف على هذا الامر ولذا قيل باستقلال العقل بان مثل
هذه المقدمات يجب ان تجيء بها فان العقل مستقل بان من امر بالصلوة يجب عليه
ارادتها واتيانها بعدها ففي المقام ارادة المولى الفعل تكون من المقدمات التى تكون
تحت اختياره ويجب حفظها لعشقه به فهو اما يحفظه بجعل الاحتياط او بجعل الطريق
اليه وهو الامارة او لا يكون له شأن عند، الا بقدرانه لو وصل الى المكلف لكان منجزاً
فيجعل البرائة فى مورده .

* وانت ترى فى جميع الموارد فى الفقه والاصول ما ذكرناه فلا فرق بين العناوين
العرضية والطولية وبعبارة اخرى يمكن ادعاء ان طبيعى الاكرام يتفاوتت بتفاوت القيود
نعم ربما يحصل الاجتماع فى مورد كما فى الصلوة والغصب فى هذا المورد يجب
ان يرجع الى قواعده .

المقدمة الرابعة: لا يخفى ان الاغراض من الموالى ينشأ من المصلحة الواقعية للشئ المحبوب اتيانه او تركه فالصلوة مثلا كانت فيها مصلحة فاجبها المولى وعشقها ثم ارادها فإمر بها فى رابعة المراتب فاذا كان كذلك فتارة تكون المصلحة فى نفس جعل القانون وابلغته بنحو قانون كلى للعالم والجاهل وتارة تكون ازيد من ذلك ولكن لا يبلغ وجوب احرازها الى درجة يجعل الاحتياط فى موردها بل تكون بحيث يجعل طريقا لاحرازها فى زمان الجهل لثلاثتوت كلا وتارة تكون بحيث انه يجب احرازها لامحالة فيجعل الاحتياط فى موردها مثل الفروج والدماء لثلاثتوت بحال ولا يخفى ان الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل سواء .

ففى الاول اى صورة كون المصلحة فى جعل القانون فقط تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان عند الجهل بالحكم بعد عدم وصوله بدس الدساسين وفى الثانى اى مورد الامارة لاتجرى لان الطريق بيان ولا يخفى ايضا ان الفحص فى الصورة الاولى واجبة بخلاف الثانية لانه بجعل الطريق سد باب الفحص ورضى بما يكون غالبا موصلا الى الواقع .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان غرض المولى فى جميع الصور يكون هو الواقع التام ولكن عند الخطاب وجعل القانون لا يرى مصلحة ملزمة لابلاغه ازيد مما يجعل فى كل الثلاثة من الطريق للوصول اليها فانه مع حبه لوقوع هذه المصلحة لا يرى مصلحة ملزمة ازيد مما يبين اى المصلحة ليست بحيث يجب انحفاظها باى وجه كان اتيانها ممكنا .

هذا فى مقام الثبوت اما فى مقام الاثبات فنقول ان الشارع الحكيم يرى المصلحة فى بعض الاشياء بحيث لاتكون مصلحة ملزمة لاحرازها ازيد من بيان نفس القانون وتارة تكون بقدر ما يجعل فى مورد عدم العلم بها اماره حتى تكون غالبية الوصول وان لاتتوت المصلحة كلا وتارة تكون بنحو يجعل الاحتياط طريقا للوصول اليها وهذا يستفاد من لسان الادلة .

لا يقال : ان الرجوع الى الطرق والامارات يكون فى صورة انسداد باب العلم

واما في صورة الانفتاح فلاوجه للرجوع اليها والمراد بالانسداد هنا هو انسداد باب العلم بخلاف الانسداد في باب الانسداد المعروف فانه يكون بالنسبة الى العلم والعلمى الذى يشمل الطرق ايضا فهنا مع امكان العلم الوجدانى يجب الفحص .

لانا نقول ان الشارع بواسطة جعل الطريق سد باب الفحص الغير العادى ولكن الفحص العادى لازم ويكون القانون واصلا بالوجدان في هذه الصورة واما اذا لم يكن ممكنا كذلك فلا تجب .

فتحصل انه في مقام الاثبات يلزم ملاحظة لسان الادلة الشرعية ليتضح ان المدار على الاحتياط او البرائة او الرجوع الى الامارة .

وبعبارة اخرى اوضح لبيان المقصود ان المحاذير على قسمين محذور ملاكى ومحذور خطابى والمراد بالثانى هو الذى يتصور بعد الخطاب بالحكم و شيخنا الاستاذ بتمهيد المقدمة الاولى والثانية اجاب عن المحذور الخطابى بما حاصله هو ان اجتماع الحكمين وتحليل الحرام وتحريم الحلال لايلزم لانه بمقتضى المقدمة الاولى يكون الاحكام على الطبايع ولا يكون على الخارج لانه ظرف سقوطه حتى يقال بان الذات الخارجية الواحدة كيف يكون فيها الحكمان المتماثلان والمتضادان .

واما محذور اجتماع الحلال والحرام فانه ايضا مندفع بواسطة تعدد الموضوع بمقتضى المقدمة الثانية فان الذات مركز المصلحة الوجوبية اذا كانت واجبة واقعا والذات مع الشك في حكمها تكون مركز المفسدة لو اتى بها المكلف بهذا العنوان لانها لا تجب عليه ومع تعدد الموضوع لا يبقى اشكال الاجتماع كذلك .

واما المحذور الملاكى وهو نقض الغرض واجتماع المصلحة والمفسدة فايضا مندفع بمقتضى المقدمة الثالثة والرابعة امامقتضى الثالثة فهو ان اغراض المولى متفاوتة بعضها فى غاية الشدة فيجعل بالنسبة اليه الاحتياط وبعضها ليس كذلك فيجعل بالنسبة اليه الطرق ليكون غالبى الوصول الى الواقع وبعضها لا يكون بهذا القدر ايضا فيكتفى بجعل القانون فقط فلو وصل فهو ولو لم يصل يجعل البرائة .

وبمقتضى الرابعة ما يكشف عن مراتب المصالح والاغراض الخطاب الذى

توجه الينا فلاشكال فى جعل الطرق لاملاكاً ولاخطاباً.

ولقد اجاد شيخنا الاستاذ قدس الله نفسه فيما افاد واطلنا بيان مقدماته تعظيماً للشأنه ويتلوه مسلك شيخنا النائينى قده .

دفع النائينى قده الاشكالات عن حجية الامارة (١)

ومحصله ان الشبهة من وجهين فتارة تكون باعتبار الملاك وهو نقض الغرض وتفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة واخرى باعتبار الخطاب وهو اجتماع المثليين والضدين اما الاولى فتندفع بالمصلحة السلوكية بمعنى ان فى التمسك بالامارة مصلحة اخرى وراء ما فى الواقع جابرة لما فيه فتدرك مصلحته بهذه المصلحة .

وعليه فلا تفويت للمصلحة ولانقض للغرض ولا يرجع هذا الى التصويب اذ لا قول انه تتولد مصلحة فى المتعلق بقيام الامارة بل فى التسلك بالامارة مصلحة اخرى ينجبر بها مصلحة الواقع .

هذا بحسب الثبوت واما فى مقام الاثبات فيستكشفها بادلة حجية الامارات وهذه غير مصلحة التسهيل كى يقال انها من سنخ مصلحة الواقع حتى ينجبر بها واما الثانية اعنى المحذور الخطابى فيندفع ايضاً اما فى الامارات فلان المجعول فيها هو الوسطية فى الاثبات اعنى جعل الظن منزلة العلم وعليه فلاحكم وراء ما فى الواقع مما ثلثه او مضاداً بل جعل الظن اولاً علماً وحجة وهذا حكم وضعى ثم امر بالمعاملة معه معاملة العلم تكليفاً .

خلافاً لما افاده شيخنا الاستاذ العراقى قده من أن وجه منجزية الامارات هو الامر الطرىقى التكليفى ابتداء بعناية كونها كشفاً وقدر التفصيل والتحقيق فيه وسيجىء ايضاً عن قريب فتحصل انه لاحكم فى الامارات وراء ما فى الواقع حتى يلزم اجتماع المثليين او الضدين .

واما الاصول المحرزة وهي التنزيلية فالمجموع فيها وان لم تكن الوسطية في الاثبات لعدم الكاشفية فيها الا ان المجموع فيها هو البناء العملى على احد طرفى الشك على انه هو الواقع و القاء الطرف الاخر وجعله كالعدم و بالجملة الهوهوية التى قدبنى عليها الشيخ لانصارى قده فى باب الامارات وهى التى تكون مجموع لطفى باب الاصول التنزيلية .

قال وبالجملة ليس فى الاصول لتنزيلية حكم مخالف لسافى الواقع بل المجموع فيها هو ان البناء العملى على أن المؤدى هو الواقع فلا يكون وراء الواقع حكم يناقضه او يماثله .

واما الاصول الغير المحرزة كاصالة الحل والاحتياط والبرائة فيشكل الامر فيها اذا المجموع فيها ليست الهوهوية والالبناء العملى على بقاء الواقع بل الامر فيها مجرد البناء على احد طرفى الشك من دون القاء الطرف الاخر بل يحكم على احد طرفيه بالوضع او الرفع على حفظ الشك فالحرمة المجعولة فى أصالة الاحتياط والحلية فى اصالة الحل تناقض الحلية و الحرمة الواقعية على تقدير تخلف الاصل عن الواقع ضرورة أن المنع عن الاقتحام فى الشئ كما هو مفاد اصالة الاحتياط او الرخصة كما هو مفاد اصالة الحل ينافى الجواز فى الاول والمنع فى الثانى .

قال قده وقد تصدى بعض الاعلام (العلامة الفشاركى) لرفع غائلة التضاد باختلاف الرتبة وأن رتبة الحكم الظاهرى تكون هى الشك فى الحكم الواقعى وهو متأخر وجوداً عن الحكم الواقعى فان الموضوع للواقع وحكمه والشك فيه ثلاث مراتب قبل حكم الشك ومن المقرر فى محله عدم التضاد بين الحكمين فى الرتبتين وان وحدة الرتبة من الوحدات الثمانية التى تكون شرط التناقض .

فاجاب عنه ان الحكم الظاهرى وان لم يكن فى رتبة الواقع الا ان الواقع من حفظ فى طرف الشك فيه ولو بنتيجة الاطلاق فيجتمع الحكمان المتضادان فى رتبة الشك فتأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى لا يرفع غائلة التضاد بينهما الا بضم مقدمة اخرى وهى ان متاطات الاحكام الشرعية ومراتب الملاكات النفس الامرية مختلفة قرب

مصلحة تكون عالية مهمة لايرضى الشارع بتفويتها فح يجعل الاحتياط المتمم لحفظ الخطاب الاول فى ظرف الجهل به وقد لا تكون كذلك فله ان يرخصه فى الفعل والترك عند عدم وصول الخطاب الاول .

وعليه فايجب الاحتياط فى ظرف الشك حكم طريقى محض مجعول لحفظ الواقع فان طابق الواقع بان كان المشتبه مما يجب حفظه على اى حال حتى عند الجهل به لعدم وصوله فلامضادة فى البين بل وجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعى والافالاحتياط ما كان واجباً لانه لم يكن واجب الحفظ على كل حال فعلة وجوبه منتفية غاية الامر يتوهم المكلف وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه من حيث الملاك .

والحاصل وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى فلا يعقل التضاد بينهما لاتحادهما فى مورد الموافقة وعدم وجوب الاحتياط فى مورد المخالفة فاين التضاد هذا تمام الكلام فى مقام اثبات ايجاب الاحتياط .

وأما الاصول الغير المحرزة فالمجعول فيها هو المؤمن فليس المراد من رفع ما لا يعلمون رفع الواقع عن موطنه حتى يلزم التناقض بل مفاده هو رفع التكليف من حيث استتباعه للتبعات ومن جهة ايجاب الاحتياط فالمستفاد من هذه الاصول هو الرخصة فقط نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فكما ان الثانية لاتصادم الحكم الواقعى كذلك الاولى .

وبالجملة هذه الرخصة تكون فى طول الواقع متأخرة عن مرتبة لكون موضوعها هو الشك فى الحكم الواقعى فهى تؤكده ولاتضاده والحاصل هذه الرخصة تكون فى مرتبة الامتثال لالاجعل وتكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من وجوب الاحتياط وقد عرفت أن ايجابه يكون فى طول الواقع ايضاً والافيلزم ان يكون ما فى طول الشيء فى عرضه انتهى كلام الاستاذ رفع مقامه (١)

و فيه مواقع للنظر اما المصلحة السلوكية فلا اساس لها على ماسياتى فيبقى

المحذور الملاكى فى الامارات بحاله على انه لو كانت تجرى فى الامارات لتجرى فى الاصول ايضاً والافلاتجرى فيها ايضاً فمواجه الفرق بينهما من هذه الحيثية كما أن الطولية و الاختلاف فى الرتبة التى قال بها فى الاصول الغير المحرزة لو كانت مجدية فى دفع المحذور الخطابى كانت كذلك فى الامارات فمواجه الفرق بينهما ولاى وجه اعترض على بعض الاعلام (الفشاركى) الذى تصدى لدفع التضاد بها . هذا كله مع ان ما قول مى الامارات من جعل الوسطية فى الاثبات لا يندفع به شبهة نقض الغرض بناء على الافتتاح لاعترافه قد بفعليه لارادة الواقعية بحفظ الغرض حال الجهل بها وعليه فكيف يجعل ما يوجب تفويت ذلك الغرض و لو فى بعض الاحوال .

و اما ما قول به فى الاصول المحرزة من أن المجهول فيها هو الجرى العملى والبناء على احد طرفى الاحتمال بأنه الواقع فخال عن السداد اذ هذا البناء يكون فعلا للمكلف البانى و العمل الذى هو الجرى يكون فعله صادراً منه غير قابل للجعل التشريعى بل المجهول هو الامر التكليفى الطريقي بالبناء على احد طرفى الشك .

وبعبارة اخرى المنقول من جعله هو ايجاب الجرى العملى وهذا قد يؤدى الى ترك الواقع فكيف يجامع مع فعليه الحكم الواقعى على انه هو الواقع فعند مخالفة الاصل له يعود شبهة نقض الغرض و تفويت الواقع واجتماع الضدين الا ان تدفع باختلاف الرتبة وهو قد لا يقول به فى الامارات والاصول المحرزة .

وقال المحقق الخراسانى قد ب أن المحاذير التى تتوهم اما غير لازمة فى المقام او غير باطلة اما فى الامارات فلان التبع بطريق غير علمى انما هو جعل حجيته والحجبة غير مستتعبة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما دى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتجزئ التكليف اذا أصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطأ فحيث لا يكون حكم وراء ما فى الواقع فى صورة موافقة المؤدى مع الواقع فلا يكون من اجتماع المثلين فى شىء وهكذا لا يجتمع الضدان فى صورة مخالفة المؤدى مع الواقع لان ما دى اليه الظن (ح) يكون لغواً فى هذه الصورة ولا يكون له حكم ولا تجتمع المصلحة والمفسدة

ولانقض الغرض .

لعدم تعلق الغرض بالواقوع واما تفويت المصلحة والوقوع فى المفسدة وان كان يلزم ولكن حيث يكون فى التعبد بالامارة مصلحة راجحة على ما فى الواقيع فلما حذور فيه اصلا واما الاصول الغير المحرزة فيقول قده وان كان الاشكال فيه مثل الاباحة الشرعية حيث ان الاقدام على العمل مع كونه فى الواقيع حراما فان الاذن فعلا مع المنع الفعلى لا يجتمعان .

ولكن لامحيص الا عن الالتزام بعدم انقداح ارادة الكراهة فى بعض المبادئ العالية ايضا كما فى المبدء الاعلى لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعى فعليا بمعنى كونه على صفة لو علم به المكلف لتنجز عليه كساير التكاليف الفعلىة التى تنجذب بسبب القطع بها وكونه فعليا انما يوجب البعث والزجر فى النفس النبوية او الولوية فيما اذا لم ينقذ فيها الاذن لاجل مصلحة فيه فظهر انه لا يلزم من الترخيص فى موارد الاصول الغير المحرزة سقوط الحكم الواقعى عن الفعلىة فهو فعلى فى الدرجة الثانية .

ولا يكون شأنا حتى يقال بأنه اذا لم يكن الحكم بمرتبة الفعلىة لا يلزم امتثاله حيث لم يصل مرتبة البعث والزجر فالاصول والامارات لهما فارق وهو أن الاول لا يكون لها مانع مصلحة وجعلا بخلاف الثانية فان مصلحة جعلها يمنع عن فعلىة الحكم .

واما الاصول الغير المحرزة فانه قده لم يتعرض لها فى المقام ويتعرض فى التنبيه الثالث من الكفاية بأن فى موردها يجعل حكم مماثل للواقيع على وجه قوى . ويقول تارة بأنه على فرض ظهور الخلاف تجب الاعادة كالصلوة مع استصحاب الطهارة .

وتارة يقول فى الفقة بأنه اذا صلى بالاستصحاب وظهر الخلاف فلا اعادة وهذا

مبنى على كون مفاده هو الحكم المماثل او صرف الوسطية فى الاثبات .

وفيه ان جعل (١) الحجية لامعنى له فى باب الامارات بل يكون بابها باب تميم الكشف على ما حرر فى محله وبيانه فيما ذكره بيان لطيف جدا زيد فى علو مقامه .

تتمة

فيما بقى من الاشكال فى التعبد بالظن غير ما ذكر من المفسدة وتفويت المصلحة واجتماع الضدين والمثلين .

وهو ان الاحكام المستفادة من التعبد بالظن يكون لحفظ الواقع وطريقاً اليه فلولا الواقع لا يكون له وجه فاذا قال الشارع يجب تصديق العادل يكون معناه انه لاموضوعية لتصديقه من حيث هو عادل بل من حيث انه يخبر عن الواقع .

ففى كل مورد حيث يحتمل وجود الواقع له وعدم وجوده يكون من الشبهة المصدقية للعام ولا يمكن التمسك به فيها وكذلك الاصول المحرزة مثل الاستصحاب فان فى كل مورد نحتمل أن لا يكون مطابقاً للواقع فان قوله لاتنقض اليقين بالشك فى صورة احتمال النقص لا يمكن التمسك به للشك فى كون المورد منطبقاً للدليل وحيث يكون الاشكال فى كل الموارد لا يبقى وجه صحيح للتعبد بالظن .

وقد أجاب عن الاشكال عدة من الاعلام من أساتيدنا وأساتيدنا أساتيدنا قدس الله

(١) : اقول يمكن للاستاذ مد ظله أن يشكك عليه أيضاً بأنه لم لا يقول بتعدد الموضوع بواسطة اختلاف الرتبة فسانه على حسب ما مر يكون الاختلاف بالرتبة صحيحاً عنده وهو (قده) ينكره فى كلماته وثانياً لم لا يقول فى الاصول الغير المحرزة انها وظيفة قررت للشك ولا يكون فى الواقع متغيراً عن واقعه فيها أيضاً . وكذلك الاصول المحرزة فانها ايضا لكونها لاحراز الواقع لا يكون فى موردها حكم فان الواقع على جميع التقادير من حفظ فأى فرق بين الاصول والامارات. و بعبارة اخرى الكلى حجج فى مقام العمل والواقع يكون فعلياً على جميع الفروض بمعنى انه لو كشف الغطاء لكان هو المتبع الا أن يكون لنا دليل لصحة ما وقع مثل لاتعاد فى مقام الفراغ .

اسرارهم ونحن نذكره اصطياًداً من كلماتهم .

فمنهم الشيخ النائيني (قده) فانه قده يقول بما حاصله ان الشارع جعل احكاماً للعباد فاما أن يحصل لهم القطع فهو المتبع واما ان لا يحصل القطع كذلك فيجعل طريقاً تنزلياً مقامه فكما ان القطع متبع كذلك الطريق التنزيلي في اثره ولا يحتاج الى امر عامل معاملة اليقين وتصديق العادل حتى يقال ان الشبهة في موارد مصداقية لاحتمال عدم الوصول الى الواقع .

ولا يقال ان العلم الذي يكون متبعاً في اثره يكون مما يوصل الى الواقع ولذا يجب بحكم العقل متابعتها واما غيره كما في المقام فلا يكون شأنه كذلك لاحتمال عدم الوصول الى الواقع .

لانه يقول ان العلم ايضاً يمكن ان يكون خلاف الواقع مثل كونه جهلامر كياً ومع هذا لاشبهة في وجوب متابعتها فكذلك الظن الذي يكون في مقامه تنزيلاً هذا تمام الكلام في حجية الامارات .

البحث في حجية الاصول المحرزة

واما الاصول المحرزة فهي ايضاً مثل الامارات لان للقطع آثار ثلاثة كشفه للواقع وكونه حجة والجري العملي على طبقه فالامارات منزلة منزلته في كاشفيته عن الواقع وكونه حجة ويلزمه الجري العملي ولكن الاصول يكون منزلاً منزلته في الاثر الثالث وهو الجري العملي فقط ولا يحتاج الى امر عامل معاملة اليقين ليصير الموارد شبهة مصداقية له ولا يكون للشارع حكم طريقى .

والجواب عنه (قده) هو ان التنزيل لا بد ان يكون اما لاثر شرعى من قبله كما يقال ان الطواف في البيت كالصلوة فان شرط الثانية الطهارة فكذلك ينزل الطواف في هذه الاثر مقامها واما ان يكون لاثر عقلى لازمه اثر شرعى فان تنزيل الظن منزلة القطع الطريقى لا بد أن يكون للتعبد بأمر عامل معاملة اليقين والا فلا وجه للتنزيل .

نعم اذا اخذ القطع في لسان دليل جزء الموضوع فقط فيكون التنزيل فقط كافياً وهذا الامر طريقي فيعود المحذور من أنه يصير الموارد شبهة مصداقية له بالتقريب السابق .

ولا يكون المقام ايضاً مثل الملكية التي يفيد اعتبارها فقط ولا وعاء لها الا الاعتبار بل يكون للطريقة الى الواقع فحيث لا واقع لا وقع لهذا الطريق هذا في الامارات .

واما في الاصول فأيضاً كذلك فان متابعة الجهة الثالثة للقطع تكون من جهة كونه كاشفاً للواقع لامن جهة كون المصلحة في ذات العمل ولو لم يكن له واقع وعلى فرض عدم ملاحظة الواقع لادليل على وجوب الجرى العملى .

واما اشكل شيخنا الاستاذ العراقي عليه بأن الاصول حيث لا يكون له الوسطية في الاثبات فلا بد ان يقول بأن اللازم هو الامر بوجوب المتابعة لا غير فغير وارد عليه لانه (قده) لا يقول بأمر عامل و الوسطية بل يقول ان للجري على طبق الواقع بمقتضى الاصل موضوعية .

وعلى فرض تسليمه فلا يفيد لان حكمة جعل الاصل لا تكون الا تحفظ الواقع فيعود المحذور .

وتوهم ان تحفظ الواقع حكمة للجعل لاعلة له ليدور مدار الواقع مندفع ايضاً لان لازمه هو القول بأن الامر بوجوب المتابعة نفسى لا طريقي وفي صورة كشف الخلاف ايضاً مجز عن الواقع ولا يقول بذلك القائل بالطريقة لانه تهافت .

ومنهم الخراسانى (قده) بأن الامارة بعد جعلها حجة يجب متابعتها كما ان القطع متبع بنفسه ولا يكون في المقام جعل تكليفي لبيحث عنه ان الشبهة في الموارد تكون مصداقية فيكون نظير الملكية التي يكون اعتبارها كافيها في ترتيب آثارها .

هذا في الامارات واما في الاصول فيكون كلامه مختلفاً فلزام كلامه في الاستصحاب من انه بعد كشف الخلاف تجب اعادته مظهر خلافه ان الجعل يكون طريقاً كما ان شيخه الانصارى (قده) يقول بذلك ويكون بناء العقلاء ايضاً على

الطريقة وعليه فاللازم هو الامر بالمتابعة تكليفاً .

وهذا هو الحق فان جعل المحض غير مرضى عندنا ومن لوازمه هو العقاب على ترك الجرى على طبق الامارة او الاصل وان ظهر كونها على خلاف الواقع وهو لا يقول به وفي مجرى قاعدة الطهارة يقول بعدم وجوب الاعادة فلعله كان نظره الى صرف الجعل لا الطريقة للواقع .

والحاصل ان جعل الحجية لا معنى له أولاً وثانياً انه يقول بالطريقة وعليه لا وقع للاعتبار ولا يكون مثل الملكية التي يكون نفس اعتبارها منشأ للآثر بل يكون الآثر على ذى الطريق وبعد التنزيل يكون الامر بمعاملة اليقين مع ما هو الظن فلا يتم كلامه (قده) في دفع اشكال الشبهة المصدقية .

ومن الذين اجابوا عن الاشكال السيد محمد الاصفهاني الفشاركي (قده) استاذ استاذنا (قده) وقد تركنا ذكره هنا لثلا يطول البحث (١) .

ومنهم شيخنا الاستاذ العراقي (قده) فانه قال بما حاصله ان العلم بالتكاليف من الشرع الا نور اجمالاً يقتضى اولاً ان يحتاط المكلف باحتياط تام لدفع الضرر المحتمل في البين ولكن القاعدة محكومة لقبح العقاب بلا بيان لانه لا يكون للشارع ان يعاقب العبد على ما لم يصل منه بيان اليه بمقتضى دليل البرائة بقوله رفع ما لا يعلمون ولكن هذا يكون في الشبهات التي تحتاج الى الفحص .

واما التي يكون الفحص عنها قليل المؤنة مثل رفع اللحاف لمن هو نائم عن رأسه ليرى انه هل يكون الوقت لصلاة الصبح باقياً أم لا .

فلازم قطعاً كما انه يكون كذلك فيمن يشك في زيادة الدين ونقصه ويكون له الدفتر فانه يجب عليه الفحص ولا يكون له ان يجرى البرائة بادعاءه انه من الاقل والاكثر الغير الارتباطى فان البيان له تام لو تفحص تفحصاً ما فان قاعدة دفع الضرر

(١) كلامه قده في تقارير بحث العلامة العراقي قده المسماة بنهاية الافكار

في صفحة ٧٤ عند قوله ومنها ما عن بعض الاساطين الخ فان شئت فارجع اليها .

المحتمل تصير حاكمة بعد كونها محكومة .

وفي مقامنا هذا ايضاً كذلك فان الشارع بعدما جعل الطرق التي يوصل أكثرها الى الواقع يصير مورد وجودها خارجاً عن مورده قاعد قبح العقاب بلا بيان لان الشارع اهتم بالواقع حتى في ظرف الشك فيه والاحتياط التام غير لازم ولكن الاحتياط بمعنى العمل على طبق ما قامت الامارة عليه ولو لم يصل بعضها الى الواقع صونا للواقع لازم وفي كل مورد من موارد كون الاحتجاج للمولى على العبد لو كان له واقع .

وبعبارة اخرى على فرض وجود الواقع يكون البيان تاماً .

وبعبارة ثالثة يكون المقام من الشبهة المصدقية للآبـان فلا يمكن التمسك بقبح العقاب بلا بيان او بأدلة البرائة التي غايتها البيان وهي العلم بقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فدفع الضرر هنا لازم .

وبعبارة رابعة هذا هو البيان لان العقلاء لا يكون لهم بيان على مراداتهم بعد قطع ايديهم عن العلم الا هذا الطريق في امر معاشهم وللشارع ان يحتج بأنه يكون مثل ساير الطرق في ساير الامور فلا مجرى لاصل البرائة ولا يجب الاحتياط التام بل يجب الجرى العملى على طبق ما قامت الامارة عليه .

لا يقال اى فرق بين المقام وبين الشبهات البدوية اى فرق بينه وبين الاحتياط فان احتمال الواقع والضرر المحتمل يكون فيها ايضاً لانا نقول ان الجهة المشتركة بين الجميع هي الضرر المحتمل ولكن في موارد الشبهة البدوية الغير المقرونة بالعلم الاجمالى لا يكون البيان على الفرض ايضاً فانه لا يكون البيان واصلاً ولو كان في الواقع موجوداً ولكن في المقام يكون البيان على الفرض حاصلًا وفي موارد الاحتياط يكون الحاكم هو العقل بعد العلم الاجمالى وفي المقام يكون الحاكم هو الشرع بكفاية الامثال على طبق الامارة .

وفرق بين ان يكون الحاكم هو العقل بلزوم الاحتياط او الشرع بلزومه ناقصاً كما ذكر فلاشأن للاحتمال الذى يكون في موارد الشبهة البدوية مع عدم وصول

بيان ما من الشرع .

الامر الثالث فى تأسيس الاصل

وهى من الامور التى قدمها فى الكفاية على الاستدلال للتعبد بالظن بقوله
ثالثها فى تأسيس الاصل فان الامر الاول كان فى بيان ان الظن ليس حجيته ذاتية
والامر الثانى فى امكان التعبد بالظن .

وفى هذا الامر يكون البحث عن ان كل مورد شك فى حجية الظن بالخصوص
فهو يكون الاصل هو الحجية او عدمها ولا يخفى ان الشك فى الحجية يلازم القطع
بعدمها لان الحجة ما يمكن ان يحتج به على المولى وماشك فى حجيته لا يمكن ان
يحتج به فلا يكون حجة قطعاً وسيجىء وجه البحث هنا مع القطع بذلك .

والبحث فى ذلك فى جهات : الجهة الاولى فى صحة استناد ما قامت الامارة
عليه الى الله تعالى وفيه اختلاف بين الاعلام .

قال الخراسانى (قده) رد الشيخ الانصارى (قده) ان صحة الاستناد والالتزام
بمفاد الامارة ليسا من آثار الحجية ضرورة ان الظن على الانسداد على فرض الحكومة
حجة ولكن لا يمكن استناد ما دل عليه الظن كذلك الى الله تعالى لان الحاكم هو
العقل على الفرض ولو فرض صحتهما شرعاً مع الشك فى التعبد لا يكاد يجدى ذلك
فى الحجية ولا يترتب عليها آثارها فلا يكون جواز الاستناد وعدمه مع الشك فى
التعبد مربوطاً بالمقام ولا يكون الاستدلال عليه بمهم كما اتعب شيخنا العلامة نفسه
الزكية فى النقض والابرام .

وقد ذكرناه فى تعليقتنا على رسائله فراجعهم فالمهم البحث فى الاصل وما خرج
عنه بالدليل من الخبر الواحد وغيره انتهى كلامه (قده) .

وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ النائينى قده بأنه على فرض كون الظن وسطاً
لاثبات حكم الواقع فكما انه يمكن الاستناد فى صورة العلم بالواقع يصح فى
صورة الظن به بعد تمامية وسطيته فى الاثبات والظن لا يكون حجة فى باب الانسداد

على الحكومة بل يكون حجة على فرض تمامية الانسداد من باب انه كاشف عن حكم الشرع .

وفيه ان الخراسانى (قده) على حسب مبناه يصح مايقول به لانه قائل بجعل الحجية ولا يقول بتنزيل الظن منزلة العلم حتى يترتب عليه اثره واما شيخنا النائنى (قده) فهو يقول بما ذكر حسب مبناه فى باب الامارات من تميم الكشف وما ذكره من فساد التعليل فى الظن الانسدادى لان العقل ليس مشرعاً فهو صحيح ولكن الخراسانى لايقول بان السند يكون هذا بل يقول على الفرض ومعه ايضا لا يكون الا حجة .

وعلى التحقيق ايضا من تميم الكشف بواسطة التنزيل وامر عامل معاملة اليقين فايضا يمكن الاستناد اى استناد الواقع التبعدى بعد قيام الامارة الى الله تعالى ومع الشك فى حجيتها لايمكن الاستناد كذلك .

واما على مبنى الشيخ (قده) القائل بتنزيل المؤدى ايضا فلا يكون الاستناد صحيحا لانه ايضا لايقول بوجود الواقع تبعداً بل يقول بترتيب اثر الواقع على ما ادى اليه الامارة .

واما ما وعدنا من معنى ان الشك فى الحجية يلزم القطع بعدم الحجية فهو انه لا يكون المراد بهذه العبارة ان الواقع لا يكون موجوداً قطعاً فى عالم الواقعية حتى يلزم دخل العلم فى تنجيز الواقع وفعليته فيلزم منه دور العلامة بل المراد هو عدم ترتيب اثر الواقع .

وبعبارة اخرى يكون المراد هو ان المكلف فى مقام العمل لا يكون للمولى حجة عليه حتماً وان كان الواقع محفوظاً فى عالم الواقعية .

الجهة الثانية فى المقام هى ان الشيخ الانصارى (قده) قال بأن ماشك فى حجيته يكون استناده والتعبد به حراماً بالادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل لانه كذب وافتراء على الله تعالى وحرمة مستدل بالكتاب والسنة والاجماع واما حكم

العقل بالحرمة فهو يكون من باب التشريع لانه من ادخال ما ليس من الدين فى الدين .

والجواب عنه ان استدلاله فى باب حكم العقل بالتشريع لا يكون على ما هو التحقيق صحيحاً لان التشريع عندنا يكون هو جعل ما ليس من الدين باعتقاد انه من الدين مثل من يرى نفسه نبياً فيجعل حكماً او من يرى قصوراً فى النبوة او يرى تغيير مصلحة الحكم بواسطة تغيير الازمان مثل ما قيل فى أن الذبح فى المنى يوم العيد لا يكون له مصلحة فى زماننا هذا واما من يعتقد بأن ما ينسبه الى الدين ليس من الدين ولكن لمصالح نفسه من طلب الدنيا وغيره يكذب ويفترى فليس مشرعاً ولا يصدق التشريع بالنسبة اليه بل هو كاذب مفترى (١) ففرق بين الكذب والتشريع فعدم جواز الاستناد يكون من باب استقلال العقل بعدم جواز استناد ما لا يعلم انه حكم الله اليه تعالى لامن باب التشريع .

الجهة الثالثة فى انه هل يجرى الاصل فى المقام ام لا بأن يقال الاصل عدم حجية ماشك فى حجيته كما يستصحب حجية ما كانت حجة فشك فيها .

فقال الشيخ الانصارى قده لا يجرى لانه مثبت لان جريان الاصل يحتاج الى جرى عملى وهنا يكون عدم التنجيز من الاثار العقلية لالشرعية فلا بحث حتى يستصحب . وقال الخراسانى (قده) فى الحاشية رداً لكلام استاذه ان الاستصحاب اما ان يكون فى موضوع ذى اثر شرعى واما ان يكون المستصحب نفسه الحكم واستصحاب الحكم لا يحتاج الى اثر لان نفسه يكون الاثر وهنا عدم الحجية نفسه حكم شرعى فكما ان استصحاب الحكم يثبت كذلك استصحاب عدمه يكون اثره الحكم بالعدم فكما ان الحجة الواقعية لها اثر كذلك عدم الحجة الواقعية والمستصحب الذى

(١) اقول التشريع هو جعل الحكم فى الدين من غير دليل سواء رأى المشرع نفسه نبياً أم لا وسواء كان معتقداً بأن الحكم هكذا لجهله المركب أم لا ومن يعلم انه يكذب لا نتحاشى انه كاذب ولكن الكاذب بهذا الكذب الخاص يسمى مشرعاً بحسب ما يصدر عنه من الحكم الذى هو شأن المشرع كما مر فى غير المقام ايضا .

يثبت وجوده او عدمه يكون حكمه حكم الواقع فالاصل لا اشكال فى جريانه هنا ولترتب الاثر وهو عدم صحة الاستناد لو كانت الحجية موضوعاً من الموضوعات . ويكون الاستصحاب والقاعدة المضروبة لرفع الشك موجبا للاثر الواحد ولكن احدهما مقدم على الاخر كما فى استصحاب الطهارة وقاعدتها فان الاول مقدم على الاخر لانه يوجب رفع موضوعه وكذلك فى المقام يكون الاستصحاب مقدما على غيره .

وقد اشكل شيخنا النائيني (قده) على ما ذكره بأن الاستصحاب يكون على فرض الشك فى الحجية والشك الذى يكون موضوعاً له يكون متأخراً عن الواقع وحكمه والشك فيه بمراتب فاذا فرضنا ان الشك فى الحجية يلزم القطع وجداناً بعدمها يكون الواقع محرزاً بالوجدان ولاياتى الشك بعده فى رتبة متأخرة لذهابه بالقطع وهذا اسوء حالا من اجتماع المثليين لعدم جمع الشك مع العلم الوجدانى فما هو الحاكم هو الوجدان لا الاستصحاب .

واما قياس المقام باستصحاب الطهارة وقاعدتها فليس فى محله لان الاثر هنا لا يكون مختلفاً فان عدم الحجية كما انه اثر للشك فيها كذلك يكون اثرأ للاستصحاب فلا فرق بينهما ليقدم عليها واما فى باب الطهارة فيكون الاستصحاب ناظراً الى الواقع ومحرزاً له واما القاعدة فتكون وظيفة للشاك ولا يكون لها النظر الى الواقع فالاثران متفاوتان .

والجواب عنه اولا ان استصحاب الحكم لايجرى هنا لعدم كون الحجية حكماً واللازم ان تكون موضوعاً ذا اثر .

فان قلت جريان الاصل متوقف على وجود الاثر الشرعى وهو عدم صحة الاستناد وهو متوقف على جريان الاصل .

قلت اما نقضاً ففى صورة قيام الامارة على عدم الاستناد ماذا تقولون ففيتها أيضاً يكون اثر الامارة متوقفة على جريانها ولايشكل فيها كذلك واما حلاً فهو ان فعلية الاثر متوقفة على جريان الاصل واما ما يكون شرطاً للجريان فيكون له شأنية الاثرية

ففى المقام يكون فعلية عدم جواز الاستناد متوقفة على جريان الاصل .
 واما ما قال من أن الاثر حاصل بالوجدان ففيه ان الاستصحاب دليله يكون
 عاماً شاملاً للمقام فيدور الامر بين ان يقال لانجرى الاصل اصلاً ويكون خروج المورد
 من باب التخصيص او يقال يكون الاستصحاب جارياً ولكن حيث لا يكون له الاثر
 فلا يجرى واذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فالتخصيص مقدم عليه .
 واما الجواب الثانى عن الاشكال الثانى للمحقق الخراسانى (قده) وهو على
 فرض عدم كون الحجية حكماً فيكون من الموضوعات ولها الاثر الشرعى فاجاب
 عنه (قده) هو أن الشك الذى يكون موضوعاً لجرى الاصل متأخر عن الواقع وعن
 الشك فيه وعدم جواز الاستناد متأخر عن جريان الاصل وحيث أن الاثر طولى ولا يكون
 رتبة القاعدة والاصل واحدة فى الاثر لا يقدم الاصل على القاعدة لتقدم اثرها على
 الاصل على ان لسان الاستصحاب هو رفع الشك واللسان للوجدان فى صورة الشك
 فى الحجية بعدم الشك بل لازمه عدم الحجية والجواب عنه هو ما مر من دوران
 الامر بين التخصيص والتخصص والتخصيص مقدم واما ما قال من أن اثر القاعدة
 والاستصحاب متفاوتان بقوله ان الاصل يكون ناظراً الى الواقع فى باب الطهارة
 والقاعدة ناظرة الى الظاهر فكيف تصح الصلوة مع الطهارة بالماء الذى جرت فيه
 القاعدة مع ان شرط الصلوة واقعى لظاهرى وان كان الشرط اعم من الظاهرى
 والواقعى فكيف يقولون بوجوب الاعادة عند كشف الخلاف فان مقتضى كون الشرط
 الظاهر هو كفايته وان انكشف الخلاف فالحق مع الخراسانى (قده) فى تقريب جريان
 الاصل .

فتحصل ان كلما شك فى حجيته يكون مقتضى الاصل والقاعدة عدم الحجية
 ويجب ملاحظة الموارد التى خرجت عن هذا الاصل بالدليل .

فى موارد الخروج عن اصالة عدم الحجية

وهى امور ومنها الظهورات الاولى : الظهورات التى وصلت من الشرع الينا

من الكتاب والسنة فانها حجة فى الجملة وظهورها متبع ولا يخفى أن هذا البحث من اهم المباحث الاصولية التى بنى عليه اساس الفقه لان حجفة الظهورات تكون فى الكتاب والسنة ولولاها لما بقى شىء من الاحكام .

والبحث هنا فى كشف الظهورات فى امور الامر الاول فى انه لا يخفى ان للفظ ظهورات ثلاثة التصورى والتصديقى اى الاستعمالى ومطابقة الاستعمالى مع الارادة الجدية وقبل هذا يجب ان يلاحظ جهة الصدور وجهة الجهة فان الكلام ما لم يثبت صدوره لا يبحث عن ظهوره فى مقام الدلالة كما اذا كان الراوى كاذباً فانه لاعتناء بخبره حتى يبحث عن دلالة .

ثم اذا ثبت ان الصدور لاشكال فيه لكون الخبر متواتراً او كان الراوى عادلا يمكن الوثوق بخبره فيجب ملاحظة انه هل كان هذا الصدور لارادة المعنى جداً او يكون القائل فى التقية وصدور كذلك فلو كان كذلك ايضاً لابحث عن دلالة ايضاً مالم يثبت انه لم يكن للتقية فاذا ثبت انه لم يكن كذلك فيأتى البحث عن الدلالة ولا يكون الجهات الثلاثة احديهما متوقفة على الاخرى حتى يقال أنه دوربل يكون كل واحد من المرتبة السابقة كالموضوع للمرتبة اللاحقة ضرورة انه ما لم يثبت الصدور لابحث عن الجهة وما لم تثبت صحتها لابحث عن الدلالة .

ففى مقام الدلالة يكون البحث عن الجهات الثلاثة التى اشير اليها اما الظهور التصورى فيكون مقومه العلم بالوضع مثل العلم باوضاع اللغة العربية فما لم يعلم الوضع لاتصل النوبة الى البحث عن الظهور التصديقى فى مقام التفهيم والتفهم ولا يثبت الظهور كذلك يجب البحث عن أنه ما كان المتكلم لاغياً بل اراد المعنى من اللفظ .

ثم بعد اثبات الارادة الاستعمالية يحتمل أن يكون ما يفهم من اللفظ غير مراد له مثل أن يكون مراده من الاسد الرجل الشجاع لا المعنى الحقيقى وهو الحيوان المقترس فبأصالة عدم القرنية او اصالة الظهور يتمسك لاثبات ما ذكر فان الخراسانى (قده) يرجع الاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة الى اصل وجودى

وهو اصالة الظهور والشيخ الانصارى (قده) يقول بأن الاصول الثلاثة العدمية فى المقامات الثلاثة يرجع الى اصل عدمى واحد وهو اصالة عدم القرينة .
ولتوضيح مرامه (قده) يجب ان يقال ان كلامه يتوقف على ثلاثة امور .
الاول معنى تأخير البيان عن وقت الحاجة فان كان معناه هو قبح التأخير عن وقت العمل بما هو المراد الجدى مسن اللفظ مثل من يلقي الخطاب بنحو العموم ويريد اكرام كل واحد ويكون المصلحة فى نفس الاكرام فاذا كان خطاب عام ولاندرى انه هل كان المراد هذا ام لا فاللازم هو التمسك باصالة عدم القرينة لاثبات أن مراده كان العموم لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يمكن التمسك باصالة الظهور .

واما اذا كان المراد من قبح تأخير البيان هو البيان يكون المصلحة فى نفس القاء العموم ولو كان الواقع غير مراد مثل من كان فى تقية ولهذه يأمر بنحو العموم باكرام العلماء ثم بعد زمان يأتى بالقرنية اذا رفع المانع فهنا اذا شك فى وجود القرينة وعدمه يتمسك باصالة الظهور التى هى اصل وجودى .

الثانى ان المناط هل كان فى الظهورات على الظهور الصادر او الواصل فان كان المدار على الاول لا بد من جريان الاصل اى اصالة عدم القرينة لاثبات ان هذا الكلام الذى وصل الينا يكون هو الذى صدر عن المعصوم عليه السلام ولم يكن فيه قيد زائد واما اذا كان المدار على الظهور الواصل فما وصل الينا حيث لا يكون معه قرينة تأخذ بظهوره الفعلى ولا نحتاج الى اصالة عدم القرينة .

وتظهر الثمرة فى الفقه ايضا فى موردين الاول فيما اذا وصل الينا خبر ونقطع بسقوط بعض كلماته ونحتمل ان يكون الساقط لايقاً للقرينية فان كان المدار على الصادر لا يثبت اصالة عدم القرينية ان الساقط ما كان قرينة واما اذا كان المدار على الواصل فيمكن علاجه لان الظهور فى حال الوصول يكون مستقراً للكلام ولا احتياج الى اصالة عدم القرينة حتى يكون مثبتاً .

و الثانى ان يكون فى الكلام شىء ولكن لا نعلم انه زيد فيه بواسطة دس

الداسين أولاً فان كان المدار على الواصل لا يمكن اجراء اصالة عدم قرينية الموجود لانه هو الواصل و يجب العمل على طبقه واما اذا كان المدار على الظهور الصادر فيمكن جريان اصالة عدم كونه فى وقت الصدور .

ولا يخفى ان الصادر الذى نبحت هو الذى ينتهى الى الواصل والواصل الذى نبحت عنه هو الذى نريد انتهائه الى الصادر لأن يكون الصادر والواصل مقابلا . و الجواب اما عن الثمرة الاولى فهو ان العقلاء لا يكون لهم تعبدات حتى يقال بأصل الذى يكون مثبتا لا يكون جاريا بل لهم بناء فى فهم الكلمات وتلقى الخطاب فانهم اذا كان جريان الاصل عندهم غير مشكل لثبوت البناء كذلك لا يتوجه الى ان الاصل مثبت أم لا فان كان لهم بناء كذلك فهو والا فلا يجرى الاصل اصلا .

و اما الجواب عن الثانية فهو ان المدار لو كان على الصادر ايضا فاذا كان فى الكلام شىء ولا نعلم انه كان فى زمن الصدور ام لا يجرى اصالة عدم الدس واصالة عدم الزيادة و يترتب عليه آثاره فلا ينتج البحث عن الظهور الصادر والواصل ثمرة . واما اصل المطلب فلا شبهة فى ان المدار عند العقلاء على الظهورات الواصلة فان كل احد اذا وصل اليه شىء من متكلم و كان له حجة فى اخذه يتبع هذا الظهور ولا يستل المتكلم به عن مراده فىكون الروايات الواصلة عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين حجة عندنا بظهورها الواصل ولا يكون فهم من سبق منا سندا لنا بل نحن ايضا مأمورون بهذا الظهور .

الثالث مما يتوقف عليه كلام الخراسانى (قده) ان يكون للعقلاء اصول تعبدية واما اذا لم يكن اصول كذلك فلا اساس للقول بجريان الاصل وحيث لا يكون لهم اصول تعبدية فيكون المدار على الظهورات ولا نحتاج الى اصالة عدم القرينة بخلاف ما لو كان لنا اصل تعبدى فيكون الحق مع الشيخ قده .

الامر الثانى فى أن المدار فى فهم الظهورات هل يكون الظن الشخصى او النوعى بحيث لو لم يفهم شخص من المكلفين من لفظة ما ظهوراً فى معنى ما وفهم العقلاء ذلك الظهور يجب عليه اتباعهم ام لا او لا يكون مقيدا بالظن الشخصى على الوفاق

ولكن يجب عدم الظن بالخلاف اى بخلاف ما عند العقلاء او يفصل بين الاوامر والنواهي بأن يقال ان الظن النوعى متبع فيهما ولا يحتاج الى الظن الشحص بالوفاق وبين غيرهما بأن يقال انه يحتاج الى الظن بالوفاق وجوه واقوال :

فقد ذهب قوم الى أن المدار على الظن الشخصى والاطمينان كذلك بمدلول اللفظ وذهب بعض آخر الى كفاية الظن النوعى لعدم حصول الظن كذلك لشخص لاعوجاج فى سليقته لايجب سقوط الظهور بالنسبة اليه فانه يجب عليه اتباع من لاعوجاج فى سليقته .

واستدل على كون المدار على النوعى اولا بأنه هو الدارج بين العقلاء ويصح عقوبة العبد الذى لم يتبع ما فهم العقلاء ظهوره عند الاحتجاج اذا كان مكلفاً بذلك التكليف سواء كان هذا الظن النوعى بالنسبة الى الجهة او الصدور او الدلالة ولا شبهة فى أن بناء الشارع ايضاً يكون فى القاء الخطابات على العرف مثلهم ولا يكون له طريق جديد لاخذ الاحكام الشرعية .

و ثانياً انه لو كان كذلك اى لو كان المدار على الظن الشخصى لابقى وجه للتعارض و الرجوع الى ادلة العلاج لعدم حصول الظن كذلك لاحد ضرورة انه لايمكن أن يحصل لاحد الاطمينان بكلا طرفى النقيضين .

والجواب عنه اولا بالنقض وهو انه لو كان المدار على الظن النوعى ايضاً لايمكن ان يحصل طنان نوعيان بكلا طرفى النقيضين .

و ثانياً بالحل و هو ان الظن فى طرفى المتعارضين بالظهور فى كل طرف يكون لولايتاً اى هذا لولا ذلك لكان ظاهراً فى هذا المعنى .

فان قلت الظن بالشىء يدور امره بين الوجود والعدم فنقول هذا صحيح ولكن يتصور اللولائية ايضاً بأن يكون الظن حاصلًا لولا المعارض .

واما ما قيل من ان اللازم عدم الظن الشخصى على الخلاف فلا يكون تاماً لان العدم لا يكون مؤثراً فى شىء فما هو الحاكم هو العقل بأن الظن الشخصى غير لازم فى الظهورات ولا يكون السند بناء العقلاء فقط مضافاً الى حكمة الوضع فان وضع

الالفاظ بالظهور التصورى والتصديقى و الجدى يكون لافهام الناس اغراضهم بالاوزاع التى يوجب الظن النوعى بالظهور ولو كان المدار على الظن الشخصى فيردى كل احدانى ما فهمت من هذا اللفظ هذا المعنى وما حصل الظن لى ويختل نظام بنى آدم فى معاشهم ومعادهم ويكون دأب الشارع ايضاً دأب ساير العقلاء ولم يكن له طريق جديد وماردع عن هذا الطريق .

ثم انه فرق الميرزا القمى (قده) تارة بين من قصد افهامه كالمخاطبين مجلس التخاطب و من لا يكون كذلك مثل تنظيم الاسناد و السجلات و السرفيه هو ان المتكلم حين التخاطب يجرى بالنسبة اليه اصالة عدم الغفلة عن خصوصيات الكلام وهذا المخاطب لا يكون غافلا عما هو المراد لقرينة مقامية او حالية او يكون بينهما رمز يمكن ان المستفاد منه خصوصيات المطلب ويمكنه ضم كل قيد شاء ولو باشارة اصبع اورأس .

واما من لم يكن حاضراً فى مجلسه فلا يكون كذلك فانه يمكن الغفلة عن بعض القيود واصالة الظهور لا تكون اصلاً تعديلاً بل يكون على حسب ما ذكر فمن قصد افهامه يكون الظهور بالنسبة اليه متبعاً بخلاف من لم يكن كذلك ولم يكن بناء العقلاء الا فى هذه الصورة .

وفيه انه ممنوع اولاً بأن فى ساير الموارد ايضاً ربما يكون قرينة حالية او مقالية بها يستفاد جميع خصوصيات مراد المتكلم وثانياً ان المتبع عند العقلاء هو اصالة عدم القرينة التى تأتى فى كل مورد لخصوص اصالة عدم الغفلة حتى يشكل بأنها تجيء فى من قصد افهامه ومن لا يكون كذلك ومخاطبة طائفة خاصة لا يضر بالظهور كما انه يمكن الشهادة بالاقرار ولو لم يكن المقر قاصداً لافهامه بل ربما يكون القصد الى عدم فهم الغير وثالثاً اى فرق بين السجلات والاسناد والاحكام الشرعية .

وفرق (قده) تارة اخرى بين الظهورات الواردة فى الكتاب والسنة وبين الظهورات فى كلام عموم الناس بما حاصله هو ان السراد من اتباع الظهورات يكون كل ظهور فى كل مقام فائبات الظهور بالنسبة الى كلمات عموم الناس لا يثبت ظهور

كل لفظ فان الكتاب، والسنة يكونان مدار الاحكام والاعتقادات فاما الكتاب فانه يكون فى غاية حد البلاغة بحيث يكون معجزة باقية من النبى (ص) وله بطون ولبطونه بطون حسب الروايات فما كان بهذا القدر من علو الشأن كيف يفهمه كل احد ويكون ظهوره متبعا وانما يعرف القرآن من خوطب به مع وقوع التحريف فى الايات وهو ينافى اتباع الظهور .

مضافا الى الروايات التى دلت على حرمة تفسير الايات بالرأى فاثبات أن اللفظ يمكن ان يكون ظاهره متبعا صغوريا لا يثبت اتباع الظهور فى كل مقام .
والجواب عنه أولا ان القرآن كله ليس كذلك فانه احكام وقصص واخلاق واستدلالات عقليات ومن الظاهر أن قصة من القصص اذا بينها يفهمها كل احد .
وثانياً ان لمعانيه مراتب يفهم كل مرتبة منه بعض الاشخاص فالامام الصادق عليه السلام يفهم من قرأه آية بطون المعانى وغيره بحسب مرتبته من العقل والذكاء مرتبة دونها وهذا هو معنى وجود البطون للقرآن فهو لا ينافى فهم الظهور منه .
واما التحريف فالمشهور عدمه وهو الحق لاوله الى ابطال النبوة ولو كان علم اجمالى به ينحل بواسطة أن الاحكام لا يكون فيه التحريف بل بالنسبة الى ماورد فى شأن بعض الائمة عليهم السلام مثل على بن ابيطالب عليه السلام .

واما النهى عن التفسير بالرأى فهو يكون فى صورة التفسير من عند النفس واما ما يكون من باب فهم الظهور فلا يكون تفسيراً بالرأى واما الروايات فيعارضها روايات الارجاع اليه الا ترى ما فى صحيحة عبد الاعلى مولى آل سام بعد قوله عليه السلام امسح على المرارة وقوله عليه السلام ان هذا واشباهه يعرف من كتاب الله .
على ان الاخبارى القائل بأن المتبع هو الاخبار فعند معارضة الاخبار كيف يكون له الرجوع الى الايات مع انكار ظهورها فى شىء ولا يكون له طريق آخر لدفع التعارض مع انه يقول به .

وقد اشكل فى المقام باشكال آخر وهو ان عمومات الايات واطلاقاتها لاشك أنها قد خصصت بجملة من الروايات فى الابواب المختلفة فكل عام او مطلق يكون

فى القرآن حىث نحتمل ان يكون مخصصاً او مقيداً لاىكون الظهور منعقدأ له فلا يكون الظهورات متبعة .

واجابوا عنه بأن العمومات والاطلاقات على اقسام منها ما فى القصص ومنها ما فى اصول العقائد ومنها ما فى الاحكام وحيث يكون العلم الاجمالى منجزاً اذا كان جميع الاطراف محل الابتلاء ولم يكن محل الابتلاء لنا الا الاحكام فىنحل العلم لاحتمال ان يكون المخصص فى غير الاحكام فلا يكون العلم مؤثراً .

وفيه ان لنا العلم بوجود المخصص والمقيد بالنسبة الى الاحكام ايضاً فمخرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء لايفيد الانحلال او عدم تأثير العلم الاجمالى فلنا علم اجمالى كبير بالنسبة الى جميع الابواب وعلم اجمالى صغير بالنسبة الى الاحكام . فالجواب الصحيح اولاً ان العلم بوجود المخصص والمقيد لاىوجب هدم الظهور بل يوجب عدم الحجىة .

وثانياً ان تشكيل العلم الاجمالى يكون بنحوينحل بعد الفحص عن المخصص لان لنا العلم الاجمالى بورود مخصصات ومقيدات لو تفحصنا عنها لظفرنا بها وحيث تفحصنا ولم نجد لاىكون لنا العلم كذلك من اصل .

واما ادعاء الانحلال بأن يقال وجد ان بعض المخصصات والمقيدات حىث يأتى معه احتمال التطبيق مع المعلوم بالاجمال يكفى لاجسه له ضرورة انه اما ان يكون الانحلال وجدانياً مثل ما اذا علمنا بنجاسة احد الكأسين ثم علمنا بأن النجس هو الكأس الابيض فانه ينحل العلم قطعاً واما ان يكون تعبيرياً مثل ان يقوم البينة على أن المعلوم بالاجمال هو هذا الكأس الابيض فهذا ايضاً لاشكال فيه واما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة احدهما ثم قامت البينة على ان هذا الكأس نجس لاعلى ان ماهو النجس يكون هذا الكأس فبصرف احتمال التطبيق لاينحل العلم .

وفى المقام ايضاً لو لم يكن العلم بنحو ما ذكر فوجدنا جملة من المخصصات والمقيدات واحتملنا التطبيق لاىكفى فالنكته هنا هى ان الفحص يوجب عدم العلم وانحلاله لانه كان مشروطاً بأنه لو حصل الفحص لوجدنا وحيث ما وجدنا فلامخصص

فيتبع الظهور فالظواهر حجة مطلقاً في الآيات والروايات .

بقي في المتمام شيء

وهو ان اختلاف القرأت هل يوجب هدم الظهور ام لا كما في قوله تعالى « يسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن » فانه قرء كلمة يطهرن تارة بالتشديد في الطاء وتارة بالتخفيف فعلى قراءة التشديد لا يحل الوطى الا بعد الغسل وعلى قراءة التخفيف يكفي مجرد قطع الدم . ولتوضيح المقام يجب رسم امور الاول قد اختلف في أن اختلاف القرأت هل كان متواتراً عن النبي ﷺ ام لا فعن الشهيد ان قراءة السبع عنه ﷺ يكون متواتراً ومن المسلمات وانكره الشيخ في التبيان وجمع من المتأخرين .

والتحقيق انه من البعيد ان يكون جميع القرأت عن النبي ﷺ فان كلمة كفوا احد تكون فيها اربعة اوجه وان لم تكن موجبة لاختلاف المعنى وصدور الجميع يكون خلاف ما ورد من الروايات .

مثل ما في صحيحة فضيل قال له أن الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف قال كذب اعداء الله ولكنه نزل بحرف واحد من عند الواحد .

فلا يصح القول بصدور جميع القرأت فلعل هذه الاختلافات نشأت عن اذهان بعض اهل الادب من العامة لتوجيهات ادبية فالقراءة واحدة ونحن نقول بأن المتبع ما هو الدرج كما في يطهرن بدون التشديد فان جميع المصاحف كذلك .

الامر الثاني على فرض اثبات ان القراءة واحدة فاسناد ما هو غير الدرج الى الله تشريع وكذب ولو بحسب الارتكاز فان من يقرأ القرآن يكون في ذهنه أن هذا كلام الله فيجب مراعاة ما هو الصحيح من القرأت .

الامر الثالث مع عدم جواز الاستدلال لايجوز القراءة ايضاً فالقول بأن الاستدلال يجب ان يكون على ما هو الدرج والتوسعة في القراءة كما اذا قرء في الصلوة لاوجه له لما مر .

الامر الرابع فى الجهة الاصولية من بحث اختلاف القرأت فان البحث الى هنا كان فى اصل اختلاف القراءة من حيث انه هل يكون متواتراً ام لا وقد حققنا عدم الاختلاف وأن القرآن ما هو الدارج المكتوب الموجود بايدينا ومن هنا يكون بعد فرض اثبات اختلافها من حيث أن القرائتين مثلاً اذا تعارضتا كما فى يطهرن (١) بدون التشديد ويطهرن معه من حيث ان مفاد احدهما وجوب الغسل للوطى ومفاد الاخر عدم وجوبه فهل يكون مثل تعارض الاخبار فيلاحظ المرجحات التى عدت فى باب التعارض هنا ايضاً غير المرجحات السندية لان التواتر يمنع عن الكلام فى السند ام لا وحيث تكونان متساويتين فى الدلالة فلازمه التساقط فيه خلاف .

فقيل بأنهما مثل الروائيتين من باب أن القرآن ايضاً حجة وادلة العلاج تشملهما بعمومها والشاهد ايضاً خبر زرارة عن كتاب فضل القرآن ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف من قبل الرواة بتقريب ان القرآن بعد النقل يكون كالرواية فعند التعارض مقتضى الاصل الاولى التساقط ومقتضى الاصل الثانوى هو التخيير فى الاخذ بأحدهما .

وقيل كما عن الخراسانى (قده) ان لسان دليل العلاج يكون فى الخبرين بقوله اذا جاءكم الخبران المتعارضان الخ.

واما ما جاء عن الله تبارك وتعالى فلا يصدق عليه الخبر كذلك وقد يجاب عنه بأن المراد بالخبرين هو وصول حجتين وما وصل من الكتاب ايضاً حجة فتشمله ادلة علاج الحجج عند التعارض فعليه بعد التعارض والتساقط (٢) يرجع الى عام

(١) سورة البقرة آية ٢٢٢ .

(٢) الدليل الوارد فى الخبرين بالنسبة الى ما ذكر فيه من المرجحات يمكن ادعاء انصرافه عن الآيتين مع ما فى القرآن العزيز من قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) «سورة النساء آية ٨٤» فانه لا اختلاف فى القرآن عند التحقيق وآية يطهرن بدون التشديد او معه يكون الدليل على عدم كونها مع التشديد من الروايات فى باب الحيض موجوداً فلا تصل النوبة الى التعارض .

فوق في القرآن او اصل من الاصول مثل قوله تعالى (نساء كم حرث لكم فاتوا
 حرثكم انى شئتم) (١) بعد تعارض يطهرن ويطهرون مع التشديد وبدونه اذا كان
 عمومه ازمانيا واما اذا لم يكن كذلك فيستصحب حكم الخاص وهو حرمة الوطى
 وقت الحيض هذا كله الكلام فى الكبرى وهو حجية الظواهر بعد ما ثبت الظهور.
 واما البحث فى الصغرى وهو أن الظهور اذا شك فيه فمن اين يثبت فى صورة
 القطع به فهو المتبع واما فى صورة الشك فيه فاما ان يكون الشك فى ظهوره التصديقى
 من باب الشك فى مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية واما ان يكون من
 باب الشك فى الارادة الاستعمالية من باب انه يمكن ان يكون المراد منه معناه المجازى
 واما ان يكون من الشك فى ظهوره التصورى من باب عدم العلم بالوضع مثل ان
 لا يعلم ان الموضوع له للفظ الصعيد هل كان مطلق وجه الارض او التراب فقط فان كان
 الشك فى الاول والثانى يكون من باب احتمال وجود قرينة سقطت فاصالة عدم القرينة
 عند العقلاء جارية .

ومعنى جريان الاصل عندهم هو اتباعهم الظهور ولا يكون لهم اصل تعبدى
 حتى يكون اتباع الظهور بعد جريان الاصل ومن هنا يظهر ما فى كلام المحقق
 الخراسانى (قده) من أن الظهور لا يكون للفظ الا بنحو التعليق بمعنى انه يكون
 ظاهراً لولا احتمال القرينة ليجب جريان الاصل اولا ثم اتباع الظهور بل يكون لهم
 البناء العملى على اتباع الظهورات وعدم الاعتناء بالاحتمالات التى لا دليل لها فيكون
 اتباعهم الظهور من باب انهم يرون الالفاظ كاشفاً عن الارادات الاستعمالية والجدية
 ولا يكون وجود القرينة واقعاً مؤثراً فى نظرهم بل ما هو المؤثر الواقع المنكشف
 بدال له هذا فيما اذا كان الشك فى اصل وجود القرينة .

واما اذا كان فى الكلام ما يحتمل القرينة فيتأملون فى اتباع الظهور بل يكون
 الكلام عندهم مجملاً كما فى ورود الامر عقيب المحظر من حيث انه هل يدل على

الاباحة او على الوجوب فحيث يكون اتباع اصالة عدم القرينة من باب الكشف عن الواقع لايجرى هذا الاصل عملا الا مع وجود ما يحتمل القرينية لان هذا اللفظ مع هذا الاحتمال لا يكون له كشف عن الواقع .

والمحقق الخراسانى قال بأن الاصل سواء كان تعديا ام لا . لايجرى فى المقام بقوله لا يخلو عن اشكال ولكن مر انه لا يكون لنا اصل تعبدى عند العقلاء هذا كله اذا كان الشك فى الظهور التصديقى الاستعمالى او الجدى .

واما اذا كان الشك فى الظهور التصورى بمعنى عدم العلم بوضع اللفظ عربياً او فارسياً او غيرهما فهل كان المدار على قول اللغوى فى تعيين المفهوم ام لاخلاف ولا يخفى ان من قال بأن قول اللغوى حجة يقول به من باب الموضوعية اى من باب انه لغوى وهذا يكون محل النزاع .

واما لو كان قوله موجبا للاطمينان مثل أن يكون بيانه لموارد الاستعمالات مع ضم الضميمة او بدونه موجبا للاطمينان فلا كلام فيه لانه حجة بنفسه .

ادلة حجبية قول اللغوى

وكيف كان فاستدل لحجبية قوله بامور اربعة : الاول الاجماع العملى والسيرة كذلك على الرجوع الى كتب اهل اللغة اذا صاروا محتاجين الى معنى لغة من اللغات مثل القاموس والصحاح والمجمع والمنجد وغيره وقد يدعى اجماع قولى ايضا على هذا .

وفيه ان رجوع الاعلام الى الكتب لا يكون من باب ان اللغوى يكون لقوله موضوعية بل يكون من جهة انه يوجب الاطمينان ويكون هذا احد طرقه ولا يكون لنا سيرة متصلة الى المعصوم عليه السلام واما الاجماع القولى فانه على فرض ثبوته يكون مدركه هذه السيرة والحاصل لا يكون الرجوع اليهم من حيث انهم لغويون بل من حيث موجبية قولهم الاطمينان فان حصل فهو والا فلا وقع له .

الثانى مما استدل به هو ان بناء العقلاء يكون على الرجوع الى اهل الخبرة

فى كل فن كالبناء والتجار بالنسبة الى البناء والتجارة ولا يكون ردع عن الشارع عن هذه السيرة فهكذا فى المقام يكون هؤلاء اللغويون خبراء هذا الفن فيرجع اليهم فى تشخيص المفهوم التصورى .

وفيه أولاً انهم ليسوا خبراء فانهم ينسبون موارد الاستعمالات فقط ولا يكون من دأب اكثرهم ان يدخلوا فى قلب الاجتماع ليفهموا ان هذا اللفظ يكون موضوعاً لهذا المعنى عندهم الا قليلاً منهم مثل صاحب القاموس فلا يكون اخبارهم عن الوضع والفرق بين قولهم وبين الشهادة هو ان الثانية تكون عن حس فتقبل والاول يكون فيه نوع اجتهاد وتصرف من اللغوى فلا يكون متبعاً الا ان يقال ان الرجوع الى اقوالهم لا يكون المراد منه الرجوع الى فرد منهم وقبول قوله بل الرجوع الى جمع منهم ليوجب الاطمينان بالمفهوم .

وثانياً ان الرجوع الى الخبراء فى كل مورد يكون لحصول الاطمينان فالرجوع الى الاطباء او اهل ساير الصنایع اذا حصل منه الاطمينان يكون متبعاً عند العقلاء . الثالث مما استدل به هو ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل المقام فيكون قول اللغوى مثل شهادة العدلين فى الموضوعات فكما ان الشهادة كذلك فى باب المخاصمات مقبولة كذلك قول اللغوى ايضاً مسموع لانه شهادة بالموضوع .

ولا يقال انه يكون عن حدس والاخبار فى الشهادة يجب ان يكون عن حس لانا نقول يمكن الحاق بعض موارد الحدس بالحس كما فى الاخبار بالعدالة مع ان الشخص يحكم بأن زيداً عادل بواسطة امارات العدالة ولا تكون حسية ولكن تكون ملحقة بالحس .

فالشكالى على هذا التقريب بهذا غير وارد فان الحدس الذى يكون له مباد حسية ملحقة بها ولو التزمنا به يلزم عدم قبول قول العادل ايضاً .

ولكن يمكن الاشكال عليه اولاً بأن اللغوى يخبر عن موارد الاستعمالات والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا يمكن كشف الوضع به .

وثانياً سيجىء ان ادلة حجية خبر الواحد النقلية لاتشمل الاخبار بالموضوعات

بل مختصة بالاحكام كما فى رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على ذلك حتى تستبين او تقوم به البينة . فان المراد بالبينة شهادة عدلين لاعدل واحد نعم لو كان دليل حجية الخبر الواحد بناء العقلاء يكون شاملا للموضوعات ايضا ولكن الرواية رادعة عنه ولذا لايقبل فى الفقه الاخبار بالموضوعات اذا كان المخبر واحداً الا ان يقال التعدد مختص بباب المخاصمات ويكفى فى غيرها الواحد كما لايبعد .

وثالثاً ان اتكأ العقلاء على الخبر الواحد فى الموضوعات بدون حصول الاطمينان محل منع فان بنائهم على القبول ولولم يحصل الاطمينان نوعاً بعيد غير ثابت وفى المقام ايضاً لو حصل الاطمينان من قول اللغوى فلا بحث فيه .

الدليل الرابع الانسداد الصغير وهو انا نعلم ان فهم عدة من الاحكام متوقف على قول اللغوى لان تحصيل العلم بالوضع عسرى ورفع اليد عن الاحكام مما يتطوع بعدم رضاء الشارع به والاحتياط ايضا عسرى فلان من اتبع الظن الحاصل من قول اللغوى وهذا احسن من التوقف ولولم يكونوا فى الواقع من اهل الخبرة . وفيه ان الانسداد احدى مقدماته هى عسرا الاحتياط ولانسلم ان اكثر الاحكام منوط بقول اللغوى بل بعض قليل ولا عسر فى الاحتياط فى ذلك البعض على ان حجية الظن الانسدادى لا تكون مختصة بالظن الحاصل من قول اللغوى بل بكل ظن من اى طريق حصل .

ثم انه قد قيل بأن قبول المعصوم عليه السلام قول زرارة فى اخباره بان هذا الوادى وادى العقيق دليل على قبول قول الواحد فى الموضوع ولكنه لا يتم لانه يكون من حيث انه يوجب الاطمينان لا من باب موضوعية قوله (١) .

(١) اقول ليس هذا الاخبار اخبار الثقة فى الموضوع ولا موجب للحمل على مورد الاطمينان ولنا رواية فى باب ٢ من ابواب الوكالة فى الوسائل ح ١ - عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام دالة على قبول خبر الواحد فى ابلاغ عزل الوكيل عن الوكالة بقوله عليه السلام والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة او يشافهه (يشافهه نل) بالعزل عن الوكالة ولا خصيصة لها ليقبل قول الثقة فيها دون غيرها وهكذا *

ثم انه بعد القول بحجيته قد اختلف في انه هل يوجب الظهور ام لا فقيل بأنه موجب له لبناء العقلاء على اتباعه من باب انه كاشف عن الواقع وقيل انه ليس له الا الحجية واما الظهور فلا والحق انه موجب للظهور لبنائهم على قبول قول الخبرة من حيث انه كاشف عن الواقع ولكن قد عرفت انه كلما حصل الاطمينان فهو الحجية واما اذا لم يحصل فقول اللغوى من حيث انه لغوى ولقوله موضوعية فلا يكون مرضيا عندنا وعند جملة من الاعلام .

لا يخفى عليكم انه من دأب الائمة عليهم السلام في الروايات الاتيان بقرائن منفصلة فحيث وجدنا هذا من دأبهم لا يكون لنا متابعة ظهور العمومات والمطلقات الا بعد الفحص عن المخصص والمقيد فاما ان نقول بأن وجدانه موجب لهدم الحجية اذا تفحصنا ولم نجد واتبعنا الظهور كما هو الحق او يقال (١) بأن الظهور ينهدم بعد وجدانه كما هو محرر في البحث عن العام والخاص .

فصل في الاجماع المنقول

اقول لا طريق لاثباته الا من باب حجية الخبر الواحد في الموضوعات واما اصل حجية الاجماع المنقول فيكون من باب انه كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام فلو ثبت ذلك فهو والآ فلاحجية له وحيث انه يكون من الاخبار عن الموضوعات يجب ان يكون اثباته لمدعيه عن حس او حدس قريب بالحس ملحق به كما اذا تمسك في اثباته بقرائن عامة مثل الاخبار بالعدالة كما في الاخبار بموت زيد من القرائن العامة التى توجب الوثوق كما هو الشرط فى كل خبر عن الموضوع او كما

✽ قد استدل باذان الثقة فى باب ٣ من ابواب الاذان فى الوسائل وبثبوت الوصية به كما فى باب ٩٧ من كتاب الوصايا ح ١ فى الوسائل وبثبوت استبراء الامة به كما فى باب ٦ من ابواب نكاح العبيد والاماء . هذا كله مضافا الى بناء العقلاء على قبول الواحد وخبر مسعدة بن صدقة محمول على باب المخاصمات .

(١) وهو الحق عندنا كما مر فى الموارد المناسبة .

في الاخبار عن العدالة فانها ليست محسوسة ولكن لها شواهد لو كانت موجودة في الباطن .

وكيف كان بتشكيل الاجماع المحصل بحيث يكون معتبراً في الاسلام يكون على انحاء ولتوضيحه ينبغي رسم امور :

الاول ان وجه اعتباره كما ذكر يكون هو كاشفيته عن رأى المعصوم عليه السلام وهذا تارة يكون بنحو نقل السبب وتارة يكون بنحو النقل المسببى والثانى يكون على انحاء الاول ان يكون مدعيه عالماً بدخول الامام عليه السلام فيمن اجمعوا على امر بأن يكون عدة من العلماء و فيهم من يجهل حاله و لم يعرف نسبه حتى يكون موجباً للاطمينان بدخوله عليه السلام فيهم ويسمى هذا الاجماع اجماعاً دخولياً فيقول الناقل المطلب الفلانى اجماعى ولاينقل سبب حصول الاجماع .

اقول و هذا النحو من الاجماع وان كان ممكناً فى صدر الاسلام وفى زمان حضور الائمة عليهم السلام ويمكن ادعائه فى زمان الغيبة الصغرى مثل زمان محمد بن يعقوب الكلينى والمفيد والسلار ولكن بعد هذه الازمنة لا يكون متحققاً .

الثانى هو الاجماع اللطفى وهو ان يكون حاكى الاجماع قاطعاً بالحكم من باب اتفاق جمع من الفقهاء فى عصر من الاعصار على امر فعلى الله تعالى ان لا يضعهم على الخطاء ويرشدهم بطريق الى ما هو الحق فيكون هذا دليلاً على وجود رأى الامام عليه السلام فى الاراء .

واما اصل بيان اللطف فمنوط بعلم الكلام وحاصله انه تعالى كما يكون منه اصل الوجود يجب ان يكون كمالاته ايضاً منه وكما يكون موجداً لما هو ادون يكون موجداً لما هو اشرف على قاعدة الامكان الاشرف من ان كل كمال ممكن فى حقه تعالى يكون موجوداً لانه تعالى ليس له حالة منتظرة فيكون من لوازم ذاته الواجبة هو منع الفقهاء عن رأى خطأى موجب لاضلال العوام الذين يقلدونهم فانه كمال له تعالى و كمال لنظام الوجود .

وفيه ان هذا القسم من الاجماع وان كان كبراه و هو اصل وجود اللطف

حقاً ولكن لا ينطبق فى المقام لان اللازم هو اللطف بالنسبة الى ما تجب ان يصل الى الناس منه تعالى بحيث يكون عدم وصوله منافياً للنظام واما ما لا تجب أن يكون واصلاً فلا يجب اللطف بالنسبة اليه فان المصالح فى الواقع ونفس الامر على انحاء فبعضها يجب حفظها حتى يجعل الاحتياط فى بعض الموارد مثل الفروج والدماء وفى بعض الموارد تقتضى المصلحة الوصول بالطريق العادى فان وصل فهو واما ان لم يصل فلا تكون بقدر يجب ايصاله ولو من باب اللطف فعليهذا لا يلزم فتوى جمع من العلماء رأى الامام عليه السلام فالاجماع مثلاً فى العصير العنبى على الحرمة لو كان ملاكه هذا لا يتم بعدم كشفه عن الواقع بالملازمة العقلية التى ذكرها من باب اللطف .

الثالث الاجماع الحدسى وهو ان لا يكون من القسم الاول والثانى بل عند فتوى جمع من العلماء يحكى الاجماع ويحدس ان يكون رأى الامام عليه السلام معهم ويطمئن به مع عدم علمه بدخول جنبه عليه السلام فيهم كما هو دأب المتأخرين فى نقل الاجماع غالباً حيث وجد واقول عدة على امر من الامور .

وفيه انه مع عدم اجتماعهم فى مجلس واحد ووجدان رأى كل واحد منهم فى كتابه او بطريق آخر لا يكشف أن يكون رأى الامام عليه السلام معهم لعل لبعض من لانعرفه من العلماء الذى لا يكون مشهوراً مع كونه اعلم او مثلهم على خلاف رأيهم فلا يحصل الاجماع الذى يكون الحدس الصائب هو وجود رأيه عليه السلام فيهم .

الرابع الاجماع الكشفى وهو أن يفتى الاعلام بشيء ويدعون أنه يكون منسوباً الى المعصوم عليه السلام ولكن ما وجدنا رواية فى الكتب الذى يكون بايدينا ولا يحتمل الكذب بالنسبة اليهم مع كونهم رضوان الله عليهم فى اعلى درجات الصلاح والسادات والعدالة فيكشف قولهم هذا عن وجود سند صحيح لهم وجدوه بالحس او بحدس قريب به مثل التمسك بقرائن عامة التى قرينة عند كل احد وهذا احسن طريق للاجماع المنقول .

وفيه اولاً بأن هذا اى القول بوجود رواية يكون صحيحاً اذا لم يكن فى المقام

اصل من الاصول العقلية او الشرعية لهذا الحكم مثل البرائة في الموضوعات المشتبهة فاذا كان كذلك يمكن ان لا يكون ذلك الاصل معتبراً عند شخص ويحتمل استنادهم اليه فلا يكشف عن رأيه (ع) .

وثانياً بان صرف وجود الرواية لا يكون سنداً لنا لاختلاف في النظر من حيث السند او من حيث الدلالة اما من حيث السند فلانه يمكن أن يكون المدار عندهم على الخبر الموثوق الصدور وعندنا على ما يكون صحيحاً باسئراط عدالة الراوى مع كونه امامياً او حسناً بالاكفاء بكونه امامياً مع الوثوق به .

واما من حيث الدلالة فايضاً يمكن ان يكون فهم الرواية هذه لا يوافق نظرنا في فهم الظهور كما في مسألة البئر فان العلماء قبل العلامة كانوا يفتون بأنه ينجس بالملاقات وهو (قده) استفاد من رواية اسماعيل بن بزيع انه لا ينجس اذا لم يتغير لان له المادة فيمكن ان يكون ما وجدوه هكذا في الدلالة فلانكشف منه رأى المعصوم ^{عليه السلام} قطع النظر عن الاشكال الاول يكون الثانى بحاله .

والجواب عن الاول هو ان المقام لا يكون الكلام من حيث دلالة خبر على المطلوب بل يكون الكلام في حصول الاجماع فيكون نظير الخبر المتواتر (١) ولكن التواتر يكون متحققاً بالحس واما هنا فيكون من الحدس ولكن لا بحيث يمتنع التمسك به من باب انه عن الحدس فانه هذا قريب بالحس بعد اجتماع الاعلام الذين هم من اساتيد الفن عليه و احتمال الخطاء بالنسبة اليهم بعيد جداً . فلا يقال ان اصالة عدم الخطاء بالنسبة الى الخبر عن الحس وان كان جارياً ولكن الخبر الذى يكون عن حدس فالاصل لا يجرى فيه لاشتباه كثير فيه لان هنا

(١) اقول نقل التواتر ايضاً يكون مثل نقل الاجماع بخلاف التواتر الحاصل بالتحصيل فكونه نظيره لا ينحل به الاشكال و اما الحدس فيوجب الاطمينان اذا كنا محصلاً للاجماع و اما نقل ما يمكن ان يكون حدسه موجباً للاطمينان فلا يفيدنا شيئاً .

لا يكون الحدس حدس واحد من العلماء بل حدس جمع منهم .
 واما (١) الجواب عن اشكال الدلالة فهو ان المناط على الظن النوعى فى
 الظهورات لا للشخص فما يكون له ظهور نوعى عند جمع من الاعلام يكون ظاهراً
 عندنا ايضاً ومن البعيد اختلاف النظر فى فهم الظهور .

واما قضية البئر فلا يقاس بالمقام لان النص فيه موجود عندنا بخلاف المقام
 فالاجماع بهذا النحو قابل للاعتماد فى الفقه سواء كان عن حس او حدس قريب
 به او حدس محض والثالث عندنا صحيح لانهم خبراء الفن وهم يتبع حدسهم ايضاً .
 الامر الثانى فى الاجماع المنقول بنقل سببه كأن يقول بعبارة يفهم منه ان
 الاجماع يكون دخولياً او لظفياً او حدسياً او كشافياً كان يقول هذا فتوى جماعة من

(١) هذا الاشكال ايضاً بحاله لانه يمكن ان يكون ماكان عند الناقل للاجماع
 ظناً نوعياً لا يكون عندنا كذلك وفى قضية البئر وجود النص وعدمه لايفيد فانه يمكن
 ان يكون سند المجمعين هكذا فانه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

والحاصل الاجماع المنقول بهذا النحو ايضاً غير قابل للاعتماد لانه بعد كون
 الغالب هو نقل الاجماع من دون احراز سنده من حيث كون قوله من باب الملازمة
 استناداً الى قاعدة اللطف او بنحو الاجماع الدخولى او بنحو الحدس ولا يكون بعض
 هذه الاقسام متحققاً عندنا فنشك فى حجية هذا الاجماع وهو مساوق للقطع بعدم
 الحجية .

نعم فى صورة نقل قول عدة من الفقهاء كما هو الدارج فى الكتب مع تسميتهم
 او نقل الناقل الاجماع عن عدة منهم وتسميتهم يكون قوله هذا مثبتاً لا قوالهم
 ويكون نظير تحصيل اقوالهم فى كتبهم وهذا يوجب نحو وثوق بالحكم ويشكل
 مخالفته واما تصرف قول قائل واحد بان هذا المطلب اجماعى او اتفق الفقهاء على
 كذا مع عدم دليل آخر او مؤيد يشكل الاعتناء .

وكون المخبر من خبراء الفن يفيد بالنسبة اليه والى مقلديه واما من كان فى
 صدد الاستنباط فلا بد ان يحصل له الاطمينان بصدور الخبر وأنه فى صدد ان يصير
 خبرة مثلهم .

اصحابنا يكون الامام على احدهم حدساً من غير معرفة شخصه او عن جماعة لا يمكن ان يكون رأيه (ع) خارجاً عنهم من باب اللطف فى هذه الصورة يكون استفادة الملازمة بعهدة من ينقل اليه الاجماع بخلاف صورة نقل المسبب فانه بنفسه استفاد الملازمة عقلياً او عادياً واخبر بما استفاد بخلاف هذا ويلزم ان يكون قبول قوله كذلك ايضاً مستنداً الى حجية خبر الواحد من الحس او الحدس القريب منه وفى هذه الصورة ان كان عنده ما يوجب الاطمينان بالحكم الشرعى بضم ما وجد من اقوال لعلماء فيجب عليه التعبد به وان لم يكن عنده ما يوجب ذلك فلا وجه للتعبد به لعدم الدليل عليه حيث لا اثر شرعى له .

الامر الثالث فى سند القول بأن الخبر يجب ان يكون عن حس او حدس قريب به .

فنقول ان دليل حجية الخبر الواحد سواء كان آية النبأ او الروايات يكون فى بدو النظر مطلقاً من حيث كون الاخبار عن الحس او الحدس لو لم نقل بانصرافه عن ما يكون بالحدس ولكن حيث يكون هذا الدليل النقلى امضاء لبناء العقلاء نرى ان بنائهم مختص بصورة كونه عن حس لاعن حدس وغاية ما يستفاد من هذا الدليل هو ان احتمال تعمد الكذب يلقى بواسطة هذا الدليل واما الخطاء فى الحس أو الحدس فلا يكون سنده هذا بل يجب ضم اصالة عدم الخطاء من العقلاء وهم لا يجرون هذا الاصل بالنسبة الى من يخبر عن حدس و يجرونه بالنسبة الى من استند الى الحس فيما يخبر عنه .

ثم ان بعض مشايخنا قده (وهو الشيخ محمد حسين الاصفهاني) قال (١) بأن

(١) اقول هذا الاشكال بنحو آخر مقرر فى تعليقه قده على الكفاية فى ص ٦٩ والاستاذ مدظله ايضاً فى الدورة السابقة تعرض له باسسط بيان ووافق بمراده ايضاً وحاصله انه قده يقول فى صورة نقل السبب اذا لم يكن مانقله الناقل سبباً لحصول الاجماع عندى فلا يكون لقول هذا الناقل اثر شرعى حتى يجب تصديقه وان كان كلامه فى تعليقه ايضاً فيه اجمال يوهم ما ذكره مدظله فى هذه الدورة فارجع اليها.*

كل ما كان له اثر شرعى من الاخبار يشمله دليل حجىة الخبر الواحد واما ما لا يكون له اثر شرعى فلا يجب التعبد به فاذا نقل الناقل فى المقام ما يكون ملازماً لقول المعصوم عليه السلام فقد اخبر بما هو من الاثار العقلية وهو الملازمة بخلاف صورة كونه ناقلاً لرأى المعصوم (ع) فان نفسه الحكم وهو الاثر الشرعى .

ولا يقال ان مثبت الامارة حجة بخلاف مثبت الاصول لانه يقال هذا يكون فى صورة وجود الاثر للمدلول المطابقى ولا يقاس بالاخبار مع الواسطة لان مقوله قول الامام (ع) فيها بخلاف المقام فان مقوله قول عدة من الفقهاء وهو ليس بحجة . ولكن لا يتم هذا الاشكال لانه نظير الاخبار مع الواسطة فانه كما يقال بأن تصديق الصدوق مثلاً لازم لانه يثبت قول زرارة وقول زرارة يكون له الاثر كذلك فى المقام نقول بواسطة التعبد بقول ناقل الاجماع ثبت الملازمة ومن آثارها هو استفادة الحكم الشرعى ودليل حجىة خبر الواحد يشمل ما كان له الاثر مطابقاً او

* واجاب مد ظله عنه بأن نقل السبب اذا كان مع ما وجدنا من الاقوال مثبتاً للحكم الشرعى فلا اشكال فى التمسك بقوله لانه بالاخرة يترتب عليه اثر شرعى كما فى الاستصحاب اذا كان بعض اجزاء الموضوع بالوجدان والبعض الاخر بالاصل اى الاستصحاب .

فكما لا يقال ان هذا حيث لا يترتب عليه تمام الاثر لايجرى ويكتفى بكونه جزء المؤثر فكذلك فى المقام نعم اذا لم يكن له اثر لعدم شىء عندنا حتى يكون هو جزء المؤثر فلا يجب التعبد به وهذا النحو من الاشكال والجواب متين .

واما الاشكال الذى ذكر بأنه مثبت للملازمة وهو اثر عقلى فيمكن ان يقال فى جوابه ان الامارة مثبتتها حجة ولا يقول القائل بعدم حجىة مثبت الامارات ولا يلىو بشأنه ايضاً والجواب بالاخبار مع الواسطة ينطبق على ذاك الاشكال لاهذا مع ان الجواب كذلك ايضاً لايناسب بل التنظير بالاستصحاب الذى يكون جزء موضوع الحكم فيه بالوجدان وجزئه الاخر بالاصل اوفق بالمقام لان الاثر هنا يكون على المجموع من حيث المجموع بخلاف الاخبار مع الواسطة فان الاثر يكون على قول الامام عليه السلام فقط وتصديق الواسطة يكون من باب اثبات الموضوع له ولكن التنظير به لاشكال فيه .

التزامياً او تضمينياً .

و الحاصل اذا كان الموضوع ذا اثر شرعى بنفسه او فى طريق اثر شرعى يمكن التعبد به فى المقام لو لم يكن نقل قول الفقهاء بنفسه ذا اثر شرعى ولكن لارمه هو ذلك .

الامر الثالث فى بيان ان الاجماع على حكم اذا كان متعارضاً فهل يكون مثل تعارض الخبرين ويجرى فيه قواعده أم لا خلاف والحق دخوله فى ذلك الباب سواء كان النقل نقل السبب فيهما او المسبب او بالاختلاف كأن ينقل احدهما سبب الاجماع والاخر نقله فقط لانهما على فرض الحجية يكونان امارتين معتبرتين فالقانون الاولى يقتضى التساقط بالتكاذب والقانون الثانوى حسب المستفاد من الاخبار التخيير فى الاخذ بأحدهما .

اما فى صورة نقل المسبب فلان التعارض بالمطابقة . واما اذا كان بنحو نقل السبب فلان مدلوله لالتزامى هو الحكم ويحصل التعارض فيه بالالتزام واما اذا كان احدهما بنحو نقل المسبب والاخر بنحو السبب فلمعارضة المدلول الالتزامى مع المدلول المطابقى وحيث ان كليهما حجتان لاشكال فى حصول التعارض . فتحصل من جميع ما تقدم ان الاجماع المنقول عن حسن او حدس قريب بالحسن او حدس محض يكون حجة عندنا ويشمله ادلة حجية خبر الواحد من باب أن الفقهاء خبراء ولا يشترط فى قبول قول الخبراء الحس فان حدسهم ايضاً حجة لغيرهم .

تمة فى أن التواتر المنقول هل هو حجة ام لا

والحق هو انه مثل نقل الاجماع فى جميع ما ذكرناه ولتوضيحه نقول اصل التواتر هو اخبار عدة من الرواة خبراً عن امام واحد (ع) او عن جمع من الائمة عليهم السلام مثل أن يخبر زارة بلا واسطة عن المعصوم عليه السلام وهكذا محمد بن مسلم وهكذا ابان بن تغلب بحيث يحصل القطع بصدور الخبر ومحالية التواطؤ على الكذب عادة.

واما اذا كان رواية واحدة بوسائط كثيرة كل واحد فى طول الاخبار بان يكون السند ذا رجال كثير فمن الواضح انه لا يحصل به التواتر وهكذا اذا نقل رواية كثيرة عن ناقل واحد عن الامام (ع) فانه ايضا ليس بتواتر لان الراوى بلا واسطة يكون واحدا ويكون مثل الخبر الواحد وهكذا اذا نقلت الرواية فى كتب كثيرة عن راو واحد لعدم ملاك التواتر فيه فيجب ان يكون التواتر مثل علمنا بالكعبة من باب الاخبار الذى يمتنع كذبه عادة.

اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون نقل التواتر كذلك عن حدس او عن حس او حدس قريب به بأن وجد الناقل ما يكون متواتراً واقعا عندنا ايضا حتى يكون حسياً او وجد قول عدة فأخبر بالتواتر لحدسه، عدم توأطهم على الكذب فان كان تمسكه بقرائن عامة فيكون من الحدس القريب بالحس وان كان من القرائن الشخصية التى تكون قرينة عنده فقط فيكون الحدس المحض فكلما قيل فى الاجماع السنقول الحاصل عند الناقل بحدس من حجية خبره وعدمه نقول فى المقام ايضا وحيث قلنا باعتبار جميع الاقسام نقول به فى المقام ايضا مضافاً بأن المقام يكون السند لاصل الحكم وهو الخبر موجوداً والكلام يكون فى تحصيل تواتره ونقله بخلاف الاجماع فان السند لا يكون محرزاً فيه كما هو واضح .

ثم ان الناقل تارة ينقل المسبب كما مر من أنه يقول انه متواتر وتارة ينقل السبب كأن يقول وجدت الخبر عن فلان و فلان فان نقل هكذا فان كان ما نقله عندنا ايضا موجباً للتواتر و حده او مع ضم ما وجدنا من الرواة فهو و اما اذا لم يكن عندنا متواتراً فلا يترتب عليه أثره الا اذا كان لنقل التواتر عند الناقل اثر فلو فرض كذلك يترتب عليه هذا الاثر والا فلا يثبت التواتر .

و الاشكال (١) فى المقام ايضا بأن قبول بعض الرواة حيث لا يكون له اثر

(١) هذا الاشكال ايضا نظير الاشكال لبعض مشايخه فيما مر وهو الشيخ محمد

لانه جزء العلة وما يكون له الاثر هو التواتر وهو لم ينقله حتى يجب تصديقه مندفع بأن وجود الاثر مع ضم الضميمة يكفى لتصديقه كما فى الاخبار مع الوساطة فان الاثر كما قلنا على قول المعصوم عليه السلام وقبول قول الوساطة يكون من باب انه مثبت لموضوعه فتقل التواتر سواء كان نحو نقل السبب او نقل المسبب عن حس او حدس معتبر مقبول .

فصل فى الشهرة

وهى فى السنن تطلق على ثلاثة اقسام الروائية و العملية وتسمى بالاستنادية والفتوائية .

اما معنى الشهرة الروائية فهو وجود رواية بطرق عديدة عن الامام عليه السلام ونقل الخبر فى جوامع الحديث الذى قيل بأنه تبلغ الى ستين او سبعين قبل الجوامع الاربع الكافى والاستبصار والتهديب والنفية وهذه الشهرة هى التى تكون مرجحة فى باب تعارض الخبرين وقيل خذ بما اشتهريين اصحابك .

واما الشهرة العملية او الاستنادية . فهى أن يستندوا فى فتاويهم برواية فانها لو كانت ضعيفة السند توجب جبر ضعفها ولا يضران ينقل الفقيه ادلة غير تامة ايضاً فى ضمن الاستناد بهذا الخبر كما فى الجواهر من ارداف الادلة بعضها ببعض ثم يكون المستند احدها فقد تروهم اضرار هذا بالاستناد .

ولكنه مندفع لان استنادهم الى رواية مع كونها ضعيفة السند مما يوجب الاطمينان بالصدور لانهم مع كونهم فى كمال الديانة و الاحتياط و السداد يبعدان يتمسكوا فى الفتوى بدليل ضعيف والنسبة بين هذا القسم والشهرة الروائية العموم من وجه فربما تجتمعان فى حكم وربما يكون احديهما دون الاخرى .

لا يقال يمكن ان يكون سندهم رواية اخرى صحيحة السند لاهذه الرواية ليقال انها منجبرة بفتواهم لانا نقول بعد استنادهم اليها لوجه لهذا الاحتمال فانه يكون فى صورة عدم الاستناد وبمثل هذا نقول اذا عرضوا عن رواية صحيحة يكون هذا

كاشفاً عن ضعفها من حيث السند او الدلالة لوجود قرينة عندهم على عدم تمامية الدلالة او قدح فى السند وكلما ازداد صحة ازداد بعداً .

وربما توهم فى المقام عدم الانجبار وعدم الوهن بها وتارة يفصل بين الجبر فيقولون به وبين الوهن فيقولون لا يوجب عدم تمسكهم برواية صحيحة وكانوا بعض هؤلاء من المتأخرين من أساتيدنا فى النجف الاشرف مستدلاً بأنه مع صحة سند الرواية لا يكون الوثوق النوعى معتبراً وكذلك لا يفيد فى الرواية الضعيفة .

والجواب عنه هو أن دليل حجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء وامضاه الشرع ولا يكون لهم بناء على قبول خبر لا يوجب الوثوق فانا اذا نرى أن التاجر مع كونه فى صدد تحصيل النفع يقال له ان هذا الجنس الفلانى لا يكون له مشتر فى السوق اللذى يصدر متاعه اليه وقد سقط عن القيمة فرأينا انه لا يعتنى بهذا الخبر مع كون الراوى ممدوحاً نفهم وجود قرينة أو شىء فى البين صار سبباً لثلا يعتنى التاجر بهذا الخبر والفقهاء رضوان الله عليهم تجار الاحكام وأنهم فى صدها فمع الاعراض عن خبر صحيح نفهم وجود شىء فى البين وكذلك يقال فما كان الراوى ضعيفاً ويوثق بخبره فانه ايضاً كاشف عن قرائن فى البين موجبة للاعتماد .

واما الشهرة الفتوائية فهى على التحقيق عندى تكون مثل الاجماع الحدسى اذا كانت بحيث يطمئن النفس بوجود سند قوى عندهم مع كون ما يخالفهم شاذاً نادراً لا يعبأ به لانهم خبراء الفن كما مر فى الاجماع .

واما شيخنا الاستاذ قدح فيقول ان الشهرة غير الاجماع فانها تكون فى صورة كون المسئلة بحيث يكون فيها القولان او الاكثر ويكون القائل فى احد الاطراف اكثر من القائل للطرف الاخر بحيث لا يكون الاخر شاذاً فان المشهور عنده هو الواضح فاذا كان الاجماع الحدسى فلا شبهة فى أن الفقهاء اذا لم يستندوا الى رواية ضعيفة اما لعدم وجودها او مع وجودها نفهم اما ان يكون السند لهم ما كان من الرواية موجوداً فى الاصول المشهورة أو كان لهم سند آخر غيره فاما ان تكون منجبرة لضعفها او كاشفة عن سند قوى واما اذا لم تكن الرواية فى الاصول المشهورة فهذه

الشهرة لاتكون منجبرة لضعفها لانها لم تكن بمرآهم ومنظرهم .

والحاصل الشهرة بالمعنى اللذى نقول تكون مثل الاجماع الحدسى وهو حجة عندنا وسنده سند حجية الخبر الواحد وهذا النحو من الشهرة لا يكاد تتحقق فى عصر واحد ما يكون مقابلا لها بخلاف ما يكون معناه ما عن الاستاذ قده فانه يمكن ان يكون فى عصر واحد الاقوال فى مسألة متخالفة بعضها اقل وبعضها اكثر .

ثم انه ربما قيل على ما هو المشهور من معنى الشهرة بان الشهرة فى مسألة اذا كانت عن القدماء تكون موجبة لو هن الرواية الصحيحة واما ما كان عن المتأخرين فلاتوجب الوهن لان القدماء لكونهم قريبا بعصر الامام (ع) يمكن ان يكون عندهم شىء هو قرينة لم يصل الينا واما المتأخرين فلا يكون هذا الاحتمال فى حقهم .

وفيه ان المتأخرين مثل العلامة والشهيد والمحقق وامثالهم اذا كانت رواية صحيحة بمرآهم ومنظرهم ولم يفتوا بمؤداه مع أنهم خبراء الفن كيف لا يقال ان اعراضهم موجب للوهن مع حسن الظن بهم فلعلمهم ايضا وجدرا ما يكون سندا لهم لو هن تلك الرواية اما من حيث السند او الدلالة او الجهة هذا فى كونها موجبة للوهن واما الجبر فيقول الخراسانى قده أن المناط فى الخبر هو الوثوق المخبرى بأن يحصل لنا الوثوق بأن هذا صادر عن المعصوم عليه السلام واما الوثوق الخبرى فلا يلزم فعليه اذا كانت الشهرة متحققة فيحصل الوثوق الخبرى و لو لم يحصل الوثوق بالخبر اللذى يكون ضعيفا مع قطع النظر عن هذه الشهرة فمن كان مبناه مبناه قده فنقول بالجبر ومن لا يكون مبناه لا يقول به فكل على شاكلته .

هذا كله بالنسبة الى اصل الشهرة واما السند لاعتبارها فهو مرفوعة زرارة عن غوالى اللثالى بقوله (ع) خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان الشهرة عامة فى شمولها لما كانت روائية ولما كان فتوائية والمورد وان كانت الروائية لان السائل يسئل عن الخبرين المتعارضين بقوله اذا جاء عنكم الخبران ولكنه لا يخصص الجواب العام .

وفيه ان المراد بالموصول هو ما ذكر فى الصدر اى خذ بالخبر المشهور

فلا يكون شاملاً لغير الرواية حتى نحتاج الى ان نقول ان المورد مخصص او غير مخصص هذا على المشهور واما على ما قلنا من معنى الشهرة فلا بد ان يختص بالخبر فانه لا يمكن ان يكون الشهرة فى الفتوى متحققة فى كل طرفى مسألة مع أن الراوى قال كلاهما مشهوران فلا بد ان يكون الكلام فى الخبرين فقط فانه يمكن ان يكونا مشهورين بنقل الرواية فى الاصول فلا تشمل الرواية الشهرة الفتوائية .

واستدل ايضا بمقبولة عمر بن حنظلة (١) قوله ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك اللذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر اللذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه .

والكلام فيها ايضا كالكلام فى الرواية السابقة فان المجمع عليه هنا بمعنى الشهرة وعلى ما قلناه من انها هو الاجماع الحدسى فلا يأتى فيه التعارض ولا بد ان يكون المشهور هو المشهور الروائى واما على مسلك القوم فالمشهور ايضا هو الروائى . واستدل ايضا لحجية الشهرة فى نفسها بآية النبأ من حيث التعليل فى ذيلها بقوله تعالى (ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) فعدم اتباع نبأ الفاسق يكون لنكته انه موجب للاصابة بالجهالة وكل مورد لم تكن الاصابة كذلك لاشكال فى الاتباع والشهرة حيث لا يكون متابعتها موجبة للوقوع فى الجهالة يجب اتباعها .

والجواب عنه هو انه اذا قيل لاتشرب الخمر لسكره معناه هو ان حرمة الخمر تكون للاسكار ولا يشمل ما لا يكون بمسكروهنا الخبر اللذى لا يوجب الوقوع فى الجهالة يجب اتباعه لا أن كل شىء كذلك حتى يتعدى منه الى الشهرة .

واستدل ايضا بأنه يكون من الظنون اللذى يمكن ان يقال انه اقوى من الظن الحاصل من خبر العادل فكما انه حجة بدليل حجية خبر الواحد كذلك هو اللذى هو اقوى وهو الحق بتقريب ما ذكرناه من أنهم اذا كانوا خبراء الفن وقالوا بشىء من

(١) فى باب ٩ من ابواب صفات القاضى ج ١٨ من الوسائل ح ١

الحكم يحصل الاطمينان باستناده الى رأى المعصوم عليه السلام وقد اشكل عليه المحقق الخراساني في الكفاية فان شئت فارجع اليها .

فصل في حجية الخبر الواحد

والبحث في هذا في جهات: الجهة الاولى في أن هذا البحث هل يكون من مسائل علم الاصول او لا والحق عندنا كما عن بعض الاعلام من مشايخنا هو أن المسئلة الاصولية هي كل بحث يكون نتيجته كبرى للصغريات الفقهية سواء كان موجبا لحرارز التكليف الشرعى كمفاد الامارات او موجبا لتعيين الوظيفة كما في الاصول ولا يكون عنده موضوع محرز لعلم الاصول .

ولا يقال علينا اذا لم يكن الموضوع لهذا العلم محرزاً يلزم تداخل العلوم لاناقول اختلاف الاغراض يكون سبباً لاختلاف العلوم فربما يبحث في شيء لغاية وربما يبحث عنه لغاية اخرى .

واما على المشهور من وجود الموضوع له يجب البحث في أن البحث في الخبر الواحد هل يكون موضوعه السنة ام لا فانه اشتهر ان موضوع علم الاصول الكتاب والسنة والاجماع والعقل فنقول انهم عرفوا موضوع العلم بأنه ما يبحث عن عوارض الذاتية بقولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وعليه فقد اشكل بأن البحث عن الخبر الواحد لا يكون البحث عن السنة التي هي قول الامام او فعله او تقريره بل يكون بحثاً عن احوال الحاكي للسنة وهو الخبر .

وقد اجاب عنه الشيخ الانصارى قده بما حاصله هو ان البحث في حجية الخبر الواحد يكون بحثاً عن عوارض السنة بأن يقال يكون البحث في أن السنة هل تثبت بالخبر الواحد ام لا .

فاجاب عنه تلميذه الخراساني قده بأن المراد ان كان اثبات السنة واقعا ليرجع البحث عنها الى البحث عن الوجود والعدم فمحل بحثه يكون الفلسفة العليا لا الاصول وان كان المراد اثبات السنة بالخبر الواحد فيكون البحث عنها بعد الشك

فيها فالموضوع فى الواقع يكون هو السنة المشكوكه لاعن السنة نفسها وقد ادعيتم ان الموضوع هو الذى يكون البحث عن عوارضه الذاتية ويكون هذا البحث عنها بالواسطة وهى المشكوكية فهذا خلف .

والجواب عنه قده هو أن البحث يكون عن أن السنة هل تعلم بالخبر ام لا . ولا يقال ان العلم لا يكون من العوارض للسنة فانه كشف محض . لانا نقول حيث يكون مقوم الحجية الوصول فى صورة عدم الوصول لاحجية لها وحيث يكون البحث فى اثباته بالخبر الواحد بحثاً عن الوصول وعدمه يرجع البحث الى البحث عن احوال السنة ولا يضر الواسطة فى العروض وهو المشكوكية .

لا يقال العلم يكون فى صقع النفس ولا يسرى الى الخارج حتى يكون حالاً للسنة . لانا نقول يكون البحث فى أن مطابقه هل يكون فى الخارج ام لا وكيف كان فلا بد من رفع اليد عن كون العرض ذاتياً فى موضوع العلم لانه لا بد من الواسطة . (١)

(١) اقول كل موضوع من الموضوعات تارة يكون نفسه مفروض الوجود والبحث يكون عن عوارضه ولاشبهة فى ان البحث عنه يكون البحث عن عوارضه الذاتية واما اذا كان موضوع من الموضوعات وجوده الاجمالي محققاً والشك يكون فى وجوده التفصيلى فكل ما كان متعرضاً لاثبات هذا التفصيل لا بد ان يكون بعد الجهل او الشك فيه .

فان السنة وجودها الاجمالي وهو انه كان لنا اى فى ديننا قول الامام عليه السلام او قول النبي صلى الله عليه وسلم واما أنها هل تكون موجودة فى خصوص فرض صلوة الجمعة مثلاً ام لا فهو مشكوك والمقام كذلك كما أن الوجود بنحو الاجمال يكون فى الفلسفة العليا موضوعاً ومن انكره يكون سوفسطياً .

ولكن اذا جاء البحث عن العقل الفعال وبرهان اثباته يكون وجود العقل الفعال مشكوكاً فيثبت بالدليل فيكون موضوع البحث ما هو مشكوك الوجود فثبت وجوده بالدليل .

ولعله لذا قال مدظله لا بد من الواسطة او انكار الموضوع للعلم والثانى ايضاً*

او يقال لاموضوع لعلم الاصول اصلا والمراد من المسئلة الاصولية ما ذكر وكيفكان فلا شبهة فى أن البحث هنا يكون من اهم المسائل الاصولية . ثم قبل الورود فى الاستدلال يجب التوجه الى شىء وهو أن الخبر يجب ان يبحث فيه عن جهات : الاولى عن صدورهِ والثانية عن الجهة وهو اثبات عدم كون الصدور تقيه والثالثة جهة الدلالة والظهور .

وقد مرالبحث عن الجهة الثانية والثالثة فى بحث الظهورات فيما سبق وثبت ان بناء العقلاء على اتباع الظهورات وعدم الاعتناء الى احتمال الصدور عن تقيه اذا لم يكن فى البين قرينة عليها لاصالة تطابق الارادة الجدية والاستعمالية والان يكون البحث عن الجهة الاولى وهى جهة الصدور فنبحث من انه هل يثبت الخبر الواحد قول الامام عليه السلام وفعله وتقريره ام لا .

ادلة المانعين عن حجىة الخبر الواحد

فنعول مقدا لدليل القائلين بعدم حجىة الخبر الواحد كما قدمه الشيخ قده وغيره على دليل الحجىة .

فقد استدل على المنع بالادلة الاربعة الايات والروايات والاجماع والعقل . اما الايات فقوله تعالى (لاتقف مالىس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولاً) فى سورة الاسراء (وقوله تعالى أن الظن لا يغنى من الحق شيئا) (فى سورة يونس) بتقريب ان الاية الاولى للنهى عن اتباع غير العلم والخبر الواحد موجب للظن لالعلم فبمقتضى النهى عن اتباع غير العلم مع كون

*اسهل والاول لابد ان يلتزم به من قال بوجود الموضوع لعلم الاصول والمباحث اكثرها يكون كذلك عند التدبر فى ما يذكر موضوعاً لسائر العلوم ايضاً .

ولنا بحث فى تعاليفنا على الاسفار لصدر المتألهين عند البحث عن موضوع كل علم وهكذا فى الاصول عند البحث المستقل عن موضوع هذا العلم فى ما مر تذيلاً لمباحث الاستاذ مد ظله والرجوع اليه لا يخلو عن الفائدة والله العالم .

الظن لا يغني عن الحق شيئاً بمقتضى الآية الثانية يحرم اتباع الخبر الواحد .
وقد اجابوا عنها بان الروايات الدالة على حجيته يكون وارداً على الايات
ولكن هذا التعبير غير صحيح على المتدبر فان ورود في الواقع يكون في صورة
عدم الموضوع للدليل المورود وفي المقام لا يسقط الظن عن كونه ظناً بواسطة دليل
حجيته فالاولى هو التعبير بالحكومة ولكن التعبير بها ايضاً يحتاج الى اثبات نظر
الحاكم الى المحكوم وان يكون مفاد ادلة الحجية هو تميم الكشف كما هو التحقيق
من مسلك العلمين النائبي قده والعراقي قده فان مفادها هو ان الظن علم فلا يكون
متابعته متابعة الظن تنزيلاً لواقعاً .

واما على مسلك الشيخ الانصاري قده القائل بتنزيل المؤدى ومسلك الخراساني
قده القائل بجعل الحجية فالتعبير بالحكومة ايضاً غير صحيح وهما (قدهما) كانا
ملفتين لمسلكهما ولذا لم يكونا قائلين بالحكومة بل قالاً بأن دليل حجيته يكون
مخصصاً للايات .

واضف الى ذلك أن الآية تدل على ان الظن لا يكون له الاثر بقوله تعالى
ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً فهو لا اقتضاء وادلة حجية الخبر الواحد يكون لها اقتضاء
الحجية فتقدم الثانية على الاولى فلا معارضة بين المقتضى والاقتضاء ولو سلم
التعارض ايضاً فادلة الحجية اظهر .

فان قلت هذا يكون صحيحاً في صورة كون الدليل نقلياً وهو الروايات ولكن
العمدة هي بناء العقلاء في حجية خبر الواحد وهو يتم في صورة عدم الردع عنه
والروايات رادعة عنه فلا يتم حجيته .

اقول لا يخفى عليكم الخلط في الكلمات بين السيرة المتشرعية على الحجية
وبين بناء العقلاء فان الاولى تكون كالدليل النقلى لانها لكشفها عن رأى الامام (ع)
يكون حجة قطعية ولا يمكن ان يرفع اليد بظهور الآية بل اذا دار الامر بين رفع اليد
عن ظهورها او السيرة يرفع اليد عن الظهور بالدليل القطعى واما اذا كان الدليل
بناء العقلاء فيمكن ان يكون له رادع .

ثم قال الخراساني (قده) في مقام الجواب ان ردع الايات عن بنائهم يكون دورياً لان ردع الايات يتوقف على ان لا يكون بنائهم مخصصاً لها ومخصصيته يتوقف على عدم ردع الايات عنها .

وقد اجيب عنه بأن السيرة حيث تكون في حجيتها محتاجة الى عدم الردع فاذا شك فيه يكفي للاخذ به فانه اذا شك في رادعية العام نأخذ بالسيرة والجواب عنه هو ان دلالة العام في الرادعية غير متوقفة على شيء فان له اقتضاء الحجية ولكن السيرة حيث تكون متوقفة الدلالة حتى يجيء امضائها من قبل الشرع ولو بواسطة عدم الردع فلا تكون حجة فعلى هذا يكون ماله الاقتضاء مقدماً على مالا اقتضاء له ففي صقع حجية العام لا يكون المعارض قابلاً للتمسك حتى تصل النوبة الى الدور فبهذا البيان يمكن ان يقال بأن العام يردع عن السيرة .

فالتحقيق في الجواب ان يقال ان الايات تردع عن متابعة غير العلم لاعتناء متابعة العلم والسيرة حيث تكون كاشفة عن رأى المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين يتحصل بها فرد من العلم وبناء العقلاء على متابعتهم يكون محصلاً للعلم والقاء احتمال الخلاف فلاشكال في متابعة الخبر الواحد هذا كله في البحث عن الايات الرادعة عن العمل بالخبر الواحد .

في الاستدلال بالروايات على عدم حجية الخبر الواحد

واما الروايات فهي بالسنة مختلفة (١) في عدم الحجية والجامع بين الجميع هو عدم الصدور او عدم الحجية من باب انه يكون للتقية وهي على ثلاث طوائف ويجيء فيها الاحتمالان :

الطائفة الاولى ما دل على وجوب الرجوع فيما لا يعلم الى الله والرسول ﷺ مثل ما روى عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد

(١) وكثير منها في الوسائل في باب ٩ من ابواب صفات القاضى كخبر ١١

الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث (ع) وجوابه بخطه نستلك عن العلم المنقول عن آباءك واجدادك سلام الله عليهم اجمعين فكيف العمل به على اختلافه فكتب بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا (١) .

وتقريبها ان الخبر الواحد مما لا يعلم بصدوره فكيف نعلم انه قولهم عليه السلام وما هو المفيد للعلم يكون الخبر المتواتر فما لا يعلم بصدوره يجب رد علمه اليهم وهذا يقتضى نفى العمل به .

الطائفة الثانية ما دل على عرض الاخبار على كتاب الله فما وافق الكتاب يؤخذ به وما خالفه ولم يوافقه يترك مثل ما عن جابر عن ابي جعفر (ع) في حديث قال انظروا امرنا وما جائكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به و ان لم تجدوه موافقاً فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا (٢) .

وتقريب الاستدلال هو ان اللازم هو متابعة الكتاب لان ما وافق الكتاب يكون المرجع فيه في الواقع هو الكتاب لا الاخبار .

الطائفة الثالثة من الاخبار ما دل على قبول ما لا يخالف الكتاب ورد ما خالفه والفرق بينها وبين السابقة ان المدارفها على ان عدم المخالفة يكفي ولا يجب الموافقة. فمنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة وتجدون معه شاهداً من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعد لعنه الله دس في كتاب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (٣).

والجواب الصحيح عن هذه الروايات هو ان مخالفة الكتاب والسنة اما ان

(١) في الوسائل ج ١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٣٦ .

(٢) في الباب المتقدم ح ٣٧ .

(٣) هذا في فرائد الشيخ الاعظم ونظيره في الوسائل في الباب المتقدم ح ٤٧

تكون بنحو العام والخاص المطلق او من وجه او بنحو التباين فما كان منها بنحو العموم والخصوص المطلق فحيث يكون الجمع العرفى بين الطائفتين موجوداً لا يرى مخالفة فى الواقع وهكذا اذا كانت النسبة العموم والخصوص من وجه (١) فانه لا مخالفة فيها ايضاً .

واما ما كان مبائناً فهو يكون مشمولاً لتلك الروايات الناهية عن العمل بها فلا يكون النهى عن مطلق الخبر الواحد بل فيما يتحقق به المخالفة لا ما لا يكون كذلك هذا اولاً .

وثانياً ان المراد بما يجب رد علمه اليهم ﷺ من باب انه مما لا يعلم لا يكون المراد بنقيضه وهو ما يعلم هو العلم الوجدانى بل نقول ان المراد ما لا يكون الحجة عليه قائماً واما ما يل الدليل عليه فلا يكون مما لا يعلم لبناء العقلاء على اتباع الخبر الواحد من باب انه يوجب العلم وحيث يكون لنا دليل ايضاً على حجىة الاخبار كما سيجىء امضاء لبناء العقلاء لا يكون اتباعه اتباع ما لا يعلم وفى مورد التباين حيث لا يكون حجة لا يجوز اتباعه .

وثالثاً هذه الاخبار التى ادعيتم دلالتها على عدم حجىة الخبر الواحد نفسها آحاد فكيف يمكن نفى حجيتها اى نفى حجىة الاخبار الآحاد بها . وما قيل من أن هذه متواترة اجمالاً لانا نعلم بصدور بعض المضامين عنهم ﷺ فلا يتم لان هذه اخبار آحاد ضعاف ولا يكون لنا العلم الاجمالى كذلك .

واما ما يقال بأن العلم الاجمالى بوجود اخبار غير صحيحة فى الاخبار من

(١) اقول النسبة اذا كانت العام والخاص من وجه ففى مورد المعارضة يعنى الاجتماع لا بد ان يقال بسكوت كلا الدليلين عنه لا أنه يكون له جمع فى مورد الاجتماع ايضاً ولعل هذا هو مراده مد ظله من عدم المخالفة وهذا هو التحقيق وان كان رأى بعضهم اعمال مرجحات باب التعارض فى مورده وعدم الاعتناء بلزوم التبعيض فى السند وان التبعيد بذلك ممكن وان لزم التبعيض كما احتمله الشيخ الاعظم فى باب التراجع واختاره غيره .

باب الدس ينحل بالحمل على صورته كون النسبة بينها وبين الايات وسنة النبى ﷺ بالتباين فينحل العلم فلا وجه له ايضاً لان من يريد الدس لا يدس بنحو لا يقبل منه فانه يريد ان يحق الباطل بكلماته ولا طريق له الا ان يكون بما لا يتباين الحق .

فالصحيح ان يقال ان المراد بالدس هو ما يظن بعضهم من الوهية الامام عليه السلام وينقل ما يدل على ذلك او ادعاء ان الصلوة الحقيقية ما قرئها امير المؤمنين عليه السلام لاما قرئته الناس فليس لنا صلوة وامثال ذلك كما عن الخراسانى واستادنا العراقى (قد هما) فتحصل انه لا يتم الاستدلال بهذه الروايات لعدم حجية الخبر الواحد .

واما الاجماع على عدم الحجية كما عن السيد المرتضى قده ففى مقابله اجماع الشيخ الطوسى قده على الحجية ومن العجب تحقق ادعاء اجماعين فى عصر واحد من العلمين مثلهما .

ويمكن ان يكون لكل واحد منهما محمل ليكون وجه جمع بينهما وهو ان فى الصدر الاول كان يطلق الخبر الواحد على كل خبر ضعيف عند السيد واتباعه ولذا ادعى السيد الاجماع على عدم حجيته ويكون مراد الشيخ قده من الاجماع على الحجية الاخبار التى لا تكون ضعافاً وقول كل واحد منهما صحيح لعدم حجية الاخبار الضعاف وحجية الصحيحة والموثقة .

او يقال الاجماع على المنع يكون فيما يكون مبانئاً للكتاب والاجماع على العمل به فيما لا يكون كذلك . وعلى فرض عدم قبول هذا الجمع فهما متعارضان فيتساقطان .

ومع قطع النظر عن المعارضة فحيث يكون عمل جل من الفقهاء عليه ولو لم يصل حد الاجماع يكفى لسقوط الاعتماد بمثل هذا الاجماع المدعى عن السيد ره لعدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام .

مضافاً بأنه يكون منقولاً بالخبر الواحد وهو السيد (قده) فاذا لم يكن حجة لا يكون هذا ايضاً حجة لان حجيته تتوقف على حجية الخبر الواحد كما مر . فتحصل انه لا يمكن القول بعدم حجية الخبر الواحد الا اذا كان مبانئاً للكتاب .

واما الدليل العقلي على عدم الحجية فهو ما ذكره ابن قبة في اصل حجية الظن من تحليل الحرام و تحريم الحلال واجتماع الضدين او المثلين وحيث مر البحث عنه مفصلاً فلانعيد هنا .
ثم ان هذا القدر من الدليل على منع المانعين لا يكفي لاثبات الحجية فيلزم اثبات الحجية ايضاً بالادلة .

في الادلة الاربعة على حجية الخبر الواحد ومنها الايات

فقول : قد استدلل على حجية الخبر الواحد بالادلة الاربعة فمن الكتاب بآيات :
منها آية النبأ وهي قوله تعالى (في سورة الحجرات آية ٤) (يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنسأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) وتقريب الاستدلال بها بوجوه :

الاول بدلالة الاقتضاء الناشى من تناسب الحكم والموضوع .

وبيانه هو ان الفاسق اذا جاء بالخبر حيث يكون الكذب في حقه محتملاً وبناء الفقه على الاخبار الآحاد فيجب التبين في خبر الفاسق حتى يعلم انه يكون صادقاً او كاذباً واما العادل فيجب لا يكون في خبره الكذب يقبل قوله بدون التبين .

و الثاني الاستدلال بمفهوم الشرط وطريق اخذ المفهوم على ما هو التحقيق هو اثبات ان المحمول يكون سنخ الحكم واما على المشهور فطريقه ان يكون الشرط علة منحصرة للحكم بشخصه لا بجماعه وهنا يكون شرط وجوب التبين هو مجيء الفاسق بالخبر وهو علة منحصرة بشخصه لوجوب التبين لاجماعه بأن يكون المجيء الجامع بين مجيء الفاسق والعادل هو العلة لوجوب التثبت بل شخص مجيء الفاسق فلا يكون وجوب التبين بانتفاء هذا الشرط .

واما على ما هو التحقيق من ان سنخ وجوب التبين هو الذى انيط بمجيء الفاسق للشخص منه بأن يكون التبين واجباً عند مجيء الفاسق بالخبر بحيث يكون هذا حصه من الطبيعى وحصته الاخرى وهي مجيء العادل بالخبر ايضاً يحتمل ان

تكون واجب التبين فاذا كان سنخاً فلا يجب التبين اذا لم يكن الجائى بالخبر الفاسق فاذا كان عادلاً فلا يجب التبين .

ثم ان الشيخ الانصارى (قده) قال بما حاصله هو انا لانحتاج الى ضم مقدمة الاسوية فى وجوب العمل على خبر العادل فانه (قده) قال بأن الامر بوجوب التبين لا يكون نفسياً بأن يكون التبين مع قطع النظر عن العمل واجباً والافعلى فرض كونه واجباً شرطياً فى جواز العمل بقول الفاسق فلا يحتاج الى ضم هذه المقدمة وبعبارة اخرى لو كان الوجوب نفسياً ليكون حينئذ امور ثلاثة فى المقام : وجوب الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون التبين بالنسبة الى العادل . والقبول بدون التبين وحيث ينتفى الثانى لكون العادل اسوء حالاً من الفاسق حينئذ فلا بد من اختيار الثالث وهو القبول بدون التبين ولكن لا يكون الوجوب نفسياً حتى يكون التقريب هكذا بل الوجوب بقريئة الذيل وهى اصابة القوم بجهالة يكون شرطياً لثلا يقع فى الجهالة فالعمل بخبر العادل غير مشروط بشرط لعدم احتمال الوقوع فى الجهالة بواسطة خبره فلا يكون له هذا الشرط فأصل جواز العمل بالخبر لا يكون مشروطاً بالتبين بل خبر الفاسق يكون له هذا الشرط .

وقد اجاب (١) عنه شيخنا العراقى قده بأن التبين فى الاية المباركة اما أن

(١) اقول وقع خلط فى المقام فى نقل كلام الشيخ قده وهو انه قده فى تقريب مفهوم الشرط لا يقول بعدم الاحتياج الى مقدمة الاسوية فان عبارته فى الرسائل فى المقام هكذا .

والمحكى فى وجه الاستدلال بها اى بالاية وجهان احدهما انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضى كون العادل اسوء حالاً من الفاسق وفساده بين الثانى الخ .

ففى هذا الوجه صرح (قده) بمقدمة الاسوية واما فى الوجه الثانى وهو باصطلاح القوم هو الاستدلال بمفهوم الوصف صرح بعدم الاحتياج الى مقدمة *

يكون لتحصيل العلم الوجداني بمفاد الخبر او يكون لتحصيل الوثوق بالعلم كذلك بل الاعم منه .

وعلى الاول لا معنى لشرطية التبين لوجوب العمل بالخبر بل حجية العلم ذاتية لا تحتاج الى جعل جاعل فلا يكون خصوصية للخبر بل العلم من اى طريق حصل يجب اتباعه فمفاد المنطوق هنا هو وجوب القاء خبر الفاسق من اصله ولزوم تحصيل العلم بالواقع عند ارادة العمل وحيث يكون وجوب اتباع القطع بحكم العقل فلامحالة بصير الامر بوجوب التبين ارشاداً الى حكمه ولا يكون مولوياً لابنحو الشرطية ولا بنحو النفسية .

وعليه فخير العادل الذى لا يكون بالنسبة اليه وجوب التبين اما ان يكون للقطع بعدم صدقه اى انه كاذب لا يتوجه اليه اصلاً بحيث لا يوجب الاحتمال ايضاً وهو بصير اسوء حالاً من الفاسق فلا بد من قبول قوله من دون التبين فمقدمة الاسوية لازمة على هذا الاحتمال .

واما على فرض كون المراد هو التبين لتحصيل الوثوق فوجوبه الشرطى وان

*الاسوية فى هذه العبارة فيتم المطلوب بدون ضم مقدمة خارجية وهى كون العادل اسوء حالاً من الفاسق .

و الشيخ العلامة الاغا ضياء الدين العراقى نفسه على ما فى تقريرات تلميذه الشيخ محمد تقى البروجردى قده صرح فى مقام بيان مفهوم الوصف بعدم الاحتياج الى مقدمة الاسوية بمقتضى المقابلة بين الفسق والعدالة فراجع اليه فى مفهوم الشرط يقول الشيخ ايضاً بضم مقدمة الاسوية والاغا ضياء ايضاً كذلك وفى مفهوم الوصف ايضاً يتوافقان فلا اشكال على الشيخ قده فى الواقع عنه قده ولعله اخذ كلامه من تقريب مفهوم الوصف وادخل فى تقريب مفهوم الشرط ثم اجاب عنه بما ذكره لكثرة اشتغالاته .
واما جواب الاستاذ مد ظله عنه فهو بيان واقع وهو ان الشيخ او غيره لو قال فى مفهوم الشرط بعدم ضم مقدمة الاسوية يكون الحق معه وهو الحق بعد ملاحظة تناسب الحكم والموضوع .

كان صحىحاً ولكن لاىجدى بالنسبة الى عدم الاحتىاج الى مقدمة الاسوئىة الا على فرض ان يكون اصل جواز العمل بخبر الواحد مفروغاً عنه ولكن لخبر الفاسق شرط لاىكون هو لخبر العادل فعلىه لانتىاج الى المقدمة المذكورة .

واما على فرض عدم مفروغىة جواز العمل بخبر الواحد بل كونه فى صدد اصل الجواز فىكون وجوب التبين مقدمة للعمل فىكون مرجع هذا الوجوب الى الوجوب الغىرى فهو شرط لوجوب العمل بخبر الفاسق واما نفى هذا الوجوب بالنسبة الى خبر العادل باقتضاء المفهوم فله فردان عدم وجوبه لعدم وجوب العمل بخبر العادل وعدم وجوبه لعدم جواز العمل بخبره وحيث ان الثانى يوجب أن يكون العادل اسوء حالا من الفاسق فىتعين الاول وهو ان وجوب العمل بخبره لاىكون مشروطاً بهذا الشرط .

و الحاصل بعد اسقاط احتمال الوجوب النفسى فى التبين يدور الامر بين الوجوب الشرطى ولازمه كون الامر ارشاداً والوجوب المقدمى الغىرى فىكون الامر مولوياً واذا دار الامر بينهما فالحمل على المولىة مقدم لظهور الامر فيها وبما ذكرنا يلزم ضم مقدمة الاسوئىة .

هذا مضافاً بأنه يمكن ان يقال لاىكون هذا الشرط رأساً بالنسبة الى خبر العادل بل عدم كونه فيه فىكون لانه يحصل الوثوق غالباً منه فلو فرض خبر عادل لم يحصل به الوثوق النوعى فىكون هذا الشرط فيه ايضاً لانه ايضاً موجب للندم على ماهو الظاهر من التعليل فى ذيل الاية ، ولاىخفى انه لاىضر بأصل حجىة خبر العادل لان المدار على الوثوق النوعى فحيث حصل يكفى واذا لم يحصل الوثوق للنوع ايضاً لاىجب العمل بخبره هذا كلامه قده رفع مقامه .

والجواب عنه قده تأييداً للانصارى قده هو ان الوجوب النفسى اذا كان غير صحىح لكونه خلاف التعليل فى ذيل الاية و خلاف تناسب الحكم و الموضوع فىكون الوجوب شرطياً ثم ان كان المراد بالوجوب الشرطى هو الارشاد الى أن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق لىرجع الى حكم وضعى وهو اناطة حجىة الخبر

بالتبين كما ان العام قبل الفحص عن المخصص لا يكون حجة فهذا خلاف ظاهر الاية لعدم الخصوصية فى التبين لاثبات حجية الخبر وله فارق مع العام لان الفحص عن المخصص يكون لتحصيل الظهور وهنا ليس كذلك .

واما ان كان معنى الوجوب الشرطى هو الارشاد الى الوثوق فانه اذا تفحصنا عن خبر الفاسق يحصل لنا الوثوق بصدقه او كذبه فيكون التبين مقدمة لتحصيل الوثوق فيكون وجوبه وجوباً غيرياً فيصير الاية ان التبين يجب لتحصيل الوثوق وحيث ان العادل يكون الوثوق بالنسبة اليه حاصلًا من الاول فلا يحتاج الى التبين فيكون عدم وجوب التبين لعلو شأن العادل ولانحتاج الى ضم مقدمة الاسوية فان اصل الوجوب يكون لتحصيل الوثوق فالوجوب الغيرى بهذا المعنى يمكن أن يكون بالنسبة الى التبين واما الوجوب المقدمى بمعنى ان يكون للتبين دخلا فى العمل بخبر الفاسق فلانسلمه .

اما مفهوم الوصف فايضاً بيّنه الشيخ و استنتج منه وهو مع عدم كونه حجة على ما حرر فى محله ولكن يمكن ان يكون حجيته فى المقام لنكته وخصيصة فيه والاّ فاذا قيل البناء مع كونه عن الفاسق يجب التبين عنه مثل ما اذا قيل اكرم زيداً الجائى فيمكن ان يكون للموصوف خصوصية فليس الدخلى فى طبيعة الاكرام او طبيعة التبين على ما هو المشهور فى اخذ المفهوم .

واما تقريبه فى المقام فهو أن المحسول انيط بموضوع مركب من امر ذاتى وهو كونه نبأ واحداً او عرضى وهو كونه نبأ الفاسق ويجب فى اخذ المفهوم أن يكون ما انيط به علة منحصرة تامة اعنى بخصوصيته الخاصة دخيلاً فى الحكم بالفسق والنبأ يكونان كلاهما او احدهما علة منحصرة واذا انتفى كلاهما او احدهما انتفى ما انيط به لانتهاء العلة او احد اجزائها على فرض كون المركب هو العلة لا احدهما المعين .

واذا اجتمع العنوانان الذاتى والعرضى فان كان الدخيل فى الحكم وما يكون شرطه هو الجهة الذاتية يجب ان يقدم فى مقام بيان الاناطة فى المقام الخبرى يكون

هو الجهة الذاتية وكونه عن فاسق هو الجهة العرضية فلو كان الخبر من حيث هو يحتاج الى التبين يجب أن يذكر نفسه علة منحصرة للتبين لا كونه عن فاسق فيعلم منه انه يكون خصيصة فى الفسق فلو لم يكن المخبر فاسقاً لايجب التبين فاذا كان المخبر عادلاً فلا يجب التبين .

والجواب (١) عنه أن الخبرية وكون الخبر عن الفاسق اذا اجتمعا فى الكلام لا تقدم لاحدهما على الاخر من حيث كونه علة فكما يمكن ان يكون ذات الخبر علة كذلك يمكن ان يكون الفسق علة للتبين فالمهم ان يقال الخبر الذى جاء به الفاسق الذى يكون حصة من الخبر يكون منوطاً بالتبين واما حصته الاخرى وهى ما عن العادل فلا يكون منوطاً بالتبين لانه يكون خلاف الارتكاز فان العادل يكون موثقاً عند العقلاء فى نفسه .

ويمكن التقريب بنحو آخر وهو ان التبين يكون لاحتمال كذب خبر الفاسق فيكون موضوعه خبره وخبر العادل حيث لا يكون فيه احتمال الكذب لا يكون موضوعاً للتبين فيكون تمام سنخ التبين فى صورة مجيء الفاسق بالخبر لهذه النكته والا فقد حرر فى محله ان مفهوم الوصف لا يكون حجة .

وينبغى هنا اشارة اجمالية الى ان كل وصف او شرط يكون محقق الموضوع (بمعنى انه لو لم يكن الموضوع للقضية ويصير الانتفاء لانتفاء الموضوع) لا يكون له المفهوم مثل ما اذا قيل ان ركب الامير فخذ ركابه فانه اذا لم يركب لا يكون معنى للاخبر كابه وهذا النحو لا يكون له المفهوم واما ما لا يكون محققاً للموضوع فيمكن ان يكون له المفهوم .

(١) اقول مراد الشيخ قده هو ان الخبر ان كان سبباً يلزم ان يذكر فقط ولا دخل لاضافة مجيء الفاسق به فذكر القيد يدل على ان الخبر بنفسه لا يكون فيه الاشكال بل خبر الفاسق ولا يكون هنا فى مقام اثبات تقدم الذات على الصفة حتى يقال كل مقام يكون كذلك ولا خصيصة للذكر هنا .

ثم انه قد اشكل على الاية باشكالات بعضها قابل للذب عند الشيخ قده وبعضها غير قابل له الاول هو ان الشرط محقق للموضوع هنا مثل ما اذا قيل ان ركب الامير فخذركابه فانه مادام لم يكن ركوب لا يكون معنى لاخذ ركاب الامير لعدم الموضوع له والمقام ايضاً كذلك فانه مادام لم يكن خبراً لمعنى للتبين فلا مفهوم لهذا الوصف او الشرط ولتنقيح الموضوع في المقام اى في الاية ينبغي ان نتعرض لبيان الانصاري والخراساني وشيخنا الاستاذ العراقي قدهم .

فقال الشيخ الانصاري قده ان الموضوع مركب من البناء وكون الجائى به الفاسق والمحمول هو التبين فاذا لم يأت الفاسق بالخبر فلا يكون الموضوع متحققاً فلذا لا يكون الحكم عليه بوجوب التبين ايضاً متحققاً فيكون الانتفاء لانتهائه ولا يكون شياً آخر وهو خبر العادل حتى نقول يجب التبين بالنسبة اليه ام لا فلم يكن الموضوع ذات الخبر بل خبر الفاسق فلا يكون له مفهوم لانحصار الحكم عليهما بهذا الموضوع وهى ساكنة عن حكم ساير الموضوعات وهذا هو الظاهر من الاية .

وفيه ان الظاهر من الاية هو ان الموضوع هو البناء وشرطه هو مجيء الفاسق به ويمكن بقاء الموضوع بدون الشرط وما ادعاه من الظهور ممنوع .

واما تقريب الخراساني قده فهو انه يقول الموضوع يكون هو البناء والشرط يكون هو الربط بين البناء والفاسق فاذا سقطت الاضافة بينه وبين الفاسق لا يكون الحكم وهو التبين متحققاً فاذا جاء العادل بالبناء لا يكون التبين واجباً لسقوط الربط بين البناء والفاسق فانه معنى حرفى قائم بالطرفين فاذا سقط الربط يبقى الخبر وهو لا يجب فيه التبين .

لا يقال ان تحقق البناء يكون بواسطة مجيء الفاسق وبدونه ينتفى الموضوع فيكون سالبة بانتفاء الموضوع لانا نقول شخص هذا الخبر يكون الجائى به الفاسق ولولاه لانتفى واما طبيعى الخبر فلا فيكون موجوداً فى ضمن خبر العادل .

لا يقال لو كان الموضوع طبيعى البناء يجب ان يكون خبر العادل الذى هو فرد من الطبيعى ايضاً واجب التبين لانا نقول بتخصص الطبيعى بواسطة الشرط وهو

مجىء الفاسق ومجىء العادل فحصة منه يجب فيها التبين وحصته الاخرى لا يجب فيها ذلك .

واما تقريب شيخنا العراقي قده فهو انه يقول ان الموضوع يكون هو مهمة النبأ ومجىء الفاسق به او العادل يكون حالا من حالاته وبالمشار العقلى يمكن ان يحلل نبأ الفاسق نبأً ومجىء فاسق به وهذا يكون فى كل مقام فان المحمول على الموضوع بنحو اللابشرط لابنحو بشرط شىء هو المحمول لانه من تحصيل الحاصل ولا الموضوع بشرط عدم المحمول لانه يلزمه التضاد فانه اذا قيل زيد قائم يكون الموضوع هو زيد لابشرط انه قائم ولا بشرط أنه غير قائم فاذا كان الموضوع للتبين هو النبأ فلا محالة يرجع قيد مجىء الفاسق به الى الحكم فاذا رجع الى الحكم يبقى النبأ فى صورة عدم مجىء الفاسق به غير واجب التبين .

وبعبارة اخرى القيد اما ان يرجع الى الموضوع او الى الحكم فان رجع الى الموضوع يكون انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه واما اذا رجع الى الحكم فلا يكون كذلك بل الموضوع من حفظ ويجب ملاحظة ان القيد يكون قيد سنخ الحكم او شخصه فعدم مجىء الفاسق بالخبر اما ان يكون لعدم الموضوع او لكون الجائى به العادل ولا يجب التبين بالنسبة اليه وهو المطلوب فليس الشرط محققاً للموضوع واما ما عن الخراسانى (قده) فهو يكون خلاف ظاهر الاية والفهم العرفى يساعد ما ذكرناه .

وفيه ان قوله كلام الخراسانى (قده) خلاف ظاهر الاية لعدم العرفية ممنوع لان تحليل ما ذكره الاستاذ قده يكون هو كلام الخراسانى قده واما اصل بيانه فهو متين هذا أولاً .

وثانياً اشكال كون الشرط محققاً للموضوع يكون صحيحاً على مبناه واما على مبنى المشهور فحيث ان الطبيعى انيط بالفسق يكون للوصف مفهوم ولا مفهوم له على مبناه من باب انه يلزم اثبات ان المحمول وهو التبين يكون نسخه منوطا بمجىء الفاسق بحيث يرجع القيد الى الحكم وهو غير ثابت واما نحن فنقول

المدار كله على اثبات كون المحمول سنخاً سواء كان الشرط محقق الموضوع ام لا . فان قلت مقتضى الادب هو عدم الفهم للشرط المحقق للموضوع . قلت هذا صحيح ولكن في المقام خصيصة وهي ان تناسب الحكم والموضوع يحكم بأن التبيين هنا يكون بالنسبة الى الفاسق لعدم الامن من كذبه واما العادل حيث يكون مأموناً فلا يكون التبيين بالنسبة اليه وبهذا يثبت ان المحمول يكون سنخاً ولو كان المفهوم مفهوم الوصف والشرط محقق للموضوع وكل مورد كان كذلك يكون مفهومه حجة .

الاشكال الثانى هو ان ذيل الاية وهو قوله أن تصيبوا قوماً بجهالة يمنع عن اخذ المفهوم لان العلة لوجوب التبيين اصابة القوم بجهالة وتصديق العادل ايضاً يكون فيه احتمال عدم المطابقة مع الواقع والعادل وان كان مأموناً عن الكذب ولكن لا يكون مأموناً عن الخطاء فيحتمل ان لا يطابق خبره الواقع فتحصل الندامة بقبول قوله فيكون خبره ايضاً واجب التبيين فلا تدل الاية على حجية خبر العادل .
والقول بأن عموم العلة يخصص بخبر العادل لا وجه له لان التخصيص فرع الحجية .

والجواب عن هذا الاشكال اولا هو أن الجهالة تكون بمعنى السفاهة فى المقام لان تناسب الحكم والموضوع يحكم بأن اصابة القوم بجهالة بالنسبة الى الفاسق يكون من جهة ان الناس يلومون من يعمل بخبر الفاسق ويرونه خارجاً عن زى العقلاء واما من عمل بخبر العادل فلا يكون كذلك فانهم لا يلومون من عمل بخبره فالندامة ايضاً ترجع معناها الى الملامة فيكون العامل بخبر الفاسق ملوماً دون العامل بخبر العادل والجهل لا يكون هنا فى مقابل العلم ولا يكون الملامة لمخالفة الواقع وموافقته فان خالف الواقع يكون للعامل ندامتان ندامة لقبول قول الفاسق وندامة لخلاف الواقع وان وافق الواقع فندامة واحدة وهي للخروج عن زى العقلاء بهذا العمل وعلى هذا يقال الاية تكون ارشاداً الى ما حكم به العقل ولا تكون مستقلة فى جعل الحجية فالسند فى الواقع بناههم .

ويمكن ان يقال ان الاية تكون فى صدر جعل الحجية ولكنها كاشفة عن جعلها فى رتبة سابقة .

والحاصل ينبغى ان يقال ان الاية سواء كانت امضاء لبنائهم او ارشاداً يكون هذا لملاك الوثوق وحيث ان العادل يكون الوثوق بالنسبة الى خبره حاصل يصح العمل به واما الفاسق فلا يكون موثقاً واصابة القوم بالجهالة تكون موجبة للندامة سواء كان للتمسك بخبر العادل او الفاسق ولكن الجهالة التى نشأت عن الوثوق لاتوجب الندامة والندامة التى نشأت عن عدم الوثوق توجب الملامة والندامة .

واما الجواب ثانياً فبالحكومة وهو ان العلة تدل على النهى عن متابعة الجهل ومتابعة العلم والصدر حيث يكون موجباً لصيرورة خبر العادل علماً فيكون الخروج خروجاً موضوعياً ومتابعة العلم التبعيدى ايضاً مثل متابعة العلم الوجدانى فان مفهوم الصدر يدل على حجية خبر العادل ولا يعارضه الذيل والحكومة غير التخصيص فانه يكون مع انحفاظ الموضوع بخلافها ففى المقام يكون العمل على خبر العادل بعنوان انه علم لا بعنوان انه جهل .

لا يقال كما عن العلمين والشيخ محمد حسين الاصفهانى بأن الحكومة اذا كانت فى دليلين منفصلين مستقلين لاشكال فيها واما فى المقام فحيث يكون فى كلام واحد بالنسبة الى الصدر والذيل فلا ينعقد المفهوم اولا لان الذيل يمنع عن اقتضاء الصدر فعلياً للمفهوم حتى يصير حاكماً فيتوقف الحكومة على عدم المعارضة مع الذيل وعدم المعارضة يتوقف على الحكومة فهى متوقفة على نفسها بملاك تقدم الشئ على نفسه وهذا دور واضح فلا يصح الجواب بالحكومة .

والجواب هو ان المزاحمة لا تكون اصلاً لما مر من البيان بان المايز بين تبعية خبر العادل وبين خبر الفاسق فطرى بحمل الجهالة على السفاهة فاذا لم يكن اصابة القوم بجهالة بمعنى السفاهة وكان ناشئاً عن امر عقلايى لاشكال فيه .

ثم انه قد اشكل شيخنا العراقى قده على الحكومة بأنها تكون صحيحة على فرض القول بأن حجية الامارات تكون من باب تميم الكشف واما على مسلك

الشيخ القائل بتنزيل المؤدى والخراسانى القائل بجعل الحجية فلا تصح لعدم حدوث فرد من العلم حتى يقال تبعية خبر العادل لا تكون من الجهل بل هي علم تعبدى حتى يصح الحكومة بالنسبة اما تكون بين الصدر والذيل للعام والخاص المطلق او من وجه فيقدم عموم العلة على مفهوم الصدر للاظهارية ويقال بأنه لافرق بين خبر العادل والفاسق فيجب التبيّن فيهما حتى يحصل العلم .

ولا يقال عليه قده بأن المقام يمكن ان يكون مثل رواية مسعدة بن صدقة لانها كما تستفاد منها من قوله عَلَيْ كُلِّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ انه حرام قاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما فالصدر يدل على القاعدة والذيل على الاستصحاب ويكون هذا كاشفاً عن جعل القاعدة والاصل فى رتبة متقدمة وهذا اخبار عنهما فالمقام ايضاً كذلك فانه يكون اخباراً عن حجية قول العادل .

فاذا كان اخباراً فيكون مثل الدليل المنفصل المستقل الذى يستفاد منه الحكومة ولا كلام فيه ولا نريد اثبات الحكومة بصدر هذا الدليل حتى يلزم تعارض الصدر والذيل والدور .

لانه قده يقول ان المزاحمة والدوران تكون بالنسبة الى المكشوف لا الكاشف اعنى يكون عموم العلة فى الذيل بالنسبة الى حجية خبر العادل واقعاً بالنسبة الى ماهو الكاشف عنه فانه ليس الا انشاءً وهو لا يكون الا لابرار ماهو المراد .

فلا بد ان يقال بأن الذيل لا يزاحم الصدر اصلاً من باب ان الغريزة على ان تبعية خبر العادل الموثق لا يعد فى العقلاء جهالة بمعنى السفاهة ولا يوجب الندامة بمعنى الملامة لو خالف الواقع عندهم ولا اشكال فى كون الصدر اخباراً عن الجعل ايضاً على ما ذكر .

والاشكال الثالث هو ان خبر الفاسق لو لم يكن معتمداً فكيف اعتمد الصحابة على خبر الوليد الفاسق وفيه انهم لم يعلموا فسقه لظهاره الاسلام والاية تخبر عن فسقه فقبول قوله لم يكن مع فسقه بل للوثوق هذا بيان الاشكالات المختصة بالآية.

فى الاشكالات المشتركة بين الاية والايه والايه والايه فى الخبر الواحد

واما الاشكالات الغير المختصة اى المشتركة بينها وبين الاخبار وسائر الادلة فمن الحرى ان نذكر بعد الاستدلال بها ولكن حيث قدمها الشيخ قده قدمناها تبعاً له .
فمنها هو أن البحث عن حجية خبر الواحد يكون لاثبات حجية الاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام وهو فى زماننا يكون مع الوساطة بنقل بعض الرواة عن بعض مثل نقل الطوسى قده عن المفيد وهو عن الصفار وهو عن العسكرى صلوات الله عليه والاية لاتشمل هذا النحو من الاخبار فلا اعتماد عليها بوجوه من التقريب للاشكال .

الاول انها منصرفه الى الاخبار بدون الوساطة وصادر يكون مع الوسائط والجواب عنه كما عن الانصارى قده ان الاخبار كلها يكون بدون الوساطة فانه اذا اخبر الشيخ عن المفيد وهو عن الصدوق وهو عن الصفار يكون كل واحد منهم ينقل ما وجدته من غيره بدون الوساطة الى أن يبلغ الى الامام عليه السلام لان يكون مراد القائل هو ما لا يكون له الوساطة عنه عليه السلام .

الوجه الثانى من الاشكال فى الاخبار مع الوساطة هو عدم الاثر الشرعى وبيانه هو ان كل موضوع تعبدى يجب ان يكون ذا اثر شرعى حتى يصح التعبد به مثل جواز قبول قول العادل فى الشهادة على العدالة للاثر الشرعى وهو جواز الاقتداء وفى المقام يكون مفاد قول من يخبر بالوساطة قول احد من الرواة او الفقهاء وقولهم من حيث هو هو غير حجة بل ما هو المحجة هو قول الامام عليه السلام من باب ان قوله وفعله وتقديره حجة لنا بواسطة الدليل الدال عليه ووجوب اطاعة اولى الامر الذين فرض الله طاعتهم .

والراوى الذى لا يكون واسطة بينه وبين الامام عليه السلام ويكون مفاد قوله قوله عليه السلام لم نجد خبره بالوجدان وما وجدناه لا يكون له الاثر فطرف من الخبر الذى يمكن

يمكن الاعتماد عليه ماوصل اليه وماوصل لا يكون له الاثر .

وقد اجيب عن هذا الاشكال بأنه حيث يكون قول كل عادل واجب التصديق بواسطة الامر بتصديق العادل لاشكال فى التعبد بقول من ينقل عن الواسطة واثره الشرعى يكون هو تصديق الواسطة وكما ان التعبد بالاحكام النفسية واجب كذلك التعبد بالاحكام الطريقية .

واجيب عن الجواب بأن كل حكم يجب أن يكون موضوعه مفروغاً عنه ويكون له الاثروها يريدها القائل ان يثبت الموضوع بنفس الحكم فان قول الطوسى مثلاً لا يثبت الا بتصديق العادل الذى يكون اثره تصديق عادل آخر فتصديق العادل الثانى متوقف على تصديق العادل الاول فتصديق العادل يتوقف على تصديق العادل وهذا دور محال ضرورة انه ما لم يصدق الاول لم يحصل الموضوع للتصديق الثانى وبعبارة اخرى تصديق العادل يتوقف على وجود الاثر الشرعى والاثر الشرعى يتوقف على تصديق العادل .

والجواب عنه لرفع الدور هو انه لاشكال فى كون الاوامر انحلالية فى الاحكام النفسية فاذا جاء الامر بالصلوة ينحل الى كل فرد من افراده بالنسبة الى كل فرد من المكلفين بالنسبة الى كل حال مثل كونها فى المسجد أو فى الدار فكذلك الاحكام الطريقية فان الامر بتصديق العادل لوجدان الحكم الشرعى يكون انحلالياً وكل فرد من افراد العدول يكون له أحد أفراد وجوب التصديق بالانحلال ولا فرق بين كون الافراد طولياً مثل الاخبار مع الواسطة أو عرضياً كما اذا كان الناقلون كلهم ناقلين عن الامام عليه السلام فكما لاشكال فى الثانى لاشكال فى الاول .

ووجه الطولية هو انه ما لم يصدق الاول لا يكون الوجه لتصديق الثانى والثالث وهكذا ضرورة أن تصديق كل واحد فى الرتبة السابقة يثبت الخبر اللاحق ثم يجب تصديقه بعد اثباته فان تصديق الطوسى (قده) مثلاً يكون موجباً لاثبات قول المفيد (قده) وما لم يصدق الاول لا يثبت القول الثانى حتى يكون عليه الحكم بوجوب التصديق وهذا الحكم الطريقى هو الاثر الشرعى فان تصديق الاول يثبت موضوعاً

ذاحكم طريقي .

لا يقال الانحلال في الاحكام اذا كان الموضوع عرضيا لا يكون عزيزاً كما في اوفوا بالعقود واحل الله البيع وأما الاحكام الطولية بالنسبة الى الموضوعات الطولية فلا يكون كذلك كما عن بعض الاعلام .

لانا نقول الانحلال الى الموضوعات الطولية ايضاً غير عزيز في الفقه كما في وجوب الشرط و المقدمه بالنسبة الى المشروط و ذى المقدمه مثل الصلوة و الطهور فان الامر بالصلوة ينحل الى المقدمه و ذى المقدمه ولكن احدهما في طول الاخر فانه ما لم يحصل المقدمه لا يكون وجه لحصول ذى المقدمه ففي المقام ايضاً لا اشكال في صيرورة الامر بتصديق العادل طولياً من حيث الوسائط .

لا يقال ان الاحكام التكليفية لو كان الاعتقاد بها واجباً تعبداً لكان التعبد والاعتقاد بتصديق كل عادل لازماً ويحصل الانحلال واما اذا لم يكن كذلك فلا يجب تصديق كل عادل بل ما هو الواجب هو التصديق بالنسبة الى ما يكون مفاده حكماً عملياً لان الاعتقاد بالاحكام غير لازم وهنا يكون ماله الاثر هو الذي ينقل عن الامام عليه السلام بلا واسطة واما غيره فيكون الاشكال فيه بحاله .

لانا نقول فيما نحن بصدده يكون لكل واحد من افراد التصديق دخلا في الاثر الذي يكون هو قول الامام عليه السلام بما ذكرنا من أنه ما لم يصدق الراوى بالواسطة لا يثبت خبر الراوى بلا واسطة واما اذا صدق فيثبت موضوع الاخر فاذا كان مقول قول زرارة مثلاً تجب الصلوة يكون الوسائط بالاخرة واصلا اليه هذا اولاً .

وثانياً ان التعبد يحتاج الى الاثر الشرعى واما وجوب كون هذا الاثر بالفعل وبلا واسطة فلان سلمه بل يكفي ان يكون بالقوة ولا يكون التعبد لغواً ويندفع المحذور بخذا فيره .

وبيانه انا اذا صدقنا المفيد بواسطة قبول قول الطوسى (ره) و كان اثره قول زرارة اللذى يكون اثره قول الامام (ع) يكفي لانه يكون فى سلسلة ماله الاثر كما فى صورة استصحاب بعض اجزاء الموضوع فان ماله الاثر يكون تمام الموضوع

ولكن ما ثبت جزئه ايضا يكون دخيلا في ترتيب اثر الكل فالتعبد به بلحاظه لا اشكال فيه ثم ان شيخنا النائيني (قده) قال بأن المسلك في باب حجية الامارات ان كان تتميم الكشف فلا يكون اشكال في المقام لان تصديق كل واحد من الوسائط يكون مثل صورة وجدان قوله واما اذا كان المسلك تنزيل المؤدى كما عن الشيخ الانصارى (قده) او جعل الحجية كما عن الخراسانى (قده) فلا بل الاشكال بحاله ولم يبين (قده) وجه الفرق .

واجاب عنه شيخنا العراقى (قده) بأنه ان كان المراد ان الدخل في الاثر كاف لوجوب التصديق فهو اللذى نقول وان كان المراد ترتيب الاثر على كل خبر من الوسائط فيكون الاشكال بحاله لعدم الاثر الشرعى ولا فرق من هذه الجهة بين كون المسلك تنزيل المؤدى او جعله او تتميم الكشف واحراز الموضوع وان كان بواسطة التعبد بالحكم ولكن لا يكون دخيلا فيه فان ما هو واجب التصديق يكون هو النبأ لا النبأ المحرز حتى يقال انه بتتميم الشكف يحصل الاحراز وبالجعل والتنزيل لا يحصل مثل العدالة فان ما يترتب عليه الاثر وهو جواز الاقتداء وقبول الشهادة يكون هو العدالة لا العدالة المحرزة .

فالحق هو الجواب بالانحلال كما مر والقول بعدم الفرق بين الافراد العرضية والطولية الا انه يبقى الكلام في أنه من اى جهة صار احد افراد صدق حاكما على الاخر فان الخبر بالوجدان يكون منشأ الاثر وفي المقام نريد ان نثبت الخبر بواسطة تصديق العادل الاول ليترتب عليه حكم التصديق وسيجيء عند الوجه الرابع من الاشكال .

لا يقال ان الانحلال يكون بالنسبة الى الاحكام العرضية اما الطولية فلا يكون فيها الانحلال لتقدم البعض على البعض من حيث الرتبة لانا نقول يكون المقام مثل دخل قصد الامر الناشى من قبله فى الامثال فان الامر كما يمكن ان ينحل الى اجزاء الصلوة وقصد امرها فى الواقع ولكن فى مقام الاثبات نحتاج الى دال له بتعدد الامر بأن يقال صل ثم يقال صل الصلوة بدعوة امرها الكاشف عن ان المراد بالامر

بالصلوة هو الامر بالامرياً فيكون اخباراً عن انشائه. فكذلك المقام يكون انحلال صدق على جميع الافراد وبالنسبة الى ما يكون مع الوساطة وبدون الاثر الشرعى كذلك فانه اخبار عن انشاء الحكم على الخبر اللذى يكون محقق الموضوع ايضا بعد اثبات اطلاق الدليل .

ثم ان الخراسانى قد اجاب عن الاشكال اللذى تصور فى المقام وهو الدور من ناحية عدم الاثروبيانه منا هو أن الحكم - حيث يكون على الطبيعى لاعلى الشخص يكون شموله لبعض الافراد وهو اللذى يكون محقق الموضوع قهرياً مثل قولك كل خبرى صادق فان شموله لنص هذا الخبر قهرى وان كان خبرية هذا الخبر قبل تمامه غير محققة حتى يكون الحكم عليه، فان تحقق الموضوع قبل الحكم لازم . ولكن حيث يكون هذا الحكم على طبيعى الخبر لايشكل عليه بأنه كيف يمكن ان يكون الحكم محقق موضوعه فان تحقق الحكم يتوقف على تحقق موضوعه وتحقق موضوعه يتوقف على تحقق الحكم لانه يصير من افراد الطبيعى و لو كان الحكم على شخصه لكان يلزم ما ذكر فى المقام ايضاً نقول يكون حكم وجوب تصديق الخبر اللذى يكون له الاثر الشرعى لطبيعى الخبر لا للشخص حتى يقال بأن شخص خبر الطوسى (قده) لا يكون له الاثر و ما يكون موضوعاً هو اللذى يكون له الاثر ولا يترتب الاثر الا بعد تصديقه .

وبعبارة اخرى ما هو الموجود يكون خبر الطوسى (قده) بالوجدان وهو برأسه لا يكون موضوعاً بل يحتاج الى اثبات الاثر الشرعى له حتى يصير موضوع الحكم بالتصديق وحيث ان الاثر وهو قول الامام عليه السلام لا يترتب عليه الا بعد تصديقه حتى يكون مثبت موضوع صدق لما يكون له الاثر حيث أنه لا يكون موجوداً بالوجدان و هذا يكون بالنسبة الى شخص هذا الخبر بل بالنسبة الى الطبيعى اى طبيعى خبر العادل ذى الاثر الشرعى .
والجواب عنه (قده) ان الطبيعى مهمل بنفسه ولا يكون منشأ الاثر بل الطبيعى مرآتاً عن الافراد والاشخاص فيكون الحكم على الشخص بواسطة بسط الطبيعى

على الأشخاص والاشكال يبقى بحاله .

فالحق في الجواب هو اللذى اخترناه واختاره من انحلال الامر وعدم الفرق بين كون الاثر الشرعى حكما طريقيا آخر او حكما نفسياً هذا اولاً .
و ثانياً ان المثل يكون فى صورة كسـون افراد الطبيعى عرضياً وكلامنا فى الطولى فلا يكون فى الثانى الاتصوير الاخبار عن الانشاء .

وله قده جواب آخر وهو أن مناط تصديق مالا واسطة له هو عدم تعمد الكذب وهو حاصل فى الاخبار مع الوسطة أيضا فانه لافرق بين العدول .
وفيه ان الكلام كله يكون فى ترتيب الاثر الشرعى وهو لا يكون فى ماله الوسطة فالجواب بالانحلال احسن .

الوجه الثالث لبيان الاشكال هو ان كل حكم يتوقف على اثبات موضوعه وهذا الوجه والوجه السابق مرتضعان من لبن واحد الا انه فى احد اطراف سلسلة الوسائط كان البحث عن عدم الاثر للخبر الذى يكون بالوجدان كما فى خبر الطوسى (قده) و هنا يكون الاشكال من جهة طرف آخر للسلسلة وهو الخبر اللذى يكون له الاثر فانه غير ثابت بالوجدان فما هو ثابت لا اثر له و ماله الاثر لا يكون ثابتاً بالوجدان و الحكم يتوقف على احراز موضوعه .

والجواب عنه هو مامر بتفصيله من أنه يثبت بالتعبد وجوده التعبدى ويترتب عليه الاثر فتصديق الوسائط يثبت الموضوع ولا يبقى اشكال .

الوجه الرابع لبيان الاشكال هو أن مناط حجية الامارات يكون هو الحكومة و لافما يكون حجة بالاصالة يكون هو القطع و فى المقام يكون المتبع هو الخبر اللذى وجدناه بالوجدان و على فرض حجية الخبر الواحد يكون ما وجدناه هو الحجة و فى الاخبار مع الوسطة لابد من تصوير الحكومة بين بعض افراد صدق العادل على البعض الاخر ويتصور الحكومة فيما اذا كان لنا واقع فى البين .

فأنه اذا خبر زارة عن الصادق عليه السلام بوجوب صلوة الجمعة مثلا يكون الحجة هى الواجب الوجدانى وبالحكومة ينزل ما خبر به منزلة ما وجدناه وعلمناه فيكون

دليل تصديق العادل حاكماً .

واما اذا كان حكم ظاهري ويراد تقديمه على حكم ظاهري آخر فلا يتصور الحكومة فان تصديق الطوسي قده في المقام يكون بواسطة حكم صدق وهو حكم طريقي ظاهري وهو المثبت لقول زرارة وهو ايضاً حكم ظاهري فيكون صدق العادل بالنسبة الى الطوسي قده حاكماً على صدق بالنسبة الى زرارة وسائر الوسائط كذلك وحيث انه لاحكومة بين الظاهريين لا يمكن اثبات الموضوع ببعض افراد صدق . والجواب عنه هو أن هذا يكون مثل حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي فكما ان تقديم احدهما على الاخر يكون من تقديم حكم ظاهري على ظاهري آخر فكذلك المقام ، مثاله ان الشك في نجاسة الثوب المغسول ، بالماء المشكوك طهارته ونجاسته يكون مسبباً عن الشك في الطهارة فاذا جرت اصاله الطهارة بالنسبة الى الماء لا تبقى نوبة لاستصحاب نجاسة الثوب فاستصحاب طهارة الماء يكون مقدماً على استصحاب نجاسة الثوب و موضوع الاصل في المسبب و هو الشك يذهب بواسطة التعبد بالطهارة في الماء .

ففي المقام ايضاً وان كان موضوع صدق هو الخبر بالوجدان ولكن بالتعبد ببعض افراده نفهم انه يكون اعم من الوجدان والتعبد فخبر زرارة وان لم نجده ولكن يكون ثابتاً بواسطة التعبد بخبر المفيد والطوسي وغيرهما فلا اشكال في الحكومة ايضاً من هذه الجهة .

ومن الاشكالات (١) المختصة بالاية هو ان الاية يلزم ان لا تشمل موردها وعدم شمولها لموردها يكون مستهجناً لان مورد الاية هو اخبار الوليد عن ارتداد بني المصطلق و الاخبار عنه يكون من الاخبار عن الموضوعات التي يلزم التعدد فيها لان الشرط في قبولها هو حصول البيينة وهي لا تحصل الا باثنين فمورد الخبر

(١) الحرزى تقديم هذا الاشكال عند بيان الاشكالات المختصة بالاية لابعد

الذى يكون واحداً لانتشله الاية مفهوماً لانه خبر واحد و هو غير مقبول فى الموضوعات سواء كان المخبر عادلاً او فاسقاً فلو كان الاخبار عن الارتداد عن عادل ايضاً لما كان مقبولاً فلا وجه للتمسك بمفهوم الاية من هذه الجهة .
والحاصل حيث أن المورد لا يقبل فيه خبر الواحد لا يدل المفهوم على حجية خبر العدل .

و اجاب عنه الشيخ الانصارى قده بأن غاية ما يلزم فى المقام هو لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين فى البيئة لا يجب التبين فيه بمقتضى المفهوم و اما لزوم اخراج المورد ممنوع لان المورد داخل فى منطوق الآية لامفهومها .

وجعل اصل الخبر عن الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبين اذا كان المخبره فاسقاً ولعدم الحكم بالتبين اذا كان المخبره عادلاً ، لا يلزم منه الا تقييد الحكم فى طرف المفهوم و اخراج بعض افراده و هذا ليس من اخراج المورد المستهجن فى شىء .

واجاب شيخنا النائينى قده عن الشبهة بهذا التقريب وهو أن المورد انما كان من اخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق والاية الشريفة انما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كلية والمورد داخل فى عموم الكبرى وهى قوله تعالى ان جائكم فاسق بنياً فتبينوا فان خبر الفاسق لا اعتناء به مطلقاً فى الموضوعات سواء كان واحداً او متعدداً وكذلك فى الاحكام .

واما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود و التحقق لانه لم يرد فى مورد اخبار العادل بارتداد بنى المصطلق بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصص فلان من تخصيص عموم المفهوم بما عدى الخبر القائم فى الموضوعات ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائى سوى أن المفهوم مما تقتضيه خصوصية فى المنطوق بخلاف العام الابتدائى الذى لم يرد فى مورد خاص ولا ملازمة بين

المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى اذا كان المنطوق فى مورد خاص يكون المفهوم ايضاً كذلك بل اللازم أن يكون الموضوع فى المنطوق عين الموضوع فى المفهوم وهو الاخبار عن الارتداد فى المقام .

و اجاب عما افاده الشيخ قده بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالارتداد فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم ولا بد حينئذ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد فاذا كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبيئة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد لان الاية يجب ان تكون فى مقام بيان كبرى لصغرى المورد .

واجاب عنه شيخنا العراقى بما حاصله ان المفهوم لا بد ان يكون تابعاً للمنطوق فاذا كان الموضوع فى المنطوق هو النبأ الكلى الشامل للخبر عن الارتداد فلا محالة يجب اخذه فى طرف المفهوم ايضاً فالمفهوم لا يكون ح كليا غير ناظر للمنطوق ليكون كساير العمومات الابتدائية قابلاً للتخصيص فيبقى الاشكال بحاله ثم اختار ما افاده الشيخ قده .

