تهذيب الأصول

تقرير البحث سيدنا

العلامة الأكبر الأستاذ الأعظم آية الله العظمى

شيخ الأعاظم الحاج آقا حسين الله محمد علي

أدام الله ظلال العالي

مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
گرافیک، چاپ، نشر، صحافی و جلدسازی
ایران - قم - تلفن ۲۵۲۱۲

Princeton University Library
32101 073383091

31

IR-AR-86-930954

V,2

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15 1995

NOV 15 2005

Subhani

الجزء الثاني

تهذيب الأصول

تقريراً لبحث سيدنا

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى

مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني

أدام الله ظله العالي

بقلم

الشيخ جعفر السبحاني التبريزي

مؤسسة اسماعيليان
للطباعة والنشر والتوزيع
قم - ايران - تلفون ٢٥٢١٢

(Arab)
KBL
.592
Jug 2

RECAP

ما اسئلكم اجراً الا الاصلاح ما استطعتم

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٢٠	٤	حكم	الحكم
		الظاهرى	الظاهر
٤٤	٢٠	الجواب	والجواب
٤٥	١	المكفه	المكلف
٤٥	١٩	لالات	الالات
٥٨	٩	المنع	بالمنع
٥٨	٩	لاالاجنار	الاخبار
٨٨	١٥	العنوانى	لعنوانين
٩١	٧	فمنهما	فهما
٩٨	١٦	الامرالامر	الامر
١٢٨	١٣	البعث	الانبعاث
١٩٣	٢٢	المهمهم	المهم
٢٠٣	٢٠	الذروه	الدورة
٢٠٣	٢٣	مصاغ	مساع

الصفحه	السطر	الغلط	الصحيح
٢٠٣	٢٣	اه	اذ
٢١١	١١	المرئى	المرمى
٢١٤	١٥	ثانيهما	ثانيها
٢١٨	١٨	الناس	الناسى
٢١٨	٢١	الناس	الناسى
٢٢٥	١٩	تصحيحها	تصحيحه
٢٢٧	١٦	باينان	اتيان
٢٣١	١٤	شرائط	الشرائط
٢٥٢	٢٣	جولة	جولةحول
٢٨١	٢١	ناحية	ناحيته
٣٠٨	٢٢	المقام	مقام
٣٥٧	٢٠	بحذف بخذف	بحذف
٣٨١	٨	اعتبارية	الاعتبارية
٣٨٢	٣	العدم	زائد

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 017531334

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
وبعد فمما من الله تعالى على هذا العبد اتفاق صحابة جم من الأفاضل وعدة من الأعلام أيدهم الله تعالى
منهم العالم العلم التقي صاحب الفكر الثاقب والنظر الصائب الآغا ميرزا جعفر السبحاني التبريزي
وفقه الله تعالى لمرضاته وكثر الله أمثاله ولقد جد واجتهد في تنقيح مباحث الألفاظ من بحث هذا
الفقير بحسن سليقته وتوضيحها بجودة قريحته فصار بحمد الله وله المنة صحيفة كاملة لمهمات المسائل
فأسأل الله تعالى توفيقه لإتمام سائر المباحث وتأييده لبذل الجهد في طريق الحق وسبيل الهدى
في تاريخ ٢٤ شهر ربيع المولود ١٣٧٥ حرره روح الله الموسوي الخميني عفي عنه

88-B4221-1 (v.2)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق العباد ، وساطح المهاد ، حمداً كلما وقب ليل وغسق ، اولاح نجم وخفق ، والصلوة والسلام على سفيره ونبيه ، واميته على وحيه وتنزيله وصفيه و بعيثه «محمد» وعلى ائمة الحق من بعده الذين اضاءت بهم البلاد بعد الضلالة المظلمة والجهالة الغالبة ، صلوة دائمة مادامت السماوات ذات ابراج والارض ذات فجاج

اما بعد : فهذه عقود درية تزين المعاصم ، واقراط تشف المسامع لابل هي غرر و طرائف ، و درر و ظرائف ؛ التقطتها من بحث سيدنا العلامة الحجة ، كعبة العلم ومناره ولجة الفضل وتياره مولانا الافخم والمحقق الاعظم **الاستاذ الاكبر** آية الله : الحاج آغا روح الله الخميني دامت اظلاله على رؤس المسلمين .

هذه الصحائف والاوراق ، تحتوي لب ما افاده في مجلس درسه الشريف ، وتشير الى آرائه وانظاره . قديمها وحديثها بعبائر وجيزة و تراكيب غير مملة غير انه دام ظله الوارف طلبا للاطمئنان ، قد اشرف على عامة ما حبرته يراعتي اشرافاً تاما ، و اعاد النظر ودقق حتى جائت صحيفة مكرمة واقعة مورد القبول حافلة لما بقى من المباحث اللفظية وما سيوافيك من الاصول العقلية

ولما تم نظامه وتمسك بحمد الله ختامه اهديته الى اخي وصديقي في الله ، العلامة المفضال ، رجل العلم والفضيلة : الشيخ ناصر مكارم الشيرازي دامت معاليه(١)

---

(١) : وشيخنا هذا من الاساتذة الافاضل في الحوزة العلمية وفي الطليعة من المؤلفين العظام ممن حقت له العبقرية والنبوغ يتجلى الابتكار في تاليفه القيمة ضع يدك على اى واحد منها في الفقه واصوله والعقائد والمذاهب والتفسير واخص بالذكر كتابه القيم القواعد الفقهية فقد اطرح فيها القواعد الدارجة في الفقه ، و بحث عنها بحثا ضافيا وسوف يخرج الجزء الاول منها من الطبع . المؤلف

المقصد الرابع في العام والخاص

وفيه فصول و قبل الخوض فيها نقدم البحث عن امور :

الاول ان القوم عرفه بتعاريف عديدة ، و جاء عدة منهم ناقش في عكسه و طرده ولكن لاطائل في البحث عنها ، ولننبه على امر يتضح في خلاله حال العام و تعريفه ، وهوان القوم رضوان الله عليهم ،لايزالون على خلط دائر بين كلماتهم حيث قسموا العموم الى وضعي و اطلاقي مع ان باب الاطلاق غير مربوط بالعموم .

توضيحه ان الطبيعة الصرفة كما لا يوجب تصورها الاّ الا تنقال الي ذاتها اللا بشرط من دون ارائة مشخصاتها وقيود ها الصنفية ، كذلك اللفظ الموضوع مقابل هذه الطبيعة لايدل الاعلى ذات الماهية المجردة من كل قيدلان الحكاية الاعتبارية الوضعية دائر مدار الوضع سعة وضيقاً ،والمفروض ان الوضع لم ينحدر الاعلى ذات الطبيعة بلاانضمام قيوده و عوارضه ، فلامحالة ينحصر دلالته عليها فقط ولا يحكي ولا يكشف عن الافراد و عوارضها و لوازمها اصلا .

و بعبارة اوضح : كما ان نفس الطبيعة لايمكن ان تكون مرآة و كاشفة عن الافراد (سواء كان التشخص بالوجود والعوارض اماراته اوكان بالعوارض) ، ضرورة ان نفس الطبيعة تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها ، ذهنية كانت او خارجية ، ولا يمكن كاشفية الشيء عما يخالفه ، فالمهية لا تكون مرآة للوجود الخارجي و العوارض الحافة به (فكذلك) الالفاظ الموضوعة للطبايع بلاشرط ، كاسماء الاجناس وغيرها لاتكون حاكية الاعن نفس الطبايع الموضوعة لها ؛ فالانسان لايدل الا على الطبيعة بلا شرط وخصوصيات المصاديق لا تكون محكية به .

فان قلت : ان الطبيعة كما يمكن ان تلاحظ مهملة جامدة ، فهكذا يمكن ان تلاحظ سارية في افرادها ولوحة في مصاديقها كما هو الحال في القضية الحقيقية فهي على فرض السريان عين كل فرد في الخارج ومتحدة معه في وعائه فتصور هذه عين تصور ذاك لان المفروض ان الطبيعة لوحظت لابما هي هي بل بما هي موجودة في الخارج وانها عين الافراد

قلت : ان ذا من العجب و هو خلط بين الانتقال و الحكاية ، اذ مجرد الاتحاد لايوجب الحكاية والمرآتية والا كانت الاعراض حاكية عن جواهرها لان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ، والمتحدات في الخارج حاكية بعضها عن بعض و الحاصل ان مفهوم الانسان مع قطع النظر عن عالم اللفظ والوضع عبارة عن طبيعة منحلة الى جنسه و فصله عند التحليل لاغير ، فلنفس المفهوم ضيق ذاتي لايكشف عن العوارض والخصوصيات ؛ فلو فرضنا وضع لفظ لتلك الطبيعة فهو لايمكن ان يحكي الاعما وضع بازائه لاغير و اتحاد الانسان خارجا مع الافراد لايقتضي حكايتها لان مقام الدلالة التابعة للوضع غير الاتحاد خارجا اذا عرفت ذلك فنقول :

ان حقيقة الاطلاق انما يتقوم بوقوع الشيء كالطبيعة موضوعا للحكم بلا قيد واما العموم فهو يتقوم بشيئين (احدهما) نفس الطبيعة و (ثانيهما) مايدل على العموم والشمول مثل لفظة كل وا لجميع والالف واللام مما وضعت للكثرات اوتستفاد منه الكثرة لجهة اخرى ، فاذا اضيفت هذه المذكورات الى الطبايع او دخل بها وصارتا ككلمة

واحدة كما في الالف واللام تستفاد منهما الكثرة بتعدد الدال والمدلول ، فاذا قلت كل انسان ناطق فلفظة انسان تدل على الطبيعة الصرفة من دون ان تكون حاكية عن الكثرة والافراد ، او تكون الطبيعة المحكية به مرآة لها ، وكلمة « كل » تدل على نفس الكثرة والتعدد ، واضافتها اليها تدل على ان هذه الكثرة ، هو كثرة الانسان لا كثرة طبيعة اخرى وهي الافراد بالحمل الشايع ، وقس عليه العام المجموعي او البدلي ، اذ كل ذلك انما يستفاد من دوال اخر غير ما يدل على الطبيعة كلفظة (مجموع) كما تقدم ذكر منه في بحث الواجب المشروط وياتي انشاء الله بيانه .

فظهر : مما ذكرنا امران (الاول) ان باب الاطلاق غير مربوط بباب العموم وانه لاجامع بينهما حتى نلتمس في وجه الافتراق ، اذ الغاية من اثبات الاطلاق احراز كون الطبيعة مثلا تمام الموضوع للحكم من غير قيد واما الاستغراق والبدل ونحوهما فلا يمكن استفادتها من الاطلاق اذ الاطلاق لا يتعرض للكثرة حتى يبحث عن كيفيتها ، واما العموم فهو المقيد للكثرة وكيفيتها ، وعلى هذا يصح ان يعرف العام بانه ما دل على تمام مصاديق مدخوله مما يصح ان ينطبق عليه ، (واما) تعريفه بانه ما دل على شمول مفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه ، فلا يخلوا من مسامحة ضرورة ان الكل لا يدل على شمول الانسان لجميع افراده (والخطب بعد سهل) .

الثاني : اذا امعنت النظر فيما ذكرناه من انه لاجامع قريب بين باب الاطلاق والعموم ، يظهر النظر فيما افاده شيخنا العلامة وبعض الاعاظم (قدس سرهما) من ان العموم قد يستفاد من دليل لفظي كلفظة كل ، وقد يستفاد من مقدمات الحكمة ، والمقصود بالبحث في هذا الباب هو الاول والمتكفل للثاني هو مبحث المطلق والمقيد (انتهى ملخصا) وهو صريح في ان العام على قسمين ، قسم يسمى عاما وفي مقابله الخاص ويبحث عنه في هذا المقام وقسم يسمى مطلقا وفي مقابله المقيد ويبحث عنه في باب المطلق والمقيد .

اقول ما افاداه لا يخلو من غرابة لان ملاك العام غير ملاك المطلق والمستفاد من الاول غير المستفاد من الاخر ، اذ حقيقة العام وكيفية دلالته قد عرفت بما يسعه

المجال ، واما المطلق فهو وقوع الطبيعة تمام الموضوع للحكم باعتبار كون المقنن عاقلا غير ناقض لغرضه في مقام اعطاء الدستور، وان شئت قلت : كون الطبيعة موضوعاً للحكم بصرافتها و اطلاقها من دون ان يقيد بوقت دون وقت او بامر دون امر ، فموضوع الحكم في العام هو افراد الطبيعة وفي المطلق هو نفسها بلاقيد ولم تكن الافراد بماهي موضوعاً للحكم ، و ان شئت فاستوضح الفرق بين العام و المطلق من قوله سبحانه .(اوفوا بالعقود) وقوله عزوجل (احل الله البيع) فان مفاد الاول هو التصريح بوجوب الوفاء بكل مصداق من العقد فمصب الحكم هو الافراد بآلية الجمع المحلى بالالف و اللام مثلا ، ومفاد الثاني بناء على الا طلاق و تمامية المقدمات ، اثبات النفوذ والحلية لنفس طبيعة البيع من غير ان يكون للموضوع كثرة ، و اما استكشاف صحة هذا الفرد الخارجي من البيع فانما هو لا جل انطباق ما هو تمام الموضوع للحلية عليه من دون ان يتعرض نفس الدليل للكثرة و سيوافيك مزيد بيان لذلك عن قريب باذنه تعالى .

الثالث : ربما يقال : ان استفادة العموم في جميع المقامات يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة لان الالفاظ المقيدة للعموم تابعة لمدخولها فاذا اخذ المدخول مطلقاً يدل على تمام افراده بنحو الاطلاق ، واذا اخذ مهملا اومقيداً يدل على استيعابه كذلك ، ومثلها «لا» النافية اذهي موضوعة لنفي الطبيعة سواء كان مطلقة او مهملة واحراز كونها نافية بصرافتها يحتاج الى اجراء مقدمات الحكمة .

وفيه انه غير متين جداً لوارید من اجراء المقدمات اثبات كون كل فرد موضوع للحكم لان الاحتياج الى الاطلاق ومقدماته فيما اذا لم يكن في الكلام دلالة لفظية على ان كل واحد ، موضوع للحكم حتى يثبت الاطلاق كون كل فرد موضوعا على مبنى القوم في باب الاطلاق ،واما اذا توصل اليه المتكلم بالادوات الموضوعة له فلا حاجة اليه ، (وبعبارة ثانية): ان موضوع الاطلاق هو الطبيعة واذا جرت مقدماته يستكشف ان تمام الموضوع هي نفسها دون قيد معها ، وموضوع العام هو افراد الطبيعة لا نفسها كما عرفت من قوله سبحانه

(اوفوا بالعقود) وعليه يكون جريان المقدمات في استفادة العموم لغواً عاطلا ،لان المقدمات تجرى بعد تعلق الحكم والمفروض ان الحكم متعلق بالافراد لان لفظ كل وغيره يدل على استغراق المدخول (فح) هذه الالفاظ دالة على الاستغراق بحكم اوضاعها جرت المقدمات اولا

(اضف) الى ما ذكرنا ان الفاظ العموم موضوعة للكثرة لغة و اضافتها الى الطبيعة تفيد الاستغراق وتعلق الحكم متاخر عنه ،(فح) جريان المقدمات متاخر برتبتين فلا يعقل توقفه عليه .

(نعم) لو كان الغرض من اجرائها هو دفع احتمال دخالة بعض حالات الفرد و اوقاته ، فالحق انه يحتاج في دفعه الى التمسك به و سيوافيك ان مصب الاطلاق (تارة) يكون نفس الطبيعة باعتبار قيودها وصنوفها و (اخرى) يكون الفرد الخارجي باعتبار حالاته (فانتظر)

والحاصل ان دخول الفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدل على استغراق افرادها و معه لاحاجة في جانب الافراد الى التمسك به و يشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك ، وانت اذا تفحصت جميع ابواب الفقه وفنون المحاورات لاتجد مورداً يتوقف فيه العرف في استفادة العموم من القضايا المسورة بالفاظه من جهة عدم كون المتكلم في مقام البيان كما يتوقفون في المطلقات الى ماشاء الله (والعجب) ممن يرى ان الاطلاق بعد جريان المقدمات يفيد العموم ومعه ذهب الى لزوم جريانها في العموم ،مع ان لازمه لغوية الاتيان بالفاظ العموم.

الرابع : ينقسم العموم الى العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي واما الاطلاق فلا ياتي فيه هذا التقسيم ولا يمكن اثبات واحد منها بمقدمات الحكمة (اما انقسام العموم) فلان اللفظ الدال على الكثرة و الشمول ان دل على مصاديق الطبيعة و افرادها عرضاً بحيث يكون كل واحد محطا للحكم، لاواحد منها لابعينه ، ولا يكون الافراد ملحوظة بنعت الاجتماع ، فهو العام الاستغراقي ، كما في لفظ الكل والجميع والتمام ، فان قولنا كل انسان واشباهه يدل على تمام افراد مدخولها ، بنحو كل واحد واحد

لا باعتبار اجتماعها وصيرورتها موضوعا واحداً كما في العام المجموعي ، ولا باعتبار كون شموله عليها بنحو البدلية كما في العام البدلي بل بنحو العرضية في شموله لها (واما) اذا اعتبرت مع شموله لها بنحو العرضية ، صفة الوحدة و الاجتماع في الافراد فتعرضها الوحدة الاعتبارية بحيث يصير الافراد بمنزلة الاجزاء حكما (فلامحالة) يصير العام مجموعيا ولعل اللفظ المفيد له هو لفظ مجموع ولذا اختص هذا اللفظ به ارتكازا فقولك اكرم مجموع العلماء يفيد ثبوت الحكم على الافراد بنحو العرضية مع اعتبار صفة الاجماع (واما) اذا كان تعلق الحكم بها لا بنحو العرضية في الشمول بل بنحو البدلية ، فهو عام بدلي ، واللفظ المفيد له هو لفظة (اي) استفهامية كانت او غيرها فالاستفهامية مثل قوله سبحانه: فاي آيات الله تنكرون ، ايكم ياتيني بعرشها ، وغير الاستفهامية مثل قوله ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى و قولك اذهب من اي طريق اردت ، (فهذه الكلمة) بوضعها اللفظي يدل على العموم البدلي ، وقد عرفت ان العموم عن مداليل الالفاظ ، (هذا) كله راجع الى انقسام العموم .

واما عدم انقسام الاطلاق اليها فاوضح من ان يخفى ، لما عرفت ان غاية ما يثبته الاطلاق كون ما اخذ موضوعا ، تمام الموضوع فقط ، والحاكم بذلك هو العقل ، واما كون الموضوع هو الطبيعة والافراد ، وان تعلق الحكم هل هو بنحو الاستغراق او البدلية او غيرهما فلا سبيل له الى اثبات واحد من هذه المطالب ، من الاطلاق بل لابد في استفادة ذلك من التوصل بالالفاظ الموضوعة لها .

و العجب من كثير من الاعاظم منهم المحقق الخراساني حيث خلطوا بين البابين ، قال في (باب المطلق والمقيد) ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المقامات فانها (تارة) يفيد العموم الاستغراقي ؛ والاخرى العموم البدلي (انتهى) ونسج على منواله بعض اهل التحقيق قال في مقالاته : انما الامتياز بين البدلي وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه نكرة او جنسا فان في النكارة اعتبرت جهة البدلية دون الجنس (انتهى) .

قلت : و لعل منشأ الخلط هو ما ربما يتراءى بين الكلمات ان قوله تعالى :

(احل الله البيع) يفيد العموم ، وقولنا اكرم رجلا يفيد العموم البدلي ولكنك قد عرفت ان استفادة الاستغراق بمعنى نفوذ كل بيع بالنتيجة من الاول ليس باعتبار دلالة اللفظ عليه ولا الاطلاق ، بل لما كان تمام الموضوع هو طبيعة البيع ببركة الاطلاق ؛ وكان العقل والعقلاء يرون ان ما اخذه موضوعا ، موجود في هذا وهذا وذاك ، فلا محالة يحكمون بنفوذ هذا وذاك ، فاين هذا من دلالة الاطلاق عليه ، واما استفادة البدلية من النكرة كقولنا (اعتق رقبة) ففيه ان النكرة تدل بمادتها على نفس الطبيعة بلا شرط ، و تنوين التنكير يدل على الوحدة « فرجل » يدل بتعدد الدال على واحد غير معين من الطبيعة ، وليس فيه دلالة على البدلية بلاريب ، اذ البدلية غير كونه دالا على واحد غير معين ، اذ هي عبارة عن جعل الحكم على الافراد لا بنحو العرضية بل بنحو التخيير والبدلية فيها كما في لفظة اى ، و اما النكرة فليست فيها دلالة على هذا ؛ وانما يحكم العقل بتخيير المكلف بين الاتيان باى فرد شاء في مورد التكاليف فقول القائل اعتق رقبة ، يدل بعد تمامية المقدمات على وجوب عتق رقبة واحدة من غير دلالة على التبادل ، ولذا يكون التخيير عقليا بخلاف قوله اعتق اية رقبة شئت فان التخيير فيه شرعي مستفاد من اللفظ (وبالجملة) لا يستفاد من مقدمات الحكمة شيء مما ذكر سوى كون ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع له ، وهذا معنى واحد في جميع الموارد ، (نعم) حكم العقل والعقلاء فيها مختلفة وهو غير مربوط بباب الالفاظ و العموم ولا بباب الاطلاق .

تنبيه

يظهر من المحقق الخراساني وتبعه بعضهم ان انقسام العموم الى الافسام المذكورة انما هو بلحاظ تعلق الحكم بموضوعاتها وانه مع قطع النظر عن هذا التعلق لا واقعية للتقسيم .

ولكن التحقيق خلافه لما عرفت من ان لكل من الثلثة الفاظا مخصوصة قد

وضعت لافادتها بنحو الدلالة التصورية (فكل و جميع) يدلان على استغراق افراد مدخولهما قبل تعلق الحكم وكذا لفظ (مجموع واى) دالان على ماتقدم تفصيله، ويرشدك الى ماذكرنا المحاورات العرفية فانهم لايرتابون فى ان قول القائل اكرم كل عالم يدل على استغراق مدخوله وقس عليه ماتقدم من امثلة البدلى والمجموعى اذلاشك انهم يفهمون من تلك الامثلة واحداً من الثلثة بحسب لفظه بحكم التبادر من غير توقع قرينة تدل على كيفية تعلق الحكم بالموضوع ،بل يحكمون على ان الحكم قد تعلق بنحو الاستغراق فى المدخول اوغيره بنفس دلالة اللفظ ولازم ما ذكره (المحقق الخراسانى) ان يتوقف اهل المحاورة فى فهم كيفية تعلق الحكم حتى يتفحصوا ويتطلبوا حوله .

اضف اليه ، انه لا يعقل ذلك التقسيم مع قطع النظر عما ذكرناه ضرورة ان الحكم تابع لموضوعه ، و لا يعقل تعلق الحكم الوحدانى بالموضوعات الكثيرة الماخوذة بنحو الاستغراق ولا الحكم الاستغراقى على الموضوع الوحدانى بل لابد من تعيين الموضوع استغراقا او جمعا حتى يتبعه الحكم فهو تابع للموضوع فينحل بنحو الاستغراق فى فرض دون فرض

الخامس : ربما يعد من الفاظ العموم النكرة الواقعة فى سياق النهى او النفى او اسم الجنس الواقع كذلك ، و (فيه اشكال) لان اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط ، و تنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحدة غير المعينة لكن لابالمعنى الاسمى بل بالمعنى الحرفى ، و الفاظ النفى والنهى وضعت لنفى مدخولها او الزجر عنها فلا دلالة فيها لنفى الافراد التى هى المناط فى صدق العموم ، ولاوضع عليحدة للمركب وقولنا اعتق رقبة وقولنا لاتعتق رقبة سيان ، فى ان المهية متعلقة للحكم وفى عدم الدلالة على الافراد ، وفى ان كلا منهما محتاج الى مقدمات الحكمة حتى يثبت ان ما يليه تمام الموضوع له ، (نعم) بعد تمامية تلك المقدمات تكون نتيجتها فى النفى و الاثبات مختلفة عرفا لماتقدم من حكم العرف بان المهملة توجد بوجود فرد ما و تنعدم بعدم جميع الافراد وان كان مايحكم عليه العرف خلاف البرهان

و الحاصل ان عدشيء من الفاظ العموم يتوقف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلالة اللفظية لا لاجل دلالة من العقل او كون الارتكاز عليه كما في المقام (فح) فرق واضح بين «لا» النافية وبين لفظ (كل) اذ الثاني موضوع بحسب التبادر لاستيعاب الافراد فهو بدلالته اللفظية دال على الشمول ، و الاولى موضوعة لنفي المدخول ، ومدخولها اما يدل على نفس الطبيعة او عليها مع قيد الوحدة اذا كان المدخول نكرة و(بعد هذا التحليل) ليس هنا لفظ يدل علي الكثرة سوى حكم العرف بان عدم الطبيعة بعدم جميع الافراد ، وليس هذا مفاد اللفظ حتى يعد من الفاظ العموم (هذا) مع انه غير مستغن عن اجراء المقدمات ، (و اما الالف و اللام) فهو في المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الا ستغراق فيحتاج الى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق .

(نعم) الجمع المحلى باللام يفيد العموم ، وليس الدال عليه هو اللام ولا نفس الجمع ؛ ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلى و الجمع غير المحلى بل انما يستفاد من تعريف الجمع ، ووجه دلا لتها هو ان الجمع له عرض عريض ، و اللام وضعت لتعريفه ، وما هو معين ومعرف انما هو اقصى المراتب وغيره لا تعيين فيه حتى ادنى المراتب ؛ و (بما ذكرنا) ظهر عدم احتياجه الى مقدمات الحكمة

في ان التخصيص لا يوجب مجازية العام

لا ريب في ان تخصيص العام لا يوجب مجازيته مطلقا ، متصلا كان المخصص ام منفصلا ويتفرع عليه انه حجة فيما بقي بعد التخصيص وعلى القول بالمجازية لازمه سقوطه عن الحجية وصيرورة الكلام مجملا .

وتوضيح ذلك ان حقيقة المجاز كما تقدم ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير

ما وضع له ، اذ التلاعب بالالفاظ لاحسن فيه و كون زيد اسد الفظا لابلاغة فيه ، بل كل المجازات من مرسل واستعارة لايستعمل لفظها الافيما وضع له ، لكن بادعاء ان المورد وما سبق لاجله الكلام من مصاديقه ؛ وان كانت العامة غافلين عنه ، كما في قوله سبحانه: ماهذا بشرا ان هذا الاملك كريم (وتقدم تفصيله فراجع) والقائل بان العام المخصص مجاز لابد ان يصحح مقالته بالادعاء ان قوام المجاز في جميع الاقسام و الامثلة انما هو بالادعاء و ان ما قصده ايضا هو نفسه او من مصاديقه فانظر الى قول الشاعر

جددت يوم الار بعين عزائي و النوح نوحي و البكاء بكائي

ترى ان حسن كلامه وجمال مقاله انما هو في ادعائه بان النوح و البكاء منحصران في نوحه و بكائه وليس غيرهما نوحا و بكاء (و عليه) لا يجوز ان يكون العام المخصص من قبيل المجاز ضرورة عدم ادعاء و تاول فيه ، فليس في قوله اوفوا بالعقود ، ادعاء كون جميع العقود هي العقود التي لم تخرج من تحته و ان الباقي بعد التخصيص عين الكل قبله ، اذ ليس المقام مقام مبالغة واغراق حتى يتمسك بهذه الذوقيات ، و كذلك قوله سبحانه احل الله البيع في المطلق الوارد عليه التقييد ، و (الحاصل) ان حمل العام المخصص على باب المجاز مع ان مداره الادعاء وهو غير مناسب في هذه العمومات التي لم يقصد منها الاضرب القانون ، ضعيف جداً مع امكان كونه حقيقة على وجه صحيح ، و اليك بيانه .

ان الدواعي لانشاء الحكم والقاء الامر على المخاطب كثيرة جداً قد اشرنا الى بعضها في باب الا و امر ، و من تلك الدواعي هو ضرب القانون و اعطاء القاعدة الكلية للتعبيد بجعل حكم على عنوان كلي نحو (اكرم العلماء) وللموضوع آلاف من المصاديق ، و لكن بعضها محكوم با لاكرام بالارادة الجدية ، و بعضها محكوم بعدم الاكرام كذلك ، و (ح) فالقائل يستعمل قوله اكرم العلماء في تمام افراده الذي هو المعنى الحقيقي ، بالارادة الاستعمالية ، ثم يشير بدليل منفصل او متصل علي ان الفساق منهم و ان تعلقت بهم الارادة الاستعمالية و شملهم عموم القانون ، الا ان الارادة الجدية في هذا المورد على خلافه و انهم يحرم اكرامهم

اولا يجب ، و هذا الجعل بهذه الكيفية ربما يفيد العبد فيما اذا شك فى خروج غير الفساق او فى المخصص المجمل المنفصل الدائر بين الاقل و الاكثر فالجعل على عنوان كلى ، يصير ضابطة و تكون حجة فى الموارد المشكوكة اذ الاصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية الا ماقام الدليل من جانب المولى على خلافه ، فهذا الظهور بنحو العموم حجة عليه فى كل فرد من افراده حتى يقوم حجة اقوى على خلافه ، فظهر ان العام مستعمل فى معناه الاول ، و ان التضييق و التخصيص فى الارادة الجدية ، ومدار كون الشيء حقيقة او مجازا على الاولى من الارادتين دون الثانية ويصير حجة فى الباقى لما عرفت من ان الاصل الدائر بين العقلاء هو تطابق الارادتين حتي يقوم دليل اقوى على خلافه

وان شئت قلت : ان قوله تعالى اوفوا بالعقود استعمل جميع الفاظه فيما وضعت له لكن البعث المستفاد من الهيئة لم يكن فى مورد التخصيص لداعي الانبعاث بل انشائه على نحو الكلية مع عدم ارادة الانبعاث فى مورد التخصيص ، انما هو لداع آخر و هو اعطاء القاعدة ليتمسك بها العبد فى الموارد المشكوكة فالارادة الاستعمالية التى هى فى مقابل الجدية قد تكون بالنسبة الى الحكم بنحو الكلية انشائيا و قد تكون جديا لغرض الانبعاث ، و (قوله) سبحانه او فوا بالعقود ، انشاء البعث الى الوفاء بجميع العقود و هو حجة مالم تدفعها حجة اقوى منها ، فاذا ورد مخصص يكشف عن عدم مطابقة الجد للاستعمال فى مورده ، و لاترفع اليد عن العام فى غير مورده ، لظهور الكلام و عدم انثلامه بورود المخصص ، واصالة الجد التى هى من الاصول العقلائية حجة فى غير ما قامت الحجة على خلافها

لايقال : اذا لم يكن البعث حقيقيا بالاضافة الى بعض الافراد مع كونه متعلقا به فى مرحلة الانشاء فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعى .

لانانقول : ان التمسك بالقاعدة المعروفة فى هاتيك المباحث ضعيف جدا كما هو غير خفى على اهله وكفى فى ابطال ماذكر ان الدواعى المختلفة ربما تدعو

الانسان الى شيء واحد ، اضف الى ذلك ان الدواعي المختلفة ليست علة فاعلية لشيء بل الدواعي غايات لصدور الافعال ، وماقرع سمعك ان الغايات علل فاعلية الفاعل ليس معناه انها مصدر فاعليته بحيث تكون علة فاعلية لها و يصدر حركة الفاعل منها بل معناه ان الفاعل لا يصير مبدأ الا لاجلها ، فالغاية ما لاجلها الحركة لا فاعل التحريك والحركة .

فان قلت : ان حقيقة الاستعمال ليس الا القاء المعنى بلفظه والالفاظ مغفول عنها حينه لانها قنطرة ومرآة للمعانى ، وليس للاستعمال ارادة مغايرة لارادة المعنى الواقعى والمستعمل ان اراد من لفظ العام المعنى الواقعى فهو والا كان هازلا .

قلت: فيماذكر خلط واضح وان صدر عن بعض الاعاظم اذ ليس الارادة الاستعمالية والجدية متعلقتين بلفظ العام بحيث يكون المراد الاستعمالى جميع العلماء والجدى بعضهم ، حتى يرد عليه ماذكر ، بل الاستعمالية والجدية انما هى بالنسبة الى الحكم فماذكر من الاشكال اجنبى عن مقصودهم . ولعل ما افاده شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) يبين ما افاده القوم وراموه حيث قال : ان هذا الظهور الذى يتمسك به لحمل العام على الباقى ليس راجعا الى تعيين المراد من اللفظ فى مرحلة الاستعمال بل هو راجع الى تعيين الموضوع للحكم فراجع .

ثم ان بعض اهل التحقيق قد اجاب فى مقالاته عن هذا الاشكال بان دلالة العام وان كانت واحدة ، لكن هذه الدلالة الواحدة اذا كانت حاكية عن مصاديق متعددة فلا شبهة فى ان هذه الحكاية بملاحظة تعدد محكيها بمنزلة خطابات متعددة نظرا الى ان الحاكى يتلون بلون محكيه ويقتضيه فى آثاره فمع تعدده يكون الحاكى كانه متعدد (فحينئذ) مجرد رفع اليد عن حجية الحكاية المزبورة بالنسبة الى فرد لا يوجب رفع اليد عن حجيته العليا ، (وايد كلامه) بالمخصص المتصل (مدعيا) ان الظهور فى الباقى مستند الى وضعه الاول غاية الامر تمنع القرينة عن افادة الوضع لأعلى المراتب من الظهور فيبقى اقتضائه للمرتبة الاخرى دونها بحاله (انتهى) .

ولا يخفى ان ماذكره من حديث جذب الالفاظ لون محكيها اشبه بالخطابة و

مبنى على ما اشتهر من ان احكام المعانى ربما تسرى الى الالفاظ مستشهدا باسماء ما يستقبح ذكره ، غافلا عن ان قبحه لاجل ان التلفظ به يوجب الانتقال الى معناه ولذا لايدرك الجاهل باللغة قبحه وشينه ، و(عليه) فتعدد المحكى لايوجب تعدد الحكاية بعد كون الحاكى عنوانا واحداً ، فلفظ العام بعنوان واحد وحكاية واحدة يحكى عن الكثير ، فاذا علم ان اللفظ لم يستعمل فى معناه بدليل منفصل (كماهو المفروض) لم تبق حكاية بالنسبة الى غيره ، وماذكره فى المخصص المتصل من مراتب الظهور ممنوع ، ضرورة ان كل لفظ فى المخصص المتصل مستعمل فى معناه ، و ان افادة المحدودية انما هو لاجل القيود والاخراج بالاستثناء ، فلفظ كل موضوع لاستغراق مدخوله ، فاذا كان مدخوله قولنا (العالم الاالفاسق) يستغرق ذلك المدخول المركب من المستثنى منه والمستثنى ، من دون ان يكون الاستثناء مانعا من ظهوره لعدم ظهوره الا فى استغراق المدخول اى شى كان ، ولو فرض ان القيد والاستثناء يمنعان عن ظهوره ، صار الكلام مجملا لعدم مراتب للظهور ، وماذكرنا من اجراء التطابق بين الارادتين فى كل فرد فرد غير مربوط بهذا الفرض ، لان العام على ماذكرنا قد انعقد له الظهور فيما وضع له ، وهذا العام مع هذا الاصل حجتان حتى يرد حجة اقوى منهما ، ولو امعنت النظر فيه يسهل لك التصديق .

فى سراية اجمال المخصص الى العام وعدمها

ان المخصص قد يكون مبين المفهوم وقد يكون غير مبينه و على الثانى (تارة) يكون دائرا بين الاقل والاكثر و(اخرى) بين المتباينين و على (جميع التقادير) فهو اما متصل او منفصل (ثم) انه اما لبى اوغير لبى . وايضا الشبهة اما مفهومية او مصداقية فهذه صور المسئلة ولنقدم البحث عن المفهومية على البحث عن المصداقية

فنقول : يقع البحث فى الشبهة المفهومية فى مقامين :

المقام الاول فى المخصص المتصل المجمل من حيث المفهوم وهو على قسمين

الاول : ماكان امره دائراً بين الاقل والاكثر كما اذا شك فى ان الفاسق هو خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم منها والصغيرة ، فالحق سريان اجماله الى العام ولايكون العام المخصص حجة فى موارد الشك ، لان اتصال المخصص المجمل ، يوجب عدم انعقاد ظهوره من اول القائه الا فى العالم غير الفاسق او العالم العادل ، وليس لكل من الموصوف والصفة ظهور مستقل حتى يتشبث بظهور العام فى الموارد المشكوكة فيشبه المقام بباب المقيد اذا شك فى حصول قيده اعنى العدالة او عدم الفسق فيمن كان مرتكبا للصغيرة ،

و(بعبارة ثانية) : ان الحكم فى العام الذى استثنى منه او اتصف بصفة مجملة ، متعلق بموضوع وحدانى عرفا فكما ان الموضوع فى قولنا اكرم العالم العادل هو الموصوف بما هو كذلك فهكذا قولنا : اكرم العلماء الا الفساق منهم ، ولذا لاينقدح التعارض حتى التعارض البدئى بين العام والمخصص كما ينقدح بينه وبين منفصله (فح) كما لايجوز التمسك بالعام كقولنا : لا تكرم الفساق اذا كان مجمل الصدق بالنسبة الى مورد كذلك لا يجوز فى العام المتصف او المستثنى منه بشىء مجمل بلا فرق بينهما .

الثانى ما اذا دار مفهومه بين المتبائنين مع كونه متصلا كما اذا استثنى منه زيدا واحتمل ان يكون المراد هو زيد بن عمرو وان يكون هو زيد بن بكر ، والحق سريان اجماله ايضا بالبيان المتقدم فى الاقل و الاكثر لان الموضوع يصير بعد الاستثناء (العالم الذى هو غير زيد وهو امر وحدانى) لايكون حجة الا فيما ينطبق عليه يقينا ، والمفروض انه مجمل من حيث المفهوم فكيف يمكن الاحتجاج بشىء يشك فى انطباقه على المشكوك .

واما المقام الثانى اعنى المخصص المنفصل المجمل من حيث المفهوم فهو ايضا على قسمين .

الاول : ما اذا داربين الاقل و الاكثر فلايسرى اصلا ويتمسك به فى موارد الشك لان الخاص المجمل ليس بحجة فى موارد الاجمال فلا ترفع اليد عن الحجة بماليس بحجة ، ولا يصير العام معنونا بعنوان خاص فى المنفصلات ، (وبعبارة اوضح) ان الحكم قد تعلق بعنوان الكل و الجميع ، فلا محالة يتعلق الحكم على الافراد المتصورة اجمالا ، والاصل العقلائى حاكم على التطابق بين الارادتين فى عامة الافراد فلا يرفع اليد عن هذا الظهور المنعقد الا بمقدار قامت عليه الحجة ، والمفروض ان الحجة لم تقم الا على مرتكب الكبائر و غيرها مشكوك فيه ، و(لايقاس) ذلك بالمتصل المردد بين الاقل والاكثر، اذلم ينعقد للعام هناك ظهور قط ، الافى المعنون بالعنوان المجمل ، و المرتكب بالصغائر مشكوك الدخول فى العام هناك من اول الامر بخلافه هنافان ظهور العام يشمله قطعا .

كيف فلو كان المخصص المجمل حكماً ابتدائيا من دون ان يسبقه العام لما كان حجة الا فى مقدار المتيقن دون المشكوك ، فكيف مع ظهور العام فى اكرام المشكوك واما مافاده شيخنا العلامه (اعلى الله مقامه) من انه يمكن ان يقال انه بعد ماصارت عادة المتكلم على ذكر المخصص منفصلا فحال المنفصل فى كلامه حال المتصل فى كلام غيره (لايخلوعن نظر) فان وجوب الفحص عن المخصص باب ، وسراية اجمال المخصص اليه باب آخر ، و مقتضى ما ذكره عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص لا سراية الاجمال لان ظهور العام لا ينثلم لاجل جريان تلك العادة كما ان الاصل العقلائى بتطابق الاستعمال و الجد حجة بعد الفحص عن المخصص و عدم العثور الا على المجمل منه لكنه قدس سره رجع فى الدورة الأخيرة عما افاده فى متن كتابه ، (نعم) لوكان الخاص المجمل المردد بين الاقل و الاكثر وارداً بلسان الحكومة على نحو التفسير و الشرع كمافى بعض انحاء الحكومات ، فسراية اجماله و صيرورة العام معنونا غير بعيدة كما اذا قال المراد من العلماء هو غير الفساق ، او ان الوجوب لم يجعل على الفاسق منهم ، ومع ذلك فالمسئلة بعد محل اشكال .

القسم الثاني ماذا دار المخصص المنفصل بين المتباينين ،فالحق انه يسرى الاجمال اليه حكما بمعنى عدم جواز التمسك به في واحد منهما و ان كان العام حجة في واحد معين واقعا ولازمه اعمال قواعد العلم الاجمالى ، وان شئت قلت ان العلم الا جمالى بخروج واحد منهما يوجب تساوى العام فى الشمول لكل واحد منهما ولا يتمسك به في اثبات واحد منهما الا بمرجح وهو منتف بالغرض ،

و بتعبير آخر: انه بعد الاطلاع بالمخصص لامتيقن في البين حتى يؤخذ به و يترك المشكوك كما فى الاقل والاكثر بل كلاهما فى الاحتمال متساو يان فلا محيص عن اجراء قواعد العلم الاجمالى ، فلو كان المخصص رافعا لكلفة الوجوب عن مورد التخصيص وكان مقتضى العام هو الوجوب ، فلازمه اكرام كلا الرجلين حتى يستيقن بالبرائة ، ولو كان المخصص ظاهرا في حرمة مورده فيكون المقام من قبيل دوران الامر بين المحذورين ولكل حكمه .

التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية

محط البحث فى الاشتباه المصداقى لاجل الشبهة الخارجية ، انما هو فيما اذا احرز كون فرد مصداقا لعنوان العام اعنى العالم قطعا ولكن شك في انطباق عنوان المخصص اعنى الفاسق عليه وبعبارة اخرى :البحث فيما اذا خص العام ، ولم يتعنون ظهور العام بقيد زائد سوى نفسه لافى تقييد المطلق الذى يوجب تقييده بقيد زائد سوى ما اخذ فى لسان الدليل ، وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما افاده بعض الاعاظم حيث قال (ان تمام الموضوع فى العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم ، واذا ورد المخصص يكشف عن ان العالم بعض الموضوع وبعضه الاخر هو العادل فيكون الموضوع واقعا هو العالم العادل فالتمسك فى الشبهة المصداقية للخاص يرجع الى التمسك فيها لنفس العام من غير فرق بين القضايا الحقيقية وغيرها)،(وجه الخلط)ان ما افاده صحيح في المطلق والمقيد واما العام فالحكم فيه متعلق بافراد مدخول اداته لاعلى عنوان

الطبيعة ، والمخصص يخرج طائفة من افراد العام كافراد الفساق منهم ، وما ربما يتكرر فى كلامه من ان الحكم فى القضايا الحقيقية على العنوان بما انه مرآة لما ينطبق عليه ، غير تام لان العنوان لايمكن ان يكون مرآة للخصوصيات الفردية ، مع ان لازم ما ذكره ان يكون الافراد موضوعا للحكم لان المحكوم عليه هو المرئى دون المرآة فلايصح قوله: ان تمام الموضوع فى العام قبل التخصيص هو طبيعة العالم الخ بل التحقيق كما تقدم ان العنوان لم يكن مرآة الا لنفس الطبيعة الموضوع لها ، واداة العموم تفيد افرادها ، و القضية الحقيقية متعرضة للافراد فتحصل: ان الكلام انما هو فى العام المخصص لا المطلق المقيد

و كيف كان فقد استدل لجواز التمسك بان العام بعمومه شامل لكل فرد من الطبيعة وحجة فيه ، والفرد المشكوك فيه لايكون الخاص حجة بالنسبة اليه للشك فى فرديته ، فمع القطع بفرديته للعام والشك فى فرديته للخاص يكون رفع اليد عن العام رفع اليد عن الحجة بغير حجة و (الجواب) ان مجرد ظهور اللفظ وجريان اصالة الحقيقة لا يوجب تمامية الاحتجاج مالم تحرز اصالة الجد ، **«توضيحه»** : ان صحة الاحتجاج لا تتم الا بعدان يسلم امور: من احراز ظهوره ؛ و عدم اجماله مفهوما ، وعدم قيام قرينة على خلافه حتى يختتم الامر باحراز ان المراد استعمالا هو المراد جداً ، و لذلك لايمكن الاحتجاج بكلام من دأبه وعادته الدعابة ، وان احرز ظهوره وجرت اصالة الحقيقة ، لعدم جريان اصالة الجدمع ان ديدنه على خلافه (فعليه) ما مر من اصالة التطابق بين الارادتين ، انما هو فيما اذا شك فى اصل التخصيص وان هذا الفرد بخصوصه او بعنوان آخر هل خرج عن حكم العام اولا ، واما اذا علم خروج عدة افراد بعنوان معين ، وشك فى ان هذا العنوان هل هو مصداق جدى لهذا العنوان او ذاك العنوان ، فلا يجرى اصلا ، ولا يرتفع به الشك عندهم . و **«بالجملة»** اذ ورود المخصص نستكشف عن ان انشائه فى مورد التخصيص لم يكن بنحو الجد ؛ و يدور امر المشتبه بين كونه مصداقا للمخصص حتى يكون تحت الارادة الجدية لحكم المخصص ، و بين عدم كونه مصداقا له حتى يكون تحت الارادة الجدية لحكم العام المخصص ، و

مع هذه الشبهة لا اصل لاحراز احد الطرفين فانها كالشبهة المصداقية لاصالة الجد بالنسبة الى العام و الخاص كليهما

ولعله الى ماذكرنا يرجع ماافاده الشيخ الاعظم والمحقق الخراساني (قدس الله روحهما) ، نعم بعض اهل التحقيق فسر كلام الشيخ بما لا يخلو عن اشكال قال في (مقالاته) الذى ينبغى ان يقال ان الحجية بعد ما كان منحصرا فى الظهور التصديقى المبنى على كون المتكلم فى مقام الافادة و الاستفادة ، فانما يتحقق هذا المعنى فى فرض تعلق قصد المتكلم بابراز مرامه باللفظ ، وهو فرع التفات المتكلم بما تعلق به مرامه ، والافمع جهله به واحتمال خروجه عن مرامه ، كيف يتعلق قصده بلفظه على كشفه وابرازه ، ومن المعلوم ان الشبهات الموضوعية طرا من هذا القبيل ، ولقد اجاد شيخنا الاعظم فيما افاد فى وجه المنع بمثل هذا البيان ومرجع هذا الوجه الى منع كون المولى فى مقام افادة المراد بالنسبة الى ما كان هو بنفسه مشتبها فيه ، فلايكون الظهور (ح) تصديقيا كى يكون واجدا لشرائط الحجية (انتهى)

و لا يخفى انه لا يلزم على المتكلم فى الاخبار عن موضوع واقعى الفحص عن كل فرد فرد حتى يعلم مقطوعه و مشكوكه بل ما يلزم عليه فى جعل الحكم على عنوان كليا ، احراز ان كل فرد واقعى منه محكوم بهذا الحكم كما فى قولك النار حارة و اما تشخيص كون شيء نارا فليس متعلقا بمرامه و لا مربوطا بمقامه وببيان اوضح ان الحجية و ان كانت منحصرة فى الظاهر الذى صدر من المتكلم لاجل الافادة و لابد له ان يكون على تيقن فيما تعلق به مرامه لكن ذلك فى مقام جعل الكبريات لافى تشخيص الصغريات ، فلوقال المولى (اكرم كل عالم) فالذى لابد له انما هو تشخيص ان كل فرد من العلماء فيه ملاك الوجوب وان اشتبه عليه الافراد ، ولوقال بعد ذلك لاتكرم الفساق من العلماء ، لابد له من تشخيص كون ملاك الوجوب فى عدولهم واما كون فرد عادلا فى الخارج اولا فليس داخلا فى مرامه حتى يكون بصدد بيانه

ويرشدك اليه انه لو صح ماافاده (ان المولى لم يكن بصدد افادة المراد بالنسبة

الى ما كان بنفسه مشتبها فيه) ، لابد من التزامه بعدم وجوب اكرام من اشتبه عند المولى انه عادل اولا و لكن العبد احرز كونه عالما عادلا ، مع ان العبد لا يعد معذورا فى ترك اكرامه وان اعتذر بان المولى لم يكن فى مقام البيان بالنسبة الى المشكوك و اما نسبة ما افاده الى الشيخ الاعظم ففى غير محله فان كلامه فى تقريراته آب عن ذلك ، و (ملخصه) ان العام الواقع فى كلام المتكلم غير صالح لرفع الشبهة الموضوعية التى هو بنفسه ايضا قد يكون مثل العبد فيها ؛ فالعام مرجع لرفع الشبهة الحكمية لا الموضوعية وانت ترى ان كلامه آب عما نسب اليه ، بل يرجع الى ما فصلناه واوضحناه ، ولولا تشويش عبائر القائل و اغلاقها لجاز حملها على ما افاده الشيخ الاعظم قدس سره كما قد يظهر من ذيل كلامه

ثم : ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نقل تقريبا لجواز التمسك عن المحقق النهاوندى (طيب الله رمسه) ، وهو ان قول القائل اكرم العلماء يدل بعمومه الافرادى على وجوب اكرام كل واحد من العلماء ، و يدل باطلاقه على سراية الحكم الى كل حالة من الحالات ومن جملة حالات الموضوع كونه مشكوك الفسق والعدالة وقد علم من قوله (لا تكرم الفساق من العلماء) خروج معلوم الفسق منهم فمقتضى اصالة العموم و الاطلاق بقاء المشكوك تحته (انتهى)

والجواب . اولا ان ما فسر به الاطلاق غير صحيح لان الاطلاق ليس الا كون الشيء تمام الموضوع كما تقدم لا اخذ جميع الحالات والعناوين فى الموضوع فان ذلك معنى العموم ، فما اصطلح به من الاطلاق الاحوالى باطل من رأس ، و (ثانيا) ان البحث انما هو فى العام المتضمن لبيان الحكم الواقعى ، والمفروض ان الموضوع له انما هو العالم بقيد كونه غير الفاسق لبّا فكيف يحكم بوجوب اكرام المشتبه مع كونه فاسقا واقعيا ؛ وما ذكره من ان العام وان كان غير شامل له باطلاقه الافرادى الا انه شامل له باطلاقه الاحوالى بمعنى ان العالم واجب الاكرام فى جميع الحالات ومنها كونه مشكوك الفسق يستلزم اجماع حكمين فى موضوع واحد بعنوان واحد ، لان ما ذكره من الاطلاق الاحوالى موجود فى الخاص ايضا فان قوله لا تكرم الفساق شامل

لمشتبه الفسق ومعلومه اذا كان فاسقا واقعيا ، فهذا الفرد بما انه مشتبه الفسق واجب الاكرام ومحرمه ، ولو التجأ قدس سره الى ان العام متكفل للحكم الواقعي والظاهري يلزمه اخذ الشك في الحكم في جانب موضوع نفس ذلك الحكم وفيه مضافا الى ان اخذ الشك في الموضوع لا يصحح حكم الظاهري، ان مجرد اخذه فيه لا يرفع الاشكال اذ كيف يمكن تكفل العام بجعل واحد للحكم الواقعي على الموضوع الواقعي وللحكم الظاهري على مشتبه الحكم مع ترتبهما ، وهل هذا الا الجمع بين عدم لحاظ الشك موضوعاً ولحاظه كذلك .

القول في المخصص اللبي

ماذكرناه في المخصص اللفظي جار في اللبي لكن بعد تمحيض المقام في الشبهة المصداقية للمخصص اللبي كما اذا خرج عنوان عن تحت العام بالاجماع او العقل و شك في مصداقه فلا محالة يكون الحكم الجدي في العام على افراد المخصص دون المخصص بالكسر ومعه لا مجال للتمسك بالعام لرفع الشبهة الموضوعية لما مر ومنه يظهر النظر في كلام المحقق الخراساني رحمه الله حيث فصل بين اللبي الذي يكون كالمخصص المتصل وغيره مع ان الفارق بين اللفظي واللبي من هذه الجهة بلا وجه ودعوى بناء العقلاء على التمسك في اللبيات عهدتها عليه كما يظهر النظر فيما يظهر من الشيخ الاعظم من التفصيل بين ما يوجب تنويع الموضوعين كالعالم الفاسق والعالم غير الفاسق فلا يجوز، وغيره كما اذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما اخذه عنواناً في العام وان علمنا بانه لو فرض في افراد العام من هو فاسق لا يريد اكرامه فيجوز التمسك بالعام واحراز حال الفرد ايضا ، ثم فصل في بيانه بما لا مزيد عليه ولكن يظهر من مجموعه خروجه عن محط البحث وروده في واد الشك في اصل التخصيص مع ان الكلام في الشك في مصداق المخصص فراجع كلامه

واما توجيه كلامه بان المخصص ربما لا يكون معنونا بعنوان بل يكون مخرجا لذوات الافراد لكن بحيثية تعليلية وعلة سارية فاذا شك في مصداق انه محيث بالحيثية

التعليلية يتمسك بالعام (فغير صحيح) لما تقرر في محله من ان الحيثيات التعليلية جهات تقييدية في الاحكام العقلية بحيث تصير تلك الجهات موضوعا لها (وعليه) فالخارج انما هو العنوان مع حكمه عن تحته لانفس الافراد لان الفرض ان المخصص لبي عقلي ، ولو سلمنا ان الخارج هو نفس الافراد وذواتها دون عنوانها، يخرج الكلام عن الشبهة المصداقية للمخصص والنزاع هنا فيها

واوضح حالا مما ذكراه ما عن بعض اعاظم العصر من الفرق بين ما اذا كان المخصص صالحا لان يؤخذ قيداً للموضوع ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الامر كقيام الاجماع على اعتبار العدالة في المجتهد، وبين ما اذا لم يكن كذلك كما في قوله عليه السلام اللهم العن بني امية قاطبة، حيث يعلم ان الحكم لا يعم من كان مؤمنا منهم ، ولكن احراز ان لا مؤمن في بني اميه من وظيفة المتكلم حيث لا يصح له القاء مثل هذا العموم الابعد احرازه ، ولو فرض انا علمنا من الخارج ان خالد بن سعيد كان مؤمنا كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم ، فلو شككنا في ايمان احد فاللازم جواز لعنه استكشافا من العموم وان المتكلم احرز ذلك حيث انه وظيفته (انتهى) و(فيه) ان خروج ابن خالد ان كان لخصوصية قائمة بشخصه، لالاجل انطباق عنوان عليه ، فالشك في غيره يرجع الى الشك في تخصيص زايد فيخرج عن محل البحث لان البحث في الشبهة المصداقية للمخصص ، و ان كان لاجل انطباق عنوان المؤمن عليه ، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من سقوط اصالة الجد في المؤمن ، لاجل تردد الفرد بين كونه مصداقا جديا للعام اولغيره .

تنبيهات

(الاول) لو قال المولى اكرم كل عالم ،ثم قال منفصلا عنه لاتكرم زيداً وعمرواً وبكراً لانهم فساق ، فهل يجوز التمسك هنا بالعام في الفرد المشكوك اولا ، الظاهر بل التحقيق هو الثاني لان تعليله بكونهم فساقا يعطي ان المخرج هو العنوان دون الاشخاص مستقلة ويأتي فيهما قدمناه وما ربما يقال من جواز التمسك بالعام

فيه لانه من قبيل التخصيص الزائد لاالشبهة المصداقية غير تام كما مر وجهه .

الثاني : اذا تعلق الحكم على عنوانين بينهما عموم من وجه فتاره يكون احدهما حاكما على الاخر فلا شبهة فى كونه من قبيل المخصص فلا يجوز التمسك بالعام المحكوم فى الشبهة المصداقية فى دليل الحاكم لعين مامر، مع عدم الحكومة ، فان قلنا بان العامين من وجه يشملهما ادلة التعارض وقواعد الترجيح وقدمنا احدهما مع الترجيح اوقلنا انهما من قبيل المتزاحمين وقلنا ان المولى ناظر الى مقام التزاحم وكان حكمه انشائياً بالنسبة الى المرجوح يكون حاله ايضاً حال المخصص فى عدم جواز التمسك مع الشبهة المصداقية فى الراجح و اما ان قلنا بان الحكمين فى المتزاحمين فعليان على موضوعهما والتزاحم الخارجى وعدم قدرة العبد على اطاعتهما لايوجب شأنية الحكم فى المرجوح بل العقل يحكم بكونه معذوراً فى امتثال كليهما من غير تغيير فى ناحية الحكم فالظاهر جواز التمسك فى مورد الشك فى انطباق الدليل المزاحم الذى هو اقوى ملاكا لان الحكم الفعلى على موضوعه حجة على المكلف مالم يحرز العذر القاطع ولا يجوز عقلا رفع اليد عن الحكم الفعلى بلاحجة نظير الشك فى القدرة حيث لايجوز التقاعد عن التكليف الفعلى مع احتمال العجز .

الثالث : بعد البناء على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية يقع الكلام فى انه هل يمكن احراز المصداق بالاصل واجراء حكم العام عليه مطلقا اولا مطلقا اوتفصيل بين المقامات اقوال .

حجة النافى ، ان شأن المخصص هو اخراج الفرد الخاص مع بقاء العام على تمامية موضوعه بالنسبة الى الباقى من دون انقلاب الموضوع عماهو عليه ، اذاخراج الفرد نظير موته (فح) لايبقى مجال لجريان الاصل ، اذالاصل السلبى ليس شأنه الا نفى حكم الخاص عنه لااثبات حكم العام له ، و نفى احد الحكمين لايثبت الاخر (نعم) فى مثل الشك فى مخالفة الشرط اوالصلح للكتاب امكن دعوى انه من الشبهة المصداقية الناشئة عن الجهل بالمفاد لغة ، الذى كان امر رفعه بيد المولى ، وفى مثله لاباس بالتمسك بالعام من غير احتياج الى الاصل (انتهى) وفيه انه ان اراد من قوله ان

التخصيص لايعطى عنوانا زائداً على الموجود فى نفس العام عدم حدوث انقلاب فى موضوع العام بحسب الظهور ، فهو حق لاغبار عليه اذهذا هوالفرق بين التخصيص بالمنفصل وبين المتصل منهاو التقييد ، فان شان الاخيرين اعطاء قيد زائدعلى الموجود فى الدليل الاول ، و(لكن) ذلك لايمنع عن جريان الاصل ، وان ارادان الموضوع باق على سعته بحسب الواقع و الارادة الجدية ايضا ، فهو ممنوع جدا ان التخصيص يكشف عن ان الحكم الجدى تعلق بالعالم غير الفاسق او العادل ، و قياس المقام بموت الفرد ، غريب لعدم كون الدليل ناظرا الى حالات الافراد الخارجية ، واحترام المنية لبعض الافراد لايوجب تقييدا اوتخصيصا فى الادلة بخلاف اخراج بعض الافـراد ، و (اغرب منه) ماذكره فى ذيل كلامه من جواز التمسك فى الشبهة المصداقية لمخالفة الكتاب مستدلا بان رفعها بيد المولى ، اذلوكان الشك راجعا الى الشبهة المصداقية فليس رفعها بيد المولى لان الشبهة عرضت من الامور الخـارجية (اضف) اليه ان المثالين من باب المخصص المتصل لاتصال المخصص فى قوله ﷺ : المؤمنون عند شروطهم ﷺ الاماحرم حلالا اواحل حراما ، ولايجوز التمسك فيه بالعام بلا اشكال

حجة القائل بجريانه مطلقا ان القرشية والنبطية من اوصاف الشيء فى الوجود الخارجى لانها التولد من ماء من هومنتسب اليهم ، فلك ان تشير الى ماهية المرئة وتقول ان هذه المرئة لم تكن قرشية قبل وجودها فيستصحب عدمها و يترتب عليه حكم العام لان الخارج من العام : المرئة التى من قريش ، والتى لم تكن منه بقيت تحته فيحرز موضوع حكم العام بالاصل (انتهى) ، وعن بعض آخر فى تقريبه ايضاً ، ان العام شامل لجميع العناوين وماخرج منه هو عنوان الخاص وبقى سايرها تحته ، فمع استصحاب عدم انتساب المرئة الى قريش او عدم قرشيتها ينقح موضوع العام انتهى .

و ربما يقال فى تقريبه ايضا ما (هذا ملخصه) ان اخذ عرض فى موضوع الحكم بنحو النعتية و مفاد كان الناقصة ، لا يقتضى اخذ عدمه نعتا فى موضوع عدم ذلك الحكم ، ضرورة ان ارتفاع الموضوع المقيد بماهو مفادكان الناقصة انما

يكون بعدم اتصاف الذات بذلك القيد على نحو السالبة المحصلة لاعلى نحو ليس الناقص ، فمفاد قضية (المرئة تحيض الى خمسين الاالقرشية) هو ان المرئة التى لا تكون متصفة بكونها من قريش تحيض الى خمسين ، لاان المرئة المتصفة بان لاتكون من قريش والفرق بينهما ان القضية الاولى سالبة محصلة والثانية مفاد ليس الناقص، فلامانع من جريان الاصل لاحراز موضوع العام ـ هذا

ولكن التعرض لكل ماقيل فى المقام اوجلّه يوجب السأمة والملال والاولى صرف عنان الكلام الى ماهو المختار على وجه يظهر الخلل فى كثير من التقريبات التى افادها الاعلام الكبار ، وسيوافيك تفصيل القول فى مباحث البرائة والاشتغال باذنه وتوفيقه سبحانه . فنقول تمحيص الحق يتوقف على بيان مقدمات نافعة فى استنتاجه.

الاولى : تقدم القول فى ان القوم قد ارسلوا اشتمال القضايا على النسبة فى الموجبات والسوالب باقسامها ، ارسال المسلمات وبنوا عليه مابنوا ، ولكن التحقيق، كما مر خلافه اذا الحملية كما سلف على قسمين حملية حقيقية غير مأولة وهى مايحمل فيها المحمول على موضوعه بلادات تتوسط بينهما نحو :(الانسان حيوان ناطق) وقولك : (زيد قائم) وحملية مأوله وهى على خلاف الاولى تتوسط بينهما الادات نحو (زيد فى الدار) ، والقسم الاول لايشتمل على النسبة مطلقا لا على الكلامية ولا على الخارجية ولافرق بين ان يكون الحمل اوليا اوشايعا صناعيا اويكون الحمل على المصداق بالذات او بالعرض كمالافرق بين الموجبات والسوالب ، غيرانّ الهيئة تدل فى الموجبة على الهو هوية التصديقية وفى السالبة على سلب الهو هوية كذلك و قد تقدم براهين ذلك كله (عند البحث عن الهيئات) واما القسم الثانى فلامحالة يشتمل على النسبة ، خارجية وكلامية وذهنية ، (لكن) فى الموجبات تدل على تحقق النسبة خارجا نحو قولك زيد على السطح ، اوزيد فى الدار ، فانهما من الحمليات المأولة كما ان السوالب منها باعتبار تحلل ادات النسبة وورود حرف السلب عليها تدل على سلب النسبة وتحكى عن عدم تحققها واقعا

فظهر ان الكون الرابط اوالنسبة يختص من بين القضايا بموجبات هذا القسم

اعنى الحملية المأولة ، واما السوالب من هذا القسم ، والقسم الاول بكلا نوعيه فلا تشتمل عليها لما تقدم فى محله من امتناع تحقق النسبة بين الشيىء ونفسه والشيىء و ذاتياته كما فى الاوليات والشيىء و ما يتحد معه كما فى الصناعيات واما السوالب فهى لسلب النسبة اونفى الهوهوية بناء على التحقيق فلا محالة تكون خالية عنها كما لا يخفى .

الثانية : و فيها نتعرض لامرين (الاول) بيان ما هو مناط احتمال الصدق والكذب ، ومايوجب كون الكلام محتملا لهما : فنقول ان المناط فى ذلك هو الحكاية التصديقية لا التصورية ، سواء تعلقت بالهوهوية اثباتا ونفيا ام بالكون الرابط كذلك ، توضيحه : ان الحكاية التصديقية التى تفيد فائدة تامه (تارة) تتعلق بالهوهوية وان هذا ذاك تصديقا ، اوسلب الهوهوية ونفى ان هذا ذاك بنحو التصديق و(اخرى) تتعلق بالكون الرابط بنحو الاثبات نحو زيد له البياض ، اوزيد في الدار او بنحو النفى نحو ليس زيد فى الدار ، فالمناط فى احتمال الصدق والكذب هذه الحكاية واما اذا خلى الكلام عن تلك الحكاية التصديقية ، فينتفى مناط الاحتمال سواء دل على الاتحاد التصورى نحو زيد العالم او على النسبة التصورية كما فى الاعراض

الثاني من الامرين بيان مناط صدق القضايا و كذبها فنقول ليس مناطه ما دار بينهم من تطابق النسبة الكلامية مع النسبة الواقعية ضرورة عدم امكان اشتمال الحمليات غير المأولة على النسبة مطلقا و كذا السوالب من المأولة مع وجود الصدق والكذب فيهما ، بل مناطه هو مطابقة الحكاية لنفس الامر وعدمها ، فلابد ان يلاحظ الواقع بمراتبه و عرضه العريض ، فان طابق المحكى فهو صادق و الا فهو كاذب فقولنا الله تعالى موجود صادق ، و قولنا : الله تعالى له الوجود كاذب ، فان الاول يحكى حكاية تصديقية عن الهوهوية بينهما ، و المحكى ايضا كذلك ، و الثانى يحكى تصديقا عن عروض الوجود ، ونفس الامر على خلافه ، و (اما السوالب) فبما انها ليس للاعدام مصداق واقعى فمناط الصدق و الكذب مطابقة الحكاية التصديقية لنفس الامر بمعنى لزوم كون الحكاية عن سلب الهوهوية او سلب الكون

الرابط ، مطابقا للواقع ، لا بمعنى ان لمحكيها نحو واقعية بحسب نفس الامر ضرورة عدم واقعيته للاعدام بل بمعنى خلو صحيفة الوجود عن الهوهوية والنسبة وعدم وجود لواحدمنهمافي مراتب نفس الامر ، فعدم مصداق واقعي للهوهوية والنسبة مناط لصدقها ، واشتمال الوجود على واحد منها مناط كذب ما يدل على نفيه . فلو قلت : ليس شريك البارى بموجود لكان صادقا لخلوصحيفة الوجود عنه والمفروض ان الحكاية عن خلوه عنه فالحكاية مطابقة لنفس الامر ولو قلت شريك البارى غير موجود ، اولاموجود بنحو الايجاب العدولى لصاركاذبا ، لان الموجبة محصلة كانت اومعدولة تحتاج في صدقها الى وجود موضوع فى ظرف الاخبار وهوهنا مفقود ، الا ان يؤول بالسالبة المحصلة كما انه لامحيص عن التاويل فى قولنا شريك البارى معدوم او ممتنع ، واما مناط الصدق والكذب فى لوازم الماهية فليس معناه ان لكل من اللازم والملزوم محصلا مع قطع النظر عن الوجود ، بل معناه ان الانسان عند تصور الاربعة يجد معه فى تلك المرتبة زوجيتها مع الغفلة عن وجود الاربعة فى الذهن ويرى بينهما التلازم مع الغفلة عن التحصل الذهنى ، فيستكشف من ذلك ان الوجود الذهنى دخيل فى ظهور الملازمة لا فى لزومها حتى يكون من قبيل لازم الوجودين .

المقدمة الثالثة وهى من اهم المقدمات : ان القضية تنقسم الى الموجبة والسالبة وكل واحدة منهما الى البسيطة والمركبة ، والكل الى المحصلة و المعدولة و (ح) فبما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فلامحيص فى الموجبة من وجود موضوع فى ظرف ثبوت الحكم حتى يصح الحكم ويحكم بالصدق ، وما ذكرنا من القاعدة الفرعية حكم بتى لايقبل التخصيص ، فلا فرق بين ان يكون الثابت امراً وجوديا كما فى الموجبة المحصلة ، او امراً غير وجودى كما فى الموجبة المعدولة نحو (زيد لاقائم) و الموجبة السالبة المحمول و هو ما يجعل فيه السالبة المحصلة نعتا للموضوع نحو زيد هو الذى ليس بقائم (وجه عدم الفرق) هو انه كما اعتبر الاتحاد والهوهوية بين زيد و قائم فى الموجبة المحصلة ، كذلك اعتبرت الهوهوية بين زيد وعنوان اللاقيام اذ لابد من نحو تحقق للمتحدين فى طرف الاتحاد

ولهذا قلنا فى محله ان القضية المعدولة لاتعتبر الا اذا كانت الاعدام فيها من قبيل اعدام الملكات حتى يكون لمكاتها نحو تحقق ، فيقال زيد لابصر اواعمى ، ولايقال الجدار لابصير اواعمى لتحقق مابه الاتحاد فى الاول دون الثانى ، وقس عليه الموجبة السالبة المحمول ، اذهى ترجع الى نحو اتحاد او توصيف وله نحو ثبوت ، فلابد من نحو وجود حتى يصح ذلك ، فظهر ان المو جبات تفتقر فى صدقها الى وجود الموضوع في جميع اقسامها ، وهو واضح

المقدمة الرابعة : ان موضوع الحكم فى الجملة الخبرية و الانشائية ، لابد ان يكون مفرداً اوفى حكم المفرد ، حتى ان الشرطية التى تتألف من قضيتين تخرجان بذلك عن التمامية و تصيران كالجمل الناقصة ، و السر فى ذلك ان الحكاية عن موضوع الحكم فقط او محموله كذلك، لابد ان تكون حكاية تصورية ، كما ان الحكاية عن اتحادهما او حصول احدهما فى الاخر لابد ان تكون حكاية تصديقية ، وهى الملاك لكون الجملة قضية تامة ؛ و الحكاية التصورية متقدمة على التصديقية اعنى جعل الحكم على الموضوع ، و (عليه) لامحيص عن كون الموضوع امرا مفردا اومأولا به، اذلاتجتمع الحكاية التصورية مع التصديقية ، ولايجتمع النقص والتمام فى جملة واحدة وفى حال واحد ولو بتكرر الاعتبار، فلوقلت: (زيدقائم غيرعمرو قاعد) لاتكون الحكاية التصديقية فيه الاعن مغايرة جملتين لاعن قيام زيدوقعود عمرو ، فلوقال المتكلم (ليس زيد بقائم غيرليس عمرو بقاعد) فكل من الموضوع والمحمول جملة ناقصة بالفعل، و اذا انحلت القضية خرج كل واحدة منهما من النقص وصار قضية تامة موجبة محصلة او سالبة محصلة كما فى المثالين و ربما صار سالبة معدو لة او موجبة سالبة المحمول مثل (المرئة غير القرشية ، حكمها كذا) او (المر ئة التى ليست بقرشية حكمها كذا)

الخامسة : انه قدمر سابقا ان التخصيص سواء كان متصلا ام منفصلا يكشف عن تضيق ماهو موضوع للعام بحسب الارادة الجدية ، ولايمكن تعلق الحكم الجدى على جميع الافراد مع انه خصصه بالارادة الجدية على افراد مقيدة بالعدالة ، و ليس ذلك

الامتناع لاجل تضاد الحكمين حتى يقال ان الغائلة ترتفع بتكثر العنوان ، بل لاجل ان الارادة الجدية اذا تعلقت بحرمة اكرام كل واحد من الفساق منهم ، يمتنع تعلق ارادة اخرى على اكرام كل واحد من العلماء جداً بلا تخصيص ، مع العلم بان بعض العلماء فاسق ، ويؤول ذلك الامتناع ، الى امتناع نفس التكليف .

وان شئت قلت : ان المولى الملتفت بموضوع حكمه لاتتعلق ارادته الجدية على الحكم به الابعد تحقق المقتضى و عدم المانع ، فاذا راى ان فى اكرام عدول العلماء مصلحة بلامفسدة وفى اكرام فساق العلماء مفسدة ملزمة اوليست فيه مصلحة ، فلامحالة تتضيق ارادته وتتعلق باكرام عدولهم اوما عدى فساقهم ؛ ولا يقاس المقام بباب التزاحم اذ المولى لم يحرز فى الافراد المخصصة مصلحة بل ربما احرز مفسدة فى اكرامهم ، فلايعقل (ح) فعلية الحكم فى حقهم بخلاف باب المتزاحمين و(ح) يسقط ما ربما يقال من ان المزاحمة فى مقام العمل لاتوجب رفع فعلية الحكم عن موضوعه ، و(كيف كان) ان موضوع العام بحسب الارادة الجدية بعد التخصيص يتصور على وجوه ثلثة ، (الاول ان يكون على نحو العدم النعتى على حذو لفظ العدول (كالعلماء غير الفساق) و كالمرئة غير القرشية و(الثانى) ان يكون العدم النعتى على حذو السالبة المحمول «كالعلماء الذين لايكونون فساقا اكرمهم» والمرئة التى لاتكون قرشية ـ ترى الدم الى خمسين ، و(الثالث) ان يكون موضوع العام على حذو السالبة المحصلة التى تصدق مع عدم موضوعها ، كما اذا قلت : «اذا لم يكن العالم فاسقا فاكرمه» ، فالموضوع اعنى السالبة المحصلة مع قطع النظر عن حكمه الايجابى اى (اكرم) يصدق فيما اذا لم يكن للعالم وجود اصلا ؛ كما اذا قلت : اذا لم تكن المرئة قرشية ترى الدم الى خمسين ؛ فيصدق موضوعه مع قطع النظر عن حكمه اعنى ترى ؛ فيما اذا لم تكن المرئة موجودة راساً ، هذه هى الوجوه المتصورة . ولكن لا سبيل الى الثالث اذ جعل الحكم الايجابى على المعدوم بما هو معدوم غير معقول ، و الحكاية بالايجاب عن موضوع معدوم ، حكاية عن امر محال ، فالسالبة المحصلة بما انها تصدق بانتفاء الموضوع ايضا يمتنع ان يقع موضوعا لحكم ايجابى ، اذ قولنا : اذا لم

تكن المرئة قرشية ترى الدم الى خمسين ، لو كان بنحو السلب التحصيلى الصادق مع سلب موضوعه ؛ يرجع مغزاه الى ان المرئة التى لم توجد ايضا ترى الدم ، فلا محيص عن فرض وجود الموضوع فيكون الحكم متعلقا بالمرئة الموجودة اذا لم تكن من قريش ،فالاعتبار ان التى يمكن اخذها قيداً لموضوع العام المخصص احذ هذه الامور (العدم النعتى العدولى)و (السالبة المحمول) و(السالبة المحصلة)بشرط امرين : اعتبار وجود الموضوع والا يلزم جعل الحكم على المعدوم - و عدم ارجاعه الى التقييد والنعت والا يرجع الى السالبة المحمول .

اذا عرفت مامهد ناه : فاعلم : انه اذا كان الفرد الموجود متصفا بعنوان العام وغير متصف بعنوان الخاص سابقا بحيث كان عالما غير فاسق فشك بعد برهة عن الزمن فى انقلاب احد القيدين الى ضده ، فلا اشكال فى انه يجرى الاصل ويحرز به عنوان العام بماهو حجة اعنى (العالم العادل)او (العالم غير الفاسق)وهذا فيما اذا كان العلم بعدالته مقارنا للعلم بانه عالم، بان نعلم انه كان قبل سنة عالما و عادلا و(اما) لو علمنا ان زيداً كان غير فاسق وشككنا فى بقاء عدمه النعتى ولكن لم يكن علمه فى حال عدم فسقه متيقنا حتى يكون المعلوم عندنا كونه (العالم غير الفاسق)، بل علم انه عالم فى الحال ، فلا يمكن (ح) احراز موضوع العام بالاصل والوجدان الا على القول بحجية الاصول المثبتة ، لان استصحاب عدم كون زيد فاسقا ، او كونه غير فاسق ، مع العلم بانه عالم فى الحال ، يلزمه عقلا ان زيداً العالم غير فاسق على نحو النعت والتقييد ، (و بعبارة اخرى) ان موضوعه هو العالم المتصف بعدم كونه فاسقا ، فجزئه عدم نعتى للعالم بماهو عالم وهو غير مسبوق باليقين ،وماهو مسبوق به هو زيد المتصف بعدم الفسق لا العالم وهو ليس جزئه ، و استصحاب العدم النعتى لعنوان، لا يثبت العدم النعتى لعنوان متحد معه ، الا بحكم العقل وهو اصل مثبت، وتعلق العلم بان زيدا العالم فى الحال لم يكن فاسقا بنحو السلب التحصيلى لا يفيد،

لعدم كونه بهذا الاعتبار موضوعا للحكم و(من هذا) ظهر عدم امكان احراز جزئى الموضوع بالاصل اذا شك فى علمه وعدالته مع العلم باتصافه بهما سابقا فى الجملة لو لم يعلم اتصافه بهما فى زمان واحد ، حتي يكون العالم غير الفاسق ، مسبوقا باليقين فالمناط فى صحة الا حراز هو مسبوقية العدم النعتى لعنوان العالم ، لا العدم النعتى مطلقا فتدبر .

هذا : كله فى الاوصاف العرضية ، المفارقة وقد عرفت مناط جريانه ، واما اذا كان الاتصاف واللااتصاف من العناوين التى تلزم وجود المعنون ، كالقابلية واللا-قابلية للذبح فى الحيوان ، والقرشية واللا قرشية فى المرئة ، والمخالفة وعدمها للكتاب فى الشرط ، فهل يجرى فيه الاصل لاحراز مصداق العام اولا ، الحق امتناع جريانه على جميع الوجوه المتصورة بيان ذلك .

اما اذا كان الوصف من قبيل العدم النعتى بنحو العدول او بنحو الموجبة السالبة المحمول ، فواضح لان كلا منهما يعد من اوصاف الموضوع و قيوده بحيث تتصف الموضوع بهذه الصفة ، والا تصاف والصفة فرع كون الموضوع موجودا فى الخارج لما مر من القاعدة الفرعية ، حتى تتقيد بامر وجودى و(عليه) فلو قلنا ان الموضوع بعد التخصيص ، عبارة عن المرئة غير القرشية والشرط غير المخالف على نحو الايجاب العدولى ، او عبارة عن المرئة التى ليست بالقرشية ، والشرط الذى ليس مخالفاً للكتاب بنحو السالبة المحمول ، فلا محيص عن فرض وجود للموضوع حتى يصح فى حقه هذه الاوصاف و(لكنه) مع هذا الفرض غير مسبوق باليقين ، اذا الفرد المشكوك كونها قرشية اولا ، او مخالفا للكتاب اولا ، لم تتعلق به اليقين فى زمان بانه متصف بغير القرشية ، او بانها ليست بقرشية ، كى يجرى الى حالة الشك ، لان هذه الاوصاف ملازمة لوجود الفرد من بدء نشوه ، لا ينفك عنها صلافهى اما تولدت قرشية اوغير قرشية

والحاصل : انك لو تاملت فى امرين يسهل لك التصديق للحق احدهما ان

الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول ، مع كونهما جملة ناقصة لاجل اخذهما قيداً للموضوع ، يحتاج الى الموضوع فانه في كل منهما يكون الموضوع متصفا بوصف ، فكما ان المرئة غير القرشية ، تتصف بهذه الصفة ، كذلك المرئة التي لم تتصف بالقرشية ، اولم تكن قرشية ، موصوفة بوصف انها لم تتصف بذلك اولم تكن كذلك والفرق بالعدول وسلب المحمول غير فارق فيما نحن فيه ، ان المرئة قبل وجودها كما لاتتصف بانها غير قرشية لان الاتصاف بشيء فرع وجود الموصوف ، كذلك لاتتصف بانها هي التي لاتتصف بها - لعين ماذكر ، وتوهم ان الثاني من قبيل السلب التحصيلي ناش من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصلة ، و القيد في العام بعد التخصيص يتردد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول ، ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي لانه لايوجب تقييداً في الموضوع والمفروض ورود تقييد على العام بحسب الجد

ثانيهما عدم حالة سابقة لهذا الموضوع المقيد باحد القيدين لان هذه المرئة المشكوك فيها لم يتعلق بها العلم بكونها غير قرشية في زمان بدء وجودها حتى نشك في بقائه بل من اول وجودها مجهولة الحال عندنا ،

و(اما) اذا كان القيد من قبيل السلب التحصيلي الذي لايوجب تقييداً في الموضوع فهو وان كان لايحتاج في صدقه الى وجود الموضوع لعدم التقييد و الاتصاف حتى يحتاج الى المقيد والموصوف الا انه يمتنع ان يقع موضوعا لحكم ايجابي اعني حكم العام وهو قوله (ترى) لان السلب التحصيلي يصدق بلاوجود موضوعه فلايعقل جعله موضوعا لحكم اثباتي ، ولا معنى لتعلق الحكم الايجابي على العالم مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي الذي يصدق بلاوجود للعالم ، فلابد من اخذ الموضوع مفروض الوجود ، فيكون العالم الموجود اذا لم يكن فاسقا ، موضوعا ، ويرد عليه ما ورد على القسمين الاولين من انتفاء حالة سابقة .

اضف الى ذلك . ان القول بان هذه المرئة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب ، اذ لا ماهية قبل الوجود ، والمعدوم المطلق لايمكن الاشارة اليه لا حسا

عقلا ،فلاتكون هذه المرئة قبل وجودها هذه المرئة،بل تلك الاشارة من مخترعات الخيال واكاذيبها،فلاتتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها وصحة الاستصحاب منوطة بوحدتهما ، و(هذا) الشرط مفقودة فى المقام لان المرئة المشار اليها فى حال الوجود ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف العدم ، لما عرفت ان القضايا السالبة لا تحكى عن النسبة والوجود الرابط ، و لا عن الهوهويه بوجه ، فلا تكون للنسبة السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها ، فانتساب هذه المرئة الى قريش مسلوب ازلا،بمعنى مسلوبية كل واحد من اجزاء القضية اعنى هذه المرئة وقريش و الانتساب ، لابمعنى مسلوبية الانتساب عن هذه المرئة الى قريش ، و الا يلزم كون الاعدام متمايزة حال عدمها وان شئت قلت:فالقضية المتيقنة غير المشكوك فيها بل لوسلم وحدتهما يكون الاصل مثبتاً و بالجملة فالقضيتان مختلفتان فما هو المتيقن قولنا : لم تكن هذه المرئة قرشية و لو باعتبار عدم وجودها والمشكوك قولنا : هذه المرئة كانت متصفة بانها لم تكن قرشة و كم فرق بينهما: وان شئت قلت ان المتيقن هو عدم كون هذه المرئة قرشية باعتبار سلب الموضوع او الاعم منه ومن سلب المحمول، واستصحاب ذلك واثبات الحكم للقسم المقابل اوللاخص مثبت لان انطباق العام على الخاص فى ظرف الوجود عقلى ، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان فى الدار واثبات حكم قسم منه بواسطة العلم بالانحصار(فظهر)ان السالبة المتقيدة بالوجود ، اخص من السالبة المحصلة المطلقة و استصحاب السلب المطلق العام الذى يلائم مع عدم الوجود لا يثبت الخاص المقيد بالوجود ويعدمن لوازمه .

وانت اذا امعنت النظر فى احكام القضايا الثلاث من المعدولة والسالبة المحمول والسالبة المحصلة،وفى ان الاولين باعتبار وقوعهما وصفين لموضوع العام ، لابد فيهما من وجود الموضوع لقاعدة ثبوت شىء لشى فرع ثبوت المثبت له ، وان الثالث باعتبار صدقه بلاوجود موضوعه ، لايمكن اخذه موضوعا لحكم ايجابى وهو حكم العام ، يسهل لك التصديق بعدم جريان استصحاب الاعدام الازلية فى امثال المقام مطلقا لعدم الحالة السابقة لهذا الاصل تارة و كونه مثبتاً اخرى وبما ذكرنا يظهر الاشكال فيما افاده بعض الاجلة فى تعاليقه على تقريراته فراجع

الرابع : لا يجوز التمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر اذا شك فی صحة الوضوء بمايع مضاف فضلاعن دعوى كشف حال الفرد والحكم بصحته مطلقاً ، لان اطلاقات ادلة النذر اوعموماتها مقيدة بانه لانذر الافی طاعة الله ، اولانذر فی معصية الله (فح) يصير متعلق الارادة الجدية مقيدة بعنوان الطاعة اوبكون النذر فی غير المعصية ؛ فالتمسك بادلة النذر مع الشك فی ان التوضی بمايع مضاف هل هو طاعة اوغيرها، تمسك بالعام فی الشبهة المصداقية ، واغرب منه كشف حال الموضوع ای اطلاق الماء به ، والعجب من المحقق الخراسانی ؛ حيث ايد تلك الدعوى بماورد من صحة الاحرام قبل الميقات والصوم فی السفر اذا تعلق بهما النذر ، واضاف اليه شيخنا العلامة قدس سره نذر النافلة قبل الفريضة و (لكنك خبير) بان الامثلة غير مربوطة بالدعوى لان المدعى هو التمسك بالعام المخصص للكشف حال الفرد وهی ليست من هذا القبيل فان الاحرام قبل الميقات حرام وبعد النذر يصير واجبا لدلالة الادلة و كذا الصوم فی السفر ، و صيرورة الشیء بالنذر واجبا بدليل خاص غير التمسك بالعام للكشف حال الفرد.

الخامس: اذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فهل يمكن التمسك باصالة العموم لكشف حال الفرد، وان حرمة اكرامه لاجل كونه غير عالم ، لالخروجه عن حكم العلماء مع كونه داخلا فيهم موضوعا (ربما يقال) بجواز التمسك وهو ظاهر كلام الشيخ الاعظم ايضا فی باب الاستنجاء لاثبات طهارة مائه، متمسكا باصالة عموم كل نجس منجس والمفروض ان ماء الاستنجاء ليس بمنجس، فهو ليس بنجس، والالزم التخصيص وربما يتمسك به لاثبات ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح بطريق عكس النقيض بدعوى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر، وان ما لاتنهى عن الفحشاء ليست بصلوة لاصالة عموم الدليل. و (لكن الحق) عدم صحته لان المتيقن من حجية تلك الاصول وجريانها انما هو اذا جعلت عبرة لتشخيص المراد مع الشك فيه لافی مثل المقام ، فلو علمنا مراد المتكلم وعلمنا ان زيدا عنده محرم الاكرام و شككنا فی ان خروجه من العام اهو بنحو التخصص او التخصيص

فلا اصل عند العقلاء لا ثباته ، وهذا نظير اصالة الحقيقة الجارية لكشف المراد لا لكشف الوضع بعد العلم بالمراد والسر فيه ان هذه الاصول للاحتجاج بين العبيد والموالى لا لكشف حال الوضع و الاستعمال مطلقا

واما ماقرره بعض اهل التحقيق مؤيداً مقالة استاذه المحقق الخراسانى من ان اصالة العموم و ان كانت حجة لكنها غير قابلة لاثبات اللوازم و مثبتات هذا الاصل كسائر الاصول المثبتة فى عدم الحجية مع كونه امارة فى نفسه فلا مجال للتمسك بعكس نقيض القضية الذى يعد من لوازم الموجبة الكلية عقلا ، لان ذلك اللازم انما يترتب فى فرض حجية اصالة العموم لاثبات لازم المدلول ، و (وجه التفكيك) بين اللازم و الملزوم عدم نظر العموم الى تعيين صغرى الحكم نفيا واثباتا وانما نظره الى اثبات الكبرى ، كماهو المبنى فى عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ومانحن فيه ايضا مبنى على هذه الجهة (انتهى) بادنى تصرف وتوضيح

قلت : ان عكس النقيض لازم لكون الكبرى حكما كليا ولايلزم ان يكون العام ناظراً الى تعيين الصغرى فى لزومه له ، فلو سلم ان اصالة العموم جارية وانها كالامارات بالنسبة الى لوازمها فلا مجال لانكار حجيتها بالنسبة الى لازمها الذى لاينفك عنها ، فلا يصح ان يقال ان العقلاء يحكمون بان كل فرد محكوم بحكم العام واقعاً ومعه يحتمل عندهم ان يكون فرد منه غير محكوم بحكمه الان يلتزم بانها اصل تعبدى لا امارة وهو خلاف مفروضه

السادس: لو دل الدليل على اكرام العلماء ، ودل دليل منفصل على عدم وجوب اكرام زيد لكنه تردد بين زيد العالم و الجاهل ، فالظاهر جواز التمسك باصالة العموم هنا ، للفرق الواضح بين هذا المقام والمقام السابق لان الغرض من جريانها هناك لاجل تشخيص كيفية الارادة دون تعيين المراد ، و(هيهنا) الأمر على العكس اذ هو لاجل تشخيص المراد و كشف ان الارادة الاستعمالية هل هى فى زيد العالم مطابقة للجد اولا ، و(بتقريب آخر) ان المجمل المردد ليس بحجة بالنسبة الى العالم ولكن العام حجة بلا دافع (فح) لو كان الخاص حكما الزاميا كحرمة الاكرام يمكن

حل اجماله باصالة العموم ، لانها حاكمة على ان زيدا العالم يجب اكرامه ولازمه عدم حرمة اكرامه ، ولازم ذلك اللازم حرمة اكرام زيد الجاهل بناء على حجية مثبتات الاصول اللفظية فينحل بذلك حكما الحجة الاجمالية التى لولا العام يجب بحكم العقل متابعتها ، وعدم جواز اكرام واحد منهما ، و اما الشيخ فقد سوّى بين القسمين قائلا بان ديدن العلماء التمسك بالعام فى المباحث الفقهية فى مثله

التمسك بالعام قبل الفحص

لايجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص و لنقدم امام المقصود امراً

الاول: جعل المحقق الخراسانى محل النزاع ما اذا فرضنا حجية الظواهر للمشافه وغيره من باب الظن النوعى لاالظن الشخصى وفرضنا عدم العلم الاجمالى بالتخصيص ، و السر هو انه لو كان المناط فى حجية الظواهر هو الظن الشخصى لماكان للفحص وعدمه دخل بل كانت الحجية دائرة مداره سواء حصل قبله ام بعده ، وهكذا لوكان هناك علم بورود التخصيص اجمالا ، لما كان لانكار الفحص مجال بعد القول بتنجيزه الى ان ينحل ، (هذا) و لكن ظاهرهم اعمية البحث عن ذلك ويشهد بذلك تمسكهم فى اثبات وجوب الفحص بالعلم الاجمالى فالاولى البحث على فرض العلم وعدمه

الثانى الظاهر ان البحث معقود لاثبات لزوم الفحص عن المخصص المنفصل دون المتصل لان احتمال عدم وصول المتصل لاجل اسقاط الراوى عمداً او خطاء او نسيانا ، غير معتنى به عند العقلاء لان المفروض ان الراوى ثقة غير خائن فى روايته ، فاحتمال العمد خلاف الفرض ، واصالة عدم خطائه ونسيانه ترد الاخيرين ، فيتمحض البحث للمنفصل ، وسيوافيك ان مناط الفحص ليس فى المتصل

الثالث يظهر من المحقق الخراسانى الفرق بين المقام و الاصول العملية وان الفحص هيهنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك فانه بدونه لاحجة ويصير البحث عن متمما تها (قلت) يظهر مما سيمر عليك ان البابين يرتضعان من ثدى واحد ، و

البحث فى كل واحد من متممات الحجية لاعن مزاحماتها : فانتظر .

الرابع : كمالا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ، كذلك لايجوز التمسك بالمطلق قبل الفحص عن المقيد ؛ و بالظاهر قبل الفحص عن معارضه وبالاصول العقلية قبل الفحص عن الادلة الاجتهادية وملاك لزوم الفحص فى الجميع واحد كما سيتضح لك

اذاعرفت هذه الامور : فنقول: الحق فى اثبات لزوم الفحص ماسلكه المحقق الخراسانى من ان معرضية العام للتخصيص يوجب سقوط الاحتجاج به عندهم ، و لااقل من الشك فى ذلك وهوكاف فى الثبوت (انتهى)

و توضيحه : انك اذا تدبرت فى المحاورات العقلائية والخطابات الدائرة بينهم . تجد ان ديدنهم فى المحاورات الشخصية بين الموالى و العبيد وغيرهم من آحاد الناس ، تختلف مع وضع القوانين وتشريع الشرايع من عند انفسهم ، فتجدهم يعملون بالعمومات و المطلقات الصادرة منهم فى محيط المحاورات بلا ترقب منهم لمخصصها ومقيدها ولا انتظار لمخالفها بل يأخذون بالظاهر عاماكان اومطلقا او غيره ، و (السر) فى ذلك هوجريان العادة فى تلك الخطابات بذكر مخصصها بعد عمومها و مقيدها عقيب مطلقها بلا تفكيك منهم بينهما ؛ بحيث لو لم يجدوها فى متصل كلامه لاحتجوا بظواهرها وعمومها ومطلقها ، و(لكن) تجد ديدنهم فى وضع القوانين مدنيا كانت اوعالميا على خلاف ذلك فتراهم واقفين امام كل عام و مطلق باذلين جهدهم فى التفتيش عما يصرفهما عن ظاهر هماو(السر) هنا هوقضاء العادة خلاف ماكان يجرى فى المحاورات الشخصية بل ديدنهم جرى فى وضع القوانين على التفكيك بين العام ومخصصه والمطلق ومقيده، فتراهم يذكرون العمومات والمطلقات فى فصل ومادة، ومخصصاتها ومقيداتها وحدودها، تدريجا ونجوماً، فى فصول اخر، وربما يذكر الخصوص فى كتاب وعمومه فى كتاب آخر، وقد يتقدم الخاص على العام الى غير ذلك من رسومهم وعاداتهم ، التى يقف عليها المتضلع فى الحقوق

هذا ديدن العقلاء ، واما الشارع الصادع بالحق ، فلم يسلك غير ماسلكه

العقلاء فى وضع قوانينهم ، فترى ان قوانينه الكلية مذكورة فى الكتاب والسنة منفصلة عن مخصصاتها ومقيداتها ، و تكون تلك الاحكام المدونة فيهما فى معرض التخصيص والتقييد كما هو الحال فى القوانين السياسية والمدنية عند العقلاء و(ماهذا حاله) لايمكن التمسك فيها بالاصول بمجرد العثور على عمومات او مطلقات من غير فحص ، لماتقدم من ان مجرد ظهور الكلام واجراء اصالة الحقيقة وعدم القرينة لايفيد شيئا ، حتى يحرز ان الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية ، بحيث لولا هذا الاحراز لاختل نظام الحجية و كون العام فى معرض التدافع والتعارض ، يمنعهم عن اجراء اصالة التطابق بين الاستعمال والجد ، وقد عرفت ان رحى الحجة بعد تمام بعض مباديها ، تدور مداره ، ولايصير الشى ء حجة ولايطلق عليه الحجة الا بعد جريان هذا الاصل العقلائى ، (والحاصل) ان مجرى هذا الاصل (اصالة التطابق بين الارادتين) انما هو بعد الفحص لعلمهم بعادة مواليهم من تفرق البيان وتشتته ، و لافرق فى ذلك بين القوانين الاسلامية الغراء وسائر القوانين العقلائية

وبما ذكرنا يتضح لك ان مناط الفحص هو المعرضية لا العلم الاجمالى بل مع عدمه ايضا لو فرض انحلاله كان الفحص واجبا لعدم تمامية الحجية العقلائية (كما اتضح) عدم الفرق بين المقام والاصول العملية ، وان البحث فيهما عن متمم الحجة لا عن مزاحمها ، لانه كما لايجرى قاعدة العقاب بلابيان قبل الفحص ، بل لايتحقق كونه بلابيان قبله ، لان التبليغ قد تم من قبل الشارع وعلماء الامة قد جمعوها فى جوامعهم ، فلاعذر فى تركه ، (فكذلك) الاحتجاج بالعمومات و المطلقات ، لانه قبل الفحص لايمكن الاعتماد على اصالة التطابق التى به تتم الحجة ، (فظهر) ان العمل بها لايجوز الا بعد الفحص حتى يجعل ذلك مقدمة لاجراء الاصل (اصالة التطابق) لتمامية الحجة (فان قلت) ماذكرت هنا من انه لولا الفحص لماتم الحجة ، ينافى لما هو المختار عندك فى باب التعادل والترجيح ، من ان المطلقات حجة فعلية غير معلقة على المقيدات الواقعية بل هى بعد وصولها من قبيل المزاحم وينقضى بها امد الحجية ، (قلت) ان البحث هنا حيثى فان الكلام ههنا فى لزوم الفحص ، وقد عرفت عدم حجية عام ولا مطلق الا بعده ،

والكلام هناك بعد الفحص ، والمختار هناك ان الفقيه اذا تفحص قدر ماكان يلزمه، يصير كل واحد من العام والمطلق حجة فعلية فى حقه ، ولوعثر على مقيد اومخصص بعده ، لايكون المطلق معلقا بعدم البيان الواقعى بحيث يكون العثور عليه كاشفا عن عدم حجيته ، بل ينتهى به امد الحجية ، وقس عليه العام ، (كل ذلك على ما سلكناه تبعا للمحقق الخراسانى من كون المستند لوجوب الفحص هو المعرضية)

واما على القول بان المستند هو العلم الاجمالى ، فربما يقال فى تقريره بانا نعلم اجمالا ان هنا مخصصات ومقيدات يلزم العمل بها، فلامحيص عن الفحص عنها، (هذا) واستشكل عليه بامرين .

(الاول) ان هذا العلم الاجمالى لاينحل وان بلغ الفحص غايته، لان المخصصات المعلوم وجود هاليست منحصرة فيما بايدينا من الكتب ، بل هى اكثر من ذلك لان الجوامع الاولية مفقودة، والاصول المدونة فى عهد الصادقين كانت تحتوى اخباراً و احكاما على خلاف العمومات ، ولازم ذلك ان لا ينحل بالفحص فيما با يدينا من الكتب ، و(اجيب عنه) بان العلم الاجمالى لامدرك له سوى ما بايدينا من الكتب ، (ويؤيده) ، ان ذلك مجرد احتمال فانه لاعلم وجدانى لنا بوجود اصول ضايعة غير واصلة فضلا عن اشتمالها على مخصصات يوجب العمل عليها على فرض العثور ، بل يحتمل ان يكون المفقود على فرض قبوله غير الاحكام ولو سلمنا كونه احكاما فمن اين حصل العلم بانها غير ما بايدينا ولو سلم فمن اين حصل العلم لنا بوجوب العمل بها لو عثرنا بها، و لعل اسنادها كانت ضعيفة غير صحيحة .

-الثانى ان العلم الا جمالي بورود مخصصات فيما بايدينا من الكتب ، و ان اقتضى عدم جريان الاصول اللفظية قبل الفحص ، الا انه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقن منها ، يوجب انحلاله ، ومقتضاه جريانها فى سائر الموارد بلافحص مع انهم يوجبون الفحص عند كل شبهة، (واجاب) عنه بعض اهل التحقيق بان المقدار المتيقن بعدما كان مردداً بين محتملات منتشرات فى ابواب الفقه، يصير جميع ما شك فيه فى تمام الابواب طرف هذا العلم فيمنع عن الاخذ به قبل فحصه، ولا يفيد

الظفر بمقدار المعلوم ، اذ هذه العلوم نظير العلوم الجديدة الحاصلة بعد العلم الاجمالى ولايكون سببا لانحلالها ، انتهى .

قلت: مجرد كون اطراف العلم منتشرة لايفيد شيئاً و قياسه بالعلم الجديد قياس مع الفارق ، وذلك لان قوله ان المقدار المتيقن كان مرددا بين محتملات منتشرات الخ ، يشعر بان هنا علمين ، علما باصل وجود المخصصات بمقدار محدود ، وعلماً بانتشارها بين الأبواب ، (فح) فالعثور بالمقدار المتيقن ان كان بعد الفحص فى جميع الابواب ، فلامحيص عن الانحلال ولوحكما ، لاحتمال انطباق ماهو المعلوم اجمالا على المعلوم تفصيلا من الاول ،وبعد هذا الاحتمال ، لاعلم لنا اصلا ، وان كان العثور عليه لأجل الفحص فى بعض الابواب دون بعض ، فلا محالة يحصل القطع بان احد العلمين خطاء ، (اما) علمه بانحصار المخصص فى المقدار المحدود المتيقن فيتجدد له علم آخر بان المخصص ازيد مما احصاه اولا ، (ولكنه) خلاف الفرض ، لان الفرض انه لاعلم له الا بالمقدار المحدود الذى عدده اولا مطلقا ، قبل الفحص وبعده ، و(اما علمه) بان المخصصات منتشرة فى جميع الأبواب فلامحيص عن الانحلال

هذا : وقد اجاب عنه بعض الاعاظم فى كلام ومايلى (ملخصه) ان المعلوم بالاجمال (تارة(يكون مرسلا غير معلم بعلامة ، (واخرى) معلماً بعلامة و انحلال العلم الاجمالى بالعثور بالمقدار المتيقن انما يكون فى القسم الأول لان منشأ العلم فيه هو ضم قضية مشكوكة الى قضية متيقنة ، كما اذا علم بانه مديون لزيد وتردد الدين بين ان يكون خمسة دنانير اوعشرة ، واما القسم الثانى فلا ينحل به بل حاله حال دوران الامر بين المتبائنين و لا انحلال فى مثله لعدم الرجوع الى العلم بالاقل ،والشك فى الاكثر من اول الأمر بل يتعلق العلم بجميع الأطراف بحيث لو كان الأكثر واجبا لكان مما تعلق به العلم وتنجز بسببه وليس الأكثر مشكوكا فيه من اول الأمر و ذلك كما اذا علمت بانك مديون لزيد بما فى الدفتر، وتردد الدين بين خمسة وعشرة ، فلو كان دين زيد عشرة فقد تعلق العلم به ايضا والمقام من هذا القبيل لان العلم تعلق بان فى الكتب التى بايدينا مقيدات و مخصصات ، فكل

مخصص على فرض وجوده فيما بايدينا من الكتب ، قد اصابه العلم ومثل هذا لا ينحل بالعثور على المقدار المتيقن (انتهى كلامه)

ولا يخفى عليك انه غير تام : لان العلم بالاجمال (تارة) يكون نفسه دائراً بين الاقل والأكثر كما مثله (قدس سره) وحقيقته ما عرفت من انه مركب من قضية علمية وقضية شكية فالاجمال بدوى يرتفع بادنى التفات واخرى هذا الفرض لكن تعلق العلم الاجمالى بعنوان غير ذى اثر كما اذا علم بان الدنانير الموجودة فى كيس زيد قد تلفت وهى مرددة بين الخمسة والعشرة ، فان تعلقه مع هذا العنوان لا يوجب تنجز الأكثر ، بل لابد من لحاظ ما هو منشأ اثر ، ومع هذا الحال لو دار امره بين الاقل والأكثر ينحل علمه بلاريب ، والا فلا يمكن اثبات الانحلال فى مورد من الموارد اذ ما من معلوم اجمالى الا وقد يقترن بعدة عنوانات و لوازم فلما تنفك عنه مثل ما فى الكيس ، ما فى الدار ، ما اقرضنى الى غير ذلك ، وما ادعاه (قده) من ان العلم اذا تعلق بما فى الدفتر يوجب اصابة العلم بالاكثر ، (لم يعلم) له وجه ، لان تعلق علمه بما فى الدفتر ، نظير تعلق علمه بان ما فى الكيس صار مضمونا عليه ، قل او كثر ، فكما ان مجرد ذلك لا يوجب اصابة العلم بالأكثر ، بل لا يزيد عن الدوران بين الاقل والأكثر بالضرورة ، فهكذا علمه بانه مديون بما فى الدفتر المردد بين الاقل والاكثر و (عليه) لا يعقل صيرورة الاكثر منجزاً به ولا متعلقا للعلم .

و كيف كان فالمقام نظير ما مثله من كونه مديونا بما فى الدفتر ، لان الكون فى الكتب كالكون فى الدفتر ، لا يترتب عليه اثر ، اذ ليس هذا الكون موضوعا للحكم و لا جزء موضوع و ما هو موضوع له للاثر نفس المخصصات ، و الكتب ظرفها بلا دخالة فى التاثير .

بل يمكن ان يقال ان العنوان المتعلق للعلم لو كان ذا اثر مثل عنوان الموطوء و (لكن) كان منحلا الى التكاليف الدائرة بين الاقل والاكثر ، فهو ايضا لا يوجب تنجيز غير ما هو المتقين (اى) الاقل نعم لو كان العنوان بسيطا و كان الاقل والاكثر من محصلاته وجب الاحتياط لكنه اجنبى عما نحن فيه .

واما مقدار الفحص : فيختلف باختلاف المبانى ، فلو كان المبنى فى ايجاب الفحص هو العلم الاجمالى ، فغايته انحلال علمه ، وعلى المختار فلابدمن التفحص التام حتى يخرج عن المعرضية ويحصل اليأس عن المخصص والمعارض ، وسيوافيك فى باب الاجتهاد والتقليد ماينفع فى المقام فانتظر

فى الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية تعم غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين اولا، ولا بأس بذكر امور **الاول** :ان النزاع يمكن ان يقع بحسب التصور فى مقامين (الاول) ان يكون النزاع فى جواز خطاب المعدوم والغائب ومرجعه الى امكان هذه المسئلة العقلية وعدمه ، وهو مع انه غير مناسب لمبحث العام لان امكان مخاطبتهما وعدمه غير مربوط به ، بعيد جداً لانه ضرورى البطلان ، نعم لايبعد عن مثل بعض الحنابلة حيث جعل محط البحث ماحررناه مستدلا بخطاب الله على المعدومين بقوله- كن فيكون -وخطابه فى عالم الذر ، الى غير ذلك من الاستدلالات الواهية (الثانى) ان يكون خطاب المعدوم مسلم البطلان عندهم، ولكن البحث فى ان استفادة احكام الغائبين والمعدومين من نفس الخطابات هل يستلزم خطابهما، اولا ، **وان شئت قلت** :ان النزاع فى ان تعميم الفاظ العموم التى جيئت تلو اداة النداء واشباهها مما تكون خطابا بالنسبة اليهما هل يستلزم مخاطبتهما حتى يمتنع اولا، فيكون النزاع فى الملازمة وعدمها ، وهذا انسب اذ المناسب للبحث عنه فى هذا المقام هو شمول الفاظ العموم لهم وعدمه اذا وقعت تلو الخطابات الشفاهية .

الثانى :الظاهر ان ملاك النزاع على ماحررناه كما هو موجود فى الخطابات الشفاهية ، كذلك موجود فى امثال قوله تعالى : ولله على الناس حج البيت ، وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان ممالم يصدر بالفاظ النداء وادا ة الخطا ب فيمكن ان يقال: هل يلزم من شمول امثال تلك العناوين والاحكام لغير الموجودين ، تعلق التكليف الفعلى بهم فى حال العدم وصدق العناوين عليهم فى هذا الحال ، اولا، فلو قلنا باستلزامه

فلا محالة تختص تلك الاحكام بالموجودين ، والافنعمهم والغائبين والمعدومين نعم يظهر من الشيخ الأعظم ادعاء الاتفاق فى شمول مالم يصدر بادات النداء وانه لم يعهد من احد انكار شموله لهما، وتبعه بعض الاعاظم قائلا بان اسماء الاجناس يشمل المعدومين بلاريب و(فيه) ان القائل بالاختصاص يمكن ان يدعى ان المعدوم لا يطلق عليه الناس عقلا ، و لايمكن عقد الاخوة بين المعدومين فى قوله انما المؤمنون اخوة، لا بمعنى ان الالفاظ موضوعة للموجودين حتى يدفع بانها موضوعة للمهية اللابشرط بل بمعنى ان الشيء مالم يوجد ولم يتشخص ليس له ماهية كما ليس لها وجود ، فالانسان انسان بالوجود ولولاه لاانسان ولامهية ولاغير ذلك ، فالقصور من ناحية نفس العناوين لامن جانب الوضع ، وحينئذ لو كان المراد من شمول اسماء الاجناس لهم ، هو شمولها حال عدمهم فهو ضرورى البطلان كما تقدم وان كان المراد انطباقها عليهم فى ظرف الوجود ينحو القضية الحقيقية فهو جواب عن الأشكال و لايوجيب خروج هذا القسم عن محط البحث .

الثالث : ان حل الشبهة فى بعض الصور مبنى على القضية الحقيقية فلا بأس بتوضيح حالها وحال القضية الخارجية والفرق بينهما **فنقول** ان هذا التقسيم للقضايا الكلية واما الشخصية مثل زيد قائم مما لا تعتبر فى العلوم فخارجة عن المقسم فقد يكون الحكم فى القضايا الكلية على الأفراد الموجودة للعنوان بحيث يختص الحكم على ماوجد فقط من غير ان يشمل الموجودين فى الماضى والمستقبل وذلك بان يتقيد مدخول اداة العموم بحيث لاينطبق الاعليها مثل كل عالم موجود فى الحال كذا او كل من فى هذا العسكر كذا ؛ سواء كان الحكم على افراد عنوان ذاتى ، اوعرضى ، او انتزاعى، فلفظ الكل لاستغراق افراد مدخوله والعنوان المتلوله بعد التقييد المذكور لايصلح الا للانطباق على الافراد المحققة ، واما القضية الحقيقية فهو مايكون الحكم فيها على افراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود فى الحال وغيره مثل كل نار حارة فلفظة نار تدل على نفس الطبيعة وهى قابلة للصدق على كل فرد لا بمعنى وضعها للافراد ولا بمعنى كونها حاكية عنها او كون الطبيعة حاكية عنها

بل بمعنى دلالتها على الطبيعة القابلة للصدق على الافراد الموجودة وماسيوجد فى ظرف وجوده .

ولفظ الكل دال على استغراق افراد مدخوله من دون ان يدل على الوجود والعدم ولهذا يقع مقسما للموجود والمعدوم ويصح ان يقال كل فرد من الطبيعة اما موجود اومعدوم بلاتجوز وتأول ، واضافة الكل الى الطبيعة تدل على تعلق الاستغراق بما يتلوه ولما لم تتقيد بما يجعلها منحصرة الانطباق على الافراد المحققة فلا مح تكون منطبقة عليها وعلى غيرها، كل فى موطنه ، لافى حال العدم لا متناع صدقها على المعدوم لان الطبيعة لم تكن طبيعة فى حال العدم ولا افرادها افراداً فى حاله ، فكل نار حارة اخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقية والمعدوم ليس مصداقا للنار ولا لشيء آخر كما ان الموجود الذهنى ليس نارا بالحمل الشايع فينحصر الصدق على الافراد الموجودة فى ظرف وجودها من غير ان يكون الوجود قيداً ، او ان يفرض للمعدوم وجود اوينزل منزلة الوجود ، ومن غير ان يكون القضية متضمنة للشرط كما تمور بها الالسن مورا ؛ فان تلك التكلفات مع كونها خلاف الوجدان فى اخباراتنا بداهة ان كل من اخبر بان النار مثلا حارة لايخطر بباله الافراد المعدومة فضلا عن تنزيلها منزلة الموجود اوالاشتراط بانه اذا وجدت كانت كذلك ، ناشية من عدم تعقل القضية الحقيقية وتخيل ان للطبيعة افراداً معدومة وتكون الطبيعة صادقة عليها حقيقة حال عدمها ولما لم يصدق عليها الحكم فى ظرفه لابد من ارتكاب تاول وتكلف .

وانت خبير بان ذلك فى غاية السقوط لان العدم ليس بشيء كالمعدوم فلا تكون القضية الحقيقية اخباراً عن الافراد المعدومة بل اخبار عن افراد الطبيعة بلا قيد و هى لاتصدق الاعلى الافراد الموجودة فى ظرف وجودها فيكون الاخبار كذلك بحكم العقل بلاقيد واشتراط وتأول .

(وليعلم) ان الحكم فى الحقيقية على الافراد المتصورة بالوجه الاجمالى، وهو عنوان كل فرد اوجميع الافراد فعنوان الكل والجميع متعلق للحكم ، ولما كان هذا العنوان موضوعا للكثرات بنحو الاجمال ، فباضافته الى الطبيعة يفيد افرادها بنحو

الاجمالي وهو عنوان كل فرد او جميع الافراد فعنوان الكل والجميع متعلق للحكم ولمّا كان هذا العنوان موضوعاً للكثرات بنحو الاجمال فباضافته الى الطبيعة يفيد افرادها بنحو الاجمال فالحكم في المحصورة على افراد الطبيعة بنحو الاجمال لا على نفس الطبيعة ولا على الافراد تفصيلا، فما اشتهر من ان الحكم على الطبيعة التي هي مرآة للافراد ليس بشيء وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض الاعاظم في الفرق بين الحقيقية والخارجية من القضايا حيث حكم في عدة مواضع من كلامه بان الحكم في الخارجية على الافراد والاشخاص بلا توسط عنوان حتى لو فرض هنا عنوان ، فهو امر اتفاقي ، مع انك قد عرفت ان التقسيم وارد على القضايا المعتبرة في العلوم وهي تحتاج الى عنوان ذاتي او عرضي ، وكانه (قدس سره) خلط بين الجزئية والخارجية

كما ظهر الضعف فيما افاد : « ان الطبيعة في الحقيقة تؤخذ عنوانا ومرأة للافراد» مع انك عرفت امتناع اخذها مرآة لها ، وان الدال على الافراد ، هو لفظ كل و اشباهه من الفاظ العموم .

واغرب منه ما افاد من التقدير و تنزيل المعدوم منزلة الموجود حيث تقدم ان ذلك كله خلاف الارتكاز وخلاف ما يقتضيه الذوق السليم . وبقي في كلامه مواقع للنظر تركنا الكلام فيه .

اذا عرفت ذلك . فاعلم: ان الكلام يقع في مقامين ، (الاول) فيما اذا كان الجعل على نهج القانون الكلي بلا لفظ خطاب او نداء سواء كان الجعل متعلقاً على نحو القضية الحقيقية ، على مصاديق العناوين بنحو الاجمال كما في القضية المحصورة ام كان الجعل على نفس العناوين كما في غيرها والاشكال المتوهم فيه هو ان التكليف الفعلي لا يمكن ان يتوجه الى المعدوم وتعميم الادلة او ما يستلزم ذلك ، «الجواب» عنه واضح بعد ما عرفت الحال فيما تقدم ، اذ المعدوم في حال العدم لم يتوجه اليه التكليف حتى يرد ما ذكرت بل يتوجه اليه اذا صار موجودا وتحقق مصداق المستطيع في ظرفه ، فاذا

راى المكلف ان كتاب الله تعالى ينادى بانه يجب الحج على كل مستطيع من دون ان يقيد بما يخصه بالموجودين وراى نفسه مستطيعا عليه ، فلا محالة يرى نفسه مأمورا بالحج لالاجل جعل الحكم على المعدوم بل لاجل جعله على العنوان بلاقيد وهو قبل وجوده و استطاعته ليس من الناس و لامن افراد المستطيع بالضرورة و بعد وجوده واستطاعته يصدق عليه هذان العنوانان و لازم جعله كذلك ، شمول الحكم له، و (بالجملة) هذا القسم لايستلزم جعل الحكم على المعدوم بل على العنوان الذى لا ينطبق الاعلى الموجود فاتضح وجه شمول قوله تعالى الرجال قوامون على النساء و اشباهه الواردة فى الذكر الحكيم وغيره .

المقام الثانى : ما اذا كان من قبيل توجيه الكلام الى المخاطب سواء كان التوجيه بكلام مشتمل على كاف الخطاب او اداة النداء ام لغيرهما مما يعد توجيها بالحمل الشايع وان لم يكن فيه ما يدل وضعا على التخاطب والاشكال فى هذا المقام استلزام التعميم للغائب و المعدوم ، لزوم مخاطبة المعدوم و الغائب ، و(اما حلّه) فربما يتمسك هنا ايضا بالقضية الحقيقية لكن ستعرف ضعفه .

والتحقيق فى دفع الاشكال عن هذا القسم ،ان الخطابات القرآنية ليست خطابات شفاهية لفظية بحيث يقابل فيها الشخص الشخص ، بل كخطابات كتبية ، ومثلها القوانين العرفية الدائرة بين العقلاء ، اما كون الثانى من هذا القبيل فواضح فلان المقنن فى القوانين العرفية والسياسية(سواء كان شخصا واحداً ام هيئة وجماعة) بعد ما احكمها واثبتها ، يتشبث فى ابلاغه واعلانه ، بالنشر فى الكتب والجرائد ، وسائر الالات المستحدثة فى هذه الازمنة من المذياع و غيره ، و(ح) فالفرد الحائز للشرائط من الشعب المامور بالعمل بها اذا عطف نظره الى الكتاب القانون لاهل وطنه لايشك انه مامور بالعمل به و ان تأخر عن زمان الجعل بكثير بل لم يكن موجوداً فى ظرف الوضع ،ولكن جعل الحكم بصورة الخطاب على الناس

فى قول القائل (يا ايها الناس) ، كاف فى شموله له وان وجد بعد زمن الخطاب ، بمدة متراخية وما ذلك الا لاجل كون الخطاب كتبيا اوشبيها بذلك ، وهو ليس بخطاب لفظى حقيقة ، ولا يحتاج الى مخاطب حاضر ، و(اما) الاول اعنى خطابات الذكر الحكيم فلان مشكلة الوحى وان كانت عويصة عظيمة قلما يتفق لبشر ان يكشف مغزاه (١) لكنا مهما شككنا فى شىء لا نشك فى ان خطابات الله تعالى النازلة الى رسوله لم تكن متوجهة الى العباد ، لا الى الحاضرين فى مجلس الوحى ولا الغائبين عنه ولا غيرهم كمخاطبة بعضنا بعضا ضرورة ان الوحى بنص الذكر الحكيم اعنى قوله سبحانه نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين انما نزل على شخص رسوله ﷺ وكلام الله و خطاباته لم تكن مسموعة لاحد من الامة ، بل يمكن ان يقال بعدم وصول خطاب لفظى منه تعالى بلا واسطة الى رسوله غالبا ﷺ ايضا ، لان الظاهر من الآيات والروايات ان نزول الوحى كان بتوسط امين الوحى جبريل وهو كان حاكيا لتلك الخطابات منه سبحانه الى رسوله ﷺ فليس هنا خطاب لفظى حقيقى ان النبى الاكرم ﷺ لم يكن طرف المخاطبة له تعالى ، ولا المؤمنون المقتفون به ، بل حال الحاضرين فى زمن النبى ومجلس الوحى كحال غيرهم من حيث عدم توجه خطاب لفظى من الله سبحانه اليهم .

وبالجملة لو تأملت فى ان خطابات الله و كلامه لم تكن مسموعة لاحد من الامة ، وان الوحى كان بتوسط امينه بنحو الحكاية لرسوله ﷺ تعرف عدم خطاب لفظى من الله لا الى نبيه ولا الى عباده بل تلك الخطابات القرآنية كسائر الاحكام الذى لم يصدر با لفاظ الخطاب من غير فرق بينهما وتكون اشبه بالخطابات الكتابية ،

---

(١) الا انك لو احفيت الحقيقة من كتاب **مصباح الهداية** فى الولاية والخلافة لسيدنا الاستاذ «دام ظله» ؛ يسهل لك حل بعض مشاكله ، وهو من انفس ما الف فى هذا المقام ، فحيا الله سيدنا الاستاذ و بياه .

«المؤلف»

مثل قول القائل (فاعلموا اخوانى) و(ح) بما ان تلك الخطابات المحكية باقية الى زماننا ، و نسبة الاولين و الاخرين اليها سواء، فلامحالة يكون اختصاصها اليهم بلاوجه، بل اختصاصها اليهم ثم تعميمها الى غيرهم لغو، اذ لاوجه لهذا الجعل الثانوى من قوله مثلا- ان حكمي على الاخرين حكمى على الاولين- بعد امكان الشمول للجميع على نسق واحد .

بل عدم الدليل على الاختصاص كاف فى بطلانه بعد كون العنوان عاما او مطلقا وبعد كون الخطاب الكتبى الى كل من يراه امراً متعارفاً كما هو المعمول من اصحاب التا ليف من الخطا بات الكثيرة ، فظهر ان خطا بات القرآن كغيرها فى انها ليست خطابات حقيقية .

و اما التخلص عن هذا الاشكال بالتمسك بالقضية الحقيقية ، فضعيف جداً لان الحكم فى القضية الحقيقية على عنوان للافراد قابل للصدق على كل مصداق موجود فعلا او مايوجد فى القابل ، ومثل ذلك لايتصور فى الخطاب ، اذ لايمكن ان يتعلق الخطاب بعنوان اوافراد له ولولم تكن حاضرة في مجلس التخاطب والخطاب نحو توجه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثل ذلك يتوقف على حاضر ملتفت ، و المعدوم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين ؛ و(بالجملة) ماسلكناه من التمسك بالقضية الحقيقية ، فى غير الخطابات لايجرى فيها ، اذ الخطاب الحقيقى يستلزم وجوداً للمخا طب ، و وجودا واقعيا للمخاطب ، و القول بان الخطاب متوجه الى العنوان كجعل الحكم عليه ، مغالطة محضة ، لان تصور الخطاب بالحمل الشايع يابى عن التفوه بذلك ،و (لو اشتهى) احد اصلاح هذا القسم من هذا الطريق ايضا فلابد ان يتمسك فى اثبات شمول الخطاب للمعدوم و الغا ئب ، بان المعدوم نزل منزلة الموجود ، او غير الشاعر منزلة الشاعر الملتفت كماهو المشهور في مخاطبة الجمادات كما فى الشعر :

ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف

وفى قول القائل :

الا ايها الليل الطويل الا انجلى بصبح وما الاصباح منك بامثل

مع انك قد عرفت ان هذا التنزيل ليس لازم القضية الحقيقية و ان زعمه بعض الاعاظم ، فلا وجه لارتكاب التكلف و التعسف بالتمسك بالقضية الحقيقية ، ثم الالتزام بتكلف آخر من حديث التنزيل ، و هى بذاتها غير محتاج اليها ، و **الحاصل** ان الانشائيات بنحو الخطاب ليست من القضايا الحقيقية ، لان الخطاب العمومى مثل يا ايها الذين آمنوا ، لا يمكن ان يتوجه بنحو الخطاب الحقيقى الى افراد العنوان حتى يكون كل فرد مخاطبا بالخطاب اللفظى فى ظرف وجوده لان ادوات النداء وضعت لايجاد النداء لا لمفهومه ، والمخاطبة نحو توجه الى المخاطب توجها جزئيا مشخصا ، وهو يتوقف على وجود المخاطب الملتفت ، فلو التزمنا على خلاف المختار و قلنا ان خطابات الذكر الحكيم متوجهة نحو المخلوق ، وان مثل رسول الله صلى الله عليه وآله مثل شجرة موسى عليه السلام فلا محيص (ح) فى شمول الخطابات الى غير الحاضرين ، من الالتزام بتنزيل المعدوم و غير الحاضر منزلة الموجود والحاضر ، و(لكن) لا يصار اليه الا بدليل خارج بعد عدم كونه لازم القضية الحقيقية . فتدبر

فى ثمرة البحث

و اما ثمرة البحث : فتظهر فى موضعين : **الاول** فى ظواهر خطابات الكتاب فعلى القول بالتعميم يكون المشافه وغيره سواء فى الاخذ بظواهر الخطاب و يصير حجة للمشافه وغيره ، و(اورد) عليه المحقق الخراساني بان هذه الثمرة مبنية على اختصاص

حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وهو باطل ، مع ان غير المخاطبين ايضا مقصودون بها ، و(اجاب) عنه بعض الاعاظم بان الثمرة لاتبتنى على مقالة القمى (ره) فان الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولم تعم غيرهم فلامعنى للرجوع اليها وحجيتها فى حق الغير سواء قلنا بمقالة المحقق القمى اولم نقل فلا ابتناء للثمرة على ذلك اصلا (انتهى) و فيه ان تسرية ما تضمنته تلك الخطابات الى الغائبين و المعدومين ليست بنفس تلك الخطابات فقط على القول باختصاصها بالمشافهين الحاضرين ، بل بقاعدة الاشتراك فى التكليف الذى انعقد عليه الاجماع والضرورة (فح) لو لم نقل بمقالة المحقق القمى (قده) تكون الظواهر قابلة للرجوع اليها لتعيين تكليف المخاطبين وان كانت مخصوصة بالمشافهين لرفض مقالة القمى (ره) فيتمسك فى اثباته فى حقنا بدليل الاشتراك و«هذا» بخلاف مالو قلنا بمقالته فظهور الثمرة موقوف على مقالة القمى ، وكانه (قدس سره) تخيل ان اختصاص الخطاب لجماعة يوجب انحطاطه عن جميع المزايا ، حتى لو لم نقل بمقالة القمى كما هو صريح كلامه

« الثانى » صحة التمسك باطلاق الكتاب بناء على التعميم و ان كان غير المشافه مخالفا فى الصنف مع تمام المشافهين ، وعدم صحته بناء على الاختصاص ، و (السر) فى ذلك هو انه لو قلنا بعدم اختصاصها بهم يكون المشافه و غيره سواء ، و يكون نفس الاطلاق يقتضى تكليف الغائب و المعدوم بما تضمنته تلك الاطلاقات من الاحكام و لو مع اختلاف الصنف ؛ و (هذا) بخلاف مالو خصصناها بهم لفقدان الضرورة والاجماع الدالين على الاشتراك فى التكليف ، فى مورد الاختلاف ، بل لابد عند التمسك بدليل الاشتراك على القول بالاختصاص ، من احراز كل ماله دخل فى التكليف المتوجه اليهم .