والحق هو تمامية قول الشيخ وعدم ورود اشكال النائينى عليه كما انه لا يرد اشكال شيخنا العراقى ايضاً على النائينى قده لانه قده ايضاً سلم وجوب كون الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحداً كما ان الشيخ قده ايضاً يكون ظاهر كلامه تقييد المفهوم بعد كونه كليا .

بقي فى المقام شىء وهو أن القائل بحجية الخبر الواحد لا يكتفى بقبول قول العادل فقط بل يقول بما يكون حسناً اى يكون راويه امامياً موثقاً و غير عادل وما يكون موثقاً بأن لا يكون راويه امامياً و لكن يكون موثقاً و مأموناً عن الكذب والاية تشمل قسماً واحداً وهو خبر العادل المقابل للفاسق لا الاعم منه ومن غيره . و دفع هذا الاشكال هو ان يقال ان الاخبار المقبولة باقسامها داخله فى المنطوق و المفهوم اما المنطوق فلان المراد بالفسق لا يكون الا ما يكون سبباً للكذب ولذا يكون خبر الفاسق الذى يوجب الوثوق قابلاً للاعتماد الا ترى انهم يعملون بالخبر

الضعيف بواسطة جبره بعمل المشهور مع كون الراوى فاسقاً فالفاسق ايضاً اذا كان خبره موجباً للوثوق يكون مقبولاً سواء كان حسناً او موثقاً و كذلك يدخل خبر العادل ايضاً لان التبين يكون سبباً لاجراز خبر الراوى اذا لم يكن خبره موجباً للوثوق لبعض الطوارى من انه هل كان موافقاً للواقع ام لا فان التبين عن حال الخبر ايضاً يكون تبيناً ولكن عن الخبر لاعتن المخبر اذا كان محرز العدالة .

و يمكن اندراج الاقسام فى المفهوم ايضاً فان المناط اذا كان هو طرد الخبر اللذى لا يوجب الوثوق فخبر الموثق والحسن اذا كان موجباً له وكذلك العادل يكون مقبولاً لا يجب التبين بالنسبة اليه والعادل اللذى لا يكون خبره موجباً للوثوق يجب التبين عن خبره ويكون داخلاً تحت المنطوق فتحصل ان المدارى يكون على الوثوق بالخبر من ناحية المخبر او من جهة اخرى ولا خصيصة للعدالة .

فى الاستدلال بآية النفر للمخبر الواحد

ومن الايات آية النفر قوله تعالى «ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (١)» وتقرىب الاستدلال يتوقف على التنبيه لامور .

الاول ان التفقه فى كل عصر يكون بحسبه فى زمان الامام عليه السلام وعصر الحضور يكون عبارة غالباً عن سماع الروايات واستماعها عن الامام (ع) وقلها لمن لم يكن بمحضر منهم (ع) او من كان قريباً بعصرهم مثل الكلينى قده فيكون الفقيه فى ذلك الزمان هو اللذى ينقل الرواية واما الفقاهة فى زمن العلامة صارت بنحو ابسط لكثرة الاحتمالات فى الروايات وعدم وصول اليد الى مرجع الامر ليسئل عن غالب المسائل من الحلال والحرام وفى زماننا هذا ايضاً صارت ابسط و يكون التفقه هو تعلم الاحكام من الحوزات العلمية من النجف الاشرف والقم وساير الحوزات صانها الله

تعالى عن التهادم والتهاجم فاختصاص التفقه ببعض الاعصار دون بعض لوجه له
الثانى ان الانذار لا يختص بتخويف الناس فى امر المعاد وما فى جهنم من العقاب
والحيات بل بيان الاحكام من الصلوة والصوم وغيرهما ايضاً يكون انذاراً للناس
لانهم بعد ما علموا ان الامر الفلانى يكون امر الله تعالى فلامحالة يجب العمل عليه و كذلك
اذا علم ان الشئ الفلانى نهى عنه يجب الانزجار عنه وفى ترك الاطاعة عقاب .

الثالث ان المراد بالطائفة وتفقهوا ولينذروا ويحذرون ليس العام المجموعى
بمعنى انه يجب ان يكون التحصيل والتعلم بنحو الاجتماع فى مكان ثم الانذار والتحذير
ايضاً كذلك بل كل فرد من الافراد ان تعلم الاحكام ينذر ويحذر من ينذره وحيث ان
الحذر لا يلزم ان يكون اجتماعياً يكون الذيل شاهداً على ان المراد بالصدر ايضاً
كذلك .

الرابع ان كلمة لعل يكون عن الله تعالى ايضاً مستعملاً فى معنى الترجى كما
أن ساير اللفظ المستعملة فى حقه تعالى مثل العالم والقادر يكون بمعناه المستعمل فى
غيره الا ان نحو المفهوم وطوره فى حقه تعالى يكون بنحو آخر .

فما قبل من أن ادوات الترجى والاستفهام وغيره فى حقه تعالى مستعملة فى غير
ما هو الدارج عند الناس لوجه له فحيث انه ربما يحصل التحذير وربما لا يحصل يكون
التعبير كذلك اى بلفظ لعل .

الخامس فى أن التحذير المراد به هو العمل بعد بيان الاحكام لان يحصل خوف
من شخص المنذر فانه لا خوف بالنسبة اليه لان شكله وقيافته غير دخيل فى الانذار
بالمعنى الذى ذكرناه .

اذ اعرفت ما ذكر فنقول ان الانذار يكون مطلقاً اى سواء حصل العلم به ام لا يجب
ولا معنى للقول بوجوده مطلقاً مع عدم وجوب القبول مطلقاً فان حصل العلم به فهو وان
لم يحصل ايضاً يجب القبول لانه يكون فرد تعبدى من العلم وخبر الواحد يصير حجة
بهذا التقريب .

لا يقال لو كان الامر كذلك فلا فرق بين الفاسق والعاقل فان خبر كل احد وكل

ففيه ولو كان فاسقاً مقبولاً لاننا نقول تناسب الحكم والموضوع بأنه يكون في صورة حصول الوثوق والفسق مانع عنه لاحتمال تعمد الكذب بالنسبة الى الفاسق وعلى فرض اطلاق الآية من هذه الجهة يقيد بصورة كون المنذر غير فاسق بواسطة ما مر من آية النبأ ثم ان الشيخ الانصارى قد اشكل عليها بان الآية تكون في صدد الامر بالتعلم والتفقه والانذار وحيث أن الانذار لا يوجب العلم من الواحد وما هو المتبع هو العلم وهو القدر المتيقن فالانذار الذى يوجبه يكون واجب القبول لا ما لا يوجب العلم وحيث يكون المورد مورد التعلم تكون الآية مهمة ولا اطلاق لها حتى تشمل خبر الواحد الذى لا يوجب العلم .

والحاصل ان عمدة الكلام فى المقام اثبات الاطلاق للانذار ويتبعه الاطلاق فى التخدير فان المقدمة اذا كانت مطلقة فلا بد ان يكون ذوها كذلك .

لا يقال ان وجوب المقدمة ناش عن وجوب ذبيها فيكون الامر بالعكس فانه ما لم يثبت اطلاقه لا يثبت اطلاق المقدمة . لاننا نقر فى مقام الاثبات يكونان متلازمين وما ذكرتم يكون فى مقام الثبوت فان المقدمة لا تكون الا لذيها ولكن اذا قلنا باطلاق المقدمة فلامحالة يثبت اطلاق ذبيها لانه لو لم يثبت يلزم اللغوية .

وقد اشكل شيخنا الحائرى قدس على الاطلاق بانه وان كان سوريا ولكن فى الواقع لا يكون لان الذى يكون مقدمة لحصول التحذير فى الواقع هو الذى يكون مفيداً للعلم فاذا لم يحصل العلم لم يحصل التحذير وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يكون حجة ولكن الاطلاق الصورى يكون اظهاره من باب أن الانذار الذى يكون مفيداً للعلم حيث لا يكون له تميز من بين الانذارات ضرورة عدم معلومية أن قول زيد هل يوجب العلم او قول عمرو او قول كليهما معاً مع حصول العلم تارة بواحد ايضاً لضم القرائن اوجب الانذار مطلقاً ليصل الى مقصوده باى طريق كان فالانذار واجب مطلقاً ولكن السبب يكون هو العلم فان حصل فهو والا فلا .

وبعبارة أخرى اطلاق الانذار يكون من باب انه طريق الى حصول المقصود والجواب عنه قدس هو أن هذا التقريب يكون لازمه كون الامر بالانذار امراً

ارشادياً الى ما يحكم به العقل لان وجوب متابعة العلم عقلى لا يحتاج الى امر الابنحو الارشاد وهو خلاف ظاهر الآية فان ظاهرها هو كون الوجوب مولويا ومقتضاه انه اذا لم يحصل العلم ايضاً يجب فيكون الوجوب تعديداً فعليه يجب قبول انذار المنذر ولو كان واحداً لا يفيد العلم .

ثم ان الخراسانى قد اىضا اشكل باشكلين فى المقام احدهما اشكال الشيخ و صار مرضياً عنده . وحاصله ان الآية تكون فى صدد اثبات التحذير العملى بعد اثبات حكم الله تعالى واثبات حكمه تعالى لا يحصل الا بالانذار المفيد للعلم فالواحد اذا اخبر لم يحصل العلم بحكمه تعالى حتى يجب التحذير والعمل عليه فتكون الآية فى صدد بيان وجوب التعلم والانذار لانه يكون طريقاً لاثبات الاحكام اذا كان موجباً للعلم فى الواقع يكون حكم الله الواقعى هو المتبع وهو لا يحصل بالخبر الواحد لانه لا يفيد العلم فلا وجه للاطلاق .

والجواب عنه ان كل تخصيص وتقييد فى الشرع يكون هكذا فان روح التخصيص هو التخصص ولكن نحن نكون لنا لسان الدليل بعمومه او باطلاقه حجة فى المقام وان كان ما هو المتبع هو احكام الله الواقعية ولكن اذا نظرنا الى اطلاق الانذار تأخذ بكل حكم انذره المنذر فان طابق الواقع فهو و ان لم يطابق فنحن كنا مامورين بالاخذ بالاطلاق ولنا الحجة على المولى ولو لم نعمل عليه يكون له الحجة علينا بترك الاخذ بالاطلاق .

وثانيهما عنه قد وهو ان الآية تكون فى صدد اظهار الحق بواسطة الانذار فان القوم ان انذروا فلما محالة يصير الحق ظاهراً ويكون هذا من آثاره القهرية ولا يكون بصدد اثبات قول الواحد ولو لم يظهر الحق به .

وفيه ان الآية لا تدل على وجوب الانذار بنحو العام المجموعى حتى يقال يظهر الحق بالجميع بل العام افرادى كما مر فى المقدمة وكما هو المعمول فى بيان الاحكام فيدور الامر بين كون وجوب الانذار لكل احد غاية اظهار الحق او التحذير وما ذكر فى الآية غاية للانذار هو التحذير لا اظهار الحق فيتعين فيجب قبول قول

المنذر ولو لم يفد العلم ولا غرو فى أن الحق ايضاً يظهر بذلك تارة ظهوراً علمياً وتارة ظهوراً تعبيرياً .

واما الاشكال فى المقام بأن التفقه لا يكون معناه نقل الرواية بل صيرورة الشخص فقيهاً ينقل رأيه وهو من الخبراء يقبل قوله .

فلاوجه له ايضاً فى المقام لان التفقه فى كل عصر بحسبه كما مر فى المقدمة ففى زمان المعصومين سلام الله عليهم اجمعين او قريب عصرهم كان بنحو نقل الرواية ولكن بمفادها حيث فهموه فكانوا ايضاً فقهاء لا الراوى فقط وفى زماننا هذا وقبل زماننا مثل زمن العلامة صار بنحو آخر حسب الاحتياجات وعدم القرب اليهم عليه السلام والوصول لسؤال الاحكام .

وثانياً ان الفقيه ايضاً من اين يقبل قوله فهل هذا الا واحداً يوجب قوله الظن فلا بد من قبول قوله بدليل حجية خبر الواحد والاف مع عدم الوثوق به لا يقبل قوله . فالحق دلالة الاية على حجية خبر الواحد وسائر الايات حيث لا يكون دلالتها تامة لانتعرض لها فى المقام وفيما ذكرناها منها غنى وكفاية .

فصل فى الاستدلال (١) بالاخبار عن المعصومين عليهم السلام

على حجية خبر الواحد

وهى على اربعة طوائف الطائفة الاولى ماورد فى علاج الاخبار المتعارضة والمرجحات التى ذكرت فيها تارة تكون بالنسبة الى الوثوق المخبرى اى حصول الوثوق من ناحية المخبر بالمخبر كما فى قوله عليه السلام خذ باعدلها وتارة بالنسبة الى الوثوق المخبرى كما فى قوله عليه السلام خذ ماخالف العامة وخذ بما اشتهر بين اصحابك . وتقريب الاستدلال بها ان التعارض يكون بين الاخبار التى تكون ظنية الصدور

(١) فى جامع احاديث الشيعة تأليف آية الله العظمى المرحوم البروجردى

(قده) فى باب ٥ ص ٣٨ يبلغ عددها ١١٦ .

ولاتعارض بين القطعيين من جهة السند الا اذا صدر عن تقية واللازم منه حجية الخبر الذى يكون له المعارض والاعتناء به ان المتيقن منها هو حجية خبر العادل لان الملاك عليه فى المرجحات او الملاك بالاثنية وبتناسب الحكم والموضوع نفهم ان المراد ان كل خبر موثق يكون حجة لان الذى يضر هر تعمد الكذب ولا يكون هذا فى صورة الاطمينان بعدم الكذب ولو كان الراوى غير عادل .

الطائفة الثانية الاخبار الدالة على الرجوع الى امثال زرارة وابان بن تغلب فى مقام اخذ معالم الدين منهم بقوله عنه فلان ثقتى خذ معالم دينك منه فما ادى عنى فعنى يؤدى وتلك الاخبار كثيرة ومعلوم ان قولهم حيث لا يوجب العلم مع انهم (ع) امروا بقبوله يكون قول الواحد حجة حتى انه مع الظن بالخلاف ايضاً يكون قولهم متبعاً مثل قضية أبان فى دية قطع اصابع المرثة بقوله عنه فى قطع الاربعة بعشرين ابلا وفى الثلاثة بثلاثين واستند بأن الدية فى المرثة اذا بلغت ثلث دية الرجل فى الاطراف تنتصف .

فان فى امثال هذه الموارد يكون الظن بخلافه من حيث المحاسبة العقلية ولكن السنة اذا قيست محق الدين ومورد هذه الاخبار وان كان خبر العدل فى غاية العدالة مثل زرارة وابان ولكن تناسب الحكم والموضوع يحكم بأن المدار يكون على الوثوق فقط .

والطائفة الثالثة ما دل على الرجوع الى الرواة بقولهم عنه واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة احاديثنا وهذا يدل على حجية قول الرواة وهى ايضا كثيرة ولا يمكن دعوى اختصاصها بصورة حصول اليقين من خبرهم لان الظاهر قبول قول كل فرد منهم لاقول المجموع من حيث المجموع بحيث يفيد العلم فقط ومن المعلوم عدم حصول العلم من اخبار الرواة غالباً فتدل على المطلوب لكن فى صورة الوثوق لاغير كما مر من تناسب الحكم والموضوع .

الطائفة الرابعة هى الاخبار المتفرقة فى الموارد المتعددة التى يفهم منها مفروغية جواز العمل بخبر الواحد فى الجملة ولو فى خصوص موثوق الصدور .

ثم انه قد اشكل على الاستدلال بهذه الاخبار من جهة أنها اخبار آحاد ولا يمكن اثبات حجيتها بها الا بنحو الدور لان حجية خبر الواحد تتوقف على حجية خبر الواحد وقد اجيب عن الاشكال بأن هذه الاخبار الدالة على الحجية وان لم تكن متواترة لالفاظا (١) ولا معنى (٢) الا انها متواترة اجمالاً بحيث نعلم صدور بعض هذه فى الجملة قطعاً .

وعليه فيجب ان يؤخذ باخصها مضموناً وهو ما دل على حجية خبر العادل ولكن حيث نعلم بان المدار على الوثوق فيثبت المطلوب بان كل خبر كان ثقة حجة بل يمكن ان يدعى ان غير ما كان فى خصوص العادل ايضاً فيه التواتر الاجمالى فيدل بنفسه على حجية خبر الثقة ولو لم يكن عادلاً .

وفيه ان التواتر الاجمالى لاساس له فان صدور اخبار لا يكون الاتحاد فى اللفظ ولا فى المعنى كيف يمكن القطع به فان كل واحد منها اخبار آحاد فى موضوع وضم غير الحجة بغير الحجة لا يفيد القطع ما لم يرجع الى الاتحاد فى المعنى او اللفظ ولكن يمكن ان يكون مرادهم هو التواتر المعنوى لان المتفاهم من جميع هذه الاخبار حجية خبر الموثوق فى موارد متعددة فتكون متحدة فى المعنى مع ان بعضها يكون محفوفاً بقرائن يفيد القطع بالصدور .

لا يقال أن المستفاد منها هو الوثوق المخبرى فانه معنى قوله فلان ثقتى فلا تشمل الوثوق الخبرى مثل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة . لاننا نقول اللازم هو الوثوق بالخبر وهو تارة يحصل بواسطة الوثوق بالمخبر وتارة بالوثوق بالخبر مضافاً الى أن بناء العقلاء يكون فى الاعم منه .

فتحصل أن دلالة الاخبار ايضاً على حجية الخبر الواحد تامة لاشكال فيها .

(١) مثل حديث الثقلين .

(٢) مثل شجاعة امير المؤمنين عليه السلام .

فصل في الدليل الثالث وهو الاجماع على حجية الخبر الواحد

وتقريره على وجوه : الاول الاجماع القولي والثاني الاجماع العملي والثالث

سيرة المسلمين والرابع بناء العقلاء بما هم عقلاء .

اما الاول فلا يكون منقولا فقط بل يكون محصلا لوجداننا موارد عديدة على

حجية خبر الواحد من كلماتهم فلا تصل النوبة بعد تحصيل الاجماع بمعارضة منقوله بقول السيد قده ونقله عدم الحجية بالاجماع .

لا يقال أن الاجماع حجة في المسئلة الفقهية على ما سمعناه ورأيناه في الفقه

ولكن الاجماع في المسئلة الاصولية لا يكون حجة . لانا نقول المدار على كشف رأى

المعصوم (ع) منه ولا فرق في ذلك من جهة كون المسئلة اصولية او فرعية . ولكن

في المقام يمكن ان يقال انه مدركى ومدركه الاخبار والايات وبناء العقلاء هذا اولا

وثانياً انه معارض باجماع السيد على خلافه وقد مر الجواب عن الثاني بأن

لنا الاجماع المحصل ويمكن أن يكون مراد السيد (قده) ايضا طرد اخبار موضوعة

في الدين في زمانه وكان في التقية فقال بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقاً حتى يحصل

الغرض على أنه يستفاد من بعض كلماته عدم حجية ما لا يوثق بصدوره لا ما يوثق به

فلا يكون اجماعه معارضاً .

واما الاجماع العملي فهو عمل الفقهاء بالاخبار الاحاد في موارد عديدة واخذوا

بالاخبار الواردة في الكتب الاربعة . وقد أشكل شيخنا النائيني عليه بأنه يمكن ان

يكون عملهم بما في الكتب الاربعة من باب زعمهم أن كل ما فيها مقطوع الصدور

وليس كذلك اول زعمهم ان مطلق الظن حجة اول ظنهم ان ما دل على حجية الخبر الواحد

يكون في خصوص ما في الاربعة فلا يدل عملهم على العمل بكل خبر واحد .

وفيه ان المدعى انهم عملوا بالاخبار الاحاد مطلقاً لا بما في خصوص الاربعة

ويكشف عملهم عن رضا المعصوم عليه السلام ولكن يمكن ان يقال ان سنده هو الايات

والروايات وبناء العقلاء فلولم تكن تامة لا يتم الاجماع كذلك .

واما السيرة فى المتشريعين من حيث انهم متشرعون ومسلمون فهى ايضا على وجهين الاول السيرة العلمية الثانى السيرة الارتكازية . اما الاولى فهى ان المتشريعين اذا كانت سيرتهم على العمل بالاخبار الاحاد ولم يصل ردع عن صاحب الشريعة نفهم انها كانت مورداً لامضائه ولو ثبتت تكون مخصصة للآيات والروايات الرادعة عن العمل بغير العلم .

واما السيرة الارتكازية فتقريبها ان يقال اننا من موارد سؤالات السائلين عن الائمة عليهم السلام نفهم ان ارتكاز المسلمين كان على العمل بالاخبار الاحاد فاذا سئل عن تعيين من اخذ منه معالم الدين والمسائل عنهم (ع) يكون المراد هو بيان من هو عالم باحكامهم (ع) لاصرف السئوال عن ان الخبر الواحد حجة ام لا فكان اصل قبوله مفروغاً عنه عند السائلين وهذا هو العمدة .

وبعبارة اخرى يكون السئوال عن مصداق العارف بالاحكام بعد المفروغية عن انه اذا بين الحكم يكون حكمه متبعاً ولاردع عن هذه السيرة . وقد اجاب شيخنا النائينى (قده) عن هذا التقرب ايضا بأنه يمكن ان يكون الارتكاز مستنداً الى الآيات والروايات فلولم تكن تامة عندنا لانفيذ هذه السيرة على انه لاتكون السيرة كذلك ثابتة ولو كانت ثابتة لاتختص بالفقهاء فيحتمل ان يكون هذا هوبناء العقلاء فلاتكون للمتشرعين فقط حتى تكون دليلاً برأسه .

وفيه ان اصل السيرة ثابتة وحيث لاتكون هذه مختصة بالفقهاء يمكن ان يقال لاتكون من باب الاستناد بالآيات والروايات ولكن يكون الاشكال بأنه يكون هو بناء العقلاء فى محله فلو تم بنائهم فهو والافلايجوز الاستناد بهذه لحجية خبر الواحد واما بناء العقلاء فهو أن الناس كلهم من المسلمين وغيرهم ممن يكون متمسكا بدين خاص او لم يكن كذلك يتمسكون بالخبر الواحد فى امور معاشهم ومعادهم ولا يكون هذا فى الشرع مما ردع عنه فيكون هو السند لنا .

وفيه انه لو كان هذا فى امر معادهم ايضاً فيكون هذا هو سيرة المتشرعين لان هذه تكون بالنسبة الى الشرع وامر المعاد يرجع اليه ولذا لا يكون كلمة امر المعاد

فى كلام الشيخ الانصارى والخراسانى فى تقريب طريقة العقلاء حتى يرد هذا الاشكال عليه فلا فرق بينهما .

وهنا بيان عن الشيخ الانصارى قده لابس بالاشارة الى نقل عبارته قده فى الرسائل فانه قال الرابع استقرار طريقة العقلاء على الرجوع الى خبر الثقة فى امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالى الى العبيد فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم فى الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الاحكام الشرعية كما ردع فى موارد خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللزوم فى باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما عد اطاعة فى العرف وترك ما يعد معصية كذلك انتهى .

وقد قالوا فى مقام بيان كلامه قده وجوها أربعة ولكنائين وجهين الاول : صدر كلامه قده وهو ان قبول خبر الثقة لا يختص بالامور العادية بل اوامر الموالى والعبيد ايضاً يكون كذلك والشارع ايضاً لا يكون له طريق جديد فى الخطابات فعليه حيث لا يكون له ردع عن هذه الطريقة فهى متبعة ويكون دليلاً على حجية خبر الثقة . وقد اشكل (١) على هذا الوجه بأنه لو تمّ يكون بالنسبة الى خبر العادل واما خبر الثقة مطلقاً فلا يكون كذلك . وجوابه ان بنائهم لو تمّ يكون فى الاعم من خبر العادل الذى يشمل خبر الثقة ايضاً .

وقد اشكل ثانياً بأن هذه الطريقة غير سريرة المتشرعين ولذا يمكن ان يكون الاخبار الناهية عن العمل بغير العلم ردعاً عنها بخلاف السيرة فانها لو ثبتت تكون كاشفة عن رأى المعصوم عليه السلام ويتضح الجواب عنه فيما سياتى .

الوجه الثانى : ذيل كلامه قده من أن المدار فى الاطاعة والعصيان فاذا اخبر

(١) اقول لاساس لهذا الاشكال بعد كون الدليل بناء العقلاء وهذا الاشكال

يكون بالنسبة الى مفهوم آية النبأ له وجه وجوابه ما مر من أن المراد بالمفهوم الخبر الموثق ولكن فى المقام لا يكون بناء العقلاء فى خصوص العادل بل هم من حيث هم كذلك لا يكون للعدالة بمعنى فعل الواجبات وترك المحرمات موضوع عندهم .

الثقة في الشرع بخبر يجب اطاعته وموافقته عند العقلاء بحيث بعد تاركه في العرف عاصياً وحيث لا خصيصة للشرع في اوامره ونواهيه من حيث انه مولى الموالى فلما محالة يجب الاخذ بالاخبار الاحاد .

لا يقال عليه ان العرف مرجع في اخذ المفهوم لا المصداق (١) فان شك في مفهوم الاطاعة والعصيان يرجع اليه ولا يكون مرجعاً في تعيين المصداق بأن يقول يجب قبول الخبر ليحصل الاطاعة .

لانا نقول يكون الكلام في المقام في المفهوم ايضاً من باب انه يصدق عنده الاطاعة من حيث انه عاقل لو اتى بالمأمور به بالخبر الواحد عن الشرع ويصدق المعصية لو تركه ولو كان وصوله بهذا النحو فهو المرجع في ذلك وبعبارة اخرى لافرق عنده في وجوب الاطاعة بالنسبة الى ما علمه من امر الموالى وما قام عليه الخبر الموثق ويكفي الوثوق ولا يشترط العدالة حتى يقال هذا لا يثبت أن خبر الموثق حجة . واما الكلام في أن امضاء هذا البناء عند الشرع فهو المهم لان البيع الربوي ايضاً يكون عند العقلاء ولكن ما امضاه الشرع وردع عنه وهنا ايضاً يكون الايات الناهية عن اتباع غير العلم رادعاً عنه وفرق المقام وسيرة المشرعين هو ان السيرة نفس تحققها تكفي لاثبات رأى الشارع ولا يحتاج الى شىء آخر بخلاف المقام فانه يحتاج الى الامضاء .

وبعبارة اخرى سيرة المشرعين يكون البحث في اثباتها لافى حجيتها ولكن بناء العقلاء بعد اثباته يكون الكلام في حجيتها .

او يقال ان السيرة موجبة للعلم فتكون حاکمة على الايات الرادعة بخلاف بنائهم ويقال انها يكون ممضاة لكن في صورة حصول العلم .

(١) في بعض الموارد يكون العرف مرجعاً حتى في تعيين المصداق خصوصاً الخبراء منهم في كل فن والمراد هنا هو ان الخطابات الشرعية يكفي فيها مطابقة المأتم به مع المأمور به وهو غير مربوط بالعرف بل يكون تابعاً لتحديد الشارع .

و الجواب عنه بنحو صحيح عندنا هو الحكومة فى المقام اىضاً على فرض كون حجية الخبر عند العقلاء من باب تميم الكشف فان الخبر اىضاً عندهم علم ولا يكون اتباعه اتباع غير العلم ولكن على مبنى الخراسانى والشيخ القائل بجعل الحجية وتنزيل المؤدى فالاشكال بحاله ولرده طريق آخر ولا يخفى انهما على حسب مبناهما لم يذكر الحكومة لانهما غير قائلين بتميم الكشف فما فى بعض الكلمات من الزامهما بذلك يكون من باب عدم التوجه الى مسلكهما والتعبير بأن قولهما من باب الاكل من القفا اشكال عليهما لا يصح فان عدم تعرضهما للحكومة يكون لغاية فراستهما وملاحظتهما للمبنى .

واما جواب الخراسابى (قده) فهو يقول ان الايات الناهية عن اتباع غير العلم يكون فى اصول الدين اربا ولو سلم أنها فى غيره تكون منصرفة عن المقام لان الخبر اللذى قام الدليل على حجيته لا يكون مورد نظرها ثم انه (قده) تعرض فى المقام لاشكال الدور المتصور فى المقام وجوابه وبيان ذلك هو أن السيرة العقلية تحتاج الى امضاء الشارع وعدم رده عنها وتوهم ان الايات الناهية عن اتباع غير العلم رادعة عنها يكون دوريا لان عمومها للمورد يتوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها ومخصصيتها لها متوقفة على عدم ردها اياها فلا يمكن اثبات الردع بها لا يقال أن الدور من قبل السيرة اىضاً متحقق لانها اىضاً لم تكن مخصصيتها للآيات الاعلى فرض عدم ردها عنها وردعها عنها اىضاً متوقف على عدم مخصصيتها لانه يقول ان التنافى بينهما صحيح الا انه بعد سقوط العموم من قبلها والمخصصة كذلك ما اثبتنا الردع عنها ويكفى لحجية السيرة عدم وصول الردع وهنا على الفرض ما ثبت وهو كاف فى الامضاء ولانحتاج الى اثبات الامضاء بدليل آخر .

والجواب عنه قده ان هذا الكلام غير صحيح منه فى بيان حجية السيرة بوجوه: الاول فساد المبنى فان الحق فى باب الامارات هو تميم الكشف تبعاً لشيخنا العراقى والنائينى قدما لاجعل الحجية . والثانى احراز الامضاء شرط لاعدم وصول الردع . والثالث انه كما يكفى على فرضه لحجية السيرة عدم وصول الردع كذلك يكفى

لعموم العلم ايضاً عدم وصول المخصص ونحن فى المقام ما اثبتنا مخصصة السيرة على الفرض فالعام رادع . والرابع ان دلالة العام على العموم تنجزية ودلالة السيرة تعليقية لان الثانية تتوقف دلالتها لا اقل على عدم وصول الردع ولكن دلالة العام على العموم لا تتوقف على عدم المخصص ولذا يكون المخصص بعد وجدانه هادماً للحجية لا هادماً لظهور العام (١) .

ولاشبهة ان الدلالة التنجزية مقدمة على الدلالة التعليقية فلا يفيد ما ذكره قده فى رفع غائلة الدور وكان قده متوجهاً للاشكالات فقال فتأمل .

ثم اجاب عن الاشكال بنحو آخر وهو أن العقلاء كانوا قبل نزول الايات وكان بنائهم ايضاً على العمل بالخبر الموثق وحيث لاندرى ان عمومها هل يوجب هدم بنائهم أم لا يستصحب حجيته قبلها .

ثم قال ان قلت حجيته مبنى على عدم الردع ومغيبى به والايات غايتها . قلت يكون مغيبى ولكن لا بها بل ما كان غاية فى الواقع فان الامر هنا يدور بين كونها غاية له وناسخاً وبين كونه مخصصاً للايات واذا دار الامر بين النسخ والتخصيص فالنخصيص مقدم فتخصص الايات به .

وهذا ايضاً لا يتم لان بنائهم يحتاج الى الامضاء اما من قبل الانبياء السلف أو من قبل نبينا ﷺ ولا يقول بالاول لعدم فائدته .

والشأنى يكون الكلام فيه وهو غير حاصل على الفرض فعمدة الكلام هى احتياجه الى الامضاء وفى المقام اذا كان قياس العام والخاص بالنسبة الى الشرع

(١) العرف كما مر فى ساير الموارد المناسبة يرى هدم الظهور بعد وجدان

المخصص المنفصل كالم متصل ولا يكون العام بعد وجدانه ظاهراً فى العموم .
والحاصل دلالة العام لو خلى وطبعه على العموم لا كلام فيها فانه كاشف ذاتاً عن العموم ولكن بحسب الظهور فى مقام الاثبات فلا فرق بين المتصل والمنفصل من المخصص .

السابق فالنسخ مقدم على التخصيص لبناء هذه الشريعة عليه لالعكس ويختص تقديم الاول على الثانى بالعام الوارد بعد الخاص فى شريعتنا لالشرع السابق فتحصل ان الطريق الصحيح هو حكومة السيرة العقلائية على الايات الناهية عن اتباع غير العلم ولا يتم ما ذكره قده فى المقام وهذا تمام الكلام فى بيان الاجماع وتقاربه على حجية الخبر الواحد .

الدليل الرابع لحجية خبر الواحد هو العقل

وهو ايضاً يكون بيانه بوجوه :

الوجه الاول ما عن الشيخ الانصارى (قده) وهو الحكم بوجوب قبول خبر الثقة من باب تمامية مقدمات الانسداد الصغير . وبيانه انا تارة نكون فى صدد حجية كل ظن من الخبر او من ساير الامارات مثل الشهرة والاجتماعات والاولويات او نكون فى صدد اثبات حجية ظن خاص مثل الظن الحاصل من خبر الثقة والاول يكون مسمى بالانسداد الكبير والثانى مسمى بالانسداد الصغير .

والان نكون فى صدد الثانى واثبات صدور الخبر بواسطة تمامية مقدمات الانسداد ضرورة ان الخبر يكون له جهات عديدة مثل الصدور وعدم كونه عن تقية والظهور وحجية هذا الظهور ولا كلام فعلا فى غير الجهة الاولى وهو الصدور فانه على فرض تمامية الجهة والظهور وحجيته يكون الصدور فيه البحث ولذا نسمى البحث عنه بحثاً عن الانسداد الصغير ولو كان جميع الجهات غير ثابت لنا بعد احتمال الحكم للواقعة يكون البحث بحثاً عن الانسداد الكبير .

اما اصل بيان الانسداد الصغير فهو ان لنا علم اجمالى بصدور عدة من الاخبار فيما بايدنا من الكتب قطعاً والاحتياط فى كل واقعة متعذر او متعسر ولانكون كالبهائم ولا تجرى الاصول فى كل واقعة فعليه لا بد من الاخذ بالطريق الظنى بعد عدم العلم بالاحكام فيما بين هذه الاخبار معيناً فان الظن الحاصل من خبر الثقة يكون له نحو طريقية الى الواقع فالعقل يحكم بمقتضى العلم الاجمالى بعد سطر طريق العلم بوجوب

متابعة الظن سواء كان هذا الحكم على نحو الكشف عن حكم الشارع او على نحو الحكومة من العقل على اختلاف المباني في باب الانسداد هذا حاصل ما افاده الشيخ بتقريرنا على حجية الاخبار الاحاد من باب حكم العقل .

وقد عدل عنه بأن هذا البيان لا يفيد حجية اخبار الاحاد فقط بل يثبت الاعم لان لنا علماً اجمالياً بوجود احكام في ما بين الاخبار وعلم اجمالى اوسع بوجوده بينه وبين ساير الطرق مثل الاجماع والشهرات وعلم اجمالى اوسع منه وهو وجوده لكل واقعة ولو لم يكن الطريق عليه من الاخبار والاجماع ولا شبهة أن الثالث ينحل بواسطة العمل بمقتضى الاول والثانى ودليله الوجدان فانا بعد العمل بما فى الكتب من الاخبار والاجماع وغيرها نشك فى بقاء حكم آخر بشك بدوى واما الثانى فلا ينحل بواسطة الاول ضرورة انه نعلم بوجود احكام فيما بين الاجماع والشهرات ووصول بعضها الى الواقع .

ولكلامه وجهان الاول (١) انه يقول بأن الثانى يكون طرف العلم اجمالى

(١) اقول عند ملاحظة كلامه فده فى الفرائد يظهر أن مراده هو أن فى المقام علمين اجمالين ولا يكون تعبيره الاول مخالف الثانى بل يكون عبارته هكذا الان العلم اجمالى حاصل ايضاً فى مجموع ما بايدنا .

ثم فى ذيل الكلام يقول فهنا علم اجمالى حاصل فى الاخبار وعلم اجمالى حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فمراده من الصدر والذيل واحد . ولم يفرض الاولويات وما لا اعتبار به من الظنون ويكون تعبيره بسائر الامارات شاهداً على ما ذكر ولذا لو فرض حجية الظن فيها ايضاً لا يكون خلاف الاجماع يكون فى عدم حجية الاولويات والاستحسانات لامثل الاجماع والشهرة . سلموا ولكن فى صورة الاجماع على عدم الحجية يخصص الدليل العام فى تلك الحجية به وينقل الاستاذ مظهره يكون الامارات الغير المعتمدة داخله فى مطلق الظن وادعى عند انحلاله بالوجدان .

و كيف كان لو لم يحصل الانحلال بالاول لا يضر بشيء الا أن الدليل لا يكون خاصا بالظن الخبرى بل الظن الحاصل منه ومن كل اماراة ولا اشكال فى ذلك .

الاول واما الثالث فلا يكون طرفاً منه فهو مبين وعليه كيف يمكن القول بالانحلال و الموج الثانى ان لنا علمين اجمالين لاعلماً واحداً اى لنا علم اجمالى بوجود الاحكام فيما بين الاخبار وعلم اجمالى بوجود احكام ايضاً فيما بين الاجماع بحيث لا يوجب وجدان بعض الاحكام والعمل به فى الاخبار الشك فى وجوده فى الاخر فمقتضى الانسداد العمل بالظن الحاصل منهما ولا جامع بينهما لينحل فما كان هذا دليلاً لخصوص حجية الخبر الواحد بل دليل لسائر الامارات من الاجماع والشهرة والاولوية والقول بحجية الجميع يكون خلاف الاجماع .

ولتوضيح مرامه قده يقول بما حاصله انالو وجدنا عدة من الاحكام فيما بين الاخبار لا ينحل العلم اجمالى بوجود احكام اخر فى ضمن سائر الامارات لعلمنا انها ايضاً متضمنة لطائفة من الاحكام وما عن الخراسانى قده من أن العلم ينحل بعد وجدان عدة من الاحكام فى الاخبار سيجىء النكتة فيه .

ثم انه فى مقام بيان عدم تأثير العلم اجمالى الثانى وان هذا الدليل اى الانسداد يكون فى خصوص الاخبار لافى الاعم قيل ان العلم اجمالى الثانى بعد العلم الاول لا يكون له اثر مثل ما اذا علمنا بان احد الكاسين نجس و لكن لانعلم أنه يكون الاخضر مثلاً او الابيض ثم وقعت قطرة دم لانعلم انه وقع فى ايتها فعلمنا اجمالاً بوقوع القطرة فى احديهما و لكن لا يكون له تأثير غير ما كان للاول فان وجوب الاجتناب عنهما كان قبل نزول القطرة ايضاً فما اثر العلم الثانى لان المنجز لا ينجز ثانياً وفى المقام ايضاً كذلك فاذا علمنا بوجود الاحكام فيما بين الاخبار فلا يكون تأثير للعلم بوجوده فيما بين سائر الامارات فلا يكون موجباً للتكليف فلا يكون الاحتياج الى انحلاله فلنا علم اجمالى واحد منجز وهو فى الاخبار فقط .

وفيه ان المفروض وجود احكام اخر فيما بين سائر الامارات فلا يكون من باب تنجز المتنجز و لكن الصحيح ان يقال ان الاحكام التى وجدناها من بين الاخبار لانعلم أن ما فى سائر الامارات يكون غير ما وجدنا فيها فالعلم بوجود احكام فى غير الاخبار وان كان مسلماً و لكن يحتمل التطبيق مع ما وجد فى الاخبار فيكون بعد ذلك

الشك فى وجود حكم آخر فيما بين ساير الامارات لاحتمال التطبيق .

و لعل النزاع بين العلمين الشيخ و الخراسانى قد هما يرجع الى الخلط بين المقام و صورة عدم تنجيز المنتجز فى صورة قيام امارة معتبرة على نجاسة احد الكاسين ثم علمنا بوقوع قطرة دم فى احديهما فان هذه الصورة حيث يكون احد اطراف العلم منجزاً قبل هذا العلم لا يؤثر العلم شيئاً لان المنجز لا ينجز ثانياً والفرض فى تأثير العلم الاجمالى هو ان يكون مؤثراً فى الطرفين فاذا خرج احد الاطراف عن دائرته لا يؤثر شيئاً لان نجاسة احد الاطراف يقينى والطرف الاخر نجاسته مشكوكه فيكون المقتضى للتنجيز فى هذه الصورة متحققاً والمانع ايضاً متحقق وهو عدم تنجيز المنجز واما فى المقام فلا يكون المقتضى للتنجيز ايضاً موجوداً لعدم العلم (١) من الاول بوجود احكام فيما بين ساير الامارات غير ما يكون فيما بين الاخبار ولذا قال احدهما وهو الخراسانى قده بأن العلم الاجمالى منحل وقال الشيخ قده انه لا ينحل فعليه لو سلم وجود العلم الاجمالى المؤثر لا يكون منحلاً كما فرض الشيخ وعلى فرض عدمه فلا اشكال فى كون الشبهة بدوية بالنسبة الى وجود حكم فى سائر الامارات .

الاشكال الثانى عن الشيخ قده هو انه لو سلم كون هذا الانسداد دليل على حجبة خصوص الخبر ولكن لا يكون للخبر بما هو فى نفسه خصيصه بل لكونه كاشفاً عن

(١) اقول هذا غير معلوم عندنا لان الوجدان حاكم بان العلم الاجمالى موجود ويكون الكلام فى انحلاله ولا يحصل الانحلال لو كان بما ذكر لانه لو قامت الامارة على أن احد اطراف المعلوم بالاجمال يكون الكأس الابيض لا يقول الاستاذ مدظله بالانحلال بل يجب أن تكون الامارة ناطقة بأن المعلوم بالاجمال يكون هذا المعين ليحصل الانحلال .

وفى المقام حيث ان وجدان بعض الاحكام فى الاخبار يكون نظير الاول والثانى فلا ينحل و صرف عدم اثبات كون مافى غير الاخبار من الاحكام غير مافى الاخبار لا يكفى لذلك بل يلزم العلم بأن ما وجدناه فيه يكون عين ما كان فى الاخبار حتى يحصل الانحلال .

الواقع ولذا قيل بأن ضعف بعض الاخبار ينجبر بالشهرة فيكون الخبر بما هو كاشف حجة بالانسداد فعليه كل ما كان كاشفاً عن الواقع من الاجماع والشهرة ايضاً حجة بهذا الدليل فلا يختص بالاخبار .

والاشكال الثالث منه قده يرجع الى اشكالين الاول انه لو سلم هذا الدليل يكون بالنسبة الى الاخبار المثبتة للتكليف الملزمة له لان احدى مقدمات الاسداد هي وجود احكام الزامية لامحيص عنها و عدم الاهمال بالنسبة اليها فلذا يجب العمل بمقتضى الظن الحاصل منه واما الاخبار النافية للتكليف فلاملزم لنا بالنسبة اليه حتى نتمسك بالانسداد فانه ان لم يكن حجة لا يضر بشيء من التكليف فلا يكون هذا الدليل عاماً شاملاً لجميع الاخبار والثاني هو أن الحكم بذلك يكون من باب الاحتياط اى نعمل بجميع الاخبار ولو كان بعضها غير موافق للواقع ليحصل موافقة ما له الواقع في الجملة ولا يكون حجة شرعية ليكون مخصصاً للعمومات و غاية للاصول مثل الاستصحاب والبرائة بعد كون دليلها لفظياً وحجة شرعية وهذا حكم عقلي .

فنقول اما الجواب عن الاخير اولا فلانه يكون مبنياً على أن يكون الانسداد من باب الحكومة لا الكشف واما عليه فيكون نتيجة الكشف عن حكم الشارع وجوب العمل بالظن في مقابل الوهم والشك وثانياً فلان الاخبار الصادرة يكون لها ظهور واصالة الظهور على فرض الصدور تحكماً بتقييد المطلقات بها وتخصيص العمومات وتقديمها على الاصول .

بيان ذلك يظهر بتنظيره بجريان قاعدة الفراغ في صورة وقوع الصلوة الى اربع جهات لاشتباه القبلة فانه اذا شك في صحة بعض تلك الصلوات فان قلنا بأن القاعدة تجرى في صلاة معينة فلا تجرى في المقام واما اذا قلنا بأنها تجرى حتى بالنسبة الى الصلوة في الجملة فنقول به في المقام ايضاً فنقول الاخبار الواصلة يكون لها ظهورات فنعلم اجمالاً بأن بعض هذه مخصصة للعمومات ومقيدة للمطلقات فبأصالة الظهور نتمسك ونقول بأنه لو كان صادراً يكون ظهوره متبعاً وحيث نعلم بصدور البعض نرفع اليد عن كل عام ومطلق واصل به ضرورة انا نعلم بصدور بعض العمومات

والمطلقات والاصول فحيث لاتر جيح لاحدها على الاخرى يسقط الجميع .

هذا في صورة جريان اصالة الظهور ولو كان البعض صادراً في ضمن الجميع واما ان قلنا أن اصالة الظهور تكون حاكمة بعد احراز الصدور بخصوصه في كل خبر فحيث لا يكون هذا متحققاً فلا يمكن تخصيص ذلك بها ولكن لا يلزم احراز الصدور بخصوصه .

واما الجواب عن الاشكال بعدم فائدة الاخبار النافية في مقام جريان الاصول النافية لانه لا ملزم لنا باثبات النفي . فهو انه لاشبهة ولا ريب في أن الاخبار يكون حاكماً على الاصول سواء كان مثل الاستصحاب او البرائة او غيرهما فانه يكون كالعلم فاذا قيل لانتقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر يكون ما دل عليه الخبر كاليقين ويكون غاية الاستصحاب وهكذا كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فان قيام الخبر يكون مثل العلم فيكون غاية لدليل البرائة فلاوجه لجريان الاصول في المقام الذي يكون العلم الاجمالي بصدور الاخبار لانه علة تامة ولايجرى الاصل بالنسبة الى طرف منه .

ولا فرق في ذلك بين الاصول المثبتة والنافية فاذا كان الدليل على وجوب صلوة الجمعة في فاصلة فرسخ بين الجمعيتين ثم شك في الوجوب في الاقل منه لاتجرى استصحاب الوجوب لو قام خبر على عدم وجوبه وكذلك الاصل العقلي كالاشتغال الجارى لاثبات جزئية شيء او شرطيته مع وجود خبر على نفيها فيكون هذا كالسابق في انه بعد علمنا بصدور بعض الاخبار واطلاق اصالة الظهور حتى في هذا المورد يجب الاخذ بظهور الخبر النافي لمفاد الاصل او العموم او الاطلاق .

على انه يمكن القول بالانحلال في الاصول الموافقة بأن يقال بعد علمنا بموافقة جملة من الاصول مع الواقع ثم وجدنا اخباراً مثبتة للتكاليف ينحل العلم الاجمالي بالنسبة الى موارد الاصول ولكن لاوجه لاتعاب النفس و القول بالانحلال بعد حكومة الامارة على الاصل .

والحاصل لايجرى الاصل لالنافية ولا المثبت في مورد وجود الامارات لانها

حاكمة مطلقاً ولا تختص بالخبر المعلوم الصدور بالعلم التفصيلي بل يشمل المقام ايضاً الذي نعلم بالصدور واقعا اجمالاً وهي سواء كانت نافية او مثبتة للتكليف تقدم على الاصل وتظهر الثمرة عند المعارضة مع العمومات والاطلاقات وفيما كان المعارضة بنحو التباين فان الاصل لايقاوم ظهور العام والمطلق ولكن الامارة تقع في صف التعارض وتقدم لاقوائية الظهور اوللجمع العرفي كما حرر في مقامه .

فلا يقال ما الفائدة في حجية الاخبار النافية للتكليف مع وجود الاصل فان الفرق واضح بين عدم الدليل على اثبات الشيء كما هو مورد الاصل وبين أن يكون الدليل على العدم موجوداً كما في موارد الامارة على النفي الا ان يقال بعدم كون حجية الامارة هناكما في الموارد الخاصة التي تكون الصدور قطعياً بل يكون مثل الاحتياط وقد مر جوابه .

وقد يقرب العلم الاجمالي في المقام بحيث يندفع به اشكال الاخبار النافية للتكليف من باب عدم كونها ملزمة بأن يقال بأننا نعلم بصدور اخبار كثيرة فيما بأيدينا ويكون حجة لنا بصدورها والتعبد به ولانكون في صدد المضمون حتى يندفع الاشكال الذي مر من العلم الاجمالي بوجود احكام فيما بين الشهرة والاجتماعات بالقول بعدم حجيتها من رأس لعدم التعبد بالصدور فيها وكذلك الاشكال الثاني عن الانصاري (قده) بأن حجية الخبر تكون من حيث المضمون والشهرة ايضاً كذلك لانه يكون حجية الخبر من جهة المضمون وان كان نتيجة التعبد بالمضمون وحجيته ايضاً حتى يقال ان الشهرة ايضاً كذلك وهكذا ليندفع الاشكال الثالث بأن الاخبار النافية لافائدة لها لان الكلام ليس بالنسبة الى الواقع بل يجب التعبد بالصدور وهذا لا يتم لانه مبنى على كون الاخبار حجة من باب السببية لا الطريقة وهو خلاف التحقيق فالحق في المقام ما ذكرناه . من انحلال العلم الاجمالي خلافاً للشيخ (قده)

والجواب عن الاشكال بالنسبة الى الاخبار النافية بالحكومة خلافاً له ايضاً ووفقاً للمحقق الخراساني (قده) .

الوجه الثاني من بيان الدليل العقلي هو ما ذكره الشيخ والخراساني (قدهما)

من الوافىة وحاصله ان العلم بحجىة الاخبار الموجودة فى الكتب الاربعة للشىعة حاصل لعمل جمع من العلماء به من غير رد ظاهر .

بوجه قال الاول انانقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورىة كالصلوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان فىكون المرجع (ح) هذه الاخبار التى افادت الظن بالواقع .

ويرد عليه اولاً بان العلم الاجمالى لا يختص بمافى الكتب بل يكون حاصلًا بمافى غيرها ايضا وثانياً لا يختص بالاجزاء والشرائط بل حرمة الكذب والخمر وغيرها ايضا كذلك فان الخمر والكذب وسائر المحرمات يكون حرمة فى جميع النشأت حتى فى الجنة وثالثا لا يشمل هذا التعبير ما دل على عدم الشرطية والممانعة مع انه ايضا داخل فى دائرة العلم ورابعا على فرض تسليم الاختصاص بالاربع يجب ان يحصل الانحلال بالنسبة الى مافى غيرها من الكتب وهو غير حاصل فالفرض هو اهتمام الشارع بجميع الاحكام من الاجزاء والشرائط والموانع وغيرها بمافى الكتب الاربعة او غيرها .

الوجه الثالث من حكم العقل ما ذكره المحقق صاحب الحاشية على المعالم (قده) لاثبات حجىة الظن الحاصل من الخبر لامطلقا وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع بل بالضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف ايضا بالنسبة لنا ثابت بالادلة المذكورة و(ح) فان امكن الرجوع اليها على وجه يحصل العلم بهما بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما هذا حاصل كلامه رفع مقامه والمستفاد منه ان الطريق حجة لنا لو لم يحصل العلم بالواقع .

ويرد عليه اولاً ان هذا الدليل بظاهره عبارة عن دليل الانسداد الذى ذكره لحجىة الظن فى الجملة او مطلقا وذلك لان المراد بالنسبة هو قول الحجة او فعله

اوتقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب او السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولاً واحداً فاذ اظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول الكتاب اول قول الحججة **إلّا** او فعله اوتقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولاً واحداً هذه الثلاثة من جهة حكاية احدها التى تسمى خبراً او حديثاً فى الاصطلاح .

وثانياً ان السنة التى دل الاجماع على الرجوع اليها هى قول الامام **إلّا** او فعله اوتقريره وهو المحكى لا الخبر الحاكى والحاكى طريق اليها حيث لاموضوعية له فمادعاه من الضرورة من الدين بالرجوع اليها يكون المحكى وهو غير ثابت واما الرجوع الى الحاكى من باب الطريقة فيكون من باب دليل الانسداد الذى ذكره الشيخ قده فى خصوص الاخبار وهو الوجه الاول من العلم الاجمالى فلا يكون ما ذكره (قده) غير ما ذكره الشيخ من الوجه الاول .

فصل فى الادلة التى اقيمت على حجية مطلق الظن حتى يكون

حجية الخبر الواحد احد افراده

وهى على وجوه الاول هو ان المجتهد اذا حصل له الظن بوجوب شىء او حرمة شىء آخر يكون الظن بوجود المفسدة فى ترك الواجب وفعل الحرام حاصلًا له وحيث ان المفسدة ضرر فالفعل يحكم بوجوب دفعه والعقاب عليه لو لم يفعل على مقتضاه .

وفيه ان قبح العقاب بلا بيان يكون ايضا حكم العقل وهو حاكم على وجوب دفع الضرر المحتمل وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمات .

المقدمة الاولى : ان المصالح والمفاسد فى نظر الشارع يكون على انحاء الاول: ان يكون مراده هو حفظ المصلحة على اى نحو كان ودفع المفسدة كذلك فعليه ان يوصل الحكم الى المكلف بأى نحو كان او يجعل الاحتياط على فرض عدم الوصول

كما فى موارد الفروج والدماء لثلايفوت الواقع فاذا لم تكن الاهمية كذلك لجعل الطريق الذى يكون وصوله غالبا فان وصل فهو وان لم يصل بدس الدساسين كانت المصلحة فى اصل جعل القانون بهذا النحو فكان وجودها او عدمها لو وصلت مراده ولاشكال فى ذلك من حيث كون شدة الاهتمام بالحكم من ناحية شدة المصلحة او المفسدة وضعفه كذلك فعلى هذا نقول اذا لم يصل بيان عن الشرع اننا يكون الحاكم قبح العقاب بلا بيان ولا يكون دفع الضرر المحتمل واجبا ولا يكون العقاب مرتبا عليه ولو كان واجبا يجب على السولى جعل الاحتياط ولم يجعله فعليه بعد الفحص المتعارف عن الدليل اذا لم نجد شيئا من ذلك يجرى اصالة البرائة من جهة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان .

لا يقال العقل نبي من الباطن كما ان الشرع نبي فى الظاهر ولا فرق بين حكم العقل بوجوب دفع الضرر او الشرع فيجب الاحتياط بحكمه لانا نقول هذا يلزم منه الدور بعد كون المصلحة والمفسدة بالوجود الواصل لا ما يكون فى الواقع فان حكم العقل بوجودها متوقف على وصولها ووصولها متوقف على حكم العقل ولا يكون المناط على الواقع اذا لم يكن الاحتياط مجعولا من قبله فظهر عدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر.

ولا وجه لتوهم الشبهة فى المصداق بأن يقال لاندري أنه يكون من مصاديق حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان او حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل لان وصول الحكم وعدمه وجدانى لا يجيء فيه الشبهة لدوران امره بين الوجود والعدم فالحق جريان قبح العقاب بلا بيان ولا يثبت حجبية الظن بذلك .

المقدمة الثانية فى أن الضرر الذى كان سندا لحكم العقل لا يثبت لالاخروى ولا الدينوى وهو انه بعد عدم جعل الاحتياط من الشرع لا يكون الضرر متحققا لانه كان يتوقف على الوصول وحيث لم يصل لا يكون لنا طريق بأن نقول تحصل مفسدة ومنقصه فى النفس فى الدنيا او عقاب فى الآخرة لعدم المثبت لذلك ولا سبيل للعقل الى المصالح والمفاسد النفس الامرية الامن قبل خطاب الشرع والشاهد على ذلك

انا نسلل منكم كيف يكون زيارة سيد الشهداء ارواحنا فداه مع مالها من الثواب العظيم مستحبا وغير واجب والانفاق على طير من الطيور واجبا فهل المصلحة فى الزيارة اقل مما فى الانفاق على الطير .

على أنه لو فرض تفويت مصلحة فى الواقع او وجود مفسدة كذلك يمكن أن يقال انها تتلافى وما يكون له التلافى لا يصدق الضرر بالنسبة اليه والمثبت لذلك اطلاق ادلة الاصول مثل كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام فان هذا الدليل ايضا ناش عن مصلحة بها يتلافى مصلحة الواقع اللذى لم يصل الينا ولم نعمل عليه فان قلت ان الضرر ان كان متوجهاً الى المكلف وكان تفويته من قبله يجب عليه التدارك والتلافى واما اذا لم يكن كذلك فلان فى صورة انفتاح باب العلم لو كان الاصول والطرق مجعولا كان التفويت من قبله واما فى صورة انسداده فجعله ماصار موجبا لتفويت الواقع فانه سراء جعله ام لم يجعله ما كان لنا طريق الى الواقع فلا يكون القوت مستندا اليه ليتدارك به قلت يمكنه جعل الاحتياط فى حال الانسداد ليحفظ به الواقع وحيث ما جعله و جعل الاصول والطرق يكون تفويت الواقع مستندا اليه فيتدارك به بمصلحة العمل بالامارات والاصول .

فتحصل انه مع عدم البيان اما لا يكون الضرر متحققا او يكون متداركا على فرض التحقق .

ثم ان الحكم بوجود الضرر اما ان يكون بالفطرة مع احتمال او بالعقل او بحكم العقلاء لوجه للاول والاخير لان الحكم الفطرى لا يحتاج الى التأمل وهذا يحتاج اليه وبعده يظهر الحال واما بناء العقلاء فيكون فى الامور النوعية لا الشخصية واحتمال الضرر الدينوى والعقاب الاخرى يكون فى الامر الشخصى اى شخص المحتمل فلا يكون هذا موضوع بناء العقلاء فلو كان حكم يكون عن العقل و لكن لا ملازمة بين حكم العقل والشرع فان ما ادعى من أن كلما حكم به العقل حكم به الشرع غير تام فان العقل النبوى يكون حكمه هو حكم الشرع لاساير العقول على فرض استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل لو كان .

ثم أن شىخنا النائىنى قد نفل كلام الشىخ الانصارى قد وده بما حاصله هو أن الشىخ قد أذعن بأن دفع الضرر يكون مما استقل به العقل واحتمال العقل يكون محققاً لحكمه بوجوده و لكن منع الصغرى وهو انه قال بعد اذعان صدق الضرر يكون متدار كاً بواسطة جعل الاصول والامارات فلا يكون فى الواقع ضرر فما هو الضرر يكون على اللذى لا يتدارك .

و فى مقام الجواب عنه قال اولاً بأن التدارك يكون فى صورة كون الضرر من ناحية الشارع واما اللذى لا دخل له فيه فلا يكون عليه تدارك ففى المقام لو كان جعل الاصول فى صورة انفتاح باب العلم كان الشارع موجباً لوقوع المكلف فى الضرر ولكن فى صورة انسداده سواء جعل الاصول ام لم يجعله لم يكن هو الموجب لعدم الوصول الى الواقع بل عدم العلم به نعم لو كان العقل حاكماً بالاحتياط او الشرع وجعل الاصل كان هذا موجباً للوقوع فى الضرر فىكون تداركه لازماً والجواب عنه (١) انه اى اهتمام اولى من حكم العقل مستقلاً بالضرر ومقتضاه

(١) اقول هكذا فهمنا كلامه مدظله فى بيان الاشكال وجوابه بعد المراجعة الى فوائد الاصول ص ٨١ : والبيان فى الدرس كان بنحو مجمل خصوصاً فى بيان الاشكال .

ويمكن ان يقال فى جوابه ان جعل الاحتياط شرعاً لو ثبت ما كان وجهه لجعل الاصول فى مورده فقوله فى الاستثناء بهذا غير موجه واما العقل فهو حاكم بالاحتياط لو كان الضرر صادقاً ففى الواقع لا اشكال من هذه الجهة على الشىخ قد بعد حكم العقل بالاحتياط ومع حكم الشرع به لاف معنى لجعل الاصل فى مورده للمضادة بينهما .

والعجب انه فى مقام بيان كلام الشىخ قد بين أن عدم جعل الاحتياط موجب للقول بكون الضرر متدار كاً ومع ذلك فى الجواب فى آخر كلامه اشكالا عليه قال الا اذا اوجب عليه الاحتياط شرعاً او عقلاً وقد لا تكون مصلحة الواقع لازمة الرعاية بجعل المتمم ويجاب الاحتياط وهذا خلاف فرض الشىخ قد حيث انه جعل العقل *

الاحتياط ومع ذلك يكون جعل الاصل مانعاً منه فيكون المورد مورد ايقاع الشارع فى المفسدة فيجب أن يتداركه هذا اولاً .

وثانياً اجاب بأن العموم فى كل مورد يشمل الافراد اللتى لاتحتاج فى كونها مصداقاً له الى مؤنة زائدة فلو احتاج اليها ليشمله الا اذالم يبق له مصداق الا هذا فى المقام عمومات الاصول لاتشمل مورد الظن بالحكم اللذى يلازم مع الظن بالضرر لان مورد الاصول يكون هو الشك وبعد اليأس عن كل امارة معتبرة واما الظن اللذى يكون مصداقاً له يكون بعد اثبات ان الضرر اللذى يكون فى مخالفته متداركاً واثبات ذلك يكون هو المؤنة الزائدة ومع عدم شمول العام له لايبقى بلا مورد لوجود المورد له وهو الشك والوهم فلايجرى الاصل فى مورد احتمال الضرر .

والجواب عنه (١) ان كل عام يكون مبرزتطابقه التطبيق بمعنى انه اذا توجهنا

*مستقلاً بدفع الضرر المقتضى للاحتياط فهذا الكلام لا يكون فى الواقع رداً لكلامه مطلقاً على فرض تسليمه بل فى مورد لا يحكم العقل بوجود الاحتياط لا المورد اللذى حكم الشرع به فهذا الكلام منه فيه خلط .

(١) اقول حاصل هذا الجواب هو ان التطابق فى الواقع يوجب التطبيق فاذا احرز ان الضرر متدارك بالدليل الخارجى وهو دليل جعل الاصل فلامحالة يكون العموم شاملاً له فالاصل بالدلالة الالتزامية يدل على وجود المصلحة التى بها يتدارك الواقع وحجبة الالتزامى يكون فى عرض حجبة المطابقى وان كان ظهوره فى طوله فهو بمدلوله الالتزامى يوجب وجود الموضوع ومدلوله المطابقى .

كما ان فى الاخبار مع الوسطة بالمدلول الالتزامى من صدق العادل يستكشف وجود الموضوع له وهذا يكون فى صورة حجبة المطابقة أولاً ثم اسقاطها وبقاء الدلالة الالتزامية والقائل يكون مانعاً لاصل المطابقة فى المقام بحيث لو تمت لتم الالتزام مع ان بقاء الالتزامية بعد سقوط المطابقة لانفهمه كما حرر فى محله ولكن اصل المطلب صحيح من باب ان التطابق يلازم التطبيق .

الى شىء وفهمنا انه مصداقه ولو بمؤنة زائدة نحرز ان العام يطابقه فلا يتوقف شمول العام على شىء سوى التطبيق سلمنا ولكن لا يكون التوقف على المؤنة الزائدة فى الحجية بل فى الظهور اى فى كون العام شاملا من حيث عمومته لهذا الفرد واما الحجية فلا يتوقف عليها نظير الاخبار مع الواسطة فان بعض افراد صدق العادل يحرز الموضوع للبعض الاخر فهنا بتطبيق العام على الضرر الغير المتدارك نفهم انه فرده فمدلوله المطابقى شىء وهو رفع ما لا يعلم مثلا ومدلوله الالتزامى هو تدارك الضرر الذى يكون محتملا والظن الذى لا اعتبار به لا يكون الا كالكشك والوهم فلا فرق بينهما من هذه الجهة حتى يكون مورده البعض دون الاخر .

وثالثا اشكل على الشيخ قده بأن العقل يكون حاكماً على الاصل ولا معنى لجريانه فى مورده لان حكمه على فرض الملازمة لا يبقى موضوع له لان موضوعه يكون هو الشك فى الحكم ومع استقلال العقل بوجود الاجتناب و دفع الضرر لا يبقى شك حتى يكون موضوعاً للاصول فهو اما حاكم او وارد سواء كان الحكم العقلى موضوعياً او طريقياً .

والجواب عنه ان حكم العقل لا يكون مطلقاً بل يكون فى صورة عدم التدارك وبعد جريان الاصول يكون موضوع حكم العقل منتفياً لان الضرر المتدارك لا يكون موضوع حكمه بدفعه .

اضف اليه ان حكم العقل يكون مستفاداً من الملازمة بينه وبين حكم الشرع عند استقلال العقل به فاذا حكم الشرع بالبرائة كيف يستكشف حكمه بالدفع فان جعل الاصل يكون مانعاً عن هذا الكشف فلا يكون لحكم العقل حكومة او ورود بالنسبة الى الاصل فالصحيح ان يقال ان حكم العقل لو كان لكان مقيداً مع انه لم يكن ملازمة حكمه لحكم الشرع محققاً عندنا فلا يصح اثبات حجية الظن بهذه القاعدة .

الوجه الثانى: للقول بحجية الظن المطلق انه لو لم يؤخذ بالظن مع انسداد باب العلم يلزم ترجيح المرجوح وهو الشك والوهم على الراجح وهو الظن وهو قبيح عقلاً .

وفيه ان هذه احدى مقدمات الانسداد ومع ضم ساير المقدمات لوتمت تنتج المطلوب لاهذه فقط ولعل مراده عدم الرجوع الى الاصل مع الافتتاح وجوابه ان الظن الغير المعبر كالكشك .

الوجه الثالث: ما حكاه استاد الشيخ قده عن استاده السيد الطباطبائى المجاهد وحاصله انه لا ريب فى وجود واجبات ومحرمات كثيرة من المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج والعسر عدم وجوب ذلك كله فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات فقط لان الجمع على غير هذا الوجه باطل بالاجماع .
وفيه ان هذا (١) ايضاً بعض مقدمات الانسداد وبضم البقية لوتمت، تمت مقالته قده .

الوجه الرابع الدليل المعروف بدليل الانسداد (٢)

وهو مركب من مقدمات لكن عند الشيخ قده مقدماته اربعة وعند الخراسانى قده خمسة . الاولى انسداد باب العلم والظن الخاص فى معظم الفقه . الثانية عدم جواز اهمال الاحكام الشرعية . الثالثة عدم وجوب الاحتياط فى جميع الاحتمالات وعدم امكان جريان الاصول فى كل مورد لان اللازم منه الحرج او تعطيل الاحكام.

(١) أقول مقتضى هذا الدليل العمل بالاحتياط فى المظنونات لا العمل بالظن ولو لم يكن موافقاً للاحتياط ومقتضى دليل الانسداد هو حجية الظن مطلقاً لو تم فيكون هذا وجهاً آخر وان لم يكن تاماً .

(٢) اعلم ان هذا البحث وان لم يكن منتجاً للفقه عند المتأخرين لعدم القول بالانسداد ولكن تعرضه مد ظله فى البحث وتعرضنا له فيه وفى الطبع يكون من جهة عدم خلوه عن الفائدة كفههم معنى الاحتياط وعسرته وغير ذلك كما لا يخفى على الخبير الماهر .

الرابعة عدم الرجوع الى الوهم والشك فى ذلك لانه مرجوح. والخامسة وهى عن الخراسانى (قده) وهى الاولى منها فى الكفاية العلم الاجمالى بوجود تكاليف فعلية شرعية فى الشريعة .

وقد اقتصر بعضهم (١) على مقدمات الشيخ واسقطوا ما ذكره قده بأنه ان كان المراد من العلم بالتكاليف فى الشريعة هو عدم نسخه فهو مسلم واضح لا يحتاج الى الشرح وان كان المراد العلم الاجمالى بوجود الحكم فى كل واقعة مشتبهة فهو احدى المقدمات التى ذكرها الشيخ قده فلا وجه لذكر الخامسة من المقدمات .

وفيه ان معنى المقدمة دخل شىء فى شىء من باب المقدمة وهو موجود هنا فان العلم بالتكليف هو الذى اوقعنا فى البحث عن العمل بالظن على فرض الانسداد ولولا له لم يكن وجه للبحث واما البدهاءة والوضوح وان كان فى محله ولكن لا ينفى بدهاءة شىء مقدميته لشيء آخر ولا فرق فى ذلك بين كون تقريب العلم بالتكاليف فى دائرة صغيرة مثل الاخبار الواردة فى الكتب او جميع ما يحصل الظن منه فكما انه كان دخيلاً فى اثبات حجبة لظن الخاص الحاصل من الخبر كذلك يكون دخيلاً فى مطلق الظن لكن اصل اثبات تلك المقدمة لا يحتاج الى مؤنة لبدهاءتها .

ومن هنا ظهر ما فيما سيجىء عن شيخنا العراقى قده من ان هذه المقدمة دخيلة على فرض القول بالكشف فى الانسداد وعدم دخلها على فرض القول بالحكومة . لانه على اى تقدير مالم يكن العلم بالتكاليف الفعلية لم يكن وجه لحكم العقل بالعمل بالظن كشفاً أو حكومة .

واما المقدمة الاولى وهى انسداد باب العلم فى معظم الفقه فهى مسلمة على فرض كون المراد بالعلم هو الوجدانى ضرورة عدم وفاء القطعيات من الايات والمتواترات من النصوص الا بأقل قليل من الاحكام الفقهية .

واما على فرض كون المراد به الطريق العلمى فباب العلم بعد حجبة الاخبار

(١) كما فى فوائده الاصول ص ٨٢ تقريرات بحث النائينى قده .

الآحاد يكون منفتحاً لان معظم الفقه يكون احكامه مستفاداً من الاخبار الواردة فى الكتب لو كان الوثوق كافياً فى حجيته .

واما على فرض القول بأن الحجة هى الخبر الذى يكون راويه عادلا امامياً وعدالة كل راو يجب ان يثبت بعدلين فحيث يكون هذا النحو من الخبر نظير المتواترات قليلاً جداً يكون انسداد باب العلم بالنسبة الى معظم الفقه مسلماً وكذلك لو قلنا بمقالة القمى قده من أن الظهورات مقصورة بمن قصد افهامه وهم الذين كانوا فى زمن صدور الاحاديث فلا يكون ما وصل اليها من الظهور حجة ولكن الحق كفاية الوثوق فى الخبر والمراد بمفهوم آية النبأ هو الخبر الموثوق به لاخبر العادل وكذلك الظهورات لا تختص بمن قصد افهامه .

هذا لو كان دليل حجية الخبر الواحد الاية واما ان كان بناء العقلاء فهو ان كان فى صورة حصول الظن النوعى بالصدور فلا اشكال فى الانفتاح واما على فرض دخل الظن الشخصى فهو ايضاً حيث يكون قليلاً لايفى ما حصل منه بمعظم الفقه والحق كفاية النوعى اوقيل بأن الوثوق ولو كان نوعياً ولكن يجب ان يكون بالنسبة الى المخبر واما الظن النوعى بالنسبة الى الخبر فلايكفى فانه ايضاً قليل ولكن الحق كفاية الظن الخبرى وعليه لاتتم هذه المقدمة .

اما المقدمة الثانية وهى عدم اهمال الاحكام فقد استدل لها بوجوه الاول: باجماع الفقهاء ولكن ان كان المراد منه الاجماع العملى فهو صحيح واما الاجماع القولى فحيث لا يكون له عنوان فى الادلة لامعنى له ولهذا من قال بهقال معناه هنا الاجماع التقديرى بمعنى أنه لو سئلنا عن الفقهاء طرا اجابوا بعدم جواز الاهمال ولكن لامعنى لهذا النحو من الاجماع .

فالصحيح ان يقال ان الاجماع العملى يكون محققاً لبحث الفقهاء عن موارد الشبهة وعدم اهمالهم الدين فى هذه الموارد .

الوجه الثانى انه يلزم من الرجوع الى البرائة و اصالة العدم فى الوقايع المشبهة الخروج عن الدين لقلة الاحكام المعلومة بالتفصيل فالاقصر عليها وترك

التعرض للوقايح المشتبهة واهمالها يسوجب المخالفة الكثيرة القطعية بحيث بعد
 الدقتصر على امثال المعلومات فقط خارجاً عن الدين و كانه غير ملتزم بشريعة سيد
 المرسلين ﷺ وهذا بنفسه محذور نعلم انه يكون مرغوباً عنه عند الشرع وان
 لم نقل بان العلم الاجمالى منجز للتكليف كما هو مبنى الوجه الثالث وهذا الوجه
 متين جدا .

الوجه الثالث: العلم الاجمالى بثبوت التكليف الوجوبية والتحريرية فى الوقايح
 المشتبهة والعلم الاجمالى كالعلم التفصيلى منجز للتكليف فيجب موافقته وترك مخالفته
 فلا تجرى الاصول النافية للتكليف فى اطرافه والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى
 هو أن الثانى يكون بنفسه دليلاً مستقلاً وهو لزوم الخروج عن الدين ولو لم يكن
 العلم الاجمالى منجزاً للتكليف على بعض المسالك و هذا مبنى على كونه منجزاً
 للتكليف .

وقد اشكل المحقق الخراسانى (قدد) على هذا الفرق بأنه مسح القول بتبويض
 الاحتياط لا يلزم الخروج عن الدين ان لم يكن لنا علم اجمالى بوجود التكليف
 ووجوب الامتثال بالنسبة الى جميع الاطراف فيمكن الاحتياط فى بعض الاطراف
 والبعض الاخر تصير الشبهة بالنسبة اليه بدوية فاذا حصل الاحتياط بالنسبة الى البعض
 لا يكون ارتكاب بعض الاطراف الاخر موجباً للخروج عن الدين وقبح العقاب بلا
 بيان يحكم بعدم المحذور فى ارتكابه واجاب هو قدده عن هذا الاشكال بأننا نكشف
 المحجة من الشرع بأنه اما ان يكون الاحتياط مجعولاً فى جميع الموارد او يكون
 السبب هو الظن بعد كونه عسرياً بعد كشف الاهتمام عن الشارع بالدين .

والجواب عنه قدده ان نقول من اين يكشف الاهتمام لو لم يكن العلم الاجمالى
 بوجود التكليف فى كل مورد فاذا كان العلم بالتكليف نفهم عدم الخروج عن عهده
 الا بالاحتياط او العمل بالظن .

وقال شيخنا العراقى قدده لانه يحتاج الى الوجه الثالث بعد تمامية الوجه الاول
 لانه بعد كشف اهتمام الشرع بالدين بواسطة أن جريان الاصل فى الموارد المشتبهة

يلزم منه الخروج عن الدين فنكشف عن هذا أن الشارع جعل لنا الطريق الى حفظه اما واصلا بنفسه كما فى جملة الاحتياط او جعل طريق الى الواقع يوصله فاذا لم يكن الاحتياط مجعولا لعسره فيكون الظن حجة لانه طريق الى الواقع ومع كشف المنجز لانتاج الى منجز آخر فان المنجز لا ينجز فالعلم الاجمالى بالتكليف من المشتبهات وتقريبه لا يزيد على ما حصل من المنجز شيئاً وحيث لا وجه للوجه الاول وهو الاجماع التبعدى لعدم وجود اجماع كذلك فلامحالة يكون الوجه فى عدم اهمال التكليف هو الخروج عن الدين فقط .

وقال بعضهم بعكسه وهو أنه مع العلم الاجمالى كذلك لانتاج الى الوجه الثانى ولكن يمكن ان يقال فرق بين العلم بالتكليف الذى هو الدين فيما بين مباحات ومكروهات ومستحبات وواجبات ومحرمات وبين خصوص العلم بالتكليف الالزامى فى الوقايح وما هو المفيد فى المقام هو العلم الاجمالى بالتكليف الملزمة فى الوقايح الخاصة لا العلم الاجمالى بوجود التكليف فى ما بين الخمسة فانه حيث لا يكون بعض اطرافه ملزماً لا يكون منجزاً .

ثم أن الشيخ (قده) بنى القول بالحكومة او الكشف فى باب الانسداد على الفرق بين الوجوه الثلاثة وقال بحكومة متوسطة بين الكشف والحكومة وكذلك الخراسانى (قده) قال بالحكومة وشيخنا العراقى (قده) ايضاً ولكن كلام الشيخ غير مفهوم لنا وقال شيخنا النائينى (قده) ان كان المستند هنا هو الاجماع والخروج عن الدين كانت النتيجة الكشف لامحالة فان مرجع الاجماع اولزوم الخروج عن الدين الى أن الشارع اراد من العباد التعرض للوقايح المشتبهة ويرخص لهم اهمالها فاعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنه لا بد للشارع جعل طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال هذه التكليف ولا بد ان يكون الطريق المجعول واصلا الى العباد اما بنفسه او بطريقه والطريق ينحصر اما فى الاحتياط او العمل بالظن فحيث أن الاول عسرى يتعين الثانى نظير جعل الاحتياط فى باب الفروج والدماء لاحراز الاهمية وهذا يكون من حكم

الشرع لاحكم العقل واما لو كان السند العلم الاجمالى فيكون الحاكم هو العقل بتقريب التبويض فى الاحتياط ويمكن ان يكون الشرع فيكون النتيجة الكشف وسيجىء بيانه .

وقال شيخنا العراقى (قده) فى المقام بعكس ما ذكره الاستاذ النائينى (قده) وهو أن السند لو كان الاجماع والخروج من الدين فيمكن ان تكون النتيجة الحكومة او الكشف وان كان العلم الاجمالى تكون النتيجة الكشف لانه على فرض لزوم الخروج عن الدين او الاجماع يكون بعده البحث عن ناحية الفراغ ولا يكون الكلام فى الحكم لان اللازم هو الخروج عن عهدة هذا التكليف لثلايلزم الخروج عن الدين ومخالفة ما قام عليه الاجماع ولا يكون للشرع فى ناحية الفراغ فى جهة حكم العقل تصرف بل الحاكم هو العقل بلزوم الخروج عن العهدة .

وان كان للشرع التصرف فى غير جهة حكم العقل فى الفراغ مثل قاعدة لانعاد فانها مجعولة فى ناحية الفراغ فعليه اذا كان الفراغ لا بد منه فاما أن يكون الطريق الاحتياط التام وهو غير ممكن فنصل النوبة اما الى التبويض فى الاحتياط او الرجوع الى الظن بحكم العقل ومع الاجماع بعدم لزوم التبويض فى الاحتياط فينحصر الطريق فى الظن وهذا معنى الحكومة فلاستكشاف لحكم الشرع الاذالم يكن للعقل حكم ولكنه يحكم بالبيان السابق واما لو كان السند العلم الاجمالى بالتكليف فلا بد للشارع ان يجعل طريقاً لحفظ تكاليفه ويتمكن العباد به من الوصول الى مطلوبه وهو اما ان يكرن واصلا بنفسه كالا احتياط او واصلا بطريقة كالظن ومع عدم الاحتياط فلا محالة يكون الظن هو المرجع اما من باب المرجعية او من باب الكشف عن الواقع وتميمه بواسطة تمامية مقدمات الانسداد ويكون هذا معنى الكشف .

ولكن حيث يقول بانحلال العلم الاجمالى بواسطة أن التكليف بواسطة لزوم الخروج عن الدين صغار منجزاً والمنجز لاينجز ثانياً بواسطة هذا العلم فيكون المتعين فى تلك المقدمة الخروج عن الدين تكون النتيجة هى القول بالحكومة متعينة لاستقلال العقل بذلك ولا اساس للكشف .

والخراساني (قده) ايضاً يقول بالانحلال ولكن لا من هذا الباب بل من باب وجود القطعيات والاصول المثبتة للتكليف فانه يقول "هذا القدر وافر بمعظم الاحكام فينحل العلم بالنسبة الى بقية الموارد.

وقد اشكل عليه النائي (قده) بأنه كيف يكون موجباً للانحلال مع عدم وفاء ما ذكر الا باقل قليل من الاحكام .

اما المقدمة الرابعة (١) وهو عدم جواز الرجوع الى الطرق المقررة للشاك والجاهل لانه اما ان يكون التقليد والمقلد اما ان يكون مجتهداً انفتاحياً وانسدادياً فعلى الثاني انه ايضاً مثله جاهل آخر وادلة التقليد تكون في رجوع الجاهل الى العالم واما على الاول فهو باطل ايضاً لان المقلد ممن يرى خطأ مجتهده في قوله بالانفتاح فكيف يرجع اليه سواء كان الدليل الدال على وجوب رجوع الجاهل الى العالم في الاحكام الفطرة او بناء العقلاء والعقل .

واما ان يكون الاصول اما الاصول النافية او المثبتة فاما النافية فكالبراءة فانه ايضاً لا يمكن ان يرجع اليها مع العلم الاجمالي بالتكليف في بعض موارد هاجريان هذا الاصل يلزم منه هدم الدين لعدم طريق الى احكامه .

لا يقال أن موارد الشبهة كثيرة وما يكون مبتلى به من الموارد لهذا المكلف الخاص يكون قسماً منها فيمكن أن يجري الاصل بالنسبة الى هذه الموارد لانه يمكن ان يكون الاحكام فيما هو خارج عن الابتلاء فلا يكون للمكلف علم بوجود التكليف فيما بيده فيجري اصالة البرائة .

لانا نقول من المسلم وجود تكليف فيما هو محل ابتلائه ايضاً وانكاره ككبرة وخلاف الوجدان فيكون العلم الاجمالي مؤثراً .

واما الاصول المثبتة للتكليف فاما ان يكون الاحتياط او الاستصحاب اما الاول

(١) اقول وسيجيء البحث عن حال المقدمة الثالثة وهي عدم كون الاحتياط

مجعولا شرعاً عند تمام هذه المقدمة .

ففى الوقايع الشخصية ربما لايجرى لدوران الامر بين المحذورين من الحرمة والوجوب فلا بداما من الترك او الفعل وفى كل واقعة فحيث يكون بعض الاطراف غير ملزم ايضاً لايلزم لان العلم بأنه اما ان يكون التكليف فى هذا المورد الحرمة او الوجوب الملزمين او الاباحة وغيرها التى لاتوجب الالتزام لا يوجب (١) الاحتياط. واما الاستصحاب فانه ايضاً يكون موارده قليلة جداً لان الحالة السابقة للحكم يلزم ان تكون وفى كثير من الموارد مع انسداد باب العلمى لا يكون له موضوع لاختلال اركانه وهو اليقين السابق والشك اللاحق .

ثم أن العلمين الشيخ النائينى والعراقى فهما من كلام الشيخ الانصارى (قده) أن الاحتياط عسرى مطلقاً فلذا يجب الرجوع الى الظن فاشكلا عليه بأن الاحتياط بالنسبة الى العلم الاجمالى الكبير وهو العلم بالدين عسرياً اعنى الاحتياط التام واما الاحتياط فى الوقايع الشخصية فلا يكون عسرياً فلامانع من ارتكابه كما فى الموارد المشتبه من الوجوب والحرمة فانه يعبر عنه بالعلم الاجمالى الصغير ولا يختل النظام منه ايضاً الا فى موارد المعاملات فان الحكم بعدم ترتيب الاثر فى كثير من مواردنا يلزم منه الاختلال .

ولكن الذى نفهم من كلام الشيخ (قده) ويمكن الجواب عنهما (قدهما) هو أن كلامه قده يكون بالنسبة الى العلم الاجمالى الكبير الذى يلزم منه العسر فانه يكون ميبناً على أن جريان الاصول النافية يلزم منه هدم الدين هذا اولاً .

وثانياً لو سلم أن كلامه قد يكون فى العلم الاجمالى الصغير بالنسبة الى الموارد المشتبه فى الوقايع الشخصية فلانسلم عدم لزوم الحرج والعسرية ايضاً لان تشخيص مورد الاحتياط ايضاً وتحصيل الطريق اليه فى جميع هذه الموارد ايضاً يكون عسرياً للمجتهد والمقلد سيما الثانى .

(١) اقول على فرض لزوم هدم الدين فهذا العلم الاجمالى الكبير ايضاً يجب

متابعته لولا محذور عسر الاحتياط ففى صورامكانه يلزم الجمع بين المحتملات .

وثالثاً في موارد دوران الامرين جزئية شيء للصلاة مثلاً او شرطية او مانعيته لها كيف يمكن الاحتياط فان التكرار في جميع موارد هذه الاحتمالات في الصلاة وفي شرائطها مثل اللباس والظهور وغيره لامحالة يكون عسرياً .

و الحاصل اما ان نقول ان كلامه يكون بالنسبة الى العلم الاجمالي الكبير او نقول بان التبعض في الاحتياط ايضاً عسري فلاشكال عليه .

واما قوله (قده) بعسر الاستصحاب ايضاً فقد اشكل عليه تلامذته (الاشتياني والاخوند وغيرهما) بانه كلام لا يخلو عن الاعوجاج فان الاستصحاب كيف يكون عسرياً مع وضوح سبيله .

ولكن يمكن ان يقال عليهم ايضاً بأن نظر الشيخ قده كان الى ان الاستصحاب لو كان موافقاً للاحتياط فيكون المرجح الاحتياط دونه والكلام فيه ما مر وان كان مخالفاً للاحتياط فلا يجوز (١) جريانه اصلاً فلاشكال عليه من هذا الحيث ايضاً مندفع . ثم ان العلمين النائين والعراقي (قدهما) لم يقولوا بانحلال العلم الاجمالي الكبير وهو العلم بالدين بواسطة الموارد المشبهة ووجود قطعيات واصول مبته فيها فليس لهما الاشكال على الشيخ قده هكذا لانه على فرض عدم الانحلال لابد ان يقال بأن الاحتياط عسري كما قال الشيخ قده .

واما الخراساني قده القائل بأن العلم الاجمالي الكبير ينحل من باب وجود قطعيات او اصول مثبتة مثل الاستصحاب فله ان يقول لا يلزم عسر الاحتياط لان التام منه غير لازم وما هو لازم لا يكون عسرياً على فرض الاغراض عما ذكرناه من لزومه

(١) اقول بعد كون دليل الاستصحاب بالتعبد فيه رافعاً للحجاب كيف يقال معه ايضاً يجب الاحتياط فانا اذا شككنا في نجاسة احدى الكأسين بعد العلم التفصيلي بنجاسة احدهما قبل الايؤثر هذا العلم للاستصحاب فمع وجود الاستصحاب لاوجه للرجوع الى الاحتياط فضلاً عن عدم جوازه .

واما عسر الاستصحاب فهو لاوجه له لان موارد يوجب تشخيص الوظيفة ولا يكون كالاحتياط عسرياً الا ترى انا لازال نجريه في موارد ولا يلزم العسر .

بالنسبة الى العلم الاجمالي الصغير ايضاً فانه قد يقول لاحتياج الى الاحتياط اصلاً (١). ثم قال شيخنا النائيني (قده) فى مقام رد الخراسانى قده بعد قوله بجريان الاستصحابات المثبتة وايجابها الانحلال ان الاستصحاب هنا لايجرى لعدم اجتماع اركانها وحاصله انه بعد العلم الاجمالي بحصول الغاية فى بعض الموارد وانتقاض الحالة السابقة لوجه لجريانه مثلاً اذا علمنا بطهارة احدى الكأسين بعد كونهما نجستين لايمكن استصحاب النجاسة فى كل منهما للعلم بعدم الواقع لهذا العمل لان معنى الاستصحاب هو ان هذه نجسة واقعاً وتلك نجسة واقعاً وكيف يمكن هذا مع العلم بعدم الواقعية لاحديهما فان هذا اصل محرز كاشف عن الواقع بخلاف الاصل الغير المحرز مثل اصالة الحل وقاعدة الطهارة .

وفى المقام ايضاً يكون كذلك لانا نعلم ان الحالة السابقة فى بعض موارد الاستصحاب فى الاحكام قد انتقض مسلماً ففى كل مورد نريد اجرائه يلزم ان يقال انه الواقع مع العلم بأن بعض الموارد لا يكون الواقع كذلك فلا يجرى الاستصحاب اصلاً .

والجواب عنه اولا بأن (٢) العلم لا يكون مجمل بل الاجمال فى ناحية المعلوم

(١) اقول ان الاشكال يكون على فرض قبول المبنى وهو انسداد باب العلم وعدم كفاية ما وصل اليهنا بمعظم الاحكام فالخراسانى قده له ان يقول بعدم وجوب الاحتياط اصلاً واما بعد فرض عدم كفاية ما رآه من الاصول المثبتة والقطعيات بمعظم الاحكام ليس له ان يمنع عسر الاحتياط لان هذا شىء والقول بالانحلال شىء آخر فان هذا لا يكون من التبعض فى الاحتياط .

(٢) اقول حيث يكون العلم بلحاظ المخارج ويترتب اثره فيه يرى المناقضة بين القول بطهارة كل طرف او نجاسته اذا كان الحالة السابقة فيهما كذلك وقلنا ببيان الاستاذ النائيني (قده) .

ولكن جوابه الثانى مدظله عنه هو المتعين ولا بد للنائيني قده أن يدفع الاشكال لان هذا الاشكال لا يختص بالمقام بل جميع الاستصحابات كذلك وهو يقول بجريانه*

فانا نعلم بأن النجاسة مثلا في احدى الكأسين موجودة بالعلم التفصيلي في صقع النفس ونشك في كل طرف من الاطراف بالشك التفصيلي والمدار على الصور الذهنية كما ان الانسان يفرّما زعمه الحيّة مع عدم كونه كذلك بعد تصوير هذه الصورة عند نفسه وعليه فيكون مجرى الاستصحاب هو الشك التفصيلي في كل طرف والعلم محفوظ في صقعه ولا يضاد هذا البناء نه لاختلاف المواطنين في الذهن فلا يضر هذا بالواقع فمع العلم به يجرى الاصل في كل طرف .

وثانياً فرق بين القول بأنه الواقع او كأنه الواقع ولسان دليل الاستصحاب البناء على الواقع في كل طرف لا القول بأنه الواقع حتى يقال نعلم ان احدهما ليس له واقع بالوجدان فلا يحصل العلم الوجداني بواسطة البناء على الواقع فيجمع مع العلم الاجمالي بخلاف الواقع في بعض الاطراف فلامخالفة عملية هنا .

ثم ان الشيخ الانصاري (قده) قال بعدم جريان الاستصحاب من جهة تناقض الصدر والذيل في دليله .

وحاصله ان اليقين في قوله لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ لا تنقض اليقين بالشك في الصدر يكون معناه الاعم من اليقين الاجمالي والتفصيلي وفي الذيل بقوله ولكن تنقضه بيقين آخر ايضاً كذلك فاذا علمنا ببعض الاحكام ثم حصل الشك في بقائه وعلمنا بالعلم الاجمالي انتقاض بعض الحالات السابقة لا يكون لنا البناء على الحالة السابقة لحصول العلم واليقين الذي كان غاية البناء على الحالة السابقة .

واجاب عنه المحقق الخراساني بأن المجتهد حين الاستنباط حيث لا يكون ملتفتاً الى جميع الوقائع لعدم احاطة علمه به ويكون استنباطه تدريجياً ففي كل واقعة يكون له الشك واليقين الفعلي وبمقتضاه يجرى الاصل لتامة اركانه ثم بعد جريان الاستصحاب في جميع الموارد يحصل له علم بعدم موافقة بعض ما فعل

* في الفقه اي نعلم اجمالا بنقض الحالة السابقة في بعض الموارد لأن كل حالة سابقة يقينية يكون نقضها بالعلم الاجمالي .

للمواقف وهو لا يضر ولا يكون له الابتلاء بجميع الوقايع هذا كلامه جواباً لاستاذه قده بعد اذعانه .

والجواب عنه انه لا يكون اذعانه لما ذكره استاذه صحيحاً لا لما قيل من انصراف (١) الدليل الى ما يكون اليقين فى الغاية تفصيلاً بل لما ذكرناه من أن موطن الشك غير موطن اليقين فجريان الاصل فى الاطراف لا ينافى العلم الاجمالى بانتقاض بعض الاطراف بالنسبة الى حالته السابقة كما ذكر .

ومع تمامية كلام الاستاذ ايضاً لا يتم جوابه للاشكال لان المجتهد بالنسبة الى تمام المكلفين يكون وكيلاً فى الاستنباط فيكون جميع الوقايع مورد ابتلائه فعلياً فكيف يمكن القول بخروج بعض الاطراف عن محل ابتلائه وعدم لزوم المضادة من جريان الاصل فى بعض الاطراف .

ثم انه لا يخفى عليكم ان هذه المباحث بعضها لا يختص بباب الانسداد كما ان الاحتياط والبحث فيه يكون فى جميع الفقه مورد الابتلاء ولو كنا انفتاحاً لانه يكون البحث فيه بين الاعلام من باب وجوب الامتثال التفصيلى فقبل لايجوز الاحتياط لانه ينافى ذلك ومن قال بكفاية الاجمالى من الامتثال يقول بجوازه .

واما المقدمة الثالثة وهى أن الاحتياط لا يكون مجعولاً فى الشرع واما الدليل عليه فقبل بأنه الاجماع وقيل لانه يوجب العسر والحرج وهو غير مجعول فى الدين وقيل بأنه يوجب اختلال نظام العالم واختلاف بينهم فقبل انه لايجوز الاحتياط كما عن شيخنا النائينى قده وقيل بأنه لايجب كما عن بعض اساتيدنا مثل سيدنا الاستاذ الاصفهائى قده والبحث فى المقام يكون من باب الشبهة فى الحكم وفى الفقه يكون فى جميع الموارد من الشبهات الموضوعية والحكمية مورد البحث .

واما الاجماع فقبل بأنه يكون تقديرية بمعنى ان الفقهاء لوسئلوا عن الاحتياط هل يكون مجعولاً أم لا . يقولون بأنه غير مجعول وسيجىء منا الكلام فيه .

(١) بل هو المتعين على فرض الاشكال فيما ذكره مدظله لما مر آنفاً فى التذييل

واما شيخنا النائينى فقال فى مقام عدم جواز الاحتياط فى الاحكام والموضوعات بتقريب لم يسبقه احد بياناً للاجماع وهو انا فهمنا بالاجماع ان الامتثال الاحتمالى سواء كان من ناحية الشك فى الحكم أو فى الموضوع يكون مرغوباً عنه عند الشرع لانا نرى بالوجدان ان المولى لو أمر عبده باتيان شربة فاحتمل ان يكون الماء وحده او هو مع الانجيبين أو شىء آخر فأنى بجميع المحتملات ينتزع من عمله هذا التمسخر بالمولى لا الاطاعة له ولا فرق فى ذلك بين الاحتياط التام او التبعض فيه لوجود الاحتمال فيهما .

فلنا الاجماع بعدم جعل الاحتياط والاجماع بأن الامتثال الاحتمالى غير كاف فنفهم من هذا ان الظن يكون مجعولا بجعل شرعى ويعبر عنه بالكشف لان مقدمات الانسداد يكون كاشفاً عن ذلك ولا يكون النتيجة الحكومة لان معناها هو أن العقل بعد عدم الطريق له الى الواقع و عدم امكان الاحتياط التام يحكم بأن الظن يكون حجة لانه ارجح من الوهم والشك وهذا ايضا يكون من الامتثال الاحتمالى لان الظن يحتمل أن يكون مؤداه موصلا الى الواقع ويحتمل ان يكون امتثال ما ادى اليه امثالاً للامر ولا يكون القطع به وحيث ان الامتثال التفصيلى لازم .

و علمنا بمقتضى الاجماع على عدم جواز الامتثال الاحتمالى ان الظن حجة شرعية ويكون استناد العمل به الى الله تعالى جزمياً سواء كان الوجه فى عدم جواز اهمال الاحكام المقتضى للقول بحجية الظن هو هدم الدين او الاجماع او العلم الاجمالى بالاحكام هذا بناء على كون السند الاجماع على الوجه الثانى .

و اما لو كان السند هو الوجه الاول من الاجماع وهو الاجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات فيختلف النتيجة حسب اختلاف المباني فى الوجوه التى ذكروها لعدم جواز اهمال الاحكام فان كان الوجه هو العلم الاجمالى وعدم جواز مخالفته كانت النتيجة التبعض فى الاحتياط لامحالة لان العلم الاجمالى يقتضى الجمع بين جميع المحتملات فحيث لا يجب للاجماع على عدم وجوبه فيرجع الى التبعض فى الاحتياط بالجمع بين المحتملات الظنية وهذا يقتضى سقوط

الاحتياط عن بعض الاطراف دون البعض الآخر وبقى مقدمات الانسداد بدون النتيجة ولا تنصل النوبة الى القول بحجية الظن من باب ترجيحه على الوهم والشك . وان كان الوجه (١) فى عدم جواز الاهمال هو الاجماع والخروج من الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقة الاحتياط فى جميع الوقايح فاذا قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط و الجمع بين جميع المحتملات و لكن ذلك لا يقتضى القول بمرجعية الظن بحكم العقل بل يمكن أن يكون التبعض فى الاحتياط هو المجمعول او الظن هو الحجة ولا طريق لاثبات كون الحجة هو الظن فقط بنحو الكشف . والجواب عنه قده اولامنع الاجماع الاول تعبدأ لانسنده يمكن ان يكون حكم العقل بلزوم اختلال النظام او للزوم العسر والخرج او يكون السند هو الاجماع على عدم جوازه كما هو مقتضى الوجه الثانى من الاجماع لو تم .

وثانياً ادعائه الاجماع الثانى ممنوع لانه غير ثابت ومخالفه كثير حتى قال بعضهم ان الامتثال الاحتمالى ربما يكون اوقع فى النفوس فى صدق الاطاعة وكما ان اصل التكليف يجب ان يكون بيانه من الشرع فكذلك طور التكليف فاذا شك فى وجوب الامتثال التفصيلى فالاصل البرائة عنه وكفاية الامتثال الاجمالي .

وثالثاً بعد الاجماع على عدم جواز الامتثال الاحتمالى لا يثبت الكشف بل يمكن ان يكون العقل هو الحاكم ولكن من باب تعيين المنجز فى الظن فيكون النتيجة الحكومة حتى على فرض قبول هذا الاجماع وما افاد من أن العقل لو كان حاكماً يكون الامتثال احتمالياً غير تام لان العقل يحكم بأن الوظيفة هى العمل على طبق الظن من باب أنه حجة بحكم المقدمة الرابعة فى ان الطريق يتعين فيه بعد عدم

(١) اقول هل يكون لزوم هدم الدين الابد العلم اجمالاً بوجود الاحكام فيما بين المحتملات فهل فرق بين كون السند العلم الاجمالي او هدم الدين فأى عقل لا يحكم بالتبعض فى الاحتياط فى الثانى ويحكم به فى الاول فان العلم بالدين ايضاً يقتضى الجمع بين المحتملات ومع عدم لزوم الاحتياط الرجوع الى الناقص .

لزوم الاحتياط التام فنستكشف حجية الظن بحكم المقدمة الرابعة ولا يكون الامتثال احتمالياً فيكون حكومة العقل هي التعيين في مقابل الاحتياط لالحكومة في اصل الحجية فعليها يكون العقل معيناً واما على فرض الخراساني قده يكون العقل منجزاً كما سيحى .

و اما قوله في تقريب عدم وجوب الاحتياط على مسلك المشهور من أنه ان كان الوجه في عدم جواز اهمال الاحكام العلم الاجمالي فيجب التبعض في الاحتياط وتبقى المقدمة الرابعة بلا فائدة لعدم حجية الظن حينئذ فهو قول متين ولقد اجاد فيما افاد .

واما قوله في صورة كون السند لعدم جواز الاهمال الاجماع والخروج عن الدين بأنه ايضاً لا ينحصر الطريق في الظن بل يمكن ان يكون الظن حجة ويمكن ان يكون التبعض في الاحتياط وحيث ان العقل حاكم به بعد الاجماع على عدم وجوب الاحتياط التام بدون المؤنة فهو المتعين لالرجوع الى الظن للاحتياج الى مؤنة زائدة جعل الشرع اياه حجة وهو كشف فهو قول غير تام لان التبعض في الاحتياط ليس كاشفاً عن الواقع ليكون مجعولا وحجة فلم يرجع هذا القول الى معنى محصل فلا اساس للقول بالكشف بهذا الملاك .

فيمكن ان يقال بالحكومة ولكن في التطبيق يعنى أن العقل حيث يكون الظن عنده طريقاً الى الواقع وكاشفاً ناقصاً يمكن ان يقال اتكل الشرع عليه فلم يبين بياناً آخر فهو حجة بحكم العقل في مقابل السبعيض في الاحتياط ويكون كاشفاً لحكم الشرع في هذا المورد ايضاً فهو حكومة من جهة التطبيق وكشف من جهة استكشاف حكم الشرع وعدم الطريقية والحجية للتبعض في الاحتياط .

ثم فذللكة البحث وحاصله لبيان الكلام للاستاذ النائيني قده وما فيه من الاشكال هي انه قده يقول لنا اجماعان اجماع عن المشهور مفاده عدم وجوب الاحتياط واجماع ادعاه قده وهو عدم جواز الامتثال الاجمالي . فعلى الثاني يقول بأن نتيجة المقدمات في الانسداد هي الكشف لان التبعض في الاحتياط والظن الذي يحكم

به العقل يكون موجبا للامثال الاجمالي لان الداعى يكون احتمال التكليف فى كل طرف من الاطراف فعليه يجب ان يكون الظن حجة شرعية حتى يكون العمل مستندا الى الشرع بالامثال التفصيلى من غير فرق بين ان يكون الوجه فى عدم جواز اهمال الدين الاجماع والخروج عن الدين او العلم الاجمالي بالتكاليف . وجوابه هو أن الاجماع على المشهور سدى لانه يمكن ان يكون سنده العسر والخرج واختلال النظام وسيجىء الكلام فيه . واما الاجماع على عدم جواز الامثال الاجمالي فغير ثابت واما حجية الظن من باب الكشف المحض ايضا فلاتم من باب ان العقل حيث يكون له حكم بترجيح الظن يمكن ان يتكل الشرع عليه فى التعيين فيكون هو المعين للمنجز فيكون حاكما من هذه الجهة .

واما على الاول وهو تقريب الاجماع على المشهور فيقول فرق بين أن يكون السند لعدم جواز اهمال الدين العلم الاجمالي او الخروج من الدين والاجماع فعلى الاول يجب التبعض فى الاحتياط وهو غير مربوط بحجية الظن من باب الانسداد وتصير المقدمة الرابعة بدون النتيجة واما على الثانى فيكون المتعين هو التبعض فى الاحتياط ايضا لكن من باب ان حجية الظن من الشرع تحتاج الى مؤنة زائدة وهو كشف حكم الشرع فى موردته ولا فرق بينهما فى كونهما حجة فمالا مؤنة عليه هو المقدم .

والجواب عنه بعدم سندية اجماع المشهور لما ذكر من انه سدى لاشكال فى ان يكون العقل كاشفا عن حكم الشرع فى حجية الظن من باب احتمال اتكال الشرع عليه حيث لم يصرح بحجية الظن فهو المعين للحجة واما قوله بعدم النتيجة للمقدمات على فرض كون السند لعدم جواز اهمال العلم الاجمالي فلقد اجاد فيما افاد .

هذا كله الكلام فى فرض كون السند الاجماع واما لو كان سند عدم وجوب الاحتياط التام العسر والخرج فالبحت فيه فى مقامين : الاول فى بيان النسبة بين الاحتياط وقاعدة العسر والخرج والثانى فى بيان نتيجته فى المقام .

اما المقام الاول فقد اختلف الكلام فيه فليل بعدم التقديم اى تقديم القاعدة عليه لابل بالحكومة كما هو الحق عندنا ولابل بالتخصيص ولا بالجمع العرفى خلافاً لما اختاره الخراسانى قده من ان التقديم بالجمع العرفى .

ثم للشروع فى المقصود يجب التوجه الى مقدمة وهى ان رفع الضرر والخرج يكون لهما معان كثيرة والمهم هنا بيان معنيين : الاول هو الاختلاف المعروف بين الشيخ الانصارى والخراسانى فان الاول يقول بأن المراد منهما هو رفع الحكم الضررى والثانى يقول ان الموضوع الضررى يرفع حكمه والحق هو ما عن الشيخ لان قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله **لَا ضَرَرٌ** ولا ضرر فى الاسلام يكون ظاهراً فى أن الحكم كذلك غير مجعول فى الدين اصلاً .

والثانى انه قد اختلف فى ان القاعدة بعد كونها للامتنان هل يلزم ان يكون الامتنان فى رفعه او يعم الرفع والوضع بحيث لو كان وضع الحكم خلاف الامتنان تكون القاعدة منطبقة والحق هو أن رفع الحكم يجب ان يكون فيه الامتنان صادقاً. اذا عرفت هذا فنقول تارة يكون الحكم بطبعه ضرورياً وحرجياً وتارة يكون فى طور من اطواره الحرج والضرر فالاول مثل الجهاد والزكوة والخمس وكذلك الاحتياط التام فان طبع الحكم يستلزم الحرج والضرر باعطاء النفس والاموال والثانى مثل نفقة الزوجة فانها بعض اطوارها غير حرجى وبعضه حرجى فان تهية بعض الاغذية بالنسبة الى بعض الافراد حرجية فقالوا ان المرفوع بالقاعدة هو الذى يكون بعض اطواره موجباً للحرج لاما يكون بطبعه موجباً له .

فلا يمكن ان يقال يكون الجهاد مرفوعاً للحرج والخمس مرفوعاً للضرر وهكذا الاحتياط التام فانه بطبعه حرجى فلا يمكن ان يتوجه اليه القاعدة الا ان يلزم منه الاخلال بالنظام فهو غير مرفوع بهذا الدليل .

وقد اجاب شيخنا العراقى قده بأن القاعدة فى ابتداء طلوعها لا يكون لها نظر الى الاحتياط فان الذى تكون القاعدة متوجهة اليه هو الحكم فان الحكم الضررى والحرجى مرفوع وغير مجعول فما هو منشأ لزوم ذلك وهو الحكم مرفوع فيكون

هذا مرفوعاً برفعه ولكن حيث يكون الالتزام بجميع الاحكام هو المستلزم للخرج والضرورات تتقدر بقدرها فاما ان يقال بالتبعيض فى الاحتياط الذى لا يكون كذلك او حجية الظن .

وقد يقرب كلامه قده بأن الاحتياط لا يكون حكماً ليكون الدليل شاملاً له وجوبه ان الشارع لو حكم به لكان حكماً فان الحكم بالجمع بين المحتملات ايضا لا ينقص عن ساير الاحكام والعقل لو حكم به ايضا يكون من باب كشفه الملاك وسنده يكون العلم الاجمالى بالتكليف او لزوم الخروج عن الدين فيكون حكمه ثانياً عن تنجيز المنجز الشرعى الذى استفدنا منه اهتمام الشارع بالاحكام فيمكن رفع تلك الاحكام بواسطة القاعدة .

ولا يقال فالاحتياط غير لازم اصلاً فليس يبقى لنا حكم لانا نقول كما مر ان الضرورات تتقدر بقدرها والخرج فى الجمع بين جميع المحتملات لا بعضها . واما المحقق الخراسانى قده فيقول على حسب مبناه من أن الحكم الضرورى والخرجى مرفوع عن موضوع كذلك وحيث لا يصدق على الاحتياط كونه موضوعاً فانه ليس الا الجمع بين المحتملات ولا يكون اتيان كل محتمل حرجياً بل الجمع بين المحتملات .

وفيه ان المبنى فاسد لان المرفوع هو الحكم كما قال الشيخ قده على أن الموضوع ايضا صادق لان الحكم صادق على الاحتياط شرعاً وعقلاً كما مرفل للشارع جعل هذا الحكم ففى رفعه الامتنان .

اما المقام الثانى

وهو فى نتيجة المقدمات (١) من حيث أنها توجب الكشف عن حجية الظن شرعاً كما عن شيخنا النائى قده او الحكومة بمعنى أن الظن مرجع بحكم العقل (١) اقول هذا المقام لا يكرن منوطاً بالعرس والخرج بل يعم جميع ادلة عدم وجوب الاحتياط التام ويكون بياناً لنتيجة جميع المقدمات .

في الثبوت والسقوط كما هو مبني شيخنا العراقي قده اولا يكون مرجعاً في الثبوت بل في السقوط كما هو مبني الشيخ الانصاري قده بعد عدم وجوب الاحتياط التام اما للاجماع اوللزوم العسر والحرص .

اما بيان كلام النائبني قده فهو انه يقول بأنه بعد كون بناء الشرع على وجوب الامتثال التفصيلي ولايكتفى بالامتثال الاجمالي مع انسداد باب العلم يقتضى حجية الظن شرعاً ان كان السند في عدم جواز اهمال الوقايح هو الاجماع والخروج (١) عن الدين ولو كان السند العلم الاجمالي بالتكليف فيكون مقتضى حكم العقل هو حجية الظن من باب لزوم الخروج عن عهدة التكليف بعد العلم به فيكون النتيجة حجية الظن بالحكومة فالاجماع ولزوم الخروج عن الدين حيث يكون سنداً شرعياً تعديلاً يكون نتيجته ايضاً حجية الظن شرعاً بعد عدم لزوم الاحتياط التام ولا التبعض فيه من باب لزوم الامتثال التفصيلي وحيث كان عقلياً يكون النتيجة ايضاً كذلك . وفيه اولا ان التفصيل غير صحيح لان السند على فرض كونه هو الاجماع او الخروج عن الدين ايضاً نعلم بأنه يكون لنا منجز و العقل يستقل بحجية الظن بعد عدم التبعض في الاحتياط بحكم المقدمة الرابعة وعدم مرجعية الوهم والشك على فرض قبول كون اللازم هو الامتثال التفصيلي فلا فرق بينهما وبين العلم الاجمالي فان عدم جواز اهمال الدين باي سند كان لازمه حجية الظن بحكم العقل فينتج الحكومة وهذا التفصيل وان لم يكن مرامه قده ولكن الكلام غير تام .

وثانياً ان القول بأنه ان كان السند هو الاجماع او الخروج من الدين فكذا

(١) ما نقل عنه في الفوائد في ص ٩٠ حجية الظن شرعاً مطلقاً بقوله فتحصل الخ وفصل بين العلم الاجمالي في تبعض الاحتياط فقال انه عقلي عليه وشرعي على فرض الاجماع والخروج من الدين وهو كلام ظاهره التهافت بين الصدر والذيل من حيث القول بحجية الظن شرعاً مطلقاً والتفصيل كذلك فان هذا التفصيل مع ضم وجود الامتثال التفصيلي هو التفصيل في النتيجة كما فهمه الاستاذ مدظله واشكل عليه فلعله وقع اشتباه في التقرير .

وان كان العلم الاجمالي فكذا فيكون مجرد فرض والافقى الواقع يكون السند هو العلم الاجمالي بالتكاليف وهو غير منحل عنده بالعلوم التفصيلية القطعية ببعض التكاليف وكذلك الاصول المثبتة خلافا للخراساني قده فالنتيجة تتعين في الحكومة فالظن حجة عقلية لاشريعة .

و ثالثا ان قوله بان الاجماع قائم على عدم كفاية الامتثال الاجمالي ممنوع جدا فيما لا يلزم للعب بامر المولى ولم يكن في كلام المنقذين عنه عين ولا اثر ويمكن القول بعدمه من باب الاطلاق المقامى فان الشارع كما انه يجب عليه بيان التكليف يجب عليه بيان طور الامتثال فحيث ما بين وجوب الامتثال التفصيلي فسي الاحكام تجرى البرائة بالنسبة اليه لانه تكليف زائد ولا فرق في ذلك بين كون السند لحجية الظن العقل او الشرع .

و رابعا قال (قده) بوجوب الامتثال التفصيلي فيما امكن واما في صورة عدم الامكان كما في المقام فلا بد من القول بكفاية الاجمالي فيجب ان يقول بأن المرجع هو التبويض في الاحتياط بعد عدم وجوب الاحتياط التام فلا يكون كاشفاً عن حجية الظن شرعاً .

واما ما افاده (١) الشيخ قده في التنبيه الثاني فحاصله هو أن الشارع حيث يكون له تكاليف ولا يكون لنا عذر في مقابله بعد العلم به يجب امتثاله حيث انه لا يكون الاحتياط التام واجبا فلا بد من الرجوع الى ما ثبت بالظن وامتثال امره دون ما يكون موهوما لان الاحتياط في المشكوكات و الموهومات والمظنونات يلزم منه العسر والخرج او الاجماع على عدم وجوبه فالعقل يحكم بان الاحتياط في المظنونات والمشكوكات لازم في مقام اسقاط التكليف ولا يكون كاشفا عن جعل الشرع هذا

(١) اقول في فوائد الاصول ص ٩٨ و ٩٩ يكون بيانه وبيان اشكال النائيني قده وجل الكلمات يكون في اواسط البحث عن المقدمة الثالثة في الرسائل الحاضر عندي ص ١١٥ و ١١٦ وبعضه في التنبيه الثاني بقوله الامر الثاني فان شئت فارجع .

الظن حجة فالنتيجة الحكومة لاالكشف .

واول مايرد على هذا القسم من كلامه عدم تحاشي من انكر الحكومة عن هذا النحو من حكم العقل فانه يكون من التبعض في الاحتياط لكن في المظنونات والمشكوكات لافي الموهومات واللذي يكون الكلام فيه هو ان يكون العقل حاكما بتبعية (١) الظن بدون احتياط اوالشرع .

والحاصل الكلام في مرجعية الظن بحكم العقل او الشرع لاالتبعض في الاحتياط .

ثم قال قده بعد ذلك اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على أن المشكوكات ايضا مثل الموهومات في عدم وجوب الاحتياط والحاصل عدم وجوب امثال ماهو غيرمظنون .

ثم قال فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقدظن بأن المرجع في كل مورد منها الى الاصل الجارى في ذلك المورد فتصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في الواقع هو عدم ارادة المولى امثال التكاليف الواقعية على المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول ولافرق في حجية الظن المعتبر بدليل الانسداد بين كون المظنون هو الواقع اوالمظنون هو الطريق الى الواقع كما فرض أن الظن بالاصل هنا ظن بطريق الواقع فماهو الحجة يكون الظن شرعا .

ثم اجاب قده بأن حجية الظن بالطريق كذلك فرع المقدمة الثالثةوهي اثبات

(١) اقول لو اقتصر الشيخ قده على المظنونات وألحق المشكوكات بالموهومات لقلنا ان العمل بكل مظنون لا يكون معناه التبعض في الاحتياط بل هو العمل بالظن ومع الحاق المشكوكات بالمظنونات يكون لازمه العمل بالاحتياط في المشكوكات لان الشك يكون له اطراف والظن يكون مفاده واحداً حتى لايلزم عليه هذا الاشكال لكنه قده لم يلحق المشكوكات بالموهومات حتى يتصر له بذلك .

عدم وحب الاحتياط اصلا والكلام يكون فيه فما لم يثبت عدم وجوبه لا يثبت حجية الظن بالطريق ولا تكون النتيجة بمقتضى المقدمة الرابعة حجية الظن مطلقا سواء كان بالطريق او بالواقع والحاصل لم يثبت عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات حتى يكون النتيجة ما ذكر.

واجاب شيخنا النائيني قده عن هذا الجواب بأن الشيخ قده اعترف بأنه يمكن أن يدعى اجماع على الحاق المشكوكات بالموهومات وان لم يثبت عنده القطع بهذا الاجماع ولكن الظن بوجود اجماع كذلك لازمه الظن باعتبار الطريق فيكون التكاليف في المشكوكات مثل الموهومات ولو من حيث الاثر لامن حيث الواقع والمفروض عدم وجوب الاحتياط في الموهومات والمشكوكات كذلك فالظن حجة بنفس هذه المقدمة ولا يحتاج الى المقدمة الرابعة عند الشيخ وهي ترجيح الظن على الشك والوهم. ولذا ضرب الميرزا الشيرازي الخط على قوله قلت وقال بدله مرجع الاجماع قطعيا او ظنيا على الرجوع في المشكوكات الى الاصل هو الاجماع على وجود الحجية الكافية في المسائل التي انسدت فيها باب العلم ومرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد ورضي الشيخ قده بعمله قده هذا كما حكى والحق انه لا وجه لاشكال الشيخ النائيني قده عليه ولا وجه لضرب تلميذه على جوابه لان العلم الاجمالي عند الشيخ قده علة تامة لوجوب الامتثال ومعنى العلية هو عدم جريان الاصول المرخصة التي يلزم منه المضادة مع العلم فح حيث يكون المدعى الاجماع على الحاق المشكوكات بالموهومات وهو يصاد العلم فلا وجه له لو كان قطعياً فضلاً عن كونه ظنيا فان الاجماع بكلا وجهيه لا يقاوم مع العلم الاجمالي حتى يقال يحصل الظن بالطريق وهو مثل الظن بالواقع فيكون حجة فلا بد اما من انحلال العلم الاجمالي أو جعل البديل باكتفاء الشارع بالعمل بمورد المظنونات والمشكوكات دون الموهومات ولا وجه للظن بالاجماع فلا يكون هنا مانع عن القول بلزوم الاحتياط في المشكوكات فهو قده يقول للنائيني قده اين مقدمات الانسداد التي منها عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات حتى يقال الظن الطريقى اى اللذى

يحصل بالنسبة الى الاصول حجة ولم يثبت بعد عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات وعلى فرض التسليم لا ينتج حجية الظن لان الاحتياط في دائرة المظنونات على مسلكه بحاله وهذا بمعزل عن حجية الظن (١) بل هو التبعض في الاحتياط .
فنهض أن الظن عند الشيخ قده مرجع في السقوط لافي اثبات التكليف فلم يثبت به أن مورده هو حكم الشارع .

واما مسلك شيخنا العراقي قده فهو أن الظن مرجع في الاثبات والاسقاط على نحو الحكومة لكن لا بنحو الحكومة التي تعرض لها الشيخ قده بل بمعنى آخر ولازمه اسقاط العلم الاجمالي فان بناء حكومة الشيخ قده على ثبوت العلم الاجمالي بالتكاليف ولا بد لنا من وجدان طريق في مقام فراغ الذمة ومن حكومة العراقي قده على اسقاط العلم الاجمالي بالتكاليف ويكون السندله في عدم جواز اهمال الوقائع هو الاجماع او الخروج من الدين .

فانظر الى عبارة الشيخ قده عند قوله الامر الثاني ليتضح أن مراده هو الحكومة في مقام الفراغ فانه قد قال امان يقرر (٢) على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني فمعنى حسن المعاقبة على تركه وقيح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع اذ كما أن نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل لاعلى وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن

(١) اقول قد مر انه لو كان المراد هو تبعية الظن بالحكم لا يكون من التبعض في الاحتياط كما هو المطرح هنا والذي يكون الاحتياط فيه متصوراً هو الظن بالامتثال باتيان المشكوكات والموهومات والمظنونات مثلاً وهو خارج عن البحث ولكن مع الحاق المشكوكات بالمظنونات لا يمكن اصلاح كلامه قده .

(٢) في ص ١٢٩ من الفرائد الحاضر عندي في الامر الثاني من شبهات الانسداد

بتحصيل مراد الشارع فى مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد فى مقام اما تفصيلا او اجمالا انتهى فقد عرفت ان كلامه صريح فى أن المتابعة من الظن فى المقام يكون فى مقام الامتثال بعد العلم الاجمالى بالتكليف .

واما شيخنا العراقى قده فيكون حاصل مرامه (١) أن السند الوحيد لعدم جواز اهمال الاحكام هو العلم بهدم الدين فانه لو فرض عدم العلم الاجمالى وعدم تنجزه على فرض وجوده لمكان لزوم هدم الدين كافياً لعدم جواز الاهمال ولا بد من العمل فى الوقايح بحيث لا يلزم هدم الدين وطريقه اما هو الاحتياط التام فى جميع الوقايح وهو غير مجعول واما متابعة الوهم والشك وهو مرجوح عند العقل بالنسبة الى الظن

(١) اقول أن ما ذكر فى كلماتهم الى الان من جعل العلم الاجمالى فى طرف والاجماع ولزوم هدم الدين فى طرف وقالوا بترتيب الاثر العقلى على الاول والشرعى على الثانى يكون خلاف ما نفهم لان لزوم هدم الدين ليس الامن باب العلم الاجمالى بالاحكام فانه ليس الدين الاهذه الاحكام لو فرض عدم العلم الاجمالى لايبقى وجه لهذا فعليها كان اللازم عليهم جعل العلم الاجمالى وهدم الدين فى طرف والاجماع فى طرف آخر ليتمكن لهم القول بأن هذا دليل شرعى والاخر دليل عقلى. ثم الاجماع ايضاً على التحقيق هنا يكون سنده ايضاً العلم الاجمالى و لزوم هدم الدين فلا يكون له وقع فلا بد من أن يقال ان السند الوحيد هو العلم الاجمالى لعدم جواز اهمال الاحكام .

ثم ما ذكره المحقق العراقى قده على فرض كون السند غير العلم الاجمالى لا يتم لانه بعد كون السند لزوم هدم الدين يسقط الاحتياط بقدر لزوم العسر والحرص فاللازم هو التبعض فى الاحتياط لاحجية الظن بعد الدوران واما ما ذكره من انحلال العلم الاجمالى بواسطة مقارنته مع العسر والحرص وعدم منجزيته فهو ايضاً غير تام لان العسر والحرص اذا اوجب سقوط الاحتياط التام فى جميع الاطراف فحيث ان الضرورات تقدر بقدرها يسقط بعض الاطراف عن الاعتبار مثل الموهومات او هى مع المشكوكات لو فرض لزوم العسر والحرص فيها ايضاً ويبقى الباقي ويكون تنجز العلم بالنسبة اليه بلا اشكال . *

فيكون المرجع هو الظن والحاصل ان العقل حيث لا يجد سبيلا الى امتثال احكام الدين يحكم بالمراجعة الى الظن فى مقام الامتثال ولا يكون هذا كاشفا عن حكم الشرع بقانون الملازمة لان ذلك القانون يكون فى صورة حكم العقل فى علل الاحكام لا الحكم العقلى بعد الحكم فى مقام الامتثال .

ولو فرض أن السند يكون العلم الاجمالي بالاحكام ايضا فلامجال لكلام الشيخ قدده لانه يسقط عن التنجيز بيانه ان العلم الاجمالي تارة يكون فى آن حصوله مبتلى بالمزاحم فى التنجيز مثل ما اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء وتارة بعد تحققه يخرج بعض الاطراف عن الابتلاء فالاول لا يكون منجزاً والثانى يكون

وبعبارة اخرى هنا علم اجمالى كبير وهو يسقط بواسطة لزوم الحرج والعلم الاجمالي الصغير بان فى دائرة المظنونات اوهى مع المشكوكات ايضا يكون احكام فعلية ايضا فيجب التبعض فى الاحتياط ولو قلنا بلزوم العسر فى المشكوكات ايضا يكون العمل بمقتضى الظن فى كل مورد هو اللزوم وقد مر انه لا يكون من التبعض فى الاحتياط العمل بموارد المظنونات .

فتحصل أنه لا يكون الكشف والاحكام على مسلك الشيخ قدده مقتضى المقدمات وما ذكره قدده ايضا لا يتم من بعض الجهات فيمكن ان يقال مقتضى المقدمة الثانية هو التبعض فى الاحتياط لو لم يلزم العسر فى المشكوكات ولو لزم فالظن حجة فى مقام الامتثال فى موارد المظنونات .

ثم ان المراد هو اثبات حجية الظن فى الاثبات والاسقاط وهذا البيان منه قدده يفيد فى الاسقاط واما الاثبات فاما بالعلم بالدين او العلم الاجمالي واما بيانه الاخير من كشف الاهتمام فى خصوص المظنونات فهو ايضا يحتاج الى دليل فانه وان كان من المتيقن ولكن فى غيره ايضا يكون احتمال التكليف بحاله الا ان يدعى الانحلال وهو متوقف على قبول العلم الاجمالي ثم نسئل منه لو لم يكن علم اجمالى بالتكليف فمن اين ثبت اهتمام الشرع فلا بد من دخل المقدمات جميعاً ولا يتم هذه البيانات .

منجزاً فاذا علمنا مثلاً بنجاسة احد الكأسين ثم اهرق احدهما فخرج عن الابتلاء لا يقال بسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز بل يجب الاجتناب عن الاخر ايضاً بخلاف ما لو كان احدهما من الاول خارجاً عن الابتلاء ففى المقام نقول حيث أن العلم الاجمالى فى ظرف تحققة يكون اتيان جميع اطرافه عسرياً وحر جياً وان كان الاتيان ببعض الاطراف مثلاً غير حر جى ولا عسرى لا يكون منجزاً فحيث لم يكن منجزاً من الاول لا وجه للقول بالتبويض فى الاحتياط بالنسبة الى المظنونات فقط او هى مع المشكوكات لانه فرع تنجيزه فلا بد من الرجوع الى الظن من باب عدم جواز هدم الدين وسقوط العلم الاجمالى فلا وجه لحكومة الشيخ فده ولا وجه للكشف لان الحكم بالمراجعة الى الظن يكون بحكم العقل ولو كان للشرع حكم ايضاً لكان ارشادياً مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول فتكون الحكومة بمعنى حجية الظن فى مرحلة الفراغ هى المتعين وهذا هو الحق عندنا تبعاً لاستادنا قده.

ثم هنا لطيفة عرشية وهى انه مع سقوط العلم الاجمالى ايضاً نعلم بالوجدان عدم جواز جريان البرائة من باب قبح العقاب بلا بيان واهمال الوقايع فلا ينتج سقوط العلم الاجمالى شيئاً .

قلت يمكن ان يقال هنا بكلام لا يكون مربوطاً ببعض مقدمات الانسداد وهو ان يقال اننا نعلم ان الشارع يكون له اهتمام بالاحكام والاهتمام له مراتب ثلاثة الاهتمام فى موارد المظنونات وفى موارد المشكوكات وفى الموهومات وما هو المتيقن هو الاهتمام فى موارد المظنونات فحيث ما كشفنا اهتمامه فى غيرها نقول بأنه ساقط عن الاعتبار وهذا طريق سهل للقول بحجية الظن على فرض الانسداد ولا نحتاج الى المقدمة الرابعة وهى لزوم العسر من الاحتياط لان الاحتياط لا يلزم من الاول ولا الى المقدمة الرابعة وهى ترجيح الظن على الوهم والشك لعدم حصول الدوران من باب عدم احراز اهتمام الشرع فى غير مورد الظن فاذا كشفنا اهتمام الشرع بموارد المظنونات يلزم متابعتها لعدم رضاه الشرع بتركها لامن باب حجية الظن عنده .

لا يقال احتمال التكليف فيما بين المشكوكات والموهومات لو لم يكن منجزاً

ولم يكن له اثر ولا يهتم به فيلزم أن يقال بعد لزوم الفحص في الشبهات البدوية بالنسبة الى التكليف حتى في صورة القول بالانفتاح مع أنهم يقولون بعدم جواز جريان البرائة قبل الفحص عن الدليل ففي مقام الانسداد ايضاً يلزم ان يكون كذلك .

لانا نقول الفحص في صورة الانفتاح يكون مقتضى رسم العبودية فان المقنن اذا وضع قانونه وجعل طريق الوصول اليه يجب أن يسلك الطريق حتى يكون معذوراً وبدونه لا يكون له العذر بخلاف صورة الانسداد فانه لا يكون له ملجأ يلجأ اليه فاللازم هنا العمل على طبق ما كشف الاهتمام به فتحصل ان المؤيد هو الحكومة على مسلك العراقي قده بهذا البيان ايضاً .

ثم ان نتيجة الانسداد على فرض تمامية مقدماته يظهر في موارد منها الظن الحاصل من قول اللغوى ومنها صورة اشتراط الاطمينان في حجية الاخبار لا الوثوق فانه حيث لا يفي ما يطمئن به بالاحكام لا بد من العمل بالاخبار المظنونة .

ثم لا يخفى انه لو كان الظن حجة يكون في خصوص الحاصل من الاخبار (١) لا الذي يكون حاصل من القياس وغيره . ثم هنا تنبيهات في ذيل البحث عن الانسداد لانتعرض لها لعدم الفائدة .

خاتمة في البحث عن امرين

الاول الكلام في حجية الظن في اصول الدين اذا انسداد العلم فيه ولا نتعرض له والبحث عنه مو كقول الى علم الكلام .

والثاني في الظن الذي يكون جابراً او موهنا بالنسبة الى الروايات من حيث السند والدلالة فنقول أن الظن الذي يكون حجة في الاخبار تارة يكون المدار على الشخص منه الحاصل من حاق كتب الرواية وتارة يكون اعم منه ومن الخارج وثالثة

(١) اقول ولعله لادعاء انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الاخبار كما مرفى

الظن النوعى الحاصل من القرائن الداخلىة مثل وثاقفة الرجال فى السند ورابعة الاعم من الظن النوعى الحاصل من الداخلىة او من الخارج كالحاصل من الشهرة الفتوائية او الروائية فعلى الاول الظن الخارجى لادخلىة له فى الجبر والوهن اصلا لانه خارج والشرط فىة كونه من الداخلىة فالشهرة لاتوجب الجبر والضعف وكذلك التعديلات الرجالية لانها غير حاصلة فى زماننا و حيث أن الظن يكون شخصياً فانه لايجتمع المتخالفان منه مثل أن يحصل الظن بالصدور وعدمه كذلك .

وان كان المناط هو الظن النوعى الحاصل من القرائن الداخلىة فايضالادخلىة للظن الحاصل من القرائن الخارجىة فمثل الشهرة لادخلىة لها فى الجبر والوهن ايضاً . وان كان المناط هو حصول الظن النوعى الاعم من الحاصل من الخارج او الداخلىة كما هو التحقيق فالشهرة وامثالها يمكن ان تكون جابرة او موهنة وهكذا لو كان المناط الظن الشخصى ولكن بالاعم من الخارج والداخلىة فعليه لو كان جميع الشرائط الداخلىة للخبر موجوداً من حيث السند والدلالة ولكن اعرض المشهور عنه لايعنى به ويقال كلما كان اصح سنداً يكون اشد ضعفاً لان اعراضهم يكون شاهداً على وجود قرائن لهم موجهة للضعف وخفيت علينا .

واما الظن الشخصى المخالف للظن النوعى فقيل بأنه لاوقع له اصلا والحق هو التفصيل فان كان منشأ هذا الظن الشخصى هو القرائن العامة فهو يكون مضراً كما أن الظن النوعى الحاصل من الخارج اذا خالف الظن النوعى الحاصل من الداخلىة يكون مضراً او مالمو كان حصوله لاعوجاج فى السلىقة لخصوص شخص فلا يصغى اليه . فتحصل ان الظن الحاصل فى الاخبار ان كان الخارج دخيلا فىة يكون الظن الحاصل من الخارج الموافق له جابراً للضعف والمخالف له موهناً لهذا مقتضى البحث كبرويا واما البحث عن الصغرى وهو البحث عن كون الشهرة جابرة او موهنة التى تكون من الظنون الخارجىة فقدمضى البحث عنه فى الشهرة مستوفاة وقد اخترنا انها توجب الجبر والوهن هذا كله الكلام بالنسبة الى جبر السند ووهنه .

واما الدلالة فقيل بأنه على مبنى القائل بان المدار على الظهور الواصل لا يكون

الظن الخارجى دخيلاً اصلاً فإنه اذا لم يكن للخبر ظهور عندنا لا يؤثر فهم قدماء الاصحاب عنه ظهوراً شيئاً .

ولكن الحق ان يقال ان كان ما هو الحجة هو الظهور المفيد للظن فيأتى فيه ما مر في جبر السند ووهنه من حيث حصول الظن وعدمه وان كان المدار في الظهورات على مطلق الظهور سواء حصل الظن ام لم يحصل .

فتارة يكون الكلام بحيث يحتمل فهم الظهورين المخالفين منه كما في مسألة نجاسة البئر في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له المادة حيث أن القدماء فهموا منه شيئاً فقالوا بأن البئر ينجس و العلامة قده فهم ان وجود المادة مانع عن النجاسة فعليه يمكن مخالفة المشهور في الفهم .

واما لو لم يكن للكلام الاوجه واحد نفهمه ولا طريق اصلاً لما فهمه المشهور بمعنى عدم قابلية الكلام لذلك فلا بد من متابعتهم في الدلالة لانه كان كاشفاً عن وجود قرينة لهم خفيت علينا وكذلك وهن الدلالة فيه التفصيل المتقدم في الجبر .

واما اذا كان الترديد في الوهن من حيث السند او الدلالة فيكون اعراضهم موجبا للضعف امامن جهة الدلالة او السند اجمالاً . فتحصل ان الظن ببعض انحائه يمكن ان يكون جابر للضعف في السند والدلالة وموهنا كذلك والى هنا تم ما اردنا أن يراده من مباحث الظن والحمد لله اولاً وآخرأ .

المقصد السابع فى الاصول العملية

وهى التى ينتهى اليها المجتهد بعد الفحص والياس عن الظفر بدليل ما دل عليه حكم العقل او عموم النقل كما فى الكفاية ومنها البرائة وينبغى البحث عن امور قبل الاستدلال على البرائة .

الامر الاول فى وجه الفرق بين الاصل والقاعدة ونسبة الامارات مع الاصول ووجه التقديم بالحكومة او الورود فاقول هذا التعبير والتعريف فى الاصول العملية عنه قد يكون لادراج البحث عنه فى البحث الاصولى لان البحث الاصولى عندهم هو الذى يقع نتيجته فى طريق الاستنباط والبحث عن الامارات يكون كذلك لانه بعد حجية الاخبار مثلاً يتمسك بها فى الفقه واما الاصول فلا يكون طريقاً لاستنباط احكام الفقه ولذا قال سيدنا الاصفهانى قد لا يشمل دليل التقليد المجتهد الذى يكون سنده لحكمه اصالة البرائة لان غاية ما يستفاد من الدليل الرجوع الى الغير فى الاحكام بالفطرة او بالعقل او ببناء العقلاء وهو رجوع الجاهل الى العالم والمجرى للبرائة نفسه جاهل ولذا قيل ان الدليل الذى يكون بياناً للحكم او لتعيين الوظيفة يكون واسطة لبيانها بيان الوظيفة ايضاً يفهم من الاصول فيكون طريقاً فى استنباط الوظيفة . ثم هنا اشكال وهوان قاعدة الطهارة وامثالها من القواعد الفقهية ولاشبهة انها ايضاً مما ينتهى اليها امر المجتهد فى مقام الشك فى الوظيفة فكيف يقال بأن الاصول منحصر فى الاربعة: البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخير وكما ان الاصل ينتهى

أمدته بواسطة وجدان امارة على خلافه كذلك القاعدة ينتهى أمدها كذلك لحكومة الامارة على الاصل فيجب ان تكون من الاصول العملية للقواعد الفقهية والخطاب ايضاً فيها متوجه الى تمام البشر لا خصوص المجتهد فكما أن قوله بِإِذْنِ اللَّهِ لا تنقض اليقين بالشك متوجه الى جميع الناس كذلك قوله بِإِذْنِ اللَّهِ كل شيء طاهر الخ . والمجتهد وكيل عن المقلد فى الجميع لافى خصوص الاصول الاربعة .

فأجاب الخراسانى (قده) فى الكفاية بما حاصله ان البحث عن القاعدة ليس بمهم لانها من المسلمات ولكن البحث عن الاصول لازم لاختلاف الناس فيها فانه سيحىء ادلة الاخباريين فى النقض والابرام .

ولا يخفى ان شأنه اجل من ان يجيب بهذا الجواب ولكن الجواد قد يكبوا فان مسلمية شيء وعدم مسلمية شيء آخر لا توجب ان يكون احدهما مسألة اصولية والاخر قاعدة فقهية مع كون المستفاد منهما حكماً كلياً لا الحكم الجزئى الفرعى .
ونقل عن درسه (قده) جواب ولا بد لبيان الشيخ قده هنا فى معنى النجاسة والطهارة لتوضيحه وجواب الخراسانى (قده) عليه . فنقول ان المسالك فى اصل النجاسة ثلاثة :

الاول : ان لا تكون النجاسة الا الامر بالاجتناب او النهى عن الارتكاب وليست الطهارة الا الامر بالارتكاب كما عن بعض العلماء .

الثانى : ان تكون واقعيات كشف عنها الشرع بالامر والنهى وهو مسلك الشيخ قده ولم يتعرض لكونها اعياناً او اعراضاً .

والثالث (١) ما عن المحقق الخراسانى قده وهو أنها اعتبارات لملاك فى الاعتبار

(١) اقول الظاهر من الاشكال والجواب هو أن المحقق الخراسانى قده يكون فى مقام بيان الوجه الثانى لصيرورة قاعدة الطهارة مسألة فقهية لاصولية وبيان كون النجاسة والطهارة اعتبارية او واقعية يكون لكشف هذا الواقع ماضى لنا وجه صحيح لدخل هذا الكلام ولم يبيته مد ظله الا بهذا المقدار .

فان كان مراد المحقق الخراسانى (قده) القول بأن النجاسة والطهارة من*

لا فى المعتبر كما فى الملكية فعلى مسلكه هذا اشكل على الشيخ قد بان قاعدة الطهارة حيث يكون جريانها فى الشبهات الموضوعية فلامحالة تكون لبيان الحكم الفرعى الجزئى فى الموضوع كما ان الاستصحاب والبرائة فى الموضوعات ايضاً كذلك فلا تكون فى مقام بيان الحكم حتى يكون طريقاً للاستنباط .
وقال بأن القول بأن النجاسات واقعيات كشف عنها الشرع غير صحيح لانه

* الامور الاعتبارية والاعتبار يكون فى خصوص الموضوعات ولا كبرى له بخلاف صورة كونها اموراً واقعية .

فيمكن ان يقال عليه بأن الموضوع له حالتان حالة الشبهة فيه من جهة تارض خارجى بعد بيان حكم الشرع من ناحيته كما انا نعلم ان الدم نجس ووجدنا رطوبة لا ندري انه دم أم لا بواسطة الظلمة فلانعلم انه طاهر أو نجس فنجرى قاعدة الطهارة مع فقد الحالة السابقة فان كانت النجاسة والطهارة أمراً واقعياً لانعلم وجود الواقع وعدمه وان كانت امراً اعتبارياً لانعلم اعتبار الشرع فى هذا الموضوع فلا نعلم أن الاعتبار الكلى فى نجاسة الدم هل انحل الى هذا المورد أم لا .

وحالة الشبهة فى مورد من جهة فقدان النص او اجماله كما فى مورد عرق الجنب من الحرام مثلاً فلانعلم هل يكون الشارع اعتبر النجاسة أم لا أو لانعلم هل يكون الواقع هنا ام لا ولكن المانع لهدم العلم هو عدم وصول دليل من الشرع فما كان البحث عن واقعية النجاسة والطهارة واعتباريتها مفيد فائدة لصيرورة القاعدة فقهاً لاصولاً فلا يكون هذا الفرق فارقاً بقى الاشكال بحاله .

ثم نقول فى بيان رفع الاشكال بما ذكره الاستاذ مدظله بعبارة اخرى وهى ان المسئلة الاصولية هى التى تكون البحث فيها بحثاً لا يوضح الحكم واثباته من قبل الشرع بنحو يفيد فى الموضوعات والمصاديق فكبرى قاعدة الطهارة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده وقاعدة الحلية وغيرها والاصول من الاستصحاب والبرائة بحث اصولى وتطبيق هذه الكبرى فى جميع الموارد بحث فقهى وبهذا ينحل الاشكال .

وهذا كله لو كان البحث هنا فى فرق المسئلة الاصولية والفقهية ولكن ليس*

لو كان كذلك يلزم أن يكون ازالة العين مطهرة كما يقوله اخواننا العامة ولا يقول به قده ويلزم أن لا يكون الملاقات مع النجاسة منجسة لعدم انتقال العين الى الملاقى . مضافاً بأن الدم فيماله النفس السائلة وفيما لانفس سائلة له المحكوم بالنجاسة في الاول وبالطهارة في الثاني يلزم أن يكون جنسه وفصله متعدداً مع انه واحد فان الجميع دم وكذلك القول بطهارة بول الغنم و نجاسة بول الكلب والانسان مع وحدة الجنس والفصل فلا يكون للنجاسة واقع سيما بالنظر الى بعض النجاسات الحكمية مثل نجاسة الكافر النظيف وطهارة المسلم الكثيف هذا في النجاسة الخبثية .

واما النجاسة الحديثة فيمكن انكار واقعتها لانها لامحل لها فان الجنب هل ينقص نفسه بالمواقعة ولو كان كذلك فالسفراء الربوبى ايضاً كانوا يواقعون فهل يحدث نقص في انفسهم الشريفة ؟!

فالحق انكار كون النجاسة والطهارة بالمعنى الخبثى والحديثى جوهرأ او عرضاً وليستا الا الاعتبار .

و الجواب عنه قده ان النجاسات بجميع انحائها يكون لها واقعات سواء فرضت من الاعراض التى هي فوق المقولة او من الاعراض التى هي تحت المقولة كالكيف او من الوجود العينى الجوهرى فانه يمكن اثبات كونها وجوداً ولها ما بازاء خارجى باى نحو فرض و انه من الواضح أن العرف يحصل له التنفر من بعض الاشياء ولو كان تنفره هذا بعد كشف الموضوع له مثل تنفره عن البول والغائط ولكن ربما لا يفهم الملاك ولا يكون خبيراً بما فيه من المضرة فلا يتنفر فمثل الدم مثلاً لا يكون عنده مما يتنفر عنه لعدم علمه بالموضوع كاملاً فيكون تنفره عما يجده

* كذلك بل المراد هو الفرق بين الاصل والقاعدة كما هو الظاهر فان الاصل هو الذى ينتهى اليه المجتهد بعد الفحص والياس عن الدليل الخاص والقاعدة ايضاً كذلك وقد ذكرت هذا له مدظله فلم يجب بشيء ووعدان يتفكر فيه .

والذى يمكن ان يقال هنا هو ان القاعدة تكون دائرتها اضيق من الاصل فان قاعدة الطهارة وما لا يضمن وامثالها تكون في موارد خاصة بخلاف الاصول .

فيه من الاعراض .

ويمكن ان يكون بعض الاشياء عند الشارع مما يكون مضرأ ولكن العرف لايتوجه اليه فيخبره بعين الحكمة والدقة أن هذا نجس فلو قال بانه كذلك يمكن كشفه عن عرض فيه .

بل يمكن ان يقال على ما ثبت في العلم اليوم أن النجاسة يكون لها ما بازاء خارجي عيني كما اخبرنا بعض اهل الفن بأن البول له بخمسة وعشرين ميكرب والعدرة لها سبعة ميكربات فيمكن ان يكون القول بالنجاسة لما فيهما من الموجودات الضارة .

ويمكن الاستيناس في الشرع ايضا لذلك فانه قيل بأن البول لايطهره الا الماء والغائط يطهره الاحجار ايضا .

و يمكننا أن نقول في النجاسة الحكمية التي يعبرون عنها بالنجاسة السياسية في الكفار ايضا يحدث في نفس الكافر او في بدنه بواسطة الاشعة الخبيثة الكفرية عرض من الاعراض او جوهر من الجواهر يكون مضرأ والايان بالله تعالى وبالضروريات مما يوجب رفع هذه القذارة .

والملاقات في جميع هذه الصور ايضا يمكن ان تكون موجبة لسراية القذارة حتى على فرض القول بأنها عرض من الاعراض فان ملاقة ما كان عرضه هذا الخبيث غير ملاقة ما لم يكن عرضه ذلك هذا كله في مقام الثبوت ورفع الاستبعاد .

واما في مقام الاثبات ايضا فيمكن ان نفهم من الادلة الشرعية واقعية النجاسة فانهم يشترطون في حصول النجاسة السراية بواسطة الرطوبة فلو لم يكن لها واقع فشرطية الرطوبة والسراية لماذا؟ وان كان لقائل ان يقول هذه ايضا تكون من شرائط اعتبار النجاسة ولكنه بعيد جداً .

وهكذا يستأنس مما مر من كفاية الاحجار لرفع الغائط ووجوب كون رافع البول هو الماء فان كثرة القذارات في البول صارت سبباً لذلك .

واما الجواب عن قوله بأن قاعدة الطهارة تكون في الشبهات الموضوعية فهو

ان الشبهة الموضوعية على نحوين الاول أن يكون الاشتباه من عوارض خارجة مثل ان لانعلم ان هذا دم او غير دم او هذا الماء طاهر او نجس وتارة يكون الاشتباه من جهة اجمال النص او فقدانه فان التمسك بالقاعدة في هذه الصورة يكون من التمسك بالمسئلة الاصولية لالفقهية في الحكم الفرعى المحض فلا اشكال في ان تكون قاعدة الطهارة في هذا النحو من الشبهات مسئلة اصولية والبحث عنهما مما يقع في طريق الاستنباط وفي الشبهات الموضوعية عن غير ناحية اجمال النص او فقدانه من المسائل الفقهية الفرعية ولا يكون لنا التزام بأن الاصول منحصر في الاربعة وهكذا الاصول الاربعة في الشبهات الموضوعية من المباحث الفقهية .

فصل في النسبة بين الاصول والامارات

فتعرض اولا لكلام شيخنا العراقي قده وحاصل مراده هو أن الاصول مثل الامارات يكون امضائياً بمعنى أن العقلاء عند فقدان العلم والعلمى يرجعون اليه والشارع امضى ما هو الدارج بينهم ويكون موضوعه في طول موضوع الامارات فان موضوعها هو استتار الواقع بواسطة عدم العلم الوجدانى وموضوع الاصول هو استتاره بالعلم الوجدانى والعلمى وهو الامارة فتكون حاكمة على الاصول من باب ان موضوعه مقيد بعدمها وكنا نورد عليه بان موضوع الاصول ليس الا الشك ولا يكون في العقلاء اصل تعبدى فلو كان لهم طريق الى الواقع فهو واليتوقفون ولا يكون في موضوعه اخذ الاستتار بالعلم والعلمى ومن الشواهد على عدم تمامية ما ذكره هو أن لازم هذا القول هو الورد لانه بعد وجدان الامارة يذهب موضوع الاصول واقعاً وهو لا يقول به ولكن هو قده ما قبل منا ما ذكرناه .

ثم ان النسبة بين الاصول والامارات يختلف حسب اختلاف المباني في الامارات من تتميم الكشف وتنزيل المؤدى وجعل الحججة او الحجية كما أن الاول رأينا ورأى شيخنا النائينى والثانى رأى الانصارى قده والثالث رأى الخراسانى ره .
اما على مسلك تتميم الكشف فتارة يلاحظ النسبة مع الاصل العقلى مثل قبح

العقاب بلا بيان وتارة مع الاصل الشرعى الغير المحرز مثل البرائة وتارة مع اصل الشرعى المحرز مثل الاستصحاب فاما النسبة بينها وبين الاصول العقلية مثل قبح العقاب بلا بيان فهو انها واردة عليه لان موضوع هذا الاصل عدم البيان والامارة بيان من الشرع فيذهب موضوع هذا الاصل بواسطة وجدان البيان .

واما بالنسبة الى الاصل الشرعى الغير المحرز مثل البرائة فهى حاكمة لان الغاية فى دليله يكون هو العلم الوجدانى فاذا قيل كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام يكون غاية الاصل العلم بالحرمة وجداناً ولكن بواسطة القول بان مفاد الامارة علم تعبدى لان معنى تميم الكشف هو تنزيل الظن منزلة العلم فتكون الغاية حاصلة بالتعبد وحيث يكون لدليل الامارة النظر الى دليل الاصل فيكون حاكماً عليه فيكون الاصل منتهى امده حصول هذا النحو من العلم وهكذا تكون حاكمة بالنسبة الى الاصول المحرزة من الاستصحاب فاذا قيل لانتقض اليقين بالشك بل انقضه ييقين آخر فان المراد باليقين هو العلم الوجدانى وقد ثبت أن مؤدى الامارة علم تعبدى .

لا يقال ان الاستصحاب حيث يكون محرراً يكون مثل الامارة فان الامضاء يكون بجهة كشفه كما فى الامارة فهو ايضا علم فكيف تقدم الامارة عليه .

لانا نقول الفرق بينهما هو أن المحكم فى الاستصحاب يكون فى موضوع الشك فيقال ايها الشاك لانتقض اليقين بالشك ولا يكون النظر الى جهة كشفه واما الامارة تكون فى مورد الشك فيكون الامضاء بجهة الكشف لان العقلاء يرون الظن علماً ويكون تبعيتهم له لذلك وتقديم الاستصحاب عليها دورى بخلاف تقديمها عليه مع أنه ايضاً علم .

وتظهر ثمرة البحث فى كون المبنى فى الامارات تميم الكشف او غيره فى موارد الاول: فى صورة كون القطع جزء الموضوع فان الامارة تقوم مقامه على ما ذكرناه لانه علم ولا تقوم مقامه على غير هذا المسلك مثل ما اذا قيل بان ما علم غصبيته يكون مبطلاً للصلوة فى المكان واللباس .

والثانى فى استصحاب الحكم المستفاد من الامارة بعد الشك فيه فان قلنا

بان مفادها علم يجرى الاصل لانه يقين ولا ينقض بالشك على المختار بخلاف ساير المسالك .

والثالث في صورة تعارض الاستصحاب مع الاصل العقلي مثل قبح العقاب بلا بيان فان الاستصحاب مقدم لانه علم وبيان على المختار بالورود ومع الاصل الشرعى فانه حاكم عليه لانه علم تعبدى بالبيان السابق وهذا من ثمرات تميم الكشف لاغيره .

فان قلت (١) بعد كون الاستصحاب اصلا محرزاً وبمنزلة العلم فكيف يقدم عليه قاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة مع كونها من الاصول المحرزة ايضا قلت السرفى ذلك هو انه لو قدمناه عليها يلزم لغوية القواعد وعدم المورد لها لان كل مورد من الموارد يكون فيه الاستصحاب .

واما تقديمه على اصالة الاشتغال (٢) مع انه اصل محرز بالاحراز الوجدانى لانه يحصل بعده العلم بالفراغ اذا عمل عليه بخلاف الاستصحاب فانه محرز تعبدى فيحتاج الى دليل والحاصل يحصل المعارضة بين الاصول المحرزة المتخالفة ففي كل مورد يحتاج الى دليل آخر للتقديم والاشتغال على فرض كونه اصلا عقلياً يكون الاصل الشرعى المحرز مقديماً عليه .

هذا كله على مسلك التحقيق واما على مسلك الشيخ قده وهو تنزيل المؤدى

(١) هذا الاشكال والجواب في حاشية الاخوند قده على الرسائل ص ٣١٧

في بحث التعادل والترجيح فان شئت فارجع .

(٢) اقول موارد تقديم الاستصحاب اذا كان موافقا للاشتغال وهو الذى يسمى باستصحاب الاشتغال يكون التقديم مع الاستصحاب وتظهر الثمرة عند التعارض لانه دليل شرعى واما صورة التخالف بين استصحاب المخالف له والاشتغال فلم نجد مثالا له ولم يمثل له مد ظله بعد المراجعة اليه وقال انه نادر ومع ذلك فاللازم امكان تقديم الاشتغال عليه لان كل مورد يكون لنا استصحابه فيتعارضان ونحتاج الى مرجح .

فقال شيخنا العراقي قده بأنه لا يتصور عليه الحكومة ولا يترتب عليه الثمرات التي ذكرناها في مسلك الكشف فانه لا يقوم مقام القطع جزء الموضوع لانه ليس التنزيل في كونها علما وكذا لا تكون غاية، للاستصحاب بهذا المناط وهكذا ساير الثمرات بهذا الملاك فان ملاك الحكومة وترتيب الاثار شيء واحد وهو تنزيل الظن منزلة العلم لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع هذا ما قيل .

ولكني اقول انه يمكن القول بالحكومة وترتيب الثمرات على هذا المسلك ايضاً وخلاصة الكلام هي ان دليل الامارات يكون موجبا لليقين فاذا قامت الامارة في مورد يحصل لنا القطع الوجداني بالواقع التعبدى فاذا حصل لنا هذا القطع فنضم دليل الاصل الى هذا الدليل فنرى الحكومة بالنسبة الى الاصل الشرعي والورود بالنسبة الى الاصل العقلي.

اما الثاني فلان حكم العقل فيه يكون لعدم البيان ومع العلم الوجداني بالواقع التعبدى نفهم البيان فلما موضوع له مع قيام الامارة واما الاصول الشرعية فبالنسبة الى المحرز منها مثل الاستصحاب فيكون الحكومة محكمة فان دليل الاصل يدل على ان اليقين لا ينقض الا باليقين بخلافه والامارة تحكم بأنه يكون لك اليقين بالواقع التعبدى .

واما شيخنا النائيني قده فيكون مسلكه في باب الاستصحاب موافقاً للشيخ قده فانه يقول يكون التنزيل فيه في المتيقن لافي اليقين لان اليقين يكون منقوضاً توكوياً بأقمنه ترتيب آثار المتيقن الى أن يحصل اليقين بخلافه وفي الامارات يكون مسلكه تميم الكشف خلافاً له وعليه ايضاً يقال بعد العلم الوجداني بدليل الامارة بالواقع التعبدى ينتهى أمد الاستصحاب .

لا يقال الاستصحاب ايضاً كذلك فلماذا لا يقدم على الامارة مع انه ايضاً تنزيل في المتيقن على مسلك العلمين الشيخ والنائيني لانا نقول الامارة موردها الشك والاصل موضوعه الشك وتقديمه عليها يلزم منه الدور لان جريانه متوقف على بقاء موضوعه حتى يكون حاكماً على الامارة وبقاء موضوعه متوقف على جريانه .

وبعبارة اخرى لازم تقديمه هو تخصيص دليل الامارة فى مورده وهو متوقف على بقاء موضوعه وبقاء موضوعه متوقف على تخصيصه دليل الامارة وهذا يكون من جهة ذهاب موضوعه بواسطة الامارة .

فى حكومة الاصول المحرزة على غير المحرزة

واما الاصل الغير المحرزمثل البرائة فيكون تقديم الامارة عليه ايضاً بالحكومة من باب انه بيان تعبدى فى مقابل رفع ما لا يعلم فان ما لا يعلم مرفوع ما لم يحصل العلم الوجدانى بالواقع التعبدى هذا بالنسبة الى الامارة والاصل .

واما الاصول فنسبة بعضها مع البعض فى المقام ايضاً يكون مثل ما مرفى تميم الكشف بهذا البيان فى تقديم الامارة على الاصل على مسلك الشيخ (قده) فالاصل المحرزمقدم على الاصل العلقى بالورود وعلى ساير الاصول الشرعية بالحكومة من باب أن مفادها علم وجدانى بواقع تعبدى .

فالفرق بين تميم الكشف وتنزيل المؤدى هو انه على الاول يحصل العلم التعبدى بالواقع الواقعى وهنا يحصل العلم الوجدانى بالواقع التعبدى .

واما الاصول المحرزة بعضها مع البعض فيحصل التعارض بينهما ونحتاج للترجيح الى مرجح كما نقول فى تقديم قاعدة التجاوز والفرغ على الاستصحاب لعدم بقاء المورد لهما لان كل مورد من موارد هما يكون فيه الاستصحاب والحاصل على مسلك تنزيل المؤدى يأتى كل ما قلناه على مسلك الكشف ويترتب الثمرات ايضاً ثم انهم وجهوا كلام الشيخ قده انتصاراً له بتوجيهين :

الاول (١) : ان الخطاب يكون عاماً من الاول فى أدلة الاصول فاذا قيل

(١) اقول لم يبين وجهها وسنداً لهذا القول وبعد المراجعة اليه مد ظله قال كلامهم ليس أزيد من هذا ولكن يمكن أن يكون قولهم هذا من باب ان العلم الوجدانى اليقيني قليل جداً ولكن الشك الواقعى كثير جداً فغالب اليقين فى صدر لا تنقض اليقين الخ وذيله هو الحاصل من الامارات وهكذا ما يكون غاية دليل البرائة ولذا*

لاتنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر أو كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام. ان اليقين والعلم في غاية الدليلين بقوله بل انقضه أو حتى تعلم الخ يكون الاعم من الحاصل بالتعبد أو بالوجدان فاذا قامت الامارة على شيء يكون العلم التبعدي حاصلًا فيكون مقدما بالورود لابل بالحكومة لان موضوع الاصل كان مغيبى بعدم حصول هذا النحو من العلم ايضا فاذا حصل لايبقى له موضوع .

واجاب عنه المدقق العراقي (قده) بأن هذا خلاف الظاهر فانه كما ان الشك يكون بلحاظ الواقع كذلك العلم ظاهر في العلم الوجداني فلو قلنا بأن الشك يتعلق في صدر الدليل بالواقع والعلم في ذيله بالاعم منه يلزم تهافت الصدر والذيل فلا يتم هذا الوجه حذراً من هذا المحذور .

التوجيه الثانى هو ان كل مورد من موارد الامارات يكون مورد اصل من الاصول اما البرائة أو الاستصحاب فلولم نقل بتقديمها عليه يلزم لغوية جعلها لعدم بقاء مورد يمكن أن نتمسك بها فاذا كان مقدما على اصل واحد يلزم منه تقديمها على جميع الاصول ولو لم يلزم بعد تقديمها على بعض الاصول محذور اللغوية لعدم ترجيح الاصول بعضها على بعض بالاجماع .

والجواب عنه اولانا لانحتاج الى هذا الطريق في تقديم الامارة على الاصل بل الحكومة بتقريب تتميم الكشف او بتقريب تنزيل المؤدى على مامر مفصلا. وثانياً لا يكون لنا اجماع تعبدى بان الاصول كلها يكون الملاك فيها واحداً ولو فرض يكون سنده هذه الاحتمالات الاصولية ولا يكون من الاجماع الذى يكون حجة شرعية. وثالثاً قد مر أن الامارة مورد الشك والاصل موضوعه الشك وهى تذهب بموضوع الاصل لانه بعد قيام الامارة لايبقى للاصل مجال وتقديمه عليها يكون اللازم منه هو الدور المحال اللذى مر آنفاً

* يمكن أن يقال بأن هذا صار سبباً لانقلاب كون المفهوم من اليقين هو الوجداني فقط فادعاء كونه أعم لا يكون فيه خلاف الظاهر العرفي ولا يكون بعيداً عنه كثير بعد ولا يبعد الورود بهذا التقريب وان كان تقريب الحكومة ايضا كما مر متين .

من انه لا بد له من تخصيص دليل الامارة فى مورد الاصل وهو يتوقف على بقاء موضوعه وبقاء موضوعه يتوقف على كونه مخصصاً ومما ذكرناظهر ان المسلك الثالث وهو مسلك الخراسانى قده (١) فى الامارة من باب جعل الحجاة والحجبة غير تام ولا يتم الحكومة والورود بالنسبة الى الامارات فنضرب عنه الذكر اختصاراً .

الامر الثانى

من الامور التى تقدم البحث عنه هو انه ربما توهم ان البحث عن ان الاصل فى صورة الشك فى التكليف البرائة او الاحتياط متوقف على البحث عن ان الاصل فى الاشياء هل يكون الحذر او الاباحة فلو قلنا ان العقل يحكم بالحذر لا بد من القول بالاحتياط ولو قلنا أن الاصل هو الاباحة فهنا ايضاً يكون الاصل هو البرائة فالبحث هو البحث ولا يلزم التكرار.

وقد اجيب عنه بأن المقام يكون البحث عن الحكم الظاهرى وهناك كان البحث عن الحكم الواقعى فيمكن ان يقال بأصالة الاباحة بحسب الواقع وبأصالة الاحتياط بحسب الظاهر او يقال بالحذر فى الواقع والبرائة فى الظاهر ولا تلزم من اختيار الحذر هناك اختيار الاحتياط هنا وهكذا بالعكس

وفيه انه ان كان العقل مستقلاً بالحذر فكيف يمكن ان يقال بالبرائة مع أن موضوعها هو الشك وفى صورة الحكم الاستقلالى من العقل لا وجه فى القول بها لعدم بقاء الموضوع وهكذا لو كان الاصل يقتضى الاباحة وحكم العقل مستقلاً به فلا يبقى شك ليحتاط فان ضرب اليتيم وظلمه يكون قبيحاً عقلاً ولا يكون له وجه للجواز الشرعى الا اذا كان الضرب

(١) اقول يرجع لفهم مسلكه قده فى حاشيته على الرسائل فى ذيل التعادل والتراجع ص ٣١٧ وفى ذيل الاستصحاب كما اشار اليه قده فى هذا الموضع من شرحه وتعرض له مدظله فى الدورة الاولى وقررناه فى تلك الدورة وفيها مطالب اخر ايضاً .

للتأديب فهذا يكون من مستثنيات حكم العقل

وقد اجيب عنه ايضاً بان البحث عن اصل الاباحة او الحذر فى الاشياء يكون مربوطاً بالموضوعات الخارجية مثل التصرف فى الاملاك ولا يكون فى العناوين الكلية من الاحكام .

والجواب عنه مامر من أنه مع استقلال حكم العقل لايبقى مجال لحكم الشرع . فالصحيح أن يقال ان حكم (١) العقل كان منوطاً بعدم ترخيص من الشرع فالبحث عن الاصل فى الاشياء اى شىء انتج يكون مراعى بعدم الترخيص من الشرع واصل البرائة ترخيص عنه ووصل اليها او يقال هذا البحث يكون فى الاحكام الثانوية وذلك البحث فى الاحكام الاولى و كيفكان فذلك البحث ساقط عن الاعتبار .

الامر الثالث

من الامور اللتى يجب تقديمه هو بيان ان النزاع بين الاصولى والابخارى فى القول بالبرائة والاحتياط هل يكون صغروباً او كبروباً قال شيخنا العراقى قده ان البحث صغروبى والكبرى لا يكون فيها الاشكال .

بيانه انه يقول ان سند الاصولى هو قبح العقاب بلا بيان وهذا حكم عقلى يحكم به كل عاقل ولا يمكن أن يقال ان كبراء الاخباريين مع جلالة شأنهم لا يلتفون اليه . وسند الابخارى هو أن دفع الضرر المحتمل الاخرى واجب بحكم العقل فيجب الاحتياط والاصولى لا ينكر هذا الكبرى وايضاً لانزاع فى تقديم قبح العقاب بلا بيان على دفع الضرر المحتمل بالحكومة كما يقوله الاصولى فهذه الثلاثة لانزاع

(١) لو كان سندهم حكم العقل فقط واما لو كان سندهم الدليل الشرعى والتمسك بالايات والروايات كما انه لا يخلو كلامهم منها فيكون مدعى الحذر احتياطياً ومدعى الاباحة قائلاً بالبرائة ولكن فى مورد خاص وهو الاموال وهذا البحث هنا يكون بالنسبة الى كل مشكوك فهذا البحث اعم منه .

فيها وانما النزاع فى الصغرى وهى أن الاخبارى يقول ان البيان وصل الينا بالايات
والاخبار الدالة على وجوب الاحتياط فيجب الاحتياط والاصولى يقول ما وصل الينا
بيان لعدم تمامية الاستدلال بالايات و سقوط الاخبار لتعارضها مع الاخبار الدالة
على البرائة .

ويرد عليه قده أولاً بأن قوله لانزاع فى تقديم قبح العقاب بلا بيان على دفع
الضرر المحتمل يكون على مسلكه قده وأما على مسلك غيره ففيه الاختلاف حتى
من الاصوليين فضلا عن الاخباريين فهذا محل النزاع والاخبارى يقول بأن التقديم
مع قاعدة دفع الضرر لا قبح العقاب بلا بيان .

وثانياً لو تم كلام الاخبارى بأن البيان تام باخبار الاحتياط والايات فلماذا
يتمسك بدفع الضرر المحتمل وترجيحه .

وثالثاً من اين يحتاج الاصولى الى التمسك بقبح العقاب بلا بيان فى قوله
بالاصل فانه كفاه اسقاط ادلة الاخبارى فى قوله بالاحتياط .

الامر الرابع

فى انحصار الاصول بالمحصر العقلى الى الاربعة : الاستصحاب والبرائة
والاحتياط والتخير .

وبيانه ان المشكوك اما أن يكون له حالة سابقة تلاحظ تلك الحالة فيه فهو
مورد الاستصحاب واما لا يكون له حالة سابقة كذلك وعليه اما أن يكون فى مورده
منجز للتكليف كالعلم الاجمالى أولاً وعلى الاول اما أن يمكن الاحتياط فهو المرجع
واما أن لا يمكن الاحتياط مثل دوران الامر بين المحذورين فالاصل هو التخير
وعلى الثانى وهو صورة عدم المنجز فيه فالاصل هو البرائة فقد انحصر الاصول فى
الاربعة بهذا البيان .

لا يقال أن مورد التخير والبرائة واحد لان صورة التخير اما أن يكون المكلف
فاعلاً أو تاركاً وفى صورة البرائة أيضاً كذلك لانه بعد جريانه اما أن يفعل أولاً فهما

من حيث ان اقتضائهما الفعل أو الترك لا تعدد فيهما .

لانا نقول فرق واضح بينهما وهو ان القول بالتحخير يكون بعد احراز التكليف بالعلم الاجمالي ويكون الترخيص من باب عدم امكان الجمع بين المحتملات بخلاف اصل البرائة فان الترخيص في الفعل أو الترك نشأ من قبح العقاب بلا بيان بحيث لو لم نقل بالبرائة من هذا الباب لا يكون محذور في الجمع بين المحتملات فلا اشكال في كون الاصول اربعة .