واورد عليه المحقق الخراسانى بانه يجوز التمسك باصالة الاطلاق لرفع الشك فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان ، وان كان لايجوز ذلك بالنسبة الى الامر الموجود الذى لايتطرق الفقدان اليه ، لانه على تقدير شرطيته لايحتاج الى البيان ،

لان عدم بيانه لا يوجب نقضا للغرض (هذا) ووافقه شيخنا العلامة في انكار اصل الثمرة ولكن من طريق آخر و حاصله : انه ليس في الخارج امر يشترك فيه جميع المشافهين الى آخر اعمارهم ولا يوجد عندنا و(ح) لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون اخرا وفي بعض الحالات دون بعض ، يدفعه اصالة الاطلاق (انتهى) قلت: يمكن ان يقال بظهور الثمرة في التمسك بالاية لاثبات وجوب صلوة الجمعة علينا فلو احتملنا ان وجود الامام وحضوره شرط لوجوبها او جواز هايدفعه اصالة الاطلاق في الاية على القول بالتعميم ، و لو كان شرطا كان عليه البيان واما لو قلنا با ختصاصه بالمشا فهين او الحاضرين في زمن الخطاب لما كان يضر الاطلاق بالمقصود وعدم ذكر شرطية الامام اصلا ، لتحقق الشرط وهو حضوره عليه السلام الى آخر اعمار الحاضرين ضرورة عدم بقائهم الى غيبة ولي العصر (عجل الله فرجه) فتذكر.

العام المتعقب بالضمير الراجع الى البعض

اذا تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ، هل يوجب ذلك تخصيصه به اولا ، وهذا التعبير لايخلو من مسامحة ، لان عود الضمير الى بعضها ليس مفروغا عنه بل المسلم كون الحكم في مورد الضمير يختص ببعض الافراد جداً، لان الضمير يرجع الى بعضها والاولى ان يقال : ان تخصيص الضمير بدليل متصل او منفصل هل يوجب تخصيص المرجع العام اولا ، ثم ان الظاهر من الشيخ الاعظم (قده) ان محط البحث ما اذا كان الحكم الثابت للضمير مغايراً للثابت لنفس المرجع سواء كانا في كلام واحد كما اذا قال اكرم العلماء وخدامهم ، وعلم من الخارج ان المراد هو عدول الخدام و قد يكون في كلامين كما في الاية الشريفة ، و سواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الاول اولا ، كالاية الشريفة ، واما اذا كان الحكم واحداً مثل قوله تعالى و المطلقات يتربصن حيث ان حكم التربص ليس لجميعهن فلا نزاع (انتهى) .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل (بينما) اذا دل دليل منفصل على ان الحكم غير عام لجميع افراد المرجع بحيث لولا هذا الدليل المنفصل لكنا حاكمين على التطابق بين العام ومفاد الضمير بحسب الجد، كما في الاية فان السنة دلت على ان حق الرجوع ليس الا للرجعيات دون غيرها و (بينما) اذا علم ذلك بقرينة عقلية او لفظية حافة بالكلام مثل قوله اهن الفساق واقتلهم، حيث علم المتكلم بضرورة الشرع ان مطلق الفساق لا يجوز قتلهم فكيف وجوبه، فالحكم مخصوص بالمرتد او الحربي فهي قرينة متصلة او تشبهها، (هذا) ويحتمل ان يكون النزاع مخصوصا بالاول، كما يشعر به التمثيل، وظاهر كلام المحقق الخراساني في ذيله يشهد على التعميم، .

وخلاصة التفصيل بينهما هو انه يوجب الاجمال في الثاني دون الاول **و توضيحه** ان الامر في الاول دائر بين تخصيص واحد و ازيد ولا ريب ان الثاني هو المتعين، اذ الدليل المنفصل دل على ان الحكم في ناحية الضمير مختص ببعض افراد المرجع بحسب الجد، وهو لا يوجب تخصيص المرجع واختصاص حكمه ببعض افراده جداً

و بالجملة : كل من الضمير في قوله تعالى : **و بعولتهن احق بر دهن** و كذلك المرجع قد استعملا في معانيهما، بمعنى انه اطلق المطلقات واريد منها جميعها، و اطلق لفظة «بردهن» واريد منها تمام افراد المرجع، ثم دل الدليل على ان الارادة الاستعمالية في ناحية الضمير لا توافق الارادة الجدية، فخصص بالبائنات و بقيت الرجعيات بحسب الجد، و(ح) لا معنى لرفع اليد عن ظهور المرجع لكون المخصص لا يزاحم سوى الضمير دون مرجعه، فرفع اليد عنه رفع عن الحجة بلا حجة، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما يظهر في بعض الكلمات من ان الامر دائر بين تخصيص المرجع والاستخدام في الضمير، لان ذلك يخالف ما عليه المحققون من المتأخرين من ان التخصيص لا يوجب مجازية المخصص (بالفتح) فالضمير لم يستعمل الا في الاشارة الى تمام افراد المرجع، والتخصيص وارد على الارادة الجدية وانه لا يوجب التصرف في ظهور العام، (اضف) الى ذلك ان حديث الاستخدام والمجازية في الاسناد او اللفظ، لو صح في العمومات، فهو غير صحيح في المقام لان الضمائر كما تقدم وضعت لنفس الاشارة الخارجية

فلابد لها من مشار اليه وهو هنا مفقود ، لان المذكور هو المطلقات وهي ليست مشاراً اليها وما هو المشار اليه اعني - الرجعيات - فغير مذكورة ، فكيف يشار بالضمير اليها و القول بمعهوديتها ، كما ترى ، (هذا) كما ان المجاز على تفصيل قد عرفته، متقوم بالادعاء وهو لا يناسب هذه المقامات اذ ليس المقام مقام مبالغة حتى يدعى ان الرجعيات تمام المطلقات فالبحث عن الاستخدام والمجاز وتخصيص المرجع وبيان الترجيح بينها ، ساقط من اصله ، و ما في كلام المحقق الخراساني في وجه الترجيح من ان اصالة العموم حجة اذا شك في اصل المراد ، لا فيما اذا شك في انه كيف اراد (وان كان متينا) في نفسه الا انه اجنبي عن المقام ، اذ الشك هنا في اصل المراد ، لا نانشك في ان تخصيص الضمير هل يوجب تخصيص المرجع اولا ، وقد اعترف (قدس سره) بجريانها في هذه الموارد على ان الدوران على فرضه (قدس سره) بين الظهور السياقي و التخصيص ، فراجع تمام كلامه .

واما الاجمال في القسم الثاني فلان المخصص (بالفتح) من اول الالقاء محفوف بما يصلح ان يكون قرينة على تخصيصه ، فلا يجري التمسك بالاصل لعدم احراز بناء العقلاء بالعمل بهذه الاصول واجراء التطابق بين الارادتين في مثل ما حف الكلام بما يصلح للاعتماد عليه ، فصحة الاحتجاج بمثل اهن الفساق و اقتلهم علي وجوب اهانة الفساق من غير الكفار مشكلة .

تخصيص العام بالمفهوم

قد نقل غير واحد الاتفاق على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق ، واختلافهم في جوازه بالمخالف ، ولكن هذا الاجماع لا يسمن ولا يغني من جوع ، فلابد في تمحيص الحق من افراد كل واحد للبحث ، و(عليه) يقع الكلام في مقامين ، (الاول) في تفسير الموافق من المفهوم وجواز التخصيص به . فنقول: اختلفت فيه تعبيراتهم ، ونحن نذكر الاقوال والاحتمالات في تفسيره ، (الاول) ما يعبر عنه في لسان المتأخرين بالغاء الخصوصية و اسراء الحكم لفاقدها كقول زرارة اصاب ثوبي دم رعاف ؛ وقول القائل

رجل شك بين الثلث والاربع ولاشك فى ان العرف يرى ان الموضوع هو الدم و ذات الشك ، ولادخالة لثوب زرارة اودم الرعاف كما لا دخل للرجولية ، (الثانى) المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لاجله ، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق ، ولا يبعد ان يكون منه قوله سبحانه ـ ولاتقل لهما اف ـ فهو كناية عن حرمة الايذاء من الشتم و الضرب ، ولكن الاف غير محرم (الثالث) هذه الصورة ، ولكن المنطوق ايضاً محكوم بحكم المفهوم ، كالاية المتقدمة على وجه وهو فرض كون الاف محرما ايضافأتى المتكلم باخف المصاديق مثلا للانتقال الى سائرها (الرابع) الاولوية القطعية ،وهو الحكم الذى لم يذكر لكن يقطع به العقل بالمناط القطعى من الحكم المذكور كمافى قول القائل (اكرم) خدام العلماء حيث يقطع منه لوجوب اكرام العلماء وهذامايعبر عنه بالمناسبات العقلية بين الموضوع ومحموله ،وهو رائج بين المتأخرين ، (الخامس) الحكم المستفاد من العلة الواردة فى الاخبار كقوله مثلالاتشرب الخمر لانه مسكر، و كيف كان فالجامع بين هذه الاحتمالات هو ان المفهوم الموافق حكم غير مذكور فى محل النطق ، موافق للحكم فى محل النطق على فرضه فى الايجاب والسلب ، ولايبعد ان يكون محط البحث فيما اذا كان المفهوم اخص مطلق من العام ، لاما اذا كان بينهما عموم من وجه وان كان الظاهر من بعضهم خلافه وسيأتى بيانه.

واما جواز التخصيص به و عدمه ، فالظاهر جواز التخصيص به فيما عدى الرابع اذا كان المفهوم اخص منه مطلقا ضرورة ان المفهوم على فرض وجوده حجة بلا اشكال فيكون حكمه حكم المنطوق ويكون حاله حال اللفظ الملقى الى المخاطب فيخصص به العام بلاريب ، واما اذا كان بينهما عموم من وجه فيعامل معهما حكمهما المقرر فى محله ، ولعل وضوح الحكم فى تقديم الخاص على العام ، اوجب كون المسئلة اتفاقية ؛ و«اما الرابع »اعني مايكون فيه مدار الاستفادة هو المناط العقلى القطعى فربما يقال بتقدم المفهوم على العام ، وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه اذا كان المعارض نفس المفهوم مستدلا بان الامر دائر بين رفع اليد عن العام وبين رفعها عن المفهوم فقط اوعنه وعن المنطوق لاسبيل الى الثالث لان المنطوق لا يزاحم

العام على الفرض ، والثانى ممتنع عقلا ، لانه كيف يمكن رفع اليد عن الاقوى مع اثباتها على الاضعف على ان رفع اليد عن المفهوم مع عدم التصرف فى المنطوق غير ممكن للزوم التفكيك بين اللازم والملزوم فان المفروض لزومه له بنحو الاولوية، فحينئذ يتعين التصرف فى العموم وتخصيصه بغير مورد المفهوم ، (انتهى) .

قلت: لو فرضنا ان مقتضى القواعد هو لزوم تقديم العام على المفهوم لكونه فى عمومه اظهر من اشتمال القضية على المفهوم لا يكون رفع اليد عن المفهوم والمنطوق بلاوجه ، امارفعها عن المفهوم فواضح لان المفروض انه مقتضى القواعد لكونه فى عمومه اظهر، وان كانت النسبة عموما من وجه ، و اما رفع اليد عن حكم المنطوق بمقداره فلان تقديم العام على المفهوم يكشف عن عدم تعلق الحكم بالمنطوق و الا يلزم التفكيك بين المتلازمين .

و بالجملة ان رفع اليد عن المفهوم لأجل اقوائية العام يوجب رفع اليد عن المنطوق بمقداره لحديث الملازمة ، والمعارضة وان كانت بين العام و المفهوم اولا وبالذات ، لكن تتحقق ايضا بينه وبين المنطوق ثانيا وبالعرض ، ورفع المحذور العقلى كما يمكن بتخصيص العام كذلك يمكن برفع اليد عن حكم المنطوق والمفهوم، وقد يقال كما عن بعض الاعاظم قدس الله روحه بعدم امكان كون المفهوم معارضا للعام دون منطوقه ، لانا فرضنا ان المفهوم موافق للمنطوق وانه سيق لأجل الدلالة عليه ، ومعه كيف يعقل ان يكون المنطوق غير معارض للعام مع كون المفهوم معارضا له ، فالتعارض فى المفهوم الموافق يقع ابتداء بين المنطوق والعام ، ويتبعه و قوعه بين المفهوم والعام ، ولابد اولاً من علاج التعارض بين المنطوق والعام ، و يلزمه العلاج بين المفهوم والعام ؛(انتهى) .

وفيه: انه ربما يكون بين المنطوق والعام تباين كلى كما اذا قال اكرم الجهال من خدام النحويين ، ثم قال لاتكرم الصرفيين فان المستفاد من الاول وجوب اكرام النحويين بالاولوية فبين المنطوق وهو وجوب اكرام الجهال من خدام النحويين و العام اعنى وجوب اكرام علماء الصرف تباين ، مع ان بين مفهومه الموافق و هو

وجوب اكرام علماء النحو ، ونفس العام اعنى لاتكرم الصرفيين عموم من وجه ، اذ الصرفى والنحوى قديجتمعان وقد يفترقان (فح) اذا كان المنطوق اجنبيا عن العام ، وكان التعارض ابتداء بين العام والمفهوم مع كون النسبة بينهما عموما من وجه (فلامحيص) من علاج التعارض ابتداء بين العام والمفهوم لكون التعارض بينهما بالذات ويتبعه العلاج بين المنطوق والعام لكون التعارض بينهما بالعرض ، اذليس بين وجوب اكرام الجهال من خدام النحويين ، و بين حرمة اكرام الصرفيين تعارض بدءاً فلو فرضنا تقدم العام على المفهوم حسب القواعد يتبعه رفع اليد عن المنطوق لا محالة بمقداره (هذا حال هذا القسم من المنطوق والمفهوم)

واما اذا كان التعارض بين المنطوق والعام ، فان كان الاول اخص منه مطلقا ، فيقدم على العام بلااشكال ويتبعه تقدم المفهوم على العام مطلقا سواء كانت نسبة المفهوم الى العام عموما مطلقا او عموما من وجه ، و(السر) هناهو انه يمتنع رفع اليد عن المفهوم بعد لقطع بالتلازم ، فاذا فرضنا تقدم المنطوق على العام لكونه خاصا ، يستتبعه تقدم المفهوم عليه ايضا باى نسبة اشتملت للقطع بالتلازم بين المتقدمين ، و (الحاصل) ان عدم تقديم المفهوم على العام حتى فيما اذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه اذا كان المنطوق اخص مطلقا من العام ، يستلزم اما تفكيك احد المتلازمين عن الآخر اذا خصصنا بالمنطوق دون المفهوم او عدم تقديم الخاص على العام ، اذا لم نخصصه بالمنطوق ايضا مع انه بالنسبة الى العام خاص مطلق

واظن انك اذا تدبرت تعرف الفرق الواضح بين هذا القسم ، وما تقدم بحثه آنفا ، لان البحث هيهنا فيما اذا كان التعارض بين العام والمنطوق وكان الثانى اخص من الاول مطلقا ، فلا محالة يقدم عليه ، ولاجل تقدمه يقدم المفهوم لحديث التلازم ، والا يلزم احد المحذورين المتقدمين ، و(لكن) البحث هناك فيما اذا كان التعارض بين العام والمفهوم ابتداءاً وكانت النسبة بينهما عموما من وجه ، لاعموما مطلقا ، اذهو خارج عن محط البحث فقد ذكرنا انه لاوجه لتقديم المفهوم والحال هذه كما لاوجه للاستدلال على هذا التقديم بمجرد كون المنطوق موافقا له ، بل مالم يرفع

التعارض بين العام والمفهوم لايتعين حكم المنطوق ، فلو الزمنا القواعد تقديم العام على المفهوم، لقدمناه على المفهوم والمنطوق بلاتصور مانع فتذكر

هذا : ولو كان التعارض بين المنطوق والعام ايضا ولكن كان النسبة عموما من وجه فيعامل معاملتهما ، ومع تقديمه على العام بحسب القواعد او القرائن يقدم المفهوم ايضا لماعرفت .

المقام الثاني في المفهوم المخالف ، وظاهر عناوين القوم يعطى ان النزاع فيما اذا فرغنا عن اشتمال القضية على المفهوم كما فرغنا عن وجود عام مخالف للمفهوم سواء كان النسبة بينهما عموماً وخصوصا مطلقا نحو قولك اكرم العلماء ، و اذا جائك زيد لاتهن فساق العلماء عام كانت عموما من وجه كما اذا قلت اكرم العلماء و ان جائك زيد اكرم الفساق - و لعل جعل محط البحث اعم ، لاجل ان اقوائية عموم العام يضعف ظهور اشتمال القضية على المفهوم وان كان المفهوم اخص مطلق منه ، وهذا لاينافي اشتمال القضية في حد ذاتها على المفهوم (هذا) ويظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ، و بعض الاساطين ان البحث هنا عند القدماء هو البحث في باب الاطلاق والتقييد ، والكلام في تخصيص العام بالمفهوم ، مرجعه عندهم الى تقييد العام بالقيد المذكور في القضية ومثل له بقوله عليه السلام خلق الله الماء طهوراً لاينجسه شيء وقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء ، فان الاول يدل على ان تمام الموضوع للاعتصام هو نفس الماء ، ودل الثاني على ان للكرية دخلا فيه فآل التعارض الى تعارض الاطلاق والتقييد ، فيحكم القيد على الاطلاق ، و(لكن) هذا خروج عن عنوان البحث الدائر بلا دليل و كيف كان فالنسبة بينهما (تارة) تكون عموما مطلقا و(اخرى) عموما من وجه وعلى اى تقدير ربما يقعان في كلام واحد متصل وقد يقعان في كلامين منفصلين ، و خلاصة الكلام هو ان النزاع في تقديم العام على المفهوم المخالف اوفي عكسه انما هو اذا لم يعارض العام نفس المنطوق .

(فح) اذا كانت دلالة القضية على المفهوم بالدلالة الوضعية مثل دلالة العام على عمومه ، فلا محالة يقع التعارض بين الظاهرين ، فمع عدم

الترجيح يرجع الى اخبار العلاج او يحكم بالاجمال ، من غير فرق بين كونهما فى كلام واحد او كلامين ، وان كانت استفادة المفهوم بمقدمات الحكمة فلو كانافى كلام واحد فلامحيص عن رفع اليد عن المفهوم ، لانثلام مقدماتها ، فان جريانهامعلق علىعدم البيان ، والظهور المنجز اعنى العام بيان لهاوصالح للبيانية ، ولو كانا منفصلين ، يصيران متعارضين ، و لاترجيح للظهور الوضعى على الاطلاقى فى مثله .

هذا كله على المختار من كون دلالة اللفظ على العموم وضعية ، ولايستفاد العموم من الاطلاق ، و لو قلنا بامكان استفادة العموم من الا طلاق ايضا ، و فرضنا دلالة القضيةعلى المفهوم ايضا بالاطلاق ، فهل المرجع هو التساقط والاجمال، وقعا فى كلام واحد اولا ، او يقدم المفهوم على العام ، وجهان ، و المختار عند بعضهم هو الثانى حيث قال : ان المناط فى المفهوم ان يكون التقييد راجعاً الى الحكم لا الى الموضوع و القضية الشرطية بعدماكانت ظاهرة فى كون القيد راجعا الى الحكم لانها وضعت لتقييد جملة بجملة ، تكون حاكمة على مقدمات الحكمة ، فظهورها فى المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة فى العام ، و كون القضيةذات مفهوم وان كانت بمقدمات الحكمة ، الا ان المقدمات الجارية فى طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على ان المراد من العام هو الخاص ، والعام لايصلح ان يكون قرينة على ان الشرطية سيقت لغرض وجود الموضوع فلابد فيه من دليل يدل عليه هذا اذا كان المفهوم اخص مطلقا (انتهى)

وفيه :ان اناطة الجزاء بالشرط وان كانت مستفادة من الوضع الا انهاليست مناط استفادة المفهوم بل مناطه هو استفادة العلة المنحصرة من الشرط ، والمفروض ان الدال عليها هو الاطلاق كما ان الدال عليه ايضا هو الاطلاق فلاوجه لجعل احد ـ هما بيانا للاخر ، و جريان مقدمات الحكمة فى العام لا يوجب رجوع القيد الى الموضوع حتى يقال انه لا يصلح لذلك بل يمنع عن جريانها فى الشرطية لاثبات الانحصار ، وماذكره من ان جريانها فى المفهوم بمنزلة القرينة للعام لايرجع الى محصل

تخصيص الكتاب بالاحاد

الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، بعدما ثبت في محله ان المدرك الوحيد في حجيته هو بناء العقلاء على ذلك من دون ان يصدر عن الشارع تأسيس ولا اعمال تعبد ، و ما ذكر من البناء لا يأبى عن القول بتقديمه على العموم الكتابي ، وان كان ظني السند، و الاخر قطعي المدرك بعد احراز التوفيق بينهما في محيط القانون و مركز جعل الاحكام .

ومجرد اختلافهما فيما ذكر لا يوجب رفع اليد عنه و المصير الى العموم ، لعدم وقوع التعارض بين السندين حتى يتخيل الترجيح ، بل بين الدلالتين ، وهما سيان ، ولذلك يخصص القائل المنع في المقام بخبر الاحاد الاخبار المتواترة مع اشتراكها في القطعية مع الكتاب الكريم ، وما ورد من ان ما خالف كتاب الله زخرف اولم نقله ، او باطل و غير ذلك من التعابير لا يمكن الاستشهاد به ، ان لازمه عدم جواز التخصيص بالخبر المتواتر لكون لسان تلك الاخبار آبية عن التخصيص جداً ، و الحل هو ان التعارض بالعموم والخصوص وان كان يعد من التعارض الحقيقي ؛ اذ الموجبة الكلية نقيضه السالبة الجزئية ، ولكن العارف باصول الجعل والتشريع و كيفيته ، من تقديم بعض وتاخير آخر وان محيط التشريع يقتضي ذلك بالضرورة ، سوف يرجع ويعترف بالتوافق والجمع في هذه الاختلاف ، وقد اقر الامة جميعاً على ان في نفس الايات مخصصات ومقيدات تقدم بعضه بعضا من دون ان يختلف فيه اثنان ، مع عدم عد ذلك تناقضا وتهافتا في الكتاب ولا منافياً لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وليس ذلك الا عدم عد التقييد والتخصيص اختلافا وتناقضا في محيط التشريع والتقنين فلابد من ارجاع تلك الاخبار الى المخالفات الكلية التي تباين القرآن وتعارضه وكان باب الافتراء من خصماء الائمة (ع) مفتوحا عليهم بمصراعيه ، و كانوا يدسون في كتب اصحاب ابي جعفر عليه السلام وكانت الغاية للقالة و الجعل هو ان يثبتوا عند الناس انحطاط مقاماتهم بالاكاذيب الموضوعة حتى يرجع الناس عن بابهم ، وغير ذلك من الهوسات فما قيل ان الدس منهم لم يكن بنحو التباين الكلي والتناقض في غير محله .

الاستثناء المتعقب للجمل

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل يرجع الى الجميع اوالى خصوص الاخيرة اولاظهورفيه وان كان الرجوع الى الاخيرة متيقناً وتفصيل القول فيه يقع فى مقامين .

الاول : فى امكان الرجوع الى الجميع ، الظاهر امكان رجوعه الى الجميع بلافرق بين ان يكون آلة الاستثناء حرفا اواسما ، و بلافرق بين ان يكون المستثنى علما اووصفا مشتقا، اما(آلة الاستثناء) ، فلوقلنا ان الموضوع فى الحروف كالاسماء عام فلااشكال اصلا ، وان كان خلاف التحقيق ، واما على المختار من ان الموضوع له فى الحروف ، خاص فربما يقال من انها على هذا الفرض موضوعة للاخراج بالحمل الشايع فيلزم من استعمالها فى الاخراجات استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد و هوفى الحروف اشكل ، لانها آلات لملاحظة الغير فيلزم ان يكون شيىءواحدفانيافى شيئين اواكثر، (اقول) ان الامرفى الحروف اسهل من الاسماء بحيث لوثبت الجواز فى الثانية لثبت فى الاولى بلاريب ، لما تقدم فى مقدمة الكتاب من ان دلالة الحروف على التكثر والوحدة تبعى كاصل دلالته على معناه ، فلو فرضنا صدق المدخول على اكثر من واحد ، لسرى التكثر الى الحروف تبعافراجع (اضف اليه) انه يمكن ان يقال ان اداة الاستثناء باخراج واحد يخرج الكثيرين ، فلوقال المتكلم ، اكرم العلماء و اضف التجار الاالفساق منهم ، فهواخراج واحد للفساق القابل للانطباق على فساق العلماء والتجار فلا يكون استعمال الاداة فى اكثر من معنى فتدبر .

واما المستثنى فربما يستشكل فيما اذا كان المستثنى مثل زيد مشتركا بين اشخاص، ويكون فى كل جملة شخص مسمى بزيد ، فاخراج كل منهم بلفظ واحد مستلزم للمحذور المتقدم .

والجواب قدمر جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحدمع عدم لزومه هنا

ايضا لامكان استعماله فى مثل المسمى الجامع بين الافراد انتزاعا فلايلزم الاشكال فى الاخراج ولا فى المخرج .

المقام الثانى فى حاله اثباتاً : ، فهناك صور و اقسام يختلف الحكم باختلافها ، (منها) ما اذا ذكر الاسم الظاهر فى الجملة الاولى ، وعطف سائر الجمل عليها مشتملا على الضمير الراجع اليه ، و اشتمل المستثنى ايضاً على الضمير ، مثل قولك ـ اكرم العلماء وسلم عليهم والبسهم الا الفساق منهم ـ فالظاهر رجوع الاستثناء الى الجميع ، و (وجهه) ان الضمائر كاسماء الاشارة ، وضعت لنفس الاشارة الى الغائب (فح) اذا اشتمل المستثنى على الضمير يكون اشارة الى شيء ؛ ولم يكن فى الجمل شيء صالح للاشارة اليه الا الاسم الظاهر المذكور فى صدرها و اما سائر الجمل فلاتصلح لارجاع الضمير اليها لعدم امكان عود الضمير الى الضمير فاذا رجع ضمير المستثنى الى الاسم الظاهر يخرجه عن تحت جميع الاحكام المتعلقة به ، ويؤيده فهم العرف ايضا

و بالجملة ان الاحكام المتواردة على الضمائر ، متواردة على الاسم الظاهر حقيقة ، لكون عمل الضمائر هو نفس الاشارة الى الغائب و المثال المذكور يؤل حقيقة الى قولنا اضف واكرم وسلم العلماء والاستثناء ورد على هذا الظاهر ، والفساق من العلماء قد خرجوا عن موضوع الحكم فلامحالة ينسلخ عنهم عامة الاحكام

فان قلت ان اخراج الفساق عن العلماء كما يمكن ان يكون بمالهم من الاحكام، يمكن ان يكون بمالهم حكم التسليم (قلت) ماذكرت تدقيق صناعى لايتوجه اليه العرف الساذج ، وهو لايفرق بين حكم وحكم بعد التفاته ، الى ان فساق ألعلماء خرجوا عن الموضوعية للحكم ، (بل ما ذكرنا بيان مناسبة لارجاعه الاستثناء الى الجميع لا برهان عليه) فتدبر .

ومنها : هذه الصورة ايضا ، ولكن المستثنى غير شامل للضمير العائد الى الاسم الظاهر كما اذا قال فى المثال المتقدم (الا بنى فلان) والظاهر رجوع الاستثناء الى الجميع ايضا اما على القول بان الضمير فى مثله منوى فواضح واما اذا لم نقل بتقديره فيه، فلان الضمائر فى سائر الجمل غير صالحة لتعلق الاستثناء بها فانها بنفسها غير محكومة

بشيء ، فلا محالة يرجع الى ما هو صالح له وهو الاسم الظاهر و يأتى فيها ماتقدم من البيان فتذكر .

ومنها : ماذا تكرر الاسم الظاهر كما لوقال اكرم العلماء واضف التجارو البس الفقراء الا الفساق منهم ، والحق انه محتمل غير ظاهر فى رجوعه الى الجميع او الاخير فقط ، وربما يقال: بان الظاهر رجوعه الى الاخيرة لان تكرار عقد الوضع فى الجملة الاخيرة مستقلا يوجب اخذ الاستثناء محله من الكلام وانت خبير بان ذلك لا يرجع الى محصل بل التحقيق ان المستثنى ان اشتمل على الضمير يكون الاستثناء تابعا له فى السعة والضيق ، وبما ان كل جملة مشتملة على الاسم الظاهر يكون الضمير قابلا للعود الى الاخيرة والجميع ، من غير تاول ولاتجوز ويتبعه الاستثناء ولولم يشتمل فيحتمل الامرين لانطباق عنوان المستثنى على الجميع ، (هذا) ولو لم نقل بان رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع ، اظهر لدى العرف ، فلااقل من المساوات احتمالا .

ومنها : ماذا اشتمل بعض الجمل المتوسطة على الاسم الظاهر ايضاوما بعدها على الضمير الراجع اليه مثل قولك ـ اكرم العلماء وسلم عليهم ، واضف التجار واكرمهم الا الفساق منهم ، فيحتمل الرجوع الى الجملة المتوسطة المشتملة على الاسم الظاهر ومابعده اوالى الجميع ، والظاهر عدم الترجيح بينهما وبقى هنا صور اخرى يظهر حالها مماقد مناه.

ثم انه اذالم يظهر رجوعه الي الجميع اوالا خيرة بعد اليقين بان الاخيرة من الجمل مخصصة قطعا لان عودها الى غيرها وصرفه عنها خلاف قانون المحاورة ، ربما يقال بجواز التمسك باصالة العموم فى سائر الجمل مطلقا ؛ وربما يفصل بين احتياج العموم الى مقدمات الحكمة وعدمه فلايتمسك في الاصل دون الثانى ، ولكن الحق عدم جواز التمسك باصالة العموم مطلقا ، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها فيما حف الكلام بما يصلح للقرينية وتقييد مدخول اداة العموم واصالة العموم بما هى حجة وكاشفة عن تطابق الارادتين ، لم تحرز فى المقام (فح) يصير الكلام مجملا

و(ماقيل)ان ذلك مخل بغرض المتكلم مدفوع بامكان تعلق غرضه بالقاء المجملات والالوجب عدم صدور المتشابهات والمجملات منه وهو كما ترى وما قيل انه لاقصور فى الاخذ باطلاق الاستثناء والمستثنى لولا كون ظهور العام وضعيا وارداً على الاطلاق ومعه لامجال لقرينية الاطلاق لانه دورى نعم لو كان العام فى دلالته على العموم بمؤنة الاطلاق لم يكن وجه للتقديم . (مدفوع)

اما اولا فلان حكم الاستثناء فى الرجوع الى الجميع او الاخير يتبع ضميره المشتمل عليه ان اشتمل عليه فالاطلاق فى الاستثناء تابع لضميره ، ولا يعقل ان يكون الاطلاق مشخصا لمرجع الضمير والالزم الدور ،

وثانيا ان العموم وان كان وضعيا لايحتاج الى مقدمات الحكمة لكن لايحتج به بمجرده ، مالم يحرز بالاصل العقلائى ان الجد مطابق للاستعمال وقدعرفت عدم احراز بناء العقلاء على التمسك به فى مثل الكلام المحفوف بما يصلح لتقييد ما دخله اداة العموم (هذا) وكذا الكلام فيما لم يكن المستثنى مشتملا على الضمير. سواءقلنا ان الضمير منوى ام لا ، لعدم كون اصالة الجد محرزة وبقيت هيهنا ابحاث طفيفة لايهمنا التعرض لها

المقصد الخامس فى المطلق والمقيد

عرف المطلق بانه مادل على معنى شايع فى جنسه والمقيد بخلافه وهذا التعريف وان اشتهر بين الاعلام الا انه يرد عليه امور .

منها ان الظاهر من هذا التعريف ان الاطلاق والتقييد من اوصاف اللفظ مع انهما من صفات المعنى ضرورة ان نفس الطبيعة التى جعلت موضوع الحكم قد تكون مطلقة وقد تكون متقيدة وان شئت قلت : ان الداعى لتعلق الاحكام بعناوينها هو اشتمالها على مصالح ومفاسد ملزمة اوغير ملزمة ، وهى قدتترتب على نفس الطبيعة وقد تترتب على المقيد بشىء ، فيصير الموضوع مع قطع النظر عن اللفظ تارة مطلقا

واخرى مقيداً بل مع قطع النظر عن الملاك يمكن تصوير الاطلاق و التقييد ، اذا الانسان الابيض مقيد والانسان مطلق ، مع قصر النظر على المعنى بلا رعاية لفظ اوملاك .

ومنها ان الشيوع في جنسه الذى جعل صفة المعنى ، يحتمل وجهين

الاول : ان يكون نفس الشيوع جزء مدلول اللفظ كما ان الذات جزء آخر ، فالمطلق يدل على المعنى والشيوع ، ولكنه بعيد غايته بل غير صحيح ، اذ لا يدل اسماء الاجناس على ذات الطبيعة و مفهوم الشيوع ، كيف والمطلق مالا قيد فيه بالاضافة الى كل قيد يمكن تقييده به من غير دلالة على الخصوصيات والحالات وغير ذلك

الثاني : ان يراد من الشيوع كونه لازم لمعنى بحسب الواقع لاجزء مدلول منه فالمطلق دال على معنى ، لكن المعني في حد ذاته شايع في جنسه اى مجانسه وافراده و(عليه) يصير المراد من الشيوع في الجنس هو سريانه في افراده الذاتية حتى يصدق بوجه انه شايع في مجانسه ، والا فالجنس بالمعنى المصطلح لا وجه له ، و(لكنه) يوجب خروج بعض المطلقات عن التعريف المزبور ، مثل اطلاق افراد العموم في قوله سبحانه - اوفوا بالعقود و كذا الاطلاق في الاعلام الشخصية كما في قوله تعالى - وليطوفوا بالبيت العتيق ، و كذا الاطلاق في المعانى الحرفية ، على انه غير مطرد لدخول بعض المقيدات فيه كالرقبة المؤمنة فانه ايضا شايع في جنسه ، وما عن بعض اهل التحقيق في ادراج الاعلام تحت التعريف المشهور ، - من ان المراد سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارية سواء تحقق بين وجودات متعددة او في وجود محفوظ في ضمن الحالات المتبادلة (لا يخلو عن تعسف بين)

فقد ظهر من هذا البيان عدة امور **الاول** ان مصب الاطلاق اعم من الطبايع والاعلام الشخصية ، و تجد الثانى في ابواب الحج كثيرا ، في الطواف على البيت واستلام الحجر والوقوف بمنى والمشعر ، فما ربما يقال من ان المطلق هو اللابشرط المقسمى او القسمى ليس بشيء و هناك (قسم ثالث) و هو الاطلاق الموجود في ناحية نفس الحكم كما تقدم في باب الواجب المشروط وتقدم ان القيود بحسب نفس

الامر تختلف بالذات بعضها يرجع الى الحكم ولايعقل ارجاعها الى المتعلق و بعض آخر على العكس ، وعرفت ان معانى الحروف قابلة للاطلاق والتقييد ، فمصب الاطلاق قديكون فى الطبايع ، وقديكون فى الاعلام ، وقديكون فى الاحكام وقد يكون فى الاشخاص والافراد .

الثانى : ان الاطلاق والتقييد من الامور الاضافية فيمكن ان يكون شيئى مطلقا ومقيدا باعتبارين **الثالث** ان بين الاطلاق والتقييد شبه تقابل العدم والملكة فالمطلق مالاقيدفيه مماشأنه ان يتقيد بذلك ؛ ومالیس من شانه التقييد لايكون مطلقا كما لا يكون مقيدا ، والتعبير بشبه العدم والملكة لاجل ان التقابل الحقيقى منه ماإذا كان للشىء قوة واستعداد يمكن له الخروج عن القوة الى مرتبة الفعلية بحصول مايستعد له ، والامرهنا ليس كذلك **الرابع** ان مفاد الاطلاق غير مفاد العموم وانه لا يستفاد منه السريان والشيوع ولو بعد جريان مقدمات الحكمة ، بل الاطلاق ليس الا الارسال عن القيد وعدم دخالته وهوغير السريان والشيوع .

فى اسم الجنس وعلمه وغيرهما

غير خفى على الوفى ان البحث عنهما وعن توضيح الحال فى المهية اللا بشرط و اقسامها و مقسمها والفرق بين القسمى والمقسمى ، اجنبى عن مباحث الاطلاق و التقييد خصوصا على ماعرفت من ان الاطلاق دائما هو الارسال عن القيد وليس المطلق هو المهية اللابشرط القسمى او المقسمى غير انا نقتفى اثر القوم فى هذه المباحث فنقول .

واما اسماء الجنس كالانسان والسواد وامثالهما فالتحقيق انها موضوعة لنفس المهيات العارية عن قيد الوجود والعدم و غيرهما حتى التقييد بكونها عارية عن كل قيد حقيقى اواعتبارى ، لان الذات فى حدذاتها مجردة عن كافة القيود وزوائد الحدود ، (نعم)

المهية بماهى وان كان لايمكن تصورها وتعقلها مجردة عن كافة الموجودات لكن

یمکن تصورها مع الغفلة عن کافة الوجودات و اللواحق ، و اللاحظ فی بدء لحاظه غافل عن لحاظه ، غیر متوجه الا الی مراده ومعقوله ، ان لحاظ هذا اللحاظ البدئی یحتاج الی لحاظ آخر ولا یمکن ان یکون ملحوظا بهذا اللحاظ (فلا محالة) تصیر لحاظ المهیة مغفولا عنه وبما ان غرض الواضع وهدفه افادة نفس المعانی ، یکون الموضوع له نفس المهیة لا بما هی موجودة فی الذهن ،

هذا واللفظ موضوع لنفس المهیة بلا لحاظ السریان و الشمول و ان کانت بنفسها ساریة فی المصادیق ومتحدة بها لا بمعنی انطباق المهیة الذهنیة علی الخارج بل بمعنی کون نفس المهیة متکثرة الوجود ، توجد فی الخارج بعین وجود الافراد .

ومما یقضی منه العجب ، ما افاده بعض الاعیان المحققین فی (تعلیقته) وملخص کلامه «انه لا منافات بین کون الماهیة فی مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللا بشرط القسمی ، وکون الموضوع له هو ذات المعنی فقط ، فالموضوع له نفس المعنی ، لا المعنی المطلق بما هو مطلق ، وان وجب لحاظه مطلقاً تسریة للوضع ، ومثله قوله : اعتق رقبة ، فان الرقبة و ان لوحظت مرسلة لتسریة الحکم الی جمیع افراد موضوعه ، الا ان الذات المحکوم بالوجوب عتق طبیعة الرقبة ، لا عتق اية رقبة» .

وفیه: ان الموضوع له اذا کان نفس المعنی لا یعقل سرایة الوضع الی الافراد ، ویکون لحاظ الواضع لغواً بلا اثر ، الا ان یجعل اللفظ بازاء الافراد ، وکذا اذا کان موضوع الحکم نفس الطبیعة ، لا یعقل سرایته الی خصوصیات الافراد سواء لاحظ الحاکم افرادها أم لا ؛ فما افاده فی کلا المقامین منظور فیه .

فی تقسیم الماهیة الی اقسام ثلاثة

ان من التقسیم الدائر بینهم انقسام الماهیة الی لا بشرط و بشرط شیئی و بشرط لا ثم انه اختلف کلمات الاعاظم فی تعیین المقسم وان الفرق بین اللا بشرط المقسمی والقسمی

ماهو ؟ ويظهر من بعضهم : ان المقسم هو نفس الماهية وهذه الاعتبارات وا ردة عليها كما يفصح عنه قول الحكيم السبزواري(١)(قدس سره)ومحصل هذا الوجه ان انقسام النوع والجنس والفصل الى الثلاثة بالاعتبار ، وكذا افتراق الثلاثة باللحاظ ايضا ، و ان المهية اذا لوحظت مجردة عما يلحق بها تكون بشرط لا واذا لو حظت مقترنة بشيء تكون بشرط شيء ، واذا لوحظت بذاتها لامقترنة ولاغير مقترنة تكون لا بشرط شيء والفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي هو كون اللابشرطية قيداً في الثاني دون الاول ، كما هو الفرق بين الجنس والمادة والنوع فان لوحظ الحيوان لا بشرط يكون جنسا ، وان لوحظ بشرطلا ، تكون مادة ، وان لوحظ بشرط شيء يكون نوعا وقد اغتر بظاهر كلماتهم اعاظم فن الاصول و وقعوا في حيص و بيص في أقسام المهية والفرق بين المقسمي والقسمي حتى ذهب بعضهم الى ان التقسيم للحاظ المهية لانفسها

هذا لكن حسن ظني باهل الفن في هذه المباحث ، يمنعني ان اقول ان ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم ، وانهم اقترحوا هذا التقسيم وماشابهه في مباحث الجنس والفصل من غير نظر الى عالم الخارج و نظام الكون ، و كان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنية من دون ان يكون لهذه الاقسام محكيات في الخارج أضف الى ذلك أن ملاك صحة الحمل وعدم صحتها عندهم هو كون الشيء المحمول لابشرط و بشرط لا ، و لو كان هذا الملاك امراً اعتبار يالزم كون اعتبار شيء لا بشرط مؤثرا في الواقع ؛ و يجعل الشيء امراً قابلا للاتحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخرى بشرطلا ، انقلاب الواقع عما هو عليه ، والحاصل انه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئا واحدا على نحوين ، اختلاف نفس الواقع كما يلزم من اعتبار اشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفا بحسب اختلاف اعتبارهم فتكون مهية واحدة متحدة مع شيئ ولامتحدة معه بعينه ، (هذا) مع ان الغرض من هذه التقسيمات و كذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الامر لاالتلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنية ،ومن ذلك يظهر ضعف ماربما يقال من ان المقسم ليس هو نفس المهية بل لحاظ المهية او المهية الملحوظة ويقرب عنه ، ماافاده بعض الاعيان في تعليقته الشريفة فراجع وليت

(١): مخلوطة ، مطلقة ، مجردة عند اعتبارات عليها واردة

شعرى اى فائدة فى تقسيم لحاظ اللاحظ، ثم اى ربط بين تقسيمه و صيرورة المهيـة باعتباره قابلة للحمل وعدمها والذى يقتضيه النظر الدقيق ولعله مراد القوم هو ان كل المباحث المعنونة فى ابواب المهية من المعقولات الثانية انما هى بلحاظ نفس الامر و ان المهية بحسب واقعها الاعم من حد الذات اومرتبة وجودها لها حالات ثلثة ، لاتتخلف عن واقعها ولايرجع قسم منها الى قسم آخر وان لوحظ على خلاف واقعه الف مرات حتى ان الاختلاف الواقع بين المادة والجنس والنوع واقعى لااعتبارى

اما انقسام المهية بحسب نفس الامر الى اقسام ثلثة فلانها اذا قيست الى اى شيء فاما ان يكون ذلك الشيئ لازم الالتحاق بها بحسب وجودها اوذاتها كالتحيز بالنسبة الى الجسمية والزوجية بالنسبه الى الاربعة ، وهذه هى المهية بشرط شيئ ، و اما ان يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها اوذاتها كالتجرد عن المكان والزمان بالنسبة الى الجسم والفردية الى الاربعة و هذه هى المهية بشرط لا ، و اما ان يكون ممكن الالتحاق كالوجود بالنسبة الى المهية والبياض الى الجسم الخارجى فهذه هى الماهية اللابشرط فالمهية بحسب نفس الامر لاتخلو عن احد هذه الاقسام ، ولايتخلف عما هو عليه بورود الاعتبار على خلافه ، وبهذا يخرج الاقسام عن التداخل اذ لكل واحد حد معين لاينقلب عنه الى الاخر ويتضح الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى لان المقسم نفس ذات المهية وهى موجودة فى جميع الاقسام، واللابشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الامر و مضادلهما ، (والحاصل) ان مناط صحة التقسيم هى الواقع لااعتبار المعتبر فالمهية ان امتنع تخلفها عن مقارنها فى واحد من مراتب الواقع فهى بالنسبة اليه بشرط شيء وان امتنع لها الاتصاف به فهى بالنسبة اليه بشرط لا ، و ان كان له قابلية الاتصاف واستعداده من غير لزوم ولاامتناع فهى بالنسبة اليه لا بشرط كالامثلة المتقدمة ، وماذكرنا وان لم ار التصريح به بل مخالف لظواهر كلماتهم الا انه تقسيم صحيح دائر فى العلوم لايرد عليه ما اوردناه على ظواهر اقوالهم ، (نعم) هذا التقسم انما هو للمهية بحسب نفسها ، ولكن يمكن ان يجرى فى المهية الموجودة بل يمكن

اجرائه فى نفس وجودها وقد اجراه بعض اهل الذوق فى بعض العلوم فى حقيقة الوجود ولا يقف على مغزاه الا من له قدم راسخ فى المعارف الالهية

واما كون الاختلاف بين المادة والجنس و النوع امرا واقعيا فتفصيله و انكان موكولا الى محله واهله الان مجمله مايلى وهو ان تقسيم المهية الى الاجناس والفصول بلحاظ الواقع ونفس الامر وان الاختلاف بين المادة والجنس والنوع واقعى ، والمادة متحدة مع الصورة التى تبدلت اليها و التركيب بينهما اتحادى و تكون المادة المتحدة بالصورة والصورة المتحدة معها نوعا من الانواع والمادة التى قابلة لصورة اخرى تكون منضمة الى الصورة الموجودة ،والتركيب بينهما انضمامى لا اتحادى و تكون تلك المادة بالنسبة الى الصورة المتحققة بشرط لا لعدم امكان اتحادها بها و بالنسبه الى الصورة التى تستعد لتبدلها اليها لا بشرط شيء لامكان تبدلها بها ، مثلا المادة التى تبدلت بصورة النواة وصارت فعليتها متحدة معها تركيبهما اتحادى بل اطلاق الاتحاد ايضا باعتبار ظرف التحليل والتكثر والا فبعد صيرورة القوة النواتية فعلية لاتكون فى الخارج الا فعليتها والقوة ليست بحدها موجودة فيها وان كانت الفعلية واجدة لها وجدان كل كمال للضعيف و المادة المستعدة فى النواة لقبول صورة الشجر تكون منضمة الى الصورة النواتية و تركيبهما انضمامي لا اتحادى و تكون لا بشرط بالنسبة الى الصورة الشجرية لامكان اتحادها بهما وبشرط لا بالنسبة الى تلك الصورة الشخصية النواتية المتحققة لعدم امكان اتحادها معها ، فتحصل ان فى النواة مادة متحدة ومادة منضمة وماخذ الجنس والفصل والنوع هو الواقع المختلف بحسب نفس الامر ، فلا يكون شيء من اعتبارات المهية لا فى باب الاجناس والفصول و المواد والصور ولا فى باب الاقسام الثلثة لها ، اعتباراً جزافاً وتلاعبا محضا هذا و لكن تفصيل هذه المباحث يطلب من مقاره وعند اهله هذا وقد مر ما ينفعك فى المقام فى بحث المشتق .

البحث في علم الجنس

وهو كاسامة وثعالة ، فلااشكال في انه يعامل معه معاملة المعرفة فيقع مبتدأ وذاحال و يوصف بالمعرفة والمنقول هنافي اجراء احكام المعرفة عليه ، (وجهان) (الاول) ان تعريفه تعريف لفظي كالتأنيث اللفظي ومفاده عين مفاد اسم الجنس بلا فرق بينهما ، (الثاني) انه موضوع للطبيعة لابما هي هي بل بما هي متصورة ومتعينة بالتعين الذهني ، واورد عليه (المحقق الخراساني) من انه يمتنع (ح) ان ينطبق على الخارج ويحتاج الى التجريد عند الاستعمال ، و يصير الوضع لغواً ، و اجاب عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بان اللحاظ حرفي لااسمي وهو لايوجب امتناع انطباقه على الخارج ، و(فيه) ان كون اللحاظ حرفيا لا يخرجه عن كون موطنه هو الذهن ، فلا محالة يتقيد الطبيعة بامر ذهني و ان كان مراة للخارج و لكن ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعة ؛ لا المتقيدة بامر ذهني ، و كون اللحاظ مرأتيا ليس معناه عدم تقيدها به او كون وجوده كعدمه ؛ اذ باى معنى فسر هذا اللحاظ فلامحالة يكون علم الجنس متقوما به حتى يفترق عن اسمه ، والمتقوم بامر ذهني لاينطبق على الخارج

ويمكن ان يقال ان المهية في حد ذاتها لامعرفة ولانكرة ، لامتميزة ولاغير متميزة ، بل تعد هذه من عوارضها كالوجود و العدم لان التعريف في مقابل التنكير عبارة عن التعين الواقعي المناسب لوعائه و التنكير عبارة عن اللاتعين كذلك ، على ان واحداً من التعريف و التنكر لو كان عين الطبيعة او جزئها يمتنع عروض الاخر عليها (فح) لاباس بان يقال ان اسم الجنس موضوعة لنفس المهية التي ليست معرفة ولانكرة ، وعلم الجنس موضوع للمهية المتعينة بالتعين العارض لها متاخراً عن ذا تها في غير حال عروض التنكير عليها و (بالجملة) اسم الجنس موضوع لنفس المهية ، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بماهي متميزة من عند نفسها بين المفا هيم ، وليس هذا التميز و التعين متقوما باللحاظ بل بعض المعاني بحسب الواقع معروف معين ، و بعضها منكور غير معين ، و ليس المراد من التعين هو التشخص الذي

يساوق الوجود حتى يصير كالاعلام الشخصية بل المراد منه التعين المقابل للنكارة فنفس طبيعة الرجل لاتكون نكرة ولامعرفة فكما ان النكارة و اللاتعين تعرضها كذلك التعريف والتعين، فالتعريف المقابل للتنكير غير التشخص فظهر ان المهية بذاتها لا معروف و لا منكور ، و بما انها معنى معين بين سائر المعانى و طبيعة معلومة فى مقابل غير المعين ؛ معرفة ، (فاسامة موضوعة لهذه المرتبة ، و اسم الجنس لمرتبة ذاتها) ، وتنوين التنكير يفيد نكارتها ، و اللاتعين ملحق بها كالتعين ثم الظاهر ان اللام وضعت مطلقا للتعريف وان افادة العهد و غيره بدال آخر فاذا دخلت على الجنس وعلى الجمع تفيد تعريفهما وافادت الاستغراق لان غير الاستغراق من ساير المراتب لم يكن معينا والتعريف هو التعيين و هو حاصل مع استغراق الافراد لا غير وما ذكرنا فى علم الجنس غير بعيد عن الصواب و ان لم يقم دليل على كونه كذلك لكن مع هذا الاحتمال لاداعى للذهاب الى التعريف اللفظى البعيد عن الاذهان

الكلام فى النكرة

فالظاهر انها دالة بحكم التبادر على الطبيعة اللامعينة اى المتقيدة بالوحدة بالحمل الشايع ، لكن بتعدد الدال فالمدخول دال على الطبيعة ، والتنوين على الوحدة ، و(عليه) فهى كلى قابل للصدق على الكثيرين سواء وقع فى مورد الاخبار نحو جائنى رجل ام فى مورد الانشاء نحو جئنى برجل ، وما يقال من ان الاول جزئى لان نسبة المجيىء اليه قرينة على تعينه فى الواقع ضرورة امتناع صدور المجيىء عن الرجل الكلى غير تام لان المتعين الذى يستفاد عن القرينة الخارجية كما فى المقام ، لايخرج النكرة عن الكلية ومن هنا يظهر النظر فى كلمات شيخنا العلامة اعلى الله مقامه .

القول فى مقدمات الحكمة

قد عرفت ان الاطلاق فى مقام الاثبات عبارة عن كون الشىء تمام الموضوع

للحكم ، اذا كان مصب الاطلاق نفس المتعلق او الموضوع او كون الحكم مرسلا عن القيد ، اذا كان مصبه نفس الحكم وعلى اى حال ، لا يحتاج الى لحاظ السريان و الشياع ، اذفيه مضافا الى انه امر غير مفيد فى حكاية الطبيعة عن الافراد كما مر، انه لاوجه لهذا اللحاظ ، بل الاطلاق ينعقد بدونه ، و يتم الحجة و ان لم يكن المقنن لاحظ السريان فلامجال لما افاده المحقق الخراسانى من ان مقدمات الحكمة تثبت الشياع والسريان ومار بما يتوهم من لزوم لحاظ حالات الطبيعة بمعنى ثبوت الحكم عند كل حالة وحالة ، لامتناع الاهمال الثبوتى ، (مدفوع) بماحققناه فى مبحث الترتب (فراجع) والاولى صرف عنان البحث الى مقدمات الحكمة المعروفة وهى ثلاثة نبحث عن كل واحدة مستقلا .

الاولى احراز كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد ، والظاهر لزوم و جود هذه المقدمة فى الاطلاق ، ضرورة ان الدواعى لالقاء الحكم مختلفة ، فربما يكون الداعى ، هو الاعلان باصل وجوده ، مع اهمال واجمال ، فهو (ح) بصدد بيان بعض المراد ومعه كيف يحتج به على المراد وربما يكون بصدد بيان حكم آخر (وعليه) لابد من ملاحظة خصوصيات الكلام المحفوف بها، ومحط وروده وانه فى صدد بيان اى خصوصية منها فربما يساق الكلام لبيان احدى الخصوصيات دون الجهات الاخر ، فلابد من الاقتصار فى اخذ الاطلاق على المورد الذى احرزنا وروده مورد البيان ولذلك يجب اعمال الدقة فى تشخيص مورد البيان (هذا) وقد خالف فى لزوم هذه المقدمة شيخنا العلامة (قده) حيث ذهب الى عدم لزوم احراز كونه فى مقام بيان مراده مستدلا بانه لو كان المراد هو المقيد تكون الارادة متعلقة به بالاصالة وانما ينسب الى الطبيعة بالتبع وظاهر قول القائل جئنى برجل هو ان الارادة متعلقة بالطبيعة اولا وبالذات ، وليس المراد هو المقيد (انتهى) وفيه: انه غير تام لان ماذكره من ظهور الارادة فى الاصلية لا التبعية، مستفاد من هذه المقدمة اذ لولاها فما الدليل على ان المقيد غير مراد وان المراد بالاصالة الطبيعة ، اذ يحتمل (لولا هذه المقدمة) ان هناقيداً لم يذكره المولى ، فاحراز كون الطبيعة وارد ا

مورد الارادة بالاصالة فرع احراز كونه فى مقام البيان دون الاهمال والاجمال لان هذا ليس ظهور الفظيا مستنداً الى الوضع بل هو حكم عقلائى بان ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه ولا يحكم العقلاء به و لا يتم الحجة الا بعد تمامية هذه المقدمة فيحتج العقلاء عليه بان المتكلم كان فى مقام البيان ، فلو كان شيء دخيلا فى موضوعيته له كان عليه البيان فجعل هذا موضوعا فقط يكشف عن تماميته .

المقدمة الثانية : وهى عدم وجود قرينة معينة للمراد ولا يخفي انها محققة لمحل البحث ، لان التمسك بالاطلاق عند طريان الشك ، وهو مع وجود مايوجب التعيين مرتفع فلو كان فى المقام انصراف او قرينة لفظية او غيرها ، فالاطلاق معدوم فيه بموضوعه ، و (بالجملة) فهى محققة لموضوع الاطلاق لا من شرائطه و مقدماته .

المقدمة الثالثة : عدم وجود قدر متيقن فى البين حتى يصح اتكال المولى عليه ، و(الظاهر) ان هذه المقدمة غير محتاجة سواء فسرنا الاطلاق بما تقدم ذكره او بما عليه المشهور من جعل الطبيعة مرأة لجميع افرادها (اما على المختار) لان القدر المتيقن انما يضر فى مورد يتردد الامر بين الاقل والاكثر بان يتردد بين تعلق الحكم ببعض الافراد اوجميعها ، مع ان الامر فى باب الاطلاق ليس كذلك بل هو دائر بين تعلق الحكم بنفس الموضوع من غير دخالة شيء آخر فيه او بالمقيد ، فيدور الامر بين كون الطبيعة تمام الموضوع او المقيد تمامه فاذا كانت الطبيعة تمام الموضوع لم يكن القيد دخيلا ، ومع دخالته يكون الموضوع هو المقيد بما هو مقيد ، ولا يكون ذات الموضوع محكوماً والقيد محكوماً آخر حتى يكون من قبيل الاقل والاكثر ، و كذا لو جعل المتقيد موضوعا وشك فى دخالة قيد اخر لا يكون من قبيلهما فلا يدور الامر بين الاقل و الاكثر فى شيء من الموارد حتى يعتبر انتفاء القدر المتيقن ،

هذا كله على المختار فى باب الاطلاق من عدم كون الطبيعة مرآة للافراد ، ولا وسيلة الى لحاظ الخصوصيات وحالاتها وعوارضها ، و(اما) اذا قلنا بمقالة المشهور من جعلها مرسلة و مرآة لجميع الافراد ، و المقيد عبارة عن جعلها مرآتا لبعضها

فلاعتبار انتفاته من المقدمات وجه ، و(لكنه) ايضا لا يخلو من اشكال

وتوضيحه . ان مبنى الاطلاق ، لو كان هو لحاظها مرآتاً للكثرات فلا معنى لجعلها مرآتا لبعض دون بعض مع كون جميع الافراد متساوية الاقدام فى الفردية ، و عدم قيام دليل صالح لقصر المرآتية على المتقين من الانصراف القطعى فلو فرضنا سبق السئوال عن المعاطاة قبل الجواب بان الله احل البيع ، لما يضر هذا المتيقن بالاطلاق ، و (بالجملة) كونها مرآة لبعضها لا يصح الا مع القيد ، والا فيحكم العقلاء بان موضوع حكمه هو الطبيعة السارية فى جميع المصاديق لا المتقيدة ، و(لهذا) ترى ان العرف والعقلاء لا يعتنون بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب و غيره مالم يصل الى حد الانصراف فتدبر .

اشكال ودفع

ربما يتوهم ان ورود القيد على المطلق بعد برهة من الزمن ، يكشف عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان ، و انخرام هذه المقدمة التى قد عرفت انها روح الاطلاق ؛ يوجب عدم جواز التمسك به فى سائر القيود المشكوك فيهما ،

و الجواب ان المطلق كالعام مستعمل فى معناه الموضوع له ، لا جل ضرب القانون واعطاء الحجة ، و الاصل هو التطابق بين الارادتين ، فكما ان خروج فرد من حكم العام بحسب الجد ، لا يوجب بطلان حجية العام فى البواقى (فهكذا) باب المطلق بحسب القيود لان جعل الطبيعة فى مقام البيان موضوعا لحكمه ، اعطاء حجة على العبد عند العقلاء على عدم دخالة قيد فيه ، لا جل اصالة التطابق بين الارادتين «فح» لو عثرنا على قيد ، لا يوجب ذلك سقوطه عن الحجية ، و كون الكلام وارداً مورد الاجمال و الاهمال بالنسبة الى سائر القيود ، و لذلك ترى العقلاء يتمسكون بالاطلاق و ان ظفروا على قيد بعد برهة من الزمن ، و انما العثور على القيد يوجب انتهاء امد حجية الاطلاق بالنسبة الى نفى القيد المعثور عليه لا جميع القيود المشكوك فيها .

حل عقدة

ربما يقال : ان التمسك بالاطلاق فى نفى دخالة القيود ، انما يصح اذا وقع المطلق فى كلام من عادته ، الحاق قيود الكلام باصوله كما هو الحال فى الموالى العرفية ، واما المطلقات الواردة فى محاورات من استقرت عادته على تفريق اللواحق عن الاصول و تفكيك المطلق عن مقيده ، فساقطة عن مظان الاطمينان ، لانا علمنا ان دأب قائله جار على حذف ما له دخالة فى موضوع الحكم عن مقام البيان ،

و **الجواب** : ان ماذكره لايوجب الاعدم جواز التمسك بالاطلاق قبل الفحص عن مقيده ، و اما التمسك به بعد الفحص بمقدار لازم ، فلا يمنع عنه هذا الدليل ،

« تتميم »

لاشك ان الاصل فى الكلام كون المتكلم فى مقام بيان كل ماله دخل فى حكمه بعد احراز كونه فى مقام بيان الحكم و عليه جرت سيرة العقلاء فى المحاجات ؛ (نعم) لوشك انه فى مقام بيان هذا الحكم او حكم آخر ، فلا اصل هنا لاحراز كونه فى مقام هذا الحكم ، و (الحاصل) ان الاصل بعد احراز كونه بصدد بيان الحكم ، هو انه بصدد بيان كل ما له دخالة فى موضوع حكمه فى مقابل الاجمال و الاهمال ، و(اما) كونه بصدد بيان هذا الحكم اوغيره ، فلا اصل فيه بل لابد ان يحرز وجدانا اوبدليل آخر كشواهد الحال و كيفية الجواب والسئوال

فى حمل المطلق على المقيد

اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا متكفلين للحكم التكليفى اوالوضعى ، و على التقديرين فاما ان يكونا مثبتين اونافيين اومختلفين ، وعلى التقادير فاما ان يعلم وحدة التكليف اولا ، وعلى الاول فاما ان يعلم وحدته من الخارج اومن نفس الدليلين ، وعلى التقادير فاما ان يذكر السبب فيهما اوفى واحد منهما اولا يذكر ، وعلى الاول

فاما ان يكون السبب واحدا ، اولا (ثم) الحكم التكليفي اما الزامي في الدليلين او غير الزامي فيهما اومختلف ، وعلى التقادير قد يكون الاطلاق والتقييد في الحكم و متعلقه وموضوعه ، وقد يكونان في اثنين منهما وقد يكون في واحد ، فهذه جملة الصور المتصورة في المقام

وقبل الشروع في احكام الصور نشير الى نكتة ، وهو ان محط البحث في الاطلاق والتقييد ، وحمل احدهما على الاخر انما هو فيما اذا ورد المقيد منفصلا عن مطلقه ، و اما المتصلين فلا مجال للبحث فيهما ، لان القيد المتصل يمنع عن انعقاد الاطلاق حتى يكون من باب تعارض المطلق و المقيد ، لما عرفت : ان عدم القرينة من محققات موضوع الاطلاق ، و (بما ذكرنا) يظهر الخلط في كلام بعض الاعاظم ، حيث عمم البحث الى الوصف والحال ، وقال ان ملحقات الكلام كلها قرينة حاكمة على اصالة الظهور في المطلق وقاس المتصلين بالقرينة وذي القرينة في ان ظهور القرينة حاكمة على ذي القرينة ثم قاس المقيد المنفصل بالمتصل

قلت وفيه : اما اولا ، فلان باب الاطلاق ليس باب الظهور اللفظي ، حتى يقع التعارض بين الظهورين او يقدم ظهور المقيد على ظهور المطلق ، بالحكومة ، بل الاطلاق دلالة عقلية ، والحكومة (كما سيوافيك ، باذنه تعالى) من حالات لسان الدليل بان يتعرض لحال دلالة الدليل الاخر ،

و ثانياً : ان حكومة ظهور القرينة على ذي القرينة مما لا اساس لها ، ضرورة ان الشك في ذي القرينة لا يكون ناشيا من الشك في القرينة ، اذ في قوله : رايت اسداً يرمي لا يكون الشك في المراد من الاسد ناشيا من الشك في المراد من يرمي كما ادعى القائل بل الشكان متلازمان فلا حكومة بينهما .

و ثالثاً : ان قياس المقيد المنفصل بالمتصل ، مما لا وجه له ، اذ القياس مع الفارق لان الاطلاق ينعقد مع انفصال القيد اذا احرز كونه في مقام البيان ؛ واما القيد المتصل فهو رافع لموضوع الاطلاق ، فلا يقاس متصله بمنفصله ، واما وجه التقديم في المنفصلين فليس لاجل الحكومة بل المطلق انما يكون حجة ان لم يرد من المتكلم بيان و بعد

ورود البيان ينتهي امد الحجية لدى العقلاء وان شئت قلت: ظهور القيد في الدخالة اقوى من المطلق في الاطلاق و هذه الاظهرية ليست لفظية بل امراً يرجع الى فعل المتكلم اذا جعل شيئا موضوعا ثم اتى بقيد منفصل كما ان تقديم ظهور القرينة على ذي القرينة للاظهرية او مناسبات المقام للحكومة ، و سيوافيك حقيقة القول في هذه المباحث ، في التعادل و الترجيح ؛ فتربص حتى حين

اذا عرفت ذلك : فنشرع في بيان مهمات الصور و احكامها حتى يتضح حال غيرها .

الصورة الاولى : ما اذا كانا مختلفين بالنفي والاثبات وكان الحكم تكليفيا ، وهي على قسمين ،

الاول : ما اذا كان المطلق نافيا ، والمقيد مثبتا نحو قولك لا تعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة بناء على ان قوله لا تعتق رقبة من قبيل المطلق لا العام كما هو المختار فلا ريب في حمله على المقيد لتحقق التنافي بينهما عرفا ، وذلك لما عرفت ان ترك الطبيعة انما يحصل عند العرف بترك جميع افرادها وان كان النظر الدقيق الفلسفي يقتضي خلافه كما مر (وعليه) فالتنافي بين حرمة مطلق الرقبة او كراهتها ، و بين وجوب المؤمنة منها او استحبابها ، ظاهر جداً والجمع العقلائي انما هو حمل مطلقها على مقيدها ،

الثاني : عكس القسم الاول اي يكون المطلق مثبتا ، ومتعلقا للامر ، والمقيد نافيا ومتعلقا للنهي (فح) تارة نعلم ان النهي تحريمي او نعلم انه تنزيهي و (اخرى) لا نعلم ، فلو علمنا كون النهي تحريميا ، فلا ريب في حمله على المقيد لكونه طريقا وحيدا الى الجميع في نظر العرف و لو عملنا ان النهي تنزيهي فهل يحمل على المقيد اولا (وجهان) اقويهما عدمه ، لان الموجب للحمل هو تحقق التنافي في انظار العرف حتى نحتال في علاجهما ، ومع احراز كون النهي تنزيهيا اي مرخصاً في اتيان متعلقه فلا وجه لتوهم التنافي بل غاية الامر ، يكون النهي ارشاداً الى ارجحية الغير او مرجوحية متعلقه بالاضافة الى فرد آخر ، فلو قال صل ولا تصل في الحمام وفرضنا ان

النهى تنزيهى ، فلاشك ان مفاد الثانى هو ترخيص اتيانها فيه وانه راجح ذاتاً وصحيح لمكان الترخيص، لكنه مرجوح بالاضافة الى سائر الافراد ،ولايلزم من ذلك اجتماع الراجحية و المرجوحية فى مورد واحد لما عرفت ان المرجوحية لاجل قياسها الى سائر الافراد وفى المكان الخاص لافى حد ذاته ، و(بذلك) يظهر النظر فيما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فراجع .

واما اذا كان كيفية دلالته مجهولة ولم نعلم انه للتنزيه او للتحريم فللتوقف فيه مجال فان كل واحد يصلح ان يقع بيانا للاخر اذ النهى كما يمكن ان يكون بيانا لاطلاق المطلق و يقيد متعلق الامر بمقتضى النهى ، (كذلك) يصلح ان يكون المطلق بيانا للمراد من النهى و انه تنزيهى ، و(الحاصل) ان الامر دائر بين حمل النهى على الكراهة وحفظ الاطلاق ، وبين رفع اليد عن الاطلاق وحمله على المقيد (هذا) ولكن الاظهر هو حمل المطلق على المقيد وابقاء النهى على ظهوره ، لان التنافى كما هو عرفى كذلك الجمع عرفى ايضا ، ولاشك ان لحاظ محيط التشريع يوجب الاستيناس و الانتقال الى كونهما من باب المطلق و المقيد ، لشيوع ذلك الجمع وتعارفه بينهم ، واما جعل المطلق بيانا للنهى وان المراد منه هو الكراهة فهو جمع عقلى لايختلج بباله لعدم معهودية هذا التصرف ويمكن ان يقال ان الهيآت بماهى معان حرفية لايلتفت اليها الذهن حين التفاته الى المطلق والمقيد والجمع بينهما و كيف كان فلاينبغى الاشكال فى حمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة .

واما ماربما يقال (فى ترجيح مااخترناه) من ان ظهور النهى فى التحريم وضعى مقدم على الظهور الاطلاقى ، (غير تام) لما عرفت ان الوجوب و التحريم خارجان عن الموضوع له ، و ان الهيئة لم توضع فيهما الا للبعث والزجر ، فاين الظهور اللفظى .

فان قلت ان هنا وجها آخر للجمع بينهما وقد اشار اليه بعض الاعاظم وجعل المقام من باب اجتماع الامر والنهى على القول بكون المطلق و المقيد داخلين فى ذاك الباب فلو قلنا بالجواز هناك يرفع التعارض بين المطلق والمقيد

قلت: الفرق بين المقامين واضح ،فان التعارض هنا عرفي كجمعه،والتعارض هناك عقلي ، وجمعه ايضا كذلك و (الحاصل) ان مسئلة اجتماع الامر و النهي عقلية غير مربوطة بالجمع بين الادلة ، لان مناط الجمع بينها هو فهم العرف ، و لا شبهة في وقوع التعارض بين المطلق و المقيد عرفا ، وطريق الجمع عرفي لاعقلي فلايكون احد وجوه الجمع بين الادلة ، الجمع العقلي وهذا واضح.

الصورة الثانية : ما اذا كان الدليلان مثبتين الزاميين ، نحو قولك اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة(فح)اذا احرزت وحدة الحكم فلا محيص عن الحمل لاحراز التنافي باحراز وحدة الحكم ، ووجود الجمع العرفي «نعم» ، اذا كانت وحدة الحكم غير محرزة (فتارة) يحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعة ، ولا نحتمل دخالة قيد آخر في الموضوع ،غير القيد الذي في دليل المقيد ، و (اخرى) نحتمل دخالة قيد اخر ، فعلى الاول يحمل المطلق على المقيد لالما ربما يترائى في بعض الكلمات من ان احراز التنافي لاجل ان الحكم في المقيد اذا كان الزاميا متعلقا بصرف الوجود فمفاده عدم الرضا بعتق المطلق ، ومفاد دليل المطلق هو الترخيص بعتقه وبعبارة اخرى ان مفاد دليل المقيد دخالة القيد في الحكم ومفاد دليل المطلق عدم دخالته فيقع التنافي بينهما(انتهى) ، لان التنافي بين الترخيص واللا ترخيص ، و دخالة القيد ولادخالته ، فرع كون الحكم في المقام واحدا ، فلو توقف احراز وحدته عليه ، لدار (بل وجه التقديم) ، هو ان ملاحظة محيط التشريع و ورود الدليلين في طريق التقنين ، توجب الاطمينان بكونهما من هذا القبيل ، خصوصاً تكرر تقييد المطلقات من الشارع ، (نعم) الامر في المستحبات على العكس ، فان الغالب فيها كون المطلوب متعدداً و ذا مراتب ؛ و(هناك) وجه آخر ؛ وهو ان احراز عدم دخالة قيد آخر غير هذا القيد ، عين احراز الوحدة عقلا لامتناع تعلق الارادتين على المطلق والمقيد ، لان المقيد هو نفس الطبيعة مع قيد ، عينية اللا بشرط مع بشرط شيء ، فاجتماع الحكمين المتماثلين فيهما ممتنع فيقع التنافي بينهما فيحمل المطلق على المقيد ولاينافي ذلك مامر من ان ميزان الجمع بين الادلة هو العرف

لان احراز وحدة الحكم انما هو بالعقل لا الجمع بين الدليلين و الفرق بينهما ظاهر

و اما على الثانى اى مالم نحرز عدم دخالة قيد آخر ، فيدور الامر بين حمل المطلق على المقيد ، ورفع اليد عن ظهور الامر فى استقلال البعث وبين حفظ ظهور الامر وكشف قيد آخر فى المطلق حتى يجعله قابلا لتعلق حكم مستقل به ،(هذا) و لكن الصحيح هو الاول لضعف ظهور الامر فى الاستقلال ولا يمكن الاعتماد عليه لكشف قيد اخر ، (نعم) لو احرز تعدد الحكم واستقلال البعثين لامحيص عن كشف قيد اخر لامتناع تعلق الارادتين بالمطلق والمقيد ، وقد تقدم شرحه فى مبحث النواهى .

الصورة الثالثة :ما اذا كان الدليلان نافيين كقوله لاتشرب الخمر ولا تشرب المسكر ولاريب فى عدم حمل مطلقه على المقيد ، لعدم التنافى بينهما عرفا على القول بعدم المفهوم والحجة لايرفع اليد عنها الا بحجة مثلها ولكن يمكن ان يقال بانه يأتى فيها ما ذكرناه فى الصورة السابقة فتدبر

هذه الصور تشترك فى ان الوارد الينا ، ذات المطلق والمقيد بلا ذكر سبب واما اذا كان السبب مذكورا فلا يخلوا ، اما ان يذكر فى واحد منهما او كليهما ، و على الثانى ، اما ان يتحد السببان مهية او يختلفا كذلك وعلى جميع التقادير فالحكم فيهما اما ايجابى ، اوغير ايجابى ، اومختلف ، فهنا صور نشير الى مهماتها

(منها) ما اذا كان السبب مذكورا فى كلا الدليلين و كان سبب كل ، غير سبب الاخر مهية نحو قوله ان ظاهرت اعتق رقبة ، وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة ، فلا شك انه لايحمل لعدم التنافى بينهما ، لامكان وجوب عتق مطلق الرقبة لاجل سبب ، و وجوب مقيدها لاجل سبب آخر ، (نعم) لو اعتق رقبة مؤمنة ففى كفايتها ، عنهما او عدم كفايتها كلام مر تحقيقه فى مباحث تداخل المسببات والاسباب .

و(منها) ما اذا ذكر السبب فى كل واحد ايضا ولكن سبب المطلق عين سبب المقيد مهية ، فيحمل لاستكشاف العرف من وحدة السبب وحدة مسببه ، و(منها)

ما اذا كان السبب مذكورا في واحد منهما فالتحقيق عدم الحمل ، وعلله (بعض الاعاظم) بان الحمل يستلزم الدور لان حمل المطلق على المقيد يتوقف على وحدة الحكم ففي المثال تقييد الوجوب يتوقف على وحدة المتعلق اذ مع تعددهما لا موجب للتقييد ، ووحدة المتعلق تتوقف على حمل احد التكليفين على الاخر ، اذ مع عدم وحدة التكليف لم تتحقق وحدة المتعلق ، لان احد المتعلقين عتق الرقبة المطلقة ، والاخر عتق الرقبة المؤمنة (انتهى)

و (فيه) ان وحدة الحكم و ان كانت تتوقف على وحدة المتعلق لكن وحدة المتعلق لا تتوقف على وحدة الحكم لا ثبوتا ولا اثباتا ، اما الاول فلان وحدة الشيء وكثرته امر واقعي في حد نفسه تعلق به الحكم اولا ، وبما ان المقيد في المقام هو المطلق مع قيد (فلا محالة) لا يمكن ان يقع متعلقاً للارادتين وموضوعا للحكمين و(اما الثاني) فلان تعلق الحكم في المطلق بنفس الطبيعة يكشف عن كونها تمام الموضوع للحكم فاذا تعلق حكم بالمقيد والفرض انه نفس الطبيعة مع قيد يكشف ذلك عن كون النسبة بين الموضوعين بالاطلاق والتقييد من غير ان يتوقف على احراز وحدة الحكم .

بل التحقيق ، ان عدم الحمل ، انما هو لاجل ان المطلق حجة في مواره عدم تحقق سبب المقيد ، فقوله ، اعتق رقبة ، حجة على العبد على ايجاد العتق مطلقا ، ولا يجوز رفع اليد عنها بفعلية حكم قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة عند تحقق سببه وبعبارة اخرى ان العرف يرى ان هنا واجباً لاجل الظهار ، وواجبا آخر من غير سبب ولا شرط ، حصل الظهار ام لا (هذا) كله راجع الى الحكم التكليفي (واما) الوضعي فيظهر حاله من التدبر فيه فربما يحمل مطلقه على مقيده نحو قوله لا تصل في وبر مالا يؤكل لحمه ، ثم قال : صل في وبر السباع ممالا يؤكل ، وقوله : اغسل ثوبك من البول ، وقوله : اغسله من البولين مرتين ، وقد لا يحمل كما اذا قال لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ، ثم قال : منفصلا لا تصل في وبر مالا يؤكل لحمه ، لعدم المنافات بين مانعية مطلق اجزائه ، ومانعية خصوص وبره ، بعد القول بعدم المفهوم في القيد

المأخوذ فيه حتى يجيء التنافي من قبله ، وعليك بالتامل في الصور الاخرى واستخراج حكمها مما ذكر ، هذا كله في الالزاميين واما غيرهما فيختلف بحسب المواده ؛ ولا يهمنا تفصيله (١)

المقصد السادس

في الامارات المعتبرة عقلا او شرعاً

وينبغي تقديم الكلام في القطع اذ هو حجة عقلية وامارة بتية ، والبحث عن احكامه ليس كلامياً ، بل بحث اصولي لان الملاك في كون الشيء مسئلة اصولية ، هو كونها موجبة لاثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجة عليه و لا يلزم ان يقع وسطاً للاثبات بعنوانه بل يكفي كونه موجبا لاستنباط الحكم كسائر الامارات العقلائية والشرعية ، وان شئت فاستوضح المقام بالظن ، فانه لا يقع وسطا بعنوانه بل هو واسطة لاثبات الحكم وحجة عليه ، ان الاحكام تتعلق بالعناوين الواقعية لا المقيدة بالظن ، فما هو الحرام هو الخمر دون مظنونها ، والقطع والظن تشتركان في كون كل واحد منهما امارة على الحكم و موجبا لتنجزه و صحة العقوبة عليه مع المخالفة اذا صادف الواقع . (اضف الى ذلك) ان عده من مسائل الكلام لا يصح على بعض تعاريفه : من انه البحث عن الاعراض الذاتية للموجود بما هو هو على نهج قانون الاسلام . اذا عرفت ذلك فلنقدم امرين

الاول : قسم الشيخ الاعظم المكلف الملتفت الى اقسام و محصله : انه اما ان يحصل له القطع او يحصل له الظن ، او لا يحصل واحد منهما و المرجع على الاخير اى الشك هو الاصول المقررة للشاك

---

(١) نجز الكلام في البحث عن مباحث الالفاظ ، ونحمد الله على اتمامها وقد لاح بدر تمامه في ليلة الرابع عشر من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ١٣٧٣ من الهجرة النبوية وكتبه بانامله الدائرة مؤلفه الفقير الميرزا جعفر السبحاني التبريزي ابن الفقيه الحاج ميرزا محمد حسين عاملهما الله بلطفه يوم المساق يوم تلتف الساق بالساق آمين

واورد عليه المحقق الخراساني : بان الظن ان قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم ، وان لم يقم فهو ملحق بالشك فلا يصح التثليث .

واجاب عنه بعض اعاظم العصر: بان عقد البحث في الظن انما هو لاجل تمييز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن غير معتبره الملحق بالشك ، فلا مناص عن التثليث حتى يبحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه «انتهى» ومحصله : ان التثليث توطئة لبيان المختار. و(فيه) انه اى فرق بين هذا التقسيم ، اى تثليث حالات المكلف ؛ وما اوضحه في مجارى الاصول فانهما من باب واحد ، فلاى وجه كان هذا التقسيم توطئيا لبيان الحق دون ذاك ؟ ! مع انه لاشك ان التقسيم الثانى حقيقى لا توطئة فيه ، و الشاهد عليه تحفظ الشيخ الاعظم على قيود الاصول حيث قيد الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة .

على ان المجيب صنع ما صنعه الشيخ حيث قال : وانما قيدنا الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بوجودها بلا لحاظها ، لان مجرد وجودها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب .

ثم ان المحقق الخراساني عدل عما افاده الشيخ الاعظم فقال : فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى اوظاهرى متعلق به اوبمقلديه فاما ان يحصل له القطع اولا الى آخر ما افاده .

ويرد عليه : ان المراد ان كان هو القطع التفصيلى فالبحث عن الاجمالى منه فى المقام يصير استطراديا ، ولا يرضى به القائل ؛ وان كان اعم ، يلزم دخول مسائل الظن والشك فى المقام حتى الظن على الحكومة فانه من مسائل العلم الاجمالى الا ان دائرته اوسع من العلم الاجمالى المذكور فى مبحث القطع ، و كون دائرته اوسع غير دخيل فى جهة البحث ، و اما مسائل الشك فلوجود العلم بالحكم الظاهرى فى الاصول الشرعية ، بل بناءاً عليه يمكن ادراج عامة المباحث فى مبحث القطع حتى الاصول العقلية بان نجعل متعلق القطع وظيفة المكلف فيصير المباحث مبحثا واحداً ولا يرضى به القائل

و **الاولى ان يقال** : اذالتفت المكلف الى حكم كلى فامااان يحصل له القطع به ولو اجمالا اولا والاول مبحث القطع ويدخل فيه مبحث الانسداد بناء على ان وجوب العمل بالظن فى حال الانسداد لاجل العلم الاجمالى بالحكم وكون دائرة المعلوم بالاجمال فيه اوسع لايضر بالمطلوب ، وكذا يدخل فيه اصل الاشتغال والتخيير فى غير الدوران بين المحذورين، فانهما ايضا من وادى العلم الاجمالى اذا تعلق العلم الاجمالى بالحكم نعم فى الدوران بين المحذورين يكون التخيير للا بدية العقلية لا العلم الاجمالى الا اذا قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها .

وعلى الثانى فامااان يقوم عليه امارة معتبرة اولافالاول مبحث الظن ويدخل فيه سايرمباحث الاشتغال و التخييراى فيما تعلق العلم الاجمالى بالحجة لا بالحكم كما اذا علم بقيام حجة كخبر الثقة و نحوه اما بوجوب هذا اوذاك و عليه يكون اصل الاشتغال والتخيير خارجان عن مبحث الشك وداخلان فى مبحث القطع والظن وعلى الثانى اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة اولا فالاول مجرى الاستصحاب والثانى مجرى البرائة

وعلى هذا التقسيم يجب البحث عن الانسداد فى مبحث القطع ان كان من مقدماته العلم الاجمالى بالاحكام الواقعية وفى مبحث الامارات ان كان من مقدماته العلم الاجمالى بالحجة

ويمكن المناقشة فى هذا التقسيم ايضا بان الاولى ان يكون التقسيم فى صدر الكتاب اجمال مايبحث فيه فى الكتاب تفصيلا وعليه لايناسب التقسيم حسب المختار فى مجارى الاصول و غيرها والامر سهل

ثم ان احكام القطع الاجمالى المتعلق بالحكم اوالحجة مختلفة لكونة علة تامة اولاوجواز الترخيص فى الاطراف اوبعضها اولا ياتى الكلام فيه انشاءالله وقداستقصينا الكلام فى الفرق بين تعلق العلم الاجمالى بالحكم وتعلقه بالحجة فى مبحث الاشتغال وطوينا الكلام فيما افاده سيدنا الاستاذ فى المقام روماً للاختصار فراجع

الامر الثانى : قال الشيخ الاعظم : لااشكال فى وجوب متابعة القطع و العمل

عليه مادام موجوداً «انتهى» ولايخفى ان للمناقشة فيماذكره مجال ؛ لان المكلف اذا قطع بحكم سواء حصل القطع به من المبادى البرهانية ام غيرها يحصل فى نفسه امران الصفة النفسانية القائمة بها ، و انكشاف الواقع انكشافا تاما ، فان كان المراد من لزوم العمل على طبق القطع ، العمل على طبق الحالة النفسانية ، فلايعقل له معنى محصل ، وان كان المراد العمل على طبق المقطوع والواقع المنكشف ، فليس هو من احكام القطع بل مآله الى لزوم اطاعة المولى الذى يبحث عنه فى الكلام . (اضف اليه) ان الوجوب الشرعى غير متعلق بالاطاعة ، للزوم العقوبات غير المتناهية

والذى ينبغى ان يقع محط البحث وان يعد من آثار القطع ان يقال : ان القطع موجب لتنجز الحكم وقطع العذر، لانه كاشف فى نظر القاطع بلا احتمال الخلاف ، و هذا كاف فى حكم العقل والعقلاء بالتنجز وصحة الاحتجاج وهذا اعنى : انقطاع العذر وصحة الاحتجاج من آثار القطع نفسه يترتب عليه بلاجعل جاعل

واما مايقال : ان الطريقية و الكاشفية من ذاتيات القطع لا بجعل جاعل اذ لايتوسط الجعل التاليفى الحقيقى بين الشىء وذاتياته كما انه يمتنع المنع عن العمل به لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقا و حقيقة فى صورة الاصابة ففيه ، : ان الذاتى فى باب البرهان او الايساغوجى ، مالاينفك عن ملزومه ولايفترق عنه والقطع قديصيب وقدلايصيب ، ومعه كيف يمكن عد الكاشفية والطريقية من ذاتياته ، والقول بانه فى نظر القاطع كذلك ، لايثبت كونها من لوازمه الذاتية لان الذاتى لايختلف فى نظر دون نظر، واما احتجاج العقلاء فليس لاجل كونه كاشفا على الاطلاق ، بل لاجل ان القاطع لايحتمل خلاف ماقطع به وقس عليه الحجية فان صحة الاحتجاج ، من الاحكام العقلائية لامن الواقعيات الثابتة للشيىء جزءاً اوخارجاً.

فتلخص : ان الطريقية و الكاشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه و اما الحجية فلا تقصر عنهما ، فى خروجها عن حريم الذاتية ، غير ان الحجية تفترق عن الطريقية بانها من الاحكام العقلية الثابتة له عند العقلاء ، ولاجل ذلك تستغنى عن الجعل واما ماذكر من قيام البرهان على امتناع الجعل التاليفى الخ فيحتاج الى التفصيل

وهو ان الكشف من آثار وجوه القطع لامن لوازم مهيته ، و آثار الوجود مطلقا مجهولة لان مناط الافتقار الى الجعل موجود فى الوجود و آثاره و عليه فان اريد من امتناع الجعل ، هو الجعل التكوينى فلانسلم امتناعه بل لايصح بدونه بناءاً على اصالة الوجود ومجعوليته ، وان اريد الجعل التشريعى فلوسلمنا كون هذه العناوين الثلثة من لوازم وجوده ، فهو صحيح فان الجعل التشريعى لايتعلق بما هو لازم وجود الشيىء فلامعنى لجعل النار حارة تشريعا لان الحرارة من لوازم ذاتها ، بل لانها من لوازم وجودها المحققة تكوينا بوجود الملزوم ، والقطع حسب الفرض طريق تكوينى وكاشف بحسب وجوده ، ولايتعلق الجعل التشريعى به للزوم اللغوية ، نعم الحجية و قاطعية العذر ليستا من الآثار التكوينية المتعلقة للجعل ، ولا من لوازم الماهية بل من الاحكام العقلية الثابتة بوجوده

ثم ان الردع عن العمل بالقطع كسلب الحجية غير ممكن ، لاللزوم اجتماع الضدين لما قرر ناه فى محله من عدم الضدية بين الاحكام ، لانها امور اعتبارية لا حقايق خارجية ، بل للزوم اجتماع الارادتين المختلفتين على مراد واحد ، لان الارادة الحتمية الايجابية بالنسبة الى صلوة الجمعة مثلا لاتجتمع مع الارادة التحريمية بالنسبة اليها ، و كذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع اللازم منه المنع عن العمل بالمقطوع به فيلزم اجتماع الارادتين المتضادتين على شيء واحد مع فرض حصول سائر الوحدات .

القول فى التجرى

و البحث فيه عن جهات : **الاولى** : ربما يتوهم ان المسئلة اصولية بتقريب ان البحث اذا وقع فى ان ارتكاب الشيء المقطوع حرمته ، هل هو قبيح اولا ، فاذا حكم بقبحه ، يحكم بالملازمة بحرمة عمله شرعاً فيصير نتيجة البحث كبرى لمسئلة فرعية . وفيه : اما اولا : ان هذه القاعدة لوتمت انما تصح فى سلسلة علل الاحكام

و مباديها كالمصالح و المفاسد ، لا فى سلسلة معاليلها ، كالاطاعة و العصيان ، و قبح مخالفة القاطع لقطعه انماهى فى سلسلة المعاليل و النتائج دون العلل و المقدمات و اختصاص القاعدة لماذكر واضح ، اذ لوكان حكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة العصيان كاشفاعن حكم مولوى شرعى لزم عدم انتهاء الاحكام الى حد ولزم تسلسل العقوبات فى معصية واحدة .

و بالجمله : ان لازم شمول القاعدة لموارد المعا ليل ، القول باشتمال معصية واحدة على معصيتين ، والا طاعة على طاعتين ، **احديهما** لاجل مخالفة نهى المولى و امره او موافقته و **ثانيهما** لاجل موافقة الامر المستكشف من حكم العقل باطاعة المولى اومخالفته ، وبما ان العقل يحكم بوجوب اطاعة الامر المستكشف وحرمة مخالفته كالاول فله اطاعة وعصيان وهكذا فلايقف عندحد .

و مثله المقام فان قبحه لا يستلزم حكماً شرعيا ، لانه لو كان فهو بملاك الجرئة على المولى المحققة فى المعصية ايضا : فيلزم عدم تناهى الاحكام والعقوبات فى التجرى

و اما ثانيا : فلان المسئلة الاصولية هى الملازمة بين القبح العقلى والحرمة الشرعية ، واما البحث عن ان التجرى هل هو قبيح اولا ، فهو بحث عن مبادى المسئلة الاصولية .

ومن ذلك يظهر :عدم صحة عدها مسئلة فقهية ،لعدم صحة تعلق حكم شرعى بحرمته لكونه على فرض صحته بمناط الجرئة الحاصلة فى المعصية ، فيلزم ما تقدم من عدم التناهى وذلك لان التجرى اذا كان حراماً يكون مخالفة هذا الحرام تجريا حراماً و مخالفة ذلك كذلك ، فلا ينتهى عدد التجرى والحرام الى حد وهذا نظير مايقال ان الاطاعة لو وجبت يكون اطاعة هذا الواجب واجبا وهكذا

ثم ان بعض اعاظم العصر افاد وجها آخر لعقد المسئلة اصولية وهو : ان البحث اذا وقع فى ان الخطابات الشرعية تعم صورتى مصادفة القطع للواقع و مخالفته تصير المسئلة اصولية . و(فيه) ان لازمه ادراج جل المسائل الفقهية فى الاصولية اذ قلما

يتفق فى مسئلة من المسائل الفقهية ان لا يرجع البحث عن الاطلاق والعموم الى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوكة فيها .

والحاصل ان المسئلة الاصولية هو ان العموم او الاطلاق حجة اولا مثلا واما البحث عن وجودهما فليس مسئلة اصولية .

ثم انه يظهر من المحقق الخراسانى امتناع تعلق الحرمة على المقطوع به بماهو مقطوع وخلاصة ما افاده فى حاشية الفرائد وكفايته : ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بماهو مقطوع الحرمة او الوجوب لايكون فعلا اختياريا . فان القاطع لايقصده، الا بما قطع انه عليه من العنوان الواقعى الاستقلالى ، لا بعنوانه الطارى الالى بل لايكون غالبا بهذا العنوان ملتفتا اليه ، فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا ، ومن مناطات الوجوب والحرمة شرعا «انتهى»

وهو بماذكره بصدد نفى الحرمة عن الفعل المتجرى به بماهو مقطوع ويستفاد منه بالملازمة حكم مانحن بصدده من عدم الملاك لجعل المسئلة فقهية و اوضح مرامه فى حاشيته بان المتجرى قدلايصدر عنه فعل اختيارى اصلا لان ماوقع لم يقصد ماقصد لم يقع

و فيه اولا: ان انكار صدور الفعل الاختيارى منه واضح الايراد، اذ ليس الفعل الارادى الا كون الفعل مسبوقا بالعلم والارادة ، وثانيا ان ماذكره من عدم الالتفات الى العلم والقطع ، لايخلو عن اشكال ، لالما ذكره بعض اعاظم العصر من ان الالتفات الى العلم من اتم الالتفاتات ، فانه اشبه بالخطابة ، لان الضرورة قاضية بان القاطع لايتوجه حين قطعه الا الى المقطوع به وليس القطع موردا للالتفات الا آليا ، بل الاشكال فية ان العناوين المغفول عنها على قسمين .

احدهما مالايمكن الالتفات اليها و لو بالنظرة الثانية كعنوان النسيان والتجرى ،

وثانيهما مايمكن الالتفات اليها كذلك كعنوان القصد والعلم ، فالاول لايمكن اختصاص الخطاب به ، فلايمكن ان يقال ايها الناسى الجزء الفلانى افعل كذا ، فانه

بنفس هذا الخطاب يخرج عن العنوان ويندرج في العنوان المضاد له

نعم يمكن الخطاب بالعناوين الملازمة مع وجوده واما ما كان من قبيل الثاني فلا مانع من تعلق الخطاب به ، فان العالم بالخمر بعد ما التفت الى ان معلومه بما هو معلوم ، له حكم كذا ، يتوجه بالنظرة الثانية الى علمه توجها استقلاليا و ناهيك و قوع القصد و اشباهه موضوعاً للاحكام ، فان قاصد الاقامة في مكان معين له بحسب الشرع ، احكام مع ان نسبة القصد الى المقصود كنسبة العلم الى المعلوم .

ثم انه يظهر عن بعض اعاظم العصر وجها آخر بل وجهين لامتناع عمومية الخطاب صورة المصادفة والمخالفة بان يقال لاتشرب معلوم الخمر مع تعلق خطاب بالخمر الواقعي ايضا ولكن المقرر (ره) قد خلط بينهما ، وحاصل الوجه الاول ان تعلق الحكم بالمقطوع به موجب لاجتماع المثلين في نظر العالم دائما وان لم يلزم في الواقع لان النسبة بين الخمر ومقطوعه هي العموم من وجه فيتاكد الوجهان في صورة الاجتماع .

وحاصل الوجه الثاني لغوية الخطاب لعدم صلاحية ذلك الامر للباعثية بحيال ذاته لعدم افتراق العنواني و ذلك لان حكم الخمر ان كان محركا فلا نحتاج لمحرك آخر والا فلا ينبعث من ذلك الامر ايضاً .

ولا يخفى ان في كلامه مجالا للنظر اما الاول فلانه لا مجال لجعل المقام من قبيل اجتماع المثلين في نظر القاطع دائما ، بعدما اعترف ان النسبة بين العنوانين هي العموم من وجه ، فان القاطع قد يرى اجتماع العنوانين عنده مع تصديقه بانهما عامان من وجه ، لان مقطوع الخمرية قد يكون خمراً وقد لا يكون ، ولو بالنسبة الى سائر القاطعين ، فعدم احتمال تخلف قطعه لا يوجب اعتقاد اجتماع المثلين على العنوانين ، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه

اما الثاني ، فلان المراد ليس انبعاث كل فرد من المكلفين من هذا الخطاب ، بل

المراد انبعاث عدة منهم ، و من المعلوم ان العبد ربما لاينبعث عن امر واحد ، وينبعث عن امرين او اكثر، لما يرى من شدة تبعاته ، و صعوبة لوازمه ، لمايرى، ان تخلف الامرين يورث عقابين فيصير ذلك داعيا لاطاعته او اجتنابه ، فتخلص بمامر ان المسئلة عقلية صرفة

الجهة الثانية: فى استحقاق المتجرى العقوبة وعدمه . ولايخفى ان مجرد قبحه عقلا لا يستتبع الحرمة ، اذ لاملازمة بين قبح شيء واستلزامه العقوبة ، فان ترجيح المرجوح قبيح ولا يوجب العقاب ، و كذا كثير من القبايح العقلية او العقلائية ، اذا لم يرد فيها نهى او لم ينطبق عليها عناوين محرمة اولم يدرك العقل صحة عقوبة مخالفته .

فان قلت يمكن ادعاء الملازمة بين القبح و العقاب ، فيما اذا ارتكب قبيحا يرجع الى دائرة المولوية والعبودية ، ولاشك فى ان ارتكاب مالايجوز ارتكابه العقل فى تلك الدائرة ويعد تركه من شئون العبودية ، يستلزم العقوبة

قلت غاية الامر كون ذلك موجبا للوم والكشف عن سوء السريرة واما العقاب فلا ولهذا لم يحكم العقلاء بصحة العقاب على مقدمات الحرام زائداً على نفس الحرام ولا على الحرام مرتين تارة للتجرى و اخرى للمخالفة كما يأتى الكلام فيه و الالتزام بالتفكيك بان يقال مع الاصابة لا يستحق الاعلى المخالفة و لا ينظر الى تجريه ومع التخلف يستحق على التجرى لصيرورته منظوراً فيه غير وجيه لان عدم كون الشيء منظوراً فيه لايوجب رفع القبح واستحقاق الواقعيين وعلى اى حال فلا بد من لحاظ حكم العقل من حيث استحقاقه للعقوبة لاجل ارتكاب ذلك الفعل مستقلا من غير قناعة على حكمه بالقبح ، كما لابد من لحاظه مجرداً عن كل العناوين الخارجة عن ذاته حتى لايختلط الامر فنقول:

ان بين التجرى والمعصية جهة اشتراك ، وجهة امتياز ، **اما الثانى** فيمتاز التجرى عنها فى انطباق عنوان المخالفة عليها دونه ولااشكال فى حكم العقل بقبح مخالفة امر المولى ونهيه مع الاختيار ، والعقلاء مطبقون على صحة المؤاخذة على مخالفة

المولى بترك ماامره ، وارتكاب مانهى عنه ، ولا ريب ان تمام الموضوع فى التقبيح هو المخالفة فقط من غير نظر الى عناوين اخر ، كهتكه وظلمه وخروجه عن رسم العبودية الى غير ذلك ، كما انها تمام الموضوع ايضاً عند العقلاء الذين اطبقوا على صحة مؤاخذة المخالف من غير فرق فيما ذكر نا بين ان يكون نفس العمل مما يحكم العقل بقبحه مستقلا كالفواحش اولا كصوم يوم العيد والاحرام قبل الميقات ، (والحاصل) ان العقل اذا لاحظ نفس مخالفة المولى عن اختيار يحكم بقبحه مجردة عن كافة العناوين من الجرأة واشباهها

واما الاول اعنى الجهة المشتركة بينهما فهى الجرأة على المولى والخروج من رسم العبودية وزى الرقية والعزم والبناء على العصيان وامثالها

واما الهتك فليس من لوازم التجرى ولا المعصية فان مجرد المخالفة او التجرى ليس عند العقلاء هتكا للمولى وظلما عليه

وعند ذلك يقع البحث فى ان التجرى هل هو قبيح عقلا اولا ، وعلى فرض قبحه هل هو مستلزم للعقاب اولا لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الشىء قبيحا وكونه مستلزما للعقوبة والذى يقوى فى النفس سالفاً و عاجلا عدم استلزامه للعقوبة ، سواء قلنا بقبحه ام لا ، والشاهد عليه ، انه لو فرض حكم العقل بقبح التجرى واستحقاق العقوبة عليه فليس هذا الحكم بملاك يختص بالتجرى ولا يوجد فى المعصية ، بل لو فرض حكمه بالقبح وصحة المؤاخذة ، فلابد ان يكون بملاك مشترك بينه وبين المعصية كاحد العناوين المتقدمة المشتركة ، ولو كانت الجهة المشتركة بينهما ملاكا مستقلا للقبح واستحقاق العقوبة ؛ لزم القول بتعدد الاستحقاق فى صورة المصادفة ، لما عرفت ان مخالفة المولى علة مستقلة للقبح والاستحقاق ، فيصير الجهة المشتركة ملاكا مغايراً ، موجبا لاستحقاق آخر

واما ما افاده بعض محققى العصر فراراً عن الالتزام بتعدد الاستحقاق ، من ان الموضوع لحكم العقل فى العصيان ليس مخالفة المولى ، بل الهتك و الجرئة عليه او العزم على العصيان او الطغيان وغيرها مما هى جهات مشتركة وعند وحدة

الملاك ، يصير العقاب واحداً ، غير مفيد : لما عرفت من ان العقل اذا جرّد النظر عن تمام القيود والملاكات ، ، ونظر الى نفس ذاك العنوان اعنى مخالفة المولى عن اختيار ؛ لحكم بالقبح وصحة العقوبة ، فلو كان هذا عنوانا مستقلا و ذاك اعنى احد هذه العناوين المشتركه بين المقامين ، عنوانا مستقلا آخر لزم القول باستحقاق عقابين ، مع ان العقل والعقلاء يحكمان على خلافه ، فان العاصى لا يستحق الا عقابا واحداً لانه لم يرتكب الا قبيحا واحدا وهو ارتكاب المنهى عنه مع العمد والاختيار

واما العزم على العصيان والجرئة على المولى فمنهما واشباههما من الافعال الجنانية التى لا تستلزم الا الذم واللوم ، و لو فرضنا قبح التجرى ، فقد عرفت فى صدر البحث ، ان مجرد كونه امراً قبيحا لا يستلزم الاستحقاق للعقوبة و اما حديث التداخل ، فهو لا يرجع الى محصل .

الجهة الثالثة الظاهر ان الفعل المتجرى به لا يخرج عما هو عليه ، ولا يصير فعلا قبيحا ولو قلنا بقبح التجرى ، فان توهم قبحه لو كان بحسب عنوانه الواقعى فواضح - الفساد فان الفعل الخارجى اعنى شرب الماء ليس بقبيح ؛ وان كان لا جل انطباق عنوان قبيح عليه ، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتى يصير لاجل ذلك الانطباق متصفا بالقبح فان ما يتصور هنا من العناوين فانما هى التجرى والطغيان والعزم وامثالها ، ولكن التجرى واخويه من العناوين القائمة بالفاعل والمتصف بالجرئة انما هو النفس والعمل يكشف عن كون الفاعل جريئاً ، وليس ارتكاب مقطوع الخمرية نفس الجرئة على المولى بل هو كاشف عن وجود المبدء فى النفس وقس عليه الطغيان والعزم فانهما من صفات الفاعل لا الفعل الخارجى .

واما الهتك والظلم ، فهما وان كانا ؛ ينطبقان على الخارج ، الا انك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التجرى ، فتحصل ان الفعل المتجرى به باق على عنوانه الواقعى ، ولا يعرض له عنوان قبيح .

نعم لو قلنا بسراية القبح الى العمل الخارجى ، الكاشف عن وجود هذه المبادى فى النفس فلا باس بالقول باجتماع الحكمين لاجل اختلاف العناوين ، ولا يصير المقام

من باب اجتماع الضدين ، فان امتناع اجتماع الضدين يرتفع باختلاف المورد ،وقد وافاك بمالامزيد عليه ، ان مصب الاحكام وموضوعاتها انماهى العناوين والحيثيات فلا اشكال لوقلنا باباحة هذا الفعل اعنى شرب الماء بماانه شرب و حرمته من اجل الهتك والتجرى والطغيان ، فالعنوانان منطبقان على مصداق خارجى ، والخارجى ، مصداق لكلا العنوانين ، و هما مصبان للا حكام على ما او ضحناه فى مبحث الاجتماع .

و اما ماربما يقال فى دفع التضاد : من ان العناوين المنتزعة عن مرتبة الذات مقدمة على العناوين المنتزعة عن الشىء بعدما يقع معروضة للارادة فان المقام من هذا القبيل فان شرب الماء ينتزع عن مرتبة الذات للفعل ،واما التجرى فانما ينتزع عن الذات المعروضة للارادة ، ونظير المقام ، الاطاعة ، فانها متأخرة عن ذات العمل .ففير مفيد لان القياس مع الفارق ، فان الارادة لم تتعلق الا باتيان ما هو مقطوع الحرمة ، والتجرى منتزع عن ارادة اتيان ماهو مقطوع الحرمة او منتزع من اتيانه، وارادة اتيانه اونفس اتيانه الذى ينتزع منهما التجرى ، ليسا متأخرين عن عنوان شرب الماء بحسب الرتبة ، (والحاصل) ان الارادة لم تتعلق بشرب الماء حتى تتأخر عن الشرب ، ويتأخر عنوان التجرى عن هذه الارادة ، تأخر المنتزع عن منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف الطاعة المتأخرة عن الارادة والامر، وهما متاخران عن عنوان الذات اعنى الصلوة والصوم .

ثم ان القوم فتحوا هنا باباً واسعاً للبحث عن الارادة وملاك اختياريتها واختيار الافعال الصادرة عنها . وبما اناقدا ستوفينا حق المقال فيهما عند البحث عن اتحاد الطلب والارادة فالاولى ترك الكلام روماً للاختصار. (١)

(١) فقد افردنا لما افاده سيدنا الاستاد فى هذه المباحث من الحقايق الراهنة و الكنوز العلمية ؛ رسالة مفردة ؛ وعلقنا عليها بعض التعاليق وهى جاهزة للطبع .

فى اقسام القطع

فهيهنا مطالب :

الاول فى اقسام القطع. نقول ان القطع قد يتعلق بموضوع خارجى او موضوع ذى حكم او حكم شرعي متعلق بموضوع مع قطع النظر عن القطع .

ويشترك الكل فى ان القطع كاشف دائما فى نظر القاطع ، واما توضيح الاقسام فيحتاج الى تقديم امر . و هو ان العلم من الاو صاف الحقيقية ذات الا ضافة فله قيام بالنفس قيام صدو راو حلول على المسلكين ، واضافة الى المعلوم بالذات الذى هو فى صقع النفس اضافة ايجاد ، واضافة الى المعلوم بالعرض المحقق فى الخارج

و ماذكرنا من قيام العلم بالنفس و ان الصورة المعلومة بالذات فيها ايضا ، انما يصح على عامة الاراء المذكورة فى الوجود الذهنى ، نعم على القول المنسوب الى الامام الرازى ، من ان حقيقة العلم ، هو اضافة النفس الى الخارج بلاوساطة صورة اخرى ، لا يصح القول ، بقيام الصورة المعلومة بالنفس ، اذ ليس هنا شيئا و راء الصورة المحققة فى الخارج ، حتى نسميه علما ومعلوما بالذات ، بل حقيقة العلم على هذا المسلك ، ليس الانيل النفس الامور الخارجية بالاضافة اليها الا بالحصول فيها

وبذلك يظهر ان ما افاده بعض اعاظم العصر : من قيام العلم بالنفس من دون فرق بين ان نقول ان العلم من مقولة الكيف او مقولته الفعل او الانفعال او الاضافة، لا يخلو عن مناقشة.

ثم ان للقطع جهات ثلثة جهة قيا مه بالنفس و صدوره منها او حلو له فيها ، وعلى الجملة كونه من الاوصاف النفسانية مثل القدرة و الارادة ، والبخل وامثالها وجهة اصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الا مارات ، و جهة كمال الكشف و تمامية الارائة المختصة به المميزة اياه عن الامارات .

ثم هذه الجهات ، ليست جهات حقيقية حتى يستلزم تركب العلم من هذه الجهات ، و انما هى تحليلات عقلا نيّة ، و جهات يعتبر ها العقل بالمقايسات ،

كتحليل البسائط الى جهات مشتركة و جهات مميزة ، مع انه ليس فى الخارج الاشيء واحد بسيط، وتجدنظيرذلك فى حقيقة التشكيك الموجود فى اصل الوجود فان الوجود مع كونه بسيطا ، ينقسم الي شديد و ضعيف ، و لكن الشديد ليس مؤلفا من اصل الوجود والشدة ، ولا الضعيف من الوجود والضعف بل حقيقة الوجود فى عامة الموارد بسيطة لا جزء لها ، الا ان المقايسة بين مراتبه ، موجبة لانتزاع مفاهيم مختلفة عنه ثم ان القطع قد يكون طريقامحضا ، وقديؤخذ فى الموضوع ؛ و المأخوذ فى الموضوع تربو الى اقسام ستة.

الاول و الثانى ، اخذه تمام الموضوع اوجزئه بنحو الوصفية اى بماانه شيء قائم بالنفس ومن نعوتها و اوصافها مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع ، الثالث و الرابع اخذه فى الموضوع على ان يكون تمام الموضوع او جزئه بنحو الطريقية التامة والكشف الكامل ، الخامس والسادس ، جعله تمام الموضوع اوجزئه ،على نحو اصل الكشف الموجود فى الامارات ايضا.

ثم ان بعض الاعاظم انكر جواز اخذ القطع الطريقى تمام الموضوع قائلا :ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصورة بوجه من الوجوه ؛ واخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الصورة و ذى الطريق ويكون النظر فى الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم.

قلت : الظاهر ان نظره فى كلامه هذا الى امتناع اجتماع هذين اللحاظين فان الطريقية يستدعى ان يكون القطع ملحوظا آليا غير استقلالى ، بل الملحوظ استقلالا هو الواقع المقطوع به واخذه تمام الموضوع ، يستدعى لحاظ القطع استقلالا غير آلى وهذا ان اللحاظان لايجتمعان.

اقول يرد عليه ، مضافا الى عدم اختصاص الاشكال (ح) بما اذا كان القطع تمام الموضوع بل يعم صورة اخذه بعض الموضوع ، لامتناع الجمع بين اللحاظين المتغايرين ان الامتناع على فرض تسليمه انما يلزم لو جعل الجاعل قطعه الطريقى تمام الموضوع لحكمه ، واما لو جعل قطع الغير، الذى هو طريقى ، تمام الموضوع لحكمه،فلايلزم ما

ما ادعاه من المحال. وهل هذا الاخلط بين اللاحظين

فان قلت لعل مراده من الامتناع هو ان الجمع بين الطريقية و تمام الموضوع يستلزم كون الواقع دخيلا ، وعدم كونه دخيلا ، فان لازم الطريقية ، دخالة الواقع فى حدوث الحكم ، و كون القطع تمام الموضوع يستلزم دوران الحكم مداره من دون دخالة للواقع

قلت مضافا الى انه خلاف ظاهر كلامه ان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية ، ينافى دخالة الواقع حتى يلزم ماذكره ، بل المراد لحاظ القطع بما ان له وصف الطريقية و المرأتية من بين عامة اوصافه و لا يستلزم هذا دخالة الواقع كما هو واضح .

الثانى : انك قد عرفت ان القطع قد يتعلق بموضوع خارجى فيأتى فيه الاقسام المذكورة ، وقد يتعلق بحكم شرعى فيقع الكلام تارة فى اخذه موضوعاً لحكم غير ما تعلق به العلم مما يخالفه او يماثله او يضاده ، واخرى فى اخذه موضوعا لنفس الحكم الذى تعلق به ، فنقول : اما الاول.

لا اشكال فى امكان اخذه تمام الموضوع وجزئه فى حكم يخالفه كما اذا رتب على العلم بوجوب صلوة الجمعة وجوب التصدق انما الاشكال فى اخذه كذلك لما يماثله او يضاده . والذى يمكن ان يكون مانعا امور نشير اليها .

منها : كونه مستلزما لاجتماع الضدين او المثلين

وفيه انه قد مر بما لا مزيد عليه فى مبحث النواهى ان الاحكام ليست من الامور الوجودية الواقعية ، بل من الاعتباريات ، وقد عرف الضدان بانهما الامران الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه ، بينهما غاية الخلاف ، فما لا وجود لها الا فى وعاء الاعتبار لا ضدية بينها ، كما لا ضدية بين اشياء لا حلول لها فى موضوع ولا قيام لها به قيام حلول وعروض.

و من ذلك الباب عدم تضاد الاحكام لاجل ان تعلق الاحكام بموضوعاتها و متعلقاتها ، ليس حلوليا ، عروضيا ، نحو قيام الاعراض بالموضوعات ، بل قيامها بها

قيام اعتبارى لاتحقق لها اصلا فلايمتنع اجتماعها فى محل واحد ، ولذا يجوز الامر و النهى بشىء واحد من جهة واحدة من شخصين او شخص واحد مع الغفلة، ولو كان بينها تضاد ، لما صار ممكنا مع حال الغفلة ،وماذكرنا يظهر حال المثلية.

ومنها : اجتماع المصلحة و المفسدة ، **وفيه** : لامانع من كون موضوع ذامصلحة من جهة ، وذامفسدة من جهة اخرى ، والجهتان متحققتان فى المقام ،فيمكن ان يكون ذا مصلحة حسب عنوانه الذاتى ، و ذا مفسدة عند كونه مقطوعاً او مظنونا .

ومنها : انه يستلزم اجتماع الكراهة والارادة ، والحب والبغض . و فيه ان هذا انما يرد ، لو كان الموضوع للحكمين المتضادين ، صورة وحدانية ، له صورة واحدة فى النفس ، واما مع اختلاف العناوين ، تكون صورها مختلفة ، ولاجل اختلافها تتعلق الارادة بواحدة منها ، والكراهة بصورة اخرى ،وليست الصور الذهنية مثل الموضوعات الخارجية حيث ان ذات الموضوع الخارجى محفوظة مع اختلاف العناوين بخلاف الصور الذهنية ، فان الموضوع مع كل عنوان ، له صورة عليحدة (فتامل لماسيجىء من التفصيل) .

ومنها : لزوم اللغوية فى بعض الموارد اعنى اذا احرز ان المكلف ينبعث عند حصول القطع بحكم من احكام المولى ، فجعل حكم آخر مثله ، لغو لايترتب عليه الانبعاث فى هذه الصورة نعم لو احرز ان المكلف لاينبعث الا اذا تعلق امر آخر على المحرز المقطوع فلا يلزم اللغوية ، بل يكون لازماً

وفيه : ان ماذكره صحيح فى الاحكام الجزئية و الخطابات الشخصية ، دون الاحكام الكلية ، فتعلقها مطلقا لايكون لغواً لعدم احراز الاتيان اوعدمه ، بل المحقق اختلاف المكلفين فى ذلك المقام ، فرب مكلف لا ينبعث الا عن امرين او ازيد ، و عليه لا باس لجعل آخر مماثل لما تعلق به ، لاجل حصول الانبعاث فى بعض المكلفين .

ومنها : لزوم الامر بالمحال ، فانه مضافا الى انه يستلزم لغوية جعل الحرمة للخمر

، اذا فرضنا ان الخمر حرام فاذا قطع بحرمة الخمر يصير مقطوع الحرمة مرخصاً فيه ، يستلزم ذلك الامر با لمحال ، فان الامتثال فى هذه الصورة، غير ممكن (و سيجىء دفعه فى آخر البحث) ،

ومع ذلك كله فالحق التفصيل بين كونه تمام الموضوع للحكم المضاد والمماثل ، و بين كونه بعض الموضوع ، با لجواز فى الاول و الامتناع فى الثانى ، لان مصب الحكم المضاد الثانوى ، انما هو عنوان المقطوع بلا دخالة الواقع فيه ، و هو مع عنوان الواقع عموم من وجه ، ويتصادق على الموضوع الخارجى احيانا وقد اوضحنا فى مبحث النواهى ان اجتماع الحكمين المتضادين (حسب اصطلاح القوم) فى عنوانين مختلفين متصادقين علي مورد واحد ، مما لا اشكال فيه .

والحاصل : انه اذا جعل الشارع القطع تمام الموضوع لحكم من الاحكام، سواء ماثل حكم المتعلق او ضاده، بان قال: الخمر المقطوع الحرمة حرام شربها؛ او واجب الارتكاب ، فلا يلزم اجتماع المثلين ، لان النسبة بين مقطوع الخمرية ، او مقطوع الحرمة ، والخمر الواقعى ، او الحرمة الواقعية عموم من وجه ، واذا انطبق كل واحد من العنوانين على المايع الخارجى ، فقد انطبق ، كل عنوان على مصداقه اعنى المجمع ، و كل عنوان يترتب عليه حكمه ، بلا تجاوز الحكم عن عنوانه الى عنوان آخر ، فاذا قال اكرم العالم ، ثم قال اكرم الهاشمى ، وانطبق العنوانان على رجل عالم هاشمى ، فالحكمان ثابتان على عنوانهما ، وعلى ماهو مصب الاحكام ، من غير ان يتجاوز عن موضوعه وعنوانه المأخوذ فى لسان الدليل ، الى عنوان آخر ، حتى يصير الموضوع واحداً ، وتحصل غائلة الاجتماع ،ولا يسرى الاحكام من عناوينها الى مصاديقها الخارجية ، لما حققناه من ان الخارج ظرف السقوط دون العروض ، فلا مناص عن القول بثبوت الحكم على عنوانه ، و عدم سرايته الى عنوان آخر ، و لا الى الخارج .

هذا اذا كان القطع تمام الموضوع ، واما اذا كان جزء الموضوع فينقلب النسبة وتصير النسبة بين الموضوعين الحاملين لحكمين متماثلين او متضادين ، عموما وخصوصا

مطلقا، وقد قرر في محله خروجه عن مصب البحث في مبحث الاجتماع والامتناع ، وان الحق فيه الامتناع فراجع .

لا يقال : المفروض ان العنوانين مختلفان في هذا القسم ايضا ، فلو كان التغاير المفهومي كافيا في رفع الغائلة فليمكن مجديا مطلقا ،

لانا نقول : فكم فرق بين التغايرين ، فان التغاير في العموم من وجه حقيقي، والتقارن مصداقي ، و اما الاخر ، فالمطلق عين المقيد ، متحد معه ، اتحاد اللابشرط مع بشرط شيء كما ان المقيد عين المطلق زيد عليه قيد، فلو قال اكرم هاشميا، ثم قال اكرم هاشميا عالماً ، فلو لم يحمل مطلقه على مقيده ، لزم كون الشيء الواحد مورداً للطلبين والارادتين ، اذ الهاشمي ، عين الهاشمي العالم .

نعم قد ذكرنا وجها لصحة جعله مورد النزاع ، ولكن قد زيفناه في محله .

وبذلك يظهر دفع عامة المحذورات فيما جوزناه ، وقد عرفت دفع بعض منها و بقي لزوم اللغوية في الحكم المماثل ، والامر بالمحال في الحكم المضاد

فنقول اما الاول ، فلان الطرق الى اثبات الحكم او موضوعه كثيرة ، فجعل الحرمة على الخمر، والترخيص على معلوم الخمرية او معلوم الحرمة لا توجب اللغوية لامكان العمل بالحكم الاول لاجل قيام طرق اخر ،

واما لزوم الامر بالمحال، فلان امر الامر الامر ونهيه، لا يتعلق الا بالممكن وعروض الامتثال في مرتبة الامتثال كباب التزاحم لا يوجب الامر بالمحال كما حقق في محله وبذلك يظهر حال الظن جوازاً وامتناعاً .

بقي الكلام في التفصيل المستفاد من كلام بعض اعاظم العصر، فانه بعد بيان الاقسام المذكورة للظن وامكان اخذه موضوعا لحكم آخر مطلقا ، الا فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية كما تقدم منه في القطع اشكالا و جواباً ، قال ما هذا ملخصه : واما اخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه ، فلا يمكن مطلقا من غير فرق بين الظن المعتبر وغيره للزوم اجتماع الضدين ولو في بعض الموارد ، ولا يندرج في مسئلة اجتماع الامر والنهي ، بل يلزم منه الاجتماع في محل واحد و اما اخذه موضوعاً

لحكم المماثل ، فان لم يكن الظن حجة ، فلا مانع منه ، فان فى صورة المصادفة يتاكد الحكمان فان اجتماع المثلين انما يلزم لو تعلق الحكمان بموضوع واحد و عنوان فارد ، واما مع تعلقهما بالعنوانين فلا يلزم الا التاكد ، واما الظن الحجة فلا يمكن اخذه موضوعا للمماثل فان الواقع فى طريق احراز الشىء لا يكون من طواريه بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك غير ما هو عليه من الملاك لان الحكم الثانى ؛ لا يصلح لان يكون محركا و باعثا لارادة العبد ، فان الانبعاث انما يتحقق بنفس احراز الحكم الواقعى المجعول على الخمر ، فلا معنى لجعل حكم آخر الى ذلك المحرز كما لا يعقل ذلك فى العلم ايضا

وقال قدس سره فى ذلكة المقام : ان الظن الغير المعتبر لا يصح اخذه موضوعا على وجه الطريقية لا للمماثل ولا للمخالف ، فان اخذه على وجه الطريقية ، هو معنى اعتباره ، اذ لا معنى له الا لحاظه طريقا .

واما اخذه موضوعا لنفس متعلقه ، اذا كان حكما ، فلا مانع منه بنتيجة التقييد مطلقا بل فى الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد ، فان اخذ الظن حجة محرزاً لمتعلقه معناه انه لا دخل له فى المتعلق ، اذ لو كان له دخل لما اخذ طريقا ، فاخذه محرزاً مع اخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد وذلك واضح (انتهى كلامه) وفيه مواقع للنظر نذكر منها ما يلى فنقول اما **اولا**

ان اختلاف العنوانين ان كان رافعا لاجتماع المثلين ، فهو رافع لاجتماع الضدين فان محط الامر والنهى اذا كانا عنوانين مختلفين ، وفرضنا اتفاقهما فى موضوع واحد ، فتعدد العنوان كما يرفع اجتماع المثلين ، فكذلك يرفع اجتماع الضدين واما اذا كان احد العنوانين محفوظاً مع الاخر ، كما فى المقام ، فان الخمر محفوظ بعنوانه مع مظنون الخمرية ، فكما لا يرفع معه التضاد ، فكذلك لا يرفع به اجتماع المثلين .

وثانيا ان ما ذكره من ميزان اجتماع المثلين وميزان التاكد مما لا اساس له اصلا فان التاكد انما هو مورده فيما اذا كان العنوان واحداً ، (لا ما اذا كان العنوان

متعدداً كماذكره قدس سره) ، وكان تعلق الاوامر به لاجل التاكيد ،ثم التاكيد قديحصل باداته، وقديحصل بتكرر الامر والنهى ، كالاوامر الكثيرة المتعلقة بعناوين الصلوة والزكوة والحج ، وعناوين الخمر والميسر والربوا ، كما تجده فى الشريعة المقدسة

فهذه كلها من قبيل التاكيد لااجتماع المثلين ،ويحكى هذه الاوامر المتظافرة عن اهتمام الآمر و الناهى و عن ارادة واحدة مؤكدة ، لا عن ارادات ، فان تعلق ارادتين بشيء واحد مما لا يمكن ؛ لان تشخص الاراده بالمراد . هذا حال العنوان الواحد .

واما مع اختلاف العنوانين ، فلايكون من التاكيد اصلا ، و ان اتفق اجتماعهما فى موضوع واحد ، فان لكل واحد من العنوانين حكمه ؛ ويكون الموضوع مجمعا لعنوانين ولحكمين ، ويكون لهما اطاعتان وعصيانان ، ولا بأس به وما اشتهر بينهم ان قوله اكرم العالم و اكرم الهاشمى يفيد التاكيد اذا اجتمعا فى مصداق واحد ممالا اصل له .

وثالثا ان ماافاده من ان الظن المعتبر لايمكن اخذه موضوعاً للحكم المماثل ، معللا تارة بان المحرز للشيء ليس من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث الملاك ، واخرى بان الحكم الثانى لايصلح للانبعاث ، (وان خلط المقرر بينهما) فيرد على الاول ، ان عدم كون الظن المحرز من العناوين الثانوية ، التى توجب الملاك هل هو من جهة كون الظن مختلفا مع الواقع المظنون فى الرتبة ، اومن جهة الاعتبار الشرعى ، فعلى الاول يلزم ان يكون الظن غير المعتبر ايضا كذلك ، فعلى الثانى فنحن لانقبله حتى يقوم الدليل على ان الاعتبار الشرعى مما ينافى الملاكات الواقعية و يرفعها

والحاصل : - لافرق بين الظن المعتبر و غيره الا فى الجعل الشرعى و هو مما لايضاد الملاكات النفس الامرية ، مع ان الظن و القطع كسائر العناوين يمكن ان يكونا موجبين لملاك آخر و(يرد) على التعليل الثانى انه يمكن ان لاينبعث العبد

بامرواحد وينبعث بامرين او اوامر ، وامكان الانبعات يكفى فى الامر ، ولولاذلك لزم لغوية التاكيدات ، مع ان المظنون بما انه مظنون ، يمكن ان يكون لهملاك مستقل فى مقا بل الواقع كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا باس عن تعلق امر مستقل

و اما ما افاده فى فذلكته : من ان اخذ الظن على وجه الطريقية هو معنى اعتباره ففيه انه ممنوع ، فان الظن لماكان له طريقية ناقصة ، وكاشفية ضعيفة ذاتا يمكن ان يؤ خذعلى هذاالوجه مو ضوعاً فى مقا بل الو صفية التى معنا ها ان يؤخذ مقطوع النظر عن كاشفيته

و اما معنى اعتباره ، فهو ان يجعله الشارع معتبراً و واجب العمل بالجعل التشريعى فمجرد لحاظ الشارع طريقيته ، لايلازم اعتباره شرعاً فضلاعن ان يكون معناه . وان شئت قلت ان لحاظ الطريقية من مقولة التصور ، و جعل الاعتبار من الانشاء و الحكم ولا ربط بينهما ، اضف الى ذلك ان لحاظ الطريقية لوكان ملازما للاعتبار ، لزم ان يلتزم بامتناعه فى القطع ، لان جعل الطريقية والاعتبار فيه ممتنع ، فلحاظ القطع الطريقى موضوعاً مطلقا يصير ممتنعاً

اللهم الاان يدعى ان ذاك اللحاظ عين معنى الاعتبار اعم من الذاتى او الجعلى ، و هو كما ترى

واما ما افاد من ان اخذ الظن بالحكم موضوعاً لنفسه لامانع منه بنتيجة التقييد فقد يظهر ما فيه عند البحث عن اخذ العلم كذلك من لزوم الدور

واما ما افاده اخيراً من عدم جواز اخذ الظن المعتبر موضوعاً لحكم متعلقه ، معللا بان اخذ الظن محرزاً لمتعلقه معناه انه لادخل له فيه ، وهو ينافى الموضوعية ففيه ان ذلك ممنوع جداً ، فان الملاك يمكن ان يكون فى الواقع المحرز بهذا الظن بعنوان المحرزية ، فلا بد من جعل المحرزية للتوصل بالغرض ، لكن اخذ الظن كذلك محال من رأس للزوم الدور

والذى يسهل الخطب ان ما ذكره من الاقسام متصورات محضة لاواقع لها -

في اخذ القطع تمام الموضوع لحكمه

قديقال بعدم امكانه للزوم الدور منه ، ويمكن ان يدفع بعدم لزومه ، فيما اذا كان القطع المأخوذ في الموضوع ، تمام الموضوع ، لان الحكم (ح) على عنوان المقطوع بما انه كذلك ، من غير دخالة التطابق وعدمه ولا الواقع المقطوع به ، (فح) لايتوقف تحقق القطع بالحكم ، على وجود الحكم لانه قد يكون جهلا ، مركبا ، وليس معنى الاطلاق لحاظ القيدين حتى يكون الاخذ بلحاظ قيديه ممتنعاً ، بل معناه عدم القيدية ، و كون الطبيعة تمام الموضوع ، وهولايتوقف على الحكم ، وانما يتوقف الحكم عليه فلادور .