ثم أن ترتيب البحث وعنوانه وان كان هو الكفاية ولكن ترتيب الشيخ الانصاري قد اوفق بفن التعليم لان الخراساني قد جعل البحث عن الشبهة التحريمية والوجوبية من جهة فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين أو الشبهة في المصداق في اربعة مسائل وقال ان البحث عن الشبهة المصدقية اصول وكون الشبهة تحريمية أو وجوبية لا يوجب تفرد البحث عن كل واحد لاتحاد الدليل ولكن الشيخ (قده) جعل البحث عن الشبهة التحريمية من جهة اجمال النص وقده وتعارضه والشبهة الموضوعية في اربعة مسائل والبحث عن الشبهة الوجوبية ايضا في اربعة فالبحث على ما جرى عليه اوقع في النفس من جهة التفصيل .

واما الخراساني قد ايضاً يصح مذهبه من حيث أن الشبهة الوجوبية والتحريمية لا تكون موجبة لانفراد البحث عن كل واحد منهما عليه و نحن نجرى على ما جرى عليه الشيخ قده .

فنقول البحث هنا في مقامين وكل مقام في اربعة مسائل المقام الاول في الشبهة التحريمية والمقام الثاني في الشبهة الوجوبية من جهة فقدان النص أو اجماله او تعارضه او الشبهة في المصداق مع كون الشبهة تحريمية فقط او وجوبية فقط او يدور الامر بين الواجب والحرام فنقول :

المسئلة الاولى فى المقام الاول

وهو البحث عن الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص

وفى صورة كون الشبهة دائرة بين الحرمة وغير الوجوب وفى هذه المسئلة اختلاف بين الاخباريين والاصوليين ونحن نقول بالبرائة وفاقاً للاصوليين وخلافاً لهم القائلين بالاحتياط والان نذكر دليل البرائة ثم نتبعه بدليل الاخبارى فنقول يدل على البرائة الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل .
اما الكتاب ففيه آيات منها قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا ما آتتها . وتقريبها عندنا هو ان المراد بالتكليف هو البعث والزجر والمراد بكلمة مامطلق الشىء أعم من كونه تكليفاً او مالا لان الوضع فى الحروف والاسماء عام كما ان الموضوع له عام والخصوصيات تستفاد من الخارج فقوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يكون استعمال الرجل فى معناه العام وتعيين حبيب النجار مصداقاً له يكون من جهة قرينة خارجية وهى معيته من اقصى المدينة وغيره .

وهكذا كلمة ما الموصولة فى المقام والائتاء ايضاً استعمل فى معناه الحقيقى وائتاء كل شىء بحسبه فان ايتاء الحكم بنحو وائتاء المال ايضاً بنحو آخر وليس بمعنى الاعلام فيصير معناها ان الله تبارك وتعالى لا يبعث ولا يزجر نفساً الا بتكليف اعلمها أو مال اعطاها فاذا لم يكن بيان التكليف وهو ايتائه لا يكون له تعالى بعث وزجر فيكون المكلف بريئاً من التكليف قبل اعلامه وكلمة ما مفعول به لامفعول مطلق بأن يقال لا يكلف الله تكليفاً بل المعنى لا يكلف الله شيئاً من الصلوة والصوم والزكوة وبهذا التقريب يندفع جميع الاشكالات .

منها ان المحتملات فى الاية المباركة ثلاثة بالنسبة الى الموصول الاول أن يكون المراد منه هو التكليف ومن الائتاء الموصول والاعلام الثانى ان يكون المراد من الموصول هو المال ومن الائتاء هو الملك أى لا يكلف الله نفساً الا بمالكه الثالث يكون المراد بالموصول مطلق الشىء ومن الائتاء الاقدار أى لا يكلف الله

نفساً الا بما اقدرها عليه .

ولامجال للاحتمال الثانى لانه يلزم منه التكرار لان صدرالاية يكون متعرضاً له بقوله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله .

ولا للاول لان صدر الاية منوط بالمال ولا يناسب التكليف ولا للثالث لان المراد بالاياء ان كان الاقدار فلايناسب الحكم فانه يحتاج الى الاعلام والاقدار يناسب بالنسبة الى المال .

وربما قيل كما عن النائينى قده (١) و غيره بأن الاحتمال الاول وهو كون المراد بالموصول التكليف لازمه أن يكون مفعولاً مطلقاً وعلى فرض كون المراد منه المال أن يكون مفعولاً به ونحو وجود المفعولين مختلف فان المفعول المطلق يتخذ من حاق الفعل والمفعول به يكون غيره و يتعلق به الفعل فكيف يمكن أن يكون المراد من الموصول هو الاعم من المفعول المطلق والمفعول به فان الجمع بينهما غير ممكن وهذا وجه آخر لبطلان الاحتمال الثالث .

ولكن نحن نقول لاحتياج الى القول بالاعم بهذا المعنى حتى يلزم علينا رد هذا الاشكال بل نقول كلمة ما الموصولة يكون مفعولاً به مطلقاً ولا يكون المعنى لا يكلف الله تكليفاً بل نقول ان متعلق التكليف ايضاً هو مفعول به فانه اما أن يكون الصلوة أو الصوم فنقول لا يكلف الله نفساً الا بالصلوة و الصوم الذان اقدر المكلف عليهما .

وقال شيخنا الاستاذ العراقى قده يكون الاستعمال فى خصوص التكليف مستفاداً من دال آخر والا فبعد كون كلمة ما فى الوضع عاماً مع الموضوع له العام يلزم من ارادة جميع المعانى تعدد اللحاظ مع انه واحد .

وهذا الكلام منه (قده) مع انه زاد الاشكال به ولم يكن جواباً فان الدال الاخر لم يكن فى المقام بعد كون كلمة ما موضوعاً للمعنى العام ومعنى زيادة الاشكال

(١) فى فوائده الاصول ص ١٤ واجاب عنه ايضاً فيه ثم اختار ما يقرب من اختيار الاستاذ مدظله بل هو عينه عند قوله ولكن الانصاف الخ .

هو انه لو كان لنا دال آخر ايضاً مثل ماورد من الرواية هل كلف الناس بالمعرفة قال لاعلى الله البيان لا يكلف الله نفساً الا ما آتيتها فان المراد هو البيان بالنسبة الى كل شىء تكليفاً كان او مالا أو شيئاً آخر فلا يكون مضراً بعمومية وضع العام والموضوع له العام (١) .

ثم الاشكال بأن المراد لا بد ان يكون المال من الموصول لان السياق يكون بالنسبة اليه ايضاً غير وارد لان ما ذكرنا من الاعمية لا ينافى السياق لانه يكون اعم من المال وغيره فلا يكون مخالفاً للسياق حتى يقال المتيقن منه المال لا التكليف حتى يفيد اصالة البرائة عما شك فيه .

ومن الاشكالات في المقام هو ان غاية ما يستفاد من الاية هي أن التكليف بدون البيان لا يكون من الشرع الانور ولا ينفي التكليف مع البيان فيقول الاخبارى هنا ان الاخبار الامرة بالاحتياط تكون واردة على هذه الاية لان موضوعها عدم البيان والاحتياط بيان .

ولا يقال عليه ان الاحتياط لا يكون وجوبه نفسياً بل يكون طريقاً الى الواقع فلم يثبت الواقع في ظرف الشك لتتوصل اليه بالاحتياط فيكون المقام من الشبهة المصدقية لدليل الاحتياط ضرورة انه نشك في وجود الواقع فيتحقق المعارضة بين الاية والاخبار الآمرة بالاحتياط من جهة عدم وجوبه لعدم ثبوت التكليف ومن حيث انه يقول يجب الاحتياط في هذا المورد .

لانا نقول يمكن ان يقال بأن الاحتياط يكون على فرض الواقع كما قلنا بأن الامارات بيان على الطريقة على فرض الواقع الا انه لا يكون للكلام في المقام اصل حيث أن الامارات ناظرة الى الواقع وطريق لها ولكن الاحتياط لا يكون نظره الى الواقع فلا يكون بياناً والعمل به يكون من باب اللابدية .

والتحقيق ان يقال في جوابه ان الاية في مقام بيان الحكم الامتناني على العباد

بأنه اذا لم يصل التكليف اليكم بواسطة دسّ الدساسين بعد جعله لا يكون عليكم التكليف واما التكليف الذى لا يكون مجعولا من رأسه فلا يكون الامتان فى رفعه لانه غير مجعول من الاول فالحكم يكون مرفوعاً فى مرتبة الظاهر والواقع بالنسبة الى ما لا بيان من الشرع اى البيان الواصل فليس للاخبارى أن يقول انه مرفوع فى مرتبة الظاهر دون الواقع حتى يجب الاحتياط لحفظ الواقع فالمعارضة بين الاية واخبار الاحتياط محققة وسيجىء عدم تمامية الاخبار فى الاحتياط لانها معارضة بمثلها. ومن الايات الدالة على البرائة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا. وتقريب الاستدلال هو ان مقتضى الالهية بمقتضى الفطرة ايضاً هو عدم العذاب بدون بعث الرسل وانزال الكتب فاذا لم يكن البيان واصلا لنا لا يكون علينا التكليف حتى يلزم من مخالفته العقاب والعذاب فى الآخرة كما أن مقتضى العبودية بعد بيان التكليف هو الاطاعة فالعقاب بدون البيان خلاف الالهية والعصيان بعد البيان خلاف العبودية .

وقد اشكل اولاً على الاية ايضاً بأشكال واهية الاول ان الاية كما هو الظاهر من قوله تعالى ما كنا الخ تكون فى مقام بيان قضية ماضية فى الامم السالفة اى انا ما عذبنا الامم السالفة وما اهلكناهم فى الدنيا الا بعد ارسال الرسل فعصوا فكان عاقبة امرهم الهلاك اى العذاب الدنيوى ولا تكون فى صدد بيان عدم العذاب فى الآخرة بالنسبة الى الامة المرحومة حتى يستدل بها للبرائة.

وفيه ان المشتق لا يكون الزمان فيه مأخوذاً حتى يقال انه يكون زمانه هو الماضى بل يكون لمطلق الحدث وهو ان العذاب لا يكون من شأن الله بدون البيان ولو سلم فيستفاد منها أن العذاب فى الدنيا كان مع البيان فنحن بالاولوية القطعية نستفيد منها أن عذاب الآخرة بدون البيان وارسال الرسل لا يكون من شأن الله تعالى فلا وجه لهذا الاشكال .

وثانياً بأن الاية تكون فى مقام بيان نفى فعلية العذاب لافى مقام بيان نفى الاستحقاق وقد استحسنته بعضهم فلا تكون نافية للاحتياط كما انه فى بعض الموارد يعفو عن

العقاب المسلم مثل مورد الظهار .

وقد اجاب عنها شيخنا العراقي قده بأن الاية لاتكون في مقام نفى الفعلية فقط بل في مقام بيان نفى الاستحقاق ايضاً لان العقاب كما مريكون خلاف شأن الالوهية ولو كان الاستحقاق متحققاً ما كان وجه لنفى التعذيب مطلقاً بل ربما يعذب وربما يعفو لانه تعالى في خيار .

وقال الشيخ والخراساني (قدما) انها ظاهرة في نفى الفعلية الا انه يكون الاجماع على نفى الاستحقاق ايضاً نافية له والثاني يقول ان الاخبارى يعترف بانه اذا كانت فعلية العذاب منتفية يكفى الانتفاء لعدم وجوب الاحتياط و يقول بالملازمة بين فعلية التكليف ووجوب الاحتياط فبانتفاءها ينتفى الاحتياط ونحن نكون في مقام جواب الاخبارى وهذا كاف لنا في رده .

والجواب اما عن الاول فلان الاجماع في المسئلة الاصولية معلوم السند فلا نتمسك به وعن الثاني انه جدل يقنع الاخبارى به ولكن لاينفى اصل الاشكال فانه مع الاستحقاق يجب الاحتياط في الواقع .

اقول ماهو المهم لنا في المقام هونفى العذاب والعقاب سواء كان الاستحقاق في الواقع ام لا و رجاء العفو مع المعصية العمدية يكون للعبد ولا يكون مسلماً حتى يقال مع استحقاق العقاب لا يكون العذاب ليثبت به وجوب الاحتياط فبينهما بون بعيد فلا يقال في المقام بالاستحقاق والعفو كما يقال في ذلك المقام .

وهنا وجه آخر لبعض الظرفاء (١) من الاعيان في مقام القول برفع العذاب الفعلي بأن ما هو المهم هو رفع عذاب الوجوب والحرمة اللذان هما الحكم وهما يستفادان من التكليف الفعلى .

(١) لم يبين كلام هذا العين وهو الكمباني ازيدمما ذكرناه بل اشار بنحو مجمل وكلامه في حاشيته على الكفاية فارجع اليه والوقت لايسعنا لبيان كلامه وما فهمنا منه ايضاً لا يخلو عن اشكال لقصور فهمنا عن دركه .

وفيه انه غير منوط بالاستحقاق وعدمه فى المقام و استفادة ما ذكرىكون من فعلية الاحكام هذا تمام البحث فيما اردنا ايراده من الايات على البرائة ولا نتعرض لغيرها لعدم تماميتها وفيما ذكرنا غنى وكفاية .

الروايات التى استدلت بها على البرائة

وهى ايضا كثيرة منها حديث الرفع الذى هو المشهور ويكون فقراتها سارية فى الفقه والاصول فى باب المعاملات والعبادات و يجب ان يتوجه اليه كاملا وتسمية هذا الحديث بالنبوى لا يكون مثل سائر النبويات فان هذا التعبير يكون لاجل نقل الامام عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى الخصال والتوحيد مسند بسند صحيح وفى من لا يحضره الفقيه باب ١٤ ح ٣ قال عليه السلام رفع عن امتى تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكروه عليه وما لا يعلمون وما لا يطبقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته .

وقبل الورد فى البحث عن الاستدلال يجب رسم امور .

الامر الاول ان الفرق بين الرفع والدفع هو أن الاول يطلق بالنسبة الى شىء يكون شاغلا لصفحة الوجود ثم رفع بسبب من الاسباب وازيل واما الدفع فيطلق بالنسبة الى شىء لم يأت فى صفحة الوجود فيوجد المانع عن وجوده .

وفقرات هذا الحديث الشريف لا يكون الرفع بالنسبة الى جميعها صادقا ففى فقرة ما لا يعلمون التى تكون دليلا على البرائة يكون الرفع بمعنى الدفع اى لم يجعل حكم من قبل الشارع بالنسبة الى غير العالم واما بالنسبة الى ساير الفقرات يكون بمعنى الرفع فان الخطاء والاضطرار واما لهما يكون موجودا فيرفع حكمه عن صفحة الوجود مع أن لرواية استعمال فيها كلمة الرفع بالنسبة الى الجميع فهل يكون هذا الاستعمال مجازا او حقيقة فيه اختلاف .

فقال الشيخ (١) النائى قده بما حاصله هو أن الرفع والدفع يكون لهما جهة

(١) فى تقرير بحثه فوائد الاصول ص ١٢٢ .

اشترك وهى ان الشىء كما يحتاج فى وجوده الى المؤثر كذلك يحتاج فى بقائه ايضا اليه وما يمنع عن تأثير المؤثر واقتضائه يطلق عليه الدافع وما كان موجوداً ثم ازيل عن صفحة الوجود يكون هذا فى الواقع دافعاً (١) لتأثير المؤثر فى البقاء وما لم يجرى فى صفحة الوجود ثم حدث المانع يكون دافعاً للتأثير فى الحدوث فهما مشتركان فى اطلاق الدفع عليهما وجهة امتياز وهى مسبوقية احدهما بالوجود وعدم مسبوقية الاخر به فلامجاز فى الكلمة لكون الاستعمال موافقاً للوضع ولا فى الاسناد لعدم الاحتياج الى التقدير كما سيجىء فاستعمال الرفع فى الدفع لا اشكال فيه .

والجواب عنه انه ان كان المراد هو الاستعمال فى ذلك بقريئة اخرى غير وضع اللفظ فهو خلاف المتبادر وليس مترادفين ليصح فيه ذلك فان المتبادر هو وضع كل واحد منهما بازاء معنى واحد والحاصل مع الوضع الواحد ندعى انه خلاف المتبادر لانه يكون متعدداً .

وان كان مراده الاستعمالين بمعنى ان الدفع يستعمل فى معناه تارة وفى الرفع اخرى فهذا كلام عجيب فان المفهوم المتعدد يكون له مطابق متعدد والمفهوم الواحد لا يمكن ان يكون له مطابق متعدد الا ان يكون فى احدهما على سبيل المجاز فاستعمال الرفع (٢) فى الدفع مجاز والحاصل مع الوضع المتعدد يكون استعمال

(١) اقول هذا يرجع الى أن يقال ان كل رفع دفع فى الواقع ولكن لا يرجع الى أن يكون كل دفع رفعاً فى الواقع حتى يكونان مترادفين و يصح استعمال كل منهما فى الاخر فيكون الرفع مختصاً بمورد والدفع مختصاً بمورد ونحتاج الى قريئة المجاز مع وجود العلاقة فى استعمال احدهما فى الاخر او يقال ليس لنا رفع اصلاً وليس له مطابق لان كل رفع دفع وهذا خلاف الواقع فان الرفع يكون المتبادر منه فى العرف غير الدفع وهو علامة الوضع .

(٢) اقول يمكن أن نختار أن الوضع يكون متعدداً وفى المقام ندعى وجود * القريئة على فرض قبول استعمال الرفع فى الدفع وهو عدم امكان كون المولى الحكيم لاغياً فى الكلام فان هذا قريئة عقلية عليه وسيجىء معنى الرفع والدفع فى فقرة ما لا يعلمون .

كل واحد في الآخر مجازاً وهو خلاف الواقع .

وقال شيخنا العراقي قده بما حاصله ان لنا حقيقة واقعية وحقيقة ادعائية فيمكن ان يكون استعمال الرفع في الدفع من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي الاعم من الادعائي والواقعي فيكون استعمال الرفع في الدفع من باب انه يكون رفعاً بالنسبة الى الوعاء المناسب له .

وهذا كما نقول في اسقاط الخيار في ضمن العقد فان اسقاط مال م يجب لامعنى له فان المعاملة قبل وقوعها لا يكون فيها خيار حتى نقرل بسقوطه وليس هذا بالنسبة معنى اعم للسقوط الذي يناسب مع مال م يكن فعلاً موجوداً فوجود مقتضى هذا الحق في التشريع يكفي لاسقاطه فيستعمل السقوط بدون لعناية في ذلك وفي المقام ايضاً كذلك فانه يستعمل الرفع في الدفع لشدة المقتضى لوجود هذا الشيء .

و الجواب عنه هو انه ليس كذلك فان الحقيقة الادعائية تحتاج الى العناية وما قل في اسقاط الخيار يكون الاسقاط فيه على فرض الثبوت لا الاسقاط بلحاظ المقتضى فهذا القول لا يناسب التبادر .

فالصحيح ان يقال ان للرفع والدفع جامع في الوجود (١) وهو ما قال شيخنا النائيني قده فيمكن استعمال احدهما في الآخر بهذا اللحاظ وما قلنا في جوابه قده من انه خلاف التبادر يمكن العدول عنه بأن نقول التبادر تارة يكون اطلاقاً اي يحدث بواسطة كثرة الاستعمال وتارة يكون كاشفاً عن الوضع ففي المقام يمكن ان يقال ان التبادر يكون من جهة كثرة الاستعمال ولا يكون كاشفاً عن الوضع فاستعمال الرفع في الدفع لا يكون خلاف الوضع فيكون حقيقة فاستعمال الرفع في الحديث الشريف في جميع الفقرات مع أن بعضها دفع لاشكال فيه ولا يضر بالحديث الا ان

(١) وقد اتضح مما تقدم أن التبادر خلافه ولا اشكال في ادعاء المجاز لو فرض الدفع في بعض الفقرات وفيه تأمل وسيجيء ولا يمكننا المساعدة مع القول بأن التبادر لا يكون هنا كاشفاً عن الوضع .

يدعى أن التبادر كاشف عن الوضع فيشكل الامر حينئذ .

الامر الثاني ان فقرات الحديث الشريف لاتكون متساوية الاقدام من حيث العلية للرفع وعدمها ففي اربعة فقرات منه وهو ما لا يعلمون وما لا يطبقون وما اضطروا اليه وما استكروه عليه يكون العناوين الاربعة الجهل وعدم الطاقة والاضطرار والاكراه علة لرفع الشارع الحكم عنهم بوجوده التكويني والثلاثة من الفقرات وهي الحسد والسوسة والطيرة لاتكون كذلك بل بالعكس فان هذه العناوين علة لاثبات الحكم فان الحسد علة لوجود الحرمة وكذلك اخواه فيكون بين الطائفتين من الفقرات تمام المقابلة فيكون بعضها علة لاثبات وبعضها علة لرفع فكيف استعمل الرفع فيهما .

والخطأ والنسيان في الفقرتين الاخرين لا يكونان مرفوعين اصلا بل ما هو المرفوع اثر المخطى والمنسى فانه ربما يكون الاثر على الخطاء والسهو مثل وجوب الدية على القتل الخطأى وضمان الشىء وان اتلفه او اضر به خطأ ومثل وجوب سجدة السهو في الصلاة اذا نسي بعض الاجزاء فلا يكون حكم الخطاء والسهو مرفوعاً مطلقاً فما يكون اثر نفس الخطاء لا يكاد يرفع بواسطة الخطاء وكذلك النسيان ولذا يقال في الطلاق عن خطأ أن المرفوع هو اثر الطلاق وهو المخطى .

لا يقال لا يصح اسناد الرفع الى الخطاء والنسيان مع أن المرفوع هو المخطى بلحاظ اثره لانا نقرل هذا النحو من الاستعمال متعارف فانه ينفي المصداق باسناد النفي الى الطبيعة فيقال الخطاء مرفوع مع انه بدال آخر يفهم أن المرفوع مصداق ما وقع الخطاء فيه وهذا كالطلاق اللذي مر مثاله وسيجيء روايته في ضمن الروايات فان التطبيق على المخطى وهو الطلاق واسناد الرفع الى الخطاء يكون قرينة على ذلك .

ففي جميع ما ذكرناه يمكن ان يقال بأن الرفع يستند الى مقتضى الحكم بمعنى أن الشارع دفع ما كان مقتضياً عن اقتضائه .

وقال شيخنا النائيني قده ان الحكم في فقرة ما لا يعلمون لا يكون له تشريع فان الحكم اللذي يكون مجعولا لا يستند الرفع اليه الا على نحو النسخ فلا بد ان يقال بأن الرفع يكون بمعنى الدفع اى لم يكن الحكم مجعولا من رأسه لمنع مقتضيه عن

الاقتضاء واما فى غيره من الفقرات وهى الخطاء والنسيان والاضطرار والاكره وما لا يطاق فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدى هذه الموارد ويكون التخصيص واقعياً بالنسبة اليها وظاهرياً بالنسبة الى ما لا يعلمون اى فى ظرف الشك يكون الحكم مرفوعاً وبالنسبة الى الحسد والوسوسة والطيرة ايضاً لا يكون الحكم مجعولاً من رأسه فيكون الرفع دفعاً .

ويمكن الجواب عنه قده بأن التخصيصات طرأ يرجع فى الواقع الى التخصيصات فالتخصيص فيما لا يعلمون ايضاً يرجع الى التخصيص ومراده بالتخصيص الظاهرى هو رفع ايجاب الاحتياط لاصل الحكم و لكن بواسطة دفع مقتضى الحكم عن الاقتضاء فيكون نتيجة ذلك رفع الاحتياط و لكن نحن تبعاً للشيخ قده نقول لافرق فى الفقرات فان ايجاب الاحتياط يكون مرفوعاً ابتداء .

الامر الثالث ان الرفع فى المقام لا يكون له معنى بالنسبة الى متعلقاته ففى مثل رفع ما لا يعلمون يكون معنى ما لا يعلم هو الجهل والجهل غير مرفوع بل هو ثابت وكذلك الاضطرار والاكره وغيره يكون ثابتاً غير مرفوع .

كما يقال المؤمنون عند شروطهم مسح أنهم لا يكونون كذلك فانهم ربما يتقضون عهدهم و شرطهم فقال الشيخ الاعظم قده لابد من تقدير شىء بأن يقال رفع مؤاخذه ما لا يعلم وغيره او جميع آثاره او ان اثره الظاهر مرفوع صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية فان الاخبار عن امر غير واقع يكون كذباً ويخرج عن الكذب بالتقدير .

وقال شيخنا النائنى قده اننا لانحتاج الى التقدير لان الحاجة اليه انما يكون فى صورة توقف تصحيح الكلام عليه وهو أن يكون ماذكر اخباراً عن امر خارجى او يكون الرفع رفعاً تكوينياً فانه لابد عليه من تصحيح الكلام بنحو يخرج عن الكذب و اما اذا كان الرفع تشريعياً فالكلام يصح بلا تقدير فان الرفع التشريعى كالفنى التشريعى ليس اخباراً عن امر واقع بل انشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والفنى كقوله (ص) لاضرر ولا ضرار و كقوله (ع) لاشك لكثير الشك وامثال

ذلك مما يكون متلوالنفي امرأ ثابتاً في الخارج .

والحاصل لا يكون الشارع في المقام في مقام الاخبار بل في مقام انشاء الحكم نعم لا بد للتعبد كذلك من اثر شرعى وهو غير التقدير .

والجواب عنه قده ان الكلام في نظيره مشكل كما في المقام امامى نظائره وهو كل ما يكون التشريع بلسان الاخبار كما في قوله يعيد الصلوة والمؤمنون عند شروطهم فلا يستقيم ان يقال بأنه يجب الاعادة ويجب الالتزام بالشرط فان مطابق هذه العبارات ليس ما ذكر الابنحو المجاز ولا يليق بشأن الامام عليه السلام الذى هو فى غاية البلاغة .

و لذا قلنا فى امثال المقام انه اخبار عن وجود المقتضى فى الخارج لو فور المقتضى و الارادة الشديدة بالنسبة اليه فيخبر بوجود الاعادة و يستعمل فى معناه الاخبارى لهذه النكته .

لكن الان بعد التدبر نرى الاشكال فى هذا البيان ايضاً وهو أن الارادة الواصلة تكون الشدة بالنسبة اليها متصورة واما غير الواصلة كما فى المقام وغيره فلا لانه ان كان لنا سند آخر غيره فيكون هو السند ولانحتاج الى هذا الاخبار وان شئنا اثباته بهذا الخبر فيكون دورياً لان ثبوته يتوقف على كشف الارادة كذلك (١) و كشفها متوقف على ثبوته .

ولكن يمكن ان يقول كما هو مفاد كلامه بأن الاضطرار و غيره لا يكون له وجود تشريعى كما يقال ليس لشرب الخمر وجود شرعى ونفى هذا الوجود يلزمه نفي الاثر الشرعى لانتقيد شىء فى الحديث .

وقال شيخنا العراقى قده بما ان حاصله يرجع الى قريب من مسلك شيخنا

(١) واقول ان عبارة الاخبار تكون لها كاشفية عرفية على المطلوب كالامر فيكون استعمال يعيد الصلوة فى مقام الامر مقام اعد الصلوة واما اصل الاتيان بالجملة الخبرية فيكون لابلغيه هذا الكلام فى اثبات المطلوب عند أهل المحاورة وثبوت واقع الارادة متوقف على علله لاعلى الكشف .

النائبي قده وهو أن الرفع يكون اعم من الحقيقي والتعبدى كما في موارد الاستصحابات فان القول بعدم نقض اليقين بالشك مع انه صار منقوضاً به تكويناً يكون التعبد ببقاء اليقين الى أن يحصل اليقين بالخلاف فاستصحاب العدم يكون بناء على العدم واستصحاب الوجود يكون بناء على الوجود مع انه لم يكن وجوده التكويني مسلماً مثل استصحاب حيوة زيد وترتيب اثره من نفقة زوجته وغيره فاذا قيل رفع ما لا يعلمون الخ يكون معناه الرفع التعبدى في وعاء العين اى الخارج لا الرفع التشريعى وحيث أن التعبد يحتاج الى اثر شرعى فعلى مسلك النائبي قده يكون الرفع في وعاء التشريع وعلى مسلك شيخنا العراقي قده يكون الرفع بلحاظ وعاء التكوين لكن تعبداً .

الامر الرابع لاشبهة في أن المستفاد من هذا الحديث الشريف هو أن الرفع يكون امتناناً من الشرع على العباد لما ذكر فيه من العناوين التعليلية من الجهل والاضطرار والاكراه وغيره فان هذه العناوين صارت سبباً لرفع الحكم لكن وقع الاختلاف بينهم رضوان الله عليهم من حيث أن الامتنان في الرفع كاف او يلزم أن يكون وضعه ايضاً خلاف الامتنان .

مثال ذلك هو ان المضطر الذي صار بطبعه مضطراً يكون وضع التكليف بالنسبة اليه خلاف الامتنان ويكون في رفعه الامتنان واما من صار مضطراً بسوء اختياره فلا يكون وضع التكليف بالنسبة اليه خلاف الامتنان لانه كان بسوء اختياره فحينئذ هل يرفع التكليف عنه فان الرفع فى هذه الصورة يكون امتناناً ولكن الوضع لا يكون خلافه .

فربما قيل بأن التكليف لا يلزم ان يكون وضعه خلاف الامتنان بل اذا كان رفعه موافقاً له يكفى استناداً بأن المنة منصرفه الى الدرجة العليا منها وهى فى صورة كون الاضطرار بالاختيار ايضاً منطبقه .

وربما قيل بأن المتيقن من الرفع هو أن يكون وضع التكليف خلاف الامتنان وهو يكون فى صورة الاضطرار بالطبع مثلاً ومع الشك فى ذلك ايضاً حيث

يكون الرفع مطلقاً عن قيد الامتنان فحيث تكون القرينة لذلك حافة بالكلام كالقرينة العقلية فيوجب الاهمال من هذا الحيث فيؤخذ بالمتيقن .

وهذا البحث يترتب عليه ثمرات فقهية منها ما مر فى مطاوى الكلمات وهى انه لو دخل شخص فى دار خمار يعلم انه يجعله فى اضطرار شرب الخمر فاضطر وشرب يكون عاصياً معاقباً على القول بان الرفع يكون مختصاً بصورة كون الوضع خلاف الامتنان وغير معاقب على القول بالاعم وعلى الاول يجب عليه التحفظ حتى لا يقع فى المحذور فان وقع فيه معه يكون مشمولاً للحديث .

لا يقال مرجع القول بعدم شموله لصورة عدم كون الوضع خلاف الامتنان هو القَرَل بوجود التكليف فى هذه الصورة بالاجتناب عن الخمر وعن كل ما وقع فيه بسوء الاختيار ولسان الحديث هو الرفع لا الوضع .

لانا نقول الواقع من التكليف يكون منحفظاً فى ظرفه بدليله وانما نحتاج الى رفع الحكم بدليل فشراب الخمر حرام يجب لنا تهية دليل لرفعه فى صورة الاكراه مثلاً ولا يكون وضع هذا التكليف على هذا الفرض منسوباً الى الحديث حتى يقال ان مفاده الرفع لا الوضع .

ومنها فى صورة العلم بالغبن والاقدام على المعاملة الغبنية فعلى مسلك القدماء من التمسك بحديث الرفع لخيار الغبن لا يأتى الخيار فى صورة العلم بالغبن لان وضع التكليف فى صورة الاقدام لا يكون خلاف الامتنان على هذا المسلك واما على القول بالاعمية فيمكن التمسك به فى هذه الصورة ايضاً واما الشيخ الانصارى قده فيتمسك لخيار الغبن بان الشرط الضمنى عند العقلاء فى المعاملة هو تساوى الطرفين من المبيع والتمن ولا فرق فى صورة العلم والجهل كما حرر فى محله .

الامر الخامس: أن الحديث حيث يكون فى مقام بيان الرفع لا الوضع يجب

أن يراعى فيه أن لا يكون الرفع موجباً للوضع والا فلا يجرى .

مثال ذلك هو انه لو شك فى أن الشرط لوجوب الحج هل يكون هو

الاستطاعة العرفية او العقلية لايمكن جريان الحديث فى العرفية ويقال انها مرفوعة لان من رفعها يلزم وجوب الحج فى صورة عدم الاستطاعة العرفية وهو موجب للكلفة وهكذا كل مورد يكون الشك فى شرطية شىء للوجوب فان رفع الشرطية حيث يوجب استقرار التكليف لا تجرى الحديث فيه بخلاف شرط الواجب فانه حيث يكون نتيجة رفع الكلفة فيجرى فيه فاذا شك فى أن عدم النظر الى الاجنبية هل يكون شرطاً لصحة الصلاة ام لا يجرى اصالة عدمه ونتيجته صحة الصلاة معه ولو كان معصية.

ويحتاج الى جريان الرفع هنا من لم يلتفت الى أن اجتماع الامر والنهى هنا موردى والافيعلم عدم الشرطية بواسطة الالتفات الى ذلك وهكذا نقول فى كل موارد الشك فى الاقل والاكثر الارتباطى فان الحديث يجرى بالنسبة الى رفع الاكثر حيث انه لا يوجب كلفة زائدة بل يكون رفع تكليف محض .

واما فى كل موارد الشك فى الوجوب من ناحية الشرط فلا يجرى لانه موجب للتكليف وهو خلاف مفاده .

الامر السادس: هو انه حيث يكون امتنائياً فهل يجرى فى صورة لزوم الضرر على الغير اولا خلاف بين الشيخ الخراسانى قدهما .

مثال ذلك هو انه اذا كان محتاجاً الى حفر بئر فى داره يضر بجدار جاره فيقول الخراسانى (قده) ان قاعدة الناس مسلطون على اموالهم من اصلها لاتشمل صورة الاضرار بالغير وقال الشيخ قده بأن القاعدة مطلقة ففى كل مورد يوجب الضرر يمنعها فعلى مسلك الاول لانتحاج الى المانع وعلى الثانى نحتاج الى حكومته .

ثم ان حفر البئر اما لا يكون تركه ضروريا عليه وهو خارج عن البحث واما يكون مضطرا اليه وهو مورد البحث كما اذا كان خراب داره قى تركه بواسطة المياد الزائدة فعلى مسلك الشيخ قده يكون التعارض بين اللا ضررين بالنسبة اليهما ويكون المرجع هو قاعدة الناس الخ لانها على فرض التعارض لامانع من جريانه .

و اما على مسلك الخراسانى قده فحيث يكون قاعدة الناس من الاول غير شامل للمورد كما انها ليس مقتضاها حركة العصا تمسكاً بها ولو اوجب كسر رأس

شخص آخر على هذا المسلك والضرر ان ايضاً متعارضان لان دليل الاضرار ايضاً امتنانى لا يمكن ملاحظته بالنسبة الى شخص واحد ولا مجرى لاصالة البرائة والقول بالجواز لانها ايضاً يكون امتنانا على الامة لاعلى الشخص كما هو مفاد حديث الرفع فتصل النوبة الى اصالة الاباحة لانها ليست امتنانية (١) .

الامر الرابع: لا يخفى أن الحكم في الحديث الشريف يكون على ثلاثة انحاء الاول ان يكون على الموضوع بنحو اللابشرط المقسمى اى لابشرط الاطلاق ولا التقييد عن الجهل والاضطرار وغيره مثل أن الحكم يكون بالحرمة على شرب الخمر غير مقيد بحال الاضطرار او الاختيار بل الموضوع نفس شرب الخمر

الثانى: أن يكون الحكم على الموضوع بشرط عدم الاضطرار وغيره .

والثالث: ان يكون الحكم على الموضوع بشرط شىء من العناوين المذكورة ففى الحديث مثل ان يكون الحكم مترتباً على السهو كما يقال فى وجوب سجدة السهو فأن موضوعه يكون مقيداً بالسهو وكذلك الحكم بالدية على العاقلة فى القتل الخطأى فأن الموضوع مقيد بالخطاء .

ولا يخفى أن حديث الرفع يكون محل انطباقه هو صورة الاولى ولا يكاد يكون انطباقه فى الصورة الثانية لانه مسح الاضطرار لا يكون الحكم عليه ليرفع بواسطة حديث الرفع .

وكذلك الصورة الثالثة بالعكس فان الحديث لا ينطبق على صورة كون الحكم على الموضوع الخطأى وغيره فأنه لا بد من ترتيب الاثار الموضوعية فى الشرع عليه فان العنوان هنا يكون علة للحكم فلا يمكن أن يكون علة لرفعه ايضاً للزوم التناقض

(١) على فرض كون الدليل من الشرع فى الاباحة من اين يقال لا يكون امتنانياً فان قوله تعالى والارض وضعها للانام اى امتنان اعلى واجل من هذا مع انه يكون مثل دليل البرائة لكن فى خصوص الاموال فمع قصور قاعدة الناس كما هو الحق بحسب التصالح بتقسيم الضرر والخسارة فيتحمل بعضه هذا وبعضه ذلك .

إذا عرفت هذه الأمور العامة فيجب البحث بعدها في كل فقرة من الفقرات
عليحدة لكثرة الفائدة في ذلك فنقول .

البحث الاول في فقرة ما لا يعلمون (١)

قد اختلف الكلام في المرفوع في هذه الفقرة وأن المراد من كلمة ما هل هو
ايجاب الاحتياط او المؤاخذة او تنجيز الواقع في الظاهر ومنه يتضح أن الرفع هنا
يكون بمعنى الدفع او يكون مستعملاً في معناه .

فنقول هنا مسالك ثلاثة الاول ما عن شيخنا العراقي قده وهو المستفاد من كلام
الشيخ الانصارى قده وهو أن المرفوع يكون ايجاب الاحتياط في ظرف الجهل .
الثاني: مسلك شيخنا النائيني قده وهو أن الرفع يكون بمعنى دفع مقتضيات
الاحكام عن الاقتضاء في ظرف الجهل وينتج رفع الاحتياط اى من آثار دفع الواقع
رفع الاحتياط .

الثالث: مسلك الخراسانى قده وهو أن المرفوع هو الحكم الفعلى في مرتبة
الظاهر مع امكان وجوده في الواقع ولعلنا بعون الله تعالى يمكننا ارجاع مسالكهم
الى مسلك واحد .

فاستدل الاول لقوله بأمر: الاول أن المؤاخذة واستحقاق العقاب يكون من
الاثار العقلية المترتبة على العصيان ولاتناله يد الجعل اثباتاً ونفياً ضرورة انه لا يمكن
رفع العقاب الثابت على فرض العصيان بالتعبد وما تناله يد الجعل يكون ايجاب
الاحتياط شرعاً ضرورة انه يمكن ان يقال بأنه لا يجب انحفاظ الواقع المحتمل ولا يكون
الاحتمال منجزاً عليك .

لا يقال أن ملاحظة سياق الفقرات في الحديث شريف لازمة ولازم ما ذكرتم

(١) فقرات الحديث على الترتيب ليس هكذا بل الخطاء والنسيان مقدم فراجع

فالاولى البحث في كل فقرة على حسب ترتيب الرواية .

هو اختلاف السياق لان المرفوع فى غير فقرة ما لا يعلمون عليهذا مثل الاضطرار والاكره هو نفس الحكم وايجاب الاحتياط لا يكون هو نفس الحكم بل هو مولود الحكم الواقعى .

لانا نقول لا يضر هذا بوحدة السياق لان ايجاب الاحتياط لا يكون مولود الواقع بل يكون حكماً واقعياً طريقتاً منشأ بالاستقلال مثل صدق العادل فيكون هذا الحكم مرفوعاً واقعياً فليس هو تابع الوقع كما يقوله شيخنا النائينى قده .

الثانى: أن الحديث يكون فى صدد تسهيل الامر على العباد برفع ما هو ثقل عليهم وما هو الثقيل ليس الواقع فى ظرفه بدون تنجيزه علينا بل هو ايجاب الاحتياط مع احتمال الواقع ويكون وضع هذا خلاف الامتنان فيكون هو المرفوع .

وفيه أن ماله الثقل يكون هو احتمال الواقع ويجب رفعه بواسطة المؤمن فلو كان هو قبح العقاب بلا بيان فيقول الاخبارى بانه دليل عقلى يقوم عليه الدليل الشرعى لوجوب الاحتياط فلو لم يرفع وجوب الاحتياط يكون الواقع هو الثقيل علينا فيكون الرفع بلحاظ الواقع بحيث انه لو لم يكن رفعه لكان الثقيل هو الواقع وهذا يكون خلاف مسلكه قده حيث يقول بأن ذلك لا يكون مولود الواقع كما سيحجىه عن شيخنا النائينى قده .

الثالث: انه قده يقول بأن علة الرفع فيما لا يعلمون تكون هى الجهل كما أن الاضطرار وغيره فى ساير الفقرات ايضا كذلك اى يكون علة للرفع فالمرفوع يكون معلوله والجهل متأخر عن الواقع برتبة لان الواقع مالم يكن لا يتصور الجهل به والرفع يكون متأخراً عن الجهل ايضا برتبة فيكون متأخراً عن الواقع برتبتين وما هو متأخر كذلك كيف يمكن أن يكون علة لما هو المتقدم فأن هذا هو اللازم من القول بأن المرفوع هو الواقع بواسطة الجهل به وهذا دليل على أن الجهل علة لرفع ايجاب الاحتياط الذى يكون متأخراً عنه .

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بأن يقال كل ما ذكرتم من التأخر الرتبى وعدم تأثير المتأخر فى المتقدم صحيح الا أن هذا يكون على فرض القول بأن

الواقع في ظرفه يكون مرفوعاً بالجهل و اما اذا قلنا بأن الواقع في مرتبة الظاهر مرفوع اي يكون الجهل علة لرفع الحكم ظاهراً فلا يأتي هذا الاشكال .

ويمكن نقض دليله ايضا في ساير الفقرات فانه يقول بأن المرفوع فيها يكون الواقع مع أن اشكاله مشترك الورود ففي الاضطراب مثلاً يمكن تقريب الاشكال بأنه علة الرفع والاضطراب متأخر عن الواقع والرفع متأخر عنه فما هو المتأخر برتبتين كيف يمكن ان يكون مؤثراً في المتقدم مع فرض اطلاق دليل الحكم في صورة الاضطراب ايضا مثل اطلاق دليل حرمة شرب الخمر لصورة الاضطراب اليه .

واما سند الثانى وهو شيخنا النائينى قده فهو ان وحدة السياق فى الحديث تقتضى ان يقال ان المرفوع هو الواقع ويكون رفع ايجاب الاحتياط من آثاره فان المرفوع فى ساير الفقرات هو الواقع فكذلك فيما لا يعلمون فيكون معناه دفع مقتضى الواقع عن اقتضائه ويلزمه رفع الاحتياط .

وفيه ان الرفع على هذا ايضا يصير مختلفاً بالنسبة الى المرفوع لانه على فرضه يكون المرفوع فيما لا يعلمون مولود الواقع وهو الاحتياط وفى غيره نفس الواقع فلا يمكننا ملاحظة وحدة السياق فان كان الاختلاف فيه معفواً فلاشكال فى أن يقال ان المرفوع هو ايجاب الاحتياط من الابتداء .

واما الثالث : وهو الخراسانى قده فحيث يكون الحكم عنده ذامراتب اربعة الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز يقول بأن المرفوع فى المقام يكون هو الحكم فعلا لعدم وصوله وان كان فى الواقع فى ساير المراتب موجوداً فيكون المؤاخذة واستحقاق العقاب مرفوعاً برفعه .

ولا يقال ان المؤاخذة والاستحقاق مما لاتنالهما يد الجعل حتى يقال برفعه لانه يقول ذلك مرفوع بواسطة ما هو اثر الواقع من ايجاب الاحتياط شرعاً فيكون رفع ايجابه مستتباً لرفع المؤاخذة والاستحقاق فبتوسيط الاثر الشرعى يترتب هذا الاثر العقلى ويصح التعبد بالرفع فى مرتبة الظاهر بلحاظ الاثر الشرعى المستتب للآثر العقلى .

ولا يقال عليه ايضاً اذا كان الوصول شرط التنجيز ففي مورد الشك لا يكون الحكم اصلاً بواسطة عدم الوصول ولانحتاج لرفعه بواسطة حديث الرفع والحاصل كل حكم لم يصل لا يكون حكماً في الواقع لقصوره في نفسه ولو لم يكن مقومه الوصول فالعالم والجاهل سواء في شمول التكليف لاشتراك الناس في التكليف من دون اشتراط العلم .

لانه يقول المرفوع هو فعلية الحكم واما انشائه فلا يكون مرفوعاً ولا يلزم دور العلامة لان التوقف ان كان في مقام الانشاء كان الدور صحيحاً لانه لا يمكن ان يتوقف الحكم على العلم به والعلم به عليه واما اذا كان الوصول شرطاً بالنسبة الى المرتبة الفعلية فلا يكون هذا الاشكال .

واما قولهم بعدم فائدة للتمسك بالحديث لانه مرفوع بنفسه فجوابه ان هذا يكون انشاء للرفع شرعاً وينتج في مقام المعارضة مع دليل شرعي آخر مثل اخبار ايجاب الاحتياط في المقام فلو اكتفينا في الرفع بعدم الوصول لصار ادلة الاحتياط مقدماً عليه لان الحكم بالرفع لعدم الوصول يكون من باب عدم وصول البيان على الواقع المشتبه واخبار الاحتياط يكون هو وصول البيان بالنسبة الى الموارد المشتبهة فان موضوعه احتمال الحكم الواقعي واما اذا كان هذا ايضاً بياناً شرعاً للرفع فيتعارضان لو تم دلالة اخبار الاحتياط .

الا ان يقال ان فقرة ما لا يعلمون تكون مفادها الاصل وهو لا يتعارض مع الامارة وهو اخبار وجوب الاحتياط (١).

ويمكن ان يقال عليه بأن نفي الحكم الفعلي اما يكون بدون النظر الى استحقاق العقاب او معه فعلى الاول لا يكون الاستحقاق للعقاب مرفوعاً فيجب الاحتياط لينفيه

(١) وقد اجاب الشيخ قده والاستاذ مدظله فيما مر من كلماته أن دليل الاصل الذي يلاحظ مع اخبار الاحتياط ويحاسب معارضة يكون امارة فيكون التعارض بين الامارتين لا اصل و امارة .

ومع النظر الى نفيه ايضاً يعارض مع اخبار الاحتياط ولكن الاثر يكون عقلياً واثراً
التعبد يجب ان يكون شرعياً .

ويمكن ان يجيب بان الاثر العقلي غير مترتب على الاصل في صورة كونه
اثر الواقع فقط مثل استصحاب حيوة زيد فانه يترتب عليه وجوب نفقة زوجته ولا
يترتب عليه طول لحيته لانه اثر الوجود الخارجى واما اذا كان الاثر للاعم من الواقع
الواقعى والتعبدى فيترتب عليه كما فى استصحاب العدالة فان اثره جواز الاقتداء وهو
لا يكون مترتباً على العدالة الواقعية بل على العدالة المحرزة ولو بالتعبد فى المقام
يتعبد بنفى الحكم فى مرتبة الظاهر ويترتب عليه نفى الاستحقاق ونفى ايجاب الاحتياط
فان استحقاق العقاب او المؤاخذه يكون من الاثار المترتبة على الاعم من الواقع
الواقعى والواقع الظاهرى .

فان قلت من اين صار ايجاب الاحتياط من آثار الواقع مع انه يكون منشأ بانشاء
مستقل كما فى الحكم الطريقي بصدق العادل فحيث لم يكن معلول الواقع لا يرفع
بواسطة رفع الواقع كما عن شيخنا العراقى قده .

قلت أن الاثر لا يكون استحقاق العقاب فقط بل رفع الواقع فى مرتبة الظاهر
يترتب عليه آثار (١) الاعم من العقلى والشرعى لان نفى الواقع الواقعى غير شرط
لترتيب الاثار بل نفى الواقع فى مرتبة الظاهر يكون هذا اثره على انه قده كان ملتفتاً
لما ذكر ولذا لم يعبر بالعلية كما فى الكفاية بل عبر بالاستتباع فيكشف الرفع عن
عدم اهتمام الشارع بالتكليف بحيث يوجب الاحتياط .

(١) المقام لا يكون من قبيل الاثر الاعم من الظاهرى والواقعى بل يكون
الاثر الشرعى لرفع الحكم فى الظاهر هو ايجاب الاحتياط ويترتب عليه نفى استحقاق
العقاب وما يكون البحث فيه من عدم ترتب الاثار العقلية يكون فى صورة عدم
واسطة اثر شرعى على انه يمكن ان يقال ان دليل الاصل هنا اماراة ومثبتها حجة .

لا يقال من اين ينفي الاستحقاق بنفي الاحتياط ويثبت به ولا يقال أن وجوبه نفسى لاننا نقول يكون هذا مخالفاً لعنوانه فان ايجابه يكون لحفظ الواقع للمصلحة فى نفسه والشىء لا يخالف عنوانه .

والحاصل بعد عدم كون ايجاب الاحتياط من آثار الواقع كيف يرفع برفعه وجوبه فان الامر يدور بين ان يكون وجوبه نفسياً وتركه موجباً للعقاب فيكون رفعه موجباً لرفعه أو مقدماً لتحفظ الواقع أو ارشادياً الى حفظ الواقع ولا يكون كل واحد من هذه الامور صحيحاً لان وجوبه النفسى خلاف عنوانه فانه يكون لحفظ الواقع والمقدمى غير واقع لان المقدمة مما لها دخل فى ذى المقدمة ولا دخل (١) لايجاب الاحتياط فى حصول الواقع وعدمه لان الشارع ان اوجبه ايضاً يمكن ان يعصى العبد فلا يكون وجوبه مقدماً .

مع انه لا يكون العقاب على ذى المقدمة مسلماً ليكون ترك المقدمة موجباً للوقوع فى الحرام فيوجب العقاب ولا يكون ارشاداً ايضاً لان حكم العقل بوجوب حفظ الواقع يكون على فرض وجوب حفظه بالاحتياط واستحقاق العقاب عليه من جهته ولا يكون لنا علم باستحقاق العقاب عليه حتى يكون ايجاب الاحتياط ارشاداً الى ما حكم به العقل فمن اين نثبت الاستحقاق بترك الاحتياط حتى يكون مرفوعاً برفعه . لانا نقول لنا شق رابع وهو أن يكون وجوبه طريقياً مثل وجوب تصديق العادل فيصح أن يقال ان الواقع من جهة الوجوب الطريقى للاحتياط يكون موجباً لاستحقاق العقاب فحيث ان الشارع رفع وجوبه رفع الاستحقاق ايضاً بتوسيطه

(١) اقول اصل الدخلى غير منكر كما هو واضح ولكن لا تكون من المقدمات الموصلة كما انه ينصب السلم للرفع على السطح ولا يرفع اليه مع مسلمية مقدميته ببعض الانحاء فلو جعل الشارع وجوب الاحتياط فربما يصير داعياً للمكلف لحفظ الواقع ولكن خصوص الاحتياط مما لا يكون وجوبه النفسى متصوراً بل يكون طريقاً الى الواقع ومقدمة للوصول اليه بنحو من الانحاء .

فكلام الخراساني (قده) بأن الواقع يكون مرفوعاً في مرتبة الظاهر وبتوسط رفع ايجاب الاحتياط يرفع الاستحقاق والمؤاخذة صحيح .

وفذلكة (١) البحث في رأى الشيخ وشيخنا العراقي وشيخنا النائيني والمحقق الخراساني هي ان الاولين يقولان بان ما هو الثقل يكون هو ايجاب الاحتياط ابتداء مع انحفاظ الواقع في واقعيته فالرفع لا يمس بكرامة الواقع لان الحكم عندهما يكون له مرتبة واحدة ولا تفكيك بين الفعلية والانشاء .

والثاني يقول وحدة السياق يقتضى ان يكون المرفوع هو الحكم كما في ساير الفقرات ولكن رفعه يوجب دفع اقتضاء الحكم من جهة ايجاب الاحتياط فلا يقتضيه مع بقائه وهو ايضاً يقول بأن الرفع لا يمس بكرامة الواقع وللحكم مرتبة واحدة .
واما الثالث فيقول بان الحكم له مراتب وفي المقام يكون المرفوع مرتبة الفعلية ورفع الحكم في هذه المرتبة يوجب رفع وجوب الاحتياط ورفع استحقاق العقاب بتوسيطه فعلى قول الخراساني والعراقي والشيخ يتحقق المعارضة بين اخبار ايجاب الاحتياط وحديث الرفع لانشاء احدهما الاحتياط انشاء والآخر نفيه واما على مسلك شيخنا النائيني قده (٢) فلا يتحقق المعارضة لانه يقول بأن الحكم يكون بنحو اللاقتضاء

(١) اقول اقرب المسالك الى السياق والواقع مسلك الخراساني (قده) على فرض صحة مبناه لانه يرفع الحكم ورفع يترتب عليه آثار عديمه من ايجاب الاحتياط والمؤاخذة .

ثم مسلك النائيني قده لانه ايضاً يرفع وجوب الاحتياط برفع مبدئه ولو من باب منعه عن الاقتضاء وعقمه .

ثم مسلك العراقي قده فانه يتصور رفع وجوب الاحتياط ابتداء ولكن يخالف السياق وحدة الكل في رفع ايجاب الاحتياط وكيف كان لاشكال في الحديث من هذه الجهة .

(٢) اقول ما هو الظاهر من كلامه قده هو انه يريد اثبات عدم اقتضاء الحكم لايجاب الاحتياط اي يقول ان مقتضى حديث الرفع انشاء ما يمنع عن اقتضاء الحكم له *

بالنسبة الى ايجاب الاحتياط و اخبار الاحتياط يكون له اقتضاء الوجوب فيقدم ولا تعارض .

ثم ان المهم في هذه الفقرة من الحديث الشريف هو القول بالبرائة في الشبهات الحكمية في مقابل الاخبارى القائل بوجوب الاحتياط فيها واما الشبهات الموضوعية فبعضهم قالوا بالبرائة فيها و ليس هو باهمية القول بالبرائة في الشبهات الحكمية وهذا لا يستفاد من الحديث الشريف ببعض التقاريب فيجب الكلام في ذلك ليتضح المرام .

فنقول ربما قيل بأن الظاهر من كلمة ما فى قوله رفع ما لا يعلمون هو الفعل اللذى يكون فى الخارج بقرينة السياق (١) فإنه كما أن فى رفع ما اضطر و اليه و ما استكره و هو عليه و ما لا يطبقون يكون المرفوع هو الفعل الذى صار معنوياً بالاضطرار و غيره لا اصل الاضطرار و الاكراه و غيره ضرورة انه يكون متحققاً فى الخارج لامرفوعاً فيه كذلك يكون المرفوع فيما لا يعلمون هو الفعل الذى لا يعلم حكمه من باب اشتباه عنوانه مثل أنه لا يعلم أن هذا الفعل الخارجى يكون معنوياً بعنوان شرب الخمر حتى يكون حراماً او معنوياً بعنوان شرب الماء حتى يكون مباحاً فليعلم يستفاد من الحديث كل فعل اشتبه عنوانه من بين العناوين يكون مرفوعاً اى لا يكون له التكليف فيختص بالشبهات البدوية فى الموضوعات المشتبهة من جهة الامر الخارجى وهذا

*فكانه يقول لا يكون الاحتياط واجباً لعدم اقتضاء الواقع له بحكم الشرع .

و اخبار ايجاب الاحتياط يدل على انشاء الشرع وجوبه فيتعارضان ولا يكون مراده صرف عدم اقتضاء الحكم فقط بل عدمه مع اثبات عدم الوجوب بحديث الرفع (١) اقول الظاهر من كلامهم هو أن المحذور المهم عليهم فى المقام المجاز فى الاسناد بالنسبة الى ما لا يعلمون فى الشبهات الموضوعية وهذا المحذور بعينه لازم عليهم حيث لاحظوا وحدة السياق لان الفعل المضطر اليه ايضاً لا يكون مرفوعاً واقعاً بل ما هو المرفوع يكون الحكم .

غير مربوط بالشبهات الحكمية التي تكون بواسطة فقدان النص او اجماله او تعارض النصين فصار التمسك بالحديث الشريف قليل الجدوى .
ولا يقال أن المراد بكلمة ما هو الشيء المبهم الاعم من كون الابهام من ناحية العوارض الخارجية او من ناحية فقدان النص و غيره فيكون المرفوع في احدهما الفعل وفي الاخر الحكم .

لانا نقول اللازم من هذا هو أن يكون المرفوع في غير الشبهة المصدقية هو الحكم نفسه وفيها هو الفعل بلحاظ حكمه فيكون الرفع في احدهما بلحاظ نفسه وفي الاخر بلحاظ غيره فيكون اسناد الرفع الى الفعل مع انه في الحقيقة يكون بالنسبة الى الحكم من المجاز في الاسناد وهو لا يستقيم .

واجاب المحقق الخراساني قده بقوله لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الاثار الشرعية فيما لا يعلمون فان ما لا يعلم من التكليف . طلقه كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وان كان في غيره لا بد من تقدير الاثار او المجاز في الاسناد فانه ليس ما اضطروا و ما استكروا الى آخر

* وادعاء نفى الفعل في وعاء التشريع ايضاً يحتاج الى عناية زائدة ولا بد ان يكون بلحاظ الحكم فالقول بأن المرفوع هو الحكم يكون انسب واقرب بملاحظة وحدة السياق في الجميع فان ما لا يعلم وما اضطروا اليه والحسد و غيره يكون ما هو المهم رفع حكمه ويكون الحكم هو الذي يكون قابلاً للرفع والوضع وادعاء وعاء التشريع يكون من اتعاب النفس والورود على الكلام بنحو شبيه بالعرفان .

فالظاهر ان كلام الخراساني قده فيما ادعاه من أن المراد بما لا يعلمون هو التكليف صحيح وما ادعاه في الكفاية من ان المجاز في الاسناد لازم في غير هذه الفقرة فنقول له اذا قدرنا الحكم في الجميع وقلنا المراد بما الموصولة هو التكليف فلا يلزم شيء من ذلك لكن فيما لا يعلمون يكون المرفوع في الشبهة الحكمية هو ايجاب الاحتياط و فيما اضطروا نفس الحكم و لا يلزم دور العلامة في غير ما لا يعلمون لان التخصيص واقعي .

تسعة بمرفوع حقيقة .

والحاصل^١ انه قد يقول اختلاف مناشى الشبهة فى الحكم لا يؤثر شيئاً فان الحكم مما لا يعلم ايضاً فى الشبهات الموضوعية ويكون منشأه امر خارجى مثل الظلمة فى تشخيص أنه خمر او خل^٢ وفى غيرها يكون منشأه اما فقدان النص او اجماله أو تعارض النصيين .

والجواب عنه انه قد لم يجب عن لزوم ما ذكره من الاختلاف فى السياق فانه لو كان المراد مما لا يعلمون هو الحكم ومن غيره هو الفعل يخالف وحدة السياق فان كلمة ما فى جميع الفقرات بمعنى واحد مع أنه ينحصر أن يكون المراد بما لا يعلمون خصوص الشبهة الحكمية فتكون الموضوعية خارجة لان المراد على فرضه من كلمة ما هو الحكم مضافاً بأن الرفع بالنسبة الى الحكم حقيقى وبالنسبة الى الموضوع يكون من المجاز فى الاسناد كما مر لان رفعه يكون بلحاظ حكمه .

لا يقال أن السياق فى الحديث لا بد من انخراجه لانه على فرض كون المراد من كلمة ما هو الفعل حفظاً لوحدة السياق لا يكون هذا صحيحاً فى الحسد والوسوسة والطيرة فان هذا ليس فعلاً من الافعال الخارجية فلا بد من تقدير الحكم بأن يقال رفع حكم الحسد و اخويه فليكن الامر فيما لا يعلمون بالنسبة الى الشبهات الموضوعية كذلك فلا يضر اختلاف السياق بما هو المراد من الحديث فى الشبهات الموضوعية والحكمية .

لانا نقول الامر فى هذا سهل فان ما ذكره ليس فعلاً جوارحياً ولكن يكون من الافعال الجوانحية فان هذه افعال القلب .

نعم يمكن ان يقال بأن وحدة السياق منخرمة ولو على فرض كون المراد من كلمة ما فى ما لا يعلمون هو الفعل ويكون مختصاً بالشبهات الموضوعية لان المرفوع فى ما اضطرر او ما استكرهوا وما لا يطيقون هو الفعل بعنوانه المعين يعنى شرب الخمر الاضطرارى او الاكراهى يكون مرفوعاً بعنوانه الخاص وهو شرب الخمر واما فى المايح المردد بين الخمر والخل فيكون المرفوع هو الفعل بعنوانه المردد بين

الخمير والخمر والمخل لابعنوان الخمرية فانخرمت الوحدة .

فاذا ادار الامر بين مخالفة الوحدة بهذا النحو او بأن يقال أن المراد بنفى ما لا يعلم هو الحكم بمناشيه الاربعة من فقدان النص واجماله وتعارض النصين او شبهة خارجية الذي يخالف سياق ما اضطروا و غيره يكون ارتكاب خلاف الوحدة في الثاني اولى في نظر العرف من ارتكابه بالنسبة الى الموضوع المررد كما في الشبهة المصدقية والموضوع المعين كما فيما اضطروا وغيره .

ويمكن تقريب الحديث بنحو آخر ليشمل الشبهات الحكمية وهو أن يقال أن الموضوعية غير ذات الموضوع ومصادقه فان الفعل الخارجي يكون مصداق الموضوع نفسه بعنوان انه موضوع فح نقول شرب الخمر المشتبه حكمه من ناحية الخارج وشرب التتن المشتبه حكمه من ناحية فقدان النص واجماله او تعارضه يكون موضوعاً ويصدق عليه عنوان الموضوعية والخارج يكون مصداقهما .

فاذا قيل رفع هذا الموضوع فيكون معناه أن الموضوع في وعاء التشريع غير موجود سواء كان شرب الخمر او شرب التتن بلحاظ المناشى الاربعة فعدم الوجود التشريعي يكون لازمه عدم الحكم من الشارع ففي الشبهات الحكمية والموضوعية يكون المرفوع هو الموضوع وان شئت قلت ان المرفوع هو الفعل و لكن مناشى الشبهة مختلفة فيرتفع الاشكال من البين ويكون الرفع فيما لا يعلمون في الاعم من الشبهات الموضوعية والحكمية .

بقي في المقام شىء وهو أن الشك في التكليف يكون على ثلاثة انحاء .
الاول الشك في التكليف الاستقلالي مثل الشك في أن شرب التتن حرام أو حلال او الدعاء عند رؤية الهلال واجب ام لا .

الثاني الشك في التكليف التبعي مثل الشك في جزئية شىء لشىء او شرطية شىء لدفان هذا النحو من الشك لا يكون شكاً في تكليف مستقل بل من الشك في التكليف في ضمن تكليف آخر .

الثالث ان يكون الشك في الاسباب مثل الشك في حصول الطهارة بواسطة

الفعل الفلاني اولا فيكون الشك في سببية هذا الفعل لحصول الطهارة وعدمه .
 والمتيقن من الاقسام الذى تجرى فيه البرائة هو الاول واما الثانى فيكون محل
 بحث عند الاصوليين فبعضهم على جريان الاصل فى الاقل والاكثر الارتباطى فضلا عن
 الاستقلالى وهو التحقيق وبعضهم على جريان الاشتغال فى الاقل والاكثر الارتباطى
 وسيجىء البحث عنه كاملا والثالث من الاقسام ايضا يكون محل الاختلاف ومقام
 بحثه الاشتغال وفى المقام كان الاشارة اليه فانتظر البحث عنه فيما سيجىء .

فصل فى البحث عن فقرة رفع الخطاء والنسيان

اقول لا يخفى عليكم أن معنى رفع الخطاء لا يكون هو انقلابه الى العمدو كذلك
 النسيان بأن يقال يكون الخطاء و النسيان مرفوعين فيكون حكمهما حكم العمد لأن
 الحديث كما مريكون فى مقام بيان الامتنان وهذا خلافه ولا يمكن ان يقال أن نفس
 الخطاء والنسيان ويكونان كالعدم لأنهما علة الرفع فكيف يمكن ان يقال وجودهما
 كالعدم فلا بد ان يقال أن المرفوع هو حكم الفعل او المخطى او المنسى .

فاذا شرب الخمر خطاءً فيكون المرفوع هو هذا الفعل بلحاظ حكمه وهو
 الحرمة التى يكون لازمها العقاب والمؤاخذة فيكون المرفوع هو اثر المخطى والمنسى
 فقال شيخنا النائينى قده أن المرفوع هنا هو الحكم واقماً لان اطلاق دليل
 الحكم مثل حرمة شرب الخمر يشمل حتى صورة الخطاء و النسيان و لذا يكون
 رفع هذا الحكم فى هذا امتناناً فيكون مفاد الحديث هو تخصيص دليل الحكم اى
 حكم كان بغير صورة الخطاء والنسيان.

والشاهد عليه (١) هو أن الفسق لا يتحقق بشرب الخمر الخطأى او النسيانى ولا يلزم
 دور العلامة فى اختصاص الاحكام بالعالمين لان رفع الحكم عن الموضوع لا يجىء

فى فوائد الاصول هذا الشاهد يكون عن شيخه قده عند الامر الخامس عنده
 فى ص ١٢٨ لافى هذا الامر وهو الامر الرابع عنده فان شئت فارجع اليه .

فيه ذلك ولا يكون اصل الحكم مختصاً بالعالمين دون الخاطئين و الناسين بل الحكم مطلق ويكون رفعه عن الموضوع في الحالتين هذا حاصل كلامه رفع مقامه .
و يرد عليه بعد تسليم ان المراد من رفع الخطاء والنسيان رفع المخطئ والمنسى يكون الحاكم يرفعه هو العقل فان الحكم الغير المنجز لعدم الالتفات اليه يكون مرفوعاً بحكم العقل فانه يحكم بعدم ذلك عليه ولا يحتاج الى رفع الشارع ولا يكون رفعه امتناً والواقع بدون التنجيز لا يكون له ثقل ليكون مرفوعاً ولو كان محفوظاً في عالم الواقعية .

فالصحيح أن يقال أن المرفوع في المقام ايضاً يكون مثل المرفوع فيما لا يعلمون فكما أن المرفوع فيه هو ايجاب الاحتياط فكذلك في المقام بقول يكون المرفوع هو ايجاب التحفظ فانه يكون للمولى ان يأمر العبد بتهية وسائل يمنعه عن الخطاء والنسيان كما أن بعض المصلين لكثرة شكه بعد الركعات بالحصاة فكل ما أتى بركة يضع واحدة منها فكان للشارع ايضاً بالنسبة الى الاحكام أن يوجب التحفظ كذلك ولكن رفعه امتناً .

الا ان نعلم في مورد وجوب التحفظ مثل من كان نسيانه او خطائه سبباً لقتل نفس محترمة او قتل اولاده فانه يجب عليه التحفظ لخصوصية المورد فرفع التنجيز وان كان بحكم العقل ولكن رفع التحفظ لا يكون بحكمه بل بيد الشارع فاما لا يكون الواقع مجعولاً في هذا الظرف او يكون ولا اثر له .

واما في تقريرات (١) شيخنا قده من عدم تصور نسيان الحكم والخطاء فيه فيكون اشتباه من المقرر اوسهو قلم ضرورة انه تصور ذلك فيما اذا علم بالحكم ثم

(١) في فوائد الاصول ص ١٢٤ في ذيله في مقام بيان الامر الرابع عنده وبيانه قده يكون في عدم تصوير الاكراه والاضطرار بالحكم وهكذا الخطاء والنسيان واشكال الاستاذ مدظله و ارد في الاخيرين واما في الاولين فلا يكون له أشكال كما اعترف به بعد السئوال عنه فانه لا يتصور الاكراه والاضطرار بالنسبة الى الحكم .

نسيه او اخطأ فى انطباقه وكذلك اذا علم بالموضوع مثل ان المايح الفلانى خمر ثم نسيه او اخطأ .

نعم دور العلامة يجيبىء فى نسيان الحكم لان مقابل النسيان هو الذكرو هو العلم متساويان كما أن نسيانه مساو للجهل به ولا يجيبىء بالنسبة الى الموضوع فان القول بأن الخمر اذا نسي خمريته لا يكون عليه الحكم فى حال النسيان لا يلزم منه الدور لان الحكم بحرمة الخمر لا يتوقف على العلم بهابل يتوقف على العلم بالموضوع مثل ان يقال ان علمت بخمرية خمر فهو حرام ولذا لا بد من التمسك برفع ايجاب التحفظ فى الشبهات الحكمية كما يقال برفع وجوب الاحتياط فيما لا يعلمون لثلا يلزم الدور ويلزم شيخنا الاستاذ قده ان يقول بالتخصيص فى الواقع بالنسبة الى ما لا يعلمون فى الشبهات الموضوعية كما يقول به هنا مع انه لا يقول به .

فمن ذلك كله نفهم أن المرفوع فى المقام ايضا هو ايجاب التحفظ فى الشبهات الموضوعية والحكمية فى النسيان والخطأ كما قلنا به فيما لا يعلمون ولا يتم القول بالتخصيص فى الواقع كما قال شيخنا الاستاذ قده .

ثم انه قده قال فى الامر الخامس (١) عنده فى مقام بيان ان شأن حديث الرفع هو الرفع لا الوضع انه لو نذر احد أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على العدم او اضطر اليه او نسى الفعل ففى شمول حديث الرفع لذلك اشكال فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن ادلة وجوب الكفارة مختصة بصورة العمد فى الحنث ومخالفة النذر عن ارادة والتفات فان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم لانتزيل المعدوم منزلة الموجود لان تنزيل الموجود منزلة المعدوم يكون رفعا .

واما تنزيل المعدوم منزلة الموجود فيكون وصعا وليس لسان الحديث هو الوضع بل الرفع والمفروض ان المكلف قد ترك الفعل عن اكره او نسيان فلم يصدر منه امر وجودى قابل للرفع ولا يمكن ان يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله

كالشرب حتى يقال لم يتحقق مخالفة النذر فلا حث ولا كفارة
والجواب عنه قده هو أن مرادنا بالرفع لا يكون هو رفع شيء يكون حاصله
في الخارج لثلا يشمل الترك بل يكون المراد به هو رفع الحكم عن الموضوع
في عالم الموضوعية برفع ايجاب الاحتياط أو ايجاب التحفظ .
فنقول في المقام ان الشرب النسياني لا يكون له حكم كما ان عدم الشرب
كذلك أو عن اضطرار أو اكراه لا يكون له الحكم ففي المقام ترك شرب ماء الدجلة
يكون خلاف مانذره فان شربه بمقتضى نذره واجب عليه لثلا يلزم حث النذر
فالترك حرام بمقتضى الوفاء بالنذر وهذا موضوع من الموضوعات يكون حكمه
وهو الحرمة وحث النذر مرفوعاً .

كما يقال في شرب الخمر فان تركه واجب فعند النسيان والاضطرار والاكراه
يكون مرفوعاً ولانحتاج الى انقلاب الموضوع من الوجود الى العدم أو بالعكس
لرد الاشكال فان شئت فقل الدليل الدال على حرمة حث النذر خصص واقعاً بالنسبة
الى المورد بمسلك الاستاذ قده .

ثم (١) ان الرفع هل يشمل ترك جزء أو شرط أو مانع مع القول بالاجزاء
وعدمه فيه خلاف والاقوال ثلاثة الاول ان الرفع يشمل الجميع مطلقاً بدون الاجزاء
كما هو الحق الثاني عدم شموله للجميع مطلقاً وعدم الاجزاء والثالث التفصيل
بين المانع وبين الجزء والشرط بشموله للمانع وعدمه بالنسبة الى الجزء والشرط .
ومعنى شمول الحديث هو ان يكون ذلك مرفوعاً ويكون التكليف بالبقية
على فرض القول بالاجزاء او رفع هذا الجزء والشرط من دون القول بالاجزاء .
والحق عندنا شمول الحديث للجميع مع القول بعدم الاجزاء ومقتضى

(١) اقول سيجىء البحث في أنه يمكن رفعه بواسطة رفع منشأ انتزاعه وهو
التكليف ولا يكون الاثر عقلياً حتى لا يتعبد به بل يكون رفع التكليف قابل التعبد
كوضعه .

الارتباطية بين الاجزاء هو أن يكون الباقي باطلا وغير مؤثر والقول بأن رفعه يكون معناه عدم تأثيره في الواقع فيكون العمل صحيحا مجزيا ممنوع لان الصحة والفساد من الاحكام العقلية ولا يكون في وسع الحديث رفعه ولا تكون امراً جعلياً .

لا يقال معنى الرفع بالنسبة الى الجزء والشرط والمانع هو أن يكون هذا الذى ذكره خارجا عن دائرة الاجزاء فيكون الباقي هو المأمور به وهو يقتضى الاجزاء بحكم العقل .

لانا نقول فرق بين نسيان الجزء او نسيان الجزئية وهكذا نسيان الشرط والشرطية والمانع والمانعية فان البحث هنا يكون فى نسيان الجزء والشرط والمانع . مثاله فى الجزء هو العلم بكون السورة مثلا جزءاً للصلوة ولكن نسى أن يأتي بها فى الخارج ونسيان الجزئية هو أن لا يعلم الجزئية نسيانا لها فى نسيان الجزء يكون للخطاب اطلاق مثل خطاب صل فانه مطلق من حيث ان السورة جزء لها سواء نسى المكلف او لم ينس فلا بد ان يأتي بها باعادة الصلاة لارتباطية الاجزاء واما الجزئية فلا يكون للخطاب اطلاق بالنسبة اليه كما سيجىء بل اذا شك فيها فالاصل يقتضى البرائة كما سيجىء فى محله .

واما المفصل فهو شيخنا النائينى قد مبنيا على اشكاله السابق بأن حديث الرفع لسانه الرفع لا الوضع وهو يتصور بالنسبة الى المانع لا الشرط والجزء لان المانع مثل التكتف اذا حصل نسياناً ثم قلنا انه مرفوع فيكون معناه رفع المانعية الموجودة واما الجزء والشرط المعدومان يكون معنى الرفع فيهما هو انقلاب المعدوم موجوداً لان هذا معنى رفع العدم فان رفع العدم هو الوجود .

واما التمسك بلا تعاد الصلوة الا من خمس فى المقام فلا يكون من جهة عدم تطبيق الحديث بل من جهة عدم احراز الاجزاء لان مفاد الحديث فى نسيان الجزء والشرط والمانع لا يكون هو خروج الخبر واخويه عن نظام المركب و لا يكون أثر رفعه صحة البقية كما مر ولذا لا ينتج التطبيق فى المقام نتيجة فقهية .

فان قلت فأى امتنان فى تطبيق الحديث هنا مع عدم حصول الاجزاء قلت

اثره (١) رفع ايجاب التحفظ كما ان أثر الرفع فيما لا يعلمون رفع الاحتياط .

لا يقال أى فرق بين المقام وما لا يعلمون بالنسبة الى الاجزاء والشرائط فانكم تقولون فى الاقل والاكثر الارتباطى بالبرائة عقلياً ونقلياً ولا توجهون الى اشكال المثبتية مع ان رفع ما لا يعلم لازمه العقلى كون التكليف فى البقية ولا تقولون فى المقام بذلك فان المرفوع بالنسيان والخطأ مثل المرفوع بما لا يعلمون .

لانا نقول ان المنسى والمخطى هنا هو الجزء لالجزئية وهكذا ان المنسى هو الشرط لا الشرطية فان نسيان الجزئية يكون مثل ما لا يعلمون فى القول بالبرائة واما نسيان الجزء فلا يكون كذلك كما مر فى مطاوى البحث .

واما اشكال المثبتية فعدم التوجه اليه يكون من باب انه لا نريد اثبات التكليف على البقية بواسطة رفع بعض الاجزاء بل التكليف انبسط على جميع الاجزاء ويكون ماهو المشكوك مرفوعاً والباقى بنفس الدليل الاولى يكون تحت التكليف بخطابه الاصلى فما أحرز انبساطه على المشكوك لأن يكون المراد هو اثباته للبقية فلا يكون مثبتاً ونسيان الحكم مثل عدم العلم به بخلاف نسيان الموضوع فما هو المرفوع فى المقام يكون هو ايجاب التحفظ على التحقيق لاشىء آخر .

لا يقال كيف يقال بحكومة دليل اللاخرج فى الموضوعات ويقال بأنه يكون مرفوعاً فهكذا يقال بالنسبة الى حديث الرفع فى المقام فان الرفع يكون هو مفادهما

(١) اقول ايجاب التحفظ لا يكون له مصلحة نفسية بل المصلحة ناشئة عن الغير فى المقام اذا كان ابطال العمل مثلاً حراماً كما يقال فى الصلاة فيمكن أن يقال لم يجب التحفظ لذلك واما فى صورة عدم كون الابطال حراماً فأى فائدة للرفع وأى امتنان فيه فانه بعد فرض عدم الاجزاء وعدم الاثر مرفوع ثقل عن المكلف .

وبعبارة اخرى الحديث فى صدد رفع الثقل عن المكلف والرفع بدون الاجزاء لا يكون له هذا الاثر فاما لا ينطبق الحديث أو ينطبق ويكون له الاثر وهو واقع الثقل وهو القضاء والاعادة كما هو التحقيق وليس ببعيد ولم يكن استناده مد ظله الى عدم جواز الابطال ليكون التحفظ له فتأمل .

ولاخصيصة في الاول .

لانا نقول اللاحرج يكون ناظراً الى الادلة الاولية فان شرب الخمر حرام اذا لم يكن تركه موجباً للخرج وهكذا الصلوة مع السورة فيكون مفاده تضييق الحكم بالنسبة الى غير مورد الحرج ونتيجته التوسعة في التكليف بخلاف المقام فانه لا يكون حديث الرفع حاكماً وناظراً بل يكون صرف الارقاق ونفى ايجاب التحفظ والاحتياط وفرق بين عدم امكان اتيان الجزء بالحرج أو امكانه مع الارقاق بنفى ايجاب التحفظ ولذا يجب ملاحظة العموم والاطلاق والتقييد والتخصيص عند ملاحظة النسبة بين حديث الرفع والادلة الاولية للاحكام ولايلاحظ بالنسبة الى الحرج فانه مقدم ولو كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه .

ثم انه لافرق على التحقيق من عدم الاجزاء في المقام بين أن يكون العذر مستوعباً أو غير مستوعب لان اعادة الصلاة في الوقت وقضائها في خارجه مثلا يكون لفقد الجزء أو الشرط أو لحصول المانع ولافرق في ذلك من جهة الوقت وعدمه . نعم على مسلك شيخنا النائيني (قده) القائل بالفرق بين المانع وبين الشرط والجزء يمكن التفصيل (١) بين الوقت وخارجه بأن يقال مورد جريان الحديث في المانع فقط يكون موجباً للاجزاء من باب عدم الاشكال من جهة ترك الترك الذي يفيد الوضع بالنسبة الى الجزء والشرط المانع من جريان الحديث فيهما واما الاجزاء مطلقاً فلا لان النسيان بطبيعي المانع هو الموجب للاجزاء وهو يكون في

(١) كما انه (قده) صرح به في ص ١٣٠ من الفوائد بقوله ومن هنا يمكن أن يفرق بين الاجزاء والشرائط وبين الموانع وانه في صورة ايجاد المانع نسياناً يصح التمسك بحديث الرفع اذا كان النسيان مستوعباً لتتمام الوقت فتأمل جيداً انتهى . والحق معه في شمول حديث الرفع ولكن لافرق بين الشرط والمانع والجزء لو لم يكن الاثر عقلياً لان الصحة قيل بأنها أثر عقلي ولكن سيجيء ان رفع التكليف كوضعه قابل للتعبد كما يلتزمون به في رفع الحكم الوضعي في المعاملات بالنسبة الى فقرة الاكراه .

صورة كونه ناسياً في جميع الوقت اما اذا كان في بعض الوقت فلا يكون النسيان بالطبيعي فتجب الاعادة .

هذا كله البحث في فقرة الخطأ والنسيان من جهة الحكم التكليفي .

واما الحكم الوضعي فانه اما أن يكون معاملياً كما في العقود والايقاعات واما غير معاملي كما في النجاسة والطهارة.

والشك تارة يكون في الاسباب من حيث الاجزاء والشرائط وتارة في المسببات مثل الطهارة والنجاسة اما نسيان السبب فيكون متصوراً في العناوين المعاملية مثل البيع والصلح والنكاح الدائم والمنقطع وكذلك الخطأ فلو قصد البيع ثم وقع العقد نسياناً أو خطأ على الصلح أو قصد النكاح المنقطع مقام النكاح الدائم فهل يشمل حديث الرفع أم لا الحق هو الثاني .

والدليل العمدة هو أن يقال أن مقوم المعاملة البيعية يكون هو القصد وكذلك مقوم الصلح هو القصد اليه وهذا هو الذي يكون في كلماتهم من أن العقود تابعة للقصد وهنا حيث أن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع لا يكون وجه للقول بصحة المعاملة مع عدم المقوم له فتكون باطلة ولا يمكن أن يقال بأن ما لم يقصد يكون واقعاً للنسيان والخطأ ولا يحتاج الى ما قبل في المقام .

واما الشك في الاجزاء والشرائط بالنسبة الى الاسباب مثل الشك في شرطية كون العقد عربياً أم يقع فارسياً ايضاً فلا يكون حديث الرفع شاملاً له لما مر من انه ليس (١) في وسع الحديث رفع الجزء والشرط وشيخنا النائيني قد عه على مسلكه

(١) حيث يكون الوضع منتزعا من التكليف في الاجزاء والشرائط يمكن القول بأن رفعه يوجب رفع الجزئية .

ولا يشكل علينا بأن اثر الرفع يكون صحة البقية وهو عقلي لا يمكن التبعيد به كما قال به في تهذيب الاصول عن الاستاذ الاكبر مدظله لانهم الزموا برفع اللزوم في فقرة ما استكرهوا عليه عن المعاملة او اصل الصحة مع انه ايضاً ليس شرعياً مع انه يمكن ان يقال رفع التكليف نفسه يكون اثراً شرعياً بلحاظ ان جعل التكليف*

من أن الحد لا يشمل الترك لانه يكون لازمه الوضع وليس هذا لسان الحديث الشريف بخلاف المانع ففى المقام ايضاً يجيء كلامه .
والجواب عنه هو الجواب الذى مر من ان المراد رفع الحكم لارفع الخارج ووضعه .

والحق فى المقام أن يقال ان رفع الجزء والشرط حيث يكون خلاف الامتنان لاياتى فيه الحديث لان لازم عدم اشتراط العربية هو صحة العقد بالفارسية ولازمها هو وجوب الوفاء به وهو الزام وثقل على المكلف وهو خلاف الامتنان وكذلك يقال بالنسبة الى الاسباب ايضاً وقال شيخنا العراقى قده ان الحديث ليس لسانه التحديد ولا يكون المثبت فيه حجة بان يكون المستفاد منه بعد رفع بعض الاجزاء أن مابقى يكون تحت الامر فيكون خارجاً عن نظام الجزئية مع أنه من الآثار العقلية فان رفع البعض يكون لازمه العقلى بقاء البقية تحت الامر .

هذا كله بالنسبة الى الاوامر المعاملية واما الوضعيات مثل الطهارة والنجاسة التى ليست من المعاملية فانه على فرض القول بأنها واقعيات كشف عنها الشرع فلا اشكال فى شمول الرفع بالنسبة اليه فانه لونسى احد وغسل الثوب مثلاً مرة واحدة مقام المرتين لاشكال فى ان يقول الشارع اكتفيت بالواحد مقام الاثنين .

ولكن حيث (١) ان هذه الامور من التوصليات وليس لسان الحديث اخراج الشئ عن نظام التأثير بل يكون لرفع التكليف فلا تجيء فى المقام فاذا كان المؤثر

* كما يتعبد به كذلك رفعه وفى المعاملات يرجع رفع الوضع وهو الحكم الوضعى الى رفع التكليف بالوفاء فهو ايضاً مما يتعبد به .

(١) هذا فى الواقع يكون انكاراً لشمول الرفع له وعدم تصويره فى المقام فيكون القول بأنه معقول بالبيان الاول وغير معقول بالبيان الثانى غير مستقيم ولكن المراد هو ان لسان الحديث لا يكفي لاجراج الجزء عن نظام الجزئية فلو كان لنا تصريح بخروج الشئ عن نظام الجزئية لكان ممكناً وهذا لاختفاء فيه .

هو الغسل مرتين لا يكون في وسع الحديث ان يقول المؤثر في الطهارة هو المرة الواحدة .

البحث في فقرة ما اضطر واليه

اعلم ان الاضطرار على قسمين الاول ما يصل الى حد الاجاء بحيث يحكم العقل ايضا بعدم امكان الترك بالنسبة الى ما اضطر اليه والثاني ان لا يصل بحد الاجاء بل يكون بحسب العرف من الموارد الاضطرارية وهذه الفقرة بالنسبة الى الاول ارشاد لحكم العقل به ايضا وبالنسبة الى الثاني حكم تعبدى ارفاقى من الشارع .
ثم البحث في هذه الفقرة في مقامات ثلاثة الاول الرفع بالنسبة الى التكاليفيات والثاني بالنسبة الى الاجزاء والشرائط والموانع والثالث بالنسبة الى الاحكام الوضعية في المعاملات .

اما الاول فمثل الاضطرار بشرب الخمر من باب انه يكون دواء فانه يكون مرفوع الحرمة قطعاً لان حديث الرفع بالنسبة الى هذه الفقرة يكون مخصصاً للاحكام الاولى فان مفاده اختصاص الحكم بغير هذا المورد ولا يجيء الدور في ما لا يعلمون وفي نسيان الحكم على فرض التخصيص كذلك لانه لا يرجع الى ان يكون التكليف منوطاً بالعلم به .

ولذا قيل بأن الوضوء اذا كان ضرورياً يكون باطلاً لان دليله خصص واقماً بغير صورة الضرر كما في الحرج وان كان خلاف التحقيق عندنا لانا نقول بأن الحديث بهذه الفقرة يكفي في كونه امتناناً رفعه للحكم الالزامى فقط فانه اذا كان الزام الوضوء الحرجي و الضروري مرفوعاً فيكون المكلف في وسع فان احتمل الضرر وتوضأ يكون صحيحاً .

والفرق بين هذه الفقرة وفقرة النسيان والخطأ هو كون مورد الاضطرار تحت الاختيار بخلافهما فانه يمكن ان يكون الحكم من الشرع على تحمل المشقة ولكنه مرفوع ولكن الناسي والخطاى لا يمكن ان يكون مكلفاً بالتكليف في هذا الحال

الا بانقلاب نسيانه وخطائه الى العلم والعمد وهذا واضح .

واما الثانى وهو شموله للاجزاء والشرائط فالكلام فيه كالكلام فى الخطاء والنسيان وشيخنا النائينى قد ههنا ايضا يفرق بين الجزء والشرط وبين المانع ويقول بما قال فى السابق من التفصيل بأن الاضطرار الى المانع يوجب رفع ما نعيته عن نظام المركب بخلاف الجزء والشرط فان رفعه لازمه الوضع وهو ليس فى وسع حديث الرفع كما مر منه قده .

والجواب عنه هو الجواب بأننا لانكون بصدد رفع الفعل او وضعه بل بصدد رفع الحكم وهو لا فرق فيه فى الجميع الا ان الذى كان مانعا عن الاجزاء فى الجميع ووجوب اعادة العمل هو ان الحديث لا يكون حاكما على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع بحيث يخرج عن نظام المركب وان كان حاكما بالنسبة الى الحكم التكليفى فيكون الحكم هنا مرفوعا ما دام الاضطرار ويجب اعادة العمل لفقده للاجزاء او الشرائط او لوجود المانع فيه بخلاف اللاحرج كما مر .

واما وجوب اتيان البقية فليس من باب أن رفع ذلك يقتضيه بل بدليل آخر مثل ما ورد فى الصلوة من أنها لا تترك بحال او عدم وجوب الاعادة من باب ورود لاتعاد بالنسبة اليها فان الحديث لو كان مفاده وجوب البقية يكون خلاف السنة لانه وضع بالنسبة اليها .

واما الثالث وهو الاضطرار فى المعاملات فمثاله من يكون ابنه مريضاً فاضطر الى بيع داره فانه فى مقام الدوران بينهما يمكن ان يرى مصلحته فى بيع الدار ولو لم يكن فى الباطن راضياً بذلك ولكن على فرض الدوران يكون له الرضا به لانه اخف محذوراً من رؤية مرض ابنه فحيث ان الرفع بمعنى اسقاط اثر المعاملة الاضطرارية يكون خلاف المنه فلا يشمل الحديث له ضرورة انه محتاج الى بيع داره ويحتاج الى ثمنه .

فلو قال الشارع ان المورد يكون خارجاً عن تحت عموم احل الله البيع وتجارة عن تراض ووافوا بالعقود يكون هذا خلاف الامتنان وثقلاً بالنسبة الى هذا الفرد

الذى يكون حاله كذلك ولذا نفرق بين المعاملة الاكراهية والاضطرارية مع أن طيب النفس لا يكون فيهما .

لا يقال يمكن أن يكون المرفوع هو لزومه فيكون جائزاً فيكون في خيار في هذه المعاملة لانا نقول ان الغرض انه محتاج الى الثمن ولا يختار الخيار نعم اذا فرض رفع اضطراره بعد البيع بلا فاصلة فيكون لهذا الاحتمال وجه ويكون هذا من الامتنان .

هذا كله في الوضعيات المترتبة على نفس الرفع واما الوضعيات المترتبة على التكاليف فهل يمكن رفعه أم لا فيه خلاف مثل ان حث النذر حرام وهو يوجب الكفارة فلو اضطر الى حث النذر يكون الحرمة مرتفعة بالنسبة اليه واما بعد رفعها فيكون رفع الكفارة ايضاً فيه التأمل وكما تفكرت الى الان ماجاء في ذهني ترجيح لاحد الطرفين فذره الى وقت آخر .

فصل في فقرة ما لا يطيقون

اعلم انها مثل فقرة ما اضطرروا اليه في الاثار لان عدم الطاقة ايضاً اما أن يكون بحد الاجزاء واما لا يكون كذلك والمرفوع بالحديث هو الثانى .

اما الاول فيكون رفعه بحكم العقل ولو وصل (١) عدم الطاقة الى حد الحرج يكون التقييد بالنسبة الى الادلة الاولى واقعياً بمعنى تقييد الحكم فى الواقع بحيث لا يكون عليه الاعادة عند رفع الحرج لو كان بالنسبة الى جزء أو شرط لتكليف من التكاليف .

(١) اقول ما فهمنا الى الان الفرق بين الدليلين فانه لو كان الحرج موجباً للتخصيص واقعياً يكون الاضطرار ايضاً كذلك فانه ليست الحكومة الا نظر احد الدليلين الى الاخر واصل النظر فيهما موجود باعترافه مد ظله بالنسبة الى الحكم التكليفى ففى الوضعى ايضاً اما ان يكون هذا النظر اولاً من غير فرق .

واما اذا كان بحد الاضطرار فالمرفوع هو الالزام فقط من دون التقييد في الواقع لعدم حكومة الحديث بالنسبة الى الادلة الاولية من حيث الاحكام الوضعية واخراج الجزء عن نظام الجزئية والشرط عن نظام الشرطية كما مر .
واما حاله في الاحكام الوضعية مثل البيع وترتيب أثره فالكلام فيه كالكلام في فقرة الاضطرار من حيث عدم شموله لرفع أثر البيع لانه خلاف الامتنان والفرق بينه وبين الاضطرار هو أن عدم الطاقة لا يتعلق بالترك بخلاف الاضطرار . (١)

فصل في فقرة ما استكرهوا عليه

اقول الاكراه ايضا اما ان يكون في الحكم التكييفي او الوضعي المعاملى او الوضعي الغير المعاملى اما التكليف فلا يكون مرفوعا بواسطته فلوا كره على شرب

(١) اقول هذا لا يكون فارقاً لانا نرى ان من صار خمّاراً او صار ذلك طبيعة ثانية وعادة له يصدق انه لا يطبق الترك ولا يبقى فرق بين هذه الفقرة وفقرة ما اضطرروا بعد وجود الحد الالجائى له ايضا .

الا ان يقال ان منصرف الدليل هو ان عدم الطاقة يكون في صورة ان يكون الى حد الالجاء والاضطرار يكون استعماله فى الاعسم منه او يقال ان هذه الفقرة تكون متعرضة لحكم الحرج مثلا .

ولكن بعد فى الذهن شىء وهو ان الالجاء فى الاضطرار وفى عدم الطاقة يكون مرفوعاً بحكم العقل باعترافه مد ظله فلا يكون هذا الا ارشاداً الى حكمه ولا يكون امتنانا فيه الا ان يقال لا يستقل العقل برفعه لان للشارع ان يقول اهلك نفسك لملاكات مهمة لانديرها وحيث رفعه فقد منّ علينا بمنة كاملة الا ترى انه فى الجهاد يأمر بتعريض النفس للهلاك وهو ليس بهلاك فى الواقع لان الشهداء لهم حياة باقية مرزوقون عند ربهم .

والحاصل ما امر به الحكيم العليم يكون فيه مصلحة تامة وكلما كان العمل اشق فهو يكون احسن واحب فلا مانع فى عدم رفع الحكم فى مورد من الموارد وان كان موجبا لمشقة كثيرة .

الخمير او اعطاء الف درهم يكون اعطائه لازماً الا ان يصل التكليف به الى حد الاضطرار واما الوضع الغير المعاملى مثل الطهارة والنجاسة فلا يكون مرفوعاً قطعاً لانه ليس فى وسع الحديث رفع التأثير عما هو مؤثر واقعاً واخرجه عن نظامه واما الاثر المعاملى فهو مرفوع قطعاً فلوا كره احد على بيع داره لا يكرن هذا البيع مؤثراً لانه لا يكون عن طيب النفس .

واما معنى الاكراه فهو اليعاد بضرر من الغير مالياً أو عرضياً او نفسياً بخلاف الاضطرار فانه لا يكون فيه اليعاد كذلك .

لا يقال لامعنى للاكراه على الفعل فان الشخص حين كونه فاعلاً لا بد ان يكون راضياً بما فعل بمعنى انه مالم يكن له تصور الشى وتصور الفائدة و الارادة الجازمة لا يكون حركة العضلات متحققة فى الخارج فلو كان فعل فيكون عن ارادة ورضاء من النفس وعليه فاذا كره شخص على بيع داره او هنك عرضه يحصل الدوران فى نفسه بين الضررين فيرجح قبول اقل الضررين فيرى انه يكون فى بيع الدار فيبيعها او يرى الدوران بين شرب الخمر الذى يكون له مفسدة عنده اما لكونه معتقداً بالدين الحنيف الاسلامى او لكونه خبيراً بمفاسده للانسان وبين بيع داره فلا يشرب الخمر ويرضى ببيع الدار .

وربما يكون امره بعكس ذلك فيرضى بشرب الخمر وان كان غير جائز بالاجماع او لانصراف دليل رفع الاكراه عنه لاهمية الدين وعلى اى تقدير يكون له الرضا الفعلى بما فعل وعدم الرضا التقديرى لا يضر .

وفى صورة الدوران بين الضرر العرضى والنفسى يكون التكليف ساقطاً لاهمية حفظ النفس والعرض فى نظر الشرع لانا نقول انه وان كان له الرضا بما فعل ولكن هذا الرضا بالفعل يكون من سلطة الغير عليه فمن جهة سلطة الغير يصدق عليه الاكراه ومن حيث انه من افعال نفسه يكون له الرضا به فهو مكره على احد الفاعلين ومختار فى التعيين فالاكراه بالجامع يكون حاصلًا .

ثم انه اذا لم يكن التكليف مرفوعاً بالاكراه لا يكون الوضع مرفوعاً به

بالاولوية فاذا اكره على ترك جزء او شرط يكون التكليف به مرفوعاً ولا يكون عمله صحيحاً لعدم رفع ما هو منشأ رفعه وهو التكليف .

لا يقال الاكراه فى الامور التوصلية مثل الاكراه على ترك السدر والكافور فى غسل الميت يكون متصوراً واما فى الامر العبادى فحيث يسقط عن كونه عبادة فلما معنى للاكراه فيه .

لانا نقول القصد يكون من جهة والاكراه من جهة اخرى او يقال بانه اذا كان عامياً يزعم انه لا بد ان يقصد الامر الواقعى ولا يلتفت الى عدم علم المكره بباطن ضميره فيقصد الامر فيصير عبادة كما يقال بنظره فى بيع المكره بيعاً واقعياً بقصده له كذلك .

لا يقال ما الفرق بين الاضطرار والاكراه حيث انه يرفع التكليف دون الاكراه لانا نقول ان الفرق هو ان الاكراه يصدق مع المندوحة على الترك بخلاف الاضطرار فانه يكون فى صورة انحصار الطريق وعدم المندوحة منه فيصدق الاكراه فى صورة دوران الامر بين بيع الكتاب وبين المطالعة فى المسجد لافى الدار مثلاً فيمكن ان لا يطالع فى المسجد ولا يبيع الكتاب ولا يكون الاضطرار كذلك .

مضافاً بانه يكون التحميل من الغير فى الاكراه بخلاف الاضطرار فتحصل انه لا يرفع التكاليف بواسطة الاكراه .

واما المعاملات بالمعنى الاخص فيكون الرفع شاملاً لاثره فينقى صحة المعاملة الاكراهية (١) لكنه قيل حيث يكون هذا الدليل امتنائياً يكون المرفوع هو اللزوم لاصل

(١) اقول لاشبهة فى كون الحديث فى مورد الامتنان ويكفى ان يكون المرفوع هو اللزوم فان ما هو الثقل يكون اللزوم فهو مرفوع واما اصل الصحة فلا فانه ان لم يشاء يفسخ العقد و لو فرض أن شخصاً لا يحب ان يصير ملكه ملك الغير آناً فمع انه له المندوحة بأن لا يقصد البيع اصلاً كما سيذكر لا يكون وضع هذا النحو من الحكم خلاف الامتنان عند العقلاء وان كان رفعه امتنائياً *

الصحة وهو غير صحيح والحاصل قد اختلف الكلام بينهم في أن المرفوع هل هو اللزوم فقط مع بقاء الصحة أو أن المرفوع هو اللزوم والصحة كلاهما ولكن يكون لما وقع صحة تأهلية مثل العقد الفضولي المحتاج الى الاجازة و الامضاء او يكون المرفوع هو الصحة مطلقاً .

والدليل على الثالث هو ان المرفوع نفس الانتقال للزومه لان ما اكرهه عليه يكون هو النقل والانتقال فالرفع يتوجه الى هذه الجهة لاجهة اللزوم فقط وهذا هو التحقيق .

لا يقال لاحتياج الى حديث الرفع في رفع اثر المعاملة لان كل معاملة يكون شرطه الرضاء والطيب وهو غير حاصل في المعاملة الاكراهية فالشرط مفقود ولا تنصل النوبة الى المانع والرافع .

لانا نقول انا فرضنا حصول الطيب فعلا في المعاملة بعد ملاحظة الدوران بين الضرر الموعود عليه والبيع فلا طيب فعلى مغلوب واكراه من الغير الغالب وكل معاملة اكراهية وكل فعل اكراهي يكون كذلك فلو كان للاكراه مصداق يكون مصداقه هكذا فلا يشكل على المقام .

فان قيل اى فرق بين الاكراه والاضطرار فانه ايضاً يكون عن طيب فعلى في النفس مع اكراه بيع داره فانه لا يرضى ابدأ بيع داره خصوصاً اذا كان ترتيب اموره

*ويدور مداران يقال ما كان وضعه خلاف الامتنان هو المرفوع أو يقال بأن الاعم من ذلك اى ما لم يكن وضعه خلاف الامتنان ايضاً يشمل الحديث والانصاف أن ماله العلاج لا يحتاج الى الرفع فالذى يكون مرفوعاً هو اللزوم وهو مدظله ايضاً في بعض الفتاوى كان يتمسك بأن المرفوع هو الزوم ولا يخفى أن ما ذكره هنا من أن النقل والانتقال اكراهي وهو المرفوع يكون متيناً ولانقول ان المرفوع من الاول للزوم بل نقول أن النقل والانتقال يكون متحصباً بحصص بالذهن فوق الذهن فحيث يكون النقل والانتقال اللزومي هو الثقل فيكون المرفوع هذه المرتبة لاساير المراتب .

من غرس الاشجار والتزيينات بيده ولكن مرض ابنه مثلاً يصير سبباً لبيعه فله الرضاء من جهة وكره من جهة .

قلت الفرق بينهما هو ان انطباق الحديث فى مورد الاضطرار يكون خلاف الامتنان وفى مورد الاكراه موافق له .

بيانه أن المضطر الى بيع داره لمرض ابنه رأى فى مقام الدوران بيع داره اسهل من موت ابنه ويكون بيعها سبباً لراحته من جهة هى أقوى من حبه داره فلو قيل ان المعاملة لاتقع حينئذ يكون هذا خلاف الامتنان عليه و اما الاكراه الذى يكون التوعيد فيه من الغير يكون رفع اثر المعاملة من كمال الامتنان فان قلت اى فرق فى الواقع والخارج بينهما قلت ما ذكرناه من أن الايعاد بالضرر فى الاكراه يكون من الغير فى الاضطرار لا يكون كذلك (١)

تتمه

فى البحث عن الفقرات الثلاثة الطيرة والحسد والوسوسة فى الخلق وحاصل الكلام فيها هو ان هذه علة لجعل الحكم لالرفعه كما مر ولكن منع الشارع عن اقتضائه ولم يجعل فى مورده حكم تسهيلات للعباد لرافته ورحمته بهم . ثم ان المرفوع ليس هو أثر الحسد وغيره فى الظاهر بأن يكون مثلاً اثر الحسد وهو غيبته او نيميمته مرفوعاً فيكون المرفوع هو الغيبة وغيره من الاثار المحرمة وهكذا الطيرة بأن يؤذى الشخص بأن يقول مثلاً من رأى فى اول آتات خروجه من منزله لفعل من الافعال كلباً لا يصل الى مطلوبه وامثال ذلك لان هذا من الافعال الاختيارية فان رفع الحسد يكون من جهة انه لا يخلو الانسان منه ولو امكن التحفظ

(١) اضعف اليه كما اضافوا اشكالا و هو ان العقد تابع للقصد فللمكره أن لا يقصد و قلما شخص يطلع على الضمائر ليكره على القصد فلا يحتاج الى حديث الرفع و الجواب عنه يظهر الثمرة فى صورة كون العاقد عامياً يكون فى خياله انه يجب ان يقصد العقد واقعاً .

بترتب المقدمات .

واما الغيبة مثلا فيمكن ان يمنع نفسه منها وهكذا فان قلت ماهو المرفوع يكون الفعل والحسد ليس بفعل من النفس قلت كيف وهو فعل جوانحي فالمرفوع هو اصله لا آثاره فتحصل ان حديث الرفع يكون تام الدلالة للبرائة بفقرة ما لا يعلمون .

فصل في سائر الاحاديث الدالة على البرائة

اعلم ان هنا احاديثا اخرتمسكوا بها للبرائة ونحن ايضا نتمسك بها تتبعاً للشيخ الاعظم والخراساني قدهما .

منها حديث الحجب - قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (١) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

وتقريب الاستدلال هو ان الحكم المشتهى يكون ما حجب الله علمه عن العبد فلا يكون مكلفا به وحجب كل شيء بحسبه وقد اشكل عليه بان الحكم اما ان يكون انشائياً بمعنى وجود الاقتضاء له ويعلمه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا يكون مأموراً بتبليغه واما ان يكون مأموراً بتبليغه ولم يبلغه واصل لنا بدس الدساسين والكلام في بحث البرائة هو الثاني لا الاول والحديث ينفيه لا الثاني فان نسبة الحجب الى الله تعالى تكون في صورة ان يكون المنع منه تعالى لامن الدساسين فلا يفيد المقام .

اقول ان هذا الحديث يكون في الشبهات الحكمية لو كانت دلالتها تامة ولا يكون فيه اشكال حديث الرفع كما مر من انه يكون في الشبهة الموضوعية لان المراد بما لا يعلمون هو الفعل الخارجي بقريته السياق وان اجنبا عنه والاشكال الذي يكون فيه دون حديث الرفع هو ان الموضوعات يكون حججها من الناس او من الخارج مثل الظلمة المانعة عن رؤية ان هذه الرطوبة الفلانية دم أم لا وهذا الحديث يحكم بوضع ما يكون حجبه من الله تعالى .

(١) في الوسائل كتاب القضاء باب ١٢ من ابواب صفات القاضي ح ٢٨ .

والجواب عنه لاشبهة ولا ريب في أن المحجب لا يصدق الا بعد وجود شيء فان من لازوجة له لا يأمر بحجابها ففي المقام اما ان يكون انمحجوب هو التكليف الانشائي او التكليف الفعلي ونختار ان يكون الثاني ونسبة حجبه الى الله تعالى تكون لعدم جعله الاحتياط في مورده فان كان جعله لكان ينحفظ الواقع به فحيث لم يجعله يكون المحجب مستنداً اليه .

وقد اشكل صاحب الوسائل على الحديث بأن معنى الحديث هو وضع التكليف في صورة المحجب وهو يكون في صورة وجوب شيء في الواقع ثم وضعه أي رفعه عند الجهل وهذا لا يشمل التروك فان التروك ترك بنفسه لا يحتاج الى الوضع .

والجواب عنه ان التروك يكون الزجر عن فعله تكليفاً فلا يكون عدماً محضاً فان ترك شرب الخمر مثلاً واجب فلو جعل الاحتياط يجب ترك اشياء ليحصل الزجر عنه في الواقع واذا لم يجعله يكون هذا رفعاً فلا يرد هذا الاشكال ايضاً على الحديث ويكون دلالتها على البرائة تامة .

ومنها الناس في سعة ما لا يعلمون (١) وتقريب الاستدلال بتناسب الحكم والموضوع وهو أن الحكم الذي لا يعلمه الناس يكون مرفوعاً عنهم لان معنى السعة ليس الا هذا فلو جعل الاحتياط في الموارد المشبهة لا يكون الناس في سعة بل في ضيق فهذا الخبر مثل السابق يدل على البرائة وعدم وجوب الاحتياط .

(١) ما وجدت هذا الحديث بهذا النحو في الوسائل وحكى انه عن بعض كتب

العامه .

وما وجدت في الوسائل في ج ٢ في باب ٥٠ من ابواب النجاسات وعنوانه باب طهارة ما يشتري من مسلم ومن سوق المسلمين ح ١١ هو رواية عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قريبة الى هذا المعنى فان قوله في ذيل الحديث يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسى فقال (ع) هم في سعة حتى يعلموا قريب الى هذا المعنى فيمكن ان يكون قولهم الناس في سعة ما لا يعلمون نقل العبارة بالمعنى .

وقد اشكل عليها باشكالات منها أن مفاده سعة الناس بالنسبة الى الحكم الذى لا يعلمونه واما الذى يعلمه الناس فلا سعة لهم فيه والاحتياط يكون هو الحكم فى موارد الشبهة فاخبار الاحتياط وارد عليه لرفع موضوعه بواسطة تلك الاخبار .
وأجاب عنه فى الكفاية ص ١٧٦ بما حصله ان الاحتياط يكون لانحفاظ الواقع فاذا علمنا بالحكم يجب الاحتياط لحفظه واما الحكم الذى ما علمناه بعد فلا يكون لوجوب الاحتياط بالنسبة اليه وجه ولانكون فى ضيق من ذلك نعم لو كان للاحتياط وجوب نفسى لكان الناس فى ضيق عند الشبهة وهو غير صحيح فالتعارض بين هذا الخبر واخبار الاحتياط محقق .

اقول وجوب الاحتياط سواء كان نفسياً أو غيرياً لا يكون وارداً على الحديث لانا لنا المعذر وهو هذا الخبر وساير الاخبار فانه يكون وجوبه فى صورة عدم جعل البرائة عند الشك وهو ليس بعلم حتى يكون غاية لدليله .

فان قلت الاحتياط ليس بعلم كما ذكرت ولكن ينتج نتيجته لان العلم موصل الى الواقع وهو أيضاً يكون كذلك وبه يحفظ الواقع .
لانا نقول الناس فى سعة ما لا يعلمون يكون معناه ما لا يعلمونه بطريقه بأن لا يكون دليل خاص بالنسبة اليه لا أن يكون المراد أن السعة تكون فيما لا يعلم حتى بالاحتياط .

فان قلت المراد من السعة فى ما لا يعلمون هو السعة ما لم يعلم الواقع ولا يعلم الوظيفة سواء كان احرازها بالعلم او بطريق آخر ولاشبهة فى أن الاحتياط وظيفة من لا يعلم فيكون العلم بالوظيفة حاصلًا كما أن السجته الذى يكون سنده البرائة فى فتواه يرجع اليه بدليل رجوع الجاهل الى العالم والغرض أنه لا يكون له علم بالواقع بل بالوظيفة فالناس فى سعة ما لا يعلمونه واما ما يعلمونه ولو بالعلم بالوظيفة المقررة فليس مما لا يعلم فيكون الاحتياط وارداً على البرائة .

قلت هذا خلاف الظاهر أولاً لان المراد بما لا يعلم هو عدم العلم بالواقع لاما لا يعلم ولا يعلم الوظيفة فى موردته حتى يصح أن يقال الاحتياط وظيفة .

وثانياً ان البرائة ايضاً وظيفة جعلت للشاك قلنا ان نعكس الامر ونقول البرائة حاكمة أو واردة على الاحتياط لانه يكون فى صورة عدم كون الوظيفة بالنسبة الى الواقع هى البرائة ومعه لوجه لهذا القول الا ان يقال بأن الوظيفة فى الشبهة التحريمية الاحتياط وفى الشبهة الوجوبية البرائة حتى يكون لكل وجه كما يقول به بعض الاخباريين ولاوجه له كما سيجىء .

هذا كله اذا كان وجوب الاحتياط طريقياً واما اذا كان نفسياً ايضاً فلا يكون وجه لوروده على البرائة لان لازمه هو أن يقال بأن فى نفس الاحتياط مع قطع النظر عن الواقع مصلحة فنقول فى البرائة ايضاً مصلحة نفسية وهى مصلحة التسهيل فتعارض مع مصلحة الاحتياط ولاوجه لتقديمها عليها .

ولاوجه للقول بأن الاحتياط واقع ثانوى فيكون الواقع معلوماً فلا تنصل النوبة الى البرائة لانه خلاف الظاهر كما مر لأن المراد بعدم العلم هو عدم العلم بالواقع الاولى على ان البرائة ايضاً واقع ثانوى نعلمه فتعارض مع الاحتياط فدلالة الحديث على البرائة واضحة تامة .

ومنها قوله عنه كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى (١) . وتقريب الاستدلال بتناسب الحكم والموضوع هو ان كل شىء لم يصل من الشارع نهى بالنسبة اليه يكون مباحاً سواء كانت الاباحة الاقتضائية او اللاقتضائية وسواء كانت الشبهة موضوعية او حكمية فان المراد بالاطلاق هو الاباحة والمراد بورود النهى وصوله لأصل صدوره كما ظن الخراسانى قده .

والاشكال عليها بما مر من أن الاحتياط يكون هو النهى الظاهري وهو وارد وواصل البنا من الشرع بقول الاحتياطي ولا يكون المراد هو النهى الواقعى .
مندفع بأنه لو كان الامر كذلك نقول البرائة رخص واصل من الشرع فلا يكون مورد للاحتياط بعد وصول الرخص فضلاً عن عدم العلم بالرخص أو عدمه .

(١) فى الوسائل ج ١٨ فى باب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٦٠ .

والاشكال ثانياً عن الخراسانى قدّمه ايضاً مندفع اما اصل اشكاله -وهـ فبيانه ان المراد بالورود فى الرواية لو كان هو الوصول لكان للاستدلال بالرواية على البرائة وجه ولكن ليس كذلك فان ورود النهى صادق بصرف الصدور خصوصاً اذا كان الوصول الى علماء الصدر الاول ولم يصل اليها بعدهم بالدس .

لايقال (١) وحيث لم يصل اليها فى صدره ايضاً فنستصحب عدم الصدور بعد الشك فيه لانا نقول انه لو تم الاستدلال بالرواية بهذا النحو يكون الحكم باباحة ماشك فيه واطلاقه من باب أنه لم يرد بالنسبة اليه نهى واقعاً لابعنوان انه مشكوك ومجهول الحرمة حتى يقال بهذا العنوان يكون الاصل فيه البرائة .

لا يقال لا فرق من هذه الجهة فيما هو المهم فان الاباحة والاطلاق اذا ثبتت لا فرق بين ان يكون بهذا العنوان او بذلك العنوان فان المقصود حاصل .

لانا نقول ان الحكم بالاباحة من باب انه لم يرد فيه نهى واقعاً يكون فى صورة اثبات عدم وروده واقعاً واما اذا كان النهى عنه صادراً فى زمان والاباحة فى زمان آخر ولا نعلم ان المقدم هل هو النهى حتى يكون الحكم بعده الى الان الاباحة الفعلية او كانت الاباحة متقدمة حتى يكون النهى فعلياً لوجه للقول بالاباحة لعدم العلم بعدم الصدور واقعاً .

لايقال هذا الكلام صحيح على فرض القول بالفصل بين افراد ما اشبهت حرمة بأن تكون البرائة فيما لا يصدر عنه النهى واقعاً والاحتياط فيما صدر ولا نعلم تقدم احدهما على الاخر واما على فرض القول بعدم الفصل بين الصورتين فلا يكون لهذا الاشكال وجه .

لانا نقول ان الافراد المشبهة وان لم يكن بينها الفصل ولكن هذا يكون فى صورة كون المثبت للاباحة فيما هو المسلم هو الدليل لا الاصل وفى المقام حيث يكون المثبت للاباحة هو الاصل لوجه لعدم القول بالفصل بل يلزم القول بالفصل .

والجواب عنه قده (١) اولا بأن ماذكره خلاف الظاهر فان المراد بقوله النبأ

(١) اقرل جعل مد ظله الاشكال والجواب في درس واحد مع أن الشأن ان يجعل هذا الاشكال وجوابه في ثلاثة دروس اوازيد ليكون البيان مستوفياً وبيان الاشكال والجواب لتمام شأنه ولم يكن لنا بد الا أن نقرر بقدر ماقرره مد ظله فليرجع في هذا البحث الى تهذيب الاصول في ص ٢٤٣ الى ٢٤٩ ج ٢ .

واما اشكاله الثاني فهو غير وارد لان الحكم بالاباحة الفعلية الى حين ورود النهي لا اشكال فيه فان عدم المنع عن الشيء حتى يرد فيه نهى غير مشكل كما هو الحال في جميع الاحكام الظاهرية ولكن الحكم بالاباحة الاقتضائية يمكن انقلابها لبعض العوارض .

والاشكال هو عدم ايجاب الجهل لانقلاب الواقع عما هو عليه وكيف كان فالاباحة الظاهرية غير مشكلة كما عن بعض الاعلام من الاساتيد .

واما الاشكال الثالث فايضا لانفهمه لان توقف اثبات الاباحة وان كان على اثبات جريان الاستصحاب ولكن في الواقع يكون موضوعه متوقفا عليه لاصل الحكم فان جزء من الموضوع يكون بالوجدان وهو الشيء وجزء يحرز بالاصل وهو عدم صدور الحكم بالنسبة اليه فهو مباح .

فالحكم على فرض وجود الموضوع مسلم لا يكون متوقفا على الاستصحاب وهذا مثل العدالة فان عدالة زيد اذا كانت مشكوكة كان جواز الاقتداء ايضا مشكوكا فكما انه يكفي الحكم بالجواز في صورة العلم بها كذلك يكفي بعد اثباتها بالاستصحاب فترتيب الحكم وهو الجواز متوقف على جريان الاستصحاب وجريانه متوقف على هذا الاثر الشرعي .

ولكن لا ضير لانه يكفي شأنية اثبات الموضوع لهذا الحكم فاذا ثبت يثبت الحكم فكذلك اذا ثبت عدم الصدور في الشيء يترتب عليه حكم الاباحة والحكم بالاباحة في المعلوم عدم صدوره يكون مثل جواز الاقتداء في الفرد المعلوم من العادل فلا يكون التوقف في احدهما في الحكم حتى يقال ان اثباته بالاستصحاب دورى وفي الموضوع فقط في احدهما حتى لا يكون كذلك بل هما مثلان فالوارد هو الاشكال الاول والرابع وهو انه خلاف الظاهر .

حتى يرد هو الوصول لا الصدور كما هو المعروف فانه اذا قيل ورد بالنسبة اليه خبر يفهم منه انه وصل فالدلالة تامة .

وثانيا ان المراد بالاباحة سواء كانت الاباحة اللاقتضائية او الاباحة الاقتضائية يستحيل ان يرد النهى عما هو كذلك فانه كيف يتصور ان يكون الشيء مباحا ومع ذلك يصدر بالنسبة اليه نهى فان النهى وصوله ايضا مستحيل كيف عن صدوره لان المراد بالاباحة هو الاباحة الفعلية لا الشأنية فانه بعد اقتضاء الشيء الاباحة لا يمكن ان يكون فيه اقتضاء غيرها .

ولو كانت الاباحة ظاهرية ايضا لا تكون مغيية بالنهى الواقعى لانه لا يوجب العلم فان الواقع الذى لم يصل الى المكلف كيف يكون غاية الحكم الظاهرى فوروده كذلك يجتمع مع الجهل بالواقع فمالم يصل نهى يكون الاطلاق بحاله . فلابد ان تكون الغاية للاباحة هو الحكم الواصل لالصادر الا ان يكون المراد بالاباحة هو الاباحة قبل الشرع بان يقال ما كان مباحا قبل الشرع فى الشرايع السابقة يكون بحال اباحتها حتى يصدر نهى فى الواقع وعليه فلا يكون فى مقام بيان حكم فعلى لنا بل فى الواقع يكون حقيقة الامر بحيث انه لو صدر نهى انقلب الاطلاق بصدوره .

وثالثا لو سلم ان يكون النهى الصادر غاية للاطلاق او الاباحة لا يكون التمسك بالاستصحاب فى المقام لتكميل دلالة الخبر مفيد فائدة لان الاصل التبعدى يحتاج الى اثر شرعى فمالم يكن اثر متحقق قبل جريانه لامجال له وفى المقام يكون جريانه لاثبات حكم الاباحة فان اصالة عدم صدور النهى لازمه هو اباحة الشيء المشكوك وهذا يجىء من قبل الاصل فجريانه يتوقف على الاثر الشرعى والاثر الشرعى يتوقف على جريانه وهذا دور واضح .

وهذا ليس مثل استصحاب العدالة لترتب جواز الاقتداء فان اثبات الموضوع يتوقف على الاصل وهو العدالة فانها بواسطة الاستصحاب يحوز و يترتب عليها

حكمها ولا يكون التوقف بالنسبة الى الحكم بل هو ثابت من الخارج لامن جريان الاصل .

ورابعا لا يتم جوابه فى عدم القول بالفصل لانه يريد تكميل الدلالة بواسطة الاصل فاذا كمل فلا يحتاج ان يتمسك بذلك بل كل شىء مشكوك الحكم يكون كذلك حتى يرد نهى من غير فرق بين الافراد .

وعلى فرض التسليم ايضا لا يتم الجواب لانه لافرق فى عدم القول بالفصل بين ان يكون الدليل هو الاصل او الامارة فانه اذا قام الاجماع على عدم الفصل لا فرق بين أن يكون بالنسبة الى الحكمين الواقعيين او بالنسبة الى ظاهرى وواقعى ففى المقام ان ثبت اجماع على عدم الفصل لافرق بين ان يثبت احد الاطراف بالاصل وهو الاستصحاب او بالدليل فكلامه رفع مقامه مع علو شأنه بعيد من شأنه .

ثم ان الشيخ (قده) قال بان هذه الرواية دلالتها احسن من غيرها والنكته فيه هى ان عمدة النزاع بين الاخبارى والاصولى هى فى الشبهات التحريمية وهذه ناصة فى عدم وجوب الاحتياط بالنسبة اليها فلا يكون للاخبارى ان يقول اخبار البرائة يخص بالشبهات التحريمية ففيها يجب الاحتياط واما البرائة فهى فى الشبهات الوجوبية فقط .

ومنها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج (١) عن ابى ابراهيم عليه السلام قال سئلته عن الرجل تزوج المرأة فى عدتها بجهالة هى ممن لا تحل له ابدأ فقال عليه السلام اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضى عدتها فقد يعذر الناس بما هو اعظم من ذلك قلت بأى الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك تحرم عليه ام بجهالة انها فى العدة قال عليه السلام احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معه على الاحتياط قلت فهو فى الاخر معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يزوجها .

(١) فى الوسائل ج ١٤ فى باب ١٧ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٤ .

تقريب الاستدلال لهذه الرواية هو انها لاتختص بالحكم الوضعى وهو الحكم بالحرمة الابدية لمن زوج المرأة فى عدتها فانه يكون مرفوعاً فى حال الجهل وكذلك الحكم التكليفى وهو حرمة تزويج من فى العدة فان الملاك هو المعذورية وهى متحققة مع الجهل بالوضع او بالتكليف .
وقد اشكل عليها اولا باختصاصها بالحكم الوضعى وهو الحرمة الابدية لان مورد الرواية يكون هوذا .

والجواب عنه ان المعذورية اعم من كون الحكم تكليفاً او وضعياً وثانياً بأن الغفلة تكون سبباً لرفع الحكم لانه لامعنى لعدم امكان الاحتياط الا فى مورد الغفلة واما من كان ملتفتاً الى شكه فيمكن له الاحتياط بترك ماشك فى حرمة وهذا الاشكال لامحيص عنه فلا يكون دلالة هذا الحديث على المطلوب تامة فان المطلوب هو القول بالبرائة فى صورة الشك فى الحكم او الموضوع .

فى مادى على حلية كل شىء حتى يعلم حرمة

ثم هنا طائفة من الاخبار نسميها اخبار الحلية وانها فى الشبهات التحريمية منهارواية مسعدة بن صدقة كل شىء هولك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه الحديث (١) .
وقد ظن الشيخ الانصارى قده بان كلمة بعينه فى هذه الرواية وهى بدونها رواية مستقاة ولكن نحن لم نجد رواية بهذا المضمون بدون كلمة بعينه .
وتقريب الاستدلال لولا هذا الذيل للمقام كان واضحاً فى الشبهات الموضوعية والحكمية واما بلحاظه فقيل انه يكون فى الشبهات الموضوعية لان ما يعلم أن عينه حرام هو الموضوع والحكم لا يكون عينا فى الخارج .

وربما يتخيل ان الدلالة غير تامة حتى مع فرض الذيل لان الشىء يكون هو ما فى الخارج من الموضوع ولا يكون صادقاً بالنسبة الى ما لا يكون فى الخارج ولا يتم

(١) فى الوسائل ج ١٢ باب ٤ من ابواب ما يكتسب به ح ٤ .

لانه لافرق بين ان يكون الشيء هو الموجود في الخارج بشخصه مثل ما اذا كان في الخارج مايع علمنا بانه خمر وحرام وبين ان يكون عنوانا ذا افراد مثل التتن المشكوك حرمة فان هذا العنوان قابل للانطباق على الكثير فيكون هذا الشيء بعنوانه مرأنا عن الخارج حلالا حتى يعلم حرمة .

وكذلك لو كان الذيل في الرواية ايضا يمكن الاستدلال بها للسقام ولا وجه لما قيل من ان كلمة بعينه تكون مخصوصة بالشبهات الموضوعية مستدلا بأن الموضوع هو الذي يكون مميزاً في الخارج بحدوده وقيوده دون الحكم لان الحكم عندنا ايضا يكون له حدود وقيود يجب ملاحظته حتى يعلم ان الحكم الفلاني يكون لهذا الموضوع مثل ان العصير العنبي يكون للقول بحرمة حدّ وهو ان يكون مغليا بالنار مثلا لا ما يكون غليانه بواسطة غيرها فكل شيء من العناوين اذا شك في حرمة يكون حلالا حتى يحرز الحرمة بحدودها وقيودها .

والحاصل ان الاشكال في الرواية من رجوه الاول من جهة كلمة بعينه وقد مر جوابه والثاني من جهة الذيل الاخر وهو ذكر موضوعات بعده مثل الشراء عن السوق واحتمال كون اللحم ميتة واحتمال كون المنكوحه هي الاخت او الرضيعة فيكون تطبيق الكبرى في الموضوعات شاهداً على اختصاصها بها ولا يشمل الاحكام . والجواب عنه هو ان الذيل لا يكون بيانا لمورد اصالة الحل بل يكون من باب بيان احكام آخر بطرق آخر فان اليد امارة الملكية والسوق امارة حلية اللحم الذي يكون فيه وامثاله وفي النكاح اصالة صحة العقد الواقع امارة على صحته فهذه قواعد آخر يكون بيانها في الرواية ولا يضر بالصدر .

الاشكال الثالث ان الذيل الاخر ايضا يكون شاهداً على كونها في الشبهة الموضوعية لقوله (ع) والاشياء كلها على ذلك حتى يستبين او تقوم به البينة فان البينة تكون في الموضوعات لافي الاحكام فان الخبر الواحد حجة فيه فيكون صدر الرواية ايضا بالنسبة الى الموضوع .

والجواب عنه ان قوله يستبين يكون بيانا لغاية الشبهات الحكمية فانه اذا ظهر

الحكم لا يكون للحلية وجه وقيام البينة يكون بالنسبة الى الموضوعات ومع التسليم لا يضر بالكبرى فى الصدر فان ما ذكر يكون بيان موارد خاصة بعنايات اخرى .
ومن الروايات ما عن عبدالله بن سليمان فان ذيلها قوله (ع) كل شىء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (١) وفى بعض النسخ حتى
تعرف الحرام منه بعينه فتدعه .

وتقريب الاستدلال هو أن كل شىء من الاشياء سواء كان عيناً من الاعيان
الخارجية او من العناوين التى يتصور أن يكون متعلقاً لفعل المكلف ويكون فيه
قسمان من الحكم بأن يكون بعض عناوينه حراماً وبعض عناوينه حلالاً ويكون بعض
ايعانه حراماً وبعضها حلالاً يكون المشكوك منه حلالاً حتى يحصل العلم بأنه حرام
فلا يكون فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية .

وقد اشكل عليها كما اشكل على السابقة بأن كلمة بعينه مانعة عن شمولها
للشبهات الحكمية لما مر والجواب الجواب وقد ظن ان زيادة كلمة منه نص فى
الشبهات الموضوعية فقط ويظهر الجواب عنه فى جوابنا عن الشيخ قده .

وقد اشكل الشيخ الانصارى قده فى الرسائل بما حاصله هو أن قوله ^{عليه} حلال
فيه حلال و حرام يكون معناه ان كل ما يكون منقسماً فى الخارج بقسمين بالفعل
مثل اللحم الموجود فى الخارج فان فيه حلال وهو المذكى وفيه حرام وهو غيره
فيكون معناه كل كلى يكون فيه قسم حلال وقسم حرام فهذا الكلى لك حلال الى
ان تعرف الحرام معيناً فى الخارج فتدعه وعلى الاستخدام يكون معناه كل جزئى خارجى
يكون فى نوعه القسمان فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف الحرام منه اى من

(١) فى الوسائل ج ١٧ باب ٦١ من الاطعمة المباحة ح ١ وح ٧ - وفى ح ٧

يكون كلمة فتدعه مقدمة على كلمة بعينه ولم يكن فى الروايتين كلمة منه مذكوراً
ولا درى من اين اضيف اليه نعم نقل الشيخ فى الرسائل الرواية الاولى عن الشهيد
فى الذكرى واطاف اليه كلمة منه وذكر قده انها ليست فى بعض النسخ .

ذلك الكلي فيكون المراد بالشيء هو الجزئي ومن ضميره هو الكلي .
وعلى اى تقدير يكون المستفاد منه الشبهات الموضوعية لا الحكمية فسواء
كان المراد بالشيء هو الشخص او الطبيعى لاشتمل الرواية الشبهات الحكمية مع
لزوم الاستخدام لان المراد بالشيء هو الخارجى الشخصى وحيث أن الشخص
لا يكون فيه حلال وحرام فانه امان يكون حلالا او حراماً ولا ينقسم بقسمين والمراد
بالضمير الراجع اليه هو نوعه القابل للتقسيم كذلك واما الشبهات الحكمية فلا يشمله
الحديث لان امره مردد بين الوجود والعدم ولا يقبل التقسيم ذهنا وخارجاً فان
المشبه يكون امره مردداً بين الحلية والحرمة لأنه منقسم اليهما بالتقسيم الفعلى .
وربما يجاب عنه بأن الشيء مساوق للوجود فكل شيء فيه حلال وحرام معناه
كل موجود فيه حلال وحرام وهو اعم من الحكم والموضوع فان موارد الشبهات الحكمية
مثل الشك فى حلية شرب التتن ايضاً يكون الشك فى موجود فيه حلال وحرام .
وفيه ان هذا خلاف الظاهر فان الظاهر من الشيء هو الشيء الخارجى لا
الوجود مع أن الشيء يكون فوق المقولة ولا يكون مساوقاً للوجود وربما قيل ان
المراد بقوله فيه حلال وحرام اى فيه احتمال الحلية والحرمة وهو ايضاً خلاف
الظاهر لان الظاهر منه هو التقسيم الفعلى .
والصحيح فى الجواب أن يقال لابد من ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان
المراد من الشيء الشبهات الحكمية او الموضوعية لانه على فرض شموله للموضوعية
لابد من الاستخدام ويمكن تصوير التقسيم الفعلى بحيث يشمل الشبهات الحكمية
وان كان هو ايضاً خلاف الظاهر .
وتقريبه ان يقال كل شيء فيه حلال وحرام اى كل نوع من الانواع يكون
فيه حلال وحرام مثل اللحم مثلاً فمشكوكه حلال فان فى اللحم حلالا وهو لحم
الغنم وحراماً وهو لحم الخنزير ومشتبها وهو لحم الحمار فيصدق كل شيء فيه حلال
مثل لحم الغنم وحرام مثل لحم الخنزير فهو لك حلال مثل لحم الحمار فالانقسام
الفعلى موجود والمراد من كلمة بعينه هو حدود الحكم وقيوده فالاستدلال بالرواية

للشبهات الحكمية والموضوعية يمكن تصويره مع الالتزام بالاستخدام لانه لا بد منه لانه لا معنى للرواية لو لم يكن كذلك لعدم التقسيم في الشيء الشخصي .
ومنها ما عن معاوية بن عمار بمضمون ما تقدم (١) والاشكال عليها الاشكال والجواب الجواب ولا فائدة في التكرار وذكر الجنب فيهما لا يعين ان تكون الرواية في الشبهة الموضوعية فقط بل الشبهات الحكمية ايضاً داخله من باب اضافة كلمة وغيره بقوله سأخبرك عن الجنب وغيره ولفظ الغير شامل للطبايع الكلية التي تكون مشتبهة .

فتحصل من جميع ما تقدم تمامية الروايات الواردة في البرائة اما بنحو العموم في الشبهات الحكمية والموضوعية سواء كانت الشبهة وجوبية او تحريمية مثل حديث الرفع واما بنحو الخصوص في خصوص الشبهة التحريمية ويكون مفاد الجميع نفى الاحتياط الذي يقول به الاخبارى .

في الدليل الثالث تلمى اصالة البرائة وهو الاجماع

الدليل الثالث على البرائة الاجماع وله تقريبان الاول هو ان كل مالم يصل من ناحية المولى وهو هنا الشرع البيان عليه يكون اجماع الامة على البرائة منه لان التكليف الغير الواصل لا يكون عليه العقاب .

وفيه ان هذا وان كان متحققاً متسالماً عليه بين الاخبارى والاصولى ولكن لا يتم من باب ان الاخبارى يقول في مورد النزاع وصل البيان وهو وجوب الاحتياط فلو لم يكن لنا البيان كذلك لكان الاجماع تاماً .

التقريب الثانى هو ان يقال ان لنا الاجماع على ان كل واقعة مشتبهة يكون الاصل فيه البرائة عند العلماء اجمع ولا يكون الاحتياط مجعولا وهذا النحو من الاجماع لو كان متحققاً لكان مفيداً ولكن لا يكون لنا اجماع كذلك لان اصحابنا الاخباريين

يكونون من الاعلام في الفقه وهم منكرون لذلك واختلافنا معهم يكون نظير اختلاف
 الاصوليين في الاقل والاكثر الارتباطى فان بعضهم يقولون بالبرائة فيه كما هو الحق
 وبعضهم يقولون بالاحتياط فهكذا الاخباريون يقولون بوجوب الاحتياط فما هو
 المتحقق من الاجماع غير مفيد وما هو مفيد غير متحقق فلا وقع للاجماع في المقام
 مع انه سندی .

الرابع من الاثلة للبرائة حكم العقل

وهو أن المولى الحكيم يجب ان يبلغ تكليفه باحد من الطرق العادية الدارجة
 عند العقلاء وحيث لم يكن له حكم فما بايدنا من الكتب بعد الفحص يكرن العقاب
 على ما لم يصل من العقاب بلا بيان وهو قبيح عقلا ففى كل مورد يكون كذلك يكون
 حكم العقل بالبرائة دليلا عليها .

لا يقال ان الاحتياط لو كان مجعولا من الشرع لكان اللازم الاخذ به والاحتياط
 العقلى مثل الاحتياط الشرعى واحتمال الضرر حيث يكون فيحكم العقل برمع ذلك
 الضرر المحتمل من جهة الاحتراز عن الوقوع فى المصلحة ولا فرق فى ذلك بين
 حكم العقل او الشرع .

لانا نقول اما ان لا يكون احتمال الضرر بيانا اصلا او يكون محكوماً لقبح
 العقاب بلا بيان فلا يقدم عليه ولتوضيح المقام لابد من بيان كلام الشيخ الاعظم وبيان
 كلام المحقق الخراسانى قده واساتيدنا العظام قدس اسرارهم .

اما الاول فما يظهر من عبارته فى الرسائل هو ان الضرر المحتمل لا يصلح
 أن يكون بيانا حتى لايجىء قاعدة قبح العقاب بلا بيان وغيره يقول انه بيان ولكن
 يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واراداً عليه .

فعليك بعبارة الشيخ قده بقوله ودعوى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر
 المحتمل بيان عقلى فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأن الحكم المذكور على
 تقدير ثبوته لا يكرن بيانا للتكليف المجعول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية

ظاهرة وان لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف فى الواقع لاعلى التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا يصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع احتمال الضرر اعنى العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع فيه للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما فى الشبهة المحصورة وما يشبهها انتهى .

وحاصل كلامه ان الضرر المحتمل موضوع الاحتمال وهو فى الشبهات البدوية يكون مرفوعا بواسطة قبح العقاب بلا بيان وانما يجب مراعاة الضرر المحتمل اذا كان لنا العلم بالتكليف ولو اجمالا واما فى صورة عدمه فلا وقع له الا ان يكون دفع الضرر قاعدة ظاهرية نفسية وتكون المصلحة فى نفسها ومعلوم انه ليس لنا دليل على ذلك اثباتا لانها ليست امارة شرعية مجعولة وعليه لا يكون له شأن ضرورة عدم كونه لاحراز الواقع والكلام يكون فيه لافى كونه قاعدة ظاهرية .

لا يقال عليه ان دفع الضرر المحتمل لا يمكن ان يكون قاعدة ظاهرية بل هو حكم ارشادى لان كل حكم يكون فى سلسلة معلول الحكم يكون ارشاداً كما يقال فى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فانه يحكم العقل بوجوب الاطاعة بعد وجود الامر من المولى وفى المقام يكون حكم العقل من باب وجود حكم العقل لحفظ ما هو فى الواقع فيكون حكمه ارشادياً ولا يكون قاعدة ظاهرية بحيث يكون المصلحة فى نفسها .

لانا نقول لو كان لنا حكم من الشرع ولو بنحو الاجمال كما فى موارد الشبهة المحصورة لكان لذلك وجه واما اذا لم يكن لنا حكم يجب احرازه فلاى شىء يكون هذا ارشاداً فان ذات الاحتمال لا يكون بياناً للواقع حتى يكون حكم العقل بدفع الضرر المحتمل ارشاداً فما عن النائبى قده غير وارد عليه .

قال قده (١) فالانصاف انه ما كنا نترقب من الشيخ قده ذلك فان حكم العقل

(١) فى ص ١٣٤ من الفوائد تقرير الشيخ محمد على الكاظمى قده .

بقبح الاقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابى انما يكون ارشاداً محضاً لا يمكن ان يستتبع حكماً مولوياً شرعياً فكيف يمكن ان يكون العقاب على مخالفته وان لم يكن فى موردته تكليف واقعى وكيف صار هذا الحكم العقلى من القواعد الظاهرية مع ان مخالفة الاحكام الظاهرية لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق اليه وفى جميع الموارد والقواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع او على مخالفة القاعدة عند ادائها الى مخالفة الواقع لا مطلقاً على اختلاف فيها من كونها محرزة للواقع كالامارات والاصول التنزيلية فالعقاب على الواقع او غير محرزة كاصالة الاحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونه مؤدياً الى مخالفة الواقع وعلى كل حال ما افاده قده من ان العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وان لم تؤدى الى مخالفة الواقع مما لا يستقيم انتهى .

اما وجه دفعه هو ان الشيخ (قده) ينكر حكم العقل بوجوب الدفع وينكر كون حكمه بياناً حتى يكون مانعاً عن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومعه لا تنصل النوبة الى القول بانه ارشاد فانه مع عدم الواقع وعدم الحكم كيف يكون ارشاداً اليه .
وثانياً (١) انه قده يقول انه لو سلم ان يكون قاعدة ظاهرية يكون العقاب على

(١) اقول هذا ايضاً خلاف الظاهر فان العقل لو كان له حكم يكون لحفظ الواقع فقط وبممكنه ان يحكم بوجوب الاحتياط فى كل مورد من الموارد ففيما كان الواقع موجوداً فهو فى صورة عدمه يكون لغواً مثل الامارات فلا يرد على النائبى قده كثير اشكال مع ان كلام الشيخ قده لا يكون بهذا البيان صريحاً وهو مد ظله بيّن كلامه هكذا لاحتمال كون مراده ذلك لثلا يرد عليه الاشكال عن النائبى (قده) او غيره .

ومع ذلك لا يتم وسيجىء ايراد الاشكال على الشيخ اخذاً من كلامه مد ظله فى بيان ادلة الاحتياطى فى آية التهلكة فى التذييلات فارجع اليه فاعطاء الحق لشيخه قده اولى من اعطائه للشيخ الاعظم قده .

تركه ولو كان جعلها لوجود واقع احتمالى يراد حفظه مثل العقاب على ترك الاحتياط فنعبر عنه بالفارسية نرومادة لان لنا واقع يجب حفظه حتى يكون ارشاداً اليه فانه وظيفة قررت مثلاً للشاك فى الواقع ولا يمكن ان يكون بيانا للواقع حتى يكون غاية لقبح العقاب بلا بيان فقبح العقاب بلا بيان لامزاحم له لانه يكون بالنسبة الى الواقع فلا يكون اشكاله عليه وارداً وما كنا نترب منه قده ان يشكل كذلك كما ان ما نترب عن الشيخ قده فالحق مع الشيخ قده فى ذلك وقوله بالورود لا يكون حسب الاصطلاح بل يكون من باب عدم الموضوع لقاعدة دفع الضرر رأساً .

قال الخراسانى قده فى حاشيته على الرسائل ص ١١٧ بما حاصله ان قاعدة دفع الضرر المحتمل يكون موضوعها احتمال الضرر كما هو واضح لمن تدبر وهو فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

فانه ان لم تجر القاعدة يبقى احتمال الضرر فيحكم العقل بوجوب دفعه ومع جريان القاعدة ينفى احتمال الضرر فلا يكون موضوع لقاعدة الضرر فقاعدة القبح بجريانها يذهب بموضوع قاعدة الضرر وكل دليلين يكون حالهما كذلك يكون المذهب بالموضوع وارداً عليه فيكون قاعدة القبح واردة على قاعدة دفع الضرر. ولو فرض قاعدة العقاب بلا بيان فرع قاعدة دفع الضرر المحتمل يكون دوريا لان جريان قاعدة قبح العقاب على هذا يكون متوقفاً على عدم كون قاعدة دفع الضرر المحتمل بيانا وعدم كونها بيانا متوقف على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لانها ان جرت يذهب بموضوع القاعدة وهو الاحتمال .

فقول له ان التوقف لو كان فى الحكم يكون بالنسبة الى عدم جريان القاعدة اى قاعدة القبح ايضا دوريا لان عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان متوقف على كون دفع الضرر المحتمل بيانا وكون دفعه بيانا يتوقف على عدم جريان القاعدة اى قبح العقاب بلا بيان فما هو السر فى تقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو ان موضوع قاعدة الضرر وهو الاحتمال يذهب بواسطة جريان قبح العقاب بلا بيان وهذا حال كل وارد على دليل آخر والافصح

قطع النظر عن ذلك تكون القاعدتان بيانا للوظيفة وتكونان متعارضتين .
 هذا كله اذا كان المراد بالضرر الضرر الاخرى واما اذا كان المراد به هو
 المفساد التى تكون ملاكاً للحكم مثل أن يحتمل أن يكون موجباً لاختلال فى النظام
 فيكون حكم العقل بوجوب دفعه وحكم الشرع كذلك حتى يكون معارضاً لقبح
 العقاب بلا بيان منوطاً بقاعدة الملازمة المعروفة بأن كلما حكم به العقل حكم به
 الشرع فانه بعد تمامية القاعدة تحصل المعارضة .
 او يقال بأن موضوعه يكون هو احتمال الضرر و هو يكون منفياً بواسطة
 ذهاب موضوعه بواسطة قبح العقاب بلا بيان لعدم العلم بالتكليف .
 قال الشيخ قده هنا وان اريد بها مضرة اخرى غير العقاب التى لا يتوقف
 ترتبها على العلم فهو وان كان محتمل لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان الا
 أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب فيها الاحتياط باعتراف الاخباريين فلو
 ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورد فلا بد على كلالقولين
 اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك فى كونه
 من مصاديق الضرر وسيجىء توضيحه فى الشبهة الموضوعية انشاء الله انتهى .
 وحاصل ما افاده قده ان احتمال الضرر والمفسدة يكون موجباً للشك فى أن
 المورد هل يكون مصداقاً للهلاك والفساد ام لا والاصل فى الشبهات المصدقية اى
 الموضوعية البرائة كما اعترف به الاخبارى مثل الشك فى أن هذا المانع خمرا واخل .
 واجاب عنه الشيخ النائينى قده، بقوله واغرب من ذلك اى من اشكاله السابق
 عليه ما افاده اخيراً من أنه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد
 فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهذا الكلام منه قده يعطى أن المصالح
 والمفاسد من افراد الضرر وتعمها قاعدة قبح الاقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر
 ولكن الشارع رخص فى الاقدام فى موارد احتمال المفسدة .
 وانت خبير بما فيه فان باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذى يستقل
 العقل بلزوم التحرز عن محتمله انتهى .

وكأنه قدده ينكر ان تكون الشبهة موضوعية ومرخصاً فيها من هذا الباب ولكن الذى يجب ان يقال فى المقام هو أن الشبهة موضوعية ولكن فرق بين ما كان حصول الشبهة من ناحية الخارج مثل وجود الظلمة المانعة عن رؤية أن هذا خمر او خلّ وبين ان يكون من باب عدم البيان من الشرع ويكون امر رفع الشبهة بيده والمقام يكون من قبيل الثانى لعدم الدليل من الشرع على لزوم ترك الاقدام فيما يكون فيه احتمال المفسدة .

ثم لا يخفى انه لافرق بين الضرر الدينوى الذى يكون بدنياً وبين أن يكون الضرر بالنسبة الى مصالح الاحكام ومفاسده فانه يكون فى سلسلة علل الاحكام والجامع بينهما هو ان الضرر الذى يكون مانعاً يكون فيهما فلو تم ملازمة حكم العقل لحكم الشرع لافرق بينهما .

ولكن الحق عدم صحة الملازمة لان العقل لا يكون محيطاً بجميع العلل والاسباب عند الشرع حتى يكشف الملازمة فرب شىء يكون ضاراً بنظر العقل ويكون له مانع من قبل الشرع فلا يكون معارضاً لقبح العقاب بلا بيان .

ثم ان الخراسانى قدده (١) انكر الصغرى فى المقام تارة وانكر الكبرى تارة اخرى اما انكار الصغرى فهو ان الضرر لا يكون فى جميع الموارد ملاك عدم الحكم او وجوده الا ترى ان الشارع امر بالزكوة مع انه ضررى ومنع عن البيع الربوى مع انه يكون ضاراً فلو كان الضرر ملاك الحكم يجب ان لا يكون الحكم بذلك فى هذه الموارد وتبعه فى ذلك شيخنا العراقى قدده .

وفيه ان الضرر لافرق بين أن يكون شخصياً او نظامياً فان البيع الربوى يكون مضرًا بالنظام فنهى عنه وكل فرد يكون له نفع تحت النظام وضرر تحت خلاف النظام والزكوة ايضا كذلك فانها ايضا توجب قلة السارقين لكونها موجبة لشبعمهم فيكون النهى عن ملاك ضررى ولا يمكن انكار كون النواهي كاشفاً عن وجود الضرر

ولكن ليس للعقل كشف حكم الشرع فى كل مورد احتمله .

واما انكاره قده الكبرى فيكون من باب انه يقول ان العقل لا يستقل بدفع كل ضرر محتمل بل ربما يكون تحمله اولى من باب المزاخمة بالا هم فيختلف الدواعى باختلافه .

وفيه ان باب ملاحظة الاهمية يكون باباً آخر غير مربوط بالمقام فانه يجب البحث هنا لولا المزاخمة الا هم فاحتمال الضرر يكون فى غير هذه الصورة .
ثم قال بأن هذا كله فى صورة عدم ترخيص من الشرع واما معه فلا يكون وجه لاحتماله وقد ورد مثل قوله رفع ما لا يعلمون و كل شىء لك حلال فيكون هذا دليلاً على ان الضرر لو كان ايضاً يكون متداركاً فدفعت الضرر الغير المتدارك واجب اما المتدارك كما فى المقام فلا يجب دفعه وهذا متين جداً .

فنهض من جميع ما تقدم عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع ومعه ايضاً ورد الترخيص منه وهو موافق لقبح العقاب بلا بيان فدفعت الضرر المحتمل مطلقاً غير واجب وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فى محله مع التأييد بترخيص الشارع .
ثم قد استدلى فى تقريب حكم العقل بالبرائة بوجه آخر وهو ما عن السيد ابو المكارم بن زهرة فى الغنية وحكى الشيخ قده عنه وتعرض له شيخنا العراقى ايضاً وحاصل التقرير ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق فهو تكليف محال وقال الشيخ المراد به ما لا يطاق الامثال به بقصد الطاعة والا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به .

ونحن نقرب كلامه بوجه آخر لا يبقى فرق بين ما يعتبر فيه قصد الاطاعة كالتعديت وما لا يعتبر فيه ذلك كالتوصليات وهو أن التكليف من قبل الشارع يكون جعله لجعل الداعى فى المكلف وتحريكه نحو العمل والتكليف الذى لم يصل الى المكلف و لو تفحص لم يجد ايضاً لا يكون له شأنية المحركة فهو تكليف محال لا تكليف بالمحال لعدم تخلف التكليف عن داعى جعله وهو التحريك .

ولانقول يكون المكلف عاجزاً عن الامثال بل الأمر لا يمكنه جعل هذا النحو

من التكليف فضلا عن مرتبة الامتثال فنحن نقطع بعدم التكليف عليها الفرض لعدم العلم به ولا طريق اليه .

لا يقال اعترفتم فيما قيل بأن التكليف لا يمكن أن يكون مقيداً بالعلم به للزوم دور العلامة .

لانا نقول الآن ايضاً كذلك فان العالم والجاهل فى مرتبة الانشاء مشتركان وكذلك فى مرتبة الفعلية بمعنى أنه لو تفحص لوجد واما فى مرتبة التنجز فلا يمكن ان يكون هذا الشخص مكلفا بالتكليف المجهول الذى لا طريق اليه فلا يمكن جعل التكليف بالنسبة اليه .

ولكن يمكن ان يقال ان المراد بالجهل هو الجهل البسيط لا المركب منه وعليه فامتثال شيء باحتمال المطلوبة لا يكون مما لا يطاق فكما ان العلم بالامر موجب لامتثاله والعلم بالنهى موجب للانزجار عن المنهى عنه كذلك يمكن ان يكون احتمال الامر ايضاً كذلك لو كان عليه دليل وهكذا بالنسبة الى الجعل يمكن ان يكون الاحتمال داعياً للمكلف الى المطلوب فلا يكون جعله محالاً .

واما الجهل المركب ففي مورد، لا يمكن الامتثال ولا معنى للجعل ايضاً لعدم حصول الداعى ولا الامثال فى مورده فالاطاعة والانقياد متمش من المحتمل كما فى موارد العلم الاجمالى بالتكليف فان امثال الاطراف يكون بواسطة احتمال الامر فى البين لا الامر التفصيلى المعين .

ثم أن الشيخ قد قال بأن هذا الدليل لم تم يكون مثل ساير الادلة العقلية ولا يمكن أن يكون معارضاً لاجبار الاحتياط لو تم فانها بيان على وجوب الاحتياط فيجب البحث فيها ليظهر أن الاستدلال بها تام ام لا .

ثم قد استدل فى المقام بوجوه اخرى للبرائة مثل استصحابها والتمسك بلزوم الحرج على فرض عدم القول بها وحيث لا يكون تاما عنده لانتعرض له هذا تمام الكلام فى الاستدلال على البرائة .

فصل في الاستدلال للاخبارى

القائل بلزوم الاحتياط فى الشبهات التحريمية بالآيات وغيرها .
وقد استدل بوجوه : الاول بالآيات منها قوله تعالى ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة وتقريبها بان يقال ان احتمال الحرمة يكون الوقوع به من الهلاكة وقد نهى الله تعالى عن الوقوع فيها فلا بد من الاحتياط لامن باب انه يفتى بالاحتياط بل من باب التوقف من حيث العمل فلا يقال عليه ان الافتاء بالاحتياط قول بغير العلم وهو ايضا يكون هلاكة للنفس لان الافتاء كذلك ايضا هلاكة .

والجواب عنها ان هذه الاية يكون مفادها نظير قولهم بان دفع الضرر المحتمل واجب فلو كان ضرر يجب دفعه واما مع عدم اثباته فلا يجب دفعه كما مر .
والحاصل الاحتمالات فى الاوامر الاحتياطية ثلاثة الاول ان يكون نفسيا الثانى ان يكون ارشاديا والثالث ان يكون طريقيا .

اما الاول فبيانه أن يقال عند احتمال الحرمة يتولد مصلحة توجب الامر بالاحتياط ولكن لو كان فى مورده واقع فهو المطلوب والافىكون المطلوب نفسه نظير ما قال الشيخ قده فى دفع الضرر المحتمل فان القاعدة بنظره قده تكون قاعدة ظاهرية بعد عدم احراز الواقع بمعنى كونه واجبا اما من باب المصلحة فى نفسه او من باب انه لو كان فى مورده واقع يكون طريقاً الى دفع الضرر ولا يحتاج الى وجود منجز قبله كما فى موارد العلم الاجمالى .

والجواب (١) عنه واولا ان هذا التقريب غير صحيح لان اثبات كون المورد تهلكة

(١) عدم صدق التهلكة هو المتعين وهو الاساس فى المقام واما كون هذا مثل قاعدة دفع الضرر المحتمل ظاهريا فيرد عليه انه خلاف الظاهر .
وليته قال بهذا فى رد النائينى (قده) للشيخ فانه انكر كون القاعدة ظاهرية فى مقابل الشيخ قده والاستاذ مدظله قال ما كنا نترقب منه ذلك . *

لا طريق اليه لعدم دليل على الحرمة فانه من الشبهة المصدقية لها .
وثانياً على فرض التسليم ان كونه قاعدة ظاهرية خلاف الظاهر بل الاحتياط

* واما تعدد العقاب فهو لا يلزم على قول القائل بان المصلحة تكون فى نفس الاحتياط لانه ليس العقاب الا عليه لاعلى الواقع نعم ملاك وجوبه يمكن ان يكون الواقع والقول بانه للمواقع وانه نفسى متهافت .

فليته قال فى جواب الشيخ ايضا بان القاعدة الظاهرية وبتعبيره بالفارسية نرومادة خلاف الظاهر فان المراد بجمع ما ذكر من الدليل النقلى والعقلى على الاحتياط هو حفظ الواقع لا غير .

ولا يخفى ان السند الوحيد لا يراده هذه الاشكالات هو عدم وجود الدليل على التهلكة والافمع صدقها لاشكال فى تمامية الدليل فانه يجب الاحتياط بحكم العقل وعليه وان كان الامر بالاحتياط ارشاديا ولا سبيل الى القول بالنفسية ولكن اصل عدم الملاك للوجوب نشأ عنده من عدم وجود الهلاك .

واما ما قال رداً للاساتيد فى معنى ان الاحتياط واصل بنفسه فمرادهم قدس الله اسرارهم ليس ان الاحتياط طريق كاشف مثل الامارة حتى يرد عليهم الاشكال بل مرادهم هو ان الواقع يحرز به وهو تارة يكون بالجمع بين الاحتمالات كما فى العلم الاجمالى وتارة بالترك كما فى الشبهة البدوية التحريمية او بالفعل كما فى صورة احتمال الوجوب .

وكيف كان فلو كان لنا دليل على وجوب الاحتياط فى مورد كما فى باب الفروج والدماء نقول بان وجوبه طريقى بمعنى انه يكون لحفظ الواقع فاللازم ان يقال فى ذلك بانه دل الدليل عليه وكلما يكون الدليل فلا اشكال فى الوجوب كذلك لأن يقال لا يتصور جعل الاحتياط طريقاً بمعنى كونه محرزاً للواقع واما الطريق الكاشف فلا يكون حتى فيما دل الدليل على وجوبه .

ومما ذكرنا ظهر ان قوله فى البحث ان الفارق بيننا وبين اساتيدنا صدق التهلكة عندنا وعدم تمامية الدليل وعدم صدقها عندهم يكون من التهافت فى الكلام ولعله وقع السهو فى البيان والكلام منه مد ظله .

يكون لحفظ الواقع .

وثالثاً على هذا الفرض يلزم تعدد العقاب لوصادف الواقع لوجود المصلحة فى نفسه وفى الواقع لو تركه وهو كما ترى فانه ليس عليه الاعقاب واحد لو سلم اصله فلا سبيل لنا الى القول بوجوده النفسى فلا بد من القول بالوجوب الارشادى بمعنى انه يكون لحفظ الواقع ولا يمكن المساعدة عليه فى المقام ايضاً لان الارشاد يكون بعد حكم العقل بوجوب حفظ الواقع بعد احرازه وفى المقام حيث ما احرزنا الهلاك لا يكون الامر بالاحتياط ارشادياً ايضاً فيكون لنا القطع بعدم العقاب لعدم البيان. لا يقال بقى الثالث وهو أن يكون وجوبه طريقياً مثل الاحتياط الذى يكون واجباً فى الفروج والدماء فانه يكون لحفظ الواقع فيكون بياناً للواقع بهذا النحو من البيان فان الاحتياط على ما هو المشهور بين أساتيدنا واصل بنفسه والامارات تكون واصله بطريقه اى تكون طريقاً الى الواقع لا يبقى سبيل مع الاحتياط لفقدان الواقع .

لانا نقول انه ليس فيما يجب الا وظيفة قررت للشاك ولا يكون له الطريقية الى الواقع لانه ليس بعلم ولا علمى فلا كاشفية له عن الواقع الزاماً ولا استحساناً فانه ليس الا الجمع بين المحتملات .

لا يقال فلاى دليل يتمسك به فى الفروج والدماء لانا نقول من باب الدليل الخارجى على وجوبه .

هذا طريقين (١) لعدم احراز الوجوب بالنسبة الى موارد التهلكة واما اساتيدنا فينكرون صدق التهلكة فى المقام فلا تشمل الاية موارد احتمال الحرمة وانا قول ان التهلكة صادقة ولكن لا يتم الدليل من هذه الجهة .

فعلى هذا نقول اذا كانت الشبهة بدوية حيث يكون احتمال الهلاك محكوما لقبح العقاب بلا بيان وعدم تمامية هذا الدليل اللفظى على الاحتياط ليعارض مع الادلة النقلية للبرائة فلامحالة يكون الحق هو القول بالبرائة لعدم تمامية دليل الاحتياطى

(١) قد ظهر عدم تمامية هذا وانه سهو بيان فى التذييلات السابقة .

هذا وتامة دليل البرائة عقلا ونقلا كما مر فى جواب الدليل العقلى للاحتياط وهو دفع الضرر المحتمل فلا دلالة لهذه الاية على مطلوبهم ولو تم هذا الدليل يكون معارضا مع ادلة البرائة لامحكوما او موروداً لها .

هذا كله لو كان المراد من التهلكة العقاب الاخرى واما لو كان المراد منه الضرر الدينوى من وقوع الناس او الشخص فى المفاسد النظامية او البدنية فالكلام فيه كالكلام فى قاعدة دفع الضرر المحتمل وقد مر أن العقل لو كان حاكماً بدفع هذه المهلكة لا يستتبع حكمه هذا حكماً شرعياً لعدم تامة الملازمة بين حكم العقل والشرع والفارق انه لو ثبت فى المقام تهلكة يكون الامر بعدم الوقوع فيها واما فى دفع الضرر يكون الحكم هو حكم العقل فقط الذى لا يلزمه حكم الشرع ولكنه يكون ارشاداً الى الواقع وحيث لا واقع للهلاك لعدم الاحراز يكون مثله فى عدم الانتاج .

ومن الايات آية النهى عن متابعة غير العلم بقوله تعالى لاتقف ما ليس لك به علم ، ولا شبهة فى ان الانسان اذا احتمل حرمة شىء ثم اقدم على ارتكابه يكون هذا ارتكاباً لما لا علم له به فالعمل عليه والفتوى بالبرائة يكون من اتباع غير العلم . ولا يقال عليه ان القول بالاحتياط ايضاً يكون افتاءً بغير العلم فلو كان المراد به هو ان الوظيفة تكون هذا فى مقام العمل نقول البرائة ايضاً كذلك ففى عدم كونهما علماً مشتركاً فلا ترجيح للاحتياط لانا نقول كما قال الشيخ (قده) بأنهم لا يفتون بالاحتياط بل يتوقفون فى مقامه وفى مقام العمل وهذا غاية تقريب كلامهم .

ويرد عليه أولاً بالشبهة الوجوبية فانهم يقولون بالبرائة فيها مع انه ايضاً يكون من القول بغير العلم وثانياً ان القول بالبرائة يكون من القول مع العلم فان الدليل اذا دلّ عليها لا يكون اتباعه اتباع غير العلم فان السراد بالعلم لا يكون هو العلم الوجدانى فقط بل يشمل الوظيفة ايضاً وأدلة الاحتياط ايضاً لو تم يكون بياناً للوظيفة ويتعارض مع أدلة البرائة ولكن لا يتم ولو تم ايضاً يكون دليل البرائة وارداً عليها لذهاب موضوعها وهو الاحتمال للعقاب بواسطة ورود دليل البرائة .

ومن الايات آية الاتقاء قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته بتقريب ان الاقدام فى موارد الشبهة ينافى التقوى والورع فى الدين مع انا مأمورون بذلك وهكذا الافتاء بالبرائة ايضا ينافى التقوى فالعمل والافتاء ينافى الاية .
ويرد عليه ان الاتقاء واجب عما يكون حراما واما ما لا يكون كذلك لوجود الدليل على البرائة فلا يجب الاحتياط نعم انه حسن فى كل حال عقلا وشرعا ولكن الكلام فى لزومه ولادليل عليه مع ان الافتاء بالاحتياط مع عدم لزومه وورود الدليل على البرائة يكون خلاف التقوى فهذه الاية ايضا لاتتم على مطلوبهم ويكفيها من الايات ما ذكرناها ولانعرض للبقية .

والدليل الثانى لهم الروايات

وهى على طوائف وكل طائفة منها تكون بحد النظر وفيها صحاح وموثقات :
فالطائفة الاولى ما يكون لسانه وجوب الوقوف عند الشبهة وفى عدم الوقوف عندها اقتحام فى الهلاكة كما فى قوله عنه قفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة وغيره مما ذكره من الروايات (١) .
وتقريب الاستدلال لجميع هذه الاخبار بوجهين الاول (٢) أن يكون قوله عنه

(١) وهى فى باب ١٢ من ابواب صفات القاضى فى ج ١٨ من الوسائل ح ١٢١ وغيره .

(٢) التقريب الثانى هو الاظهر مع عدم تمامية هذا التقريب ايضا لان اختصاص الشبهة بالبدوية فيه التأمل فان موارد العلم الاجمالي ايضا يكون الشبهة صادقة والاحتياط فيها لازم .

مضافا الى ان النظر الى الذيل يرشدنا الى أن التوقف يكون لازمه عدم الوقوع فى الهلاك وهو غير محرز فى البدوية فالتعليل بقوله فان الوقوف الخ يوجب الاشكال فى شمولها للشبهات البدوية والله العالم .

فان الوقوف تفرعاً على الامر بالتوقف وظاهر الخطاب هو التوقف عند الشبهة البدوية لان اخذ هذا العنوان متعلقا للتوقف يكون ظاهره انه بعنوانه الخاص دخيل في الحكم ففي صورة احراز الواقع بالعلم الاجمالى حيث لا تكون الشبهة محضة ويكون احراز الواقع من ناحية اخرى يكون خارجا عن هذا العنوان فالخطاب طريقي محض ولا يكون ارشاداً لما ثبت حكمه بالعلم الاجمالى لانه خلاف الظاهر فان الشبهة ظاهرة في البدوية فقط فيتفرع على الوقوف عند الشبهة عدم الوقوع في الهلكة. والتقريب الثانى ان يقال ان معنى الذيل هو ان علة القول بوجوب التوقف يكون من جهة ان الاقتحام في الهلكة غير جائز فان عموم العلة يكون شاملا للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالى ولا يخص بالعلم الاجمالى فقط لاصالة العموم والتخصيص به يكون خلاف الاصل فيكون الوقوف عند الشبهة معلولا لوجوب عدم الاقتحام في الهلكة .

وهذا التقريب يكون عن الشيخ الاعظم قده (١) وانه كاشف عن ان الاحتياط يكون مجعولا في صورة كون الشبهة بدوية للغوية الخطاب بالتوقف مع عدم وجوبه . ثم اجاب الشيخ قده عن هذا الاخير الذى تعرض له بأن المراد بالاحتياط والوقوف عند الشبهة ان كان من باب المقدمة لعدم الوقوع فى العقاب الاخرى لانه هلكة فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به الاخبارى فان وجود العقاب فرع التكليف وهو غير مسلم .

وان كان المراد بوجوبه هو الحكم الظاهرى النفسى لمصلحة فى نفس التوقف من دون ملاحظة الواقع فيكون الهلكة الاخرى مترتبة عليه لاعلى الواقع وهذا خلاف ظاهر الاية لان الظاهر هو أن الهلاك يكون بالنسبة الى التكليف الواقعى

(١) فى الرسائل الموجود عندى ص ١٩٣ الى ١٩٥ وللإحاطة بجميع جواب كلامه قده يلزم الرجوع اليه وما ذكره مد ظله هنا فذلك منه وانه بعض كلامه قده لا كله .

لابالنسبة الى ترك الاحتياط كما يظهر من المراجعة الى قوله فان قلت الخ فيكون الامر ارشادياً وهو لا يكون الا فى موارد العلم الاجمالى لان الارشاد يكون فرع المرشد اليه وفى الشبهات البدوية لا يكون لنا تكليف ليجب اطاعته بحكم العقل ليكون الاحتياط طريقاً الى حفظه ويكون الامر به ارشادياً فلا يتم دلالة هذه الاية على مطلوبهم .

وقد أشكل عليه شيخنا العراقى قده بأن فى الامر بالاحتياط احتمالاً ثالثاً وهو كونه طريقاً لحفظ الواقع كما فى مورد الفروج والدماء وهو قده ايضا يقول به فى بعض الموارد فان الاحتياط يكون محرزاً للواقع وواصل بنفسه على ما هو التحقيق (١) ولا يكون القول بعدم كونه كذلك مستدلاً بأنه ليس الجمع بين المحتملات ولا يكون طريقاً علمياً ولا بمنزلته بصواب فانه لاشبهة فى انه لو كان واقع فى البين يكون هذا طريقاً الى حفظه كما أن الامارات تكون على فرض وجود الواقع حافظة له بوجه وعليه يكون الامر بالوقوف موجبا للقول بوجود الاحتياط فيتعارض مع ما دل على البرائة من ادلة الاصولى .