و بعبارة اوضح : ان الدور المذكور في المقام اعني توقف القطع بالحكم على وجود الحكم ، و توقف الحكم على الموضوع الذى هو القطع سواء كان تمام الموضوع اوجزئه - انما يلزم لو كان القطع مأخوذاً على نحو الجزئية ، و معنى ذلك عدم كون القطع موضوعا برأسه بل هو مع نفس الواقع اعنى الحكم الشرعى ، فالقطع يتوقف على وجود الحكم ، ولو توقف الحكم على القطع يلزم الدور ، واما اذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه ، فلايلزم الدور ، لان ما هو الموضوع هو القطع سواء وافق الواقع ام خالفه ، لان الاصابة وعدمها خارجتان من وجود الموضوع و(عليه) فلايتوقف حصول القطع على الواقع المقطوع به وان توقف على المقطوع بالذات اعنى : الصورة الذهنية من الحكم واما المقطوع بالعرض الذى هو المقطوع به في الخارج ، فلايتوقف القطع على وجوده واما المأخوذ جزء موضوع فلايمكن دفع الدور بالبيان المتقدم لان معنى جزئيته للموضوع ان الجزء الاخر هو الواقع ، و توهم امكان جعل الجزء هو المعلوم بالذات كما ترى

ثم انه اجاب بعض الاعاظم عن الدور بمايلى : ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلايمكن فيه الاطلاق ولا التقييد اللحاظى كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد و التقرب

بالعبادات ، فاذا امتنع التقييد ، امتنع الاطلاق ، لان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة

لكن الاهمال الثبوتى لايعقل ، فان ملاك تشريع الحكم اما محفوظ فى حالتى الجهل والعلم ، فلابد من نتيجة الاطلاق ، واما فى حالة العلم ، فلابد من نتيجة التقييد فحيث لايمكن بالجعل الاوّلى ، فلابد من دليل آخر يستفاد منه النتيجتان: وهو متمم الجعل ، وقد ادعى تواتر الادلة على اشتراك العالم ، والجاهل فى الاحكام ، وان لم نعثر الاعلى بعض اخبار الآحاد لكن الظاهر قيام الاجماع و الضرورة ، فيستفاد من ذلك نتيجة الاطلاق ، وان الحكم مشترك بين العالم والجاهل . لكن تلك الادلة قابلة للتخصيص كما خصصت بالجهر و الاخفات والقصر والاتمام . **انتهى كلامه**

وفيه مواقع للاشكال ° **الاول** ان الانقسامات اللاحقة على ضربين ، احدهما ما لايمكن تقييد الادلة به ، بل ولا يمكن فيه نتيجة التقييد ، مثل اخذ القطع موضوعا بالنسبة الى نفس الحكم فانه غير معقول لا بالتقييد اللحاظى و لا بنتيجة التقييد ؛ فان حاصل التقييد و نتيجته ان الحكم مختص بالعالم بالحكم و هذا دور ، و **حاصله** توقف الحكم على العلم به ، وهو متوقف على وجود الحكم ، وهذا الامتناع لا يرتفع لا بالتقييد اللحاظى ، ولا بنتيجة التقييد .

وهذا ، غير ما ربما يورد على الاشاعرة القائلين بان احكام الله تابعة لآراء المجتهدين ، فانه يورد عليهم باستلزامه الدور . اذ يمكن الذب عنه ، بان الشارع اظهر احكاماً صورية بلاجعل اصلا لمصلحة فى نفس الاظهار ، حتى يجتهد المجتهدون ؛ ويصلوا الى هذه الاحكام الغير الحقيقية ، فاذا ادى اجتهادهم الى حكم ، سواء وافق الحكم الصورى ، ام خالف ، انشأ الشارع حكما مطابقا لرأيه ، تابعا له ولكنه مجرد تصوير ربما لايرضى به المصوبة .

و اما عدم الاعادة فيما لو خافت فى موضع الجهر ، او جهر فى موضع المخافات ، او اتم فى موضع القصر ، او قصر فى موضع التمام ، فلا يتوقف الذب عنه

بالالتزام بما ذكره من الاختصاص بل يحتمل ان يكون عدم الاعادة من باب التقبل والتخفيف ، كما ربما يحتمل ذلك في قاعدة لاتعاد لوقلنا بعموميته للسهو وغيره ، و يمكن ان يكون لاجل عدم قابلية المحل للقضاء والاعادة ، بعد الاتيان بما كان خلاف الوظيفة وله نظائر في التكوين .

واما القسم الثاني من الأقسامات اللاحقة ما يمكن التقييد به بدليل آخر كقصد القربة و التعبد و الامر فان هذا القسم يمكن تقييد المتعلق بالتقييد اللحاظي ، كما يمكن بنتيجة التقييد ، فان الآمر يمكن ان يلاحظ متعلق امره و ماله من قيود و حدود ، و يلاحظ حالة تعلق امره به في المستقبل ويلاحظ قصد المأمور للتقرب والتعبد ، بما انها من قيود المتعلق ، ويامر به مقيداً بهذه القيود كسائر قيوده . وقد وافاك خلاصة القول في ذلك في مباحث الالفاظ .

ثم ان نفس تعلق الامر يمكن على اتيان المتعلق فان قبل تعلقه لا يمكن له الاتيان بالصلوة مثلا مع تلك القيود و بالتعلق يصير ممكنا فان قلت بناء على ذلك لم يكن الموضوع المجرد من قصد الامر مأموراً به فكيف يمكن الامر به بقصد امره قلت هذا اشكال آخر غير الدور ويمكن دفعه بان الموضوع متعلق للامر الضمني وقصده كاف في الصحة وقد اوضحنا حاله في الجزء الاول فراجع .

الثاني : من الاشكالات على كلامه ان توصيف الاطلاق والتقييد باللحاظي مع القول بان تقابلهما تقابل العدم والملكة ، جمع بين امرين متنافيين ، لان الاطلاق على هذا متقوم باللحاظ ، كالتقييد ، واللحاظان امران وجوديان لايجتمعان في مورد واحد ، فيصير التقابل تقابل التضاد ، لا العدم والملكة .

نعم لوقلنا بما او ضحناه في محله من عدم تقوم الاطلاق باللحاظ وانه لايحتاج الى لحاظ السريان ، بل هو متقوم بعدم لحاظ شيء ، في موضوع الحكم ، مع كون المتكلم في مقام البيان ، يرد عليه اشكال آخر وهو ان امتناع الاطلاق حينئذ ممنوع ، فيصير ما ادعاه من انه كلما امتنع التقييد ، امتنع الاطلاق قولا بلا برهان .

والحق : ان بين الاطلاق و التقييد ، كما ذكره تقابل العدم و الملكة او شبه ذلك التقابل ، لكن لا يرتب عليه مارتبه (قدس سره) من انكار مطلق الاطلاق فى الادلة الشرعية ، حتي احتاج الى دعوى الاجماع و الضرورة ، لاشتراك التكليف بين العالم والجاهل .

وخلاصة الكلام : ان عدم التقييد ، قديكون لاجل عدم قابلية المتعلق له وقصوره عن ذلك ، ففى مثله لايمكن الاطلاق ، ولايطلق على مثل ذلك التجرد من القيد ، انه مطلق ، كما لايطلق على الجدار ، انه اعمى ، فان الاعمى هو اللا بصير الذى من شأنه ان يكون بصيراً وليس الجدار كذلك ، ونظيره ، الاعلام الشخصية ، فلايطلق لزيد انه مطلق افرادى كما لايطلق انه مقيداً

وقد يكون لالاجل قصوره وعدم قابليته ، بل لاجل امر خارجى كلزوم الدور فى التقييد اللحاظى ، فان امتناع التقييد فى هذا المورد و نظائره لا يلازم امتناع الاطلاق ، اذ المحذور مختص به ولايجرى فى الاطلاق ؛ فان المفروض ان وجه الامتناع ، لزوم الدور عند التقييد : اى تخصيص الاحكام بالعالمين بها ؛ واما الاطلاق فليس فيه اى محذور من الدور وغيره ، فلاباس (ح) فى الاطلاق ، وان كان التقييد ممتنعاً لاجل محذور خارجى

والشاهد على صحة الاطلاق و وجوده ، هو جواز تصريح المولى بان الخمر حرام شربه على العالم و الجاهل ، و صلوة الجمعة واجبة عليهما بلامحذور .

بل التحقيق : ان الاطلاق فى المقام لازم ولولم تتم مقدماته ، لان الاختصاص بالعالمين بالحكم مستلزم للمحال ، والاختصاص بالجهال وخروج العالمين به خلاف الضرورة ، فلا محيص عن الاشتراك والاطلاق ، (نعم) هذا غير الاطلاق الذى يحتاج الى المقدمات ويكون بعد تمامها حجة .

و لعل ما ذكرناه من الوجه سند دعوى الاجماع و الضرورة .

ثم ان بعض محققى العصر قدس سره اراد التفصى بوجه آخر فقال ما هذا تلخيصه : يمكن التفصى عن الدور على نحو نتيجة التقييد الراجع الى جعل الحكم لحصة

من الذات في المرتبة السابقة ، التو أمة ، مع العلم بحكمه في المرتبة المتاخرة ، لامقيداً به ، على نحو يكون عنوان التوأمية مع العلم المزبور معرفا محضا لماهو الموضوع ، وكان الموضوع هو الحصة الخاصة ، بلا تعنونه بعنوان التوئمية ايضا فضلا عن العلم بحكمه ، ونحوه من العناوين المتاخرة كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة الى عارضه ، المتحفظ في الرتبة المتاخرة ، و كما في كل علة لمعلولها ، من دون اقتضاء التلازم والتوئمية اتحاد الرتبة بينهما ، اصلا انتهى

وفيه ان نفس الطبايع لاتتخصص بالحصص لافي الذهن ، ولافي الخارج ، وانما تتقوم الحصة بامر خارج عنها لاحق بها لحاظاً في الذهن لافي الخارج كالكليات المقيدة مثل الانسان الابيض ، و الانسان الاسود ، و اما الخارج فاطلاق الحصة على الفرد الخارجي لايخلو عن اشكال وعلى ذلك ، فالطبيعة لا تتحصص بحصص ، الا باضافة قيود لها عند جعلها موضوعا لحكم من الاحكام و(ح) فالحكم امايتعلق على الطبيعة مع قطع النظر عن العلم بحكمها ، فلاتكون الحصة موضوعا ، لانها مع قطع النظر عن القيود ، ليست الا نفس الطبيعة ؛ واما ان يتعلق على الحصة الملازمة للعلم بحكمها ولوفي الرتبة المتاخرة فلا تكون الحصة حصة ، الا بعروض القيد للطبيعة في الذهن فلامحيص الا عن لحاظ الموضوع توأماً مع العلم بحكمه ، وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقف على الحكم ، والحكم على العلم به فعاد الدور .

واما المعروض ؛ بالنسبة الى عارضه ؛ فليس كما افاد ، لان العارض لايعرض الحصة بل يعرض نفس الطبيعة ، ويصير الطبيعة بنفس العروض متخصصا ، فلايكون قبل العروض وفي الرتبة المتقدمة حصة ، و اما التوئمية بين العلة و المعلول مع حفظ التقدم الرتبي بينهما ، فهو حق لو اراد ماذكرنا .

هذا كله في اخذه تمام الموضوع في نفس حكمه ، وهكذا اذا جعل بعض الموضوع لحكم نفسه ، فمحال ، للدور المتقدم ـ فتدبر .

في قيام الاصول والامارات مقام القطع

واشباع الكلام في قيام الامارات و الاصول بنفس ادلتها مقام القطع يتوقف

البحث فى مقامين الاول فى امكان قيامها مقامه ثبوتا بجميع اقسامه سواء كان طريقيا اوموضوعيا ، وكان تمام الموضوع اوبعض الموضوع ، كان التنزيل بجعل واحد او بجعلين والثانى فى وقوعه اثباتا وبحسب الدلالة .

اما الاول فالظاهر امكانه ، ويستفاد من المحقق الخراسانى الامتناع فيما اذا كان التنزيل بجعل واحد لوجهين .

الاول مامحصله ان الجعل الواحد ، لايمكن ان يتكفل تنزيل الظن منزلة القطع ،وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف ، للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين اى اللحاظ الالى والاستقلالى ، حيث لابد فى كل تنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه ، مع ان النظر فى حجيته وتنزيله منزلة القطع ، آلى طريقى ،وفى كونه بمنزلته فى دخله فى الموضوع ، استقلالى موضوعى ، والجمع بينهما محال ذاتاً .

و انت خبير بمافيه يظهر من التامل فيما ذكرناه جواباً لما استشكله بعض اعاظم العصر فى تصوير القطع الطريقى على نحو تمام الموضوع .وحاصله ان نظر القاطع والظان الى المقطوع به وان كان استقلاليا ، والى قطعه وظنه آليا ، الا ان الجاعل والمنزل ، ليس نفس القاطع حتى يجتمع مادعاه من الامتناع ، بل المنزل غير القاطع فان الشارع ينظر الى قطع القاطع وظنه ، ويلاحظ كل واحد استقلالا ، و اسميا وينزل كل واحد منزلة الاخرى ، فكل واحد من القطع والظن ، وان كان ملحوظاً فى نظر القاطع والظان ، على نحو آلية ، الا انه فى نظر الشارع والحاكم ملحوظ استقلالا ، فالشارع يلاحظ ماهو ملحوظ آلى للغير عند التنزيل على نحو الاسمية و الاستقلال ويكون نظره الى الواقع المقطوع به والمظنون بهذا القطع والظن ، والى نفس القطع والظن ، فى عرض واحد بنحو الاستقلال ، فما ذكره (قدس سره) من الامتناع من باب اشتباه اللاحظين ، فان الحاكم المنزل للظن منزلة القطع ، لم يكن نظره الى القطع والظن آليا ، بل نظره استقلالى قضاءً لحق التنزيل ، كما ان نظره الى المقطوع به و المظنون استقلالى .

واما القول بقصور الادلة ، فهو خارج عن المقام ، وسوف نستوفى الكلام فيه فى المقام الثانى .

ثم ان بعض اعاظم العصر ، اجاب عنه بان المجعول هو الكاشفية والوسطية فى الأثبات ، و بنفس هذا الجعل يتم الامرين وسوف يوافيك فى محله عدم صحة تلك المقالة.

ثم ان المحقق الخراسانى فى تعليقته ؛ اجاب عن هذا الاشكال ، بان المجعول فى الأمارات هو المؤدّى ، و ان مفاد ادلة الأمارات ، جعل المؤدّى منزلة الواقع، ولكن بالملازمة العرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وبين تنزيل الظن منزلة العلم ، يتم المطلب

وعدل عنه فى الكفاية بما اوضحه بعض اعاظم العصر : ان ذلك يستلزم الدور . فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فيما كان للعلم دخل ، لايمكن الا بعد تحقق العلم فى عرض ذلك التنزيل ، فانه ليس للواقع اثر يصح بلحاظه التنزيل ، بل الاثر مترتب على الواقع والعلم به ، و المفروض ان العلم بالمؤدى ، يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فيكون التنزيل موقوفا على العلم : والعلم موقوفا على التنزيل ، وهذا دور محال ، وهذا هو الوجه الثانى من الوجهين

وفيه ؛ ان اشتراط ترتب الاثر على التنزيل ، انما هو لاجل صون فعل الحكيم عن اللغوية ، و اللغوية، كما تندفع بترتب الاثر الفعلى كذلك تندفع بالاثر التعليقى، اى لو انضم اليه جزئه الاخر ،يكون ذا اثر فعلى .

والحاصل : ماهو اللازم فى خروج الجعل عن اللغوية ، هو كون التنزيل ذا اثر ، بحيث لا يكون التنزيل بلا اثر اصلا ، والمفروض ان المؤدى لما نزل منزلة الواقع فقد احرز جزء من الموضوع ، وان هذا التنزيل يستلزم عرفا فى الرتبة المتأخرة تنزيل الظن منزلة العلم بالملازمة العرفية، وبه يتم ما هو تمام الموضوع للاثر .

بل يمكن ان يقال : ان هيهنا اثرا فعليا ، لكن بنفس الجعل ، ولايلزم ان يكون الاثر سابقا على الجعل ، ففيما نحن فيه ، لما كان نفس الجعل متمما للموضوع ،

يكون الجعل بلحاظ الاثر الفعلي المتحقق في ظرفه ، فلا يكون الجعل متوقفا على الاثر السابق فاللغوية مندفعة اما لاجل الاثر التعليقي ، او بلحاظ الاثر المتحقق بنفس الجعل

هذا ويمكن ان يقرر الدور بوجه آخر، وهو اقرب مما قرره بعض الاعاظم .

وحاصله : ان تنزيل المؤدى ، منزل الواقع ، يتوقف على تنزيل الظن منزلة العلم في عرضه ، لان الاثر مترتب على الجزئين ، وتنزيل الظن متوقف على تنزيل المؤدى حسب الفرض اي دعوى الملازمة العرفية ، و ان شئت قلت : ان تنزيل جزء من المركب يتوقف على كون الجزء الاخر (غير المنزل) ذا اثر وجدانا او تنزيلا ، و الاول مفقود قطعا ، وعليه تنزيل المؤدى يتوقف على ثبوت الاثر لجزئه الآخر اعني الظن ، والمفروض ان الظن لا يصير ذا اثر الا بالملازمة العرفية وهي لا تتحقق الا بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيلزم الدور ويظهر جواب هذا التقرير من الدور ، مما ذكرناه جوابا عن التقرير الاول فلاحظ

واما المقام الثاني : اعني مقام الاثبات والدلالة ، فلابد في توضيح الحال من التنبيه على ما سيجيء مناتفصيله عند البحث عن حجية الخبر الواحد ، وملخصه :

ان الامارات المتداولة في ايدينا مما استقر عليها العمل عند العقلاء بلا غمض احد منهم في واحد منها ، ضرورة توقف حيوة المجتمع على العمل بها ، والانسان المدني يرى ؛ ان البناء على تحصيل العلم في الحوادث والوقائع اليومية ، يوجب اختلال نظام المدنية ، وركود رحاها ، فلم يربدأ منذ عرف يمينه عن شماله ، و وقف على مصالح الامور و مفاسدها ، عن العمل ، بقول الثقة ، و بظواهر الكلام الملقى للتفهيم و غيرها .

جاء نبي الاسلام (ص) واظهر احكاما ، و اوضح اموراً ؛ ولكن مع ذلك كله عمل بالامارات من باب انه احد العقلاء ، الذين يديرون حيوة المجتمع ، من دون ان يأسس اصلا ويقيم عماداً، او يحدث امارة ، او يزيد شرطا او يتمم كشف امارة ؛ او يجعل طريقية لواحد من الامارات، الى غير ذلك من العبارات التي تراها ، متظافرة في

كلمات القوم .

وبالجملة لم يكن عمل النبى و الخلفاء من بعده على الامارات الاجريا على المسلك المستقر عند العقلاء ، بلا تاسيس امارة او تتميم كشف لها ، او جعل حجية و طريقية لواحدة منها ، بل فى نفس روايات خبر الثقة ، شواهد واضحة على تسلم العمل بخبر الثقة ولم يكن الغرض من السئوال الا العلم بالصغرى ، وان فلانا هل هو ثقة اولا ، فراجع مظانها تجد شواهد على ما ادعيناه

ومن ذلك يعلم ان قيام الامارات مقام القطع باقسامه ، مما لا معنى له ، اما القطع الطريقى ، فان عمل العقلاء بالطرق المتداولة حال عدم العلم ، ليس من باب قيامها مقام العلم ، بل من باب انها احدى الطرق الموصلة غالبا الى الواقع ، من دون التفات الى التنزيل والقيام مقامه

نعم : القطع طريق عقلى مقدم على الطرق العقلائية ، و العقلاء انما يعملون بها عند فقد القطع ، وذلك لا يستلزم كون عملهم من باب قيامها مقامه ، حتى يكون الطريق منحصراً بالقطع عندهم ، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه ، و ان شئت قلت : ان عمل العقلاء بالطرق ، ليس من باب انها منزلة مقام العلم ، بل لو فرضنا عدم وجود العلم فى العالم ، كانوا عاملين بها من غير التفات الى جعل و تنزيل اصلا .

فما ترى فى كلمات المشايخ من القول بان الشارع جعل المؤدى منزلة الواقع تارة ، او تمم كشفه ، او جعل الظن علما فى مقام الشارعية ، او اعطاه مقام الطريقية ، وغيرها لا تخلو عن مسامحة ، فانها اشبه شيء بالخطابة ؛ فتلخص ان العمل بالامارات عند فقد القطع الطريقى ، ليس الا لكونها احدى الافراد التى يتوصل بها الى احراز الواقع ، من دون ان يكون نائباً او فرعاً لشيء او قائما مقامه

واما القطع الموضوعى : فملخص الكلام ان القطع تارة يؤخذ بما انه احد الكواشف و اخرى بما انه كاشف تام ، وثالثة ، بما انه من الاوصاف النفسانية ، فلو كان مأخوذاً فى الموضوع تماماً او جزءاً ، على النحو الاول فلا شك انه يعمل بها عند

فقد القطع لا لاجل قيامها مقامه ، بل لاجل ان الامارات (ح) احد مصاديق الموضوع مصداقا حقيقيا ، و اذا اخذ بما انه كاشف تام : او صفة مخصوصة فلاشك عدم جواز ترتيب الاثر ، لفقد ان ماهو الموضوع عند الشارع ، لان الظن ليس كشفا تاما ، وان عمل العقلاء على الامارات ، ليس الالاجل كونها كواشف عن الواقع ، من دون ان يلاحظ صفة اخرى ، بلافرق بين تمام الموضوع وجزئه وبذلك يظهر النظر فيما افاده بعض اعاظم العصر، فانه قدس سره مع انه قد اعترف بانه ليس للشارع فى تلك الطرق العقلائية تاسيس اصلا، قداتى بما لاينا سبه ، وحاصله ان فى القطع يجتمع جهات ثلاث ، جهة كونه قائمة بنفس العالم من حيث انشاء النفس فى صقعها الداخلى صورة على طبق ذى الصورة ، وجهة كشفه عن المعلوم ، و ارائته للواقع .

وجهة البناء والجرى العملى على وفق العلم ، والمجعول فى باب الطرق هى الجهة الثانية ، فان المجعول فيها ، نفس الطريقية و المحرزية و الكاشفية ، و فى الاصول هى الجهة الثالثة .

ثم قال : ان حكومة الطرق على الاحكام الواقعية ، ليست الحكومة الواقعية مثل قوله الطواف بالبيت صلوة اولاشك لكثير الشك بل الحكومة ظاهرية ،والفرق، ان الواقعية توجب التوسعة والتضييق فى الموضوع الواقعى، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعى فى عرض الموضوع الاوّلى، وهذا بخلاف الظاهرية ، اذ ليس فيها توسعة وتضييق الا بناء على جعل المؤدى ، الذى يرجع الى التصويب واما بناء على المختار من جعل الطريقية ، فليس هناك توسعة و تضييق واقعى ، و حكومتها انما يكون باعتبار وقوعها فى طريق احراز الواقع فى رتبة الجهل به فيكون المجعول فى طول الواقع لافى عرضه .

ثم افاد ان مما ذكرنا يظهر قيام الامارات مقام القطع الطريقى مطلقا ، و لو كان مأخوذاً فى الموضوع ، و عدم قيامها مقام القطع الوصفى - انتهى كلامه ،

اقول : وفيه مواقع للانظار ،

منها انك قد عرفت وسيمر تفصيله عند البحث عن حجية الاخبار ، انه ليس عن جعل الحجية والطريقية وتتميم الكشف في الاخبار والايات خبر ولا اثر ، و ان العمل بالاخبار كان امراً مسلما سنذكرون قبل الاسلام ، منذ قام للانسانية عمود التمدن وان الشارع الصادع بالحق ترك اتباعه على ما كانوا عليه ، قبل ان ينسلكوا في سلك الاسلام ، بلاجعل ولا تأسيس و لا امضاء لفظي ، و ان كلما و رد من الروايات من التصريحات انما هو لتشخيص الصغرى وما هو موضوع لهذه الكبرى الكلية

و العجب انه قدس سره قد اعترف كرا راً على انه ليس للشارع في تلك الطرق العقلائية تاسيس اصلا. ولكنه قد اسس في تقريراته هذا البنيان الرفيع الذي لا يخرج عن حيطة التصور الى مقام آخر الا بادلة محكمة ، وليست منها في الاخبار عين ولا اثر .

ومنها ان تقسيم الحكومة الى ظاهرية وواقعية ، تقسيم لها باعتبار متعلقها وهو ليس من التقسيمات المعتبرة والا لكثرات الاقسام حسب كثرة التعلق فان المتصف بالظاهرية والواقعية انما هي الاحكام ، دون الحكومة ، فان الحكومة قد تكون متعلقها ، الادلة الواقعية مثل قوله ﷺ الصلوة بالبيت طواف ، و قد تكون متعلقها غير الاحكام الواقعية ، كما في الامثلة التي ذكره قدس سره .

في قيام الاصول مقام القطع

اما غير المحرزة منها اعني ما يظهر من ادلتها انها وظايف مقررة للجاهل عند تحيره وجهله بالواقع كاصالتي الطهارة والحلية واشباههما ، فلا معنى لقيامها مقام القطع مطلقا ، لعدم وجه التنزيل بينهما اصلا .

واما المحرزة والاصول التنزيلية اعني الاستصحاب وقاعدة التجاوز واليد وغيرهما فلا باس لنا ان نتعرض حالها حسب اقتضاء المقام .

اما الاستصحاب فيتوقف كونه امارة شرعية على اثبات امور ثلاثة .

الاول ان يكون له جهة كشف وطريقية ، فان مالا يكون له جهة كشف اصلا لايصلح للامارية والكاشفية .

الثاني ان لايكون بنفسه امارة عقلية او عقلائية ؛ فان الواجد للا مارية لا معنى لجعله امارة ، فانه من قبيل تحصيل الحاصل .

الثالث ان يكون العناية في جعله الى الكاشفية والطريقية (١)

ولا شك ان الاستصحاب فيه جهة كشف عن الواقع ، فان اليقين بالحالة السابقة له جهة كشف عن البقاء والي ذلك يرجع مايقال : ماثبت يدوم . وهو في الان اللاحق ليس كالشك المحض غير القابل للامارية

كما ان الجهة الثانية ايضا موجودة ، فان عمل بناء العقلاء ليس على كون الاستصحاب كاشفا عن متعلقه وان ادعى انه لاجل كون شيء له حالة مقطوعة في السابق الا انه مجرد ادعاء بل من القريب جداً ان يكون ذلك بواسطة احتفافه باموراخر مما توجب الاطمينان والوثوق لا لمجرد القطع بالحالة السابقة ، وبالجملة لم يعلم ان عمل العقلاء بالاستصحاب في معاملاتهم وسياساتهم لاجل كونه ذات كشف عن الواقع كشفا ضعيفاً بلا ملاحظة قرائن محفوفة توجب الوثوق حتى يكون امارة عقلائية كخبر الثقة ، ويكون ذاك مانعا عن تعلق الجعل الشرعي

واما الجهة الثالثة فلو ثبت تلك الجهة ، لانسلك الاستصحاب في عداد الامارات الشرعية مقابل الامارات العقلائية ، ويمكن استظهاره ، من الكبريات الموجودة في الاستصحاب فترى ان العناية فيها بابقاء اليقين وانه في عالم التشريع و التعبد موجود ، وانه لاينبغي ان ينقض بالشك ، والحاصل ان الروايات تعطي بظاهرها ، ان الغرض اطالة عمر اليقين السابق ، واعطاء صفة اليقين على كل من كان على يقين كما ينادي به ذلك قوله عليه السلام في مضمرة زرارة ، والا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك ابداً ، لااعطاء صفة اليقين على الشاك بعنوان انه شاك ، ولاجعل الشك يقينا حتى يقال لامعنى لاعطاء صفة الكاشفية والطريقية على الشك ، ولااعطاء

(١) لايخفى ان ماحررناه في المقام مما استفدناه عن سيدنا الاستاد في الدورة السابقة في مبحث الاستصحاب ، وعند البحث عن الاجزاء في الاجتهاد والتقليد «المؤلف»

اليقين على الشاك لان الشك ليس له جهة الكشف ، و بالجملة الا ستصحاب اطالة عمر اليقين تعبداً فى عالم التشريع ، وقدعرفت امارية اليقين السابق بالنسبة الى اللاحق .

ثم اناقد اطلنا الكلام سابقا فى النقض والابرام بذكر اشكالات و تفصيات فى المقام لكن التحقيق انه ليس امارة شرعية بل هو اصل تعبدى كما عليه المشايخ، لان الجهة الاولى من الجهات اللازمة فى امارية الشيء مفقودة فى الاستصحاب لان كون اليقين السابق كاشفا عن الواقع كشفا ناقصاً لايرجع الى شيء ، لان اليقين لايعقل ان يكون كاشفا عن شيء فى زمان زواله ، والمفروض ان كون المكلف حين الا ستصحاب شاك ليس الا، نعم يمكن ان يكون وجود المستصحب فيماله اقتضاء بقاء كاشفا ناقصاً عن بقائه بمعنى حصول الظن منه بالنسبة الى بقائه ، لكنه اجنبى عن امارية اليقين السابق .

والجهة الثالثة ايضا منتفية ، فلان العناية فى الروايات ليست الى جهة الكشف والطريقية اى الى ان الكون السابق كاشفا عن البقاء حتى يصح جعله امارة ؛ لما عرفت أن الكون السابق يحصل منه مرتبة من الظن ، بل العناية الى ان اليقين لكونه امراً مبرماً لاينبغى ان ينقض بالشك ، الذى ليس له ابرام ، وقدعرفت ان اليقين السابق ليس له ادنى امارية بالنسبة الى حالة الشك فماتعرض له الاخبار و كان مو رد العناية فيها ليس له جهة كشف مطلقا وماله جهة كشف موجب للظن يكون اجنبيا عن مفادها فلامحيص عن الذهاب الى ما عليه الاساتذة من انه اصل تعبدى ، واما الاستصحاب العقلائى -الذى ينظر اليه كلام الاقدمين فهو غير مفاد الروايات ، بل هو عبارة عن الكون السابق الكاشف عن البقاء فى زمن اللاحق ، وقد عرفت ان بناء العقلاء ليس على ترتيب الاثار بمجرد الكون السابق مالم يحصل الوثوق بل الظاهر ان بناء العقلاء على العمل ليس لاجل الا ستصحاب اى جر الحالة السابقة ، بل لاجل عدم الاعتناء بالا حتمال الضعيف المقابل للوثوق كما فى سائر الطرق العقلائية .

واما قاعدة التجاوز : فالكبرى المجعولة فيها بعد ارجاع الاخبار بعضها

الى بعض ، وجوب المضى العملى وعدم الاعتناء با لشك والبناء على الاتيان ، و مافى بعض الاخبار من ان الشك ليس بشيء وان كان يوهم انها بصدد اسقاط الشك اللازم منه اعطاء الكاشفية ، لكنه اشعار ضعيف لاينبغى الاعتداد به ، والظاهر من مجموع الاخبار ليس الاما تقدم كما يكشف عنه رواية حماد بن عثمان قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام اشك واناساجد فلاادرى ركعت ام لافقال قد ركعت ، والحاصل ان العناية فى الجعل فى القاعدة هى عدم الاعتناء عملا والمضى العملى والبناء على الاتيان وهو المراد بالاصل . هذا مفاد الاستصحاب وقاعدة التجاوز .

واما قيام القاعدتين مقام القطع وعدمه ، فنقول قد وافاك ان القطع قد يؤخذ على نحو الطريقية التامة ،وقد يؤخذ على نحو الوصفية ، وقد يؤخذ على الطريقية المشتركة ، وعلى التقادير قد يكون المأخوذ تمام الموضوع ، و قد يكون بعضه لاكلام فى عدم قيام الطرق العقلائية مقام القطع المأخوذ على نحو الكاشفية التامة ، ولا على نحو وصفية ، و اما المأخوذ على نحو الكاشف المطلق ، فالامارات تقوم مقامه ، لامن جهة النيابة ، بل لانها مصداق واقعى للموضوع فى عرض القطع كما تقدم بيانه .

و **اما الاستصحاب** فعلى القول بامار يته فلاوجه لقيامه مقام القطع الوصفى ان لا جامع بين الوسطية فى الاثبات و القطع المأخوذ على وجه الوصفية و ادلة حجية الاستصحاب قاصرة عن هذا التنزيل ، بل يمكن دعوى استحالة قيامه مقام القطع الوصفى لاستلزامه الجمع بين اللحاظين المتبائنين على مامر بيانه على اشكال منا

و اما القطع الطريقى المأخوذ بنحو كمال الطريقية او المشتركه فيقوم الاستصحاب بنفس ادلته مقام القطع ، فيما اذا كان القطع تمام الموضوع فيما اذا كان للمقطوع اثر آخر يكون التعبد بلحاظه، فان مفاد ادلة الاستصحاب على الفرض اعطاء صفة اليقين و اطالة عمره ، فالمستصحب (بالكسر) فى حالة الاستصحاب ذو يقين تشريعاً

وهكذا الكلام اذا كان مأخوذاً بنحو الجزئية ، فان نفس الادلة يكفى لاثبات

الجزئين من غير احتياج الى دليل آخر ، فان اطالة عمر اليقين هو الكشف عن الواقع و احرازه ، فالواقع محرز بنفس الجعل ، و ان شئت قلت : ان المجعول بالذات هو اطالة عمر اليقين ولازمه العرفي احراز الواقع ، لكن اطلاق القيام مقام القطع (ح) لايخلو من تسامح بل يكون الاستصحاب مصداقا حقيقيا للموضوع .

واما على القول بكونه اصلا فقيامه مقام القطع الطريقي مطلقا غير بعيد لان الكبرى المجعولة فيه اما يكون مفادها التعبد ببقاء اليقين عملا و اثراً و اما التعبد بلزوم ترتيب آثاره فعلى الأول تكون حاكمة على ما اخذ القطع الطريقي موضوعاً ، لالما ذكره بعض اعاظم العصر بل لان مفاده لو كان هو التعبد ببقاء اليقين يصير حاكما عليه ، كحكومة قوله (ع) : كل شيء طاهر على قوله : لا صلوة الا بطهور ، و على الثاني يقوم مقامه بنتيجة التحكيم كما لايخفى ، و اما قيامها مقام القطع الوصفي فالظاهر قصور ادلتها عن اثبات قيامه مقامه ، لان الظاهر منها اليقين الطريقي ، فلا اطلاق فيها بالنسبة الى الوصفي ، و ان كان لا يمتنع الجمع بينهما كما تقدم .

قيام قاعدة التجاوز مقام القطع

لاشك ان دليل تلك القاعدة ، قاصر عن اقامتها مقام القطع الموضوعي باقسامه لان مفاده كما عرفت ليس الا المضي تعبداً ، والبناء على الوجود كذلك ، وهذا اجنبي عن القيام مقامه ؛ نعم فيما اذا كان القطع طريقا محضاً ، ويكون نفس الواقع بما هو هو موضوع الحكم ، لايبعد احرازه بالقاعدة ، لا بقيامها مقام القطع الطريقي ؛ بل بنتيجة القيام .

وقد يقال ان للقطع جهات والجهة الثالثة منها : جهة البناء والجري العملي على وفق العلم ، حيث ان العلم بوجود الاسد يقتضي الفرار عنه والمجعول في الاصول المحرزة هي هذه الجهة ؛ فهي قائمة مقام القطع الطريقي باقسامه . و (فيه) : ان مجرد البناء على الوجود لايقتضي القيام مقام القطع ؛ وليس في الادلة ما يستشم منها ، ان الجعل بعناية التنزيل مقام القطع في هذا الاثر . واشتراك القاعدة والقطع

فى الاثر لوفرض تسليمه ، لايوجب التنزيل والقيام مقامه ، وبالجملة : ان كان المراد من قيام القاعدة مقام القطع كونها محرزة للواقع كالقطع ، غاية الامر انها محرزة تعبداً وهو محرز وجدانا ، فهوصحيح ، لكنه لايوجب قيامها مقام القطع الموضوعى باقسامه ، بل اطلاق القيام مقامه فى الطريقى المحض ايضا خلاف الواقع و ان كان المراد هو القيام بمعناه المنظور ، ففيها منع منشأه قصور الادلة فراجعها .

الامر الخامس فى الموافقة الالتزامية

و توضيحها يتوقف على بيان مطالب

الاول ان الاصول الاعتقادية على اقسام (منها) ما ثبتت با لبرهان العقلى القطعى ويستقل العقل فى اثباتها ونفي غيرها من دون ان يستمد من الكتاب والسنة، كوجود المبدء و توحيده وصفاته الكمالية ، وتنز يهه من النقائص والحشر و النشر وكونه جسمانيا على ما هو مبرهن فى محله و عند اهله ، و النبوة العامة و ما ضاهاها من العقليات المستقلة التى لا يستاهل لنقضه و ابرامه ، و اثباته و نفيه غير العقل ، حتى لو وجدنا فى الكتاب والسنة ما يخالفه ظاهراً فلا محيص عن تاويله اورد علمه الى اهله كما امرنا بذلك.

ومنها ماثبت بضرورة الاديان اودين الاسلام كالمباحث الراجعة الى بعض خصوصيات المعاد ، والجنة والنار والخلود فيهما ، وماضاهاها

ومنها ماثبت بالقران ، والروايات المتواترة

ومنها ما لانجد فيها الا روايات آحاد قد توجب العلم و الاطمينان احيانا و اخرى لاتوجبه هذا كله فى الاصول الاعتقادية

واما الاحكام الفرعية ، ايضا تارة ثابتة بضرورة الدين او المذهب و اخرى بظواهر الكتاب والسنة ، آحادها او متواترها وربما تثبت بالعقل الينا

الثانى : ان العوارض النفسانية كالحب والبغض ؛ والخضوع و الخشوع ليست اموراً اختيارية ، حاصلة فى النفس بارادة منها واختيار ، بل وجودها فى

النفس ، انما تتبع لوجود مباديها ، فان لكل من هذه العوارض مبادٍ و علل ، تستدعي وجود تلك العوارض مثلا : العلم بوجود الباري وعظمته وقهاريته ، يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلت كبريائه ، والخوف من مقامه ، والعلم برحمته الواسعة ؛ وجوده الشامل ، وقدرته النافذة، يوجب الرجاء والوثوق ،والتطلب والتذلل ، وكلما كملت المبادي ، كملت النتائج ؛ بلاريب

فظهر ان تلك العوارض ؛ نتايج قهرية لاتستتبعه ارادة ولااختيار ، وانما يدور مدار وجود مباديها المقررة في محله وعند اهله

الثالث : وهو اهم المطالب : ان التسليم القلبي ، والانقياد الجناني ، والاعتقاد الجزمي لامر من الامور ، لاتحصل بالارادة والاختيار ، من دون حصول مقدماتها ومباديها ولو فرضنا حصول عللها واسبابها ؛ يمتنع تخلف الالتزام والانقياد القلبي عند حصول مباديها ، ويمتنع الاعتقاد باضدادها - فتخلفها عن المبادي ممتنع ، كما ان حصولها بدونها ايضا ممتنع .

والفرق بين هذا المطلب ، وماتقدمه اوضح من ان يخفى ، اذا البحث في المتقدم عن الكبرى الكلية من ان العوارض القلبية لا تحصل بالأرادة والاختيار ، وهنا عن الصغرى الجزئية لهذه القاعدة ، وهي ان التسليم والانقياد من العوارض القلبية ، يمتنع حصولها بلامباديها ، كما يمتنع حصول اضدادها عند حصولها ، فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال ووحدته ، لايمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده و عدم وحدته : ومن قام عنده البرهان الرياضي على ان زوايا المثلث مساوية لقائمتيه ، يمتنع مع وجود هذه المبادي ، عقد القلب على عدم التساوي فكما لايمكن الالتزام على ضد امر تكويني مقطوع به ، فكذلك لايمكن عقد القلب على ضد امر تشريعي ثبت بالدليل القطعي .

نعم لامانع من انكاره ظاهراً ، وجحده لسانا لاجنانا واعتقاداً ، واليه يشير قوله عز وجل وجحدوا بها ، واستيقنتها انفسهم ظلماً وعتواً .

وما يقال من ان الكفر الجحودي يرجع الى الالتزام القلبي على خلاف اليقين

الحاصل في نفسه ، فاسد جداً .

هذا هو الحق القراح في هذا المطلب من غير فرق بين الاصول الاعتقادية والفروع العلمية من غير فرق ايضاً بين ان يقوم عليها برهان عقلي او ثبت بضرورة الكتاب والسنة اوقام عليه الادلة الثابتة حجيتها بادلة قطعية من الادلة الاجتهادية والفقاهية فلو قام الحجة عند المكلف على نجاسة الغسالة وحرمة استعمالها ، يمتنع عليه ان يعقد القلب على خلافها ، اويلتزم جداً على طهارته ، الاان يرجع الى تخطئة الشارع والعياذ بالله وهو خارج عن المقام .

وبذلك يظهر ان وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة التشريع لا يرجع الى محصل ان كان المراد من التشريع هو البناء و الالتزام القلبي على كون حكم من الشارع مع العلم بانه لم يكن من الشرع ، اولم يعلم كونه منه ، و مثله وجوب الموافقة ، وهو عقد القلب اختياراً على الاصول والعقائد والفروع الثابتة بادلتها القطعية الواقعية (والحاصل) ان التشريع بهذا المعنى امر غير معقول بل لا يتحقق من القاطع حتى يتعلق به النهي ، كما ان الاعتقاد بكل ماثبت بالادلة ، امر قهري تتبع مباديها ، ويوجد غب عللها بلا ارادة واختيار ولا يمكن التخلف عنها وللحاصل له مخالفتها فلا يصح تعلق التكليف لامر يستحيل وجوده ، اويجب وجوده بلا ارادة واختيار

نعم التظاهر والتدين ظاهراً وعملا بشيء ليس من الدين افتراءاً عليه ، و كذباً على الله و رسوله وعترته الطاهرين ، امر ممكن محرم لا كلام فيه

فظهر ان وجوب الموافقة الالتزامية عين وجوب العقد والتصميم اختياراً على الاحكام والفروع الثابتة من الشرع بعد قيام الحجة امر غير معقول لا تقع مصب التكليف وحمل كلامهم على وجوب تحصيل مقدمات الموافقة الالتزامية وحرمة تحصيل مقدمات خلافها كما ترى ، واما ان كان المراد منه ، هو البناء القلبي على الالتزام العملي و اطاعة امر مولاه ، ويقابله البناء على المخالفة العملية ، فهو بهذا المعنى امر معقول تعد ان من شعب الانقياد والتجري

وبذلك يتضح ان ما ذهب اليه سيد الاساتذة المحقق الفشاركي (رحمه الله) من

وجود التجزم في القضايا الكاذبة على طبقها ، حتى جعله (قدس سره) مناطا لصيرورة القضايا مما يصح السكوت عليها ، وان العقد القلبي عليها يكون جعليا اختياريا ، - لا يخلو من ضعف

وقد اوضحه شيخنا العلامة قدس سره وقال : ان حاصل كلامه : انه كما ان العلم قد يتحقق في النفس بوجود اسبابه كذلك قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج ، فاذا تحقق هذا المعنى ، في الكلام يصير جملة يصح السكوت عليها ، لان تلك الصفة الموجودة يحكي جزماً عن تحقق في الخارج

لكن فيه : أن العلم والجزم من الامور التكوينية التي لا توجد في النفس الا بعللها واسبابها التكوينية ، وليس من الامور الجعلية الاعتبارية والا لزم جواز الجزم في النفس بان الاثنين نصف الثلاثة ، او ان الكل اصغر من الجزء وما اشبهه من القضايا البديهية ، وبالجملة ليس الجزم والعلم من الافعال الاختيارية حتى نوجده بالارادة والاختيار

واما ماذكره من كون الجزم هو المناط في القضايا الصادقة والكاذبة ، فهو و ان كان حقا الا ان الجزم في القضايا الصادقة حقيقي واقعي ، و في الكاذبة ليست الا صورة الجزم واظهاره وماهو المناط في الصدق والكذب هو الاخبار الجزمي ، و الأخبار عن شيء بصورة الجزم والبت ، واما التجزم القلبي ، فلا ربط له لصحة السكوت وعدمها ، ولا للصدق والكذب .

والشاهد عليه انه لو اظهر المتكلم ماهو مقطوع بصورة التردد ، فلا يتصف بالصدق و الكذب ولا يصح السكوت عليه ، وتوهم ان المتكلم ينشأ حقيقة التردد في الذهن ويصير مردداً بلا جعل واختراع - كما ترى

نقل مقال وتوضيح حال

ان بعض الأعيان من المحققين (ره) ذكر وجهاً لصحة تعلق الامر والنهي ، بالالتزام

والتسليم، فقال: ان الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري والوجود في قبال المعقولات، وهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية والافعال القلبية امور يساعدها الوجدان، فان الانسان كثيراً ما يعلم باهلية المنصوب من قبل من له النصب، لكنه لا ينقاد له قلبا، ولا يقر به باطنا لخباثة نفسه اولجهة اخرى وان كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفا من سوطه وسطوته وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة الى نبينا ﷺ حيث انهم كانوا عالمين بحقيقته، كما نطق به القرآن ومع ذلك لم يكونوا منقادين، ولو كان ملاك الايمان الحقيقي نفس العلم لزم ان يكونوا مؤمنين به، اوجعل الايمان الذي هو اشرف الكمالا مجرد الاقرار باللسان، حتى يلزم كفرهم لاجل عدم الاقرار

و انت خبير، بانه قدس سره لم يبرهن على ان الالتزام من العلوم الفعلية دون الانفعالية بل من القريب كونه من انفعالات النفس ومن الكيفيات الحاصلة لها من المبادي الموجودة فيها اوحاصلة لها و ماقال ان الكيفيات النفسانية محصورة غير وجيه لعدم قيام برهان على حصرها فالاشبه ان تكون نحو تلك الحالات من مقولة الكيف ومن الكيفيات النفسانية التي تنفعل بها النفس فما ادعاه من انه ضرب من الوجود وهو لا يدخل تحت مقولة غير صحيح؛ لان الموجود في صقع الامكان لا يمكن ان يكون موجوداً مطلقا، فيلزم وجوب وجوده، وهو خلف، بل يكون موجوداً مقرونا بالحدو الحدود، فيتألف من وجود وماهية، ويدخل (على وجه التسامح) تحت احدى المقولات، اضف الى ذلك ماعرفت: ان الالتزام لاينفك عن العلم بالشيء، وانه يستتبع الالتزام في كمه و كيفه، في تفصيله واجماله، على مقدار علمه، ويوجد ذلك الالتزام في لوح النفس غب حصول العلم.

وقد عرفت ان جحد الكفار لم يكن الا جحداً في الظاهر لعنادهم وعداوتهم وحب الرياسة، والعصبية الجاهلية، والا فكيف يمكن الانكار الباطني مع العلم الوجداني بالخلاف، فهل يمكن انكار وجود اليوم مع العلم بوجوده، ولا يلزم ما ذكر ان يكون الايمان هو العلم فقط، حتى يقال: ان الشيطان كان عالماً بجميع

المعارف مع انه عدمن الكفار ، كما لايلزم من ذلك ايضا كون الا نقياد و التسليم القلبى حاصلين فى النفس بالاختيار ،بل الايمان عبارة عن مرتبة من العلم الملازم لخضوع القلب للنبوة .وقدفصلنا حقيقة العلم والايمان فى بعض مسفوراتناوا وضحنا فيه:ان الايمان ليس مطلق العلم الذى يناله العقل ويعدحظا فريداً له.

وبماان المقام لايسع طرح تلك الابحاث فليرجع من اراد التفصيل الى محالّه: فظهر انه لا يلزم من عدم كون العلم عين الايمان، كون الالتزام ، والانقياد اختياريا متحققا بالارادة .

هذا كله: فى امكان تعلق الوجوب على الالتزام و عدمه ، ثم انه لوفرضنا امكان التعلق ، فالظاهر عدم وجوبه ، لعدم الدليل عليه فى الفرعيات نقلا ولا عقلا ، وعدم اقتضاء التكليف الاالموافقة العملية ، و حكم الوجدان بعدم استحقاق العبد للعقوبتين ، على فرض مخالفة التكليف عملا والتزاماً ، وعدم استحقاقه للعقوبة مع العمل بلا التزام ،واستحقاقه لمثوبة واحدة مع العمل والالتزام .

الرابع : انك قد عرفت ان الموافقة الالتزامية من الامور القهرية التابعة للعلم بالشىء ، وليس من الامور الجعلية الاختيارية ، و (عليه) فتتبع الموافقة الالتزامية فى الخصوصيات للعلم بالاحكام ،فان تعلق العلم بالحكم تفصيلا ، يتعلق الالتزام تفصيلا وان تعلق به اجمالا ، يصير الالتزام كذلك ، ولو تعلق العلم بمايتردد بين المحذورين ،يكون الالتزام مثله

فلو بنينا على جواز جعل حكم ظاهرى فى مورد الدوران بين المحذورين،يكون الالتزام على طبق الحكم الظاهرى غير مناف للالتزام بالحكم الواقعى كما لا تنافى بين الحكم الواقعى المجعول على الذات ، و الحكم الظاهرى المجعول بعنوان المشكوك فيه ، فكما يمكن جعل الحكمين والعلم بهما ، يمكن الالتزام بهما فجريان الاصول لامانع منه فى الاطراف من ناحية لزوم الالتزام بالحكم الواقعى

كما ان جريانها لايدفع الالتزام بالحكم الواقعى لمكان الطولية (١)

الامر السادس : فى العلم الاجمالى

يقع الكلام فى مرحلتين : **الاولى** : فى ثبوت التكليف ، بالعلم الاجمالى ، **الثانية** ؛ فى جواز اسقاطه بالعمل على طبقه ، وبما ان هذا البحث طويل الذيل ، مترامى الاطراف ؛ نحيل بعض المباحث الى مبحث البرائة والاشتغال فنقول :

اما الاولى : فاعلم انه قد يطلق العلم الاجمالى ويراد منه القطع الوجدانى بالتكليف الذى لايحتمل فيه الخلاف ، ولايحتمل رضا المولى بتركه ، وقد يطلق على الحجة الاجمالية ، كما اذا قامت الدليل الشرعى على حرمة الخمر على نحو الاطلاق ثم علمنا : ان هذا اوذاك خمر ، فليس فى هذه الصورة علم قطعى بالحرمة الشرعية التى لايرضى الشارع بتركه ، بل العلم تعلق باطلاق الدليل و الحجة الشرعية ، والاجمال فى مصداق ماهو موضوع للحجة الشرعية ، و(حينئذ) فالعلم بالحرمة غير العلم بالحجة فما هو المناسب للبحث عنه فى المقام هو الاول كما ان المناسب لمباحث الاشتغال هو الثانى .

فنقول المشهور المتداول كون العلم علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين ، وربما يقال بكونه علة ، تامة بالنسبة الى الثانية دون الاولى و نسب الى بعضهم جواز المخالفة القطعية فضلا عن احتمالها ، ولا يهمنا سرد الاقوال بعد كون المسئلة عقلية محضة غير ان هذه الاقوال يظهر حالها صحة وفساداً بعد ملاحظة ماهو مصب النزاع فى هذا الباب .

قد عرفت ان البحث فى المقام انما هو عن القطع الوجدانى بالتكليف الفعلى

---

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله قد استقصى الكلام فى الدورة السابقة فى توضيح احكام القطع ، فاوضح مقالة الاخباريين فى المقام ، كما تكلم فى حجية قطع القطاع غير انه (دام ظله) قد اسقط فى هذه الدورة هاتيك المباحث ، ونحن قد اقتفينا اثره . اطال الله بقاه

الذى لايحتمل الخلاف ويعلم بعدم رضا المولى بتركه لكن اشتبه متعلق التكليف بحسب المصداق او غيره كما ان البحث فى باب الاشتغال انما هو عن العلم بالحجة المحتمل صدقها ، و كذبها كاطلاق دليل حرمة الخمر الشامل لصورتى العلم بالتفصيل والاجمال .

وعلى ذلك فلاشك ان العلم والقطع الوجدانى بالتكليف علة تامة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيين ، ولايجوز الترخيص فى بعض اطرافه فضلا عن جميعه ذالترخيص كلا اوبعضاً ينافى بالضرورة مع ذاك العلم الوجدانى فان الترخيص فى تمام الاطراف يوجب التناقض بين الارادتين فى نفس المولى ، كما ان الترخيص فى بعضها يناقض ذاك العلم فى صورة المصادفة ، وان شئت فحاسب فى نفسك، فهل يمكن تعلق الارادة القطعية على ترك شرب الخمر، الذى يتردد بين الاطراف ، مع الترخيص فى تمامها اوبعضها مع احتمال انطباق الواقع .

وبذلك يظهر انه لامناص عن الاحتياط المحرز للواقع فى تمام الاقسام من الشبهات ، محصورة كانت اوغير محصورة ، بدوية كانت اوغيرها ، فان العلم القطعى بالتكليف لايجتمع ابداً مع الترخيص فى الشبهات فى اى قسم منها ، و سيوافيك فى مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ، ان الترخيص فى الشبهات لاينفك عن رفع اليد عن التكاليف ، والتصرف فى المعلوم والتكليف وصيرورته شأنيا والافمع الفعلية بالمعنى الذى عرفته لايجوز احتمال الترخيص فضلا عن الترخيص الفعلى .

والحاصل انه مع العلم القطعى بالتكليف ، لا يمكن العلم با لترخيص لاستلزامه العلم بالمتناقضين ، كما لايجوز العلم به مع احتمال التكليف القطعى ، لان الترخيص الفعلى مع احتمال التكليف من باب احتمال اجتماع النقيضين ويعد من اجتماعهما على فرض المصادفة .

وبهذا يعلم ان وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف واحتماله مع الجهل بالواقع ، وانه لافرق فى عدم جواز الترخيص بين العلم القطعى بالتكليف

اواحتمال ذلك التكليف ، وانه ليس ذلك لاجل كون العلم علة تامة للتنجيز اومقتضياً له ، فان وجه الامتناع مقدم رتبة على منجزية العلم ، فالامتناع حاصل، سواء كان العلم منجزاً ام لا كان علة تامة ام لا ، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض اواحتماله وقدعرفت انه مشترك بين العلم الاجمالي والشبهة البدوية مع ان فيها لا يكون التكليف منجزاً فملخص الكلام ان احتمال الترخيص مع احتمال التكليف الفعلي مستلزم لاحتمال اجتماع النقيضين فضلا عن احتماله مع العلم بالتكليف كذلك

ومماذكر يظهر حال الاقوال المذكورة في الباب ، فان كل ذلك ناش عن خلط ماهو مصب البحث مع ماهو مصبه في باب الاشتغال ؛ فمايقال من ان للشارع الاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية عند العلم بالتكليف التفصيلي كما في مجارى الاصول فكيف مع العلم الاجمالي صحيح لو أراد بها ماهو مصب البحث في باب الاشتغال، فان الاكتفاء يكشف عن التصرف في المعلوم، وتقبل الناقص مقام الكامل اوما اشبهه من التوسعة في مصداق الطبيعة ، و اما لو تعلق العلم الوجداني بان الطهور شرط للصلوة فمع هذا العلم ، لا يعقل الترخيص والمضى

اشكال و جواب

اما الاول : فيمكن ان يقال : ان بين عنواني المحرم الواقعي والمشتبه عموم من وجه فهل يمكن ان يتعلق بهما حكمان فعليان كما في باب الاجتماع ، و التصادق في الخارج لايوجب التضاد

و بعبارة اوضح : انه قدمر الكلام في ان مصب الاحكام هو العناوين الطبيعية و ان المصاديق الخارجية لا يعقل تعلق الارادة بها ، فان الخارج ظرف السقوط لاالثبوت وعلى ذلك بنينا جواز تعلق الوجوب بالصلوة ، والحرمة بالغصب لانفكاكهما في لحاظ تعلق الاحكام ، وان اجتماعهما في الخارج احياناً لايستلزم الامر و النهى بشيء واحد وعليه فيمكن ان يقال : ان الحرمة القطعية قد تعلقت بالخمر الواقعي ، والترخيص بالمشتبه بما هو مشتبه ، والتصادف في الخارج لايستلزم جعل الترخيص

فى محل النهى

واما الثانى : ان الكلام فى المقام انماهو فى مقدار تنجيز القطع ثبوتا ، و انه اذا تعلق بشىء اجمالا ، فهل يجوز الترخيص فى بعض الاطراف او تما مها ، او لافتعلق الترخيص بعنوان آخر خارج عن محط البحث فان قلت الظاهر ان هذا ينافى مامر : (من ان وجه الامتناع مقدم رتبة على منجزية العلم فالامتناع حاصل كان العلم منجزاً اولا)

قلت : لا تنافى ذلك مامر لان مامر فى وجه امتناع الترخيص فقلنا ان علة الامتناع مقدم رتبة و الكلام هيهنا فى مقدار تنجيز العلم لا وجه الا متناع فافهم هذا اولاً و ثانيا ان جعل الترخيص بعنوان مشتبه الحرام ناظر الى ترخيص الحرام الواقعى على فرض التصادف ، و هو لا يجتمع مع الحرمة الفعلية وان قلنا بجواز الاجتماع ، لان الحكمين فى باب الاجتماع متعلقان بعنوانين غير ناظرين الى الا خر و اما فيمانحن فيه يكون الترخيص ناظراً الى ترخيص الواقع بعنوان التوسعة ، وهو محال مع الحكم الفعلى ، فلايرتبط بباب الاجتماع

و الحاصل : ان قول الشارع اقم الصلوة ليس ناظراً الى قوله الآخر لاتغصب واجتماعهما صدفة فى مورد ، لايرتبط بمقام الجعل ، واما المقام ، فالمولى اذ اعلم بان بعض تكاليفه القطعية ربما يخفى على المكلف من حيث الاجمال ، فلو رخص فى مقام الامتثال وقال رفع عن امتى مالايعلمون يكون ناظراً الى ما اوجبه على المكلف ، فمع الا رادة القطعية على الا متثال مطلقاً ، لا يصح الترخيص منه قطعاً فتد بر .

المقام الثانى

وهذا المقام راجع الى سقوط التكليف بالامتثال الاجمالى فنقول : هل يجزى الامتثال الاجمالى اذا اتى المأموربه بجميع شرائطه وقيوده ، مع التمكن من الامتثال التفصيلي اولا ، ومحل النزاع انما اذا كان الاختلاف بين الامتثالين من جهة الاجمال

والتفصيل لاغير فالمسئلة عقلية محضة ، وبذلك يظهر النظر ماعن بعض محققى العصر قدس سره حيث انه بنى جواز الاكتفاء و عدمه على اعتبار قصد الوجه و التميز فى المأمور به شرعا وعدم حصولهما الا بالعلم التفصيلى ، اوعدم اعتبارهما ، وان اصالة الا طلاق او اصالة البرا ئة ، هل يرجع اليهما عند الشك فى اعتبار هذه الامور اولا

وجه النظر ان هذا خروج عن محط البحث و مصب النزاع ، فانه ممحض فى المسئلة العقلية البحتة ، وهى ان الامتثال الاجمالى هل هو كالامتثال التفصيلى مع اشتراكهما فى الاتيان بالمأمور به على ما هو عليه بشراشر شرائطه ، و اجزائه ، اولا ؛ واما القول بان الامتثال الاجمالى مستلزم لعدم الاتيان بالمأمور به على ماهو عليه ، فخروج عن البحث كما ان البحث عن لزوم قصد الوجه والتميز وعدمهما و ابتناء المقام عليه ، كلها بحث فقهى لايرتبط بالمقام لانه لواحتمل ، دخالة ماذكرنا لايكون الموافقة علمية اجمالية ؛ بل احتمالية خارجة عن مصب البحث .

وان شئت قلت : ان البحث فى ان العقل فى مقام الامتثال هل يحكم بلزوم العلم التفصيلى عند الاتيان بالمأمور به حال الاتيان به ، و ان الموافقة الاجمالية القطعية لاتفيد مع الاتيان بالمأمور به بجميع قيوده - اولا - ؛ فالقول باحتمال دخالة قيد شرعا فى المأمور به وانه لايحصل الا بالعلم التفصيلى ، اجنبى عن المقام .

اذا عرفت ذلك: ان القائلين بعدم الاكتفاء يرجع محصل مقالهم الى امرين

الاول : ان التكرار لعب بامر المولى وان العقل يحكم بان اللاعب بامره لايمكن ان يتقرب به و لواتى بجميع ماامر به .

الثانى : ان الامتثال التفصيلى مقدم على الامتثال الاجمالى ومع التمكن منه لاتصل النوبة اليه - فنقول اما الاول ففيه انه ربما يترتب الغرض العقلائى على التكرار فلانسلم ان الاحتياط لعب بامر المولى وتلاعب به . بل يمكن القول بالصحة اذا كان مطيعا فى اصل الاتيان وان كان لاعبا فى كيفية الامتثال ، فالصلوة على سطح المنارة او على امكنة غير معروفة تجزى عن الواجب وان كان لاعبا فى ضمائمه .

واما الثانى فقد قرره بعض اعاظم العصر، وملخص ماافاده :ان حقيقة الاطاعة عند العقل هوالانبعاث عن بعث المولى ، بحيث يكون المحرك له، نحو العمل هو تعلق الامر به وهذا الاحتمال لايتحقق فى الامتثال الاجمالى،فان الداعى فى كل واحد من الطرفين هواحتمال الامر، فالانبعاث ، انمايكون عن احتمال البعث ، وهذا وان كان قسماً من الاطاعة الاانهما متأخرة رتبة عن الامتثال التفصيلى فالانصاف أن مدعى القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلى على الاجمالى مع التمكن عن التفصيلى فى الشبهات الموضوعية والحكمية ، لايكون مجازفا ومع الشك يكون مقتضى القاعدة هوالا شتغال .