وقد اجاب (٢) بعض الاعيان عن هذا التقريب فان التهلكة هنا منصرفة الى المضار

(١) مرمنه مد ظله قبل الرد على الاساتيد فى هذا القول وهذا يكون خلافه وقد اعترف بذلك بعد الايراد عليه وعذره أن الانسان فى كل آن فى شأن ومرّنا ان الاحتياط ليس طريقاً فى مقام اثبات التكليف كالعلم والعلمى ولكنه طريق لاحترازه (٢) اقول ان مقتضى التقرير هو بيان نصّ كلام الاستاذ مدظله والافماعن بعض الاعيان فى حاشيته على الكفاية نهاية الدراية فى ذيل ص ١٩٥ وصدر ص ١٩٦ ووسط ص ١٩٧ يأبى عن الحمل على هذا المعنى فانه قد بين بياناً فى الهلكة الاخروية وقال بأن المحرز حيث لا يكون لها لوجه للاحتياط وللارشاد وقال وان اريد الثانية اى التهلكة الدنيوية ففيه اولا انه خلاف الظاهر مع ان كل مفسدة ليست تهلكة جزماً الخ قوله وان كان نفسياً فان شئت فارجع اليه .

وتمسك الاستاذ مدظله يكون بعبارة هذا فى ص ١٩٧ قوله لا تجامعوا *

الدينوية كما فى نكاح من احتمال كونها اخته الرضاعى من المفاسد الدينوية والعقوبة الاخروية ليست هلكة .

وفيه ان كون العقوبة من أشد أنحاء الهلكة ظاهر الاشكال فيه وعلى فرض اطلاق التهلكة بالنسبة الى الهلاك الدينوى والاخروى حيث يكون فى لسان الشرع يجب أن يكون المراد منها العقوبة الاخروية لا الضرر الدينوى لان مقام الشراعية يقتضى ذلك . وقد اشكل العراقى (قده) ايضاً بأن هذا التقريب يتوقف على اثبات الاطلاق ليكون شاملاً للشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالى واما على فرض عدم القول باصالة الاطلاق فينحصر بموارد العلم الاجمالى وهذا يكون دورياً لان اصالة الاطلاق متوقفة على العلم بالمنجز واو كان هو الاحتياط بالوجوب النفسى .

والعلم بالمنجز فى موارد الشبهات البدوية متوقف على اصالة الاطلاق ضرورة انه لو لم تكن جريانها لا يكون وجه للقول بوجوب الاحتياط نعم لو كان المراد الوجود الواقعى لايجاب الاحتياط لا يكون هذا دورياً لان اصالة الاطلاق تكون كاشفة عن ايجاب الاحتياط لان ايجابه يكون متوقفاً عليها لبعير دوراً .

والجواب عنه ان هذا يكون فى جميع موارد الظهورات والاطلاقات ولا بد

*النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة بقول اذ بلغك من لبنها او أنها لك محرمة وما شبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة فانه لاشبهة فى أن الهلكة لايراد منها العقوبة بل المفاسد الذاتية الواقعية .

كيف وقد نص فى موثقة مسعدة بن صدقة بأن الاقدام حلال ممثلاً له بذلك وباشباهه وعليه فمافى رواية اخرى ايضاً لا ظهور للهلكة فيها فى العقوبة بل فى الجميع ارشاد الى مايعم العقوبة والمفسدة كل بحسب ما يقتضيه المورد من وجود المنجز وعدمه انتهى .

وقوله فى الذيل مايعم الخ صريح فى عدم الانصراف بل يمكن ان يستعمل ويراد منه العقوبة والضرر الدينوى او يراد منها العقوبة حسب اقضاء الموارد فعليك بالتدبر فى استظهار المعنى منه .

أن يقال بأن الاطلاق كاشف عن الواقع فانه اذا فرض اطلاق العلة وشمولها للشبهات البدوية فلا بد ان يكون كاشفا عن جعل الاحتياط في موردها لثلا يصير الاطلاق لغواً فيكشف عن الاطلاق في مقام الاثبات ان الثبوت مطابق له بالكشف الانتى .
وبعبارة أخرى الاشكال ان التهلكة تكون موضوع الحكم بالوقوف في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي فصدقها متوقف على الحكم مطلقاً بالوقوف حتى في الشبهات البدوية واطلاق الحكم متوقف على صدقها وهذا دور لان الحكم لا يكون مقوما لموضوعه فانه بعد الفراغ عنه .

والجواب عنه انا بالاطلاق نكشف (١) عن صدق التهلكة في الواقع وان الشبهات البدوية في موردها العقاب فدلالة الروايات على الاحتياط تامة ويجب العلاج عند المعارضة مع اخبار البرائة .

الطائفة الثانية من الاخبار

ما ورد في خصوص وجوب الاحتياط مثل ما نقل (٢) في الرسائل عن امالي المفيد الثاني ولد الشيخ قده بسند كالصحيح عن مولينا الرضا عليه السلام قال قال أمير المؤمنين لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفي حديث عنوان البصرى عن

(١) واقول لو كان التقريب هو التقريب الاول من دوران الامر بين الاثبات والثبوت وأن الاثبات كاشف عن الثبوت يكون الجواب وارداً عليه كما انه في كل مقام يكون هذا اشكاله يكون هذا جوابه واما الاشكال بالتقريب الثاني كما هو في تقارير العراقي قده وهو اليق بشأنه ايضاً فلان فهم الجواب عنه لان الحكم لا يمكنه اثبات موضوعه ويكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ضرورة أن الموضوع يجب ان يكون قبل الحكم ليتمكن القول بسريان الحكم الى انحائه فاذا لم يكن الموضوع لا يكون وجه للسريان ففي المقام التهلكة في الشبهات البدوية غير مسلم حتى يكون التوقف عندها لانها تهلكة فهذا الاشكال وارد على هذه الروايات .

(٢) في الوسائل ج ١٨ باب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٤١ .

خط الشهيد قده فى حديث طويل (١) يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم
تعتناً وتجربة واياك ان تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط فى جميع امورك ماتجداً اليه
سبيلاً واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبته عتبه للناس .
وهذه الروايات غير معللة بشئ ولا يكون فى موضوعها اخذ الهلكة حتى
يجىء فيه الدور الذى مرّ جوابه .

والامر بالاحتياط لا يخلو اما أن يكون نفسياً بأن يكون فى نفس الاحتياط مع
قطع النظر عن الواقع مصلحة توجب الحكم بوجوده او يكون غيرياً مولوياً أو
ارشاداً الى حفظ الواقع أو طريقاً مجعولاً لحفظ الواقع كالامارات .
لا سبيل الى الاول لان الظاهر فى كل مورد يكون الاحتياط معنوياً يكون لحفظ
الواقع به ولا مصلحة فى نفسه فانه اى مصلحة فى الجمع بين المحتملات واما كونه
غيرياً مولوياً مثل الامر بالمقدمة ايضاً فلا يصح لانه لا يكون له مقدمة بالنسبة الى
الواقع أى لا يكون فعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة مقدمة لوجود الواجب
فى الواقع أو الحرام بل يكون مقدمة لاحرازه كما فى موارد العلم الاجمالى فان
الاحتياط يكون لحفظ الواقع بعد وجوده فى البين .

واما الثالث وهو كونه ارشاداً لما حكم به العقل وهو يحتاج الى احراز المرشد
اليه قبل هذا فيكون مختصاً بموارد العلم الاجمالى وهذا ايضاً خلاف الظاهر لان
الشارع فى مقام التشريع يجب ان يبين الحكم الشرعى لاما يكون العقل حاكماً به .
فيتعين القول بالوجوب الطريقى فكأن الشارع فى مقام حفظ الواقع قال
مثلاً صلّ ثم انه قد يصل هذا الامر الى العبد بالوجدان وقد لا يصل فيقول صدق
العادل اذا لم يكن قادراً للعلم الوجدانى لانه طريق غالبى لحفظ الواقع ثم اذا لم
يصل بهذا النحو ايضاً يقول فاحتط لبتحفظ الواقع على أى حال فيكون الاحتياط
واجباً فى كل مورد شبهة ولو كانت بدوية .

والاشكال بما مرّ من أن الاحتياط لا يكون الا الجمع بين المحتملات ولا يكون له طريقية الى الواقع كما عن الشيخ قده قد مرّ جوابه وان لم يتعرض له هنا وقلنا ان الحق انه يكون محرزاً للواقع كما ان الطريقية فى الاحتياط اللزوم فى الفروج والدماء تكون متصورة فدلالة هذه الاخبار على العمل بالاحتياط تامة ايضا ولا بد من ملاحظة المعارضة بين اخبار البرائة وترجيحها ببيان يأتي .

وفى المقام اشكالات آخر ومنها انه يمكن حمل الروايات على الاستحباب للقرائن عليه فى بعضها وحملها على التقية لوجود القرائن لها فى البعض الاخر وهو مندفع لان كلها ليس كذلك فنحن مبتلى بالجمع بين الطائفتين تبعاً للمخراسانى قده بين الروايات الدالة على الاحتياط والدالة على البرائة والشيخ ومن تبعه فى غنى عن ذلك لعدم تمامية دلالتها عنده أصلاً .

واما الاشكال فى كل واحد منها فتعرض له فاما رواية أخوك دينك الخ فقالوا بانها تكون فى مقام بيان ان التقوى والورع يقتضى ذلك لانه واجب فان ملاحظة الاخوة بالنسبة الى الدين أيضا لازم لان الاخلاق الدينى يقتضى ذلك والشاهد عليه التعليق على المشية فى الذيل فان الواجب لا يكون معلقاً على المشية أصلاً واما قوله واهرب من الفتىا هربك من الاسد يكون فى مقام بيان ان الافئاء يجب التحرز عنه الا فى الموارد اللازمة التى يكون الوظيفة على ذلك والفتوى بالاحتياط أيضا يكون داخلا تحت هذه الكبرى فانه ممنوع ايضا فلا ربط لهذه الرواية بالاحتياط بل فى وجوب الكف عن الفتوى ما أمكن .

ثم انه قد اشكل فى روايات وجوب الاحتياط باشكال آخر وهو أن الاحتياطى يقول بأن اللزوم هو الاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية واما الشبهات الموضوعية والشبهات الوجوبية الحكمية فلا يكون ذلك فيه لازم كما اعترف به الاخبارى فيلزم من هذا تخصيص الاكثر فى عمومات فاحتط واختصاصها بموارد قليلة وهو كما حرز فى محله مستهجن فالحمل على الاستحباب اولى من الحمل على اللزوم لان الاحتياط

فى جميع الشبهات الحكمية وجوبية او تحريمية وفى الموضوعية مستحب باتفاق الكل فلا يجب الاحتياط فى مورد من الموارد .

و الجواب عنه ان الخروج العنوانى لا يكون فيه اشكال تخصيص الاكثر فاذا كان لنا عام وقد خرج منه عنوان الشبهات الوجوبية الحكمية و الموضوعية لا يصدق تخصيص الاكثر المستهجن لان بقاء ساير الافراد تحت الحكم يكفى لعدم الاستهجان هذا اولا .

و ثانياً أن الشبهات الوجوبية المقرونة بالعلم الاجمالى وهى كثيرة يكون الاحتياط فيها لازماً وكذلك موارد الفروج والدماء والاموال من الشبهات الموضوعية والبدوية قبل الفحص فبواسطة خروج العنوان مع عدم الخروج عن حكم الاحتياط فى موارد كثيرة منه الاستهجان ولا يكون من تخصيص الاكثر .

وثالثاً ان قال القائل بأن الامر بالاحتياط ارشاد الى ما حكم به العقل فنقول له مع انه خلاف الظاهر لان الاوامر الصادرة عن الشارع ينعكس اشكال تخصيص الاكثر عليه لانه يلزم خروج موارد الفروج والدماء والشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى والبدوية قبل الفحص و فى الاموال فان الاحتياط فى جميع ذلك يكون واجباً فيكون من حمل الامر على الفرد النادر و هو الارشاد الى غير هذا من الموارد والحق عدم ورود هذا الاشكال على الروايات فان تخصيص الاكثر غير لازم اصلاً .

ومن الروايات ما فى الرسائل وهو المرسل قوله (ع) ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط والكلام فيه استدلالاً واشكالاً وجواباً كالكلام فيما مر فلا نعيد . ومنها (١) الصحيح الذى ورد السؤال فيه عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال عنه بل عليهما أن تجزى كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا سئلنى عن ذلك فلم ادر ما عليه قال عنه اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا .

وتقريب الاستدلال لوجوب الاحتياط واضح الا ان اصل الرواية يكون في الشبهات الوجوبية والعمومية تستفاد من قوله **إِنَّمَا** اذا اصبتم بمثل هذا والمراد بمثل هذا الشبهات التحريمية لانها مثل الوجوبية في وجوب الاحتياط.

لا يقال هذه الرواية تكون في مورد الشبهات البدوية قبل الفحص لان قوله **إِنَّمَا** حتى تعلموا يكون ظاهراً في المورد الذي يمكن تحصيل العلم بالسؤال عن الامام **إِنَّمَا** او الرجوع الى المصادر الذي يوجب العلم بالتكليف فلا يكون مربوطاً بالمقام يعنى الاحتياط فيما لا سبيل الى العلم به بعد الفحص عن الدليل وعدم العلم به.

لانا نقول في جميع موارد الشبهات يكون حد الاحتياط الى آن حصول العلم سواء حصل العلم بأن كان ممكناً مثل زمان حضور الامام (ع) ووصول اليد اليه او لم يكن كذلك مثل صورة كون الامام (ع) حاضراً ولم يصل اليه المكلف للسؤال لبعده عنه (ع) او زمن الغيبة وسواء كان موجوداً في الكتب المدونة او لم يكن فالتحديد بالعلم لا يوجب أن يكون الكلام في الشبهات البدوية قبل الفحص فقط بل تشمل الرواية الجميع .

ثم قد (١) اشكل شيخنا النائيني قده بما حاصله ان المقام اما ان يكون داخلاً تحت الاقل والاكثر الاستقلالي او الارتباطي فان كان الواجب عليهما هو قيمة البدنة فيرجع الشك الى الاستقلاليين فاذا اعطى كل واحد منهما نصفه يشك في الزائد كما اذا ادى دينه بالمقدار المتيقن وشك في الزائد .

واذا كان الواجب البدنة لاقيمتها فحيث يدخل النصف الاخر في سقوط التكليف وان يكون المصلحة قائمة بالبدنة الواحدة لانصف البدنة فيكون من الاقل والاكثر الارتباطيين وعلى كلا التقديرين يكون الشبهة وجوبية ويكون اتفاق الاخبارى والاصولى بعدم وجوب الاحتياط فيه فالحديث الشريف لا يشمل مورده .

مضافاً بأن البحث في المورد الذي لا يكون مسبوقاً بالعلم اصلاً وفي المقام

يكون مسبوqاً بالعلم فى الجملة وهو وجوب الجزاء اما بالاستقلال او على كل واحد منهما النصف ومن الممكن القول بوجوب الاحتياط فيه دون مالم يكن مسبوqاً بالعلم كذلك ولم يكن اجماع على خلافه مع أن ظاهر الحديث هو صورة التمكن من الاستعلاء لاصورة عدم التمكن منه كما هو مورد البحث .

والجواب عنه اولاً بأن الرواية غير مختصة بالشبهات الوجوبية لان كلمة مثل ذلك يكون المراد منها الشبهات التحريمية فلا تختص بالوجوبية فقط لثلاث تشمل موردها والتخصيص بالوجوبية كما مر غير مستهجن لعدم لزوم تخصيص الاكثرمع دخول الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى الوجوبية وكذلك ما قبل الفحص وموارد الفروج والدماء فى مورد البحث من الوجوبى ولا يضر سبق العلم بالتكليف هنا اجمالاً فى كون المورد داخلًا فى البحث لان كل واحد من الشخصين يكون شبهته بدوية بالنسبة الى التكليف الزائد وبحسنا فى الشبهات البدوية .

ولا يكون كل مورد قابلاً لحصول العلم ولو فى زمن حضور الامام (ع) ليقال ان الاناطة بالسؤال تكون ظاهرة فى امكان رفع الشك لانه ربما يكون المانع من الوصول اليه عليه السلام موجوداً فغاية كل شبهة هى العلم سواء امكن تحصيله اولاً فلا يكون هذا اشكالاً وارداً على الرواية فى المقام كما مر ودلالاتها على المطلوب تامة. وقد اشكل شيخنا العراقى قده نسى المقام على الرواية بأنها تكون فى مقام النهى عن الافتاء لا العمل .

والجواب عنه هو ان المراد هو عدم جواز الافتاء ولا العمل على طبق مورد الشبهة ولا يكون الافتاء على فرضه بالواقع حتى يقال انه كذب وافتراء ولو كان كذلك فالفتوى بالاحتياط ايضا يكون فتوى على خلاف الواقع .

ومن الروايات موثقة عبدالله بن وضاح (١) قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى منا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً او يسترعنا الشمس ويرتفع فوق الجبل

(١) فى الوسائل فى باب ١٤ من ابواب مواقيت الصلاة ح ١٤ .

الحمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى و افطر ان كنت صائماً ؟ او انتظر حتى تذهب الحمرة فكتب عليه السلام ارى لك أن تنظر حتى تذهب الحمرة وخذ بالحائطة لدينك الخير .

وتقريب الاستدلال هو أن الشبهة كانت حكمية للسائل لانه لا يعلم أن استتار القرص يكفى او يجب ان تذهب الحمرة ليجوز الافطار والصلاة فاجاب عليه السلام يجب الاخذ بالاحتياط كما مر فى التقريب فى الروايات السابقة .

وقد اشكل عليها (١) شيخنا النائينى قده بأن الشبهة يمكن ان تكون موضوعية والشاهد عليها هو الامر بالاحتياط مع انه لو كانت حكمية لكان اللازم بيان الحكم ومن كانت شبهته موضوعية ولا يعلم ان الليل دخل ام لا يجب عليه استصحاب النهار ولولا امره عليه السلام بالاحتياط ايضا لكان اللازم مراعاته لذلك وهو خارج عما نحن فيه لان الشبهات الموضوعية لا كلام فى البرائه عنه عند الفريقين .

واما ان كانت الشبهة حكمية ايضاً فيكون الامر بالاحتياط لبيان الحكم الواقعى وانه يجب ذهاب الحمرة والتعبير بالاحتياط يكون للتقية لان العامه لا يقولون بذلك فكان هذا التعبير لجعل او هامهم الى أن الحكم كذلك عند الشيعة احتياطى استحبابى لانه واجب فلا تكون الرواية عليها فى مقام بيان وجوب الاحتياط اصلاً بل فى مقام بيان الواقع بهذا اللسان الموافق للتقية .

و الجواب عنه قده ان الشبهة لا شبهة فى كونها حكمية لاموضوعية لان السائل صرح فى السؤال بأنه لاشك عنده من هذه الجهة لانه يصرح باستتار القرص ويسئل أن ذهاب الحمرة لازم ام لا وبعد كونها حكمية فالامر بالاحتياط فى كل مورد مشتهى يكون صحيحاً والتطبيق يكون هنا فى خصوص المورد لاجل التقية وهو لا يضر بعموم الحكم فى الدليل فدالاتها ايضاً على لزوم الاحتياط مستقيمة .

في اخبار التثليث للاحتياط

ومن الروايات اخبار التثليث كخبر عمر بن حنظلة (١) وهو مقبول انما الامور ثلاثة امر يسنّ رشده فيتبع وامر يسنّ غيبه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله تعالى ورسوله (ص) الحديث .

وتقريبها انها في صورة كون الشبهة حكمية تحريرية كما يشهد له قوله -حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك يكون الواجب هو ارجاع امره الى الله تعالى وعدم الارتكاب وهذا يكون في كل مورد يكون مشتبهاً ويكون فيه الريب فالاحتياط لازم من هذه الجهة وقد اجاب عنها (٢) شيخنا النائيني ايضا بأن مساق هذه الرواية هو ان الامر فيها يكون للارشاد كما يظهر من قوله فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم فملاحظة الانسان على هذا يكون موجبا لعدم عادة النفس بارتكاب المحرمات من باب الاقدام على المشتبهات فهذا حكم اخلاقي يحكم به العقل ويرشد اليه الشرع لانه واجب نفسى .

والجواب عنه ان وجود ملاك اخلاقي في الرواية لا يوجب حمل الرواية عليه واختصاص ملاك الحكم به فوجوب الاجتناب مسلم كما هو الظاهر وهذا احد فوائده ولا ينحصر الملاك فيه فالاخبار بعضها عندنا تسام على وجوب الاحتياط فيحصل التعارض بينها وبين اخبار البرائة .

في الجمع بين اخبار البرائة والاحتياط

فنقول اذا وصلت النوبة الى التعارض فنحن لا بد لنا بعد القول بالتساقط من الرجوع الى البرائة العقلية وهو قبح العقاب بلا بيان او الحكومة لاخبار البرائة على

(١) في الوسائل ج ١٨ في باب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٩ .

(٢) في الفوائد ص ١٣٨ .

اخبار الاحتياط ومثل الشيخ القائل بعدم تمامية دلالة اخبار الاحتياط فالبرائة بحكم الشرع مضافا الى حكم العقل ثم قال (١) الشيخ قده على فرض تسليم التعارض يدور الامر بين تخصيص الاخبار بالنسبة الى الشبهات الموضوعية والحكمية الوجودية او القول بأن الجميع ارشاد الى حكم العقل بحسن الاحتياط فيما كان معللا كقوله قفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة والحمل على الثانى اهون فيحمل على الارشاد .

وفيه ان قوله قده بذلك يكون لما فى ذهنه من عدم دلالة الاخبار على الوجوب بل كان ارشاداً وهذا ليس بجمع بل يكون الحمل عليه بلا شاهد عندنا فهو جمع تبرعى محض واما ما ليس التعبير فيه بالشبهة مثل الاخبار الآمرة بالاحتياط فاشكالها تخصيص الاكثر لخروج الشبهات الموضوعية والوجودية الحكمية وقد مر الجواب عنه بأنه لا يلزم تخصيص الاكثر المستهجن لان تخصيص العنوان الذى يكون تحته افراد ليس تخصيصاً للاكثر .

وقال الخراسانى (قده) ان ايجاب الاحتياط حيث يكون طريقاً وممكن المعارضة مع اخبار البرائة ولكن المعارضة تكون مع ما هو اخص واظهر وهو اخبار البرائة ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص بل هو فى الدلالة على الحلية نص وما دل على الاحتياط غاية انه ظاهر فى وجوب الاحتياط مع أن هناك قرائن دالة على انه للارشاد فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه ويؤيده انه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لامحالة ببعض الشبهات اجماعاً مع انه آب عن

(١) فى اوائل البحث عن الاخبار فى الرسائل الحاضر عندى ص ١٩٥ ولم يبين قده وجه كون الارشاد اهون من التخصيص ولعله كان لحفظ اصالة العموم على هذا التقدير بالنسبة الى اخبار الاحتياط بخلاف التخصيص ولكن ليس لنا التزام بحفظ اصالة العموم فى كل مورد فان هذا يدور مدار الدليل الدال عليه فربما يقدم الارشاد وربما يقدم العموم وهذا هو سر كلام الاستاذ مدظله ايضاً .

التخصيص قطعاً وكيف يقال فى قوله قفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة بأن المراد من الهلكة هو العقوبة فى الشبهات البدوية مع عدم البيان له فلا بد من القول بالارشاد انتهى .

ونقول له ان كان مراده قده بالاختصاصية هو التقديم من باب تقديم الاظهر على الظاهر الذى يكون هو مناط التقديم فى كل دليل متعارض ولو كان الاظهر هو العام يكون كلامه قده ممتين لظهيرية اخبار البرائة وان كان المراد ما هو المصطلح من العام والخاص فلا يكون كذلك لانه كما خصص اخبار البرائة بموارد السبق بالعلم الاجمالى والشبهات البدوية قبل الفحص وفى باب الفروج والدماء كذلك اخبار الاحتياط خصص بالشبهة الوجوبية الحكمية وبالشبهات الموضوعية .

فالنسبة بينهما عموم من وجه مورد الاجتماع هو الشبهات التحريمية لان اخبار الاحتياط يحكم بوجوبه واخبار البرائة يحكم بعدم الوجوب ولهما موردا افتراق ايضاً بل يمكن أن يقال اخبار الاحتياط اخص من اخبار البرائة لان تخصيص اخبار الاحتياط يكون فى موردين وهو الشبهة الوجوبية والموضوعية واخبار البرائة يكون تخصيصه فى مورد واحد وهو مورد السبق بالعلم الاجمالى .

ولافرق فيما ذكر بين القول بأن المرفوع من الاول هو ايجاب الاحتياط فى حديث الرفع أو يكون المرفوع هو الحكم الواقعى بلحاظ تولد الاحتياط منه لو لم يكن مرفوعاً لان القائل بالبرائة يقول لا يكون للواقع شأنية وجوب الاحتياط فيه واخبار الاحتياط يحكم بان للواقع شأنية كذلك فالمعارضة متحققة على اى تقدير لان المرفوع لو كان ايجاب الاحتياط ايضاً يكون مقتضى اخبار الاحتياط وجوبه . لا يقال على فرض كون المرفوع هو الواقع كما عن النائينى قده يكون معناه عدم اقتضاء الواقع ايجابه واخبار الاحتياط يحكم بوجوبه ووجود الاقتضاء للواقع للاحتياط فيدور الامر بين اللامقتضى والمقتضى ولاشبهة فى تقديم ماله الاقتضاء على مالاقتضاء له فاخبار الاحتياط عليه مقدم بل يقال بعبارة اخرى اخبار البرائة يكون فى صورة عدم العلم بالواقع وعدم المنجز له بتعيين الوظيفة واخبار الاحتياط يكون

مفاده تعيين الوظيفة فلامعارضة .

لانا نقول اخبار البرائة يكون موجبا لرفع ما لا يعلم بمعنى ان الواقع ليس بحديثي واجب الاحتياط (١) أى لا يجب الاحتياط من ناحية واخبار الاحتياط يحكم بوجوبه فالتعارض يكون محققا واما احتمال كون ما لا يعلم أعم من عدم العلم بالواقع أو بالوظيفة فهو خلاف الظاهر لان الظاهر منه هو عدم العلم بالواقع الوجدانى ويحصل غايته فى صورة حصول العلم الوجدانى لا العلم بالوظيفة وهو الاحتياط .

والحاصل اننا وان كنا نستفيد تمامية بعض الاخبار فى باب الاحتياط ونعترف بالمعارضة ولكن نقول ان اخبار الاحتياط محكوم بالنسبة الى اخبار البرائة لان مناط التقديم فى باب العام والخاص هو الاظهرية سواء كان الاظهر هو الخاص أو العام فلو كان العام أظهر من باب أن تخصيصه يوجب أن لا يبقى له مورد نقول بتقديم العام فى المقام نقول ما كان من اخبار البرائة بلسان كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه يكون نصا فى أن فى مورد الشبهة التحريمية يكون الحكم هو الحلية الى أن يعلم الحرام بالعلم الوجدانى بالواقع واخبار الاحتياط ظاهر فى هذا المورد فاخبار الحلية مقدم .

واما ما كان التعبير فيه بالهلكة من اخبار الاحتياط مثل قوله إِن لَّيْلًا ف عند الشبهة الخ تكون الامر بالاحتياط فى صورة الهلكة واخبار الحلية يذهب بموضوعه من باب انه لاهلكة بمقتضى تلك الاخبار .

واما القول بأن المراد بحتى تعلم هو العلم بالوظيفة واخبار الاحتياط يكون علما بالوظيفة فهو خلاف الظاهر كما مر فمادام لم يحصل العلم بالواقع لامجال للقول بالاحتياط وهكذا قوله (ع) كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى يكون نصا فى البرائة

(١) وهذا هو الذى مر منا فى كلام النائنى قده من أن مراده هو اقتضاء عدم الاحتياط من الرفع لعدم اقتضائه وهو مد ظله فى ذلك المقام كان يفهم من كلامه عدم الاقتضاء كما قرناه .

فى الشبهات التحريمية واخبار الاحتياط ظاهر .
ولا يقال حتى يرد نهى يكون المراد منه المنجز وهو الاحتياط لانا نقول يكون المراد هو ورود النهى عن الواقع لا القول بالاحتياط .
فتحصل من جميع ما تقدم ان اخبار البرائة على فرض المعارضة مقدم على اخبار الاحتياط للاظهرية وهو الحق وعلى فرض عدم القول بهذا فبالتعارض يتساقتان ومعه يكون قبح العقاب بلا بيان سنداً للبرائة العقلية بعد تقديمه على دفع الضرر المحتمل ولكن على هذا يسقط الثمرات الفقهية للبرائة الشرعية ولكن عرفت أن البرائة الشرعية لا اشكال فيها هذا تمام الكلام فى اخبار الاحتياط والبرائة .

الدليل الثالث للاحتياطى هو العقل

وهو قد مر مراراً ويكون التعرض له هنا احتراماً للاعلام وحاصله أن لنا علم اجمالى بالتكاليف فى الشرع الانور وعدم اهمالنا من جهة واشتغال الذمة اليقينية يحتاج الى فراغ يقينى وهو لا يمكن الا بالاحتياط فى الموارد المشبهة .
وفيه ان العلم كذلك منحل لوجود تكاليف بواسطة العلم التفصيلى الوجدانى والامارات بمقدار يحصل العلم بالانحلال .
ولا يقال ان العلم الاجمالى سابق على وجدان التكاليف ولا يوجب ما هو متأخر عن العلم الاجمالى انحلاله كما اذا كان بعد العلم بنجاسة أحد الكأسين العلم بنجاسة أحدهما بعينه فانه لا يوجب الانحلال لعدم العلم بانطباق الواقع عليه .
لانا نقول المدار على المعلوم وهو هنا مقدم فانه كان مع العلم الاجمالى بالتكليف وجود الامارات للواقع فيكون مثل العلم بالتكليف قبل العلم الاجمالى فيكون مثل ما اذا علمنا بنجاسة احد الكأسين بعينه ثم حصل العلم الاجمالى ايضاً بوقوع قطرة دم مثلاً لاندرى انه وقع فى معلوم النجاسة أوفى غيره فانه لا يؤثر شيئاً .
لا يقال ان الامارات لا يكون الواصل منها بمقدار يوجب العلم بالانحلال وهى على اى مسلك من تميم الكشف وتنزيل المؤدى او جعل الحجية لانفيذ العلم بالواقع

حتى يصير سبباً للانحلال فالعلم الاجمالي بالتكليف لازمه الاحتياط ليحصل الفراغ اليقيني
لانا نقول هذا نشأ من الخلط بين الانحلال الحقيقي والحكمي ولتوضيح
ما ذكر نحتاج الى مقدمة وهى أن لسان الدليل فى الامارات تارة يكون هو تعيين
المعلوم بالاجمال فيما وصل اليه وتارة ليس كذلك فعلى الاول يعبر عنه بجعل البدل
وهو مؤكد العلم ولايوجب انحلاله مثاله ما اذا علمنا بأن احد الكأسين من الابيض
والاسود نجس ولكن لانعلم انه الابيض او الاسود فقام امارة فتقول النجس المعلوم
بالاجمال هو الابيض مثلاً فان هذا اللسان يعين المعلوم بالاجمال فى هذا المخصوص
ودليل التعبد بالامارة يحكم بالتعبد بمفادها وجعل هذا بدلا عن الواقع .

والحاصل هذا يكون من التوسعة فى الفراغ لافى الجعل نظير قاعدة التجاوز
والفراغ فان قوله إِنَّمَا تمت صلته فى صورة الشك فى اتيان جزء وعدمه والشك
فى صحة المأتى به بعد التجاوز عنه لا يكون معناه ان الصلاة فى حق هذا الشخص
يكون اربعة اجزاء مثلاً بعد كونها خمسة فى حق غيره بل يكون معناه ان الناقص
يكون مقبولا منزلة التام مع حب المولى فى مقام الجعل بالخمسة ولا فرق فى
ذلك بين الواجب والحرام فانه يمكن قبول شىء منزلة شىء حرام فى البين فالاجتناب
عن النجس الذى قام عليه الامارة يكون بدلا عن الحرام فى البين .

واما اذا كان لسان الامارة عدم تعيين المعلوم بالاجمال فى المعين مثل أن
نعلم بنجاسة أحد الكأسين ثم قام امارة على أن الابيض مثلاً نجس لا ان يقوم على
ان النجس فى البين هو الابيض وهذا القسم يأتى البحث فيه عن الانحلال وعدمه
ولا يأتى البحث عن الانحلال فى القسم الاول .

ثم ان هنا صوراً من العلم الاجمالي نذكر واحدة منها وهى أن يكون العلم
كذلك مع الامارة القائمة على احد الطرفين مقارنا والاقوال فى الانحلال على ثلاثة
أوجه الاول أن يكون الانحلال حقيقياً مطلقاً الثانى ان يكون حكماً مطلقاً والثالث ان
الدليل الدال على أحد الاطراف لو كان هو العلم الوجدانى يكون حقيقياً ولو كان
الدليل الامارة يكون الانحلال حكماً .

والاول رأى شيخنا النائنى قده وجملة من الاعلام والدليل عليه الوجدان والبرهان اما الوجدان فلانه اذا كان فى البين نجس واحد وقامت الامارة على نجاسة احد الكاسين بخصوصه او حصل العلم الوجدانى كذلك نعلم بالوجدان نجاسة احدهما ونشك بشبهة بدوية فى نجاسة الاخر كما نقول فى باب الاقل والاكثر الاستقلالى فانه اذا علم يقينا أن دينه عشرة دراهم وشك فى الزائد فادى العشرة يكون له شك بدوى فى وجوب الاكثر لانه لم يعلم ان دينه كان عشرة او خمسة عشر فله متيقن ومشكوك فكذلك المقام .

واما البرهان فلان العلم الاجمالى ينسب على الطرفين ويحصل التنجيز بالنسبة اليهما ثم اذا قامت امارة على احد الطرفين او العلم الوجدانى فلا يمكن ان يكون العلم الاجمالى منجزا بالنسبة اليه لان اجتماع المثلين كاجتماع الضدين محال ففى المقام اجتماع وجوب الاجتناب من ناحية العلم الاجمالى ومن ناحية الدليل الخاص يكون من اجتماع المثلين فتح تقول لا يكون هذا الطرف داخلا تحت عنوان العلم الاجمالى لانه يلزم منه اجتماع المثلين فاذا سقط عن التنجيز فى طرف واحد لا يكون له اثر بالنسبة الى الطرف الاخر لانه يكون كخروج احد الاطراف عن الابتلاء فكما انه بوجوب سقوط التنجيز كذلك هذا فيكون الشبهة بالنسبة الى الطرف الاخر بدوية وهذا معنى الانحلال الحقيقى .

وفيه ان العلم الاجمالى بعد قيام الامارة او حصول العلم بالنسبة الى بعض الاطراف فى صفحة النفس محقق لانه لم يكن الدليل قائما على أن المعلوم بالاجمال يكون ما دل عليه الدليل بالخصوص بل قام الدليل على هذا بالخصوص ويكون فى صفحة النفس احتمال أن يكون النجس فى البين ايضاً موجوداً فى الطرفين فليست الشبهة بدوية محضة .

واما قياسه بالاقل والاكثر الاستقلالى ففيه اولاً لانه لا فرق بين الارتباطى والاستقلالى على التحقيق من القول بالبرائة فى الارتباطى ايضاً وثانياً يكون له فرق مع المقام لان الشك هناك يكون فى حد التكليف من حيث الزيادة والتقصان ويكون له متيقن

ومشكوك من الاول بخلاف المقام فان الطرفين يكونان عرضيين بالنسبة الى الحكم فى البين وقيام الدليل على احدهما بالخصوص لا يوجب الانحلال كذلك حقيقية .
واما الجواب عن البرهان فهو أن العلم الاجمالى لا يكون له مطابق فى الخارج بل يكون صورة حاصله فى صقع النفس وما يكون فى الخارج لا يكون الا المشكوكين فان كل طرف يكون الشك فى تطبيق المعلوم بالاجمال عليه فان المردد لا مطابق له لافى الذهن ولا فى الخارج فان العلم المردد بين هذا او ذاك لا يكون له مطابق فى الخارج للترديد فلا يكون العلم منبسطاً على الاطراف ليصير بعد ورود الدليل الخاص فى بعض الاطراف اجتماع المثليين محققاً فنقول بالانحلال الحقيقى وهذا فى العلم الوجدانى باحد الاطراف كذلك فضلا عن قيام الامارة التى لا يكون كالعلم الوجدانى .

وهذا كله كاشف عن أن الانحلال ليس بحقيقى بل هو حكمى ومعنى الحكمى هو وجود العلم مع عدم الاثر له وهو التنجيز سواء كان الانحلال كذلك بقيام الامارة على تعيين احد الاطراف او بقيام العلم الوجدانى لانه بعد ذلك يكون احتمال تطبيق الواقع على المعين بحكم العقل ولا يمكن وجود منجزين فى مورد واحد تنجيز من ناحية العلم وتنجيز من ناحية الامارة او العلم الوجدانى للطرف المعين فيكون تعيين بعض الاطراف مثل صورة خروجه عن الابتلاء .

فكما انه ينحل العلم الاجمالى بواسطة احتمال كون النجس هو الذى يكون محل ابتلائه من النجس او يكون ما هو خارج عن ابتلائه لان الخطاب بالنسبة الى ما هو خارج عن الابتلاء مستهجن فكذلك فى المقام لا بد من الاجتناب عما قام الامارة عليه وتكون الشبهة بالنسبة الى غيره بدوية .

لا يقال ان العلم الاجمالى كالتفصيلى فى التنجيز كما انه اذا كان العلم التفصيلى منجزاً حتى بعد وجود دليل آخر على احد الاطراف او خروجه عن الابتلاء كذلك العلم الاجمالى فلا فرق بينهما فى ذلك .

لانا نقول الفرق بينهما واضح لان العلم التفصيلى فى كل طرف يكون منجزاً مستقلاً و سقرط بعض الاطراف لا يكون له تأثير فى منجزته بالنسبة الى الطرف

الآخر فان خروج احد الكاسين عن الابتلاء بالاهراق مثلاً بعد العلم بنجاستها لا يؤثر شيئاً بالنسبة الى الآخر بخلاف العلم الاجمالي فانه لا يوجب في كل طرف الاحتمال فيكون بالنسبة الى كل طرف نصف العلم التام والتام يكون بينهما وهو الذي يوجب التنجيز فاذا سقط بعض الاطراف وخرج عن الابتلاء فحيث سقط نصف المنجز يكون الشبهة بالنسبة الى الطرف الاخر بدوية والعلم غير مؤثر فيه واحتمال التطبيق وان كان ولكنه غير منجز وهذا هو الانحلال الحكمي .

لا يقال ان كلامكم في هذه الصورة كان في فرض مقارنة الامارة مع العلم الاجمالي وليس الامر في التكاليف الشرعية كذلك لان العلم الاجمالي بالاحكام متقدم والظفر بالامارة لاحد الاطراف يكون بعد الفحص فهو متأخر والمتأخر لا يؤثر في اسقاط العلم الاجمالي كما اذا كان العلم الاجمالي بنجاسة احد الكاسين فاهريق احدهما فانه يجب الاجتناب عن الطرف الاخر لان العلم اثر اثره ولا يكون الخروج عن الابتلاء مضراً بساحة العلم الاجمالي المتقدم فلا يحصل الانحلال في المقام حكماً ايضاً وهذا سند القول بعدم الانحلال مطلقاً حكماً وحقيقياً .

لانا نقول ان الامارة بوجودها الواقعي كان مقارناً مع العلم الاجمالي والفحص طريق اليه ولا موضوعية له والمدار على المعلوم وهو متقدم على العلم ومقارن مع العلم الاجمالي .

وبعبارة اخرى نقول ان العلم الاجمالي المتقدم على الفحص لاشك انه ان بقي يكون له الاثر وان عدم فلا يكون مؤثراً فح نقول العلم الاجمالي يبقى الى ما بعد الفحص فاذا تفحص فوجدت الامارة يحصل التقارن في هذا الحال ويحصل الانحلال فالاجمالي ليس له أن يقول بوجود الاحتياط لحصول الانحلال .

والقدماء رضوان الله عليهم في صورة تقدم العلم الاجمالي وتأخر المنجز في احد الاطراف كانوا يقولون بعدم حصول الانحلال ح لان العلم اثره فيما تقدم ولم يكن وجدان الامارة متأخراً مؤثراً ونحن موافق لهم في النتيجة ولكن في الطريق

يكون لنا بيان آخر لعدم حصول الانحلال وهو انه (١) اذا حصل العلم الاجمالي بما هو في عمود الزمان ويكون الاطراف فيه تدريجياً لا يوجب وجدان الامارة على بعض الاطراف انحلال العلم الاجمالي في الازمنة المتأخرة عنه .

مثاله ان المرأة اذا علمت بانها امان يكون دمها في اول الشهر حيضاً او وسطه او آخره فانها يكون لها العلم الاجمالي بالنسبة الى كل فرد من افراد الزمان وكذلك من علم بنجاسة احد الكأسين الابيض او الاسود فانه اذا فرض مبدء العلم هو يوم الجمعة يكون العلم الاجمالي بأنه امان يكون الكأس الابيض في الجمعة نجساً والاسود في يوم السبت او يوم الاحد او يوم الاثنين نجساً فيكون له علم اجمالي في الجمعة والسبت والاحد والاثنين .

فاذا قامت الامارة في يوم الاحد على نجاسة احدهما المعين هذه الامارة حين وجودها يوجب اسقاط العلم الاجمالي المقارن معه و المتقدم عليه و لكن لا يمكنه التأثير فما هو متأخر عنه لان المتأخر وهو على الفرض يوم الاثنين لم يجرى حتى يصير هذا سبباً لانحلاله فلا محالة لا يوجب قيام الامارة على بعض الاطراف العلم

(١) اقول هذا طريق شيخه العراقي قده ويسمى عنده بالعلم الاجمالي المورب ولم يسمه هنا لانه كان في مقام الاشارة فقط واما اصل الكلام فهو دقيق لطيف الا اذا لاحظنا هذا العلم الاجمالي في عمود الزمان بالنسبة الى صفحة النفس نرى انه لا يكون لنا علم اجمالي بعد قيام الامارة المنجزة في الواقع حتى يقال انه بعد سقوط ما تقدم يبقی ما تأخر عنه .

فمن الاول لو فرض وجود امارة في الواقع لاحد الطرفين ينقطع العلم عنده وينتقل العلم الى الشك في أنه هل صار المعلوم في البين منطبقاً عليه ام لا وبالنتيجة تكون الشبهة بدوية بالنسبة الى الاخر وهذا يكون مثل اهراق احد الكأسين .

واما حل الاشكال فهو ان الرواية في باب الكأسين وردت بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ يهريقهما ويتمم فلو كان للمقام علاج باهراق احد الكأسين وتصير الشبهة بدوية لقال به عَلَيْهِ السَّلَامُ ومن هنا يمكن تأييد من يقول ان العلم الاجمالي اثره ولا ينحل بذلك .

الاجمالى بالنسبة الى الطرف الاخر فعلى هذا فى مقامنا هذانقول بأن وجدان الامارة فى بعض الازمنة لا يوجب انحلالاً بالنسبة الى الازمنة المتأخرة فلا يحصل الانحلال وهذا يوجب حيوة الاخبارى فى قوله بوجوب الاحتياط فى المقام .

ولكن يمكن الجواب عن الاخبارى نقضاً وحلاً اما النقض فهو ان العلم الاجمالى لو كان سند الاحتياط فلاى دليل لايقول به فى الشبهات الوجوبية مع انه يلزم ان يقول به لعدم الفرق بين الحكم التحريمى والوجوبى فى وجوب حفظه والخروج عن عهده واما الحل فهو انه لا فرق فى التنجيز بين الامارة الواصلة او المنجز العقلى والامارة ولو فرضت متأخرة عن العلم ولكن المنجز العقلى وهو وجوب الاحتياط (١) قبل الفحص يكون موجباً للانحلال ضرورة أن الشبهات البدوية قبل الفحص يجب فيه الاحتياط فيكون المنجز العقلى موجوداً وموجباً للانحلال فالاحتياط فى كل شبهة يوجب الانحلال فليس الاخبارى فى فسحة من ناحية العلم الاجمالى بالاحكام ليقول بالاحتياط .

هذا مضافاً بأنه لنا علم اجمالى بوجود احكام فيما بأيدينا من الامارات واصلة الى الواقع فاذا تفحصنا فظفرنا به فهو والا يكشف عن خروجه عن مورد العلم الاجمالى وهذا يصير سبباً لانحلال العلم الاجمالى بالاحكام فالعلم الاجمالى بوجود احكام فيما بين الامارات يوجب انحلال العلم بوجود الاحكام .

(١) اقول وجوب الاحتياط قبل الفحص فى كل الشبهات وهو فيما يجب الجمع فيه بين الاطراف لا يوجب الانحلال فان النزاع مع الاخبارى فى وجوب الاحتياط وعدمه وهو قبل الفحص متفق عليه وبعد الفحص يكون فيه الكلام على أنه كيف يحصل الانحلال بواسطة موارد قليلة لم يتفحص المكلف فهذا كلام لانفهمه وعهده عليه مد ظله .

فصل فى التنبيه على امور مهمة فى اصالة البرائة

التنبيه الاول انه بعد تمام الكلام عن جريان البرائة فى الشبهات التكيلفية التحريمية والقول بالاباحة عقلا ونقلا يجب أن لا يكون فى مورد جريان البرائة أصل موضوعى مخالف لمفاد الاصل أو حاكم كذلك فانه لا يخفى عليكم أن ما فى كلام الشيخ الانصارى قده وغيره يشترط أن لا يكون أصل موضوعى يكون بياناً لصغرى من كبرى الحاكم فانه كما يمنع جريان الاصل الموضوعى عن جريان البرائة كذلك يمنع الحاكم عن جريانه .

ولافرق بين أن يكون الحاكم هو الاصل فى الموضوع أو الاصل فى الحكم فالاصل الموضوعى يكون مثاله الحيوان الذى لانعلم انه قابل للتذكية أولاً فان الشك فى الحلية ناش عن الشك فى القابلية فلو جرى اصالة عدم التذكية لاتصل النوبة الى اصالة الحل لان مقتضى جريانه حرمةه وكذلك اذا كانت الشبهة فى الحرمة من باب الشبهة الموضوعية كاللحم المطروح فى البرقانه اذا شك فى اجتماع الشرائط للذبح مثل الاسلام فى الذابح واستقبال القبلة فى المذبوح يجرى اصالة عدم حصول التذكية بشروطها ويحكم بالحرمة ولا تجرى اصالة الحل فجريان الاصل فى الموضوع منع عن جريان الاصل فى الحكم وهكذا لو كان الشك فى الحكم ناشئاً عن الشك فى حكم آخر . مثلاً اذا كان حكم شىء قبل ذلك الحرمة والان لانعلم انها انقلبت الى الحلية أم لا من باب احتمال النسخ فاصالة عدم نسخ الحكم حاكم على اصالة البرائة فلا تجرى بل يحكم بالحرمة .

وهكذا لو كان الحاكم مثل الامارة فان وجودها يمنع عن جريان الاصل ايضاً فان السوق للمسلمين وأياديهام امارة حلية اللحم وذكاته ومعه لامجال لجريان اصالة عدم التذكية ايضاً فهذا الحاكم مقدم على ذلك الحاكم الذى لولاه كان حاكماً فان اصالة عدم التذكية حاكمة على اصالة البرائة فى صورة عدم محكوميتها بالامارة ولو كانت موافقة فلو دلّ الدليل على أن كل حيوان لا يقبل التذكية الا ماخرج

بالدليل الخاص فان التقديم معها ولو كانت مفاد اصالة عدم التذكية ايضاً كذلك .
 فتحصل انه يلزم أن يكون تعبيرهم فى هذا الامر بأنه يشترط أن لا يكون فى
 مورد الاصل ماهو حاكم عليه سواء كان الاصل فى الموضوع أوفى الحكم أوامارة
 أخرى حاكمة ولقد أجاد شيخنا الاستاذ العراقى قده حيث قال فى الدرس ان التعبير
 بالشرط ايضاً فيه مسامحة لعدم الموضوع للاصل مع وجود الحاكم حتى يقال أن
 هذا شرط وذاك مشروط .

فقد تحصل ان قولهم باشتراط عدم أصل موضوعى فى مورد أصل البرائة
 يكون بياناً لصغرى من صغريات كبرى اشتراط عدم الحاكم .

اذا عرفت ذلك فهنا ينبغى البحث فى امور عند بيان اصالة عدم التذكية .
 الاول ان الشبهة فى التذكية تارة تكون حكمية واخرى موضوعية اما الحكمية
 فهى تكون فى صورة الشك فى دخالة شىء فى كيفية الذبح مثل الشك فى أنه هل
 يشترط مباشرة الذابح للالة الذابحة اويكفى ارتباطه اليها بالوسائط مثل ماهو الدارج
 فى زماننا هذا من ذبح الف غنم بواسطة ضرب اليد على مفتاح البرق فانه لو كان
 مباشرة الذابح شرطاً لا يحل هذا النحو من الذبح ماهو المذبوح بخلاف صورة
 عدم اشتراطه فمع عدم العلم به فى صورة الشك يكون البحث فى جريان اصالة
 عدم التذكية هذا من جهة الشك فى الشرط .

وتارة يكون الشك من جهة عدم وجدان دليل اجتهادى على ان كل حيوان
 قابل للتذكية فمن باب الشك فى القابلية فى المتولد عن كلب وغنم الذى لا يشبه احدهما
 يكون البحث فى جريان اصالة عدم التذكية .

واما الشبهة الموضوعية فهى مثل ما اذا علمنا بجميع الشرائط و علمنا قابلية
 الحيوان ايضاً للذبح ولكن لم نعلم أن هذا اللحم المطروح هل جرى عليه مايجب
 أن يجرى أم لا فيجىء الكلام فى جريان الاصل .

الامر الثانى فى البحث فى معنى التذكية

فقد اختلف فيه فقيل انها عبارة عن امر مركب من علة فاعلية مع قابلية المحل لها بشروطها وقيل انها هى العلة الفاعلية وهى فرى الوداج مع الشرائط وقابلية المحل ايضا شرط وقيل انها امر بسيط او معنى محصل من الجميع كما يقال فى حصول الطهارة عن الحدث بواسطة الغسل .

والفرق بين الاول والاخير هو كونها نفس الاعمال مع الشرائط والقابلية فى الاول وغيرها فى الثانى وقد تعرض لمعنى التذكية شيخنا (١) النائينى قده .

وكل مسلك من هذه المسالك يترتب عليه ثمرة بالنسبة الى جريان الاستصحاب وعدمه فعلى فرض كونها امراً مسبباً عن مجموع الفرى وقابلية المحل والشرائط فقل بانها لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى الشبهة الحكمية او الموضوعية للحالة السابقة النعتية على التقديرين لان الشك اذا كان فى شرط من الشرائط كاستقبال فى الشبهات الموضوعية فى اللحم المطروح حيث يكون الشك فى حصول التذكية الغير الحاصلة قبل فيجرى استصحاب عدمها و كذلك اذا كان الشك من جهة الشبهة فى الحكم كما اذا كان قابلية الحيوان مثل الارنب مثلاً للتذكية مشكوكه من جهة الحكم فهنا ايضا يجرى استصحاب عدم التذكية لعدم العلم بحصولها بعد ما لم يكن فلا اشكال فى جريان الاصل وترتب النجاسة والحرمة على اللحم المطروح على هذا المبنى . وقد اشكل على هذا التقريب بانه يكون فى صورة اخذ عدم التذكية فى لسان الدليل ويكون النجاسة والحرمة مترتباً على غير المذكى و اما اذا كان مترتباً على عنوان الميتة فحيث لم يثبت بهذا الاصل عنوان كونه ميتة وأن الموت كان يحتف

(١) تعرض (قده) على ما فى الفوائد لمعنيين الاول كون التذكية عبارة عن المركب من الثلاثة فرى الوداج وقابلية المحل مع الشرائط او كون المقوم غير قابلية المحل وانها شرط فراجع ص ١٤٠ منه .

الانف فلافائدة فى جريانه لانها بالنسبة الى هذا الاثر تكون من الاصول المثبتة .
والحاصل الموت امر وجودى ولا يكون ثابتاً بخلاف عدم المذكى فانه امر
عدمى .

والجواب عنه عن الخراسانى قده (١) وتبعه شيخنا الاستاذ العراقى قده هو أن
ما فى لسان الدليل يكون عنوانين الموت حتف الأنف وعدم كون الحيوان مذكى فان
كليهما موجبان للقول بالنجاسة والحرمة ومن المحرر أن كل عنوانين اخذ فى لسان
الدليل يكون احدهما اعم والاخر اخص يكون المدار على الاعم مع قطع النظر عن
حكم العام والخاص المثبتين وهنا يكفى صدق العنوان الاعم وهو عدم المذكى فى
ترتيب الاثار فلانحتاج الى احراز الموت حتف الأنف واستصحاب عدم التذكية مسلم
ولو من باب استصحابه من حين الحيوة ولو لم يكن حالة سابقة للموت حتف الأنف
حتى يستصحب .

اقول ما ذكره متين فى ترتب الثمرة على الموت و على عدم المذكى ولكن
لم اجد ترتيب النجاسة فى لسان دليل (١) على عدم المذكى وان كان الحرمة مترتبة

(١) قال قده فى الكفاية فاصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك وهو حرام
اجمالا كالموت حتف انفه فلاحاجة الى اثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً
ضرورة كفاية كونه مثله حكماً .

و الحاصل من كلامه قده هو أنه فى صورة محرزية عدم التذكية لاشبهة فى
النجاسة والحرمة فهكذا اذا اثبت بالاصل وتفكيك القوم بين الحرمة والنجاسة يكون
فى مقام الشك وجريان الاصل لافى غيره يعنى اذا كان عدم التذكية ثابتاً بالدليل او
بالوجدان .

(١) اقول وجدت فى الوسائل ج ١٦ فى باب ٢٨ من الذبايح فى ح ٤ ما يدل
على أن غير المذكى ميتة بل اعظم منها .

عن ابى بصير قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يشتري اللحم من السوق
وعنده من يذبح ويبيع اخوانه فيتعمد الشراء من النصاب فقال اى شىء تستلنى أن

عليه و الشاهد على عدم وجود نص في ذلك هو اختلافهم في ذلك و انفكاكهم بين الحرمة و النجاسة فقال بعضهم بالحرمة درن النجاسة ولو كان نص في ذلك لم يختلفوا كذلك .

وذب الشيخ الانصارى قده عن الاشكال بأن المراد بالميتة في لسان الدليل الدال على النجاسة هو عدم المذكى فاستصحاب عدمه يكفى للقول بالنجاسة .
وفيه ان الاتحاد في الحكم ان كان مراده قده لم نجده في دليل كما مر و الاتحاد في المفهوم ممنوع ضرورة ان الميتة بالموت حتف الانف غير عدم المذكى فتحصل أنه على هذا المسلك في معنى التذكية و ان جرى الاصل ولكن لا يترتب عليه النجاسة بل الحرمة فقط .

و اما على فرض القول بأن التذكية يكون هو فرى الوداج مع سائر الشرائط و يكون قابلية المحل ايضاً من الشرائط فهنا ايضاً تارة نتكلم في الشبهات الحكمية و اخرى في الموضوعية و في الموضوعية تارة يكون الشك من ناحية مقوم التذكية و هو فرى الوداج و اخرى من ناحية سائر الشرائط .

اما من ناحية الشك في المقوم فيكون الاستصحاب جارياً لان الحيوان قبل الفرى لم يكن مذكى وبعده يكون الشك في حصول التذكية و الاصل عدمها فالحالة السابقة النعتية اوجبت صحة جريان هذا الاصل وهكذا اذا كان الشك من ناحية شرط من الشرائط كالاتقبال الى القبلة فانه يفقده ايضاً لا يحصل التذكية و له حالة سابقة

* اقول ؟ ما يأكل الامثل الميتة و الدم و لحم الخنزير قلت سبحانه الله مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير فقال نعم و اعظم عند الله من ذلك الحديث .

فان ذلك يكون من فقد شرط الاسلام و في باب ٣٠ من الذبايح يكون التصريح بأنه ميتة بالنسبة الى ما يقطع عن الاليات و حتى ما يكون بحيث ينتصف وليس هذا من الموت حتف الانف بل لعدم جريان شرائط التذكية يكون ما ينتصف حراماً و نجساً لكونه ميتة .

عدمية فيستصحب .

واما الشرط الذى يكون هو القابلية فعند الشك فيه حيث لا يكون له حالة سابقة لا يمكن استصحاب عدم القابلية ليرتب عليه عدم التذكية لاننا لانعلم وجود القابلية فى هذا الحيوان ولا عدمه فمن قال بجريان استصحاب العدم الازلى مثل شيخنا العراقي قد لا يقول به هنا بأن يقال هذا الحيوان حين لم يوجد لم يكن له قابلية فكذلك بعد الوجود لان القابلية وعدمها من صقع الماهية وملازمة للذات ولم تكن من طوارى الوجود حتى يمكن استصحاب عدمها قبل الوجود فانه قد يجرى الاستصحاب فى طوارى الوجود لافى طوارى الماهية والمقام من قبيل الثانى .

وبعبارة اخرى الاقوال فى جريان استصحاب العدم الازلى مختلفة فقول بجريانه مطلقا وقول بعدم جريانه مطلقا وقول بالتفصيل بين لوازم الوجود فانه يجرى فيه الاصل لانه فى رتبة ما بعد الذات وبين لوازم الماهية فلا يجرى فيه والمقام على هذا المسلك ومسلك القائل بعدم جريان الاصل الازلى مطلقا لا يجرى فيه الاصل واما على المسلك الاول فيجرى والحق التفصيل هذا كله اذا كان الشك فى اصل القابلية .

واما اذا كان الشك فى زوالها بواسطة الجلل فالاصل بقائها ويمكن استصحابها لوجود الحالة السابقة النعتية .

ومما ذكرنا ظهر حال المسلك الثالث فى معنى التذكية وهو أن يكون مجموع فرى الوداج مع الشرائط و القابلية بدون ان يكون موجبا لشيء هو المحصل و هو التذكية و من دون ان يكون لبعض ماذكر دخالة فى التذكية كما قلنا فى المسلك الثانى بالنسبة الى فرى الوداج وعلى هذا فكل ماذكرنا الفرى حيث لا يكون له حالة سابقة لامجال لجريان الاصل فيه فان غير فرى الوداج مثل القابلية والاسلام والاستقبال و كون الالة هى الحديد لا غير اذا شك فى تحققه لانجرى اصالة العدم بالنسبة اليه سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية واما الفرى فحيث يكون له حالة سابقة مطلقا تجرى الاصل بالنسبة اليه وهذا المسلك يكون متحد النتيجة مع المسلك الثانى و هو القول بأن المقوم للتذكية فرى الوداج و الباقي شرائطه من جهة عدم

جريان الاستصحاب بالنسبة الى ماشك فى تحققه ولذا ما يبيّن فى معنى التذكية عند الاساتيد الا المسلكان هذا كله فى مقام بيان الاحتمالات والمسالك بحسب الثبوت .
 واما المختار فى معنى التذكية عند الاساتيد هو انها تكون فعل الذابح حسب المستفاد من الاية والرواية اما الاية فقوله تعالى الاما ذكيتم فان نسبة التذكية تكون الى الفاعل باسناد الفعل اليه وفى الرواية التعبير بذكاه الذابح بقوله عَلَيْهِ اليس الذكى ما ذكى بالحديد فليس التذكية الامر المسببى ولا مجموع ما ذكره فعليه يجيء التفصيل فى جريان الاصل فان الشك لو كان من ناحية الفرى يجرى الاصل ولو كان من جهة القابلية لا يجرى لعدم الحالة السابقة .

اقول ما ذكره (١) غير تام لان الافعال التوليدية كلها يكون اسناد سببه الى الفاعل مع ان المولد منه يكون شيئاً آخر كما ينسب الاحراق الى الحطب والمحرق هو النار المولد منه فنسبة الذبح الى الذابح فيما ذكر من الاية والرواية لا توجب أن يكون المختار هو ان التذكية تكون فعل الذابح بل من الممكن أن تكون هى فعله او ما هو المسبب منه واما الوشك فى ذلك بان لانعلم أن التذكية اى معنى من المعانى فحيث انه على بعض الفروض لا تجرى الاصل وعلى بعضه يجرى فيكون من الشبهة المصدقية لدليل الاصل وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر فلا يتمسك به

(١) اقول ان الظاهر من اسناد الفعل الى ما هو الحاصل بالاسباب وهو الذكاة هو ان التذكية هو الامر الحاصل من الاسباب لا الاسباب فقط فان قوله تعالى الاما ذكيتم يكون مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان الطهارة ايضاً محصلة بالاسباب من الغسل مع الشرائط ولم يكن الاسناد الى الاسباب بان يقال الاما فريتم اوداجه او جعلتموه جانب القبلة اوسميتم عند ذبحه او ذبحتموه بالحديد فلو كان هذا التعبير فى الكلام لا يمكن الاحتمال ان كما ذكره مدظله .

واما الاسناد الى المسبب مع كون التعبد المحض خلاف الذوق فى هذه الافعال وأنها تؤثر اثرأ طيباً فى اللحم يسمى بالذكاة يوجب الاطمينان بأنها المسبب الحاصل من الافعال ويجرى الاصل بالنسبة الى ما يكون له حالة سابقة وهو فرى الاوداج فقط .

والاصل بحسب التكليف الفعلي هو الاباحة والطهارة لانه بعد عدم جريان المحاكم
تصل النوبة الى المحكوم فتحصل أن اصالة عدم التذكية لاتجرى لعدم اثبات معنى
محصل من الاية والرواية في غير الوداج هذا كله حال المسئلة الاولى من مسائل الشبهة
التحريرية وهو فقد النص .

المسئلة الثانية (١)

في الشك في الحرمة من باب اجمال النص

وقد ذكر الشيخ قده هذا بعد بيان احد تنبيهات البرائة ومرة أن الخراساني قده
جعل فقد النص واجماله وتعارض النصين في مسئلة واحدة لعدم الفرق عنده في ذلك
والشيخ قده افرد كلا بالبحث لبعض النكات والكلام في الشك في حرمة شىء
بواسطة الاجمال يكون كالكلام فيه من جهة فقدان النص فان الاصل يقتضى البرائة
عن الحرمة .

ولا يخفى ان الاجمال تارة يكون في الحكم وتارة في المتعلق اما الاجمال في
الحكم فهو مثل ان يرد نهى بالصيغة مثل لاتشرب الخمر او بالمادة مثل هولك حرام
ويكون الناظر اليه ممن لم يكن النهى بالصيغة او بالمادة عنده مما يفيد المبعوضة
والحرمة بل يكون مجملا عنده فيكون الاجمال عنده في الحكم

واما الاجمال في المتعلق فمثل الغناء مثلا فانه يعلم حرمة هذا العمل ولكن
لا يدري أنه اى صوت هو ولا يدري انه الصوت المخصوص بمجالس اللهو والصوت
المطرب او المحزن فان كان الاجمال كذلك يرجع الى المتبائنين لابد من الاحتياط
لا حرا اصل التكليف واما اذا كان مرجعه الى الاقل والاكثر فالاصل يقتضى البرائة

(١) الاولى ذكر بقية التنبيهات كما فعله الخراساني ثم ذكر ما افرد الشيخ ببحثه

في ترتيب البحث حسب ما في الكفاية وفي بعض التقارير من الماضين مثل الفوائد
للثائبي زيادة امور مفيدة بنحو الاجمال فان شئت فارجع اليه.

بالنسبة الى الاكثر اولا يقتضيه حسب اختلاف المباني .

والسرفى تفرد الشيخ بهذا البحث فى مسألة عليحدة هوان البيان على الطبيعة فى صورة اجمال النص تام ولكن لا يدري افرادها بخلاف فقدان النص فان البيان رأسا غير موجود فلقاتل ان يقول يكفى البيان على الطبيعة فى وجوب الاحتياط بالنسبة الى المشكوك .

والجواب عنه هوان افراد الطبيعة اذالم يكن متساوى الاقدام بالنسبة اليها فلا محالة بالنسبة الى ماهو المتيقن يؤخذ بالحكم والنسبة الى الفرد المشكوك يجرى الاصل لعدم العلم بالحكم فى ذلك الفرد ويكون مما لا يعلم فيشمله حديث الرفع فلا فرق بين اجمال النص وفقده فى جريان البرائة .

واما تعارض النصين فايضا كذلك من حيث القاعدة الاولى لان الاصل الاولى فى المتكاذبين التساقط والرجوع الى البرائة ولكن الاصل الثانوى بحسب الروايات هو التخيير فى المتعارضين ولاشكال فى جريان الاصل بحسب الاصل الاولى وان كان الاشكال فى القول بالتخيير بالنسبة الى الاصل الثانوى كما سيجىء فى محله ولكن لا يكون البحث عنه بلا فائدة اصلا لان الاصل الثانوى يكون بالنسبة الى المتعارضين بالتباين واما بالعامين من وجه

فبالنسبة الى مورد الاجتماع فربما يقال بوجوب الاحتياط او البرائة حسب الاختلاف بينهم وربما يقال ان البحث عن المتعارضين يكون للقول بالاحتياط فى مورد بسبب (١) ماورد من رواية غوالى اللثالى فانه فى تلك الرواية يكون الامر بالاحتياط اولائم بعد عدم امكانه التخيير فيظن من ذلك ان اللازم فى الخبرين المتعارضين الاحتياط اذا امكن لانه بعد قوله إِن تَلَا خذ بالحائطة لدينك يقول الراوى كلاهما موافق للاحتياط فيقول اذن فتخير .

والجواب عنه هوان ضعف الغوالى وضعف استناده بمؤلفه وضعف خصوص

هذه الرواية غير خفى بل هو مشهور كما عن الحدائق مع عدم تمامية الدلالة على وجه لان الكلام لا يكون فى الاحتياط الذى يكون هو مرجح احدى المحجطين بل الكلام فى اصل الاحتياط عند الشبهة وان كان يمكن القول بتمامية الدلالة من جهة القول باطلاق الاحتياط الشامل لما هو مرجح او غيره .

ومما تقدم ظهر البحث عن حال الشبهات الوجوبية فانه اذا شك فى وجوب شىء تجرى البرائة كما فى الشبهات التحريمية ولا خصيصة لانفراد البحث عنها عليحدة فان فقد النص واجماله وتعارضه يكون مثل التحريمية نعم فى المقام خصيصة للبرائة وهى ان الشبهات الوجوبية يكون البرائة فيها جارية حتى عند الاخبارى القائل بوجوب الاحتياط فى التحريمية لان الاخبار الامرة بالاحتياط اكثرها واصحها فى الشبهات التحريمية وماورد فى الشبهات الوجوبية لا يتم دلالتها وسندها .

فصل فى الشبهات الموضوعية التحريمية

ويشترك معها الشبهات الوجوبية ايضا والاجماع قائم على البرائة فيها مثل من يعلم ان ايداء الام حرام منهى عنه غاية التأكيد كقوله تعالى لا تنقل لهما ف ولكن لا يعلم أن المورد الفلانى يكون ايداء لها ام لا مثل ان تأمره بطلاق زوجته لبعض الاختلافات ولا يعلم أن تركه هل يكون ايداء ام لا فحيث يكون من الشبهات الموضوعية فالاصل يقتضى البرائة فيجوز له ترك الطلاق وان كان يمكن السئوال عنها حتى يعلم انها تتأذى به ام لا ومثل الشبهة فى كون شىء خمراً بعد العلم بحرمة شرب الخمر مع امكان السئوال او الفحص فانه يجوز شربه وهكذا من يجد رطوبة فى الظلمة يحتمل ان يكون هو الدم يجوز له عدم الاجتناب ولو امكن رفع الظلمة والشك وهذا القول بالبرائة اجماعى

ولكنه عند التحقيق يكون الاشكال فيه أصعب من الاشكال فى الشبهات الحكمية اما اولاً فلان القول بالبرائة فى الشبهات الحكمية بواسطة قبح العقاب بلا بيان يكون من جهة أن البيان يكون وظيفة الشارع وحيث ماوصل البيان بجري

البرائة وأما الشبهات الموضوعية فالبيان من جهة قد تم ويكون رفع الشك بيد المكلف لا بيد المولى فعليه أن يسئل او يتفحص حتى يذهب شكه فكيف يجرى البرائة مع عدم لزوم البيان من الشرع والعقاب عليه ليس من العقاب بلا بيان.

و ثانياً انه ما الفرق بين الشبهات المصدقية المفهومية فى باب الالفاظ حيث لم يتمسك فيها بالعام مثل ما اذا قيل اكرم العلماء وشك فى فرد انه هل يكون منهم ام لا ويتمسك فى المقام بعموم أدلة البرائة مع أن المقام ايضا يكون من الشبهة المصدقية لادلة البرائة فان أدلة البرائة بالنسبة الى الشبهات الحكمية مقطوعة الانطباق واما انطباقها على الموضوعية فمشكوك لأننا لانعلم أنه هل يكون مصداق كل شىء لك حلال ام لا فكيف يتمسك بالعام هنا دون الشبهات المصدقية فى باب الالفاظ بادعاء أن العام لا يتكفل ايجاد فرد وجعل مصداق لنفسه سواء كانت الشبهة مصداقية للعام او مصداقية للمخصص .

اما الجواب عن الاشكال الاول فبوجهين الاول هو الجواب الاجمالى عنهم و هو أن فعلية الحكم تتوقف على فعلية الموضوع فان الحكم ما لم يكن موضوعه متحققاً لا يكون البعث اليه فعلياً فان وصوله بالنسبة الى كل شخص موضوع دخيل فى باعثيته و زاجرته فحيث لم يكن واصلاً كذلك فى الشبهات الموضوعية يجرى البرائة عنه .

وفيه ان هذا صحيح ولكن الكلام فى أنه لاى دليل لايجب الفحص ليكون الحكم واصلاً فان رفع الشك بيد المكلف و لا يفيد هذا لجريان البرائة فان جريانها فى كل شك يحتاج الى الدليل .

وقد أجاب بعض الاعيان عن ذلك ايضا بجواب غير تام وهو أن بيان الحكم الجزئى وان لم يكن من وظيفة الشرع ولكن المدار فى جريان البرائة الخروج عن رسم العبودية ولا يصدق ذلك فى حق الشاك فى الموضوع اذا جرى البرائة والجواب عنه ان احتمال التكليف يكون منجزا ولو لم يكن الحكم فعلياً فانه لاى دليل لايعتنى بهذا الاحتمال فهل يكون له سبيل الى جريان البرائة ببيع العقاب

بلا بيان مع عدم انطباقه فيه فلا يتم جوابه هذا ويصدق الخروج عن رسم العبودية فى المقام ايضا .

واما الجواب التفصيلى (١) عن هذه الشبهة هو أن الاحكام التى تتعلق بافعال المكلفين اما لا يكون لها متعلق خارجى الافعل المكلف مثل الصلاة والصوم والحج وقيل الغناء ايضا وأمثالها فانها لا تتعلق الامر بالصلوة وغيرها الا لا يجادها فى الخارج او يكون لها متعلق سوى الفعل مثل وجوب اكرام العالم واهانة الفاسق فان الحكم يكون له موضوع وهو الاكرام والاهانة ومتعلق وهو العالم والفاسق سواء كان الحكم وجوبيا او تحريمياً .

وهذا الاخير ايضا تارة يكون مصلحة الحكم بحيث تدعوا الى ايجاد المتعلق فى الخارج مثل أن يكون ايجاد العالم فى بلدة قم مثلا واجبا ثم يجب اكرامه فايجاد الموضوع الذى يكون متعلق الحكم يكون واجبا اذا كان ملاك الحكم يستفاد منه ذلك كما يقال فى الخمر ايضا يجب اعدامه لثلا يشرب .

وتارة لا يكون كذلك بل يكون الحكم على الوجود الاتفاقي فلو وجد عالم مثلا يجب اكرامه على التقديرين اما يكون الحكم بنحو الطبيعية السارية كما أن النواهي غالباً كذلك فان النهى عن شرب الخمر يسرى الى جميع الافراد وتارة يكون بنحو صرف الوجود كما فى الاوامر غالباً فان الامر باتيان الصلوة لا يفهم منه الا صرف الوجود ولبعض القرائن بعض النواهي يكون لصرف الوجود كما فى النهى عن أكل الثوم ليلة الخميس فانه بعد حصول الرائحة الكريهة فتكراره لا يؤثر شيئاً ولا يكون منهياً عنه اذا لم يكن موجباً لزيادة الرائحة فان العلة هى كراهة الملائكة وهى تحصل بصرف وجود الرائحة كما أن الاوامر ايضا كذلك مثل احل الله البيع فان حلية بيع شخصى دون ساير البيوع لغو ولا خصوصية فيه .

وتارة يكون النهى والامر بنحو العام المجموعى واخرى بنحو العموم الافرادى

(١) فارجع الى فوائد الاصول للناينى قده ص ١٤٣

والفرق بين الافرادى والطبيعة السارية هو أن قصدالخصوصية فى الاول ممكن وفى الثانية لايمكن فالاول مثل خصال الكفارات فان قصد الخصوصية فى العمل جاز لكونه بنحو العموم الافرادى والبحث مع جميع التقادير تارة يكون فى الشبهات الوجوبية واخرى فى التحريمية .

فالبحث فى مقامين المقام الاول فى الشبهات الوجوبية بالنسبة الى صرف الوجود وبالنسبة الى ما يكون له المتعلق فان البحث فى الشبهة المصدقية تكون فى ذلك لافئما ليس له المتعلق فى المقام والاجماع قائم من الاخبارى والاصولى على عدم وجوب الاحتياط والفحص وذلك لان فعلية التكليف فى هذاالقسم تكون بفعلية المتعلق وحيث لم يكن التكليف هنافعالياً يقال بالبرائة وعدم وجوب الفحص عن الموضوع كما مر فى الجواب الاجمالى .

وقد مر الجواب عنه بأن الشك فى الموضوع يرجع الى الشك فى الحكم ولكن لا يكون لنا دليل على أن كل شك فى الحكم يكون الاصل فيه البرائة فان بيان الموضوع ليس من وظيفة المشرع .

ولكن الجواب الصحيح هو أن يقال ان وجوب الفحص عن الموضوع يحتاج الى دليل وحيث لم يبين الشارع وجوبه فالاصل يقتضى البرائة عن هذاالحكم وهو وجوب الفحص وقانون العبودية يقتضى الفحص فى خصوص الاحكام واما الموضوعات فعدم الفحص فيها لا يكون خروجاً عن رسم العبودية .

هذا كله اذا كان الامر بنحو صرف الوجود واما اذا كان بنحو الطبيعة السارية مثل احل الله البيع فماله المتعلق وما ليس له ذلك سواء فى جريان البرائة وعدم وجوب الفحص بخلاف ما اذا كان بنحو صرف الوجود فان ماله المتعلق يكون فيه الكلام هناك واما هنا فلا كلام فيه .

وحاصل الفرق عن شيخنا العراقي هو أن التكليف اذا كان بنحو صرف الوجود يكون التطبيق بيد العرف فاذا شك فى مصداق ولم يكشف من الشرع وجوب ايجاد الموضوع ثم تطبيق الحكم بمعنى انه لم يكن الملاك والفرض بهذا القدر

فالاصل يقتضى البرائة فيما له المتعلق والا فيجب ايجاد المصداق واما ما ليس له المتعلق فيكون الشك في فراغ الذمة فيجب تحويل مصداق يكون من متيقن المصداقية واما فسى الطبيعة السارية فحيث يكون لحاظ الافراد بيد الشرع عند اجراء المحكم و تطبيقه عليه فسى مقام الشك لانعلم انه هل لاحظ هذا الفرد و جعل المحكم عليه ام لا فان الاصل يقتضى البرائة عن جعل المحكم على هذا لان التكليف يرجع الى الاقل والاكثر فيكون الشك بالنسبة الى المصداق من الشك في كثرة التكليف والتحقيق جريان البرائة في الاقل والاكثر خصوصاً اذا لم يكونا ارتباطيين فاذا شك في عقد انه يجب الوفاء به ام لا من حيث صدق العقدي فالاصل يقتضى البرائة عن وجوب الوفاء ولا فرق في ذلك بين ماله المتعلق وما ليس له ذلك .

وفيه ان تطبيق كل حصة من الطبيعة السارية ايضاً بيد العبد فكما أنه لا يكون تطبيق حكم اكرم العلماء بنحو صرف الوجود بيد الشارع بل على المكلف التطبيق فهكذا بالنسبة الى ما كان الافراد كثيرة فان تطبيق الحكم على كل فرد ايضاً يكون بيد العبد فان الشارع لا يقول هذا عالم وذاك غيره فيكون من هذه الجهة مثل صرف الوجود (١) فكما انه اذا شك في المصداق ولم يكن لنا معيّن تجرى البرائة كذلك هنا اذا شك فيه تجرى البرائة فلا فرق بين صرف الوجود والطبيعة السارية في جريان البرائة .

هذا كله بالنسبة الى التكليف الوجوبى واما التكليف التحريمى فانه ايضاً ما ان يكون بنحو صرف الوجود وهو الاقل فى النواهي او الطبيعة السارية وهو الاكثر

(١) قول ومع الغمض عن ذلك فلا اظنه يلتزم بأنه فى صورة كشف اهتمام الشرع فى مورد الشبهة المصداقية للطبيعية السارية بوجوب الفحص يقول لا يجب وكذا فى صورة عدم وجود المتعلق للتكليف سوى نفس التكليف والموضوع فانه اذا كان الشك مرجعه الاشتغال كذلك فسى افراد الطبيعة السارية وكان الفارق عنده قده هذا وما تقدم فلا يبقى فرق واما اذا كان مرجع الشك الى الشك فى التكليف فهو فى الصورتين ضرورة ان افراد الطبيعة السارية ايضاً يجب الفراغ عنه .

والاجماع ايضا عن الاخبارى والاصولى على البرائة فى صورة الشك فى المصداق الا فيما احرزت الاهمية فى نظر الشارع مثل باب الفروج والدماء فانه قبل الفحص يجب الاحتياط وهنا يكون عن الطوسى قده الاشكال على الاخبارى بأنه كيف يقول فى الشبهات الحكمية التحريمية بوجوب الاحتياط ولم يقل فى المقام اى فى الشبهات الموضوعية به مع أن الشك هنا ايضا فى التكليف فانه لافرق بين ان يكون التكليف من اصله مشكوكاً .

وبين ان يكون بالنحو الكلى معلوماً ولكن يكون الشك فى الانحلال على هذا الفرد فانه اذا كان النهى عن شرب الخمر بالنحو الكلى ثم شك فى مايع انه خمر ام لا فى الواقع يكون الشك فى انحلال التكليف عليها ام لا فيرجع الشك الى الشك فى زيادة التكليف وهو ايضا حكم لكن نشأ الشك فيه من ناحية الموضوع فعليه أن يقول بالاحتياط هنا كما يقول فى الشبهات الحكمية .

وقد اجيب عنه بأن السند للبرائة هو قبح العقاب بلا بيان وهو فى صورة الشك فى الحكم حيث لا يكون البيان فيه محرزاً يكون متحققاً فيجرى الاصل واما فى الشبهات الموضوعية فحيث يكون البيان على الكلى وارداً عن المولى وليس البيان الا بمعنى الظهور وهو حاصل والتطبيق يكون بيد العبد لا بيد المولى يقول بأنه يجب الاحتياط او الفحص بعد تمامية البيان فلا يجرى الاصل لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان فلا يكون الاشكال على الاخبارى وارداً .

ولكن الجواب غير تام لان البيان على الكلى لا يكون بياناً على الفرد فى كل فرد اذا كان التكليف يدورا امره بين الاقل والاكثر يجرى البرائة عن التكليف ولا يكون مورد جريان الاشتغال لانه يكون فى صورة الشك فى الامثال لا الشك فى التكليف ووجوب الفحص ايضا يكون بالنسبة الى بيان الاحكام لا الموضوعات فان العلم الاجمالي بكوننا مكلفين ولسنا كالبهائم يقتضى الفحص عن الاحكام لرسم العبودية وهو هنا منتف لان الشك يكون فى الموضوع ولا يكون مقتضى رسم العبودية

الفحص فيه .

فالحق الحقيق (١) هو ما نقول من ان وجوب الفحص احد التكاليف المشكوك لزومه وحيث ما بينه الشارع ولا جعل الاحتياط نكشف عدم الوجوب لانه لو كان فى مورده الاهتمام لجعل الاحتياط كما فى باب الفروج والدماء وبيان التطبيق وان لم يكن على المولى ولكن بيان الفحص يكون عليه لانه حكم من الاحكام فيكون مثل ساير الاحكام عهدته عليه وعلى اى حال اذا كان النهى بنحو صرف الوجود فيه مبنيا على مبنى الخراسانى قد القائل بأن المراد بالصرف هو الحاصل من ترك جميع الافراد كما ان ترك شرب الخمر يكون بترك جميع ما يصدق عليه شرب الخمر ففى كل فرد شك أنه من مصاديق شرب الخمر ام لا يجب الاحتياط لانه لو كان فى الواقع شرب الخمر يكون مضراً بوجود صرف الترك واما على مبنى القائل بان المراد بصرف الوجود هو النهى عن احد افراد الشرب او غيره من المحرمات كما يتصور فى صرف الوجود فى الاوامر فاذا ترك احد مصاديق شرب الخمر فقد حصل صرف وجود الترك ولا يلزم الاجتناب عن المشكوك ايضا فى صورة كشف الاهتمام على المبنى الاول يجب الاحتياط او الفحص فقد ظهر من جميع مامران الفحص لا يكون واجبا فى الشبهات الموضوعية لعدم الدليل على وجوبه والاصل البرائة عن هذا الوجوب فى جميع الاقسام المتصورة هذا كله فى الجواب عن الاشكال الاول .

واما الاشكال الثانى وهو القول بانه ما الفرق بين الاصول اللفظية والاصول

(١) وهذا ايضا لا يكون جواباً للاشكال بل بياناً لاصل المطلب وقدبقى الاشكال على الاخبارى حيث أنه يقول بالبرائة هنا وقد اعترف مدظله بعد المراجعة اليه بذلك ولكن يمكن ان يقال ان وجوب الفحص وان كان عن حكم تحريمى ولكنه يكون من الواجبات وهو يقول بالبرائة فيها وبعد فففيه التأمل لان هذا يكون من الشك فى الامتثال والحكم قدبنى كبراه فمن يقول بوجوب الاحتياط فى اصل الحكم لاهمية الحرام عنده كيف لا يقول به هنا .

العملية حيث لا يقولون بجريان الاصل فى الاول ويقولون به فى الثانى فاجاب عنه شيخنا النائينى قده على ما قرر بنحو يكون خلاف شأنه قده ولعله سهو قلم من المقرر قال (١) ولعمري ان الفرق بينهما فى غاية الوضوح فان الاصول اللفظية انما تكون كاشفة عن المرادات النفس الامرية وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الاخر عنوان المخصص ولا يمكن ان يتكفل الدليل وجود موضوعه وانما يكون متكفلا لبيان الحكم على تقدير وجود الموضوع والمصداق المشتبه لم يعلم انه من مصاديق العام او من مصاديق الخاص فلا يجوز التمسك باصالة العموم لاثبات كونه من مصاديق العام وهذا بخلاف الاصول العملية فانها وظائف عملية والمصداق المشتبه اذا لم يقم دليل على بيان حكمه فبحسب الوظيفة لا بد أن ينتهى الامر الى احد الاصول العملية ولا اقل من البرائة او الاشتغال الذين ينتهى اليهما الامر عقلا عند فقدان الاصول الحاكمة عليهما .

والجواب عنه قده ان الشبهة المصدقية مطلقا سواء كانت فى الاصول العملية او الاصول اللفظية لا يمكن التمسك فيها بالعام للاشكال الذى ذكره من ان الحكم لا يتكفل ايجاد موضوعه سواء كانت الشبهة مصداقية للعام او مصداقية للمخصص وادلة الاصول العملية ايضا امارات فان قوله عَلَيْهِ كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام يكون من الامارات .

وهكذا قوله عَلَيْهِ لا تنقض اليقين بالشك فى الاستصحاب فيكون هذه الادلة ايضا عمومات ويتصور لها شبهات مصداقية ولا يمكن التمسك بالعموم فى كل مورد يكون الشبهة مصداقية كما انه يجب أن يكون جريان البرائة عند حفظ الموضوع وكذا الاستصحاب وهو الشك المستقر فلو فرض عدم استقرار الشك بأدنى التفاوت نقول بعدم الجريان كما انه اذا كان تحت اللحاف وشك فى طلوع الفجر يجب عليه رفع اللحاف وبدونه لا يستقر الشك ولا يكون له اجراء الاصل وهو استصحاب بقاء

الليل لجواز الاكل والشرب مثلاً فى صوم رمضان .

وكذلك من شك فى زيادة الدين ويكون له الدفتر يجب الرجوع اليه ولا يكون له جريان البرائة عن الزائد بمجرد الشك لعدم استقرار الشك فلو فرض انه شك فى مورد انه هل يكون من موارد كون الشك مستقراً حتى يجرى الاصل أو لا يكون من موارد فلا يعلم انه هل يكون مصداقاً للاصل أم لا . لا يكون له جريان الاصل تمسكاً بعموم العام فى كل شىء لك حلال أو لانتقض اليقين بالشك .

واما مقامنا هذا فى الشبهات المصدقية اى الموضوعية فلا يكون من الشبهة المصدقية للعام الذى يكون دليل الاصل بل يكون من الشبهات المصدقية لعام آخر مثل اكرم العلماء ولا تشرب الخمر ولا يتمسك فيها بالعام ومن حيث الوظيفة العملية ولا يكون فى مورد من الموارد فرق فى الشبهات المصدقية فما قاله (قده) من ان الاصول العملية وظائف قررت للشاك بخلاف الاصول اللفظية لا يتم فما هو شبهة مصدقية لدليل الاصل لا يتمسك به وما يكون شبهة مصدقية لعام آخر يتمسك فيه بالاصل لا بالعام .

فقد ظهر عدم الاشكال فى جريان الاصول فى الشبهات المصدقية من وجه من الوجوه هذا كله فى الاوامر والنواهي الاستقلالية .

واما الاوامر والنواهي التبعية التى يستفاد منها الجزئية والشرطية او المانعية فالكلام فيها الكلام فى الاوامر النفسية من الاحتمالات وما يترتب عليها كما يقال لاتصل فى ويرما يؤكل لحمه فانه اذا شك فى شىء انه مما يؤكل لحمه أم لا يجوز الصلوة فيه لجريان اصالة البرائة فى هذه الشبهة التى تكون موضوعية خلافا لبعض الاعلام مثل الميرزا الشيرازى قده حيث يقول بوجوب الاحتياط حيث ان الصلوة عنده مركبة من عدة تروك وعدة شرائط واجزاء بحيث لو لم يحرز شرط من الشروط يكون الشك فى المحصل .

كما انه اذا قيل فى النهى عن شرب الخمر كن لاشارب الخمر فان تحصيل هذا العنوان يستلزم ترك جميع الافراد المعلومة والمشكوكه فانه اذا قيل لاتشرب

الخمرايضاً يقولون بأن تحصيل العنوان لازمه ترك جميع الافراد كذلك ولكن هذا لازم كلامهم لانهم يلتزمون به في الاوامر النفسية .
وليس كذلك فان المحصل والمحصّل يحتاج بابه الى الاحراز .

بحث في فرع فقهي في المتام

وهو (١) انهم بعد اتفاقهم على جريان البرائة في الشبهات الموضوعية قد حكموا في بعض الفروع بأحكام يخالف هذا الكلام .
منها ان من كان عليه فوائت من الصلوات لايدرى قدرها فانهم يحكمون بوجوب اتيان مايحصل العلم معه باتيان جميع ماعليه من الوظائف مع ان المقام يكون حسب مامر من الاقل والاكثر الاستقلايين الذين يكون مقتضى القواعد هو جريان اصالة البرائة عن الزائد والاتيان بما هو المتيقن من الفائتة ولكن يقولون بأن اتيان الاكثر واجب ليحصل اليقين بالفراغ وعلى فرض عسره فالعمل بالمظنون .
وقديعالج هذا الاشكال بوجهين: الاول ان عدم جريان الاصل يكون لاستصحاب شغل الذمة وهو مقدم على البرائة فان الاصل عدم تحقق مافي عهده مع الشك فيه بعد العلم بالتكليف .

ويرد عليه اولا ان هذا يكون في صورة اليقين بالاشتغال وهو صورة كون هذا الشخص ممن ترك الصلوة مدة ولايعلم ان الترك هل كان في جميع العمر أو بعضه مع العلم بمدة العمر مثل ان يعلم انه ثلاثون سنة فحيث يكون الاشتغال في جميع العمر من وقت التكليف مسلماً ويكون الشك في الفراغ فلا محالة لايد من الاتيان بحيث يعلم عدم وجوب شيء عليه .

واما لفرض المطلب بالعكس بأن يكون مدة عمره مشكوكه بأن يعلم الفوائت

(١) هذا البحث في الرسائل في المسئلة الرابعة من الشبهات الوجوبية وهو

في الشبهات الموضوعية وفي الحاضر عندي يوجد في ص ٢١٩ الى ٢٢٢ .

ولا يعلم قدرها ولكن عدم علمه يكون من باب عدم العلم بمدة عمره بحيث لو علم مدته لم يكن في شك من القدر فحيث يكون هنا الشك في اصل توجه التكليف حيث ان عمره لو كان اقل لم يكن التكليف متوجهاً اليه بالنسبة الى الزائد والان يكون مشكوكا فلاشغل له بالتكليف يقينا حتى يستصحب .

ولا فرق في ذلك بين كون القضاء بالامر الجديد او بالامر القديم لانه على الفرض الاول يكون اليقين بالاشتغال مطلقا لو كان القضاء بالامر القديم ويكون اليقين بالاشتغال ايضا على فرض الفوت لو كان القضاء بالامر الجديد ايضا فان العلم بالجامع يكون حاصلًا على التقديرين فتصوير الامر بالقضاء على وحدة المطلوب كما في الامر القديم او تعدده كما في بيان كونه بالامر الجديد غير مؤثر في جريان الاستصحاب . وكذلك لا اشكال في عدم جريان الاصل على كلا التقديرين على الفرض الثاني وهو عدم تصوير حالة سابقة للاشتغال .

ويرد عليه ثانياً انه على فرض كون القضاء بالامر الجديد بأنه يتوقف جريان الاصل على صدق الفوت وهو امر وجودي يكون لازم ترك الصلوة واقعا واصالة عدم الاتيان لا يثبت الفوت لانه من اللوازم العقلية وقد حرر في محله ان الاصل لا يكون جاريا بالنسبة الى لوازمه المثبتة بخلاف ما لو كان القضاء بالامر القديم فانه لاحتياج الى اثبات عنوان الفوت فجريان الاصل لا مانع عنه .

ويرد عليه ثالثاً بأن الفوت على فرض عدم كونه امراً وجودياً بل وكونه امراً عدمياً ليس هو العدم المحض بل عدم الملكة فان عدم اتيان الصلوة في الوقت الذي يكون من شأنه اتيان الصلوة فيه يكون هو الفوت واما عدم الاتيان حتى بالنسبة الى قبل الوقت لا يسمى فوتاً والذي يكون له الحالة السابقة يكون هو عدم الاتيان قبل الوقت وان كان مسلماً ولكن لا يفيد وعدم الاتيان في الوقت لاحالة سابقة له يستصحب وجريان الاصل قبل الوقت يكون هذا من آثاره المثبتة به والاصل لا يجري بالنسبة اليها . ورابعاً يكون الشك بالنسبة الى ما هو خارج الوقت من الشك بعد الوقت وقاعدة الوقت حائل لازمها عدم الاعتناء بالشك فما هو خارج الوقت لا قضاء له

بالنسبة الى المشكوك .

ولكن يرد على هذا الاخير ان القاعدة تكون في صورة كون الشخص في الوقت بانياً على الاثبات ثم حال الوقت فشك اما من كان بنائه على الترك مع الالتفات فلا تكون في حقه القاعدة فلا بد ان يتمسك بالاشتغال بل السند لقولهم في المقام بالاثبات بالاكثر يكون هو الاشتغال اليقيني في صورة العلم بمدة العمر والشك في المقدار الفائق والا فالاشكالات على الاستصحاب ايضاً يكرن بحالها فالسند الوحيد لنا هو الاشتغال بالاستصحاب لنحتاج الى اثبات عنوان الفوت .

الوجه الثاني لوجوب الاثبات بالاكثر هو ما عن المحقق صاحب الحاشية قده وحاصله ان الشاك بعد الوقت في مقدار الفائتة يكون له ثلاث حالات :
الارل ان يكون عالماً بعدم الالتفات في الوقت فيكون الترك من جهة الغفلة لامن جهة التساهل .

والثاني ان يكون عالماً بالالتفات في الوقت فيكون الترك من باب التساهل .
الثالث ان يكون شاكاً في انه هل كان ملتفتاً في الوقت وترك الصلوة عن التفات او لم يكن ملتفتاً فكان الترك عن غفلة .

اما الاول فالاصل فيه البرائة لانه مصداق لفقرة ما لا يعلمون ضرورة انه لا يدري انه هل جاء في عهده صلوة لم يصلها او لم يجيء فيكون غير عالم بالفوت وحيث يكون بعد الوقت يكون الاصل بالنسبة اليه البرائة واما الثالث فحيث يكون شاكاً في ذلك يكون الشك في كونه مصداقاً لدليل البرائة أم لا ولا يمكنه التمسك بالعلم في الشبهة المصدقية واما الصورة الثانية وهو صورة كون العلم بالالتفات وان الترك وقع عن التساهل ولكن الان يكون شاكاً .

فيكون دعواه انه حيث كان عالماً لايجري الاصل بالنسبة اليه وان كان الان جاهلاً كما انه في العلم الاجمالي بنجاسة احد الكأسيين اذا خرج بعض الاطراف عن الابتلاء وصار المعلوم مشكوكاً يقال بأن العلم السابق يؤثر اثره وان عدم بعد خروج احد الاطراف عن الابتلاء والعلم التفصيلي ليس بأضعف من الاجمالي وان

ادلة البرائة منصرفة عن هذا المورد .

وكلا الدعويان ممنوعان اما الاول (١) فلان العلم هو النور ويكون له الاثر حين وجوده واما اذا صار مبدلا بالجهل فلا يكون له الاثر والشاهد عليه ان الشك السارى يقولون له الاثر بالنسبة الى اليقين السابق في الاستصحاب فلو كان المدار على حال قبل الشك فيجب ان لا يعتنى بالشك السارى هذا فساد اصل الاستدلال .

(١) اقول ان بقاء اثر العلم يكون في العلم الاجمالي هو الحكم الشرعى فان القول بالاجتناب عن الطرف المشكوك بعد خروج الاخر عن الابتلاء يكون من باب العلم بالحكم وهو من تطبيق الحكم على الموضوع والكلام ليس في العلم الذى يكون في صقع النفس فقط حتى يقال انه لا يموت بل الكلام فيما ينطبق ولا بد اما من القول ببقاء الاثر بالاجماع او بالتعبد المستفاد من قوله عَلَيْهَا في الانائين يهريقهما ويتيمم ولولذلك لا يمكن القول بأنه يهرق احدهما ثم يتوضأ بالاخر لانه طريق امانة العلم او القول بالعلم الاجمالي المؤرب الذى يكون لنا الكلام فيه في محله .
ولانظمئن بتقريبه ومع ذلك يكون الفرق الواضح بين العلم في المقام والعلم الاجمالي لانا لانكون بصدد اثبات حكم بواسطة الالتفات بالترك عن تساهل بل صاحب هذا القول يريد ان يقول بأن العلم كذلك قبل الوقت صار سببا لانصراف ادلة الاصول نظير موارد الاقدام على الضرر فانه حيث يكون المقدم على الجهل فعلا قصوره في ظرف وجوب اتيان الصلوة يمكن ان يقال انه يكون مقدما على الجهل فلا يشمل ادلة البرائة .

وهذا التقريب يكون له وجه وجيه لما نحن فيه الا انه مبنى على القول بأن دليل البرائة حيث يكون امتنانيا يكون في صورة كون وضع التكليف خلاف الامتتان وحيث لم يكن بالنسبة الى هذا الشخص وضع التكليف خلاف الامتتان لا يكون الرفع شاملا له واما على فرض القول بأن الرفع يكفى ان يكون امتنانا ولو لم يكن الوضع خلاف الامتتان كما انه لعله المستفاد من اطلاق الدليل فلا اشكال في ان يكون الحديث شاملا لهذا الشخص ايضا .

واما القياس بالعلم الاجمالي ايضا فهو فاسد ايضا للفرق بينهما حيث ان العلم يكون في صقع النفس ولا يموت بواسطة خروج بعض الاطراف عن الابتلاء .
و مع الغنص فيكون قهرهم باجتنب ما خرج بعض اطرافه عن الابتلاء اما من باب ان تنجيز العلم من جهة احتمال تطبيق المعلوم على بعض الاطراف وهو باق حتى بعد فقدا حدها ضرورة ان احد الكأسين اذا اهريق يكون احتمال تطبيق الخبر على الاخر باقيا بعد او من جهة ما يقال كما هو الحق من ان لنا علما اجماليا موربا كما حررناه في الاصول .

وحاصله ان لنا العلم بنجاسة الكأس اما الابيض او الاسود عرضا ولنا علم ايضا في طول الزمان بأنه اما ان يكون الابيض في الصبح نجسا او الاسود في العصر فلو اهريق احدهما بين الصبح والعصر لايحل هذا العلم الاجمالي فيكون القول بالاجتنب عن الطرف الاخر بعد خروج احد الاطراف عن الابتلاء من باب بقاء العلم فلا يقاس المقام به لانه بعد الوقت لا يكون لنا علم أصلا .

ومن ما ذكرنا يظهر ان المسئلة لا تكون مبتنية على كون القضاء بالامر الجديد او بالامر القديم حتى يقال انه ان كان بالامر القديم يمكن الاشتغال لكون الشك في سقوط الامر واما ان كان بالامر الجديد فحيث يكون الشك في الامر من جهة صدق الفوت فلا يحكم بالاشتغال كما عن الشيخ الانصاري قده (١) ففي صورة العلم بمقدار العمر مع الشك في مقدار الفاتنة يجب الحكم بالاشتغال مطلقا وفي صورة عدم العلم به فالاصل البرائة مطلقا اى سواء كان القضاء بالامر الجديد او بالامر القديم .

(١) لا يكون هذا الابتناء في كلام الشيخ قده في الرسائل وله قده تفصيل في كون القضاء بالامر الجديد او الامر القديم ومنه يستفاد انه قده ايضا قائل بأن العلم بالجامع من الامر اداء وقضاء يكفي فارجع اليه و كلامه في الرسائل الحاضر عندي في ص ٢٢٠ و ٢٢١ ، هذا على ما فهمناه ، وغيرنا لعله يفهم غير هذا .

التنبيه الثانى من تنبيهات البراءة فى معنى الاحتياط (١)

وقد تعرض له الشيخ الاعظم والمحقق الخراسانى قدهما فى الرسائل والكفاية وهكذا غيرهما فى انه لاشك فى رجحان الاحتياط عقلا ونقلا بعد الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط خلافا للاخبارى ولكن الكلام فى أن هذا الامر الراجح هل يكون مستحباً شرعياً او حكماً عقلياً فقط ولم يكن فى كلماتهم تنقيح البحث فى معنى الاحتياط وان المأمور به فى اوامر الاحتياط بقوله عَلَيْكَ اخوك دينك فاحتط لدينك اى قسم من اقسامه واللازم علينا بيان الاقسام والاحتمالات فى الاوامر ليتضح المرام فى المقام .

فنقول مستعيناً بالله تعالى للاحتياط معنيان : الاول هو الاتيان بالمحتملات او ترك ما احتمل حرمة وفعل ما احتمل وجوبه بعنوان نفس العمل المأتى به مثل ترك شرب التتن بعنوان نفسه وفعل الدعاء عند رؤية الهلال ايضا بعنوان أنه دعاء لا بعنوان أنه مشكوك فانه ربما يمكن الاحتياط فيما قامت الامارة على عدم وجوبه او عدم حرمة فضلا عما كان عدم القول بالحرمة او الوجوب من جهة وجود المؤمن اى جريان الاصل فان ما قامت الامارة على عدم وجوبه لا يكون مشكوك الحكم ومع ذلك يمكن الاحتياط فيه لدرك الواقع لو كان .

والمعنى الثانى هو اتيان الفعل او الترك بعنوان انه مشكوك الحكم ويظهر هذا المعنى من مطاوى كلمات الشيخ الانصارى قده فى صورة الشك فى حكم شىء يحدث مصلحة توجب الاحتياط مع عدم هذه المصلحة قبل الشك بالنسبة الى ذات الفعل او الترك وكلا المعنيين يشتركان فى ان الاحتياط يكون اتيان الفعل او الترك

(١) اقول التنبيه الثالث فى الكفاية فى انه هل يجب فى النهى عن شىء ترك افراده المشكوكه ام لا والتنبيه الرابع فى حسن الاحتياط ولو كان الامارة على عدم وجوب شىء او حرمة ولم يتعرض له لوضوحه فارجع فيهما الى الكفاية او غيرها .

بداعى الامر الاحتمالى او النهى كذلك وكذلك فى صورة الجمع بين المحتملات .
ثم فى اوامر الاحتياط فى الروايات احتمالات اربع : الاول ان يكون الامر
بعد عدم الحمل على الوجوب ارشاداً الى المفاسد والمصالح النفس الامرية بالنسبة
الى ذات الترك والفعل بمعنى أنه لو صادف يكون موجبا لدرك المصلحة او ترك
المفسدة مثل اوامر الطبيب .

الثانى ان يكون الامر به مسن باب انه يكون حسنا فى ذاته من دون ملاحظة
مصلحة نفس العمل او مفسدته لان الاحتياط خصوصاً فيما قامت الامارة او الاصل على
عدم وجوب شىء او حرمة يكون من العمل برسوم العبودية فى اعلى درجته ويكون
انقياداً تاماً للمولى فان صادف الواقع فهو المطلوب والايكون الانقياد هو المطلوب
المستقل وهذا ما يحكم به العقل فيكون الامر به ارشاداً الى ما حكم به العقل الصريح
ولا يكون مولوياً .

الثالث ان يكون الامر به مولوياً نفسياً بأن يكون نفس الجمع بين المحتملات
او ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب له مصلحة سواء اخذ منه الانقياد او
لم يؤخذ صادف الواقع او لم يصادف .

الرابع ان يكون الامر مولوياً طريقياً مثل صدق العادل بأن يكون الامر به
من باب انه موصل الى الواقع فان صادفه فهو المطلوب وان لم يصادف ايضا يكون
لازم الاتباع .

فعلى المعنى الاول من معانى الاحتياط وهو كون المصلحة فى ذات الفعل او
الترك لا يكون الامر بالاحتياط نفسياً او طريقياً مولوياً ضرورة ان الامر به هنا يكون
لدرك المصلحة فى ذات الفعل من دون النظر الى عنوان كونه مشتبهاً ويكون الانقياد
ايضا موافقا له نظير الامر فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ﷺ فان الامر
بالاطاعة لا يكون مولوياً بل ارشادياً الى حكم العقل ولا يمكن ان يكون حسن
الاطاعة فى نفسه بل لمصلحة فيما يطاع فالامر بالاحتياط لمصلحة فى الأمور به
الاحتمالى وحسن الانقياد يكون من باب درك تلك المصلحة .

فيمكن ان يكون الامر بالاحتياط نظير اوامر الطبيب فان الشارع فى مقام الشراعية لا يكون شأنه الارشاد الى ما يحكم به العقل من الانقياد وحيث يكون المولوية ايضا بكلا معنيها غير متصورة فيكون كاوامر الطبيب .

واما الاحتياط بالمعنى الثانى وهو كونه مأموراً به لكون الفعل معنونا بعنوان كونه مشتبهاً فهو يكون قابلاً للمعانى الاربعة فى الامر فحيث يمكن ان يكون فى نفس عنوان المشتبه مصلحة توجب الاحتياط فيكون الامر به نفسياً ويمكن ان يكون للمصلحة فى الفعل فيكون الامر به طريقاً مولوياً وحيث يكون للعقل الحكم ايضا بحسن الاحتياط من باب الانقياد يمكن ان يكون ارشاداً اليه وهكذا من باب كونه من قبيل اوامر الطبيب للارشاد الى المصالح والمفاسد النفس الامرية .

لا يقال كيف يمكن ان يكون فعل واحد محكماً بحكمين فان هذا الفعل بعنوان كونه مشتبهاً يكون واجب الاتيان او واجب الترك بعنوان كون نفسه ايضا فى الواقع له حكم اما الحرمة واقعا او الوجوب واقعا يتحقق له الحكم فلو كان حكمه موافقاً للحكم الاحتياطى يكون من اجتماع المثلين ولو كان مخالفاً يكون من اجتماع الضدين وكلاهما محال .

لانا نقول هذاعين شبهة ابن قبة فى باب التعبد بالظن واجتماع الحكم الظاهرى والواقعى وجوابه يعلم مما مر فى محله فان للموضوع مراتب ، مرتبة ذاته ويكون لها حكم ومرتبة كونها مشكوكا فى طول الذات ويكون لها حكم آخر فاختلفت المراتب بسبب اختلاف الاحكام ولا اشكال فيه اصلاً فلا يكون من اجتماع الحكمين فى موضوع واحد هذا كله فى الاحتمالات الثبوتية بالنسبة الى معنى الاحتياط والامر الوارد فى الروايات .

واما فى مقام الاستظهار والاثبات فالروايات يكون على ثلاث طوائف الطائفة الاولى ما يكون فيه الامر بالاحتياط نفسه فيكون الموضوع فيه هو الاحتياط مثل قوله إِذَا اخوك دينك فاحتط لدينك فالامر يكون بنفس الاحتياط والظاهر منه أنه حيث يكون الاحتياط موافقاً لرسم العبودية والانقياد لامر المولى يكون مأموراً به

فيكون ارشاداً الى حكم العقل على معنى كون الاحتياط هو ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب واما على فرض كونه بمعنى ترك المشتبه بعنوان انه مشتبه يكون الامر به مولوياً نفسياً او طريقياً لكون الملاك عند صاحب الشرع ولا يكون للعقل سبيل اليه .

الطائفة الثانية مالا يكون فيه الامر بالاحتياط بل يكون الامر بالتوقف عند الشبهة مثل قوله **إِنَّمَا** فقروا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة وفي هذا القسم قال شيخنا العراقي قده الظاهر منها أن المشتبه بعنوان كونه مشتبهاً يكون مصب الحكم وقد مر الكلام فيه من حيث انه يمكن أن يكون فيه الاحتمالات الاربع والتعليل في الذيل يكون شاهداً على انه يكون ارشاداً الى المصالح والفساد النفس الامرية بنحو اوامر اطباء فانه يكون التحذير عن الوقوع في المهالك من باب ترك المأمور به في الواقع او فعل المنهى عنه كذلك والابتلاء بترك المصلحة او فعل المفسدة .

والطائفة الثالثة ما في الرسائل وهي ما دل بقوله اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله لا اورع كالوقوف عند الشبهة وقول امير المؤمنين **إِنَّمَا** من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها .

والموضوع في هذه يكون عند شيخنا العراقي قده ظاهراً في كونه هو المشتبه بعنوان انه مشتبه ولا يكون لها الذيل ليقال انه ارشاد الى المصالح والمفاسد ووجه قده بأن الظاهر هو الاستحباب الطريقي او الموضوع لعدم درك العقل مصلحة الاحتياط في المشتبه بعنوان أنه مشتبه وبهذا الملاك لا يكون الارشاد الى المصالح والمفاسد والى ما حكم به العقل من حسن الاحتياط لانه لا يكون من هذا الباب بعد عدم درك العقل مصلحة الاحتياط كذلك هذا .

واقول ان ما فهمناه من جميع الطوائف هو ما حكم به العقل من حسن الاحتياط من جهة انه انقياد والتزام برسوم العبودية واختلاف المضامين في الروايات يكون

لاختلاف الآثار المترتبة عليه فيكون ما دل على الأمر بالاحتياط بقوله **إِنَّمَا** فاحتط من باب أنه حسن لأنه يكون انقياداً فيكون الأمر ارشاداً كما فى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول **ﷺ** فكما يكون أمره ارشاداً محضاً ولا يكون مولوباً لأن الأمر بالطاعة متوقف على حسنها وحسنها متوقف على الأمر بها وهذا دور محال فكذلك المقام ولا ملازمة بين حكم العقل والشرع بأن يقال كلما حكم به العقل حكم به الشرع لأن الملازمة يكون تماماً فى صورة العلم بالمصلحة فى سلسلة علل الأحكام واما الحسن المتأخر عن الحكم فلا يكون علة للحكم وحسن الاحتياط يكون متأخراً عن مصلحة الواقع ولا غرو فى ان يكون له حسن نفسى لأنه حمى النفس فان من يحنط فى المشتبهات يكون لنفس ذلك الشخص ادب بالنسبة الى المحرمات الصريحة فلا تقع فيها .

وهذا ايضا يستفاد من الروايات كما مروى يكون من لوازم ما حكم العقل بحسنه ويلزمه ايضا درك المصالح وترك المفاسد فى الأمور به الاحتمالى والمنهى عنه كذلك وهذا سر قرله **إِنَّمَا** فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة .
و لحاصل الاقياد الذى حكم بحسنه العقل يكون الروايات ايضا ارشاداً اليه واختلاف التعبير يكون لاختلاف اللوازم هذا كله فى الاحتياط فى التوصليات فانه سواء كان بين محتمل الوجوب وغيره او محتمل الحرمة وغيرها من الاستحباب والكرهه والاباحه يتصور فيه الاحتياط .

فى معنى الاحتياط فى العبادات

ولا يخفى أن الأشكال فى العبادات يكون من جهة ان قصد الأمر الجزمى دخيل فى عباديتها وبدونه لا يكون للعبادية قوام كما حرر فى محله وأنه الفارق بين التوصلى والتعبدى وعليه فلا اشكال فى صورة دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب لأن الأمر الجزمى المولى يكون فى البين ويمكن الاتيان بداعيه وكون احدهما فيه المنع من الترك لا يضر باصل الأمر فيبقى الكلام فيما اذا دار الأمر بين الوجوب والاباحه والكرهه

فمن الشيخ الانصارى قدده (١) فى الرسائل ان الاقوى فى بدو النظر هو عدم تصوير الاحتياط فيها وان رجح عنه فى اواسط كلامه وقرى ذلك بقوله و جهان اقويهما العدم لان مقوم العبادية هو قصد الامر الجزمى ولا يتصور الامر الجزمى بالنسبة الى ما احتمل كونه مكروهاً او مباحاً ولكن فى رسالته العملية قال الاحتياط كذلك يكون من دأب الصلحاء ولا يرد عليه قدده ما قيل بأن من احتمل عدم كفاية غسل الجمعة لانيان ما اشترط الطهارة فيه مثل الصلوة لا يجب عليه ابطاله ثم الوضوء حتى يكون قصده الامر الوضوئى بالجزم بل يكفى ولو مع عدم الابطال واحتمال الامر فكما أن احتمالاً هناك كاف كذلك فى كل ما احتمل الامر فيه .

لان الكلام يكون فى دوران الامر بين الوجوب والاباحة والكره لافى دوران الامر بين الواجب والمستحب فان الوضوء بعد الغسل اما ان يكون واجباً او يكون مستحباً من باب أنه نور على نور وقد مر أن الامر الجزمى يكون فى الدوران كذلك وقد صرح قدده بذلك فى صدر المطلب .

ثم اعترض على الشيخ قدده شيخنا الاستاذ النائينى (٢) بوجه يوهم خلاف الادب وقال بعض مقرريه ان الاشكال فى الاحتياط فى العبادات سخيّف جداً وحاصل اشكاله قدده ان الامتثال له مراتب اربعة الامتثال القطعى التفصيلى والامتثال القطعى الاجمالى والظنى والاحتمالى والقطعى التفصيلى من الجميع يكون مقدماً على جميع المراتب وحيث يمكن الاتيان به لاتصل التوبة الى الاجمالى والظنى و الاحتمالى والاجمالى ايضاً بعد عدم امكان التفصيلى مقدم على الاخيرين لحصول العلم بالامتثال فى الاولين وعدم حصوله فى الثانيتين .

وعليه فاذا امكن التفصيلى لا يجوز الاحتياط بالجمع بين الاطراف او غير ذلك

(١) فى الرسائل فى ص ٢١٥ فى تنبيهات المطلب الثانى منه فى حكم دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة .
(٢) فى الفوائد ص ٩٢ .

فان قصد الامر الجزمى اذا امكن يكون هو المتقين ومعه يعد الامتثال الاجمالى لعباً بامر المولى وبعبارة اخرى يجب ان يكون العبد منبعثاً عن حاق امر المولى ليحقق العبودية والاحتمال لا يكون فيه البعث والانبعث عن حاق الامر ولا يكون محرراً وفى صورة عدم امكان التفصيلى يكون له نحو بعث (١) لا بد منه لعدم امكان غيره . والجواب عنه انكار المبنى او الاطلاق لاحتياج الى الامتثال التفصيلى لان الاجمالى ايضاً يعد فى نظر العرف امثالاً بل ربما يكون أوفى برسم العبودية وقول سيدنا الاصفهاني قده انه احسن من الامتثال التفصيلى فان من يكون الامر الاحتمالى محرراً له يكون تحريكه من الامر الجزمى اشد واقوى ولا عكس .

وثانياً ما ذكره قده يكون من الخروج عن مورد البحث لان البحث يكون فى حسن الاحتياط ولو فى مورد يكون الدليل على عدم الامر موجوداً مثل صورة قيام الامارة على عدم الوجوب ومعه ايضاً يمكن الاحتياط باتيان العمل رجاء لدرك الواقع وليس الامر هنا متصوراً الامن حيث الاحتمال .

وثالثاً ان المحرك نحو العمل يكون هو الواقع ورجاء وجوده ويكون الامر الجزمى او الاحتمالى كاشفاً عنه ولا يكون لهما موضوعية .

وقد اعترض الخراسانى قده فى كتاب حاشية الرسائل فى ص ١٢٧ بأن الاشكال فى عبادة العبادات من جهة عدم الامر الجزمى يكون على فرض كون قصد الامر دحيلاً فيها شطراً او شرطاً واما على تقدير عدم اعتبارها فيها كذلك بل كانت من الوجوه والكيفيات المعتبرة فى اطاعة امرها كما هو الحق حسب ما حققناه فى محله فلا للممكن من اتيان ما احتسب كونه مأموراً به بداعى احتمال الامر كما فى غيرها .

غاية لامر لما كان على تقدير الامر به عبادة لا بد أن يكون اتيانه بداعى احتماله لا بداع نفسانى آخر ولا يعتبر فى القرية ازيد من أن يكون الداعى الى الاتيان هو امتثال

(١) ان لم يكن للاحتمال بعث واقعاً فلا فرق بين الصورتين وان كان له بعث فلا فرق ايضاً .

امره على تقديره .

والحاصل انه قد يقرر حيث أن قصد الامر لا يمكن اخذه فى الخطاب للزوم الدور لو كان كذلك ضرورة ان الامر بالاتيان بداعى أنه مأثور به متوقف على الامر به اولا والامر به كذلك متوقف على أنه مأثور به بهذا الامر فلا يمكن أخذه فى الخطاب فلا يكون الامر الشرعى على وجوب كون قصد الامر فى العبادة بل بعد الامر بالصلوة مثلا ينتزع العقل منه وجوب كون الامتثال بداعى هذا الامر لانها عبادة ولا تتحقق العبادة الا بالامتثال كذلك فأتيان العمل بداعى الامر على فرض كون الامر به فى الواقع كاف فالاحتياط فى العبادات لا اشكال فيه اصلا .

مضافا بأنه حيث يكون سيرة الصلحاء على الاحتياط فى العبادات ايضا فيكشف بها عدم دخالة الامر الجزمى لوجود السيرة فى الاحتمالى ايضا .

والجواب عنه قد انضيق الخناق وان كان مانعا أن يكون قصد التقرب تعلقاً لنفس الامر بالصلوة مثلا ولكن حيث يمكن الاطلاق الذاتى بأن يتصور الامر اجزاء المأمور به مع الامر الذى يتوجه اليه ويأمر به غاية الامر يحتاج الكشف عن هذا الى امر آخر ودال آخر فيمكن أن يكون قصد الامر دخيلا بنحو الجزئية ولكن يكشف عنه بتعدد الامر بأن يقال اولا صل ثم يقال صل هذه الصلوة المأمورة بها بقصد امرها هذا على مسلك شيخنا النائينى قد .

و اما مسلكنا فى ذلك فهو أن الامر الواحد بالانحلال على الاجزاء الطولية والعرضية يمكن أن يوحى فيه قصد الامر بأن ينحل امر الصلاة على الاجزاء وعلى قصد الامر ببعض العمل صار مأثوراً به بواسطة الانحلال فيمكن أن يقال بوجوب اتيان ما صار مأثوراً به بواسطة الانحلال فيمكن أن يقال بوجوب اتيان ما صار مأثوراً به كذلك بقصد هذا الامر الانحلالي الذى يكون بعضه على قصد الامر ايضا وشرحه فى محله فيكون قصد الامر دخيلا شرعاً ولكن لانحتاج الى الجزم بل الاحتمال كاف فى ذلك وهذا هو الوجه الثانى من كلام الشيخ قد . حيث أنه يقول بأن قصد الامر

ولو كان دخيلاً ولكن يكفى احتمالاً وهو المحرك فالعلم بوجود الامر غير لازم فان الاحتمال ايضاً كاف .

والوجه الثالث لكلامه قده هو أنه يقول على فرض وجوب الامر الجزمى لنا أن نحقق الامر الجزمى ايضاً فى موارد الاحتياط وحاصل تقريبه قده ان الامر بالاحتياط يكون امراً جزمياً ينحل على جميع السحتملات فالعمل الذى يراد اتيانه انحل عليه امر فاحتط ويكون معنى الاحتياط هو الامر باتيان هذا العمل ويكفى هذا النحو من الامر الجزمى فى أن يكون هذا العمل مأموراً به .

مثل نذر العبادة فان امر الوفاء بالنذر ينحل فان كان المنذور هو الامر العبادى يكون امر وجوب الوفاء عليه عبادياً وان كان توصلياً يكون امره توصلياً ومثل من يقول بأن قصد التقرب لا يكون جزء العبادة بل من كيفية الامثال فان الامر فى الصلوة لا يكون الاعلى الاجزاء من الركوع والسجود وغيره وقصد الامر يكون من المنتزعات العقلية كما مر عن الخراسانى قده آنفاً فليكن الامر فى المقام ايضاً كذلك .

والجواب عن هذا التقريب هو أن المراد من قصد الامر فى العبادة قصد الامر المتوجه اليها بنفسها لا الامر المتوجه الى الاحتياط مع أنه (١) دوران الامر الاحتياطى يكون على فرض وجود الواقع فساداً لم يتحقق الامر بشيء لا يكون وسيلة التحريك موجوداً و الامر الاحتياطى يكون بعد هذا الامر ولا يمكن أن يكون امر الاحتياط بدون هذا الامر فصحة الامر بالاحتياط تتوقف على كونه مأموراً به و كونه مأموراً متوقف على الامر الاحتياطى .

والجواب عن التمثيل بمقالة الخراسانى قده مر جوابه من أن قصد الامر شرط او شرط بتعدد الامر كما عن النائينى او بانشائين فى النفس مع كون المبرز واحداً فالحق هو التمسك بالمسلك الثانى للشبخ قده وهو كفاية الامر الاحتمالى فى صحة الاحتياط فى العبادات ولا يحتاج الى الامر الجزمى ولا نقول بعدم جريان الاحتياط

(١) تعرض الخراسانى قده فى الكفاية لهذا الجواب عندهذا البحث .

فيها والجزم بالامر لا يكون الا صورة ذهنية ولا يكون دخيلاً فى التحريك بل المحرك هو الواقع واحتماله ايضاً يكون كافياً فى المحركة .

فصل فى اخبار من بلغ

ثم انه ربما يتمسك لتصحيح استحباب الاحتياط فى الاعمال بالاخبار الواردة عنهم عليهم السلام وحاصله ان من بلغه ثواب على عمل فعدل ذلك العمل يكون له الاجر كما بلغه وان لم يكن الامر فى الواقع كذلك فان صرف احتمال الثواب بواسطة بلوغ الخبر يكفى لاعطاء الله تعالى ثوابه واذا كان كذلك فكل مورد يكون احتمال الثواب يكون الاجر موجوداً فموارد الاحتياط يكون اتيان العمل فيه مأجوراً عليه . ولا يقال ان مفاد الاخبار هو أن من بلغه ثواب على عمل ولو بخبر ضعيف وموارد الاحتياط لا يكون بلوغ الخبر ولو كان ضعيفاً فكيف يقاس بما اذا بلغ . لانا نقول موارد الاحتياط ايضاً يكون فيه احتمال الثواب على بعض الفروض فيكون مستحباً ولتوضيح المقام والبحث فيما ذكر صحة وسقماً ينبغى ملاحظة الروايات ثم البحث فى المحتملات التى تكون فيها حتى يظهر الحق فنقول انها كثيرة (١) .

فمن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل به (فعمله) كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقله (خلى) وان لم يكن على ما بلغه) وعن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه عن النبى صلى الله عليه وسلم شىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صلى الله عليه وسلم كان له ذلك الثواب وان كان النبى صلى الله عليه وسلم لم يقله وهكذا غير ما ذكر من الاخبار بحسب المضمون فراجع اليه .

(١) وقد وردت فى باب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات فى الوسائل ج ١

باب استحباب العمل بكل عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام .

واما المحتملات فيها(١) فهى اربعة الاول أن يكون المستفاد منها حكما فقهيا

(١) اقول لا يكون مفاد هذه الاخبار الا الاخبار عن فضل الله تبارك وتعالى بالنسبة الى كل ما وعد من نعيم الجنة سواء كان ذلك من جهة كونه ثواب عمل واجب او مستحب فان المنساق منها هو ان كل عمل يفعله العبد لا يكون بدون الاجر ويكون ورود هذه الاخبار ليكون قلب المؤمن مطمئنا بسايفعله فان الخبر الذى قد تم شرائط حجيته ايضا حيث يحتمل أن لا يكون مطابقا للواقع سواء كان فى واجب او مستحب فيحصل فى نفس العبد منه تشويش ووسوسة فيكون هذا فى صدد بيان رفع الشك عن النفس والاطمينان بفضل الله .

والشاهد عليه ما ذكر فى الوسائل فى باب ١٨ من مقدمة العبادات فى سياق هذه الاخبار ح ٢ ولم يتعرض له القوم عن حمدان بن سليمان قال سئلت ابا الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام قال من يرد الله أن يهديه بايمانه فى الدنيا الى جنته ودار كرامته فى الآخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون الى ما وعده من ثوابه حتى يطمئن اليه . فهذا الحديث الشريف يفهم منه ما ادعيناه واستظهرناه من تلك الاخبار ولا يكون المستفاد منها حكما فقهيا بأن يقال يستحب عند البلوغ العمل بل يكون المدار على الدليل الدال على كل واقعة فان كان المستفاد منه الاستحباب فهو وان كان الوجوب فهو ايضا .

ولا يكون بصدد بيان الحكم للواقعة عموما ولا يكون فى صدد القاء شرائط الحجية ايضا فى المستحبات ضرورة ان بلوغ الثواب لا يكون فى خصوص المستحب فقط .

والحاصل يكون مفادها ان ما بلغ بابزار البلوغ غير الوجدان من خبر الثقة او العادل لا يكون الثواب متفرعا على اصابة الواقع وهذا الاخبار عن فعل الله تعالى يكون للترغيب فى الخيرات واجبا او مستحبا غاية الامر فى المستحبات يكون منشأ الفضل حكم العقل بحسن الانقياد وفى الواجبات يكون حكم العقل بوجوب الاطاعة لان الامر المولى الطريقى بتصديق العادل فى الواجبات يكون واجب الاطاعة وكذلك*

وهو استحباب العمل بكل ما بلغ بالنسبة اليه الثواب وان لم يكن صادراً في الواقع عنهم عليه السلام فكما انه يمكن ان يقال عنوان كون الشيء مشتبهاً يحدث مصلحة توجب القول باستحباب الاحتياط نفسياً كذلك بلوغ خبر يوجب استحباب ذلك العمل لمصلحة فيه بعد فرض كون الاخبار في الروايات بمعنى الانشاء وعدم الاشكال في ذلك من جهة اخرى .

فان شيخنا العراقي قد يقول في المقام باشكال آخر مع قطع النظر عن اشكال كون الاخبار بمعنى الانشاء فانه لو دفعناه بأنه اخبار عن وجود المقتضى لوجود المقتضى كما في يعيد الصلاة لا يكون المقام اخباراً عن فعل العبد حتى يقال انه اخبار بمعنى الانشاء بل يكون اخباراً عن فعل الله تعالى وهو اعطاء الثواب وهذا النحو من الاخبار لا يتصور أن يكون انشاءً في حقه تعالى فعلى فرض عدم اشكال من هذه الجهة يكون معنى الروايات مثل ما ورد من أنه من سرّح لحيته يكون له كذا وكذا فافادت الاستحباب وباطلاقها تشمل صورة كون البلوغ بخبر ضعيف ايضاً وفيه ان هذا الوجه وان كان وجيهاً في نفسه لكنه يكون خلاف سياق الروايات

* الامر النفسى الذى يكون ابزار حجيته تماماً وحكم العقل بحسن الانقياد أو الاطاعة يكون الارشاد اليه من جهة ماورد من قوله تعالى اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وغيره . فالمقام لا يكون من الارشاد المحض بل لولا الاخبار عن اعطاء الله ثواب العمل ما كان للعقل طريق الى هذا النحو من الثواب فيكون هذا اخباراً عن واقعية في العالم الربوبى ولا يكون المستفاد منه ما ذكروه .

والعجب مما قيل سيما بالنسبة الى الحكم الفقهى أو الطريقي في المقام فانا لو خيلنا وطبعنا لا يكون المستفاد الا ما ذكرناه والاجماع على شيء عندهم لا يكون سنده الا الاستظهار من الروايات فليس سنداً .

ومما ذكرنا ظهر ايضاً انه لا يمكن استفادة الانقياد من اطاعة الاوامر الغير الثابتة فلو كان في بعض الصور صادقاً مثل صورة عدم احتمال كونه بدعة في الدين فيكون الاوامر ارشاداً من هذه الجهة لامن جهة تعيين الثواب .

فان المنساق منها ان الثواب يكون على نفس العمل لوجود مصلحة نفسية فى البلوغ يقتضى ذلك .

الاحتمال الثانى هو كون المسئلة اصولية وبيانه ان يقال انها تكون فى مقام بيان حكم طريقى وهو حجية الاخبار الضعاف فى باب السنن فيكون المفساد القاء شرائط حجية الاخبار الاحاد من الوثوق النوعى فى الاخبار الضعاف كما عن الشيخ قده فى رسالته المستقلة فى بيان تسامح دليل السنن فيكون عليها سندا للتسامح فى ادلة السنن فيكون الحكم طريقيا مولويا .

وفيه ان الاتيان برجاء الواقع يكون مانعا عن هذا الوجه لانه يكون لمصلحة فى ذات العمل وبرجائها يعمل العبد لأن يكون المراد اعمال المولوية بالنسبة الى الاخبار الضعاف هذا اولا وثانيا ان هذا مخصوص بصورة بلوغ الخبر ولوضيفا واما موارد الاحتياط فلا يكون من بلوغ الخبر فى شىء حتى يقال أن الاحتياط مستحب بهذا الدليل لان الحكم يكون فى ظرف وجود الموضوع وهو فى موارد الاحتياط غير محقق .

ثم انه على فرض تمامية هذا النحو من الاحتمال فى الاخبار يحصل المعارضة بينها وبين ما دل على حجية الخبر الواحد بالشرائط المقررة فى بابها والنسبة بينهما العموم من وجه فى غير مورد (١) البلوغ لان ادلة الشروط عامة من جهة كون المخبر به ثوابا او غيره وهى عامة من جهة كون المخبر عادلا ام لا فى مورد كون الخبر فى مورد بيان ثواب ما ومورد الاجتماع صورة كون المخبر به ثوابا مع كون الرواى ضعيفا فيتعارضان .

فقال الشيخ الانصارى قده بتقديم هذه الروايات ليكون دليلا على التسامح فى ادله السنن بتقريب ان يقال ان السند للشروط فى الخبر الواحد اما يكون الاجماع

(١) الظاهر هو العموم من وجه فى مورد البلوغ واما غيره فيكون خارجا عن الكلام وان قال مدظله فى الدرر فى مورد كون النسبة عموماً مطلقاً .

اولاىة وكلاهما يختصان بصورة كون الخبر فى واجب او محرم دون ما كان مستحبا والشاهد عليه ما ذكر فى ذيل آية النبأ من قوله تعالى أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين .

فالسرفى الشرائط هو عدم حصول الندم ومعلوم أنه لا يحصل الندم بفعل ما يكون فيه الثواب على فرض مخالفة الواقع ايضا فتكون الحكومة مع هذه الروايات فى مورد بلوغ الخبر فى الثواب واما فى غير مورد البلوغ فلاحكومة فما عن الشيخ يكون صحيحا من وجه غير صحيح من وجه آخر .

اما الصحة من وجه فهو أنه على فرض اختصاص دليل الشرائط بالواجب والحرام يكون الحكومة فى صورة بلوغ الخبر فى الثواب لاصورة عدم بلوغه واما عدم الصحة من وجه فيكون من جهة أن دليل حجية خبر الواحد لا يكون هو الاجماع والاىة فقط بل بناء العقلاء وهو يكون فى الاخبار عن المستحبات ايضا فانهم فيها ايضا بصدد حصول الوثوق فما عن شيخنا النائينى قده من عدم الحكومة مطلقا لا يكون تاما .

الاحتمال الثالث هو ان لاتكون فى صدد الحكم النفسى ولا الطريقى بل فى صدد بيان مسألة كلامية وهو أن الله تعالى يعطى العباد بفضله ورحمته ما بلغ خبر ثوابه الى العباد فلا يكون سندا للاستحباب ولا اللقاء الشرائط فالفرق بين الاحتمالين وهذا الاحتمال واضح وهو الحكم بالثواب بعد وجود العمل فى الخارج فى الاخير والحكم للعمل قبل وجوده فى الاولين ضرورة أن الاستحباب حكم للعمل الذى لم يقع بعد فيقع مبتنيا عليه .

وفيه ان هذا خلاف سياق الروايات لان سياقها هو التحريض على العمل لا الاخبار عن الفضل والرحمة فقط .

والاحتمال الرابع هو أن يكون فى صدد بيان حكم الانقياد الذى يكون العقل حاكما به فان انقياد العبد يكون مما حكم العقل بحسنه والشرع ايضا يكون حاكما بحسنه وأن الثواب يكون متحققا كما حكم به العقل وهذا على فرض عمومية حكم

العقل بالنسبة الى ما يسمى انقياداً واطاعة واما على فرض اختصاصه حكمه بصورة الاطاعة اى كون الثواب على الاطاعة فلا يكون ارشادا وهذا الوجه خال عن الاشكال

وينبغى التنبيه على امور فى اخبار من بلغ

وهذه الامور يكون الاشارة اليها على مسلك القوم فى الاخبار واما على ما اخترناه فلا يكون فيها كثير فائدة .

الامر الاول على فرض كون المستفاد منها الحكم الفقهي فحيث يكون موضوعه هو البلوغ ولا يكون مصلحة الا بالبلوغ لا يجوز للمجتهد الفتوى بالاستحباب لمقلديه لان الخبر اذا بلغ المجتهد يحدث المصلحة بالنسبة اليه ولا يكون بالنسبة الى المقلد الذى لم يبلغه الخبر نعم يمكن أن يجعل المجتهد مقلده ممن بلغ اليه الخبر بنقل الخبر له ثم الفتوى على طبقه ونيابة المجتهد عن المقلد لاتجىء هنا لانه نائب عنه فيما ورد لا فيما بلغ .

وهذا هو ما عن شيخنا العراقي قده وحاصله مع عدم البلوغ لا يكون الموضوع للاستحباب متحققا .

وفيه ان المقام يكون مثل مورد البرائة فانه كما يكون المخاطبون كلهم مشمولاً للخطاب من المجتهد والمقلد ويكون المجتهد نائباً عن المقلد فى الاستنباط ويفتى بالبرائة مع ان المقلد لا يكون شاكاً بالفعل بل غير ملتفت الى الحكم اصلاً حتى يشك فيه فى الغالب ويقولون بصحة الافتاء كذلك فى المقام مع عدم كون البلوغ فعلياً بالنسبة الى المقلد يكفى فعليته بالنسبة الى المجتهد ويكون نائباً عن المقلد فى ذلك هذا فى الشبهات الحكمية وفى الشبهات الموضوعية ايضا يكون الاستصحاب مثلاً وهو احد من الاصول فقها محضاً وينوب المجتهد عن المقلد فى بيان الحكم والمقام ايضا فقه يكون المجتهد نائباً عن المقلدين فيه .

الامر الثانى وهو على فرض كون المستفاد من الروايات مسألة اصولية قالوا بأن للمجتهد سعة فى الافتاء بمقاد ما بلغ لانه على هذا الفرض يكون مفاد الاحاديث

اللق اعتبار الشروط فى حجية الخبر الواحد كما يكون مفاد ادلة حجية الخبر الواحد القاء احتمال الخلاف والسرفيه ان المسئلة الاصولية لا يكون للمقلدين وسع الاستنباط فيها وفهم احكامها والمقام يكون كذلك فان المجتهد يجد خطاب من بلغ ويكون الافتاء على طبقه مختصا به بنحو المسئلة الاصولية فيما اذا كان المقلد ممن له يد فى العلم ويكون فى وسعه التطبيق بالنسبة الى المسائل الفقهية او الافتاء بمفاده الفقهى فالافتاء بالكبرى والصغرى يكون له وهو فى فسحة من ذلك .

وفيه ان الخطابات طراً بالنسبة الى المسائل الاصولية كخطابات الاستصحاب والبرائة وبالنسبة الى المسائل الفقهية يشترك فيها العالم والجاهل والمجتهد والمقلد لكن المقلد اذا لم يكن له شأن فهم الاحكام يكون المجتهد نائباً عنه فى كل ما هو وظيفة ولا يكون الاختصاص فى الخطاب بالمسائل الفقهية بالنسبة الى المكلفين كما هو واضح .

ولافرق بين كون مفاد احاديث من بلغ مسئلة اصولية او فقهية ولا يكون الفسحة فى احديهما دون الاخرى .

ثم ان شيخنا النائينى قد جعل المقام كالواسطة بين المسئلتين فقال انه يكون مثل مسئلة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده التى تكون كبرى كلية تنطبق على الصغريات ولا تكون فقهية محضة .

وفيه مامر من ان القاعدة فقه محض والمقام على ما هو التحقيق ليس فقها ولا اصولاً بل ما هو المستفاد هو الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد وعليه فحكم المجتهد بالارشاد لاشكال فيه فيفتى بمفاد الاخبار ارشاداً .

الامر الثالث انه على فرض كون المستفاد من الاخبار هو المسئلة الاصولية فهل يمكن جبر الخبر الضعيف الذى ورد فى ثواب عمل واجب من جهة القاء الشروط لكونه اخباراً بالثواب أم لا ؟ فيه خلاف فربما قال بعضهم بأن الخبر الدال على الوجوب يكون الرجحان مستفاداً منه غاية الامر يكون المنع من الترك مما لا دليل عليه لانه لا يمكن جبره باخبار من بلغ واما اصل الرجحان والاخبار بالثواب فحيث

يكون يتمسك بها كما يتمسك بها فى الخبر الدال على الثواب استحباباً .
وفيه ان الامر الوجوبى لا يكون الارادة بسيطة ولا يتحصص بالرجحان مع
المنع من الترك كما ان الامر المستحبى ايضا ارادة بسيطة غير مانعة من الترك نعم
على مسلك القائل بالتحصص يصح ما قيل ولكننا لانقول به .

الامر الرابع فى أنه على فرض كون المستفاد منها ايضا مسألة اصولية فهل
يكون مختصا بمورده أو يعم صورة كون الاخبار بالعقاب مثل الخبر الضعيف الدال
على الكراهة أو الحرمة فيه خلاف أيضا فربما قيل بأن الذوق الفقهى يقتضى التعميم
لانه لافرق بين العمل بما هو مراد المولى من جهة الانقياد بين كونه لاحتمال الامر
او لاحتمال النهى مضافاً بأن ترك المكروه والحرام ايضا يترتب عليه الثواب
فيكون فى معنى الاخبار به ولا فرق بين الفعل والترك وبين كون الثواب مذكوراً أو
غير مذكوراً .

وفيه ان الاخبار ظاهرة فى العمل الغير الالزامى الذى يكون لرجاء الثواب
ويكون ظاهراً فى الوجود فلا يشمل الترك سواء كان الزامياً أو غيره .

مضافاً بأن التروك لا يترتب عليه الثواب فان الترك يكون زجراً محضاً ويكون
الثواب لعلو النفس بالترك فلا يكون الترك منشأً أثر لانه عدم محض فلا يكون ماذكر
من انه لافرق بين كون الثواب مذكوراً أو غير مذكور عليه فلا ثواب للتروك حتى
يقال انه غير مذكور ويشمله الاخبار والمثال للتروك الذى يترتب عليه الثواب بالصوم
والحج ايضا غير تمام لانهما مركبان من الافعال الوجودية ايضا .

الامر الخامس فى انه هل يشمل الاخبار على فرض كون المستفاد منها ايضا
مسألة اصولية الحكايات والقصص وما ورد فى مدح الائمة عليهم السلام أو مصائبهم مثل
ما وقع فى كربلاء من المصائب أم لا فيه خلاف فعن الشهيدين فى الدراية الجزم بجواز
النقل بالنسبة الى الاخبار الضعاف ونسبه الى علمائنا ويكون نظير الاجماع مع أن
مفاد هذه الاخبار ليس حكماً شرعياً .

ولكن يكون موضوعاً لما هو مستحب فان البكاء على السيد المظلوم حسين

ابن على بن ابى طالب عليه السلام يكون مستحبا ويترتب عليه الثواب كثيرا ويصير هذا النقل سببا لما يكون حكمه الاستحباب ولكن يشكل ذلك ان كان النقل بنحو العلم بالمخبر به واما اذا كان التعبير فى نقل المصيبة بعنوان نقل كذا او كذا ويكون هذا النقل ايضا من باب الرجاء فلا اشكال فيه فمما هو المشكل يكون النقل بعنوان الجزم . لا يقال ان قبح الكذب عقلى فكيف يرفع اليد عنه بصرف الاحتمال لانا نقول هذا صحيح اذا كان الاثر مترتبا على الواقع واما اذا كان الاثر لرجاء اصابة الواقع فلا يكون كذبا يحكم العقل بقبحه فلو كان كذلك فى الواقع أو لم يكن يحصل الثواب بالبكاء .

ثم انه لو كان عنوان من بلغه شىء من الثواب شاملا لفتوى الفقيه البالغ الى غيره فيمكن ان يقال حيث بلغ الينا عن الشهيدين (قدهما) جواز النقل كذلك يشمل الاحاديث .

ولكن فى الشمول كلام فلو كان النقل عنه بنحو الرواية كفتاوى الصدوق التى تكون غالبا متون الروايات لاشكال فى الاعتماد عليه وشمول روايات من بلغ له واما اذا لم يكن كذلك فلو كان السند للفتوى الرواية فهو ايضا لاشكال فى شموله ولعل وجه القول به هو هذه الصورة واما اذا لم يكن مستندا الى الرواية فلا دليل لنا على شمول الاحاديث لها لعدم سندية لقول الفقيه وحده .

الامر السادس فى انه هل يثبت بواسطة شمول اخبار من بلغ لشىء يكون جزءاً أو شرطاً الاستحباب أو الوجوب الشرطى والجزئى أو اصل الوجوب والاستحباب فيه وجهان اختار شيخنا العراقي قده الاول ولكن الحق عدم ثبوت الازيد من الاستحباب اذا كان المستفاد من الاحاديث حكما فقها وان كان حكما اصوليا فحيث ان السند يكون كالموثق والمفاد يكون مثل مفاد الخبر الموثق فيكون المستفاد هو الجزئية أو الشرطية حسب دلالة الدليل .

واما على فرض المسئلة الفقهية فحيث يكون المصلحة فى أصل البلوغ من دون النظر الى المفاد فاثبات الجزئية أو الشرطية يحتاج الى مؤنة زائدة وهى غير ثابتة .

وتظهر الثمرة في بعض الموارد مثل أن غسل مسترسل اللحية مستحب فلو كان هذا الاستحباب بنحو يكون غسله جزء الوضوء فيمكن أخذ الماء منه اذا جف الببل في اليد لمسح الاعضاء واما اذا كان مستحباً فقط فلا يكون هذا الماء من الوضوء ليمكن المسح به وعلى فرض كون المستفاد من الاخبار الارشاد المحض فلا ثمره كذلك ايضا اذ لا يستفاد الجزئية للوضوء عليه بل غسله رجاء مثاب عليه .

الامر السابع في أنه اذا عارض الخبر الذى ثبت استحباب العمل به بمفاد اخبار من بلغ خبر آخر ضعيف فتارة تكون النسبة العموم والخصوص المطلق وتارة التباين فاذا كان المثبت هو العام والنافى للاستحباب هو الخاص فالعام يكون بحاله لان الذى يكون فيه الدلالة على الثواب يكون مشمولاً لاخبار من بلغ واما النافى لذلك فلا يكون مشمولاً له لانه ليس اخباراً بالثواب و الفرض أن المصلحة تحدث بواسطة بلوغ الثواب وقد بلغ بخبر ضعيف ولا وجه للاستناد بالخبر الذى .

لا يقال ان العام بعد المعارضة مع الخاص يصير مجملاً لانه لا يعلم ان بلوغ الثواب مطلقاً موجب للاستحباب او في صورة عدم المعارضة مع الخاص . لانا نقول هذا يكون في المخصص المتصل اما المنفصل فلا يكون موجبا للاجمال كما حرر في محله .

واما على القول بتنقيح المناط وان الخبر النافى ايضا يكون مشمولاً لاخبار من بلغ من باب انه لا فرق فسى ذلك من بلوغ الثواب او بلوغ ترك ما يكون في تركه ثواباً فيتحقق المعارضة بينهما فيجمع بينهما بالتخصيص هذا كله بناء على ان المستفاد من الأدلة هو المسئلة الفقهية واما اذا كان المستفاد هو المسئلة الاصولية فحيث يحصل الوثوق بالسند فيها فهما كالخبرين المتعارضين في ساير المقامات .

واما اذا كان النسبة بينهما بالتباين فتحصل المعارضة على فرض كون المستفاد هو المسئلة الاصولية واما على فرض كونه المسئلة الفقهية فلامعارضة لان الاستحباب يكون لبلوغ الثواب والنفى لا يكون مشمولاً للدليل لتحصل المعارضة الاعلى القرل بالعمومية لذلك ايضا من باب تنقيح المناط كما مر فعليه يكون كلاهما اخباراً عن

الثواب احدهما ثواب العقل والثانى ثواب الترك فاذا فرض المعارضة فادلة العلاج تصل النوبة اليه .

هذا كله اذا كان المعارض الخبر الضعيف واما اذا كان المعارض هو القوى فهل التقدم مع القوى او مع الضعيف او التخيير بمقتضى الاصل الثانوى والتساقط بمقتضى الاصل الاولى وجوه واقوال فقيل بأن المقدم هو القوى لان مفاده عدم البلوغ فانه اذا دل دليل قوى على عدم شىء ونفيه فيكون مقتضى التعبد به هو القول بعدم البلوغ فكأنه ما بلغ شىء .

وقيل ان هنا عنوانين عنوان الذات وعنوان البلوغ فيمكن أن يكون الشىء بعنوان الذات غير مستحب وبعنوان البلوغ مستحبا فلا معارضة بين الخبرين وهذا صحيح على فرض القول بأن المستفاد من الادلة هو المسئلة الفقهية واما على فرض كونه مسئلة اصولية فحيث يوجب الاخبار وثيقة سند الضعيف فيوجب وقوع المعارضة بينهما فيجب الرجوع الى ادلة العلاج .

واما اذا كان مفاد الخبرين اثبات الثواب ولكن نعلم اجمالا بأن احدهما غير مطلوب فى الواقع مثل الدليل اذا دل على وجوب صلوة الجمعة يوم الجمعة ودليل آخر دل على وجوب الظهر فيه وعلمنا اجمالا بأن الواجب علينا ليس الا صلوة واحدة فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة والكلام فيه الكلام فى ذلك المورد ونحن قد طويانا البحث عن اخبار من بلغ وفى رسالة الشيخ قده فى التسامح فى ادلة السنن مزيد بيان فليرجع اليه من شاء والحمد لله اولا وآخراً .

فصل فى البرائة عن الوجوب التعيينى عند الشك فيه

وقد تصدى الشيخ الانصارى قده فى الرسائل لهذا البحث فى التنبيه الثالث من تنبيهات البحث عن الشبهات الوجوبية من جهة فقدان النص وحاصل المدعى هنا هو البحث فى أنه هل يكون ادلة البرائة من الاحاديث بقوله **إلّا** رفع ما لا يعلمون وغيره بصورة كون الواجب تعيينياً أو يشمل صورة كون الشك فى التعيين والتخيير وجهان.

والبحث تارة يكون فى الشك فى اصل الوجوب كما اذا شك فى أن هذا معيناً واجب ام مخيراً او لا يكون واجباً اصلاً لامخيراً ولا معيناً فى الواقع يكون الشك فى اصل الوجوب وطوره من التعين والتخير .

والظاهر من كلام الشيخ قده هو كون البحث فى غير هذه الصورة ولا اشكال فى كون هذا الفرض مجرى البرائة لانه من الشك بدواً فى اصل الوجوب ولا شبهة فى جريان البرائة بالنسبة الى ما كان الشك فى اصل وجوبه مثل الشك فى أن الارتماس فى رمضان هل يوجب الكفارة صوماً او اطعاماً ام لا واخرى يكون البحث فى التعين والتخير من جهة طور الوجوب بعد العلم اجمالاً بالتكليف فى البين والظاهر من كلام الشيخ قده هو البحث فى هذه الصورة فما عن بعض المحشين للرسائل من أن كلام الشيخ يكون فى الاول غير ظاهر من كلامه خصوصاً بالنسبة الى ذيله .

واما القسم الثانى وهو (١) صورة وجود العلم الاجمالى بالتكليف فايضاً يتصور على وجوه الاول ان يكون عالماً بوجوب هذا الشىء بخصومه ولكن لا

(١) اقول هنا صورة اخرى لم يتعرض لها مد ظله ولا النائينى ولا غيره فى هذا المقام على ما تفحصت وكثيراً ما نبئلى به فى الفقه وهو أن نعلم أن ذلك الشىء عدل لهذا ولكن لانعلم أن عدليته مختصة بصورة عدم امكان هذا او يكون كلاهما متساويين فلا نعلم أن هذا معيناً هو المأمور به او فى ظرف عدم التمكن منه يكون الغير عدلاً له او يكون الغير عدلاً له مطلقاً وهذا نظير هذه الصورة الثانية والفرق بينهما ان الثانية يمكن أن يقال بالاشتغال فيها لامن جهة ما ذكره بل من جهة عدم اثبات الامر للعدل والمطلوبية ويكون اسوء حالاً من الصورة الرابعة لان الامر المستحب ولو كان مفوت الملاك ولكن يكون مسقطاً مثلاً ولكن فى صورة عدم الجعل لا يكون وجهاً لكون اتيان غير المجعول مسقطاً واما فى هذه الصورة التى ذكرناها فاصل الجعل بالنسبة الى العدل مسلم ولكن لانعلم انه فى ظرف عدم امكان الغير عدل او مطلقاً والقول بالبرائة عن الكلفة الزائدة له وجه كما فى الصورة الثالثة على مسلك الاستاذ مد ظله ولا مجال لنا هنا للشرح ازيد مما ذكرناه والله الموفق .

يعلم انه جعل ذاك الشىء عدلا له او لا فليل فى هذه الصورة بالبرائة ايضا مستدلا بأن الالتزام بالخصوصية كلفة زائدة والتكليف الزائد يكون مرفوعاً بمقتضى حديث الرفع بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الناس فى سعة مالا يعلمون ضرورة أن الالتزام بخصوص الصوم مثلا كفارة لشيء يكون من التكليف الزائد بخلاف صورة التخيير بينه وبين الاطعام مثلا ولكن قد اشكل على هذا التقريب كما عن شيخنا النائينى قده (١) بأن صفة التعيينية وان كانت كلفة زائدة ولكن مجرد ذلك لا يكفى فى جريان البرائة بل يلزم أن يكون التكليف مما يكون امر وضعه ورفع بيد الشرع وهو يتصور فى صورة كون المفعول امرأ وجودياً واما فى صورة كونه امرأ عدمياً فلا مجال للقول بأن هذا مرفوع والمقام يكون كذلك لان الصفة التى تكون هى التعيين ليست امرأ وجودياً بل يكون الامر بالشيء مع وجود فرد آخر مسقطا لهذا التكليف ينتزع منه التخييرية ومع عدم العدل ينتزع منه التعيينية .

ولا يكون امرأ وراء اصل التكليف بالشيء فحينئذ حيث لا يكون هذه كلفة من ناحية الشرع لا يمكن اجراء الاصل بالنسبة اليها ولو كان كذلك فكل ما كان الشك فى الفراغ ولو من ناحية الامتثال يلزم أن يقال بجريان الاصل بالنسبة اليه وهو كما ترى فحيث أن التكليف معلوم ومع عدم الايتان بالمعنى يكون الشك فى الفراغ لا بد من القول بوجوب التعيين ولا يجرى اصالة عدم التعيين .

ولشيخنا العراقى قده بيان آخر فى مقام اختيار الاشتغال فى الفرض وعدم جريان الاصل وحاصل تقريبه قده هو أن لنا العلم الاجمالى بالتكليف بين المعين وعدله ولا بد من ايتان التكليف بحيث يسد جميع انحاء عدمه فاذا اتى المكلف بالمعين يكون له العلم بالبرائة ويكون فارغاً واما اذا اتى بالفرد الاخر لا يكون له العلم بالبرائة لاحتماله عدم امتثال التكليف من جهة دخالة الفرد الخاص فى المصلحة فلا بد من ايتان المعين بعد العلم الاجمالى بالتكليف .

فان قلت كل موارد الشك فى الفراغ اذا جرى الاصل فى ناحية الجعل يكون المكلف فى وسع فى ناحية الفراغ وفى المقام ايضا اذا جرى الاصل بالنسبة الى قيد التعيين لاتصل النوبة الى الشك فى حصول الامتثال بالنسبة الى الفرد المخير قلت البرائة فى مقام الجعل يكون فى صورة مجهولية حد التكيلف كالشك فى الجزء او الشرط واما اذا كان الحد معيناً ويكون الشك فى شىء خارج عن دائرة المكلف به فلا يكون الاصل جارياً وفى المقام حد التكيلف من الجزء والشرط معلوم غاية الامر لا ندرى أن هذا المعين لازم او يكفى الغير وحيث لا يكون لنا العلم بجعل الغير بدلا له فالاصل الاشتغال .

وهذا البيان أمتن مما قاله شيخنا النائنى لانه يرد عليه قده ان المرفوع بحديث الرفع لا يلزم أن يكون أمراً وجوديا فى جميع الموارد بل اذا كان التسهيل فى عدم الجعل يكفى لشمول ادلة البرائة والحق هو القول بالاشتغال لانه موافق للاحتياط . الصورة الثالثة هى أن يكون للمكلف العلم بوجوب شىء معين والعلم ايضا بوجوب شىء آخر مثل أن يعلم وجوب الاطعام ويعلم وجوب الصيام ايضا ولكن يكون شكه من جهة ان وجوب هذا هل يكون بنحو التخيير بمعنى انه عدل للاخر أو يكون له وجوب بنفسه كما ان الاخر ايضا له وجوب نفسى فيكون الشك فى ان أحد هذين هل يكون عدلا للاخر أو كلاهما واجبان عينيان .

وقد جعل الشيخ الانصارى قده (١) البحث عن هذه الصورة فى باب الاقل والاكثر وقال الشيخ النائنى قده فى المقام ايضا بالاشتغال كما قال فى الصورة السابقة وسنده مثل السند الذى ذكرناه سابقا ونشير اليه ايضا لمزيد توضيح لاصل الدليل وزيادة بيان للمقام فقال بما حاصله ان الواجب التخييرى معناه هو جعل العدل له فيكون الامر بالشىء مع ذكر العدل له هو الوجوب التخييرى والامر به مع عدم ذكر العدل يكون هو الوجوب التعينى والاثبات يوافق الثبوت فاذا لم يذكر العدل اثباتا يكشف

عن عدم وجود العدل ثبوتاً ففي هذه الصورة حيث ذكر وجوب كل واحد منهما ولم يذكر أحدهما عدلاً للآخر يستفاد التعينية من الخطاب .

والفرق بين هذه والصورة السابقة هو وجوب الجمع هنا لتعلق التكليف بكل واحد منهما وفي السابقة كان الواجب هو أحدهما المعين لعدم تعلق التكليف بالآخر واشكال عدم كون التعيين مما تناله يد الجعل حتى يرفع بالبرائة ايضاً مشترك في الصورتين وكذلك احتمال العقاب (١) لا يكون حتى يجرى البرائة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ولا يصح القول بالتعيين بواسطة اصالة عدم جعل العدل لانه خلاف الامتنان ولا التخيير لانه غير مجعول كما مر .

وفيه أولاً ان معنى التخيير لا يكون ما ذكره قده فانه ليس من باب الاطلاق والتقييد بأن يقال اذا لم يذكر العدل يكون معيناً واذا ذكر يكون مخيراً بل معنى التعيين هو البعث بالشئ بجميع انحاء وجوده وهو يشمل حتى صورة الايتان بشئ آخر ومعنى التخيير هو البعث الى الشئ ببعض أنحاء وجوده وهو فرض عدم الايتان بالعدل فاذا أتى به لا يكون البعث محققاً وما ذكره قده من ذكر العدل وعدمه يكون من لوازم هذا المعنى لانفسه وحيث لا يكون لنا أصل محرز للتعين أو التخيير عند الشك فيهما لعدم الحالة السابقة للتعين والتخيير .

ومقتضى الاحتياط عملاً هو الجمع بينهما لعدم العلم بهما فعدم ذكر العدل في مقام الاثبات لا يكون كافياً للقول بعدمه في مقام الثبوت .

وثانياً لا يكون العدل المذكوراً لكل واحد منهما في هذه الصورة بل ذكر كل واحد منهما وعدم ذكر العدل والامر بالشئ فقط يكون في الصورة الثانية

(١) هذا الاشكال لا يكون من المقرر في الفوائد بل نقله الاستاذ مد ظله بعد الدرس عن مقرره الاخر العلامة الخوئي في اجود التقريرات ولا نفهم وجهه لان النائي قده اجل شأناً من ان لا يلتفت الى أن ترك أحدهما وايتان الاخر مما فيه احتمال العقاب في المقام وان ايتان غير المعين وتركه في الصورة الثانية ايضاً موجب لاحتمال العقاب .

لا هذه الصورة .

وثالثا احتمال العقاب على فرض ترك بعض الاطراف موجود فلا بد من وجود المؤمن لرفعه وما هو المرفوع هو التعيين لانه بذاته كلفة لازيادة تكليف ليقال انه ليس التكليف الا الامر مع عدم ذكر العدل .

ويمكن أن يقرب المقام بحيث يكون النتيجة عدم الجمع بل الاتيان بأحدهما تخبيراً فى الفرض وبيانه أن يقال انا اذا وجدنا الامر بكل واحد منهما وشككنا فى أنه هل يكون احدهما بدلا عن الاخر او واجب بنفسه يحصل لنا علم تفصيلى وشك بدوى .

اما العلم التفصيلى فهو أنا نعلم ان ترك هذا فى ظرف ترك ذلك يكون حراما ومعاقبا عليه واما تركه فى ظرف الاتيان بالاخر لا يكون العلم به فوجوبه يكون مشكوكا على هذا الفرض فتجرى البرائة عنه وحيث ان هذا البيان يأتى بالنسبة الى كليهما نقول مقتضى العلم بكون أحدهما واجبا لامحالة بمقتضى العلم التفصيلى هو الاتيان بأحدهما مخيراً فاذا فرض الامر بالعتق وبالصيام فعلى المكلف أن يصوم وأن يعتق رقبة .

فان قلت فأى فرق بين هذه الصورة والصورة السابقة فانه يمكن ان يقال المتيقن هو العقاب على ترك هذا المعين فى ظرف ترك الاخر واما العقاب والتكليف فى ظرف فعل الاخر فهما مشكوكا ان فيجرى البرائة العقلية والشرعية بالنسبة اليه وينتج عدم التعيين .

قلت الفرق بينهما هو وجود العلم الاجمالي بالتكليف هنا بتوجه التكليف بكليهما هنا ويكون مفروض المطلوبة غاية الامر يكون الشك فى التعيين والتخبير واما هناك فيكون المفروض التكليف بأحدهما محرزا ويكون بدلية الاخر عنه مشكوكة مع الشك فى كون الاخر مسقطا أم لا وفى المقام نعلم بان كل واحد منهما يكون مسقطا للتكليف المتوجه اليه ولكن يكون الشك فى الزائد هذا اولا .

وثانيا ان استصحاب بقاء التكليف فى تلك الصورة لا اشكال فيه فانه بعد الاتيان

بالفرد المشكوك يكون الشك فى سقوط الوجوب عن المعين فاستصحاب التكليف يحكم بوجوب الاتيان بخلاف المقام فان استصحاب التكليف فيه يرجع الى الفرد المردد لان استصحاب الوجوب يكون جاريا اذا لم يكن الشك فى أصل الجعل فى المقام ان كان وجوب كل واحد منهما تعيينا يكون وجوب الاخر بعد اتيان احدهما مقطوعا وان كان تخييريا يكون وجوبه مقطوع العدم وهذا يكون بعينه من استصحاب وجود الحيوان فى الدار مع كون الشك فى انه كان بقا أو فيلا ومن المعلوم والمقرر فى محله عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد فبهذا البيان يمكن مخالفة شيخنا الاستاذ والقول بالتخير بين الفردين .

الصورة الرابعة (١) من صور الدوران بين التعيين والتخير هي ان يعلم الشخص بأن الشيء الفلانى يكون مسقطا للتكليف المتوجه الى شيء ولكن يكون الشك فى أنه هل يكون فردا واجبا تخييريا او يكون مستحبا او مباحا يوجب تفويت الملاك وهذا تارة يكون فى صورة تعذر الاتيان بالواجب للاضطرار او صورة الاختيار اما فى صورة الاختيار فلا يترتب عليه ثمره فقهية واما فى صورة الاضطرار فيكون الثمرة وجوب الاتيان به على فرص تعذر الاخر اذا كان واجبا لانه احد افراد الواجب التخييري واما اذا كان مستحبا او مباحا فلا يجب الاتيان به اصلا ولان ما هو الواجب متعذر وهذا ليس فردا له فلا يجب اتيانه وايضا على فرض كونه واجبا لا يكون مفوتا للملاك ولا يكون عليه العقاب وعلى فرض كونه مستحبا او مباحا يكون معاقبا على ترك الواجب بتفويت ملاكه وهذا يكون فى صورة التمكن من اتيان الواجب .

ومن الثمرات اللتى نقل عن فخر المحققين قده وذكره الشيخ قده فى الرسائل وشيخنا النائينى ايضا هو اتيان الصلوة جماعة لمن لا يكون قرائته صحيحة لعدم امكان تصحيحها ولعدم تعلمها فعلى فرض كون الصلوة جماعة احدى افراد الصلوة

(١) هذه آخر صور التعيين والتخير وقد ذكر قسما خامسا كما مرفى اوائل

البحث وهو التعيين والتخير بين الطولين مثل الوضوء والتيمم فارجع اليه .

الواجبة فالمكلف اختيار الفرد الصحيح من الصلوة واما اذا كان من الافراد المستحبة فلا يكون من الافراد ولا يجب على المكلف اختيارها فى صورة عدم التمكن من الصلوة فرادى مع قراءة صحيحة واستظهر شيخنا النائينى قده (١) من الادلة ان الصلوة جماعة ايضا تكون احدى افراد الصلوة الواجبة بتزليل قراءة الامام منزلة قراءة المأموم فالمأموم قادر على القراءة بهذا الفرد التنزيلي مع كونه افضل الافراد ومع ذلك كله لا يجب على المكلف اختيار الصلوة جماعة مع عدم صحة قرائته لان صلوة الجماعة فرد تخيرى لو اختاره المكلف واما اذا لم يختره فلا ولا يكون لنا دليل على وجوب اختياره و صرف كونه احد افراد الواجب لا يوجب القول بوجوب اختياره فعليه الصلوة بدون القراءة او بما يحسن . واقول على فرض قبول وجوب (٢) اختياره وكون الجماعة بدلا تنزليا كما قال شيخنا الاستاذ قده لا يكون بدلا عن المرتبة العليا بل بدلا مطلقا فمثل البلال الذى يكون سينه بمنزلة الشين كما هو المروى يكون قادرا على فرد من القراءة ومن يمكنه التكلم بالسين ايضا يكون قادرا على فرد آخر منها فان شاء الجماعة فقد اختار بدل قرائته فكل يكون له بدل تنزيلي بحسب قرائته لأن يكون قراءة الامام بدلا لقراءة الاقرء فقط فلا ينتج هذا المثال للكبرى فى المقام .

ثم انه تعرض شيخنا الاستاذ النائينى قده لسائر اقسام التخير هنا فنشير اليه ايضا احتراما بشأنه (قده) مع كونه مفيداً فان التخير على ثلاثة اقسام الاول مامر وهو التخير فى مقام الجعل وهو الذى يكون فى لسان الشرع مثل خصال الكفارات والبحث الماضى كان فى صورة الشك فى هذا النحو من التخير والتعيين الذى يكون مقابلا له فى عالم الجعل .

القسم الثانى من التخير هو الذى يحصل من التزاحم بين الخطابين التعيينيين

(١) فى الفوائد ص ١٥٧ .

(٢) اقول ما ذكره يكون تقريبا آخر لكلام النائينى قده ولا يكون على فرض

وجوب اختياره بل يكون بيانا لعدم وجوب الاختيار كما هو واضح .

والفرق بينهما ان هذا التخيير يكون فى بعض الموارد على حسب الاتفاق وذلك يكون دائماً .

والمثال المعروف لهذا القسم هو صورة وجوب انقاذ الغريقين الذين لا يمكن الانقاذ احدهما فى هذه الصورة اما ان يكون الخطاب التعيينى بالنسبة الى كل منهما معارضا بالآخر ويتساقطان والعقل يحكم بالتخيير فى مقام العمل اذا كانا متساويين بحسب الملاك كما عن الرشتى قده من أن الاشكال فى مقام الجعل حيث ما كان مصلحة فى جعلهما او يكون التصادم بين اطلاق الخطابين وتقييد احدهما بالآخر فى ظرف المزاحمة كما عن النائينى ولكن حيث يلزم من هذا الدور (١) المحال فعبر بالقضية الحينية بمعنى ان اطلاق هذا يكون حين عدم المزاحمة مع الغير وهكذا بالعكس ويكون نتيجةه التقييد فعلى اى مسلك لو كان فى البين ما هو اهم يجب اختياره لحكم العقل بالتعيين وهكذا مع احتمال الاهمية لان الفراغ اليقيني لا يحصل الا بهذا النحو وعلى فرض التساوى يحكم بالتخيير لعدم امكان الجمع .

فان قلت بعد عدم امكان الجمع والقول بتقييد الاطلاقين يرجع الى التخيير شرعاً لان الاطلاق اذا لم يكن ممكناً فنكشف حكم الشرع بالتخيير كما اذا كان التخيير فى لسان الدليل كخصال الكفارات فكلمة اقبل فى الخصال اذا شك فى التعيين والتخيير كذلك فى المقام من جهة البرائة عن التعيين او الاشتغال .

قلت ان التخيير هنا لا يكون ناشياً عن حكم الشرع به من جهة كون المصلحة اقتضته بل يكون من جهة ضيق الخناق و عدم امكان الجمع بين كون المصلحة تامة فى كليهما بخلاف صورة كون المصلحة فى كل واحد على البدل من دون أن يكون

(١) تقريب الدور هنا مشكل لان وجوب احدهما وان كان متوقفاً على عدم اتيان الآخر ولكن عدم اتيان الآخر لا يكون متوقفاً على وجوب هذا بل يكون متوقفاً على عدم اسبابه و الا فلو كان التوقف فى الواقع كذلك ما كان اختلاف التعبير بالحينية منتجة لان التوقف الواقعى لا يختلف باعتبار تغيير الالفاظ .

المصلحة فى الجمع و فرق واضح بين كون المصلحة قاصرة الشمول للطرفين او تامة الشمول و يكون المنع هو عدم القدرة على الجمع هذا على المختار من أن التزام يكون بين الاطلاقين واما على فرض كون التزام فى ذات الخطابين فى المورد فقد توهم أن القول بالتعيين يكون خلاف الاصل لانه كلفة زائدة و مقتضى الاصل البرائة عنها فلا بد من القول بالتخيير مطلقا سواء كانا متساويين او كان احدهما محتمل الاهمية .

ولكن هذا التوهم مندفع لانه على فرض قبول المبني ايضا تكون المصلحة معينة لامخيرة كما امر فان المانع من الجمع هو عدم القدرة على الامتثال والعقل حاكم بأن ما هو الاهم يكون معينا فى الامتثال لا قوائية المصلحة فالحاصل اللازم فى القسم الثانى من اقسام التخيير وهو الذى يكون ناشيا عن التزام الخطابين من جهة عدم القدرة على الامتثال يجب القول بالتخيير فى صورة تساوى الملاكين و اما صورة اهمية احدهما او احتمالها فالمقدم هو الاعم .

القسم الثالث من اقسام التخيير ما يكون فى الطرق مثل الخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين المتعارضين فهل المعنى هو الاخذ بما احتمل كونه هو الطريق مثل فتوى الاعلم او يكون التخيير فى الاخذ بايهما شاء فنقول على فرض كون الاخذ بالطريق من باب الموضوعية وان كان من باب المصلحة السلوكية فلا بد من الاخذ بالمعنى وهكذا على الطريقة لانه مع الاخذ بغيره يكون الشك فى الامتثال بعد احراز التكليف وعلى الطريقة يكون القطع بعدم الحجية لانها لا يكون مثل احتمال التكليف حتى يرفع بالبرائة لان الحججة مابه يحتج على المولى ولا شبهة فى أن مشكوك الحجية لا يمكن الاحتجاج به فيكون القطع بعدم كونه حججة لنا فلا بد من الاخذ بما هو متيقن الحجية وهو الاخذ بفتوى الاعلم و الامارة التى يحتمل تعيين الاخذ بها ولا يمكن اجراء الاصل بالنسبة الى المعين لانه ليس من باب التكليف :

فصل في الشك في الواجب العيني والكفائي والبرائة من العيني

وهو يكون في صورة عدم استفادة احدهما من الدليل والكلام يكون ابتداء في معنى الكفائي والعيني ليتضح اقوى اتضح في صورة الشك في أن الاصل هل يقتضى (١) البرائة او الاحتياط والاشكال يكون في تصوير الكفائي من جهتين الاولى من جهة كيفية المصلحة والثانية من جهة كيفية الارادة .

ثم ان القوم ومنهم شيخنا النائيني قد جعلوا للواجب الكفائي معنيين : الاول أن يكون كل واحد من افراد المكلفين مكلفاً بالتكليف و لكن يكون تكليف كل واحد منهم منوطا بعدم اتيان المكلف به بالمأمور به مثل دفن الميت فانه اذا لم يسبق احد بالدفن يجب على جميع المسلمين واما اذا سبق احد فلا يجب على البقية فيكون وزان ذلك وزان الواجب التخييري لكن هذا من جهة المكلف وذلك من جهة المكلف به فهنا يجب اما على هذا او ذلك وهناك يجب اما هذا او ذلك .

والثاني أن يكون المكلف هو الانسان ولكن تكليف كل فرد يكون من جهة انطباق الطبيعي على الفرد و حيث صار صفحة الوجود مشغولة بالمكلف به فصار الميت مدفوناً او مغسولاً او مكفوناً يسقط التكليف عن الجميع لانه لا يكون للطبيعي مصداق ان على الفرض بل يكون له مصداق واحد هذا .

ولكن لا يكون كلامهم مشروحاً في رفع اشكال المصلحة والارادة مضافاً بأن المعنى الاخير غير محصل لان التكليف يجب أن يكون بالنسبة الى الاشخاص ويلاحظ شرائط تنجزه بالنسبة الى الفرد لابلان نسبة الى النوع فربما لا يكون لاحد القدرة فلا يتوجه اليه الخطاب اصلا وهكذا يرد الاشكال على المعنى الاول ايضاً من جهة أن الاشتراط بعدم سبق مخصوص بصورة كونه مما لا يمكن الجمع بحيث يكون بين

(١) والحق هو القول بالبرائة في جميع الصور لر جوع الشك الى اصل التكليف

على فرض عدم سبق الغير .

التكليفين المضادة او المماثلة بحيث يدخل فى باب اجتماع المثليين او الضدين واما صورة امكان الاشتراك فى العمل فلا يكون التكليف مشروطاً بسبق العمل ففى مثل دفن الميت و ساير مايجب اذا كان جمع من المؤمنين مشغولاً به يكون الوجوب بالنسبة الى عمل الجميع متحققاً .

فيكون المختار عندنا معنى ثالثاً و هو أن يكون الواجب الكفائى هو الذى يكون كل واحد من المكلفين مكلفاً بالتكليف و لكن حين عدم اتيان الغير به فيكون من القضية الحينية وهذا المعنى يناسب مع صورة كون المكلف به شيئاً لا يكون المطلوب منه الا فرداً بحيث يكون الفرد الاخر ضدّاً للمطلوب .

او مثل دفن الميت مثلاً حيث لاوجه لتكرار الدفن ولا يبقى الموضوع بعده ويشمل صورة كون جمع من المؤمنين مشغولاً بواجب كفائى فحين عدم اتيان الغير يكون واجباً سواء يكون السبق بالوجود او يكون حين عدم الاتيان وعليه فيكون الاشكال فى كيفية الارادة والمصلحة ايضاً مندفعاً لانهما ايضاً تكونان حينيتين فلا يكون التكليف فى كل من الموارد مشروطاً بعدم السبق بل فى مورد المضادة او المماثلة و كل من التعريفين الذين يكون فى احدهما الاشتراط بعدم السبق وفى الاخر يكون التكليف على الطبيعى يكونان متعرضين لبعض الجهات فالاول لجهة ما يكون بينه المضادة والمماثلة والاخر لجهة ما يمكن معه المقارنة مثل الدفن .

ثم انه اذا شك فى الكفائى والعينى فقال شيخنا النائنى قده ان مقتضى الاصل على المعنى الاول هو القول بانه عينى كما اذا شك فى مكان موقوف بشيء فى انه هل يكون الواجب على كل احد قراءة الفاتحة عند دخوله او يكفى قراءة واحدة من الجمع كمقابر الاكابر مثلاً وحاصل دليله قده انه بعد توجه التكليف و اشتغال الذمة يقيناً يكون الشك فى الفراغ ولا يحصل العلم به الا بعد اتيان جميع الافراد بالتكليف المتوجه اليه .

وفيه ان المقام ايضاً يكون مثل الصورة الثالثة من دوران الامر بين التعيين والتخير حيث كان العلم بمطلوبية شيئين ولكن لانعلم أن كل واحد منهما يكون بدلاً

عن الاخر اوىكون واجباً تعيينيا ونحن قد اخترنا البرائة عن التكليف الزائد لانه ما كان العلم بالتكليف فى ظرف اتيان بعض الافراد فى المقام ايضاً ان الشك يوىكون فى طور التكليف لانا علمنا بوجوب شىء علينا عند عدم اتيان الغير و اما مع اتيانه فىكون الشك فى توجه هذا التكليف فلا يوىكون العلم به فى بعض الفروض ويوىكون هذا الشك من جهة الشك فى اصل الجعل و الاصل فيه البرائة ولا يوىكون من الشك فى الفراغ فى شىء .

هذا على المعنى الاول وعلى المعنى الثانى وهو كوىون الطبيعى هو المكلف فقال النائىنى قده بالاشتغال لعين ما ذكرنا فى الصورة الاولى والجواب عنه الجواب والشك فى ناحية الفراغ انما يوىكون فيما بين المتزاحمين فانه يوىكون بعد احراز المصلحة وهكذا كل مورد يوىكون التكليف مسلماً فانا فى الطبيعى ايضاً لانعلم أن كل من يصدق عليه الانسان على اى تقدير يوىكون مكلفاً او يوىكون مكلفاً على تقدير دون آخر فعلى تقدير اتيان الغير نشك فى اصل توجه التكليف .

واما لو قلنا بأن (١) الواجبات الكفائية واجبات عينية فىكون الشك فى العينية نظير الصورة الثانية من التخيير وهى صورة الشك فى جعل شىء عدلاً ام لا و المقام يوىكون كذلك لانه يوىكون الشك فى جعل عمل الغير مسقطاً للتكليف عنى ام لافحيث يوىكون الشك فى الفراغ يجب الاحتياط ولا مجال لجريان البرائة كما عن بعض المعاصرين اعلى الله مقامه .

ثم نرجع الى ما كنا فيه على ترتيب الكفاية فان ماتقدم لم يوىكن فيها

(١) هذه الصورة ايضاً يرجع لبناً الى الصورة الاولى والاصل فى جميع الصور يقتضى البرائة فان العينى المشروط بعدم الوجود يوىكون هو معنى الكفائى الذى يقال انه يوىكون مشروطاً بعدم السبق .

فصل في حكم دوران الامر بين المحذورين (١)

فنقول اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على احدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه اجمالا ففيه وجوه: الحكم بالبرائة عقلا ونقلًا ووجوب الاخذ باحدهما تعيينًا وتخيريًا والتخيير بين الفعل والترك عقلا مع التوقف عن الحكم به رأسًا او مع الحكم بالاباحة شرعًا او جهها الاخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك . اقول من دأب القوم هو البحث عن اصالة التخيير في ذيل اصل البرائة باسم الخاتمة وعدم انعقاد فصل عليحدة في ذلك وهذا يكون لقلّة مباحثه فان اصالة البرائة واصالة الاشتغال والاستصحاب يكون لكلها فصل عليحدة من جهة كثرة المباحث ثم البحث في المقام يكون من دوران الامر بين المحذورين مثل العلم بان هذا اما واجب او حرام وهو اما أن يكون في التوصليات او التعبديات مع تعدد الواقعة و وحدتها مثل العلم بان هذا المعين اما واجب او حرام والبحث يكون فيما يكون توصليا والكلام كله هنا في أنه هل يمكن تصوير التخيير تعبدًا ام لا فانه لا اشكال في صحة التخيير في صورة كون الواقعة مرددة بين امرين وجوديين مثل وجوب صلوة الظهر والجمعة انما الاشكال في الامرين الذين احدهما وجودي والاخر عدمي فتصور الخراساني قده التخيير في هذا المقام ايضا بقوله او جهها الاخر لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل كل شيء لك حلال الى آخر كلامه .

ولكن (٢) لوجه لما اختاره كما هو مختار شيخنا النائيني قده (٣) وحاصل الاستدلال

(١) والبحث في الرسائل في المطلب الثالث ص ٢٢٢ .

(٢) اقول ما اختاره قده لا يكون هو التخيير الفقهي ايضا بل هو التخيير الاصولي الذي يقول به العراقي (قده) والاستاذ مدظله وكذلك الاباحة الشرعية والتخيير الفقهي يكون بعد اثبات الحكم فقها مثل خصال الكفارات وهو في المقام يكون الكلام فيه .

(٣) في الفوائد ص ١٤١

هو أن الامر المجعول الشرعى يجب ان يكون بحيث لولا حكم الشرع لم يكن الواقع موجودا فى عالم التكوين ففى صورة دوران الامر بين المحذورين يكون الشخص اما فاعلا اوتار كاسواء كان عليه الامر بالتخيير او لم يكن بل لا يمكن وجود الامر و اعمال التعبد لانه يكون من تحصيل الحاصل .

واما العلم الاجمالى باحدهما اعنى الوجوب والحرمة فلا اثر له ايضا لما ذكر ايضا لانه يكون فى صورة امكان حفظ الواقع الذى لم يكن منحفظا لولا متابعة العلم فان العلم الاجمالى بنجاسة احد الكاسين يوجب التنجز بالنسبة الى الواقع الذى فى بين ولولا تنجزه لم يكن منحفظا لان المكلف يتركه لولا .

واما فى دوران الامر بين المحذورين فالواقع لا يمكن حفظه لانه لا يعلم انه هو الفعل أو الترك ولا سبيل الى احرازه بخلاف الصورة السابقة فانه بالجمع بين المحتملات يمكن حفظ الواقع فلا اثر للعلم الاجمالى ولا لتعبد آخر فلا يكون وجه للتعبدى الظاهرى ولا الواقعى .

اما اصل التخيير فلا يجرى لان الترك لا يكون فيه المصلحة ويكون تصوير التخيير فى دوران الامر بين المصلحتين واما اذا لم يكن احدهما الا الترك فلا مجال للقول به .

ويمكن الاشكال عليه بأنه يمكن ان يكون الترك محدث عنوان من العناوين فيكون ذلك العنوان ذا مصلحة كما فى المكروهات ولكن الاشكال ما ذكره من عدم امكان التخيير واقعا لانه حاصل هذا بالنسبة الى التخيير الواقعى .

واما التخيير الظاهرى فقال شيخنا العراقى قد يسهل تصويره اصوليا لانه على ما حرر فى محله يكون التخيير على قسمين :

الاول هو الفقهى وهو الذى يكون بالنظر الى الواقع كخصال الكفارات ففى المقام حيث يكون التخيير بين الفعل والترك بالنظر الى الواقع حاصل (١) لا يتصور

(١) اقول مضافا الى انه يكون بعد ثبوت الحكم على الشخص وفى المقام

يكون الكلام فى تشخيص الحكم .

الامر والتعبد به .

والثانى التخيير الاصولى وهو الذى يكون الاخذ دخيلا فى الحجية وبعبارة اخرى بالاخذ يصير حجة مثل التخيير فى الخبرين المتعارضين ففى المقام يمكن أن يحكم الشرع بانه يجب اختيار أحد الطرفين والعمل به الى الابد فاذا أخذ بالحرمة يصير حراما الى الابد وان اخذ بالوجوب يكون واجبا كذلك والامارات ايضا كذلك فانه بعد التعارض يرجع الى التخيير والاخذ يصير احدى الامارتين المتعارضتين حجة والخراسانى وشيخنا النائينى (قدهما) وان قالا بعدم جواز التعبد بالتخيير هنا ولكن لم يذكر وجهه وبما ذكرنا عن شيخنا العراقى عرفت بأن التخيير هنا اقوى من التخيير فى باب الامارات لانه اذا كان الاخذ باحدى الامارتين اللتين هما حجتان ظنيتان واجبا ففى صورة العلم الاجمالي بحجية أحد اطراف العلم يكون اولى لان العلم اقدم شأناً من الظن فبالملاك فى الامارتين يقال بان التخيير فى المقام ايضا جار . اللهم الا ان يقال ان العمل بالامارات يكون لحفظ النظام فى النوع وعيشة بنى آدم ولهذا الملاك قد جعل التخيير فى صورة التعارض ايضا لذلك بخلاف المقام فانه لا يكون كذلك فلا يجب الاخذ بأحد الاطراف .

لا يقال التخيير كذلك يكون من شئون الاحكام فان الالتزام به لازم فكذلك الالتزام بما هو من شئونه وهو التخيير .

لانا نقول مع عدم الدليل على وجوب الالتزام يكون الواجب الالتزام بما جاء به النبى ﷺ فى الواقع على فرض الوجوب لالالتزام بخصوصية الاحكام .

هذا كله فى التخيير الشرعى واما التخيير العلقى فانه ايضا لايجزى لانه يكون فى صورة العلم بالملاك كما فى باب التزاحم واما فى صورة عدم العلم به بل العلم بملاك احدهما فقط فلا يكون العقل حاكما بالتخيير وهذا بخلاف انقاذ احد الغريقين الذين لايمكن انقاذهما نعم على فرض القول بأن الترك ايضا له مصلحة يكون من باب العلم بالمصلحتين ولكن الاشكال فى انه لا يكون للعقل حكم تعبدأ بالتخيير بل الانسان اما تارك او فاعل فطرة .

فتحصل من جميع ماتقدم ان اصالة التخيير لاتجرى فى دوران الامر بين المحذورين .

واما ساير الاصول فقال شيخنا النائنى قده تبعا للشيخ الانصارى قده انه لا يجرى اما اصالة الاباحة فلا تجرى لوجوه ثلاثة (كما فى الفوائد ص ١٦٢).

الاول ان اصالة الاباحة تكون فى الشبهات الموضوعية للاحكامية فان قوله ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه يكون بالنسبة الى الموضوع الذى احرز حكم بعضه انه الحرمة وحكم بعضه انه الوجوب لبالنسبة الى الشبهات الحكمية التى لا يكون فيها حلال وحرام بل يكون حكم الحرمة والحلية مشكوكا من الاول فعلى هذا لا يمكن جريان اصالة الاباحة فى دوران الامر بين المحذورين لانه يكون من الشبهات الحكمية .

الثانى ان اصالة الاباحة تكون جارية فى صورة عدم العلم بمخالفتها للواقع واما صورة العلم بذلك فلا يكاد تجرى وفى المقام حيث ان جنس الازام معلوم تفصيلا والشك يكون فى الخصوصية وانها هل هى الحرمة او الوجوب لا يمكن القول بالاباحة ظاهراً مع العلم بالتكليف الالزامى فان هذا الحكم يصاد مع العلم الوجدانى .

الوجه الثالث ان هذا الاصل يكون مورد جريانه صورة كون احد اطراف الشبهة الحل والاباحة مثل ان لا يعلم ان هذا حرام او مباح او واجب او مباح واما فى صورة دوران الامر بين المحذورين التى نعلم بانها واجب او حرام فلا ولا يقاس المقام بصورة جريان البرائة فى كلا صورتى الاحتمال .

فانه اذا شك فى وجوب شىء وحرمة يمكن جريان اصالة البرائة عن الوجوب وكذلك عن الحرمة ولا يكتفى جريان الاصل فى بعض الاطراف من جريانه فى ساير الاطراف فان اصالة عدم الوجوب لا يلازمها اصالة عدم الحرمة بل تجب جريانها ايضا للامن من عقاب الحرمة .

واما اصالة الاباحة فى احد الاطراف فيلازمها اصالة الاباحة فى الطرف الاخر ايضا يعنى اصالة الاباحة فى الترك تلازم الاباحة فى الفعل وبالعكس ففرق بينهما من

هذه الجهة فان اصالة الاباحة بمدلولها المطابقي ينافي العلم الاجمالي بخلاف اصالة البرائة في كل طرف وهكذا جريان الاستصحابين العدميين مثل استصحاب عدم الحرمة واستصحاب عدم الوجوب فان المخالفة لاتكون بالمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي وان كان مناف لذلك ولكن حيث انه من الاثار العقلية للاصل وقد حرر في محله عدم جريان الاصول بالنسبة الى الاثار المثبتة فلا اشكال فيه .

نعم جريان الاستصحاب في الطرفين ايضا لا يمكن لان مفاده حيث يكون الكشف عن الواقع والحكم بان الواقع يكون كذلك ينافي العلم الاجمالي في البين بخلاف البرائتين فان مفادهما الحكم في مرتبة الظاهر لا الواقع هذا كلامه قده (١) وقد اخذ بعضه عن الشيخ الانصارى قده .

وفيه مواقع من النظر الاول ان قوله يختص جريان اصالة الاباحة بالشبهات الموضوعية قد تحرر في محله انه ماتعم الشبهات الموضوعية والحكمية وكل شيء فيه حلال وحرام قد مر منا ان معناه كل شيء يكون في نوعه الحلال والحرام مثل اللحم الذي يكون بعض اقسامه محكوما بالحلية مثل لحم الغنم وبعض اقسامه محكوم بالحرمة مثل لحم الخنزير يكون حكم المشتبه منه مثل لحم الارنب مثلا حلالا ولا اشكال في أن يكون الخطاب بلحاظ النوع .

واما قوله من منافات اصالة الاباحة للعلم الاجمالي فهو ايضا فيه النظر من جهة ان موطن العلم يكون صقع النفس وما في الخارج يكون مشكوكا ولا يسرى العلم الى الخارج فالعلم في صقعه محفوظ وجريان الاصل بالنسبة الى الخارج لا ينافيه ولا يكون للعلم أثر بالنسبة الى الخارج لانه لا يمكنه الالتزام بالفعل او الترك لكونه من دوران الامر بين المحذورين والموافقة الالتزامية تكون بالنسبة الى ما في الواقع

(١) هذا غير موجود في الفوائد بهذا النحو بل بنحو آخر كما في ص ١٦٢ -١٦٣ في مقام بيان عدم جريان اصالة الاباحة نعم يكون هذا الكلام منه في مقام بيان عدم جريان الاستصحاب في ص ١٦٤ وفي المقام قال وكذلك الاستصحاب بعد بيان جريان البرائة فارجع اليه .

ونحن نلتزم بالالزام الذى يكون فى البين مع جريان الاصل ايضا .
 واما قوله بالفرق بين الاستصحابين والبرائتين من جريان الثانى دون الاول
 ايضا فممنوع لان الاستصحاب وان كان له نحو كشف عن الواقع ولكن يكون مفاد
 الدليل فرض المشكوك كانه الواقع لابنحوانه الواقع وفرق واضح بين انه الواقع
 وكانه الواقع فلو جرى الاستصحاب ايضا لا يكون فيه الاشكال لانه ايضا حكم فى
 مرتبة الظاهر فجرىان اصالة الاباحة فى دوران الامر بين المحذورين لاشكال فيه .
 ومن هنا ظهر ان وجوب الالتزام بالاحكام لا ينافيه جريان اصالة الاباحة لان
 جريانها فى الظاهر لا ينافى الالتزام بالالزام الذى يكون فى الواقع من الوجوب والحرمة
 بعنوانه الاجمالى فيعتقد الالتزام فى الواقع والاباحة بمعنى تساوى الفعل والترك فى
 الظاهر هذا كله بالنسبة الى اصالة الاباحة .

واما عدم جريان اصالة البرائة فقيل بأنه وان كان لامانع من جريانها لعدم
 المضادة مع العلم الاجمالى لانحفاظ رتبة الظاهر والواقع كما مر فى ضمن البيان
 السابق من انها لاتنافى بمدلولها المطابقى العلم الاجمالى ولكن يكون المنع من
 جريانها عقليا وشرعيا بشىء آخر وهو ان البرائة الشرعية تكون فى مورد يمكن
 الجعل لان الرفع فرع الوضع وحيث لا يمكن جعل التكليف ووضع بالنسبة الى من
 هو فاعل فى الواقع او تارك كذلك لامعنى للقول برفع ما لا يعلم من الخصوصية
 الوجوبية والتحريرية فلا تشمل ادلتها للمقام فلا مانع من جريانها اللغوية الجعل .
 واما البرائة العقلية فلان مدر كها قبح العقاب بلا بيان وهو فى صورة احتمال
 العقاب واما فى صورة القطع بعدم العقاب كما فى المقام لحصول المؤمن بدون
 جريان الاصل فلا يكون وجه لجريانها فهى ايضا لامانع من جريانها اللغوية وهكذا
 الاستصحاب فانه لاموقع لجريانه وان كان من جهة عدم مخالفة مؤداه مع الواقع
 لانه يجرى فى خصوص رفع خصوصية الوجوب والحرمة لافى رفع الواقع
 واستصحاب عدمه .

ولكن حيث يكون من الاصول التنزيلية للواقع بمعنى انه يكون معناه ابن

على انه الواقع يضاد مفاده مع الواقع لان الواقع يكون فى ظرفه هو الالزام ولا يمكن ان يقال لا وجوب ولا حرمة بمقتضى الاصل لانه اذا لم يكن فى الواقع وجوب ولا حرمة و لو بناء لم يكن الزام ايضا فى الواقع فمن هذه الجهة يفارق مع البرائة .

اقول فى هذا الكلام الصادر عن شيخنا النائنى قده ايضا نظر كما فى السابق اما اولا فلما مر من ان الفرق بين اصالة الاباحة واصالة البرائة بالقول بمضادة الاولى مع العلم الاجمالى فى البيسن دون الثانية غير وجيه لانحفاظ رتبة الظاهر والواقع فان اصالة الاباحة فى الظاهر تكون مثل اصالة البرائة فى عدم المنافاة مع الواقع . وثانيا ان العقاب المحتمل الذى يكون من جعله البرائة العقلية جارية بالنسبة اليه يكون فى المقام متصوراً لان التكليف لامانع من جعله (١) ذاتا فانه فرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال والمقام من قبيل الثانى لان الاشكال يكون من ناحية الامتثال لامن ناحية الجعل .

وثالثا لافرق كما مر بين الاستصحاب واصالة البرائة فى الجريان لان الاستصحاب ايضا يكون البناء على ان المشكوك كالواقع لانه الواقع والمضادة تكون بين نفى الواقع والواقع لا بين نفى ما فرض انه الواقع والواقع .

ورابعا ان الاصل فى اطراف العلم الاجمالى على حسب بعض المسالك جار فانه على فرض كون العلم الاجمالى مقتضيا يجرى الاصل فى اطرافه .

ثم لا يخفى ان الاشكال المشترك بين جميع الاصول هو لغوية جعله كما فى البرائة الشرعية والاستصحاب واصالة الاباحة وكل ما ذكرناه من اليراد يكون بالنسبة الى الاشكال الذى يكون فى خصوص كل أصل فلا تغفل .

اقول الذى نتصوره هنا هو ان للشارع أن يجعل حكما تعيينيا فى دوران الامر بين المحذورين كما جعل التخيير فى تعارض الروايتين وحيث أمكن جعل التعيين يكون الامن من العقاب من ناحية هذا النحو من التكليف بقبح العقاب بلا بيان عقلا ورفع ما لا يعلمون شرعا .

في القول بالتعيين عند دوران الامر بين المحذورين

مع احتمال الأهمية

ثم أنه يكون في كلمات الاعلام مثل الخراساني و شيخنا العراقي (قدهما) اختصاص ما ذكرنا من عدم جريان التعبد بأي نحو كان في الدوران بين المحذورين بصورة عدم احتمال أهمية بعض الأطراف من حيث الاحتمال كما اذا كان احتمال الوجوب اقوى بالنظر الى الدليل او احتمال الحرمة كذلك ومن حيث المحتمل كما اذا كان الشيء على فرض وجوبه من اهم الواجبات كحفظ النظام ولو كان حراما من اهم المحرمات كقتل النفس مثلا كما يقال في باب الدوران بين التعيين والتخيير بتقديم محتمل الأهمية كذلك يقال في المقام لاحتمال الأهمية .

وقد أشكل كما عنى شيخنا النائيني (قده) (كما في الفوائد ص ١٦٥) بأن القول بالتعيين يكون في صورة احراز الحكمين ويكون الشك في تعيين احدهما واما في المقام الذي لا يكون الحكم مسلماً وجنس الالتزام غير قابل للامتنال فلا يأتي بحث التعيين والتخيير فيه .

والجواب عنه أنه يكون الحكم عن الشرع في هذه الصورة متصوراً لانه يمكن العصيان فان المانع من القول بوجوب احد الأطراف او حرمة كان هو عدم خلو المكلف عن الفعل او الترك فلا يكون التعبد بالنسبة اليه متصوراً واما في المقام فعلى فرض كون هذا المعين هو المكلف به يكون العصيان ممكناً بتركه (١) فلما محذور في التعبد به بخلاف تلك الصورة فان العقل يستكشف حكم الشرع في هذه الصورة وقد اشكل ثانياً (٢) بان الوجود التقديرى للحكم في الواجب التخييري يكون

(١) اقول امكان وجود الحكم لا يستلزمه وجوده اثباتاً فالحق مع المستشكل

في ذلك .

(٢) هذا هو الاشكال الاول بتقريب آخر وهكذا الجواب عنه ولذلك لم يكن

في بيان النائيني قده الا التقريب الاول .

متصوراً ولذا يمكن القول بتعيين المكلف به عند احتمال الاهمية ولكن فى المقام الحكم على التقدير ايضاً لا يكون والجهل به يوجب القول بعدمه فكيف يقال بتعيين مالا وجود له اثباتاً لانه فرع وجود اصل الحكم فى البين .

وفيه ان الحكم فى صورة التخيير لا يكون تقديرياً بل لكل حكم تعيينى ولكن يسقط بفعل الاخر فلا يكون الحكم دائراً مدار التخيير بل اصل الحكم يمكن أن يكون بالنسبة الى المعين كما كان بالنسبة الى الاخر .

ثم انه ربما قيل بان احتمال الحرمة بنفسها فى جميع المقامات يكون لازمه القول بالتعيين لان دفع المفسدة يكون اولى من جلب المنفعة فكل الموارد فى دوران الامر بين المحذورين يكون الاهم فيه موجوداً فيؤخذ به .

وقد اشكل فيه بان ترك الواجب ايضا يكون فيه المفسدة فلا يكون جانب الحرمة مختصاً بالمفسدة فقط وفيه ان العدم عدم لا يكون له اثر وجودى فان ترك الواجب لكونه تركاً يكون منطبقاً للعدم فكيف يكون له اثر وهو المفسدة ولو فرضت المفسدة فيكون لطر وعنوان آخر غير عنوان الترك وهو يكون فيه المفسدة كما اذا فرض لزوم خلاف النظام فى ترك الواجب ولا فرق فى النظام ايضا بين النظام الشخصى والنظام النوعى فان كل واجب يمكن ان يكون تركه خلاف النظام شخصياً او نوعياً فى مقابل كون الحرام اهم المحرمات فيكون ترك الواجب ايضا اهم فلا يختص الاهمية بصورة ارجاع الواجبات الشخصية الى النظام النوعى فى الاهمية كما عن النائينى وكيف كان لاسند لكبرى دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة والافيمكن الاشكال على ما ذكر من أن ترك الواجب فيه المفسدة لعدم تاثير العدم فى شىء هذا كله البحث فى التوصليات .

فى دوران الامر بين المحذورين فى التعبديات

فنقول اما التعبديات فلا يكون مثل التوصليات فى ما ذكر فان التوصلى قديم* عدم جريان التعبدية يعنى اعمال المولوية لحصول الفعل او الترك تكويناً وذلك لعدم

الموضوع للمخالفة والموافقة واما اذا كان الدوران بين المحذورين وكان كلاهما واحدهما تعبديا فحيث يتصور المخالفة يمكن التعبد فيه فاذا فرض ان الامر لو كان هو الوجوب يكون تعبديا فاتى المكلف بالفعل بدون قصد الامر يحصل له القطع بالمخالفة لانه ان كان في الواقع حراما فقد فعله وان كان راجبا لم يفعله على وجهه وهو قصد الامر الذى يكون من شروط عبادية العبادات فيمكن هنا التعبد باحد الطرفين معنا وحيث لا دليل على التعمين فالقول بالتخيير بين الفعل والترك بنحو لا يلزم المخالفة القطعية ولا يكون الاضطرار اليها ايضا كما هو واضح .

هذا كله في الواقعة الواحدة واما اذا كان دوران الامر بين المحذورين في الوقائع المتعددة مثل أن يكون النذر على ترك الكتابة او فعلها في ليلة الجمعة مثلا فانه اذا علم انه نذرا حدا من الفعل والترك ولا يعلم الخصوصية يكون من الدوران بين حرمة الفعل ووجوبه فان كان هذا في ليلة واحدة فلاشبهة في كون حكمه مامر واما ان كان اكثر من ليلة واحدة فهل يكون التخيير ابتدائيا بحيث انه اذا اختار في اول ليلة الفعل او الترك فيكون ملزما به الى آخر الوقائع او يكون التخيير استمراريا بحيث يكون له اختيار الفعل في ليلة واختيار الترك في ليلة اخرى ، فيه خلاف .

فربما يقال بان القول بالتخيير الاستمراري حيث يلزمه المخالفة القطعية للعلم بها بعد تكرار الواقعة فلا يجوز لانا وان لم نقدر على الموافقة القطعية ولكن نقدر على ترك المخالفة القطعية .

وقد اشكل عليه بعضهم كما عن شيخنا النائيني قده بأن المخالفة والموافقة تكون بعد احراز التكليف وانا في كل واقعة لا يكون لنا التكليف المحرز بل يكون من دوران الامر بين المحذورين الذى لا يكون فيه مجال التكليف والتعبد .

والعلم الاجمالي في المقام لا يكون مثل العلم الاجمالي في التدريجات منجزا فانه في دوران ايام المرثة بين كون الثلاثة الاولى من الشهر حيزاً او الثانية او الثالثة نحكم بتنجز العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط في جميع الايام ولكن في

المقام لا يكون كذلك لان العلم الاجمالى لا يكون طويلا بل فى كل ليلة يكون لنا العلم الاجمالى اما يكون التكليف هو الترك او الفعل ولا يكون التكليف عن الشرع محرزا كما يكون فى التكليف بالحيض ففى كل واقعة يلاحظ حكم تلك الواقعة . وفيه انه لافرق بين أن يكون منشأ العلم هو حكم الشرع ابتداء كما فى الحيض او وجود الحكم لطريان شىء مثل النذر فان الوفاء بالنذر ايضا واجب فحيث ما يمكن الموافقة القطعية لايجوز المخالفة القطعية وهذا هو حكم العقل فيكون العلم بالنسبة الى ما يمكن المخالفة منجزاً ويجب متابعتها .

ثم هنا كلام آخر لاختيار كون التخيير بدويا لاستمراريا وهو أن العلم الاجمالى على مسلك بعضهم يكون علة تامة بالنسبة الى المخالفة القطعية ومقتضيا بالنسبة الى الموافقة القطعية ففى المقام حيث يلزم المخالفة القطعية على الاستمرارى يكون العلم مؤثراً .

وقد اجيب عنه اولا كما عن شيخنا العراقى قده بأن العلم الاجمالى يكون علة تامة بالنسبة الى الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية وفى التخيير الاستمرارى حيث يكون العلم بالموافقة القطعية ايضا فى ضمن العلم بالمخالفة القطعية لاشكال فى التخيير الاستمرارى وهذا يكون من جهة فساد المبنى .

وثانياً (١) على فرض التسليم للمبنى يكون المقام مثل مقام الاضطرار الى احد

(١) اقول على فرض تسليم المبنى للقائل ان يقول ان ترك المخالفة القطعية هنا ممكن وان كان المخالفة الاحتمالية لازمة على اى تقدير .

مضافا بأن كون الاضطرار الى احد الاطراف موجبا لعدم تنجيز العلم الاجمالى بالنسبة الى الطرف الاخر محل كلام فان الاضطرار الى الكأس الابيض مثلا لا يوجب جواز ارتكاب الاحمر خصوصا اذا كان الاضطرار بعد العلم مع التأمل فى مساوات المقام لموارد تشخيص التكليف بخصوصيته كموارد العلم الاجمالى نعم حيث ان العلم الاجمالى علة تامة للموافقة وترك المخالفة لا يكون القول بالتخيير البدوى مستقيما كما هو الحق والله العالم .

الاطراف فحينئذ لامجال للقول بوجود الموافقة القطعية لعدم الامكان فاذا اضطر أحد الى ارتكاب احد الانائين المشتبهين لا يمكن أن يقال بوجود الاجتناب عنهما بتحصيل الموافقة القطعية حتى لو فرض العلم التفصيلي بشيء وآل الاضطرار الى ترك ما هو واجب وفعل ما هو حرام لا كلام عن الموافقة القطعية فضلا عن صورة كون العلم اجماليا كما في المقام فلا يمكن أن يقال بوجود ترك المخالفة القطعية لانها لازمة على أي حال فلا يكون هذا سند التخيير البدوي فيكون التخيير استمراريا وهذا الاشكال يكون عن شيخنا (١) العراقي وقد تم البحث هنا عن الشك في التكليف والحمد لله اولا وآخرأ .

فصل في اصالة الاشتغال

قال في الكفاية لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب والتحرير فتارة لتردده بين المتبائنين واخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين فيقع الكلام في مقامين .

المقام الاول في دوران الامر بين المتبائنين الخ .

اقول وفي هذا المقام يكون البحث عن امور الامر الاول في البحث عن العلم الاجمالي الذي تعلق بالطرفين أو الاطراف والعمدة فهم كلام المحقق الخراساني قده هنا من جهة انه يقول يكون البحث عن العلم الاجمالي من جهة انه هل يكون مقتضيا للامثال أو علة تامة من ناحية العلم لامن ناحية المعلوم فانظر الى كلامه .

وتوضيح مقاله هو ان الاحكام الواقعية المجعولة من قبل الشرع اما ان يكون من جهة الملاك والاهمية بحيث يجعل في ظرف الجهل به والشك فيه الاحتياط ويكون فعليا من جميع الجهات حتى جهة الشك فيه واما ان لا يكون كذلك بل يكون

(١) في نهاية الافكار لمقرره المرحوم آية الله الشيخ محمد تقى البروجردى قده.

المصلحة بحيث لو وصل اليها ولم يمنع عنه مانع من الجهل وغيره لكان فعليا فان كان الحكم الواقعى من قبيل الاول لافرق فى العلم المتعلق به بين أن يكون تفصيليا او اجماليا للمصلحة التامة فيجب الموافقة القطعية كما فى باب الفروج والدماء واما اذا لم يكن كذلك بل بحيث لو وصل ولم يمنع عنه مانع لكان فعليا يكون لجريان الاصل فى صورة الشك فيه مجال لعدم المانع من تطبيق حديث الرفع وسائر ادلة البرائة بالنسبة اليه لانه لم يكن فعليا حتى فى ظرف الشك فيه فانقدح بذلك عدم الفرق بين العلمين واما الفرق فى تأثير العلم وعدمه بين العلمين .

والجواب عنه اولا انه يكون الفرض فى موارد العلم الاجمالي بعد العلم بفعالية البعث ويكون الشك فقط من ناحية المكلف به فانه يعلم بأن الاجتناب عن النجس واجب غاية الامر يكون الشك فى انه هل كان هذا الاناء او ذاك فلا يكون الشك فى أصل التكليف حتى يجرى البرائة .

وثانيا ان المصلحة (١) تكون منكشفة بأصل الخطاب المتوجه الى الواقع ولا

(١) اقول لا يكون فى كلامه قده فى الكفاية ص ٢٠٨ تعرضاً لاختلاف مراتب الواقع بواسطة العلم الاجمالي بل حاصل ما فهمناه من كلامه قده أن الواقع بدليله تارة يكون الدليل بحيث يكون مطلوب المولى على اى نحو كان و لو بواسطة الاحتياط وتارة لا يكون المستفاد من دليله هو مطلوبه على اى حال فقال فى الصورة الثانية يكون لجريان البرائة مجال بخلاف الاولى فلا يكون الاشكال عليه بهذا الوجه وارداً وان كان الاشكال الاول عليه وارداً .

وعدم فرقه بين العلمين التفصيلي والاجمالي يكون فى صورة كشف وجوب الاحتياط من الدليل وهذا صحيح فى نفسه ولكن لا يكون دليلاً على جريان البرائة فى المقام .

واما ما استنبطه مدظله من لازم كلامه من أن التفاوت لا بد أن يكون بتفاوت العلم والجهل و هو ممنوع عنده ففى اصله كلام متين و استفدنا بعد عنه أنه يقول به فصار التفاوت فى العلمين لا للمعلومين * .

يكون لعلم المكلف وجهله بالواقع دخل فى الملاك حتى يكون فى صورة العلم تفصيلا اقوى وفى صورة العلم اجمالا اضعف فان الواقع لا يتغير عما هو عليه بالعلم والجهل الشخصى وليس العلم جزء الموضوع حتى يقال فى صورة العلم يتم المصلحة بل طريق محض وبيان دخله العلم فى ذلك هو انه فى صورة عدم احراز أهمية المصلحة من دليل الواقع يكون فى صورة العلم التفصيلى واجب الاتيان وفى صورة العلم الاجمالى مجرى للبرائة فصار علم المكلف وجهله دخيلا فى مصلحة الواقع .

الامر الثانى ربما يقال بأن العلم الاجمالى لا يكون منجزاً لعدم وجود المتعلق له وما لمتعلق له لا يكون له وجه فى التنجيز وذلك لان العلم بحكم كل واحد من الاطراف شخصا غير حاصل كما هو المفروض والذى يتعلق العلم به هو عنوان احدهما لابعينه وعنوان الاحد كذلك لا يكون له مطابق لافى الخارج ولا فى الذهن بل هو مفهوم انتزاعى اختراعى من النفس فحينئذ يكون العلم الاجمالى كالشبهة البدوية فى عدم الاثر له ومال اليه القمى قده ولم يجزم به .

و الجواب عنه ان الفرق بين المقام وبين الشبهات البدوية هو عدم حصول العلم مطلقا بالنسبة اليها واما فى المقام فيكون العلم حاصلما فى البين وللعلم انطباق فى الواقع ولا يكون لنا العلم به ففرق واضح بين ما لم يمس العلم اصلا كالشبهة البدوية وما يتعلق به العلم وصار الشك فى التطبيق .

ولا يقال فى الشبهات البدوية ايضا يكون العلم الاجمالى بوجود احكام فى الشريعة المقدسة ويكون احتمال تطبيقه على مورد الشبهة فيكون مثل المقام .
لانا نقول العلم الاجمالى بالاحكام صار منحلا بواسطة وجدان بعضها فى

*ولكن اشكاله بان العلم والجهل لا يكون دخيلا فى مصلحة الواقع لانفهمه لانه لا اشكال فى أن يكون مصلحة التسهيل مقتضية لرفع الحكم فى ظرف الجهل بالموضوع كما فى موارد الشبهة البدوية .

الآيات والأخبار ولكن فى المقام لا يكون منحلا وهذا هو الفارق .

لا يقال الأشكال الذى قد مرّ منكم على الخراسانى قدّه من ان المايز يكون بين العلمين لا للمعلومين يرد عليكم لان حاصل ما قدّمتم ان الفرق يكون بين المعلومين اى فى منطبق العلم فانه فى الاجمالى لا يكون المعلوم واضحاً وفى التفصيلى يكون واضحاً بدون الشك فيه فصار الاختلاف فى المعلومين لا للعلمين فالحق معه (قدّه) فى ذلك .

لانا نقول ان العنوان الذى يكون متعلق العلم تارة لا يكون له مطابق فى الخارج جوهرأ او عرضاً مثل عنوان زيد فانه لا مطابق له شخصاً فى الخارج لان ما فى الخارج يكون له وجودات جوهرية وعرضية من الكم والكيف والوضع والابن وليس كل واحد من هذه العناوين منطبقاً لعنوان زيد فيكون مشيراً فقط مثل عنوان من فى الصحن بالنسبة الى الافراد من زيد وعمرو وخالد .

وتارة يكون له مطابق محرز فى الخارج كعنوان الانسان فان زيدا يكون فيه شىء يكون هو منطبقاً للانسان واقعا وهو النفس الناطقة .

وتارة ثالثة لا يكون المنطبق موجوداً فى الخارج لاشخصيا ولاجنسيا ولكن يكون له انطباق فى الواقع ونفس الامر بحيث لو كشف الغطاء يكون الواقع شخصا معيناً وهذا يكون مثل عنوان الاحد الذى يكون فى العلم الاجمالى بين الاطراف فان هذا العنوان يكون له منطبق واقعا بين الكاسين ولكن لانعلمه .

ورابعة لا يكون له انطباق اصلا مثلا عنوان أحد نكرة فانه لا يكون له منطبق اصلا والمقام يكون من قبيل الاحتمال الثالث وطور العلم فيه لا يكون مثل طور العلم فيما يكون له منطبق خارجى شخصى ومنشأ الفرق بين العلوم الذى قلنا يكون اختلاف نحو الصور فى النفس الذى يكون مسمى بالعلم ولا يمكن ان يقال بسراية صورة من الصور الى اخرى كما لا يسرى صورة التمنى فى النفس الى صورة الترجي وصورة العلم الى صورة الشك وهذا ليس مما قال الخراسانى قدّه فى بيان الاختلاف بين المعلومين .

الامر الثالث وقد تعرض لها فى الرسائل (١) وهو انه هل جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مثل أصل البرائة يكون له مانع ثبوتى مطلقاً بعد عدم التنجيز او اثباتى مطلقاً بمعنى عدم مساعدة الدليل ولو كان بحسب العقل بلا مانع او التفصيل بين الاصول المحرزة مثل الاستصحاب فيكون المانع ثبوتياً وبين الاصول الغير المحرزة فيكون المانع اثباتياً وجوه واقوال .

ومال الشيخ الاعظم قده الى كون المانع اثباتياً وان توهم ان المانع عنده ثبوتياً ولا شبهة ولا ريب فى ان الاحتمال لولا المؤمن حجة فضلا عن العلم الاجمالى ويكون البحث فى المقام مع قطع النظر عن التنجيز فى أنه هل يمنع العلم ذاته من جريان الاصول ام لا وان كان فى الكلمات الخلط بين العلم المنجز وما لا يكون كذلك ومورد عدم التنجيز للعلم يكون مثل صورته وجود الحالة السابقة فى الاطراف فانه اذا كانت الحالة السابقة فى الانائين النجاسة وحصل العلم الاجمالى بطهارة بعض الاطراف لا يكون لهذا العلم اثر .

والحق عندنا عدم منع العلم اذا لم يكن منجزاً عن جريان الاصول فى اطرافه مطلقاً سواء كان الاصل تنزلياً مثل الاستصحاب او غيره كالبرائة .

فان الاصول فى المقام ثلاثة اصالة الاباحة واصالة البرائة والاستصحاب والكلام فيه هنا يكون مثل ماسبق فى جريان الاصل فى باب دوران الامر بين المحذورين والكلام والكلام والجواب الجواب .

فان شيخنا النائينى كما مر عنه يكون قائلاً بعدم جريان اصالة الاباحة من جهة انها بمدلولها المطابقى يضاد العلم الاجمالى لان اباحة هذا يكون معناها اباحة الطرف الاخر ايضا وهو يضاد مع العلم الاجمالى بوجود الواقع فى البين .
وقد مر الجواب عنه بان موطن العلم لا يكون موطن الشك فان العلم الاجمالى

(١) وفى الرسائل المحاضر عندى ص ٢٢٦ و ٢٢٧ وفى الفوائد الجزء الرابع

يكون موطنه النفس ولا يسرى (١) الى الخارج فجريان الاصل فى الخارج للشك التفصيلى لا يكون مضاداً للواقع بواقعيته ولو سلم مـاذكروه فى دوران الامر بين المحذورين لانسلمه هنا لان هناك كان الشىء الواحد مورد جريان الاصل وعدمه وفى المقام لا يكون كذلك لان كل واحد من الاطراف يكون الشك فيه منحفظا ولا يكون الايتان لكل واحد مضاداً مع العلم لانه لا يكون مفاد اصالة الاباحة هو الجمع بين الطرفين حتى يكون مضاداً للعلم بخلاف صورة كون المورد واحداً فلامحالة يكون مخالف الواقـع .

واما اصالة البرائة فهى ايضا لاشكال فى جريانها لعدم المضادة ايضا واما الاصول التنزيلية مثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ واصالة الصحة فانها ايضا لامانع من جريانها .

خلافاً لشيخنا النائينى قده فان حاصل بيانه هو ان هذه الاصول حيث يكون مفادها النظر الى الواقع ولا يكون لنا واقعان متضادان فالقول بالبناء على الواقع مع العلم بعدم كون الواقع كذلك يمنع من جريان الاصل وهذا الكلام مع اقراره قده بأن الكلام يكون فى فرض عدم التنجيز .

والجواب مامر من أنه فرق بين القول بأنه الواقع او كأنه الواقع والبناء على الواقع لا يكون مثل نفس الواقع مع عدم سريان العلم الى الخارج فلامنافاة ثبوتاً فى جريان الاصول بالنسبة الى العلم الغير المنجز .

واما المانع الاثباتى فقد نسب الى الشيخ والخراسانى قدهما فقال الثانى فى باب وجوب اتصال الشك (٢) باليقين فى الاستصحاب بأن الموضوع لجريان الاصل

(١) العلم وان كان لا يسرى الى الخارج ولكن لا ينكرانه كاشف عما فى الخارج من الواقع بحيث لو كشف الغطاء لكان المنطبق فى الخارج حتماً .

(٢) هذا فى الاستصحاب واما فى ساير الاصول فلا بد ان يقول بهذه المقالة من باب عدم الموضوع الساذج وهو الشك بل يكون الشك مقروناً بالعلم ايضاً وهو خلاف ظاهر الدليل .

يكون هو الشك فاذا لم يكن الموضوع متحققاً لم يكن الحكم بالاصل لان مفاد الدليل عدم نقض اليقين بالشك واما نقض اليقين بغير الشك فلا اشكال فيه ففى صورة العلم الاجمالى فى اليقين لا يكون الشك فى كل واحد من الاطراف متصل باليقين بل صار العلم الاجمالى فاصلا بين الشك واليقين فليس لنا شك فعلا بل كل واحد من الاطراف يحتمل أن يكون منطبق العلم الاجمالى فيكون من الشبهة المصدقية لدليل الاصل مثل لانتقض اليقين بالشك لان احتمال التطبيق اخرجته عن كونه شكاً محضاً .

وهكذا رفع ما لا يعلمون فى المقام لايجرى لان ما لا يعلم وهو المشكوك يكون مرفوعاً واما ما لا يكون شكاً ساذجاً فيكون الشبهة فى تطبيق الدليل لان احتمال كونه مما يعلم ولو باحتمال التطبيق يمنع عن جريان الاصل .

والجواب عنه قد ان العلم والشك يكون لكل واحد منهما موطناً ولايسرى موطن (١) العلم الى موطن الشك فيكون العلم فى موطن لايسرى الى الخارج والشك فى كل واحد من الاطراف تفصيلي فلا مانع من جريان الاصل كما مر .

واما اشكال الشيخ (قده) فيكون من جهة مناقضة الصدر والذيل فى الادلة فيما له ذيل مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لانتقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر .

لانه لو فرض جريان الاصل فى موارد العلم الاجمالى يلزم نقض اليقين بالشك فان الصدر منع عن نقض اليقين بالشك والذيل أمر بالنقض بيقين آخر والصدر حكم بحلية كل مشكوك الحلية والذيل يدل على ان ما عرفنا انه حرام لا يكون حلالاً وكذا ما علمنا انه قدر ليس بظاهر ومادل العلم الاجمالى عليه ايضا يكون معلوماً بوجه

(١) العلم والشك وان كان لايسرى احدهما الى الاخر ولايسرى العلم الى الخارج ولكن يكون العلم كاشفاً عما فى الخارج وهذا شىء لاينكر .

ومشكو كما من وجه فلا يمكن ان يكون مورد الاصل .
والقول بتعيين وجه الشك فى جريان الاصل لامرجه له وكذلك القول بالتخيير
بين جريان حكم الاصل من جهة الشك وعدم جريانه من جهة العلم لم يقل به احد
فلا يمكن القول بجريان الاصل فى اطراف العلم الاجمالى .
والجواب عنه قده مع عظم شأنه هو انا نسئل منه ان كان المراد باليقين او
العلم الذى يكون غاية لحكم الشك هو الاعم من الاجمالى والتفصيلى فلاموضوع
للاصل اصلا لان العلم الاجمالى ايضا كالتفصيلى فيكون معلوماً لامشكو كأ وموضوع
الاصل هو الشك ولا ربط له بمناقضة الصدر والذيل وعلى فرض اختصاص الغاية
بالعلم التفصيلى فيكون الموضوع باقياً لان المعلوم بالاجمال يكون كالمشكوك وهو
قده رأى أن التصرف فى الصدر ارجح بحمل اليقين على اليقين الاجمالى فاذا كان
اليقين فى شىء اجمالا لا ينقض الا اليقين لا بالشك فى كل طرف من الاطراف كاليقين
بنجاسة احد الكاسين فانه لا ينقض الا اليقين بالطهارة .
ولكن ان سئل منه اى فرق بين الصدر والذيل فانه لو كان اليقين الاجمالى كافياً فلم
لا يقال بهذه السقالة فى صورة كون الكاسين مثلاً نجسين وحصل اليقين بطهارة
احدهما فانه ايضا يقين فلماذا يقال لا اثر لهذا اليقين فان النقص باليقين الاخر لو شمل
اليقين الاجمالى يجب أن يشمل هذا ايضا ولم يقل به .
فالسرفى عدم جريان الاصل فى العلم الاجمالى يكون تنجيذه فى نفسه لحكم
العقل به لامناقضة الصدر والذيل .
فان قلت نحن نأخذ بما لا ذيل له مثل رفع ما لا يعلمون والناس فى سعة ما
لا يعلمون حتى لا يأتى الكلام عن المناقضة قلت المطلق يقيدو العلم بخصص فان ماله
الذيل يكون خاصاً فيكون المدار ايضا على المقيد والكلام فيه ما مر .
لا يقال لا يحمل احدى الطائفتين على الاخرى لان من المحرر فى الاصول
عدم حمل المطلق والمقيد والعام والخاص المشبتين على الاخر ويكون التقييد فى
صورة تنافى العام والخاص والمطلق والمقيد بالنفى والاثبات .

لانا نقول هذا حق فسى صورة عدم احراز وحدة المطلوب واما في المقام
فندعى ان المطلوب من جميع الروايات واحده هو كونها في مقام جعل الوظيفة في
ظرف الشك .

مضافاً بأنه يمكن أن يقال بان المناط هو احراز الموضوع ولو كان الدليل
بلاذيل فان عنوان ما لا يعلسون يجب أن يكون صادقاً في صورة عدم الصدق لامجري
للاصل والفرض أن مورد العلم الاجمالي لا يكون الموضوع متحققاً فلا يكون هذا
مختصاً بما له الذيل فانه كان او لم يكن لم يؤثر فيهما هو المهم والافلوم يكن العلم
الاجمالي مانعاً من الجريان يلزمان لا يكون التفصيلي ايضاً غير مانع لان الموضوع
في كلا الصورتين غير منحفظ .

فالحق أن يقال ان الموضوع فسى كل طرف منحفظ ولذا يجري الاصل فيه
والعلم بالواقع بينهما لا يسرى الى الخارج والى موطن الشك في فرض عدم تنجيز
العلم الاجمالي وموته سواء كان المراد بالذيل العلم التفصيلي او الاجمالي .

ثم انه قد اشكل شيخنا العراقي قده على الشيخ بما حاصله ان المراد باليقين
في الصدر هو اليقين التفصيلي لظاهر الدليل ويكون المراد من الذيل ايضاً ما هو
المراد من الصدر فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تنقض اليقين يكون المراد التفصيلي منه وقوله بل
انقضه بيقين آخر يكون المراد نقض اليقين باليقين الذي يكون مثل يقين الصدر
لوحدة السياق فجريان الاصل في صورة العلم اجمالاً وعدم نقض اليقين التفصيلي
بالاجمالي لا يكون من المناقضة بين الصدر والذيل ولا يلزم من العمل بالصدر طرح
الذيل .

ولو سلم (١) فلا شبهة في أن حرمة نقض اليقين في الصدر تكون تعبدية محضة

(١) اقول ليس هذا وما قبله الا برهاناً واحداً لا كون هذا بعد تسليم عدم
وحدة السياق فانه لو كان السياق واحداً يلزمه كون الذيل مثل الصدر وحيث يكون
المراد باليقين في الصدر التفصيلي حسب ما يدعيه قده يكون اليقين في الذيل ايضاً *

لان الشك اذا جاء لاشبهة فى أنه لا يبقى العلم فان المعلوم اذا صار مشكوكاً ينقلب عما هو عليه فالحكم بحرمة النقص بعد القرض يكون تعبداً ومحضاً واما الذيل فيكون على حسب التكوين فان اليقين السابق لا ينقض تكويناً الا بحصول يقين مثله فاذا حصل اليقين بالخلاف يكون النقص تكوينياً والحكم به يكون من الارشاد المحض. ولا شبهة فى أن النقص التكويني حاصل اذا كان تفصيلاً ولا يمكن نقض اليقين التفصيلى باليقين الاجمالي تكويناً ضرورة لانه علم مخلوط بالشك فلا يلزم من ذلك اى من جريان الاصل فى مورد العلم الاجمالي مناقضة الصدر والذيل لان ما امر الشارع بنقض اليقين به هو التفصيلى فقط هذا كلامه رفع مقامه انتهى .
وفيه انه على ما هو الحق عندنا من عدم سراية العلم الى موطن الشك كما مر يصح هذا الكلام لعدم امكان النقص لوجود الشك التفصيلى فى كل طرف من

* كذلك حسب وحدة السياق فيكون تكوينياً .

فعمدة الاشكال عليه قده يمكن ان تكون منع انصراف الصدر الى اليقين- التفصيلى ليلزمه منع الذيل ايضا ومنع الارشاد ولم يحضرنى تقريرات بحثه وهذا ما قرره الاستاذ فى الدرس .

ومع ذلك كله يكون هذا الكلام فى الاستصحاب فقط ولم يكن بيانا لماله الذيل من ادلة البرائة واشكال المناقضة يكون عاما للاستصحاب والبرائة ولا يمكن تطبيق هذا البيان فى قوله كل شىء لك حلال حتى تعرف انه حرام لان الصدر لا يكون الحكم الا فى مورد الشك ولولم تكن الحالة السابقة .

فالعمدة ان يقال ان الموضوع فى الكل هو الشك ويلزم ان يكون منحفظا غاية الامر يكون فى الاستصحاب احد الاركان والركن الاخر اليقين السابق وفى البرائة هو الركن الواحد . فان كان صادقا مع العلم الاجمالي فهو والا فلا مجال لجريان الاصل وحيث يشكل علينا ما ذكره الاستاذ مد ظله من ان العلم الاجمالي لا يربط له بالخارج فيشكل القول بجريان الاصل ثبوتاً لانه مرآة للخارج بل لا ينفك العلم كذلك عن التنجيز وفرض عدم تنجيزه يكون مجرد الفرض فقط .

الاطراف ولكن الاستاذ قد يقول بجريان الاستصحاب فيما كان معلوماً بالاجمال ثم شك فى هذا العلم مثل أن نعلم بالعلم الاجمالي نجاسة احد الاناثين ثم شككنا فى أن العلم كان مطابقاً للواقع ام لا فانه قد يقول انه يستصحب العلم الاجمالي حتى يظهر خلافه فلو كان المراد من الصدر فى الاستصحاب بالانصراف هو اليقين التفصيلي فكيف ينطبق على ما كان يقين الصدر فيه اجمالياً .

هذا ايراد الشق الاول من كلامه وهو قوله ان اليقين منصرف الى التفصيلي واما الايراد على الشق الثانى وهو أن المراد من اليقين فى الذيل هو اليقين التفصيلي ايضا وجعل الامر بالنقض ارشادياً فهو ايضا يتوقف على القول بأن اليقين فى الذيل يكون هو التفصيلي واما على فرض كون المراد به الاعم من الاجمالي والتفصيلي فلا يكون الامر فى صورة العلم الاجمالي ارشاداً فيرجع اشكال الشيخ قدومه بمناقضة الصدر والذيل فالحق هذا الطريق الذى ذكرناه فى جريان الاصول على فرض عدم تنجيز العلم .

اذا عرفت ذلك فيجب البحث فى مقامين المقام الاول فى حرمة المخالفة القطعية والثانى فى وجوب الموافقة القطعية وهذا البحث يكون بعد وجود الاقتضاء لجريان الاصل من جهة انه هل يكون العلم الاجمالي مانعاً ام لا .

فى المقام الاول نقول لاشبهه فى ان العلم يقتضى ترك المخالفة القطعية وذلك لان الصفات تارة تكون نفسية وتارة تكون خارجية فالاول مثل العلم فانه يكون من صفات النفس فاذا كان المعلوم مجملاً ومردداً لا يكون التعلق بعنوان الاحد الا من باب اخذ ماهو مخلوق النفس متعلقاً له وهو لا واقع له بل مخلوق لكم ومردود اليكم وتارة تكون الصفة خارجية مثل النجاسة فان الكأس فى الخارج يكون مائه مثلاً نجساً ويوصف ان هذا فى الخارج نجس ولا يقال ان هذا الشئ فى الخارج معلوم .

و نحن فى المورد العلم الاجمالي بنجاسة احد الكاسين نعلم بوجود صفة النجاسة بين ماهو موجود فى الخارج و نعلم ايضا بانه صدر عن الشارع وجوب الاجتناب عن النجس يقيناً ونعلم أن متعلق حكم الشارع لا يكون خارجاً عما وجدناه

في الخارج والعلم نور محض يكشف عن واقعية يجب متابعتها ويكون هذا العلم مثل العلم التفصيلي في كشف الواقع ولا يكون عذر للعبد في المخالفة وعنوان احدهما لا يكون له المنطبق في الخارج ولا يكون التكليف متعلقاً به .

وبعبارة أخرى الاحكام في الشريعة المقدسة على نحوين : الاول ما كان معلقاً على شيء مثل الاحكام الاولية المتعلقة بعدم الاضرار والخرج والضرر فانه اذا حصل احد العناوين لا يكون الحكم فعلياً ولا يجب البعث او الزجر منه .

و الثاني أن يكون غير معلق على شيء كالاختناج عن النجاسة فانه لا يكون حكمه مثلاً معلقاً على صورة علم المكلف بالمتعلق الشخصي بل يكون مطلقاً فح لا يكون للمكلف في صورة اجمال المتعلق ترك الحكم وامتناله ولا سبيل للعقل هنا في تشريع الحكم بل يحكم العقل بتأبؤ بوجوب متابعة هذا الحكم ولا يكون للشرع ردع العقل بجعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي لان حكم العقل يكون تابعاً لما نجز في الشرع فللشارع رفع اليد عن حكمه الذي يكون منشأ حكم العقل بوجوب المتابعة وليس له الردع بعد حكمه بشيء بدون التعليق على شيء فنحن حيث نرى أن الترخيص في هذا وذاك مخالف لاطلاق الجعل نحكم بعدم جريان الاصل في مورد العلم الاجمالي .

ان قلت ليس ما ذكرتم من وجوب الاجتناب عن النجس في مورد العلم الاجمالي الامن باب احتمال تطبيق الواقع في البين عليهما وذلك وهذا الاحتمال ايضاً موجود في الشبهة البدوية لاحتمال تطبيق الواقع على المشتبه ويترتب عليه احتمال المعصية فكما لا يعتنى باحتمال التطبيق فيها فلا يعتنى في المعلوم بالاجمال من غير فرق بينهما .

قلت الفرق بينهما واضح لان مورد العلم الاجمالي يكون التكليف و اصلاً الينا بابزارة فيجب امتناله و اما في مورد الشبهة البدوية فلا يكون التكليف و اصلاً فانه يكون التكليف من اصله مشكوكاً بخلاف صورة العلم بنوع التكليف من الوجوب والحرمة واشتباه المتعلق في الخارج .

فان قلت مر " منكم أن الترخيص في كل واحد من الاطراف لا يكون مناقضاً

للعلم ثبوتاً فإى اشكال فى جريان الاصل فى كل واحد من الاطراف والذى يكون مناقضا هو الاصل الجارى فى مجموع الطرفين دفعة وليس لناصل كذلك مجعول من الشرع . مضافاً بانه بعد ارتكاب كل واحد منهما يحصل العلم بمخالفة الواقع وهو لا يضر فان المعصية تكون فى صورة احرازها قبل الفعل بوضوح حكم ما يخالفه وليس فى المقام كذلك فلان من جريان الاصل .

قلت اجيب اولاً كما عن النائبي قده بان الاصلين اذا كان جريانهما مضاداً للواقع على فرض الجريان يتساقطان فلان مؤمن فى صورة احتمال التكليف بعد سقوط ما هو مؤمن لولا التعارض فلا بد من امتثال التكليف المحتمل فى كل واحد من الاطراف نعم الاصل الواحد لا اشكال فى جريانه لعدم المنافاة .

واما القول بأنه عند ارتكاب كل واحد لا يكون المعصية محرزة فجوابه أن الفعل كذلك ينافى جعل التكليف فى الواقع ومخالفته تحصل بواسطة فعل كلا الطرفين او الاطراف فان الجمع بين الاصول يصاد العلم الاجمالي بالتكليف بخلاف الاصل الواحد .

ولكن الذى هو الحق خلاف ما ذكره فى الجواب بل الحق هو ما ذكرناه من أن اللازم من جريان اصل واحد او الاصول المتعددة هو الترخيص فى المعصية ولا يكاد يمكن الترخيص فيها عن عاقل فضلاً عن المولى الحكيم فلا يجزى اصل واحد ايضاً وما ذكر من تعارض الاصول و عدم المؤمن لا يكون هذا شأناً للعلم بل يكون (١) الاحتمال منجزاً والكلام يكون فى تنجيز العلم الاجمالي لا الاحتمال فان الشبهات البدوية ايضاً يكون الحكم فيها الاحتياط اذ لم يكن المؤمن فى البين كما فى موارد

(١) اذا كان المراد بالاحتمال هو احتمال التطبيق فلان محالة يكون ناشياً عن العلم الاجمالي و ايس كل احتمال حجة بل الاحتمال الذى يكون له منشأ عقلاى و لامؤمن له وعدم وجود المؤمن فى المقام يكون لنكته العلم والا فالشبهة البدوية التى لا تكون فى باب الفروج والدماء ايضاً فيها الاحتمال وليس بحجة.

الفروج والدماء .

و اما ما ذكر من ان الشارع لا يجمع بين تعبدات ثلاثة التبعيد بالاجتناب عن النجس فى البين والتعبد بارتكاب هذا الطرف وذلك للمنافاة فايضاً منقوض بصورة عدم لزوم المخالفة العملية مثل صورة العلم بطهارة (١) احد الكأسين بعد العلم بنجاستها فانه كيف يمكن التعبد بالقول بالنجاسة وعدم ملاحظة العلم فالحق الوحيد هو أن جريان الاصل يكون من الترخيص فى المعصية .

(١) اقول يمكن ان يقال فى المقام وسائر المقامات مثله بان الطهارة لا يكون لها الاقتضاء فان احتمال الطهارة لا يكون فيه الامر بشىء ولكن احتمال النجاسة يكون فيه الامر بالاجتناب وهو لا يجمع مع الترخيصين ولو فرض فى مورد اقتضاء الطهارة حكماً تعبدياً .

مثل ما لو فرض ثوبان احدهما يكون طاهراً بعد العلم بنجاستهما يجب الصلوة فيهما قضاء للعلم الاجمالى بوجود الطاهر و ترك الصلوة فيها او الاكتفاء بأحدهما لا يكون صحيحاً فعلى هذا لا يكون فى طريق القائل بتعارض الاصلين وتنجيز الاحتمال الناشى من العلم الاجمالى كثير اشكال .

و اما ما ذكره مدظله من أنه يكون من الترخيص فى المعصية ففى ارتكاب كلا الطرفين يكون كذلك و اما فى ارتكاب بعض الاطراف فلان سلمه لانه من الممكن أن يقتضى مصلحة التسهيل رفع اليد عن حكم بعض الاطراف اذا كان لدليل البرائة عموم او اطلاق يشمل المقام و المهم صرف عنان الكلام الى أنه هل يكون الشك الذى هو موضوع الاصل شاملاً للموارد العلم الاجمالى ام لا فى لسان الدليل فان القول بأن موضوعه هو الاعم مشكل بل ممنوع فان العرف لا يرى العالم بالعلم الاجمالى كالشك ولا يكون المراد بالعلم او اليقين فى دليل الاصل هو التفصيلى فقط فانظر الى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى الانائين المشتبهين فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال يهرقهما ويتيم ولولا لزوم الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية ما كان وجه لاهراقهما بل يمكن أن يقول اكتف بترك الواحد منهما فى مقام الاجتناب عن النجس .

لا يقال أن ما ذكرتم من المضادة بين جريان الاصل و العلم يكون في صورة وجود العلم الوجداني الاجمالي واما اذا كان الدليل هو العلمى مثل قيام الامارة على أن احد هذين الكأسين مثلاً نجساً فلامجال لهذا القول لان دليل الاصل ايضاً امارة ففي مقام تعارض الامارتين لاصالة الظهور فيها لاوجه لتقديم امارة الحكم بل يقدم دليل الاصل ايضاً كما أنه يمكن تقديم امارة الحكم و لا ترجيح لامارته على امارة الاصل .

لانا نقول دليل الحكم يكون حاكماً على دليل الاصل لان الموضوع في جريان الاصل هو الشك فانه يكون جريان الاصل عند عدم العلم بالحكم بقوله رفع ما لا يعلمون وامثاله وفقدان الموضوع يكون موجباً لفقدان الحكم و دليل الحكم لا يكون موضوعه الشك بل يكون في ظرف الشك فعلى مسلك تتميم الكشف يكون دليل الحكم تنزيل الشك منزلة العلم فيكون مفادها حصول العلم تبعداً فيكون رافعاً لموضوع الاصل تبعداً فلذا يقدم امارة الحكم على الاصل .

و بعبارة اخرى اذا شك في حكم العصير العنبى فدل دليل على النجاسة مثل رواية عن زرارة مثلاً فان مفاد دليل الامارة هو تصديق العادل و لقاء احتمال الخلاف في ظرف الشك و فرض المشكوك معلوماً و اما اذا لم يكن دليل كذلك فان مفاد رفع ما لا يعلمون وغيره هو أن الحكم في الموضوع الذى يكون هو الشك مرفوع فيكون مفاده الاصل لان الاصل موضوعه الشك ف دليل النجاسة يدل على أنك عالم بالعلم التبعدى و دليل الاصل لا يحكم كذلك بل مع تثبيت الشك يحكم برفع الحكم . و معلوم أن الذى يفيد العلم تبعداً يوجب رفع الموضوع بالنسبة الى ما يكون موضوعه الشك فلا فرق في العلم الاجمالي بين أن يكون العلم وجدانياً او تبعدياً مستفاداً من الشرع .

هذا كله في المقام الاول وهو وجوب ترك المخالفة القطعية و حاصل ما قلناه في اقتضاء العلم ذلك هو أنه لو فرض جواز المخالفة كذلك يلزم الترخيص في المعصية وهو قبيح عن المولى الحكيم و المخالف هنا شاذ .

واماالمقام الثاني وهو وجوب الموافقة القطعية فهي ايضاً لازمة على التحقيق و لاشبهة لاحد في أن موافقة العلم لازمة و لذا من قال بكفاية ترك المخالفة القطعية يدعى ان الموافقة تكون أعم من الوجداني والتعبدى فان دليل البرائة في طرف واحد اذا كان جاريا يكون مفاده هو الاكتفاء عن الواقع بواحد تعبدا .

والشيخ الاعظم (١) قده ايضاً يكون قائلا بوجوب الموافقة القطعية ويكون العلم علة تامة لذلك عنده وليس قائلا بالافتضاء كما توهمه بعض الناظرين الى عبارته كما أنه في صورة قيام الامارة على أن النجس مثلا هو هذا الكأس الابيض يحكمون بالانحلال او الاكتفاء عن الواقع بالواحد المعين و عليها يقولون بأن ادلة البرائة حيث تكون عامة ويشمل كل طرف لوجود الشك التفصيلي ومن جهة المضادة مع العلم لا يمكن جريانها في الطرفين لا بد من القول بالتخيير مثل موارد التخيير بين الامارتين المتعارضتين .

فصل في ان العلم الاجمالي مقتضى او علة تامة

اقول يجب علينا البحث في المقام عن مقامات اربعة الاولى في وجوب الموافقة القطعية كوجوب ترك المخالفة القطعية واثبات كون العلم علة تامة والثاني البحث في الانحلال والثالث البحث في جعل البدل والرابع البحث في التخيير .

ففي المقام الاول نقول العلم علة تامة بعين الدليل السابق في كونه كذلك بالنسبة الى المخالفة القطعية وهو أن العلم صفة في النفس و النجاسة صفة في الخارج فاذا علمنا بأن النجاسة في الخارج موجودة بين الكأسين نعلم أن الحكم بالاجتناب عن النجس الخارجى يكون في البين و الترخيص في طرف واحد او الاطراف يكون من الترخيص في المعصية وهو قبيح على المولى .

(١) فانظر الى نصه في المقام الثاني في ص ٢٢٩ من الرسائل فالحق وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور .

فان قلت قدم منكم عدم سريان العلم الى الخارج فانه يكون متعلقاً بطبيعى النجاسة لبالفرد الخارجى وهذا لازمه عدم تنجيز العلم بالنسبة الى الاطراف فضلاً عن تنجيزه بالنسبة الى طرف واحد وهذا يكون تهافت فى البيان .

قلت هنا ايضاً نقول بعدم سريان العلم و لكن نقول احتمال تطبيق الطبيعى على الفرد هو المانع من جريان الاصل وموجباً للتنجيز مضافاً بأنه لو كان الامر كما ذكرتم يلزم أن يقال بجواز المخالفة القطعية وهو كما ترى لايقول به الاشاذ ولا يكون مثل الشبهات البدوية لعدم احتمال تطبيق حكم بخصوصه فيها .

فنكتة القول بوجود الموافقة وترك المخالفة هو احتمال التطبيق لا العلم لان صقعه النفس ولا التطبيق الخارجى لانه غير معلوم فعليها يكون الحاصل مما ذكر هو أن العلم الاجمالى يوجب التنجيز من باب استقلال العقل بأن التكليف اليقينى يجب أن يكون فراغه يقينياً .

فان قلت ان التنجيز عليها يكون للعلم لالواقع الخارجى لان الذى يوجب التكليف يكون العلم به ولا يكون العلم مما ساء بالخارج .

قلت يكون سبب التنجيز هو المعلوم الذى يكون هو النجاسة و يكون على عنوان احدهما الغير المعين ولكن بلحاظ ما فى الخارج من النجاسة الذى ينطبق عليه صورة المعلوم فى الذهن .

و الحاصل يكون الاشتغال اليقينى حاصلًا سواء كان التنجيز سببه ما فى الخارج او المعلوم .

المقام الثانى فى بيان أنه هل ينحل العلم الاجمالى بجريان الاصل فى بعض الاطراف ام لا وبعبارة أخرى هل يكون العلم الاجمالى علة تامة للموافقة القطعية حتى يجرى الاصل فى اى طرف فرض او يكون مقتضياً حتى يجرى الاصل الذى يكون له المعارض . فقد نسب الى الشيخ الانصارى قده الاقتضاء كما عن عدة وقيل أنه قائل بالعلية التامة كما عن الخراسانى قده والحق أن كلامه قده متهافت فربما يفهم منه العلية التامة وربما يفهم فى موضع آخر الاقتضاء اما عبارته الدالة على العلية التامة فهو ما ذكره فى

هذا المقام بقوله (١) قلت اصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعى مكلفا بالاجتناب عنه منجزاً على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لان مقتضى العقل فى الاشتغال اليقينى بترك الحرام الواقعى هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع فى محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروى فى بعض كتب الفتاوى اترك ما لا بأس به حذر أعما به بأس فلا يبقى مجال للاذن فى فعل احدهما انتهى .

وقال فى موضع آخر قلت العلم الاجمالى (٢) كالتفصيلى علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالاً يصلح لان يجعل احد محتمليه بدلا عنه فى الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية احد المحتملين للواقع اما تعيينا كحكمه بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واما تخبيراً كما فى موارد التخبير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المتحمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل فى الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولى لشيء وصدور الخطاب عنه الى العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه وقد تقدم الاشارة الى ذلك فى الشبهة المحصورة .

وقوله ان الاصول تجرى وتسقط بالمعارضة يكون نصافى الاقتضاء وعدم العلية ولا يخفى ان العلية التامة التى ندعيها لا تكون ما ذكر من تعارض الاصول ثم القول بالاشتغال بحيث لو فرض جريان الاصل بدون المعارض لا يكون فيه الاشكال بل يكون معناه عدم جريان الاصل ولو كان بلا معارض لتنجيز العلم .
وقد وجّهه النائينى قده كلام الشيخ بحيث يفيد لنفسه لقوله بالاقضاء وهو انه يقول ان الموافقة القطعية وان كانت لازمة ولكن بالاعم من التعبدى والوجدانى فاذا

(١) فى الرسائل الحاضر عندى ص ٢٣٠

(٢) وجدت عبارته تماما بعد اتعاب شديد فى الرسائل فى مبحث الاشتغال فى المطلب الثانى والمسئلة الاولى من قوله القسم الاول فى ص ٢٤٨ فى الرسائل الحاضر عندى

كان اصل وجرى يكون لازمه كون الواقع فى الطرف الاخر تعبدأ والاكتفاء عن الموافقة القطعية به ولكنه غير تام لان الظاهر من الموافقة القطعية هو الوجدانى لا التعبدى .

والمقام الثالث فى جعل البدل للواقع

فانه اما ان يكون الاصل او الامارة والثانية اما ان تكون موافقة للعلم فى مقام الجعل او تكون فى مقام الفراغ كما فى موارد قاعدة التجاوز والفراغ فنقول ان كان جعل البدل بجريان الاصل فى بعض الاطراف بدلا عن الواقع مثل ان يجرى الاصل بالنسبة الى احد الكأسين الذين يكون له حالة سابقة فى الطهارة عند العلم الاجمالى بنجاسة احد الكأسين فلازمه يكون هو الاكتفاء بالطرف الاخر عما هو معلوم ومن هذا يكشف أن العلم الاجمالى يكون مقتضيا لاعلة تامة . ويرجع هذا الى ان يكون الواقع حكمه تعليقا بان يكون الواقع المعلوم بالاجمال منجزا فى ظرف عدم جريان الاصل ولكن حيث يكون الحكم تنجيزيا بحسب حكم العقل لاتصل النوبة الى جريان الاصل لانه ينافى التنجيز . واما ان كان جعل البدل بالامارة فتارة يكون مفاد الامارة موافقا للعلم بالمطابقة مثل ان يقوم امارة بعد العلم بنجاسة احد الكأسين أن هذا المعين هو النجس فيكون المدلول المطابقي للامارة موافقا للعلم بالنجاسة لانه ايضا يقتضى النجاسة ولازمه جريان الاصل فى الطرف الاخر اى اصاله الطهارة بل يمكن ان يقال لانتحاج فى الطرف الاخر الى الاصل ايضا لان الامارة كما يشملها دليل الاعتبار فى المدلول المطابقي يشمله دليله فى المدلول الالتزامى بنحو العرضية لاطولية وان كان الثانى فى طول الاول من حيث الوجود .

فدليل تصديق العادل يقتضى أن يقال ان النجس هذا العين وحيث لا يكون لنا الان نجس واحد بمقتضى العلم الاجمالى فلا بد ان يكون الطاهر الطرف الاخر فان هذا يكون من لوازمه العقلية والالتزام حجة كالمطابقة بدون جريان الاصل فى الطرف

الاخر وهذا النحو من الامارة يكون مؤكداً للعلم الاجمالى ولا ينافيه كما أنه فى موارد قاعدة الفراغ او التجاوز مع العلم بأن الواقع لا يكون مأثراً به جزماً بل احتمالاً لا يكتفى بالامتثال الاحتمالى مقام التفصيلى لقيام الامارة وهى دليل قاعدة الفراغ او التجاوز فمع العلم التفصيلى بأن الشئ الفلانى جزء الصلوة يكتفى بالامتثال الاحتمالى ولا يكون العلم الاجمالى اقوى من التفصيلى ليقال لا يكون الامارة حجة فى مورده واما اذا كان الامارة ضد العلم بمدلولها المطابقى مثل قيام امارة على طهارة هذا الكأس عند العلم الاجمالى بنجاسة احدهما او على حلية هذا بعد العلم كذلك بحرمة احدهما ففي هذا المقام ان قلنا بأن العلم الاجمالى علة تامة لاتصل النوبة الى الامارة التى تكون ضد العلية بل ضد العلم ولكن حيث يقولون بجريانها قيل بانها يكشف هذا عن كون العلم مقتضياً لاعلة تامة والاصل الذى يكون بدون المعارض ايضا يكون مثلها لعدم الفرق بين الاصل والامارة من هذا الحيث .

ولكن الجواب ان الامارة المضادة بالمدلول المطابقى للعلم حيث تكون امارة ويكون لازماً العقلى حجة لاشكال فى جريانها لان القول بأن هذا ظاهر لازمه نجاسة الطرف الاخر ومثبت الامارة حجة فلا تكون مخالفة للعلم مطلقاً بل يكون لازمه جعل البديل للواقع والاكتفاء عنه بطرف واحد بخلاف الاصل فان لازمه لا يكون حجة حتى نقول بأنه غير مضاد للعلم .

لا يقال اذا كان كذلك فلم لا يقال فى جريان الاصل بذلك فان التخيير بين الاصلين ايضا يمكن تصويره فيجربى الاصل فى طرف ويكون لازمه جعل البديل فى الطرف الاخر واذا كان الاصل فى طرف واحد بلا معارض فيجربى فيه تعييناً .

ومثال الاصل بلا معارض فى طرف هو صورة العلم بنجاسة احد الكأسين مع العلم بأن الحالة السابقة فى احدهما الطهارة فاستصحاب الطهارة فى ذلك الطرف لاتعارض بالطرف الاخر لعدم الحالة السابقة فيه ويكشف من ذلك أن العلم يكون مقتضياً لاعلة تامة .

وفيه ان جعل البديل وان كان ممكناً فى الواقع ولكن لا يثمر الامكان فى المقام

لان الشارع لم يمضه من جهة لازمه فان الاصل المثبت لا يكون حجة عند الشرع والقول بجعل البديل في الامارة يكون من جهة أنه لولا ذلك يلزم لغوية الامارة لانه على فرض قيام الامارة على نجاسة طرف و لم نقل أن الطاهر هو الاخر يلزم أن لا يكون للمدلول الالتزامى فى الامارة مورداً بخلاف الاصل فانه اذا لم يكن جارياً فى مورد يكون له موارد اخر فيدفع به محذور اللغوية .

مضافاً بأن اللزوم من كون الاصل موجبا لجعل البديل هو الدوران جريان الاصل متوقف على جعل البديل فى الواقع وجعله كذلك يتوقف على جريان الاصل وتطبيقه فلا يمكن أن يكون كاشفاً عن جعل البديل .

لا يقال فى الامارة ايضا يلزم الدوران اذا كان المراد استفادة جعل البديل فى موردها لان تطبيق الامارة يتوقف على جعل البديل وهو على تطبيق الامارة .

لانا نقول الفرق بينهما هو ان المدلول الالتزامى فى الامارة يكون حجة بنقل دليل حجية اصل الامارة فكما أنه ينطبق فى المدلول المطابقى ينطبق فى المدلول الالتزامى ولا يكون الشك فى تطبيقها بالنسبة اليه بخلاف الاصل فان مدلوله الالتزامى لا يكون حجة بواسطة دليل الاصل فالللاصل مدلول واحد وللامارة مدلولان لا يقال ان الاصل ايضا يكون مدلولان مطابقى والتزامى .

لانا نقول قلنا انه كذلك ولكن لا يكون المدلول الالتزامى حجة ومورداً للامضاء لان دليل الاصل منصرف عن لوازمه العقلية .

وكذلك الاصل بنحو التخيير اذا كان مع المعارض لايجرى بأن يقال اطلاق جريان الاصل فى كل واحد من الطرفين يقيد بصورة عدم جريان الاخر للمضادة مع العلم فحيث لا يمكن جريانهما لذلك فلا بد من القول بالتخيير فى جريان الاصل فى فى احد الاطراف ويستفاد منه جعل البديل لان التطبيق فيه ايضا دورى ولا يكون لوازم الاصل حجة سواء كان فى طرف واحد او الطرفين .

فما عن شيخنا النائينى قده (١) بقوله نعم لا يجوز الاذن فى جميع الاطراف

لانه اذن بالمعصية والعقل يستقل بقبحها واما الاذن فى البعض فهو مما لامانع عنه فان ذلك يرجع فى الحقيقة الى جعل الشارع الطرف الغير المأذون فيه بدلا عن الواقع والاكتفاء بتركه عنه لو فرض انه صادف المأذون فيه للواقع وكان هو الحرام المعلوم فى البين .

ودعوى انه لا يكون للشارع الاكتفاء ببذله مما لاشاهد عليها والى ذلك يرجع ما فى كلام الشيخ قدس من امكان جعل بعض الاطراف بدلا عن الواقع فانه ليس المراد تنصيب الشارع بالبذلية بل نفس الاذن فى البعض يستلزم بذلية الاخر قهراً .
لاوجه له لما ذكرناه فان الاصل لايجرى اصلاً ليتخذ لوازمه والعلم الاجمالى علة تامة لوجوب الموافقة فيكون العلم مانعاً عن جعل البدل ولا يكون كلام الشيخ (قده) تاماً .

المقام الرابع فى التخيير فى الاصل

نقول هنا تخيير عن (١) الشيخ (قده) فى جريان الاصل فى احد الاطراف بدون الاحتياج الى جعل البدل وقد تعرض له النائينى قده (فى الفوائد ص ١٠ و ١١) واجاب عنه .

وحاصل التقريب ان يقال ان التخيير اما ان يكون مستفاداً من لسان الدليل فى الشرع مثل التخيير فى خصال الكفارات فان الاطعام والصوم والعنق ورد وجوب

(١) اقول هذا النحو من التخيير لم نجده فى المقام عن الشيخ بل قوله قده فى ص ٢٣٠ فى الرسائل الحاضر عندى فى المقام الثانى وهو وجوب الموافقة القطعية عنده قلت اصالة الحل غير جارية الى ان قال وسيجىء فى باب الاستصحاب ايضا ان الحكم فى تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكماً على الاخر هو التساقط لا التخيير فارجع اليه .

نعم نقل النائينى قده فى ص ١٠ من الفوائد القول بالتخيير عن بعض الاعظم فى حاشيته على الفوائد وبعض اعيان العصر فارجع اليه .

واحد منه فى لسان الدليل ويكون التخيير فقهيأ واما ان لا يكون كذلك بل من جهة عدم امكان امثال المأمور به بجميع افراده يرجع الى اختيار احد الاطراف مع تمامية المصلحة فى الطرف الاخر ايضا مثل التخيير فى باب التزاحم كالتزاحم فى باب التزاحم بعد عدم امكان انقادهما ومن ذلك ما اذا قلنا فى باب الامارات بالسببية فانه فى صورة التعارض يؤخذ بمؤدى احدها من باب التزاحم بخلاف القول بالطريقة فان الاخذ باحدهما يكون من باب التخيير الاصولى .

ومقامنا هذا يكون من قبيل التخيير فى باب التزاحم لا التعارض لان قوله **البيان** فى دليل الاستصحاب لا تنقض اليقين بالشك بل انقضيه بيقين آخر حكم عام شامل لجميع موارد الشك مع اليقين السابق وهكذا دليل البرائة بقوله رفع ما لا يعلمون والمصلحة تامة فى جميع الافراد فاذا امكن الامتثال على وفق عمومه فهو واما اذا لم يكن كذلك فاما ان يقال باسقاط الدليل فى جميع الاطراف كما عن الرشتى فانه والرجوع الى حكم العقل بالتخيير او يقال بأن ماله مزاحم يكون هو اطلاق الدليل وهو يكون ساقطا لاصل الدليل لان الضرورات تتقدر بقدرها ولازمه التخيير فى مقام الامتثال لان الجمع مهما أمكن اولى من الطرح فطرح كلا الاصلين لوجه له بل يجب الاخذ بمفاد احدهما على التخيير فى مرحلة الامتثال لمرحلة الجعل فهو يكون من التخيير فى باب التزاحم لا التخيير فى باب التعارض .

نعم بناء على الطريقة فى الامارات يكون التخيير فى مقام الجعل والمقام لو كان من ذلك الباب ايضا يجب ان يقال بالتخيير وعلى اى تقدير نكشف من ذلك ان العلم الاجمالى لا يكون علة تامة بل مقتضيا للامتثال .

والقسم الثالث من التخيير هو الذى يكون فى باب التعارض من مقتضى الجمع بين الادلة .

وقد اشكل عليه شيخنا النائينى فده (فى الفوائد ص ١١٠١) بعد بيان مثال لتقريب كلام الشيخ غاية التقريب وهو انه قال اذا كان الامر باكرام العلماء وعلمنا بتخصيص زيد وعمرو منه ولكن لانعلم ان تخصيص زيد يكون فى جميع الاحوال

حتى حال ترك اكرام عمرو او يكون مختصا بصورة اكرام عمرو فاذا فرض عدم اكرام عمرو يجب اكرام زيد .

لاشبهة فى ان اللازم هو الاخذ باصالة العموم بالنسبة الى التخصيص الزائد وهو التخصيص فى صورة عدم اكرام الاخر ونكتفى بالتخصيص فى ظرف اكرام الاخر وفى المقام يكون جريان الاصل من هذا الباب فان عموم رفع ما لا يعلمون او لاتنقض اليقين الخ نعلم انه قد خصص اما فى هذا الطرف او ذاك الطرف والقول بالتخصيص حتى فى ظرف عدم جريان الاصل فى الطرف الاخر يلزمه زيادة التخصيص والمتيقن منه هو صورة جريان الاخر ويرجع الى اصالة العموم بالنسبة الى ماشك فيه فيكون جريان الاصل فى بعض الاطراف مما لا مانع منه قضاء لحق العموم فى دليل الاصل وهذا غاية التقريب للقول بجريان الاصل فى احد الاطراف تخبيراً لان العلم مانع من جريان الاصل فى الطرفين فاطلاق كل مخصص بصورة جريان الاصل فى المورد الاخر لا بصورة عدم الجريان ايضا .

ثم لا يخفى ان التخبير فى باب التزاحم يكون تخبيراً فى المنكشف حسب اصطلاحه والتخبير فى باب التعارض يكون من التخبير فى الكاشف والتخبير الفقهى هو التخبير فى مقام الجعل والواقع .

ثم قال قده اذا عرفت ذلك فنقول لا يجىء التخبير بأقسامه فى جريان الاصول اما عدم جريان التخبير الفقهى فواضح لا يحتاج الى الدليل لان المقام ليس فيه دليل مثل خصال الكفارات واما التخبير من ناحية الكاشف كما فى باب الاخبار المتعارضة فليس لنا دليل وشاهد لجريانه فى باب الاصول لان الامر بالتخبير يكون فى باب الامارات بقوله (ع) اذن فتخبر وليس لنا دليل فى المقام كذلك فان دليل جريان كل اصل يقتضى جريانه عيناً فى كل طرف سواء عارضه اصل آخر او لم يعارضه . واما التخبير من ناحية المدلول والمنكشف فلان المجهول فى باب الاصول العمليه ليس الا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الاصل اما بقيد انه الواقع واما بدونه على اختلاف المجهول فى باب الاصول التنزيلية وغيرها .

ولكن الحكم بذلك ليس على اطلاقه بل له قيود ثلاثة الجهل بالواقع وامكان الحكم على المؤدى بأنه الواقع وعدم لسزوم المخالفة العملية والثالث مفقود فى المقام لان جريان الاصل فى الطرفين يلزم منه مخالفة عملية للمعلوم بالاجمال وكون المجعول احدها تخبيراً وان كان ممكناً ثبوتاً ولكن لادليل لنا على جريانه كذلك فى مقام الاثبات .

وبعبارة اخرى كما تعرض له فى لباس المشكوك ان مفاد الاصول النافية للنفى ومفاد الاصول المثبتة ليس الا الامر بتطبيق العمل على طبق ماله مصلحة فى الواقع مثل العلم بان الامر للفلانى كان واجبا ثم الشك فى وجوبه فان مفاد الاستصحاب هو القول بالوجوب امصلحة فى الواجب لامصلحة فى جريان الاصل ليقال انه مثل باب الامارات واختيار احدى المصلحتين لازم مثلاً .

اقول اما جوابه فى انكاره التخبير من باب الكاشف فهو انه يكون من نسيان المبني فانه لو كان الامر كما ذكره فلاى جهة يقول بجريان الاصلين فى صورة كون المعلوم فى الطرفين فى الحالة السابقة النجاسة لاحد الكأسين مثلاً ثم حصل العلم الاجمالى بطهارة احدهما فلو كان للاصل مانع من جهة العلم الاجمالى فلماذا يقول بجريان الاصل فى كلا الطرفين فكما يقول به هناك يجب ان يقول به هنا ولا مجال له لان يقول لايجرى الاصل بالنسبة الى المجموع فجريان الاصل لامانع منه ويكون التنجيز للعلم فى مرحلة الامتثال وحكم العقل بالتنجيز يكون متأخراً عن جعل الاصل لان الامتثال متأخر عن الجعل فكيف يقول بان الاصل لايجرى اصلاً فان حكم العقل المتأخراً لا يمكن ان يكون مخصصاً لدليل الاصل .

ولقد اجاد الشيخ (قده) حيث قال بان ادلة الاصول تشمل كل طرف تعيينا والحكم بالتخبير فى كل طرف يكون من باب جعل البديل للواقع فى مرحلة الامتثال فالاصل جار لولم يكن العلم الاجمالى علة تامة ولكنه على التحقيق علة تامة .

واما الجواب عن اشكاله فى التخبير من باب المدلول والمنكشف فهو ان الاصول الذى فرضه بدون المصلحة لا يكون كلاً تاماً لان مصلحة التسهيل فى جعل

الاصول ايضاً مصلحة فكيف يقال أنه لامصلحة فيه الا من قبل الواقع المنطبق عليه فاذا كان المصلحة متصورة فيكون مثل انقاذ الغريقين فاذا لم يكن القدرة على انقاذهما ينقذ الواحد وهكذا في المقام اذالم يكن جريان الاصلين ممكناً يقال بجريان اصل واحد لاحتراز المصلحة في الطرف الممكن .

فتحصل من جميع ما تقدم ان العلم لو كان مقتضياً يكون لجريان الاصل في احد الاطراف وجه واما اذا كان علة تامة فلا يكون لجريانه وجه على التحقيق وما قال بأنه لاملازمة بين وجوب ترك المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وجعل هذا في غاية الضعف فنقول في جوابه ان الملازمة عندنا في غاية القوة فالعلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية عندنا .

في النقوض الواردة في الفقه في تنجيز العلم الاجمالي

ثم أنه ورد نقوض على القول بتنجيز العلم الاجمالي على القول بكونه مقتضياً وعلى القول بكونه علة تامة في الفقه نذكرها في المقام كما ذكر الشيخ (١) والنائبى وغيره الاول ان القوم من زمان الشيخ الطوسى الى الان قالوا بأن من كان له العلم الاجمالي بأنه اما ان يكون عليه الدين لزيد او يكون الحج واجباً عليه على فرض عدم الدين او يكون عليه الصدقة لزيد بالف مثلاً بالنذر اذا لم يكن عليه دين بهذا المقدار يجب عليه الحج فى الفرض الاول ويجب عليه الصدقة بمقتضى النذر مع أنه على فرض كون العلم الاجمالي علة تامة فاصالة عدم الدين تعارض مع اصالة عدم وجوب الحج وكذلك اصالة عدمه يعارض مع اصالة عدم وجوب الصدقة

(١) لم يكن فى الرسائل هذا النقض بخصوصه لافى باب القطع الاجمالي ولا فى المقام وان نسبة كراراً اليه فلعله فى مقام آخر لم نجده فارجع الى الرسائل هنا بقوله ان قلت فى ص ٢٢٨ وجوابه فى ص ٢٢٩ وهكذا لم يكن فى فوائد الاصول عن النائبى قده هنا وفى القطع الاجمالي هذا الفرع بل فروع اخرى .

فكيف يقال بتعيين الحجج عليه او الصدقة بجريان الاصل في الدين فان هذا يكون نقضا لقولهم ان العلم الاجمالي منجز كالتفصيلي .

و الجواب عنه اولا بأن الامارة كما مر يكون مثبتها حجة فاذا دل الدليل على أن الكأس النجس يكون هذا الطرف في صورة العلم الاجمالي بنجاسة احد الكأسين يثبت طهارة الاخر بمدلولها الالتزامي بخلاف الاصل فان مثبتة ليس بحجة ولا يمكن الجواب في المقام بهذا النحو بأن يقال العلم يجعل البديل في مدلوله .

ولكن هنا كتنة اخرى يجب التوجه اليها وهي أنه فرق بين جعل البديل وانحلال العلم الاجمالي فان المقام يكون من انحلال العلم الاجمالي لامن باب جعل البديل .
وبيانه هو أن الاشكال في جعل البديل بواسطة الاصل كان من جهة أن الاثر العقلي لا يترتب عليه جريان الاصل واما اذا كان الاثر شرعيا فلا اشكال في ترتبه ففي المقام نقول في الحجج يكون الوجوب مترتبا شرعا على ما هو مورد جريان الاصل وفي النذر يكون الترتب بواسطة النذر فاذا كان الترتب شرعيا لا يبقى اشكال في جريان الاصل بالنسبة الى الدين لترتب هذا الاثر الشرعي فان من آثار عدم الدين شرعا هو وجوب الحجج والصدقة .

والاشكال كله كان من جهة كون جعل البديل من الاثار العقلية وهو مفقود هنا بخلافه في الكأسين فان الترتب كان عقليا فينحل العلم الاجمالي ويصير الشك في الدين فيه الاصل و التعبير تارة باستصحاب العدم في الدين وباصالة البرائة اخرى في كلماتهم يكون سر اناطة الوجوب في الحجج على عدم الدين واقعا او على عدمه ظاهرا فان الاستصحاب يكون نظره الى الواقع فينزل المشكوك منزلة الواقع و البرائة لا يكون لها النظر الى الواقع فيكون مفادها الحكم الظاهري فمن كان الشرط عنده هو العدم الواقعي يتمسك بالاستصحاب و من كان عنده الشرط هو الاعم يتمسك بالبرائة .

و الجواب عن النقض ثانياً بأن العلم الاجمالي يجب ان يكون منجزا في اي طرف وقع مثل التنجيز في الاجتناب عن الكأسين واما اذا لم يكن كذلك فلا يكون له الاثر

وهنا لا يكون من هذا القبيل فان وجوب الحج اما ان يكون منوطاً بعدم الدين واقعاً وعدم الدين الاعم من الواقعي والظاهري او عدم الدين المنجز فعلى الفرض الثالث يكون تنجيز الحج متوقفاً على عدم الدين المنجز وتنجيز الدين متوقفاً على عدم وجوب الحج فلا يكون الدين والحج كلاهما منجزاً حتى يقال ان العلم الاجمالي لا يمكن مخالفته فلا يكون لنا من الارل الا الشك في الدين فيجربى الاصل بالنسبة اليه ويترتب عليه وجوب الحج بدون المانع .

ولامانع ايضاً على فرض كون عدم الدين واقعاً دخيلاً في الوجوب ايضاً في فرض تنجيز العلم لانه في صورة التنجيز يمكن القول بأن العلم يمنع عن الواقع ايضاً مثل الشك في الانائين المشتبهين مع وجود الحالة السابقة في احدهما كان يكون حالته السابقة الطهارة .

فان استصحاب الطهارة يعارض مع قاعدتها في الطرف الاخر ويسقط ويبقى العلم بلا مانع ولكن في المقام استصحاب عدم الدين لا يكون له معارض لعدم تنجيز العلم وكلامنا في العلم المنجز لافي العلم الغير المنجز فلو كان عدم الدين الواقعي ايضاً شرطاً لوجوب الحج يمكن احرازه بالاستصحاب .

هذا كله في النقض على القائلين بالعلية التامة وجوابه واما النقض على القائلين بانه مقتضى و يجربى الاصل اذا كان بدون المعارض في ظرف العلم الاجمالي وهو أن من المتسالم بين الفقهاء هو الاجتناب عن الكأسين الذين يكون العلم الاجمالي بنجاسة احدهما حاصلًا مع وجود الحالة السابقة في الطهارة في احدهما ولو كان العلم الاجمالي مقتضياً يجب ان لا يقال بالاجتناب عن كليهما بل عن احدهما فيكشف هذا عن أن العلم يكون علة تامة لامقتضياً خلافاً للقائلين به .

ولا يخفى أن شيخنا الثائني قد ه القائل بالاقضاء ايضاً يقول بأن الاصل بلا معارض لا يوجد ولو وجد يكون جارياً وفي المثال ايضاً ينكر الصغرى .

اما بيان كون الاصل هنا بلا معارض فلان استصحاب الطهارة فيما يكون له الحالة السابقة يكون معارضاً بقاعدة الطهارة في الطرف الاخر فيسقط بالتعارض ويبقى

قاعدة الطهارة فيما له الحالة السابقة بلامعارض ضرورة أن الساقط فقط هو الاستصحاب بالتعارض للقاعدة .

فعلية هذا يمكن القول بجريان الاصل و عدم لزوم الاجتناب عن هذا الطرف بخصوصه على القول بكون العلم مقتضياً .

وقد اجاب شيخنا النائيني قده عن هذا بأن الاصل بدون المعارض لا يكون في المقام لانه لا يتصور وجود استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة في شيء واحد لان الجعل لغو فعليهذا يكون احدهما هو المجمعول ويتساقطان بعد المعارضة ولا يبقى اصل اخر يقتضى الطهارة في احدهما المعين هذا والا .

وثانياً لو فرض وجود اصليين للطهارة في شيء واحد يكون ذلك لرفع التحير عن الشاك ويكفي في البناء العملي احدهما وحيث أن البناء العملي واحد على اي تقدير فالاصلان كلاهما يسقطان بواسطة الاصل في الطرف الاخر فان البناء العملي على طهارة هذا ينافي البناء كذلك على طهارة الاخر فاين الاصل بلامعارض حتى يرد النقض .

والجواب عنه ان الاصليين في شيء واحد اذا كانا عرضيين يصح ما ذكره قده ولكن ليس كذلك فان استصحاب الطهارة مقدم على قاعدتها ونظره الى الواقع والتنزيل منزلته بخلاف القاعدة فانها لا تكون محرزة للواقع بل وظيفة قررت للشاك في ظرف عدم الطريق الى الواقع فالجعل في الرتبين لامانع منه .

واما الغوية الجعل فلا تلزم لان اثره هو ما يظهر في المقام من أنه اذا سقط احدهما بالتعارض يبقى الاخر وينتج الطهارة ولا يمكن اسقاطهما بالقاعدة في الاخر للطولية فلولم يكن العلم علة تامة ما كان لنا مانع عن جريان الاصل في احد الاطراف وقولهم بعدم جريانه كاشف عن العلية .

لا يقال لان سلم الطولية في الاثر وهو الطهارة فان استصحاب الطهارة بعد جريانه ينتج الطهارة وقاعدة الطهارة ايضاً ينتجها فيكون الطهارة المستفادة من الاستصحاب هي الحاصلة بالقاعدة ومانع المتأخر متأخر فيكون رتبة الطهارة المستفادة من الاستصحاب مع

رتبة الطهارة المستفادة من القاعدة فاين التقدم والتأخر والرتبة .

لانا نقول لا يتم القاعدة رأساً فإن ما مع المتقدم ليس متقدماً مطلقاً و كذلك ما مع المتأخر فان ملاك التأخر هو المعلولية لعلة او كون الشئتين معلولين لعلة واحدة و هذا لا يكون في المقام ولو كان الامر كما ذكر يلزم أن يقال به في الشك السببي و المسببي فان رتبة الاصل في السبب يكون متقدمة على الاصل في المسبب لطولية الموضوع فان الثوب اذا كان مغسولاً بالاناء الذي يكون فيه استصحاب الطهارة يجب ان لا يقال بطهارته مع أنه اذا جرى الاصل في السبب لا يجرى في المسبب فلا يتمسك باستصحاب نجاسة الثوب مع ان استصحاب طهارة الماء يوجب رفع الشك وان كان في خصوص المقام الاشكال في طهارة الثوب لانه يكون غسله بما هو طرف العلم الاجمالي فلا بد من ملاحظة الرتبة والشيخ النائيني قدّمه ايضاً يسلم تقدم الاصل السببي على المسببي .

مضافاً بأنه لو قلنا بجريان الاصل في الطرف الواحد يلزم ان يقال أن الاخر يكون بدلا عن النجس الواقعي في البين والاصل لا يمكنه جعل البديل لعدم حجية مثبت الاصل كما امر ويلزم منه الدور لتوقف تطبيق الاصل على جعل البديل وهو على تطبيق الاصل ولا يكون انحلالاً ايضاً لان الانحلال يكون في صورة قيام الامارة على أن النجس في البين هو هذا المعين لقيام الامارة على طهارة احدهما فانه يكون اللازم منه جعل البديل وهو مثبت من الاخذ بلازم الامارة وهو حجة وفي المقام لا يكون جريان الاصل بحيث يستفاد منه الانحلال كالوجه الاول في الامارة ولا جعل البديل لعدم الدليل على الاول وعدم حجية مثبت الاصل .

فجريان الاصل بلا معارض في المقام لا يوجب اسقاط العلم عن التنجيز لعدم امكانه من جعل البديل ولا الانحلال وليتأمل في الفرق بين جعل البديل والانحلال وكما كان الاصل جارياً لا يكون سرّه اقتضاء العلم الاجمالي بل العلم علة تامّة بل سرّه يكون عدم تنجيز العلم من رأس بالنسبة اليه .

صور عدم تنجيز العلم الاجمالي

وصور عدم تنجيز العلم بالنسبة الى بعض الاطراف من رأس كثيرة : منها صورة كون العلم التفصيلي بنجاسة احد الكأسين قبل العلم الاجمالي بنجاسة احدهما مثل أن نعلم أن الابيض نجس فوق قطرة دم لاندري انها وقعت فيه او في الاخر فان العلم الاجمالي هنا لا يكون له اثر بالنسبة الى الطرف الاخر لالعدم العلية بل لان المنجز لا ينجز ثانياً فالمعلوم نجاسته لا يكون الاجتناب عنه بواسطة العلم الاجمالي بل بواسطة التفصيلي و حيث ان العلم الاجمالي يكون محتمل التطبيق على هذا المعنى يكون احتمال النجاسة في الاخر بدوياً وهذا لا يكشف عن أن العلم الاجمالي يكون مقتضياً. وقال شيخنا النائيني قده وبتقريب آخر الاصل حيث لا يكون له المعارض في الطرف الاخر يكون جارياً لان اصالة الطهارة فيه لا تكون معارضة باصالة الطهارة في الاخر بل هو يحكم بنجاسته.

وفيه ان السر هو عدم تنجيز العلم لأنه منجز ويجري الاصل في الطرف الاخر لعدم التعارض فاصل البيان يكون احسن من التقريب الاخر ومن هذه الصورة صورة وجود العلم الاجمالي المتقدم مع العلم الاجمالي المتاخر مثل أن يكون لنا العلم بنجاسة احد الكأسين الابيض او الاسود ثم وقع قطرة دم اما في الابيض والاحمر او في الاسود او الاحمر .

وبعبارة اخرى اذا كان لنا ثلاثة اطراف حصل العلم بنجاسة اثنين منهما اجمالا فيما تقدم ثم حصل علم اجمالي آخر بين الطرفين الثالث وأحد الاثنين بواسطة وقوع نجاسة جديدة في البين فان العلم الثاني لا يكون له الاثر لان الاجتناب عن الذي يكون طرفا للعلم الاجمالي الثاني صار واجبا بواسطة العلم الاجمالي الاول لان اللازم من العلم هو الاجتناب عن الطرفين والعلم الثاني لا يؤثر بالنسبة اليه لان المنجز لا ينجز ثانياً وبالنسبة الى الثالث ايضا لا يكون له الاثر لان الشبهة بالنسبة اليه بدوية وهذا ايضا لا يكشف عن كونه مقتضياً بل لم يثبت التنجيز من رأس.

الصورة الثانية هي صورة كون المعلوم التفصيلي متقدماً مع كون العلم التفصيلي متأخراً عن العلم الاجمالي مثل ان نعلم في الظهر ان أحد الكأسين يكون نجساً ثم حصل لنا العلم التفصيلي في العصر على ان الكأس الابيض كان نجساً من الصبح مع فرض كون النجاسة التي تكون محققة للعلم الاجمالي غير النجاسة التي كانت في الكأس الابيض مثل ان يكون نجساً بالبول ثم العلم الاجمالي تعلق بنجاسة احدهما بالدم او بالعكس .

وفي هذه الصورة كان العلم الاجمالي منجزاً من الظهر أو العصر والكلام في انحلاله في العصر من جهة انه هل يكون المدار على المعلوم أو العلم فان كان المدار على المعلوم فحيث كان العلم بنجاسة الكأس الابيض حاصلًا من الصبح في الواقع لا يؤثر العلم الاجمالي في الظهر بالنسبة اليه لان المنجز لا ينجز ثانياً فلا يلزم الاجتناب عن الطرف الاخر لانحلال العلم وعدم تنجيذه وهذا هو الحق ولا يكون المدار على المعلوم حتى يقال بأن العلم الاجمالي أثره قبل العصر فلا يكون لشيء أن يخرج عن التأثير .

لا يقال المطلب على ما قلتم من أن المنجز لا ينجز ثانياً يكون بعكس ما قلتم فان الاجمالي يجب ان يكون مقدماً على التفصيلي لان العلم الاجمالي اثره قبل التفصيلي فلا يكون تأثير لهذا العلم المتأخر

لانا نقول العلم لا يكون منجزاً لانه نور وصفة نورية في النفس بل من جهة انه منور للغير ومنور به للغير يكون في الصبح لافي العصر فيكون التنجيز مقدماً في المعلوم التفصيلي (١) فان العلم الاجمالي لا فرق بين ان يكون بهذا الاعتبار غير مؤثر

اقول السر انحلال العلم الاجمالي من باب ان الاجتناب من معلوم النجاسة يكون امره نفسياً والاجتناب في اطراف الاجمالي يكون بالامر الطريقي فاذا حصل الامر النفسى بصير الاحتمال في الطرف الاخر بدو الاحتمال التطبيق في المعلوم التفصيلي والافصرف القول بان المنجز لا ينجز ثانياً لا يكون فيه حل الاشكال لان التنجيز في العلم الاجمالي بمعنى الامر بالاجتناب يكون تنجيذه مقدماً على التفصيلي ففى*

فى حال الحدوث او كان مؤثراً ثم ظهر موته بعد ذلك فانه يسقط عن التأثير بدون الفرق بين الصورتين .

لا يقال ان العلم الاجمالي المتأخر عن العلم الاجمالي المتقدم كما مر فى الصورة الاولى اذا كان المدار على المعلوم يكون غير مؤثر لان معلوم العلم الاجمالي الثانى متقدم فيكون التنجيز للعلم الاجمالي الثانى لا الاول لان أحد اطرافه تعلق به العلم فى هذا الحين ولكن من قبل هذا لم يحصل العلم مع وجود المعلوم لانا نقول لا يضر هذا بما نقول .

الصورة الثالثة ان يكون العلم الاجمالي بنجاسة أحد الكأسين مقدما على العلم التفصيلى بنجاسة احدهما معيناً قال شيخنا النائينى قده هنا ان العلم التفصيلى لا يكون مؤثراً من جهة ان المنجز لا ينجز ثانيا ضرورة ان احد الاطراف الذى تعلق به العلم التفصيلى كان منجزاً بالعلم الاجمالي ولم يكن تنجيز التفصيلى غير مانجز بالاجمالي ولكن لا يتم بل المدار فى العلم الاجمالي هو أن يكون فى كل طرف تمام العلة للجري العملى على وفقه فاذا كان فى بعض الاطراف علم تفصيلى يكون جزء الموتر لاجتماع العلتين على معلول واحد اللازم منه جزئية كل فى العلية لان العلة المستقلة لا تتعدد بالنسبة الى معلول واحد .

فهنا حيث يحتمل أن يكون الخبر فى البين فى الكأس الابيض مثلاً ويكون هو الذى كان فى البين من النجس يصير الاحتمال بالنسبة الى الطرف الاخر بدوياً فيجربى الاصل بالنسبة اليه فتحصل أنه لا يكون الصور الذى لا يكون العلم الاجمالي منجزاً من باب القول بالاقضاء بل من باب عدم تنجيز العلم الاجمالي لامن باب عدم العلية التامة .

*الكل يجب ملاحظة الوجدان بأنه هل يكون العلم الاجمالي بعد التفصيلى باقيا كما كان قبله اولا فاذا لم يكن يكون هذا معنى سقوطه عن التنجيز وفى المقام يكون كذلك .

فصل فى تنبيهات العلم الاجمالى

وينبغى التنبيه على أمور الامر الاول فى أنه لافرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين أن يكون التكليف فى البين واحداً شخصياً مثل العلم بالنجاسة فى البين وبين أن يكون التكليف واحداً مردداً فى البين كما اذا علمنا بأن احد هذين الكأسين لازم الاجتناب اما من باب انه نجس او من باب انه غضب ويكون التصرف فيه حراماً فان التكليف الالزامى فى البين القابل للامثال موجود فيجب امثاله .
وقد خالف فى ذلك صاحب الحدائق مستدلاً بانه فى كل طرف من الاطراف لا يكون لنا العلم بشىء بل الموجود هو صورة العلم لانه لانعلم انه غضب او نجس والمدار فى تنجيز العلم هو كونه فى نوع خاص من التكليف .

وفيه ما لا يخفى لان جنس الالزام فى البين حيث يكون ويكون قابلاً للامثال يكون حكم العقل بلزوم الامثال بدون السانع والسر فى تنجيز العلم الاجمالى هو حكم العقل وهو هنا موجود .

وقد اشكل فى المثال بعد تسليم اصل المطلب من باب ان الغضب الواقعى لا يكون لازم الاجتناب بل ما هو معلوم الغضبىة الا ترى أن الصلوة فى الدار الغضبىة صحيحة اذا لم يكن العلم بالغضب حاصلًا قبله فالعلم منحل من الاول لانه ان كان غضباً لا يلزم الاجتناب منه وان كان نجساً يلزم الاجتناب منه ولكن حيث يكون الشك فى النجاسة بدوياً يجرى الاصل بالنسبة اليه .

والجواب عنه ان الغضب ايضاً يكون فيه المفسدة كالنجس بحسب الواقع ونفس الامر والقول بصحة الصلاة فى الدار الغضبىة يكون من باب ان الشرطية لا تستفاد من لسان الدليل بل من ضم خطاب صل ولا تغضب يستفاد اشتراط اباحة مكان المصلى وفى صورة عدم العلم بالغضب لا يكون الخطاب منجزاً ويمكنه اتيان العمل بقصد القربة فلذا يقال بصحة الصلاة مع عدم العلم بالغضبىة .

التنبيه الثانى: فى انه على فرض عصيان الامر المعلوم او النهى المعلوم فى العلم

الاجمالي باتيان الاطراف في صورة العلم بالحرمة وتركه في صورة العلم بالوجوب هل يكون العقاب على كلا الطرفين أو لا يكون العقاب على الواقع المعلوم في البين فيه خلاف .

والتحقيق ان العقاب لا يكون الا على الواقع في البين لان وجوب العمل بمقتضى العلم وترك الاطراف او فعلها يكون من باب الاحتياط وحفظ الواقع ولا يكون الملاك له في نفسه .

فاما ان يقال بأن الاحتياط يكون مقتضى حكم العقل وماورد في الشرع من الامر بالاحتياط مثل قوله إِنَّمَا اخوك دينك فاحتط لدينك يكون ارشاداً الى ماحكم به العقل ولاشبهة في كون حكم العقل لحفظ الواقع .

وعلى فرض القول بان اوامر الاحتياط يكون مولوياً ايضاً مثل الامر بتصديق العادل ولو كان خلاف التحقيق ولكن مع ذلك ايضاً الامر المولوى الطريقي لا يكون فيه مصلحة وراء مصلحة الواقع فلا يكون العقاب على ترك الاحتياط الا من باب التجري لوقلنا بأنه ايضاً يكون خلاف رسوم العبودية في مورد العلم الاجمالي ولو كان الاحتياط واجباً لمصلحة في نفسه وان كان العقاب على تركه ولكنه خلاف التحقيق فان الاحتياط يكون لحفظ الواقع على ما هو الظاهر في الروايات .

لا يقال احتمال الضرر في كل طرف حيث يكون يجب دفعه ولا يكون المورد مثل احتمال الضرر في الشبهات البدوية لان البيان هنا تام فترك الاحتياط حيث يوجب الوقوع في الضرر يكون فيه المفسدة وعليه العقاب .

لانا نقول احتمال الضرر يكون لوجود الواقع في البين فلو فرض عدم الواقع لا يكون للاحتياط وجه فيجب ان يكون العتاب لترك الواقع لانفس الاحتياط . فتحصل ان الامر ارشادي في الاحتياط ولا يكون العقاب الا على الواقع وعلى المولوية ايضاً كذلك .

التنبيه الثالث (١) فى ان التنجيز للعلم الاجمالى فى التدريجيات هل يكون مثل الدفعيات أم لا فيه خلاف فقول بالتمجيز فى التدريجيات مطلقاً وقول بعدم التنجيز مطلقاً وقول بالتفصيل بين ما اخذ الزمان فى لسان الدليل قيماً له فيكون العلم غير منجز وبين ما كان الزمان ظرفاً فقط فيكون العلم منجزاً .

والتحقيق تنجيز العلم الاجمالى التدريجى فى جميع الصور فمن علم انه يكون فى معاملته معاملة ربوية اما فى أول الشهر أو وسطه أو آخره يجب عليه الاجتناب عن المعاملة والمرثة التى تعلم اما ان يكون ثلاثة ايام فى اول الشهر حيضاً او فى وسطه أو آخره يجب عليها الاحتياط ايضا وقبل الورود فى البحث يجب ملاحظة مقدمة وهى ان الزمان اما ان يكون ظرفاً محضاً لادخل له فى الملاك ولا للخطاب مثل حرمة الكذب والمعاملة الربوية فان حرمتها لا تكون مختصة بزمان دون زمان لامن جهة الخطاب ولامن جهة الملاك .

وتارة يكون دخيلاً فى الخطاب دون الملاك مثل الواجبات المتعلقة كوجوب الحج عند الموسم فان الموسم لا يكون دخيلاً فى ملاك الحج بل هو امر حسن ولكن لا يكون الخطاب به الا فى الموسم ولا يكون الخطاب قبله .

وثةالثة يكون الزمان دخيلاً فى الملاك والخطاب كليهما كما فى الواجبات المشروطة كالصلوة بالنسبة الى الدولك فانه لامصلحة للصلاة قبله ولاخطاب كذلك . ثم ان اساتيدنا بعد النظر الى كلام الشيخ قده فى الرسائل جعلوا المثال الذى يكون فى الرباء بالعلم الاجمالى بأنه اما ان يكون فى اول الشهر معاملة ربوية أو آخره أو وسطه من القسم الاول وهكذا المرثة التى حلف زوجها على ترك وطبها فى ليلة جمعة لا يدري انها فى اول الشهر أو الوسط أو آخره فانه حيث لا يكون للزمان دخل فى الملاك بل فى خصوص الوطى يكون له دخل فى الخطاب لخصوصية التعيين .

(١) هذا هو التنبيه السادس فى الرسائل عن الشيخ ص ٢٢٠ و٢٢١ وهكذا يكون

فى تقريرات النائينى .

وفي المثال الاول لا يكون له دخل اصلاً وقالوا من جهة هذا قال الشيخ قده

بان العلم الاجمالي منجز .

ثم اشكل شيخنا النائيني بأن الزمان الذي يكون خارجاً عن الاختيار يمكن أن يكون الخطاب بالنسبة اليه في هذا الحال فانه يكون نظير خروج بعض الاطراف عن الابتلاء فلا يكون العلم بالنسبة اليه مؤثراً واختار نفسه طريقتاً آخر وهو القول بأن اطلاق الخطاب يشمل المقام ايضاً ويكون المنظور من العلم الاجمالي الدفعي هو ذا . وفيه انا لانفهم كلام الشيخ ولا كلام النائيني (قدهما) فان التدرج لازال يكون بالنسبة الى ما يتصور كونه دافعياً ايضاً فان الكاسين ايضاً يكون استعمالهما على التدرج وقلنا يكون بنحو الدفعة .

ولكن التحقيق هو ان يقال بما اخترناه في اقسام الواجب من المشروط والمعلق والمطلق فان الحكم وهو الارادة المبرزة يكون في الجميع فعلياً فيكون الامتثال لازماً بهذه النكتة والنائيني قده انكر الواجب المعلق بل الحقه بالمشروط (١) ولا أدري كيف يقول باطلاق الخطاب مع ذلك فلعلمه يكون من اشتباه مقرر بحته والخراساني قده ارجع الواجب المشروط الى المعلق وقال بالوجوب الفعلي والواجب الاستقبالي وعليه ايضاً يشكل القول بالنجيز في المقام وفي ساير المقامات .

وما يكون في كلام الشيخ (قده) من الفرق بين مثال الرباء ومثال المرثة من القول بالاحتياط في الثاني دون الاول اجتهدوا في فهم كلامه وقالوا ان الزمان ظرف محض في مثال الربوا فالعلم منجز وفي مثال المرثة يكون دخيلاً في الملاك ولذا لا يكون العلم منجزاً .

ثم قال النائيني (قده) الدخيل في الملاك وان كان ولكن وجوب الاحتياط يكون بحكم العقل بمنع تفويت المصلحة على المولى فلو كان في الواقع مصلحة يجب احرازها بحكم العقل .

(١) وهذا هو التحقيق كما مر تفصيله في بحث اقسام الواجب في المجلد الاول.

وحاصل دليل الشيخ قده هو ان الاصل بدون المعارض يجرى فى المرثه اى اصالة الطهر قبل رؤية الدم ويحكم باباحه وطبها وسائر أحكام الظاهر وفى مثال الربوا ايضا يمكن القول بعدم الحرمة والفساد لانه فى كل بيع لا يكون عليه النهى الفعلى وبعد تمام الشهر وان كان يحصل العلم بوقوع معامله محرمة فى البين ولكن لا يكون العصيان صادقا واصل الفساد يجرى ايضا لان كل معامله يشك فى كون عقدها ناقلا أم لا والاصل عدم النقل فالمعاملة غير محرمة فاسدة .

والجواب اما عن النائينى قده فهو أن الحكم ان لم يكن فعليا كما هو معترف به فمن اين يكشف المصلحة حتى يكون احرازها لازما وتفويتها قبيحا فان حكمه يكون بعد كشف حكم الشرع فان الارتكاب لا يكون موجبا للتفويت المنتسب الى العبد وان كان القوت فى الواقع صادقا بعد تمام الاطراف .

واما الجواب عن الشيخ قده فهو أن الفرق بين مثال الربوا والمرثه بجرىان الاحتياط فى احدهما دون الاخر لوجه له لان كل واحد منهما طوليان فى عمود الزمان فكما انه لا يجرى الاصل بالنسبة الى احدهما يجب ان لا يجرى بالنسبة اليهما لكنة الطولية فاستكشف بذلك ان السر هو كون العلم علة تامة بالنسبة الى الطرفين وحكم العقل الذى ادعاه النائينى قده ايضا يكون من هذا الباب ولا يكون العلم مقتضيا ليجرى الاصل بالنسبة الى بعض الاطراف .

ثم أنه قيل على فرض القول بعدم وجوب الموافقة القطعية فى التدريجيات لانتحاشى عن القول بجواز المخالفة القطعية ايضا بالبيان السابق من أن العلم بوقوع حرام فى البين بعد تمام الاطراف لا يضر وقال الشيخ قده بأن المعاملة الربوية فاسدة وغير محرمة فى الشهر كله فايقاع المعاملات فى اول الشهر ووسطه وآخره لا يكون حراماً بمقتضى الاصل ولا يترتب عليها اثر ايضاً بمقتضى الاصل وهو اصالة عدم الاشتغال .

ولكن حيث نقول بأن العلم علة تامة فى التدريجيات ايضاً نقول بحرمة المعاملة والفساد كليهما .

ولا يقال علينا بأن اصاله الصحه فى المعاملات تكون حاكمة على الاستصحاب
اى اصاله عدم الانتقال لانه لامورد لجريان اصاله الصحه وهى اصل عقلاىى الا وفى
مورده استصحاب عدم الانتقال فحيث يلزم لغوية اصاله الصحه او كونها بلا مورد
يجب تقديمها على اصاله عدم النقل .

لانا نقول جريان اصاله الصحه فى المعاملات يكون موضوعها هو الشك بعد
المعاملة من باب الشك فى تطبيق الشروط على المعاملة و عدمه و اما الشك القبلى
فلا يكون موضوعاً لها لانه لم يقع شىء حتى يقال أنه صحيح .

و اما كلام الشيخ قده على حسب مبناه من عدم تنجيز العلم فى المقام وعدم
الملازمة بين الحرمة والفساد فيكون صحيحاً فانه اذا كان حلالا لا يمكن أن يقال أنه
صحيح .

فلا يقال عليه بأن النهى اما أن يكون عن السبب او عن المسبب او عن التسبب
والذى لا يقتضى الفساد يكون هو النهى عن السبب وهو القصد وعن التسبب و هو
فعل المكلف و اما النهى عن المسبب فيكون دالا على الفساد حتماً فيكون الحرمة
ملازمة للفساد والحلية ملازمة للصحة والنهى عن الربوا يكون عن البيع وهو المسبب
فكيف لا يلزم الفساد واذالم يكن كيف لا يكون اصاله الصحه جارية .

لانا نقول يمكن أن يكون القول بفساد الربوا من جهة عدم تساوى الثمن والمثمن
الذى يكون شرط صحة المعاملة عند العقلاء لانهى الشارع فلا يكشف من حلية
العقد صحة المعاملة لامن باب القول بأن النهى يقتضى الصحه كما هو مقالة ابي حنيفة
فكلام الشيخ فى التفكيك بين الحرمة والفساد صحيح جداً .

لا يقال على فرض عدم تنجيز العلم الاجمالى مع العلم بوقوع العقد متمسك
بقوله تعالى او فوا بالعقود فنقول بأن الوفاء بهذا العقد لازم .

لانا نقول قال النائىنى قده فى الجواب ان العلم الاجمالى لايجرى فى مورده
الامارة والاصل التنزيلى لان البناء على عدم الواقع فى البين يضاد مع البناء على
الواقع فى البين .

مع أن المقام يكون من الشبهة المصدقية لاوفوا بالعقود والحق هو الثانى من الجوابين واما الاول فقدمرّ الجواب عنه بأنه لولا كون العلم علة تامة ما كان وجه لقوله بالتنافى لانه فرق بين الواقع والبناء عليه والبناء على ضد الواقع لا يصاد الواقع بل خلاف الواقع فى الواقع يضاده .

ثم ان الخراسانى قدّه فى الكفاية ص ٢١٤ و ٢١٥ قال بأنه على فرض القول بأن العلم الاجمالى يوجب تنجيز الحكم وفعليته لافرق بين الشبهة المحصورة وغيرها و لو كان تفاوت يكون من ناحية المعلوم من جهة عدم فعلية الحكم بالنسبة اليه من جهة الاضطرار الى فعله او تركه او خروجه عن محل الابتلاء او كونه متعلقاً بموضوع يقطع بوقوعه فى هذا الشهر مثلاً كايام دم المستحاضة وامثال ذلك فلولم يكن مانع عن فعلية الحكم من الخارج يكون العلم منجزاً وسرّ ذلك هو أن الاضطرار يوجب تخصيص الدليل فى الواقع .

وفيه أن هذا كلام غير تام لان الموارد تختلف ففى مثل الشبهة المحصورة لا يكون عدم الحصر مخصصاً لدليل الواقع ومع وجود العلم لا يجب الامتثال كما سيجى ٥ .

الامر الرابع فى الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى (١)

الاضطرار الى بعض اطراف يكون مختلفاً من حيث الاضطرار الى المعين او الى احدهما على التخيير و كونه قبل العلم الاجمالى او بعده ونذكر حكم كل صورة عليه .

الصورة الاولى أن يكون الاضطرار الى احد اطراف المعين مع كون العلم الاجمالى بعده مثل الاضطرار الى الكأس الابيض من الكأسين بعد كون احدهما

(١) وهذه فى الرسائل فى التنبيه الخامس ص ٢٣٩ وكذا فى تقارير النائينى

نجساً لكن حصول العلم يكون بعد ذلك فانه فسى هذه الصورة يكون الاتفاق على عدم تنجيز العلم الاجمالي لان المدار فيه على أن يكون منجزاً باى طرف وقع .
وهنا حيث يكون احتمال التطبيق فى المضطر اليه ولو كان كذلك لابد من ارتكابه للاضطراب .

يكون الاحتمال بالنسبة الى الطرف الاخر بدوياً لايفيد او يقال على مسلك النائينى قده الاصل بلامعارض جار فى الطرف الاخر .

الصورة الثانية أن يكون المعلوم بالاجمال مقدماً ولكن العلم الاجمالي مؤخراً عن الاضطراب مثل أن يحصل الاضطراب الى احد الاطراف المعين فى الظهور ثم حصل فى العصر العلم لان احد الكاسين كان نجساً من الصبح فيكون الواقع فى الصبح والعلم به فى العصر ففى هذه الصورة اختلف كلام شيخنا النائينى فقال فى بعض الدورات المتقدمة من بحث اصوله بان المدار على المعلوم وهو الواقع فكانه حصل الاضطراب بعد العلم الاجمالي لان المدار على الواقع لاعلى العلم به وقال فى الدورة الاخرى متأخرة ان المدار على العلم لان الواقع بدون العلم به لا يكون له الاثر .

ولا يقال ان المدار على التكليف وهو قبل العلم طريق محض لانه يقال الاجتناب عن الاطراف لا يكون الامن جهة تنجيز العلم والاثر له للواقع وهذا هو الحق لاسبق منه فان المدار على الكاشف لاعلى المنكشف لان العلم بالموضوع مالم يحصل لا يكون وجه للقول بترتب الحكم .

الصورة الثالثة أن يكون الاضطراب بعد العلم الاجمالي وفى هذه الصورة ايضاً يجىء احتمال التطبيق لانه يمكن أن يكون النجس هو المضطر اليه ولكن الاشكال فى أنه لو كان كذلك يمكن القول باهراق احد الانائين ثم اهراق الاخر ولم يقل به احد ولكل طريق للجواب عنه فى المقام واثبات أن الاضطراب او الاهراق لا يوجب اسقاط العلم عن التنجيز .

و الحق طريق شيخنا العراقى قده وهو أن الكاسين يكون العلم الاجمالي

بنجاسة احدهما في وقت واحد مثل الظهر ويمكن أن يفرض (١) من هذا العلم فرد آخر في عمود الزمان ايضاً بان يقال انى اعلم اما ان يكون هذا في الظهر نجساً وذلك في العصر او بالعكس مضافاً بعلمى بأن هذا او ذلك في الظهر نجس وحيث أن العلم الاجمالى فى التدريجيات يكون منجزاً و لو خرج بعض الاطراف بواسطة مضى عمود الزمان عن الابتلاء فان الثلاثة فى اول الشهر لاتكون محل الابتلاء فى آخر الشهر للحائض وهكذا بالعكس ولكن العلم منجز ويلزم الاجتناب عن جميع الاطراف. ففى المقام نقول اذا حصل الاضطراب الى احد الاطراف قبل العصر يكون سبباً لموت العلم الاجمالى العرضى لالموت العلم الاجمالى الطولى لان الزمان لا يوجب سقوط العلم عن التنجيز كما فى التدريجيات و هذا ينتج فى المقام وفى ساير المقامات .

واما الاعلام فقد ذهب الشيخ الانصارى قده بان الاجتناب عن الطرف الاخر فى هذه الصورة يكون لازماً وهكذا اساتيدنا ومنهم شيخنا النائنى وخالف الخراسانى

(١) اقول ما يكون حاصله بالفعل هو العلم الاجمالى بين الكأسين عرضياً و لا يكون فى صفحة النفس علم اجمالى طولى و التنظير بالتدريجيات ايضاً لا يتم لان ما يكون ذاته تدريجية لا يكون مثل ما فرض كذلك ثم على فرض التسليم يكون هذا العلم التدريجى من مواليده هذا العلم العرضى فاذا مات يموت ولده ايضاً فبعد الظهر لا يبقى علم بواسطة سقوط العلم الاجمالى العرضى .

وقد كرر الاستاذ مدظله هذا التقرير فى ابحائه ولم يصر قريباً الى ذهننا من الاول فالحق هو التمسك بقوله **بِإِثْبَاتِهِ** يهريقهما ويتيمم مع امكان اخراج احدهما عن الاستيلاء ثم استعمال الاخر او يقال بأن العلم بحدوثه اوجب الاجتناب عن كلا الاناثين وبخروج بعض الاطراف عن الابتلاء او الاضطراب اليه يشك فى رفع الحكم فيستحب وهذا الخلاف فى صورة عدم تشكيل العلم من الاول لخروج احد الاطراف عن الابتلاء قبلا او بعد الاضطراب اليه وموت العلم بعد حيوته لا يضر بالاشتغال بالاجماع او الراجح .

قده في الحاشية على الرسائل وفي الكفاية ووافق الشيخ قده في حاشية منه على الكفاية وحاصل دليل الشيخ ان التكليف بعد ما صار منجزاً ويكون الاجتناب عن الاطراف محرزاً لا يكون الاضطراب الى بعض الاطراف سبباً لخروج الاخر عن دائرة الامتثال بل الاشتغال اليقيني يحتاج الى الفراغ اليقيني وهو لا يحصل الا بالاجتناب عن الطرف الاخر واحتمال التطبيق لا يضر .

وقال النائيني ان الاصول هنا غير متعارضة لان العلم الاجمالي اذا حصل يكون قاعدة الطهارة في هذا معارضاً بقاعدة الطهارة في ذلك و الاضطراب لا يوجب رفع التعارض من البين فلا يجرى الاصل بعده ايضا .

واما سند المخالف وهو الخراساني قده في قوله بالمخالفة فحاصله ان العلم الاجمالي الحاصل بين المقدور وغير المقدور لا يكون منجزاً ولا فرق بين الحدوث والبقاء في ذلك ففي المقام حيث لا يكون الاجتناب عن كلا الانائين بعد حصول الاضطراب مقدور لا يكون العلم منجزاً والتنجير القبلي لا يفيد بقاء فلا يكون العلم هنا منجزاً كما في صورة كون الاضطراب قبل العلم .

وقال ولا يقال اي فرق بينه وبين الاهراق فانه ايضا يكون من دوران الامر بين المقدور وغيره بقاء فكيف يقال بوجوب الاجتناب عن الاخر فيه ولا يقال به هنا .

لانا نقول الفرق بينهما هو أن التكليف لا يكون مقيداً بالموضوع في الواقع فلا يقال اجتناب عن النجس اذا كان الاناء موجوداً بل التكليف مطلق واما الاضطراب فيكون قيد الواقع فان الاجتناب عن النجس يكون في صورة عدم الاضطراب لافي صورة الاضطراب اليه وهذا هو انفارق، فالمتيقن من وجوب الاجتناب هو صورة عدم الاضطراب الى أحد الاطراف وغيره يكون مشكوكاً .

واجاب عن هذا التقريب في حاشيته على الكفاية بان القدر المتيقن لا يكون هنا صحيحاً فانه يمكن اخذه في شيء واحد اذا كان له طول وقصر فاذا فرضنا الشك في أنه هل الواجب يكون الاجتناب عن هذا الاناء في ساعة او ساعتين فيمكن اخذ المتيقن منه لانه من دوران الامر بين الاقل و الاكثر واما اذا كان الحكم مردداً بين

الانائين وحصل احتمال التطبيق بالنسبة الى احد الاطراف فلا يكون هذا هو المتيقن لان الطرف الاخر ايضا يكون فيه احتمال التطبيق كما كان فى الطرف المضطرابيه. وفيه حدوث العلم لا يكفى للبقاء فـ اذا فرض عدم انحفاظ العلم بعد طـ و الاضطراب لا يكون هذا كافيا فى القول بتنجز العلم ولو كان كافياً لتمّ كلام الشيخ والنائينى قدما ايضا وفى المقام الشك فى بقاء الحكم لا يكون مثل ساير الموارد بل يكون الشك ساريا بمعنى أنه يوجب هدم العلم الذى كان من قبل لان المدار فى التنجز وعدمه هو العلم وجوداً وعدمه فلا بد من التمسك بما قال شيخنا الاستاذ فى الاضطراب الطارى والخروج عن الابتلاء كذلك من العلم الاجمالى المورب التدريجى الذى يكون باقياً بعد سقوط العلم الاجمالى العرضى وقد مرّ تقريبه هذا كله فى الاضطراب الى المعين .

واما الاضطراب الى غير المعين فالاقوال فيه ثلاثة :

قول بعدم سقوط العلم عن التنجز بالنسبة الى الطرف الاخر سواء كان الاضطراب قبل العلم او بعده وقول بعدم التنجز مطلقا وقول بأن حاله مثل الاضطراب الى المعين فى صورة كونه قبل العلم لا يكون العلم منجزاً وفى صورة كونه بعده يكون منجزاً. اما القول الاول فعن الشيخ الانصارى قد وه استدل له بما حاصله ان الاضطراب الى المعين كان بنفسه مضاداً مع العلم واما الاضطراب الى غير المعين لا يكون مضاداً معه فانه فى صورة كونه فى المعين لو علمنا به ايضا بعلم تفصيلى كان التكليف بالاجتناب عنه ساقطاً بخلاف صورة كون الاضطراب الى غير المعين فانه لو علمنا به لزم اختيار الطرف الاخر وعبارة اخرى ان الاصول فى الطرفين متعارضة فان اصابة الطهارة فى هذا الكأس يتعارض مع اصابة الطهارة فى ذلك العلم يؤثره وتطبيق الاضطراب على بعض الاطراف لا يوجب سقوط العلم بالنسبة الى الطرف الاخر .

لا يقال هذا يكون فى الاضطراب الذى يكون بعد العلم الاجمالى واما الاضطراب قبل العلم الاجمالى فحيث يكون التكليف فى الواقع مقيداً بعدم الاضطراب وهو

الى أحدهما حاصل لا يكون العلم منجزاً لاحتمال التطبيق كما عن الخراساني قده .
لاناقول التكليف الواقعي لا يكون منوطاً باختيار أحد الاطراف بل هو قبل
الاختيار يكون منجزاً والاصول عنده متعارضة واختيار احد الاطراف يوجب تطبيق
الاضطراب على هذا الفرد ولا يوجب تطبيق التكليف الذي تنجز في الواقع ايضا على
هذا المعين المختار فيجب الاجتناب عن الاخر ايضا .

وبتقريب آخر يمكن ان يقال ان العلم الاجمالي بأن الاجتناب عن النجس
في البين لا شبهة فيه فان وجود تكليف بالاجتناب بين الكأسين الذين أحدهما نجس
يكون حتماً غاية الامر في ظرف الامتثال حيث يكون الاضطراب الى أحد الاطراف
مانعاً عن الامتثال التام يجب الامتثال الناقص والترخيص يكون في مرحلة الامتثال
لا في مرحلة الجعل فهو ترخيص ظاهري لا واقعي واصل الكلام بين القائل بالتنجيز
والقائل بعدمه هو توهم أن الترخيص في مرحلة الجعل ليكون سندا للبرائة أو في
مرحلة الامتثال ليكون سندا للاشتغال والحق هو الثاني .

لا يقال هذا يكون على فرض كون العلم الاجمالي علة تامة وأما على فرض
كونه مقتضياً فلا يكون التنجيز حاصلًا لان الاصل في الطرف الغير المختار للاضطراب
لا يكون له معارض ضرورة أن الاصل في الكأس المضطرب اليه المختار لا يكون جارياً
للاضطراب .

لاناقول الاصل يحسب بالنسبة الى مرحلة الجعل لمرحلة الامتثال ففي المرحلة
الثانية و ان كان كذلك و لكن في مرحلة الجعل قبل الاختيار يكون الاصول
كما مر فعلى مسلك القائل بالاقضاء ايضاً لا يجري الاصل في الطرف الاخر والخراساني
قده يزعم أن الترخيص في مرحلة الامتثال يرجع روحه الى الترخيص في مرحلة
الجعل فان الشارع اذا لم يحفظ تكليفه حتى في ظرف الجهل بجعل الاحتياط او
برفع الجهل توكيماً وحكم بالترخيص في مورد الاضطراب ولم يحكم بالاحتياط
يكشف عنه عدم فعلية التكليف في هذا الظرف ولكن لا يتم ما ذكره لان الترخيص
في مرحلة الامتثال لا يربط له بالجعل فان التكليف فعلي يجب الخروج عن عهده

بقدر الامكان (١)

ومن هنا ظهر سند قول المفصل القائل بأن الاضطرار الى غير المعين يكون كالاضطرار الى المعين فان سنده مامرفى المعين .
وحاصله ان التكليف اذا كان الاضطرار طاريا عليه لا يسقط عن التنجيز واما اذا كان الاضطرار قبله فحيث يحتمل التطبيق يكون مانعاً عن التنجيز والجواب عنه ان الاضطرار الى غير المعين يكون اختيار احد الاطراف موجبا لتطبيق الاضطرار عليه ولا يكون موجبا لتطبيق التكليف في الواقع على هذا الفرد المعين فتحصل أن الحق ان الاضطرار الى غير المعين قبلا كان أو بعداً لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز .

تذليل

قد اشتهر في السنة الاصوليين اصطلاح الوسطة في التكليف والوسطة في التنجيز في الاضطرار اى كونه واسطة كذا أو كذا ومعنى الوسطة في التكليف هو كون التكليف لولا ذلك فعليا ومعه يكون ساقطا عنه الفعلية بوسطة الاضطرار ومعنى الوسطة في التنجيز هو ان التكليف يكون فعليا على أى حال ويكون الجهل

(١) اقول وبعد الاختيار وان كان الشبهة بالنسبة الى الطرف الاخر بدوية ولكن يكون مثل اهراق احد الاناثين غاية الامر يكون هنا استعمال احدهما للاضطرار الذى يكون مجوز الارتكاب وان كان بعد في الذهن شىء وهو انه اذا كان الاستعمال لاحد الاطراف بحكم الشرع جازياً ويكون احتمال تطبيق الواقع عليه يكون الشبهة بالنسبة الى الطرف الاخر بدوية لحكم الشارع بارتكاب احد الاطراف الا أن يقال ان هذا يكون بعد التكليف والضرورات تتقدر بقدرها .

ولكن الكلام في اثبات التكليف في هذا المقام مع هذا الاضطرار فانه في الاضطرار الى المعين ما كان الجهل سببا لانحلال العلم الاجمالي بل احتمال التطبيق جعل الشبهة في الطرف الاخر بدوية وهنا ايضا يكون احتمال المصادفة فتأمل .

بالتكليف مانعا عن التنجيز.

ثم انه لا اشكال عندهم فى كون الجهل فى باب الاقل والاكثر بالاكثر واسطة فى التنجيز لان التكليف فى الواقع محفوظ ويكون الحكم بالبرائة عن الاكثر على القول بها فى الارتباطيين ظاهرياً لان البرائة عن الاكثر تكون فى ظرف الاتيان بالاقل واما فى ظرف ترك الاقل فلا يكون الحكم بالبرائة فالتكليف على الاكثر يكون منجزاً على فرض ترك الاقل وغير منجز على فرض اتيانه .

ولا اشكال فى ان (١) الاضطراب الى المعين يكون واسطة فى التكليف لان

(١) اقول الاضطراب الى المعين ما كان فى جميع الصور واسطة فى التكليف بل فى صورة كون الاضطراب قبل العلم الاجمالى واما فى صورة كونه بعده فقد مرّ تنجيز العلم الاجمالى فلا يكون مطلقاً واسطة فى التكليف .

واما الاضطراب الى غير المعين فيختلف حسب اختلاف المسالك ولكن لا يكون واسطة فى التكليف ولا فى التنجيز على مسلك النائينى بتنجيز العلم الاجمالى لانهم لا يقولون بأنه يوجب البرائة كما فى باب الاقل والاكثر ولا وسطة له بالنسبة الى التكليف فى البين .

واما بالنسبة الى أحد الاطراف وان كان واسطة ولكن فى الواقع لا يكون الوسطة فى التكليف او التنجيز بالنسبة الى الواقع فى البين .

واما على مسلك القائل بعدم تنجيز العلم الاجمالى فلا فرق بين كونه واسطة فى التنجيز أو فى التكليف من حيث الاثر الشرعى فما قال النائينى قده من عدم الاثر واحتمال كلا الوجهين يكون على فرض كونه واسطة فى التنجيز أو التكليف واما على فرض كونه غير واسطة فى التنجيز فلا فرق بين كونه غير واسطة فى التكليف ام لا بل لا يكون واسطة فى التكليف ايضا بتمام المعنى وبالنسبة الى الواحد من الاطراف لا يكون للتكليف أثر سواء كان واسطة فى التنجيز او التكليف .

واما الشيخ قده فلا ادرى كيف يراه واسطة فى التكليف على ما حكى عنه وانى لم اجد كلامه فى رسائله مع قوله بتنجيز العلم الاجمالى فان الاضطراب فى الواقع لا يكون له وسطة بل التكليف بحاله ولا مانعية له فان الوسطة يكون معناها المانعية*

التكليف فى الواقع يكون مقيداً بعدم الاضطراب الى متعلقه فالاجتناب عن النجس يكون الامر به فى صورة عدم الاضطراب الى ما هو فى الواقع يكون نجساً على فرض مصادفة الواقع معه فلا يكون التكليف مسلماً على اى حال .

ولكن الاختلاف فى أن الاضطراب الى غير المعين هل يكون واسطة فى التنجيز او فى التكليف واختار الثانى الشيخ قده .

وقال (١) شيخنا النائنى (فى الفوائد ص ٣٣-٣٤) يمكن ان يقال بأنه واسطة فى التنجيز او واسطة فى التكليف ولكل وجهه وببانه ان لكل من الجهل بالواقع والاضطراب دخلا فى رفع التكليف لانه لولا الجهل بالواقع لكان اللازم تطبيق الاضطراب على غير فرد النجس مثلاً فى دوران الامر بين اختيار هذا او ذاك لرفع الاضطراب والمانع من ذلك هو الجهل .

واما الاضطراب فهو له دخل من جهة أنه لولاه لكان اللازم الاجتناب عن كل اطراف الشبهة ولم يحصل ما يوجب الترخيص فى البعض فالتخيير فى ارتكاب احد الاطراف يكون مستنداً الى امرين الجهل والاضطراب وحينئذ فلا بد من ملاحظة

* عن التكليف او تنجيزه ومع القول بوجود امتثال التكليف اين الوساطة كما مر . نعم لمثل الخراسانى (قده) ان يبحث عن ذلك ومع ذلك لافائدة ظاهراً فى تعيين كونه واسطة فى التنجيز او التكليف كما قال النائنى قده .

والحاصل ان البحث عن الوساطة فى التكليف او التنجيز لا يكون فى كلام النائنى قده مشروحاً بحيث يفهم منه الوساطة بالنسبة الى بعض الاطراف او جميعها وبالنسبة الى البعض ايضا لا يكون الوساطة وساطة تامة فى التنجيز او التكليف فى المعين وغيره .

وكلمات الشيخ قده فى اصل عنوان الاضطراب الى المعين او الى غير المعين لا يكون صريحاً فيما نسب اليه من الوساطة فى التكليف فى غير المعين بل ما يظهر من عباراته هو الوساطة فى التنجيز وان لم يكن هذا عنواناً مستقلاً فى كلماته . (١) كلامه فى فوائد الاصول الجزء الرابع ص ٣٣ و ٣٤ هذا حاصله .

الجزء الاخير الذى يكون سبباً للترخيص فى بعض الاطراف فان كان هو الجهل يكون الترخيص ظاهرياً ويكون واسطة فى التنجيز كما فى ساير موارد الترخيص المستفاد من ادلة البرائة واصالة الحل مع بقاء الواقع على ما هو عليه بلا تصرف فيه فان الترخيص الظاهرى لا يصادم الواقع كما اوضحناه فى محله وان كان الجزء الاخير هو الاضطرار فالترخيص يكون واقعاً ويلزمه التوسط فى التكليف والانصاف أن لكل من الامرين وجه قوى انتهى .

ولكن التحقيق ان العلم الاجمالي منجز ولا يكون الاضطرار الى المعين مانعاً من تنجيزه وقال الشيخ قده أنه لو ارفع اليد عن الواقع لا يكون وجه للقول بالترخيص فى احد الاطراف فانه يكون كاشفاً عن رفع اليد عنه .

الامر الخامس (١) فى خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء

وقبل الشروع فى المطلب يجب بيان ضابطة الخروج عن الابتلاء وعدمه فقال شيخنا النائينى قده ان الضابطة فى ذلك هى الخروج عن القدرة العقلية فى الامر والخروج عن محل الابتلاء بحيث لا يمكن الجمع بين جميع الاطراف فحب حنطة نجسة فى من " موجود خارجاً يوجب الاجتناب عن الجميع ولو كان نسبته كنسبة الواحد الى الالف ووجود نجس فى أناء البلد لا يكون موجباً للاجتناب لعدم القدرة على الجمع بين جميع الاطراف .

كما ان العلم الاجمالي بنجاسة هذا الجنس او ما يكون فى اقصى بلاد الهند

لا يوجب التنجيز لخروج ما فى الهند عن القدرة العادية بالنسبة اليها .

(١) هذا الامر هو الامر الثالث فى فوائد الاصول من تنبيهات العلم الاجمالي

فارجع لتفصيله الى ص ١٧ جزء ٤ وفى الرسائل ايضا للتنبيه الثالث فى ص ٢٣٦ ولقد اجاد النائينى قده فى ترتيبه على الرسائل ولكن الاستاذ مدظله يقدم ويؤخر

هذه التنبيهات وقد صرنا فى تعب من ذلك ولا ندرى سره .

وبين الاوامر والنواهي فرق عنده وهو انه في النواهي يلزم ان يكون مما اليه الابتلاء عادة فما يكون خارجاً عن محل الابتلاء حيث انه مشترك في نفسه لا يصح النهي عنه لاستهجان النهي عنه واما في الاوامر فليس هذا بشرط لان المطلوب هو ايجاد الواقع وفي ترك بعض الاطراف المقدور ايضا احتمال مخالفة الواقع فيجب الامتثال وخروج بعض الاطراف عن الابتلاء لا يوجب سقوط الامر لان المصلحة التامة في الأمور به ربما تدعو الى اتيان ما هو خارج عن القدرة عادة وان لزم منه الحرج لولا دليل نفى الحرج نعم القدرة العقلية شرط فيه .

لا يقال ان الاوامر والنواهي كلاهما لا يكونان منوطين بارادة المكلف والا يلزم ان يكون المريد للوضوء للتبريد غير أمور به لانه يريد به وان يكون الصارف عن شرب الخمر غير منهي ومعلوم ان الامر والنهي يكون بالنسبة الى الصارف عن المنهي عنه والطالب للمأمور به ايضا .

لانا نقول ان ما لا يمكن ان يكون دخيلاً في الامر والنهي هو الارادة التي تكون في سلسلة علل الاحكام .

ومن المعلوم ان الاحكام لا يكون الا تابعاً للمصالح والمفاسد النفس الامرية لارادات المكلفين ولكن القدرة العادية على اتيان المكلف به او تركه يمكن دخلها في التكليف وفي سلسلة العلل والحاصل فرق بين عدم القدرة على المأمور به او المنهي عنه او عدم الارادة والكلام يكون بالنسبة الى الخارج عن محل الابتلاء وهو يكون خارجاً عن القدرة .

ولكن الذي يمكن الاشكال عن النائيين قده به هو ان فرقه بين الامر والنهي لا يكون في محله فان تلقى الخطابات يكون بيد العرف ربما يكون الخطاب بالنسبة الى شيء مستهجناً عنده والامر والنهي سواء في ذلك فان من لا يكون مظنة للاجتهد اصلاً لا يكون نهيه عن التسامح في الفتوى في محله وهكذا من لا يكون في شأنه عادياً تزويج بنات الملوك فأمره بتزويجهن يكون مستهجنناً مضحكاً فمن يكون اجنبياً بالنسبة الى الخطاب يكون اجنبياً بالنسبة الى الملوك ايضا فلا يقال ان الملوك حيث

يكون تاما في الاوامر لا يضر خروج أحد الاطراف عن الابتلاء .

ولا يخفى ان الخطاب المشروط ايضا غلط بالنسبة الى من يكون المتعلق خارجا عن قدرته عادة فانه يستهجن خطاب من لا يقدر على تزويج بنات الملوك بانه ان قدرت فزوجهن .

واما ما اجاب به عن الاشكال اللازم عليه من توقف الاحكام على ارادات المكلفين بأنه فرق بين عدم القدرة على الشيء او عدم ارادته والكلام في عدم القدرة لاعدم الارادة فلا يتم لما ذكرناه لان الاوامر والنواهي سواء في ذلك فاذا لم يكن الخطاب متلقى في نظر العرف بالنسبة الى شخص لافرق بين الامر والنهي والملاك هو القدرة على الاتيان او الترك في وجود الخطاب والملاك هذا كله في صورة العلم بخروج الشيء عن محل الابتلاء .

واما اذا شك في شيء من حيث كونه محل الابتلاء وعدمه فله صور من جهة كون الشبهة مصداقية او صدقية او مفهومية ومن جهة كون الشبهة من جهة كون العلم الاجمالي قبل الخروج عن محل الابتلاء حتى لا يكون الخروج عنه مسقطاً للتنجيز كما في اهراق أحد الاناثين بعد العلم بنجاسة احدهما او قبل العلم الاجمالي حتى لا يكون العلم منجزاً فاذا كانت الشبهة في المصداق فالعلم الاجمالي يكون منجزاً . ووجهه هو أن التكليف بعد كونه معلوماً يكون الشك في الصورة على امثاله وقد حرر في محله ان الشك في القدرة وان كان يرجع الى الشك في التكليف ولكن لا يكون هذا الشك في التكليف مرجعه الى البرائة بل يجب الاحتياط او الفحص ليظهر الواقع لان الملاك في اصل التكليف موجود ورجوعه الى الشك في التكليف لا يفيد هنا لجريان البرائة لان روحه يرجع الى الشك في الامتثال وهذا كلام متين عن شيخنا النائيني قدّه ايضا .

ولكن عدل عنه في الدورة الاخيرة لاشكال اورده على التقريب السابق وهو ان صورة الخروج عن الابتلاء ايضا تكون مثل هذه الصورة من جهة عدم احراز الملاك فانه في صورة القطع بعدم كون مافي اقصى بلاد الهند مورد الابتلاء لا يكون

الملاك للاجتنب عن الخمر الذى يكون متعلق العلم محرراً .
 فهكذا فى صورة الشك فى ذلك فاذا لم نعلم ان الفاصلة بيننا وبين البلد
 الكذائى كذا فرسخ حتى يكون خارجا عن الابتلاء او اقل حتى لا يكون كذلك
 لا يكون الملك بالنسبة الى هذا الطرف محرراً فتصير الشبهة بالنسبة الى الطرف
 الذى يكون محل الابتلاء بدوية وغير لازمة الاجتناب ولا يكون عدم القدرة عقليا
 بل عاديا .

وسر عدم الاجتناب فى صورة القطع بعدم احراز الملك فهكذا فى صورة الشك .
 وفيه ان القياس مع الفارق فانه فى صورة القطع بعدم القدرة العادية لا يكون
 التكليف محتملا ايضا ولا يكون مخالفته خروجاً عن رسم العبودية واما فى صورة
 الشك فيكون احتمال القدرة موجبا لاحتمال بقاء التكليف ويكون المخالفة بالنسبة
 الى ما هو محل الابتلاء خروجاً عن رسم العبودية فالاعتذار عن المولى فى صورة
 القطع ممكن وفى صورة الشك لا يكون ممكناً ونحن نحرز عدم الدخلى فى الملك
 فالتعليل بان عدم احراز الملك يكون فيهما ضعيف غايته وعلى فرض احتمال دخل
 القدرة فى الملك فالاصل وان كان يقتضى البرائة ولكن ليس المقام منه فان القدرة
 تكون عادية ومن شرائط الامتثال لالعقلية التى تكون من شرائط التكليف وليته (قده)
 لم يعدل ولعل هذا يكون من اشتباه المقرر .

لا يقال ما ذكرتم من وجوب الاحتياط يكون على فرض العلم التفصيلى بالتكليف
 والشك فى القدرة العادية بالنسبة اليه واما اذا كان العلم الاجمالى به فلا يكون كذلك
 لانه يلزم ان يكون موجبا للتكليف بأى طرف وقع ومعلوم انه مع الشك فى القدرة
 لا يكون التكليف بالنسبة الى ما هو المشكوك محرراً وفى الطرف الاخر ايضا تصير
 الشبهة بدوية فلنا الشك فى متعلق التكليف والشك فى التطبيق بالنسبة الى ما هو مشكوك
 الابتلاء ولا يمكن احراز التكليف على اى نحو كان .

لانا نقول الشك فى اصل التكليف بالنسبة الى المتعلق لا يختص بالمقام بل
 كل علم اجمالى يكون الشك فى اطرافه واما الشك من جهة احتمال التطبيق ايضا

فلا يفيد لاسقاط التكليف لانه على فرض وجود الابتلاء فى الواقع يكون التكليف محرزاً فيجب الاعتناء به لانه يعد المخالف عاصياً بالنسبة الى ما هو مورد الابتلاء فلا يكون اثر للشكين فالعلم منجز .

ومن هنا ظهر حكم الشبهة الصديقة التى كالمصادقية والمفهومية ايضا فانه اذا لم يعلم ان الخروج عن الابتلاء هل يصدق بالنسبة الى الف فرسخ او يجب ان يكون ازيد حتى يصدق من جهة عدم معلومية مفهوم الخروج عن الابتلاء فهو ايضا يكون من الشك فى القدرة بعد احراز التكليف فيجب الاجتناب عن الطرف الاخر لاحتمال القدرة على المشكوك ايضا .

هذا هو الوجه الاول للقول بالاشتغال فى صورة الشك فى الخروج عن الابتلاء وعدمه .

اما الوجه الثانى فهو عن الشيخ الانصارى (قده) وحاصل ما افاده هو ان التمسك بالاطلاقات والعمومات مثل لاتشرب الخمر واجتنب عن النجس فى مقام الشك فى كون بعض اطراف مورداً للابتلاء ام لا يكون بلا مانع وان كانت الشبهة فى المفهوم لتردده بين الاقل والاكثر لان ما هو خارج عن تحت العموم يكون ما هو خارج قطعاً عن الابتلاء وما يكون مشكوك الابتلاء فحيث يكون من الشك فى زيادة التخصيص بالنسبة اليه يجرى اصالة العموم واصالة الاطلاق خصوصاً فى المقام الذى يكون المخصص لبيئاً وهو حكم العقل .

فان التمسك بالعام فى الشبهة المصادقية فى المخصص اللبى يكون صحيحاً فضلاً عن كون الشبهة مفهومية ولا يكون استهجان الخطاب فى المقام كما هو فى مورد القطع بالخروج عن الابتلاء ولا تتوهم ان التمسك بالاطلاق فى المقام يكون بعد احراز النجس كما توهمه البعض بل يكون الكلام فى مورد الشك كما هو واضح . قال شيخنا النائينى فى الفوائد (الجزء الرابع ص ١٩) فان قلت بأن الشبهة اذا كانت مفهومية لاندرى ان الخروج عن الابتلاء يصدق ببعد المسافة مقدار الفين ويكون الف فرسخ أو المخصص متصل بالعام يمنع عن انعقاد الظهور له وفى المقام

يكون المخصص العقلي متصلا ولا يمكن القول بانعقاد الظهور له حتى يكون مرجع الشك الى زيادة التخصيص وعدمها فيتمسك بالعام لدفع الشبهة ولا فرق بين كون المخصص لفظيا او لبييا في سراية الاجمال .

فقال قلت لا يكون المقام من المخصص المتصل بل من المنفصل لان ما هو متصل هو عدم القدرة العقلية فان العقل لا يتلقى الخطاب اذا لم يكن القدرة العقلية على امتثاله واذا شك في وجود هذا النحو من القدرة يشك في وجود العام وعدمه ولا ينعقد الظهور .

واما اذا كان المخصص هو عدم القدرة العادية فلا يكون الحاكم الذي هو العقل كالمخصص المتصل بل العقل بعد تعمّل شديد يفهم ان الخطاب مستهجن مع عدم القدرة العادية ففي مورد القطع بعدم الابتلاء يكون التخصيص مسلما وفي صورة الشك يتمسك بالعام ولا يسرى اجماله اليه لكونه في حكم المنفصل ولذا نفرق بين الامر والنهي في القدرة العادية .

فقول بأن تلقى الخطاب في النواهي مشروط بالقدرة العادية بخلاف الاوامر لتمامية الملاك بخلاف القدرة العقلية فانهما فيها سواء وهذا الكلام عنه قده متين جدا .
والحق مع الشيخ الا أنه لا فرق بين الاوامر والنواهي في تلقي الخطاب وعدمه في القدرة العادية كما مر .

ثم انه قده قد اجاب بجواب آخر غير تام وهو أنه قال على فرض تسليم كون المخصص متصلا ايضا يمكن منع سراية اجماله الى العام في المقام لان سراية الاجمال تكون في المخصص الذي يكون له عنوان واقعي غير مختلف المراتب مثل اذا قيل اكرم العلماء ثم خرج منه الفاسق فحصل الترديد من حيث المفهوم بين كون الفاسق هو مرتكب الكبيرة فقط او يشمل حتى مرتكب الصغيرة ايضا فان الفسق حيث لا يكون له مراتب ففي مورد مرتكب الصغيرة لا يمكن التمسك بالعام ولا بالمخصص لسراية الاجمال اليه .

واما اذا كان الخاص مما له مراتب ويمكن تصوير الاقل والاكثر فيه فلا يكون

اجمال حتى يسرى الى العام كما في المقام لوجود القدر المتيقن فان مفهوم الخروج عن الابتلاء يكون له مراتب فان الخروج عنه بالفين من الفرسخ متيقن مثلاً وبالفرسخ مشكوك فما هو المتيقن يكون خارجاً عن تحت العام وما هو المشكوك يكون باقياً تحته للشك في زيادة التخصيص.

والجواب عنه قده أنه لافرق بين المقام وصورة كون الخارج عن تحت العام عنوان واحد مثل الفسق ضرورة أنه لا يكون التمسك باصالة العموم والاطلاق من باب التبعد المحض بل من باب بناء العقلاء وانعقاد الظهور ولا يكون عنوان الخارج عن الابتلاء الامثل عنوان الفاسق الذي يكون امره دائراً بين الوجود والعدم فاذا كان في المقام ما يحتمل كونه مخصصاً ام لا يكون الشك في أن العام هل يشمل هذا المورد ام لا ولا ينعقد الظهور عند العقلاء .

و فرق بين الشك في اصل وجود المخصص او في مخصصية الموجود فان الاول يكون الاصل عدمه واما الثاني فيمنع عن انعقاد الظهور عند العقلاء نظير صورة كون الشك في اصل وجود المانع عند الوضوء فان الاصل عدمه ووجود مانع مثل الخاتم يشك في ما نعيته فانه يجب احراز عدم المانعية فما يحتمل القرينية يكون مانعاً عن التمسك بالعام فكيف فرق قده في المقام .

فتحصل ان التمسك بالعام يكون لخصوص كون المخصص منفصلاً وعلى فرض اتصاله يسرى اجماله اليه .

وقد اشكل الخراساني على الشيخ في الكفاية ص ٢٢٣ بما حاصله أن التمسك بالاطلاق يكون في صورة الشك في مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجديدة كما اذا شك في دخول قيد وعدمه فهو يطرد القيد ويقال انه لو كان دخيلاً لكان اللازم ذكره في الخطاب وحيث لم يذكر لم يكن دخيلاً واما اذا كان الشك في وجود ما هو معتبر في صحة الخطاب فلا يتمسك بالاطلاق ففي المقام يكون الشك في وجود القدرة حيث لانعلم أن المورد الفلاني خارج عن الابتلاء ام لا بعد احراز أن الخارج عنه يكون غير مكلف به فيكون الاصل هنا البرائة ولا يكون القول بالاحتياط الا

كالشبهة البدوية .

وقد اجاب (١) عنه شيخنا النائيني قده بما حاصله أن الوقوع يكون اخص من الامكان فكل مورد حصل الوقوع يكون الامكان مسلماً بخلاف العكس ونحن اذا رأينا الخطاب واطلاقه نكشف بذلك الاطلاق في مقام الظاهر الاطلاق الواقعي والا فلا يصح التمسك بالاطلاق في كل مورد ضرورة أنه يكون الشك في حقيقة الاطلاق واقعاً اذا كان الشك في دخل قيد من القيود مع أنه يكشف عدم الدخل بنص الاطلاق فلا يتم كلام الخراساني قده .