ثم نقل الفاضل المقرر (رحمه الله) وجهاً آخرو هوان اعتبار الامتثال التفصيلى من القيود الشرعية ولو بنتيجة التقييد .

وفيه : منع انحصار الاطاعة فى الانبعاث عن البعث ، بل يشمل للانبعاث عن احتمال الامر ايضا ، بل الاتى بالمأ موربه بداعى اهتمال الامر اطوع ممن اتى به لاجل البعث القطعى فان البعث عن احتمال الامر، كاشف عن قوة المبادى الباعثة الى الاطاعة فى نفس المطيع ، من الاقرار بعظمته ، والخضوع لديه .

على ان الباعث ليس هوالامر الواقعى والا لزم الالجاء ، وعدم صدور العصيان من احد ، بل الباعث هوتصور امر الآمر ومايترتب عليه من العواقب والآثار ،فينبعث عن تلك المقدمات رجاء للثواب ، اوخوفاً من العقاب وهذا المعنى موجود عند الانبعاث عن الاحتمال ،و(الحاصل) ان الباعث هوالمبادى الموجودة فى نفس المطيع من الخوف والخضوع ، وهوموجود فى كلا الامتثالين ، اعنى عند القطع بالامر او احتماله .

على ان الباعث للاتيان بالاطراف انماهو العلم بالبعث المردد بين الاطراف فالانبعاث انماهو عن البعث فى الموافقة الاجمالية ايضا والاجمال انما هوفي المتعلق اضف الى ذلك انما ادعاه من كون الامتثال التفصيلى من القيود الشرعية على فرض امكان اعتباره شرعاً بنتيجة التقييد ، فهومما لادليل عليه، والاجماع فى المقام مما

لااعتبار لمحصله فضلاعن منقوله ، لان المسئلة عقلية يمكن ان يكون المستند هو الحكم العقلى دون غيره

فتلخص ان دعوى تقدم الامتثال التفصيلى على الاجمالى ممنوع بعد كون الحاكم فى باب الاطاعات هو العقل ، وهو لا يشك فى ان الآتى بالمامور به على ماهو عليه بقصد اطاعة امره ولو احتمالا محكوم عمله بالصحة ، ولو لم يعلم عين الاتيان ان ماأتى به هو المامور به ، لان العلم طريق الى حصول المطلوب لا انه دخيل فيه ، وعليه فدعوى دخالة العلم التفصيلى فى حصول المطلوب دعوى بلاشاهد ، فلاتصل النوبة الى الشك حتى نتمسك بالقواعد المقررة للشاك

هذا كله فيما اذا كان مستلزما للتكرار ، واما اذا لم يستلزم ، فقد قال رحمه الله بعدم وجوب ازالة الشبهة ؛ وان تمكن منها لامكان قصد الامتثال التفصيلى بالنسبة الى جملة العمل ، للعلم بتعلق الامر به ، وان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك الا اذا قلنا باعتبار قصد الوجه فى الاجزاء (انتهى)

وانت خبير انه لو قلنا بلزوم كون الانبعاث عن البعث فى صدق الاطاعة ، لابد من القول بعدم كفاية الامتثال الاجمالى فى الاجزاء ايضا ، فان الاجزاء و ان لم يكن متعلقة للامر مستقلة ، لكن الانبعاث نحوها يكون بواسطة بعث المولى الى الطبيعة ، فمالم يعلم ان السورة جزء من الواجب ، لايمكن ان يصير الامر المتعلق بالطبيعة ؛ باعثا الى الجزء فالاتيان بالجزء المشكوك فيه ليس انبعاثا عن البعث القطعى ، وهذا لاينافى ما ذكرناه فى مقدمة الواجب من ان البعث الى الاجزاء لابد و ان يكون بعين البعث نحو الطبيعة ، ولكن هذا البعث لايتحقق الامع العلم بالجزئية (وقد اسقط سيدنا الاستاذ فى هذه الدورة كثيراً من المباحث التى بحث عنها فى الدورة السابقة و نحن قد اسقطنا بعض المباحث روماً للاختصار ، وسيأتى فى مبحث الاشتغال فتربص حتى يأتيك البيان)

القول فى الظن

ولابد من الكلام فى مقامين : الاول فى امكان التعبد بالظن والثانى فى وقوع التعبد به ، وقد حكى عن ابن قبة امتناع التعبد وانكار امكانه ، الان ما استدل به ليس على نسق واحد فان قوله : التعبد بالخبر الواحد يستلزم اجتماع الحلال والحرام و المفسدة والمصلحة ، وان كان ظاهراً فى نفى الامكان ، الا ان قوله الاخر: لو جاز الاخبار عن النبى لجاز الاخبار عن الله يلوح منه نفى الوقوع مع قبول امكانه ، و عليه لايكفى فى رده اثبات الامكان حتى يثبت وقوعه

ثم ان الاستحالة التى ادعيت انما هى الذاتى او الوقوعى ، واما الامكان فليس المراد منه الامكان الذاتى قطعا فانه يحتاج الى اقامة البرهان عليه ولا برهان عليه بل المراد الامكان الاحتمالى الواقع فى كلام الشيخ : رئيس الصناعة من : انه كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان . و الامكان الاحتمالى معناه تجويز وقوعه فى مقابل ردعه وطرحه بلابرهان ، وان شئت قلت : عدم الاخذ باحد طرفى القضية والجزم بامكانه او امتناعه كما هو ديدن غير اصحاب البرهان . وهذا من الاحكام العقلية يحكم به العقل السليم ، ولو جرى عليه العقلاء فى اجتماعهم ، فلاجل حكم عقولهم الصحيحة ، وليس بناء منهم على الامكان لمصلحة من المصالح الاجتماعية كما هو الحال فى سائر اصولهم العقلائية

ثم ان ماهو المحتاج اليه فى هذا المقام هو الامكان الاحتمالى فلو دل دليل على حجية الظنون و جواز العمل باحاد الاخبار ، لا يجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الادلة مالم يدل دليل قطعى على امتناعه ، نعم لو دل دليل قطعى على امتناعه يأول مادل على حجيتها بظواهره : فاللازم رد ما استدل به القائل على الامتناع ، حتى ينتج الامكان الاحتمالى فيؤخذ بظواهر ادلة الحجية

وبذلك يظهر ان تفسير الامكان بالذاتى والوقوعى فى غير محله اذ مع انه لا طريق اليه ، غير محتاج اليه ، نعم الاستحالة المدعاة هى الذاتى والوقوعى على بعض

تقاديرها ، فالاولى ان يقال فى عنوان البحث هكذا : القول فى عدم وجدان الدليل على امتناع التعبد بالامارات واما ماافاد بعض اعاظم العصر: من ان الامكان هو الامكان التشريعى لا التكوينى فان التوالى المتوهمة هى المفاسد التشريعية لا التكوينية ، فلايخلو عن اشكال فان الامكان التشريعى قسم من الوقوعى ، وليس قسيماله ، ولوصح تقسيمه حسب المورد لصح تقسيمه الى انه قد يكون فلكيا و عنصريا ، ملكيا، ملكوتيا، وهكذا. اضف الى ذلك ان المحذورات المتوهمة، مثل اجتماع الحب والبغض والمصلحة والمفسدة والكراهة والارادة فى مورد واحد . محذورات تكوينية لاغير

المحذورات المتوهمة فى التعبد بالظن

لماكان المنقول عن ابن قبة ممابحث عنه الاصحاب كثيراً : فنرى المقام غنيا عن ذكر عبارته وجوابه فنبحث فى المقام مثل مابحث عنه الاعاظم من المتاخرين و يتضح فى ضمنه خلل ما استدل به ابن قبة . وان كان كلامه اساساً لبعض ما ذكر .

فنقول . ان المحذورات المتوهمة اما راجعة الى ملاكات الاحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة ، الملزمتين بلاكسر و انكسار و اما الى مبادى الخطابات كاجتماع الكراهة والارادة ، والحب والبغض ، اوالي نفس الخطابات كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين ، واما الى لازم الخطابات كالالقاء فى المفسدة وتفويت المصلحة فهذه اقسام اربعة من المحذورات ، وعلى ذلك فحصر ملاك الامتناع فى الملاكى و الخطابى لاوجه له ، كما ان عد الاخير من المحذورات الملاكية ، لايخلو عن خلل فنقول :

المحذور الاول تفويت المصلحة والمفسدة الذى هو رابع المحاذير، فلان المفروض ان الظن ليس دائم المطابقة ، فالامر بالعمل على طبقه تفويت للمصالح من الشارع على المكلف والقاء للمفاسد ، اذ لولا امره لكان عليه السؤال و تحصيل العلم عند الانفتاح ،والعمل بالاحتياط عند انسداده .

وبذلك يظهر ان هذا المحذور لايختص بصورة الانفتاح كما ادعاه بعض اعاظم

العصر (قدس سره) قائلا بان العمل على طبق الامارة لو صادف خير جاء من قبلها ، بل يجرى في صورة الانسداد ايضا ، اذ لولا امره ، وترخيصه ترك الا حتياط ، كان عليه العمل بما هو مبرىء للذمة قطعا ، وما استدل به مسلم لو كان الامر دائراً بين العمل به وبين ترك العمل به وبغيره مطلقا ، لكنه دائر بين العمل به و بين العمل بالاحتياط او التجزى فيه ، فلا يختص الاشكال بصورة الانفتاح بل يعم .

وقد يذب عن الاشكال بان الامارات غير العلمية ، ربما يمكن ان تكون اكثر اصابة عن العلم والاعتقاد الجازم ، او مساوية لها فالشارع الواقف على السرائر لاجل وقوفه على هذه الجهة امر بالعمل على طبق الامارات ، وترك تحصيل العلوم المساوية للامارات من حيث الصدق او ادون ، فلا يكون القاءاً في المفسدة ، او تفويتا للمصلحة كان باب العلم مفتوحا او منسداً الظاهر عدم صحة الجواب ، فانه ان اراد من الانفتاح حال حضور الامام مع امكان نيل حضوره والسؤال عنه ، فلا اشكال ان المسموع عنه عليه السلام اقل خطاءاً من هذه الروايات المنقولة بوسائط ، فان احتمال مخالفة الواقع فيما سمعه عن الامام ليس الا لاجل التقية او امر اندر منه . وهذا بخلاف الروايات المعنعنة المنقولة عن رجال يختلفون في الحفظ و الوثاقة ، و حسن التعبير ، وجودة الفهم .

و ان اراد منه ، حضوره عليه السلام مع تعسر السؤال عنه لبعد بلد المكلف ، او كونه محبوساً ، او محصوراً من ناحية الاشرار ، ففيه ان تحصيل العلم التفصيلي غير ممكن عادة ، حتى يقال بان الامارات اكثر مطابقة منه ، وما هو الممكن هو العلم بالموافقة الاجمالية ولكنه دائم المطابقة للواقع ، اذ لو اتى المكلف بمؤدى الامارة و سائر المحتملات ، فلا يعقل اصوبية مؤدى الا مارة عن العلم ، و لو صدق ذلك لكان الاحتياط في موارد تحقق الامارة خلاف الاحتياط مع الضرورة بخلافه ويظهر منه حال الانسداد .

فان قلت ان امر الشارع بالتعبد باخبار الاحاد علة لانتشار الاحاديث في الاقطار

والامصار ، فلولم يقع من الشارع ايجاب التعبد بها لم يتحقق الدواعى الى نقلها اصلا ولو ترك نقلها ، صارت الاحكام منسية غير معلومة لا اجمالا ولا تفصيلا ، ومعه لا يتمكن الانسان من الاطاعة الاجمالية والاحتياط فى العمل لان طريقه صار مغفولا عنه لعدم انقداح الاحتمال فى الاذهان الابيركة ما وصل الينا منهم (ع) .

قلت مع ان الدواعى الى نقل الاخبار كثيرة، ان الشارع يمكن ان يتوصل الى غرضه (الاحتياط عند عدم العلم) بايجاب نشر الروايات ونقلها وبثها ، حتى يحصل بذلك موضوع للعمل بالاحتياط .

ويمكن ان يذب عن الاشكال: بان فى ايجاب تحصيل العلم التفصيلى فى زمان الحضور وفى ايجاب الاحتياط فى زمن الغيبة او الحضور مع عدم امكان الوصول اليه مفسدة غالبة توضيحه : أما فى زمان الانفتاح، فلان السئوال عن الائمة عليهم السلام وان كان امراً ممكنا غير معسور ، الا ان الزام الناس فى ذلك الزمان على العمل بالعلم ، كان يوجب ازدحام الشيعة على بابهم ، وتجمعهم حول دارهم وكان التجمع حول الامام ابغض شيء عند الخلفاء ، وكان موجبا للقتل و الهدم وغيرهما فلو فرض وجوب العلم التفصيلى فى زمن الصادقين (ع) كان ذلك موجبا لتجمع الناس حول دارهم وديارهم بين سائل و كاتب ، و قارىء و مستفسر ، و كان نتيجة ذلك تسلط الخلفاء على الشيعة و ردعهم ، وقطع اصولهم عن اديم الارض ، و عدم وصول شيء من الاحكام الشرعية موجودة بايدينا . فدار الامر بين العمل بالاخبار الواردة عنهم (ع) بطريق الثقات الموصلة الى الواقع غالباً وان خالفت احيانا ، و بين ايجاب العلم ، حتى يصل بعض الشيعة الى الواقع ويحرم آلاف من الناس عن الاحكام والفروع العملية ، لما عرفت ان الالزام على تحصيل العلم كان ذلك مستلزماً للتجمع على باب الائمة ، و كان نتيجة ذلك صدور الحكم من الخلفاء باخذهم وشدهم وضربهم وقتلهم واضطهادهم تحت كل حجر ومدر .

واما الاحتياط فى هذه الازمان ؛ اوزمن الحضور لمن لم يمكن له الوصول اليهم (ع) ففساده اظهر من ان يخفى ، فانه مستلزم للحرج الشديد ، واختلال النظام ، و

رغبة الناس عن الدين الحنيف ، بل موجب للخروج من الدين ، فان الحكيم الشارع لا بد له ملاحظة طاقة الناس واستعدادهم فى تحمل الاحكام والعمل بها ، و مثله التبعيض فى الاحتياط فانه لو لم يوجب حرجا شديداً ، لكنه موجب رغبة جمهرة الناس عن الدين .

و بالجملة : البناء على الاحتياط المطلق ، او بمقدار ميسور ، فى جميع التكاليف من العبادات والمعاملات والمناكحات ، وغيرها يستلزم الحرج الشديد فى بعض الاحوال ، ورغبة الناس عن الدين ، وقلة العاملين من العباد للاحكام فى بعض آخر فلاجل هذا كله ، امضى عمل العقلاء وبنائهم فى العمل بالظنون واخبار الآحاد بمقدار يؤسس لهم نظاما صحيحاً ، و هذا و ان استلزم فساداً و تفويتا غير انه فى مقابل اعراض الناس عنه ، و خروجهم منه وقلة المتدينين به ، لا يعد الا شيئاً طفيفاً يستهان به

ثم ان الشيخ الاعظم (قدس سره) التزم بقبح التعبد بالظنون فى حال الانفتاح واما حال الانسداد فقد ذهب الى ان التفويت متدارك بالمصلحة السلوكية ، واوضحه بعض اعاظم العصر بما حاصله : ان قيام الأمارة يمكن ان يكون سببا لحدوث مصلحة فى السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ماهما عليه من المصلحة و المفسدة من دون ان يحدث فى المؤدى مصلحة بسبب قيام الامارة ، غير ما كان عليه من المصلحة بل المصلحة فى تطرق الطريق ، وسلوك الامارة ، وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على انه هو الواقع ، بترتيب الاثار المترتبة على الواقع على المؤدى وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك مافات من المكلف . انتهى

اقول وفيه مواقع للنظر منها ان حجية الامارة فى الشرع ليس الا امضاء ما كان فى يد العقلاء فى معاشهم ومعادهم ، من غير ان يزيد عليه شيئا او ينقص منه شيئا ومن المعلوم ان اعتبار الامارات لاجل كونها طريقا للواقع فقط من دون ان يترتب على العمل بها مصلحة وراء ايصالها الى الواقع ، فليس قيام الامارة عند العقلاء محدثا للمصلحة لا فى المؤدى و لا فى العمل بها و سلوكها . و عليه فالمصلحة السلوكية لا اساس لها .

ومنها : انه لايتصور لسلوك الامارة وتطرق الطريق معنى وراء العمل على طبق مؤداها فاذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة ، فليس سلوكها الا العمل على مؤداها والاتيان به : فلايتصور للسلوك وتطرق الطريق مصلحة وراء المصلحة الموجودة فى الاتيان بالمؤدى وان شئت قلت : الاتيان بالمؤدى ، مع المؤدى المحقق فى الخارج غير متغايرين الافى عالم الاعتبار، كتغاير الايجاد والوجود ، فهذه المفاهيم المصدرية النسبية لا يعقل ان تصير متصفة بالمصلحة والمفسدة، بل المفسدة والمصلحة قائمة بنفس الخمر والصلوة .

وبعبارة اوضح : كون شرب الخمر واتيان الصلوة متعلقا للحرمة والوجوب. وموصوفاً بالمصلحة والمفسدة . لاينا فى كون تطرق الطريق محللا للحكم وموضوعا له ، فان تطرق الطريق عين ترك شرب الخمر وعين الاتيان بالصلوة

ومنها : ان ظاهر عبارة الشيخ وشارح مراده ، ان المصلحة قائمة بالتطرق و السلوك بلادخالة للواقع في حدوث تلك المصلحة ، وعليه فلو اخبر العادل عن الامور العادية لزم العمل على قوله فى هذه الموارد ايضا لانه ذا مصلحة سلوكية و هو كما ترى .

ومنها : ان لازم تدارك المصلحة الواقعية ، بالمصلحة السلوكية هو الاجزاء وعدم لزوم الاعادة، والقضاء ، اذلولم يتدارك مصلحة الواقع لزم قبح الامر بالتطرق ولو تدارك سقط الامر، والمفروض ان المصلحة القائمة بتطرق الطريق ليست مقيدة بعدم كشف الخلاف ، فما يظهر من التفصيل من الشيخ الاعظم و بعض اعاظم العصر ليس فى محله ثم ان البحث عن الاجزاء قدفرغنا عنه فى الاوامر فراجع و سيوافيك لباب القول فيه فى مبحث الاجتهاد و التقليد .

المحذور الثانى : «محذور اجتماع الضدين والنقيضين والمثلين»

اماهذا المحذور الذى كان ثالث المحاذير: فهو مبنى على ماهو المسلم عندهم : من ان الاحكام الخمسة متضادة باسرها يمتنع اجتماعها فى موضوع واحد ، و المراد من الاحكام (على ماصر حوا به فى بحث اجتماع الامر والنهى وفى باب الجمع بين

الحكم الواقعي والظاهري) هو الاحكام البعثية والزجرية و غيرهما . فلو فرضنا كون صلوة الجمعة محرمة في نفس الامر و قامت الامارة على وجوبها ، تصير صلوة الجمعة مهبطا لحكمين متضادين

ولا يخفى عليك : ان ما اشتهر بينهم من ان الاحكام متضادة باسرها ، ليس له اساس صحيح ، وقد استوفينا بعض الكلام في ذلك عند البحث عن جواز اجتماع الامر والنهي ولكن نعيده هنا حذراً عن الاحالة

فنقول : انهم عرفوا الضدين بانهما الامران الوجوديان غير المتضائفين ، المتعاقبان على موضوع واحد ، لا يتصور اجتماعهما فيه بينهما غاية الخلاف ، و (عليه) فما لا وجود له لا اضدية بينه وبين شيء آخر ، كما لا اضدية بين اشياء لا وجود لهما كالاعتباريات التي ليس لها وجود الا في وعاء الاعتبار .

وعلى هذا التعريف لا اضدية ايضا بين اشياء لا حلول لها في موضوع ولا قيام لهما به قيام حلول و عروض

اذا عرفت هذا : فاعلم : ان الانشائيات كلها من الامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في وعاء الاعتبار ، فان دلالة الالفاظ المنشأ بها على معانيها انما هي بالمواضعة والوضع الاعتباريين . فلا يعقل ان يوجد بها معنى حقيقي تكويني اصيل ، فهيئة الامر و النهي وضعت للبعث و الزجر الاعتباريين في مقابل البعث والزجر التكوينيين ، فقول القائل : صل ، مستعمل في ايجاد البعث والحث و التحريك الاعتباري ، فالعلة اعتباري و المعلول مثله ، و ما ربما يقال من ان الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الامر يراد به ان نفس الانشاء يكون منشئاً للمعنى في وعاء الاعتبار ، بحيث يكون الالفاظ التي بها يقع الانشاء كهيئتي الامر والنهي ، مصاديق ذاتية للفظ ، و عرضية للمعنى المنشأ لا انهما علل المعاني المنشئة فان العلية و المعلولية الحقيقيتين لا يعقل بينهما

وان شئت قلت : ان التكلم بصيغة الامر ، بما هو تكلم و صوت معتمد على مقطع الفم امر تكويني من مراتب التكوين ، واما جعل هذا التكلم دليلا على

على ارادة البعث والتحريك ، بلا آلة تكوينية ، فانما هو بالجعل والمواضعة التى هى الموجب الوحيد لانفهام الامر المنشأ (البعث) فاذا كان المبدء امراً اعتباريا فالاخر مثله

و على هذا الاساس ، فالاحكام التكليفية ، كلها من الامور الاعتبارية لا وجود حقيقى لها الا فى وعاء الاعتبار ، ومن ذلك يعلم ان الاضافات المتصورة عند الامر بالشيء ليست الا اضافات اعتبارية فان للامر اضافة الى الآمر اضافة صدور ، واضافة الى المامور اضافة انبعاث ، و اضافة الى المتعلق اضافة تعليقية ، اولية ، والى الموضوع اضافة تعليقية ثانوية ، وهكذا ، فهذه الاضافات ليست من مراتب التكوين ، وانما هى امور اعتبارية يستتبع بعضها بعضا . و بذلك يظهر ان الاحكام التكليفية ليست اعراضا بالنسبة الى متعلقاتها فليس قيام المعانى الاعتبارية (الاحكام) بمتعلقاتها او موضوعاتها ، قيام حلول و عروض فيهما ، بل كل ذلك تشبيهات و تنزيلات ، للمعقولات على المحسوسات ، فانا لامور الاعتبارية انزل من ذلك كله .

اذا عرفت ذلك تقف على بطلان القول بان الاحكام الخمسة امور متضادة كما اشتهر عنهم فى باب الترتب واجتماع الامر و النهى ، و الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية وغيرها واظن انك بعد الوقوف على ما ذكرنا تقف على ان بطلان الضدية فيها ليس لاجل انتفاء شرط الضدية او قيدها فيها ، بل البطلان لاجل ان التضاد والتماثل والتخالف من مراتب الحقيقة ، اى المهية الموجودة ، فى المادة الخارجية فالاحكام لاحظ لها من الوجود الخارجى ، حتى يتحمل احكامه ، وقس عليه سائر القيود ، فانها ايضا منتفية ، كما ذكرنا .

واما امتناع الامر والنهى بشيء واحد بجهة واحدة من شخص واحد ؛ فليس لاجل تضاد الاحكام بل لاجل مباديها كالمصالح والمفاسد ، والارادة و الكراهة و هما لا تجتمعان ، على ان الامر بالشيء جداً . والنهى عنه كذلك من آمر عالم ممتنع لانه يرجع الى التكليف بالمحال ؛ ومرجعه الى التكليف المحال كما مر وجهه فى مبحث

الاجتماع والامتناع .

وليعذرني اخواني من الاطالة وهو اولى من الاحالة

المحذور الثالث «محذور اجتماع الارادة الوجوبية والتحريمية

حاصل الاشكال ان الارادة القطعية قد تعلقت بالعمل على الاحكام الواقعية و المفروض ان الامارات قد تؤدى الى خلاف الواقع ، فايجاب التعبد بها و الترخيص بالعمل بها مع فعلية الارادة المتعلقة بالاحكام الواقعية مما لا يجتمعان

وهذا الاشكال سيال فى الاحكام الظاهرية كلها ، امارة كانت او اصلا ، فان ارادة العمل على طبق العمارة و الاستصحاب ، او قاعدة الفراغ ، واصالة الاباحة و هكذا ، مما لا يجتمع مع الارادة الحتمية بالنسبة الى الاحكام الواقعية ، بعد ما علم ان الاصول والامارات قد تؤديان الى خلاف الواقع

اما الجواب فنقول : اعلم ان للحكم الشرعى مرتبتين ليس غير «الاولى» مرتبة الانشاء وجعل الحكم ، على موضوعه كالاحكام الكلية القانونية قبل ملاحظة مخصصاتها ومقيداتها نحو قوله تعالى . اوفوا بالعقود ، او احل الله البيع ، وكالاحكام الشرعية التى نزل به الروح الامين على قلب نبيه ، و لكن لم يأن و قت اجرائها لمصالح اقتضته السياسة الاسلامية ، وترك اجرائها الى ظهور الدولة الحقة (عجل الله تعالى فرجه) الثانية مرتبة الفعلية و هى تقابل الاولى من كلتا الجهتين ، فالاحكام الفعلية ، عبارة عن الاحكام الباقية تحت العموم و المطلق بعد و رود التخصيصات و التقييدات حسب الارادة الجدية ، او ما ، آن وقت اجرائها ، فالذى قام الاجماع على انه بين العالم والجاهل سواسية ، انما هو الاحكام الانشائية المجعولة على موضوعاتها سواء قامت عليه الامارة ام لا ، وقف به المكلف ام لا وهكذا وهى لا يتغير عما هى عليه ، واما الفعلية ، فيختلف فيها الاحوال كما سيوضح

و اما توضيح الجواب و حسم الاشكال فهو ما مرمنا ، : ان مفاسد ايجاب الاحتياط كلا او تبعيضاً صارت موجبة لرفع اليد فى مقام الفعلية عن الاحكام الواقعية فى حق من قامت الامارة او الاصول على خلافها ، و ليس هذا امراً غريباً منه ، بل

هذا نظام كل مقنن اذ في التحفظ التام على الواقعيات من الاحكام مفسدة عظيمة لاتجبر بشيء ايسرها خروج الناس من الدين ، و رغبتهم عنه ، و تبدد نظام معاشهم ومعادهم فلاجل هذا كله ، رفع اليد عن اجراء الاحكام في الموارد التي قام الامارة او الاصل على خلافها ، وليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الاحكام وملاكاتها في موارد قيام الامارات والاصول على خلافها ، حتى يتقيد الاحكام الواقعية بعدم القيام بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابدية ومزاحمة الفاسد و الافسد في مقام الاجراء

فالاحكام الواقعية تنشأ على موضوعاتها من غير تقييد و توهم لغوية تلك الاحكام الانشائية ، اذا فرض قيام الامارة او الاصل على خلافها من اول زمن تشريعها مندفعة بانه لامحالة ينكشف الخطاء ولو عند ظهور الدولة الحقة و لو كانت عاطلة غير منشأة من رأس ، صارت مهملة الى الابد حتى بعد قيام القائم عليه السلام لانسداد الوحي و تشريع الاحكام بعدما رفع النبي الاكرم صلى الله عليه وآله الى الرفيق الاعلى ، وبذلك يندفع الاشكال كله .

فان قلت : انه ليس في الواقع احكام انشائية ، بل الموجود في نفس الامر ، هو انشاء الاحكام اى تشريعها على موضوعاتها المقدر وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط وعدم الموانع على نهج القضايا الحقيقية ، وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه ، ولا يعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك فالاحكام الواقعية اما مقيدة بعدم قيام الامارة على الخلاف اولا ، فعلى الاول يلزم التصويب ، و على الثاني يلزم اجتماع الضدين .

قلت : يكفي في صحة ماذكرنا ملاحظة القوانين العالمية او المختصة بجيل دون جيل وطائفة دون آخر ، فان الاحكام ينشأ على وجه الانشاء على موضوعاتها العارية من كل قيد وشرط ، ثم اذا آن وقت اجرائه ، يذكر في لوح آخر قيوده و مخصصاته ، فالمنشأ على الموضوعات قبل ورود التخصيص والتقييد هو الحكم الانشائي ، والحكم الفعلي اللازم الاجراء ، ما يبقى تحت العموم والمطلق ، بعد ورودهما عليه . **هذا اولا**

وثانياً انه لوصح ماذكر، من ان الاحكام مجعولة على موضوعاتها من اول الامر، بجميع قيوده ، لماجاز التمسك بالاطلاق والعموم ، فان مبنى التمسك ، هوان الحكم مجعولة على المهية المجردة وان الارادة الاستعمالية مطابقة للارادة الجدية الاماقام الدليل على خلافه ، فلوكان اللازم انشاء الحكم على موضوعه بعامة قيوده ، لماصار للتمسك باصالة الاطلاق معنى فان الاطلاق متقوم بان الواقع تحت دائرة الحكم هوتمام الموضوع للحكم ، و مثله اصالة العموم ، فانها متقومة بظهور الكلام فى كون الحكم على العموم ، وان التخصيص كالتقييد امر خارجى لايتصرف فى اللفظ بل يكشف عن ضيق الارادة الجدية

و الحاصل ، ان ملاحظة تقنين القوانين العرفية كافية فى اثبات ماقلناه ، فان الدائر بينهم هو وضع الاحكام اولا بنحو العموم و الاطلاق ، ثم بيان مخصصاتها و مقيداتها منفصلا عنها ، من دون اخذما هو الملاك بحسب الارادة الجدية فى موضوع الاحكام من اول الامر، . وانت اذا تدبرت تعرف ان هذا الجواب سيال فى موارد الامارات والاصول اذا كانت مخالفة للواقع

المحذور الرابع : «محذور التدافع بين ملاكات الاحكام»

وهذا المحذور اعنى مايرجع الى التدافع بين ملاكات الاحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين بلاكسر وانكسار ، اول المحاذير: فقدظهر الجواب عنه مماتقدم ومحصله أرجحية ملاكات تجويز العمل على طبق الامارات والاصول من العمل بالاحتياط للتحفظ على الواقع . وقدظهر مما تقدم عدم اجتماع الملاكين فى موضوع واحد على ماسبق من لزوم المفاسد الخارجية اوالسياسية لو الزم العمل بالاحتياط

جولة فيماذكر من الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى

ثم ان الاعلام قدمالوا يمينا ويساراً فى هذا الباب ، فكل اختار مهربا للجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية ؛ فلاباس بالاشارة الى بعضها فنقول :

قد ذكر بعض اعاظم العصر جواباً لتخلف الطرق والامارات ، و جوابا آخر ،

للاصول المحرزة،و **ثالثا** لغير المحرزة منها ، فافاد (قدس سره) فى الجمع عند تخلف الطرق ماهذا حاصله : ان المجعول فيها ليس حكماً تكليفيا ، حتى يتوهم التضاد بينها وبين الواقعيات ، بل الحق ان المجعول فيها هو الحجية والطريقيّة ، وهما من الاحكام الوضعية المتأصلة فى الجعل ، خلافاً للشيخ (قدس سره) حيث ذهب الى ان الاحكام الوضعية كلها منتزعة من الاحكام التكليفية ، و الانصاف عدم تصور انتزاع بعض الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية مثل الزوجية . فانها وضعية و يتبعها جملة من الاحكام كوجوب الانفاق على الزوجة و حرمة تزويج الغير لها ، و حرمة ترك وطيها ، اكثر من اربعة اشهر الى غير ذلك ؛ و قد يتخلف بعضها مع بقاء الزو جية ، فاى حكم تكليفى يمكن انتزاع الزوجية منها ، و اى جا مع بين هذه الاحكام التكليفية ، ليكون منشئاً لانتزاع الزوجية ، فلا محيص من امثالها عن القول بتاصل الجعل ، و منها الطريقية والوسطية فى الاثبات ، فانها متأصلة بالجعل و لو امضاء لما تقدمت الاشارة اليه من كون الطرق التى بايدينا يعتمدون عليها العقلاء فى مقاصدهم ،بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفتها للواقع ، فنفس الحجية و الوسطية فى الاثبات امر عقلائى قابل بنفسه للاعتبار ،من دون ان يكون هناك حكم تكليفى منشأ لانتزاعه .

اذا عرفت حقيقة المجعول فيها ، ظهر لك انه ليس فيها حكم حتى ينافى الواقع فلا تضاد ولا تصويب ، وليس حال الامارات المخالفة ، الا كحال العلم المخالف فلا يكون فى البين الا الحكم الواقعى فقط مطلقا ، فعند الاصابة يكون المؤدى هو الحكم الواقعى كالعلم الموافق ويوجب تنجيزه . وعند الخطاء يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون ان يكون هناك حكم آخر مجعول انتهى .

وفيما افاده مواقع للنظر : اما اولا : فقد اشر نا اليه و سيوافيك تفصيله عند البحث عن حجية الامارات العقلائية ، ومحصله انه ليس فى باب الطرق والامارات ، حكم وضعى ولا تكليفى وانما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء فى مجارى

امورهم من معاملاتهم وسياساتهم ، وليس امضاء الشارع العمل بالامارات مستتبعاً لانشاء حكم ، بل مآله الى عدم الردع وعدم التصرف فى بناء العقلاء ، وماورد من الروايات كلها ارشاد الى ما عليه العقلاء ، وقد اعترف به قدس سره فيما سبق ، و لكنه افاد هنا ماينافيه .

وثانيا : لوكان المستند للقول بجعل الوسطية والطريقية من جانب الشارع هو الاخبار الواردة فى شان الاحاد من الاخبار اوشان مخبريها ، كقوله عليه السلام اذا اردت حديثاً فعليك بهذا الجالس و اشار الى زرارة ، و مثل قوله عليه السلام و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، و مثل قوله عليه السلام عليك بالاسدى يعنى ابا بصير ، و قوله عليه السلام العمرى ثقة ، فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون ، الى غير ذلك من الروايات الكثيرة التى سيجىء كثير منها فى بابه - فلاشك انه لوكان المستند هذه الاخبار ؛ فالمجعول فيها - مع قطع النظر عما قلنا من انها ارشاد الى ما عليه العقلاء - هو وجوب العمل على طبقها تعبداً على انها هو الواقع ، وترتيب آثار الواقع على مؤداها ، وليس فيها اى اثر من حديث جعل الوسطية والطريقية ، . نعم لوكان المدرك مفهوم آية النبأ ، يمكن ان يقال : انها بصدد جعل الكاشفية لخبر العادل ، و لكنه مع قطع النظر عن الاشكالات المقررة فى محله ، وعما احتملناه فى الاخبار من كونها ارشاداً الى عمل العقلاء ، مدفوع بانها بصدد جعل و جوب العمل على طبق قول العادل ، لاجعل المبينية والكاشفية ، وانما المبينية جهة تعليلية لجعل وجوب العمل ، وليست موردة للجعل

وثالثا : ان ما هو القابل للجعل فى المقام انما هو وجوب العمل على طبق الأخبار ، و وجوب ترتيب الاثر على مؤداها ، واما الطريقية والكاشفية ، فليس مما تنالها يد الجعل فلان الشىء لوكان واجداً لهذه الصفة تكويناً ، فلا معنى لاعطائها لها ، وان كان فاقداً له كالشك ، فلايعقل ان يصير ماليس بكاشف كاشفاً ، وما ليس طريقا ؛ طريقاً ، فان الطريقية والكاشفية ، ليست امراً اعتبارياً كالملكية ، حتى يصح جعلها بالاعتبار ، وقس عليه تتميم الكشف ، واكمال الطريقية ، فكما ان اللاكاشفية ذاتية

للشك ، لا يصح سلبه ، فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتى للامارات لا يمكن سلبها فما يناله الجعل ليس الا ايجاب العمل بمفادها والعمل على طبقها ، وترتيب آثار الواقع عليها ، و لما كان ذاك التعبد بلسان تحقق الواقع ، و الغاء احتمال الخلاف تعبداً ، صح انتزاع الوسطية والكاشفية

وقس عليه الحجية ، فلان معناها كون الشيء قاطعاً للعذر فى ترك ما امر بفعله وفعل ما امر بتركه و معلوم انه متأخر عن أىّ جعل ، تكليفا او وضعاً ، فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء ، تأسيسا او امضاءاً فلا يتحقق الحجية ، ولا يقطع به العذر .

ورابعا : ان عدم امكان انتزاع الزوجية عما ذكره من الاحكام ، لا لعدم الجامع بينها ، بل لاجل كونها آثاراً متأخرة عن الزوجية ، وهى بعد يعد موضوعا لهذه الاحكام المتأخرة ، فلا معنى ، لانتزاع ما هو المتقدم طبعاً ، عما هو متأخر كذلك

نعم ، ههنا احكام تكليفية ، يمكن ان يتوهم امكان انتزاع الزوجية منها كالاوامر الواردة بالنكاح فى الايات اوقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلك ، ومع ذلك كله ، فالتحقيق ان الزوجية ليست من المخترعات الشرعية ، بل من الاعتبارات العقلائية ، التى يدور عليها فلك الحياة الانسانية فيما ان الزوجية مما يتوقف عليه نظام الاجتماع ، ويترتب عليه آثار و منافع لا تحصى ، قام العقلاء على اعتبارها ، نعم الشرايع السماوية قد تصرف فيها تصرفاً يرجع الى اصلاحها و بيان حدودها .

وخامسا : فبعد هذا الا طناب ، فالاشكال باق بعد بحاله . فان جعل الوسطية والطريقية والحجية للطرق والامارات مع العلم بانها ينجر احياناً الى المخالفة و المناقضة للواقع ، لا يجتمع مع بقاء الاحكام الواقعية على ما عليها من الفعلية التامة .

وبالجملة، ان الارادة الجدية الحتمية بالاحكام الواقعية، لا تجتمع مع تعلق

مثل تلك الارادة على جعل الوسطية للطرق التى ربما يوجب تفويت الواقع ، فان ذلك الجعل يلازم الترخيص الفعلى فى مخالفة الاحكام الواقعية

وقياس جعل الوسطية فى الاثبات ، بالعلم المخالف للواقع احيانا، قياس مع الفارق فان العمل بالعلم المخالف، ليس ترخيصاً من الشارع فى مخالفة الاحكام الواقعية ، و انما هو ضرورة ابتلى به المكلف لا من جانب الشارع ، بل لقصور منه ، وهذا بخلاف ، جعل الحجية على الامارة المؤدية الى خلاف الواقع .

هذا كله اذا قلنا ببقاء الواقع على ما عليه من الفعلية ، اى باعثاً وزاجراً ، واما اذا قلنا بانه يصير انشائيا ، اوفعليا بمرتبة دون مرتبة ، وان الشارع قد رفع اليد لاجل مصالح اجتماعية عن تلك الواقعيات ، فلا مضادة ولا منافات بين الواقعى والظاهرى ، و لا يحتاج الى اتعاب النفس ، وعقد هذه المباحث .

وبذلك يظهر ما فى كلام المحقق الخراسانى : حيث تخلص عن كافة الاشكالات بان الحجية غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية ، فان هذا التقريب لا يحسم مادة الاشكال كالقول بان احدهما طريقى والاخر واقعى ، فان جعل الحجية والطريقية لما كان ينتهى احياناً الى مخالفة الواقع و مناقضته ، لا تجتمع مع فعلية الاحكام الواقعية .

ما افاده فى الاصول المحرزة

ثم انه افاد فيها ما هذا حاصله : ان المجعول فيها هو البناء العملى على احد طرفى الشك على انه الواقع ، والغاء الطرف الاخر، وجعله كالعدم ، ولاجل ذلك قامت مقام القطع الطريقى ، فالمجعول فيها ليس امراً مغايراً للواقع ، بل الجعل الشرعى تعلق بالجرى العملى على المؤدى على انه هو الواقع ، كما يرشدنا اليه قوله عليه السلام فى بعض اخبار قاعدة التجاوز : بانه قد ركع ، فان كان المؤدى هو الواقع فهو ، و الا كان الجرى العملى واقعاً فى غير محله من دون ان يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه ، فلا يكون ما وراء الحكم الواقعى حكم آخر حتى يناقضه ويضاده انتهى .

وفيه :ان الجرى العملى و البناء العملى علي احدطرفى الشك كما هوظاهر كلامه . ممالاتناله يدالجعل لانه فعل للمكلف،ومايصح جعله انماهو ايجاب الجرى العملى،فهولايفيد، ولايرفع غائلة التضاد بين الواقعية والظاهرية ، فان ايجاب الجرى العملى على اتيان الشرط او الجزء بعد تجاوز محله ، مع انه احياناً يؤدى الى ترك الواقع ، لايجتمع مع فعلية حكم الجزئية والشرطية ، ولايعقل جعل الهوهوية بين الواقع ومايخالفه احيانا اضف الى ذلك انه ليس من حديث الهو هوية عين ولا اثر فى الاصول التنزيلية كما سيوا فيك بيانه عند البحث عن الاستصحاب وقاعدة التجاوز .

كلامه قدس سره فى غير المحرزة من الاصول

ثم انه قدس سره قد افاد فى هذا الباب ما هذا ملخصه : ان للشك فى الحكم الواقعى اعتبارين «احدهما» كونه من الحالات و الطوارى اللاحقة للحكم الواقعى اوموضوعه كحالة العلم والظن ، وهو بهذا الاعتبار لايمكن اخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعى لا نحفاظ الحكم الواقعى عنده (ثانيهما) اعتبار كونه موجبا للحيرة فى الواقع وعدم كونه موصلا اليه ومنجزاً له ، وهو بهذا الاعتبار ، يمكن اخذه موضوعاً لمايكون متمما للجعل ،ومنجزاً للواقع وموصلا اليه ، كما انه يمكن اخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الا مرية ، فلو كانت مصلحة الواقع مهمة فى نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه ، فانه اهم من مفسدة حفظ نفس الكافر ، فيقتضى جعل حكم طريقى لوجوب الاحتياط فى موارد الشك ، وهذا الحكم الاحتياطى انما هوفى طول الواقع لحفظ مصلحته ، ولذا كان خطابه نفسيا لامقدميا لان الخطاب المقدمى مالامصلحة فيه اصلا ، والاحتياط ليس كذلك لان اهمية الواقع دعت الى وجوبه ، فهو واجب نفسى للغير،لاواجب بالغير،ولذا كان العقاب على مخالفته، لاعلى مخالفة الواقع لقبح العقاب عليه مع الجهل

فان قلت : فعليه يصح العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع اولا ، لكونه

واجباً نفسيا ، قلت : فرق بين علل التشريع وعلل الاحكام ، والذى لايدور الحكم مداره هوالاول دون الثانى ، ولااشكال فى ان الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط ، ولايمكن ان يبقى فى مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه ولكن لمكان جهل المكلف كان اللازم عليه ، الاحتياط تحرزاً عن مخالفة الواقع .

ومن ذلك يظهر : انه لا مضادة بين ايجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعى ، فان المشتبه ، ان كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعى و يكون هو هو ، و الا فلا لانتفاء علته ، والمكلف يتخيل وجوبه لجهله بالحال ؛ فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمى ، وان كان من جهة اخرى يغايره

والحاصل : انه لما كان ايجاب الاحتياط من متممات الجعل الاولى فوجوبه يدور مداره ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم المتمم ، فاذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعى فلا يعقل التضاد بينهما لاتحادهما فى مورد المصادفة وعدم وجوب الاحتياط فى مورد المخالفة ، فاين التضاد ، هذا اذا كانت المصلحة مقتضية لجعل المتمم ، واما مع عدم الاهمية ، فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع ، كما فى قوله (ص) رفع عن امتى ما لا يعلمون ، وبلسان الوضع : مثل قوله عليه السلام كل شيىء حلال ، فان رفع التكليف ليس من موطنه ليلزم التناقض ، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات و ايجاب الاحتياط ، فالرخصة المستفادة من دليل الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل لقبح العقاب بلابيان فى عدم المنافات للواقع ، والسر فيه انها تكون فى طول الواقع لتاخر رتبته عنه ، لان الموضوع فيها هو الشك فى الحكم من حيث كونه موجبا للحيرة فى الواقع ، و غير موصل اليه ولا منجزله ؛ فقد لوحظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى ، و معه كيف يعقل ان تضاده ، و(بالجملة)الرخصة والحلية المستفادة من حديث الرفع و اصالة الحل ، تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الاحتياط . وقد عرفت

ان ايجاب الاحتياط يكون فى طول الواقع فما يكون فى عرضه ، يكون فى طول الواقع ايضا ، و الا يلزم ان يكون ما فى طول الشيء فى عرضه انتهى كلامه رفع مقامه

ولايخفى ان فى كلامه قدس سره مواقع للنظر . نشير الى مهماتها

١ ـ ان اخذ الشك تارة بما انه من الحالات و الطوارى اللاحقة للحكم الواقعى ، واخرى بما انه موجب للحيرة فيه ، لايرجع الى محصل ، لانه تفنن فى التعبير وتغيير فى اللفظ ، ولو سلمنا ذلك حكما يرتفع غائلة التضاد بالاعتبار الثانى اعنى جعله موضوعاً بما انه موجب للتحير لكون المجعول والموضوع فى طول الواقع ، كذلك يرتفع الغائلة بجعل الحكم على الشك بالاعتبار الاول ، لكون الشك فى الشيء متأخر عن الشيء ، فجعل احدهما رافعا دون الاخر لا محصل له ؛ والحق عدم ارتفاعها بكلا الاعتبارين ، لكون الحكم الواقعى محفوظاً مع الشك والحيرة .

٢ ـ ان الحكم الواقعى ان بقى على فعليته ، وباعثيته ، فجعل المؤمّن كاصالة البرائة مستلزم لترخيص ترك الواقع الذى هو فعلى ومطلوب للمولى ، ومع هذا فكيف يرتفع غائلة التضاد ، وان لم يبق على فعليته وباعثيته (كما اخترناه من ان الاحكام الواقعية لاتصلح للداعوية) فالجمع بين الواقعى والظاهرى حاصل بهذا الوجه بلااحتياج الى ما اتعب به نفسه الزكية

٣ ـ ان ما اورده على نفسه: من ان لازم كون الاحتياط واجبا نفسيا، هو صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع اولا ، بعد باق على حاله، وماتفصى به عنه: من عدم وجوب الاحتياط واقعاً فى مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظه لكون وجوب حفظ المؤمن علة للحكم بالاحتياط لا علة للتشريع ـ لا يدفع الاشكال فان خلاصة كلامه (قدس سره) يرجع الى ان وجوب الاحتياط دائر مدار وجود الحكم الواقعى (وعليه) فالعلم بوجود الحكم الواقعى يلازم العلم بلزوم الاحتياط كما ان العلم بعدمه يلازم العلم بعدم وجوب الاحتياط ، ويترتب عليه ان الشك فى

الحكم الواقعي يستلزم الشك في وجوب الاحتياط . فكما ان الحكم الواقعي لا داعوية له في صورة الشك في وجوده ، فهكذا وجوب الاحتياط ، فلا يصلح للباعثية في صورة الشك ، ولو تعلق وجوب الاحتياط بمورد الشك الذي ينطبق على الواجب الواقعي دون غيره لاحتاج الى متمم آخر، ويصير ايجاب الاحتياط (ح) لغواً ، فان موارد الاحتياط كافة مما يكون وجود الحكم الواقعي مشكوكاً (كما في الاحتياط في الدماء والاعراض والاموال)

وبذلك يظهر ان ما ذكره من ان المكلف لما لم يعلم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه اولا يجب كان اللازم هو الاحتياط تحرزاً عن مخالفة الواقع ؛ غير واضح ، فان وجوب الاحتياط على النحو الذي قرره ، لا يقصر عن الاحكام الواقعية ، فكما لا داعوية له في ظرف الشك في وجوده ، فهكذا ما هو مثلها اعني وجوب الاحتياط على ما التزم به (و عليه) يصير الاحتياط في عامة الموارد اللازمة في الشبهات البدوية لغواً باطلا ، فان الاحتياط في كافة الموارد انما هو في صورة الشك في الحكم الواقعي لا غير .

والتحقيق ما هو المشهور : من ان الاحتياط ليس محبوبا وواجباً نفسياً ؛ و متعلقا لغرض المولى ، والغرض من ايجابه هو حفظ الواقع لا غير، ولاجله لا يستلزم ترك الاحتياط عقوبة وراء ترك الواقع .

٤ ـ : ان ما ذكره في بعض كلامه : من ان متمم الجعل (اصالة الاحتياط) فيما نحن فيه يتكفل بيان وجود الحكم في زمان الشك فيه ، لا يخلو من ضعف ، لانه مضافاً الى مخالفته لما قال سابقا من ان الاحتياط اصل غير محرز ، يستلزم كون الاحتياط او ايجابه امارة لوجود الحكم في زمان الشك ، وهو خلاف الواقع ، فان ايجاب الاحتياط مع الشك لغرض الوصول الى الواقع ، غير كونه كاشفا عن الواقع

٥ ـ ما ذكره : من ان اصالة البرائة و الحلية في طول الواقع ، لانهما في عرض الاحتياط الذي هو في طول الواقع ، غير واضح : فان التقدم الرتبي غير التقدم الزماني

و المکانی فان ما ذکره صحیح فیهما ، واما الرتبی فالتقدم والتاخر تابع لوجود الملاك فی الموصوف فان مجرد کون الشیء فی عرض المتاخر رتبة عن الشیء لایستلزم تاخره عنه ایضا ، فان المعلول متا خر رتبة عن علته ، و اما ما هوفی رتبة المعلول من المقارنات الخارجیة ، فلیس محکوماً بالتاخر الرتبی عن تلك العلة - کما هو واضح فی محله و عند اهله ، و اما حدیث قیاس المساواة ، فقد ذکر المحققون ان مجراها انما هو المسائل الهندسیة فراجع الی مظانها و اهلها .

تقریب آخر للجمع بین الواقعی والظاهری من الاحکام

وهو ما افاده بعض محققی العصر (قدس سره) وخلاصة ما افاده لرفع التضاد هو ان الا حکام متعلقة علی العناوین الذهنیة الملحوظة خارجیة علی وجه لا یری بالنظر التصوری کونها غیر الخارج ، وان کانت بالنظر التصدیقی غیره ، مع وقوف الحکم علی نفس العنوان و عدم سرا یته الی المعنون و انه قد ینتزع من وجود واحد عنوانان طولیان بحیث یکون الذات ملحوظة فی رتبتین تارة فی رتبة سابقة علی الو صف ؛ و اخری فی رتبة لاحقة نظیر الذات المعر وضة للامر التی یستلزم تقدم الذات علیه، والذات المعلولة لدعوته؛ المنتزع عنها عنوان الاطاعة التی یستلزم تاخر الذات عنها و کالجهات التعلیلیة التی انیط بها الحکم فانه لابد فیها من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه والحکم فی هذا الظرف علی نفس الذات الملحوظة فی الرتبة المتاخرة عن الوصف بلااخذ الوصف قیداً للموضوع کالجهات التقییدیة ، ومن هذا القبیل صفة المشکوکیة لانها جهة تعلیلیة لتعلق الحکم بالموضوع حسب ظاهر ادلتها لا تقییدیة لموضوعاتها ولازم ذلك اعتبار الذات فی رتبتین، تارة فی الرتبة السابقة علی الوصف، واخری فی الرتبة اللاحقة ، فیختلف موضوع الحکم الظاهری والواقعی رتبة بحیث لایکاد یتصور الجمع لهما فی عالم عروض الحکم ، بخلاف الطولیة الناشئة من الجهات التقییدیة . لعدم طولیة الذات رتبة ، ومحفوظیتها فی رتبة واحدة فلایمکن رفع التضاد کما افید (انتهی) ومن اراد التوضیح فلیرجع الی کتابه .

وفيما ذكره جهات من الخلل

منها ان ما ذكره في المقدمة الاولى من ان كل حكم لا يتجاوز عن عنوان الى عنوان آخر وان اتحدا وجوداً صحيح جداً الا ان ما ذكره من ان الاحكام متعلقة على العناوين الذهنية الملحوظة خارجية على وجه لا يرى بالنظر التصوري كونها غير الخارج وان كانت بالنظر التصديقي غيره - غير صحيح ، فانه ان كان المراد ان الحاكم يختلف نظره التصوري والتصديقي عند الحكم ، فهو واضح الفساد ، وان اراد ان الحاكم لا يرى الاثنينية حين الحكم ، وان كانت المغايرة موجودة في نفس الامر ، او في نظرة اخرى فهو يستلزم تعلق الامر بالموجود ، وهو مساوق لتحصيل الحاصل بنظره وبالجملة ان مآله الى تعلق البعث الى الامر الخارجي فان القاء الصورة الذهنية من رأس وعدم التوجه اليها عند الحكم يستلزم تعلق البعث على الطبيعة الموجودة ، و الظاهر ان منشأ ما ذكره هو ما اشتهر بينهم من انه لو تعلق الاحكام بالطبايع بما هي هي بلا لحاظ كونها مرآة للخارج ، يلزم كون الطبيعة مطلوبة من حيث هي هي وقد ذكرنا ما هو الحق في مباحث الالفاظ

منها ان ما ذكره (قدس سره) من ان الذات في الجهات التعليلية والقضايا الطلبية الشرطية يلاحظ مرتين متقدما تارة ومتاخراً اخرى كما في باب الاوامر غير صحيح لا في المقيس ولا في المقيس عليه .

اما الثاني ، فان الاوامر والاحكام التي يعبر عنها بالزجر والبعث الزاميا او غير الزامي ، ليست من قبيل الاعراض بالنسبة الى موضوعاتها حتى يكون فيها مناط التاخر الرتبي ، بل لها قيام صدوري بالامر ، كما ان لها اضافة اعتبارية بالنسبة الى المأمور والمأمور به والآمر ، وانما قلنا اعتبارية لانها تحليلات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج ، بحيث لو لاه ، فهي ليست عرضا لا في الذهن و لا في الخارج .

واما الداعوية ، فلو كانت داعوية الامر ، امراً تكوينياً حقيقياً ، كان لما ذكره وجه لانه (ح) يتأخر الانبعاث عن البعث تاخر المعلول عن علته .

ولكن داعويته ليس الا ايقاعياً ، اى مبيناً لموضوع الاطاعة فقط ؛ لامحركا للمأمور نحو الامر ، ضرورة ان العبد انما ينبعث عن المبادى الحاصلة فى نفسه من الخوف و الرجاء ، و اما مجرد الامر فليس محركا ولومع العلم به ، و (على هذا) فانبعاث العبد ليس من البعث حتى يقال ان الانبعاث متاخر عن البعث رتبة لعدم ملاك التأخر الرتبى

واما تاخر الانبعاث عن البعث زماناً و تصوراً ، فهولايستلزم التاخر الرتبى الذى لايتحقق الابين العلل والمعاليل .

واما المقيس : فلوسلم فى المقيس عليه لاجل ان الذات تارة يلاحظ معروضة فيصير متقدمة واخرى معلولة لدعوته ، فتصير متاخرة ، فلا نسلم فى المقيس فان الجهات التعليلية ، ليست الاعلة لتعلق الحكم بالموضوع فهى مقدمة على الحكم وتعلقه بالموضوع ، واما تقدمها على الذات فلاوجه له ، فلوقلنا : العصير العنبى يحرم لغليانه فهنا موضوع وحكم وعلة ، فلاشك ان الذات مقدم على الغليان لكونه وصفا له ، والحكم متأخر عن الوصف لكونه علة له

(وعلى ذلك) فتقدم العلة على الحكم ، تقدم رتبى ، وتاخره عنها ايضا كذلك ، و اما تقدمها على الذات ، فليس له وجه ، ولاملاك ،

هذا مع ان القول بار تفاع التضاد بالجهات التقييدية او لى بارتفاعه من التشبث بالجهات التعليلية ، فانه يمكن ان يقال : ان بين عنوانى الخمر والمشكوك فيه عموماً من وجه ، لتصادقهما فى الخمر المشكوك فيه مع كونه خمراً فى الواقع و تفارقهما فى الخمر المعلومة ، و المشكوك فيه اذا كان خلا ، فيمكن ان يكون احد العنوانين مصباً للحلية ، و اخرى للحرمة ، كما فى عنوانى الصلوة والغصب

لكن قد مر منافى مباحث القطع مايرده ايضا ، للفرق بين المقامين ، فان الدليل الدال على وجوب الصلوة ، غير ناظر الى مايدل على حرمة الغصب وهذا بخلاف المقام فان الادلة المرخصة ناظرة الى العناوين المحرمة ، و الشاهد عليه تحديد الحلية الى زمن العلم بالخلاف ، و لاجل ذلك ، لايجتمع الارادة الحتمية التحريمية على

نحو الاطلاق مع الترخيص الفعلى لاجل الاشتباه ، او جعل الطرق وامضائها التى يؤدى احيانا الى خلاف الواقع

ومنها : ان ما ادعاه من ان صفة المشكوكية و المشتبهية ؛ جهات تعليلية خلاف ظاهر ادلة الباب ؛ فان الظاهر من حديث الرفع وروايات الحل و الطهارة وادلة الاستصحاب و الشك بعد تجاوز المحل ؛ ان الاحكام متعلقة ؛ بالمشكوك بما انه مشكوك ؛ وغير المعلوم بما انه كذلك .

جولة فيما ذكره شيخنا العلامة

ان شيخنا العلامة قد نقل وجوها للجمع ، ونقل وجها عن السيد الجليل الاستاذ السيد محمد الفشاركي ، ومحصله : عدم المنافات بين الحكمين اذا كان الملحوظ فى موضوع الاخر ، الشك فى الاول .

وتوضيحه ان الاحكام تتعلق بالمفاهيم الذهنية من حيث انها حاكية عن الخارج فالشىء مالم يتصور فى الذهن لايتصف بالمحبوبية و المبغوضية ، ثم المفهوم المتصور تارة يكون مطلوبا على نحو الاطلاق ، واخرى على نحو التقييد ، و على الثانى فقد يكون لعدم المقتضى فى غير ذلك المقيد ، وقد يكون لوجود المانع وهذا الاخير مثل ان يكون الغرض فى عتق الرقبة مطلقا ، الا ان عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الاخر الاهم فلامحالة بعد الكسر والانكسار يقيد الرقبة بالمؤمنة لا لعدم المقتضى بل لمزاحمة المانع وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب مع العنوان الاخر المتحد معه ، المخرج له عن المطلوبية الفعلية فلو فرضنا عدم اجتماع العنوانين فى الذهن بحيث يكون تعقل احدهما لامع الاخر دائما لايتحقق الكسر والانكسار بين الجهتين فاللازم منه انه متى تصور العنوان الذى فيه جهة المطلوبية ، يكون مطلوبا مطلقا لعدم تعقل منافيه ، ومتى تصور العنوان الذى فيه جهة المبغوضية يكون مبغوضا كذلك ، لعدم تعقل منافيه ، والعنوان المتعلق للاحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للاحكام الظاهرية مما لايجتمعان في الوجود الذهنى ابداً لان الحالات اللاحقة

للموضوع بعدتحقق الحكم ، وفى الرتبة المتأخرة عنه لايمكن ادراجها فى موضوعه ، فلوفرضنا بعدملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبغوضية فيه، ويصير مبغوضاً بهذه الملاحظة، لايزاحمها جهة المطلوبية الملحوظة فى ذاته ، لان الموضوع بتلك الملاحظة لايكون متعقلا فعلا ، لان تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم ، وهذه ملاحظته مع الحكم

ان قلت : العنوان المتأخروان لم يكن متعقلا فى مرتبة تعقل الذات ، و لكن الذات ملحوظة فى مرتبة تعلق العنوان المتأخر فيجتمع العنوانان ، وعاد الاشكال

قلت : كلافان تصور موضوع الحكم الواقعى مبني على تجرده عن الحكم ، و تصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابد وان يكون بلحاظ الحكم ، و لا يمكن الجمع بين لحاظى التجرد واللاتجرد «انتهى كلامه رفع مقامه»

و فيه اولا : ان ذلك مبنى على امتناع اخذ ما يأتى من قبل الامر فى دائرة موضوع الحكم ،كالشك فى الحكم والعلم به ، وقدقدمنا صحة الاخذفى باب التعبدى والتوصلى و اعترف (قدس سره) بصحته فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع

و ثانيا : ان تاخر الشك عن الحكم وتحققه بعد تعلقه بالمو ضوع ممنوع فان الشك فى الشيىء لايستلزم تحقق المشكوك فى الخارج كماهوواضح ، والالزم انقلاب الشك علمالو علم بهذه الملازمة ومع الغفلة ينقلب اذاتوجه ، مضافاً الى ان تعلقه مع الغفلة دليل على بطلان ماذكرواما لغوية جعل الحكم على المشكوك من دون سبق حكم من الحاكم على الطبيعة المحضة ، فانما يلزم لولم يكن للحاكم حكم اصلا ، و هو لا يستلزم تاخر جعل الحكم على المشكوك ، عن نفس الحكم على الذات الواقعى .

و ثالثاً : ان ما افاده (قدس سره) من مزاحمة جهة المبغوضية ، مع جهة المحبوبية مرجعها الى التصويب الباطل ، فان تلك المزاحمة ، يستلزم تضيق الحكم فى المزاحم

(بالفتح) بحسب اللب ، وماذكره من اطلاق الحكم بسبب الغفلة عن المزاحم غير مفيد ، فان الاهمال فى الثبوت غير متصور ، فان الصلوة و ان كانت واجبة فى نفس الامر ، الا ان الصلوة المشكوك حكمها ، لاجل ابتلائها بالمزاحم الاقوى ، و مزاحمة الجهة المبغوضية الموجود فيها فى حال الشك ، مع المحبوبية الكامنة فى ذاتها ، يستلزم تقيد الوجوب فى ناحية الوجوب المتعلق بالصلوة ، و يختص الوجوب بغير هذه الصورة و ينحصر بالصلوة المعلومة الوجوب ، فعاد الاشكال

ورابعا : ان ماافاده فى دفع الاشكال من ان موضوع الحكم الواقعى هو الذات المجرد عن الحكم ، غيرواضح ، فانه ان اراد من التجرد ، لحاظ الماهية مقيدة بالتجرد عن الحكم حتى يصير الموضوع هو الطبيعة بشرط لا ، فهو خلاف التحقيق ، فان متعلق الاوامر انما هو نفس الطبايع ، غير مقيدة بشىء من القيود حتى التجريد ، على انه اى لحاظ تجرد الموضوع عن الحكم يستلزم تصور الحكم فى مرتبة الموضوع ، مع انه حكم بامتناعه وجعل الحالات اللاحقة للموضوع كالحكم والشك فيه ، ممايمتنع لحاظه فى ذات الموضوع ، وان اراد من التجرد عدم اللحاظ اعنى اللابشرط ، فهو محفوظ فى كل مرتبة ، مرتبة الحكم الواقعى والظاهرى ، فيصير مقسما لمعلوم الحكم ومشكوكه ، فعاد المحذور .