ثم انه قد وجه شيخنا الاستاذ العراقي كلامه بما يكون جواباً عن النائيني وهذا التوجيه بعينه هو اشكال شيخنا الحائري وحاصله ان لنا حكماً ظاهرياً يكون كاشفه الخطاب وظهوره وحكم واقعي وهو يكون دائراً مدار الاطلاق في الواقع وكشف الواقع وان كان بواسطة الاطلاق في الظاهر ولكن في صورة تمامية ظهور المطلق في اطلاقه في مقام الظاهر واما اذا كان الشك في هذا الظهور فلا يكون وجه للقول بالاطلاق في الواقع مستنداً بهذا الظاهر ومراد الخراساني قده هو عدم تمامية ظهور الخطاب في الظاهر للشك في القدرة التي تكون شرطاً لصحته فلا يكون لنا اطلاق ليكشف منه الواقع لا أنه يكون لنا الاطلاق و مع ذلك لا يكشف منه الواقع فالواقع والظاهر كلاهما مشكوكان عنده قده وهو متين .

وقد يجاب بأن الحكم الظاهري يكون تابعاً لبناء العقلاء على هذا الظهور وهو غير محرز حتى يتمسك بالاطلاق الذي سنده غير محرز .

واجيب عنه بأنه على فرض مصادفة الواقع يكون الاطلاق حكمه تنجيزياً وعلى فرض عدم المصادفة يكون معذراً فقط لان الظهور لا يكون الاطريقاً محضاً الى الواقع فحيث يكون احتمال المصادفة يتمسك بالاطلاق .

(١) في الفوائد بعد عنوان الكلام بدون ذكر كونه هذا عن الخراساني بقوله ان قلت واجاب بقوله قلت فلاحظ كلامه .

وفيه ان المطلق الذى ثبت اطلاقه فى مقام الظاهر يكون حاله بالنسبة الى المصادفة وعدمها كذلك ولكن الذى لا يكون تاماً فى مقام الظاهر ايضا لا يكون وجه للتمسك به .

فالحق ان القيود الذى يكون فى عهدة المولى بيانه يكون الاطلاق طارداً له واما ما كان من جهة حكم العقل كما فى المقام وهو الشك فى القدرة فلا يكون طرده فى وسع الاطلاق فلا يكون كلام الشيخ قده تاماً والطريق هو الوجه الاول الذى مر .

بقي فى المتتام شيئان

الاول هو أن الخروج عن محل الابتلاء كما يكون بواسطة عدم القدرة التكوينية كما يكون احد الانائين المشكوك نجاسة احدهما فى اقصى بلاد الهند كذلك قال الشيخ والنائينى (١) بأنه يصدق بواسطة المنع الشرعى وخروج احد الاطراف عن الابتلاء كذلك اى عادة بحيث لا يكون فى معرض الابتلاء عرفاً بمثل الشراء والعارية بالنسبة الى ما هو ملك الغير فاذا دار الامر بين نجاسة احد الكأسين الذين احدهما ملك للغير لا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً .

لان الغير المقذور الشرعى يكون كغير المقذور التكويني بحسب العادة والنهى عن التصرف فى اناء الغير الذى لا يكون له سبيل اليه الا بنحو الغصب يكون مستهجنأ واصالة الطهارة فى احدهما لا يتعارض باصالة الطهارة فى الطرف الاخر او يقال لا يكون العلم بالتكليف حاصلًا فى هذه الصورة .

وقد اجيب عنه بأن الوصول العادى اليه ولو من باب الغصب لو لم يكن يكون خارجاً عن الابتلاء واما اذا كان الوصول العادى ممكناً لا يكون خارجاً عن الابتلاء فللعلم الاجمالي التأثير لكن فى مال الغير يكون النهى عن التصرف من جهتين جهة كونه غصباً وجهة كونه نجساً وهذا يكون عن الشيخ وشيخنا العراقى (قدما) .

(١) فى الفوائد الجزء الرابع ص ٢٢ وفى الرسائل ص ٢٣٧ فى التنبيه الثالث.

أقول الاشكال في المقام يكون من جهة ان المنجز لا ينجز كما اذا علمنا بنجاسة الكأس الابيض او الاسود ثم حصل علم آخر بنجاسة أحدهما او ثالث مثل الاحمر فحينئذ يقال العلم الثاني لا يكون منجزاً بالنسبة الى الاحمر لان المنجز بالعلم الاجمالي الاول لا يصير منجزاً ثانياً والشبهة بالنسبة الى الاحمر بدوية لعدم العدل له وعدم احراز التكليف .

ففي المقام وان كان أحد الكأسين مال الغير ويكون النهى عن التصرف فيه قبل تحقق العلم منجزاً ولكن لا يؤثر في عدم تنجيز العلم الاجمالي لان النهى من جهة الغصب لا يكون مثل النهى عن جهة النجاسة ولا يكون قولهم المنجز لا ينجز في لسان دليل ليؤخذ بظهوره ويقال بشموله للمقام بل يكون من باب لغوية الخطاب وهو يتحقق في صورة كون النهى عن شيء من جهة النجاسة مثلاً ثم النهى عنه في هذه الجهة ايضا اذا لم يكن الاشتداد مثل ما اذا كان الشبهة في النجاسة من جهة الدم واما اذا كان احديهما اقوى توجب تعدد الغسل والسابق يقتضى وحدته يمكن القول بالتنجيز ايضا مع اتحاد متعلق النهى وهو النجاسة .

فالحق في المقام يكون مع شيخنا العراقي في تصوير النهى من جهة الغصب ومن جهة النجاسة (١) فالعلم منجز ولا يكون ما في تقارير شيخنا النائيني تماماً والحاكم هو العقل وهو يحكم بتنجيز العلم هذا كله في صورة الخروج عن الابتلاء شرعاً أو عادة .

(١) اقول فعلية النهى من جهة النجاسة تكون في صورة القول بالترتب في خصوص الغصب في النجاسة بأن يقال على فرض عصيان امر الالم فنهى المهمم ايضا موجود في مثال الغصب واما مع عدم العصيان فحيث أن امر الالم موجود ويكون الشخص ممن يطبع يكون النهى عنه ثانياً لغواً لانه يحسب خارجاً عن الابتلاء .
نظير ما كان العلم الاجمالي بجنابة احد المشتركين في ثوب واحد فان الخروج عن الابتلاء من جهة الشخص الاخر مانع عن تنجيز العلم .

الثانى هو أن الخروج عن الابتلاء هل يكون بمعنى عدم امكان الابتلاء به عادة أو من باب اتفاق الابتلاء كذلك فعن الشيخ وتبعه النائيني في بعض دوراته ان المدار على فعلية الابتلاء لا امكانه فقط فاذا دار الامر بين نجاسة التراب في بيته او تراب الطريق الذى لا يبئلى به عادة من باب عدم ميله اليه غالباً فلا يكون العلم الاجمالي كذلك منجزاً .

وفيه انه مع القدرة العادية على الابتلاء لاحتياج الى فعلية الابتداء فان امكان الابتلاء يكفى فى تنجز العلم الاجمالي الا اذا وصل الى الخروج عن الابتلاء عادة ثم هنا فرع (١) لا بأس بالإشارة اليه هنا تيمناً لانه من الفقه ويكون كثرة هذا البحث .

وهو أنه اذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة التراب الذى يصح التيمم به او الماء الذى يصح الوضوء به مع الانحصار وعدم طهور آخر فهل يجب التيمم والوضوء أو الوضوء فقط أو يكون فاقد الطهورين وجوه وأقوال وحينئذ اما أن يكون التراب محل الابتلاء من ناحية التيمم فقط او من ناحيته وناحية غيره مثل الاحتياج اليه من جهة أخرى فعلى فرض الابتلاء به الأعم من التيمم وغيره فيقال بالجمع بين الوضوء والتيمم من باب أن تحصيل الطهارة التى تكون واجبة ممكن لان العلم الاجمالي بوجود مطهر فى البين يقتضى الجمع بينهما لان كليهما يكونان محل الابتلاء .

ويمكن أن يقال بأنه يجب الوضوء والتيمم قضاءً للعلم الاجمالي وهذا الاحتياط واجب متعين ولا يكون فاقد الطهورين والقول بوجوب الوضوء فقط ايضا غير مستقيم لعدم العلم بحصول الطهارة به فقط لاحتمال كونه هو النجس .

وفى هذه الصورة يجب تقديم التيمم على الوضوء لانه اذا تيمم ونفض يديه من التراب ثم توضأ بالماء لا يحصل له العلم بالنجاسة الخبيثة لانه لو كان التراب

(١) هذا الفرع فى العروة الوثقى للسيد محمد كاظم اليزدى قده فى فروع التيمم

وقد تعرض له وتعرضنا لشرحه هناك فى مسألة ٣ من مسائل شروط التيمم .

هو النجس فقد نفضه وان كان النجس هو الماء فيكون الشبهة فعلا بدوية بالنسبة اليه والاصل يقتضى البرائة عن النجاسة .

لا يقال ماورد بالنسبة الى المائين النجس أحدهما المشبه من قوله الابتلاء بهريقهما ويتمم يكون فى المقام ايضاً فان التراب والماء حكمهما كذلك فكما أنه أمر فيهما بالاهراق مع امكان تحصيل الطهارة بهما ايضاً من جهة الوضوء بأحدهما ثم غسل الموضوع بالآخر والوضوء به ايضاً فكذلك فى المقام .

لانا نقول ماورد فيهما يكون من التعبد المحض ويختص بمورده ولايشمل المقام والافمقتضى الاصل البرائة عن النجاسة المشكوكه مع امكان تحصيل العلم بالطهارة حتى فى الانائين هذا فى صورة كون الابتلاء بالتراب من جهة الاعم من التيمم او السجدة عليه مثلاً وأما اذا كان الابتلاء من جهة التيمم فقط فالاقوال الثلاثة يكون فى هذا المقام لافى المقام الاول من القول بالجمع مطلقاً او الترك مطلقاً او الرضوء فقط لان التكليف بالتيمم يكون هنا فى طول التكليف بالوضوء لان موضوعه هو الفقدان .

والفرض أن الابتلاء بالماء مقدم على الابتلاء بالتراب عليهذا الفرض فحينئذ يكون لنا ماء مشكوك الطهارة والعلم الاجمالى لا يكون مؤثراً لخروج بعض اطرافه عن الابتلاء فعلا وهو التراب فانه لو كان النجس هو التراب فى الواقع يكون لنا ماء طاهر نتوضأ به وان كان النجس فى الواقع هو الماء ايضاً فحيث يلزم أن يكون الاجتناب عنه من ناحية العلم الاجمالى ولا يكون له الاثر فيكون الماء طاهراً ظاهراً للشبهة البدوية فى النجاسة بعد عدم الابتلاء بالتراب .

ولا يكون الاصلان متعارضين اى اصالة طهارة الماء مع اصالة طهارة التراب لاختلاف الرتبة أو يقال اذا شك فى طهارة الماء تجرى اصالة الطهارة بالنسبة اليه ويصير التراب خارجاً عن الابتلاء بذلك لانا نصير مصداق الواجد بهذا الاصل فيتعين الوضوء فقط والاحتياط بالجمع مستحب والقول بأنه يكون فاقد الطهورين للانحصار لوجه له اصلا .

فمن كان واجداً للماء والتراب المشتبه النجاسة للعلم الاجمالى يجب عليه
اما الضوء فقط اوهومع التيمم ولايكون فاقداً للطهورين فتدبر.

فصل فى حكم ملاقى الشبهة المحصورة

فاذا لاقى شيئاً مع أحد الاطراف يجب ملاحظة أن التنجيز الواقع فى البين
هل يكون لازمه الاجتناب عن الملاقى ايضا اولافعلى الاول يلزم الاجتناب وعلى
الثانى لايلزم .

والاقوال هنا ثلاثة على حسب اختلاف المباني لزوم الاجتناب مطلقا وعدمه
مطلقا والتفصيل الذى يكون مؤسسه الخراسانى (قده) فى الكفاية وهو أنه تارة يكون
الاجتناب عن الملاقى والطرف لازما دون الملاقى بالفتح وتارة يكون الاجتناب عن
الملاقى بالفتح لازما مع الطرف دون الملاقى بالكسر وتارة يكون الاجتناب عن
الملاقى والملاقى كلاهما لازما مع الطرف ونحن قبل الورود فى الاستدلال على
ما هو الحق يجب علينا تقديم مقدمات فى المقام .

المقدمة الاولى فى حقيقة وجوب الاجتناب عن الملاقى وكيفية سراية النجاسة
اليه والامر بالاجتناب عنه والمتصور منه أقسام أربعة .

الاول أن يكون صرف التعبد ولكن بواسطة الملاقاة يتحقق موضوعه فاذا
لاقى يجب الاجتناب عنه سواء كانت النجاسات واقعيات كشف عنها الشرع اوتكون
اعتبارية محضة لعدم الفرق فى ذلك من جهة الموضوعية للملاقاة .

الثانى أن يكون نجاسة الملاقى علة لنجاسة الملاقى فاذا لاقاه حصل المعلول
وهو النجاسة .

والثالث أن يكون نجاسته منشأ من نجاسة الملاقى مثل صورة مزج النجس
مع غيره وهذا على فرض كون النجاسات أمورا واقعية كشف عنها الشرع واضح
ضرورة حصول السراية بذلك وعلى فرض كونها اعتبارية ايضا يتسع دائرة التعبد
بواسطة كثرة الموضوع واتساعه والرابع ما عن بعض الاعيان فانه قال نجاسة الملاقى

تكون من جهة نجاسة الملقى ويكون نجاسة الملقى واسطة فى عروض النجاسة للملقى مثل حركة راكب السفينة فان الحركة للسفينة حقيقة وتنسب الى الراكب بواسطتها فهكذا فى المقام يكون الاجتناب عن الملقى بالكسر من شئون الاجتناب عن الملقى بالفتح مثل أن اكرام خادم العالم يكون من اكرامه ومن شئونه .

والجواب عن هذا الاخير مع كون قائله أجل شأناً من هذا القول لانه فنان هذا الفن هو أن الواسطة فى العروض لاتنطبق فى المقام فان الاجتناب عن الملقى بالفتح صادق بدون الاجتناب عن الملقى بالكسر ولا يكون عدم الاجتناب عن الملقى مضراً بساحة الاجتناب عن الملقى فانه فى مقام الثبوت لامعنى للوسطية فى العروض فاما أن يكون النجاسة بواسطة السرايه أو بواسطة النشو وما ذكره قده من المثال يكون من المحتملات الالابائية لالابوتية .

وقال بعض العلماء ان الاحتمالات الثلاث الاول فى الملكية بالنسبة الى المنافع ايضاً يجيبىء بأن تكون المنفعة من شئون العين او سرايه منها او تعبدأ هذا المحتملات الثبوتية .

وأما الالابائية فالحق هو كون النجاسة منشأة من نجاسة الملقى بالفتح والاتساع الواقعى بواسطة الملاقة لالحكمى فقط .

وقد اشكل على هذا الاحتمال بأنه كيف يمكن تصوير نجاسة بحر من المايعات المضافة مثل النفط بواسطة رأس ابرة من الدم فان الاتساع لا يتحقق وهو خلاف الوجدان .

والجواب عنه ان ثبوت هذا الاحتمال لاشكال فيه وكذلك اثباته لانه يمكن أن يسرى دقة بحيث يراه الشارع بنظره الدقيق ولا يراه العرف وما ذكر من عدم السرايه يكون استبعاداً محضاً .

ومما يؤيد ذلك هو أن الفقهاء فى النجاسة يشترطون رطوبة الملقى او الملقى و يكون ارتكاز العرف ايضاً على أن اليباس لا ينجس اليباس وهذا لو فرض أن يكون النشو حقيقياً .

ولو فرض أن يكون النشو بمعنى الاتساع في الحكم يكون الامر أوضح ولا يرد عليه هذا الاستبعاد أيضاً لان اتساع الحكم باتساع الموضوع لاشكال فيه ولا يقال ان القول بنجاسة ما ذكر لا يثبت المدعى لانه كما يمكن ان يكون بالسراية يمكن ان يكون بالتعبد لانا نقول ان هذا الارتكاز على ان شرطية الرطوبة في السراية هو اتساع الموضوع لا التعبد المحض فقط .

ومما يؤيد هذا المعنى هو مفهوم قوله عنه الماء اذا بلغ قدره كراينجسه شيء فان الماء اذا لم يبلغ قدره كراينجسه شيء وهذا يكون ظاهراً في ان ملاقاته نجس لغير الكري يكون هو العلة بمعنى النشول والتعبد المحض واما العلية الواقعية فهي ممتنعة في المقام لان العلة يمتنع ان تكون في المعلول فانها متقدمة ذاتا والمعلول متأخر كذلك وقد اشكل علينا بأن معنى ينجسه شيء كما أنه قابل لان يقال يكون علة للنشو كذلك يمكن أن يكون واسطة في العروض و شأنا من شئون الاجتناب عن النجس الواقعي او بمعنى اتساع الحكم تعبداً ومن الروايات التي تكون سنداً للقول بكون الاجتناب عن الملاقي يكون من شئون الاجتناب عن الملاقي ما تعرض له في الرسائل (ص ٢٣٨) عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عنه (١) أنه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن اوزيت فماترى في أكله فقال ابو جعفر عنه لا تأكله فقال الرجل الفارة اهون علي من أن اترك طعامي لاجلها فقال له ابو جعفر عنه أنك لم تستخف بالفارة وانما استخفقت بدينك ان الله حرم المتية من كل شيء وجه الدلالة والتقريب هو انه جعل عدم الاجتناب عن الطعام الملاقي للنجس وهو الفارة استخفافاً بالدين فيكون من لوازم اجتناب نجاسة الفارة الاجتناب عن الطعام الذي وقعت فيه فيكون الاجتناب عن احدهما اجتناباً عن الاخر وهذا يكون معنى كون الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقي لا التعبد ولا النشو .

وقد اشكل عليها الشيخ الانصاري فده بضعف سند الرواية مع ان الظاهر من

الحرمة فيها النجاسة لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقي وارتكاب التخصيص في الرواية بارتكاب ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فانه من تخصيص الاكثر فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه لحرمة الشيء وحرمة ملاقيه .

والحاصل من كلامه قده هو ان حمل الحرمة على النجاسة خلاف الظاهر فان الملازمة بين حرمة الفارة وحرمة الطعام والقول بان ملاقي الحرام حرام كما هو ظاهر الرواية لازمه تخصيص الاكثر لان اكثر المحرمات لا يكون ملاقيها حراما بل ما هو النجس بعد السراية فلا تدل هذه الرواية على ان الاجتناب عن ملاقي النجس يكون من شئون الاجتناب عن المتنجس بحيث لو لم يجتنب عنه لم يكن الاجتناب عن الملاقي بالفتح صادقا .

والجواب عنه (١) قده ان سياق السؤال يدل على انه كان عن حكم ملاقي النجس

(١) اقول يمكن بقاء الرواية على ظاهرها من سراية الحرمة بيث اجزاء الميته في الطعام ويكون اكل الميته حراما ولو فرض محالا عدم نجاسته وكون الرواية في الكافي لا يدل على قوته لان كل ما فيه حتى ما وجدنا ضعفه لا يكون قويا عندنا ولو كان قويا عنده .

واما اختصاص هذا البيان للقائل بصورة كون النجاسة في الملاقي بالكسر اجتنابه من شئون الملاقي بالفتح لا يكون فان قوله بالاستلزام يناسب جميع المباني . وهذا كله مع ان غاية ما يدل عليه هذه الرواية هي نجاسة الملاقي للنجس لانجاسة الملاقي لاطراف الشبهة المحصورة التي لا يكون الاجتناب عنه الامن باب الاحتياط والامر الطريقي في البين ولادخل للمباني في ملاقي الشبهة المحصورة مبني السراية وغيره .

و لو سلم الدخول فأى اشكال في اختيار السراية حسب ارتكاز العرف بأن اليايس لا ينجس اليايس كما مر منه مدظله في البحث الثبوتى .
ولقد اصبر مدظله على أن الاجتناب عن الملاقي بالكسر يكون مقدمة للاجتناب

فان القارة الميتة نجسة و الجواب يكون لهذا السؤال ولازمه كون ملاقى الشبهة المحصورة من شئون الاجتناب عن ملاقيه ايضاً .

واما ضعف السند فيمكن الجواب عنه بأن الرواية وردت في الكافي وهو دليل على قوته .

والجواب الصحيح أن يقال لو كان نجاسة الطعام من نجاسة القارة بنحو النش ايضاً لكان هذا الجواب كذلك وهكذا بنحو الاتساع في الحكم فلا تكون دالة على تعيين الشأنية .

فتحصل أنه لا دليل لنا على أن الاجتناب عن الملاقى يكون من اى قسم من الاقسام من السراية والشأنية والنشوية والاتساع في الحكم .

المقدمة الثانية هي أن الاجتناب عن أطراف الشبهة يكون لحفظ الواقع وهو النجس في البين وملاقى الاطراف ايضاً كذلك يكون اجتنابه دخيلاً في حفظ الواقع لانه ما لم يجتنب عنه لم يعلم الاجتناب عن النجس الواقعي في البين .

المقدمة الثالثة في أن الملاقاة مع أحد الاطراف يلزمها ثلاث علوم اجمالية الاول وهو الاصل هو العلم بنجاسة الملاقى بالفتح والطرف والثاني العلم بنجاسة الملاقى بالكسر والطرف والثالث العلم بنجاسة اما الملاقى والملاقى واما الطرف واساس كلام الخراسانى في الكفاية ص ٢٢٦ يكون هذه العلوم الثلاث مع

* عن النجس في البين لان العلم الاجمالي علة تامة ولو كان مقتضياً لصح القول بأن اصل الملاقى لا معارض له .

وكتناورد عليه بأنه علة تامة لما هو طرف له لا ما هو خارج عن الاطراف والا فيلزم أن لا يكون لنا انحلال في صورة من الصور العلم الاجمالي حتى في الصورة الاولى عن الخراسانى قده هنا وغيره مع أنه قائل بجريان قاعدة الطهارة في صورة تقدم العلم على الملاقاة في الملاقى بالكسر .

مضافاً بأن القائلين في الصورة الاولى منهم الخراسانى قده وهو قائل بالعلية التامة ومع ذلك يجزى الاصل في الملاقى بالكسر مع سبق العلم بالنجاسة .

عرضية العلم بالملاقاة والنجاسة او تقدم العلم بالملاقاة ثم حدوث العلم بعدها او بالعكس وسيجىء تقرير مرامه .

اذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فنقول على فرض كون المبنى فى نجاسة الملاقى هو السراية فيختلف الكلام فى وجه وجوب الاجتناب عن ملاقى الشبهة المحصورة بعد القول بوجوب الاجتناب عنه .

الوجه الاول هو أن الاجتناب عن الملاقى بالفتح حيث يكون لحفظ الواقع فى البين كذلك الاجتناب عن ملاقيه لازم لذلك كما عن الخراسانى لانه عليهذا يكون الاجتناب عن الملاقى نفس الاجتناب عن الملاقى لان الموضوع قد اتسع بواسطة السراية فكأنه جعل كأس واحد من النجس فى كأسين وجعل الذراع ذراعين من غير فرق بين كون العلم الاجمالى للتنجيز او علة تامة لان الاصول على فرض الاقتضاء ايضاً متعارضة .

والوجه الثانى هو أن الملاقاة يحدث بعدها علماً اجمالياً عرضياً بواسطة السراية ويجب الاجتناب عن الملاقى عملاً بمقتضى العلم الاجمالى ضرورة أنه بعد السراية واتساع الملاقى بالفتح يكون لنا علم اجمالى بنجاسة الملاقى والطرف وعلم اجمالى آخر بنجاسة الملاقى او الطرف ولا فرق بين العلمين لان العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى والملاقى أو الطرف يكون عين العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى والطرف غاية الامراتسع الموضوع فى جانب الملاقى وهو لا يضر بالتنجيز ولا فرق فى ذلك ايضاً بين كون المبنى فى العلم الاجمالى هو الاقتضاء او العلية لانه على الاول ايضاً يكون الاصول متعارضة ولا يكون لنا الاصل بلامعارض .

ولا يكون الشك فى الملاقى بالكسر مسبباً عن الشك فى الملاقى بالفتح لثلاث صل النوبة الى تعارض الاصل فى الملاقى لتعارض الاصلين فى الملاقى بالفتح والطرف فان قاعدة الطهارة فى الملاقى بالكسر لامعارض لها فى صورة كون الشك فىهما سببياً ومسببياً وفى المقام ليس كذلك لعدم كون معنى السراية السببية والنشر .

واما على فرض كون المبنى ان الاجتناب عن الملاقى يكون من شئون

الاجتناب عن الملاقى فهو ايضا لاشبهة فى وجوب الاجتناب لعدم العلم بحصول الاجتناب عنه الا بالاجتناب عن الملاقى كما أن اكرام العالم لا يتم الا باكرام خادمه والعقل حاكم بما ذكر ولا فرق ايضا بين العلية والاقتضاء فى العلم الاجمالى .
واما على مبنى القائل بالنشولالسراية ولا الشأنية ، او العلية الممنوعة والقول بأن نجاسة الملاقى تكون فرداً مابيناً لنجاسة الملاقى كما قال صاحب الجواهر قده من ان نجاسته تكون كنجاسة الكلب والخنزير وساير النجاسات فى موضوعات مائة متعددة .

فقد افتى بعضهم بوجوب الاجتناب ولكن لا يكون كلامهم صريحا فى ذلك ويمكن أن يكون فى ذهنهم غير هذا المبنى من الشأنية او السراية .

فبقول حاصل تقريب كلامهم كما عن الخراسانى (١) والنائينى (٢) والعراقى قدس الله اسرارهم هو أن العلم بالملاقاة اما ان يكون مقدماً على العلم الاجمالى او مؤخراً فعلى الثانى حيث أن الاجتناب عن الملاقى بالفتح قدنجز قبل هذا الزمان والمنجز لاينجز ثانياً لاجل القول بالعلم الاجمالى بنجاسة الملاقى والملاقى لخروج الملاقى بالفتح عن الطرفية بالتنجيز فتكون الشبهة فى الملاقى بالكسر بدوية محضة فقاعدة الطهارة فيها جارية بلا معارض واما اذا كان العلم بالملاقاة قبلاً والعلم بالنجاسة بعدها فحيث يتحقق العلم الاجمالى فى زمان واحد بنجاسة اما الملاقى والملاقى واما بنجاسة الطرف .

فقال الخراسانى قده ان الاجتناب عن الجميع لازم للتنجيز فى آن واحد وعدم صيرورة الملاقى بالفتح منجزاً قبله يشمله قاعدة المنجز لاينجز ثانياً وفى بعض

(١) فى ص ٢٢٦ فى الكفاية وما فيها يرجع الى اربعة صور وان جعله قده ثلاثة صور من حيث الحكم فارجع اليه ليتضح المرام وسيجىء البحث فيما افاده عند كل صورة .

(٢) فى ص ٢٦ و ٢٧ فى الفوائد الجزء الرابع .

الصوريكون الاجتناب عن الملاقى بالكسروالطرف دون الملاقى وسيجىء التفصيل لقوله قده .

وقد اجيب عن الصورة الاولى بأن تقدم العلم لا يضر بوجوب الاجتناب عن الملاقى لانه على فرض القول بالسراية يكون الملاقى مثل الملاقى بالفتح ضرورة اتساع الموضوع من باب جعل الكأس من النجس كأسين وقولهم المنجز لاينجز ثانيا لا يكون فى صورة كون العلم الاجمالى الثانى من سنخ الاول بل لو كان علم آخر من جانب آخر مثل ما اذا كان العلم الاجمالى بالنجاسة فى الاول بوقوع قطرة دم ثم علمنا بوقوع قطرة بول اما فى هذا الثالث او احد الاطراف من العلم الاول .

وهكذا اذا كان قطرة دم آخر فى المقام يكون العلم الاول باقياً الى زمان العلم الثانى وهو لا يضر بالتنجيز .

وفيه ان المقام يكون له الفارق مع صورة فصل كأس بكأسين لان هذا يكون شيئاً مستقلاً فى المقام ويكون مشكوك النجاسة ولا فرق فى قاعدة المنجز لاينجز ثانياً بين المقام وسائر المقامات لان هذا مستفاد من حكم العقل وهو لا يفرق بين المقامين فان العلم الثانى لا يكون منجزاً لعدم تنجيزه فى بعض الاطراف من العلم الاول وهو الملاقى بالفتح .

واما عدم التنجيز فى العلم الاجمالى الثالث وهو العلم بنجاسة اما الملاقى بالكسروالطرف فهو ايضا واضح من باب أن الاصول فى الملاقى بالفتح والطرف قد حصل التعارض بينها فتساقط وقاعدة الطهارة فى الملاقى لا يكون لها المعارض فهى جارية .

وهذا على مبنى الشيخ الانصارى قده القائل بالاقضاء فى باب العلم الاجمالى صحيح لان الملاك فيه هو ان الاصل بلا معارض جارفى هذا المسلك واما على القول بالعلية التامة فلا يتم لانه على فرض كونه فى دائرة العلم الاجمالى يجب الاجتناب عنه لانه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية .

وقولهم بأن الشك فى الطهارة بالنسبة الى الملاقى مسبب عن الشك فى الملاقى
وحيث جرى الاصل فيه لاتصل النوبة اليه .

ممنوع من جهة أنه يمكن أن يقال أن قاعدة الحلية فى الملاقى تكون فى عرض
قاعدة الطهارة فى الطرف لانه يمكن أن يكون العلم الاجمالى بغصيبة هذا ونجاسة
ذاك فتعارضان وتتساقتان هذا مضافاً بأن النجاسة تكون مسببة عن نجاسة الملاقى
بالفتح والطهارة ليست كذلك الآن يقال حيث أن المراد ترتيب اثر نقيض النجاسة
وهو الطهارة يحسب مسبباً والافطهارته تكون مسببة عن عللها لاعتبار طهارة الملاقى
على فرض الطهارة فى الواقع .

فالحق هو أن يقال ان العلم الاجمالى منحل فى الملاقى بالكسر لان المنجز
لاينجز ثانياً فتحصل أن مذهب الخراسانى قسده والشيخ والنائينى فى هذه الصورة
هو عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر .

الصورة الثانية مما تعرض لها الخراسانى قده فى الكفاية هى أن يكون العلم
الاجمالى بنجاسة الملاقى بالكسر والطرف قبل العلم بالملاقاة مثل أن نعلم بنجاسة
الكاس (١) الابيض الذى يفرض أنه الملاقى او الاحمر ثم حصل العلم بالملاقاة مع

(١) اقول فى هذه الصورة يجب ملاحظة أن هذا العلم الاول من اين جاء
فان العلم الاجمالى يحصل اما بوقوع نجاسة فى هذا او ذاك او يكون من باب التعبد
كما قام البيئنة على نجاسة شىء مردد .

والمتصور فى المقام هو الثانى لان الاول يكون موجباً لتشكيل علم اجمالى مستقل
فح ان لم يبين سند شهادة البيئنة فالعلم بحاله وان بين وفهمنا أن سنده يكون ملاقاة
هذا الطرف مع ما هو طرف للعلم الاجمالى فينقل الكلام فيه فان المبين وجوب
الاجتناب عن ملاقى اطراف الشبهة فلا كلام فى تنجيز العلمين وان كان المبنى
عدم وجوبه فاللازم الاجتناب عن الملاقى بالفتح والطرف .

وما قال النائينى قده رداً عليه هذه المقالة لعله يكون لهذه النكتة والعلم طريق*

الكأس الاسود قبل ذلك بأن علم أن نجاسة هذا الملاقى يكون من نحاسة ذلك الملاقى بالفتح فقال قده فى هذا يلزم الاجتناب عن الملاقى و الطرف دون الملاقى بالفتح لان العلم الاجمالى صار اطرافه منجزا و يكون الملاقى كالشبهة البدوية .
وقيل ان الاجتناب عن الملاقى او الطرف لازم كما عن النائينى قده وقد يفصل بين كون العلم علة تامة او مقتضياً فعلى الاول يلزم الاجتناب عن الملاقى او الطرف و على الثانى لا يلزم ذلك بل يلزم الاجتناب عن الملاقى بالكسر و الطرف و الحق مع الخراسانى قده لقوله بالعلية التامة فى العلم الاجمالى فانه يؤثر اثره حين التنجيز و المنجز لا ينجز ثانياً فالطرف لا يكون وجهاً لتنجيز الطرف مع الملاقى فقاعدة الطهارة جارية فى الملاقى لان باب كون العلم مقتضياً بل من باب عدم العلم بنجاسته من باب خروجه عن الدائرة ولا يخفى أن هذا يكون على مسلك انشؤ و التعبد المحض كما هو مسلكه قده .
وقد اشكل على هذه الصورة شيخنا النائينى قده عليه قده بان ما ذكره يكون مخالفاً للبرهان و الوجدان .

اما البرهان فلان العلم لا يكون له موضوعية من باب انه صفة من صفات النفس بل من باب انه طريق الى الواقع فالمدار على المعلوم لاعلى العلم وهو متقدم فى المقام فان العلم وان كان متأخراً ولكن المعلوم وهو النجاسة كان مقدماً وعدم العلم به لا يكون مؤثراً فى عدم تنجيزه فى الواقع وهو علة و العلة متقدمة رتبة على المعلول فيكون الواجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و الطرف لاعتن الملاقى .
و الوجدان حاكس أيضاً بأن ماهو علة الاجتناب يكون اولى بالاجتناب عن المعلول و يابى النفس عن القول بخلافه .

*محض فيكون المدار على المنكشف لاعلى الكشف كما قاله قده فيكون ظهور كون الاجتناب عن الملاقى بالكسر لملاقاته مع شىء آخر كرفع الحجاب عن الواقع و حيث بيّننا فيما سبق عدم تشكيل علم اجمالى آخر على اى مسلك فالاجتناب عن الملاقى غير لازم بعد كشف الحال .

اقول الطولية في المعلوم لايلزم الطولية في العلم والتنجيز للعلم لاالمعلوم ولذا يتحقق التنجيز قبل ذلك ولا تصل النوبة الى الملاقي بالفتح فانحلال العلم الاول زماناً ينوط بتنجيز العلم الثاني وتنجيزه ينوط بالانحلال في الاول وهو دور وما لاوصول له لا تنجيز معه فالعلم بالملاقاة الغير الحاصلة حين العلم بالنجاسة لايفيد شيئاً والوجدان لايبى عما قام عليه البرهان لان التفكيك في الاثار غير عزيز في الاصول فان التبعية في الحكم لاتنافى عدم التبعية في التنجيز.

ثم انه ربما يقال في هذه الصورة بأن الاجتناب عن الملاقي غير لازم على فرض كون العلم الاجمالي مقتضياً لاعلة تامة لان الشك حيث يكون سبباً ومسبباً يكون المنجز هو العلم الاجمالي بين الملاقي بالفتح والطرف لتعارض الاصلين فيه ولا تنجيز للعلم الاجمالي الثاني لان قاعدة الطهارة في الملاقي بالكسر لامعارض لها لسقوط الاصل في الطرف بواسطة المعارضة مع الاصل في الملاقي بالفتح لتقدمه رتبة فينحل العلم الاجمالي الثاني .

وعلى فرض القول بعدم الانحلال ايضاً يكون اللازم الاجتناب عن الجميع لاجن الملاقي والطرف فقط لعدم الدليل على وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح والطرف فقط مع وجود العلم الاجمالي .

والجواب عنه ان احتمال عدم الانحلال مع كون العلم الاجمالي مقتضياً يكون من الاحتمالات السوفسطية ولاوجه له اصلاً واما القول بأن الاصل السببي مقدم على المسببي فايضاً ممنوع لان قاعدة الطهارة في السبب وان سقطت بالمعارضة ولكن قاعدة الطهارة في المسبب اعنى الملاقي ايضاً لاتكون بدون المعارض لان قاعدة الحلية في الطرف تعارض مع قاعدة الطهارة في الملاقي بالكسر لان السببية لاتكون بينهما ولا معارض لقاعدة الحلية في الملاقي بالكسر فيقال انه نجس وحلال فيفكك بين الحلية والطهارة .

ثم على السراية فلا فرق فيما ذكر في العلية التامة اما على السراية والقول بأن العلم الاجمالي يكون مقتضياً فحيث لا يكون نشو النجاسة عن الملاقي الى الملاقي

بالكسر لا يلزم الاجتناب عنه وادعاء الوجدان عن النائينى قده احسن من صورة كونه
 علة تامة فانه لامعنى للقول بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى بالفتح .
 ثم المثال الثانى عن الخراسانى قده (١) لوجوب الاجتناب عن الملاقى او
 الطرف دون الملاقى هو صورة حصول العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى والطرف
 ثم العلم بأن هذه النجاسة حصلت بواسطة الملاقة ولكن الملاقى بالفتح خرج عن
 مورد الابتلاء فى زمان العلم ثم دخل فى محل الابتلاء فى زمان آخر فحكم (قده)
 بالاجتناب عن الملاقى او الطرف دون الملاقى بالفتح لان تنجيز العلم الاجمالى
 مقدم على العلم بالملاقة فائر ائرد قبل ذلك فلا يؤثر بالنسبة الى مابعده لان العلم
 بالملاقة متأخر عن العلم بالملاقى والطرف وان كان الملاقى بالفتح حين العلم به
 مورد الابتلاء .

وقد اشكل عليه النائينى (قده) (فى الفوائد ص ٢٧ الجزء الرابع) بالاشكال
 السابق بالبيان السابق من ان العلم طريق لاموضوعية له والجواب عنه الجواب السابق .
 ثم فى هذه الصورة اشكال آخر وهو انه اذا لم يكن الاجتناب عن الملاقى
 بالفتح فى حال رجوعه بمحل الابتلاء لازماً فكيف يقال بوجوب الاجتناب عن ملاقيه
 مع ان وجوب الاجتناب عنه يكون لوجوبه عن الملاقى بالفتح فاذا جرت قاعدة
 الطهارة فى الملاقى بالفتح يكون اللازم منه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى
 بالكسر ايضاً فيوجب جريان القاعدة فيه سقوط العلم الاجمالى عن الاعتبار وعدم
 وجوب الاجتناب عن أحد الاطراف وحيث ان هذا يكون خلاف الوجدان بحسب
 القول بمعارضة طهارة الملاقى والملاقى مع طهارة الطرف فيجب الاجتناب عن
 الجميع .

(١) اقول ما ذكره قده من التفصيل مما لانفهمه فان المدار على العلم الاجمالى
 وقد مر انه غير متحقق سوى الاصل والمدار عليه والملاقى على اى صورة يكون
 الشبهة فى نجاسة بدوية ولا مجال فعلاً لتفصيل الاشكال عليه تفصيلاً .

والجواب عنه هو ان جريان قاعدة الطهارة فى الملاقى بالفتح لا يكون اثره جريان القاعدة فى الملاقى بالكسرة فان الاجتناب عنه لازم بل يكون اثره عدم نجاسة ملاقى الملاقى فيفكك بين الاثار (١) .

الصورة الثالثة فيما تصوره الخراسانى قده هى صورة كون الملاقى والملاقى والطرف جميعاً محل الابتلاء ويكون العلم بالنجاسة بعد العلم بالملاقة فقال قده فى هذه الصورة حيث يكون جميع الاطراف اطرافاً للعلم الاجمالى فى زمان واحد فيكون مثل ما اذا كان للعلم الاجمالى ثلاثة اطراف فحيث ان العلم واحد يكون التنجيز بالنسبة الى الجميع فى رتبة واحدة فيجب الاجتناب عن جميع الاطراف وتقدم الملاقى بالفتح على الملاقى من جهة الرتبة لا يفيد بعد كون مدار التنجيز على حصول العلم فى زمان واحد .

هذا على فرض كون المسلك فى باب الملاقى سراية النجاسة عن الملاقى الى الملاقى واما على فرض كون المسلك هو النشو أو التعبد المحض ايضاً كما أن النشو هو مسلكه قده فأيضاً يقول بتنجيز العلم بالنسبة الى جميع الاطراف ولا يفيد سببية الملاقى للاجتناب عن الملاقى بالكسرة فى ذلك لان العلم علة تامة (٢) فيجب الاجتناب عن جميع الاطراف ولا يجرى الاصل بلامعارض ايضاً فى بعض اطرافه . ثم انه على فرض القول بمعارضة القواعد يكون هذا فى قاعدة الطهارة

(١) وفيه ما لا يخفى فانه فى حال الابتلاء به كيف لا يجرى الاصل بالنسبة اليه مع أنه طرف للعلم الاجمالى واقعاً وهو الاصل وكيف يكون اثر قاعدة الطهارة النجاسة فان اثرها بلا واسطة هو المعارضة مع الطرف وبقاء الاصل فى الملاقى بلامعارض فينتج الطهارة لالنجاسة .

(٢) وقد مر أن العلم علة تامة بالنسبة الى ما هو طرف له واما ما هو خارج عن الطرفية ويكون العلم الاجمالى فيه مجرد الفرض اى على فرض ملاقاته مع النجاسة نشأ نجاسة فيه ايضاً فلا يكون العلم مؤثراً بالنسبة اليه نظير الصورة الاولى عنده قده .

في الملقى بالفتح والطرف مسلماً واما قاعدة الطهارة في الملقى فهي وان كانت في طول قاعدة الطهارة في الملقى بالفتح ولا تعارض بينهما على السببية ولكن قاعدة الطهارة في الملقى يكون في عرض قاعدة الحلية في الطرف فيتعارضان وتتساقتان وتبقى قاعدة الحلية في الملقى بالكسر بدون المعارض فهو حلال وغير طاهر ومعارضة قاعدة طهارته مع قاعدة الحلية في الطرف قبل ملاحظة قاعدة الحلية فيه يكون من جهة أن رتبة قاعدة الطهارة متقدمة على قاعدة الحلية ولذا تقع في صف المعارضة أولاً وتأخرها بالرتبة يكون من جهة ان الشك في الحلية ناش عن الشك في الطهارة والاصل السببي مقدم على المسببي فعلى فرض القول بالنشو والسببية ايضاً في هذه الصورة يقول قده بوجود الاجتناب عن الملقى والملقى والطرف. فتحصل أنه سواء قلنا بالسراية او بالنشو يكون الاجتناب عن الجميع لازماً لوحدة العلم وكلامه قده في جميع الصور على مسلكه صحيح كما أن كلام النائيني قده ايضاً على مسلكه صحيح .

بقي في المقام امران - الامر الاول

في الشك في كون الاجتناب عن الملقى بالسراية او النشو

اعلم (١) انه اذا شك في كون وجود الاجتناب عن الملقى هل يكون من باب

(١) اقول قد مر ان وجود الاجتناب عن ملقى النجس نفسه لا فرق بين أن يكون بالسراية أو غيرها وأما الاجتناب عن ملقى احد اطراف الشبهة المحصورة فيتوقف على حصول العلم الاجمالي بين الملقى والطرف او بين الملقى والملقى والطرف وقلنا ليس في غير الاصلى الا العلم الاجمالي الفرضي .

غاية الامر على مسلك النشو يكون الفرض اضعف كما انه على السراية ايضاً يكون الفرض هو نجاسة الملقى على فرض كون هذا الطرف نجساً واما على فرض تسليم ما ذكره من العلم الاجمالي ففي صورة الشك في السراية لا يكون العلم*

النشو أو السراية هل يجب الاجتناب عن الملقى لاطراف الشبهة المحصورة ام لا
لانه قد مر على مسلك النشو بانه لا يجب الاجتناب وعلى السراية يجب فاذا شك
في ذلك من جهة الاثبات يحصل الشك في أنه هل يجب الاجتناب عن الملقى بالكسر
ام لافيه خلاف .

قال العلمان الشيخ العراقي والنائيني قد هما الاقوى هو وجوب الاجتناب عن
الملقى ولكل تقريب .

اما تقريب النائيني قده (ص ٢٨ و ٢٩ من الفوائد) فله مقدمة وهى أنه من
المحرر فى الاصول أن الشك اذا كان فى مانعية شىء او شرطيته هل يكون المدار
على تقديم الشرطية او المانعية وهذا يكون على قسمين القسم الاول هو أن يكون

* الاجمالي عندهم ايضاً متحققاً لانه على فرض النشو لا يكون العلم الاجمالي بين
الملقى والطرف او بين الملقى والملقى والطرف .

فيجب أن يقال يكون الشبهة بدوية بالنسبة الى نجاسة الملقى ولا يكون
الاحتياج الى تطويل البيان كما عن النائيني قده وان كان فيه الفائدة ولا يجب الاحتياط
ايضاً كما قال الشيخ العراقي قده وشيخنا مدظله وفرض السراية لا يوجب تنجيز
العلم وحفظ الواقع فى البين يكون بالنسبة الى الاطراف لا ماشك فى طرفيته .

ولا يكون من الشبهة المصدقية كقاعدة الطهارة لان القاعدة تشمل صورة
كون الشبهة فى الحكم او فى الموضوع وموضوعها الشك فى المقام يكون جريانه
من ناحية الشبهة فى الحكم .

وان شئت فقل اصل البرائة عن جعل النجاسة حاكمة على قاعده الطهارة
ايضاً لان موضوعها ايضاً هو الشك فعلى اى تقدير لا يجب الاحتياط ولا تعارض باصالة
البرائة فى الطرف الاخر لعدم الطرفية والافمع فرض احرازها فيكون العلم الاجمالي
منجزاً وعلى فرض تنجزه ايضاً يكون الاجتناب من باب الاحتياط والتعبير بالاقوى
عن النائيني قده ايضاً فيه تسامح .

الشك فى المانع او الشرطية من باب الضدين الذين لاثالث لهما مثل أن يكون الشك فى القراءة فى الجهر والاختفات ولا يدري أنه هل يكون الجهر شرطاً او الاختفات مانعاً عن الصحة فحيث أن أمر القراءة يدور بين كونه بالجهر او الاختفات ولثالث لهما يعنى لا يمكن عدم الجهر والاختفات ولا بد من احدهما .

والقسم الثانى ماذا كان لهما ثالث مثل الشك فى أن السورة بشرط الوحدة جزء للصلاة او يكون قران السورتين مانعاً ويكون الشك الثالث هو اتيان الصلاة بدون السورة وعدم اتيان الواحدة والاثنين .

فعلى الثانى يمكن اجراء اصالة البرالة عن كون الوحدة شرطاً فى السورة وهذا لا يكون فى المانع لعدم اقتضاء القرائن بطلان الصلوة بخلاف ترك الشرط فانه يوجب بطلانها وهذا الاثر الزائد يقتضى أن يكون الاصل جارياً فيها دون المانع وبعبارة أوضح فى المثال المذكور يعلم تفصيلاً بأن القران مبطل للصلاة اما لفقد الشرط من السورة وهو قيد الوحدة واما لوجود المانع وهو القران ولكن يشك فى بطلان الصلاة بدون السورة فتجرى فيه البرائة .

واما القسم الاول فالشك فيه يرجع الى المتبائنين لا الى الاقل والاكثر لاشتراك الشرطية والمانعية فى الاثار وليس للشرطية اثر زائد تجرى فيه البرائة فكما أن الصلاة تبطل بواسطة فقدان الشرط مثلاً وهو الجهر كذلك تبطل بواسطة وجود المانع وهو الاختفات نعم بعد تساويهما فى الاثار يكون نفس الشك فى جعل الشرطية له الاثر الزائد على الشك فى المانع لان المانع يجرى بالنسبة اليه اصالة عدمه ولا يحتاج الى احراز العدم .

ولكن الشرطية يكون له الاثر الزائد وهو وجوب احرازه لان المشروط مالم يحرز شرطه لا يكون صحيحاً فعليها اذا شك المأموم فى أن امامه هل جهر فى الصلاة او اخفت فبناء على مانعية الاختفات فاصالة عدم المانع توجب البقاء على الجماعة وبناء على شرطية الجهر فحيث ما احرز لا يكون له البقاء لعدم احراز وجود الشرط وهذا نحو كلفة وضيق للمكلف اى كون المشكوك مجعولاً شرطاً لمانعاً ولكن لا يجرى

اصالة البرائة عن هذا الضيق لان حديث الرفع يكون بالنسبة الى ما يكون مجعولا شرعاً ولو تبعاً شاملاً .

واما ما لا يكون امر وضعه ورفعه بيد الشرع فلا تجرى فيه البرائة ولا ينطبق عليه سنده وخصوصية وجوب احراز الشرط لا تكون من المجعولات الشرعية ضرورة أنه مما حكم به العقل فانه يحكم بأن المشروط بدون احراز الشرط يكون باطلا والامثال غير حاصل كذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول كون الملقى للنجس نجساً بالسراية او بالنشو لا يكون له اثر زائد لانهما على السوء في وجوب الاجتناب في عالم الثبوت والواقع ولكن في عالم الاثبات فلو كان الاجتناب عن الملقى لازماً من باب السراية يكون الاجتناب عن الملقى لاحد اطراف الشبهة المحصورة لازماً واما على فرض النشو فحيث يكون الشك في حصول نجاسة جديدة لا يكون الاجتناب لازماً .

فكون المجعول هو السراية يكون موجباً لكلفة وهي وجوب اجتناب ملاقيه وحيث أن هذا لا يكون من الاحكام الجمعولة الشرعية ولا من لوازمها لا يمكن جريان البرائة بالنسبة اليه فلا بد من ان يكون الاجتناب عن الملقى لاحد الاطراف لازماً من هذا الباب ولذا قلنا الاقوى هو الوجوب انتهى كلامه رفع مقامه .

والجواب عما اخذ من النتيجة في المقام أنه اذا كان الشك في خصوصية الجعل اذا كان المشكوك مافى الزامه كلفة يكون مرفوعاً بادلة البرائة لان حديث الرفع وغيره يكون صدوره للامتنان على العباد ولتسهيل الامر عليهم ولا يختص هذا بما كان حكماً مجعولا شرعياً فيكون الدليل شاملاً لكل ضيق على العباد .

ولو سلم الاختصاص فنقول في المقام يكون الشك مما يمكن أن يجعل في مورده حكماً ظاهرياً اى يمكن جعل حكم لمن شك في أن نجاسة الملقى هل يكون من باب السراية حتى يلزم الاجتناب عن ملقى احد اطراف الشبهة المحصورة او لاحتى لا يكون كذلك فانه يمكن جعل الاحتياط او حكماً آخر في هذا المورد وهو مرفوع بحديث الرفع وقبح العقاب بلا بيان فمقتضى الاصل هو الرفع .

مضافاً بأنه اذا حصل الشك لا يكون العلم الاجمالي في المقام ليكون الاقوى هو وجوب الاجتناب فانه قد فرض بقاء العلم الاجمالي بنجاسة الملقى او الطرف ولذا حكم بوجوب الاجتناب وهذا غير صحيح لانه يمكن أن يقال ان العلم الاجمالي لا يتحقق هنا لانه لم يحرز كون نجاسة الملقى بالسراية ولا بالنشو فعليه يكون المقام من الشبهة المصدقية لتطبيق قاعدة الطهارة ولا ينطبق عليه عموم كل شيء طاهر حتى نعلم أنه قدر .

فلا بد أن يكون الاجتناب من باب الاحتياط لامن جهة تنجيز العلم فان اصالة البرائة عن نجاسة كل واحد من الاطراف معارضة بها في الطرف الاخر ولا ينطبق قاعدة الطهارة ايضاً كما ذكر وعلى فرض حكومة البرائة في المقام حيث يكون الشك من ناحية الجعل لا الفراغ يكون الاصل عدم وجوب الاجتناب عن ملقى احد الاطراف واما تقرب شيخنا العراقي قده بعد ما يظهر جملة الكلام فيه مما مر في تقرب مذهب شيخنا النائيني قده و جوابه هو ان العلم الاجمالي بنجاسة الملقى بالفتح والطرف منجز وعلّة تامة ومقتضاه وجوب الاجتناب عن الملقى بالكسر ايضاً من باب الاحتياط لعدم حصول العلم بالنسبة الى الملقى بالكسر والطرف وعدم انطباق قاعدة الطهارة لكونه من الشبهة المصدقية لها ومن يظهر الفرق بين المسلكين يكون من حيث أن قول الاول يكون هو وجوب الاجتناب على الاقوى وقول الثاني يكون وجوبه على الاحوط ونحن ايضاً تابع لشيخنا العراقي لوجود العلم الاجمالي الاصلى وعدم وجود المؤمن في الملقى من قاعدة الطهارة او اصل البرائة من جعل الحكم على نحو السراية .

ثم انه لا بأس بالاشارة الى معنى عبارة الشيخ قده (١) في ذيل هذا البحث والكلام فيه وهذه عبارته: ولو كان ملاقة شيء لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي

(١) في الرسائل الحاضر عندي في ص ٢٠٣ ذيل الامر الرابع من الامور في

وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم بنجاسه المشتبه الباقي او المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة في الملاقى بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل في المفقود حتى يعارضه لما اشرنا اليه في الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما لا يتلى به المكلف ولا اثر له بالنسبة اليه فمحصل ما ذكرنا أن العبرة في حكم الملاقى بكون اصالة طهارته سليمة او معارضة انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وهذا هو الفرع الثالث عن الخراساني قده في الكفاية كما مر واختلف الناظرون الى عبارته هذه فقال بعضهم ان الشيخ قده من باب أن مسلكه العلية في العلم الاجمالي قال بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر والطرف كما ظنه شيخنا العراقي وقال بعضهم من باب كونه مقتضياً ويكون الاصل فيه معارضاً بالاصل في الطرف يكون الاجتناب لازماً لان ملاكه جريان الاصل بلا معارض في اطرافه وهو قده اشار اليه من ان السر معارضة الاصول فلو فرض عدم معارضة اصل الملاقى بالكسر مع الطرف امكن القول بعدم وجوب الاجتناب .

وقد اشكل عليه شيخنا العراقي قده بان كلامه متين على فرض القول بكون العلم الاجمالي علة تامة واما على فرض كونه مقتضياً فلا يتم لان حصول العلم الاجمالي يكون بعد الملاقة فيكون الملاقى مثل احد الاطراف وتقدم الملاقى بالفتح رتبة لا اساس له لان المدار على اتحاد الزمان ولا مجال للاصل على العلية .

واما على فرض القول بالاقضاء فما ذكره الشيخ قده من عدم جريان الاصل (١) في الملاقى بالفتح لفقده وخروجه عن محل الابتلاء ممنوع لان ما هو المسلم من عدم جريان الاصل هو عدم الجريان بالنسبة الى الاثر المترتب على نفس المفقود واما بالنسبة الى الاثر المترتب على غيره فلا لان اجراء الاصل تعبد وهو قابل لثلايجرى

(١) أقول هذا وما بعده من كلامه رفع مقامه لا يكون مما يمكن الاعتناء عليه في الافتاء وادلة الاصول يمكن ادعاء انصرافها عن هذه الموارد ولا مجال فعلا لاطالة الكلام فيما افاده قده .

بالنسبة الى شئى ويجرى بالنسبة الى شئىء آخر فنقول اصالة الطهارة بالنسبة الى الاثر المترتب عليه وهو طهارة الملاقى له تكون جارية فتعارض مع اصالة الطهارة فى الطرف وتبقى اصالة الطهارة فى الملاقى بالكسر بدون المعارض .

فان قلت لا يكون للملاقى بالفتح الاقاعدة واحدة بالنسبة الى نفسه وهى غير جارية لفقده ولا يكون له قاعدة اخرى تجرى بالنسبة الى الملاقى له ضرورة عدم جعل قاعدتين فى موضوع واحد قلت عدم جعل القاعدتين فى موضوع واحد يكون فى صورة كونهما عرضيتين واما اذا كانتا طوليتين فلا اشكال فيه ومعلوم أن قاعدة الطهارة بالنسبة الى اثر الملاقى يكون فى طول قاعدة الطهارة بالنسبة الى نفسه كما أن قاعدة الطهارة فى الملاقى ايضاً تكون من جهة نفسه تارة ومن جهة الملاقى بالفتح تارة اخرى .

والجواب عنه قده هو أنه لو كان فقد الطرف غير ضار بالنسبة الى الاثر المترتب على الملاقى فليكن العلم الاجمالى الذى مات بفقد الملاقى بالفتح ايضاً مؤثراً بالنسبة الى الملاقى فاما لا يكون الاجتناب عن الملاقى لازماً مطلقاً او يكون لازماً مطلقاً فالاول على القول بالافتضاء والثانى على القول بالعلية هذا والا .

وثانياً جريان الاصل يكون بالنسبة الى ما لا واسطة له من الاثر واما ما يكون بالواسطة فلا يجرى الاصل بالنسبة اليه ومعلوم أنه اذا جرى الاصل فى الملاقى بالفتح يكون اثره المعارضة مع الطرف ثم بقاء قاعدة الطهارة فى الملاقى بالكسر بدون المعارض فطهارته يكون بعد المعارضة ولا يكون لاصالة الطهارة فى الملاقى اثر بدون الواسطة ليكون جارياً فتحصل أن الحق مع الشيخ قده فيما ذهب اليه والله العالم .

الامر الثانى فى قياس ثمرة احدى الشجرتين بالمقام

اعلم ان العلماء قد انفقوا على أن الاجتناب عن ثمرة احدى الشجرتين اللتين احديهما غصبية لازم وكذلك الاستفادة عن منافع الدار التى يكون طرف العلم الاجمالى بغصبيتها او غصبية غيرها فلو كان الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالى

يقتضى الاجتناب عن كل ما يكون له مساس بالاطراف فلا فرق بين الاجتناب عن الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة وما ذكر فكل من قال بوجوب الاجتناب هنا يجب أن يقول به فى المقام ايضاً والقائلين بوجوب الاجتناب عن الثمرة لم يجعلوا هذا مبنيًا على المباني من السراية والنشو والتعبد المحض والشانية وقد جعلوا الاجتناب عن ملاقى احد اطراف الشبهة مبنيًا عليها مع أنه لافرق بينها فى عالم الثبوت يمكن أن يكون الاجتناب عن الثمرة من باب السراية والنشو او الشانية .

اما السراية فيمكن أن يقال لتقريبها أن الشجرة بعد ما اثمرت فكان الملكية التى كانت بالنسبة اليها اتسعت و صارت على الثمرة ايضاً كما أن الكأس الواحد النجس اذا جعل كأسين يكون من باب الاتساع فى موضوع النجاسة .

و اما النشو فيمكن أن يقال ان الثمرة حيث أحدثت فى ما هو مملوك الغير يكون ملكيتها معلولة للملكية الاصل وهو فرد آخر منها كما أن الملاقات امكن أن تكون موجبة لحدوث فرد من افراد النجس غير النجس الاول .

وأما الشانية فيمكن أن يقال ان وجوب الاجتناب عن الثمرة يحسب من شئون الاجتناب عن الشجرة كما أن اكرام العالم لا يتم الا باكرام ولده او خادمه .

ثم أن لكل مسلك لوازم اما اللوازم للقول بالنشو فهو أنه اذا كان العلم بغصبية احدى الشجرتين قبل حدوث الثمرة على احديهما ثم حدثت الثمرة فيمكن أن يقال حيث أن الشبهة بالنسبة الى الثمرة بدوية لعدم العلم بحصول هذا الفرد من افراد مال الغير الذى يقتضى النهى عن التصرف فى مال الغير النهى عنه فالاصل يقتضى البرائة مع قطع النظر عن أن الاصل فى الاموال الحرمة واذا كان وجود الثمرة مع العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين يلزم الاجتناب عن الجميع .

والحاصل يأتى فيه جميع الصور التى تصوره الخراسانى قد عه على مسلكه بالنشو وقد بيناه ومنه الاجتناب عن الثمرة دون شجرتها اذا خرجت عن محل الابتلاء قبل العلم الاجمالي .

واما على السراية فلا فرق بين الثمرة و الشجرة لاتساع الموضوع للملكية

واقعاً وهكذا على القول بالشأنية فانه على هذا المبنى وان لم يتسع الملكية عن الشجرة الى الثمرة لكنه يجب الاجتناب عنها لعدم حصول الاجتناب عن مال الغير الا بالاجتناب عن الثمرة وعليهذا فلا يكون للخروج عن محل الابتلاء تأثير فى وجوب الاجتناب عن الثمرة هذا كله فى مقام الثبوت .

اما فى مقام الاثبات فمختار النائينى قده هو أن الاجتناب عن الثمرة يحسب من شئون الاجتناب عن الشجرة بحيث لولا الاجتناب عنها لا يكون الاجتناب عن الشجرة ايضاً صادقاً واما الاجتناب عن الملقى للنجس فلا يكون الامن باب التعبد المحض و يكون الملقى لاحد اطراف الشبهة المحصورة مشتبهاً بالشبهة البدوية و لاجل ذلك يفارق مع المقام فى وجوب الاجتناب هنا دونه هناك .

و الجواب عنه أنه لا يكون تاماً لانه يمكن أن يقال ان الملكية للشجرة تكون سارية فى ثمرتها فأنها ايضاً مملوكة كأصلها ولا يكون الدليل على كون الاجتناب على وجه الشأنية ولكن يمكن أن يقال عدم الاختلاف هنا فى وجوب الاجتناب يكون من باب أن الاصل فى الاموال هو الاحتياط فيلزم الاجتناب عن الثمرة من باب الاحتياط لان حرمة مال المسلم كحرمة دمه هذا تمام الكلام فى حكم الشبهة المحصورة وما يتعلق بها .

فصل فى حكم الشبهة الغير المحصورة

والبحت تارة يكون عن الصغرى وهو أن غير المحصور ماهو وتارة عن الكبرى وهو أن حكمه هل يكون الاجتناب عن اطرافه ام لا .

والشيخ الانصارى قده (فى الرسائل ص ٢٢٢) فى هذا المقام يكون فى صدر اثبات الموضوع بالكبرى ويكون هذا من دأب المجتهد فانه اذا لم يجد سبيلا الى اثبات الموضوع يذهب الى بيان الحكم ليتضح أن الموضوع فى نظر الشرع ماهو .
والمحقق الخراسانى قده فى الكفاية (ص ٢١٤) قال ثم ان الظاهر انه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب موافقته مطلقاً ولو كانت

اطرافه غير محصورة وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم انتهى مورد الحاجة منه .
 وحاصل ما افاده قده هو أن المحصور وغيره لا يكون ضابطة الاجتناب وعدمه بل ربما يلزم الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة الحرج او الضرر او الاستهجان لخروج الاطراف عن الاستيلاء ضرورة أن الجمع بين جميع الاحتمالات يكون حرجياً او ضرورياً في صورة كون التكليف بعنا وترك الجميع ايضاً يكون كذلك اذا كان التكليف زجراً وما ذكر مانع عن فعلية التكليف لعدم جعل الحرج والضرر في الدين .

وقد أشكل عليه بأن اصل جعل الاحكام لا يكون ضرورياً ولا حرجياً وانما يكون الضرر والحرج في الجمع بين الاحتمالات او ترك الجميع والحاكم به هو العقل والمرفوع هو الحكم لا الجمع بين الاحتمالات فعلا او تركاً .
 والجواب عن هذا الاشكال واضح فانه لو كان الحكم مجعولاً يكون هو الداعي للجمع بين الاحتمالات او تركها لاشيئاً آخر فيلزم أن يكون المرفوع هو الحكم لئلا يلزم ما ذكر ولكن الاشكال عليه قده هو أن الضرر (١) والحرج يدور مدار مورده فربما يكون في مورد لشخص فيكون حكمه مرفوعاً وربما لا يكون الضرر والحرج صادراً بالنسبة الى آخر بل يكون عليه في غاية السهولة فلا يكون هذا موجباً للقول بأن الاجتناب عن اطراف الشبهة المحصورة غير لازم بل يختلف حسب اختلاف الموارد .

وقال الشيخ قده في الوجه الخامس من الوجوه التي اقامها على عدم وجوب الاجتناب عن اطراف غير المحصور بما حاصله ان كثرة الاطراف توجب أن يكون

(١) اقول لا يكون التصريح في كلامه بأن الضرر والحرج يرفع التكليف مطلقاً حتى يشكل عليه بل يمكن أن يقال أنه يريد اثبات تنجيز العلم في غير صورة لزوم الضرر والحرج ولم يكن غير المحصورة سبباً لسقوط الحكم .

احتمال تطبيق الخطاب على بعضها ضعيفاً بحيث يرى العرف الخطاب غير منطبق اصلاً ومثل بأمثلة : منها أنه اذا كان احتمال السم بين اناء من الانائين يكون الاحتمال فى التطبيق قوياً واما اذا كان فى الالف فلا يكون كذلك وكذا اذا كان يشتم شخص واحداً من افراد البلد او يشتم احد الشخصين المعلومين فان الاحتمال فى الاول ضعيف بخلاف الثانى .

ولكن يرد عليه ان هذا فى المضار الدينوية ولعل للمضار الاخرية خصوصية يلزم أن يكون المؤمن القطعى على الامن منها و فى المضار الدينوية ايضا يختلف الحال كما فى صورة احتمال هلاك النفس فى ارتكاب المشتبه .

ويمكن أن يوجه (١) كلامه هذا بأن يقال ان العرف فى صورة كثرة الاطراف يكون مطمئناً بعدم حصول الواقع فى الطرف الذى يرتكبه فمن كان يدرى نجاسة احد من الجبن فى البلد يشتره من دكة ويطمئن بعدم كون هذا هو النجس والاطمينان طريق عقلائى وحجة فى نفسه يمكن الاعتماد عليه فى الامن من العقاب والاحتجاج

(١) اقول وهذا الاطمينان لو سلم يكون منشأه ضعف احتمال التطبيق ولا يكون ضعف الاحتمال وجهاً برأسه ولكن الكلام فى اصل حصول هذا الاطمينان فانه لا يوجب ضعف الاحتمال الاطمينان بأن المعلوم يكون فى الغير بل يمكن أن يقال العرف بنفسه حاكم فى كيفية امثال التكاليف فانه اذا كان التكاليف بين الاطراف الغير المحصورة لا يرى له باعثة نحو المطلوب المفقود بين الاطراف الكثيرة .
مع أن غالب افراد غير المحصور يكون خارجاً عن الابتلاء ويؤيد ما ذكرناه ماورد من رواية الجبن لأجل مكان واحد يترك جميع ما فى الارض .

واما كلام النائينى قده فهو يرجع الى الخروج عن محل الابتلاء لانه يقول ملاكه ان يبلغ الاطراف حداً لا يمكن الجمع وعدم امكان الجمع بنفسه يمنع عن التكاليف بالنسبة الى غير المقدور والعجب أنه قده رد احتمال الخروج عن الابتلاء الذى هو احد الوجوه عن الشيخ قده وكلامه يرجع اليه فانظر كلامه فى الفوائد ص ٣٩ تعرف ما نقول .

عند المولى وهذا الوجه وان لم يكن مصرحا به فى كلامه قد له ولكن يمكن استفادته منه .
والحاصل كأن الاطمينان يوجب أن يجعل الغير بدلا عن الواقع فى البين
مع انحفاظ مرتبة العلم الاجمالي .

وهنا وجه آخر عن شيخنا النائيني قد له فى الفوائد ص ٣٨ وهو ان الضابطة فى غير
المحصور هي ان يبلغ اطراف الشبهة حداً لا يمكن عادة جمعها فى الاستعمال من أكل
او شرب او لبس ونحو ذلك فربما يكون الاطراف كثيرة ولكن يكون الجمع بينها
ممكناً مثل حب من الحنطة فى ضمن حقة منها منصوبا او نجسا فان العدد ولو وصل
الى الالف ولكن لا يكون من غير المقدور و ربما يكون الاقل من الالف من غير
المحصورة كما اذا كان احد من الجبن فى البلد نجسا فان جميعه لا يكون مقدوراً
للمكلف وهذا يوجب عدم كون الخطاب بالنسبة الى المكلف لعدم القدرة على
الامتثال .

ثم ان ساير الوجوه التى اقامها الشيخ قد له لا يكون تاما ويكون قد له ملتفتا لعدم
التمامية ولذا قال المسئلة فرعية ويكفى فيها الظن الاجتهادى وسيجىء معناه .
ثم لازم الوجه الاول من تقريبنا للوجه الخامس عنه هو انه مع ضعف احتمال
التطبيق يكون المكلف فى امن من العقاب ولا يحتاج الى مؤمن آخر مثل قبح العقاب
بلا بيان .

وفيه ان ضعف الاحتمال لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فان
الكأسين اذا وقع قطرة دم لانعلم وقوعها فى هذا او ذاك ويكون احدهما ابعد ويكون
الاحتمال بالنسبة اليه اضعف لا يوجب عدم تنجيز العلم بالنسبة اليه .
ولكن التقريب الثانى يكون اضبط واحسن لانه مع انحفاظ رتبة العلم يكون
الاطمينان موجبا لجعل البدل وهو حجة وهو مؤ كد العلم .

واما كلام النائيني قد له فكأنه يكون قصور البيان بالنسبة اليه عن المقرر فان عدم
امكان الجمع بين الاطراف لا يكون ملاكا مثل عدم وسع شخص واحد لا كل جميع
الجبن فى البلد هذا مع امكان ترك جميع الاطراف فى الشبهة التحريمية والمخالفة

القطعية وان كانت غير ممكنة وتوجب هذه عدم تنجيز العلم بالنسبة الى ساير الاطراف لان الاصل بالنسبة اليها بلامعارض ولكن هذا يتم على مسلك القائل بأن العلم الاجمالى يكون مقتضيا و اما على العلية فلا يتم نعم على مسلكه قد يكون تاما من جهة قوله بالاقضاء .

وحاصل مفاد قوله هو أن المخالفة القطعية حيث لا يمكن لعدم القدرة عليها لا تكون الموافقة القطعية ايضا واجبة و التفصيل بين الموافقة القطعية بأنها غير واجبة وبين حرمة المخالفة بانها محرمة وان نسبه المقرر الى الشيخ قد و قال انه غير تام ولكن لا يكون تفصيله قد من باب عدم تعارض الاصول بس من باب جعل البدل و مع الالتزام بالقدرة على الجمع بين الاطراف فان لازم جعل البدل هو عدم جواز ارتكاب جميع اطراف المشتبه فقوله قد لا يكون من باب تعارض الاصول حتى يشكل عليه بعدم تمامية هذا التفصيل فانه على مبناه صحيح لاعلى هذا المبني فانه يكون قوله بعدم الفرق من باب عدم القدرة على الجمع والشيخ قد لا يكون مبناه مذكوره .

واما المخالفة القطعية على فرض الامكان فهل تجوز ام لا : يكون فيها قولان فاختر الشيخ كما مر الاشارة اليه عدم جوازها وقال بوجوب التبعض فى الاحتياط فنقول اما على مسلك النائينى وهو قوله ان عدم وجوب الامثال على طبق العلم الاجمالى يكون من باب عدم القدرة على الجمع فلا شبهة فى ان التبعض قهرى لعدم امكان المخالفة القطعية بالجمع بين الاطراف فلامحالة يبقى البعض ويكون الارتكاب بالنسبة الى البعض الاخر ولا يكون هذا من جهة اقتضاء العلم الاجمالى ذلك لانه غير دخيل فان المانع عدم القدرة بحيث لو تفوه محالا امكان الجمع ما كان للعلم منع عن المخالفة القطعية .

واما على مسلك الشيخ بالتقريب الثانى عنا وهو أن الاطمينان بعدم كون المعلوم بالاجمال هو ما يكون مورد ارتكاب المكلف فلازمه وجوب التبعض فى الاحتياط لان العلم الاجمالى عليهذا الفرض يكون بحاله ويكون ارتكاب بعض

الاطراف من باب جعل البعض الاخر بدلا عن الواقع فلا بد من عدم الارتكاب وهو معناه حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية .

واما على التقريب الاول وهو ضعف الاحتمال وشيده الخراساني في الحاشية على الرسائل فيكون من باب انهدام العلم وعدم التطبيق ففي كل مورد يكون الشك في الحرمة فالاصل يقتضى البرائة و بعد ارتكاب الجميع يفهم وقوع مخالفة في البين وهو لا يضر لان قبل العمل لم يكن احراز المعصية في مورد من الموارد لانحفاظ رتبة الحكم الظاهري مع الشك .

ولكن يبقى شيء وهو أنه ان كان العلم الاجمالي باقياً فلا بد من التبعض في الاحتياط وان كان ضعف الاحتمال مثل عدم حصول العلم اصلا فلا يجب الاحتياط اصلا لان باب انحفاظ رتبة الشك والحكم الظاهري .

ولكن الحق هو ان عدم وجوب الموافقة القطعية يكون من باب جعل البدل من جهة الاطمينان فاللازم هو التبعض في الاحتياط ولكن لا يكون التبعض فيه في كلماتهم محرراً بهذا النحو ولانه بأى مقدار يجب ان يبقى للاحتياط فيشكل الامر من هذه الجهة .

هذا كله بالنسبة الى الشبهة التحريمية اما الشبهة الوجوبية مثل أن يعلم ان احد المعين من هذه الاغنام مما يكون واجب التصديق بنذر وشبهه ولكن لا يعلم ان المعين ما هو .

فعلى مسلك مثل النائيني قده الذى يكون مداره على امكان المخالفة والموافقة ففي المقام حيث يكون القدرة على الموافقة القطعية متحققة ولا يكون مثل الشبهة التحريمية بأن لا يكون القدرة على المخالفة متحققة فاللازم هو القول بوجوب الموافقة القطعية لامكانها بتصديق جميع الاغنام الا أن يصل الى حد العسر والحرج الذى يكون مرفوعاً بدليل آخر فيجب على هذا الفرض التبعض في الاحتياط بقدر ينفي معه الحرج أو العسر للعلم الاجمالي .

واما على جعل البدل فهنا حيث لا يمكن جعله فأيضاً يجب الاحتياط الا ان

يمنع عنه مانع واما على مسلك القائل بضعف الاحتمال فلا احتياط أصلاً بل يتصرف في كل الاغنام وبعد الفراغ عن الجميع يعلم بارتكاب محرم أو ترك واجب وهو لا يضر وهذا أيضاً غير محرر في كلماتهم ولقد اجاد بعض الاعلام حيث قال والمسئلة بعد محتاجة الى التأمل .

الكلام في تنبيهات الشبهة الغير المحصورة

الاول هو أنه هل يكون سقوط العلم الاجمالي عن التأثير في اطراف الشبهة الغير المحصورة مثل صورة عدم حصول العلم أصلاً والقاء حكم الشك بحيث لا يكون عليه حكم الشبهات البدوية او يكون مثل الشبهات البدوية وبعبارة اخرى هل يكون العلم هو المائت او المعلوم بحيث يفرض عدم الواقع في البين لاعدم تنجيذه مع وجوده فيه خلاف .

وتظهر الثمرة في باب النكاح الذي يجب الاحتياط فيه حتى بالنسبة الى الشبهة البدوية فلو علم اجمالاً بوجود امرئة في البلد هي اخته من الرضاعة فان كان المائت هو المعلوم فيمكن ارتكاب بعض الاطراف واما ان فرض موت العلم والتمسك بالبرائة من باب كون الشبهة بدوية فلا يمكن القول بجواز النكاح لوجوب الاحتياط. وهكذا اذا كان احد الانية نجساً ويكون في غير المحصور فان كان النجس في البين كالعدم يمكن الوضوء بأحد الانية لانه كالظاهر المحرز واما على فرض كون الشبهة بدوية فأصل البرائة عن حكم النجاسة وعدم حرمة الشرب لا يوجب احراز شرط ماء الوضوء وهو الطهارة لانه لا يلزمه طهارة الماء التي هي الشرط ومال النائيين قده الى انه كالعدم ولا يكون مثل الشبهة البدوية ولكن لا يتم فان الظاهر كونه مثل الشبهة البدوية .

التنبيه الثاني في حكم الشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة وهذا تارة يكون من الشك في المصداق مثل أن يكون ضابط غير المحصور عدم القدرة على الجمع كما كان عند النائيين قده ولكن لانعلم ان عدد الاطراف وصل الى حد

لا يمكنه الجمع أم لا اويكون الشبهة من جهة المفهوم بأن لانعلم ان غير المحصور ما هو فمن هذه الجهة يحصل الشك فى المفهوم والمنطبق فى الخارج .

كما ان الشيخ (قده) لم يكن مفهوم غير المحصور عنده محرراً وعلى اى تقدير فالتحقيق هو أنه فى صورة الشك يجب الاحتياط اما على مسلك النائيسى فلانه من الشك فى القدرة بعد احراز التكليف شرعاً فانه اذا شك فى كونه قادراً على الجمع بين الاطراف حتى يكون محصوراً أولاً حتى لا يكون محصوراً بالنتيجة يكون شاكاً فى قدرته على امتثال التكليف فى البين وعدمه .

واما على مسلكنا ومسلك الشيخ بتقريبنا له وهو أن ضابط عدم المحصور هو اطمينان العرف بأن التكليف يكون فى غير هذا وهو حجة عقلانية فحيث يكون الشك فى جعل البديل للواقع يكون التكليف بحاله ويجب امتثاله اعدم المعذر الشرعى لو لم يمثل .

وبعبارة اخرى يكون المقتضى للامتثال تاماً ويكون الشك فى مانعية شىء له وحيث لم يحرز المانع فالمقتضى وهو التكليف فى البين يؤثر أثره والنائيسى حيث لم يكن قاعدة المقتضى والمانع عنده تاماً لا يقول بما ذكرنا واصل مطلبه صحيح فان القاعدة غير تامة ولكن فى الشرعيات واما فيما هو حكم العقل فلا يكون الاشكال فى تماميته فان باب الامتثالات باب حكم العقل وهو اذا رأى المقتضى تاماً ولم يثبت عنده المانع يجرى على طبق حكم المقتضى .

وهكذا على فرض القول بأن ضعف الاحتمال يوجب سقوط التكليف أيضاً وتمسك بتمامية المقتضى وعدم احراز المانع .

ثم ان المحقق الخراسانى تمسك فى مقام الشك باطلاق الخطاب فان قول الشارع مثلاً اجتنب عن النجس يشمل حتى صورة الشك فى وجوده فى المورد . وقد اشكل عليه باشكالين :

الاول بأنه ان كان المراد التمسك بالاطلاق او العموم فى الشبهة المصدقية فهذا يكون من التمسك بالعام فى الشبهات المصدقية وهو ممنوع لان العام لا يتكفل

بيان موضوعه وان هذا فرد ومصداق له أم لا وان كان المراد هو التمسك بالعام في الشبهة المفهومية فهو حسن لان الشك يرجع الى زيادة التخصيص فيجب الاحتياط لاطلاق الخطاب ومثال المصدقية في المقام هو أن يكون عاماً بأن غير المحصور ما هو من حيث المفهوم ولكن لا يدري ان مقدار الاطراف مثلا الف حتى يكون من المحصور او الفان حتى يكون من غير المحصور وهذا يتصور على ضابط النائبي قد من ان الملاك فيه عدم القدرة على الجمع بين الاطراف .

ومثال الثاني هو عدم العلم بمفهوم غير المحصور مع العلم بأنه اذا كان كذلك لا يكون الخطاب منجزاً والظاهر أن كلام الخراساني يكون في الشبهة المفهومية وهكذا كلام الشيخ وحيث لا يكون القيد من القيود المتصلة بالخطاب بل العقل بعد التعمل يفهم خروج غير المحصور عن دائرة الحكم فلا يسرى اجماله الى العام ومع عدم السراية فلا اشكال في التمسك بالعام واما كون الشبهة مفهومية عند الخراساني فهو ظاهر لانه قد جعل المناط في كون الاحتياط عسرياً أو حرجياً أو ضرورياً وقال لافرق بين المحصور وغيره في ذلك الحكم الذي يجب امتثاله الا بتطبيق عنوان ثانوي .

والاشكال الثاني عن النائبي قد عليه هو أن التمسك بالبرائة في المقام لا يمكن لانه يكون من الشك في القدرة ولا يمكن التمسك بها في هذا الباب بل يجب الاحتياط ولكن كلامه على فرض كون الشبهة مصداقية تام لاعلى فرض كونها مفهومية. التنبيه الثالث : هو البحث عن حكم الكثير في الكثير كما ذكره الشيخ في الرسائل ايضاً (ص ٢٤٧) في ذيل حكم غير المحصور في التنبيه الثالث ومثاله كما ذكره هو أن نعلم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ضمن الف وخمسمائة شاة فاختر قد انه من المحصور لان النسبة تكون مثل نسبة واحد في الثلاث فان خمسمائة ثلث الف وخمسمائة فيجب الاجتناب عن الجميع ولا يمكن ان يقال مثلاتصير المجموع خمس عشرمائة أو يقسم بقسمة تكون الاطراف اكثر من ذلك لان كل فرض سوى ما فرضه قدر يكون الاطراف المفروضة فيه الحرام والحلال بخلاف فرض خمسمائة

حراماً والالف حلالاً .

وهو على مبناه يكون كلامه متيناً جداً لأنه يوافق البرهان والوجدان فان سندَه ضعف الاحتمال أو الاطمينان وهو غير حاصل في هذا المقام لقوة الاحتمال في كل فرد من الافراد واما على مبنى النائينى قده فانه وان التزم بكون هذا من المحصور ولكن يلزمه ان يقول يكون هذا مما يكون عليه حكم غير المحصور لان الضابطة عنده هى عدم امكان الجمع بين الاطراف وهو يمكن ان يكون متحققاً بالنسبة الى هذا المثال وامثاله ولكن هذا خلاف الوجدان .

والحاصل يجب ملاحظة المباني فى المقام ايضاً والشيخ قده على حسب مبناه يكون كلامه تاماً كما هو الحق عندنا ايضاً .

هذا كله البحث فى حكم الشك من جهة الشبهة الموضوعية فان بيان احكام العلم الاجمالى واقسامه يكون لهذا .

بقى فى المقام حكم الشك من ناحية الشبهة الحكمية من جهة فقدان النص او اجمال النص او تعارض النصين والخراسانى ذكر حكم الجميع فى بحث واحد ونحن نتبع الشيخ قده فى ترتيب البحث هنا وقد ظهر حكم فقد النص واجماله مما مر فى الشبهات الموضوعية لان العلم الاجمالى اذا كان حاصلًا بحرمة شىء ولكن لا يمكن التعيين يجب امتثاله كما مر واما فى تعارض النصين فلولا اخبار العلاج يكون حكمه هكذا ولكن اخبار العلاج حكم فيه بالتخير لاحد الطرفين بعد كون القاعدة الاولى تقتضى التساقط .

فصل فى اشتباه الواجب بغير الحرام

قال الشيخ المطلب الثانى فى اشتباه الواجب بغير الحرام وهو اما بين المتبائنين أو بين الاقل والاكثر واما الشبهة التحريمية الدائر امرها بين الاقل والاكثر فالاصل يقتضى البرائة فيها عن الاكثر كما فى الشبهة الوجوبية ولم يذكر هذا فى البحث السابق عن الشبهة التحريمية فذكره هنا .

ومثال ذلك الغناء فان امره دائر بين كون الحرام هو الصوت مع الترجيح
 اويكون حراماً ولو كان بدونه فانه هنا يكون بعكس الشبهة الوجوبية لان اصل البرائة
 هنا يكون بالنسبة الى الحرمة بالنسبة الى الاقل والاكثر هو المتيقن فان مايكون مع
 القيد هو الاكثر وهو المتيقن وما لا يكون له القيد هو الاقل ويكون مشكوكاً فالاصل
 يقتضى البرائة هنا عن الاقل وفي بعض نسخ الرسائل عن الشيخ قده هو القول بأن
 المقام يكون مثل الشبهة الوجوبية ويكون البرائة عن الاكثر ايضاً جارية وهذا وان
 كان لا يستقيم بالنسبة الى مثال الغناء ولكن كان فى ذهنه قده مطلب صحيح فانه فى
 باب الحيض اذا شك فى ان وطى المرثة حرام فى حال الحيض فقط اويكون حراماً
 حتى بعده قبل الغسل عنه فالمتيقن هو الحرمة حال الحيض والمشكوك هو الاكثر
 من هذه المدة والاصل يقتضى البرائة عنه فيلاحظ القليل والكثير هنا بالنسبة الى
 الزمان وهو صحيح ايضاً .

ثم انه يكون اشكال فى الشبهة الوجوبية بانه اذا جرت البرائة عن الاكثر
 فبأى دليل يكون الباقي واجباً واجابوا عنه بأن الاقل يكون واجباً بأصل الدليل
 والمرفوع يكون هو الجزء المشكوك بالبرائة وهذه الشبهة لاتأتى فى المقام لانه
 لايراد اثبات شىء بعد جريان البرائة بالنسبة الى ذى القيدىن كما فى مثال الغناء وبالنسبة
 الى الاكثر كما فى مثال وطى المرثة قبل الغسل بعد تمام الحيض .

وفى المقام عبارة (١) عن الخراسانى ولانفهمها وهى أنه فرق بين كون الشك
 فى التكليف من جهة الاتمام أو التمام فان تصوير صورة المجسمة يأتى فيه الكلام
 بأن يقال هل يكون الحرام هو تمام الصورة أو أن نصفها ايضاً يكون تصويرها حراماً
 فيكون المتيقن هو حرمة اتمام الصورة والمشكوك هو تصوير بعض اجزائها .

(١) اقول لم اجد هذه العبارة فى الكفاية ولا فى الحاشية على الرسائل فى

المقام فلعله تعرض لها فى الفقه اوفى درسه وقد ضبطه مدظله .

فصل في الشبهة الموضوعية الوجوبية

ثم ان البحث في الشبهة الوجوبية كما عنون الشيخ قده اما ان يكون بين المتبائنين كما مر في نقل صدر عبارته او بين الاقل والاكثر فالبحث في مقامين .
المقام الاول في المتبائنين وفيه مسائل اربعة : المسئلة الاولى في الشبهة المرضوعية مثل عدم العلم بأن الواجب في يوم الجمعة هو الظهر أو الجمعة او ان الواجب في سير اربعة فراسخ هل القصر والاتمام بعد العلم الاجمالي بوجوب الصلاة والشك يكون من ناحية المصداق والمسئلة الثانية في فقد النص والثالثة في اجمال النص والرابعة في تعارض النصين .

اما صورة كون الشك من جهة فقد النص مع العلم الاجمالي بوجود اجماع في البين مثل الشك في كون الواجب يوم الجمعة الظهر والجمعة فالحق ان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط واتيان الظهر والجمعة كما كان مقتضى العلم في الشبهة التحريمية ذلك والعلم علة تامة على التحقين وعلى فرض الاقتضاء ايضا يكون الاصلان في الطرفين متعارضين وهكذا اذا كان دوران الامر بين القصر والاتمام يجب الجمع بينهما قضاءً لحق العلم وهذا لاشكال فيه الا ان الميرز القمي والعلامة الخونساري (قدهما) كما نسب اليهما يكونان مخالفين لهذا المعنى وقد ذهب الى أن المخالفة القطعية في المقام لاشكال فيها الا ان يكون اجماع او ضرورة على خلافها ففي مثل الدوران بين الظهر والجمعة او القصر والاتمام يكون اجماع على عدم سقوط الصلاة فلهذا يجب الاتيان بهما واما اذا لم يكن كذلك فلا وجه للقول بوجوب الموافقة وحاصل كلامهما أن احتمال الامر في كل طرف من الاطراف لا يكون باعثة بل ما هو الباعث يكون الامر الجزمي لا الاحتمالي : مضافاً بأن الواجب هو المعين في البين فاذا لم يكن البيان على التعيين وقلنا بالوجوب في كل طرف يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح فموضوع الاصل في كل طرف من حفظ وهو الشك فهو يقتضى البرائة والا يلزم اما باعثة الاحتمال او تأخير البيان عن وقت الحاجة

وكلاهما ممنوعان .

وقد اجابوا عن اشكالهما بأن الاجمال يكون طارياً ويكون من جهة دس الدساسين فلا يكون القصور من ناحية الامر والامر بل من جهة الدس فلا اشكال في كون المجمل باعثاً عليهذا الفرض واما تأخير البيان عن وقت العمل فلا يقبح لانه يمكن أن يكون مصلحة في التأخير مضافاً بانه على فرض تسليم ذلك يكون في صورة كون التأخير من ناحية المولى لامن جهة الدس فانه كان بيانه تاماً ولم يصل .

اقول ان بيان كلام العلمين مع الجواب عنه يكون فيه اضطراب فان العلمين لا يكون مسلكتهما في الشبهات الموضوعية جواز المخالفة القطعية بل يقولان لا يجب الموافقة القطعية ففي مثل صلوة الظهر او الجمعة في الجمعة والقصر والانتماء نسبة ذلك اليهما في الاجمال والاضطراب .

ولكن الجواب عن اشكالهما في غير الموضوعية فيكون تاماً والاجمال في المعلوم لا يوجب قصوراً في العلم فانه بنفسه يقتضى التنجيز .

لا يقال ما الفرق بين المقام والشبهات البدوية التي يقولون فيها بالبرائة مع ان الملاك لو كان بيان الكبرى وكفايته يكون في البدوية ايضاً لانه اذا شك في شيء ان هذا حرام لا بعد بيان الكبرى بأن الخمر حرام يجب الاجتناب كما في المقام فان غاية الدليل عليه هو تمامية بيان الكبرى والاجمال يكون في المصداق او في المعلوم لانا نقول الفرق تنجيز الكبرى في المقام دونه في الشبهات البدوية هذا في الشبهات المصدقية واما في صورة تعارض النصين فلا يليق بشأن العلمين ان يقال انها قائلان بالاحتياط مع كونهما خريطا الفن في باب التعارض وملاحظة ادلة العلاج واما في صورة فقد النص فلا ينطبق استدلالهما ولا الجواب عنهما لعدم التكليف في هذه الصورة اصلاً حتى يقال ان العلم الاجمالي يكون منجزاً اولاً لعدم العلم اصلاً ويمكن استظهار ان الكلام يكون في هذه الصورة من كلام الشيخ قده في الرسائل . واما في صورة اجمال النص مثل اجمال ان الصلوة الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هل هي الظهر او العصر فلو كان المدار على

ج ٣ فى بطلان التمسك بالاستصحاب لوجوب جميع اطراف العلم الاجمالى - ٤٩٩ -

الظهور الواصل فيكون الاجمال مضر بالتكليف واما ان كان المدار على الظهور الصادر فحيث انه فى حين الصدور كان مبينا ويكون الاجمال طاريا فلا يكون مضر بالتكليف ويجب الاحتياط وكلام القوم ردا لهما هنا صحيح .

وكيف كان فعندنا يكون العلم الاجمالى فى الشبهات الوجوبية مثل الشبهات التحريمية منجزاً واجب الاحتياط .

ثم انه ربما يتمسك (البحث فى الرسائل ص ٢٥٢) لوجوب الاتيان بجميع اطراف الشبهة الوجوبية قضاء للعلم الاجمالى بالاستصحاب . وهو اما ان يكون بالنسبة الى الحكم بأن يقال مثلا ان حكم وجوب الاتيان بالمشبهه فى البين باق بعد الاتيان ببعض الاطراف للشك فى الامتثال او يكون موضوعيا مثل استصحاب عدم اتيان الظهر مثلا فى صورة اشتباه القبلة بعد الصلاة الى ثلاث جهات فان اصالة عدم اتيان الظهر تقتضى القول بوجوبه بعد اتيان بقية الاطراف وهذا الاستصحاب على فرض جريانه يكون حاكما على قاعدة الاشتغال .

فنقول اما الاستصحاب الموضوعى فيجب ان يكون الاثر على شخص الموضوع وعليه قال شيخنا النائنى وجملة من الاعلام انه حيث يؤل الى الفرد المررد لا يكون جارياً .

بيان ذلك (١) انه اذا كان العلم الاجمالى حاصلًا اما بوجوب الظهر او الجمعة

(١) اقول عمدة كلام العلامة النائنى فى الفوائد ص ٤١ فى الجزء الرابع هى ان قوام الاستصحاب يكون بالشك فى البقاء بعد العلم بالحدوث فلا يجرى الاستصحاب عند الشك فى كون الباقي هو الحادث .

فانه فى المقام يكون الشك فى أن الباقي من الاطراف هل يكون هو الحادث وجوبه ليكون واجبا فعلا ام لا اما عدم امكان التعبد فى صورة حكم الوجدان يكون فى كلامه فى ص ٤٣ ردا للقول بجريان الاستصحاب بلحاظ القدر المشترك وهو مجرد لزوم الاتيان بالطرف الاخر فلا حظ كلامه .

فانه لا يكون هذا اثرا للقدر المشترك شرعا بعد حكم العقل بالاشتغال ويلزم ان*

ثم اتى بالظهر مثلاً ثم شك في اتيان ماهو الواجب لا يمكن استصحاب عدم اتيان ماهو الواجب لانه على فرض كونه ظهراً فقد اتى به حتماً وقطعا وعلى فرض كونه جمعة لم يأت به قطعاً والتعبد بالنسبة الى ما يكون القطع بالنسبة الى بعض احواله محال لان التعبد بما هو مقطوع محال فاطلاق دليل الاستصحاب لا يشمل لانه على فرض كون الواجب هو الظهر لا يكون الشك في بقاء الواجب بل يكون القطع بعدم الوجوب حاصلًا .
والعنوان الاجمالي لا يكون منشأ اثر كما ان الرضاع اذا شك في حصوله من باب الشبهة في المفهوم من جهة انه هل يحصل بثلاثة عشر رضعة مثلاً او خمسة عشر لا يمكن جريان الاصل بالنسبة الى عنوان المحرم بل الملاك على حصول الحرمة بالنسبة الى هذه المرثة الخارجية وحصول حرمتها على فرض مقطوع الوجود وعلى فرض آخر مقطوع العدم .

* يكون التعبد بلحاظ الاثر الشرعي فالعمدة هي عدم الحالة السابقة في الفرد المردد واما انكار صحة التعبد بالنسبة اليه ففيه نظر وهو أنه مع قطع النظر عن المقام الذي يكون حكم العقل بالاشتغال وجدانا مانعا عن التعبد يمكن ان يجعل حكم في مورد المردد بجعل عدم الحكم او جعله كما أنه في مورد الشبهات البدوية يكون دوران الامر بين الوجوب وعدمه او الحرمة وعدمها فانه لو كان الحكم مجموعاً لكان واجبا قطعاً ولولم يكن مجموعاً في الواقع لم يكن واجبا قطعاً مثلاً وهكذا في الحرمة ومعه يجعل البرائة .

والحاصل ان الشك من حفظ في كل فرد يكون مشكوكاً كما قال العراقي قده ولكن لا يتم كلامه قده من وجه آخر وهو انه في المقام لا يكون الكلام في منافاة الاصل للعلم ليكون البحث في سريان العلم الاجمالي الى الخارج وعدمه ويقال بعدم المنافاة ضرورة انه لو كان الاستصحاب جارياً في المقام يكون موافقاً للعلم ومؤيداً له فكيف ينطبق عليه ما ذكره .

فكلامه قده من جهة انحفاظ موضوع الاصل وصحة التعبد في الفرد المردد تام ولكن في المقام لا يتم لعدم الحالة السابقة ليجري الاصل الذي هو الاستصحاب وعدم صحة التعبد بالاشتغال لحكم العقل به فهذا خلط او سهو في الكلام .

وقد اجاب عنه شيخنا العراقي قده حسب مبناه في موارد العلم الاجمالي وهو أن الخارج لا يكون مصب العلم اصلاً بل الذي يكون مصبه هو العنوان الاجمالي والتفصيل يكون في الشك فقط فانه في كل مورد و طرف يكون الشك التفصيلي وهو موضوع الاصل ولا ينافي جريان الاصل في كل طرف مع العلم الاجمالي في البين ويصير خلاف الوجدان فالاصل في المقام يكون جارياً ولا يرد عليه عدم امكان التعبد. اقول لا يكون الاصل جارياً في المقام على التحقيق ولا يتم كلام شيخنا العراقي ايضاً لان المردد بما هو مررد لا يكون له تحصل لافي الذهن ولا في الخارج وما لا يكون له تحصل في اى صقع فرض من الوجود او الماهية كيف يمكن التعبد بالنسبة اليه ولا يكون اركان الاستصحاب من الشك واليقين بالنسبة الى ما هو مررد موجوداً واما قوله قده من أن العلم لا يسرى الى الخارج فيكون متيناً ولكن لا يفيد في المقام ولو سري يلزم أن يكون العلم بالنسبة الى كل طرف حاصل وهو معلوم العدم .

واما جريان الاصل بالعنوان الاجمالي فهو ايضاً غير تام بأن يقال يكون في الواقع صلوة واجبة في الظهر في يوم الجمعة وبعد اتيان الظهر او الجمعة لا يرى أن الواقع حصل ام لا كما أنه يكون محل النزاع بين الاعلام بالنسبة الى قاعدة الفراغ فانه اذا علم شخص بعد اتيان الصلاة الى اربع جهات لاشتباه القبلة بطلان احدى الصلوات فانه ربما يقال بجريان القاعدة بالنسبة الى ما يكون في الواقع الى جهة القبلة لانه لا يدرى أن ما كان بجهة القبلة هل وقع صحيحاً ام لا ويكون هذا الشك بعد الفراغ .

ولكن التحقيق عندنا أن قاعدة الفراغ لا تجرى بالنسبة الى ما يكون مجملاً بل يلزم احراز الصلوة التي نريد جريان القاعدة بالنسبة اليها لان مصب الاثر هو الشخص ولاشتباه القبلة لا يكون الشخص الواقع الى جهتها محرزاً خلافاً للخراساني وتبعاً لشيخنا العراقي فان الاول يجري الاصل بالنسبة الى ما هو المجمع في كتاب الرضاع فيقول اذا شك في حصوله نقول الاصل عدم تحقق المحرم في البين وهذا لا يتم كما أنه لا يتم في المقام لان الاثر على الشخص و استصحاب العنوان لا يثبت الشخص

الابنحو المثبت .

ولا يخفى أن الشك فى المقام تارة يكون فى مورده الاشتغال كما فى المقام لان الاشتغال اليقيني بوجود الصلاة اما الظهر واما الجمعة يكون لازمه القول بوجود الفراغ اليقيني والحق أن الاستصحاب فى المقام يكون على فرض الجريان حاكماً على حكم العقل .

ولا يقال انالاحتاج الى الاصل بعد حكم العقل بالاشتغال لان الدليل الشرعى مقدم على الدليل العقلى كما أنه فى كل مورد يكون العقل حاكماً بقبح العقاب بلا بيان فى البرائة يقال بجريان البرائة الشرعية ايضا برفع ما لا يعلمون وغيره لان موضوع الاصل يكون منحفظاً ففى كل طرف حيث يكون الشك الذى يكون هو موضوع الاصل متحققاً يقال بجريانه وهذا لا ينافى حكم العقل .

وتارة لا يكون فى مورده العلم بالاشتغال كما اذا اتى بصلوة الظهر فى يوم الجمعة ثم حصل العلم الاجمالى بوجود الظهر او الجمعة فانه لا يكون العلم بالاشتغال حاصلًا لانه على فرض كون الواجب هو الظهر يكون الشبهة بالنسبة الى وجوب صلوة الجمعة بدوية .

وتوهم (١) جريان الاصل بالنسبة الى العنوان الاجمالى مندفع بعدم الحالة

(١) اقول حيث يكون الشبهة حكمية فلازم العلم الاجمالى بعد العلم التفصيلى بوجود الظهر فقط مثلا بأية حجة كسنت من الاجماع او النص هو العلم باشتباه الامارة السابقة الدالة على وجوب هذا الخاص فاذا حصل العلم بالتكليف على هذا النحو يجب امثاله على طبق العلم الاجمالى .

والقول بأنه حيث ما انكشف خلاف الدليل السابق تفصيلا يصح ما اتى به مما لا يمكن الاعتماد عليه لانه على فرض كون الواقع هو المعين وان كان يكفى ولكن على فرض عدم كونه كذلك لا يكاد يكفى فأن القصور فى الفحص لا يوجب صحة السابق ووجوب العمل على العلم الاجمالى فيما بعده فقط فهنا يجب الاتيان ببقية الاطراف لامن باب الاستصحاب بل من باب اقتضاء العلم الاجمالى .

السابقة لعدم العلم بطبيعي الوجوب الابعد الاثبات بالظهور ولا يحصل العلم بوجوب شيء آخر .

هذا كله في استصحاب الموضوع وهو عدم الاثبات واما استصحاب الحكم وهو أنه كان في البين صلاة واجبة اما الظهور واما الجمعة ومع اثبات احدهما لا يدري أن الوجوب في البين يكون باقياً ام لا فيستصحب .

وهنا أيضاً تارة يكون المراد استصحاب شخص الحكم وهو وجوب الجمعة او الظهور بخصوصية كونه ظهراً او جمعة وتارة يكون المراد استصحاب طبيعي الحكم .

اما الاول فلا شبهة في عدم الجريان لان الوجوب الشخصي بالنسبة الى كل واحد منهما لا يكون له حالة سابقة لعدم العلم التفصيلي بالوجوب في زمان حتى يمكن استصحابه ويكون الفرد مردداً كما مر في استصحاب الموضوع .

واما على الثاني وهو استصحاب كلي الوجوب ففيه تفصيل ينشأ من اختلاف المسالك في حقيقة الاستصحاب بأنها تنزيل اليقين والجري العملي كما هو الحق او تنزيل المتيقن منزلة المشكوك او جعل المماثل كما هو مختار الخراساني فسي باب الاستصحاب وعليه فيقول بأن استصحاب الكلي يترتب عليه اثر الشخص لانه يجعل حكماً مماثلاً للواقع في المشكوك فيكون الحكم المماثل للواقع على الفرد المشكوك وهو الظاهر مثلاً بعد اثبات الجمعة ولا يكون هو الحكم في الواقع ليردد امره بين الوجود والعدم ويصير مردداً .

وقد أشكل شيخنا النائيني قده بأن استصحاب الطبيعي لا يثبت الشخص الا على نحو المثبت بارده انحاء الاثبات فان استصحاب طبيعي الوجوب يكون من لوازمه العقلي هو وجوب الظاهر مثلاً لا اللازم الشرعي .

وقد اجاب عنه شيخنا العراقي بأن اللازم تارة يكون لازم الواقع وتارة يكون لازم ما هو الاعم من الواقع او الظاهر وفي المقام على فرض القول بجعل المماثل يكون اللازم لازم ما هو في الظاهر يكون حكماً لانه يثبت بالاستصحاب حكم وهو

الوجوب المماثل للواقع وبعد اثبات هذا الحكم فى الظاهر يترتب عليه وجوب الشخص حيث لا يمكن جعل الطبيعة بدون الخصوصية الفردية ولا يمكن أيضاً ان يكون فى ضمن الفرد المعدوم فيبقى أن يكون فى ضمن الفرد الباقي وهذا شأن كل استصحاب فان اللوازم العقلية المترتبة على اللازم الشرعى يكون مترتباً على الاصل وانما الاشكال فى ترتب اللوازم العقلية بدون واسطة حكم شرعى وليس المقام على هذا المبني كذلك واما على مسلكه فده من كون حقيقة الاستصحاب هو الجرى العملى على طبق الواقع فيقول لامناص الاعن التمسك بالاشتغال لا الاستصحاب لان استصحاب الواقع وهو الطبيعى يكون وجود الفرد من لوازمه العقلية .

والجواب عنه فده انه على فرض جعل المماثل أيضاً حيث يكون استصحاب الطبيعى اثره الاشتغال ووجوب الاثبات بالطرف الاخر من باب المقدمة والاشتغال يكون محرزاً بالوجدان لا يجرى الاصل لان ما هو المحرز بالوجدان لا يأتى التبعيد فيه فاستصحاب الطبيعى للآثر الذى هو الاشتغال غير جار كما قال النائينى فده ايضاً ويكون من تحصيل الحاصل .

ثم أنه قديتوهم أن الشيخ الاعظم يقول بعدم جريان الاستصحاب فى صورة حكم العقل واستقلاله بالاشتغال ولكنه فاسد لانه يقول بجريان الاستصحاب لولا المانع غير الاشتغال (فى الرسائل ص ٢٥٢) فانه قد صرح هنا بجريان الاصل مع وجود الاشتغال بقوله ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك فى فعله فان الاستصحاب بنفسه مقتضى هناك الوجوب والاثبات بالظهر الواجب فى الشرع على الوجه الموظف من قصد الوجوب والقربة وغيرهما انتهى .

فلو كان جريان الاستصحاب مختصاً بصورة عدم الاشتغال لكان ينبغى هنا أن يقول بعدم جريانه لوجود حكم العقل فالمانع عنده فى المقام هو عدم تمامية اركان الاصل او كونه مثبتاً .

فحصل من جميع ما تقدم عدم جريان الاستصحاب فى الشبهة الوجوبية

بالنسبة الى الطرف الاخر اما لاوله الى الفرد المردد واما لكونه مثبتا سواء كان فى مورده الاشتغال او لم يكن والدليل الوحيد على وجوب الاثيان بجميع الاطراف هو الاشتغال لاغير سواء قلنا بأن العلم الاجمالى علة تامة او مقتضياً لانه على فرض الاقتضاء ايضاً يكون الاصول متعارضة فيؤثر العلم اثره كما فى العلة التامة .

فصل فى تنبيهات الاصل فى الشبهة الوجودية

وينبغى التنبيه على امور كما نبه عليه الشيخ قده :

التنبيه الاول فى أنه لافرق فى تنجيز العلم الاجمالى فى الشبهة الوجودية بين كون العلم بالتكليف بين تكليفين مستقلين مثل الظهر والجمعة او بين ما هو مثل الشروط من التكليف الغير الاستقلالية فاذا كان اللباس مشكوكاً ويدور الامر بين الصلاة عرياناً او فى الثوبين الذين احدهما نجس او من غير المأكول يجب التكرار لتحصيل الشرط .

ولافرق بين كون استفادة الشرطية من الوضع كما فى قوله لاصلوة الابطهور الذى لازمه بطلان الصلاة بدونه او يكون بلسان التكليف مثل لاتصل فى وبر ما لا يؤكل لحمه فمانسب الى القمى قده من الفرق وقوله بوجوب حفظ الشرط فى الاول دون الثانى لوجه له .

وذلك كله لعدم الفرق فى تنجيز العلم بين كون التكليف استقلالياً او مقدمياً ولاوجه لقول صاحب السرائر من سقوط الشرطية عند الاشتباه والدليل على مدعاهم اما ان يكون تقدم الامتثال التفصيلى على الامتثال الاجمالى ضرورة أن الصلوة عارياً يكون قصد امرها جزمياً واما الصلوة فى الثوبين فيكون القصد باحتمال الامر فيسقط الشرط لذلك .

وهو باطل كبروياً وصغروبياً اما الكبرى فلعدم تقديم الامتثال التفصيلى على الاجمالى بل الاجمالى لو لم يكن اقوى لا يضر واما من حيث الصغرى فلان رتبة وجوب قصد الامر يكون بعد احراز الشرائط والاجزاء وتابعا لها فاذا كان احرازها

واجبا قبله فلا بد من الامتثال بهذا النحو لعدم امكانه الا كذلك ووجوب الامتثال التفصيلى على فرض وجوبه يكون مختصا بصورة الامكان .

او يكون الدليل مانسب الى القمى قد من أنه حيث تكون الخصوصية مجهولة يكون التكليف غير مقدور والقدرة شرط التكليف فاذا لم تكن لا يكون التكليف ايضا .

وهذا مسع علو شأن القائل عنه لا يوجب الفرق بين الاستقلالى والمقدمى ضرورة أن العلم بالخصوصية شرط التنجيز لاشروط التكليف كما فى التكليف الاستقلالية فمقتضى العلم الاجمالى بالتكليف هو الاتيان بجميع الاطراف ولا تكون الخصوصية دخيلة فى الامتثال .

نعم لو استفدنا من دليل الشرط أن شرطيته تكون فى صورة العلم التفصيلى فالشرط ساقط من جهة الدليل على عدم شرطيته لا من جهة ما ذكر من عدم امكان الامتثال التفصيلى فتحصل أنه لافرق بين التكليف الاستقلالية والمقدمية فى وجوب الامتثال على طبق العلم الاجمالى .

الامر الثانى يظهر من الشيخ قد الفرق بين ما يكون مشتبهاً بالشبهة البدوية وما يكون مقروناً بالعلم الاجمالى فى كيفية النية وقصد الامتثال فاذا كان عمل محتمل الوجوب باحتمال بدوى يكون قصد الامر الاحتمالى كافياً فى العبادة .

واما اذا كان مقروناً بالعلم الاجمالى كما اذا احتمل اما وجوب الظهر او العصر فقال قد يجب النية بامتثال الامر الواقعى المحرز فى البين فيجب أن يكون حين العمل واتيان احد الاطراف قاصداً لاتيان الطرف الاخر بعده لان امتثال الواقع الذى يكون فى البين لا يتصور الا بهذا النحو ولا يمكن أن يقال اتيان هذا يكفى ولو لم يكن قاصداً لامتثال الاخر فنية الامر الاحتمالى فى البين فقط لا تكفى .

وقد اشكل عليه النائينى قد بما حاصله ان الامتثال التفصيلى وان كان مقدما على الامتثال الاحتمالى الاجمالى الا أنه يكون فى صورة امكانه تفصيلا واما فى صورة عدم الامكان فلا يكون واجبا وفى المقام لا يكون الامتثال التفصيلى واجبا لعدم

امكانه لانه فى الشبهات البدوية يكون الامر احتمالياً وفى اتيان كل طرف من اطراف العلم الاجمالى ايضا يكون المحرك هو احتمال الامر وتطبيقه ولا يكون الامر الجزمى محرماً ضرورة أن الكلام يكون فى العلم الاجمالى لا التفصيلى .

ولا يكون اتيان احد الاطراف مرتباً باتيان الطرف الاخر حتى لا يصح الا مع قصد ذاك الاخر بل يقصد اتيانه لو كان عليه الامر فاذا اتى بالطرف الاخر فقد امتثل ما فى البين ولا يضر قصد عدم الاتيان بالآخر ايضا الا من جهة كونه تجريباً .

والجواب عنه هو أن مراد الشيخ فى المقام لا يكون هو تقديم الامثال التفصيلى على الاجمالى فى المقام ليقال انه لا يمكن بل مراده هو ان الامثال يجب ان يكون فى كل مقام بحسب انكشاف الواقع فاذا كان الانكشاف تفصيلاً يجب القصد هكذا وان كان اجمالياً يجب كذلك وان كان احتمالياً يكون الاتيان بداعى الامر الاحتمالى .

ففى المقام حيث يكون فى مورد العلم الاجمالى وجود الامر قطعياً والاحتمال يكون فى التطبيق فقط فيلزم أن يكون الاتيان بداعى الامر الجزمى فى البين فعند اتيان احد الاطراف يجب ان يكون قاصداً لاتيان الفرد الاخر لئلا يكون مفوت الواقع فان الواقع لا يمكن امثاله الا بهذا النحو واما اذا كان احتمال الامر فقط فيكون الاتيان بداعى الامر الذى يكون نفسه احتمالياً لا ما يكون الاحتمال فى التطبيق فقط مع كون اصل الامر جزمياً فالحق هنا مع الشيخ قده .

الامر الثالث (١) فى انه اذا كان الامثال التفصيلى ممكناً برفع الاجمال بواسطة الفحص هل يكون واجباً أم لا فيه خلاف ولم يختر الشيخ هنا شيئاً وقال ان ظاهر الاكثر وجوبه وجعل لبحثه مقاماً آخر .

واما النائبة فيكون مبناه تقديم الامثال التفصيلى على الاجمالى عند الامكان وحاصل دليله هو ان كيفية الامثال حيث لم يكن وظيفة الشرع فيكون موكولاً الى نظر العرف وهو يحكم بتقديم التفصيلى فانظر الى حال العبد فانه اذا امكنه السؤال

عن مولاه بأنه اى مشروب أراد فى طلبه ذلك ولم يسئل فأتى بجميع المحتملات يكون لاغياً فى نظرهم .

والجواب عنه قده اولا ان كيفية الامثال ايضاً تكون مثل قصد الوجه والتميز من كيفية العبادة وبيانها وظيفه الشرع فاذا شك فيها فالاصل يقتضى البرائة عن وجوب نحو خاص منها .

وثانياً ان العرف ايضاً لايفضى بما ذكره فانه فى صورة عدم لزوم اللغوية لا يكون الامثال التفصيلى متعيناً عنده .

الامر الرابع (١) فى انه اذا كان المعلوم بالاجمال مماله ترتيب شرعى فهل يجب مراعاته بتقديم جميع محتملات الاسبق حتى يحصل الفراغ اليقيني عنه ثم الاتيان بالآخر ام لا فيه خلاف فاذا كان الواجب مثل الظهر والعصر واشتبه القبلة فهل يجب تقديم جميع محتملات الظهر الى الجهات الاربع ثم الاتيان بمحتملات العصر او يكفى اتيان كل عصر بعد ظهره فى الجهات الاربع فاختر الشيخ عدم الوجوب واختار النائينى وجوبه اقول لاشبهة فى عدم جواز تقديم العصر على الظهر ولاشبهة فى عدم جواز اتيان العصر بخلاف الجهة التى اتى بالظهر اليها باحتمال كونها قبلة بل يجب اتيان محتملات العصر الى الجهات التى اتى بالظهر اليها .

وانما الكلام فى انه هل يجب احراز اتيان الظهر بجميع محتملاته قبل العصر او يكفى احرازه على فرض كون الجهة قبلة .

فسند القائل بوجوب التقديم هو امكان الامثال التفصيلى الجزمى لان الترتيب ايضاً من كيفية العبادة فيجب احرازها ولا يمكن هذا الابتقديم بجميع محتملات السابق . وقال الشيخ ان الاحراز كذلك لايلزم لانه لايرجع الى احراز الترتيب فانه لو علمنا بأن العصر الذى يأتى به بعده يكون الى جهة القبلة فقد احرزنا الترتيب تفصيلاً واما حيث لاسبيل لنا الى ذلك فيكون الترتيب فرضياً وهو حاصل باتيان

العصر بعد كل ظهر وعلى فرض كونه الى جهة القبلة يقع العصر بعده فالترتيب الفرضي حاصل بهذا النحو ايضاً والواقعي لا يكون حاصل في كلتا صورتين وما يكون واجباً هو الترتيب لاحترازه كذلك .

فمسئلة الجزم بالنية شيء وحفظ الترتيب شيء آخر وكلاهما غير ممكن في المقام بنحو التفصيل والاحتراز والفرض منه حاصل على اى تقدير .

نعم في صورة لزوم التكرار (١) في العمل مع امكان تقليده يجب تقليده على فرض وجوب تقدم الامثال التفصيلي على الاجمالي فاذا كان التردد من جهة القبلة ومن جهة اللباس ويمكن احتراز ما هو الظاهر يجب احترازه فاذا فرض اشتباه القبلة وكون لباسه منحصراً في ثوبين احدهما نجس ويمكن احتراز الظاهر منه فعلى فرض عدم الاحتراز يلزم اتيان ثمان صلوات في كل جهة من الجهات الاربع صلاتان فاذا رفعت الشبهة بالنسبة الى اللباس يقلل ويكون الواجب اتيان اربع صلوات الى الجهات الاربع .

ومقامنا هذا لا يكون كذلك فانه لا بد من اتيان اربع صلوات سواء اتى بكل عصر بعد كل ظهر او اتى به بعد الكل فلا تأثير له في الامثال التفصيلي ولقد أجاد الشيخ قده فيما أفاد وهو الحق الحقيق .

الامر الخامس (٢) في ان المخالفة القطعية اذا كان اطراف الشبهة الوجوبية

(١) وهو الامر الرابع في الفوائد والامر الخامس في الرسائل ص ٢٥٥ .

(٢) اقول قال النائبي قده في الفوائد وجوب الامثال التفصيلي مع الامكان لا يكون من جهة لزوم التكرار وعدمه بل انه واجب ومن لوازمه مراعاة ترك التكرار الموجب لخلافه .

وفى المقام حيث يمكن درجة منه على فرض الاتيان بجميع المحتملات للظهر ثم الاتيان بالعصر في حال الجزم بالفراغ عن الظهر يكون مقدماً على اتيان كل عصر بعد كل ظهر وهذا وجه ولكن الامثال التفصيلي غير لازم وهو انكار المبني .*

غير محصورة لاتجوز بخلاف الشبهة التحريمية فان مخالفتها القطعية جائزة وهذا يكون على مبنى شيخنا النائنى قده واضحاً لانه قال فى باب الشبهة التحريمية ان المدار فى كون الشبهة غير محصورة هو عدم القدرة على المخالفة القطعية فاذا كان اطراف الحرام بحيث لا يقدر المكلف على الجمع فلا يكون الخطاب بالنسبة اليها منجزاً لعدم الخطاب بغير المقدور وهذا منتف فى الشبهة الوجوبية لامكان المخالفة القطعية بترك جميع الاطراف فانه مع ذلك يقطع بترك الواجب فى البين ويكون قطعاً بالمخالفة فعليه يحكم العقل بأن مقتضى العلم الاجمالى هو اتيان ما كان ممكناً حذراً من ذلك .

والواقع وان لم يمكن احرازه لعدم امكان الجمع بين المحتملات لعدم الحصر ولكن هذا لا يقتضى جواز المخالفة القطعية وهذا الكلام منه كأنه يكون مع قطع النظر عن العلم وان المخالفة القطعية بنفسها فيها مفسدة يجب تركها .
ولكن الحق (١) هو ان العلم الاجمالى صار سبباً لذلك بحيث لو لم يكن لاسبيل لكشف ذلك فوجود العلم مانع عن المخالفة .

واما على مسلك الشيخ القائل بأن المدار فى غير المحصور هو صيرورة الاحتمال فى كل طرف من الضعف بمكان لا يحسب العلم علماً ويقال بأن الواقع لا يكون هذا الطرف وفى الشبهة الوجوبية يجب ان يلاحظ الواقع بمقدار الامكان .
ثم انه قال لا يكتفى بالواحد عن الواقع بل يجب اتيان البعض الذى لا يلزم

✽ وهذا التفصيل لا يكون مفيداً بالنسبة الى العصر لان اتيانه يكون باحتمال الامر لاحتمال كون الجهة قبله فأصل كلامه من أن ترك التكرار يكون معلول وجوب الامتثال التفصيلى له وجه ولكن كون هذا النحو من الامتثال التفصيلى لا يتم .
(١) كلامه فى الفوائد يظهر منه أنه قده ايضا حكم بذلك من باب العلم الاجمالى بل هو كالصريح فى ذلك بقوله فلا بد من تأثير العلم الاجمالى بالنسبة الى المخالفة القطعية ولعل هذا سهو او يكون نقله مد ظله من غير الفوائد .

منه حرج لان الضرورات تتقدر بقدرها فاذا لم يكن جمع الاحتمالات ممكناً يأتى بمقدار الامكان كما قال النائيني قده ايضاً وكأنه يظهر من كلامه ان قوله بوجوب هذا القدر من الامثال مع قطع النظر عن العلم الاجمالي .

ولكن (١) مر في جواب النائيني ان ذلك كله من ناحية العلم ولولاه لا يكون للكلام في ذلك مجال .

فتحصل من جميع ما تقدم عدم جواز المخالفة القطعية على جميع المباني ووجوب اتيان القدر الممكن لا الواحد فقط اذا كان الواجب واحداً في غير المحصور. ثم انه اذا كان غير المحصور باعتبار شرط من الشروط مثل ما اذا لزم تكرار الصلاة في اثواب غير محصورة تحصيلاً للسائر او التوضى بما بين غير المحصور من المياه فما هو الساقط يكون احراز الشرط لاحراز الواجب .

فاتيانه واجب على اى حال والساقط هو الشرط فلا وجه لترك المشروط بواسطة فقد شرطه نعم اذا كان الشرط شرطية مطلقة حتى في حال الاضطرار فالمشروط يسقط بسقوط شرطه مثل فاقد الطهورين لا يجب عليه الصلوة الا على نحو الاستحباب على بعض الاقوال فيه والافقى خصوص الصلوة فيمكن أن يقال انها لا تترك بحال فلا يسقط وجوبه حتى مع فقد الشرط وبحثه في محله وليس هذا مقامه .

الامر السادس وهو الذي لم يتعرض له الشيخ والنائيني وهو انه اذا كان غير المحصور ماله بدل في الشرع فهل ينتقل الى البدل او يكفي بالامثال الاجمالي بقدر الامكان فيه وجهان :

مثال ذلك هو انه اذا كان لنا ماء طاهر في ضمن مياه غير محصورة نجسة او ماء مطلق في ضمن مياه مضافة غير محصورة فهل يجب الوضوء بقدر الامكان او ينتقل الى التيمم فيه خلاف فربما يقال في خصوص ما اذا كان الطاهر بين غير المحصور

وقد مر ما في اشكاله على مقالة النائيني : والشيخ قده ايضاً اجل شأناً من هذه المقالة ولا يظهر من كلامه قطع النظر عن العلم .

من النجس يجب الرجوع الى البدل لانه مسح امكان التوضى بالانائين المشتبهين
يكون الامر في الرواية بانه يهريقهما ويتمم فذلك في الشبهة الغير المحصورة فامكان
تحصيل الطهارة بالماء المشتبه لا يكفي لوجوب الوضوء .

اما امكان التوضى فلانه اذا توضأ بأحد الانائين ثم طهر موضع الغسل بالماء
الثاني ثم توضأ يحصل له القطع بتحصيل الطهارة عن الحدث وابتلائه بالخبث يكون
من الشبهة البدوية فانه على فرض كون الثاني هو الطاهر فلا اشكال و كونه نجسا غير
معلوم فيكون الشبهة بدوية بالنسبة الى النجاسة والاصل يقتضى البرائة .

وفيه ان المقام يكون الشبهة بالنسبة الى النجاسة تحريمية فلا يجب الاجتناب
عن النجس في الاطراف الغير المحصورة ولا تكون من الوجوبية حتى يلزم التوضى
بقدر الامكان وعدم الرجوع الى التيمم فهنا يجب التيمم من جهة عدم احراز الشرط لا
من جهة وجوب الاهراق فانه لا يكون في المقام منطبقاً وكذلك الكلام في مشكوك
الاطلاق بين غير المحصور من المضاف فان الرجوع الى التيمم فيه يكون من جهة
عدم امكان احراز الشرط .

ومن العجب فرق بعضهم بين مشكوك النجاسة فقال بالرجوع الى البدل من
باب وجوب الاهراق وقال في مشكوك الاطلاق بوجوب التوضى مع عدم الفرق
كما عرفت فتحصل انه اذا كان غير المحصور مما له البدل يرجع الى البدل وجوب
الامتثال بقدر الامكان يكون فيما ليس له البدل.

المقام الثاني في الاقل والاكثر

والبحث عنه في فصول لان الشك اما ان يكون في جزئية شيء او شرطية تكليف
مستقل او يكون من قبيل الاسباب والمحصلات الشرعية وتارة في الارتباطيين واخرى
في الاستقلايين وعلى التقادير تارة يكون البحث في الشبهات الوجوبية واخرى في
الشبهات التحريمية ومنشأ الشك اما فقد النص او اجماله او تعارض النصين او الاشتباه
في الموضوع والبحث في كل مسألة من هذه المسائل يكون بنحو التفصيل .

فبقول الفصل الاول فى الشبهة الحكمية فى بيان حكم الدوران بين الاقل والاكثر فى الاجزاء ومع كون الكل ارتباطيا مثل اجزاء الصلوة والمراد بالارتباطية وحدة المصلحة ووحدة الغرض والحاصل تلازم الاجزاء فى الوجود المؤثر وفى مقابله الاستقلالية وهو عدم الربط بين الاجزاء مثل الشك فى كون الدين اقل او اكثر فان اداء كل مقدار يوجب برائة الذمة بحسبه ومثال الجزء كما ذكره الشيخ قده (فى الرسائل ص ٢٥٧) هو فى صورة فقد النص هو احتمال دخول الاستعاذة فى الركعة الاولى من الصلوة قبل القراءة بواسطة ذهاب جمع من الاعلام الى وجوبها وجمع آخر الى عدم الوجوب فحينئذ يكون العلم الاجمالى بوجوب الصلوة لكن لاندرى أن الواجب هو الاكثر بمعنى وجوب جميع الاجزاء حتى مثل الاستعاذة اوفى ضمن الاقل وهو الاجزاء بدون الاستعاذة .

والاقوال هنا ثلاثة الاول البرائة عن وجوب الاكثر مطلقا كما اختاره الشيخ والثانى وجوب الاحتياط باتيان الاكثر مطلقا كما عن جمع من القدماء والثالث التفصيل بين البرائة العقلية والنقلية كما عن الخراسانى بأن يقال البرائة العقلية التى موضوعها قبح العقاب بلا بيان غير جارية والبرائة الشرعية التى موضوعها الجهل جارية و تبعه النائى (١) فى ذلك والحق مع الشيخ عندنا .

اما القول بعدم جريان البرائة عقلا ونقلا فهو من باب توهم أن العلم الاجمالى بوجوب الصلوة متحقق اما فى ضمن الاكثر اوفى ضمن الاقل ومقتضى العمل على مقتضى العلم هو الاتيان بالاكثر فلا بد من اتيان الاكثر من باب وجوب تحصيل الفراغ مما اشتغلت به الذمة .

وقد اجيب عن هذا التوهم بانحلال العلم الاجمالى بوجوب الاقل والشك البدوى فى الجزء الزائد : وبيانه أن الاجزاء فى المركب يكون لها اعتباران اعتبار بشرط لافله ووجوب نفسى وبشرط شىء وهو ضميمه ساير الاجزاء فيكون له وجوب

مقدمى بالنسبة الى الكل فوجوب الجزء محرز اما من باب كونه مقديماً او نفسياً فالأقل بالنسبة الى الاكثر الذى يكون هو الكل يكون واجباً قطعاً اما لانه موجب لاتيان الكل او من باب انه واجب بنفسه على فرض عدم وجوب الاكثر وعليةذا يجب الاتيان به واما الجزء الزائد فيكون الشك فيه من الشك البدوى لعدم وجوبه على اى تقدير .

فان قلت لحاظ الاجزاء بنحوين لا يكون موجباً لوجود وجوبين فى شىء واحد وجوب مقدمى ووجوب نفسى لاختلاف الرتبة فان المقدمة فى طول ذى المقدمة فلا يوجب التاكيد فى الوجوب ولا وجوب شىء واحد بوجوبين حتى يوجب الانحلال قلت للمحافظ يكون فى صقع النفس والخارج لا يكون الا طرف وجود واحد فان الجزء فى الخارج لا يكون الا واحداً ولكن الاشكال فى أن الاجزاء لا يكون وجوبها مقديماً لابنحو الترتيب فى الرتبة مثل الترتيب بين العلة والمعلول بالفاء بقولنا تحركت اليد فتحرك المفتاح لعدم هذا النحو من الترتيب بين الجزء والكل بالبرهان ولا يكون فى الخارج ايضا لان المركب ليس له وجود آخر وراء وجود الاجزاء بل هو وجود الاجزاء بالنحو المرتب (وبالفارسية رج كرده) .

فلو فرضت ان الاجزاء بشرط الاجتماع يتحقق منها الكل فنقول قد اضيفت جزء آخر وهو شرطية الانضمام لان نفس الانضمام يكون هو الكل فان الكل يتحقق من جميع الاجزاء وشرط الانضمام فان فرضت شرطية الانضمام مع الاجزاء موجبا لكل آخر الذى يكون شرطه انضمام شرطية الانضمام (١) يلزم منه التسلسل لفرض

(١) اقول لاشبهة فى ان الانضمام والجمعية هو وضع خاص للاجزاء و الوضع يكون احد المقولات العرضية ولو عبرنا بان الامر بجمعى على الاجزاء بالنحو المنظم و بالفارسية رج كرده ولا يخفى ان الانضمام بهذا النحو من الوجود يكون فانها فى الاطراف .

ضرورة ان وضع شىء بالنسبة الى آخر لا يكون له وجود منحاظ بل يكون فانها*

شرط الانضمام فى كل ما فرض انضمام مع الانضمام والافيلزم الدور لان هذا الجزء يتوقف على ذلك الجزء ومقدمة له وذلك الجزء مقدمة لهذا الجزء لعدم تمامية المركب الا ان يكون كل جزء دخيلا فيه فيكون الجزء مقدمة لنفسه لعدم كون الكل الا هذه الاجزاء فالجزء مقدمة للجزء وهو ايضا ذو المقدمة فهو يتوقف على نفسه .

وبعبارة اخرى نحن ننكر الصغرى فى المقام والكبرى اى الانحلال فى هذه المقدمة اما انكار الصغرى فلعدم مقدمية الجزء للكل .

واما انكار الكبرى وهو عدم الانحلال لو سلم الصغرى لان الامر الواحد كما سيحجىء لا يتحقق منه الوجوبان بل وجوب واحد فلا يكون لنا وجوبان حتى يقال بالانحلال لعدم العلم الاجمالى بل العلم التفصيلى بالوجوب و يكون الشك بين الحدين اما عدم المقدمية فبعض الكلام فيه مامر آتفا فنقول تميمنا للبيان ان المرتكز فى اذهان القدماء وفى ذهننا فى بدو النظر هو ان يرى المولى مصلحة واحدة فيتعلق بها غرض واحد ثم يامر وينبسط امره على ما هو الواحد من حيث المصلحة والغرض فيرى الكل اولا ثم يامر بالاجزاء مقدمة لتحصيله .

ولكن هذا لا يتم عند التحقيق فان الوحدة لاتاتى من قبل وحدة المصلحة والغرض لان المصلحة ايضا تترتب على الاجزاء بالاسر فان الخل والانجيبين يتركب منهما مشروب مخصوص ويكون لكل جزء اثره لان الاثر يترتب عليه مع قيد الوحدة

فى الاجزاء فهو لو فرض ان يكون شيئا سوى الاجزاء وقائما بها لا يحتاج الى انضمام آخر لئلا يتسلسل بل انضمام الانضمام يكون فى ذاته لامن الخارج وهذا واضح وقد تعرضنا له فى كل دورة وقع البحث عن التسلسل بهذا النحو معه مدظله فالقول بان المركب ليس الا الاجزاء بالاسر لا ينافى هذا القول .

ولا غرو فى ان يكون الاجزاء الملاحظ بالوضع الخاص مع مصلحة واحدة منبسة على الاجزاء قبل الامر و مع ذلك لا يلزم منه ان يكون للاجزاء وجوب مقدمى ووجوب بنحو ذى المقدمة.

وليس لنا فى الخارج الاجزاء مع قيد آخر هو الوحدة والايلىزم ان يكون لنا ثلاثة اجزاء فى المثال: الخل والانجيين والوحدة وهكذا فى اجزاء الصلوة التحريم الى التسليم مع جزء آخر وهو الوحدة والوجدان ينكر هذا فقبل الامر بالمركب لا يكون لنا وحدة فلو كان لارتباط و الوحدة انية يكون فى الرتبة المتاخرة من الامر لامتقدمة عليه وسنبحث عن كيفية تعلق الامر من انه بنحو اللابشرط او بشرط شىء او بشرط لا فليس لنا وجوبان وجوب على الكل ووجوب على الجزء لان اللازم من بياننا هو عدم وجود وحدة و كل يتعلق بها الامر قبل الامر بالاجزاء حتى يكون الامر بالاجزاء مقدمة لتحصيل تلك الوحدة والكل .

فان قلت ان هذا يكون فى اختيار الامر فانه يرى فى بدو الامر وحدة المصلحة ويلاحظها كذلك ثم يامر على الواحد بالملاحظة .

قلت قدمر فى صدر البحث انه لا يكون له هذا النحو من اللحاظ بعد انه يرى بالوجدان انه طالب للاجزاء بالاسرو لم يكن قيد الوحدة فان امره لا ياتى على المرتبط بقيد الارتباط بل على الاجزاء الذى يترتب عليها المصلحة والايلىزم زيادة جزء آخر وهو قيدية الارتباط فعليهذا لا يكون لهذه الاجزاء رتبة الكلية والوحدة ليتعلق بها الامر من باب امر ذى المقدمة ورتبة الجزئية ليتعلق بها الامر من باب انها مقدمة لتصور للجزء وجوبان وجوب بلحاظ الكل ووجوب بلحاظ الجزء فاذا لم يكن كذلك فانكار القول بانحلال العلم الاجمالى يكون سهلا لان الانحلال يتوقف على أن يقال ان الاقل من باب أنه مقدمة او نفس الكل يكون واجبا حتما والاكثر يكون الشك فى وجوبه بدوياً فلا وجه للقول بالانحلال بهذا البيان .

بقى فى المقام مقدمة أخرى وهى أن الامر المتعلق بالاجراء على اى وجه يكون مع فرض المركب ارتباطيا بعد عدم جعل الملاك وحدة المصلحة والغرض فانه حيث فرض المركب ارتباطيا لا يمكن أن يقال يكون الامر بكل جزء بنحو اللابشرط اى سواء كان معه الجزء الاخر اولم يكن لان هذا مخالف لمعنى الارتباط ولا يكون بنحو بشرط لا ايضا بالاولوية فلا بد أن يكون الامر على هذا الجزء بنحو بشرط الشىء

والكل مشكل .

اما الاولان فلان لحاظهما يكون خلاف الارتباطية واما الثالث فلان اللازم منه الدورفانه اذا فرض ان وجوب التكبيرة متوقف على وجود ميم السلام عليكم ووجوده ايضا يكون متوقفاً على وجوب التكبيرة لايتحقق بعث اصلا فان المكلف لاياتى بمايكون وجوبه متوقفاً على شىء يكون ايجاده بيده فوجود هذا متوقف على وجود ذلك ووجود ذلك متوقف على وجود هذا فيتوقف الشىء على نفسه وهو دور واضح فى الوجود والوجوب فان هذا لايمكن أن يجب الا ان يكون ذلك واجبا وبالعكس للارتباطية ووجودهما ايضا كذلك .

ولأقول ان الامر الواحد كيف ينسبط على الحصص فانه بمحل من الامكان بل اقول مقتضى الارتباطية هو عدم تصوير الاقسام الثلاثة بهذا النحو .

فالحق فى المقام لرفع اشكال وحدة الامر هو ان يقال لا يكون معنى الارتباط كون كل جزء مشروطا بالجزء الاخر حتى يلزم الدور بل يكون الواجب الاجزاء بنحو التوأمية وبنحو الجنسية أى يأمر بهذا الجزء حين يأمر بالجزء الاخر ايضا فان الضيق فى القضية الحينية و المشروطة كليهما موجود و لكن الضيق فى الحينية تكون من جهة أنه لايمكن الخروج عن النظام فى الصف الواحد ففى أى مورد خرج عن النظام سقط عن الاعتبار والمصلحة ولا يكون مفيداً للغرض ولكن فى المشروطة يكون الضيق فى ناحية المصلحة بالنسبة الى المشروط .

وهذا النحو من الارتباط يكون بعد تعلق الامر بهذا النحو فاذا جعلت الاجزاء فى صف واحد ثم أمر المولى باتيان الجميع بهذا النحو ينتزع من هذا الامر الواحد الارتباط فهو يكون بعد الامر وقبله لا يكون ارتباط فى البين ولكل جزء مصلحة بنحو التمام لا بنحو النقص كما يظهر من تقارير شيخنا العراقى قده .

ثم ان فى المقام اشكالا وهو ان العلم الاجمالى هنا يكون مثله بين المتباينين فكما يجب الاحتياط هناك يجب هنا ايضا .

بيان ذلك ان التكليف هنا اما أن يكون بين الوجوبين أو بين الواجبين فانا

نعلم الوجوب المردد بين الاقل والاكثر او نقول نعلم الواجب اما انه الاقل او الاكثر وعلى أى تقدير يكون هذا مثل ما اذا علمنا بأن الواجب علينا اما ان يكون الظهر او الجمعة فكما انه يجب الاحتياط باتيان كلا الطرفين فى هذا المثال وامثاله كذلك فى المقام فان وجوب الاقل بنحو بشرط لا والاكثر بنحو اللابشرط يكون من المتبائنين ضرورة عدم اجتماع بشرط لامع اللابشرط هذا أولا .

وثانيا ان اللابشرط وبشرط لا يكون تصويهما بعد الوجوب ضرورة ان الارتباطية التى يلاحظ الاجزاء بالنسبة اليها كذلك يكون مما يحصل بعد الوجوب وما يكون رتبته بعد الوجوب يجب ان يكون ما هو الاصل وهو اصل الوجوب ملاحظا والعلم به يقتضى الفراغ اليقضى بالاحتياط باتيان الاكثر فالقول بالبرائة مما لوجه له فى المقام بل يكون مثل المتبائنين .

والجواب عن هذا الاشكال هو ان لنا شقا ثالثا وهو ان الدوران تارة يكون بين الحدين من الوجوب الواحد الشخصى فان البعث الشخصى فى المقام يكون امره مردها بين كونه الى هذا الحد الذى يكون هو الاقل أو يكون ازيد بأن كان بسطه على الاكثر فيرجع الكلام الى أن يقال أنا لاندري هل قطع التكليف عند الاقل أم لا فلنا علم تفصيلى بوجوب كل واحد من الاجزاء وشك بدوى بالنسبة الى الزائد فلا يكون فى المقام علم اجمالى حتى نكون فى صدد الاحتياط غاية الامر وجوب كل جزء فى المركب الارتباطى يكون حين وجوب الجزء الاخر لانبحو المهملة لكونها محالا ثبوتا ولا مشروطة بشيء حتى يلزم الدور من توقف وجوب كل جزء بالآخر .

فتمحصل من جميع ماتقدم معنى الارتباطية بأنها دون الامر لافوقه وكيفية تعلق الامر بها من انه بنحو الحينية لا المشروطة .

فاذا عرفت ما ذكرنا مقدمة فنقول قد اختار الشيخ قده البرائة العقلية والشرعية عن الاكثر لوجود المقتضى وفقد المانع اما وجود المقتضى فلان موضوع البرائة العقلية عدم البيان وهو هنا حاصل لان التكليف بالنسبة الى الاكثر لا يكون مبيّنا

فىشملة قاعدة قبح العقاب بلا بيان واما البرائة الشرعية فموضوعها الجهل بالتكليف حتى يشمل رفع مالا يعلمون وامثاله وهو ايضا حاصل بالنسبة الى الاكثر .

واما فقد المانع فلان مايتوهم كونه مانعا امور :

الاول العلم الاجمالى بوجوب الاقل او الاكثر وهذا ظهر اندفاعه بما مر من أن الاقل واجب على أى تقدير بالعلم التفصيلى ويكون الشك فى الاكثر شكاً بدوياً فتجرى البرائة بالنسبة اليه ويكون هذا مراد الشيخ قده ايضا لان مراده بوجوب الاقل على اى تقدير هو وجوبه اما من باب كونه مقدمة او من باب كون وجوبه نفسيا لانه اجل شأناً من نسبة هذا القول اليه بعدما ظهر لك بطلانه بالبيان السابق آنفا .

والحاصل انه ليس لنا علم اجمالى ليكون الاحتياط واجبا وليعلم ان اس الكلام فى القول بالبرائة هو عدم تحقق العلم الاجمالى واس الكلام بالاحتياط هو كونه من موارد العلم الاجمالى فمن تصور كونه من ذلك يجب عليه القول بالاحتياط فعلى مسلك الشيخ قده يكون العلم منحلا .

وقد اشكل عليه قده بوجوه: الاول ما عن صاحب الحاشية على المعالم المحقق الشيخ محمد تقى على ما حكى عنه قده فانه قال ان العلم الاجمالى هنا يكون بين المتبائنين ضرورة مباينة الماهية بشرط شىء للماهية اللا بشرط فان احدهما قسيم للآخر فلو كان متعلق التكليف هو الاقل يكون الوجوب بنحو اللا بشرط عن الزيادة ولو كان متعلقه هو الاكثر يكون الاقل بشرط شىء هو الزيادة فوجوب الاقل يكون مرددا بين المتبائنين بملاحظة اختلاف اللحاظين .

كما ان امثال التكليف بالاقل ايضا يختلف حسب اختلاف الوجوب بين كذلك لان امثال التكليف بالاقل بنحو اللا بشرط يكون باتيان المتعلق بدون الزيادة وامثاله بنحو بشرط شىء يكون باتيان مع الزيادة فقد اختلف نحوى الامثال ايضا فيكون التكليف ثبوتا وسقوتا دائراً بين المتبائنين .

وقد اجاب عنه شيخنا النائينى (فى الفوائد ص ٥٠) بأن اختلاف الطلب لادخل

له فى انحلال العلم الاجمالى وعدمه بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلى بوجوب

الاقل والشك البدوى فى وجوب الاكثر فيكون المتيقن هو وجوب الاقل ولو كان الاختلاف فى طور التكليف .

وان شئت قلت ان الماهية لا بشرط والماهية بشرط شىء لا تكونان من المتباينين الذين لاجماع بينهما فان التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد بل من تقابل العدم والملكية فان الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم شىء معها بحيث يؤخذ العدم قيماً والا رجعت الى الماهية بشرط لابل معناها عدم لحاظ شىء معها .

ومن هنا قلنا ان الاطلاق ليس امراً وجودياً بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد خلافاً لما ينسب الى المشهور وعليه فيكون الجامع وهو نفس الماهية موجوداً أو يكون التغيرات بلحاظ الاعتبار فقط .

وفيه أولاً انه مع اذعان التباين لا يكون وجه لجوابه الاول من الانحلال بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل بل هذا فى الواقع يكون انكاراً للتباين ولاوجه لجوابه الثانى ايضا لان الماهية اللابشرط (١) القسمى مباينة لبشرط شىء مباينة التضاد والجامع هو اللابشرط المقسمى وهو يكون فى ضمن الاقسام فاللابشرط القسمى ليس هو الجامع بل يكون قسماً وبشرط شىء قسماً آخر للمقسمى وقسيماً لهذا فالحق هنا مع الشيخ قده القائل بالانحلال من باب العلم التفصيلي والشك البدوى لامع النائيني قده .

(١) اقول اللابشرط لا يكون على قسمين وما كنا نتصوره من قبل هذا وان كان من كلام الاعلام نعم نتصوره مصداقاً وهو اصل الماهية بحيث يكون منطبقاً لما تصورناه بقيد اللابشرطية وما نتصوره بقيد اللابشرطية لا يكون قسماً بل هو مقسم لا يباين اقسامه لان قيد اللابشرط وهو اللابشرطية لا يكون له معنى الا الموافقة مع شرط يكون معه أو لا .

فهذا القيد وان كان قيماً (ولكن بالفارسية نقول اين قيد قيد سازش با هر چيزيست) ومراد النائيني قده يمكن أن يكون هذا فنقول اصل ماهية الصلوة واجبة والشك فى اضافة شىء وهو الاستعاذة والاصل يقتضى البرائة عنه وهذا فى الواقع يرجع الى ما قيل من العلم التفصيلي ببعض الاجزاء والشك البدوى فى الاخر نعم يرد عليه ان المقام لا يكون من المتباينين .

ومن الاشكال على الانحلال ما عن الخراسانى قده فى الكفاية (ص ٢٢٨) وفى الحاشية على الرسائل بوجهين :

الاول لزوم الخلف منه والثانى يلزم من وجوده عدمه اما الخلف فلان وجوب الاقل على أى تقدير فعلا بمعنى وجوبه اما من باب كونه مقدمة للغير او من باب وجوبه فى نفسه يتوقف على وجوب الاكثر على أى تقدير اى وجوب الاكثر مطلقا سواء كان الاقل واجبا ام لا فانه لولم يفرض كذلك فاحتمال كون الاقل واجبا مقدما يكون ساقطا لانه على فرض عدم تنجز التكليف بالنسبة الى الاكثر كيف يكون الاقل واجبا بنحو المقدمة .

فتنجيز الاقل على أى تقدير يكون متوقفا على تنجز الاكثر مطلقا وفرض عدم تنجز الاكثر يخالف هذا الفرض فيكون اللازم من الانحلال خلف الفرض .

واما لزوم عدم الانحلال من الانحلال كذلك فلان لازمه عدم تنجز التكليف بالاكثر على كل حال ولازمه عدم لزوم الاقل على كل حال ليكون وجوبه بالتفصيل ووجوب الاكثر مشتبهما وما يلزم من وجوده عدمه يكون محالا فاللازم هو وجوب الاحتياط كما فى المتبائنين لعدم تمامية هذا الانحلال .

وقد اشكل عليه شيخنا النائنى قده كما فى تقريراته (الفوائد الجزء الرابع ص ٥١) بان هذا الاشكال منه قده يكون مبنيا على كون وجوب الاقل من باب المقدمة وعلى فرض تسليمها لا يكون وجوب على المقدمة مستقلا هذا أولا .

وثانيا ان القول بوجوب المقدمة لا يلزمه القول بتنجز تكليف ذى المقدمة بل لو كان واجبا فى الواقع يكون كافيا لوجوب المقدمة فانها تابعة لذيها فى الواقع ولادخل للعلم بتنجز تكليف الاكثر فى تنجز الاقل .

فاذا علمنا بان الاقل اما واجب نفسا او واجب من باب كون الاكثر واجبا يكون كافيا فى تنجز هذا التكليف على أى حال فلاحظ تقريراته وهو قده لم يبين

وجه (١) ما ذكره فى الوجه الاول من الجواب ولا فى الوجه الثانى ونحن نبينه .
 اما انكاره للمقدمة فهو جيد واما وجه وجوب الاقل على اى حال فهو ما مر منّا
 من أن التكليف يكون شخصياً ولا يكون دائراً بين الاكثر والاقل بل بين الحدين
 فانا لاندرى هل انقطع التكليف على هذا الجزء او ذاك فيكون العلم التفصيلى
 بوجوب الاقل حاصلًا ولو لم يكن الزائد واجباً وهذا كله لعدم المقدمة وعدم كون
 المركب الا الاجزاء بالاسر وعلى فرض كون الاجزاء مقدمة ايضاً لا يكون لنا وجوبان
 وجوب الكل ووجوب الجزء لان الوحدة والارتباطية تجيء من جهة الامر والامر
 الواحد ينسب على الاجزاء .

واما جوابه الثانى قده فلا يكون تاماً لان الاقل اما ان يكون تنجزه من جهة
 العلم الاجمالى فيكون من بركة العلم ويكون الجواب الانحلال واما ان يكون من
 جهة الوجوب الواقعى للاكثر وهو لا وقع (٢) له فان التكليف المنجز يجب
 اتيان مقدماته لا ما لا يكون منجزاً فلا وقع للواقع بدون الوصول فالحق فى الجواب

(١) بين وجهه فى الفوائد على ما فهمناه وهكذا الوجه للثانى ولكن لا يتم
 كما ذكره مدظله .

(٢) المراد من هذا هو اثبات وجوب الاقل على اى حال ووجوب المقدمة
 فى ساير المقامات وان كان لا بد ان يكون من جهة وجوب ذبها على فرض كون
 وجه الوجوب هو المقدمة فقط وما هو المؤثر وجود التنجز لوجوب ذى المقدمة
 والواقع الغير الواصل غير مؤثر .

ولكن فى المقام ليس كذلك لان المراد اثبات وجوب الاقل على اى تقدير
 فان الاكثر يدور امره بين الوجوب واقعاً او عدمه واقعاً .

فعلى فرض تسليم المقدمة نقول لو كان الاكثر واجباً يكون الاقل من باب
 المقدمة واجباً ولو لم يكن واجباً ايضاً لا يضر بوجوب هذه الاجزاء لوجوبها من
 جهة نفسها فعلى اى تقدير نعلم بوجوب الاقل وهذا مما لا شبهة فيه وما ذكره مدظله
 يكون بالنسبة الى ساير المقامات لا المقام .

عن الخراسانى هو انكار المقدمة .
واما بقية اشكالاتهم على الانحلال فلانظيل الكلام فيها لعدم الفائدة فيه وقد ذكرها
الشيخ قده مع الجواب عنه .

بيان النائينى قده لجريان البرائة النقلية لا العقلية فى المقام

ثم ان شيخنا النائينى قده بعد ذلك قال بما هو المختار له من عدم جريان
البرائة العقلية فى المقام دون النقلية بما حاصله أن العلم الاجمالى كالتفصيلى فى ايجاب
الاشتغال اليقينى ولا شبهة فى أن الاشتغال اليقينى يقتضى وجوب الفراغ كذلك
فعلينذا اذا علمنا بأن الواجب علينا اما الاقل او الاكثر يكون العقل حاكما بوجوب
ايمان الاكثر لانه مع الاتيان بالاقل فقط لا يحصل العلم بالفراغ والعلم التفصيلى
بوجوب الاقل يكون عين العلم الاجمالى بوجوب الاقل او الاكثر فاللازم بحكم
العقل هو مراعاة الاحتياط .

وبتقريب آخر منه قده أن التكليف بالجزء المشكوك او الشرط وان لم يكن
منجزاً بصرف الاحتمال ويكون الاستحقاق للعقاب عليه من القول بلزوم العقاب بلا
بيان ولكن فى المقام نكتة اخرى تمنع عن القول بالبرائة فى مقام الامتثال وهى
احتمال ارتباطية الاجزاء وقيدية الزائد للاقل بحيث لو لم يكن هذا الجزء على تقدير
وجوبه لا يكون للاقل اثر ولا يكون امتثاله متحققاً وحيث لا يكون للعقل حكم بعدم
القيدية او وجودها ولا يكون للشرع ايضا حكم مع أنه وظيفته فلا بد فى مقام الامتثال
الخروج عن عهدة التكليف المسلم فى البين وهو لا يتحقق الا باتيان الاكثر وبدونه
يشك فى الامتثال لاحتمال دخل الزائد .

فان قلت الشك فى الارتباطية وقيدية الزائد يكون مسبباً عن الشك فى وجوب
القيد وتعلق التكليف به فاذا جرى الاصل بحكم العقل فى الجزء وقلنا بأن العقاب
عليه يكون بلا بيان فلا تصل النوبة الى هذا الشك فان جريان الاصل فى السبب
يرفع الشك عن المسبب .

قلت ان الشك فى الارتباطية والقيدية لا يكون مسبباً عن الشك فى الجزء الزائد ليرفع بحكم العقل بل يكون من دوران الامر بين وجوب الاقل والاكثر فالارتباطية تكون منتزعة عن تعلق الامر بالمجموع لوحدة الملاك فكل جزء يكون له دخل لالجزء المشكوك فقط .

مضافاً بأن رفع شك المسبب يكون من ناحية السبب فى صورة كون الترتب شرعياً اى فى لسان الدليل الشرعى وفى المقام يكون عدم الارتباطية بالنسبة الى هذا الجزء من حكم العقل بعد جريان البرائة عن الجزء ولذا نقول من شك فى بقاء اجتهاده لا يجوز عليه الفتوى باستصحاب بقاء الاجتهاد لان ترتب الافتاء على الاجتهاد عقلى (١) واما من شك فى عدالته يجوز استصحاب العدالة للاقتداء وسائر الاثار لان شرطية العدالة فى امام الجماعة والشاهد تكون من الاحكام الشرعية فرغ الشك عن العدالة بالاصل لازمه رفع الشك عن جواز الاقتداء وغيره شرعاً .
فتحصل أن البرائة العقلية غير جارية فى المقام .

اقول ويرد عليه أن التقريب الاول فى كلامه يكون هو عين تقريب صاحب الحاشية فى انكار الانحلال وقد مر " آناً ولم يقبله قده ولا ادرى كيف تمسك به هنا وقال بالانحلال هناك .

واما التقريب الثانى من كلامه قده فهو يكون من جهة شبهة معروفة فى هذا الباب وهى أن الاتيان بالاقل لا يحرز به غرض المولى فانه لو تعلق بالاكثر لا يفيد امتثال الاقل ولا يربط له بالانحلال وسنبحث عنه .

فنقول اما الجواب عن التقريب الاول فهو ما مر " من أنه بعد كون الاقل معلوماً

(١) بل شرعى لان الشارع هو الذى جعل المدار على الاجتهاد فى الاعمال وارجع غير المجتهد اليه وان كان العقلاء ايضا يرون لكل فن خبرة وهذا الفن ليس مما يصل اليه العرف بعرفيته بل يتضح سبيله بارائة الشرع وهذا القدر كاف فى التعبد بالاستصحاب .

بالتفصيل بالامر الشخصى من دون العلم الاجمالى لوجه لما ذكره قده فان الترديد يكون بين الحدين لابين الواجبين الاقل والاكثر حتى يكون من المتباينين والاحتياط يتوقف على اثبات التباين وليس العلم التفصيلى عين العلم الاجمالى لعدم الدوران وهذا اضطراب فى كلامه قده .

واما الجواب عن التقريب الثانى وهو شبهة الغرض فلان الاشكال يكون منشأ ارتباطية الاجزاء فاذا شككنا فى أن هذا الجزء مرتبط مع البقية حتى يكون الواجب الاتيان بالاكثر ام لا فلاصل لنا يحكم بالارتباطية .

وبعبارة اخرى للاقل يتصور تركان ترك من ناحية نفس الاجزاء وترك من ناحية الجزء الزائد وما تم البيان عليه هو أن الترك من ناحية نفس الاجزاء معصية واما الترك من ناحية الجزء الزائد حيث ماتم عليه البيان لا يكون للعقل حكم بالاستغال بالنسبة اليه .

لايقال فعليهذا يلزم أن يقال أن البرائة بالنسبة الى الاقل ايضا جارية ولازم ذلك هو القول بجواز المخالفة القطعية وهو كما ترى اما عدم وجوب الاكثر فمن جهة الشك فى الجزء واما الاقل فلان الشك يكون فى وجوبه على فرض كون الزائد جزءاً فانه لايجب الاقل على هذا الفرض فيكون الشك فى وجوبه فتجرى البرائة بالنسبة اليه ايضاً .

لانا نقول ان التلازم والارتباطية يكون بين الواقعين لابين التنجيزين فسان وجوب الاقل لاشبهه فيه واحتمال دخل الزائد فى الواقع لا يكون مؤثراً لعدم كونه منجزاً .

كلام الفصول فى الاقل والاكثر

الاشكال الثالث على الانحلال والقول بالبرائة عن الاكثر هو ما عن صاحب الفصول قده وقد مرّ آناً الاشارة اليه فى كلام النائينى وهو أن العقل يحكم بوجوب الفراغ اليقينى عما تعلق به غرض المولى ولاشبهه فى أن الاوامر يكون لمصالح

نفس الامرية ويكون الكاشف عنها هو الخطاب فبالخطاب نكشف أن للمولى غرضاً يجب تحصيله ومن المعلوم أن الاكثر لو كان واجباً لا يكون الاقل وافياً بالغرض بل لا يفيد اصلاً من باب ارتباط الاجزاء فعليهذا يحكم العقل بأن الواجب هو اتيان الاكثر تحصيلاً للغرض وبدونه يكون الشك فى تحصيله ولم يكن من الفراغ اليقيني . والفرق بين اشكاله هذا واشكال صاحب الفصول هو أنه قد ه فى المقام جعل المدار فى هذا الاستدلال على وجود مصالح فى الاوامر على ما هو مسلك العدلية بأن الاوامر والنواهي تكون تابعة لمصالح ومفاسد نفس الامرية فلوا غمض عن ذلك ما تم الاستدلال .

واما اشكال صاحب الحاشية فيكون من جهة أن الامر فى البين حيث علمنا بوجوده يقتضى أن يقال بوجود الاكثر لان الامثال لم يتحقق الا بهذا النحو ولو كان المبنى مبنى الاشعري المنكر للحسن والقبح والمصالح والمفاسد فى الاوامر والنواهي فهو قد ه فى ضيق من جهة الامر وهذا قد ه فى ضيق من جهة الغرض فوجهة الاشكالين متفاوتة .

والجواب عنه انا لا يحكم عقلنا بأن اغراض المولى واجب الاتيان بل يحكم بأن المولى فى كل مورد عمل بوظيفته المولوية وهو البيان يجب عليك العمل بوظيفة العبودية وهو الامثال فبقدر البيان وما قام الحجة عليه يجب الامثال ونحن فى المقام ما تمّ البيان علينا الا بالنسبة الى الاقل والبيان بالنسبة الى الاكثر غير تام فتجرى البرائة بالنسبة اليه .

ثم انه قد توهم أن مراد صاحب الفصول قد ه يكون وجوب الاحتياط من باب دوران الغرض بين الاقل والاكثر بأن يقال انا نعلم بأن للمولى غرضاً فاما ان يكون متعلقاً بالاقل او بالاكثر فمقتضى الاحتياط الاتيان بالاكثر بالبيان السابق اى حكم العقل بالفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني .

فاجاب عنه بأن العلم الاجمالى اذا كان منحلاً فيكون البرائة جارية بالنسبة الى الغرض لو كان متعلقاً بالاكثر وحيث تم البيان على الاقل دون الاكثر لا يجب

الاتيان به .

وفيه أن هذا التوهم لا يكون مراد صاحب الفصول قده بل يكون مراده أن الغرض المتعلق بالاقل لا يمكن احرازه الا من جهة الاتيان بالاكثر امكان الارتباطية فان الجزء الزائد على فرض وجوبه يكون دخيلا فى مصلحة الاقل فكيف يمكن احراز الغرض المتوجه الى الاقل بدون اتيان الاكثر فيكون كلامه قده نظير كلام صاحب الحاشية فإنه قد يكون مراده أن التكليف المتوجه بالاقل لا يكون العلم بامثاله حاصل الا باتيان الاكثر وصاحب الفصول يقول الغرض المتوجه الى الاقل لا يوجد الا باتيان الاكثر .

والحق فى جوابها هو ما مر من عدم العلم الاجمالى فى المقام بل يكون التكليف شخصياً مردداً بين الحدين وللواجب ترك كان ترك من ناحية الاقل وهو معاقب عليه وترك من ناحية الاكثر وهو لا يعاقب عليه لعدم تمامية البيان بالنسبة اليه . ثم انه فى كلام هذا القائل يكون تقسيم بالنسبة الى الغرض بأنه اما ان يكون وجوب اتيانه بحكم العقل او بحكم الشرع وهذا لانفهمه لان وجوب اتيان الغرض بحكم العقل معلوم بواسطة اتيان المحتملات واما اتيان الغرض بحكم الشرع فلانفهمه لان المصلحة اما ان تكون العمل وافيا بها اولاً ولا يحكم للشرع فى ذلك (١) . ثم أن الشيخ (قده) اجاب عن اشكال الغرض بجوابين الاول ان هذا القول

(١) اقول يمكن أن يكون مراد القائل هو أن بعض الموارد نفهم من خطاب الشرع أن غرضه بحيث يجب اتيانه على اى حال ولو بالاحتياط كما فى باب الفروج والدماء او يكون امره بالمحصل كتحصيل الطهارة فان الاسباب فى امثال الموارد لا يكفى سقوط امرها بل يجب الاحتياط لان الغرض هو تحصيل الطهور فهذا هو الغرض الواجب الشرعى .

نعم لو قلنا فى الشك فى المحصلات فى بعض الموارد بوجود المرتبة فيكون مثل ساير الموارد فى أن الواجب هو الاتيان بالسبب بقدر الحجة وهذا يظهر من مطاوى كلمات الشيخ قده فى المقام .

يكون متوقفا على مسلك العدالة فى باب الاوامر والنواهي من جهة أنها تابعة لمصالح ومفاسد نفس الامرية والفقهاء رضوان الله عليهم لا يكون فى كلامهم تفصيل فى مقام الاخذ بالبرائة او الاحتياط فى المقام .

والثانى أن مراد القائل هو اتيان الغرض بتمامه وكمال به حيث يكون المكلف محرزاً لذلك وهو غير ممكن حتى مع اتيان الاكثر لان قصد الوجه اما ان يكون محتمل الدخل او واجب الدخل فى العبادة وهو دخيل فى الغرض تعييناً او احتمالاً والآتى بالاكثر حيث لا يكون له الجزم بالامر فى اتيان الاكثر حيث ما احرز وجوبه جزماً لا يمكنه اتيان قصد الوجه فاذن لا يمكنه الا اتيان بالغرض كما هو حقه مضافاً بأن المصلحة يمكن أن تكون فى الامر لافى المأمور به فالحق هو جريان البرائة عن الاكثر والاكتفاء بما تم عليه البيان وهو الاقل وقد اطال هذا الكلام صاحب الكفاية وأجاب عنه مع بنائه على الاختصار فيها ونحن لانبيته فارجع اليها .

واما الجواب عن الشيخ قده فنقول اولاً ان صاحب الفصول كما مر لا يكون مراده وجوب الاتيان بالغرض المراد كما مر بل يكون مراده ان اتيان غرض الاقل لا يمكن الا باتيان الاكثر فهو قده لا يكون مراده اتيان الغرض مطلقاً ليشكل عليه بأنه لا يمكن على اى تقدير ولا يكون مراده تعيين المصلحة فى المأمور به فقط بل حيث يحتمل أن يكون المصلحة فى الامر ويحتمل ان يكون فى المأمور به ولا يتعين فى الامر لعدم الدليل عليه يكون هذا الاحتمال منشأ لعدم الجزم باتيان الغرض المتوجه الى الاقل لو كان المصلحة فيه الا باتيان الاكثر والعقل يكون حاكماً بذلك .

ولا يمكن هذا القول الا على مسلك العدالة القائلين بأن الاوامر ذات مصالح واما على مسلك الاشعري الذى هو افسد ما يكون من عدم تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد فلا يجيء هذا القول فكيف يقول الشيخ قده لاربط لهذا بالعدلية وكلام الفقهاء لا يكون فيه التعرض لذلك .

واما قصد الوجه فلا يكون دخيلاً اصلاً للاطلاق المقامى فى الخطابات فان

الناس من الغد الى الليل محتاجون اليه في عبادتهم ولا يكون له في الروايات عين ولا اثر.

والشاهد لذلك انه لم يقل احد بعدم امكان الاحتياط في المتبائنين مثل دوران الامر بين الظهر والجمعة من جهة عدم امكان هذا بل الاجماع على وجوب الاحتياط مضافا الى ما مر من ان مراده قد لا يكون اتيان الغرض من جميع الجهات بل من ناحية الاقل الذي تم البيان عليه .

ثم انه لو كان قصد الوجه دخيلا فالانبان بالاقل ايضا لا يمكن لعدم امكانه بالنسبة اليه لاحتمال دخل الزائد فالحق عدم دخالته ولو كان دخلا يكون الحق مع صاحب الفصول في كلامه .

والجواب الصحيح عنه هو عدم كوننا في صدد اغراض الموالى .

فتحصل ان البرائة العقلية لاشكال في جريانها في الاقل والاكثر الارتباطى وهذا اوضح على ما مر بيانه وكذلك يكون القول بالاحتياط العقلى والاحتياط الشرعى ايضا غير مشكل على مسلك من قال به كما عن المحقق الخراسانى فى حاشيته على الكفاية ولكن المشكل هو التفكيك بين البرائة العقلية والشرعية بأن يقال ان الارلى غير جارية بخلاف الثانية كما عن شيخنا التائبنى وعنه فى متن الكفاية .

فى دفع اشكال المثبتية فى الاقل والاكثر

ثم ان هنا اشكالا معروفا وهو أن جريان البرائة فى الاكثر على فرض جريانها يكون مثبتاً بالنسبة الى وجوب الاقل لانه من الاثار العقلية لعدم وجوبه بالاصل وهذا الاشكال على المسلك المختار لايجىء لان المدار لا يكون عندنا على العلم الاجمالى بل يكون التكليف الواحد الشخصى محرزا بالنسبة الى الاقل ومشكوكا بالنسبة الى الاكثر ولا نريد اثبات وجوب الاقل بالبرائة عن الاكثر.

وهكذا على مسلك القائل بالعلم الاجمالى ثم انحلاله لان اثبات التكليف على الاقل لا يكون من بركة الاصل بل من جهة أنه هو المتيقن من اصل الدليل

ولافرق فى ذلك بين كون النقل اى البرائة العقلية ارشادا الى العقلية او واردا عليها .
واما التفكيك بين البرائة العقلية والشرعية فيختلف الاشكال فيه حسب اختلاف
المسالك فى القول بالاحتياط العقلى كما عرفت عن الخراسانى و صاحب الحاشية
وشيخنا النائينى و صاحب الفصول (قدمهم) .

اما على مسلك الثلاثة غير الفصول فلان عدم جريان البرائة بحكم العقل لازمه
عدم جريان ذلك الاصل بحكم الشرع ايضا لان موضوع حكم العقل بالاحتياط هو
تمامية البيان بحكمه و عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهكذا موضوع حكم
الشرع بقوله رفع ما لا يعلمون وغيره يكون هو الجهل بالواقع وحيث تم البيان اجمالا
وهو كاف لا يكون الموضوع وهو الجهل متحققاً فلا تجرى البرائة .

لان العلم الاجمالي على فرض تحققه على ما هو مسلك القوم اما ان يكون علة تامة
لوجوب الامتثال بالنسبة الى التكليف الذى يكون فى البين كما عن الخراسانى او
يكون مقتضياً كما عليه شيخنا النائينى فعلى الاول لاشبهه فى عدم جريان الاصل فى
الاطراف وعلى الثانى يكون الاصول متعارضة ولم يكن فى مورده اصل بلامعارض
فيكون جارياً لان اصالة عدم وجوب الاكثر يكون معارضاً بعدم وجوب الاقل فيؤثر
العلم اثره .

و لذا يكون المحقق الخراسانى ملتفتاً الى هذه النكته فلم يجرى الاصل فى
الوجوب ليقال عليه أنه معارض بل يقول بأن الاصل عدم جزئية (١) الزائد و لازمه

(١) اقول اصالة عدم الجزئية و ان كانت مفيدة لرفع الارتباط ايضا ولكن
بلحاظ منشأها يتحقق الرفع كما سيحىء منه اى رفع الجزء فيكون رفعه بلحاظ اثره
الوضعى وهو الارتباط و اثره التكليفى وهو الوجوب .

ولا يمكن ان يقال انه واجب وغير مؤثر فينتج أن الاكثر غير واجب و هذا
وان كان من لوازمه عقلا ولكن يرى العرف الواسطة خفية وبالاخرة يقول لافرق بين
رفع وجوب الاكثر ونفى الجزئية ويشكل التفكيك والذى يسهل الخطب عدم تمامية
المبنى ومابنى عليه .

هو جعل البدل كما يظهر من عبارته بقوله (فى الكفاية ص ٢٣٥) ويعينه فى الاول اى يعين الواجب فى الاقل .

فان قلت اى فرق بين نفى الوجوب او نفى الجزئية فى المعارضة وعدمها فى الاصول : قلت الفرق هو أن نفى الجزئية لازمه نفى الارتباط بين الزائد والباقي ولكن نفى الوجوب لا يلزم نفى الارتباطية .

فان قلت الاصل العقلى ايضاً يرفع الجزئية ولازمه جعل البدل : قلت جعل البدل يكون بحكم الشرع ولا سبيل للعقل الى حكم الشرع ليجعل البدل له .
واما الاشكال بأن الجزئية لا تكون مما تنالها يد الجعل اثباتاً و نفياً لانها امر انتزاعي فاجاب عنه فى الكفاية بان المراد رفعها برفع منشأ انتزاعها وهو الجزء ولكن حيث لا يكون رفع الوجوب ممكناً لانه يعارض بنفى وجوب الاقل يكون لملاحظ منشأ الانتزاع هنا لا مكان رفع الجزئية و الا فبلحاظ نفسه لو جرى الاصل يعود محذور المعارضة .

لا يقال نفى الجزئية لا يثبت وجوب البقية و هو الاقل الابنحو المثبت و هو كما ترى لانه من آثاره العقلية .

لانا نقول الجمع بين الادلة يقتضى القول بذلك يعنى ادلة الاجزاء والشرائط اطلاقها يخصص بحديث الرفع وغيره فنسبة حديث الرفع الناظر الى ادلة بيان الاجزاء نسبة الاستثناء فالجزئية تكون بحالها الا فى ظرف الجهل بها فانها مرفوعة بحديث الرفع .

وقد اشكل عليه قده بان حديث الرفع يكون لبيان الحكم الظاهرى و ادلة الاجزاء والشرائط يكون لبيان الحكم الواقعى و رفع الحكم الظاهرى ينافى وجود الحكم فى الواقع الا ترى أن الاحكام لا يختص بالعالمين بها و الا يلزم دور العلامة فح لا يمكن رفع الجزئية بحديث الرفع لمنافاته مع الحكم الواقعى المجمعول فى ظرف الجهل ايضاً .

والجواب عنه ان رتبة الواقع منحفضة حتى فى ظرف البرائة بحسب الظاهر

وادلة البرائة تكون رافعة للحكم فى الظاهر وحيث أن رتبة الواقع منحفظة لايجب
هذا الاشكال هذا كلامه رفع مقامه .

و الاشكال عليه اولا بان المبنى غير صحيح لعدم العلم الاجمالى فى المقام
بل لنا علم تفصيلى بوجوب الاقل ويكون الشك فى حد هذا الواجب فلانحتاج الى
جعل البديل وجريان الاصل بالنسبة الى الاكثر .

و ثانياً ان جعل البديل بالاصل لايمكن الابنحو دائر لان جريانه يتوقف على
جعل البديل فى الواقع وجعل البديل فى الواقع يتوقف على جريان الاصل وهودور
واضح ضرورة أنه لايمكن اثبات البديل بجريانه لان هذا يكون من الاثار العقلية فان
العقل يحكم بأن الواجب هو الاقل بعد اصالة عدم جزئية الزائدومن الواضح عدم
ترتب الاثار العقلية على الاصول فاما أن يكون جعله بدليل آخر وهو فى المقام عليهذا
الفرض مفقود اوبهذا الاصل وهودور .

نعم لو قامت الامارة على جعل البديل بأن قامت بعد العلم الاجمالى بأن الواجب
هو هذا المقدار يكون لازمها بدلية البقية عن الواقع وحيث أن الامارات مثبتها حجة
لا يكون اشكال الاثبات فيها فلعل الخراسانى قد مع توجهه الى أن الاصل لا يترتب
عليه آثاره المثبتة قال فى المقام بجعل البديل من باب نكتة خاصة وهى مفقودة عندنا
ولانقول به فى المتبائنين فانه لايجرى الاصل فى طرف واحد فى مثل الدوران بين
الظهر والجمعة .

وثالثاً ان التفكيك بين البرائة العقلية والنقلية لاوجه له لان العقل اذا حكم بتمامية
البيان بالنسبة الى النوع يخرج عن موضوع حديث الرفع و يصير مما يعلم لامماليعلم
فتحصل أن كلامه على حسب مبناه غير تام عندنا .

طريقان آخران للقول بالبرائة الشرعية فى المقام

الاول هو ان رفع الزائد يلازم عدم وجود الحكم الواقعى بالنسبة الى هذا الجزء
وبيانه أن يقال ان الحكم الواقعى يكون ضد الحكم الظاهرى فلا بد من القول برفعه

فى الواقع على حسب الظاهر فالواجب هو الاقل فقط لعدم الجمع بين الضدين او المثلين .
والجواب عنه ان الواقع تارة يكون دليل اعتباره بحيث يلزمه حفظه ولو بجعل
الاحتياط فى ظرفه كما فى باب الفروج والدماء والاموال وتارة لا يكون وجوده الواقعى
مطلوباً الا فى ظرف الوصول الى المكلف فى هذه الصورة اذ اشك فيها يرفع فى
الظاهر المحكم عنه ولكن لا ينافى رفع المحكم فى الظاهر وجود المحكم فى الواقع
لانحفاظ رتبة الواقع ومع وجود الواقع فى واقعيته فنكتة الارتباط بين الاقل والاكثر
تمنع عن الاكتفاء بالاقل فى مقام الامتثال لان الفرض فى الاقل والاكثر الارتباطى فعدم
وجوب الزائد فى الظاهر لا يرفع هذا المحذور .

الطريق الثانى للقول بالانحلال على هذا المبنى هو أن نفى الاكثر يكون لازمه
العرفى هو الاكتفاء بالاقل لأن يكون هذا لازمه العلقى ليجىء اشكال الاثبات .
والجواب (١) عنه ان حديث الرفع لا يكون فى وسعه التنزيل والتنزيل يكون

(١) اقول والحاصل على ما استفدنا منه مدظله بعد الدرس انه يريد أن يقول ان
كان المراد هو خفاء الواسطة فى المقام لاختصاصه .

واما ان كان المراد هو جعل البديل بهذا الطريق و يكون من خصيصة حديث
الرفع فى المورد ولولم نقل فى ساير الموارد به من باب الاثبات فلا دليل له عليه لان
هذا الاثر لولم يترتب لا يكون الحديث بلامورد واختصاص بعض الاثار فى بعض
الموارد يكون من جهة صيرورته بلامورد كما فى موارد التنزيلات .

ولكن نقول بعد فى الذهن شىء وهو أن موارد التنزيلات امارات ومثبتاتها حجة
كما هو رأيه مدظله ولا يكون الكلام من جهة عدم المورد لها وان كان فى الامثلة كذلك
بالنسبة الى الاثار ولا مطابقة لها ولا بد من حملها على المداليل الالتزامية ولكن ليس
كل الموارد كذلك .

فله ان يقول ان الواسطة هنا ليست خفية ولو كانت خفية فالحق مع القائل بهذا
الطريق واما فساد مبناه فهو كلام آخر .

ثم ان الامثلة غير قوله الطواف فى البيت صلاة لا يكون المراد استفادة ذلك من
المدلول الالتزامى منها بل لمطابقة لقوله لاصلوة الابطهور ومثله الاستفادة الشرعية

بيد الشرع مثل استفادة شرطية الطهارة من نفي الصلوة بدون الطهور بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاصلوة الابطهور وجزئية فاتحة الكتاب بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاصلوة الابفاتحة الكتاب واثبات اهمية الصلوة فى المسجد لجار المسجد بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاصلوة لجار المسجد الا فى المسجد او استفاد شرطية الطهارة للطواف بقوله (ع) الطواف فى البيت كالصلوة ولا معنى لهذه التنزيلات الا ترتيب هذه الاثار .

و اما حديث الرفع فلا يكون اثره التنزيل فقط وجعل البدل فان كثيراً من الموارد وهو مورد الشبهات البدوية يكون باقياً تحته ولا يختص اثره بهذا الاثر وهو جعل البدل فى مورد العلم الاجمالى فتحصل أن كلام الاخوند قده فى المقام فى التفكيك بين البرائة العقلية والشرعية غير تام ولذا قد اجاد فيما افاده فى حاشية الكفاية بقوله ان مقتضى الاصل الشرعى ايضاً الاحتياط وهو على حسب مبناه تام خلافاً لما هو التحقيق من جريان البرائة مطلقاً .

و اسوء من ذلك المبنى هو مبنى شيخنا النائينى قده بأن البرائة الشرعية جارية مع كون العقل يحكم بالاحتياط وطعن على الخراسانى قده مع أنه قائل فى العلم الاجمالى بالاقضاء (١) وجريان الاصل فى اطرافه اذا كان بدون المعارض فى المقام

(١) اقول كلامه قده فى المقام لا يكون اسوء من كلام الخراسانى بل مثله فى الفساد لانه على حسب مبناه يجب أن يقول بالبرائة فى المقامين لجريان الاصل بدون المعارض وهو ايضاً يجب ان يقول بالاحتياط فى المقامين على حسب مبناه من العلية التامة ففساد كلام كل واحد منهما من جهة التفكيك .

مضافاً بان فرض كلام النائينى قده كما فى الفوائد يكون فى صورة العلم التفصيلى بوجوب الاقل مقدماً او نفسياً لا فرض الخراسانى قده وهو تمسك بأن الاطلاق ليس الاعدم القيد كما سيجى آتفاً فانظر الى عبارته فى ص ٥٣ الجزء الرابع ولا يعارضها (اي اصالة البرائة عن الاكثر) اصالة البرائة عن الاقل للعلم بوجوبه على كل تقدير فله ما يزمع الخراسانى* .

حيث لا يكون المعارض لاصالة عدم الجزئية فيجب أن يقول بالبرائة العقلية ايضاً لان العقاب بالنسبة اليها يكون من العقاب على ما لا بيان له فكيف يقول بالتفكيك والخراسانى حيث يكون العلم الاجمالى عنده علة تامة لا يكون له هذا المحيص فهو قده لو كان قائلاً بمعارضة الاصلين يجب أن يقول بالاحتياط فى المقامين ولو قال بعدم المعارضة يجب أن يقول فى المقامين ايضاً وهو قده يقول بجعل البدل كما قال به الخراسانى .

ويرد عليهما بأن المبنى غير تام لعدم العلم الاجمالى وعدم الوجه للتفكيك وأن جعل البدل دورى هذا كله على مبنى القائل بالعلم الاجمالى من دون تشكيل علم تفصيلى بالاقل من باب كونه مقدمة او نفسياً .

واما على فرض القول بذلك فلا يكون المانع من جريان الاصل المعارضة لان اصالة عدم وجوب الاكثر لا يعارضة اصالة عدم وجوب الاقل لانه واجب تفصيلاً على هذا الفرض ولكن الاشكال هو أن اصالة عدم وجوب الاكثر وجوب الاقل وتمايمته للآثر يكون من آثاره المثبتة ولا يجرى الاصل بالنسبة اليها .

ولا يخفى ان هذا لا يكون مثل ما هو التحقيق من المبنى لان العلم التفصيلى بوجوب الاقل على مانحن عليه لا يكون من جهة العلم الاجمالى بالاكثر بل لا يكون لنافى الواقع علم اجمالى بل علم تفصيلى وشك بدوى ولا نريد اثبات موضوعية الاقل بواسطة جريان الاصل فى الاكثر بل من الاول يكون العلم التفصيلى بوجوبه حاصلًا فالاصل عندهم لامانع منه شرعاً الامانع كونه مثبتاً .

فان قلت ان الاطلاق والتقيد لا يكونان من باب الضدين حتى يقال نفى احد

* وان اضطرب كلامه قده فى رد صاحب الحاشية و اختياره الاحتياط العقلى وعدم تمامية الوجوب المقدمى للاجزاء ولكن طريقه هذا اسهل للقول بالبرائة من طريقه فانه يجرى اصالة عدم وجوب الاقل بدون المعارض والخراسانى لا بد من التمسك باصالة عدم الجزئية فى ذلك وقدمرما فى هذا الكلام من التأمل .

الضدين لا يثبت وجود الضد الاخر بل من باب العدم والملكة ومعناه ان نفي القيد يكفي لان الاطلاق هو ما لا يكون له القيد لا ما يكون له قيد الاطلاق فعليها لا يكون وجوب الاقل واطلاقه من جهة وجود القيد الزائد محتاجاً الى الاثبات بل نفس عدم وجوب الزائد يكفي لذلك فالاطلاق هو عدم القيد ولا يكون امراً وجودياً و عدمه يكون مساوياً له حتى ان ملاحظة العدم ايضاً لا يكون فيه ليرجع للحاظ السى وجود قيد زائد .

قلت ان الاطلاق والتقييد امران وجوديان فان السعة امر وجودى والضيق امر وجودى كذلك وليس معنى الاطلاق الا السعة ومعنى التقييد الا الضيق ونفى الضيق لا يثبت السعة هذا اولاً .

وثانياً ان هذا مناف للعلم التفصيلى بوجوب الاقل لان العلم التفصيلى على الاكثر اذا تحقق يجب امتثاله فاذا وجب يكون القول بالبراءة عن الزائد مناف للعلم على فرض كون الجزء الزائد جزءاً مرتبطاً بالاقل فالقول بالبراءة ينافى امتثال العلم التفصيلى على فرض كونه فى الواقع جزء .

ومن هنا ظهر ما يترتب على مسلك القائل بأن الغرض يقتضى الاحتياط كما مر عند بيان مسلك صاحب الفصول قده وهو أن العقل اذا حكم بوجوب الاحتياط من هذه الجهة لا يمكن جريان البراءة الشرعية لان البيان على الغرض تام ولو بنحو الاجمال ولا يكون مما لا يعلمون حتى يكون موضوع حديث الرفع .
فتحصل أن جريان البراءة الشرعية على غير ما هو التحقيق من المبنى ممنوع فالحق هو جريان البراءة عقلاً ونقلًا بما مر من البيان هذا كله فى مقام بيان البراءة.

في بيان استصحاب عدم الاكثر

ثم انه ربما (١) يتمسك لاثبات الامن من العقاب باستصحاب عدم الزيادة بالعدم الازلى او قبل البلوغ او قبل الوقت الحاكم على البرائة بأن يقال قبل وجود المكلف لم يكن هذا الجزء مجعولا فيستصحب عدمه او يقال قبل بلوغه لم يكن مكلفا بعده كذلك او يقال في مثل الصلوة لم يكن مكلفاً قبل الوقت فهكذا بعده .

وقد اشكل شيخنا النائيني قده في المقام بالاشكال المعروف في عدم الازلى وهو أن عدم النعتى لا يكون في المقام ولا في سائر المقامات لعدم الحالة السابقة لعدم كون هذا الجزء له خصوصية في الازل واستصحاب عدمه و اثباته لهذا الخاص يكون مثبتاً لان من اثر العقلى للعدم المطلق عدم هذا فلذا لايجرى استصحاب عدم الازلى في المقام وفي سائر المقامات وهذا الاشكال معروف بين القائلين بعدم جريانه ونحن لانبحث عنه (٢) في المقام فكل من قال بجريانه فعليه مبناه وكل من قال بعدم جريانه ايضاً فعليه .

ولكن في المقام خصيصة توجب القول بالجريان ولو لم يكن جارياً في سائر المقامات وهي اننا لانريد اثبات الحد للاقل باصالة عدم جعل الجزء الزائد على ما هو التحقيق من أن لنا علماً تفصيلياً بوجود الاقل والشك يكون في حده فاذا فرض ان الاقل خمسة اجزاء وشك في أن هذا سادس ام لانريد باصالة عدمه اثبات أن الواجب هو الخمسة التي لا سادس لها فاصل عدم بالنسبة الى ذات الجزء المشكوك جار .

ولايقان ان اصالة عدم جعل لازمها العقلى عدم وجوب الجزء واللازم العقلى

(١) هذا البحث في الفوائد عن النائيني قده عند قوله دفع وهم في ص ٥٩ الجزء الرابع و لم يكن في ذيل البحث في الفصل الرابع عنده الذي كان محل البحث هنا فلا تغفل موضعه .

(٢) فلتفصيله فارجع الى الفوائد تقريرات النائيني قده ص ٥٩ و ٦٠

لا يترتب على الاصل فهو مثبت كما عن النائيني .

لانا نقول اصالة عدم الجعل تكون عين اصالة عدم الوجوب لان الجعل له متعلق هو الوجوب ونفى الجعل عين نفي الوجوب والتفاوت والاختلاف بالاعتبار فقط مثل غيرية الایجاد للوجود مع الاتحاد في الخارج والاختلاف في الاعتبار فقط هذا الاولا .

وثانياً أن عدم الوجوب يكون من آثار العدم الثابت بالاستصحاب لامن آثار العدم الواقعي وما يقال من أن المثبت غير جار يكون في الاثار العقلية المترتبة على الواقع مثل اثبات طول لحية زيد او انباتها بواسطة استصحاب الحيوية واما وجوب نفقة الزوجة فهو من آثار ما ثبت بالاستصحاب لآثار الواقع وهذا شأن كل استصحاب فترتيب عدم الوجوب على عدم الجعل الثابت بالاستصحاب يكون اثر الاستصحاب لآثار المستصحب بمعنى كونه اثرأ للواقع و يكون من ترتيب آثار الواقع في الظاهر .

فاصالة عدم الوجوب ازلاجارية في خصوص المقام واما اصالة العدم قبل الوقت فهي على مسلكتنا من أن الواجبات و التكاليف طراً تكون فعلية قبل الوقت ايضاً فلاعمى لها بهذا النحو ولكن نحن نجرى اصالة عدم الفاعلية فان هذا التكليف ولو كان فعلياً قبل الوقت ولكن لا بد أن يكون له الفاعلية بعد الوقت وحيث ما ثبت فاعليته بدليل يستصحب عدمها .

واما من كان قائلاً بأن التكاليف قبل الوقت غير فعلية مثل شيخنا النائيني قده فيكون له استصحاب العدم قبل الوقت بالنسبة الى التكليف .

و اما استصحاب عدمه قبل البلوغ فهو ايضاً جار و لكن اشكل النائيني قده ايضاً عليه بأن ما هو قابل للاستصحاب هو العدم المجمعول قبل ذلك وحيث لاشأنية لغير البالغ لجعل العدم او جعل الوجود لعدم القابلية لا يمكن اثبات عدم الجعل ليستصحب والجواب عنه قده ان المميز في ما قبل البلوغ يكون له قابلية التكليف والمرفوع عنه هو قلم المؤاخذة لاقلم التكليف ولذا يكون عباداته شرعية وهذا مذهبه قده ايضاً

فلا إشكال في جريان الاصل من هذه الجهة هذا و الا .

وثانياً ان العدم وان لم يكن له اثر في ما قبل البلوغ ولكن يكفى في الاستصحاب أن يكون الاثر للمستصحب بقاء وفي المقام ترى اثر الاصل في الحال و هو عدم وجوب الاكثر بالنسبة الى البالغ .

فالبرائة والاستصحاب للعدم بجميع اقسامه جار بالنسبة الى الاكثر على ما هو التحقيق .

فصل في الشك في شرطية شئىء للمأمور به و عدمه

والمطلق و المقيد في الاقل و الاكثر

قال في الكفاية ص ٢٣٨ وينبغى التنبيه على امور : الاول : أنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشئىء و مطلقه و بين الخاص كالانسان و عامه كالحيوان و أنه لا مجال للبرائة ههنا عقلا بل كان الامر فيهما اظهر لان الانحلال المتوهم في الاقل و الاكثر لا يكاد يتوهم ههنا بداهة أن الاجزاء العقلية لا تكاد تتصف باللزوم من ياب المقدمة عقلا فالصلوة مثلا في ضمن الصلوة المشروطة و الخاصة موجودة بعين وجودها في ضمن صلوة اخرى فاقدة لشرطها و خصوصيتها تكون متبائة للمأمور بها كما لا يخفى .

نعم لا بأس بجريان البرائة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط و غيره دون دوران الامر بين الخاص و غيره انتهى موضع الحاجة من كلامه :
والمحاصل انه قد يكون قائلاً بالبرائة شرعاً في باب الشرط و المشروط و الاحتياط عقلا لعدم تصوره الانحلال في المقام بطريق اولى من الشك في الجزئية لان القيد اما ان يكون محفوفاً بالذات نفسه او تقيده فما كان نفسه محفوفاً بالذات مثل الايمان في الرقة اذا قيل اعتق رقة و شك في أن الواجب هو عتق المؤمنة او عتق غيرها ايضاً يكفى .

فان الايمان لا يكون له وجود منحاز في الخارج فلا يتصور في ذلك التكليف

الاقل وهو ذات الرقبة والاكثر وهو الذات مع الايمان واماما كان غير محفوف بالذات فمثل شرطية الطهارة مثل الوضوء وغيره للصلوة فان الشرط يكون له وجود منحاز ولكن المشروط محفوف بالتقييد بهذا الشرط وان كان القيد خارجا عن الذات .

وعلى اى تقدير لا يمكن انفكاك ما هو الشرط او القيد عن المشروط والمقيد فالذات مع القيد مباين للذات بدونه وهكذا فى الشرط وما كان كذلك فالاصل فيه يقتضى الاحتياط للبراءة .

لا يقال فى باب الجزء كان الانحلال من باب المقدمة على فرض تمامية المبنى وفى المقام وان لم يكن المشروط مقدمة لشرطه والمقيد مقدمة لقبده ولكن يكون لنا اليقين بوجود المشروط فقط ويكون الشك فى الشرط وهكذا فى القيد فينحل العلم الاجمالى .

لانا نقول الجزء حيث يكون مستقلا يمكن جريان البرائة عنه ولكن الشرط لا يكون له الاستقلال حتى يمكن جريانها بالنسبة اليه وهكذا القيد فيكون ماهو المتيقن تحت الامر هو الذات وما هو مشكوك يكون هذه الذات بعنوان اطلاقها الاحوال الى اى لاندري أنها هل تكون مطلقة من حيث القيد ام لا هذا حاصل التقريب للقول بالاحتياط فى هذا الباب .

وقد اجاب عنه الشيخ قده باجوبة فارجع اليه ونحن نقول ما هو التحقيق فى المقام ان تصوير الاقل والاكثر فى الاجزاء بعينه يكون فى المقام ايضا لان ماهو التحقيق عدم وجود العلم الاجمالى فى باب الاجزاء وفى المقام نكون بصدد انحلاله بل لنا علم تفصيلى بوجود الاقل ويكون الشك فى عبور الخطاب على الجزء الزائد والشرط ايضا كذلك فان اليقين التفصيلى يكون متعلقا بالمشروط والشرط مشكوك بدوا وهكذا القيد .

وعلى فرض وجود العلم الاجمالى ايضا يكون بحث المقدمة للجزء باطلا لان الاقل يكون مقدمة للاكثر على فرض صحتها ولا تكون مقدمة للجزء الزائد فيكون ملاحظة الجزء مع الاقل مثل ملاحظة الشرط مع المشروط فان الكل ليس الاعين

الاجزاء فهنا يكون محفوفية الكل باجزائه اشد من محفوفية الشرط بالمشروط لانه على اى حال يكون غيره ولو لم يكن مستقلا ايضا فجرى ان البرائة عقلا لاشبهة فيه هذا كله فى الشرط والمشروط والقيد والمقيد .

الامر الثانى

فى الجنس والنوع والنوع والفرد انه هل يكون المحكم فى الخصوصية البرائة او الاحتياط من باب التعمين والتخيير او الاحتياط من باب التباين ففيه خلاف .
فقد استفاد بعض الناظرين الى عبارة الشيخ قده الاحتياط وبعضهم البرائة والمخراسانى قده قال فى المقام بالاحتياط عقلا وشرعاً وفى باب الشرط والقيد بالاحتياط عقلا والبرائة شرعاً اما استفادة الاحتياط فهى من باب ان العرف يرى الانسان متحداً مع الحيوان بدون عناية زائدة فاذا توجه الخطاب الى الانسان يرى خصوصية النطق متحدة مع الذات واما فى الشرط فلا يرى كذلك بل يحتاج الى عناية زائدة فان قيد الايمان او الطهارة يكون خارجاً عرفاً عن الذات ويحتاج الى مزيد عناية فالاصل هنا يقتضى شرط الاحتياط بخلاف الشرط والقيد .
وفيه اولا ان العرف لا شأن له فى التحليل مع انه يرى فى الجنس والنوع ايضا الاقل والاكثر لان المهملة الثبوتية محال فاما ان يكون القيد دخيلا اولا .
وبعبارة اخرى اما ان يكون الواجب هو اكرام الانسان عند الامر به او الاعم منه ومن غيره .

ولشيخنا العراقى قده تقريب فى المقام وهو ان الطبيعى بالنسبة الى الافراد اما ان يكون بنحو التساوى ويكون مثل أب الابناء او بنحو التفاوت واب الاباء فاذا كان للانسان افراد وقلنا أن الافراد مثل زيد وعمرو وخالد تكون مصداقاً لتمام الطبيعى لا يكون فى الافراد تفاوت لان كل واحد يكون مصداق الطبيعى واما ان قلنا أن زيدا غير عمرو وبكر وانه حصه من الطبيعى وهكذا عمرو وبكر يكون الانطباق بالحصه لا بالطبيعى فعليها اذا كان الامر باكرام زيد مثلاً وشك فى أنه هل كان

الموضوع هو زيد بخصوصيته الخاصة او الانسان يمكن جريان البرائة على مبنى التساوى فيمكن اكرام عمرو ايضا لان الطبيعى فى كل واحد منهما موجود واما اذا كان المبنى هو اختلاف الافراد فيدور الامر بين التعيين والتخير لانه لانعلم ان زيدا بخصوصيته الخاصة واجب الاكرام او الواجب اكرام الاعم منه ومن عمرو فاللازم حينئذ هو اكرام زيد لانه المتيقن والحصة الاخرى يكون خطابها مشكوكا. والجواب عنه هو أن الوحدة التى تؤخذ من الافراد ولوعلى نحو الحصاص لا تؤخذ من المتعدد بما هو متعدد بل يجب ملاحظة جهة وحدة واقعية ولو كانت هو الاتحاد فى الوجود ولا يكون الانسان الذى يؤخذ من الجميع موهوما محضا بل لابدان يكون هذا بلحاظ جبل واحد فى الجميع فعليهذا يكون الشك فى الخصوصية الزائدة فى كل واحد من الافراد مثل صورة تساوى نسبة الطبيعى الى الجميع فاذا كان الظاهر من ملاحظة الخطاب هو دخل هذه الخصوصية فلا بد من الاحتياط وعدم الاكتفاء بالاعم

واما اذا كان الخطاب مما يحتمل الوجهين ويكون المتيقن هو الاعم ويكون الشك فى الخصوصية الزائدة فالاصل يقتضى البرائة لرجوعه الى الاقل والاكثر فالمدار على الخطاب فى ذلك ويكون بعد استفادة كونه من الاقل والاكثر مثل الشك فى الشروط والاجزاء ولا فرق فى ذلك من حيث البرائة العقلية والنقلية

وقال الخراسانى فى المقام ان البرائة الشرعية ايضا غير جارية كالبرائة العقلية وان كانت الشرعية بالنسبة الى الشروط جارية فان خصوصية الخاص تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فيجب الاحتياط

وقال شيخنا العراقى ان هذا الكلام منه يكون تاما على فرض كون العلم الاجمالي علة تامة كما هو مسلكه واما على فرض كونه مقتضيا فلا يتم لجريان الاصل بدون المعارض فى بعض الاطراف فمثل الشيخ الاعظم والشيخ النائينى لا يكون لهما القول بالاحتياط مطلقا

وان قلنا بان افراد الطبيعى مختلفة فى الصدق بنحو الحصص بيان ذلك هو اننا اذا علمنا بوجود الكفارة اما فى ضمن العتق او الاطعام يكون الناشى من هذا العلم ثلاثة (١) امور بعد احتمال تعيين العتق مثلاً

الاول ان يترك العتق فى ظرف ترك الاطعام فى هذه الصورة يكون القطع بالحرمة لان ترك جميع الاحتمالات يكون مخالفة قطعية للعلم الاجمالى واصالة عدم وجوب هذا تعارضه اصالة عدم وجوب ذلك فلا يمكن ترك الطرفين لتعارض الاصلين الثانى ترك العتق فى ظرف وجود الاطعام فان هذا الترك لا يكون مقطوع الحرمة لاحتمال امثال التكليف فى ضمن الاطعام فاذا شك فى الحرمة فالاصل يقتضى البرائة عنها .

الثالث عكس هذا وهو ترك الاطعام فى صورة وجود العتق فان هذا الترك

(١) اقول الاحتمالات الثلاثة - روحها يرجع الى انكار العلم الاجمالى من الاول - بأن يقال اتيان محتمل اليقين مبرء للذمة قطعاً ويكون الشك فى فردية الفرد الاخر ووجوبه - بدواً فلنا علم تفصيلى وشك بدوى فى هذه الصورة كما مر منه مد ظله فى اصل مسلكه فى الاقل والاكثر .

نعم لو كان المدار على العلم الاجمالى وقلنا باقتضائه لاعليته يكون الاتيان بغير المعين كافياً ولكن فى امثال المقام يكون مذهب القائل بالافتضاء ايضاً التعيين ويقول مد ظله هذا من عيوب مسلك الافتضاء فى العلم الاجمالى وهكذا القائل بالعلية التامة هذا .

ثم يمكن ان يقال ان خصوصية التعيين فى جميع موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير مما لا يكون مبيناً من الشرع لاشك أنها كلفة زائدة فالاصل يقتضى البرائة عنها كما يقول به قده فى غير مورد من ذلك الباب فلا يبقى ثمرة عليهن هذا بين القول بالافتضاء او العلية التامة فى العلم الاجمالى .

والذى افهم من روح كلام النائى قده هو أنه ايضاً قائل بالعلم التفصيلى والشك البدوى ولا يقول بالعلم الاجمالى وان كان فى كلام مقررره ولكن التقرير ربما لا يفى بالبيان كما أن كلام نفس الشخص ايضاً كذلك .

ايضا مما لا يكون القطع بحرمة بل ليس بحرام لاحتمال التعيين فالاصل فى طرف واحد جار بلا معارض .

فاذا كان كذلك مع العلم الاجمالى باصل الوجوب فيكون النتيجة التخيير بين امثال احد الاطراف لان الاصل فى كل واحد منها مع امثال الطرف الاخر لا يعارضه الاصل فى الطرف الاخر لانه قد حصل الامتثال قطعاً فى محتمل التعيين وكل مورد يكون كذلك لا بد من القول بالتخيير فالمعارضة بين الاصلين تختص بصورة ترك الطرفين وحيث لاتعارض يكون العلم الاجمالى على الاقتضاء غير مؤثر واحد فردى التخيير اذا كان حاصله بالفعل لا يجب اتيان الفرد الاخر .

وهذا هو السرفى أن الافراد وان كانت متبائة ولكن لا يجب الجمع فانه فى صورة الدوران بين الظهر والعصير يجب الاتيان بهما واما فى هذه الصورة ان كانت خصوصية الفرد الذى هو العتق غير خصوصية الفرد الذى هو الاطعام ولكن لا يجب الجمع بل يأتى بخصوص ما توجه الخطاب اليه و احتمل تعيينه فتحصل أن الجمع بين الافراد والاحتياط العقلى يختص بمن كان مبناه العلية فى العلم الاجمالى لامن كان قائلاً بالاقتضاء .

ثم ان الخصوصيات تارة تكون مفردة مثل خصوصيات زيد وعمر و بالنسبة الى طبيعى الانسان واما منوعة مثل خصوصية النطاق بالنسبة الى نوع الانسان وخصوصية الناهقية فى الحمار والقول بعدم جريان البرائة يكون فى هذه الخصوصيات التى تكون منتزعة عن الذات ولا تكون زائدة عليها واما الخصوصيات الزائدة على الذات فجريان البرائة بالنسبة اليها الاشكال فيها من جهة دوران الامر بين الاقل والاكثر فاذا شك فى أن الواجب اكرام زيد العادل مثلا او يكفى اكرام زيد ولو لم يكن عادلا فالاصل يقتضى البرائة عن هذه الخصوصية اى العدالة ولا تكون كالخصوصيات المنوعة والمفردة .

لا يقال لو كان الامر كذلك فلاى دليل لايجرى الاصل بالنسبة الى الهاشمية اذا شك فى دخالتها فى الملاك مع أنها ايضا من الخصوصيات الزائدة على الذات.

لانا نقول الفرق بين الهاشمى وغيره هو أن صفة الهاشمية مما لا ينفك عن انسان كان هاشمياً فى اول الوجود فليس لنا رجل غير هاشمى يصير هاشمياً بعد زمان بل حين وجد اما ان يكون هاشمياً او غيره ولا يكون لنا جامع بينهما يمكن أن يتوجه التكليف اليه بخلاف مثل العدالة والعلم فاننا نتصور انساناً لا يكون عالماً او عادلاً ثم صار كذلك وبالعكس .

فتحصل من جميع ما تقدم أن الضابطة فى الاقل والاكثر هى أن يكون لنا متيقن ومشكوك المتيقن هو الاقل والمشكوك هو الاكثر والحق فيه جريان البرائة بالنسبة الى الاكثر والضابطة فى المتباينين هى أن لا يكون لنا جامع ما هوى مثل الظهور والجمعة مع عدم احتمال تعيين بعض الاطراف فالواجب فيه الاحتياط بالجمع قضاء لشأن العلم الاجمالى .

والضابطة فى التعيين والتنجز هى أن يكون الافراد متباينة ولكن نحتمل أن يكون البعض المعين هو المتعين فهنا ايضاً يجب الاحتياط ولكن لا بالجمع بين الاطراف بل باتيان محتمل التعيين ولذا قال بالاحتياط شيخنا الحائرى قده فى صورة الشك فى أن سهم الامام عليه السلام هل يختص بالهاشمى او يعم الهاشمى وغيره فحيث أن الهاشمى (١) هو محتمل التعيين يكون الاحتياط فى اختياره ومن عيوب مسلك الاقتضاء فى العلم الاجمالى هو القول بالتخير فى صورة احتمال التعيين مع عدم قولهم بذلك .

الامر الثالث فى الشك فى الاسباب والمحصلات

اعلم انه يكون تشخيص الاسباب فى غاية الاشكال وان كان المأمور به هو المسبب فاذا كان المسبب هو تحصيل الطهور والظاهرة التى هى صفة قائمة بالنفس

(١) وحيث أن التعيين عندنا كما مر خصوصية و كلفة زائدة ولا يتم البيان بالنسبة اليها يمكن جريان البرائة عنها وخصوص المسئلة ايضاً خلاف المشهور من حيث العمل ودأب فقهاء العصر ومن قبلهم الا من شد منهم .

فى الوضوء والغسل ولكن شك فى الغسل أن التولى شرط كفاى الوضوء او يحصل المسبب ولو بدونه او المسح منكوساً فى الوضوء يجوز ام لا وهل يكون سبباً او يتعين أن لا يكون كذلك فتشخيص أن السبب فى ذلك ما هو مشكل .

والاقوال فى جريان البرائة وعدمه مختلف فقول بالبرائة مطلقاً وقول بالاحتياط مطلقاً وقول بالتفصيل بين السبب الشرعى والعقلى والعداى فى الاول البرائة وفى الثانى الاحتياط والتفصيل بين كون المسبب مما يتصور له مراتب مثل الوضوء على الوضوء نور على نور فالاصل البرائة وما لا يقبل المرتبة فالاصل الاحتياط كما هو التحقيق .

اما القول الاول وهو الاحتياط مطلقاً فعن شيخنا النائى قده فى تقريراته (فى ص ٤٧ الجزء الرابع) وحاصله ان السبب العقلى مثل نصب السلم للكون على السطح او العداى مثل رفع المانع لا يصال الماء الى اعضاء الوضوء فاذا شك فيه يكون القول بالاحتياط فيه واضحاً لان المأمور به فى الواقع هو المسبب واسبابه تكوينى لاتناله يد الجعل اثباتاً ونفياً بل يحكم العقل بتحصيل ما هو السبب ورفع المانع ولو كان محتملاً .

واما الاسباب الشرعية فهى ايضا يكون المجمعول فيها فى الواقع هو المسبب كالتطهارة فى باب الوضوء ولا يكون الامر بالمسبب الا الامر بالسبب لعدم كون السبب والمسبب منفكين فيجب تحصيل المسبب بأى وجه يمكن ولا بد من الاحتياط لتحصيل ذلك والتفصيل فى تقريراته .

والحاصل اذا كان الامر بالمسبب يكون الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية مما لاتناله يد الجعل اثباتاً ونفياً فلاوجه لجريان البرائة وكونه سبباً شرعياً يكون من جهة جعل الشارع ذلك سبباً لذلك المسبب من دون دخل للعقل فى ذلك وهكذا كلام غيره قده .

والجواب عنه وعمّن هو قائل بهذا المسلك أولاً هو أن هنا أيضاً يكون مثل الشك فى الجزء والشرط من جهة ان ماتم البيان بالنسبة اليه وهو الاقل يكون وجوبه

مقطوعا ولكن الاكثر وهو الاقل مع الجزء الزائد يكون مشكوكا والاصل يقتضى البرائة عنه .

وبعبارة اخرى للمسبب ترکان ترك من ناحية الاقل وهو حرام قطعا وترك من ناحية الاكثر وهو غير حرام لعدم تمامية البيان عليه فلا فرق بين الشك فى الجزئية والشرطية والاسباب والمحصلات .

وثانيا ما ذكره قده يكون تاما بالنسبة الى المسبب الذى يكون بسيطا من جميع الجهات لا ما يتصور له مراتب فان الضوء مثلا مما له مراتب وكاشفه ان الضوء على الضوء نور على نور فاذا شك فى اسبابه فما هو مقطوع السببية يجب الاتيان به وما ليس كذلك فلا يجب الاتيان به لانا لانعلم ان التكليف بالمرتبة العليا هل يكون حتى يلزم الاحتياط أولا والاصل يقتضى البرائة واما فى المسبب الذى لا يكون له مراتب وكان بسيطا محضا كما لو فرض الضوء كذلك ويقال لا يحصل المسبب الا بعد تمام الاجزاء والشرائط فلما ذكره قده وجه مع قطع النظر عن ساير الاشكالات. وثالثا ان فى المقام يجب التفصيل بين كون العلم الاجمالى علة تامة او مقتضيا فعلى الاول يجب الاحتياط وعلى الثانى يجرى البرائة وهو قده ممن هو قائل بالاقضاء فيجب ان يقول بالبرائة وان قلنا بأنه البسيط ولا مرتبة فيه .

وبيان ذلك ان اتيان الاكثر مع ترك الاقل يكون مقطوع الكفاية والاجزاء واتيان الاقل مع ترك الاكثر يكون مشكوك الحرمة والاصل يقتضى البرائة عنه ولا معارض له لعدم جريان الاصل بالنسبة الى الاقل لانه المقطوع كما ان ترك الاطراف ايضا مقطوع الحرمة واما على العلية (١) فحيث لانظر الى جريان الاصل فيجب الاحتياط على فرض وجود العلم الاجمالى واما على فرض القول فى باب الاقل والاكثر بالعلم التفصيلى والشك البدوى فلا فرق بين مسلك الاقضاء والعلية لعدم

(١) اقول هذا ما ذكرته له بعد الدرس وصدقنى فلذا جعلت فى تقرير كلامه

مد ظله وكان ظاهراً مما مر من مبناه ايضا .

العلم الاجمالي من رأس .

فتحصل ان الاسباب والمحصلات في ماله مرتبة من المسببات وما يكون بسيطا محضا يجرى البرائة بالنسبة الى الجزء المشكوك فيها كما في الجزء والشرط لانه ايضا يرجع الى تحصيل الغرض .

واما القائل بالاقتضاء فله الفرق في الشك في المحصل والشك في غيره وليس للقائل بالعلية الفرق هذا هو التوهم واما الجواب فهو ان قول صاحب الفصول يكون في صورة كون المأمور به الاسباب ويمكن تصور الاقل والاكثر وجريان الاصل فيه بخلاف تعلق التكليف بالمسبب .

ثم ان صاحب الفصول قد هه فيما تقدم قال بالاحتياط في باب الاقل والاكثر من ناحية الشبهة في تحصيل الغرض وفي المقام لا تتوهم ان القول بالاحتياط في ما يكون المسبب بسيطا يكون تبعية له لان الكلام هنا في المسبب الذي لامرتبة فيه ولا يتصور فيه الاقل والاكثر وكلامه قد هه كان في السبب وقال بأن تحصيل غرض الاقل لا يمكن الا باتيان الاكثر وهو غير تام لوجود المرتبة في الاقل والاكثر فيما يكون سببا والاصل يقتضى البرائة عن الزائد .

وبعبارة اخرى القائل بالعلية في العلم الاجمالي والاحتياط فيما سبق يجب ان يقول بمقالة صاحب الفصول .

هذا تمام الكلام في باب الاقل والاكثر من ناحية الشبهة الحكمية ولا فرق بين كونها وجوبية او تحريمية من ناحية فقد النص او اجماله او تعارض النصين .

الفصل الثاني

في بيان حكم الاقل والاكثر في الشبهات الموضوعية

وقد تعرض (في الرسائل ص ٢٤٨ المسئلة الرابعة) لها الشيخ قد هه ومثل لها بالشك في المحصل بالنسبة الى الطهارة وقال تلميذه الاجل الاشتياني بالاحتياط كما قال به

ايضا وقال بعض الناظرين الى كلامه قده (١) انه لم يتصور الاقل والاكثر فى الشبهات الموضوعية ولذا تمسك بالشك فى المحصل فى المثال ولكن يمكن تصويره فى غير هذا ايضا اما فى الاستقلالى فكما يقال اكرم العلماء ثم شك فى زيد انه عالم أم لا فان كان عالما يجب لنا اكرام احد عشر فرداً وان لم يكن عالما يكفى اكرام العشرة فزيادة المتعلق موجب لزيادة التكليف ونقصه موجبا لنقصه .

واما فى الارتباطى فكما يقال باكرام العلماء ولكن بنحو العام المجموعى بحيث يكون اكرام هذا المشكوك دخيلا فى المصلحة على فرض فرديته للعلماء فيرجع

(١) اقول وظنى به قده ان مراده الاحتياط فى صورة الشك فى مصداق المأمور به لا الشك فى متعلق التكليف ولا شبهة ان الاصل يقتضى الاحتياط فاذا أمر بالصلوة وشك فى ان الاجزاء فى الخارج هل كان هو الاقل او الاكثر يجب الاحتياط للاشتغال اليقيني والواجب تحصيل الفراغ اليقيني كما عليه الكل .
كما ان الاكرام كذلك اذا كان حدوده وقوده معلوما وشك فى اتيانه فى الخارج .

واما مثل العلماء الذى هو متعلق الاكرام فالشك فيه يكون من الشك فى المصداق المعروف الذى يكون الاصل فيه البرائة ومثال الشيخ فيه مسامحة فى التعبير وليس مراده الشك فى المحصل فقط لانه مثل الصوم بين الهالين الذى لا يكون الشك فيه شكاً فى المحصل فى أكثر الموارد .

وملاحظة عبارات الرسائل ايضا يرشدك الى هذا المعنى فان قوله فشك فى جزئية شىء للوضوء او الغسل الرافعين الخ يعلم منه ان المراد ليس الشك من جهة الحكم لان المفروض الشبهة الموضوعية فمعنى هذه العبارة يكون الشك فى الجزئية من حيث المصداق الخارجى مثل ان يمسح على الرجل او الرأس فى الوضوء فشك حينئذ انه صار مصداق المسح الصحيح الذى يكون من أجزاء الوضوء أم لا فان اللازم ان الاشتغال اليقيني يقتضى القول بوجود الفراغ والتكرار لذلك فمصدر عن الاعلام منهم النائيني (قده) من الاشكال على الشيخ قده فى غير محله ظاهراً فافهم واغتنم .

الامر الى الاقل والاكثر .

اقول الاحتياط فى المقام بهذا النحو من التصور لا يخلو من وجهين وكلاهما غير تام الاول أن يكون بيان الكبرى كافيا فى التطبيق ايضا وهذا فى كل شبهة مصداقية ومعلوم أن التمسك بالعمومات فى الشبهات المصداقية لا يصلح فان الشبهات البدوية كلها كذلك ولا يقال بالاحتياط فيها فان الشك فى حرمة هذا المايح من باب عدم العلم بكونه خمراً مع العلم بحرمة الخمر يكون مجرى البرائة بالاتفاق .

الوجه الثانى أن يكون القول بالاحتياط من ناحية الشك فى الزائد مع كون العام مجموعيا وارتباطيا فنكتة الاحتياط الارتباط وهو ايضا مجرى البرائة كما مر بيانه فلامنص للقول بالاحتياط اذا كان الشك فى المحصل والشيخ قده مع جلالة شأنه لا يقول بالاحتياط فيما ذكره لان كل شبهة بدوية يرجع امرها الى الاقل والاكثر ولا يكون الاصل فيها الاحتياط .

ثم من الثمرات الفقهية لهذا البحث ما اذا تردد اللباس بين كونه من وبر مالا يؤكل لحمه ام لا فان الصلوة فى وبر مالا يؤكل لحمه حرام وهذا التكليف معناه مانعية هذا النوع من اللباس للصلوة ولا فرق فى هذا الباب بين كون الاقل والاكثر فى التكليف الاستقلالى او الغيرى ففى هذا المثال يقال ان النهى عن الصلوة فى وبر مالا يؤكل ينحل الى جميع افراد اللباس المعلوم كونه من وبر مالا يؤكل .

فاذا شك فى انحلاله الى هذا الفرد يكون مرجعه الى الشك فى مانعية هذا الزائد فاذا جرى اصالة عدم المانعية والبرائة عن التكليف يصح الصلوة فيه واذا اخذ ترك اللباس بجميع اعدامه فى الصلوة ايضا يكون الاصل البرائة لان عدم الجميع ينتزع من عدم كل فرد فاذا شك فى ذلك فلا يكون عدمه دخيلا لكونه مشكوكاً .

نعم لو اخذ ترك وبر مالا يؤكل بنحو السالبة المعدولة شرطا للصلوة يجب ترك جميع الافراد حتى المشكوك مثل ان يكون لسان الدليل يجب أن يكون المصلى غير لابس لغير المأكول فان احراز كونه غير لابس لا يمكن الا بترك المشكوك ايضا

لكن الدليل ليس كذلك فان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاتصل في وبر ما لا يؤكل لحمه لا يكون معناه بهذا النحو والظاهر أن هذا اللباس مانع وجوده لأنه يجب الاتصاف بعدم لبسه .

فما توجه اليه القدماء من القول بالاحتياط في المقام كما كان الى زمان الميرزا محمد تقى الشيرازى قده لاوجه له والحق من بعده من القول بالبرائة ولعل نظرهم الى الاحتياط في الشبهات الموضوعية بنحو ما مر وقد مر عدم تمامية قولهم بالاحتياط في صدر البحث عن الشبهات الموضوعية في باب الاقل والاكثر .

الفصل الثالث: في البحث عن الاقل والاكثر من باب اجمال النص كما اذا قيل

اكرام العلماء ولاندرى أن هذا الاكرام يكون المراد منه الضيافة او هي مع اعطاء الدراهم ايضا او يكون المراد من العلماء الاعم من النحويين والفقهاء او يختص بالفقهاء فحينئذ حيث لا يكون متعلق الاكرام عنوان العلماء بل كل فرد فرد يكون تحت الخطاب يكون تصور الاقل والاكثر فيه بمكان من الامكان .

واما موضوع التكليف مثل الاكرام فيكون وجوده الزعمى قابلا لتصور الاقل والاكثر لا الوجود الخارجى لان الخارج يكون ظرف سقوطه ولا يتصور فيه الاقل والاكثر ومثاله ما تقدم في دوران الامر بين كون الاكرام بالضيافة او مع اعطاء الدراهم والاصل هنا ايضا البرائة .

الفصل الرابع : في دوران الامر بين الاقل والاكثر من جهة تعارض

النصين .

مثل أن يكون الشك من جهة دلالة نص على جزئية هذا الشيء والاخر على عدم الجزئية فان كان المقام داخلا في اخبار العلاج عند التعارض فمقتضاه التخيير ولا تصل النوبة الى الاصل واما على فرض عدم الشمول بأن يكون في مورده اطلاق يقتضى اصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك فايضاً يكون المرجع هو هذا

الاطلاق وعلى فرض القول بالتعارض والتساقط فتصل النوبة الى الاصل فعنوان هذا يكون من هذه الجهة منوطا ببيان الاصل فى المسئلة .

واما ما اطال الشيخ قده من وجود العموم وعدمه فى مورد المتعارضين وأن المرجع هو العموم ام لا فلانظيل البحث فيه هنا لانه مربوط بالبحث عن اخبار العلاج وسيأتى الكلام فيه .

ثم ينبغى التنبيه على امور

الاول فى الشك فى مانعية شىء وقاطعيته اوفى وجوده

اعلم انه (١) اذا شك فى مانعية شىء كالتقهة للصلاة اوقاطعيته كالحديث فى الصلوة فهل يكون مرجعه الى باب الشروط من حيث كونه من الاقل والاكثر فى الشروط ويكون القول بالاحتياط او البرائة حسب ما مرفى باب الشك فى شرطية شىء للمأوربه او لا يرجع اليه فيه خلاف .

ربما يقال الشك فى المانعية والقاطعية يرجع الى الشك فى كون عدم هذين اى المانع والقاطع شرطا للمأوربه ام لا فعلى القول بالاحتياط فيه يجب القول به هنا ايضا والا فلا وهذا الكلام صدر عن بعض الاصوليين الذى يكون من الفلاسفة ايضا

(١) اقول هذا الامر لا يكون البحث عنه مستقلا فى الرسائل والكفاية وتقريرات النائىنى قده ولا فى تقريرات العراقى على ما حكى الاستاذ عنه ولم تحضرنى بل مما افرد به بالبحث شيخنا مد ظله لكثرة الفائدة ويوجد فى مطاوى كلماتهم فى حكم الزيادة العمدية فى تقريرات النائىنى فى الجهة الثانية فى مقام بيان حكم الزيادة الجزء الرابع ص ٧٨ و٧٩ يوجد بعض الكلام وفى الرسائل فى ص ٢٧٠ قد اشار الى شرطية عدم المانع دون القاطع قبل تنبيهات الامور المتعلقة بالجزء والشرط فى ذيل القسم الثانى من الشك فى قيدية شىء للمأوربه وشطر من الكلام فى الفرق بين القاطع والمانع فى طى المسئلة الثانية فى زيادة الجزء عمداً فى ص ٢٧٤ بقوله وحاصل الفرق بينهما الخ .

وهذا كلام عجيب لان العدم لا يكون له الاثراصلا مع أن الشرط امان يكون متمم فاعلية الفاعل اوقابلية القابل والعدم لا يصير متمما لشيء .

اوقيل فى مقام الفرق بين القاطع والمانع ان الاول يكون وجوده موجبا لاضمحلال الصورة المركبة فى المركب والمانع يكون عدمه شرطا فى تأثير المقتضى فوبر ما لا يؤكل اللذى هو المانع يكون عدمه شرطا للصلاة والتهقه وجودها يكون موجبا للاضمحلال .

والجواب عنه هو أن العدم لا تأثير له كما مر ليصير عدمه شرطا لتأثير المقتضى كما مر وعن بعض الفقهاء (١) ان المانع يكون وجوده مضرا فى احوال الصلوة دون اكوانها بخلاف القاطع فلو فرض تلبس الشخص فى وسط الصلوة بشعر الهرة فزاله واتم الصلوة لا يكون هذا مضرا بخلاف مثل الحدث والتهقه فان ذلك شرط اكوان الصلوة فاذا كان حدوثه فى الصلوة يوجب بطلان العمل من اوله الى آخره مع كونهما مشتركين فى المنع عن اقتضاء المقتضى .

والجواب عن هذا الفرق ايضا هو أن المانع الاعم من كونه مانعا للاحوال حين الاعمال ومن كونه مانعا فى الاكوان والاحوال يتصور ويجب ملاحظة لسان الدليل فان دل على العموم فهو وان دل على الخصوص فهو .

فلا يكون هذا فارق المانعية والقاطعية ولو شك فى كونه مانعا للاحوال والاكوان اولخصوص الاحوال فقط فحيث يكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر فالاصل يقتضى البرائة عن الاكثر فالحق أن يقال ان المانع هو الذى يوجب وجوده منع المقتضى عن اقتضائه من حين وجوده والقاطع هو الذى يوجب وجوده اضمحلال صورة المركب من اول وجوده وهذا يكون فى المركبات التى يكون لها صورة اتصالية مثل الصلوة والوضوء لا ما لا يكون كذلك مثل الحج والغسل ويختلف حسب اختلاف الادلة .

(١) هذا عن الشيخ قده فى الرسائل فى ص ٢٧٢ فان شئت فارجع الى ذلك.

فتحصل ان حاصل الاقوال في القاطع والمانع ثلاثة : الاول كون عدمهما شرطاً للمركب وهو قول شيخنا النائيني قده : والثاني أن يكون القاطع وجوده ضاراً بالمركب والمانع عدمه شرطاً له كما عن العراقي قده : والثالث أن يكون وجودهما ضاراً للمركب كما هو التحقيق .

وصور الشك عديدة والمهم هو صورة الشك في كون الامر الفلاني قاطعاً للمركب او مانعاً له ام لا مثل البكاء فدرجة منه قاطعة ودرجة غير قاطعة ودرجة مشكوك القاطعية .

والشك تارة يكون في قاطعية الموجود ومانعيته وتارة في اصل وجود المانع او القاطع فاذا كان في اليد خاتم لاندري أنه مانع عن وصول الماء الى البشرة ام لا يكون الشك في مانعية الموجود واذا كان الشك في اصل حدوثه يكون الشك في اصل الوجود .

ثم ان البحث عن القاطع والمانع على فرض كون عدمهما شرطاً كما هو مسلك شيخنا النائيني او على فرض كون وجودهما ضاراً بالمركب يكون في مسألة واحدة . واما على فرض شيخنا العراقي بارجاع القاطع الى شرطية العدم وارجاع المانع الى مضرية الوجود فالبحث في مقامين احتراماً له قده .

المقام الاول في البحث عن الشك في القاطع وهو اما يكون في قاطعية الموجود او اصل وجوده : المقام الثاني في البحث عن المانع وهو ايضا على قسمين مثل القاطع .

اما الشك في اصل وجود القاطع فالاصل يقتضى البرائة عنه سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية على مسلك شيخنا النائيني قده لان امره يرجع الى شرطية هذا العدم للمركب ام لا فيرجع الامر الى الاقل والاكثر لان الشرط ايضاً يكون زيادة في المركب والاصل كما مر هو البرائة عن الزائد (١) .

(١) اقول لو لم يرجع الى الاقل والاكثر ايضاً يكون الاصل غير مشكل لان*

وله ايضاً استصحاب عدم القاطع ايضاً وله حالة سابقة نعتية وهو الحالة التي كانت قبل الدخول في المركب وحيث أن اثبات العدم يكون شرطاً للمركب يكون هذا الاثر الشرعي موجباً لجريان هذا الاصل .

واما على التحقيق من أن القاطع وجوده ضار وكذا على مسلك شيخنا العراقي في القاطع بخصوصه فلا يكون الاستصحاب جارياً لعدم اثبات اتصال الاجزاء السابقة وصحتها بذلك لانه من آثاره العقلية ولايجري البرائة ايضالان الشك لا يرجع الى الاقل والاكثر وانما يرجع اليه على فرض دخالته في المركب بنحو شرطية العدم وهو خلاف مسلكنا كما مر .

فلا بد لنا من التمسك باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية للمركب وهو كاف فلنا طريق واحد وهو استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية ولشيخنا النائيني طرق ثلاثة هذا والبرائة واستصحاب عدم القاطع الا أنه اشكل في استصحاب الهيئة وهو غير وارد كما سيجيء .

لا يقال (١) ان اجزاء المركب كلما وجد جزء منها كان الجزء المتقدم معدوماً والاجزاء المتقدمة في الوجود كيف يمكن تصوير الاتصال والهيئة فيها .
لانا نقول هذا اشكال في جميع التدريجيات مثل بقاء الليل والنهار في الاستصحاب والتدريجيات يكون اول جزء منها في الوجود كاف في الاستصحاب عرفاً فهكذا في مثل الصلوة وغيرها مما يؤتى به في عمود الزمان .

* جعل القاطع ايضاً كلفة وضيق على المكلف والاصل جار في الشك في الامور الوضعية كما في التكاليفية .

واما الشك في وجود القاطع موضوعاً لاحكاما فيكون مجرى استصحاب العدم لا البرائة نعم الشك في قاطعية الموجود يكون الاصل فيه البرائة لانها شبيهة موضوعية او بتعبير آخر شبيهة مصداقية للقاطع .

(١) هذا البحث في تقارير النائيني قده ص ٧٨ و٧٩ من الجزء الرابع .

واما القسم الثانى وهو الشك فى قاطعية الوجود مثل الدرجة الخفيفة من الضحك او البكاء فاستصحاب عدم القاطعية فى اول الوجود جار لانا لاندرى أنه وصل الى مرتبة شديدة مبظلة ام لا فالاصل عدم الوصول الى هذه المرتبة وهكذا اصالة البرائة جارية على مسلك شيخنا النائنى قده لرجوعه الى شرطية العدم واما على مسلكنا فلا يجرى الاستصحاب لانه مثبت ولا البرائة لعدم الرجوع الى الاقل والاكثر واصالة بقاء الهيئة الاتصالية هى الطريق لنا فقط هذا .

ولكن الفقهاء يفرقون بين المقامين فانهم فى الشك فى اصل وجود القاطع والمانع يتمسكون بالاصل ولكن فى الشك فى مانعية الوجود لا يتمسكون به وله سر سيجىء ثم ان الشيخ قده ممن يرجع المانع الى ما يكون عده شرطاً فى المركب وفى القاطع يقول بأن وجوده مضر بالهيئة الاتصالية وفى مقام الشك فى وجود القاطع يقول بجريان استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية .

وحاصل كلامه (١) بتقريب منا هو أن الامر بالشىء والبعث اليه على وجه القيدية للمركب ينتزع منه الجزئية والشرطية والزجر عن الشىء بالنهى عنه يرجع الى المانعية والقاطعية ولا يستفاد من الزجر شرطية العدم بالنسبة الى المركب . فان علمنا بأن عده شرط فهو المانع وان لم نعلم فيكون قاطعاً ونحن نقول نحن نعلم بالبرهان عدم امكان كون العدم شرطاً فعلى رجوعه الى شرطية العدم فالاصل البرائة فى مورد الشك وغيرها كما مر وفى صورة عدم الرجوع اليها فاستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية جار .

وهكذا يكون مسلك شيخنا العراقى قده وقد اشكل النائنى قده على استصحاب الهيئة الاتصالية باشكالات ثلاثة : الاول ان النهى عن شىء لا يستفاد منه أن الهيئة الاتصالية شرط فى المركب فمن الممكن أن يكون الصلوة مثل الحج فى عدم

(١) قدم موضع بيانه فى الرسائل قبل البحث عن الشبهات فى المقام ولم نجد هذا النحو من البيان منه قده وكلامه صريح فى شرطية عدم المانع فى المركب.

شرطية الهيئة فيها .

وفيه أن صرف النهى لا يقتضى ذلك ولكن فى بعض الأدلة التعبير بالقاطعية وهذا التعبير يكون كاشفاً عن اعتبار هيئة اتصالية ولا يكون الزجر فقط كما أنه يستفاد القاطعية من قوله لاعمل فى الصلوة .

والثانى انه على فرض تسليم ما ذكر من أين يفهم ان الهيئة تكون مصب الامر حتى يمكن استصحابها فانه اذا لم يكن لنا دليل على اثبات ان هذا الاثر من الاثار الشرعية لايجرى الاصل بالنسبة اليه لان التعبد انما يتمشى فى الحكم الشرعى والموضوع الذى يكون ذا أثر .

وفيه ان روح الخطاب بالزجر عن القاطع يرجع الى وجود هيئة اتصالية فى المركب ويكون هذا نقيضها فلولم تكن تلك الهيئة مؤثرة لم يكن وجه للقول بأن هذا قاطع فيكون حفظ الهيئة تحت الامر لان النهى عن نقيضها يلزم الامر بوجودها. والثالث (١) ان الهيئة مع تسليم وجودها وكونها مصب الامر لا يفيد استصحاب بقائها لان الشك فى بقائها مسبب عن الشك فى ان الشيء الفلانى قاطع أم لا فيجب ملاحظة الاصل فى السبب ليرفع الشك عن المسبب فيجب الرجوع الى البرائة عن كونه قاطعاً .

او يقال ان وجود القاطع وعدم الهيئة متلازمان وهكذا عدم القاطع ووجودها.

(١) اقول هذا الاشكال منه (قده) يكون اهم ماقال هنا والجواب عنه بأن المطلوب واحداً لفهمه لانه لو كان واحداً ايضا يكون الشك فى وجود القاطع وعدمه الذى صار سبباً للشك فى بقاء الهيئة .

والترتب وان لم يكن شرعياً ولكن بالوجدان نرى ان الاصل فى المسبب لا يرفع الشك عن السبب وجريان الاصل فى السبب اثره الوضعى بقاء الهيئة الاتصالية وكفى فى الترتب الشرعى هذا النحو من الاثر أيضا لانه على قوله مد ظله عين عدم القاطع وعدم المانع وهما حكمان وضعيان فاستصحاب العدم جاروليس بمثبت مضافا بجريان البرائة ايضا على ما مرّ منا .

وفيه ان المطلوب واحد وهو مراعاة الهيئة الاتصالية فى العمل وليس لنا هيئة رقاطع يلاحظ كل واحد منهما عليه فالمهم هو اثبات بقاء الهيئة الاتصالية وهى تثبت بالاستصحاب .

هذا كله فى الشك فى أصل وجود القاطع وقاطعية الموجود ولا فرق فيهما حسب الدليل فى مقام الشك من جريان الاصل استصحابا كان او برائة .

واما المقام الثانى وهو البحث فى المانع :

فالكلام فيه الكلام فى القاطع فمثل شيخنا النائنى القائل بأن المانع يرجع الى شرطية عدمه فى المركب كما عن الشيخ والعراقى (قدهما) فيمكن جريان اصاله البرائة للشك فى الجزء الزائد للمركب وهو الشرط والاصل يقتضى البرائة عنه وهكذا استصحاب عدم المانع لان اثره احراز الشرط للمركب واما نحن فلايجرى على مسلكنا هذا الاصل اى البرائة لرجوعه الى شرطية العدم (١) وهى ممنوعة لان العدم لا تأثير له بالنسبة الى شىء ولا يكون لنا استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية لانها لا تكون فى المانع بل تكون فى القاطع فقط من باب اثبات اعتبار هذه الهيئة .

اما عدم ارجاعه الى الاقل والاكثر فلان المركب لا ينصف بعدم هذا الجزء فلا يكون التحديد فى المركب بل لاربط له به من هذه الجهة بل النهى عن التكنف مثلا غيرى (٢) ينتزع منه الوضع وهو حكم العقل لان عدم المانع لازمه تأثير

(١) مر امكان جريان البرائة فى القاطع وهكذا فى المانع ونقول به فى الشبهة الحكمية من دون الاحتياج الى شرطية العدم واثبات الاقل والاكثر بل نقول جعل المانع يكون من الاحكام الوضعية التى يكون ضيقاً على المكلف والاصل البرائة عن هذا فى مورد الشك .

(٢) اقول معنى النهى الغيرى هو ان هذا النهى له دخالة فى الغير فكيف يقال لاربط لهذا بالمركب ومن هذه الجهة كان الاعلام فى الضيق وجعلوا الشرط هو العدم ولا يضر انتزاع الوضع من التكليف بحكم العقل ليقال هذا أثر عقلى لاشرعى . كما ان الجزئية والشرطية تنتزع بحكم العقل من الامر فعدم الحرمة التكليفية*

المقتضى اثره فاذا شك في وجوده يكون الاصل عدم الوجود يعنى الاستصحاب فان هذا الشيء قبل الصلاة لم يكن مانعا مثلا فبعد الدخول فيها ايضا كذلك هذا في الشك في اصل المانع .

واما الشك في مانعية الوجود كالشك في قاطعية القاطع الموجود فلا يكون مورد جريان الاستصحاب لعدم الحالة السابقة فان هذا الشيء مثل الضحك الخفيف او التكتف بغير المرتبة المعلومة المانعية لا يكون له حالة سابقة في عدم المانعية حتى يمكن استصحابه .

واما من ناحية الشبهة الموضوعية فيكون جريان الاستصحاب فيه ايضا غير مشكل لان العمل يكون احد اجزائه بالوجدان والجزء الاخر بالاصل فانا اذا لم نعلم من باب الشبهة المصدقية ان هذا له مانعية أم لا أو قاطعية أم لا يستصحب عدم تقارن العمل بالمانع والقاطع .

ففرق (١) الفقهاء بين مانعية الوجود وقاطعيته بعدم جريان الاصل فيها بخلاف

* لا تضر بجريان البرائة بل تجرى بالنسبة الى هذا الحكم الوضعى وقد عرضنا عليه هذه المقابلة وما قبلها فلم يأتنا بمقنع وكان نظره مد ظله ان هذا تأسيس منه شكر الله سعيه من جهة الدقة هذا أولا .

وثانيا لو كان الاثر عقليا فكيف يجرى الاستصحاب مع انه يحتاج أيضا الى أثر شرعى فهذا شاهد كفاية كون المستصحب عدمه من الاحكام الوضعية لانه اما يكون هو الحكم او موضوع ذى اثر شرعى .

(١) اقول على فرض عدم جريان الاستصحاب فاصالة البرائة في الشبهات الموضوعية في الشك في مانعية الوجود جارية على التحقيق من جريانها في المقام الا ان يقال دليل البرائة منصرف عن المورد خصوصا اذا كان مما لا مؤنة في الفحص حتى يظهر الحال .

واما اذا كانت الشبهة حكمية فاصالة البرائة عن جعل الحكم سواء كان الشك في مانعية الوجود او في اصل الجعل جارية على التحقيق وعلى مسلكهم ايضا وهكذا على مسلكه مد ظله من جريان استصحاب العدم هنا.*

أصل وجود المانع والقاطع فى محله بعد فرض عدم اتصاف المركب بعدم ما ذكر على ماهو التحقيق واما على فرض الاتصاف بعدم كما هو مسلك النائينى فيهما أو فى خصوص المانع فقط على مسلك شيخنا العراقى والشيخ الاعظم فلا فرق للرجوع الى الاقل والاكثر .

ثم انه لافرق فى ما ذكرنا من بيان اختلاف المسالك على مسلكهم بين كون النواهى بنحو الطبيعة السارية او صرف الوجود فانه اذا كان النهى عن التكتف أو الضحك بنحو الطبيعة السارية يكون مثل النهى عن شرب الخمر فان كل فرد من افراد الخمر يكون تحت النهى وكل فرد من افراد الضحك والتكتف ايضا يكون تحت النهى وفى صرف الوجود يكون النهى عن العدم المطلق فتصوير الاقل والاكثر فى الطبيعة السارية مما لا اشكال فيه .

فالاصل يقتضى البرائة عن العدم الزائد فى المشكوك على مسلكهم وهكذا على نحو صرف الوجود قالوا فى العدم الصرف أنه حيث أنه يكون بنحو التدرج يمكن تصوير الاقل والاكثر فى اى مورد شك يجزى البرائة .

وقد أشكل على هذا بأن عدم صرف الوجود بسيط لا يتصور فيه التعدد فلا يتصور فيه الاقل والاكثر ليكون الزائد مجرى الاصل .

وقد ذب عنه شيخنا العراقى قده بأن صرف الوجود ايضا يكون له اتساع

نعم فى الشبهة الموضوعية مع عدم جريان البرائة يكون الفارق بين مانعية الموجود واصل الوجود فهذا الفرق ايضا لا يتم على جميع المبانى حتى نقول انه سر فتوى الفقهاء بالفرق فيمكن ان يكون وجهه ما ذكرنا من انصراف الدليل . ولادرى كيف جعل جريان الاستصحاب ممنوعا فيما سبق لانه مثبت وتمسك به هنا فان كان على فرض القول بجريانه فلا يفيد هذا الفرق بالنسبة الى مسلكه ايضا لان مسلكه فى المقام هو انحصار الطريق فى استصحاب الهيئة الاتصالية فلا احتياج له فى ذلك الى وجود الحالة السابقة وعدمها حتى يفرق بين الشك فى أصل الوجود ومانعية الموجود .

بحسب اتساع الافراد وصرف العدم ايضا حيث يكون نقيضه يكون متسعا من جهة الافراد .

وفيه ان هذا خلف لان فرض صرف الوجود هو عدم وجود الافراد له والعدم يكون بديل هذا الذى لافراد له فهو بسيط فكيف يكون عدمه هذا كثيراً ومتعدد أفعمه واحد مثل وجوده والاشكال وارد .

وما ذكرنا لاینافى كون الطبيعى عين الفرد فانه عينه فى صرف الوجود ايضا فالفرق بين صرف الوجود والطبيعة السارية فى محله .

ثم مع ارجاعهم المانع او هو مع القاطع الى شرطية العدم يبدو اشكال آخر وهو أن شرطية العدم روحها يرجع الى الامر بحفظ هذا الشرط والمستفاد من الامر هو صرف الوجود لالطبيعة السارية فعلى الفرض يجب أن لا يكون الاقل والاكثر فى الطبيعة السارية هنا متصورا ليكون مجرى البرائة (١) لتحقق الصرف بالفرد المعلوم وهذا كاشف عن فساد هذا المبني وعلى ما ذكر لا يكون الشك فى تحصيل الشرط من الشك فى المحصل لان صرف الوجود يتحقق فى ضمن ترك واحد واما على ما ذكره فيرجع الى الشك فى المحصل ويجب ترك جميع الافراد ليحصل العلم بترك العدم المطلق .

نعم لو كان المراد بالعدم الصرف فى مقابل صرف الوجود يكون من باب الاقل والاكثر حتى على مسلكهم بارجاعه الى شرطية العدم لان الشك يكون فى شرطية ما زاد عن المعلوم والاصل البرائة عنه .

(١) اقول هذا لو كان مفيدا لكان فى خصوص الشبهات الموضوعية واما الشبهات الحكمية فلا يكون الخطاب بعنوان المانع والقاطع بأن يقال يشترط فى الصلاة عدم القاطع وعدم المانع حتى يقال المقطوع يكون كافيا لامتنال الامر والمشكوك لا يكون تحت الامراصلا .

هذا كله مع ان القائلين يقولون بأن هذا لورجع الى الشرط ايضا يكون شرط العدم وصرف العدم لا يتحقق الا بترك جميع الافراد فلا يكون الاشكال عليهم

الامر الثاني

في بيان الشك في ركنية شيء وعدمها بعد احراز كونه جزءاً وتصوير خطاب الناسي وعدمه .

وهذا الامر يكون في الكفاية بعنوان الثاني (ص ٢٣٠) وفي الرسائل بعنوان الاول (ص ٢٧٠) والحاصل كلهم متعرضون لهذا التنبيه : والركن هو ما يبطل العبادة بتركه عمداً او سهواً .

ثم لا يخفى ان اصل الخطاب مع قطع النظر عن الدليل الخارجي يقتضى أن يكون الجزء جزءاً في جميع الحالات لاطلاقه في الدخول ولو كان دخيلاً في بعض الاحوال وغير دخيل في بعضه يكون هذا خلاف اطلاق الدخول فما هو جزء سواء كان نقصه بالسهو او بالعمد يكون مخرلاً بالعمل فاطلاق الدليل يقتضى ركنية ما هو جزء نعم لو كان لنا دليل حاكم نعمل عليه مثل قاعدة لاتعادة في الصلوة هذا بالنسبة الى النقيصة واما بالنسبة الى الزيادة فاطلاق الدليل لا يتكفل بيان فساد العمل بزيادة الجزء فلا بد من التماس دليل آخر لذلك مثل قاعدة من زاد في صلواته فعليه الاعادة فالخطاب الاول بذاته متكفل للركنية بمعنى مصرية النقص مطلقاً لولا الحاكم ولا يكون متكفلاً لبيان الركنية في الزيادة .

اذا عرفت هذا فنقول يجب البحث في مقامين (١) الاول في نقص الجزء عمداً او سهواً والثاني في زيادة الجزء عمداً او سهواً .

والبحث في المقام الاول عن جهات : الجهة الاولى في أنه هل يمكن أن يكون الناسي مخاطباً بخطاب غير الجزء (٢) المنسى وهو البقية ام لا : فيه خلاف .

(١) والشيخ الاعظم جعل البحث في الرسائل في ثلاث مسائل النقص سهواً والزيادة عمداً والزيادة سهواً .

(٢) اقول البحث اما أن يكون في خطاب الناسي ببقية الاجزاء غير المنسى *

فحاصل ما يستفاد عن الشيخ الأعظم قده هو عدم امكان خطاب الناسى بعنوانه لانه اذا قلنا ايها الناسى افعل كذا يصير ذا كراً وخرج عن موضوعية تكليف الناسى وهكذا الاشكال موجود ولو كان الخطاب بعنوان عام مثل يا ايها الذين آمنوا بالنسبة الى الذاكروالناسى ففى صورة النسيان لاينطبق الخطاب العام لانحلاله الى الافراد .
وقد اجاب الخراسانى قده عنه فى الكفاية وفى الحاشية على الرسائل ص ١٤٧ بأن خطاب الناسى ممكن بعنوان ملازم مثل أن يقال ايها المعمم افعل كذا او ايها المرطوب مزاجا افعل كذا لان رطوبة المزاج ملازمة للنسيان .
والجواب عنه قده أن هذا لا يكون دأب العقلاء فى الخطابات والكلام فيما هو الدارج لاما هو ممكن فقط .

وقد اجاب ثانياً بأن خطابه ممكن بعنوان عام مثل يا الذين آمنوا الشامل للناسى والذاكر بالنسبة الى بقية الاجزاء ولكن يكون الذاكر مختصاً بخطاب يخصه فيكون الجزء الاخر تكليف الذاكر بخطاب يخصه واما فى بقية الاجزاء فحيث أن كليهما ذاكران يكون الخطاب العام شاملاً لهما ولا محذور فيه فخطاب هذا الشخص بعنوان ملازم او خطابه من جهة العنوان العام بحيث يكون هذا احد افراده ممكن ويكون

*واما ان يكون فى امكان خطاب الناسى بالنسبة الى الجزء المنسى وما افاده الخراسانى (قده) يكون بالنسبة الى الاول من جهة تعدد الخطاب او من جهة العنوان الملازم واما الجهة الثانية وهى خطاب الناسى بالنسبة الى الجزء المنسى واطلاق الخطاب بالنسبة اليه او شمول فقرة النسيان فى حديث الرفع فايضاً يجب ان يبحث عنه فى المقام فانه مفيد لما سيحىء من البحث فى شمول رفع النسيان للمقام أم لا وسيحىء الاشكال فيه عن العراقى قده .

والظاهر أن خطاب الناسى لا يمكن بالنسبة الى الجزء المنسى بأى عنوان فرض لعدم توجه الخطاب الى الغافل المحض الا أن يقال انه كالجاهل بالجهل المركب فان التكاليف لاتنجز لها بالنسبة الى الجاهل واما أصلها فيكون بالنسبة اليه والناسى كذلك ايضاً .

كافياً فى وجوب الامتثال ولو كان الالتفات الى المأمور به بنحو مجمل .

وقد اشكل عليه بان هذا يلزم منه عدم التناهى فى الخطاب بيانه اذا كان زيد ناسياً لجزء وعمر و لجزئين وبكر لثلاثة اجزاء وهكذا يلزم أن يصير الخطاب خطاباً آخر بالنسبة الى الافراد الكثيرة بأن يقال زيد مأمور بما هو ناقص من جزء واحد وعمر ومأمور بما هو ناقص من جزئين وبكر بما هو ناقص من ثلاثة وهكذا بالنسبة الى افراد الناسى قرب من نسي السورة ورب من نسي الذكر فيلزم أن يكون الخطاب بمركب واحد خطابات متعددة بحسب نسيان الافراد والاجزاء فيلزم ان يتعدد الخطاب بمقدار غير متناه من الافراد الساهية للاجزاء وهذا يكون خلاف متفاهم الامر بالاجزاء فان الامر باجزاء الصلوة وغيرها لا يكون بهذا النحو .

والجواب عن هذا الاشكال ان هذا الكلام لا اشكال فيه ثبوتاً كما هو مورد اعتراف المجيب بل يكون الاشكال فى الاثبات وعدم كون هذا مستفاداً من الادلة . فنقول ان الخطاب لا يكون بالنسبة الى كل شخص شخص ليقال يصير الخطاب غير متناه بحسب كثرة الافراد لان الخطاب عليهما يتوجه الى الطبيعى يعنى طبيعى الذاكر بالنسبة الى بقية الاجزاء وطبيعى الناسى فالذاكر يكون الواجب عليه مثلاً اربعة اجزاء فى ضمن الخطاب العام الذى يكون شامله وشاملاً للناسى للجزء الاخر ويكون له خطاب آخر بخصوص الجزء الخامس لكونه متذكراً فان كان المكلف الطبيعى من الانسان لا يلزم التعدد الغير المتناهى والخصوصيات الفردية خارجة عن متن الخطاب فهذا الاشكال غير وارد على الخراسانى قده .

ثم هنا اشكال تعرض له النائينى (قده) واجاب عنه وهو انه لو كان الذاكر مختصاً بخطاب بالنسبة الى الجزء الذى يكون الناسى ناسياً له لا يكون هذا مربوطاً بالمركب ليستفاد الارتباط ويقال بنقصه يبطل العبادة بل يكون نظير واجب مستقل فى ضمن واجب آخر فكيف يمكن القول بالارتباطية مع استقلال الخطاب .

والجواب عنه هو ان الارتباطية يستفاد من امر واحد بالمركب غاية الامر يكون هذا الامر الواحد انحلالياً بالنسبة الى المكلف بعنوانه والى الملتفت بعنوانه .

مضافاً بأن الارتباطية ربما يستفاد من الامرين أيضاً ويكون الوحدة دائراً مدار وحدة المصلحة فيمكن كشف الارتباط ولو مع تعدد الامر فحيث استفدنا الارتباط نترتب عليه اثره فهذا الاشكال أيضاً غير وارد على مقالة الخراسانى قده . ثم انه قد ذكر وجهاً ثالثاً فى حاشية الرسائل وهو ان الناسى سواء كان مخاطباً أم لا لا يمكن أن يكون عمله كافياً عن الواقع مثل عمل المضطر فعلى فرض عدم امكان خطابه ايضاً يمكن أن يكون عمله مجزياً عن الواقع والكلام فى مقام الاثبات فى هذا لافى تحقق الخطاب .

وفيه ان هذا مربوط ببحث الاجزاء وهو الجهة الثالثة على حسب ترتيب هذا البحث .

وقد اشكل عليه باشكال غير تام وهو ان المصلحة ليست تحت الامر حتى يجب احرازها والعمل الخيالى لا يمكن ان يكون مقرباً لان من لم يحرز الامر لا يكون عمله الا بخيال اتبانه بمطلوب المولى .

وفيه ان المانع العقلى اذا منع عن احراز الامر لا بد (١) من التمسك بالمصلحة وخيال الامر ايضاً يكون مقرباً لان الخطاء يكون فى تطبيق الصلوة مثلاً على أربعة اجزاء فيكون الباعث هو الامر بالصلوة المعلومه وجوبها والاثبات بالاقل يكون من جهة نسيانه الجزء الزائد .

فالاشكال فى المقام ليس الا أن هذا البحث يكون مربوطاً بباب الاجزاء وسنبحث عنه فى الجهة الثالثة وما هو قابل للاعتماد عليه هو الوجه الاول من كلامه رفع مقامه فى الكفاية وبترتيب البحث هنا هو الوجه الثانى على ما نقلناه عنه .

(١) اذا كان المانع العقلى مسلماً فلا يمكن أن يكون احراز المصلحة فى ما لا يمكن الامر به ولكن ما يكون المانع العقلى عن توجه الامر به يكون هو الجزء المنسى .

واما غيره فلا مانع من الامر به كما حرره قده فى الوجه الثانى وهذا الكلام يكون منشأ ارتكاز القائل بوجود الامر .

ثم أن شيخنا الاستاذ العراقي قال فى المقام بأن الصلوة يكون لها مراتب مرتبة للذاكر ومرتبة للناسى و الكل صلوة بحسب المورد فكما أنه اذا كان الواجب فى الصلوة القيام والر كوع يختلف قيام الشاب مع الشيخ الهرم وكذلك فى الر كوع فان قيام بعض الشيوخ يكون مثل ر كوع بعض الشبان وهذا الاختلاف لا يضر بصدق الطبيعى على هذا وذلك فان الكل مصداق له فكذلك فى المقام لا يضر وجود مرتبة للناسى ومرتبة لغيره .

وهذا البيان منه قده لا يرد عليه ماورد على الخراسانى قده (١) من تعدد الامر واشكال عدم الارتباطية بالنسبة الى الجزء الزائد الذى يكون على الذاكر لانه لا يقول بأن الامر بالنسبة الى اربعة اجزاء يكون مشتركاً بينهما والذاكر يختص بامر ما هو متذكره بل يقول بأن الامر واحد وهو الامر بالصلوة مثلاً والمفردات لها يكون بعهدة الامر فاذا لم يكن الخصوصية المفردة بينة فلا يضر بصدق الطبيعى .

و بعبارة اخرى من خصوصيات الشخص الناسى أن لا يكون مأموراً بالجزء الخامس فاذا لم يكن كذلك فلا يربط لصلوته بهذا الجزء ويكون الارتباط بالنسبة الى من هو ذاكره .

فان قلت الخطابات انحلالية و يكون الامر بالصلوة منحللاً بعدد الاشخاص فكيف يمكن التفكيك بين الطبيعى والخصوصيات المفردة ولا يكتفى الخطاب به بنحو

(١) اقول حيث ان الموضوع والمصداق يكون شرعياً فى المقام ولا يكون الصديق بنظر العرف فى القيام لابد من ملاحظة حكم الشرع فى بيان المصداق فاذا رجعنا اليه ونريد اخذ بيان الاجزاء منه فلا بد من ملاحظة كيفية امر الذاكر بها وامر الناسى بالبقية .

ولا يكتفى الامر الواحد بالصلوة فقط مع أن الامر بها ليس الا الامر بالاجزاء واقعاً فيرجع الامر الى كلام الخراسانى قده من تعدد الخطاب بالنسبة الى الناسى والذاكر فهذا بيان آخر لهذا الكلام بهذا التعبير .

الاجمال حتى يقال أن المراتب فى الصدق مختلفة .

قلت البعث يكون الى الطبيعى و يكون الخطاء فى تطبيق المكلف به على الناقص وحدود (١) المكلف به لا يكون تحت الخطاب و الايلزم أن يكون الالتفات اليه والفروض عدم امكان الالتفات للناسى فالحد الذى هو الخمسة لاغير لا يكون تحت الامر .

الجهة الثانية قى أنه هل يمكن فى مقام الاثبات أن يكون الدليل الدال على الاجزاء شاملا للناسى ايضاً ام لا فان الجهة الاولى كانت فى تصوير امكانه وهذه الجهة تكون من جهة قيام الدليل الاجتهادى اوغيره على أن الناسى يكون تحت الخطاب ام لا بحسب مقام الاثبات .

فنقول ربما يقال بأن اطلاق دليل الاجزاء يكون حاكما على اطلاق دليل المركب فان دليل المركب مثل الصلوة يقتضى أن تكون الصلوة واجبة صحيحة ولو بدون هذا الجزء فى حال النسيان ودليل الجزء مثل الركوع يكون مطلقاً من جهة انه يدل على الجزئية مطلقا سواء كان المكلف ناسياً ام لا وادلة الاجزاء تكون بياناً للمركب فيكون ناظراً اليه فيقدم اطلاقها على اطلاقه .

و على فرض اهمال دليل المركب ايضاً يكون التقديم مع اطلاق الجزء و اما على فرض اهمال دليل الجزء و اطلاق دليل المركب فح يقدم دليل المركب ويقال بصحة الصلوة مثلا فى حال النسيان بدون هذا الجزء .

و على فرض اهمالهما فلا يكون لنا سند لتقديم احدهما على الاخر فلا بد من القول بالبرائة عن جزئية المشكوك فى حال النسيان فنصل النوبة هنا الى الاصل بعد

(١) اقول ما الالتفات اليه لا يكون تحت الامر وما يكون تحت الامر هو الاربعة بالنسبة الى الناسى والخمسة بالنسبة الى الذاكر والاشكال فيه انما الاشكال فى أن يكون حد الذاكر للناسى وهو لا يكون محل الكلام من جهة عدم الامكان ومن جهة عدم كون البحث فيه .

سقوط الدليل الاجتهادي عن الاعتبار .

اقول على فرض اطلاق دليلهما لانسلم تقديم اطلاق دليل الجزء على اطلاق المركب لتعارضهما فلا ينتج بطلان المركب بنقص الجزء و لا يكون دليل المركب محكوماً كما يستفاد من عبارة الشيخ في الرسائل وغيره ومقتضى المعارضة التساقط والرجوع الى اصل آخر .

وقد اجيب عن المعارضة بأن دليل الجزء سواء كان بلسان الوضع مثل لاصولة الابفاتحة الكتاب او بلسان التكليف مثل ار كع واسجداو بلسان غيرهما مثل قيام الاجماع على جزئية شيء للمركب حيث يكون ارشاداً الى الجزئية ومبيناً للمركب لا يمكن أن يكون اطلاق المركب شاملاً لصورة عدم الجزء ايضاً فان نظامه لا يكون الا بهذه الاجزاء .

وفيه ان الجزئية بمعنى الدخول في المصلحة من باب التكوين لهذا المركب مسلمة ولكن لا يكون الكلام فيها بل الكلام يكون في الجزئية التي يمكن أن تكون متعلقة للامر بالنسبة الى الناسى وهذا النحو من الجزئية اما أن يكون الخطاب بالنسبة اليها مطلقة اولا فعلى فرض الاطلاق يكون للمركب ايضاً اطلاق فيتعارضان فيتساقطان فيرجع الى الاصل وهو البرائة في المقام .

مضافاً بأن الجزئية في مقام الجعل بدون الخطاب ايضاً لغو بالنسبة الى الناسى لانه لا يمكن أن يؤثر بالنسبة اليه لغفلته وان لم يكن لها الاطلاق فيكون اطلاق المركب هو المحكم .

ثم أنه قد فصل جملة من الاعلام كالوحيد البهبهاني والقمى بأن استفادة الجزئية تارة تكون بلسان الوضع مثل لاصولة الابفاتحة الكتاب وتارة بلسان التكليف مثل ار كع واسجد المنتزع منه الجزئية وثالثة بالاجماع فعلى الاول يكون اطلاق الجزء بالنسبة الى الناسى ايضاً متصوراً لانه لا يكون فيه الخطاب حتى لا يمكن بالنسبة الى الناسى بل صرف دخل هذا في المركب وهذا النحو من الدخول اثر وضعى لهذا الجزء ويكون اطلاقه مقدماً على اطلاق المركب .

واما اذا كان استفادة الجزئية من الاجماع فالمتيقن منه هو صورة عدم المنع العقلي فلا يشمل الناسى وهكذا لو كان السند التكليف لان خطاب الناسى غير ممكن فيكون اطلاق المركب بحاله وهذا التفصيل لا يكون هو ما يكون في كلام الشيخ قده وسيجيء البحث عنه (١) .

وقد اجاب عن هذا التفصيل شيخنا العراقي قده اولا بان الاوامر في باب الاجزاء يكون لها ظهور ثانوى في الوضع كما أن اوامر المعاملات يكون لها ظهور ثانوى في الصحة و نواهيها له ظهور ثانوى في الفساد فمعنى قول القائل ار كع هو جزئية الركوع فيكون مثل لصلوة الابداتحة الكتاب من جهة بيان الوضع دون التكليف فكل امر بالجزء يكون ارشاداً الى الجزئية واما الاجماع فيكون الامر فيه ما ذكره المفصل والجواب عنه ان القول بكون الامر النفسى الى الشئىء ارشاداً الى جزئيته فى جميع

(١) اقول لم يبحث عنه فيما سيجيىء وقال مدظله لغموضه مانقلناه ونحن لاحظنا كلامه قده ولم يكن التفصيل فى كلامه الا التفصيل بين الاحكام التكليفية بالاجزاء ولسان الوضع بقوله ان قلت فى ص ٢٧١ ثم اجاب عن هذا التفصيل .
وحاصله انه لا فرق بين الامر التكليفى بالاجزاء ومثل ما يكون بلسان الوضع مثل لصلوة الابداتحة الكتاب لان ما يكون بلسان الامر لو كان امره نفسياً لا يستفاد منه الجزئية وان كان غيريا يكون من باب المقدمة وعللة الامر هي مقدمة هذا الجزء لان المقدمة تكون معلولة للامر حتى تسقط بسقوط الامر اذا كان له المانع مثل النسيان .
وهذا الكلام لا يتم منه قده الاعلى فرض بقاء الدلالة الاتزامية بعد سقوط المطابقة وهو الذى يكون فى كلام العراقي قده و حيث ان اصل هذا المبنى محل الكلام فلا يتم هذا بسقوط الدلالة الاتزامية بسقوط المطابقة كما عليه صاحب الجواهر والشيخ البهائى وهذا يكون من جهة عدم اثبات المقدمة من ناحية غير هذا الامر .
مضافاً بأن الاجزاء لا يكون مقدمة للمركب بل ليس المركب الا الاجزاء بالامر فى الواقع لا يكون الامر بالمركب الا الامر بالاجزاء على وجه الاجمال و امر الاجزاء تفصيل هذا الامر لا غير .

الموارد غير تام بل يدور مدار الظهور فى كل مورد فان الظاهر منه التكليف فى بدو الامر والارشاد يحتاج الى القرينة .

وثانياً ان الوضع بالنسبة الى الناسى بأى لسان كان لغولانه لا اثر له بالنسبة اليه فى حال النسيان والجزئية التكوينية فى نظام المركب تكون خارجة عن البحث فعليهذا لافرق بين ما كان بلسان الوضع او التكليف نعم فرقه قد بين الاجماع وبين الوضع والتكليف فى محله .

واجاب ثانياً على فرض كون الدليل على الجزئية هو التكليف ويكون الوضع منتزعاً منه لان معناه الارشاد الى الجزئية يمكن ان يقال لافرق بين ما كان بلسان الوضع او التكليف لان النسيان مخصص عقلى منفصل ويكون موجبا لسقوط التكليف عن ظهور الحجية لاعن الظهور فى الدخلى فى المركب من حيث المصلحة فان سقوط الدلالة المطابقة للمانع لا يوجب سقوط الدلالة الالتزامية فى الدخلى فالامر التكليفى فى الجزء يكون مثل لاصلوة الابفاتحة الكتاب بلسان الوضع فى الدخلى فى المركب وضماً .

و الجواب عنه قد اول الامر من ان التكليف لا يكون الوضع منتزعاً منه فى كل مورد فان الظاهر من الامر الاستقلالى هو الدخلى من باب واجب فى واجب لامن باب الجزئية للمركب واستفادتها تحتاج الى دليل اخر .

وثانياً ان الدخلى فى نظام جعل الاجزاء بحسب الوضع للناسى لا يمكن لعدم تأثيره بالنسبة اليه فى ظرف النسيان فلسان الوضع والتكليف سواء فى هذا الاشكال فلا وجه للتفصيل من هذه الجهة .

وأجاب ثالثاً بأن اطلاق المادة فى الاوامر يحكم بدخلى الجزء للمأوربه مطلقاً حتى فى حال النسيان فالمصلحة الملزمة موجودة وان سقط الخطاب عن الحجية بواسطة عدم امكانه بالنسبة الى الناسى .

وفيه ان اطلاق المادة عنده قد غير تام فى محله لانه يمكن التمسك به فى صورة عدم وجود ما يحتمل القرينية والهيئة بنفسها يمكن أن تكون دخيلة فى المصلحة فمن

الممكن ان يكون المصلحة بالنسبة الى من يمكن أن يكون مخاطباً بهذا الخطاب لاكل احد فنفس الهيئة ممايحتمل القرينية وهو قد يدعن به ولكن الانصاف الفرق بين ما كان الجزئية بلسان الوضع وما كان بلسان التكليف فان جعل الجزئية فى نظام المركب ينتج بالنسبة الى القضاء وحال الالتفات وعدم الاكتفاء ببقية الاجزاء كل ذلك كان على مسلك الشيخ قد، من عدم امكان اتخاذ الجزئية الامن جعل تكليفي واما على مسلك الخراساني قد من أن الاحكام الوضعية قابلة للجعل الابتدائي فيمكن أن يكون الجعل بلسان الوضع او بلسان التكليف ارشاداً الى الوضع او امر نفسى توطئة للجعل و اما تفصيل الشيخ قد فانه غامض اغمضنا العين عنه (١)

هذا كله مقتضى الاصل الاولى فى أدلة الاجزاء والمركب .

واما الجهة الثالثة ففى البحث عن الاصل الثانوى فى المقام وهو ما ورد فى النبوى الشريف رفع عن امتى تسعة اشياء ومن فقراته النسيان ومن فقراته رفع ما لا يعلمون .

فقول اما ان يكون البحث هنا عن نسيان الجزء أو نسيان الجزئية وعلى كل تقدير اما ان يكون التمسك بالحديث من جهة فقرة النسيان او فقرة ما لا يعلمون وعلى التقادير تارة يكون البحث على فرض اطلاق دليل الجزء وأخرى على فرض اهماله وفرض الشك فالبحث يكون عن جهات :

الاولى فى حكم نسيان الجزء واطلاق دليله مع ملاحظة فقرة النسيان فى الحديث الشريف فهل يمكن التمسك بحكومة رفع النسيان على اطلاق الجزء الذى كان حاكماً على اطلاق المركب أم لا فيه خلاف .

وتقريب الاستدلال لذلك بعد عدم امكان تعلق الرفع بنفس النسيان لان رفعه يكون مختصاً بالانبياء والائمة عليهم السلام وغيرهم لا يكون النسيان مرفوعاً عنه بل هو حليفه

بالتبع الثانوى ولا يكون المراد ان الناسى من جهة النسيان يكون كالعامد فكأنه لم يكن ناسياً لان هذا خلاف الامتنان وحديث الرفع يكون فى مقام الامتنان فيكون المرفوع هو حكم المنسى لالنسيان .

فالممنى هو الجزء فلا يكون جزءاً فى حال النسيان فاذا كان مرفوعاً يكون الباقي واجبا فلا يكون العمل فاسداً بترك هذا الجزء فيصير هذه الفقرة حاكمة على اطلاق دليل الجزء .

وقد اشكل قده ان الجزئية تكون كالكلية ولا تكون مجعولة حتى تكون مرفوعة فانها أمر تكوينى فما هو المرفوع فى المقام وقابل للجعل والرفع هو حكم الجزء وهو الوجوب فبرفع الوجوب ان شئت اثبات وجوب البقية يكون من الاصل المثبت لان الكل ينتفى بانتفاء احد اجزائه فاذا رفع وجوب الجزء يكون بقاء الوجوب بالنسبة الى البقية من الاثار العقلية لرفع هذا الجزء ومعلوم ان الاصل لا يكون مثبتة حجة هذا حاصل كلامه وله بيان فى الرسائل فارجع اليه .

وفيه ان الجزئية ايضا قابلة للرفع كما أنها قابلة للجعل فان الاحكام الوضعية كلاحكام التكليفية قابلة للوضع والرفع وفاقا للخراسانى (قده) وخلافا له قده فانه مبناه على عدم قابليتها للجعل وهو غير تام .

نعم رفع الجزئية لا يمكن من باب انها امر انتزاعى ولكن يكون رفعه برفع منشأ انتزاعه وهو الجزء .

فاذا كان المرفوع هو ايجاب التحفظ لقصور فى المصلحة والا لكان الواجب ايجاب الاحتياط كما فى باب الفروج والدماء فنفهم أن عدم (١) ايجابه يكون من

(١) اقول عدم وجوبه فى ظرف النسيان مسلم ولكن تحديد الواقع والارشاد الى أن الواقع هو البقية فقط يكون فيه التأمل لانه من الممكن رفع ايجاب التحفظ من جهة مصلحة التسهيل لامن جهة عدم الملاك للجزء .

والقول بأن وجوب الاعادة خلاف الامتنان على فرض كون المرفوع ايجاب التحفظ فقط مندفع بأن الحديث يلاحظ فيه الامتنان بالنسبة الى ما تعلق به وهو ايجاب*

جهة عدم جزئية هذا الجزء في ظرف النسيان وغيره ويكون هذا حاكما على دليل الجزئية .

واما اشكال كونه مثبتا فهو غير وارد بالنسبة الى فقرة النسيان لان هذا الحديث الشريف بالنسبة الى هذه الفقرة امارة لا اصل كما ان مفاده بالنسبة الى رفع لاضطرار والاكراه كذلك ومثبت الامارة حجة وهو أصل بالنسبة الى فقرة رفع ما لا يعلمون . والعجب منه قده تمسك بهذه الفقرة بالنسبة الى الشك في الجزئية ولم يقل انه مثبت وفي هذا المقام يقول بأنه مثبت مع انه امارة .

مضافا بانه لو فرض كون مفاد هذه الفقرة ايضا هو الاصل يكون المقام اما راجعا الى الاستثناء كما يقال للحمال احمل غير هذا الصندوق يعنى يجب حمل الجميع غير هذا كما قال في التمسك بحديث الرفع بفقرة ما لا يعلمون في صورة الشك في وجوب جزء فمعنى رفع الجزء المنسى هو ان الباقي يكون واجبا .

او يقال بأن الاصل المثبت غير حجة في صورة عدم كون الواسطة خفية واما اذا كانت الواسطة خفية وكان ترتب وجوب البقية امراً عرفياً لازماً لرفع الجزء الفلاني فلا اشكال في ترتبه فاذا قلنا ان المنسى مرفوع يرجع الامر الى القول بأن الواجب هو غير هذا (١) .

*التحفظ ولها الجزء فحيث لم يتعلق به الرفع لا يكون الحديث في صدد الامتنان بالنسبة الى هذا .

ولكن يمكن ان يقال ان المرفوع هو نفس الجزئية ونفيها يمكن بلحاظ الجعل في نظام التشريع كما عليه الاستاذ مد ظله فيكون التحديد بالنسبة الى حال النسيان واما بالنسبة الى ما بعده فيما يكون الوقت موسعاً فيه ففيه التأمل شديداً بل ممنوع لعدم طريق لاثباته بل هو مثل الجهل في ذلك .

(١) اقول واذف اليه كما هو المستفاد من غير هذا الموضوع من كلامه مد ظله ان رفع الجزء الزائد يكون بالاصل ووجوب البقية يكون بواسطة اصل التكليف فاذا كان التكليف منبسطاً وشككنا في شموله لهذا الجزء ام لا فنرفع هذا الجزء *

لا يقال انه فرق بين فقرة ما لا يعلمون مع هذه الفقرة وهو ان الحكم في صورة عدم العلم لا يكون مجعولا على الظاهر من اصله فيكون المشكوك اصل الجزئية في الشرع واما في المقام فيكون اصل الجزئية معلوما والشك يكون في شمولها لحال النسيان وعدمه واطلاق الدليل يكون شاملا لحال النسيان ايضا ولا يمكن تقييد الاطلاق بفقرة رفع النسيان لان الدليل الاجتهادي وهو الاطلاق يكون مقدما على الاصل هذا أولا .

وثانيا ان التحديد فيما لا يعلمون يكون على الظاهر ولذا لو كشف الخلاف يكون الاعادة واجبة في مثل الصلاة بخلاف النسيان فان التحديد فيه واقعي لو كان ولا يكون له كشف الخلاف من هذه الجهة بل هذا حكم لحال النسيان وعند الذكر لا يكون هذا الحكم .

والجواب اما عن الوجه الاول ان فقرة رفع النسيان لو فرض كونها أصلا يكون حاكما على الاطلاق وتقديم الامارة على الاصل يكون في صورة التعارض واما في الحكومة فاضعف الاصول مقدم على الامارة لانه شارح لها مضافا بما مر من ان هذه الفقرة ايضا مفادها امارة .

واما عن الوجه الثاني فلان التشبيه بما لا يعلمون كان من جهة التحديد فقط لامن كل جهة حتى جهة تحديد الواقع او الظاهر فان هذا الفرق بينهما لا يضرب أصل بيان التحديد في فقرة النسيان فهذه مثل ما لا يعلمون في تحديد المركب لافي جهة التحديد من الواقعية والظاهرية .

* بهذا الدليل .

وهكذا نرفع ارتباطه على الظاهر ويكون وجوب الباقي بنفس الدليل الدال على وجوب غير هذا وهذا يكون شبيه ارجاع الخراساني قده الى الاستثناء اذا ضم دليل الرفع مع دليل بقية الاجزاء .

لا يقال ان (١) هذا الكلام يكون على فرض القول بصحة خطاب الناسى للجزء على ما فرضه الخراسانى من تعدد الخطاب بالنسبة الى الذاكر والناسى واما الشيخ الذى يكون خطاب الناسى عنده من المحال فلا يكون الخطاب عنده شاملا من اصله ولا يحتاج فى رفعه الى التمسك برفع النسيان ليقال ان الاصل لا يزاحم الامارة .

لانا نقول ما انكره (٢) الشيخ قده يكون هو فعلية خطاب الناسى لأصل وجود الخطاب على الاقتضاء فانه كما ان الجاهل يكون له مانع عن تنجيز الخطاب بالنسبة اليه كذلك يكون الناسى له المانع من فعلية الخطاب بالنسبة اليه مع كون التكليف بالنسبة اليه اقسائيا وما ذكرنا من التمسك بحديث الرفع لرفع الجزئية قول جملة من الاعلام منهم السيد محمد الاصفهاني قده .

وقد اشكل على هذا العلمان العراقى والنائينى : فقال الاول ان رفع الجزئية غير ممكن تكوينا وتشريعا اما التكوين فبأن يقال انه فى نظام الوجود يكون جزئية هذا فى حال النسيان مرفوعا فلا يكون وظيفة المشرع فى مقام التشريع .

واما فى نظام الجعل فلعدم فائدته بالنسبة الى الناسى ولو افاد فى الواقع

(١) اقول ببحث الخراسانى قده فيما سبق و جوابه عن الاشكال كان بالنسبة الى خطاب الناسى ببقية الاجزاء بأن يقال ايها الناسى صلوتك اربعة اجزاء .

واما الخطاب بنفس الجزء المنسى فلا يكون مطرحاً فى كلامه حتى يقال بأن مسلكه غير مسلك الشيخ قده ولكن الحق أن جعل هذا الجزء فى نظام الجعل بالنسبة الى الناسى يمكن كما أنه يمكن بالنسبة الى الجاهل المركب فضلا عن البسيط ويتمسك بحديث الرفع فى رفعه .

(٢) اقول اما الشيخ فاصل وجود الخطاب بالنسبة الى الناسى اذا كان عنده محالاً لا يجعله كما يستفاد من جوابه عن الفارق بين استفادة الجزئية من امثال لاصلوة الالبفاتحة الكتاب بلسان الوضع او مثل اركع بلسان التكليف لا يكون مخالفاً للخراسانى بل طريقه غير طريقه ويكون هذا روح كلام الاستاد مد ظله فى هذا المقام (فارجع الى الرسائل فى ما ذكرت) .

الاجزاء (١) .

والجواب عنه ان المرفوع هو التحفظ الذى يكون المكلف متوجها اليه ويمكن جعله بالنسبة اليه ومن لوازمه عدم دخل هذا الجزء فى الملاك فيكون رفعه ارشاداً الى رفع الجزئية فلا يكون النسيان مانعاً عن رفع الجزئية تشريهاً هذا .
 واشكل ثانياً بأن الرفع يكون فى شىء يكون وضعه خلاف الامتنان ووضع الجزء فى المقام لا يكون خلاف الامتنان ليكون رفعه امتناناً وحديث الرفع يكون فى مقام بيان الامتنان لان رفع الجزء او الجزئية بمنشأها وهو الجزء يكون لازمه فساد العبادة لمكان ارتباطية الاجزاء وهو خلاف الامتنان ولا يمكن ان يكون رفع الجزء معناه تحديد الواقع بأن يكون الواجب على الناسى فى الواقع هو البقية لان الاصل المثبت غير حجة واثبات وجوب البقية برفع المنسى يكون من الاثار العقلية فلا ينطبق فقرة النسيان فى المقام .

وفيه ان ما هو قابل للرفع هو ايجاب التحفظ لا لجزء والجزئية ليقال ان وضعهما بالنسبة الى الناسى لا يكون خلاف الامتنان ليرفع ومن آثار رفع ايجاب التحفظ هو الارشاد برفع الجزئية برفع منشأها وهو الجزء وفقرة رفع النسيان لا تكون أصلاً بل اشارة ويكون مثبتها حجة والتحديد يكون واقعياً .

وعلى فرض كونها اصلاً ايضاً من ان مثبتها حجة من باب خفاء الواسطة وكون هذا هو الاثر العرفى لجريان هذا الاصل وقد مر هذان الاشكالان عن العراقى قده .
 والاشكال الثالث عن الثائينى والعراقى فانهما مشتركان فيه : وهو أن لسان الحديث الشريف هو الرفع وفرض ما هو موجود فى الخارج كالمعدوم ولا يكون مفاده تنزيل ما هو معدوم منزلة الموجود فى الاوامر لا ينطبق وفى النواهي ينطبق

(١) اقول هذا الجواب هنا يتنافى ما ذكره مد ظله عنه فى مقام جواب المفصل بين كون دليل الجزء التكليف او الوضع فسانه قده فى ذلك المقام تصور الجعل وفائده وجوب الاعادة بعد رفع النسيان فان الجزء مرفوع كما ان رفع ايجاب التحفظ ايضاً يمكن أن يكون ارشاداً الى رفعه .

فاذا وجد شرب الخمر فى الخارج نسيانا يمكن ان يقال انه مرفوع بلحاظ اثره الشرعى وهو الحد وحصول الفسق .

واما الجزء الذى يكون مأموراً به وقد تركه الناسى فلا يكون فى وسع الحديث أن يحكم بان المعدوم يكون بمنزلة الموجود لان لسانه رفع ما فى صفحة الوجود فلا يكون محدد الواقع ولا يمكن أن يفرض عمل الناسى بالنسبة الى بقية الاجزاء كالمعدوم لانه خلاف الامتنان لان لازمه وجوب العمل ثانيا وعدم الاعتناء بما اتى به .

والجواب عنه ان ما يمكن ان يكون فى صفحة الوجود ويكون قابلاً للرفع هو ايجاب التحفظ ويكون هو المرفوع فى المقام كما ان المرفوع فى فقرة رفع ما لا يعلمون يكون ايجاب الاحتياط فاذا رفع هذا يكون لازمه الارشاد الى رفع الجزء وخروجه عن نظام العبادة وتحديد الواقع ببقية الاجزاء .

ولا فرق بين الاوامر والنواهي النفسية والغيرية فى ذلك فاذا كان فرض الموجود بالنسبة الى ما نهى عنه كالمعدوم له اثر وفرض ما يكون له اقتضاء الوجود وصار مرفوعاً كالجزئية له اثر آخر يناسبه وهو تحديد الواقع فى المقام .

وتوهم ان ايجاب التحفظ كايجاب الاحتياط ايضا لا يكون مما يكون موجوداً ليرفع فيكون الاشكال بحاله من عدم تعلق الرفع بالعدم .

مندفع بأن معناه ان ما كان فيه اقتضاء الوجوب يكون مرفوعاً بهذا الدليل ولولم تسلم هذا نقول المراد بالرفع هو الاعم من الرفع فى نظام التكوين او التشريع فيكون الجزئية مرفوعة فى نظام التشريع لانها قابلة للجعل على ما هو التحقيق .

ثم انه يمكن ان يقال بعد الغمض عن جميع ما ذكر أن لسان حديث الرفع فى هذه الفقرة يكون مثل لسان لاتعاد (١) الصلوة الا من خمس فان معنى عدم

(١) اقول فيه تأمل فان رفع المنسى يكون فيه هذا البحث الطويل ليثبت عدم وجوب الاعادة ويكون الاعلام مخالفاً لذلك فكيف يمكن ان يقاس بمثل لاتعاد الصريح فى عدم وجوب الاعادة فى مقام الفراغ .

وجوب الاعادة الا فى الخمس هو أن الشارع فى مقام الفراغ اكتفى بالبقية .

ومثل هذا اللسان فى موارد مثل اذا تركت السورة تمت الصلوة فليس فى مقام تحديد الواقع ليقال انه مثبت ويجىء فيه اشكالات وان اجبنا عنه بل يكون معناه الاكتفاء بالبقية فى مقام الفراغ وان كان المجعول فى مقام الجعل تمام الاجزاء ولا يكون الجزء مرفوعا فى الواقع ففى نظام الجعل يحب المولى حبا شديداً وقوع التمام وفى مقام الفراغ باتيان البعض يقول يا حيف لم يبق موضوع لاتيان التام فيكون الاجزاء بملاك التفويت .

كما ان العطشان اذا شرب الماء الحار لم يكن له وسع شرب الماء البارد مع الاجنبين هذا .

ولا يقال ان الجزئية فى حال النسيان مرفوعة عقلا فلماذا يتمسك بحديث الرفع ضرورة أن الناسى لا يمكن ان يكون مخاطبا بخطاب وما حكم به العقل لا نحتاج فيه الى التمسك بالتعبد الشرعى .

لانا نقول يكون الفرض امكان جعل الجزئية فى نظام التشريع وان لم يمكن الخطاب لافرض عدم امكانه كما توهم فاما ان يكون المراد التحديد بالرفع او التوسعة فى الفراغ .

والاشكال الرابع عن النائينى فقط وهو ان ما ذكر من التمسك بالفقرة للتحديد فى جميع اللازمه لامعنى له لان غاية ما يستفاد من الحديث الشريف هى ان الجزئية مرفوعة فى ظرف النسيان فى الموقت الزمانى مثل الصلوة وفيما لا توقيت له ويمكن ادائه مادام العمر لا يمكن ان يقال رفع الجزئية عن احد افراد الطبيعى يلزمه عدم وجوب العمل تماما حتى بعد رفع النسيان بل يكون نسيان الجزء مثل نسيان جميع الصلوة فكما انه اذا نسى يجب الاعادة بعد رفع النسيان كذلك جزء العبادة ولا فرق بينهما .

والجواب عنه انه قد كاه قاس المقام بباب الاضطرار ولذا فرق بين المستوعب وغيره فان الاضطرار المستوعب يوجب سقوط التكليف واما غيره فلا بل يتحول الى

الفرد الذي لا اضطرار فيه من الوقت ولكن ليس كذلك المقام فان المراد تحديد الواقع وخروج الجزء عن نظام العبادة بواسطة النسيان فاذا كان كذلك يكون الواقع بالنسبة الى الناس هو الناقص لا التام .

بخلاف باب الاضطرار فانه لادليل على تقييد العبادة في مقام الواقع والفرق بين نسيان المجموع ونسيان الجزء في خصوص الصلاة هو أن الاستثناء فيها واجب الاعادة فانه لاتعاد الصلوة الامن خمس الركوع وغيره ومن المعلوم ان الناسي للكل ترك ما ذكر في الاستثناء فلذا يجب عليه الاعادة .

واما في غير الصلاة فيمكن ان يتمسك بعدم الوجوب من باب فوت المصلحة وعدم امكان التدارك ويكون هذا دائراً مدار الدليل .

والاشكال الخامس عن النائيني قده ايضاً وهو ان المركب اذا كان اجزائه ارتباطية يكون الامر الواحد منبسطاً على جميع الاجزاء بنحو الوحدة فاذا انتفى الجزء انتفى الكل ايضاً المكان الارتباطية وحيث ان المفروض وحدة الامر فلا يكون لنا امر ببقية المركب فكيف يمكن ان يقال بأن نسيان الجزء يوجب أن يكون الامر على البقية ويفيد الاجزاء .

والجواب عنه قده ان رفع المنسى يكون مثل رفع ما لا يعلم فكما أنه ينتج قطع الارتباط في مقام الظاهر فكذلك رفع المنسى (١) يكون معناه قطع ارتباطه بالمركب . فتحصل (٢) أن التمسك بفقرة رفع النسيان على فرض اطلاق دليل الجزء

(١) اقول وحاصل الاشكال عليه هو ان اثبات التحديد الواقعي مشكل فمن الممكن ان يكون النسيان مثل الجهل كما مرّ واما ساير الاشكالات من عدم امكان الجعل وغيره فالحق معه في الجواب عنهم الا في بعض جزئيات المطالب وقد اشرنا اليه فانه فيما يكون الوقت موسعاً يكون القول بالاجزاء اشكل وفي صورة عدم توسعه الوقت بالنسبة الى القضاء فهو مشكل .

(٢) اقول وفيما لا يعلم ايضاً القول بالاجزاء بعد العلم بالاشتباه يحتاج الى دليل مثل لاتعاد في الصلوة وفي غيرها غيره .

لاشكال فيه من جهة القول باجزاء البقية عن الواقع الا انه لافائدة فيه في الصلاة لوجود لا تعاد بالنسبة اليها في غير الخمس المذكور في الرواية واما في غير الصلوة وان كان تاما ولكن يجب الفحص في الفقه لنرى انهم هل تمسكوا برفع المنسى للاجزاء ام لا فعلى فرض وجود اجماع على خلافه لا يمكن المخالفة والقول بهذه القاعدة الاصولية مع مخالفة جملة من الاعلام اصولا ايضا فضلا عن مخالفتهم في الفقه

الجهة الثانية في التمسك بفقرة ما لا يعلمون في رفع الجزء والفرق بينه وبين

فقرة رفع النسيان من وجوه :

الاول هو أن التمسك بفقرة رفع النسيان كان في صورة اطلاق دليل الجزء لحال النسيان ايضا وفي المقام لا يمكن التمسك بفقرة ما لا يعلم على فرض الاطلاق لانه يوجب رفع موضوع هذا الاصل لحصول العلم بواسطة الاطلاق فشرطه اهمال دليل الجزء حتى يكون مما لا يعلم

الثاني ان الجهل الذي يكون موضوع هذا الاصل يكون حتى بعد رفع النسيان بخلاف النسيان الذي يكون موضوع رفعه ضرورة ان المتذكر بعد رفع نسيانه يكون شاكا في ان الرفع هل يكون مخصوصا بظرف النسيان او يكون عاما لما بعده فهو لا يعلم ان المرفوع هو الجزئية في ظرف النسيان او الجزئية حتى بعد رفعه فيشمله رفع ما لا يعلمون لبقاء الموضوع .

والثالث (١) هو أن دليل المركب يجب ان لا يكون له الاطلاق بانه يجب الصلوة مثلا سواء اتيت بالناقص في ظرف النسيان او لم تأت به فانه لو كان له

(١) اقول اطلاق دليل المركب لا يزاحم جريان الاصل لان ادلة الاجزاء طراً حاكمة على ادلة المركبات فان امره يبعث الى ما هو صلوة مثلا وبيان الموضوع يكون بعهدة ادلة البيان .

والاصل هنا في ناحية الموضوع فيكون حاكماً على دليل المركب وهذا مرّ منه نظيره في ما سبق في هذا البحث .

هذا الاطلاق لاتصل النوبة الى التمسك برفع ما لا يعلم لانه حاكم عليه فعدم اطلاق دليل الجزء وعدم اطلاق دليل المركب شرط لامكان التمسك بفقرة ما لا يعلمون فاذا اجتمعت الشرائط فيكون المقام من دوران الامر بين الاقل والاكثر لانا لانعلم أن رفع هذا الجزء هل يكون مختصا بحال النسيان حتى يجب الاكثر وهو وجوب الاعادة مع اتيان الاصل او يكون اعم حتى يكون الاقل وهو الاتيان بالناقص كافياً فبمقتضى رفع ما لا يعلمون نقول ان الاكثر غير واجب فيفيد اجزاء الناقص .

كما في صورة الشك في اصل جزئية شيء للمأوربه وكذلك مقتضى قبح العقاب بلا بيان جار فمقتضى الاصل العقلي والنقلي هو البرائة .

واما الخراساني قد فبقول في المقام كما قال في باب الاقل والاكثر من أن مقتضى الاصل العقلي هو الاحتياط ومقتضى الاصل الشرعي البرائة والشيخ قد كلامه مجمل .

لا يقال الجزئية غير مجعولة لانه امر انتزاعي والجزء غير مجعول ليكون مرفوعا بحكم العقل لان خطاب الناسى غير ممكن فهو مرفوع عقلا لاشرا . لانا نقول كما قلنا فيما مر ان المرفوع هو ايجاب الاحتياط هنا ولازمه رفع الجزء ايضا ارشاداً .

اونقول بأن جعل الجزء في نظام الجعل لاشكال فيه فهو مرفوع بنفسه لباواسطة رفع ايجاب الاحتياط .

واما القول بأن الاصل هنا مثبت وهو غير حجة لان اللازم العقلي لرفع ما لا يعلم هو وجوب البقية فبه ان هذا هو الاثر العرفي مع ان اثبات البقية يكون بواسطة اصل الدليل وانبساط التكليف وثمره الاصل هنا هسى تقطيع هذا الجزء عن نظام المكلف به .

لا يقال ان المرفوع هو الجزئية فسى ظرف النسيان فقط لانا نقول التحديد يكون واقعيابقاء عدم العلم حتى بعد رفع النسيان ومعنى كون التحديد واقعيألا يكون ما ذكرناه في النسيان فان النسيان مع انه يتبدل بالذكر نقول لاعادة لكون التحديد

واقعيًا واما الجهل هنا فحيث يبقى لا ينتفى الموضوع الى الابد الا بملافة المعصوم عليه السلام فلا يكون الاعادة واجبة من باب وجود حديث الرفع بفقرة ما لا يعلمون. لا يقال فرق بين الجهل بأصل الجزء او الجهل به في حال بعد حال النسيان فان التكليف يكون محددًا من الاول بغير المجهول من اول الامر بخلاف صورة النسيان فان تكليف الناسى بالبقية غير معلوم رأسًا .

لانا نقول هذا يكون لمكان ارتباطية الاجزاء وهي بعينها تكون في صورة الجهل بالجزء رأسًا فانه كما ان رفع الجزء برفع الارتفاع فيه فكذلك في المقام .

فتحصل أن التمسك بفقرة ما لا يعلمون ايضا في المقام يكون تاما على فرض اجتماع الشرائط التي ذكرناها في صدر البحث آنفا ولكن العمدة في المقام أن الشيخ قد يكون مخالفا لذلك تمسكًا بالاطلاق العقلي فان الجزء وان لم يكن عنده من المكلف به في حال النسيان الا انه بعد رفعه يكون الارتفاع بحاله اى لا فرق بين الذاكر والناسى فلا يمكن التمسك بفقرة رفع النسيان لوجود هذا الارتفاع . وقد مر أن شرط جريانه هو عدم الارتفاع للجزء وهكذا لا يمكن التمسك بفقرة رفع ما لا يعلمون لذلك الارتفاع بخلاف الشك في اصل الجزئية فانه لا يكون الارتفاع العقلي بالنسبة اليه لعدم تعلق التكليف به اصلا .

الجهة الثالثة في هذا المقام هي نسيان الجزئية مع الالتفات الى الجزء كما اذا كان الشخص ملتفتًا بأنه ترك السورة في الصلوة ولكن كان هذا من باب نسيانه حكم السورة وهو وجوبها فيكون هذا من نسيان الحكم الذي يرجع الى الجهل به فيكون هذا المقام مثل صورة الجهل بسيطًا او مركبًا بالحكم فكما انه لا يمكن أن يقال ان الجهل بالحكم يوجب عدم توجهه الى المكلف لاشراك العالم والجاهل في التكليف والا فيأتي دور العلامة فكذلك في المقام لا يمكن ان يقال لاعادة للصلوة التي يكون الجهل بجزئها من باب نسيان الحكم فيجب الاعادة بعد التوجه الى الحكم غاية الامر لا يكون وجود الحكم في هذا الفرض من باب توجه التكليف الى الناسى لانه

يلتفت ان كان بهذا العنوان كما مر في اصل البحث .
 فيكون الخطاب بنحو آخر يمكن تطبيقه على الجاهل كذلك نعم في حال الجهل
 لا يكون له الخطاب وبعده الاعادة فيكون الاجزاء ظاهريا لا واقعا .
 فتحصل من جميع ما تقدم في هذا المقام امكان التمسك بفقرة النسيان للقول
 بالاجزاء الا ان الدليل في الصلوة يكون قاعدة لاتعاد وينتج هذا في غيرها لولا الاجماع
 على خلافه فان الاعلام مثل الشيخ والاخوند والشيخ العراقي والنايني قدمهم كانوا
 مخالفين لما ذكرناه .

الجهة الرابعة من جهات اصل المطلب في قاعدة لاتعاد

وهي انه بعد عدم تمامية ما ذكر من فقرة النسيان للقول بالاجزاء يكون في
 خصوص الصلوة روايات عديدة دالة على عدم وجوب الاعادة في باب خلل الصلاة
 فان كان التمسك بفقرة رفع النسيان ممكنا يكون الدليل فيها لعدم وجوب الاعادة
 هذه ولا تعاد وفي غيرها يكون الدليل هذه الفقرة فقط
 ومن الروايات التي صارت منشأ تسمية القاعدة بلا تعاد ما عن (١) زرارة
 قال: قال ابو جعفر عليه السلام لاتعاد الصلوة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع
 والسجود

و خلاصة البحث في ذلك تكون في ضمن جهات هنا والاطالة مربوطة بكتاب
 الصلاة في الفقه .

الجهة الاولى في ان اول ما يرى من هذا الحديث الشريف هو اطلاق الحكم
 في غير الخمس سواء كان النقص عن عمد او سهو او جهل سواء كان الجهل بالموضوع
 او الحكم لان الظاهر من استثناء الخمس وعدم استثناء شيء آخر يكون القول بهذا
 الا ان المستفاد من كلمات الاصحاب هو اختصاص عدم الاعادة بصورة نسيان الموضوع

فقط كمن نسى السورة فى الصلوة ثم تذكر بعدها فالجهل بالحكم سواء كان بسيطاً أم مركباً بأن يكون معتقداً بعدم جزئية السورة للصلوة ونسيان الحكم مع الالتفات الى الموضوع والعمد فى الترك لا يكون مشمولاً للحديث الشريف .

وهذا الادعاء مع اطلاق الحديث ظاهراً يحتاج الى الاثبات ولذا وقعوا فى الاشكال والرد والايراد لذلك واستدلوا لذلك بوجوه :

الاول ان القول بشمول الحديث لصورة العمد فى الترك يكون منافياً لجعل ادلة الاجزاء فاذا كان الحكم فى أدلة الاجزاء بأن السورة واجبة ثم يقال لاتجب الاعادة لو تركت السورة يكون لازمه لغوية الجعل فلاى شىء جعل التكليف لو لم يكن ترك الجزء مخللاً بالمركب كما عن الحائرى قده وجملة من الاعلام .

والجواب عنه ان مفاد الحديث الشريف لو كان عدم الوجوب فى مقام الجعل لكان لما ذكر وجهه ولكن ليس كذلك بل يكون عدم الاعادة فى مقام الفراغ مع امكان ان يكون المكلف معاقباً بواسطة تركه المأمور به فربما يقتضى المصلحة جعل عدم الاعادة فى مقام الفراغ من باب تفويت مصلحة الواقع وعدم امكان تداركها بالاعادة وهذا لاغرو فيه لو فرض تمشى قصد القربة مع الترك العمدى كما قال بهذه المقالة استاد شيخنا قده الميرزا محمد تقى الشيرازى قده .

الوجه الثانى لعدم شمول الحديث لصورة العمد هو ما عن شيخنا قده وحاصله ان الحديث الشريف يجب ان ينحفظ فى مفهومه ولا يخفى ان المفهوم منه ان الاعادة غير لازمة وصدقها شرط فى تطبيق الحكم عليها ولا يخفى انها غير صادقة فى صورة العمد فى الترك ضرورة انه لم يأت ببعض اجزاء العمل مع الالتفات اليه ويكون الامر الاولى داعياً الى اتيانه .

واما فى صورة السهو فحيث ان المكلف بزعمه يكون آتياً بالمأمور به وصلى الصلوة النامة بزعمه فيمكن ان يقال لايجب اعادة الصلوة التى صلاحها كذلك ويحتاج القول بوجوب الاعادة الى أمر جديد وهذا يطلق عليه الاعادة زعماً لاحقيقة لان الاعادة الحقيقية هى التى يكون العمل تاماً من جهة جميع الاجزاء والشرائط ثم

يؤتى به كذلك ويستأنس لما ذكره بما ورد بأن من زاد فعلية الاعادة فانه لولم يكن في خصوص العمد يكون منصرفاً اليه لانه اتى بالعمل تماماً فيصدق الاعادة والناقص لا يصدق عليه هذا العنوان اذا كان عن عمد .

والجواب عنه ان ما ذكر لا يكون قاعدة كلية يمكن الالتزام بها في جميع الموارد لانه في صورة الجهل المركب بالنسبة الى الحكم واعتقاد عدم كون السورة جزءاً مع كونها جزءاً وهو جاهل به يصدق الاعادة بالنسبة اليه بزعم المكلف ولكن لا يقولون بأنها غير واجبة لصدق هذا العنوان ، والشاهد عليه ماورد في صورة الجهل بالحكم من التعبير باعاد ويعيد الصلاة .

الوجه الثالث للاختصاص بصورة السهو لالعمد هو اجماع الفقهاء فانهم لم يتمسكوا بالحديث في غير هذه الصورة فيكون الحديث معرضاً عنه من غير جهة السهو . ويرد عليه ان هذا يكون لازمه تخصيص الاكثر لانه مع وجود الاطلاق بالنسبة الى العمد والسهو والجهل بالحكم اخراج غير السهو يكون من التخصيص بأكثر الافراد ولذا قال شيخنا الحائري ان خروج ما ذكر يكون بالتخصيص لا بالتخصيص لانصراف الحديث الى صورة السهو .

الوجه الرابع للقول بالاختصاص بصورة سهو الموضوع هو الانصراف وقد اخذنا بيانه عن شيخنا الحائري قدّمه في الدرس ولتوضيحه نحتاج الى بيان مقدمة في معنى الحديث الشريف .

فنقول معنى عدم وجوب الاعادة يكون فيه احتمالات الاول ان يكون معناه العفو عن الجزء الناقص . والثاني ان يكون معناه تنزيل الناقص منزلة التام فيكون معناه ان الطبيعي الذي كان تحت الامر قد اتيت به ويدل عليه ما في بعض الروايات بأنه تمت صلواته فكأنه عمل العامل بوظيفة التام .

الثالث ان يكون في مقام جعل وظيفة لكل من لا يعمل بوظيفته فيكون معناه ان الدخول في الصلوة مع الجهل البسيط بأن السورة جزء مثلاً أم لا يكون جازياً وبعدها ولو ظهر كونها جزءاً يشملها الحديث ونظيره تأخير الصلاة الى بقاء ركعة

من الوقت اعتماداً على ماورد من أن من ادرك ركعة في الوقت فقد ادرك الوقت والمنصرف من الحديث الشريف هو الاحتمال الوسط وهو تنزيل الناقص منزلة التام ولا يكون لسان الحديث الشريف في مقام جعل الحكم فمن كان له عذر مثل النسيان يكون هذا بياناً لعلاج ماوقع بواسطة العذر ويكون هذا مختصاً بنسيان الموضوع .

فان قلت فما ذكر لا يكون مختصاً بنسيان الموضوع فقط بل جاهل الحكم وناسيه بالجهل المركب ايضاً يكون مشمولاً للحديث الشريف من جهة ان الوارد في العمل لا يكون ملتفتاً الى جهله لثلا يكون معذوراً بل هو معذور ولو من باب الجهل .

قلت المحذور في هذا القول هو اختصاص الاحكام بالعالمين بها ولازمه دور العلامة مع الاجماع على اشتراك العالم والجاهل في التكليف .

اما بيان الدور فلان الحكم يتوقف على الموضوع ووجود الموضوع متوقف على الحكم لان احد اجزائه هو الحكم على الفرض او يلزم منه التصويب المجمع على بطلانه ولولم يكن محالاً وهو دوران الحكم مدار نسيان المكلفين وجهلهم فيختص الحديث بناسي الموضوع فقط هذا .

ولكن يمكن الجواب عن الاشكالين بأن الدور والتصويب يكونان لازمين على فرض كون المراد رفع الحكم في مقابل الجهل واما في مقام الفراغ فلا يلزم منه ذلك فان هذا النحو من التنزيل غير عزيز .

فلا اشكال في شمول الحديث لصورة الجهل والنسيان من جهة الحكم الا ان يكون الاجماع على خلافه .

ومن هنا ظهر ما في كلام شيخنا الحائري قده من الجواب عن اشكال تخصيص الاكثر بأن نسيان غير الموضوع وجهله والعمد يكون خارجاً بالتخصص لا بالتخصيص ولا يكون كلامه هذا الا من جهة ان ذهنه الشريف ذهب الى مقام الجعل ورأى

الاشكال فى ذلك واذا قلنا بأن الكلام يكون فى مقام الفراغ لا الجعل ينتفى جميع الاشكالات .

فان قلت نسيان الحكم والجهل به يكون لازمه وجوب الاعادة بعد العلم والتذكر لان الحكم فى ظرف الجهل يكون بحسب الظاهر كما فى حديث الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون .

قلت ان الحديث مطلق ويشمل هذا المورد ايضا فى مقام الفراغ ويكون حاكما على دليل الجزء مطلقا .

ثم ان هنا تفصيلا عن شيخنا الحائرى قده فى صورة الجهل وهو أنه تارة يكون عن القصور وتارة عن التقصير والحديث يكون شاملا فى الفرض الاول والثانى لان ظاهر الحديث الشريف ان العذر الذى لا يكون المكلف معاقبا عليه لا يكون الاعادة فى ظرفه واما العذر الذى يكون عليه العقاب فلا يكون مشمولاً له وينصرف عنه والجاهل المقصر يكون معاقبا فى تركه التعلّم وهكذا نسيان الحكم الذى يكون من جهة ترك التحفظ فانه ايضا تفسير عن المكلف فانه يجب حفظ الاحكام والالتفات اليه واما الجهل الذى يكون عن قصور فلا يكون المكلف معاقبا عليه والحديث شامل له وهذا التفصيل يكون فى وسعه لولا ادعاء انصرافه عن مورد الجهل مطلقاً او لولا الاجماع على شموله لخصوص نسيان الموضوع فقط .

فان قلت لو كان الملاك فى الشمول وعدمه التحفظ وعدمه بالنسبة الى النسيان فى نسيان الموضوع ايضا يجب أن يقال اذا كان عن ترك التحفظ فلا يشمل الحديث قلت الفحص عن الحكم وتعلّمه واجب وكذا حفظه واما الفحص عن الموضوعات فغير لازم وكذلك التحفظ هذا كله فى صورة ترك الجزء سهواً امانسيانا للحكم او للموضوع او للجهل بالحكم قصوراً او تقصيراً .

واما الترك العمدى فقد مر أن الحديث منصرف عنه على قول جملة من الاعلام لانه لا ينافى الجعل لان جعل الجزء والقول بكفاية الناقص يكون موجبا لتفويت مصلحة الواقع فكأنه لم يكن هذا الجزء جزءاً .

وقد مرنا مافيه من أنه من الممكن ان يكون مصلحة التفويت وعدم امكان تدارك هذا الجزء ابدأ موجبا للقول بالفراغ فى مقام الفراغ لاجعل مع امكان كون المكلف معاقبا على ترك الجزء فى هذه الصورة وهذا نظير ترك الجهر والاختفات والقصر والامتام من جهة الجهل بالحكم فانه لايجب اعادة الصلوة من باب تفويت المصلحة وعدم امكان تداركها .

نعم لو كان مفاد الحديث الشريف من عمل عملا غير معاقب على هذا النحو من العمل لايشمل المقام لان هذا المكلف بتركه العمدى يكون معاقبا على هذا الترك مثل ما مر من التفصيل عند الجهل بالحكم عن تقصير .

واما الجهل المركب بالموضوع مثل ان يكون الشيء الفلانى سورة عنده ثم ظهر انه ليس بسورة فربما قيل ان الحديث منصرف عنه لانه فى صورة نسيان الموضوع فقط .

وربما قيل ان الفحص عن الموضوع حيث لا يكون واجبا لايبعد شمول الحديث له لانه معذور فى هذا الترك ولكن كلمات القوم لايساعد عليه ويأتى ان الجمع بين الروايات التى سيجىء يكون مقتضيا لخروج هذا القسم ايضا عن الحديث الشريف واما الشاك فى الحكم فربما يقال بعدم شمول الحديث له ايضا لانصرافه الى نسيان الموضوع فقط بل لمنافاته مع دليل جعل الجزء لان لازم القول بشموله هو القاء الجزئية ببيان تتميم المصلحة بنحو انهم من شمول حديث الرفع لان حديث الرفع لو شمل الحكم بدون الفحص يكزن دليلا ظاهريا يجب الاعادة على فرض كشف خلافه وهذا الحديث ينفى الاعادة ايضا كما ان دليل البرائة غير شامل للجهل بالحكم قبل الفحص كذلك الحديث لايشمل الشاك فى الحكم بالشك البسيط بل يجب عليه الفحص ليكون معذورا .

والحاصل ان الحديث لو كان فى مقام بيان أن هذا الفرد من المصاديق الحقيقية للصلوة مع ترك الجزء يكون من التصويب المحال وعلى فرض كونه فى مقام بيان وظيفة عملية فروحه البرائة عن التكليف وعلاج الخلل وهذا ينافى دليل جعل الجزء .

وفيه ان هذا الكلام يصح لو كان المراد رفع الحكم في مقام الجعل ولكن ليس كذلك بل يكون تتميم العمل في مقام الفراغ وهو يوافق مع القول بكونه معاقبا على ترك الفحص .

نعم على فرض القول بأن مفاد الحديث يكون هو الدخول في العمل مع عدم كون المكلف معاقبا على هذا العمل لا يشمل الجهل بالحكم مع الالتفات الى الجهل فانه يجب الفحص او يقال بأن من عمل عملا مع الجزم بأن هذا العمل يكون مطابقا للواقع ولو لم يكن كذلك في الواقع فلا يجب عليه الاعادة فهذا الشخص حيث لا يكون جازماً بكفاية هذا العمل لا يشمل الحدث .

ولكن اذا فحص ولم يجد شيئاً يدخل في الصلوة بعون البرائة ولم يكن معاقبا على هذا العمل وعدم الجزم لا يضر بعد وجود المؤمن .

ولكن في هذا ايضا يكون كلماتهم غير مساعدة ومختلفة فبعض على وجوب الاعادة وبعض على عدم وجوبها كالسيد صاحب العروة الوثقى والفرق خفي لان الامر لو كان راجعا الى السهو فيكون في المقامين ولو لم يكن ففيهما ايضا وكلاهما ايضا يكونان سندا ومجوزاً للدخول في الصلاة فكيف يقال بالاعادة في الدخول في الصلاة بعون البرائة ولا يقال بها في الدخول بعون قاعده الفراغ والتجاوز .

ولكن عند التحقيق يظهر الفرق وهو ان لسان القاعدتين ايضا هو تتميم العمل فان قوله **إِنَّمَا** فامضه كما هو وقوله **إِنَّمَا** هو حين العمل اذ كرمعناه ان ماتى به يكون مجزياً ويكون محمولا على الواقع بخلاف لسان حديث الرفع فان الرفع فيما لا يعلمون يكون بلحاظ عدم العلم بالواقع بحيث لو انكشف يكون التكليف متوجهاً اليه ولا يكون في مقام جعل قاعدة في مقام الفراغ بل معناه انه حيث لا طريق لنا الى الجعل او الى كشفه في الموضوع الخاص يكون الحكم مرفوعاً مادام الجهل .

وهذا هو السرفى وجوب الاعادة بعد وضوح الواقع بخلاف ما يكون مفاد القاعدتين وان كان الداخل في العمل معذوراً على كلا التقديرين .

فتحصل ان الحديث الشريف يكون له الاطلاق في عدم الاعادة بالنسبة الى غير صورة الجهل بالحكم وغير صورة نسيان الحكم عن تقصير من السهو في الموضوع وسهو الحكم عن قصور والعمد الا ان الاجماع يكون مخالفاً لهذا الاطلاق او ادعاء الانصراف الى خصوص سهو الموضوع .

واما الشاك في الموضوع في باب الموانع مثل من لا يعلم ان هذا اللباس يكون من وبر مالا يؤكل لحمه ام لا فانه يمكنه الدخول في الصلوة معه بعون البرائة من جهة عدم احراز مانعيته فاذا انكشف الخلاف فهل يكون مشمولاً للحديث أم لا فيه الخلاف السابق في صورة الشك في الحكم من جهة الفرق بين كون الدليل على الدخول في الصلوة هو البرائة أو الدليل هو قاعدة الفراغ والتجاوز فعلى الاول يقولون بان مفاد البرائة هو الحكم الظاهري واما مفاد القاعدتين كما مر فهو تنميم العمل فلا يجب الاعادة فيهما بخلاف البرائة .

ولا يخفى ان الشك في الموضوع لا يأتي فيه البرائة اذا كان من جهة الشرط أو الجزء لان احرازهما لازم فاذا شك في كون هذه سورة أم لا يجب اتيان ما هو سورة مسلماً لان الاشتغال اليقيني يحتاج الى برائة يقينية ولا يكون مجرى البرائة . واما احراز عدم المانع فلا يكون شرطاً بل عدم احرازه يكفي ولذا يأتي فيه الكلام .

ثم ان شيخنا الاستاذ العراقي قدّمه قال بأن تخصيص الحديث الشريف بغير العمد والجهل بالحكم ونسيانه يكون مستفاداً من الجمع بين الروايات مضافاً الى الاجماع وهي على السنة مختلفة فان الحديث الشريف دل على عدم الاعادة ويعارضه طوائف ثلاثة من الروايات :

الطائفة الاولى ما دل على ان من زاد في صلوته فعليه الاعادة (١) .

(١) في الوسائل فسى ج ٥ باب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة

الثانية ما دل على ان من استيقن انه زاد في صلاته فعليه الاعادة (١) كما عن الشيخ والكليني عن زرارة .

والثالثة ما عن زرارة ايضا عن احدهما عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً اعاد الصلوة و من نسى فلا شيء عليه (٢) وقوله في خبره الاخر ومن نسى القراءة فقد تمت صلوته وما ورد في ذيل لا تعاد من قوله عليه السلام القراءة سنة والتشهد سنة ولانقضاء الفريضة السنة (٣). فقال (قده) مقتضى الجمع بين الطائفة الاولى والثانية هو ان يكون المراد بالاولى هو وجوب الاعادة في صورة اليقين بأنه زاد في الصلاة لامطلقاً حتى في صورة الشك .

ثم يقيد وجوب الاعادة بصورة العمد بمقتضى الطائفة الثالثة فمن استيقن انه زاد في صلوته ولكن لم يكن عن عمد بل عن نسيان لاعادة عليه لقوله عليه السلام من نسى فلا شيء عليه ومن نسى القراءة فقد تمت صلوته .

فاذا لاحظنا ما استفدنا من هذه الروايات من عدم وجوب الاعادة في صورة السهو والنسيان نلاحظ اطلاق حديث لاتعاد ونقول انه يقيد بصورة كون النقص عن غير العمد جمعاً بين الروايات واما الجهل بالحكم ونسيانه فملحق بالعمد من باب ان الجاهل بالحكم يكون كالعمد اذا قصر في التعلم بالاجماع فلا يكون السند لاختصاص الحديث بغير العمد مختصاً بالانصراف بل يكون مقتضى الجمع بين الروايات وهذا غير تام عندنا (٤).

(١) في الوسائل ج ٤ باب ١٤ من ابواب الركوع ح ١ وفي ج ٥ باب ١٩ من ابواب خلل الصلاة ح ١ .

(٢) في الوسائل ج ٤ باب ٢٧ من ابواب القراءة ح ١ .

(٣) في الوسائل ج ٤ باب ٢٩ من ابواب القراءة ح ٥ .

(٤) اقول لم يبين وجه الاستدلال بنحو الوضوح ولم يبين الجواب ايضاً *

المقام الثانى فى حكم الزيادة السهوية او العمدية

والبحت فيه ايضا عن جهات :

الاولى ان مقتضى اطلاق دليل الجزء هل هو الصحة عند الزيادة او البطلان الثانية بيان ما ورد فى بيان الزيادة عنهم عليهم السلام بأنه من زاد فى صلواته فعليه الاعادة . الثالثة فى البحت عن حديث لاتعاد بالنسبة الى الزيادة وملاحظتها مع روايات من زاد .

ثم البحت فى الجهة الاولى يكون فى مقامين الاول فى مقام الجعل والثانى فى مقام الامتثال وانه هل يكون اتيان العمل مع الزيادة تشريعاً ام لا .

والبحت فى المقام الاول هنا يحتاج الى بيان مقدمة وهى أن الزيادة التى توجب فساد العبادة من اى جهة تكون موجبة للفساد هل من جهة رجوعها الى النقيصة من باب كون الشرط عدم هذا فى العمل او من باب كونها مانعاً او من باب كونها زيادة كل واحد من الثلاثة على سبيل منع الخلو بمعنى أنه يمكن جمع العنوانين او العنوين الثلاثة بالنسبة الى شىء واحد وبيان ذلك يحتاج الى ملاحظة دليل الجزء بانه هل يكون معتبراً بشرط لا او بنحو اللابشرط .

* اصلاً لانه كان فى آخر الدرس ولم يبينه فى الدرس بعده وبعد الرجوع اليه ايضا لم يكن فى ذهنه شىء

فنقول ان هذا البحت يكون فى تقارير الشيخ محمد تقى البروجردى قده لشيخه العراقى قده فى الجزء الثالث ص ٤٣٤

وحاصل التقريب هناك ونكتب لك عبارته بقوله قده فان قوله **إِنَّمَا** التشهد سنة بمنزلة التعليل لما ذكره اولاً من نفي الاعادة فكأنه قال **إِنَّمَا** لاتعاد الصلوة بترك السنة وبعد تقييده بما فى خبر زرارة فمن ترك القرائة متعمداً اعاد الصلوة ومن نسي فلا شىء عليه يصير المتحصل هو اختصاص نفي الاعادة بصورة الاخلال السهوى انتهى وهذا التقريب بهذا الشاهد مما لا كلام فيه

ثم لا يخفى ان الزيادة فى الشيء يكون صدقها فى صورة المسانحة بينها وبين المزيد فيه فاذا قلنا زاد فى صلوته يجب أن يكون الزيادة من جنس الصلوة مثل اتيان ركوعين فى ركعة واحدة فان الركوع الثانى ايضا ركوع واذالم يكن كذلك لا يصدق الزيادة .

فمثل الفهقة فى الصلوة لاتسمى زيادة فيها لانها ليست من جنسها ويقال لامثالها أنها مانعة عن الصلوة .

ثم ان ملاحظة الجزء بشرط لا اما ان يكون بالنسبة الى نفسه او بالنسبة الى المركب فان اخذ بشرط لا بالنسبة الى نفسه يكون معناه ان الركوع ليس بركوع لو صار اثنين وان اخذ بالنسبة الى المركب يكون معناه ان المركب وهو الصلاة مثلالا يصح بواسطة هذه الزيادة والكلام فى المقام يكون فى الجهة الثانية فان ملاحظة الجزء بشرط لا عن غيره لامحصل له فى المقام .

فنقول اذا كان لسان دليل الجزء اخذه بشرط قد يظهر من كلام الشيخ قده وشيخنا النائنى قده بأن اخذ الجزء كذلك يرجع الى شرطية عدم الزائد فى المركب ويكون فساد العبادة من جهة نقص فيها ولكن صدق الزيادة عرفاً لاشكال فيها لانه هو المرجع فى المصداق فاذا كان بين الزائد والمزيد فيه مسانحة يعبر بالزيادة لا النقيصة ولا يسمى مانعاً ايضا لان المسانحة تمنع عن هذا التعبير .

ومع ان مسلك شيخنا النائنى هو أن العرف يكون مرجعاً فى المفهوم لا المصداق قال هنا بأنه المرجع فى المصداق .

والجواب عنه هو أن العدم كما مر فى البحث عن المانع فيما مر لا يكون له اثر لانه العدم فلا يرجع زيادة الجزء الى دخل شرطية العدم فيبقى ان تكون مفسدة من باب أنها زيادة او من باب أنها مانعة وحيث ان الشرط فى صدق الزيادة هو المسانحة فالدليل الدال على الجزء بشرط لا ينصرف الى كونها مفسدة من باب أنها زيادة لا من باب أنها مانعة .

فتحصل ان الجزء اذا اخذ بشرط لا يكون فساد العبادة بواسطة صدق الزيادة
لا التقصية .

واما اذا اخذ الجزء بنحو اللابشرط بمعنى المصدق المجرد يعنى لم يكن معه
لحاظ العدم و للاحاظ الوجود ولا للاحاظ الوجود والعدم فلاشبهة فى أن الوجود
الثانى يكون مصداق الزيادة الآن الكلام فى أن الزيادة هل تكون مفسدة للعبادة ام لا
وسيجىء بحثه .

لا يقال اذا كان المطلوب طبيعى الجزء بنحو صرف الوجود فاذا امكن اتيان
اثنين او اكثر دفعة واحدة لاتصدق الزيادة لان الطبيعى باول الوجود فى ضمن اى
عدد يكون هو الطبيعى ولا زيادة فيه كما اذا كان الامر باعطاء درهم فاعطى درهمين
دفعة واحدة .

واما اذا كان بنحو التدرىج كما فى الركوع مثلا فانه لا يمكن اتيان ركوعين
دفعة واحدة فتكون الزيادة متصورة .

لانا نقول اذا لم يكن عدم الزائد دخيلا فى المطلوب لافرق بين اتيان الاكثر
دفعة واحدة او بالتدرىج لان مصداق الطبيعى فيهما بنحو واحد فان صدق الطبيعى
كما يكون فى الاتيان دفعة واحدة باكثر من واحد كذلك يصدق باتيانه فى دفعات .
و الحاصل ان الجزء اذا اخذ بنحو اللابشرط لاتصدق الزيادة مطلقا لاحقيقة
ولا عرفاً (١) واما اذا كان بنحو بشرط لا فتصدق الزيادة حقيقة و عرفاً .

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول على فرض اخذ الجزء بنحو اللابشرط لا يكون
مقتضى الاصل الاولى هو بطلان العبادة بالزيادة اما على مسلك الشيخ والنائبى فلعدم

(١) اقول صدق الزيادة عرفاً فى صورة الاتيان بالطبيعى فى ضمن فردين دفعة
او فى ضمن فردين تدرىجاً مما لا شبهة فيه والكلام فى أنها مضرّة ام لا غير منوط بهذا الصدق
فاذا كان الدليل بظاهره دالا على كفاية اعطاء درهم واحد فاعطى درهمين فى دفعة
واحدة يصدق أنه زاد فى المتيقن من الأمور به .

أولها الى النقيصة وهكذا على مسلك التحقيق من أن صرف الوجود يتحقق بوجود واحد واكثر واما على فرض اخذ الجزء بشرط لا فيكون مقتضى الاصل الاولى هو بطلان العمل اما الاولها الى النقيصة كما عنهما قد هما واما لكونها زيادة على التحقيق لارشاد الدليل الى أن هذا الوجود الثانى مضرّ بالعبادة ولا يكون البطلان من باب كونها مانعة كما استظهرناه فى المقدمة للمساخنة .

واما اذا شك فى الدليل بان هـ ل يكون اخذ الجزء بنحو اللابشرط او بشرط لا فيدخل تحت الاقل والاكثر لان اخذ الجزء بنحو بشرط لا يوجب فساد العبادة وتكليفاً زائداً واما اذا كان بنحو اللابشرط فلا . فيكون الشك فى التكليف الزائد فالاصل يقتضى على التحقيق البرائة عن كونه بشرط لا على فرض كون البطلان بعنوان الزيادة او النقيصة واما على فرض كون العنوان المانعية فجرى ان استصحاب عدم المانعية يمنع عن القول بالبطلان هذا كله فى البحث عن كون الجزء الزائد موجبا للبطلان او عدمه بحسب مقام الجعل .

واما المقام الثانى فى هذه الجهة وهو مقام الامتثال فأتيان العمل مع الزيادة له صور عديدة كما عن الشيخ (١) فتارة يأتى بالعمل بداعى الامر الخيالى مثل من يعتقد جهلا او نسيانا أن المأمور به مثلاً هور كوعان فى الصلاة فى ركعة واحدة بنحو الاستقلال فيتصور هذا الامر الخيالى فى مقام الامتثال ويكون داعيه الى العمل فيكون داعيه فى الواقع هو ما فى صقع نفسه من الامر .

وتارة يكون الاتيان بالعمل بداعى الامر الواقعى الالهى ولكن يكون خطائه فى تطبيقه على أكثر من واحد فيكون الخطاء فى التطبيق مثل أن يعتقد أن جنس الركوع يصدق على الزائد و المتعدد فعلى فرض كون جزئية الجزء بشرط لا فلا كلام فى البطلان فى الصورتين واما اذا كان دليل جزئيته بنحو اللابشرط فعلى الاول يكون عمله باطلا لان الامر الخيالى الذى كان داعياله فى العمل يكون مجرد امر خيالى والبعث

(١) فى الرسائل فى المسئلة الثانية فى زيادة الجزء عمداً .

منه لا يكون بعثاً من امر المولى حتى يكون العمل امثالاله .

وعلى الثانى فحيث يكون داعيه هو الامر الواقعى ولكن كان خطائه فى التطبيق فيمكن أن يقال بصحة عمله لان اصل العمل يكون بداعى امر المولى والزيادة تكون من الخطاء الناشى من الامتثال وهو لا يضر بالعمل هذا فى صورة الجهل او النسيان .
واما فى صورة العمدي فيكون هذا تشريعاً لانه مع العلم بأن هذا العمل لا يكون الا بهذا النحو يتعدى عنه ويضيف اليه شيئاً .

ثم اضافة شىء اليه يكون من التشريع على ما هو المشهور من أنه ادخال ما ليس من الدين فى الدين لشهوة خبيثة نفسانية لامن جهة أنه يرى نفسه نبيا ولامن جهة دخل هذا فى نظام المصلحة كما هو بعض انحاء التشريع عندنا و هذا تارة يكون لتصرفه فى مقام الجعل او فى مقام الامتثال فعلى الاول يكون بعثه نحو العمل بداعى امر خيالى نفسانى لابداعى امر المولى فيكون عمله على هذا الوجه باطلا لانه لم يكن له داع الا الشهوة النفسية .

واما اذا كان تصرفه فى مقام الامتثال بأن يكون داعيه من اتيان العمل هو الامر المولوى ولكن فى مقام التطبيق يزيد فى الأمور به لداع نفسى فهو يقصد القربة بهذا العمل لاتيانه بداعى امر الله تعالى غاية الامر أنه ضم الى العمل أمراً آخر وهو التشريع المحرم فان قلنا بأن التشريع كذلك يسرى الى الامر الخارجى فيكون هذا ايضا باطلا لاوله الى فساد العمل فى الخارج لانه المصداق المحرم .

واما على فرض عدم سرايته الى الخارج فلا يكون العمل باطلا مثل صورة الجهل ولكن يكون تشريعه حراماً هذا هو التشريع فى الجزء .

واما التشريع فى المركب بأن يعتقد أن المركب من اوله الى آخره لا يتحقق الا باضافة هذا الامر اما من جهة اعتقاده بفساد ما اتى به من الجزء او من باب أن افضل افراد هذا المركب هو ما يكون فيه هذه الزيادة او يبنى على هذا .

والحاصل يأتى بالزائد بدلا عن المزيد عليه اما لفساده اولكون هذا هو افضل الافراد فقال الشيخ قده بأن التشريع على النحو الاول يكون موجبا لفساد العبادة قطعاً

واما التشريع بالنحوين الاخيرين لا يكون موجبا للفساد لان مرجع ذلك الى الشك فى مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك فى شرطية عدمها ومقتضى الاصل فيه البرائة لانه من الاقل والاكثر ولا نعلم أن العبادة مع هذه الزيادة تبطل ام لا والاصل البرائة عن هذا القيد فلا تبطل العبادة بها .

وقد اشكل عليه بأن البحث تارة يكون فى مقام الجعل وتارة فى مقام الامثال فان كان مراده التشريع فى مقام الامثال فيكون مرجع الشك فى صورة اعتقاد ان الواجب هو ركوعان مستقلان ايضا الى الشك فى ان عدم هذا الزائد شرط أم لا والاصل يقتضى البرائة كما فى الصورة الثانية .

وان كان البحث فى مقام الجعل ففي الصورتين يكون اشكال التشريع وأن الداعى يكون هو الامر الخيالى ولا يكفى فى الامثال للامر الواقعى والحاصل على فرض الخطاء فى التطبيق لاشكال فى الصورتين الاولتين وعلى فرض التصرف فى الجعل فالاشكال فيهما .

واما الصورة الثالثة فعلاجها التمسك بالبرائة للشك فى كون الوجود الثانى باعتقاد فساد الاول او كونه افضل مضرأ بالعمل لرجوعه الى الشك فى زيادة قيد .
وقال الهمدانى قده ان الادلة الدالة على فساد ما زيد فيه بقوله الزيادة من زاد فى صلوته فعليه الاعادة تكون منصرفة عن المقام فان من يريد تصحيح عمله لا يكون مشمولاً للدلالة الا ترى أن من يريد تصحيح بسم الله الرحمن الرحيم ويقول بس بس فى اوله لا يقال انه زاد فى صلوته والبحث فى ذلك مفصل مربوط بباب الصلاة فى الفقه .

ثم انه هل يكون صدق الزيادة منوطاً بالقصد فمن لا يقصدها لاتكون الزيادة صادقة بالنسبة اليه او يكون اعم مما قصد ام لا او يفصل بين ما كان مسانخاً كزيادة الركوع فلا يحتاج الصدق الى القصد وما لا يكون مسانخاً فيحتاج اليه لعدم صدقها بدونها او يفصل بين الافعال والاقوال بأن الاول محتاج الى القصد والثانى لا يحتاج اليه بل بنفسه يكون زيادة : وجوه واقوال :

والحق أن الزيادة لاتصدق في صورة عدم المسانحة مع القصد وبدونه فان الاجنبى لايصير جزءاً بقصد الجزئية وبدونه .

لايقال انه زيادة في العمل فان اضافة الشيرج بالدهن لايجب زيادة الدهن في الدهنية بل زاد الدهن باضافته اليه من باب أنه ظرف له لا من باب انه جزئه سواء قصد ذلك اولم يقصد . والعجب عن شيخنا النائنى قده حيث توهم أن الاجنبى بالقصد يصير زيادة . واما المسانح فلقصد غير دخيل في صدق الزيادة بالنسبة اليه سواء كان هو الافعال او الاقوال فالركوع من افعال الصلوة وتعدده من تعدد المسانح والقراءة من اقوالها وزيادتها تحصل بالتعدد سواء قصد ام لا واما الزيادة في الجزئية فلا بد من قصدها فمن انحنى بقصد قتل الحية لايقال انه زاد فسى ركوعه بل انما تحصل اذا قصد الركوع ومن قرأ بعض القراءة بقصد زيادة التوجه في الصلوة متكرراً لايقال انه زاد فسى قرائته فثانى (١) الوجودين لا يصدق عليه الزيادة مطلقاً بل في صورة

(١) اقول ثانى الوجودين فيما هو سنخ يصدق عليه الزيادة عرفاً وما ذكر من عدم ابطال الركوع بقصد قتل الحية و تكرار بعض اجزاء القراءة يكون لدليل خاص فان العرف يحكم بزيادة ما هو ركوع مثلاً .

فاذا فرض الركوع هو الانحاء بالمقدار المعلوم مع القصد الى العنوان اى عنوان الجزئية و كونه ركوع الصلوة لا القصد فى اصل العمل الذى يكون لا بد منه فما لا قصد فيه لا يكون ركوعاً اصلاً ولا شك فيه .

واما لو كان الركوع هو الانحاء بالمقدار المعلوم بدون دخل القصد فلاشبهة فى صدق الزيادة عرفاً فى المسانح يكون الحق مع النائنى قده من أن القصد غير دخيل اذا كان مراده عدم دخل القصد فى لسان الدليل .

واما فى غير المسانح فلا تصدق الزيادة عرفاً ولو قصد الجزئية خلافاً لدهن بل هو ايجاد شىء فى العمل يكون الكلام فسى ابطاله للصلوة وعدمه واما ما ورد من أن سجدة العزيمة زيادة فسى المكتوبة فهو عند العرف ايضا يرى سجدة زائدة للصلوة لعدم الفرق من حيث الكيفية مع سجدة الصلاة وقوله لَا يَلْبَسُ أنها زيادة فى المكتوبة يكون هى حسب فهم العرف .

قصد الجزئية مع كونها مسانخا ففي صورة عدم القصد او عدم المسانخة لاتصدق الزيادة .

ثم انه ربما يظهر من بعض الروايات (١) أن الزيادة صادقة حتى مع قصد الخلاف ايضا فان من سجد سجدة العزيمة يقال انه زيادة المكتوبة مع أنه قصد سجدة العزيمة لاسجدة الصلوة وهذا هو قصد الخلاف ومعه يكون التعبير في الخبر بأنها زيادة في المكتوبة فما ورد من الحكم للزيادة يكون اعم من العرفية والايلازم أن لاتصدق في زيادة سجدة العزيمة ايضا ولكن يمكن الجواب عما ورد من الخبر بان صدق الزيادة يكون من باب العناية ونوع من المجاز والافكيف لاتكون هذه الزيادة في الصلوات المستحبة مبطللة مع أنه لافرق بين الواجب والمستحب في صدقها فيكون هذا الحكم لخصوص ما وقع من السجدة في الصلوة الواجبة ولا يكون مضراً بالقاعدة التي مهدناها في صدق الزيادة فهذا دليل خاص وفي كل مورد لم يكن هذا النحو من الدليل تكون القاعدة محكمة .

هذا كله في حكم الزيادة اذا كان الحكم معلوما وما اذا شك في بطلان العمل بشيء زاد المكلف فيه فيكون المرجع الاصل .

في استصحاب الصحة في صورة الشك في ابطال الزيادة

اعلم انه ربما يقال ان مقتضى استصحاب صحة الاجزاء السابقة هو عدم اضرار الزيادة بالعمل سواء كان مضرية الزيادة من باب رجوعها الى النقيصة او من باب وجود المانع او من جهة نفس العنوان فصحة الاجزاء مع لحوق البقية تنتج صحة العمل . وقد اشكل عليه الشيخ قده بأنه لا وجه لاستصحاب الصحة بالنسبة الى المجموع وبالنسبة الى الاجزاء السابقة لان المجموع لا يكون له حالة سابقة ضرورة انه لم

(١) في الوسائل ج ٤ باب ٤٠ من ابواب القرائة في الصلاة ح ١ عن زرارة عن احدهما عليه السلام قال لاتقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة .

يتحقق بعد وما كان تحققه الا بعد ضم البقية لوصح الضميمة ولا يتصور استصحاب صحته الا فى مثل الشك فى أن العجب المتعقب بالصلاة هل هو مبطل ام لا فان استصحاب الصحة له وجه فى هذه الصورة لتمامية الصلوة قبل وليس هذا محل الكلام فى المقام .

واما الاستصحاب بالنسبة الى الاجزاء السابقة ايضا فلا يمكن لانه أن ارى من الصحة التأهيلية فلاشك فيها فان الاجزاء لو لم يكن لها مانع يمكن الحاق البقية اليها وبمعنى تطابق المأمور به للمأتمى به ايضا لاشك فيها لان ماسبق يكون مطابقا للامر .
واما استصحابه فعلا بمعنى الصحة الفعلية التى لا يكون ما وقع مانعاً فلاتطريق لنا اليه لان الاجزاء ارتباطية واحتمال كون الزيادة قاطعا للارتباطية لا يكون له دافع
واما الصحة بنحو التعليق بمعنى انه قبل وجود الزيادة كانت الاجزاء صحيحة وبعده يكون الشك فيها فغير جار لما حرر فى محله من عدم جريان الاستصحاب التعليقى فلا وجه لجريان الاصل مطلقا .

وقد اجيب عن الاول بأن المركب وان لم يكن مجموعته حاصل اولكن هذا غير عزيز فى الاستصحاب فان الزمان مثل الليل والنهار يستصحب وجوده بواسطة وقوع اول جزء منه فان الليل يستصحب وهكذا النهار والزمانى ايضا مثله فاذا تحقق اول اجزاء الصلوة ثم شك فى القطع يتمسك باستصحاب بقاء الصلوة بحالها .
واما عن الثانى فبأنه ليس المراد من استصحاب الصحة التأهيلية ولا التعليقية بل الصحة الفعلية فان لكل جزء من الاجزاء مصلحة وامر وقد تحقق الامتثال بالامر وحصلت المصلحة والاصل بقاء ما تحقق بحاله فلا اشكال فى ضم البقية اليه .
ولكن الجواب عن الجوابين هو ان لا يكون شكنا بالنسبة الى ما سبق من الاجزاء فقط بل يكون الشك فى صحة ما لحق ولا حالة سابقة لهذه الاجزاء فلو كان ما وقع فى الوسط مانعاً عن الضم لا يكون للباقي قابلية الصحة والضم الى البقية واستصحاب الصحة بالنسبة الى ما سبق لا يثبت صحة ما لحق الاعلى فرض جريان الاصل المثبت لان من الاثار العقلية لصحة ما سبق هو صحة ما لحق ايضا .

وما عن شيخنا النائنى قده من ان الاجزاء السابقة لاشك فيها وانما الشك فى اللاحقة غير تام لان المفروض هو ارتباطية الاجزاء فانه يمكن ان يقال ان ما وقع فى الوسط يمكن أن يكون موجبا لفساد ما وقع فى السابق فيحصل الشك فى قابلية السابق لللاحق وفى صحة اللاحق ايضا فلاشكال فقط هو أن الاصل مثبت .

ثم ان هنا وجهها عن الخراسانى قده (١) لجريان استصحاب صحة الاجزاء لاثبات صحة الحاق البقية بها وهو أن صحة الحاق البقية يكون من الاحكام الشرعية لامن الاثار العقلية الا تسرى أن استصحاب الطهارة جارية وموجب لاحراز الشرط المترتب عليه المشروط ولا يقال أنه مثبت فكذلك فى المقام احراز الجزء يكون بالاصل ويترتب عليه صحة ساير الاجزاء فان لسان الاستصحاب هو التوسعة فى مقام الفراغ بجعل الشرط هو الاعم من الظاهرى والواقعى .