وبقى فى المقام تقريبات ، ضربناعنها صفحاً ، وفيما ذكرناغنى وكفاية

تأسيس الاصل فى التعبد بالظنون

ولنقدم اموراً

الاول : اعلم ان للحجية معنيين ،

الاول : الوسطية فى الاثبات والطريقية الى الواقع ، و بهذا المعنى تطلق الحجة على المعلومات التصديقية الموصلة الى المجهولات و على الامارات العقلائية اوالشرعية باعتبار كونها برهانا عقلائيا اوشرعيا على الواقع لاباعتبار صيرورتها

بعناوينها وسطا في الاثبات الثاني الغلبة على الخصم وقاطعية العذر واطلاق الحجة بهذا المعنى على الامارات انسب ، ثم ان الحجية بالمعنى الاول تستلزم وجوداً وعدماً جواز الانتساب الى الشارع وعدمه ، اذليس للطريقية والوسطية في الاثبات معنى سوى ذلك ، واما بالمعنى الثاني فلا تلازم بينهما اصلا ، فان الظن على الحكومة حجة بالمعنى الثاني .لكونه قاطعا للعذر،ومع ذلك لايصح معه الانتساب اليه .

الثاني ربما وقع الخلط بين عنواني التشريع و القول بغير علم ، فاستدل بما يدل علي حرمة القول بغير علم على حرمة التشريع ،مع ان بينهما فرقاً فان التشريع عبارة عن ادخال ماليس في الشريعة فيها وان شئت قلت : تغيير القوانين الالهية ،و الاحكام الالهية بادخال ماليس في الدين فيه ، واخراج ماهو منه عنه ،وهذا مايسمى بدعة فلا كلام في حرمته ومبغوضيته ، واما تفسير التشريع بالتعبد بمالا يعلم جواز التعبد به من قبل الشارع فان اريد منه التعبد الحقيقي جداً ، فلاشك انه امر غير ممكن خارج عن اختيار المكلف ، اذ كيف يمكن التعبد الحقيقي بمالا يعلم انه عبادي ، فان الالتزامات النفسانية ليست واقعة تحت اختيار النفس حتى توجدها في اي وقت شاء ، وان اريد منه اسناد مالم يعلم كونه من الشريعة اليها ،فهو امر ممكن لكنه غير التشريع بل عنوان آخر محرم ايضا، ويدل على حرمته ماورد من حرمة القول بغير علم،و ماورد من ادلة حرمة الافتاء والقضاء بغير علم (على اشكال في دلالة القسم الثاني بلحاظ ان الحكم انشاء لااسناد الى الشرع)

ومما ذكرنا يظهر الخلط فيما افاده بعض الاعاظم (قدس سره) حيث جعل العنوانين واحداً .

الثالث : الظاهر ان للتشريع واقعاً قديصيبه المكلف وقدلا يصيبه ، فان تغيير القوانين الشرعية كسائر المحرمات ؛مبغوض واقعي، قديتعلق بها العلم وقدلايتعلق فهو مبغوض بمناطها الواقعي ،كما ان القول بغير علم واسناد شيء الى الشارع بلا حجة مبغوض بماله من المناط .

وما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) من انه ليس للتشريع واقع يمكن ان يصيبه اولا يصيبه بل واقع التشريع هو اسنادا لشيء الى الشارع مع عدم العلم بتشريعه اياه سواء علم المكلف بالعدم اوظن اوشك ، وسواء كان في الواقع مما شرعه الشارع اولم يكن - غير واضح اذ قد عرفت ان التشريع غير الاسناد من غير علم ولاحجة ، و ان الاول عبارة عن تغيير القوانين الالهية ، والتلاعب باحكام الله تعالى ، وهو من العناوين الواقعية متصفة بالقبح كالظلم بل هو منه ، فلو جهل المكلف به لما اتصف بالقبح الفاعلي مع كون الفعل حراما واقعا .

الرابع ان التشريع باى معنى فسر؛ لايسرى قبحه الى الفعل الخارجي ، اذ لاوجه لتسرية القبح من عنوان الى عنوان آخر مغاير معه ، كما هو المطرد في الاحكام العقلية ، و(على ذلك) فعلى القول بالملازمة فلا نستكشف من كون التشريع قبيحاً عقلا ، الاحرمة ذلك العنوان شرعاً ، لاحرمة عنوان آخر مغاير معه ، و هذا واضح جداً .

فما افاده بعض الاعاظم (قدس سره) من امكان كون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه ، فيكون التعبد بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجبا لانقلاب العمل عما هو عليه . ويشهد على ذلك قوله عليه السلام رجل قضى بالحق وهو لا يعلم لدلالته على حرمة القضاء ، واستحقاق العقوبة عليه ، فيدل على حرمة نفس العمل غير واضح جداً ، فان امكان كون القصد من الجهات المغيرة لايدل على فعلية ما ادعاه من النتيجة ، اذهى تابعة لاخس المقدمتين ؛ اضف اليه ، ان كون بعض العناوين مغيراً ، فما الدليل على ان هذه العناوين كذلك ، فالاشكال في كلية ما ادعاه ، وما استدل من الرواية . ضعيف ، فان حرمة القضاء مما لا كلام فيه ، و انما الكلام في حرمة العمل .

اذا عرفت ذلك: فنقول الحق في تقرير الاصل ما افاده في الكفاية فانه الانسب بالبحث الاصولي حيث قال: ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ، ولا يحرز التعبد به واقعاً

عدم حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحجة عليه قطعاً . و ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فكانه خارج عن محط الكلام فراجع هذا

ثم ان ما افاد الشيخ الاعظم (قدس سره) فى تأسيس الاصل : من حرمة التعبد بالظن الذى لم يدل دليل على وقوع التعبد به ، اذا تعبدنا على انه من الشارع والالتزام به كذلك ، لا اذا اتى به رجاء ادراك الواقع ، فانه ليس بمحرم الا اذا استلزم طرح ما يقابله من الاصول و الادلة ، ثم استدل على مختاره بالادلة الاربعة ، فيه مواقع للنظر .

منها : ان البحث عن الحرمة التكليفية المتعبد بالظن لا يناسب مع تقرير الاصل فى المسئلة الاصولية اللهم الا ان يرجع الى نفى الحجية باثبات الحرمة ؛ استدلالا على الملزوم (عدم الحجية) بوجود اللازم بناء على الملازمة بينهما والذى دعاه الى ذلك بنائه على عدم كون الحجية مجعولة وفيه منع الملازمة بينهما و لم يقم برهان عليه بل قام على خلافه و اورد عليه (قدس سره) نقوض . **منها** ما عن المحقق الخراساني (قدس سره) قائلا بنفى الملازمة بين الحجية وصحة الاستناد ؛ مستشهداً ، بان حجية الظن عقلا على الحكومة فى حال الانسداد ، لا توجب صحة الاستناد و «منها» ما عن بعض محققى العصر (قدس سره) : من ان الشك حجة فى الشبهات البدوية قبل الفحص مع انه لا يجوز الانتساب اليه تعالى و «منها» ما عنه (قدس سره) من ان جعل الاحتياط فى الشبهات البدوية كلها او بعضها حجة على الواقع ، مع انه لا يصح معه الانتساب .

ويمكن ان يجاب عن الاول : بان الحجة فى حال الانسداد هو العلم الاجمالى فيكون الحجة هو العلم لا الظن وسيوافيك لو ساعدنا الحال لبيان ما هو الحق فى الانسداد ان ما يدعى من عدم كون العلم مقدمة ، ضعيف ، فان العلم الاجمالى بالاحكام مع عدم جواز الاحتياط والاهمال ، يوجب حكومة العقل بان اقرب الطرق الى الواقع هو الظن ، فالظن ليس حجة بما هو ظن ، بل الحجة هو العلم الاجمالى ،

واما الجواب عن ثانى النقوض ، ان الحجة ليس نفس الشك لان قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير محكمة مع وجود البيان فى الكتب المعدة للبيان فالحجة الواصلة الواردة

فى الكتب حجة على الواقع دون الشك نعم يمكن ان يجعل ذلك نقضا عليه ان كان محط البحث اعم من قبل الفحص وقس عليه ثالث النقوض فان ايجاب الا حتياط رافع لموضوع حكم العقل ، فليس الشك حجة بل الحجة هو الواقع او ايجاب الاحتياط وهذا ايضا نقض عليه لا الشك البدوى .

ومنها ان ما استدل به من الادلة غير حكم العقل مخدوش جداً بعد الغض عما تقدم منا من ان الالتزام الجزمى بما شك كونه من المولى اولا ، امر ممتنع لاحرام، و اما ضعف الا دلة اللفظية فلان الا فتراء فى قوله تعالى : «آلله أذن لكم أم على الله تفترون».

عبارة عن الانتساب الى الله تعالى عمداً و كذباً اذ الافتراء لغة هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه اليه وما ذكره صاحب المصباح من ان الافتراء وان كان لغة هو الكذب الا انه لوقوعه فى مقابل قوله : اذن لكم يعم المقام ايضا ضعيف ، فان المراد من الاذن هو الاذن الواقعى لا الاذن الواصل حتى يقال بان عدم وصول الاذن يلازم كونه افتراءاً كما لا يخفى

والاولى الاستدلال على حرمة الانتساب بقوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ٠ ٠ ٠ الى ان قال عز اسمه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ، وبالاخبار الواردة فى القول بغير علم ، لو لم نقل بكونها ارشاداً الى حكم العقل و اما الاية السابقة : آلله اذن لكم الخ فظاهر ها يابى عن الارشاد ، و اما الاجماع فموهون بالعلم بمستنده نعم حكم العقل بقبح الانتساب بغير علم لاسترة فيه خصوصا الى الله تعالى .

و منها : ان ما افاده من حرمة العمل بالظن اذا استلزم طرح ما يقا بله من الاصول والامارات ، لا يصح على مختاره ، لان المحرم هو مخالفة الواقع لا الامارات والاصول ، والامر دائر بين التجرى والمعصية

تقرير الاصول فى العمل بالظن

وربما يقرر الاصل الاولى بالتمسك بالاستصحاب اعنى اصالة عدم حجية الظن

واورد علیه الشیخ بعدم ترتب الاثر العملی علی مقتضی الاستصحاب لان نفس الشك فی الحجیة موضوع لحرمة التعبد ولا یحتاج الی احراز عدم ورودا لتعبد بالامارة و استشکل علیه المحقق الخراسانی (قدس سره) بوجهین .

احد هما ان الحجیة من الاحکام الوضعیة وجریان الاستصحاب وجوداً وعدماً لایحتاج فیها الی اثر آخر ورائها کاستصحاب عدم الوجوب والحرمة .

ثانیهما لوسلم الاحتیاج الی الاثر فحرمة التعبد کماتکون اثراً للشك فی الحجیة کذلك تکون اثراً لعدم الحجیة واقعاً فیکون الشك فی الحجیة مورداً لکل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك ، ویقدم الا ستصحاب علی القاعدة لحکومتها علیها ، کحکومة استصحاب الطهارة علی قاعدتها. واورد علی الوجهین بعض اعاظم العصر بعدما لخص کلامه کماذکرنا بماملخصه.

اما الاول فلان الاستصحاب من الاصول العملیة ولایجری الا اذاکان فی البین عمل ، و ما اشتهر ان الاصول الحکمیة لا تتوقف علی الاثر ، انما هو فیما اذا کان المؤدی بنفسه من الاثار العملیة لامطلقا ، و الحجیة و ان کانت من الاحکام الوضعیة المجعولة الاانها بوجودها الواقعی لایترتب علیها اثر عملی ، و الاثار المترتبة علیها : (منها) ما یترتب علیها بو جودها العلمی ککو نها منجزة للواقع عند الاصابة ، وعذراً عند المخالفة و (منها) م ایترتب علی نفس الشك فی حجیتها کحرمة التعبد بها وعدم جواز اسنادها الی الشارع ، فلیس لا ثبات عدم الحجیة اثر الاحرمة التعبد بها ، وهوحاصل بنفس الشك فی الحجیة وجداناً فجریان الاصل لاثبات هذا الاثر اسوء حالا من تحصیل الحاصل للزوم احراز ما هو محرز وجدانا بالتعبد .

واما الوجه الثانی فلان ما افاده : یعنی (المحقق الخراسانی) من ان حرمة التعبد بالامارة تکون اثراً للشك فی الحجیة ولعدم الحجیة واقعاً ، وفی ظرف الشك یکون الاستصحاب حاکماً علی القاعدة المضروبة له ففیه : انه لایعقل ان یکون الشك فی الواقع موضوعاً للاثر الشرعی فی عرض الواقع ، مع عدم جریان الا ستصحاب علی

هذا الفرض ايضا ، لان الاثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه ، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب ولاتصل النوبة الى اثبات الواقع ليجرى الاستصحاب فانه فى الرتبة السابقة على هذا الاثبات ، تحقق موضوع الاثر، وترتب عليه الاثر؛ فاى فائدة فى جريان الاستصحاب ، وحكومته على القاعدة : انما تكون فيما اذا كان مايثبته الاستصحاب غير مايثبته القاعدة كقاعدتى الطهارة والحل واستصحابهما ، فان القاعدة لاتثبت الطهارة والحلية الواقعية بل مفادهما حكم ظاهرى بخلاف الا ستصحاب - وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية عير جواز الاستعمال وحلية الاكل، و على ذلك يبتنى جواز الصلوة فى اجزاء الحيوان الذى شك فى حليته، اذا كان استصحاب الحلية جارياً ، كما اذا كان الحيوان غنما فشك فى مسخه الى الارنب وعدم جواز الصلوة فى اجزائه اذا لم يجر الاستصحاب وان جرت فيه اصالة الحل ، فانها لا تثبت الحلية الواقعية و كذا الكلام فى قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ، فانه فى مورد جريان القاعدة لايجرى الاستصحاب وبالعكس ، فالقاعدة تجرى فى مورد العلم الاجمالى عند خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء بالامتثال ونحوه ، والاستصحاب يجرى عند الشك فى فعل المأمور به ؛ واين هذا مما نحن فيه مما كان الاثر المترتب على الاستصحاب عين الاثر المترتب على الشك . فالانصاف انه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها (انتهى)

اقول قد عرفت سابقا ان التشريع واد خال شىء فى الشريعة وتبديل الاحكام عنوان برأسه ومبغوض شرعا ومحرم واقعى علم المكلف اولا كما ان القول بغير العلم وانتساب شىء الى الشارع بلاحجة قبيح عقلا و محرم شرعى غير التشريع وبمناط مستقل خاص به فالشك فى الحجية كما انه موضوع لحرمة التعبد وحرمة الانتساب الى الشارع موضوع لا ستصحاب عدم الحجية و حرمة التشريع و ادخال ماليس فى الدين فيه وعليه يكون الاستصحاب حاكما على القاعدة المضروبة للشك بمعنى انه مع استصحاب عدم جعل الحجية و عدم كون شىء من الدين يخرج الموضوع عن القول

بغیر علم لان المراد من القول بغیر علم هو القول بغیر حجة ضرورة ان الافتاء بمقتضی الامارات والاصول والانتساب الی الشارع مقتضاهما غیر محرم و غیر داخل فی القول بغیر علم فعلیه لایکون الانتساب مع استصحاب العدم انتسابا بغیر حجة بل انتساب مع الحجة علی العدم وهو کذب وافتراء و بدعة و تکون حرمته لاجل انطباق تلك العناوین علیه لاعنوان القول بغیر علم وتوهم مثبتیة الاصل فی غیر محله کما لایخفی علی المتأمل

ثم انه یرد علی ما افاده بعض اعاظم العصر امور : **الاول** : ان قوله : جریان الاستصحاب ، تحصیل للحاصل بل اسوء منه - لایخلو من خلط لما عرفت : ان التشریع غیر التقول بغیر علم ، و ما یحصل حکمه اعنی الحرمة بمجرد الشك ، انما هو الثانی ، و اما الاول فهو یحتاج الی عنایة اخری کما تقدم

الثانی : ان ما ادعاه : من امتناع کون الشك موضوعاً للاثر فی عرض الواقع لم یقم علیه برهان اذا فرضنا وجود جعلین مستقلین .

الثالث : ان ما افاده : من ان الشك فی الرتبة السابقة علی الاستصحاب یترتب علیه الاثر فلا یبقی مجال لجریانه غیر وجیه ، فان الشك فی الواقع فی رتبة واحدة موضوع للقاعدة والاستصحاب ، فکیف یمکن ان یتقدم علی موضوع الاستصحاب بعد ما کان الاثر مترتبا علی الواقع کما هو المفروض لاعلی العلم بعدم الواقع حتی یقال تحقق هذا العنوان تعبداً فی الرتبة المتاخرة عن الاستصحاب فتأمل و تقدمه علی الحکم الاستصحابی لیس الا کتقدمه علی الحکم الثابت بالقاعدة ، ضرورة تقدم کل موضوع علی حکمه

فان قلت لعل نظره (کما یستفاد من کلمات الشیخ الاعظم ایضا) ان صرف الشك یترتب علیه الاثر فی القاعدة ، واما الاستصحاب فهو یحتاج الی عنایة اخری من لحاظ الحالة السابقة وجر الثابت سابقا الی الزمان اللاحق .

قلت : ترتب الاثر علی الشك عبارة اخری عن جعل الحکم علیه کما ان العنایة فی الاستصحاب کذلك فالشك فیهما موضوع للحکم فی عرض واحد و حکمهما

متأخر عنه تاخر الحكم عن موضوعه

الرابع : ان ما افاده : من الفرق بين قاعدة الحلية والطهارة ، و استصحابهما من جواز الصلوة فى المحكوم بالطهارة والحلية بالاستصحاب ، دون المحكوم بهما بمعونة القاعدتين ، قد فرغنا عن ضعف هذا التفصيل فى محله و اوضحنا حكومة القاعدتين على ادلة الشرائط والاجزاء ، وحكمنا بصحة الصلوة فراجع

الخامس : ان ما افاده : من عدم جريان الاستصحاب فى مورد قاعدة الاشتغال ، ضعيف اذا ادعى الكلية ، وان ادعى فى بعض الموارد كما اذا اختل اركان الاستصحاب فلا يفيد بحاله ، ولعل ما ذكره من المثال من هذا القبيل ، كما ان ما ذكره من عدم جريان القاعدة عند الشك فى المامور به غير صحيح فتدبر

فى حجية الظواهر

اعلم انه قد خرج عن الاصل المذكور امور :

الاول : الظواهر : وكان الاولى تاخير البحث عنها عن سائر المقامات لان حجية الظاهر فرع كونه صادراً الا انا نقتفى اثر الشيخ الاعظم (قدس سره) فنقول :

ان استفادة الحكم الشرعى من الادلة يتوقف على طى مراحل

منها اثبات صدوره والمتكفل له كبرويا هو البحث عن حجية الخبر الواحد صغرويا هو علم الرجال و ملاحظة اسانيد الروايات **ومنها** اثبات اصل الظهور بالتبادر وعدم صحة السلب ، وقول اللغوى ومهرة الفن بعد اثبات حجية قولهم . **ومنها** اثبات جهة الصدور وان التكلم لاجل افهام ما هو الحكم الواقعى لا لملاك آخر من التقية وغيرها ويقال اصالة التطابق بين الارادتين

منها اثبات حجية الظهورات كتاباً وسنة وهذا هو الذى انعقد له البحث

و ما ذكرناه جار فى عامة التخاطبات العرفية ؛ فان حجية قول الرجل فى اقاريره ووصاياه و اخباراته يتوقف على طى تلك المراحل عامة من غير فرق بين الكتاب

والسنة وغيرهما ولا ريب لمن له ادنى المام بالمحاورات العرفية ، فى ان ظواهر الكلام متبعة فى تعيين المراد، وعليه يدور رحى التكلم والخطابات من دون اى غمض منهم اصلا وانهم يفهمون من قول القائل : زيد قائم بالدلالة العقلية على ان فاعله مريد له ، وان صدوره لغرض الافادة ، وان قائله اراد افادة مضمون الجملة اخباريا او انشائيا لالغرض اخرى ، وبما ان مفردات كلامه موضوعة يحكمون ان المتكلم اراد المعانى الموضوعة لها ، وبما ان له هيئة تركيبية وله ظاهر ومتفاهم عرفى يحملون كلامه على انه مستعمل فيما هو ظاهر فيه ، وان الظاهر من تلك الهيئة التركيبية مراد استعمالا ثم يتبعون ذلك ان المراد استعمالا، مراد جدى، وان الارادة الاستعمالية مطابقة بالارادة الجدية كل ذلك اصول وبناء منهم فى محاوراتهم العرفية ، ولا يصغون الى قول من اراد الخروج عن هذه القواعد وهذا واضح .

وانما الكلام فى ان حجية الظواهر هل هو لاجل اصالة الحقيقة او اصالة عدم القرينة او اصالة الظهور ، او ان لكل مورد من الشك اصل يخص به التحقيق هو الاخير وان بنينا فى الدورة السابقة على ان المعتبر عندهم اصل واحد وهو اصالة الظهور ولكن بعد التدبر ظهر لنا ان الحق هو الاخير .

وخلاصته ان الكلام الصادر من المتكلم اذا شك فى حجيته فا نكان منشأ الشك احتمال عدم كونه بصدد التفهيم وان التخاطب لاجل اغراض اخر من الممارسة و التمرين ، فقد عرفت ان الاصل العقلائى على خلافه ، وان كان مبدء الشك ، احتمال استعمال اللفظ فى غير ما وضع له غلطاً من غير مصحح ، فالاصل العقلائى على خلافه وان كان الشك لاجل احتمال استعمال المتكلم كلامه فى المعنى المجازى على الوجه الصحيح ، فان قلنا ان المجاز استعمال أللفظ فى غير ما وضع له ابتداءاً كما هو المشهور فاصالة الحقيقة هو المتبع ، وان قلنا على ما هو التحقيق بان المجاز استعمال اللفظ فى ما وضع له للتجاوز الى المعنى الجدى كما مر تحقيقه ، فالمتبع هو تطابق الارادة الاستعمالية

مع الارادة الجدية . وان كان الشك لاجل احتمال ان المتكلم يخرج بعض الموارد الذى ليس مراداً جدياً ببيان آخر كالتخصيص و التقييد بالمنفصل ، فمرجعه الى مخالفة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية على ماهو الحق من ان العام بعد التخصيص حقيقة ايضا ، فقد عرفت ان اصالة التطابق بين الارادتين محكمة ايضا

واما المنقول بالواسطة فان المبدء للشك لو كان احتمال التعمد بحذف القرينة فعدالة الراوى ووثاقته دافعة لذلك ، وان كان لاجل احتمال السهو والنسيان والاشتباه والخطاء فكل ذلك منفية بالاصول العقلائية فماهو الحجة هو الظهور لكن مبنى الحجية الاصول الاخر كما تقدم ذكرها واما اصالة الظهور فليست اصلا معولا بل اضافة الاصل الى الظهور لايرجع الى محصل الا ان يراد بعض ماتقدم

حول مقالة المحقق القمى

وقد فصل فى حجية الظواهر، ذلك المحقق العظيم حيث ذهب الى حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد افهامه ، دون من لم يقصد. و هو ضعيف صغرى و كبرى **اما الاول** فلان الاخبار الواصلة الينا عن النبى والائمة المعصومين (ع) ليس الا كالكتب المؤلفة التى قال قده بحجية ظواهرها بالنسبة الى الجميع ، و ذلك لان الخطاب وان كان متوجها الى مخاطب خاص كزرارة ومحمد بن مسلم وامثالهما ، الا ان الاحكام لما كانت مشتركة ، وشأن الائمة ليس الا بث الاحكام بين الناس ، فلا جرم يجرى الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام فى ان الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخالة افهام متكلم خاص

واما الكبرى فلبناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقا مالم يحرز ان بناء التكلم على الرمز و حذف القرائن اللازمة لوضوحه عند المخاطب ، فلو اراد المفصل هذا القسم فلما قاله وجه وجيه وان اراد غير ذلك فمدفوع بالبناء منهم على خلافه . هذا وان من المرسوم الدائر فى بعض الاحيان ، مراقبة الرسائل الدائرة بين الاصدقاء و الاخوان من جانب الحكومة ولاشك ان الرسائل الدائرة لم يقصد كاتبها الا افهام من

ارسله اليه ، الان الحكومة والرقابة العسكرية اذا وجدوا فيها ما يستشم منه الخيانة او التجمع للفتنة صاروا الى احضار الكاتب وزجره وحبسه.

مقالة الاخباريين في ظواهر الكتاب

وهم استدلوا على عدم حجية ظواهرها بوجوه منها ادعاء وقوع التحريف في الكتاب حسب اخبار كثيرة ، وهو يوجب عروض الاجمال المانع من التمسك به . و هو بمعرض من السقوط صغرى و كبرى اما الصغرى : فان الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب و حفظه و ضبطه قرائة و كتابة يقف على بطلان تلك المزعمة وانه لا ينبغي ان يركن اليه ذو مسكة ، وما وردت فيه من الاخبار، بين ضعيف لا يستدل به ، الى مجعول يلوح منها امارات الجعل ، الى غريب يقضى منه العجب . الى صحيح يدل على ان مضمونه تأويل الكتاب وتفسيره الى غير ذلك من الاقسام التى يحتاج بيان المراد منها الى تاليف كتاب حافل ولولا خوف الخروج عن طور الكتاب لارخينا عنان البيان الى بيان تاريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون (١) واوضحنا عليك ان الكتاب هو عين ما بين الدفتين ، والاختلاف الناشئة بين القراء ليس الا امراً حديثا لا ربط له بما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين و اما الكبرى فالتحريف على فرض و قوعه انما و قعت فى غير الاحكام مما هو مخالف لاغراضهم الفاسدة من التنصيص على الخلافة والامامة ، وهذا لا يضر بالتمسك فى الاحكام

منها العلم الاجمالى بوقوع التخصيص و التقييد فى العمومات و المطلقات ، و هو يمنع عن الاستدلال بالظهور، ومنها الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب، الى غير ذلك مما اجاب عنه الاساطين ولا حاجة الى الاطالة

(١) غير ان فيما الفه فقيد العلم والادب؛ فقيد التفسير والفلسفة العلامة الحجة :الشيخ ابو عبدالله الزنجانى (رحمه الله) غنى و كفاية وقد اسما كتابه ب(تاريخ القرآن) وطبع فى القاهرة و عليها مقدمة بقلم الاستاذ : احمد امين

البحث عما يتعين به الظاهر

ونكتفي في المقام بالبحث عن حجية قول اللغوي اذا كثر ما يبحث عنه في مباحث الالفاظ يرجع الى تشخيص الظاهر. وقد استدل عليه تارة ببناء العقلاء على الرجوع الى مهرة الفن من اهل الصناعات لكونهم اهل الخبرة في هذا الامر، و اخرى بالاجماع والانسداد، والمهم هو الاول، وهو مدفوع بان اللغوي مرجع في موارد الاستعمال لا في تشخيص الحقايق عن المجاز، اضف الى ذلك ان مجرد بناء العقلاء على الرجوع في هذه القرون لا يكشف عن وجوده في زمن المعصومين حتى يستشكف من سكوته رضاه، مثل العمل بخبر الواحد و اصالة الصحة ولم يرد منهم (ع) ما يدل على رجوع الجاهل بالعالم حتى نتمسك باطلاقه او عمومه في موارد الشك والحاصل ان موارد التمسك ببناء العقلاء انما هو فيما اذا احرز كون بناء العقلاء بمرأى و مسمع من المعصومين (ع)، ولم يحرز رجوع الناس الى صناعة اللغة في زمن الائمة بحيث كان الرجوع اليهم كالرجوع الى الطبيب.

فان قلت رجوع الصحابة في معاني مفردات القرآن الى حملة العلم كابن عباس ونظرائه مما لا ستر فيه، و كون الرجل عربيا فصيحاً لا يوجب احاطته بعامة لغاته كما في غير العربي من الالسنة: ولا شك انه كان امة كبيرة من الاصحاب مراجع فيما يتعلق بالقرآن والحديث في توضيحهما وتفسيرهما وتبيين مفرداتهما على ان اللغة قد دونت في زمن المعصومين، فان اول من دونه هو خليل بن احمد الفراهي الذي عده الشيخ من اصحاب الصادق (ع)، وبعده ابن دريد صاحب الجمهرة الذي هو من اصحاب الجواد (ع) والف ابن السكيت اصلاح المنطق الذي قتله المتوكل لتشيعه وهذا يكشف عن كون التدوين والرجوع الى معاجم اللغة كان امراً دائراً.

قلت لم يثبت رجوعهم الى مثل ابن عباس وغيره في لغة القران ومفرداته بل الظاهر رجوعهم الى مثله في تفسير القرآن المدخر عنده من اصحاب الوحي وصرف تدوين اللغة في عصر الائمة (ع) لا يدل على اخذ الناس اللغة بصرف التقليد كالرجوع الى

الطبيب والفقيه نعم الرجوع الى كتب اللغة ربما يوجب تشخيص المعنى بمناسبة سايرا لجمل كما فى رجوعنا اليها فصرف تدوين اللغة والرجوع اليها فى تلك الاعصار لايفيد شيئا

الاجماع المنقول

وتحقيق الحال يتوقف على رسم امور :

الاول : ان الاجماع عند العامة دليل برأسه فى مقابل الكتاب والسنة لما نقلوا عن النبى ﷺ لاتجتمع امتى على الضلالة او على الخطاء و لذلك اشترطوا اتفاق الكل وعرفه الغزالى : بانه اتفاق امة محمد ﷺ على امر من الامور الدينية، ولكن لم يكن المرمى من الاجماع وحجيته ، و ما اختلقوا له من المستند ، الا اثبات خلافة الخلفاء ، و لما راوا ان ما عرف به الغزالى لاينطبق على مورد الخلافة ضرورة عدم اجتماع الامة جميعا عليها لمخالفة كثير من الاصحاب وجمهرة بنى هاشم ، عدل الرازى والحاجبى الى تعريفه بوجه آخر ، فعن الاول بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور ، وعن الثانى انه اجماع المجتهدين من هذه الامة فى عصر على مامر مع عدم تتميم مقصدهم باى تعريف عرف لمخالفة جمع من اهل الحل والعقد والمجتهدين معها واما عند الخاصة فليس حجة بنفسه اتفاقا بل لاجل انه يستكشف منه قول المعصوم او رضاه سواء استكشف من الكل او اتفاق جماعة ، ولعل تسمية ماهو الدليل الحقيقى (السنة) بالاجماع لا فادة ان لهم نصيبا ، منها وليكون الاستدلال على اساس مسلم بين الطرفين ، ولعله على ذلك يحمل الاجماعات الكثيرة الدائرة بين القدماء كالشيخ وابن زهرة و اضرابهم كما يظهر من مقدمات الغنية ، و الا فقد عرفت ان الاجماع عندنا وعندهم مختلف غاية و ملاكاً

الثانى : ان البحث فى المقام انما هو عن شمول ادلة حجية الخبر الواحد للاجماع المنقول به وعدم شموله وكان الاولى ارجاء البحث الى الفراغ عن حجيته و كيف كان فنقول انه سيوافيك ان الدليل الوحيد على حجية الخبر الواحد ، ليس الابناء

العقلاء وما ورد من الايات والاخبار كلها ارشاد الى ذلك البناء

وعليه فنقول : لاشك فى حجية الخبر الواحد فى الاخبار عن المحسوسات المتعارفة اوغير المحسوس اذا عده العرف لقربه الى الحس ، محسوساً ، واما اذا كان المخبر به محسوساً ، غريباغير عادى او مستنبطا بالحدس عن مقدمات كثيرة فللتوقف مجال ، لعدم احراز وجود البناء فى هذه المقامات فلو ادعى تشرفه اوسماع كلامه بين المجمعين ، فلا يعبأ به . و ان شئت قلت : حجية الاخبار الاحاد مبنية على امرين ، عدم التعمد فى الكذب ، وعدم خطائه فيما ينقله ؛ والاول مدفوع بعدالته ووثاقته سواء كان الاخبار عن حس او حدس ، و اما الثانى فاصالة عدم الخطاء اصل عقلائى ، و مورده ، ما اذا كان المخبر به امراً حسيا اوقريباً منه ، واما اذا كان عن حدس اوحس لكن المخبر به كان امراً غريبا عاديا ، فلايدفع احتمال الخطا بالاصل بل يمكن ان يقال ان ادلة حجية خبر الثقة غير واف لاثبات مثل الاخبار بالغرائب الا اذا انضم الى دعواه قرائن وشواهد

الثالث : ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة بالنسبة الى الكاشف اذا كان ذا اثر شرعى واما بالنسبة الى المنكشف فليس بحجة لانه ليس اخباراً عن امر محسوس ، فلايشمله ماهو الحجة فى ذلك الباب ، وقياس المقام بالاخبار عن الشجاعة والعدالة غير مفيد ، لان مباديهما محسوسة ، فانهما من المعقولات القريبة الى الحس ، ولاجل ذلك يقبل الشهادة عليهما ؛ واما قول الامام فهو مستنبط بمقدمات وظنون متراكمة كمالايخفى

الرابع : ان القوم ذكروا لاستكشاف قول الامام عليه السلام طرقا اوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرئوسين على شىء و رضا الرئيس به ، وهذا امر قريب جداً ، ولاجل ذلك لوقدم غريب بلادنا و شاهد اجراء قانون العسكرية فى كل دورة و كورة يحدس قطعاً ان هذا قانون قد صوب فى مجلس النواب ، واستقر عليه رأى من بيده رتق الامور و فتقه

واما ما افاده بعض اعاظم العصر : من ان اتفاقهم على امر ان كان نشأ عن

تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين اجماع المرئوسين ورضاء الرئيس مجال ، واما اذا اتفق الاتفاق بلاتواطىء منهم فهو مما لا يلازم عادة رضاء الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة ، فضعيف جداً ، لان انكار الملازمة فى صورة التواطؤ اولى واقرب من الاجماع بلاتواطؤ ، فان الاتفاق مع عدم الرابط بينهما يكشف عن وجود ملاك له من نص اوغيره ، و اما الاتفاق مع التواطؤ فيحتمل ان يكون معلل بامر غير ماهو الواقع . فلو ادعى القائل بحجية الاجماع المنقول انه كاشف عن الدليل المعتبر الذى لم تعثر عليه اوعن رضاه فلايعد امراً غريبا

هذا ولكنه موهون من جهة اخرى فان من البعيد جداً ان يقف الكلينى او الصدوق اوالشيخ ومن بعده على رواية متقنة دالة على المقصود ، ومع ذلك تركوا نقلها والاولى ان يقال ان الشهرة الفتوائية عند قدماء الاصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً فى زمن الائمة ؛ بحيث صار الحكم فى الاشتهار بمنزلة اوجبت عدم الاحتياج الى السؤال عنهم (ع) كما نشاهده فى بعض المسائل الفقهية وبالجملة ان اشتهار حكم بين الاصحاب يكشف عن ثبوت الحكم فى الشريعة المطهرة و معروفيته من لدن عصر الائمة (ع)

الشهرة الفتوائية

لااشكال فى عدم حجية الشهرة الفتوائية فى التفريعات الفقهية الدائرة بين المتاخرين من زمن شيخ الطائفة الى زماننا هذا وما استدلوا به على حجيتها من التمسك بفحوى ادلة حجية الخبر الواحد او تنقيح المناط ، اوتعليل آية النبأ اودلالة المقبولة اوتعليلها ، لايخلو من ضعف غنى عن البيان ، و انما الكلام فى الشهرة المتقدمة على الشيخ اعنى الشهرة الدائرة بين قدماء اصحابنا الذين كان ديدنهم التحفظ على الاصول والافتاء بمتون الرواية ، الى ان ينتهى الامر الى اصحاب الفتوى ، والاجتهاد ، فالظاهر وجود مناط الاجماع فيه و كونه موجبا للحدس القطعى على وجود نص معتبر دائر بينهم اومعروفية الحكم من لدن عصر الائمة كما اشرنا اليه

واما ما اشتهر من الشيخ عن مقدمة المبسوط من ان دين الاصحاب قد كان جاريا على الجمود على النصوص من دون ادنى خروج من ظواهرها تكريماً لأئمتهم و تعظيماً لهم (ص) غير ان الشيخ قد نقض تلك الطريقة ببعض تأليفه واورد المسائل بعبارات غير دارجة عند اصحاب النصوص ، وفرّع على الاصول كثيراً من التفريعات غير المذكورة في الروايات وجاء الاصحاب بعد الشيخ حذوا حذوه ، الى يومنا هذا

فغير ظاهر فانا بعد الفحص لم نجد الكتب المؤلفة في عصره اوفي عصر قبله على ماوصفه فراجع مابقي بايدينا من تآليف المفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة و اضرابهم ، ممن نقل العلامة في المختلف عبائرهم كابن جنيد وابن ابي عقيل وابن شاذان لكن الطبقة السابقة على اصحاب الفتوى كان دأبهم على ماوصفه من الجمود على ذكر الروايات المطابقة لفتويهم اونقل الفاظها بعد الجمع والترجيح والتقييد و التخصيص ، ومن اظهر مصاديقه فقه الرضا ، وقريب منه بعض كتب الصدوق وابيه (قدس الله اسرارهم) .

وعلى ذلك فلو قلنا ان في مثل تلك الشهرة مناط الاجماع بل الاجماع ليس الاذاك فليس ببعيد ويمكن ان يستدل على حجيتها بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال : ينظر الى ماكان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما بـه المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه (وجه الاستدلال) ان الاشتهار بين الاصحاب في تلك الازمنة بحيث يكون الطرف المقابل شاذاً معرضا عنه بينهم ولايكون مضراً باجماعهم عرفا بحيث يقال ان القول الشاذ مخالف لا جماع اصحابنا ، لا شبهة في كشفه عن رأى المعصوم وحجيته وهذا هو الاجماع المعتبر الذى يقال في حقه ان المجمع عليه لاريب فيه .

ومن ذلك يظهر انه لادليل على حجية مجرد الشهرة الفتوائية لو لم يحدس منها قول الامام عليه السلام كماهو المناط في الاجماع المحصل والمنقول .

ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) قد ضعف هذا الاستدلال وقال : ان الاستدلال

بهذا التعليل ضعيف لانه ليس العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التى يتعدى عن موردها ، فان المراد من قوله عليه السلام فان المجمع عليه لاريب فيه ، ان كان هو الاجماع المصطلح ، فلايعم الشهرة الفتوائية ، وان كان المراد منه المشهور فلايصح حمل قوله ممالاريب فيه عليه بقول مطلق ، بل لابد ان يكون المراد منه عدم الريب بالاضافة الى مايقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية لانه يعتبر فى الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلاضم المورد اليها كما فى قوله: الخمر حرام لانه مسكر فانه يصح ان يقال : لاتشرب المسكر بلاضم الخمر اليه ، والتعليل الوارد فى المقبولة لاينطبق على ذلك لانه لايصح ان يقال : يجب الاخذ بكل مالاريب فيه بالاضافة الى ما يقابله و الا لزم الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره ، وباقوى الشهرتين و بالظن المطلق وغير ذلك من التوالي الفاسدة التى لايمكن الالتزام بها ؛ فالتعليل اجنبى عن ان يكون من الكبرى الكلية التى يصح التعدى عن مورد ها (انتهى) وفيه : ان الكبرى ليست مجرد كون الشيء مسلوباً عنه الريب بالاضافة الى غيره حتى يتوهم سعة نطاق الكبرى ، بل الكبرى كون الشيء مما لا ريب فيه بقول مطلق عرفاً بحيث يعد طرف الاخر شاذاً نادراً لايعبأ به عند العقلاء ، و هذا غير موجود فى الموارد الذى عده (قدس سره) فان ما ذكره من الموارد ليس ممالاريب فيه عند العرف بحيث صار الطرف المقابل امراً غريبا غير معتنى به بل الظاهر ان عدم الريب ليس من المعانى الاضافية حتى يقال لا ريب فيه بالنسبة الى مقابله بل من المعانى النفسية التي لايصدق الامع فقد الريب بقول مطلق عن شيء فقوله لاريب فيه كبرى كلية و كل ماكان كذلك عرفا يجب الاخذ به ولايرد عليه ماجعله نقضاً لذلك

فتلخص مما ذكر حجية الشهرة الفتوائية الدائرة بين القدماء اذا كان موجباً للحدس بثبوت الحكم دون غيره من الشهرة فى التفريعات الاجتهادية ، (وسيوافيك بعض الكلام فى مبحث التعادل و الترجيح و ان الشهرة الافتوائية على مضمون احدى الروايتين يوجب سقوط الاخرى عن الحجية)

فى حجية الخبر الواحد

وقدوقعت معركة للاراء ولا محيص للفقيه عن الخوض فيها لانه يدورعليها رحى الاستنباط فى هذه الاعصار فاستدل المنكرون بوجوه، من الايات **قوله تعالى** : ان الظن لايغنى من الحق شيئاً . ولكن المتدبر فى سياق الايات يقف على انها راجعة الى الاصول الاعتقادية **ومنهاقوله تعالى** : و لا تقف ماليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤادكل اولئك كان عنه مسئولا وذيل الاية يوجب تعميمهاللفروع لولم نقل باختصاصهابها . ولكن صحة الاستدلال بها مستلزمة لعدم جواز الاستدلال بها ، وذلك لانه يدل على نحو القضية الحقيقية على الزجر عن كل اتباع بغير علم يوجد فى الخارج ، مع ان الاخذ بظاهر الاية ايضا اتباع لغير علم و مصداق له ، لان دلالتها على الردع عن غير العلم ظنية لا قطعية ، فيلزم من الاخذ بمد لولها عدم جواز اتباعها لكون دلا لتها بالفرض ظنية ، و الاية شا ملة لنفسها لكو نها قضية حقيقية .

وربما يقال : ان الاية غير شاملة لنفسها لاجل المحذور الذى ذكر ، وبعبارة اخرى ان الاية مخصصة عقلا للزوم المحال لولا التخصيص : اقول ان الاستحالة مندفعة باحدامرين **الاول** ما ذكره القائل من عمو مها لكل غير علم الا نفسه ، و **الثانى** بتخصيصه بما قام الدليل على حجيته و لاترجيح بل الترجيح للثانى ، لان الاية وردت للزجر عن اتباع غير العلم ، و لايتم الزجر الا اذا كان ظاهر ها حجة عند المخا طبين حتى يحصل لهم التزجر عند الزجر ، و لاوجه لخروج ظاهر الاية عن هذا العموم الا كون الظواهر حجة عند العقلاء كسائر الظنون الخاصة ، و(ح) فخروج ظاهر الاية او مطلق الظواهر دون سائر الظنون تحكم محض لوجود البناء من العقلاء فى الموردين هذا مع ان هذه الاية قابلة للتخصيص وما لاتقبل له راجعة الى الاصول الاعتقادية .

ثم ان بعض اعاظم العصر «قدس سره» قد اجاب عن هذا الاشكال بما هذا حاصله

ان نسبة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد الى الايات نسبة الحكومة لا التخصيص ، لكى يقال انها آبية عنه ، فان تلك الادلة تقتضى القاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع لكون حاله حال العلم فى عالم التشريع ، هذا فى غير السيرة العقلائية القائمة على العمل با لخبر الواحد ، واما السيرة فيمكن ان يقال : ان نسبتها اليها هى الورود بل التخصص ، لان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن ، لعدم التفاتهم الى احتمال المخالفة للواقع فالعمل به خارج بالتخصص عن العمل بالظن ، فلا تصلح الايات الناهية عن العمل به ، لان تكون رادعة عنها ، فانه مضافا الى خروج العمل به عن موضوع الايات يلزم منه الدور المحال لان الردع عن السيرة بها يتوقف على ان لا تكون السيرة مخصصة لعمومها ، وعدم التخصص يتوقف على الرادعية . وان منعت عن ذلك فلا اقل من كون السيرة حاكمة على الايات والمحكوم لا يصلح ان يكون رادعاً للحاكم انتهى

وفيه : ان ما هو آب من التخصيص انما هى الايات الناهية عن اتباع الظن ، واما قوله سبحانه : ولا تقف ما ليس لك به علم فقد عرفت انه ، عام للاصول والفروع وقابل للتخصيص واما حكومة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد ، على الايات فلا اصل لها ، لان الحكومة تتقوم باللفظ و ليس لسان تلك الادلة من آياتها و اخبار ها لسان الحكومة كما لا يخفى ؛ واما قوله عليه السلام العمرى ثقة فما ادى اليك عنى ، فعنى يؤدى ، وما قال لك عنى ؛ فعنى يقول فاسمع له واطعه فانه الثقة المامون فلا يصلح لاثبات مارامه (قدس سره) ، فان مفاده هو وجوب اتباع قوله لوثاقته واما تنزيل مايقوله منزلة العلم ، حتى يكون حاكماً على مادل على الزجر عن اتباع غير العلم فلا يستفاد منه

واما السيرة فالقول بان نسبتها ، نسبة الورود او الحكومة ، فلا يخلو عن ضعف لان ذلك فرع كون العمل بالخبر الواحد عند العقلاء عملا بالعلم وهو ممنوع جداً لعدم حصول العلم من اخبار الاحاد ، حتى لو فرضنا غفلتهم عن احتمال الخلاف : فلا يصح ايضاً ، لان الورود والتخصص يدور مدار الخروج الواقعى لا على الخروج عند المخاطب فان الورود

ليس الاخروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الدليل الاخر حقيقة بعناية التشريع كما ان التخصص هو الخروج حقيقة وتكوينا ، ومع ذلك كله فهما يدور على الخروج الواقعي لا عند المخاطب .

والعجب عما افاده اخيراً من حديث حكومة السيرة فان السيرة عمل خارجي والحكومة من اوصاف دلالة الدليل اللفظي ، فكيف يصح حكومة العمل الخارجي على دليل آخر ، مع انها قائمة بين لساني الدليلين اللفظيين ، نعم يمكن ان يقال بعدم صلاحية تلك الروايات للردع عن السيرة الدائرة بين العقلاء لعدم انتقالهم من التدبر في هذه الايات الى كون الخبر الواحد مصداقاً له ، وان كان مصداقاً واقعياً له .

نعم يمكن تقريب ورود السيرة على الايات بوجهين :

الاول : ان المراد من قوله تعالى : ولا تقف ما ليس لك به علم ، اي لا تقف ما ليس لك به حجة ، اذ لو اريد منه العلم الوجداني واريد منه الزجر عن التمسك بغير العلم الوجداني لزم تعطيل اكثر الاحكام ، او ورود التخصيص الاكثر المستهجن ، و هذا نظير حرمة القول بغير علم او الافتاء بغير علم ، وعليه كل ما يدل على حجية الخبر الواحد يكون وارداً عليه .

الثاني ان نفس الطريق و ان كان ظنياً الا ان ما يدل على حجيته امر قطعي لان ما يدل من ظواهر الآيات على حجية الخبر الواحد حجة قطعية عند الخصم كسائر الظواهر فينسلك اتباع الخبر الواحد في عداد اتباع العلم ، فيتم ميزان الورود فتدبر .

واما مشكل الدور في رادعية الايات عن السيرة ففيه مضافا الى انه ليس دوراً اصطلاحياً فان الدور المصطلح ما يقتضي تقدم الموقوف على الموقوف عليه ضرورة عدم تقدم الرادعية على عدم المخصصية ، ان حجية السيرة يتوقف على عدم الرادعية وعدم الرادعية يتوقف على عدم مخصص واصل ، وهو (اي العدم) حاصل ، اذ لا مخصص في البين ، .

وبالجملة فان الايات بعمومها تدل على الزجر عن اتباع كل ظن وما ليس بعلم ، ورادعية هذه الايات تتوقف على عدم مخصص من الشارع والمفروض انه لم يصل الينا مخصص ، واما السيرة بماهى هى فلا تصلح ان يكون مخصصة ، اذ لا حجية للسيرة بلا امضاء من الشارع ، فالرادع رادع فعلا ، والسيرة حجة لو ثبت الامضاء ، وهو غير ثابت لاسيما مع ورود تلك النواهى .

فان قلت : ان العمل بالخبر الواحد كان سيرة جارية قبل نزول تلك الايات و سكوت الشارع عنه امضاء لها ، واما بعد نزول الايات ، فالمقام من صغريات الخاص المتقدم (السيرة) والعام المتاخر ، فيدور الامر بين تخصيصها بالسيرة المتقدمة ، اورد عها اياها ، وان شئت قلت : الامر يدور بين التخصيص والنسخ ، ومع عدم الترجيح يستصحب حجية السيرة .

قلت : ان التمسك بالاستصحاب من الغرائب ، اذ لم يثبت حجيته الا باخبار الاحاد اضف الى ذلك : ان السكوت فى اوائل البعثة لا يكشف عن رضاه ، فان اوائل البعثة والهجرة لم يكن المفزع والمرجع فى اخذ الاحكام الا نفس النبى ﷺ فلم يكن اكثر الاحكام منقولة باحاد الرواة ، حتى تقع مورد الرضاء والردع و اما العمل بها فى الامور العادية والعرفية ، فلا يجب للشارع تحديد العمل والتصرف فيها بل من الممكن ان الايات نزلت فى اوائل الامر للردع عن العمل بها فى العاديات لئلا يسرى الى الشرعيات .

استدلال النافين بالسنة

فهى مع كثرتها تنقسم الى اقسام (منها) ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الا اذا وجد شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول الله ﷺ يصدق مضمون الخبر وهذا ايضا مضمون ما دل على عدم جواز الاخذ الا بما وافق كتاب الله ، وغير خفى على الخبير انه اذا وجد شاهد او شاهدان من الكتاب والسنة على حكم مطابق لمضمون الخبر فلا حاجة عندئذ على الخبر الوارد فى المقام .

فلامناص (ح)عن حملها على مورد التعارض؛ والترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فتقع تلك الطائفة في عداد الاخبار العلاجية ، ويكون من ادلة حجية الخبر الواحد في نفسه عند عدم المعارض ، و(منها) مايدل على طرح الخبر المخالف للكتاب ، و التدبر في هذه الطائفة يعطي كونها آبية عن التخصيص ، (وعليه) فلو قلنا بعمومها و شمولها لعامة اقسام المخالفة من الخصوص المطلق ومن وجه والتباين الكلي ، يلزم خلاف الضرورة ، فان الاخبار المقيدة او المخصصة للكتاب قد صدرت من النبي و الخلفاء من بعده ﷺ بلاشك ، فلابد من حملها على المخالف بالتباين الكلي ، و (توهم) ان الكذب على رسول الله والخلفاء من بعده على وجه التباين الكلي لا يصدر من خصمائهم ، لظهور بطلان مزعمته ، مدفوع بان الفرية اذا كان على وجه الدس في كتب اصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل والبهتان كل مقاصدهم ، من تضعيف كتب اصحابنا ، بادخال المخالف لقول الله و رسوله فيها حتى يشوهوا سمعة ائمة الدين بين المسلمين ، و غيرهما من المقاصد الفاسدة التي لاتحصل الا بجعل اكاذيب واضحة البطلان

(ومنها) مادل على طرح غير الموافق وهو يرجع الى المخالف عرفا ثم ان الاستدلال بهذه الروايات فرع كونها متواترة الوصول الينا في تمام الطبقات ، فثبوت التواتر في بعض الطبقات لايفيد ، ولكن التواتر على هذا الوصف غير ثابتة فان عامة الروايات منقولة عن عدة كتب لم تقطع بعدم وقوع النسيان والاشتباه فيها ، ثم لو سلم كونها متواترة الوصول من قرون الصادقين الى عصر اصحاب الكتب فلامحالة يصير التواتر اجماليا ، و(عليه) لابد من الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاخص من الجميع ، والمتيقن من المخالفة ليس الا التباين الكلي او العموم من وجه (على تامل) واما المخالفة على النحو العموم المطلق فليست مخالفة في محيط التقنين ، على ماعرفت من صدور الاخبار المخصصة والمقيدة عنهم ﷺ بالضرورة فكيف يحمل عليها هذه الروايات (١)

(١) لايخفى انه لو اردنا استقصاء مفاد الروايات لطال بنا الكلام ، ونحن نذكر فذلكة الروايات التي اوردها صاحب الوسائل في الباب ٩ من ابواب القضاء ، وماذكره (قدس سره) تحت هذه الارقام او ١٩ و ٢٠ و ٢٤ و ٤٣ راجع الى علاج الخبرين المتعارضين كما ان الرواية ١١ و ٣٨ و ١٩ يرجع حاصله الى رد الخبر المخالف الذي عرفت حالته ؛ كما ان الخبر ١٥ و ٥٠ يرجع الى رد مالا يوافقه وهو اعم من المخالفة ؛ ويمكن رد هذا العنوان اليه ايضا ؛ فلا يبقى في الباب مايفيد القطع لعدم حجية الخبر الواحد بنفسه فراجع (منه عفي عنه)

ادلة القائلين با لحجية

استدل المثبتون بوجوه من الايات و الاخبار والاجماع و غيرهما ، اما الايات فمنها ، قوله تعالى : فی سورة الحجرات يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ، . والعمدة فی الاستدلال به هو مفهوم الشرط ، و دفع كون الشرط محققاً للموضوع ، وقد قيل فی تقريبه وجوه

منها ماعن المحقق الخراسانی : (ان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذی جيئ به على كون الجائی به الفاسق يقتضی انتفائه عند افتفائه ، و على ذلك لايكون الشرط مسوقا لتحقق الموضوع ولايخفی انه مخالف لظاهر الاية ومنها ماعن بعض محققی العصر من ان الظاهر ان الشرط هو المجيئ مع متعلقه ای مجيئ الفاسق ، فيكون الموضوع نفس النبأ ولمفهومه مصداقان ، عدم مجيء الفاسق ، ومجيئ العادل فلا يكون الشرط محققاً للموضوع . و اما اذا جعل الشرط نفس المجيئ ، يكون الموضوع نبأ الفاسق ، فيصير الشرط محققاً للموضوع . و فيه ان الظاهر بقاء الاشكال على حاله ، فان مفهوم قولك : ان جائك الفاسق بنبأ ، انه اذا لم يجئك الفاسق بنبأ واما مجيئ العادل مكانه ، فليس مذكوراً فی المنطوق حتى يعلم حكمه من المفهوم اضف اليه ان تعدد المصداق للمفهوم لا يتوقف على ما ذكره من كون الشرط هو مجيئ الفاسق ، بل يتم لو كان الشرط هو المجيئ ، و الموضوع هو نبأ الفاسق ، فلانتفائه فی الخارج مصداقان ، عدم مجيء النبأ اصلا ، و مجيئ العادل بالنبأ . ومع ذلك كله ، فالمرجع هو العرف وهو لايساعده

ويمكن تقريب المقام بوجه آخر وهو انه لافرق فی شمول العام لافراده بين كونها الافراد الذاتية اوالعرضية اذا كانت القضية شاملة لها على وجه الحقيقية فكما ان الابيض صادق علي نفس البياض لو فرض قيامه بذاته ، كذلك صادق على الجسم المعروض له مع ان صدقه عليه تبعی لدى العقل الدقيق لكنه حقيقية لدى العرف و (عليه) فلعدم مجيء الفاسق بالخبر قردان ، عدم المجيء بالنبأ اصلا ، لامن الفاسق ولا من العادل ، ومجيء العادل بالخبر والاول فرد ذاتی له ، والاخر عرضی ، فيشمل العام لهما فمفهوم الاية ان لم يجيء الفاسق بالخبر لايجب التبين سواء جاء به العادل

وهو الفرد العرضي اولم يجيء اصلا وهو الفرد الذاتي والعام يشملهما معا

اضف الى ذلك ان القضايا السالبة ظاهرة في سلب شيء عن شيء مع وجود الموضوع ، لافي السلب باعتبار عدم الموضوع ولو حمل المفهوم على المصداق الذاتي وهو عدم الاتيان بالخبر اصلا ، تصير السالبة صادقة باعتبار عدم الموضوع ؛ و لو حمل على اتيان العادل بالخبر تصير من السوالب المنتفي محمولها مع وجود الموضوع وهو اولى ، و(فيه) ان الامر في المثال والممثل متعاكس ، وهو ان البياض مصداق للابيض عند العقل دون العرف ، ولكن عدم اتيان الفاسق بالنبأ مصداق ذاتي للمفهوم عند العقل و العرف ، و اما مجيء العادل بالخبر فليس من مصاديق ذلك المفهوم عندهم ، وان فرض ان احد الضدين ينطبق عليه عدم الضد الاخر ، و يكون مصدوقا عليه (لامصداقا) حسب ما اصطلحه بعض الاكابر لكنه امر خارج عن المتفاهم العرفي الذي هو المرجع في الباب .

واما ماذكر من ظهور القضايا السالبة في سلب المحمول فانه يصح لو كانت القضية ، لفظية لامفهوماً من قضية منطوقة ، بالدلالة العقلية ، على انه لو فرض صب هذا المفهوم في قالب اللفظ ، لما فهم منه ايضا الا كون الشرط محققا للموضوع وانتفاء التبين باعتبار انتفاء موضوعه .

ثم انه لو فرض المفهوم للاية فلادلالة فيه على حجية قول العادل و كونه تمام الموضوع للحجية ؛ لان جزاء الشرط ليس هو التبين ، فان التبين انما هو بمعنى طلب بيان الحال ، وهو غير مترتب على مجيء الفاسق بنبأ لاعقلا ولاعرفا ، والجزاء لابد ان يكون مترتبا على الشرط ، ترتب المعلول على العلة اونحوه ، فلابد من تقدير الجزاء بان يقال : ان جائكم فاسق بنبأ فاعرضوا عنه اولا تقبلوه واشباههما ، و انما حذف لقيامه مقامه و (ح) يصير المفهوم على الفرض ان جائكم عادل بنبأ فلا تعرضوا عنه ، واعتنوا به وهو اعم من كونه تمام الموضوع اوبعضه ولعل للعمل به شرائط اخر اليه كضم آخر اليه اوحصول الظن بالواقع ونحوهما

ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) قدافاد في تقريب الاية ما هذا حاصله : يمكن استظهار كون الموضوع في الاية مطلق النبأ ، والشرط هو مجيء الفاسق به ،

من مورد النزول ، فان مورده اخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق ، فقد اجتمع فى اخباره عنوانان . كونه خبراً واحداً ، و كون المخبر فاسقاً ، والاية وردت لافادة كبرى كلية ليتميز الاخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها . وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً فيكون هو الشرط لا كون الخبر واحداً . ولو كان الشرط ذلك لعلق عليه لانه باطلاقه شامل لخبر الفاسق ، فعدم التعرض لخبر الواحد ، و جعل الشرط خبر الفاسق ، كاشف عن انتفاء التبين فى خبر غير الفاسق ، ولايتوهم ان ذلك يرجع الى تنقيح المناط اوالى دلالة الايماء ، فان ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط ، وبالجمله لااشكال فى ان الاية تكون بمنزلة الكبرى الكلية ، و لا بدان يكون مورد النزول من صغرياتها . والايلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح فلابد من اخذ المورد مفروض التحقق فى موضوع القضية ، فيكون مفاد الاية بعد ضم المورد اليها : ان الخبر الواحد ان كان الجائي به فاسقا فتبينوا . فتصير ذات مفهوم (انتهى) .

وفيه مواقع من النظر (منها) : ان كون مورد النزول هو اخبار وليد الفاسق لايصحح كون الموضوع هو النبأ و ان الشرط هو مجيء الفاسق وانه غير مسوق لتحقق الموضوع اذ غاية مايمكن ان يقال انه مسوق لاعطاء القاعدة الكلية فى مورد الفاسق ، واما بيان الضابطة لمطلق الخبر ، وظهورها فى افادة الكبرى الكلية ليتميز الاخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها فلايستفاد منها .

و (منها) ان ما افاده من انه اجتمع فى أخباره عنوانان : كونه خبر الواحد ، و كون المخبر فاسقاً بيان لمفهوم الوصف دون الشرط الذى هو بصدد بيانه ، ضرورة انه لم يعلق وجوب التبين فى الاية على كون المخبر فاسقا حتى يصح ما ادعاه من كون الموضوع هو النبأ والشرط كون المخبر فاسقا بل علق على مجيء الفاسق بالخبر ومن المعلوم ان الشرط (ح) محقق للموضوع ولامفهوم له ، واما التمسك بمفهوم الوصف فمع انه خارج عن محل الكلام ، غير صحيح لبناء المفهوم على استفادة الانحصار من القيود و هى فى جانب الوصف بعيد ، على انه يمكن ان يكون ذكر الوصف (الفاسق) قد سيق

لغرض آخر غير المفهوم وهو التنبيه على فسق الوليد ، فكون مورد النزول اخبار لوليد مانع عن دلالة الاية على المفهوم لاموجب له كما افادوا اما ما افاده من تأييد كون الاية بمنزلة الكلية : من ان المورد من صغرياتها والا يلزم اخراج المورد فلا يخلو عن خلط ، فان كون المورد من صغرياتها ، لايستلزم كونها بصدد اعطاء الضابطة في مطلق الخبر ، بل يصح لو كانت بصدد اعطاء القاعدة لخبر الفاسق ويصير المورد من موارد ها من غير اخراج المورد ، ولاثبوت مفهوم .