واما لسان قاعدة الطهارة عنده فهو الحكم بالطهارة ظاهراً لا ان الشرط هو الاعم من الظاهرى والواقعى ويترتب عليه عدم وجوب اعادة ما وقع شرطه باستصحاب الطهارة بعد كشف الخلاف ووجوب اعادة ما وقع بالقاعدة بواسطة كشف الخلاف والحاصل أن الجزء والشرط مثلان فى جريان الاصل وعدم وجوب الاعداء (٢) .

(١) اقول ويمكن أن يكون مراده ان الهيئة الاتصالية امر مجعول من الشرع فاذا شك فى بقائها بواسطة الزيادة يكون استصحاب صحة الاجزاء السابقة موجبا للقول ببقائها وهو اثر شرعى كما فى ترتب المشروط على الشرط فان اصل الترتب اذا كان بيد الشرع يكفى لجريان الاصل .

(٢) اقول من العجب أن القوم لاشبهة لهم فى جريان الاصل بالنسبة الى الشرط الذى هو الطهارة فى صورة الشك فيها مع الحالة السابقة كما فى استصحاب الوضوء والطهارة .

وفى المقام يشكل مدظله عليه باشكال غير مربوط بهذا فان الاجزاء فى استصحاب الطهارة سواء كان ظاهريا او واقعيا غير مربوط بهذا عند كشف الخلاف .
والحاصل انه كما يجرى الاصل فى الشرط يجرى فى الجزء ايضا فان الترتب ان كان عقليا ففيهما وان كان شرعيا ففيهما ايضا .

والجواب عنه قده هو أن لازم هذا القول هو عدم وجوب الاعادة عند كشف الخلاف وهى واجبة بالاتفاق فلا يكون جريان الاصل كافياً للقول بعدم وجوب الاعادة وصحة الاجزاء اللاحقة .

ثم ان هنا تقريباً ثالثاً عن (١) الهمدانى قده للاستصحاب وهو أن الامر باتمام الصلاة قبل اتيان الاجزاء السابقة تعليقى اى يجب اتمام الصلاة لو شرع المكلف فيها واما بعد اتيان الاجزاء السابقة وان كان جزء واحداً فيكون الامر بالاتمام تنجيزياً فاذا شك فى أن الاجزاء السابقة هل تكون قابلة للحاق البقية فيستصحب الامر بالاتمام بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة واستصحب هذا الامر يكون من استصحاب الحكم وآثاره وان كان عقلياً يترتب عليه فان التبعيد بالحكم يصح ويرفع اشكال مثبتية الاصل فى المقام فهذا الامر بالاتمام يترتب عليه صحة المركب .

وفيه ان الاجزاء اللاحقة لاحالة سابقة (٢) لها حتى يستصحب بل وجوب اتمامها يكون معلقاً على صحة الاجزاء السابقة وحيث يحتمل وجود المانع فى الوسط لا يكون صحة السابقة محرزة ليجب اتمامها .

وثانياً (٣) انه لو فرض كون هذا الامر من استصحاب الحكم يكون الاثار

(١) ولعل هذا هو الوجه الذى تمسك به الشيخ قده واجاب عنه من الاستدلال بماورد من النهى عن ابطال العمل بقوله لا تبطلوا اعمالكم فان حرمة ابطال العمل تكون مساوية مع الامر بالاتمام ولو كان الكلام فى دلالة هذا الدليل فحرمة الابطال فى خصوص الصلوة اجماعية .

(٢) اقول لانه يحتاج الى الحالة السابقة فى الاجزاء بل حرمة ابطال الصلوة والامر باتمام ماشرع فيه بواسطة تكبيره الاحرام يكون لها حالة سابقة بنفس الدخول فيها فيستصحب الوجوب ووجود المانع يكون منشأ للشك فى بقاء الوجوب لعدم احراز مانعيته .

(٣) اذا كان المستصحب هو الحكم الشرعى يترتب عليه جميع الاثار العقلية طولاً وعرضاً كما يترتب فى صورة احرازه بالوجدان والمانع فقط يكون بالنسبة الى *

العقلية على نفس هذا الحكم مترتباً لآثار آثاره العقلية ففى المقام اثبات صحة السابق لوجود الامر بالنسبة الى اتمام اللاحقة ولو كان مترتباً على استصحابه ولكن صحة المركب يكون من آثار هذا الاثر العقلى ودليل الاستصحاب منصرف عنه كما كان منصرفاً فى ما كان الاثر عقلياً محضاً من دون واسطة حكم شرعى فلا يتم كلامه فده فى هذا المقام .

بقى هنا شىء وهو أن الاصل سواء كان هو الاستصحاب او البرائة عن المانعية انما يجرى فى صورة عدم وجود العلم الاجمالى ومعه فلامجال لجريان الاصل وحيث كان العلم الاجمالى علة تامة لوجوب الامتثال لا يجرى الاصل ولو كان بدون المعارض وهو هنا العلم بأن الواجب علينا اما اتمام هذه الصلوة او وجوب اعادتها ولذا قال بعض الفقهاء يجب الاتمام ثم الاعادة قضاءً للعلم الاجمالى فاستصحاب صحة الاجزاء السابقة وان لم يعارضه استصحاب صحة اللاحقة ولكنه غير جار لذلك، والجواب عنه ان الشك فى وجوب الاعادة مسبب عن الشك فى مانعية الزيادة فاذا جرى الاصل بالنسبة اليها فعدم وجوب الاعادة مما لا كلام فيه فالعلم ينحل به لو كان جارياً وانما الكلام فى جريانه .

وثانياً ان هذا العلم متوقف على كون الابطال محرماً واما اذا كان العمل منبطلا من جهة الزيادة فى نفسه فلا يكون العلم بوجوب الاتمام حاصلًا فبعض الاطراف لاعلم به حتى يتشكل العلم الاجمالى .

فتحصل من جميع ما تقدم أن الاصل الاولى يقتضى عدم ابطال العمل بالزيادة بخلاف النقيصة .

* الاثر العقلى بدون واسطة الاثر الشرعى لعدم التنزيل والتعبد فيما يكون عقلياً وهو مفقود فى المقام فلا يرد هذا الاشكال عليه فده والحاصل الحق مع الخراسانى فى جريان استصحاب الصحة وهكذا مع الهمدناى فيما ورد (قده) من الطريق .

الجهة الثانية فى بطلان الصلاة بالزيادة لدليل خاص (١)

اعلم أنه وان لم يكن مقتضى القاعدة بطلان العمل بالزيادة ولكن فى خصوص الصلاة وردت روايات تدل على بطلانها بالزيادة .

ويجب ملاحظة تلك الروايات مع حديث لاتعاد وهذه هى الجهة الثالثة على حسب ترتيب البحث فى صدرالمقال .

فنقول مستعينا بالله تعالى ان الروايات على طوائف اربعة الطائفة الاولى ما دل على أن الزيادة موجبة للاعادة مطلقا سواء كان عن سهو او عمد بقوله من زاد فى صلوته فعليه الاعادة . (٢)

الطائفة الثانية ما دل على أن الزيادة السهوية توجب الاعادة بقوله عليه من استيقن أنه زاد فى المكتوبة فليسقبل صلوته (٣) الطائفة الثالثة حديث لاتعاد . (٤) والطائفة الرابعة ما دل على وجوب سجدة السهو عند الزيادة فيجب ملاحظة النسبة بين الطوائف ليظهر أن مقتضى الجمع هو بطلان العمل بالزيادة (٥) املا .

فنقول اما النسبة بين الطائفة الاولى وحديث لاتعاد تكون العموم من وجه لان الاولى تكون فى خصوص الزيادة مع الاطلاق من جهة العمد والسهو ولاتعاد يختص بصورة السهو مع العموم من جهة الزيادة والنقيصة بعقد المستثنى منه ومورد

(١) هذا البحث فى الفقه فى شرح العروة للحكيم قده ج ٧ فى بحث الخلل مسئله ٢ طبع ٣ والرجوع اليه لا يخلو عن بسط فى النظر ومأخذ الروايات فارجع اليه ان شئت .

(٢) فى الوسائل ج ٥ باب ١٩ من ابواب خلل الصلاة ح ١ .

(٣) فى الوسائل ج ٤ باب ١٤ من ابواب الركوع ح ١ وفى ج ٥ باب ١٩ من

ابواب الخلل الواقع فى الصلوة ح ١ .

(٤) فى الوسائل باب ٢٩ من ابواب القراءة ح ٥ .

(٥) فى الوسائل ج ٥ باب ٤ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاة .

الاجتماع (١) هو الزيادة السهوية .

وفي هذا المورد يحصل التعارض فربما قيل كما عن الشيخ الانصارى بأن التقديم يكون مع حديث لاتعاد لكونه حاكماً على من زاد لان لسان الثانى يكون لسان ما دل على جعل الجزئية ولاتعاد يكون فى مقام ضرب القاعدة فى مقام الفراغ والحاكم لا يلاحظ النسبة بينه وبين محكوميه بل هو مقدم مطلقاً .

وربما يقال بأن التقديم يكون من جهة اظهرية لاتعاد بالنسبة الى من زاد لكونه نصاً بالنسبة اليه .

وقد يقدم لاتعاد على من زاد بوجوه اربعة بعضها مخدوشة .

الاول ان حديث من زاد يكون فى الزيادة الركنية لان مقتضى الجمع بينه وبين ما دل على أن الزيادة السهوية الغير الركنية توجب سجدة السهو لا الاعادة فلا يشمل الزيادة الغير الركنية والزيادة الركنية يكون وجوب الاعادة بالنسبة اليها بمقتضى عقد المثبتى فى حديث لاتعاد بقوله الامن خمس الركوع والسجدة وغيرهما فلما عارضة بينهما .

والثانى ان حديث من زاد يكون ضعيف السند لاشتباه ابراهيم بن هاشم بغيره والثالث اختلاف المتن فى نسخة الكافى والتهذيب فى الكافى ان الاعادة تكون فى صورة زيادة الركعة وفى التهذيب لا يكون ذكر الركعة ولا يخفى أن الكافى اضبط فلادلالة له على وجوب الاعادة فى غيرها ليعارض مع لاتعاد وقد تعرض لهذا الوجه الهمدانى قده .

والرابع ان الاجماع البتى قد قام على أن النقيصة مثل الزيادة فى الحكم اذا كانت عن سهو فلو قلنا بان لاتعاد يخص بمن زاد فى الزيادة السهوية وتجب الاعادة

(١) وعليه فمورد الافتراق فى لاتعاد هو النقيصة السهوية فان الحديث شامل له وحديث من زاد ساكت لكونه فى خصوص الزيادة ومورد الافتراق فى من زاد الزيادة العمدية فانه يدل على وجوب الاعادة ولا تعاد ايضاً ليشمل الزيادة العمدية .

وكانت النقيصة السهوية بحكمها فلا يبقى مورد لحديث لاتعاد فهو بالنسبة الى عقد المستثنى منه يصير بلامورد وهذا بخلاف تقديم لاتعاد على من زاد فى الزيادة السهوية لان المورد له بعد ذلك هو الزيادة العمدية ففيها يتمسك بمن زاد وفى غير العمدية فى غير الركن بلاتعاد .

اقول الوجوه الثلاثة المتأخرة لا يتم لان ضعف السند المنسوب الى الرواية فى غير محله فان ابراهيم بن هاشم روايته حسنة او كالصحيح بتعبير بعض الفقهاء كما عن الهمداني قده وعن الحكيم قده فى المستمسك .

واما اختلال المتن فهو ايضا فى غير محله لان ما فى الكافى روايتان احديهما مشتملة على حكم زيادة الركعة (١) والثانية مطلقة من حيث الركعة وغيرها والتهذيب نقل ما كان متعرضا لزيادة الركعة فقط ولم يتعرض للاخر زعما منه اتحاد الروايتين مع ان سندهما ايضا مختلف وزعم الفقهاء ايضا اتحادهما وهذا ليس من اختلاف المتن فى شىء .

واما الاشكال بان حديث لاتعاد يصير بلامورد ان قدم من زاد فى الزيادة بادعاء الاجماع على ان النقيصة السهوية ايضا كذلك .

فلاوجه لعدم اعتبار هذا الاجماع فيمكن ان يكون لاتعاد فى النقيصة السهوية ومن زاد فى الزيادة السهوية .

فبقى الوجه الاول لتقديم لاتعاد على من زاد تاما لان من زاد اذا كان معارضا بأن سجدة السهول لكل زيادة ونقيصة لان المدلول الالتزامى هو أن الصلوة صحيحة

(١) فى الوسائل ج ٤ باب ١٤ من ابواب الركوع ح ١ مصحح زرارة عن ابى جعفر عليه السلام اذا استيقن انه زاد فى صلوته المكتوبة ركعة فليستقبل صلاته استقبالا .

وفى ج ٥ فى باب ١٩ من ابواب الخلل فى الصلاة ح ١ - مصحح زرارة وبكبر اذا استيقن انه زاد فى صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا اذا كان قد استيقن ذلك يقيناً .

اذا اتى بسجدة السهو ورواية من زاد مطلقاً او من استيقن انه زاد فى المكتوبة دالة على البطلان فبالتعارض يحصل التساقط فيصير حديث لاتعاد فى الزيادة والنقيصة السهوية بدون المزاحم وهذا هو الوجه فى تقديمه لالوجه الثلاثة المتقدمة .

او يقال ان الجمع مهمامكن اولى من الطرح فيقال ان من زاد يكون اظهر فى الزيادة الركنية وروايات سجدة السهو فى الزيادة الغير الركنية والاول يكون هو مفاد عقد المستثنى فى لاتعاد والثانى هو مفاد عقد المستثنى منه فلاتعاد الصلوة فى غير الركن ويسجد سجدة السهو .

لايقال ان روايات سجدة السهو تكون واردة مقام الحكم العيشى ولاتكون ناظرة الى اصلاح خلل الصلاة لان مفادها ان كل مورد صحت الصلوة من ساير الجهات يجب زيادة سجدة السهو فى المكلف به للزيادة او النقصية فلا تدل على صحة الصلوة لتعارض مع من زاد بل هى حاكمة عليه .

لانا نقول ان الظاهر من روايات سجدة السهو هو اصلاح خلل الصلوة لا لبيان الحكم العيشى وعلى فرض التسليم فمن ابن صار حاكماً بسل هى ورواية من زاد متساويتان .

لايقال بعدتعارض من زاد فى الزيادة السهوية مع لاتعاد بمقتضى حديث من استيقن أنه زاد فى المكتوبة فليستقبل صلوته وعدم شمول صورة العمد فالمرجع بعد التعارض هو العام الفوق وهو عموم من زاد فعليه الاعادة الشامل لصورة العمد والسهو فلا يكون التقديم مع لاتعاد .

لانا نقول ان العام الفوق كان فى صف المعارضة ابتداءً مع حديث لاتعاد من جهة الزيادة السهوية وما هو كذلك لايبصر مرجعاً .

لايقال اذاكان مقتضى ما دل على سجدة السهو لكل زيادة ونقصية هو الاطلاق حتى بالنسبة الى الركن وهذا معارض مع عقد المستثنى فى لاتعاد لان مقتضى قوله الا من خمس هو عدم الاعادة فى غير الاركان فلو حمل فى مقام الجمع على الزيادة العمدية فيقال زيادة الركن عمداً موجبة للاعادة وسهو تكون موجبة لسجدة السهو

فيكون خلاف الاجماع لان زيادة الركن عمداً وسهواً يكون مخالفاً له مضافاً بأن الزيادة العمدية يعلم حكمها من بقية الاخبار ولا يكون الدليل عليها الحديث فالمعارضة مستقرة ولا يمكن التمسك بلا تعاد في الزيادة وبعبارة اخرى ما في سجدة السهو يكون في خصوص السهو ولكن يكون اعم من جهة الركن وغيره ولا تعاد بعقد المستثنى يكون في خصوص الاركان ويكون اعم من السهو والعمد فزيادة الركن عمداً يكون مورد التعارض .

لانا نقول ان عقد المستثنى نصّ في أن الخمس موجب للاعادة زيادة ونقيصة في صورة السهو (١) وما دل على سجود السهو ظاهر في عدم وجوب الاعادة والنص مقدم على الظهور فالزيادة الركنية السهوية موجبة لسلاعادة وسجدة السهو تكون في غير الركن هذا اولاً .

وثانياً لو فرض سقرط بعض فقرات الحديث بواسطة المعارضة لا يسقط بقيتها ففي عقد المستثنى اذا حصل التعارض ولم يكن هو في عقد المستثنى منه نأخذ به فيما لا مزاحم له .

الأأن يقال ان عقد المستثنى منه مع ملاحظة سجدة السهو ايضا يصير بلامورد لانه اذا لم يكن في صورة السهو مورداً للاتعاد لوجود احاديث سجدة السهو وفي

(١) اقول لا يكون عقد المستثنى نصاً في السهو الا بالقرينة بأن يقل ان الحديث صدرأ وذيلاً منصرف عن صورة العمد او يقال زيادة الركن عمداً مما لا كلام في ابطالها الصلوة ويكون هذا في السهو فقط .

والحاصل لانصوية في نفس الحديث بل من جمع الروايات يمكن استفادة ذلك مثل ما دل على أن الركوع والسجود فريضة والقراءة سنة ولا تنقص السنة الفريضة و العمد في القراءة غير معفو فضلاً عن ما هو المفروض او ان الاجماع على ذلك وعليه يكون التقديم من باب تقديم الخاص على العام فان ما دلّ على تصحيح الصلوة لسجدة السهو مطلق يشمل الركن وغيره وهذا يدل على أن الركن لا يصح بسجدة السهو .

صورة العمد ايضا فيكون الاضرار بالاولوية لعدم شمول لاتعاد لصورة العمد فى الترك او الزيادة .

فتحصل أن التمسك بحديث لاتعاد فى الزيادة السهوية ايضا لاشكال فيه كما أن التمسك به فى النقيصة كان كذلك لحكومته على احاديث من زاد فى صلوته فعليه الاعادة .

فصل فى تعذر الجزء بالعجز عنه

قال فى الكفاية ص ٢٢٥ الرابع أنه لو علم بجزئية شىء او شرطيته فى الجملة ودار الامر بين أن يكون جزء او شرطاً مطلقاً ولو فى حال العجز عنه وبين ان يكون جزء او شرطاً فى خصوص حال التمكن منه فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول لعدم القدرة حينئذ على المأمور به لاعلى الثانى فيبقى معلقاً بالباقى انتهى . اقول اذا تعذر الجزء او الشرط او المانع ففى سقوط التكليف من باب أن المركب اذا انتفى احد اجزائه ينتفى او بقاء التكليف خلاف .

والبحت هنا اما ان يكون على طبق مقتضى القواعد الاولى او القاعدة الثانوية مثل قاعدة الميسور فالبحت فى مقامين .

المقام الاول فى تنقيح المرام من جهة القواعد الاولى فنقول ان الدليل الدال على الجزئية او الشرطية او المانعية اما ان يكون مطلقاً او مهملاً وعلى فرض اهماله فدليل المركب اما أن يكون مطلقاً او مهملاً ايضا فعلى فرض اهمال دليل المركب او اطلاقه واطلاق دليل الجزء لاشبهة ولا ريب فى تقديم دليل الجزء فى الاطلاق لانه حاكم على دليل المركب فاذا امر بالصلوة يكون الامر بالر كوع والسجود وغيره بياناً لهذا المركب فيقدم اطلاقه على المركب سواء كان مطلقاً او مهملاً .

فعلى فرض الاطلاق فالتقديم بالحكومة وعلى فرض الاهمال فالتقديم واضح لاشبهة فيه فان الجزء دخيل فى الماهية فالصلوة مع الجزء غير هابدون فلا يكاد ينطبق عليها الامر بدون الجزء والشرط او مع المانع .

ثم أن الجزء اذا صار متعذراً فتارة يكون البحث فى مقام الثبوت وأن المكلف هل يمكن أن يكون مأموراً بالجزء فى حال الاضطراب ام لا وتارة يكون فى مقام الاثبات .

فقول لاشبهة فى أن العجز مانع عقلا عن توجه التكليف الى العاجز خطباً وجعلاً اما الخطاب فواضح واما الجعل فلانه يلزم منه اللغوية لان الجعل بالنسبة الى العاجز فى ظرف العجز يكون لغواً كما أن توجه الخطاب اليه غير ممكن والاثبات تابع للثبوت فاذا امتنع الثبوت امتنع الاثبات ايضا فلا يكون الكلام فى خصوص الخطاب كما عن الشيخ والبيهانى (قده) بل اصل الجعل أيضاً محال لما مر .

نعم يمكن أن يستفاد من اطلاق المادة دخل الجزء فى جميع مراتب مصلحة الواقع العليا والدنيا لا خصوص العليا فقط ليقال عند التعذر لا يسقط امر المركب فعليه ينتفى المركب بانتفائه او يقال ان الخطاب وان سقط عن الحجية بالنسبة الى العاجز ولكن ماسقط عن الظهور فى الدخلى فى المصلحة بالدلالة الالتزامية وهذا هو التحقيق (١) واما اطلاق المادة كما عن القدماء فغير تام عندنا لاحتمال قرينية الخطاب فاذا سقط لاسبيل الى التمسك باطلاق المادة لان شرطه هو عدم ما يحتمل القرينية فى التمسك باطلاق المادة ونفس الخطاب يحتمل القرينية .

ولافرق فيما ذكرنا بين كون الامر غيريا او نفسيا وكذلك النهى من جهة الخطاب والمصلحة .

هذا كله على فرض اطلاق دليل الجزء واما على فرض اهماله مثل أن يكون الدليل هو الاجماع الذى يكون المتيقن منه غير صورة العجز فيكون المرجع هو اطلاق المركب لو كان واشكال النسيان هنا مرتفع لان امر الناسى ببقية الاجزاء كان

(١) الدلالة الالتزامية ايضا ساقطة بسقوط الخطاب كما أن اطلاق المادة ايضا غير تام واثبات الدخلى تكوينياً ايضا لا يفيد بالنسبة الى القضاء والاعادة الابدليل خاص ومقتضى الارتباطية هو سقوط المأمور به بسقوط الجزء لو ثبت الدخلى التكوينى .

غير ممكن من باب صيرورته متذكراً بذلك وفي المقام لاشكال في أن يقال المضطر
مأمور بغير الجزء العاجز عنه وهذا الاطلاق على نحوين الاول اطلاق نفس المركب
وهو الامر بالصلوة والثاني اطلاق دليل ساير الاجزاء .

اما اطلاق نفس (١) المركب فلاشبهة في امكان التمسك به اذا كان الالفاظ
في العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد فانه اذا كان العنوان مثل الصلوة
صادقا يكون الامر متوجهاً اليه ولو لم يكن الجزء المتعذر في نظامها فيكشف عن
الاطلاق ان الجزء غير دخيل في هذا الحال ما قول ان الصلوة وضعت لبقية الاجزاء
ليقال أنها موضوع للمجموع .

بل اقول ان العنوان يكون صادقا واما على فرض وضع الفاظ العبادات لخصوص
الصحيح فحيث أن العنوان غير محرز لاحتمال دخل الجزء المتعذر في المصلحة
فلا يمكن التمسك باطلاق المركب .

واما اطلاق ساير الاجزاء مثل اطلاق اركع واسجد اذا تعذر القراءة فهو
ايضاً (٢) جار على فرض عدم اطلاق للدليل الجزء المتعذر والا فهو حاكم ويكشف
منه عدم الدخول في الملاك في الجزء المتعذر .

(١) اقول لا اطلاق للمركب في مقام لان الامر في الصلوة يتوجه الى ما هو
الصلوة ولا يكون في وسعه اثبات أن هذا الجزء صلوة ام لا وهكذا غيره فدليل المركب
لا زال مهملاً من هذه الجهة .

واصل اللفظ لو كان موضوعاً للاعم من الصحيح ولكن الامر يتوجه الى ما هو
الصحيح عند الشرع ببيان اجزائه وشرائطه لالي الاعم وصدق العنوان بالنسبة الى
بقية الاجزاء لا يكفي .

(٢) اقول ان ادلة البيانية للاجزاء ايضاً لا يكون الا في مقام بيان اجزاء المركب
ويكون محققاً لعنوان المركب ولا يكون له الامر المستقل فان الوحدة الارتباطية
اذا استفيدت من المركب لا يكون للدليل الجزء اطلاق بالنسبة الى فرض عدم بعض
الاجزاء *

لا يقال ان الجزء لا يكون له الامر مستقلاً بل الامر بالاجزاء هو الامر بالمركب فكيف يقال بأن دليل الجزء مطلق وعلى فرض اهماله يكون الحكم اطلاق المركب فان الامر الواحد المنبسط على الاجزاء لا يمكن القول بالتعدد فيه لمكان الارتباطية والا فتعذر جزء لا يكون مربوطاً بالجزء الاخر على فرض عدم الارتباط .

لانا نقول معنى اهمال دليل الجزء واطلاق دليل الكل هو تعدد الامر والا فلا يبقى معنى للقول بالاطلاق والاهمال بالنسبة الى امر واحد .

لا يقال ان الامر كذلك ينحل على الاجزاء ويصير متعدداً بالانحلال ولا مشاحة فيه ولكن ارتباط الاجزاء ودخلها فى مصلحة واحدة يمنع عن التفكيك بين الاجزاء فان الواحد المرتبط يسقط بواسطة سقوط احد اجزائه ولا شبهة فى ان هذا البحث فى المقام يكون من جهة الارتباط والافهنا البحث من رأسه يصير ساقطاً على فرض عدمه لان الامر اذا تعدد ولم يكن امتثال بعضه ممكناً ولم يكن الارتباط فى البين لا يجىء الشك فى امر ما هو غير متعذر بل هو باق بحاله .

لانا نقول هذا مسلّم فان الارتباط صار موجباً للشك ولكن نحن ما احرزنا الارتباط بالنسبة الى هذه الحصة للشك فى أصل الدخول فى المركب فى ظرف الاضطرار والتعذر فاطلاق المركب او ساير الاجزاء يكون موجبا لطرد الشك . فتحصل انه على فرض اطلاق دليل الجزء فى الجزئية حتى فى حال العجز

* نعم اذا لم يكن فى وسع الادلة البيانية اثبات أن هذا يكون جزءاً حتى فى حال الاضطرار يسقط الارتباط ظاهراً ولم يكن الدليل الاعلى البقية وينبسط امر المركب على ما هو المعلوم جزئياً .

والحاصل كل الكلام فى ما هو دليل لبيان الموضوع وعدم احراز دليل على الجزئية يكفى لداعوية الامر بالمركب الذى عين الامر بساير الاجزاء فى وجوب اتيان البقية واما الشك فى جزئية هذا الجزء فالاصل يوجب طرده لان البرائة عن جزئية هذا الجزء المشكوك تكون كافية وهى جارية فى الاحكام الوضعية كالتكليفية وفاقا للخراسانى لا الشيخ (قدهما) .

يسقط المركب بتعذره وعلى فرض اهماله فالمرجع اطلاق ساير الاجزاء او اطلاق المركب وسيجيء الاصل في صورة اهمال الدليلين .

ثم لا فرق بين الجزء والشرط والمانع فان المانع ايضا يكون عدمه على مسلك القوم شرطاً للمركب فيرجع الى الشرط وعلى ما هو التحقيق فيكون وجوده ضاراً ولا يصير هذا فارقاً في ظرف الاضطرار .

نعم في المانعية فرق بالنسبة الى لسان الدليل وقد اطال البحث في هذا الفرق شيخنا النائيني في البحث عن لباس المشكوك وحاصله ان المانعية اما ان تكون مستفادة من النهى المتوجه الى المانع مثل لاتصل في وبر مالا يؤكل لحمه واما ان تكون مستفادة من اجتماع الامر والنهى بعد عدم المزاحمة في ظرف الجعل فان النهى عن الصلوة في الدار المغصوبة واستفادة شرطية اباحة المكان في الصلوة يكون من اجتماع مورد الغصب والصلوة ولكن في مرحلة الجعل يكون مصب النهى هو الغصب ومصب الامر هو الصلوة ولذا ذهب مثل القمى قده ومال اليه بعض الميل شيخنا الحائري قده بأن الصلوة في الدار المغصوبة ايضا صحيحة من جهة ان مركز النهى غير مركز الامر .

ولا يكون مثل النهى في العبادة فان النهى المتوجه اليها يكون معناه عدم المصلحة فيها أصلاً بخلاف باب اجتماع الامر والنهى فاذا استفدنا ان الغصب مانع عن صحة الصلوة يكون بقاء المانعية في ظرف وجود النهى وعدم المانع عن فعليته . ولذا يقال بصحة الصلوة في ظرف الجهل بالغصب لعدم فعلية النهى والتعذر ايضا يكون احد الموانع عن فعلية النهى فعليه لا يصير التعذر مانعاً عن مصلحة الصلوة وهذا بخلاف المانع الذي يكون مستفاداً من توجه النهى بنفس العنوان فانه كاشف عن الدخول في الملاك واقعاً ففي صورة التعذر مثل من يكون في البرد الشديد ولا بد من لبس وبر مالا يؤكل لحمه يكون صلوته فاقدة للشرط لو كان عدمه شرطاً على مسلك القوم او يكون الوجود مانعاً عن تأثير المقتضى وهذا هو الفرق بين الموانع الذي يفيد في بحث لباس المشكوك فاحفظه .

ثم انه على فرض الشك فى اطلاق الجزء واطلاق المركب لاهمالهما فاول مايرى هو القول بالبرائة عن وجوب البقية لانا لانعلم انها واجبة بدون هذا الجزء ام لا . وقد اشكل عليها بأن الشك فى البقية مسبب عن الشك فى جزئية الجزء لانا لانعلم ان هذا الجزء يكون جزئيه حتى فى ظرف العجز والاضطرار ام لا والاصل عدم الجزئية حينئذ بمقتضى فقرة رفع ما لا يعلمون فاذا رفعت الجزئية فلا شك فى وجوب البقية لان الشك فيها كان مسبباً عن هذا الشك فاذا رفع الشك فى السبب يرفع عن المسبب ايضا .

والجواب عنه اولاً ان (١) الاحكام الوضعية مثل الجزئية غير قابلة للجعل لان دخلها تكوينى وما يكون دخله كذلك لاننا يد الوضع والرفع اثباتا ونفياً خلافا للخراسانى ووفقاً للشيخ .

وثانياً على فرض التسليم فرفع الجزء لا يثبت وجوب البقية الا على القول بالاصل المثبت .

وثالثاً ان حديث الرفع يكون للامتنان فاذا كان رفع الجزئية منشأ لوجوب البقية يكون هذا خلاف الامتنان فان اثبات التكليف كلفة زائدة فهذا الاصل غير جار ولا يثبت به وجوب البقية .

لا يقال هذا يكون مثل موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر فانه اذا كان الشك فى الجزء من جهة فقد النص او اجماله او تعارض النصين فكيف يقال بأن البرائة عن الاكثر جارية ويكون الواجب هو الاقل فكذلك هنا يقال بأن هذا الجزء يكون مرفوع الوجوب فيكون الواجب هو الاقل فقط لا الاكثر فان الاضطرار يكون مثل صورة فقد النص .

(١) اقول ان الاحكام الوضعية قابلة للجعل والرفع كما سيجىء منه فى المقام الثانى فالمخالفة مع الخراسانى قده غير مستقيمة بنظره ايضا وهذا تهافت فى الكلام وما استفدنا منه مد ظله من البحث الخصوصى هو موافقته قده ويمكن ان يكون كلامه على ما ذكر مما شاة مع الاعلام .

لانا نقول الفرق (١) بينهما هو ان الاقل فى المقام لا يكون مقطوع الوجوب بخلافه فى صورة الشك فى دخل الجزء من ناحية فقد النص او اجماله او تعارضه فلا علم بالاقل هنا واثباته بالاصل يكون من الاصل المثبت وهو غير حجة .

فى دليل ثانوى على سقوط الجزئية حين الاضطرار

هذا هو المقام الثانى فى انه اذا كان لنا دليل دال باطلاقة على جزئية الجزء حتى فى حال الاضطرار فربما يقال بحكومة دليل آخر عليه وينتج وجوب البقية بعد سقوط الجزء عن الجزئية فى ظرف الاضطرار وهو امور :

الاول فقرة ما اضطروا اليه فى حديث الرفع ومعنى رفع ما اضطروا اليه هنا هو رفع جزئيه لانه المناسب لرفع الاحكام الوضعية لالعقاب عليه فاذا كانت الجزئية مرفوعة مع كون هذه الفقرة اماره ومثبتها حجة فنقول بوجوب البقية .
لا يقال ان الجزئية دخلها تكوينى ولانها يد الجعل وضعا ورفعا .

لانا نقول يمكن (٢) ان يجعل دليل بنحو الارشاد الى دخله التكوينى فحيث كان كذلك فيمكن الارشاد الى عدم الدخول بمقتضى رفع ما اضطروا اليه تكويننا نعم

(١) اقول عدم القطع بوجوبه يكون من جهة احتمال الدخول فى المصلحة بالنسبة الى الجزء المضطر اليه .

فان كان للدليل اطلاق فى ذلك فلا يبقى شك بالنسبة الى عدم وجوب البقية وان لم يكن اى دليل الجزء فالشك فى الدخول يكون مثل الشك فى صورة الشك فى الجزئية بفقد النص او اجماله او تعارض النصين لان المركب ينتقى بانتفاء أحد اجزائه لمكان الارتباط نعم الكلام فى ثبوت اطلاق دليل الجزء فان الجعل والمخاطب بالنسبة الى المعذور لغو .

(٢) هذا هو الحق ولكن يكون متهافتاً مع ما مر منه فى المقام الاول من مخالفة الخراسانى قده فى ان الاحكام الوضعية غير مجعولة .

شبهة (١) خلاف الامتنان يجيء هنا ايضاً لان رفع المضطر اليه اذا كان لازمه اثبات التكليف بالنسبة الى البقية يكون خلاف الامتنان لانه كلفة زائدة .

لا يقال كيف لا يقال بمثل هذا في فقرة رفع النسيان مع انهم تمسكوا بها في رفع الجزء المنسى لانا نقول هناك كان الكلام في مقام الفراغ بعد جهل المكلف واتبانه بالبقية وهو ليس خلاف الامتنان بل هو وفق الامتنان لرفع الاعادة بخلاف المقام فانه بهذا الرفع يراد اثبات الوجوب للبقية الثانية من الادلة الحاكمة على اطلاق دليل الجزء والقول بعدم الجزئية في ظرف الاضطرار ووجوب البقية ماروي من أن التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله له (٢) وفي فهم هذه الرواية اختلاف فان بعضهم يرى اتصال جملة يضطر اليه ابن آدم بالصدر واما الشريعة الاصفهاني فده يرى الجملتين مستقلتين احديهما التقية في كل شيء وثانيتها وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله له .

وكيف كان فيكون الاستدلال بها في المقام من جهة عنوان الاضطرار والمراد بالحلية في كل مقام يكون ماهو المناسب له والحلية في الاحكام الوضعية يكون معناها رفع وجوبها فاذا كان الجزء متعذراً يكون وجوبه مرفوعاً فلا يكون الجزء جزءاً في ظرف الاضطرار فيكون الباقي هو الواجب .

(١) اقول نحن لانريد اثبات وجود البقية بواسطة حديث الرفع بهذه الفقرة بل وجوبها بنفس الدليل الدال عليه والامتنان هنا برفع هذا الجزء عن نظام الجزئية فاصل التكليف يكون خلاف الامتنان بالمعنى الظاهري ولا يكون لازم رفع هذا الجزء وان كان كل تكليف على وفق الامتنان التام بمعنى آخر فالامتنان هنا فقط في ان هذه الفقرة اخرجت المكلف عن التحير كما يقال بمثله في باب الاقل والاكثر فان رفع الاكثر مما يقول به الاستاذ مد ظله وجملة من الاعلام مثل الشيخ الاعظم ولا يقال انه خلاف الامتنان فكذلك نقول في المقام .

(٢) في الوسائل ج ١١ باب ٢٥ من ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٢ وروايات التقية توجد في هذا الباب وما قبله وما بعده .

لا يقال من اضطر الى الجزء يكون مضطراً الى الكل ايضا بلحاظ هذا الجزء
لمكان الارتباط بين الاجزاء فان من لم يقدر على اتيان جميع اجزاء المركب يكون
غير قادر على اتيانه ايضا فكيف لا يقال بأن البقية غير واجبة للاضطرار .

لانا نقول ان الحكم يكون منطبقاً على ماهو الموضوع له لاما هو خارج عن
موضوعيته فان البقية لا تكون مضطرة اليها فلا وجه لتطبيق الحكم عليها فاذا انطبق
الحكم على الجزء فقط وكان من آثاره وجوب البقية يكون الدليل اماراً ومثبتها حجة
نقول بوجوب البقية ويسقط الارتباط ايضا بالنسبة اليه .

ثم لا يخفى ان الموضوع للدليل هو الاضطرار المستوعب فالمضطر الى اتيان
الصلوة عربانا او مع البدن النجس يكون اضطراره في صورة كون هذا العذر باقياً
الى آخر أوقات الوقت لان الواجب مثل الصلوة له وقت موسع والاضطرار بالطبيعي
لا يكفي في رفع الحكم واحراز الاضطرار في أول الوقت الى آخره غير معلوم غالباً
ولو احرز يكون من جهة كاشفيته للواقع فلو كشف بعده الاشتباه يجب الاعادة لعدم
الاستيعاب في جميع الوقت وهذا يكون بالنسبة الى هذه الرواية وفقرة ما اضطرروا
اليه في حديث الرفع .

الثالث من الأدلة على وجوب البقية استصحاب وجوبها بعد تعذر الجزء .

ولا يخفى ان هذا اصل يكون فرض جريانه في صورة عدم الدليل الاجتهادي
فلو فرض اطلاق دليل الجزء او اطلاق دليل المركب مع اهمال دليل الجزء فيكون
المرجع هو الاطلاق وفي الثاني وان كان الاطلاق موافقاً له ولكن الدليل الاجتهادي
مقدم على الدليل الفقاهتي وان كان موافقاً فاطلاق المركب مقدم على الاستصحاب
وان كان مفاده وجوب البقية ايضا .

وهكذا لو كان لنا قاعدة الميسور فانها ايضا متقدمة على الاصل لكونها دليلاً او

كالدليل بالنسبة الى الاصل .

الرابع الاصل ويقرر بوجوه اثنان منها عن الشيخ قده :

الاول ان العلم الاجمالي بوجوب بقية الاجزاء قبل طرو الاضطرار اما ان

يكون نفسيا اوغيريا لان الاجزاء قبل طرو الاضطرار لاشبهة فى وجوب جميعها واما مع فرضه فيكون العلم الاجمالى بطبيعى الوجوب الاعم من النفسى والغيرى فبعد طرو الاضطرار ماهو الساقط هو الوجوب الغيرى واما الوجوب النفسى فيكون بحاله . وفيه اولا ان وجوب الاجزاء لا يكون غيريا فان المركب ليس الا الاجزاء بالاسر .

وثانيا ان هذا يكون من استصحاب الكلى القسم الثالث لتبائن الكل بدون هذا الجزء ومعه فيكون من الفرد المردد ولا جامع بينهما ضرورة أنه يرجع الى ان يكون العلم بزوال ما حدث وهو وجوب المجموع واما البقية فيكون الشك فى حدوث وجوبها من اول الامر مثل أن نعلم ان فى الدار كان فيل وقد مات ولا نعلم أنه بعد موته هل جاءت بقرة ام لا فيدور الامر بين مقطوع الزوال ومشكوك الحدوث ولا يكون من كلى القسم الثانى مثل العلم بحدوث حيوان لاندرى أنه فيل او بق . فان العلم بوجود الجامع يكون له حالة سابقة ولو كان اثر على الجامع فيترتب عليه ولولم يرتب اثر الفرد فيه ايضا .

نعم لو فرض كون الوجوب الغيرى شديداً والوجوب النفسى ضعيفاً وعلمنا بأن الشديد قد زال ولكن لاندرى أنه يكون باقياً فى ضمن الفرد الضعيف يمكن استصحابه مثل ما اذا كان اللون ذا مرتبة شديدة وعلمنا بأن الشديدة قد زالت ولكن لانعلم أن المرتبة الضعيفة باقية ام لا فانه يمكن استصحاب الجامع وهو اللون .

ولكن هذا فى المقام مجرد فرض لا واقع له مع ان الامر بالعكس فى خصوص المقام لان السوجب يكون الشديد منه النفسى والضعيف هو الغيرى ونحن نعلم بذهاب المرتبة الضعيفة ولاعلم لنا بحدوث المرتبة القوية فلايجرى الاصل فيه بوجه . لايقال ان النفسى والغيرية فى الوجوب تكون من الجهات التعليلية لامن الجهات التقييدية فتكون من الحالات الطارئة للمستصحب فاذا شك فيه من هذه الجهة يكون الشك من ناحية امر خارج عن ذات الموضوع وكل مورد من موارد الاستصحاب يكون كذلك فانا اذا شككنا يكون الشك من جهة طريان حالة صارت موجبة للشك

فهنا اذا ذهبت الغيرية يحتمل وجود علة اخرى وهو النفسية .

لانا نقول انه لا تكون الجهة تعليلية بل تقييدية محضة فان ذات الارادة فى الواجب النفسى تخالفه معها فى الغيرى فاذا اختلفت الارادتان بالذات فيكون الوجوب الناشى منها ايضا كذلك فيكون الشك فى حدوث ارادة اخرى غير الاولى وهو من كلى القسم الثالث .

هذا مضافاً بأنه لا اثر للوجوب الجامع بين الغيرى والنفسى لو فرض الجامع بينهما .

وثالثا ان الاصل الحاكم يمنع عن جريان هذا الاصل لان الشك فى وجوب البقية مسبب عن الشك فى جزئية الجزء حتى فى حال الاضطرار فاذا ارتفع الشك عنه باصالة البرائة عن جزئية الجزء فلا يبقى موضوع لجريان هذا الاصل ولاشك فى وجوب الباقي كما أنه اذا استصحب وجوب الجزء حتى فى هذا الحال يرفع الشك وينتج عدم وجوب البقية .

لا يقال ان استصحاب وجوب الجزء يكون سقوط بقية الاجزاء من آثاره العقلية والاصل المثبت غير حجة .

لانا نقول السقوط مثل الثبوت فكما أنه اذا استصحب تكليف ينتج وجوب الاطاعة عقلا كذلك هنا ينتج السقوط ولاغرو فيه وبعبارة اخرى الاثر تارة يكون مترتبا على الواقع وتارة على الاعم من الواقع والظاهر فان استصحاب حيوة زيد يكون من آثاره العقلية هو طول لحيته فمن نذر اعطاء درهم لمن طال لحيته واقماً فلا يكون فى وسع الاصل والتعبد اثبات الواقع وامافى المقام فعدم وجوب البقية يكون من آثاره وجوب الجزء وجزئيته حتى فى حال الاضطرار ولو ظاهراً فيكون سقوط البقية من آثار الاستصحاب لا المستصحب وتنااله يد الجعل والرفع .

فانه يمكن التعبد بجزئية الجزء فى مقام الظاهر ليرتب عليها سقوط البقية نعم لو كان المسلك هو عدم امكان جعل الجزء فى حال الاضطرار خطاباً وجعلا للغوية كما هو التحقيق لايجرى الاصل لانه وان كان من الممكن الارشاد الى التكوين

يعنى دخل الجزء تكويناً حتى فى حال الاضطراب ولكن حيث يكون الدخل تكويناً لا يمكن اثباته بالاصل فيكون مثل طول اللحية والائر يكون على الواقع وهو لا يثبت بالتعبد فاشكال استصحاب الجزئية هو المثبتة .

التقريب الثانى فى الاستصحاب ايضا عن الشيخ قده وهو ان الموضوع فيه عرفى ولذا يتمسكون باستصحاب الكرية مع نقص الماء ويرون الموضوع فى الماء المتغير النجس هو الماء فاذا زال تغييره يقولون ببقاء الموضوع فيحكمون بالاستصحاب وفى المقام ايضا كذلك فان المركب وان انتفى بعض اجزائه ولكن يكون الباقي عندهم بحكم السابق فالصلوة الواجبة اذا تعذر بعض اجزائها يكون موضوع الوجوب وهو الصلوة باقياً عندهم وهكذا ساير المركبات الشرعية وان كانت الصلوة ممالا احتياج لها بالتمسك بالاستصحاب لانه ورد أن الصلوة لا تترك بحال ففى جميع الاحوال يجب حتى على القول بأنها موضوعة للصحيح .

ولكن فى ساير المقامات يمكن التمسك بهذا الاصل لو تم ويكون هذا الاستصحاب استصحاباً للحكم الشخصى لساير الاجزاء لا الحكم الكلى الاعم من النفسى والغيرى حتى يأتى فيه الاشكال السابق من كونه من كلى القسم الثالث .

وقد اشكل على هذا التقريب باشكال يكون ضاراً باطلاق الكلام وهو أن الجزء اما ان يكون مقوماً كالاركان او غير مقوم والتسامح يكون فى الجزء الغير المقوم لافى الجزء المقوم لان الموضوع فى الثانى غير باق عند العرف ولكن الاشكال هو أن المركبات العرفية يكون مهاربايد العرف ويكون له الحكم ببقاء الموضوع وعدمه من باب أن المفقود هو الجزء المقوم او غيره ولكن المركبات الشرعية لا يكون مهاربايد العرف ليحكم ببقاء الموضوع او فوائده فان القيام المتصل بالركوع الذى يكون فى الصلوة ركناً من اين يفهم العرف أنه دخيل بنحو الركنية .

وهكذا غيرها من العبادات يكون دخل الاجزاء ونحو دخله مقوماً أو غيره بيد جاعلها واما الصلوة فقد مر أنها لا تترك بحال فكل جزء تعذر منها يجب الاتيان ببقية الاجزاء: فتحصل أنه لاسبيل لنا فى المركبات الشرعية الى تشخيص الموضوع

فلا يتسامح في موضوع الاصل هنا .

التقريب الثالث للاستصحاب هو استصحاب التكليف المنبسط على ساير الاجزاء بأن يقال ان التكليف يكون قبل التعذر منحلاً ومنبسطاً على تمام الاجزاء والتعذر صار سبب انقطاع التكليف عن البعض المتعذر وهذا لا يوجب سقوط التكليف عن البقية فحيث نشك في بقاء الارتباط وسقوط الوجوب عن بقية الاجزاء نستصحاب الوجوب الشخصي على سايرها حيث لا دليل على ارتفاع الوجوب عنها. وهذا الاستصحاب لا يكون فيه اشكال القسم الاول وهو كونه من الكلى القسم الثالث ولا اشكال القسم الثاني وهو التسامح عند العرف في الموضوع ليرد عليه ما مر من عدم تصرف للعرف في العباديات والمركبات الشرعية لانه يكون من استصحاب الشخص لا الطبيعي ولا التسامحى هذا ما قيل .

ولكن التحقيق ان هذا التقريب وان لم يأت فيه التسامح السابق ولكن يكون فيه ايضا نوع تسامح غير ذلك التسامح وهو أن الوجوب قبل التعذر كان على بقية الاجزاء مع الاتصال بالجزء الاخر واما بعد التعذر فقد ضاق حسد التكليف وهذا النحو من التعبير يحتاج الى التسامح و الا فمن المحتمل دخل هذا الحد في الوجوب .

الخامس قاعدة الميسور

اعلم انه من القواعد التي يبحث عنها في المقام الثاني لاثبات وجوب البقية بتعذر البعض هي القاعدة المسماة عندهم بقاعدة الميسور .

والسند لها روايات ثلاث وهي وارده في غوالي اللثالي الاولى النبوى بقوله عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم . والثانية العلوى بقوله عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الميسور لا يسقط بالمعسور . والثالثة العلوى ايضا بقوله عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ما لا يدرك كله لا يترك كله .

وسنده هذه الروايات وان كان ضعيفاً للارسال وللورود في الغوالي الذي لم يثبت اعتباره ولكن تمسك الفقهاء بها في كل مقام من الفقه يكون موجباً لجبر

الضعف فان تمسكهم برواية يكون اقوى فى الوثوق من قول اهل الرجال من توثيق الراوى فلا وجه للبحث فى السند بعد الوثوق من عمل المشهور عليها .

واما الدلالة فتقريب النبوى هو أن يقال ان المراد بالشىء هو الاعم من المركب الذى يكون له اجزاء مثل الصلوة التى مركبة من التكبير والركوع والسجود والتسليم وسائر الاجزاء ومن الطبيعى الذى يكون له افراد مثل افراد الصلوة وافراد الحج فعليه نقول يكون مفاد قوله ﷺ انه اذا امرتكم بشىء ولا يمكن لكم الاتيان بجميع اجزائه او بجميع افراده الواجبة عليكم فأتوا من ذلك الشىء بقدر استطاعتكم ولا يترك العمل من رأس بواسطة تعذر البعض فى المقام اذا تعذر بعض اجزاء المركب يجب الاتيان ببقية الاجزاء ولو كان مقتضى دليل الجزء هو الاطلاق وعدم وجوب البقية بواسطة التعذر وارتباطية الاجزاء والمراد بكلمة من هو التبعض .

لا يقال كما قال المحقق الخراسانى والناينى قد هما ان الشىء وان كان اعم من المركب والطبيعى ولكن فى خصوص هذه الرواية حيث يكون التطبيق فى افراد الطبيعى لا يشمل المركب واجزائه لان البحث كان عن وجوب الحج والسائل كرر السؤال مرتين او ثلاثا بأنه هل يكون فى كل سنة او سنة واحدة فقال النبى صلى الله عليه وآله تهديداً ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم الى ان قال فاذا امرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم .

ومن هذا يظهر أن الكلام كان فى الطبيعى والافراد لا الكل والاجزاء والمراد بكلمة من اما البيان او هى بمعنى الباء .

لانا نقول انه لاندري معنى خوف النبى ﷺ فان احكام الله تعالى لا يكون دائراً مدار الخرف فانه لو كان واجباً يجب ان يقول نعم ولو لم يكن واجباً يجب أن يقول لا فى جواب السائل وهذا الذى لانفهمه كيف يكون شاهداً على أن المراد من الرواية هو الطبيعى مع الافراد فنحن نأخذ بالاطلاق ونقول يشمل الكل والاجزاء ايضا واما كلمة من فتكون لنحو انقطاع عما سبقها لا التبعض (١) وهو يختلف

(١) بل يكون ما ذكره مدظله معنى التبعض بنحو اوسع فان التبعض فى *

حسب اختلاف ما سبقها فان كان الطبيعي يكون الانقطاع في بعض افراده وان كان الكل يكون الانقطاع في بعض اجزائه ولانحتاج الى جعل من بمعنى الباء اوبيانية . والمراد بكلمة ما هو المصدرية ولا يضر التطبيق في الطبيعي والفرد في المقام ايضالان خصوصية المورد لانضر باطلاق الكلام ويكون هذا التقريب موافقاً للارتكاز ايضال الروايات الثلاثة موافقة له لان الناس لا يتركون ما يكون في وسعهم بواسطة تعذر غيره .

واما تقريب قوله بالمعنى الميسور لا يسقط بالمعسور فواضح من النبوى لان التطبيق في هذه لا يكون على الفرد من الطبيعي حتى يشكل في المقام الشمول للمركب بل يكون ظاهراً في خصوص المركب واجزائه لان توهم السقوط بتعذر بعض الاجزاء يكون بالنسبة الى المركب والافالطبيعي لامعنى لسقوطه بتعذر بعض افراده الا أن يكون المطلوب بنحو العام المجموعى لا العام الاستغراقى ولذا نفى السقوط بقوله بالمعنى لا يسقط .

فدلالة هذا الحديث على عدم سقوط امر ساير الاجزاء بتعذر بعضها تامة . لا يقال ان الظاهر من قوله بالمعنى لا يسقط هو أن البقية واجب الاتيان وعليهذا فيجب أن يقال بتخصيص الحديث الشريف بالواجبات مع أنهم يقولون بشمول القاعدة للمستحبات ايضاً .

لانا نقول انه لا ملزم لنا للقول بأن ما هو غير الساقط يكون الحكم او ما في العهدة حتى يلزم الاختصاص بالواجب بل المراد بالميسور هو الموضوع فيقال الميسور من الموضوع لا يسقط بواسطة المعسور منه ويترتب عليه الحكم بحسبه فان كان موضوعاً للحكم الوجوبى فلا يسقط الوجوب وان كان موضوعاً للحكم الاستحبابى فلا يسقط الاستحباب ايضاً .

* كل شيء بحسبه في الطبيعي بعض افراده وفي المركب بعض اجزائه وهو معنى القطع عن ما سبقه فالتعبير لعدم كونه للتبعيض لعله مسامحة في البيان .

وهذا يكون نظير ما ورد في الاستحباب بأنه لا تنقض اليقين بالشك فان اليقين منقوض في الواقع ولا يمكن النهي عن نقضه فيكون النهي عنه بمعنى ترتيب اثره عليه ففي المقام اذا قلنا الموضوع لا يستمط بتعذر بعض اجزائه مع حكم الوجدان بسقوطه كله لابعضه فيكون معناه ترتيب حكمه عليه ايّما كان فهذا الاشكال ايضاً غير وارد .

واما تقريب النبوى الاخر بقوله ﷺ ما لا يدرك كله لا يترك كله فهو أن الموضوع الذي لا يمكن درك كله لتعذر بعض اجزائه لا يترك كله اي البعض الباقي لا يترك ويكون موافقاً للغريزة واخباراً عن هذا الامر الغريزي وعدم سقوط الموضوع يكون لعدم سقوط حكمه واجباً كان او استحباباً كما مر في السابق .

وقد اشكل في خصوص المقام بأن الظاهر من كلمة ما الموصلة هو الواحد فانه لا يحكى عن المتعدد ولو كان الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً بخلاف الشيء فيكون مطابقه الفرد الذي لا يدرك كله لا يترك كله والفرد الواحد يكون ظاهراً في المركب واما الطبيعي فصدق الواحد عليه يكون بالعناية (١) .

وعليه يكون الاشكال هو عدم امكان تصويره في المقام لانه لو قلنا الفرد الذي لا يدرك كله بتعذر بعض اجزائه لا يترك كله اي جميع الاجزاء وهذا غير متصور فان الذي يتعذر بعض اجزائه كيف يمكن أن يقال يجب الاتيان بجميع اجزائه مع عدم امكانه فلا بد أن يكون ما لا يدرك في خصوص المركب ذي الاجزاء او العام المجموعى ليصدق ما لا يدرك كله أي جميع اجزائه لا يترك كله بل يجب الاتيان ببقية الاجزاء . وقد اجيب عن هذا الجواب عن المنطقيين وهو ان جملة ما لا يدرك كله لا يترك كله تكون لسلب العموم لاعموم السلب بمعنى ان ما لا يدرك جميع اجزائه او جميع افراده بنحو المجموع يعني التام لا يترك كله يعني تمامه بل يؤتى بالبعض الممكن منه .

(١) اقول لاعناية في صدق الواحد على الطبيعي بحسبه وكلام المنطقيين ايضاً تام ويكون هو الجواب الحق الا انه لعله قد وقع خلط في الدرس في التعبير .

وبعبارة أخرى السلب مقدم على العموم ولو كان مؤخراً لكان الحق مع المستشكل بأن يقال ما كله لا يدرك كله لا يترك ولكن ليس كذلك كما ترى .
ولكن التحقيق فى الجواب هو أن يقال ان لفظه ما وان كانت كاشفة عن الوحدة ولكن وحدة المركب بحسبه ووحدة الطبيعى ايضاً بحسبه فان الطبيعى الذى لا يدرك جميع افراده يكون مثل المركب الذى لا يدرك جميع اجزائه والا فيجىء الاشكال فى المركب ذى الاجزاء ايضاً من هذا الباب يعنى سلب العموم او عموم السلب فان المركب ذا الاجزاء ايضاً لا يمكن أن يقال انه اذا تعذر بعض اجزائه يجب الاتيان بجميع الاجزاء حتى المتعذر .

وقد اشكل على الحديث أيضاً بأن المراد من كلمة ما لو كان الاعم من الطبيعى والفرد المركب يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد او الترجيح بلامرجح .

بيان ذلك هو أن الامر بوجود اتيان البقية فى المركب يكون مولويا وفى الطبيعى والافراد ارشادياً لحكم العقل بأن تعذر بعض الافراد لا يمنع عن وجوب الاتيان بالبقيه واستعمال اللفظ الواحد فى المولوية والارشاد كليهما ممنوع وان قلنا بتقديم احدهما لثلايلزم استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد يكون هذا ترجيحاً من غير مرجح وهو ايضاً محال فتسقط الرواية عن الاعتبار .

والجواب عنه ان استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد اذا كان بتعدد الدال والمدلول بعد استعمال اللفظ فى المعنى العام لاشكال فيه فان القرينة لتعيين الطرفين اذا كانت تكون كفية ولا يقال لفظه ما لتحمل على المركب لعدم العناية فى ذلك فهو متعين بخلاف حمله على الطبيعى فانه فيه العناية لعدم الفرق بينهما فى ذلك .

وقد اشكل باشكال آخر يكون مشتركاً بين الروايات الثلاثة وقد مر وهو ان الحكم لو كان وجوبياً يكون خلاف دأبهم من جريان قاعدة الميسور فى المستحبات ايضاً مع كون هذا هو الظاهر من الامر يعنى المولوية بنحو الوجوب .

وقد مر الجواب عنه بأن المدار على الموضوع فى المقام الموضوع الذى

لا يدرك كله لا يترك كله بمعنى أنه باق على الموضوعية وهذا يكون عليه الحكم سواء كان استجابياً أو وجوبياً فلا يرد هذا الاشكال أيضاً ويتم دلالة الجميع على قاعدة الميسور .

وينبغى التنبيه على امرين :

الامر الاول فى ضابطة الميسور وغيره من جهة أنه هل يكون بنظر العرف او بنظر الشرع فيه خلاف .

فاعلم ان الموضوعات تارة تكون من الموضوعات الشرعية مثل الصلوة والحج وتارة تكون من الموضوعات العرفية مثل القيام والقعود فاذا كانت من قبيل الثانى لاشبهة فى ان المدار فى صدق الميسور وأن هذا مرتبة من ذلك يكون بنظر العرف .

واما الموضوعات الشرعية فربما يقال لاسبيل للعرف فى تشخيص ميسورها فان بعض الاجزاء المتعدرة ربما يكون له مصلحة تساوى مصلحة البقية ولا يمكن ان يحكم بأن هذا ميسور أصل العمل .

وفيه ان هذا الحكم غير تام لان الشارع اذا لم يصل عنه بيان بالنسبة الى ما هو الميسور من الموضوعات المجعولة بنظره وبيّن لنا كبرى كلية بأن الميسور لا يسقط بالمعسور وكان فى صدد البيان لالاهمال نستكشف منه اننا انه أو كل الميسور بنظر العرف فيما لم يبين ميسوره كما أنه ربما يبيّن الميسور من الموضوعات مثل الوضوء جبيرة لمن لا يمكنه بدونها فيكون النظر العرفى ملاك صدق الميسور وعدمه بالنسبة الى الاجزاء الباقية .

غاية الامر تارة يقال بأن نظره ملاك استقلالاً وتارة يقال ان نظره يكون ملاكاً على وجه الطريقة بأن يكون الميسور هو الميسور الواقعى لا العرفى فقط ولكن فى صورة عدم بيان الواقع عن الشرع يكون نظره طريقاً الى الواقع .
والحق هو أن نظر العرف طريق الى الواقع ولا يكون له الاستقلال .

وتظهر الثمرة في كون نظره طريقاً او مستقلاً في موردين ، الاول أنهم اشكلوا على دخالة العرف في صدق الميسور بأنه حيث نرى أن الشارع المقدس قد اخطأ نظره في موارد يراه ميسوراً او في موارد لا يراه ميسوراً مثل الصلوة بالاختار بالقلب حين الغرق فانه ليس ميسوراً بنظر العرف ويكون ميسوراً بنظر الشرع فلا يكون لنظره دخلاً في ذلك .

ويظهر الجواب عنه اذا فرض كون نظر العرف طريقاً فنقول في موارد تخطئة الشارع يسقط نظره عن الطريقة و اما في الموارد التي لا تكون التخطئة فالمدار عليه بخلاف صورة القول بأن نظره دخيل بالاستقلال فانه غير قابل للتخطئة لانه لا يكون له طريقة ليحتمل الخلاف .

الثاني انهم يقولون بأن قاعدة الميسور حيث قد خصصت بتخصيصات كثيرة صارت موهونة بكثرة التخصيص فلا بد من انجبارها بعمل الاصحاب ولكن على فرض كون نظر العرف طريقاً لاموضوعية له لا يكون لنا احتياج الى التمسك بعمل الاصحاب على زعم شيخنا الاستاد العراقي قده :

بيان ذلك انه اذا كان المدار على الواقع ففي كل مورد يكون تخطئة الشارع يكون الخروج هو الخروج التخصيصي بمعنى ان الشارع رأى ما هو الميسور بنظر العرف غير ميسور في الواقع و العرف لو علم ملاك ذلك ليحكم ايضاً بأنه غير ميسور كما في باب المعاملات فان العرف من حيث دخل البيع الربوي في النظام يراه بيعاً وهو بحيث لو رأى مارأه الشارع من الاخلال بالنظام ليحكم بأنه ليس فرداً للبيع في الواقع لأنه يبيع ولا يكون عليه حكمه بالتخصيص وعليهذا يشكل التمسك بالعمومات في موارد الشك لاوله الى الشبهة في المصداق بخلاف صورة القول بالتخصيص ففي المقام ايضاً كذلك على فرض كون نظر العرف طريقاً فكل مورد لم تنطبق القاعدة يكون الخروج من باب التخصيص ولا يلزم منه التخصيص المستهجن بخلاف كون المدار على نظر العرف بالاستقلال فانه كل مورد يكون ميسوراً بنظره ولم يكن عليه الحكم بنظر الشرع يكون من باب التخصيص .

ففي ساير الموارد نحتاج الى عمل الاصحاب لانجبار الوهن ومعنى انجبار وهن الدلالة بعملهم هو وجود قرينة في خصوص ذلك المقام عندهم يدل على تطبيق القاعدة وهذا غير جبر ضعف السند بعملهم وفي كل مورد لم يكن عملهم عليها لا يمكن التمسك بها لكثرة التخصيص هذا ما عن شيخنا رفع مقامه .

ولكن يرد عليه انه لم يرد في لسان الشرع الردع عن كون شئ ميسوراً بأن يقول هذا ليس بميسور حتى نرجع خطابه هذا الى الاخراج من باب التخصيص لا التخصيص بل اكثر الموارد يكون الميسور بنظر العرف هو الميسور بنظر الشرع وقلم مورد لا يكون شئ ميسوراً بنظر الشرع ويكون ميسوراً بنظر العرف .

واشكال كثرة التخصيص قدمر جوابه بأنه اذا كان التخصيص بالعنوان وكان العنوان الباقي ايضا له افراد يكفي لرفع الاستهجان فاذا كان مثلاً في باب الصلوة مورد تطبيق القاعدة يكفي لعدم الاستهجان مثل تخصيص اكرام العلماء بالفقيه فقط بعد اخراج النحوى والصرفى وغيرهم فان الافراد الباقية تحت عنوان الفقهاء ايضا كثيرة فتحصل أنه لا اشكال في أن المدار في ما لم يكن البيان عن الشرع على الصدق العرفى والاشكالات مندفة .

الامر الثانى : فى أنه اذا كان الواجب الذى تعذر بعض اجزائه ماله البديل هل يرجع الى بدله او يكتفى بميسوره فيه خلاف واقوال :

فيظهر عن شيخنا النائى قده أنه لا يرجع الى البديل لان الميسور فرد الواقع لابدله فمادام يمكن اتيان الفرد لا تصل النوبة الى البديل كما فى مثال الوضوء والتيمم فاذا تعذر بعض اجزاء الوضوء مثل غسل بعض الموضع فلا يرجع الى البديل بل يكتفى بالجبيرة بحكم القاعدة فضلا عن الدليل الخاص .

وقال شيخنا العراقى بأن المكلف مخير بين البديل واتيان الميسور بعد عدم كون البديل وافيا بمصلحة الواقع وقيل يقدم البديل لانه واف بتمام المصلحة بخلاف الميسور .

والحاصل لا يخفى عليكم أن البديل يكون له مرتبة من مصلحة المبدل فمن قال

بأن مصلحته بقدر مصلحة المبدل التام يقول هنا بتقديم البدل على المبدل الناقص ومن لا يقول بوفائه بتمام مصلحة المبدل ولا يرى فردية الميسور للواقع اى يقول بقصور الدليل يعنى القاعدة اثبات هذا يقول بالتخيير ومن يرى أنه فرد الواقع تنزيلا يقول بتقديم المبدل الناقص .

والحق مع شيخنا العراقي القائل بالتخيير لان الدليل لا يدل الاعلى أن الميسور لا يسقط بالمعسور واما فى صورة وجود البدل فلا يكون له وسع اثبات تقديم الميسور عليه وفيما يكون له الدليل بالخصوص مثل ماورد فى الوضوء جيرة يجب ملاحظة لسان الدليل وأن التقديم هل يكون مطلقا او فى بعض الموارد .

تتمة فى بحث الاجزاء والشرائط

وفىها امران : الامر الاول فى أنه اذا دار الامر بين ترك شرط او ترك جزء فهل الملاك هو مراعاة قاعدة باب التزاحم من تقديم ما هو الاهم او التخيير على فرض التساوى او يكون التقديم للجزء فيه خلاف .

والحق انه يكون من باب التزاحم بين ملاك الجزء والشرط ويراعى ما هو الاهم ولكن يكون كلام عن شيخنا النائينى قده فى بعض المقامات وقاس المقام به من أنه يقدم الجزء اما المكلام فى المقيس عليه فهو أنه قده قال فى باب دوران الامر بين ترك القيام فى الصلوة فى الركعة الاولى او الركعة الثانية أن المقدم هو القيام فى الركعة الاولى وتقديمه فيها على الثانية ولا يراعى قاعدة باب التزاحم والدليل عليه هو أن التكليف قبل مجيئ زمانه لا يكون فعليا عنده فاذا جاء زمانه يصير فعليا ويشغل صفحة الوجود فاذا جاء وقت القيام فى الركعة الاولى يصير الخطاب فعليا ويشغل صفحة الوجود و يجب امتثاله و لاتصل النوبة الى خطاب القيام فى الركعة الثانية فى هذا الوقت فالخطاب الفعلى هو الباعث وما هو غير فعلى لا يكون باعنا ولا فعلى له فاذا جاء وقته ولم يكن للمكلف قدرة على الامتثال يسقط الخطاب بواسطة عدم القدرة ولا يلاحظ الاهمية بين الخطا بين اللذين احدهما فعلى والاخر استقبالى .

والمقام ايضا كذلك فان خطاب الجزء في مقام الجعل يكون مقدا على خطاب الشرط لان الجزء داخل في قوام العمل والشرط خارج عنه ويكون بمنزلة الوصف فالخطاب اولايكون على الجزء وثانيا على الشرط فيكون النسبة بينهما كالنسبة بين قيام الركعة الاولى والثانية من حيث التدرج في الوجود فان درجة وجود الجزء مقدمة على درجة وجود الشرط فلا يكون المقام مقام تطبيق قاعدة التزاحم بين الشرط والجزء بل الجزء مقدم مطلقا .

وفيه ان الكلام في المقيس والمقيس عليه كليهما غير تام اما المقيس عليه فلان الواجبات بل التكاليف طرأ قبل مجيئها زمانها ايضا فعليات (١) عندنا والبعث فيها فعلى وأن الانبعاث استقبالي في ظرفه فقيام الركعة الاولى والثانية من حيث الخطاب متساويان واما من جهة الملاك فيجب ملاحظة ما هو الالم .

واما في المقيس فبطريق اولي يمكن أن يقال بهذه المقالة لان الخطاب بالنسبة الى الجزء و الشرط يكون في عرض واحد والتفاوت في دخل الجزء في الماهية وكون الشرط خارجا عنها لا يوجب تفاوتا في الخطاب فلا يتم الكلام في المقيس عليه ولا في المقيس فيجب مراعاة باب التزاحم وتقديم ما هو الالم او ما يحتمل الالمية الامر الثاني في أنه اذا دار الامر بين شرطية شيىء للمركب او ماهية ذلك الشيىء له او كون الشيىء جزء و زيادة مبطله فهل يكون المدار على الاحتياط بتكرار العمل تارة مع هذا و أخرى مع ذلك او التخيير من باب دوران الامر بين المحذورين او جريان البرائة من الشرطية من باب أنه من الاقل والاكثر فيه خلاف .

(١) اقول فعلية الخطاب بدرجة من الفعلية التي تكون باعثة الى المقدمات لانتكر الأأنه في صورة تساوى المتعلق من حيث الخطاب والملاك يكون المقدم في نظر العرف صرف القدرة في ما هو المقدم .

و هكذا يتلقى الخطاب و يرى أن ما بلغ موسمته يكون مقدا على ما لا يبلغ موسمته واما في صورة احرار الالمية او احرارها في مورد ما فيلاحظ الالمية .

والحق عدم جريان قاعدة الاقل والاكثر فى المقام لانها تكون فى صورة كون الجزء او الشرط مما يكون المركب بنحو اللا بشرط بالنسبة اليه واما اذا كان بنحو بشرط لا كما فى المانع او بشرط شىء كما فى الجزء او الشرط فلا يكون البرائة جارية عن الاكثر .

واما التخيير فيكون فى صورة دوران الامر بين المحذورين بحيث لا يمكن الامتثال بالتكرار واما فى المقام فحيث يمكن التكرار فبمقتضى العلم الاجمالى بالتكليف يجب الاحتياط بالتكرار وليس الواجب فقط هو الصلوة الواحدة مثلا حتى يقال يكون من دوران الامر بين المحذورين وان قال به الشيخ قده بناءً على القول بعدم وجوب الاحتياط فى الشك فى الشرطية او الجزئية ولعله قده حيث رأى عدم خروج المكلف طبعاً عن الفعل او الترك طبعاً قال بالتخيير والا فلا وجه للقول بالبرائة عن الشرطية وعن المانعية ولا القول بالتخيير بل يجب الاحتياط .

خاتمة فى شرائط جريان الاصل

اعلم ان البحث هنا فى فصول : الفصل الاول فى اصالة الاحتياط .
فنقول الاحتياط لاشروط له لانه حسن فى كل حال ولانه ليس الالدرك الواقع بعد عدم العلم القطعى بدركه اذ لم يكن الطريق اليه قطعياً سواء كان ذلك فى العبادات او المعاملات استلزم الاحتياط التكرار فى العبادات او لم يستلزم اذا لم يكن لعباً بامر المولى .

وسراء قامت الامارة على عدم وجوب ما احتمال وجوبه او عدم حرمة ما احتمال حرمة فان اتيان الاول لاحتمال الوجوب فى الواقع وترك الثانى باحتمال الحرمة فى الواقع يكون اطاعة ان وافق الواقع وانقياداً ان لم يوافق .

وهكذا لافرق فى العمل بين أن يكون العمل على طبق الامارة فى عدم وجوب تقدم العمل بالامارة على الاحتياط ثم الاحتياط او الاحتياط ثم العمل على طبق الامارة مثلا اذا قام دليل على عدم وجوب الاستعاذة فى الصلوة لافرق بين أن يأتى

بها اولا على طبق الامارة بدون الاستعاذة ثم الاحتياط باتيانها معها او الاتيان بها معها اولا ثم العمل على طبق الامارة فانه لافرق فى ذلك بالنسبة الى درك الواقع .
ولكن قال شيخنا النائنى قده فى المقام ان المقدم هو العمل على طبق الامارة لان مفاد حجيتها هو القاء احتمال الخلاف فاذا احتتمل أن يكون الواقع على خلافها يلزم عدم الاعتناء بهذا الاحتمال .

مضافاً بأن الامتثال التفصيلى يكون فى صورة عدم الاتيان بغيره اولا فانه اذا كان كذلك فاتيان العمل يكون بعده باحتمال الامر لانه من الممكن أن يكون العمل الاول مطابقا للواقع فيصير الامتثال احتماليا ويسقط قصد الوجه ايضا لانه لا يمكن اتيان العمل بقصد الوجوب وهو الامر الجزمى ولذا فى غسل الجمعة على رأى من لا يقول بكفايته عن الوضوء يقال بوجوب ابطال الغسل ليكون اتيان الوضوء بقصد الوجوب لباحتمال الامر فعليها هذا حفظاً للامتثال التفصيلى ولقصد الوجه يجب تقديم ما قامت الامارة على طبقه ثم الاحتياط .

والجواب عن دليله الاول هو أن وجوب القاء احتمال الخلاف لا يكون عزيمة بل رخصة للعباد لعدم وجوب الاحتياط وكفاية العمل على طبق الظن لاجوبه .
واما عن الامتثال التفصيلى فلما مرّ مراراً ان الامتثال التفصيلى غير لازم وتكرار العمل ربما يكون من احسن انحاء الامتثال لانه انقياد بوجه تام كما قال سيدنا اللاصفهانى قده .

مضافاً بأن الامر على فرض العمل على طبق الامارة ايضا كذلك لان الظن لا زال يكون الاحتمال معه باقياً فيكون اتيان العمل بالامر الاحتمالى الظنى سواء قدم مقتضى الامارة او الاحتياط فالتكرار لا يزيد على الاحتمال شيئاً .

واما قصد الوجه فهو غير لازم عقلا وشرعا اما عقلا فلان المراد من الامر هو وصول الأمر الى مطلوبه فقصد اتيان ما هو المأمور به ايّما كان يكون كافياً واما شرعا فلانه ليس لنا عين ولا اثر فى الروايات ليدل على الوجوب .

مع انه لو كان لوصل الينا لكثرة الابتلاء بمثل الصلاة وغيرها فى كل يوم

واصل الامر وان كان لا يمكن اخذ قصد الامر بوجهه فيه فان الامر بالصلوة لا يمكن ان يكون امراً بما هو يأتي من ناحية هذا الامر لانه دور وتقدم للشئ على نفسه كما حرر في محله ولكن يمكن ابرازه بامر آخر بأن يقول صل ثم يقول صل هذه الصلوة بقصد امره الوجوبى .

وحيث لم يكن لنا هذا الامر الثانى فلا يجب فقصد الامر التفصيلى والامثال التفصيلى غير لازم بل الامثال الظنى والاحتمالى ايضا كاف بالبيان السابق فتقديم الاحتياط على العمل على طبق الامارة كاف لاريب فيه وكلام شيخنا النائنى قد يكون على حسب مبناه وهو غير صحيح عندنا وعند جملة من الاعلام .

تذييل في الكلام في بعض شئون الاحتياط (١)

وهو أن الاحتياط يكون موارده مختلفة لانه اما ان يكون فى صورة العلم الاجمالى بالتكليف مع اشتباه المتعلق او يكون فى الشبهات البدوية .
والثانى اما ان يكون موضوعية او حكمية والحكمية اما الزامية او غير الزامية والاخير مثل الدعاء عند رؤىة الهلال .

ثم قال شيخنا النائنى قد على ما قلناه من وجوب الامثال التفصيلى ومراعاة قصد الوجه فى صورة الامكان فيكون الاحتياط فى القسم الاول وهو المقرون بالعلم الاجمالى واما ما لا يكون كذلك فى غير الشبهة الحكمية الالزامية فلا يجب الفحص لاحرازها هو الواقع بل يكفى الاحتياط ولو امكن احراز التفصيل والامثال التفصيلى وقصد الوجه وذلك لان الفحص لا يكون واجباً فى الشبهات البدوية الموضوعية والحكمية الغير الالزامية لان اصل العمل غير واجب حتى يقال بوجوب احرازه تفصيلا واما الشبهة الحكمية الالزامية فاللازم فيه ايضا الفحص لان الامثال الاحتمالى يكفى فى صورة عدم امكان التفصيلى القطعى لافى صورة امكانه مع لزوم العمل .

ومن هنا يظهر أن كلام الاستاذ من أن وجوب الامثال التفصيلى يختص بصورة

(١) هذا البحث عن النائنى قد فى الفوائد الجزء الرابع ص ٩٤ .

لزوم التكرار غير وجيه بل اذا لم يلزم التكرار ايضا يجب احراز عنوان العمل .
ثم انه بناء على الشك فى وجوب الامتثال تفصيلا او كفاية غيره فيقول قده كما
عن غيره ايضا انه يكون من دوران الامر بين التعيين والتخير ومن المعلوم أن
اصل التكليف اذا كان معلوماً يكون امتثاله دائراً بين ما هو معلوم المسقطية وبين ما
هو مشكوك فلا يدري المكلف ان هذا معيناً يكون تكليفه او مخيراً ومن المحرر
فى محله ان المدار على المعين لا المخير فى ذلك لان كيفية الامتثال يكون بيد العرف
لا بيد الشرع ليتمكن جريان البرائة من باب رجوع الامر الى ما هو كالقيد الزائد
وهو كيفية الامتثال .

والجواب عنه اولاً ان الامتثال التفصيلى غير لازم بل اذا لم يكن لعباً بأمر
المولى يكون احسن حالاً من التفصيلى لكشفه عن شدة انقياد العبد لمولاه وهكذا
قصد الوجه غير معتبر أصلاً لما مر .

وثانياً على فرض لزوم ما ذكر فلو كان مقوم العبادية هو قصد الامر الجزمى فأى
فرق بين ما كان من الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم الاجمالى وسواء كان امره الزامياً
أو استحبابياً فان العبادة المستحبة ايضا يجب أن يكون عباديته محرزة بقصد الامر
الجزمى ولا يكفى الامر الاحتمالى لانه على زعمه (قده) ليس محرراً ولو كان ترك
الامتثال التفصيلى لعباً بأمر المولى كما هو استدلالهم على وجوبه كيف يفرق بين
المستحب والواجب فان اللعب غير حسن فيهما .

وثالثاً انه فى صورة الشك يكون مقتضى الاصل البرائة لان كيفية الامتثال كأصل
التكليف يكون بنظر الشرع لا بنظر العرف فان كل قيد شك فى دخله ولم يصل بيان
من الشرع بالنسبة اليه يكون الاصل البرائة عنه والمورد يكون لنا فرد هو الجامع
ولا يكون من التعيين والتخير بحيث لا يكون له فرد جامع .

والشاهد على ذلك هو قوله ان الامتثال الاحتمالى مع عدم امكان التفصيلى فرد
من الامتثال وان الامتثال له مراتب اربعة الاجمالى والتفصيلى والاحتمالى والظنى
فكل قسم من الاقسام يصدق عليه الامتثال ويكون الشك فى دخل الخصوصية الزائدة

وباب التعيين والتخيير يكون في صورة التباين بين هذا الفرد وذاك .
والحاصل ان الاحتياط لاشكال فيه عندنا في جميع الصور صورة العلم
الاجمالي والشبهات البدوية موضوعية أو حكمية الزامية أو غير الزامية واما على حسب
مبنى الاستاذ النائيني قده فيجب ان يقول بأن اللازم هو التفصيلي في جميع الصور
لان ملاكه اللعب بأمر المولى وهو قبيح في جميع الصور عنده قده فكيف يفرق بين
الصور في ذلك وهذا من امارات عدم تمامية اصل المبنى أيضاً .
بقي في المقام فرعان :

الفرع الاول اذا دار الامر بين فقد شرط او فقد جزء كما اذا دار الامر بين حفظ
الستر او حفظ الامثال التفصيلي فهل المقدم الستر أو ذاك الامثال فيه بحث .
ومثاله من كان له ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر ولا يعلم الطاهر من النجس
بل له العلم الاجمالي ففي هذه الصورة ان صلى في الثوبين يكون الامثال اجماليا
والستر يكون محفوظا وان كان تفصيليا يكون اللازم منه الصلوة عريانا والحق هو
ملاحظة الادلة من الطرفين فان كان دليل الامثال التفصيلي مطلقا ودليل الستر مهمل
يكون المقدم الاول وان كان بالعكس فالستر مقدم جزما وان كان الاطلاق للدليلين
يكون المكلف مخيراً عند التزاحم اذا لم يكن احدهما أهم .
واما اذا كانا مهملين فالاصل يقتضى البرائة عن كليهما في هذا الحال ويكون
التخيير طبيعياً .

ثم ان شيخنا النائيني قده في تقريراته قال بأن القول بأن الامثال التفصيلي
مقدم على الستر يستلزم منه الدور وبيانه ان الامثال التفصيلي متوقف على الامكان
وامكانه متوقف على سقوط شرطية الشرط وهو الستر وسقوطه متوقف على امكان
الامثال التفصيلي وهذا دور فلا يكون المقدم الاحفظ الشرط وهو الستر .
والجواب عنه ان كل تكليف من التكاليف يكون القدرة شرطا عقليا له فان
الستر ايضا يكون وجوبه متوقفا على القدرة ولو كان الامثال التفصيلي واجبا لا يكون
القدرة على الستر كما أنه لو كان الستر واجبا لا يكون القدرة على ذلك فلا ترجيح

لاحدهما على الاخر بعد التزاحم والذي يسهل المخطب انه لادليل على وجوب الامتثال التفصيلي ولنا دليل على وجوب الستروماله الدليل هو المقدم فمراعاة الشرط مقدم على مراعاة كيفية الامتثال .

الفرع الثاني فيما اذا عرض في الاثناء أى اثناء العمل المركب الوجداني مثل الصلوة ما يوجب التردد في صحتها لو أتمها مثل ما اذا شك في جزء ولم يعلم انه تجاوز عن المحل حتى يجرى قاعدة التجاوز أو لم يتجاوز حتى لاتجرى .
فهنا يدور الامر بين حفظ الامتثال التفصيلي وبين حرمة قطع الصلاة مثلا لانه ان لم يقطع الصلوة يكون الاتيان بما بعد الشك من الامتثال الاحتمالي او قطع الصلوة فيكون من الامتثال التفصيلي بعد اتيانها من رأس .

ولا يخفى ان البحث يكون في صورة عدم احتمال القاطعية او المانعية واما مع احتمالهما فتكون الصورة خارجة عن محل البحث بل يكون البحث في صورة عدم كون اتيان ماشك فيه مانعا او قاطعا لو أتى به .

وذلك لوجهين الاول ان استصحاب الصحة التأهلية (١) غير جار بعد عروض ما احتمال مانعيته وكون المورد من الشبهة المصدقية لعام لاتبطلوا اعمالكم من جهة

(١) لكنه عند التأمل جار كاستصحاب بقاء الشرط واشكال المثبتة مندفع

لخفاء الواسطة .

واما صرف كون الشبهة مصدقية من باب الشك في الصحة لو كان سندا فهو موجود في صورة احتمال زيادة الجزء ولو كان من جهة عدم الامتثال التفصيلي وبعبارة اخرى اصالة عدم المانع والقاطع جارية لو كانت الشبهة موضوعية واصالة البرائة جارية لو كانت الشبهة حكمية الا انه حيث كان في الوسط وشرط جريانها الفحص وهو غير ممكن في الوسط فيحتمل صحة العمل ويحتمل فساده .

فلو كان المفروض حرمة ابطال العمل الصحيح فاحتمال المانع وغيره متساويان ولو فرض الصحة قبل العمل فكذلك لعدم البطلان قبل عروض اهمال المانع واحتمال زيادة الجزء .

ان مورده هو العمل الصحيح واما العمل الذى يكون احتمال انبساطه فى نفسه فلا يكون مصداقاً له .

ولا يخفى ايضا ان البحث اذا كان فى عمل موقت مثل الصلوة وكان الوقت ضيقاً يتعين الانمام ولا تنصل النوبة الى الامتثال التفصيلى لعدم امكانه فى هذه الصورة ولو كان لنا دليل على شرطيته يكون فى صورة الامكان لاصورة عدم امكانه (١) . ثم انه فى غير ما ذكر يكون احتمالات الفرع اربعة : الاول وجوب اتمام العبادة بداعى الاحتمال وعدم جواز القطع والاستيناف لحرمة ابطال العمل الامتثال التفصيلى يكون فى صورة امكانه وهو مع عدم جواز القطع غير ممكن . وفيه ان الامر يدور بين الامرين المتزاحمين ويجب ملاحظة الاهمية فلو كان الامتثال التفصيلى هو الاهم يجب مراعاته والا فالتخير بين القطع وتركه .

الثانى وجوب قطع العمل واستينافه بداعى الامتثال التفصيلى للتمكن من ذلك وحرمة قطع العمل مشروطة بالتمكن من اتمامه صحيحاً وبعداً اعتبار الامتثال كذلك لا يمكن اتمام العمل صحيحاً فكما يجب للمصلى قطع الصلوة اذا تعذر التشهد فى خصوص هذه كذلك يجوز فى صورة شرطية التفصيل فى الامتثال وهو (٢) ايضاً من الاجزاء .

وفيه أنه بعد القطع ايضاً حيث يحتمل المصادفة للواقع لا يبقى مورد لقصد الامتثال التفصيلى .

الثالث التخير بين القطع والاستيناف او الاتمام لانه من المتزاحمين

(١) اقول هذا ايضا يكون من جهة مسلمية تقديم الوقت عندهم والا فلو خلى وطبعه يلزم مراعاة المزاحمة بين الوقت والامتثال التفصيلى .

(٢) اقول الوجه الصحيح فى الجواب هنا هو انه كيف كان من المسلم عند القائل بهذا القول ان حرمة الابطال تنتفى بواسطة تعذر بعض الاجزاء وقاس المقام به ولكن يجب مراعاة التزامه ايضا والافلاشكال على فرض جواز القطع ان الامتثال التفصيلى ممكن لعدم اتمام العمل حتى يحتمل المصادفة .

ولا ترجيح للوضع على التكليف فان حرمة الابطال حكم تكليفي ومراعات
التفصيل حكم وضعى وهذا هو المختار تبعاً لشيخنا الاستاذ العراقى قده .
الرابع هو وجوب الاتمام ثم الاستيناف ايضاً للعلم الاجمالى بأنه امايجب
الاتمام لحرمة الابطال او يجب مراعات التفصيل فلو فرض مصادفة العمل للواقع
ايضاً يجب الاستيناف ليحصل العلم بفراغ ما علمه اجمالاً .
وفيه أنه لا يمكن الامتثال التفصيلى بعد اتمام العمل لانه يحتمل مصادفة
الواقع او يعلم مصادفته فكيف يمكنه قصد الامر الجزمى بالنسبة الى هذا العمل
الذى طابق الواقع او يحتمل مطابقته للواقع .

فتحصل ان اقوى الوجوه وجه شيخنا العراقى قده من التخيير واما ما اختاره
شيخنا النائنى قده من وجوب القطع والاستيناف مستقلاً بأن المقام وان كان مسن
باب النزاحم ولكن التخيير فى ذلك الباب يكون فى صورة كون التكليفين استقلاليين
واما التكاليف الغيرية فلا يمكن أن يزاحم مع الاستقلالية .
فغير وجيه لان التكاليف لافرق بين أن تكون استقلالية او غيرية فان النزاحم
يدور مدار الملاكات فما يكون هو الاهم من حيث الملاك هو المقدم والافالتخيير
وجوابنا عن ساير الوجوه ايضاً فد ظهر مما مر فتدبره .

الفصل الثانى

فى شرط جريان الاصل فى الشبهات الموضوعية فنقول لاشبهة ولاريب فى أن
الفحص غير لازم فى جريانه فى الشبهات الموضوعية سواء كانت تحريمية او وجوبية
فلا شرط لجريانه ايضاً كالاحتياط .

والدليل عليه ان الحكم بواسطة انحلاله على افراد الموضوع يصير منجزاً على
المكلف ولا يحصل التنجيز الا بمعرفة الموضوع فاذا قيل لاتشرب الخمر ينحل هذا
الحكم الى جميع افراد الخمر فكل موضوع علمنا أنه يكون عليه الحكم بالاجتناب
وكذا اذا قيل اكرم العالم فان احراز الموضوع شرط لتوجه الحكم فاذا اشتبه الموضوع

لا يكون الحكم منطبقاً ولادليل لنا على وجوب الفحص عن الموضوعات لينطبق الحكم عليه بل كلما حصل العلم به اتفأفا يكون أنطبق الحكم قهرياً والافلاحكم له وينطبق عليه اطلاق حديث رفع ما لا يعلم فان حكم هذا الموضوع مما لا يعلم فهو مرفوع وهكذا ينطبق عليه قبح العقاب بلا بيان وهو دليل البرائة العقلية .

لا يقال ان الشارع اذا بين الحكم بالعنوان العام فقد ادى ما هو وظيفته وعلينا تسليم مطلوبه فاذا كان موضوع من الموضوعات مشكوكاً عندنا يجب علينا الفحص لان البيان من عنده تام فيجب الفحص ليظهر الحال او يستقر الشك فيكون مما لا يعلم واقعاً بعد اداء العبد وظيفته وهو الفحص ولو تر كناه لكننا مذموماً عنده وعند العقلاء ولا يكون العقاب عليه بلا بيان فلان جرى البرائة الشرعية والعقلية .

لانا نقول ان بيان الحكم الكلى لا يكفي فى صيرورة الحكم حكماً فعلياً بالنسبة الى كل موضوع من الموضوعات فمع عدم العلم بالموضوع لا يكون الحكم واصلاً الى العبد فلاحجة للمولى عليه فيجرى الاصل شرعاً و عقلاً ولادليل على وجوب الفحص فالاصل هو البرائة عن وجوب الفحص فلاحكم لهذا الموضوع المشتبه لانه مما لا يعلم ايضاً فعدم الدليل عليه دليل العدم فاذا لم يكن الفحص واجباً لا ينطبق الحكم على هذا الموضوع الخاص قهراً فلا شرط لجريان الاصل فى الشبهات الموضوعية نعم فى بعض الموضوعات لا يجوز جريان الاصل لما فى الشرع من الدليل عليه ومنه النكاح فان الواجب فيه الاحتياط عند الشبهة لالبرائة وكذلك الدماء ومنه الزكوة والحج فان الفحص عن قدر المال لازم ليعلم أنه بلغ بحد النصاب ام لا وحصلت الاستطاعة ام لا وسره أنه لولا الفحص لصار الحكم لغواً لان كل احد لا يتفحص فيسقط حكم الحج (١) والزكوة من رأس فيجب الفحص من باب عدم لزوم اللغوية . ومنه الفحص الموجب لاستقرار الشك فانه واجب من جهة انصراف الدليل

(١) فى المثال تأمل فان غالب الناس عارف بوضعه المالى خصوصاً مع عنايتهم الى المال غاية العناية .

نقلا وعدم تمامية الحجة فى مقابل المولى بعد ما كان بيانه بالطرق العادى فى يد العبد مثل الكتب المدونة فلا يكون له الحجة بقبح العقاب بلا بيان فان من شك فى طلوع الصبح يجب عليه أن يرفع اللحاف من رأسه او يفتح الباب من بيته ليتضح الحق عليه فانه فى يده .

فتحصل أن الفحص الذى لامؤنة له بكون واجباً وأما ماله المؤنة فلا يجب فى الشبهات الموضوعية الا ما خصص بالدليل .

الفصل الثالث

فى جريان الاصل بالنسبة الى الشبهات الحكمية والبحث فى هذا الفصل فى مراحل اربعة :

المرحلة الاولى فى شرطية وجوب الفحص فيها الثانية فى مقداره والثالثة فى العقاب على تركه وعدمه والرابعة فى صحة العمل المأتى به بدون الفحص ان صادف الواقع .

فنقول اما اصل وجوب الفحص فهو يكون (١) مقتضى القاعدة الاولى لان المولى الحكيم اذا كان له تكليف وقد بينها بالطرق المتعارفة بارسال الرسل وانزال الكتب وجعل الاوصياء والعلماء فى الناس يجب للعبد الرجوع اليها ولا يكون له اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان لان البيان قد تمّ فاذا احتمل التكليف يحتمل العقاب على تركه فاذا كان كذلك يصير دفع الضرر المحتمل واجباً بعد سقوط الحاكم عليه وهو قبح العقاب بلا بيان ضرورة انه لو جرى الاصل الثانى لايجرى دفع الضرر

(١) اقول ادلة وجوب الفحص خمسة الاول هذا الوجه والثانى حجية نفس الاحتمال والثالث حجية الخطاب الصادر وان لم يصل والرابع لزوم خلاف غرض الجعل لو جرت البرائة عن وجوب الفحص والخامس العلم الاجمالى بوجود التكليف كما ذكره مدظله فى طى المطالب .

وامتن الوجوه الاول ثم الخامس ثم الرابع واضعفاً الثانى والثالث .

المحتمل لكونه محكوماً والضرر الذى قام الدليل على الامن من عقابه ليس ضرراً وأما بدونه فالعقل حاكم بوجوب دفعه فانه لو تفحص لظفر فاما يجب الاحتياط او الفحص وهذا هو الوجه الحق عندنا .

وربما يقال بوجهين آخرين لوجوبه الاول ان نفس الاحتمال يكون من المحجج مثل احتمال صدق مدعى النبوة بالمعجزة فانه يجب الاستماع لكلامه لثلايلزم اقحام الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فيجب الفحص بنفس الاحتمال .

والثانى ان البيان الصادر كفى فى الحجية ولانحتاج الى البيان الواصل وحكم كل واقعة قد صدر عن صاحب الشرع فيجب الفحص للوصول اليه ليتم البيان ولكن لا يخفى ما فى الوجهين من الاشكال فان نفس الاحتمال لا يكون عند العقلاء حجة اصلا بل يرجع الى احتمال الضرر وهو بعد سقوط الاصل الحاكم عليه وهو قبح العقاب بلا بيان يكون حجة عند العقلاء ومن الشواهد على بطلانه هو وجوب الالتزام بوجود العقاب على ترك الفحص ولو لم يكن واقع فى البين بحيث لو تفحص ايضا لم يظفر به وهذا لا يترتب على ما مر من التحقيق عندنا .

واما الاشكال فى الوجه الثانى فلان صدور البيان لا يكفى للحجية الا اذا رجع الى ما قلناه بان يكون الصدور والوصول بالنحو العادى بارسال الرسل وانزال الكتب كما فى ايدينا من الكتب الاربعة المتقدمة والثلاثة المتأخرة وليس لنا دليل لفظى لوجوب الفحص لأخذ باطلاقه حتى فى صورة عدم الوصول بالطرق العادية هذا كله فى البرائة العقلية ومقتضى القاعدة .

واما البرائة الشرعية فقال صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ العراقى بأن مفاد هذا الدليل عكس مفاد البرائة العقلية فان حديث الرفع بفقرة ما لا يعلمون وغيره من الاحاديث مثل الناس فى سعة ما لا يعلمون يكون مطلقاً لو خلى وطبعه فان حكم ما لا يعلم وعقابه مرفوع مطلقاً .

لا يقال المراد بما لا يعلم ما لاحجة عليه وهى تحصل بعد الفحص عن الدليل .
لانا نقول الظاهر من العلم هو العلم الوجدانى وهو لا يحصل بواسطة وجدان

الحجة مثل الاصل المحرز كالاستصحاب او الامارة والايلازم أن يكون الاستصحاب والامارات وارداً على اصل البرائة من باب ذهاب الموضوع وليس كذلك بل هو مقدم من باب الحكومة .

لا يقال ظاهره الانصراف الى الجهل المستقر وعدم العلم كذلك ومن له الحجة لا يكون جهله مستقراً فالفحص في الكتب واجب عليه .

لانا نقول فيما لامؤنة له يكون الانصراف صحيحاً كرفع اللحاف من الرأس ليتضح بقاء الوقت وعدمه واما ماله المؤنة فلا انصراف للحديث عنه .

لا يقال فحينئذ ما بقى الفرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية بعد اطلاق حديث الرفع وسائر الادلة فكيف يقال بأن الفحص في الشبهات الحكمية واجب وفي الموضوعية لا يجب فعلى فرض الاطلاق ففي المقامين وعلى فرض عدمه ايضاً ففيهما ايضاً .

لانا نقول كما قيل بأن الخصوصية في الشبهات الحكمية هي أنه لم يكن في وسع حديث الرفع البرائة من الفحص لانه يخالف الغرض من جعل الاحكام فان الغرض من جعله هو حصول العلم للمكلفين بالتكليف ليعملوا عليه فلو قلنا بجواز ترك الفحص يلزم تعطيل الاحكام واما الموضوعات فوجودها الاتفاقي يكفي في انطباق الحكم عليه ولا يخالف الغرض من جعله فعليه يكون الفحص في الاحكام واجباً دون الموضوعات .

هذا ما قيل ولكن بعد لا يخلو عن تأمل وهو ان الاحكام المجعولة في الشرع يكون على ثلاثة اقسام :

الاول ما يستفاد من دليله أن الشارع المقدس لا يرضى بتركه على أى تقدير ويكون الملاك هو الوصول الى الواقع فانه يجب الاحتياط فيه من هذا الباب كما في باب الفروج والدماء .

والثاني الاحكام التي يكون الغرض منها الوصول العادي اليه بالرجوع الى الطرق العادية ولا يكون مصلحة الجعل بحيث توجب الاحتياط .

الثالث الاحكام التى يكون وجودها الانفاقى مورد غرض الشارع فان وصلت الى شخص تكون واجب العمل والا فلا .

ثم اطلاق حديث الرفع فيما لم يقم دليل على القسمين الاولين يحكم بالثالث فكل جاهل يجرى البرائة ولو كان هذا النحو من الاطلاق مضرأ بالغرض يجب أن يقيد الدليل وحيث لم يكن القيدأخذ بالاطلاق فهذا الدليل لا يكفى فى وجوب الفحص فى الاحكام فضلا عن الموضوعات .

ثم انه لو سلمناه فكيف يفرض بين الموضوع والحكم بل الموضوع هو الالهى لان الغرض من علم الناس بالاحكام هو العمل وما يوجب العمل هو الفحص عن الموضوع فاذا قلنا بعدم وجوب الفحص فيه يبطل الغرض من جعل الاحكام على الموضوعات ضرورة ان العلم لا يكون مثل العلم بصفات البارى تعالى الذى يكون فى ذاته المصلحة بل العلم بالاحكام يكون للعمل فتحصل انه لو تم هذا الدليل يشمل الحكم والموضوع ولو لم يتم لايتم فيهما ايضا (١) .

وقد يقرر الدليل على اصل وجوب الفحص بوجه آخر وهو ان الفحص عن الاحكام يكون من صغريات وجوب الفحص عن نبوة الانبياء فكما أن استماع كلام مدعى النبوة مع المعجزة لازم بحكم العقل كذلك الفحص عما أتى به النبى ايضا واجب والا يلزم لغوية بعثة الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين فنحن بعد قبول النبوة لنا العلم الاجمالى بوجود أحكام فى الشريعة يجب العمل عليه ولسنا كالبهائم وهذا العلم يوجب الفحص عن الاحكام بحيث لو ترك الفحص لا يكون لنا حاجة عند المولى .

(١) اقول لا يلزم من عدم الفحص فى الموضوعات خلاف غرض الجعل بعد كون اكثر الموضوعات مما هو مبين والافراد المشكوكه قليل فلوجرت البرائة فيها لا يضر بغرض الجعل .

بخلاف الاحكام فاناها بمنزلة الكبريات فان من يعلم حرمة شرب الخمر يجتنب عن افراد كثيرة معلومة ولو لم يعلم هذا الحكم يرتكب افراداً كثيرة منه بخلاف من لا يعلم خمريه شىء مابع مشكوك .

وقد اشكل عليه تارة بأن الدليل أعم من المدعى لان المدعى (١) هو أن الفحص فى الكتب المعتبرة مما بايدنا من الاخبار واجب لالفحص عن مطلق الاحكام بمقتضى العلم الاجمالى سواء كان فى الشهرة والاجتماعات او فى الاخبار وبعد الفحص عن خصوص ما فى الكتب يكون العلم الاجمالى بحاله باقياً .

وتارة بانه اخص من المدعى وتقريره بأن وجوب الفحص يكون فى صورة عدم انحلال العلم الاجمالى بواسطة وجدان جملة من الاحكام فى الكتب المدونة فانه اذا تفحصنا ووجدنا الاحكام فى كتاب الصلوة والزكوة مثلاً نحتمل ان يكون احكامنا المعلوم بالاجمال منطبقاً على هذا المقدار فالفحص فى ساير الكتب غير لازم مع ان المدعى هو وجوب الفحص حتى بعده .

وقد اجاب شيخنا النائنى قده (فى الفوائد ص ٩٧) عن اشكال اخصية الدليل من المدعى بما حاصله ان انحلال العلم الاجمالى يتصور فى صورة كون الواقع مردداً من أول الامر بين الاقل والاكثر مثل ما اذا علمنا بأن بعض الاغنام موطوءة ولا نعلم بانه العشرة أو العشرون فاذا وجدنا الاقل يحصل الشبهة البدويّة بالنسبة الى الاكثر .

واما اذا كان المعلوم بالاجمال بعنوانه الخاص مردداً بين الاقل والاكثر بماله من الافراد الواقعية فلا يحصل الانحلال كما اذا علمنا بأن الابيض من الاغنام هو الموطوءة وتردد بين الاقل والاكثر فانه يجب حينئذ الفحص حتى يحصل العلم بعدم وجود ابيض آخر وبوجدان الاقل لا ينحل العلم الاجمالى بالنسبة الى الاكثر لان التنجيز

(١) لا ادرى من اين صار المدعى اخص بل المدعى هو الاعم وهو العلم بالاحكام فى الكتب الفقهية والروائية ووجود الاحكام فى الاجتماعات والشهرة التى لا توجد الا فى الكتب الفقهية فالجواب بالانحلال كما سيجىء عنه مدظله وعن غيره غير تام .

وهذا يظهر من تقريرهم العلم الاجمالى فى الموارد من أنه لسنا كالبهائم والاعتراف بما جاء به النبى ﷺ والاصياء لازم من اى سند كان .

تعلق بكل فرد فرد من افراد البيض .

ومانحن فيه يكون من قبيل الثانى فانا نعلم بأن الاحكام مثبتة فى الكتب التى بايدينا ولاينحل العلم بواسطة الفحص فى بعض الكتب مثل من يعلم ان ذمته مشغولة بدين ولايعلم انه هو الاقل أو الاكثر مع وجود حساب زيد فى الدفتر فانه يجب الفحص فى جميع صفحاته لا الاكتفاء بالفحص فى بعض الصفحات .

والجواب عنه (قده) انا كلما نتفكر لانفهم الفرق بين كون الابيض من الاغنام مردداً بين الاقل والاكثر وبين صورة تردد الموطوءة الاعم من الابيض وغيره بين الطرفين فان الفحص عنه بمقدار معتد به يوجب الشك البدوى فى وجود فرد آخر الاصل يقتضى البرائة عنه فلعله كان مراده شيئاً آخر غير مفهوم لنا .

وربما (١) يجاب عن اصل الاشكال بأن العلم الاجمالى من بدو الامر تعلق بما فى جميع كتب الفقه من الطهارة الى الديات ومن هذه الجهة لاينحل العلم بواسطة الفحص فى بعض الكتب وهذا يتم لو كان تشكيل العلم فى الواقع كذلك .

واما الجواب عن اشكال كون الدليل اعم من المدعى فهو ان لنا علمين اجمالين احدهما الكبير والثانى الصغير وهو العلم بما فى كتب الاخبار فاذا تفحصنا فى الكتب نحتمل انطباق الاحكام على ما فيه فينحل (٢) العلم الاجمالى الكبير فالتمسك بالعلم الاجمالى لوجوب الفحص تام .

ولكن بقى الاشكال من جهة أنه ما الفرق بين الموضوعات والاحكام فان فيها ايضا يكون لنا العلم الاجمالى بوجود احكام ملزمة فى ما هو المشتبه من الموضوعات فيجب الفحص عنها ايضا لينحل العلم .

(١) اقول ولعل هذا هو المراد للنائينى قده كما يظهر من مثاله بالفحص فى جميع الدفتر ويكون القصور فى بيانه او بيان مقرره والحق أن العلم الاجمالى بوجود احكام فى كل باب من ابواب الفقه موجود .

(٢) قد مرّ عدم حصول الانحلال بعد العلم بأن فى كتب الفقهاء ايضا يوجد احكام من الاجماع والشهرات بل يجب الفحص فيها ايضا .

لا يقال لا يكون الموضوعات جميعها موردالابتلاء بل بعضها فحينئذ لا يكون العلم منجزاً لخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء بخلاف الاحكام . لاناقول ان الاحكام ايضا كذلك فان بعضها يكون خارجا عن محل الابتلاء بالنسبة الى بعض الافراد ولا دليل لنا على وجوب الفحص بالنسبة الى ما هو خارج عن الابتلاء فى الاحكام ايضا ولكن العلم الاجمالى فيما هو محل الابتلاء ايضا يكون موجوداً فكما ان الفحص فيها يكون فيما هو محل الابتلاء للعلم الاجمالى فكذلك فى الموضوعات التى تكون كذلك نعلم بوجود احكام ملزمة فيجب الفحص فيها ايضا .

فما تمّ التمسك بالعلم الاجمالى لوجوب الفحص فى خصوص الاحكام بل هو شامل للموضوعات ايضا الا ان يدعى الاجماع على اختصاص وجوب الفحص فى الاحكام فقط دونها او يتمسك بالروايات الواردة فى وجوب التعلم .

فنقول اما الروايات الواردة فى وجوب التعلم كما تعرض لها الشيخ قده فى الرسائل فلا شبهة فى دلالتها على وجوب التعلم فى الجملة وان كان الكلام فى أن الوجوب نفسياً يكون او مقديماً او ارشادياً وبها يخص الادلة الدالة على البرائة باطلاقها ولو قبل الفحص .

المرحلة الثانية

فى ان ترك الفحص هل يوجب العقاب ام لا .

وحاصل الاقوال فيه ثلاثة : الاول انه موجب للعقاب مطلقا سواء كان الواقع فى البين بحيث لو تفحص لظفر به او لم يكن بحيث لو تفحص ايضا لم يظفر به وهذا الوجه منسوب الى صاحب المدارك الثانى ما نسب الى المشهور من أن العقاب يكون لترك الواقع فحيث لم يكن واقع فى البين فى الواقع ونفس الامر لا يكون العقاب لترك الفحص .

الثالث ما عن الخراسانى قده وتبعه شيخنا النائينى قده من ان العقاب يكون على ترك التعلم الواصل الى الواقع لامله يصل اليه والفرق بين الوجهين الاخرين

علمي محضاً لاثمرة عملية فيه . ووجه الاختلاف هو الاختلاف في نحو وجوب الفحص من الروايات او غيرها .

فعلى القول بأن الوجوب نفسى استظهاراً من الروايات في وجوب التعلم او كل تكليف يكون ظهوره الاولي في النفسية فيكون تركه موجباً للعقاب لان المولى اذا وضع الكتب للمراجعة الى قانونه وترك المكلف الفحص كذلك بعد ما لم يكن دأبه ايصال كل تكليف الى باب دار كل شخص وأمر بالفحص او العلم بالتكليف اوجب الفحص يكون هذا الترك خلاف رسم العبودية ويعد ظلماً على المولى والظلم عليه وترك العبودية قبيح من دون دخل شيء آخر فهذا هو الوجه في اختيار صاحب المدارك من ان العقاب على نفس ترك الفحص والتعلم .

وفيه ان تناسب الحكم والموضوع يرشدنا الى خلاف هذه المقالة وهو ان نعلم ان المولى لا يكون الا بصدد وصول الناس الى القوانين المجعولة مثل الصلوة والصوم واحكامهما ويكون وجوب التعلم لحفظ هذه الواقعات فكيف يمكن أن يقال في اصل الفحص مصلحة ولا يكون للواقع دخل في نظر المولى .

فان وجوب الفحص يكون لدفع الضرر المحتمل في ترك الواجب في الواقع لو كان او فعل المحرم كذلك بعد سقوط قبح العقاب بلا بيان فالعقاب يكون على ترك الواقع والعلم بأى وجه كان وان ثبت في الفلسفة انه جهة نورية للنفس وان كان هو العلم بالاحكام الشرعية ولكن لا يكون هذه المصلحة في ذاته مطرحاً في احكامنا بل جهة المعرفة بالاحكام للعمل حسب تناسب الحكم والموضوع .

وعلى القول بأن العقاب على الواقع الذى حصل العلم به كما هو مختار المحقق الخراسانى وشيخنا النائينى فتقريبه ان وجوب التعلم يدور بين كونه نفسياً او طريقياً او مقديماً .

لاوجه للاول لما مرّ في الثالث (١) لان العلم لا يكون مقدمة للعمل ولا يكون

(١) اقول التعلم في بعض الصور يكون مقدمته منحصرة كما في صورة عدم*

مثل نصب السلم ولا مثل الوضوء للصلاة فربما يحصل العلم ولا يحصل العمل فالقول بالوجوب الغيرى المقدمى ايضا لاوجه له فيبقى الثانى وهو كونه طريقياً لان الواقع بدون العلم لا تنجزه والعلم بدون الواقع ايضا لا اثر له لعدم كون الوجوب نفسياً فترك التعلم الذى كان واصلاً الى الواقع لو حصل يكون موجبا للعقاب مثل ترك تصديق العادل الذى يخبر بوجوب شىء فان العقاب لا يكون على تركه ان لم يكن مفاد قوله هو الواقع .

والواقع لا يكون قابلاً للعقاب عليه قبل تصديق العادل واثباته فيكون العقاب على الترك الموصل الى ترك الواقع .

والجواب عنه ان الوجوب لا يكون طريقياً المقام لان الطريق يكون جعله من متممات جعل الواقع فأذا وجبت صلوة الجمعة مثلاً وتم جعل الوجوب ورأى المولى ان الواقع لا يصل اليكم الا بأن يجعل الامارة التى تكون حافظة للواقع يجعل قول زارة مثلاً حجة لان العادل لا يكذب والخطأ فى النقل ايضا لا يضر بما

* حصول الاحتمال حتى يحتاط وفى صورة امكان الاحتياط يكون من المقدمات ايضا ولكن غير منحصرة وسيجيء فى طى كلماته قبول القسم الاول فلا شبهة فى المقدمة. ولا ينافى القول بالمقدمة كونه مقدمة طريقية لان العلم طريق الى العمل وهو لا يحصل الا بالتعلم وليس له مصلحة الا ائمة الواقع كما فى الامارات فانكار الطريقية ايضا غير موجه فان انرى ضرورة أنه من متممات جعل الاحكام ولولاه لضاع الدين. وكان الواصل الى المكلفين بالبخت والاتفاق غير كاف كما أن الحاصل لهم بالقطع قليل ولا شبهة فى الاحتياج الى جعل الامارة والمقدمة والطريقية لاتنافى الارشاد الذى اختاره مدظله لان الحكم الارشادى هو الذى يكون للعقل لولا الشرع سبيل اليه وهو تابع للمرشد اليه .

فان كان مقدمة فالارشاد الى المقدمة وان كان طريقاً فالارشاد الى الطريقية وان كان الوجوب نفسياً فالارشاد الى النفسية فاختيار الارشاد لا ينافيها واما الوجوب النفسى فلا يكون للتعلم من باب تناسب الحكم والموضوع .

هو محط النظر اذا كان الغالب وصول الناس بهذا الطريق الى الواقع كما هو كذلك غالباً .

فتصديق العادل ينطبق على وجوب صلوة الجمعة مثلاً وهذا بخلاف وجوب التعلم فان وجوبه لا يكون مما ينطبق على الواقع بعد كونه شيئاً غيره فليس الوجوب اذن طريقياً .

لا يقال نحن بعد جعل وجوب التعلم نفهم لازمه وهو وجوب الاحتياط على فرض تركه بعد عدم كون وجوبه نفسياً ولا مقدمياً ووجوب الاحتياط لاشك فى أنه طريقى محض فانه يكون للوصول الى الواقع مثل جعل الامارة فينحفظ الصلوة بجعل الاحتياط كما ينحفظ بجعل الامارة فهو طريقى .

لانافول هذا يكون من الاكل عن القفا واتعاب النفس بارجاع وجوب التعلم الى الاحتياط ولنا طريق اسهل من هذا وهو ان نقول ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط اذا كان لنا تكاليف وما حصل لنا العلم به لترك التعلم فوجوب التعلم يكون ارشاداً الى وجوب الاحتياط الذى يحكم به العقل هذا اولاً .

وثانياً بأن العقل يحكم بوجوب الفحص بعد العلم الاجمالي بوجوب واجبات وتحريم محرمات وغيرها فى الشريعة وروايات وجوب التعلم ايضاً ارشاد اليه ومن هنا ظهر أن انحصار الوجوب اما فى النفسى او المقدمى او الطريقى غير وجيه لان لنا شقاً رابعاً وهو الوجوب الارشادى وقد مرّ ان العلم الاجمالي كان تاماً ودليلاً على وجوب الفحص وكان الكلام والاشكال فى الفرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية فقط .

ومن شواهد هذا الوجه هو أن الروايات تكون فيها التهديد من جهة ترك التعلم ولا يقول السائل ما علمت وجوبه بل انه حكم عقله بوجوبه يسكته فى مقابل تهديد الامام عليه السلام وما حكم به العقل يكون حكم الشرع به ارشادياً .

وثالثاً لا ينتج القول بالطريقة ما كانوا بصدده وهو أن يكون العقاب على حصة من التعلم الموصلة الى الواقع بل يكون العقاب على ترك الواقع الذى قامت الامارة

عليه والمصادفة وعدمها لا تكون في اختيار العبد حتى تكون دخيلة في العقاب وعدمه .

ثم ينبغي التنبيه على أمور في الفحص

الاول ان ترك الفحص الذي قلنا أنه موجب للعقاب يكون له صور اربعة
الاولى ان يكون تركه الفحص موجبا لكون عمله في الخارج مخالفا للواقع والطريق
مثل فرض قيام الامارة على وجوب الجمعة مع كونها في الواقع واجبة مع تركه لها
من جهة عدم الفحص ففي هذه الصورة قالوا بأنه لاشبهة في العقاب لان عمله خالف
الواقع والطريق ولا عذر له عند المولى ولا حجة فيكون معاقبا بعقاب الواقع .
الصورة الثانية أن يكون عمله مع ترك الفحص موافقا للواقع وللطريق
المنصوب له ولو تفحص لظفر به مثل صورة اتيان صلوة الجمعة في الفرض السابق
في المثال .

فانه لاشبهة في عدم عقابه على الواقع لانه ماخالف الواقع وماخالف الطريق
وان كان هذا حسب الاتفاق ولكن حيث ما كان لوجوب الفحص نفسية وما حصل مخالفة
الواقع فلا عقاب عليه نعم يكون متجربيا بتركه الفحص الواجب .

الصورة الثالثة أن يكون العمل موافقا لاحدهما مخالفا للآخر فتارة يوافق
الواقع مع كون الامارة التي لو تفحص لظفر بها تكون خلاف الواقع وتارة يوافق
العمل مع الامارة كذلك مع كونه مخالفا للواقع لخطأ الراوي مثلا في النقل أو
التلقى عن المعصوم عليه السلام وحيث في استحقاق العقاب وعدمه خلاف .

فرمما قيل كما عن النائيني قده (في الفوائد ص ١٠١) ان العمل اذا كان موافقا
للواقع يكفي لعدم استحقاق العقوبة لان الطريق لامصلحة في سلوكه بعد عدم كونه
مؤديا الى الواقع وان تجرى في تركه الفحص ولكن اتفق وجدان الواقع ولو
بدون الفحص لانه لا يكون واجبا نفسيا ولا يكون تسلكه فيه المصلحة ضرورة أن
المصلحة السلوكية تكون لحفظ الواقع وهو محفوظ بدونه .

واما لو وافق الامارة دون الواقع فقال قده) بأنه يوجب العقاب لان العلم

الاجمالى بالاحكام منجز ولاعذرله فى مخالفته فانه اما يجب عليه الاحتياط او الفحص وحيث تركهما ولم يحصل له الواقع ايضا لم يكن معذورا عند المولى فهو معاقب. وعندى فى هذا الوجه نظره هو أن الفحص يكون لوجدان الطريق الموصل الى الواقع فان هذا الشخص لو تفحص ايضا كان له الطريق المانع عن الواقع فكيف يمكن ان يقال انه معاقب على ترك الفحص الذى وجوده كالدعم بل أسوء لكونه اغراء بالجهل فان المصلحة فى الفحص تكون هى درك الواقع وهو غير مدرك به فلا عقاب على تركه .

الصورة الرابعة هى أن لا يكون فحصه فى الكتب المعروفة مؤديا الى امارة من الامارات لا الموافق للواقع ولا المخالف له لعدم ورود رواية فى ذلك مع مخالفة عمله للواقع .

فقال قده فى هذه الصورة ايضا يكون معاقبا لان عمله لم يكن موافقا للواقع والعلم الاجمالى بالاحكام كان منجزا ولا يكون له اجراء قبح العقاب بلا بيان فيجب عليه الفحص أو الاحتياط وحيث لم يتفحص لم ينحل العلم الاجمالى فلا يكون معذورا عند المولى .

وفى هذه الصورة ايضا عندى نظران وجوب الفحص يكون لمصلحة درك الواقع بواسطة درك طريقه وحيث انه لو تفحص ايضا لم يظفر بشيء فلا وجه للقول بكونه معاقبا الاعلى فرض القول بوجوده النفسى وهو مستنكر عنده وعندنا .

ولا يقال ان الفحص حيث لم يكن موجبا لسد الواقع فهو واجب بمقتضى العلم الاجمالى بخلاف صورة وجدان ماهو المخالف للواقع فمع القول بالعقاب فى صورة الفحص الذى يوصل الى امارة مخالفة للواقع فهنا نقول به بالاولوية . لانا نقول انه لا يتم الكلام لافى السابق ولا هنا فان العقاب لا يكون الاعلى الواقع الذى لو تفحص لظفر به لاعلى ترك الفحص مطلقا فالمدار على الواقع لاعلى ماهو طريقه وقبح التارك للفحص من باب التجرى كلام آخر.

الامر الثانى فى البحث عن ان العقاب الذى يكون على تارك الفحص هل

يكون فى الجاهل بالجاهل البسيط بالحكم او يشمل حتى الغافل الذى لالتفات له الى جهله فيه خلاف .

والمراد بالغافل هو الذى التفت فى حين من الاحيان الى وجوب الفحص ثم حصلت الغفلة بعده وأما الغافل الذى لم يلتفت ابدأ فلا يكون الكلام فيه لانه لا يكون محتملا حتى يكون الاحتمال للضرر موجبا لتنجيز حكم العقل عليه بدفع الضرر المحتمل بعد سقوط قبح العقاب بلايين بالنسبة اليه .

وقد اختار الخراسانى قده العقاب على الترك وان كان عن غفلة كما مر لانه ينتهى الى الاختيار فانه حين الالتفات اذا ترك الفحص باختياره يكون بعده ايضا معاقبا لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو معاقب لذلك .

وقد اشكل عليه بأن هذا يكون خلاف مبناه وهو الوجوب الطريقي بالنسبة الى التعلم لا الوجوب المقدمى وهننا يكون ترك التعلم موجبا لترك الواقع فيكون عقابه على ترك التعلم من باب العقاب على تفويت المقدمة التى كانت هى التعلم . وفيه ان المقدمة للتعلم مطلقا لم تكن منكرا بل فى بعض الصور يكون مقدمة لامحالة وهو الصورة التى لا يكون الوصول الى الواقع الا به وانكار المقدمة يكون فى صورة الالتفات الذى يمكن معه الاحتياط ايضا فهذا الدليل اخص من المدعى .

فان الاشكال يكون على فرض انكار المقدمة مطلقا وليس كذلك بل المقدمة مسلمة فى بعض الموارد فلا يرد هذا الاشكال عليه قده مضافا بأن الكلام يكون فيمن التفت قبلا وترك الفحص حينه فوقع حين العمل فى مخالفة الواقع واما الغافل الذى لا يحصل له الاحتمال ايضا فلا يقول بانه معاقب عليه .

لا يقال العالم بالحكم لا يجب عليه التحفظ لثلا يقع فى مخالفة الواقع فضلا عن الجاهل المحتمل لان حديث الرفع بفقرة رفع النسيان يحكم بعدم وجوب التحفظ . لانا نقول اصل وجوب التحفظ يكون بحكم العقل من باب العلم الاجمالي بالاحكام انما الكلام فى مقدار رفع الحكم الذى يكون العقل حاكما به مضافا الى

ارشاد الشرع وحيث ان حفظ الدين لا يمكن الا بالفحص عن احكامه فلا يشمل الحديث لهذا المورد بل يجب التحفظ وهذا مطابق للفطرة ايضا فان العالمين بالحكم يكون نسيانهم بالنسبة الى موارد ذكرهم قليلا بخلاف الجاهل بالحكم رأسا فان موارد خطائهم كثير جداً .

ولذا يمكن جعل الرفع بالنسبة الى العالم دون الجاهل ضرورة أن رفع الحكم بالنسبة اليه يكون موجبا لهدم الدين فلاشبهة فى أن المحتمل والملفت الى وجوب الفحص اذا تركه ووقع فى الخلاف فى حين العمل غفلة يكون معاقبا لترك الفحص .

الامر الثالث فى أن العقاب فى الواجب المشروط هل يكون فى صورة اداء ترك التعلم الى ترك الواقع اما للغفلة او لضيق الوقت ام لا ومنشأ الاشكال هو ان الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط لا يكون وجوبها فعليا لعدم حصول الشرط عند المشهور فاذا لم يكن الشرط حاصلولا المشروط واجبا فوجوب التعلم من باب المقدمة او الطريقة او الارشاد ساقط .

فاذا سقط الوجوب قبل الوقت لعدم وجود الواقع حتى يحكم العقل او الشرع بتحصيل ما هو دخيل فيه فاذا دخل الوقت ولم يكن الوقت كافيا للتعلم او حصلت الغفلة عنه لوجه للعقاب لان الغافل لاعقاب عليه والملفت فى الوقت لا يكون له الخطاب لعدم القدرة بضيقه وقبلة ايضا يكون المفروض عدم الخطاب .

ومن هنا التجأ المقدس الاردبيلي قده وتلميذه صاحب المدارك قده الى القول بأن التعلم يكون من الواجب النفسى التهيأى يعنى وجوبه يكون لملاك فى نفسه للغير ولا يكون خطابه الخطاب المتوجه الى الغير بحيث يترشح الوجوب عنه اليه ليكون مقدياً .

وارضى بهذا الوجه المحقق الخراسانى قده حيث أنه لا يقول بفعلية وجوب الواجبات المشروطة .

وهكذا فى الواجبات الموقته قبل حضور الوقت يكون القول بوجوب التعلم

فيه الاشكال كما في الواجب المشروط .

اقول اما نحن فمستريح عن هذا الاشكال لان الواجبات المشروطة قبل حصول الشرط والموقفة قبل حضور الوقت تكون فعليات عندنا ولا فرق بين المطلق والمشروط عندنا واثر فعليتها هو وجوب المقدمات التي يفوت الواجب بفوتها في الوقت او عند حصول الشرط تعييناً ووجوب المقدمات التي لا يفوت الواجب بفوتها تخييراً وحيث فرض في المقام أن التعلم لولم يكن قبل الشرط والوقت يفوت الواجب اما بالغفلة اوضيقه فلا بد من القول بوجوبه ارشاداً على التحقيق او طريقاً على مسلك الخراساني قدسه والنائيني او مقدمة على مسلك الشيخ قدسه ولا يبقى وجه للاشكال واما على مسلك غيرنا مثل الخراساني فيشكل الامر .

ولكن لا يكون طريق الخلاص ما اختاره الاردبيلي قدسه وارتضاه الخراساني وهو الوجوب النفسى التهيأى للغير لانه ليس لنا قبل حصول الشرط غير حتى يحكم العقل بوجوب التعلم له لملاك التهيأى فلا بد أن يرجع المشروط الى المعلق او يقال بأن الواجب هو التحفظ من باب الاهتمام بالاحكام فيكون وجوب التعلم من باب الارشاد الى ملاك الحكم واهتمام الشرع به هذا اولاً .

وثانياً ان اللازم من كلامه قدسه هو كون العقاب على ترك التعلم نفسه سواء أدت الى مخالفة الواقع ام لا ولا يقولون به .

فتحصل ان وجوب التعلم في الواجبات المشروطة يكون اما من باب فعلية الوجوب قبل الشرط او الوقت كما هو الحق او من باب الارشاد الى وجوب التحفظ من باب الاهتمام بالاحكام (١) ولا وجه للقول بالوجوب النفسى التهيأى للغير بوجه

(١) اقول ويمكن ان يقال ان الواجب المشروط في نظر العقلاء يكون وجوب بعض مقدماته من آثار الوجوب الانشائي ولولم نقل بفعليته من وجه كما هو الحق عندنا فالمقدمات المفوتة يجب تحصيلها ولا يمكن اجراء البرائة من وجوبها فالتعلم واجب بهذا الوجه كما مال الى ما قلناه المحقق الخراساني في بحث الواجب المشروط وانه ايضاً وجه وجبه .

ويكون العقاب فى صورة مخالفة الواقع لتركه على الوجهين .

المرحلة الثالثة فى البحث عن حال تاركى طريقى

الاجتهاد والتقليد

من حيث العمل الذى أتى به والبحث عن عقابه وصحة العمل مع ترك الفحص او فسادة فنقول لاشبهة فى ان التارك كذلك اذا وافق عمله الواقع او الامارة او الفتوى يكفى فى عدم العقاب وصحة العمل اذا لم يوجد امانة مخالفة او فتوى كذلك على خلاف ما اخذوه وعمل به بعد الالتفات .

لانه من الواضح عدم حجية الامارة ولا فتوى الفقيه الا من باب الطريقة والكاشفية عن الواقع فاذا وجد الواقع بدون الكشف الكذائى او وافق العمل على طبقه لاوجه للعقاب والافيرجع الى القول بالسببية فى باب الامارات وهو فاسد وكذلك لا يكون مصلحة من باب السلوك .

انما الكلام فى الاخذ بالامارة او الفتوى من بدو الامر ثم وجدان امانة او فتوى على الخلاف او عدم الاخذ .

فتارة بهما ولكن طابق عمله بدون الاخذ لاحدى الامارتين او الفتويين مع تمام شرائط الحجية لهما فعلا فيحصل التعارض فى صورة استناد عمله فى الابتداء الى احديهما ثم ظهور المعارض فلاشبهة فى انه طابق عمله مع الحجية التى صارت بالاخذ حجة له ويصح واما اذا لم يكن الاستناد اليهما من اول الامر كما هو الفرض فى تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد فهل يكون له الاخذ فعلا بما وافق عمله فى السابق ليقال بصحة عمله ام لا فيه خلاف ومذهب الاعلام هو كفاية الاخذ بالموافق للتخير .

وتارة مع عدم تمامية شرائط الحجية للسابق بشأن وجد امانة على الخلاف كرواية صحيحة مثلا وظهر ضعف الرواية السابقة او تبدل رأى المجتهد لو كان فتوى من يجب تقليده فعلا مخالفا لفتوى من كان قبله حين العمل فى هذه الصورة

مال السيد محمد كاظم صاحب العروة قدّه بعض الميل الى أنه يجب الاخذ باحوط القولين ولا دليل على الصحة .

واما اذا تبدل رأى المجتهد بالنسبة الى ما استند به نفسه او مقلده فالقاعدة الاولى يقتضى بطلان ما عمل لان الامارات لاموضوعية لها بل الاخذ بها يكون من جهة أن الاخذ بالطريق لازم لدرك الواقع فاذا ثبت خلافه فلادليل على صحة المأتمى به لانه لم يكن موافقاً للمأمور به .

الانه ادعى عدم وجوب الاعادة مطلقاً بالاجماع وفي خصوص الصلاة بقاعدة لانعاد اذا كان شاملاً للجهل كذلك اى الجاهل القاصر الذى لم يجد بعد الفحص ايضاً ما يطابق الواقع .

او يقال فى المعاملات بأنه فى صورة فقد الموضوع يحكم بالصحة مثل ما اذا نكح امرأة بعقد فاسد ولم تكن الزوجية باقية واما اذا كانت باقية فيجب اعادة صيغة النكاح مثلاً صحيحاً فى حين الالتفات .

البحث فى التفكيك بين صحة العمل وعدم العقاب فى الجهر

والاخفات والقصر والاتمام

ثم انه قد ظهر مما مرّ الملازمة بين صحة العمل وعدم العقاب وكذلك الملازمة بين العقاب وبطلان العمل وقلنا ان تارك الفحص يكون عقابه على ترك الواقع فلو اتفق المطابقة مع الواقع لاوجه للقول بالبطلان والعقاب وفى هذا الامر نبحت عن موارد يكون الانفكاك بين الصحة وعدم العقاب اى يكون العقاب على ترك الفحص ويكون العمل صحيحاً وهذا فى اربعة موارد احدهما اختلافى والبقية عليها اتفاق العلماء اما ما اتفقوا عليه فهو صحة العمل فى صورة الجهل بحكم الجهر والاخفات .

فاذا اخفت فى موضع الجهر فى القراءة كصلوة المغرب او جهر فى موضع الاخفات كصلوة الظهر يصح صلوته ويكون معاقباً لتقصيره فى التعلم وكذلك اذا

أتم صلوته فى السفر جاهلاً بالحكم يصح صلوته ويكون عليه عقاب ترك التعلم واما اذا قصر فى موضع التمام فيكون الاختلاف فى الصحة وكيف كان قد تظافت الأدلة على الصحة فى الموارد الثلاثة او الأربعة مع القول بالعقاب على ترك التعلم للتقصير وصار هذا القول محل الاشكال بين الاعلام .

وحاصل ما يستفاد من كلماتهم ان هذا الحكم مشكل باشكالات ثلاثة .

الاول انهم يقولون بالعقاب حتى فى صورة بقاء الوقت للصلوة التى صلاحها مع ان الوقت اذا كان واسعاً يجب ان يقال باعادة ما حصل الاخلال بوصفه واما خارج الوقت فلا يكون فيه هذا الاشكال .

الثانى ان المستفاد من الأدلة هو ان الصلوة التى صلاحها المكلف تكون مأمورة بها وان الصحة تكون لمطابقة المأتى به للمأمور به ولا يبقى مع ذلك مجال للعقاب فان العاصى يكون عليه العقاب لا المطيع .

ومن المفروض عدم الامر بالصلوتين الجهرية والاخفائية والقصر والتمام بل المكلف مأمور بصلوة واحدة وقد اتى بها .

الثالث ان الجمع بين الصحة والعقاب من الجمع بين الضدين لان لازم الصحة هو كون العمل مأموراً به ولازم العقاب كونه غير مأمور به فكيف يكون العمل الواحد مأموراً به وغير مأمور به .

وقد اجاب القوم عن الاشكالات فى المقام باجوبة متفاوتة فالجواب الاول عن صاحب الكفاية (ص ٢٤١) وحاصل الجواب هو أن الصلوة القصرية فى موضع التمام والاخفائية فى موضع الجهرية وبالعكس فيها تكون واجدة لمرتبة من المصلحة فكان الجامع بين الجهر والاخفات والقصر والاتمام يكون له مصلحة ولكل فرد ايضاً مصلحة من باب فردية الجامع وان لم يصرح قده بالجامع للاشكال فيه من جهة عدم مجبىء الترتب فى المقام لكن احد الافراد افضل واكمل والاخر انقص ولكنه مع نقصانه يكون صحيحاً فالتمام فى موضع القصر له مرتبة ناقصة من المصلحة وهكذا الجهر فى موضع الاخفات والاتيان بها كذلك يكون مفوت المصلحة فى

الاكمل اى لايمكن اتيان الاكمل بعد اتيان الانقص ويكون العقاب على ترك الفرد الاكمل وفقدان المصلحة الزائدة وعليه فلا فرق بين بقاء الوقت وعدمه .
و مثال ذلك هو أن يكون امر المولى باتيان الماء مع الانجيين فأتى العبد بالماء الخالص فشربه فانه رفع عطشه ولم يبق وجه بعده لشربه مع الانجيين بل ربما يكون مضراً بحاله فيكون الاجزاء هنا لمصلحة تفويت الاكمل فالامر والعقاب والصحة كل ذلك لا اشكال فيه .

اما الامر فوجود المصلحة واما العقاب فلتفويت الاكمل واما الصحة فلمطابقة المأتى به مع المأمور به .

وقد تفصى عن الاشكال شيخنا العراقي قده بوجه قريب لما ذكره صاحب الكفاية و هو ان المصلحة قائمة بالجامع بين صورتى الجهل والعلم واحد افراده هو كون المغرب والعشاء والصبح مع الجهر والظهر والعصر مع الاخفات وللصلوة مصلحة تامة كذلك وللخفات فى الجهرية والجهر فى الاخفاتية ايضاً مصلحة ناقصة وهكذا فى القصر والاتمام ولكن حيث يكون التضاد بين المصلحتين لم يكن الامر بها ولذا لا يقال بوجوب الصلوة لدرك المصلحة الزائدة حتى فى الوقت لعدم امكان الجمع بين المتضادين .

وهذا يرد عليه ان الخطاب اذا كان على الجامع فلا بد ان يكون التطبيق على الفرد اما بنحو التعيين او التخيير بين الفردين او يكون الانطباق على وجه الترتب فاذا لم يكن التعيين ولا التخيير فلا بد ان يكون على وجه الترتب بان يكون عصيان احد الفردين موجباً للخطاب الى الاخر فلو كان الاشكال فى الترتب كبيراً او صغيراً وفى خصوص المقام لا يصح القول بالجامع وهذا هو السر فى عدم قول صاحب الكفاية بالجامع .

ثم انه اشكل شيخنا النائيني فى ذلك باشكل مشترك على مقالة الخراساني وشيخنا العراقي وهو ان القول بتضاد المصلحتين لا وجه له لان القدرة من المكلف على الجمع بين القصر والاتمام واتيان الصلوة مع الجهر فى موضعه ومع الاخفات

كذلك ممكن فلا تضاد بين المصلحتين في الخارج مثل التضاد بين الازالة والصلوة في صورة نجاسة المسجد .

واما من حيث المصلحة فاما أن يكون المصلحة في القصر مشروطة بعدم سبق التمام بحيث لو سبق لا يكون له المصلحة فلا أمر بالصلوة قصرأ بعد اتيانها تماماً ولا للصلوة جهراً بعد اتيانها اخفاتاً وبالعكس وهذا خلف الفرض لان الفرض وجود المصلحة وعلى فرض الاشتراط فلا عقاب أصلاً من باب عدم الامر بالصلوة كذلك والعاصي هو المعاقب ولا يكون العصيان هنا متصوراً .

واما أن لا يكون الشرط في تحقق المصلحة هو عدم سبق الغير فلا بد حينئذ من القول بوجوب الجمع فلا وجه للقول بالصحة والعقاب .

والحاصل لو كان القصر للمسافر مثلاً دخيلاً في العبادية يجب القول بوجوبه ولو سبق التمام لتحصيل العبادة .

والجواب عنه (قده) ان الاشكال غير وارد على هذه المقالة لان المصلحة الزائدة ولو كانت دخيلة ولكن لم تكن بحيث يضر فقدها بالعبادية فالناقص ايضاً عبادة بدونها ولا كمال له والكمال لا يمكن الاتيان به بعده من جهة عدم امكان الجمع في نظر الشارع لافي نظر العرف فان القدرة العرفية موجودة والقدرة الشرعية مفقودة من باب تفويت المصلحة الزائدة باتيان الناقص فلا وجه لاشكاله قده على العلمين الخراساني والعراقي قدهما .

والجواب الثاني عن اشكال العقاب مع صحة العمل هو ما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء قده وهو اصلاح المقام بالخطاب الترتبي بأن يقال ان القصر في السفر هو الاهم والتمام فيه هو المهم فاذا عصى المكلف خطاب الاهم ولو من باب جهله بالحكم يكون مخاطباً بخطاب المهم كما أن العاصي اذا عصى او لم يأت بازالة النجاسة عن المسجد التي يكون وجوبها فورياً ومقديماً على الصلوة يكون صلوته مأمورة بها لانها المهم فالامر يكون للصلوة تماماً في موضع القصر والعقاب يكون لتترك الاهم فلا اشكال في الجمع بين الصحة والعقاب وعدم الاتيان بالاهم يكون من

جهة التضاد بين المصلحتين .

وقد اشكل عليه شيخنا النائيني باشكالين :

الاول ان الخطاب الترتبي لا يأتي في المقام لان من شروطه أن يكون لكل

من الاهم والمهم مصلحة ولا يكون القدرة للعبد على الجمع بين المصلحتين في آن واحد ومن المعلوم عدم الملاك للاهم والمهم في المقام والا لوجب الجمع بينهما حيث لا مانع منه فعدم الخطاب بهما يكون كاشفا قطعياً عن عدم الملاك .

الثاني هو ان الضابطة في الامر الترتبي هي عصيان امر الاهم بأن يقال ايها العاصي والتارك للاهم فأت بالمهم بعد عصيانك الاهم وهذا لا يتمشى في المقام لان الجاهل لم يكن مخاطباً بهذا النحو من الخطاب ضرورة انه في حال الجهل لا يكون ملتبساً الى العصيان ولو التفت الى جهله يأتي بالاهم فحيث لا يتصور العصيان هنا لا يكون المقام من صغرى الترتب مع قطع النظر عن الاشكال في الكبرى أي الترتب في جميع المقامات .

ويرد على اشكاله الاول ان الترتب لم يرد في لسان دليل حتى يقول (قده) بانه منصرف الى صورة عدم قدرة العبد على الجمع في الخارج فقط بل يكون من جهة الجمع بين الحلقتين من التكليف وحيث لا يمكن الجمع في نظر الشرع بين المصلحتين فيمكن تصوير الترتب فان عدم الجمع في الخارج لا يكون ملاك الترتب فقط بل عدم امكان الجمع من حيث الواقع والغرض المتعلق بالشئ ايضا يكفي للترتب .

واما الجواب عن اشكاله الثاني فهو انه لا التزام لنا بأن يكون الترتب في صورة صدق العصيان بل في صورة ترك الاهم وتركه تارة يكون للعصيان وتارة يكون لمجرد عدم الاتيان فيمكن أن يكون الخطاب متوجهاً الى هذا الشخص بعنوان أنه تارك للاهم في الواقع .

فان قلت فلو لم يعص فمن أين يكون معاقباً على ترك الاهم قلت يكون

العقاب على ترك الفحص لاعلى ترك الالم بخصوصه والكلام فى الجاهل المقصر الذى ترك الفحص .

الجواب الثالث عن اشكال الجمع بين الصحة والعقاب هو ما عن شيخنا النائى قده وحاصله ان القول بوجود العقاب مع الصحة قول بلا دليل فان السند ان كان الاجماع فهو سدى لان سنده هذه الاقاول وليس لنا دليل لفظى آخر دال عليه فى خصوص المورد فمن الممكن ان يكون للجهل خصوصية يوجب رفع التكليف فى ظرفه .

وعلى فرض عدم التسليم يكون لنا الدليل على التخلص عن الاشكال فانه بعد مسلمية الصحة مع العقاب نحتاج الى تهئية سبيل اى سبيل كان .

فنقول ان الخطاب بالجامع بين الجهر والاخفات والقصر والاتمام موجود ولكل فرد ايضاً خطاب بنحو التخيير فى صلوة المسافر يكون الخطاب على القصر والاتمام كليهما و فى صلوة المغرب مثلا يكون الخطاب على الجهر والاخفات كليهما ولكن فى القصر ملاك يخصه وكذلك فى الجهر ويكون من باب الواجب فى الواجب .

فالجهر واجب فى واجب وهو الصلوة والقصر واجب فى واجب وهو الصلوة ايضاً فيكون الامر بالصلوة و بالجهر والقصر غاية الامر فى صورة العلم بوجود القصر او الجهر مثلا ينقلب الوجوب النفسى الى الوجوب الغيرى يعنى يصير واجباً فى الغير بنحو الجزئية ولا اشكال فى صيرورة الوجوب النفسى الاستقلالى واجباً غيرىا بواسطة ، حصول صفة العلم فى المكلف فانه لا يبعد ان يكون لخصوص صفة العلم خصوصية توجب الانقلاب وللجهل خصوصية توجب الاستقلال فيكون العقاب فى صورة الجهل على ترك الواجب النفسى الاستقلالى الغير مربوط بالصلوة .

وفى صورة العلم يكون العقاب لو ترك وقلنا بإمكان اتيان الصلوة بداعى القرية عليه بنحو ترك الجزء او بطلان العمل بواسطة عدم اتيان جزئه او صفته فالتفكيك بين الصحة والعقاب يكون من باب التفكيك بين المأموره فان الجهر غير مربوط

الامثال بالصلوة وبالعكس فما اتى به على وجهه يكون صحيحاً ولا عقاب عليه ومالم يأت به يكون فاسداً ومعاقباً عليه وهذا الطريق بعد العلم بالصحة طريق للتخلص عن الاشكال ومجرد الاستبعاد لا يكون فيه اشكال على ما ذكرناه انتهى كلامه اختصاراً .
وفيه ان كلامه قد هذ يوجب الدور المعروف عن العلامة فان العلم يكون طريقاً محضاً فالقول بأنه يوجب انقلاب التكليف عن الاستقلالية الى الغير معناه هو ان الغير يتوقف على العلم بها على وجهها والعلم بها كذلك متوقف على كونها غيرية ولا يمكن ان يكون ما هو المتأخر عن التكليف برتبة دخيلاً فيه مع اشتراك العالم والجاهل فى التكليف بالاجماع فلا يمكن أن يكون العلم دخيلاً فى كيفية التكليف ولا يتصور المصلحة على الجماع .

الأنى يقال بأنه فى صورة العلم ايضا يجب أن يكون المكلف مخيراً بين التكليفين ولا يقول به احد فلا وجه لما ذكره قد هذ فى الذب عن الاشكال فأحسن الوجوه ما اختاره الخراسانى قد هذ من أن المصلحة للناقص توجب القول بصحته مع العقاب على ترك المصلحة الزائدة من باب التفويت وعدم المجال لها .

المرحلة الرابعة فى مقدار الفحص

ويختلف حسب اختلاف الدليل فى وجوبه فان كان الدليل هو الاجماع فحيث انه دليل لبيى يكون المتيقن منه هو الفحص الى حصول ظن العدم اى عدم حجة فى البين بحيث لو كانت لوجدما وان كان الدليل عليه هو العلم الاجمالى بوجود تكاليف فى الكتب المدونة فى الحديث فيجب الفحص حتى يكون احتمال الوجود موهوناً كما اذا تفحص فى الكتب الاربعة المتقدمة الكافى والتهذيب والاستبصار والفقيه والثلاثة المتأخرة وسائل الشيعة والوافى ومستدرك الوسائل (رضوان الله على مؤلفيها) فانه ان احتمل ان يكون رواية فى بساب ديات البحار مربوطة بالطهارة والنجاسة لا يكون لهذا الاحتمال قوة بل يكون موهوناً .

وان كان السند الروايات فى وجوب التعلم فان كانت ارشاداً الى ما فى نظر

العقلاء من فحوصهم فى كتب موالهم لوجدان دستوراتهم فيجب مراعاة نظرهم فى ذلك وهو ايضا يقتضى الفحص كما ذكرنا فيما كان السند العلم الاجمالى فى المقام. واما ان كان المستفاد (١) من الروايات الطريفة او المقدمة فحيث يكون لها اطلاق فيجب الفحص حتى يلزم الحرج او الضرر وعليه يشكل امر الاجتهاد والاستنباط بالفحص فى جميع الكتب واستنباط جميع الابواب وبشكل الامر على الشيخ قده حيث يقول اذا كان الامر كذلك يلزم منه أن يكون المجتهد مقلداً فى بقية الابواب التى لم يصل وقته الى استنباطها ولكن الحق هو الارشاد والاتصل النوبة الى هذا الاشكال .

ثم ان الفحص عن كلمات الفقهاء فى الكتب المدونة فى الفقه خصوصاً ما بقى عن القدماء مثل المفيد والطوسى والسيد المرتضى وامثالهم (قد هم) لازم ايضا ولا يكفى الفحص فى الروايات فقط وسره أنه ربما يوجد احكام بنقل الاجماع عليه ولا يكون فى الروايات وربما يثبت فى كلماتهم الاعراض عن الرواية الموجودة وتصير موهونة به .

وربما يوجب تمسكهم برواية تقويتها بعد ما كانت ضعيفة السند وربما يوجب العلم برواية فى باب لا يحتمله المتفحص فى الابواب المربوطة وقد وجدوها الفراغ بالهم وكثرة فحوصهم واحاطتهم بالابواب الفقهية .

مثل حرمة خلوة الاجنبية مثالا يكون احدى رواياتها فى باب الطلاق والاخرى فى باب الاجارة .

فالفحص فى كلماتهم يوجب عدم الاعوجاج فى الفتوى اعازنا الله منه فتحصل أن الفحص فى الروايات والكتب الفقهية ايضا لازم بلا اشكال .

(١) اقول على هذين الاحتمالين ايضا يكون دأب العقلاء فى الفحص عن الطرق والمقدمات متبعاً وموجباً لانصراف الروايات اليه وقد مرّ منا أن القول بالارشاد لا ينافى المقدمة ولا الطريفة فى البحث عن وجه الوجوب فارجع اليه فانه مفيد هنا ايضا :

فيما اشترطه الفاضل التونى لجريان البرائة

ثم انه ذكر الفاضل التونى قده للبرائة شرطين آخرين : احدهما ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى وثانيهما ان لا يكون موجبا للضرر على الغير وقد اشكل عليه بأن هذين لا يكونان شرطاً للبرائة .

اما الاول فلان الاصل المثبت اعم من أن يكون البرائة او الاستصحاب الذى يكون من الاصول المحرزة لايجرى للاشكال العام بأن الاصل المثبت لايجرى فى جميع المقامات لان التعبد لا يمكن أن يكون مثبتا للواقع .

واما الثانى فلان قاعدة لا ضرر ولا حرج وكل دليل اجتهادى يكون وارداً على الاصل ولا موقع لجريانه فى مقام الدليل الاجتهادى كما هو واضح .

وفيه انه يمكن اصلاح كلام هذا الفاضل وكشف مراده بوجه يليق بشأنه . فنقول ان الحكم اما ان يكون مترتبا على الواقع او على ما ثبت ولو بالاصل فان الاحكام المترتبة على الواقع لا يترتب على ما ثبت بالاصل اذا لم يكن محرزا مثل البرائة واما ما كان مترتبا على ما ثبت ولو بالاصل فلا شبهة فى كون الاصل مثبتاً له .

فمن نذر مثلاً بأنه اذا لم يكن عليه دين ولو بواسطة جريان البرائة عنه يتصدق بدرهم مثلاً فانه لاشبهة فسى جريان الاصل لهذا الاثر ويكون اثبات وجوب الوفاء بالنذر بواسطة جريان اصالة البرائة عن الدين .

واما اذا لم يكن كذلك بل كان النذر متوجها الى انه اذا لم يكن عليه دين واقعا يتصدق بدرهم فانه لا تجرى البرائة لانها اصل لا يثبت الواقع ولا يكون كاشفا عنه . واما اذا كان الاصل محرزا للواقع مثل الاستصحاب فيكون الاثر مترتبا عليه ظاهراً فانه اذا كان لسان الدليل ان من كان عليه الدين واقعا لم يكن الحج واجبا عليه لعدم الاستطاعة ولو لم يكن عليه الدين يكون الحج واجبا للاستطاعة يمكن أن يستصحب عدم الدين فيحج وفي هذه الصورة لا تجرى البرائة لانها لا تكون كاشفة

عن الواقع بخلاف ما لو كان لسان الدليل من لم يكن عليه الدين ظاهراً يجب عليه الحج فان اصالة البرائة عن الدين توجب اثبات وجوب الحج فيكون الفرق بينهما في كيفية اثبات الحكم .

ومن آثاره هو أنه اذا كشف الخلاف في الاستصحاب لم يحسب حجة حجة الاسلام لانه لم يكن مستطيعاً في الواقع ولو كان حكمه الظاهر بالاستصحاب هو الوجوب واما اذا كان الموضوع عدم الدين ظاهراً فانه يحسب من حجة الاسلام لان موضوعها هو الاستطاعة الظاهرية وقد ثبت بالاصل .

فحصل انه لا يمكن أن يقال ان الاصل لا يثبت الحكم الاخر ويكون من شرائط جريانه عدم الاثبات فان موضوع الاثر يختلف على اختلاف الموارد فالاثار المترتبة على الواقع الواقعي لا يثبت بالاصل مطلقاً استصحاباً أو برائة والاثار المترتبة على الواقع المحرز ولو بالاصل يثبت بالاستصحاب لانه محرز دون البرائة لانها غير محرزة والاثار المترتبة على الحكم الظاهري من دون النظر الى الواقع يترتب على البرائة ايضاً .

ولكن يمكن ان يوجه كلام الفاضل التونى بالنسبة الى هذا الشرط في موارد العلم الاجمالي بأنه اما ان يجب عليه الحج او يجب عليه الدين فان اصالة البرائة عن الدين لا يثبت وجوب الحج اذا كان الدليل دالاً على ان الحج واجب على من استطاع واقعا ولو بالواقع المحرز لمعارضتها باصالة عدم وجوب الحج .

واما اذا كان المفروض في مورد ترتب الحكم على موضوع ثبت بالبرائة فهو مترتب عليها فلا يشكل عليه بأن الاصل المثبت برائة او استصحاباً غير جار بل يكون الفرق بين البرائة والاستصحاب من هذا الوجه فان الاثر المترتب على الواقع المحرز يترتب على ما ثبت بالاستصحاب ولا يترتب على الثابت باصل البرائة فاشترطه قدده هذا الشرط في البرائة لا يكون بلا اساس وبلاوجه .

واما الشرط الثاني فيكون وجهه هو ان البرائة تكون من الاصول الامتنائية فان قوله ^{البرائة} رفع ما لا يعلمون الخ يكون في مقام الامتنان ولا يكون الامتنان في مورد

الضرر على الغير فلايجرى الاصل لذلك كما أن قاعدة الناس مسلطون على اموالهم
ايضا دليل اجتهادى امتنانى ولا يكون فى مورد الضرر على الغير فكما انه يسقط
الدليل الاجتهادى فى مورد الضرر كذلك يسقط الدليل الفقاهتى لهذه النكتة لامن
جهة محكومية الاصل بالنسبة الى الدليل الاجتهادى فاشترطه قده هذا الشرط ايضاً
يمكن ان يكون لهذه النكتة التى غير مربوطة بكونها اصلاً ومحكوماً .

ثم انه قد تم المجلد الثالث من كتاب مجمع الافكار ومطرح الانظار بحمد الله
والمنة وبعونه وتوفيقه وتأيد المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين .

بيد مؤلفه العبد المحتاج الى عفو ربه الغفور محمد على الاسماعيل پور
الاصفهانى القمى (الشهرضائى) مولدا والقمى مسكنا واسئل الله ان يجعله ذخراً
ليوم فاقنى يوم الحسرة والندامة واهديه الى مولاى ومولى الكونين صاحب الزمان
الحجة بن الحسن العسكرى عليه السلام وعجل الله تعالى له الفرج وجعلنا من انصاره
واعوانه وارجوه ان يقبل منى لان قبوله عليه السلام هو الاصل والحمد لله اولا و آخرأ .
فى تاريخ شهر ذيقعدة الحرام من سنة ١٣٩٤ من الهجرية القمرية على هاجرها آلاف
التحية والثناء .

فهرس مطالب الكتاب

| الصفحة | العنوان |
|--------|-----------------------------------------------------------------|
| ٣ | ١ - مقدمة المؤلف |
| ٥ | ٢ - الكلام فى مقدمات القطع وشمول الاحكام الطرية للمجتهد والمقلد |
| ٩ | ٣ - فى كيفية جعل الاحكام |
| ١٢-١٤ | ٤ - فى اقسام الشك وان البحث عن القطع بحث اصولى |
| ١٦ | ٥ - فى كاشفية القطع عن الواقع بنفسه |
| ٢١ | ٦ - فى اطلاق الحجة على القطع وعدمه |
| ٢٧ | ٧ - فى التجرى وانه قبيح عقلا وحرام شرعا ام لا |
| ٣٨ | ٨ - كلام الشيخ الاعظم الانصارى فى التجرى |
| ٤١-٤٢ | ٩ - كلام العلامة النائينى والمحقق الخراسانى |
| ٤٤-٤٧ | ١٠ - البحث الاصولى فى التجرى وعدم الفرق فيه بين القطع وغيره |
| ٥١-٥٢ | ١١ - ثمرة بحث التجرى واقسام القطع |
| ٥٣ | ١٢ - فى قيام الاصول والامارات مقام القطع |
| ٦٠ | ١٣ - فى قيام الامارات والاصول مقام القطع الطريقى |
| ٧٢-٧٣ | ١٤ - فى قيام الظن مقام ظن آخر فى طوله والظن الجزء الموضوعى |
| ٧٨ | ١٥ - فى لزوم الالتزام بالاحكام وعدمه |
| ٦٧ | ١٦ - فى عدم جواز أخذ القطع فى موضوع شخص الحكم |
| ٨٥ | ١٧ - فى حجية القطع مطلقا من اى سبب |

| الصفحة | العنوان |
|---------|---------------------------------------------------------------|
| ٨٧ | ١٨ - فى القطع الاجمالى المعبر عنه بالعلم الاجمالى |
| ٩١ | ١٩ - فى ان العلم الاجمالى علة تامة للتنجيز |
| ٩٥ | ٢٠ - فى اقسام الامثال |
| ١٠٠ | ٢١ - البحث فى الظن |
| ١٠٩ | ٢٢ - فى دفع النائبنى فده الاشكالات عن حجية الامارة |
| ١١٥ | ٢٣ - البحث فى حجية الاصول المحرزة |
| ١١٩ | ٢٤ - فى تأسيس الاصل لحجية الظن |
| ١٢٣ | ٢٥ - موارد الخروج عن اصالة عدم الحجية ومنها الظهورات |
| ١٣١ | ٢٦ - هل اختلاف القرآت فى القرآن يهدم الظهور أم لا |
| ١٣٤-١٣٧ | ٢٧ - ادلة حجية قول اللغوى وفى الاجماع المنقول |
| ١٤٤-١٤٦ | ٢٨ - فى التواتر المنقول والشهرة واقسامها |
| ١٥٠-١٥٢ | ٢٩ - فى حجية الخبر الواحد وادلة المانعين عنها |
| ١٥٤ | ٣٠ - فى الروايات على عدم حجية الخبر الواحد |
| ١٥٨ | ٣١ - الادلة الاربعة على حجية الخبر الواحد |
| ١٦٩ | ٣٢ - فى الاشكالات المشتركة بين الاية والاحبار فى الخبر الواحد |
| ١٧٨ | ٣٣ - فى الاستدلال بآية النفر للخبر الواحد |
| ١٨٢ | ١٤ - فى الاستدلال بالاحبار على حجية الخبر الواحد |
| ١٨٥ | ٣٥ - فى الاجماع على حجية الخبر الواحد |
| ١٩١ | ٣٦ - الدليل الرابع على حجية الخبر الواحد العقل |
| ١٩٩ | ٣٧ - فى الدليل على حجية مطلق الظن |
| ٢٠٥ | ٣٨ - الدليل المعروف بدليل الانسداد |
| ٢٢٢ | ٣٩ - فى نتيجة مقدمات الانسداد |
| ٢٣١ | ٤٠ - فى حجية الظن الانسدادى فى اصول الدين |

| الصفحة | العنوان |
|-----------|------------------------------------------------------------|
| ٢٣٤ | ٤١ - المقصد السابع فى الاصول العملية |
| ٢٣٩ | ٤٢ - فى حكومة الامارات اوورودها على الاصول |
| ٢٤٣ | ٤٣ - فى حكومة الاصول المحرزة على غيرها |
| ٢٤٥ | ٤٤ - فى توقف البرائة او الاحتياط على اصالة الحذرا والاباحة |
| ٢٤٩ | ٤٥ - فى الآيات الدالة على البرائة |
| ٢٥٤ | ٤٦ - فى الروايات الدالة على البرائة |
| ٢٦٤ | ٤٧ - البحث فى فقرة ما لا يعلمون |
| ٢٧٥ | ٤٨ - فى البحث عن فقرة الخطاء والنسيان |
| ٢٨٤ | ٤٩ - فى البحث عن ما اضطرروا اليه |
| ٢٨٦ - ٢٨٧ | ٥٠ - البحث فى فقرة ما لا يطبقون وما استكروهوا عليه |
| ٢٩٢ | ٥١ - البحث فى ساير الاحاديث الذالة على البرائة |
| ٣٠٠ | ٥٢ - البحث فيما دل على حلية كل شىء حتى يعلم حرمة |
| ٣٠٤ - ٣٠٥ | ٥٣ - البحث فى الاجماع وحكم العقل على البرائة |
| ٣١٣ | ٥٤ - فى استدلال الاخبارى على الاحتياط بالآيات |
| ٣١٧ | ٥٤ - فى استدلال الاخبارى بالروايات على الاحتياط |
| ٣٢١ | ٥٥ - الطائفة الثانية من الاخبار |
| ٣٢٨ | ٥٦ - اخبار التثليث للاحتياط |
| ٣٣٢ | ٥٧ - دليل العقل للاخبارى |
| ٣٣٩-٣٤١ | ٥٨ - البحث فى اصالة عدم التذكية ومعنى التذكية |
| ٣٤٧ | ٥٩ - فى الشك فى الحرمة من باب اجمال النص |
| ٣٤٨ | ٦٠ - فى الشبهات الموضوعية التحريمية |
| ٣٥٧ | ٦١ - فرع فقهي فى مخالفة البرائة فى الشبهات الموضوعية |
| ٣٦٢ | ٦٢ - التنبيه الثانى من تنبيهات البرائة فى معنى الاحتياط |

| الصفحة | العنوان |
|---------|----------------------------------------------------------------------|
| ٣٦٦ | ٤٣ - فى معنى الاحتياط فى العبادات |
| ٣٧١-٣٧٦ | ٤٤ - فصل فى اخبار من بلغ وتنبهاته |
| ٣٨١ | ٤٥ - فى البرائة عن الوجوب التعيىنى عند الشك فيه |
| ٣٩١ | ٤٦ - فى البرائة عن الوجوب العيىنى عند الشك فيه |
| ٣٩٤ | ٤٧ - فصل فى حكم دوران الامر بين المحذورين |
| ٤٠١ | ٤٨ - القول بتعيين محتمل الاهمية عند الدوران |
| ٤٠٢ | ٤٩ - فى دوران الامر بين المحذورين فى التعديبات |
| ٤٠٥ | ٧٠ - فصل فى اصالة الاشتغال |
| ٤٢٠ | ٧١ - فصل فى ان العلم الاجمالى مقتض او علة تامة |
| ٤٢٣ | ٧٢ - المقام الثالث فى جعل البدل للواقع |
| ٤٢٦ | ٧٣ - المقام الرابع فى التخيير فى اجراء الاصل فى اطراف العلم الاجمالى |
| ٤٣٠ | ٧٤ - النقوض على تنجيز العلم الاجمالى فى الفقه |
| ٤٣٤ | ٧٥ - صور عدم تنجيز العلم الاجمالى |
| ٤٣٨ | ٧٦ - فصل فى تنبيهات العلم الاجمالى |
| ٤٤٤ | ٧٧ - فى الاضطرار الى بعض الاطراف فى العلم الاجمالى |
| ٤٥٣ | ٧٨ - فى خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء |
| ٤٦٥ | ٧٩ - فصل فى حكم ملاقى الشبهة المحصورة |
| ٤٧٨ | ٨٠ - فى ان الاجتناب عن الملاقى بالسراية او النشو |
| ٤٨٤ | ٨١ - فى قياس ثمرة احدى الشجرتين بالمقام |
| ٤٨٦-٤٩٢ | ٨٢ - فصل فى حكم الشبهة الغير المحصورة وتنبهاتها |
| ٤٩٥-٤٩٧ | ٨٣ - فى اشتباه الواجب بغير الحرام وفصل فى الشبهات الموضوعية |
| ٥٠٥ | ٨٤ - فى تنبيهات الاصل فى الشبهة الموضوعية |
| ٥١٢ | ٨٥ - المقام الثانى فى الاقل والاكثر |

| الصفحة | العنوان |
|---------|----------------------------------------------------------------|
| ٥٢٥-٥٢٩ | ٨٤ - بيان النائينى للبرائة النقلية و كلام الفصول فى المقام |
| ٥٣٢ | ٨٧ - طريقان آخران للبرائة الشرعية فى المقام |
| ٥٣٧ | ٨٨ - فى استصحاب عدم الاكثر |
| ٥٣٩ | ٨٩ - فى الشك فى شرطية شىء للمأمور به والمطلق والمقيد فى المقام |
| ٥٤٥ | ٩٠ - الشك فى الاسباب والمحصلات |
| ٥٤٨ | ٩١ - فى الاقل والاكثر فى الشبهات الموضوعية |
| ٥٥٢ | ٩٢ - فى الشك فى مانعية شىء او قاطعته او فى وجوده |
| ٥٦٢ | ٩٣ - فى الشك فى الركنية بعد احراز الجزئية للمأمور به |
| ٥٨٣ | ٩٤ - الجهة الرابعة فى قاعدة لاتعاد |
| ٥٩٢ | ٩٥ - المقام الثانى فى حكم الزيادة السهوية او العمدية |
| ٥٩٩ | ٩٦ - فى استصحاب الصحة فى صورة الشك فى ابطال الزيادة |
| ٦٠٤ | ٩٧ - الجهة الثانية فى بطلان الصلاة بالزيادة لدليل خاص |
| ٦٠٩ | ٩٨ - فصل فى تعذر الجزء بالعجز عنه |
| ٦١٥ | ٩٩ - فى دليل ثانوى على سقوط الجزئية حين الاضطرار |
| ٦٢١ | ١٠٠ - البحث فى قاعدة الميسور |
| ٦٢٩ | ١٠١ - تنمة بحث فى الاجزاء والشرائط |
| ٦٣١-٦٣٣ | ١٠٢ - خاتمة فى شرائط جريان اصالة البرائة والكلام فى الاحتياط |
| ٦٤٠ | ١٠٣ - وجوب الفحص قبل اجراء الاصل |
| ٦٤٦ | ١٠٤ - البحث فى ان ترك الفحص موجب للعقاب ام لا |
| ٦٥٠ | ١٠٥ - البحث فى تنبيهات وجوب الفحص |
| ٦٥٥ | ١٠٦ - البحث فى حكم تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد |
| ٦٥٦ | ١٠٧ - البحث فى الجهر فى موضع الاخفات والقصر فى موضع الاتمام |
| ٦٦٢ | ١٠٨ - المرحلة الرابعة فى مقدار الفحص |
| ٦٦٤ | ١٠٩ - فيما اشترطه الفاضل التونى لجريان البرائة |

جدول الخطاء والصواب من كتاب مجمع الافكار المجلد الثالث

| الصفحة السطر | الغلط | الصحيح |
|--------------|-------|---------------------|
| ١٩ | ٢ | فان العقل |
| ١١٣ | ٢٣ | الفقه |
| ٢١٣ | ١٣ | مبته |
| ٢٢٠ | ٧ | فلاتم |
| ٢٣٨ | ٦ | بخمسة وعشرين |
| ٢٥٩ | ١٧ | يشريعى |
| ٢٦٢ | ١٤ | الشيخ الخراسانى |
| ٢٦٣ | ١٤ | هو صورة الاولى |
| ٢٥٢ | ٢٠ | الحديث شريف |
| ٢٧٠ | ٧ | يقتضى |
| ٢٧٣ | ١ | تسعة |
| ٢٧٣ | ٥ | النصيين |
| ٢٧٥ | ٩ | مرفوعين |
| ٢٧٥ | ١١ | والنسيان ويكونان |
| ٢٧٦ | ٩ | يقول |
| ٢٧٦ | ١١ | بعد الركعات |
| ٢٧٧ | ٢٠ | وصعا |
| ٣٠٥ | ١٣ | المصلحة |
| ٣٦٠ | ١٢ | المؤرب |
| ٤٩٧ | ٥ | المرضوعية |
| ٥٤٥ | ١١ | التنجيز |
| ٥٥٦ | ٧ | يفرقون |
| | | فان ما حكم به العقل |
| | | مبته |
| | | فلاتم |
| | | بخمسة وعشرين |
| | | يشريعى |
| | | الشيخ الخراسانى |
| | | هو الصورة الاولى |
| | | الحديث الشريف |
| | | تقتضى |
| | | التسعة |
| | | النصيين |
| | | مرفوعين |
| | | والنسيان يكونان |
| | | يقول |
| | | بعد الركعات |
| | | وصعا |
| | | المصلحة |
| | | المؤرب |
| | | المرضوعية |
| | | التنجيز |
| | | يفرقون |



Princeton University Library



32101 057350850