جوابه في الاشكالات المختصة بالاية

منها ان المفهوم على تقدير ثبوته معارض لعموم التعليل في ذيل الاية فان الجهالة هي عدم العلم بالواقع و هو مشترك بين اخبار الفاسق والعادل ، فالتعليل بظاهره يقتضي التبين عن كلا القسمين فيقع التعارض بينهما و التعليل اقوى في مفاده ، خصوصاً في مثل هذا التعليل الابي عن التخصيص ، فعموم التعليل لاقوائيته يمنع ظهور القضية في المفهوم فلا يصل النوبة الى ملاحظة النسبة فانها فرع المفهوم واجاب عنه بعض اعاظم العصر (قدس سره) ان الانصاف انه لاوقع له اما اولا فلان الجهالة بمعنى السفاهة و الركون الى مالاينبغي الركون اليه ، ولاشبهة في جواز الركون الى خبر العادل دون الفاسق ، فخبر العادل خارج عن العلة موضوعا

واما ثانيا. فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع يكون المفهوم حاكما على عموم التعليل لان اقصى مايدل عليه التعليل هو عدم جواز العمل بما وراء العلم ، و المفهوم يقتضي الغاء احتمال الخلاف ، وجعل خبر العادل محرزاً للواقع ، وعلماً في مقام التشريع ، فلايعقل ان يقع التعارض بينهما ، لان المحكوم لايعارض الحاكم ، و لوكان ظهوره اقوى لان الحاكم متعرض لعقد وضع المحكوم اما بالتوسعة او التضييق (فان قلت) ان ذلك فرع ثبوت المفهوم ، والمدعى ان عموم التعليل مانع عن ظهور القضية فيه (قلت) المانع منه ليس الا توهم المعارضة بينهما ، والا فظهورها الاولي فيه

ممالاسبيل لأنكاره ، وقدعرفت عدم المعارضة بينهما ، لان المفهوم لايقتضى تخصيص العموم بل هو على حاله من العموم بل انما يقتضى خروج خبر العادل عن موضوع القضية ، لاعن حكمها فلامعارضة بينهما اصلا لعدم تكفل العام لبيان موضوعه و ضعاو رفعاً ، بل هو متكفل لحكم الموضوع علي فرض وجوده ، والمفهوم يمنع عن وجوده (انتهى)

وفيه : اما اولا فلان التعليل مانع عن المفهوم في المقام بلااشكال لالما ذكره المستشكل من اقوائية التعليل، بل السر ماوافاك من ان دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علة منحصرة بحيث ينتفي الحكم بانتفائه ،واما اذا صرح المتكلم بالعلة الحقيقية،و كان التعليل اعم من الشرط او كان غير الشرط فلامعنى لاستفادة العلية فضلا عن انحصارها، فلو قال ان جائك زيد فاكرمه ثم صرح ان العلة انما هو علمه ، فنستكشف ان المجيء ليس علة ولاجزء منها ،وهذا واضح جداً وهو ايضا من الاشكالات التي لايمكن الذب عنه وقدغفل عنه الاعلام وعليه فلاوقع لما افادوه في دفعه

وثانيا : ان جعل الجهالة بمعنى السفاهة او ما لاينبغي الركون اليه كما اوضحه تبعا للشيخ الاعظم غير وجيه ، بل المراد منها عدم العلم بالواقع ، ويدل عليه جعلها مقابلا للتبين بمعنى تحصيل العلم واحراز الواقع ، ومعلوم ان الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل والفاسق بل لايبعد ان يقال ان الاية ليست بصدد بيان ان خبر الفاسق لايعتنى به لان مناسبات صدرها وذيلها وتعاليلها موجبة لظهورها في ان النبأ الذى له خطر عظيم و ترتيب الاثر عليه موجب لمفاسد عظيمة و الندامة ، كاصابة قوم ومقاتلتهم ، لابد من تبينه، و العلم بمفاده ، ولايجوز الاقدام على طبقه بلاتحصيل العلم لاسيما اذا جاء به فاسق (فح) لابد من ابقاء ظاهر الاية على حاله ، فان الظاهر من التبيين ، طلب الوضوح ، وتحقيق صدق الخبر و كذبه ، كما ان المراد من الجهالة ضد التبيين ، اعنى عدم العلم بالواقع ، لا السفاهة ، ولوفرض انها احدى معانيها مع امكان منعه لعدم ذكرها في جمله معانيها في المعاجم و

مصادر اللغة و يمكن ان يكون اطلاقها كما فى بعض كتب اللغة لكونها نحو جهالة فان السفيه جاهل بعواقب الامور ، لانها بعنوانها معناها ، ثم انه على ماذكرنا فى معنى الاية لاتلزم فيها التخصيصات الكثيرة على فرض حملها على العلم الوجدانى كما قيل بلزومها فتدبر جيدا .

وثالثا : ان جعل المفهوم حاكما على عمومه مضافاً الى عدم خلوه من شبهة الدور فان انعقاد ظهور القضية فى المفهوم فرع كونه حاكماً على عموم التعليل ، و كون المفهوم حاكماً يتوقف على وجوده ، ان الحكومة امر قائم بلسان الدليل ومعلوم ان غاية مايستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل اووجوبه واما كونه بمنزلة العلم وانه محرز الواقع وانه علم فى عالم التشريع ، فلايدل عليه المفهوم ، نعم لو ادعى ان مفهوم قوله : ان جائكم فاسق الخ هو عدم وجوب التبين فى خبر العادل لكونه متبينا فى عالم التشريع لكان للحكومة وجه لكنه غير متفاهم عرفاً

ومن الاشكالات المختصة : لزوم خروج المورد عن المفهوم، فانه من الموضوعات الخارجية وهى لاتثبت الا بالبينة ، فلابد من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص البشيع واجاب عنه بعض اعاظم العصر (قده) بان المورد داخل فى عموم المنطوق وهو غير مخصص، فان خبر الفاسق لااعتبار به مطلقا لافى الموضوعات ولا فى الاحكام واما المفهوم ، فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود ، لانه لم يرد فى مورد اخبار العادل بالارتداد ، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية فلامانع من تخصيصه ، و لا فرق بين المفهوم والعام الابتدائى سوى ان المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية فى المنطوق ، و لا ملازمة بين المفهوم و المنطوق من حيث المورد بل القدر اللازم هو ان يكون الموضوع فى المنطوق و المفهوم واحدا (انتهى) .

و فيه : ان مبنى استفادة المفهوم من الاية هو القول بان علة التشنيع و الاعتراض فى العمل بقول الفاسق انما هو هو كون المخبر فاسقا ، بحيث لولا فسقه،

او کون المخبر غیره من العدول ، لما توجه لوم ولا اعتراض مع ان الامر علی خلافه ، فی المورد اذلوکان الولید غیر فاسق اوکان المخبر غیره من العدول لتوجه اللوم ایضا علی العاملین ، حیث اعتمدوا علی قول العادل الواحد ، فی الموضوعات مع عدم کفایته فی المقام ، وبذلك یظهر ان التخصیص فی المفهوم بشیع فلابدمن رفع الید عن المفهوم والالتزام بان الایة سیقت لبیان المنطوق دون المفهوم ، وبذلك یظهر النظر فیما افاده الشیخ الاعظم (قدس سره) فراجعه

جولة حول ما لا یختص بآیة النبأ

منها : ان النسبة بین الادلة الدالة علی حجیة قول العادل، وبین عموم الایات الناهیة عن العمل بالظن وماوراء العلم ، عموم من وجه ؛ والمرجع بعد التعارض الی اصالة عدم الحجیة ولکن عرفت ان من الایات ما یختص بالاصول الاعتقادیة ولسانها آب من التخصیص ولوکانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا ، ومنها ماهو قابل للتخیص لعمومیتها للاصول والفروع مثل قوله تعالی ولاتقف مالیس لك به علم والنسبة بینه وبین ادلة الباب هو العموم والخصوص المطلق ، فیخصص عمومها اویقید اطلاقها کما مر

واجاب بعض اعاظم العصر (قدس سره) من ان أدلة الحجیة حاکمة علی الایات الناهیة، لان ادلة الحجیة تقتضی خروج العمل بخبر العادل عن کونه عملا بالظن، ثم قال: ولولم نسلم الحکومة فالنسبة بین ادلة الباب مع الایات الناهیة ؛ هو العموم والخصوص المطلق، والصناعة یقتضی تخصیص عمومها بماعدی خبر العادل .وقدعرفت الاشکال فی حکومة ادلة الحجیة لان الحکومة قائمة باللسان، ولیس هنامایتکفل ؛ تنزیل الخبر الواحد منزلة العلم واماما افاده من التخصیص ، ففیه انه لوکان لسان العام آبیاً عن التخصیص، یقع المعارضة بینه وبین الخاص ولایجری صناعة التخصیص فی هذا المقام اصلا والجواب ماعرفت

ومنها : ان حجیة خبر الواحد ، تستلزم عدم حجیته ، اذلوکان حجة ، لکان یعم قول السید واخباره عن تحقق الاجماع علی عدم حجیته ، فیلزم من حجیة الخبر عدم حجیته ، وهو باطل بالضرورة . وفیه بعد الغض عن انه اجماع منقول ، و ادلة حجیته لا تشمله ، وعن ان الاستحالة انما هو ناش من اطلاق دلیل

الحجية وشموله لخبر السيد لاعن اصل الحجية ، ان الامر دائر بين ابقاء عامة الافراد واخراج قوله بالتخصيص ، او العكس ، و لا يخفى ان الاول متعين ، اذ مضافا الى بشاعة التخصيص الكثير المستهجن ، ان التعبير عن عدم حجية الخبر الواحد ، بلفظ يدل على حجية عامة افراده ، ثم اخراج ما عدى الفرد الواحد الذى يؤ ل الى القول بعدم الحجية ، قبيح لايصدر من الحكيم ،

واما ماافاده المحقق الخراسانى : ان من الجائز ان يكون خبر العادل حجة فى زمن صدور الاية الى زمن صدور هذا الخبر من السيد ، وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط فيكون شمول العام لخبر السيد مفيداً لانتهاء حكم فى هذا الزمان و ليس هذا بمستهجن . فيرد عليه ، ان الاجماع المحكى بقول السيد يدل على عدم حجية قول العادل من اول البعثة اذهو يحكى عن حكم الهى عام لكل الافراد فى عامة الاعصار والادوار ، فلوكان قوله داخلا تحت العموم ، لكشف عن عدم حجية الخبر الواحد من زمن النبى ، وان عمل الناس عليه واستفادتهم على حجيتها بظاهر الاية ، انما هو لاجل جهلهم بالحكم الواقعى . وعلى ذلك فلامعنى لما افاده من انتهاء زمن الحجية.

ومن ذلك يظهر النظر ان ما افاده شيخنا العلامة (قدس سره) من ان بشاعة الكلام على تقدير شموله لخبر السيد ليست من جهة خروج تمام الافراد سوى فرد واحد حتى يدفع بما افاده (اى المحقق الخراسانى) بل من جهة التعبير بالحجية فى مقام ارادة عدمها ، وهذا لايدفع بما افاده لايخلو عن نظر ، لما عرفت من ان البشاعة الاولى لاتندفع بما افاده ايضا ، لما عرفت ان مفاد الاجماع حكم الهى كاشف عن عدم الحجية من زمن النبى ، فيكون تمام الافراد خارجاً ، سوى فرد واحد ، ولو اغمضنا عما ذكرناه ، و سلمنا ان شمول الادلة لخبر السيد ، يدل على انتهاء امد الحكم ؛ بعد شموله لهذه الافراد طول مدة قرون ، فالبشاعة الثانية مندفعة بما فى كلام المحقق الخراسانى ، اذ لامانع من شمول الاطلاق لفرد من الافراد ؛ يفيد انتهاء امد الحكم ؛ ويعلن بعدم حجية قول العادل الواحد بعد هذا الاعلان والاخبار ، ولا اشكال فيه

واجاب بعض محققي العصر (قدس سره) عن الاشكال بما هذا حاصله ان شمول الملاق ادلة الباب لمثل خبر السيد الحاكي عن عدم الحجية ممتنع لاستلزامه شمول الاطلاق لمرتبة الشك بمضمون نفسه لان التعبد باخبار السيد بعدم الحجية ، انما كان في ظرف الشك في الحجية واللاحجية وهو عين الشك في مضمون ادلة الحجية التي منها المفهوم ؛ واطلاقه لمثل هذه المراتب المتاخرة غير ممكن . و (فيه) انه مبني على امتناع شمول اطلاق الجعل للحالات المتاخرة عنه ، كالشك و نحوه ، وقد عرفت بطلانه و ان اطلاق الحكم يشمل لبعض الحالات المتاخرة من الشك و العلم ، و بالجملة ان الاية و سائر الادلة وردت رافعة لعامة الشكوك ، و الشك في حجية قول العادل وعدمها ، امر ينقدح في ذهن الانسان ، سواء جعل الحجية له اولا : سواء وقف عليها اولا ، و(ح) فلو غض عن سائر الاشكالات فلا مانع لو قلنا بان اطلاق الادلة شامل لقول السيد ، حتى يكون قول السيد رافعة للشك ؛ اذ هو نبأ ؛ والحكم معلق على مطلق النبأ ، ولهذا لو فرض عدم الاجماع ، بالفرق بين نبأ السيد ، و سائر الانباء ، وفرض ايضا عدم كون اجماع السيد على عدم الحجية مطلقا من اول البعثة لجاز الاخذ بالمفهوم ، وادخال قوله ؛ والحكم بحجية الاخبار الى زمن السيد ، وانتهاء امد الحكم كما افاده المحقق الخراساني

وربما يجاب : بان الامر دائر بين التخصيص والتخصص ، لان شمول الاية لسائر الاخبار يجعلها مقطوع الحجية ، فيعلم بكذب خبر السيد واما شمولها لخبر السيد و اخرج غيره يكون من قبيل التخصيص ؛ لعدم العلم بكذب مؤدياتها ، ولو مع العلم بحجية خبر السيد ، لان مؤدياتها ، غير الحجية واللاحجية ، و(فيه) اولا ان مفاد ادلة الباب ليس هو الحجية و انما لسانها ، و مفادها وجوب العمل و ينتزع الحجية من الوجوب الطريقي ، كما ان اجماع السيد ، ليس مضمونه عدم الحجية ، بل مفاده ، حرمة العمل بالاخبار ، و ينتزع من الحرمة ، عدم الحجية ، وذلك لان الحجية و اللاحجية ليستا من الامور القابلة للجعل فاجماع السيد ايضا يرجع الى الاجماع على حرمة العمل المنتزع منها عدم الحجية وعليه يدور الامر بين التخصيص

وثانيا ان مضمون الاية لو كان جعل الحجية للاخبار فلا اشكال في عدم شموله له قطع بعدم حجيته او قطعت حجيته فح لو شملت الاية لخبر السيد يصير خبره مقطوع الحجية وخبر غيره مقطوع عدم الحجية وان لم يكن مقطوع المخالفة للواقع فيصير حال غيره كحاله في خروجه تخصصا فتدبر .

شمول الادلة للاخبار بالواسطة

والمهم هنا اشكال شمول الادلة للاخبار مع الواسطة ؛ وقد قرره الشيخ الاعظم بوجوه ضرب على بعضها القلم في بعض النسخ ، وفصلها واوضحها بعض اعاظم العصر بوجوه خمسة ونحن نذكر ماهو المهم ، وبما ان بعض تلك الوجوه ليس تقريراً لاشكال واحد و ان كانت عامة الوجوه راجعة الى الا خبار بالواسطه ، فلا جرم نفصلها بما يلي .

الاول : أنصراف الادلة عن الاخبار بالواسطة ، اذا كانت الوسائط كثيرة كما في الاخبار الواصلة الينا من مشايخنا ، فان الواسطة بيننا و بين المعصومين كثيرة جداً ، ومثل هذه الاخبار بعيد عن مصب الادلة اللفظية ، واما اللبى منها كبناء العقلاء الذى هو الدليل الوحيد عندنا ، فلم يحرز بناء منهم في هذه الصورة ، و لم يكن الاخبار با لوسائط الكثيرة بمرأى ومسمع من الشارع حتى نكشف من سكوته رضاه .

ولكنه مدفوع بمنع الانصراف بالنسبة الى الاخبار الدارجة بيننا فانه انما يصح لو كانت الوسائط كثيرة بحيث اسقطه كثرة الوسائط عن الاعتبار واما الاخبار الدائرة بيننا ، فصدورها عن مؤلفيها اما متواترة كالكتب الاربعة او مستفيضة و لا نحتاج في اثبات صدورها عن هؤلاء الاعلام الى ادلة الحجية ، واما الوسائط بينهم و بين ائمة الدين فليست على حد يخرجه عن الاعتبار او يوجب انصراف الادلة واما اللبى من الادلة فلا وجه للتردد في شموله لما نحن فيه ضرورة ان العقلاء يحتجون

بما وصل الیهم بوسائط کثیرة اکثر مما هو الموجود فی اخبارنا فکیف بتلك الوسائط القلیلة .

الثانی : ان الادلة منصرفة عن المصداق التعبدی للخبر الذی احرز بدلیل الحجیة فان من نسمع کلامه ونشافهه ، فاخباره امر وجدانی لنا ، واما من یحکی عنهم من الوسائط الی ان یصل الی ائمة الدین ، فکلها اخبار تعبدیة محرزة بدلیل الحجیة ویدفعه ان العرف لایفرق بین فاقد الواسطة و واجدها بحیث لو قلنا بقصور الاطلاق ، لحکم العرف بشمول مناط الحجیة لعامة الاقسام ، بالغاء الخصوصیة او بتنقیح المناط

الثالث : ان حجیة الخبر الواصل الینا بالوسائط ، تستلزم اثبات الحکم لموضوعه فان الشیخ اذا اخبر عن المفید وهو عن الصدوق ، فالمصداق الوجدانی لنا هو قول الشیخ فیجب تصدیقه واما قول المفید الی ان ینتهی الی الامام ، فانما یصیر مصداقا لموضوع قولنا : صدق العادل ، بعد تصدیق الشیخ (قدس سره) فیلزم اثبات الموضوع بالحکم و هو محال

واجیب عنه تارة بان ادلة الحجیة من قبیل القضایا الحقیقیة الشاملة للموضوعات المحققة والمقدرة فلامانع من تحقق الموضوع بها و شمولها لنفسها فیشمل قولنا صدق العادل للموضوع المنکشف لنا اثباتا : بنفس التصدیق ، کشمول قول القائل : کل خبری صادق لنفسه و اخری بانحلال قولنا صدق العادل الی قضایا کثیرة ، فان الذی لایعقل انما هو اثبات الحکم موضوع شخصه ، لااثبات موضوع لحکم آخر ، فان خبر الشیخ المحرز بالوجدان یجب تصدیقه و بتصدیقه یحصل لنا موضوع آخر و هو خبر المفید وله و جوب تصدیق آخر وهکذا ، فکل حکم متقدم (وجوب التصدیق) یثبت موضوعاً مستقلا لحکم آخر .

الرابع : انه یلزم ان یکون الاثر الذی یلحاظه وجب تصدیق العادل ، نفس تصدیقه من دون یکون فی البین اثر آخر ، کان وجوب التصدیق بلحاظه ، وان شئت قلت : یلزم کون الحکم ناظراً الی نفسه ، فان وجوب التصدیق الذی یتعلق بالخبر

مع الواسطة ، انما يكون بلحاظ الاثر الذى هو وجوب التصديق . وتوضيحه : ان وجوب التعبد بالشيىء لابد وان يكون بلحاظ مايترتب على الشيىء من الاثار الشرعية ؛ فلو فرضنا خلو الموضوع عن الاثر الشرعى ، لما صح ايجاب التعبد الشرعى به ، فلزوم التعبد بعدالة زيد التى قامت البينة على اتصافه بها ، لاجل كونها ذات آثار من جواز الصلوة خلفه ، وايقاع الطلاق عنده

وعلى ذلك ، فلو كان الراوى حاكيا قول الامام ، فوجوب التصديق بلحاظ ما يترتب على قول الامام من الاثار ، كحرمة الشيىء ووجوبه ، ولو كان المحكى ، قول غيره كحكاية الشيخ قول المفيد ، فالاثر المترتب على قول المفيد ليس الا وجوب تصديقه . و (ح) يجب تصديق الشيخ . فيما يحكيه ، لاجل كون محكيه (قول المفيد) ذا اثر شرعى و هو وجوب التصديق ، و لا يعقل ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه .

واجاب عنه بعض اعاظم العصر (قدس سره) بان المجعول عندنا فى باب الامارات نفس الكاشفية والوسطية فى الاثبات ، لان المجعول فى جميع السلسلة هو الطريقية اى شيىء كان المؤدى ، فقول الشيخ طريق الى قول المفيد ، وهو الى قول الصدوق و هكذا الى ان ينتهى الى قول الامام عليه السلام ولا نحتاج فى جعل الطريق الى ان يكون فى نفس المؤدى اثر شرعى بل يكفى الانتهاء الى الاثر كما فى المقام

وفيه : ان الاشكال غير مندفع ايضا حتى على القول بجعل الطريقية ، فان محصل الاشكال لزوم كون الدليل ناظراً الى نفسه ، و كون دليل الجعل باعتبار الاثر الذى هو نفسه ، وهو وارد على مبناه ايضا ؛ فان خبر الشيخ المحرز بالوجدان طريق الى خبر المفيد وكاشف عنه بدليل الاعتبار ، وهو كاشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار ايضا وهكذا فدليل جعل الكاشفية ناظر الى جعل كاشفية نفسه ، ويكون جعل الكاشفية بلحاظ جعل الكاشفية وهو محال

و بعبارة اخرى ان الحاكم لابد له من لحاظ موضوع حكمه حين الحكم والموضوع لم يثبت الا بهذا الحكم فلابد ان يكون دليل الجعل ناظراً الى نفسه باعتبار ماعدى الخبر

الذی فی آخر السلسلة ولابد فی الذب عنه ببعض الوجوه المتقدمة او الآتیة .

ثم ان بعض اعاظم العصر قرر الاشکال المتقدم بتقریر آخر، وجعله خامس الوجوه حیث قال :ویمکن تقریر الاشکال بوجه آخر لعله یأتی حتی بناء علي المختار وهو انه لو عم دلیل الاعتبار للخبر مع الواسطة ، یلزم ان یکون الدلیل حاکماً علی نفسه و یتحد الحاکم و المحکوم ، لان ادلة الاصول والامارات حاکمة علی الادلة الا ولیة الواردة للاحکام الواقعیة ، و معنی حکومتها ، هوانها مثبتة لتلك الاحکام ، وفیما نحن فیه یکون الحکم الواقعی هـ ووجوب التصدیق ، واريد اثباته بدلیل وجوب التصدیق فیکون دلیل وجوب التصدیق حاکماً علی نفسه ، ای مثبتا لنفسه ، ونظیر هذا الاشکال یاتی فی الاصل السببی والمسببی ، فان لازمه حکومة دلیل لاتنقض علی نفسه

والتحقیق فی الجواب : ان دلیل الاعتبار قضیة حقیقیة ، ینحل الی قضایا فدلیل التعبد ینحل الی قضایا متعددة ، حسب تعدد آحاد السلسلة ،ویکون لکل منها اثر یخصه ، غیر الاثر المترتب علی الاخر، فلایلزم اتحاد الحاکم والمحکوم ، بل یکون کل قضیة حاکمة علی غیرها ، فان المخبر به ، بخبر الصفار الحاکی لقول العسکری (ع) فی مبدء السلسلة لما کان حکما شرعیا من وجوب الشیء او حرمته ، وجب تصدیق الصفار فی اخباره عن العسکری ، بمقتضی ادلة خبر الواحد ، و الصدوق الحاکی لقول الصفار حکی موضوعاً ذااثر شرعی ، فیعمه دلیل الاعتبار ، وهکذا الی ان ینتهی الی قول الشیخ المحرز بالوجدان ، فلاجل الانحلال لایلزم ان یکون الاثر المترتب علی التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ، ولاحکومة الدلیل علی نفسه فیرتفع الاشکال

ومن ذلك یظهر دفع الاشکال فی حکومة الا صل السببی ، علی المسببی ، فان انحلال قوله (ع) لاتنقض الیقین بالشك، یقتضی حکومة احد المصداقین علی الاخر کمافی مانحن فیه ؛ وانما الفرق ان الحکومة فی باب الاصل السببی والمسببی تقتضی اخراج الاصل المسببی عن تحت قوله (ع) لا تنقض الیقین بالشك ، و حکومة دلیل

الاعتبار فيما نحن فيه يقتضى ادخال فرد فى دليل الاعتبار .

ثم اوضحه مقرر بحثه (رحمه الله)فى ذيل الصحيفة بماحاصله : ان طريق حل الاشكال الثالث يختلف معطريق حل الاشكال الرابع (الذىجعله خامس الوجوه) ، و ان كان امراً واحداً وهو انحلال القضية ، الا ان حل الاشكال الاول يكون بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان فان وجوب تصديقه يثبت موضوعا آخر ، و حل الاشكال الثانى بلحاظ مبدء السلسلة ، و هو الراوى عن الامام عليه السلام ؛ فان وجوب تصديقه بلحاظ الاثر الذى هوغير وجوب التصديق ثم يكون وجوب تصديقه اثر للاخبار الاخر وهكذا الى آخر السلسلة .

و **لايخفى ان فى كلامه مواقع للنظر** نشير الى مهماتها **منها** ان جعل الامارات حاكمة على الاحكام الواقعية ، بمعنى انها مثبتة لتلك الاحكام ، لا يخلو عن ضعف ، فان مجرد اثبات الامارات الاحكام الواقعية ؛ لايصحح الحكومة ، لعدم انطباق ضابطتها على ذلك

ومنها ان ادلة الاصول ليست ايضا حاكمة على الاحكام الواقعية بل هى متكفلة لبيان الوظائف العملية فى ظرف الشك ، من غير فرق بين المحرز منها وغير المحرز (وسيوافيك عدم صحة مازعمه (قدس سره) من وجود الاصل المحرز)، نعم بعض الاصول كاصالة الطهارة والاستصحاب حاكمة على ادلة الشرائط كما مر تفصيله فى مبحث الاجزاء وهوامر آخر اجنبى عمانحن فيه .

ومنها انه يمكن ان يقرر كون الدليل حاكما على نفسه على وجه آخر بان يقال : ان الدليل المتكفل لبيان الموضوع حاكم على الدليل المتكفل لبيان الحكم فقولنا : زيد عالم ، حاكم على قولنا اكرم العادل ، فان الحكومة قد يكون باخراج فرد واخرى بادخاله

وعلى ذلك: فلو كان الدليل متكفلا لكلتا الحيثيتين كما فى المقام، لزم ماذكرناه من المحذور ، فان ادلة اعتبار الخبر كما هى متكفلة لبيان الحكم من وجوب التصديق فهكذا مثبتة لموضوعه ، على ماعرفت فى الجواب عن الاشكال الثالث وهذا مايقال من

کون الدلیل حاکماً لنفسه وعلی ذلك فیکون هذا التقریر اما اشکالا مستقلا، اوتقریراً آخر لثالث الاشکالات ، لالرابعها ؛ کماذکره مقرر بحثه (رحمه الله) واظن ان المقرر قدخلط الامر والشاهد ماذکره فی ابداء الفرق بین حکومة السببی علی المسببی، وما نحن فیه : ان الحکومة فی باب الاصل السببی والمسببی تقتضی اخراج الاصل المسببی عن تحت قوله : لا تنقض الیقین بالشك ، و حکومة دلیل الاعتبار فیما نحن فیه تقتضی ادخال فرد فی دلیل الاعتبار فان وجوب تصدیق الشیخ فی اخباره عن المفید یقتضی وجوب تصدیق المفید فی اخباره عن الصدوق فوجوب تصدیق الشیخ یدخل فرداً تحت عموم وجوب التصدیق ، بحیث لو لاه لما کان داخلا « انتهی » فانه صریح فیما ذکرناه .

ومنها ان ما افاده مقرر بحثه ، من ان طریق حل الاشکالین وان کان واحداً ، وهو انحلال القضیة الی القضایا ، الا ان حل الاشکال الثالث بلحاظ آخر السلسلة وحل الرابع انما هو بلحاظ مبدء السلسلة ضعیف جداً فان الرابع لا ینحل بما ذکره فان محکی قول الصفار وان کان هو قول الامام وله اثر شرعی غیر وجوب التصدیق الا ان وجوب تصدیقه یتوقف علی ثبوت موضوع ذی اثر وهو (قول) الصفار المنقول لنا تعبداً و ثبوته یتوقف علی وجوب تصدیقه ، فان قول الصفار لم یصل الینا من الطرق العلمیة حتی یکون الموضوع محرزاً بالوجدان ، ولا نحتاج فی تحصیل الموضوع الی شیء .

وبذلك یظهر، ان الاشکال لاینحل من طریق مبدء السلسلة ، لعدم الموضوع لوجوب التصدیق فلابد من حل الاشکال باعتبار آخر السلسلة ، وهو خبر الشیخ المحرز بالوجدان ولا یتوقف الموضوع فیه علی الحکم .

جولة حول الاجوبة الماضية

هذه جملة ماقیل اویمکن ان یقال حول الاشکالات والاجوبة ، غیر ان کل ذلك یتوقف علی ان یکون لسان الادلة لسان جعل الطریقیة وامثالها او لسان التنزیل

،وجعل المصداق ،بان يكون خبر الواحد من مصاديق العلم تشريعاً و تعبداً او يكون لسان الادلة ناظراً الى تحقق المخبر به في الخارج سواء كان المخبر به قول الامام ، او اخبار المفيد للشيخ مثلا . فلو صح واحد من هذه لصح ما تشبثوا به من احراز الموضوع بدليل صدق العادل، فان العلم وما هو منزل منزلته اعنى خبر الشيخ ، يكشف كشفا تاماً تعبديا عن وجود موضوع كان مستوراً عنا ، فيشمله وجوب التصديق لانحلاله الى وجوبات حسب تعدد موضوعه و اما اذا قلنا ان لسانها على فرض دلالتها ، هو ايجاب العمل ولزوم التمسك به فلا وجه لهذه الاجوبة لان المحرز بالوجدان هو خبر الشيخ . وما قبله ليس محرزاً لا بالوجدان ولا بالتعبد ، لان المفروض ان لسان الادلة ، وجوب العمل بها ، حسب الوظيفة لا كون قول العادل نازلا منزلة العلم اودالاً على وقوع المخبر به تعبداً و(عليه) فلا يشمل وجوب التصديق لغير المحرز بالوجدان و اما كون ادلة حجية الخبر كذلك فيظهر بالمراجعة اليها و التامل فيها هذا اذا قلنا بان ادلة الحجية تأسيسية والا فلا بد من ملاحظة بناء العقلا و ياتى الكلام فيه .

و اما حصول الظن النوعى منه ،او الكشف الظنى عن الواقع ،فكل ذلك يمكن ان يكون نكتة التشريع ، ليس مصبا للجعل كالقول بان علة التشريع عدم وقوع الناس فى الكلفة وما اشبهه.

اضف الى ذلك ، ان ايجاب التصديق شرعا يتوقف على اثر عملى للمنكشف وليس لمحكى قول الشيخ (اخبار المفيد له عن الصدوق) اى اثر شرعى، فانه لا يخبر عن وجوب صلوة الجمعة بل عن اخبار استاذه له كما ذكرناه وعليه فلا اثر لقوله بما هو قوله.

واما ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه : من انه لو اخبر العادل بشىء يكون ملازماً لشىء له اثر شرعاً اما عادة اوعقلا او بحسب العلم ناخذ به و يكفى فى حجية خبر العادل انتهائه الى اثر شرعى لا يقال : ان ذلك انما يصح اذا كانت الملازمة عادية اوعقلية وليس هنا بين المخبر به (حديث المفيد) وصدقه ملازمة لا عادية ولا عقلية

«لانانقول» ان الملازمة و ان لم تكن عقلية و لا عادية و لكن يكفى ثبوت الملازمة الجعلية بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل وتحقق المخبر به .

فلا يخلو عن اشكال فان الملازمة ليست عقلية ولا عادية كما اعترف به و الملازمة الشرعية تحتاج الى الجعل وليس بين الادلة مايتكفل ذلك .

ودعوى دخالة كل واحد من السلسلة فى موضوع الحكم غريبة فان ما هو الموضوع للوجوب ليس الا نفس الصلوة لا الصلوة المحكى و جوبها على ان الانتهاء الى الاثر انما هو بالتعبد والتعبد بالشيء فرع تحقق الاثر الشرعى حتى يكون التعبد بلحاظ ذلك الاثر

وان شئت قلت : ان خبر الشيخ لا عمل له ولا اثر عملى له و ليس جزء موضوع للعمل نعم له اثر عملى بما هو موضوع من الموضوعات وهو جواز انتساب الخبر الى المفيد وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات

واما وجوب صلوة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ ، حتى يكون اقامة الصلوة ترتيبا عمليا له ، فان الشيخ لم يخبر عن وجوبها ، وانما اخبر عن اخبار المفيد ، ولاجل ذلك يدور صدق قوله او كذبه ، مدار اخبار المفيد له و عدم اخباره ، سواء كانت الصلوة واجبة ام لا .

ومن الغريب ان الاساتذة اعرضوا عن مصب الاشكال اعنى آخر السلسلة وهو خبر الشيخ ، و تشبثوا باول السلسلة اعنى خبر الصفار عن العسكرى عليه السلام حيث قالوا : ان قول الصفار له اثر غير وجوب التصديق ، فيجب تصديقه لاجل ذاك الاثر المغاير لوجوب تصديقه ، فيصير قوله ذا اثر فاذا اخبر الكلينى يكون اخباره موضوعا ذا اثر حتى ينتهى الى آخر السلسلة .

وقد عرفت ان ماهو المهم تصحيح الحجية من جانب الشيخ حيث ليس لقوله واخباره اثر عملى حتى يجب التصديق بلحاظه ؛ واما اخبار الصفار ، فان قوله وان كان ذا اثر شرعى غير ان اخبار الصفار للكليني ليس لنا وجدانيا . بل لم يثبت لنا الا بدليل

التعبد ، فلايثبت اخباره له . الاان يثبت قبله اخبار المفيد للشيخ و ما بين المفيد و الصفار من الوسائط . فلا مناص الا التشبث باخر السلسلة و اصلاح حاله . و قد مضى اشكاله .

نظرنا فى دفع الاشكالات

والذى يقتضيه النظر ان الاشكالات تندفع بهذا فيرها . بمراجعة بناء العرف و العقلاء فانهم لايفرقون فى الاخبار بين ذى الواسطة وعدمه ، وسيمر عليك ان الدليل الوحيد هو البناء القطعى من العقلاء على العمل بخبر الثقة ، واما ان عدم كون محكى قول الشيخ ذا اثر فمد فوع بانه لايلزم فى صحة التعبد ان يكون له اثر عملى بل الملاك فى صحته عدم لزوم اللغوية فى اعمال التعبد اوامضاء بناء العقلاء كما فى المقام فان جعل الحجية لكل واحد من الوسائط او امضاء بناء العقلاء ليس امراً لغواً .

ولعل السر فى عدم تفريقهم بين ذى الواسطة وعدمه ؛ و عدهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لااخباراً ، لان نظرهم الى الوسائط طريقى لاموضوعى وليس ههنا اخبارات عديدة ولكن لايترتب الاثر العملى الا بواحد منها اعنى خبر الصفار بل اخبار واحد ، وعمل فارد ، ويشهد على ذلك انصراف مايدل على احتياج الموضوعات الى البينة عن المقام اعنى اقوال الوسائط مع كونها موضوعات ، نعم لوكان لبعض الوسائط اثر خاص لايمكن اثباته الا بالبينة ، كما لايخفى

الاستدلال بآية النفر

ومما استدل به قوله تعالى : ماكان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (١) و قد ذكر بعض اعاظم العصر تقريبا زعم انه يندفع به عامة الاشكالات المتوهمة فى دلالة الاية فقال ، ان الاستدلال يتركب من امور

(١) التوبة - الاية ١٢٢

الاول ان كلمة لعل مهما تستعمل تدل على ان مايتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها سواء فى ذلك التكوينيات والتشريعيات والافعال الاختيارية وغيرها فاذا كان مايتلوها من الافعال الاختيارية التى تصاح لان يتعلق بها الارادة الآمرية كان لامحالة بحكم ماقبلها فى الوجوب والاستحباب ، وبالجملة لااشكال فى استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية ، وفى الاية جعل التحذر علة غائية للانذار ، ولماكان الانذار واجبا كان التحذر واجبا «**الثانى**» ان المراد من المجموع فى الاية هى المجموع الاستغراقية لا المجموعية لوضوح ان المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من النافرين او المتخلفين على التفسيرين فالمراد ان يتفقه كل فرد منهم ، وينذر كل واحد منهم ، ويتحذر كل واحد منهم ، « **الثالث** » المراد من التحذر هو التحذر العملى وهو يحصل بالعمل بقول المنذر بل مقتضى الاطلاق والعموم الاستغراقى فى قوله «ولينذروا» هو وجوب الحذر مطلقا ، حصل العلم من قول المنذر او لم يحصل ، غايته انه يجب تقييد اطلاقه بما اذا كان المنذر عدلا وبعد العلم بهذه الامور لااظن ان يشك احد فى دلالتها على حجية الخبر الواحد وبماذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ماذكر من الاشكالات على التمسك بها «انتهى» ثم تصدى لبيان الاشكالات و دفعها .

وفى كلامه مواقع للنظر منها ان ماادعاه من ان مايقع بعد كلمة لعل انما يكون دائما علة غائية لما قبلها منقوض بقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً ، فان الجملة الشرطية وان كانت متأخرة ظاهرة لكنها متقدمة على قوله تعالى فلعلك باخع الخ حسب المعنى ، مع ان مابعد «لعل» ليس علة غائية لماقبلها اعنى الجملة الشرطية ، فان بخوع نفسه الشريفة (ص) ليس علة غائية لعدم ايمانهم ، وان كان مترتبا عليه ، غير ان الترتب والاستلزام غير العلة الغائية لكن الامر سهل بعد كون المقام من قبيل ماذكره رحمه الله

ومنها : ان ماذكره من وجوب التحذر لكونه غاية للانذار الواجب ، غير

صحيح بل الظاهر كونه غاية للنفر المستفاد وجوبه من «لولا» التحضيضية الظاهرة فى الو جوب و مع ذلك ايضا ليس للا ية ظهور تام فى وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر فان صدر الآية اعنى قوله تعالى : و ما كان المؤمنون لينفروا كا فة . يعطى ان الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمو مى و انه لا يسوغ للمؤمنين ان ينفروا كافة وابقاء رسول الله وحيداً فريداً ، وعلى ذلك فيصير المآل من الا ية هو النهى عن النفر العمو مى ، لا ايجاب النفر للبعض فالحث انما هو على لزوم التجزية وعدم النفر العمومى ، لاعلى نفر طائفة من كل فرقة للتفقه

ودعوى ان ذلك خلاف ظاهر الاية ، بشهادة انه لوكان الغرض هو المنع عن النفر العمومى لكان الواجب الا كتفاء على قوله عزشانه فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ، من دون ان يعقبه بماذكره بعده من التفقه والرجوع والانذار والتحذر ؛ فان التعقيب بما ذكر شاهد على ان الغرض هو الحث على تحصيل هذه المطالب من بدئها الى ختامها ، اضف الى ذلك ان قوله تعالى وماكان المؤمنون الخ ليس نهيا ولامنعاً بل اخباراً عن امر تكوينى خارجى ، و هو امتناع النفر العمومى ، امتناعاً واضحاً يحكم به ضرورة العقول لا ستلزامه اختلال النظام ، ثم اردف ذلك عز شانه بنفر البعض ، لعدم استلزامه هدم النظام وفساد المجتمع .

مدفوعة بان عدم الاكتفاء على الجملة الاولى يمكن ان يكون لدفع ما ربما ينقدح فى الاذهان من بقاء ساير الطوائف على جهالتهم وعدم تفقههم فى الدين فقال عزشانه يكفى لذلك تفقه طائفة فليست الاية فى مقام بيان وجوب النفر بل فى مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف وقوله وما كان المؤمنون اخبار فى مقام الانشاء ولو بقرينة شان نزولها كما قال المفسرون وليس المراد بيان امر واضح لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس فى جميع الادوار الى طلب العلم والتفقه حتى لزم التنبه بدالا ان يحمل ذكره لصرف المقدمة لما بعده و هو ايضا بعيد مخالف لشان نزول الا ية و قول المفسرين

ومنها ان ماذكره (قدس سره) من ان المراد من الحذر هو الحذر العملي وهو

یحصل بالعمل بقول المنذر ، لایخلو عن ضعف بل الظاهر ان المراد من الحذر هو الحذر القلبی بعد انذار المنذر ، وایعاده وتلاوته ماورد فی ذلك من الایات و النصوص والسنن ، وعلی ذلك فبعد ماانذر المنذر بماعنده من الایات والروایات وحصل الحذر والخوف القلبیان ، یقوم المنذرون (بالفتح) بما لهم من الوظائف العملیة التی تعلموها من قبل او یلزم تعلمها من بعد فلیست الایة ظاهرة فی اخذ المنذر (بالفتح) شیئا من الاحکام من المنذر (بالکسر) تعبدا و با لجملة غرض القائل سبحانه من الایة لیس تعلم المنذر شیئا من المنذر ، و لاعمله بقوله ، بل غرضه سبحا نه ؛ ان المنذرین بعد ما او عدوا قومهم بتذکار الله ، و بیان عظمته ، وما اعد للمتقین من الجنة وللکافرین والفاسقین من النار ، و ذکروا ذلك کله علی سبیل الموعظة والانذار ، یحصل له حذر قلبی ، وخوف باطنی ، یجبر ذلك الخوف علی العمل بالوظائف الشرعیة العملیة ، واما ماهو الوظائف ؛ وانها من این یلزم تحصیلها و الوقوف علیها ، فلیس مورداً لغرض الا یة ، کما ان او صاف المنذر من عدا لته وتعدده لیس مصباً للبیان وعلی ذلك فبین معنی الآیة وحجیة الخبر الواحد بون بعید

ومنها و ذلك اهم ما فی الباب من الا شکال و ملخصه ، انکار اطلاق الایة بالنسبة الی حصول العلم من قول المنذر وعدمه ، فان الاطلاق فرع کون المتکلم فی مقام البیان ، ولیس فی الایة مایشعر بکونه سبحانه فی مقام بیان تلك الجهة بعامة خصوصیاتها ، فان الایة حسب بعض تفاسیرها ، فی مقام بیان وجوب اصل النفر ، و قیام عدة به ، ورجوعهم وانذ ارهم وتحذرهم ، وامالزوم العمل بقول کل منذر ، سواء کان عادلا ام فاسقا ، واحداً ام متعدداً ، حصل منه الظن او العلم ام لا ، فلیس فی مقام بیانها حتی یؤخذ باطلاق الایة ، والعجب انه قدس سره قد صار بصدد دفع الاشکال فقال : بعدما عرفت من ان المراد من الجمع هو العام الاستغراقی لایبقی موقع لهذا الاشکال ، اذای اطلاق یکون اقوی من اطلاق الایة بالنسبة الی حالتی حصول العلم من قول المنذر وعدمه (انتهی) و انت خبیر ، ان کون العام استغراقیا ، لایثبت الاطلاق من ناحیة الفرد ، اذلامنافات بین کون الحکم شاملا لکل احد ، وبین حجیة قول کل واحد منها فی ظروف خاصة و

اوقات معينة .

ومنها : ان بعض الروايات الصادرة عنهم (ع) يستفاد منها ان الائمة الهداة قد استشهد وابها على لزوم النفر الى تحصيل العلم بالامام المفترض طاعته ، بعد فوت امام قبله ، ومعلوم ان الاصول الاعتقادية ، لايعتمد فيها بخبر الثقة ، وهذا ايضا يؤيد عدم الاطلاق الفردى .

هذا وقد استدل القوم بايات كثيرة ، غير ان المهم ماعرفت

الاستدلال على حجية قول الثقة بالاخبار

قد استدل الاصحاب بالروايات الكثيرة الواردة التى جمعها الشيخ الجليل الحر العاملى فى كتاب القضاء من وسائله ، ولاحاجة لنا فى نقلها وسردها فى المقام وعلى القارى الكريم ، ملاحظة ابواب القضاء من ذاك الكتاب ؛ لعله يقف على ازيد مما وقف عليه غيره . ولكن نعطف نظره الى نكتة مرت الاشارة اليه غير مرة وهو انا لاحظنا ما وقفنا عليه من الاخبار واحداً بعد واحد ، وامعنا النظر فى مفادها فلم نجد فيها ما يدل على التأسيس وان الشارع قد جعل الخبر الواحد ؛ او قول الثقة حجة من عنده ، بل يظهر من كثيرها ، ان حجية خبر الثقة كان امراً مسلماً عندهم ، وكانت الغاية فى هذه الاخبار تشخيص الثقة عن غيرها ، وان فلا ناهل يجوز الاخذ منه لوثاقته اولا يجوز

وان شئت قلت ان الاخبار فى مقام بيان الصغرى ، وهو تعيين الثقة وان فلانا ثقة او غير ثقة واما الكبرى وهو حجية قول الثقة ، فقد كانت امراً ارتكازيا لهم وكان بناء العقلاء على العمل به و بذلك يظهر ان ما استدلوا به من الكتاب والسنة مما يدل بظاهرها على حجية قول الثقة ، فهي محمولة على الامر العقلائى الدائر بينهم وكان المرمى امضاء عملهم لا تأسيس امر لهم

واما ما افاده المحقق الخراسانى وتبعه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من ان لازم العلم اجمالا بتواترها الاجمالى وان كان هو الاخذ باخص مضامين تلك الاخبار وهو حجية قول العدل الذى شهد اثنان من اهل الفن بعدالته ، الا انه يوجد فى تلك الاخبار خبر يكون جامعا لعامة الشرايط المحتملة ؛ ويكون مفاده حجية قول مطلق الثقة ؛

فيتعدى منه الى الاعم ؛ ففير صحيح اذ لا اظن ان يكون بين الاخبار في الباب خبر يكون جامعاً لعامة الشرائط المحتملة التي قدقلنا بهامن باب الاخذ بالقدر المتيقن ومع ذلك يكون من حيث المفاد اعم اى دالا على حجية قول المطلق الثقة فانه مجرد فرض فان القدر المتيقن من تلك الاخبار ، هو الخبر الحاكى من الامام بلا واسطة ، مع كون الراوى من الفقهاء نظر آء زرارة ، ومحمد بن مسلم وا بي بصير ومعلوم انه ليس بينها خبر جامع لتلك الشرائط دال على حجية قول مطلق الثقة .

واما ماافاده بعض اعاظم العصر من ان اغلب الطوائف وان لم يكن متواتراً الا انه لا اشكال في ان مجموعها متواترة للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم ، ففيه ان العلم بصدور البعض لايمكن الاستدلال به على حجية قول الثقة مطلقا ، اذ من المحتمل ان يكون الصادر منهم مايدل على حجية قول الثقة اذا كان جامعاً لشرائط خاصة و بالجملة العلم بصدور البعض لايكفى فى استنتاج الاعم ، على انه يمكن منع التواتر لا نها مع كثرتها منقولة عن عدة كتب خاصة لا تبلغ حد التواتر واشترطوا فى تحقق التواتر، كون الطبقات عامتها متوا ترة والتواتر فى جميعها ممنوع .

نعم هيهنا وجه آخر لاثبات حجية مطلق قول الثقة و حاصله : انه ان ثبت حال السيرة العقلائية ، وظهر ان بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة ، فهو و الا فالقدر المتيقن ، من السيرة هو بنائهم على حجية الخبر العالى السند ، الذى يكون رواته كلهم ثقات عدول ، قدز كاهم جمع من العدول ، ولا اشكال فى انه يوجد بين تلك الروايات مايكون جامعا لتلك الشرائط ، مع كونه دالا على حجية قول الثقة مطلقا فقد روى الكلينى عن محمد بن عبدالله الحميرى ومحمد بن يحيى جميعا عن عبدالله بن جعفر الحميرى ، عن احمد بن اسحق عن أبى الحسن قال سئلته وقلت : من اعامل وعمن آخذ ،وقول من اقبل ، فقال العمرى ثقتى ، فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى ، و ماقال لك عنى ، فعنى يقول فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون ، و نحوها صحيحته الاخرى ، وهذه الرواية مع علوها ، رواته كلهم من المشايخ العظام ، ممن اتفق

الاصحاب على العمل برواياتهم ، فتلك الرواية لا اشكال في شمول السيرة العقلائية عليها ، فان اشملتها نتعدى حسب مضمونها الى كل ثقة مأمون .

لا يقال : لا يمكن التعدي منها الا الى نظراء العمري وابنه الذين هم من الاجلاء الثقات .

ولا يمكن منه التعدي الى مطلق الثقة ، لانا نقول : ان التعليل بانه الثقة المأمون يرفع هذا الاحتمال ؛ فان التعليل بمطلق الوثاقة والمأمونية ، لا الوثاقة المختصة لاضراب العمري وابنه ، كما ان التعليل في قول القائل : لا تشرب الخمر لانه مسكر ، ظاهر في ان تمام العلة ذات الاسكار لا الاسكار المختص بالخمر .

ثم هذه الرواية وامثالها وان كان لسانه عاريا عن جعل الحجية او تتميم الكشف او جعل الطريقية الا انه يظهر منه ان العمل بقول الثقة المأمون كان رائجا بين الاصحاب بل بين العقلاء ولذا جاء اخذ الحديث من العمري و ابنه معللا بانه الثقة المامون وبذلك يظهر الفرق بين مقالنا وبين ما ذكره المحقق الخراساني فراجع لما نقلناه عنه .

نعم لو قلنا بعدم استفادة ايجاب العمل او جعل الحجية وامثالها منها يشكل التمسك بها لكشف حال السيرة لعدم الكشف القطعي وهو واضح و عدم كونه حكما عمليا فلا معنى للتعبد به و كيف كان فالخطب سهل بعد احراز بناء العقلاء على الاحتجاج بخبر كل ثقة ثم بناء على انكار بنائهم فالرواية ونحوها تدل على التشريع ولزوم العمل بقوله وما ذكرناه من عدم الدلالة على التأسيس لاجل احراز بناء العقلاء فتدبر .

الاستدلال بالسيرة العقلائية

وقد عرفت انها العمدة في الباب ، بل لا دليل غيرها ، ويقف على وجودها كل من له المام بالمجتمعات البشرية منذ دوّن تاريخ البشر ، و استقر له التمدن ، و اتخذ لنفسه مسلكا اجتماعيا

وما ورد من الايات الناهية من العمل بغير العلم ، او العمل بالظن ، ليست رادعة

عن السیرة ، اذلوکانت رادعة لمطلق العمل بالظن اوبغیر العلم ، شملت نفسها ، لانها بمنزلة القضایا الحقیقیة ، الثابت فیها الحکم لموضوعاتها المحققة کل فی موطنها ؛ ومن العمل بالظن ، نفس التمسك بهذه الایات ، و الاخذ بمفادها فیلزم من جواز التمسك ، عدم جوازه ، و اما مافاده المحقق الخراسانی من ان رادعیة تلك الایات تستلزم الدور المحال ؛ فضعیف ، وقدمر وجهه عندالبحث عن استدلال النافین بالایات

لایقال : ان المحال انما یلزم من شمولها لنفسها ، فیندفع بعدم شمولها لنفسها و (ح) یصلح للرادعیة عن مطلق العمل بالظن «لانا نقول» لاشك ان هذه الایة انما نزلت لاجل الافادة والاستفادة حتی یاخذ الامة بمضمونها ، کما لاشك فی ان العمل بظاهرها لیس الاعملا بالظن وبغیر العلم و(ح) فهل المتکلم ، اتکل فی بیان مراده علی مفروغیة حجیة الظواهر الظنیة کماهو المطلوب ، اواتکل علی عدم شمولها لنفسها لاستلزامه المحال ولا اظن احداً یتفوه بالثانی ؛ فانه خارج عن المتفاهم العرفی و الطریقة المألوفة بین العقلاء . فاذا کان الاتکال فی الافهام علی السیرة اعنی مفروغیة حجیة الظواهر مع عدم افادتها العلم ، یعلم بعد الغاء الخصوصیة عدم رادعیتها للسیرة القطعیة فی العمل بالظواهر او بقول الثقة المأمون اوغیرهما مماعلیه عمل العقلاء

وان شئت قلت : ان المتکلم قداعتمد فی افادة المطلوب علی السیرة العقلائیة الدائرة بینهم من حجیة الظواهر لاعلی ان هذا الکلام لایشمل لنفسها لاجل لزوم المحال فانه خارج عن المتفاهم العرفی . فاذا کان الاعتماد علی السیرة المستمرة من حجیة الظواهر مع عدم افادتها العلم یعلم بالغاء الخصوصیة ، ان الایة غیر رادعة لماقامت علیه السیرة من العمل بالظنون فی موارد خاصة من الظواهر وحجیة قول الثقة وغیرهما

ثم ان بعض الاعاظم افاد فی المقام : انه لایحتاج فی اعتبار الطریقیة العقلائیة الی امضاء صاحب الشرع لها ، والتصریح باعتبارها ، بل یکفی عدم الردع عنها فان عدم الردع عنها مع التمکن منه یلازم الرضاء بها وان لم یصرح بالامضاء ؛ نعم لایبعد الحاجة الی الامضاء فی باب المعاملات لانها من الامور الاعتباریة التی یتوقف صحتها علی اعتبارها ؛ ولو کان المعتبر غیر الشارع فلابد من امضاء ذلك ولو بالعموم و

الاطلاق ، وتظهر الثمرة فى المعاملات المستحدثة التى لم تكن فى زمان الشارع كالمعاملات المعروفة فى هذا الزمان - «البيمة» (التأمين) فانها اذا لم يندرج فى عموم احل الله البيع ، او او فوا بالعقود . و نحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها» انتهى» .

وفيه : ان التفريق بين المعاملات وغيرها باحتياج الاولى الى الامضاء و عدم كفاية الردع، بخلاف الثانى ، غير صحيح لان مجرد كون المعاملات امورا اعتبارية لا يستلزم لزوم الامضاء و عدم كفاية عدم الردع ، فاذا كانت المعاملة بمرأى و مسمع من الشارع ، وكان متمكنا عن الردع ؛ فسكوته كاشف عن رضاه وهذا كاف فى نفوذ المعاملة .

ثم انه قدس سره افاد ثانيا : ان سيرة المسلمين فى الامور التوقيفية التى من شأنها ان تتلقى من الشارع ، تكشف لامحالة عن الجعل الشرعى ، واما فى غير التوقيفية التى كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع ، فمن المحتمل قريبا رجوع سيرة المسلمين الى طريقة العقلاء ولكن ذلك لا يضر جواز الاستدلال بها ، فانه كما ان استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضاء صاحب الشرع ، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك غايته انه فى مورد اجتماع السيرة و الطريقة يكونان من قبيل تعدد الدليل على امر واحد . انتهى

وفيه : ان عدم مورد اجتماع السيرتين ، من باب قيام الدليلين على شيء واحد غير صحيح ، فان سيرة المسلمين على جواز العمل بقول الثقة ، لو كانت قائمة عليه بما هم مسلمون فلا وجه لارجاعها الى طريقة العقلاء وسيرتهم كما ادعاه ، وان كانت قائمة عليه لا بما هم مسلمون ، فهى وان كانت راجعة الى سيرة العقلاء ، لكن لا تصير السيرة (ح) دليلا مستقلا بعد اتحاد الحيثيتين فى متعلق السيرتين ، بل الدليل ينحصر فى واحد وهو سيرة العقلاء(١) .

(١) ثم ان القوم قدس الله اسرارهم استدلوا على حجية قول الثقة بالدليل العقلى الذى نقل الشيخ الاعظم تقريراته المختلفة فى فرائده ومرجع الكل الى الانسداد الصغير و -

المقصد السابع في الاصول العملية

القول في البرائة

وينبغي تقديم امور الاول قد اختلفت كلمات الاعاظم في بيان حالات المكلف وذكر مجارى الاصول ، وكلها لايخلو عن النقض والابرام . فان ما افاده شيخنا العلامة وان كان احسن واتقن فقال : ان المكلف اذا التفت الى حكم فاما ان يكون قاطعا به اولا وعلى الثانى فاما ان يكون له طريق منسوب من قبل الشارع اولا وعلى الثانى اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة اولا ، و على الثانى اما ان يكون الشك فى حقيقة التكليف او فى متعلقه ، و على الثانى اما ان يتمكن من الاحتياط اولا ، «انتهى» .

لكن يرد عليه مع ذلك انه لو كان المراد من القطع بالحكم ، هو القطع التفصيلى به ففيه مضافا الى انه لاوجه لتخصيصه بالتفصيلى ، ان ذلك لا يناسب مع البحث عن القطع الاجمالى فى مبحث القطع ، وان اراد الاعم منه ومن الاجمالى فيقع التداخل بين مباحثه ، ومباحث الاشتغال ، وعليه لابد ان يبحث عن الشك فى المتعلق (الاشتغال) فى ابحاث القطع لافى ابحاث الشك ، فان الشك فى المتعلق يلازم القطع الاجمالى بالحكم ، ومنه يعلم انه لو اراد من الطريق المنصوب من الشارع الاعم مما عرضه الاجمال فى متعلقه اولا ، يقع التداخل بينه وبين الشك فى المتعلق .

اضف الى ذلك انه ليس لنا طريق منصوب من الشارع ، و انه ليس هنا امارة

- الكبير ، وقد بحث سيدنا الاستاذ (دام ظله الوارف) عنه فى الدورة السابقة ، وغار فى عامة مباحثه وفندا كثيرا ما افاده بعض اعاظم العصر فى هاتيك المباحث غير انه (دام ظله) رأى البحث عنه فى هذه الدورة ضياعا للوقت وصار بصدد تهذيب الاصول وتنقيحه ، ومن اجمل ما افاد فى هذا المقام قوله : ان البحث عن اصل الانسداد وان كان له شأن ؛ ليقف القارى على حقيقة الحال غير ان البحث عن فروعه من كون النتيجة على فرض صحة الانسداد مهملة او كلية و كون الظن حجة على الكشف او الحكومة وو ضار جداً ، از بعد ابطاله لامصاغ للبحث عن فروعه اذ لا اساس حتى يبحث عما يبنى عليه المؤلف

تأسيسية : بل كلها امضائية ؛ و على ذلك يصير البحث عن تلك الامارات الا مضائية ، بحثا استطراديا فيكون عامة مباحث الظن ابحاثا استطراديا الاان يراد بالطريق المنصوب اعم من الطرق الامضائية ومع ذلك يرد عليه الظن على الانسداد بناء على الحكومة ولامحيص عن هذه الاشكالات واشباهها ،

والاولى ان يقال ان هذا التقسيم اجمال المباحث الاتية مفصلا و بيان لسر تنظيم المباحث فانه لاجل حالات المكلف بالنسبة الى الاحكام فانه لايخلو بعد الالتفات من القطع بالحكم اوالظن اوالشك به والشك لايخلو اما ان يكون له حالة سابقة اولا والثانى لايخلو اما ان يكون الشك فى التكليف اوالمكلف به والثانى لايخلو اما ان يكون له حالة سابقة اولا فرتبت المباحث حسب حالات المكلف من غير نظر الى المختار فيها فلايرد الاشكال الا التداخل بين القطع والشك فى المتعلق فانه من القطع الاجمالى ويمكن ان يذب عنه بان ماذكر فى مبحث القطع هو حيث حجية القطع ومايرتبط به وماذكر فى مبحث الاشتغال جهات اخر مربوطة بالشك فلايتداخلان لاختلاف اللحاظ وعلى ماذكرناه لايحتاج الى تقييد الحالة السابقة بالملحوظة حتى يرد عليه انه من قبيل الضرورة بشرط المحمول .

بل الاولى فى تنظيم مباحث الاصول ان يبحث من القطع بقسميه فى مبحث وادرج فيه بعض مباحث الاشتغال مما كان الحكم معلوما اجمالا بالعلم الوجدانى كامكان الترخيص وامتناعه ولوفى بعض الاطراف .

ثم اردف بمبحث الامارات سواء كانت الامارة قائمة مفصلا اواجمالا و ادرج فيه سايرمباحث الا شتغال والتخيير وادرج البحث عن التعادل والتراجيح فى ذيل حجية خبر الثقة ثم اردف بمبحث الاستصحاب ثم مبحث البرائة حتى يكون الترتيب حسب ترتيب حالات المكلف والامر سهل

الثانى قدعرف المحققون الحكومة بتعاريف ولعل محصلها يرجع الى كون الدليل الحاكم متعرضا للمحكوم نحو تعرض وبنحو اللزوم العرفى أوالعقلى مما لا يرجع الى التصادم فى مرحلة الظهور وان شئت قلت كون الدليل متعرضا لحيثية

من حیثیات دلیل المحکوم مما لایتکفله دلیل المحکوم توسعة وضیقا ، و بذلك (ای تعرض الحاکم لما لم یتعرض به المحکوم مما یرجع الی حیثیة من حیثیاتها) یعلم ان الحکومة قائمة بلسان الدلیل الحاکم و کیفیة تأدیته ، فلا یتصور بین اللبیة الصرفة کالاجماع او الادلة العقلیة ، نعم یتصور بینهما الورود اوالتخصیص وغیرهما اذا عرفت ذلك :

المشهور ان الامارات حاکمة علی الاصول العملیة ، و الظاهر ان فی هذا التعبیر مسامحة فان الحکومة انما هو بین ادلة الامارات و ادلة الاصول لا بینهما کما لا یخفی ، علی ان ادلة الامارات لیست علی نسق واحد حتی یصیر الترجیح علی ادلة الاصول بمثابة واحدة ، بل تختلف ، و باختلافها یختلف وجه الترجیح ، فان من الامارات قول الثقة ، فان کان المدرك لحجیة قوله ، آیة النبأ فالترجیح انما هو بالحکومة ، فان لسانها ان خبر العدل متین ولیس العمل علی قوله عملا بجهالة ؛ فیقدم علی الاصول لکون موضوعاتها الجهالة و عدم العلم او الشك ، و ان کان حجیتها لاجل بعض الاخبار الواردة فیها ، فلایبعد ان یکون التقدیم ایضا علی نحو الحکومة (مثل قوله ع ماادیا عنی فعنی یؤدیان) ، وان کان المستند ، هو بناء العقلاء علی العمل به فی امورهم فلاشك ان التقدیم لیس لاجل الحکومة ، لتقومها بلسان الدلیل ودلالته اللفظیة ولالسان للدلیل اللبی فلابد ان یکون التقدیم بنحو الورود اوغیره ومن ذلك یعلم ان تقدیم دلیل اصالة الصحة فی محل الغیر علی الاستصحاب لیس بنحو الحکومة لکونه لبیا وهو بناء العقلاء واما تقدیم ادلة قاعدة التجاوز علی دلیل الاستصحاب ، فالظاهر انه علی نحو الحکومة ، بناء علی ان الاستصحاب اصل ، فان مفاده عدم نقض الیقین بالشك ، ولسان الادلة فی القاعدة هو عدم الشك اوعدم شیئیته وهذا لسان الحکومة ، بل ای حکومة ، اقوی من قوله : انما الشك اذا کنت فی شیء لم تجزه اوقوله ﷺ فشکك لیس بشیء .

ثم ان بعض اعاظم العصر نسب الی الشیخ الاعظم انه قال هنا وفی مبحث التعادل و الترجیح ، ان التنافی بین الامارات والاصول هو التنافی بین الحکم الواقعی والظاهری

وان الجمع هو الجمع ، ثم اورد عليه بان المقامين مختلفان تنافيا وجمعا وان الجمع بين الامارات والاصول انما هو بالحكومة لا بما افاده . «انتهى»

وفيه ان الشيخ الاعظم قد صرح بحكومة الامارات على الاصول فى كلا المقامين وليس فى كلامه ما يوهم ما نسبه اليه فراجع .

الثالث : ان الشيخ الاعظم (قدس سره) قد بحث عن كل من الشبهات بحثا مستقلا مع ان المناط فى الجميع واحد سواء كانت الشبهة تحريمية او وجوبية موضوعية كانت او حكمية كانت الشبهة فى الحكم لاجل فقدان النص او تعارضه او اجماله ، ومجرد اختصاص بعض الاقسام بالخلاف دون بعض ، او عمومية بعض الادلة دون بعض لا يوجب افراد البحث لكل واحدة من الاقسام

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول : استدل على البرائة بالادلة الاربعة اما الايات فمنها قوله تعالى : **و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** وجه الاستدلال على وجه يندفع ما اشكل عليه من الايراد ان يقال : ان المتفاهم عرفا من الاية لاجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذى هو مبلغ لاحكامه تعالى وبمناسبة الحكم والموضوع هو ان بعث الرسول ليس له موضوعية فى انزال العقاب بل هو طريق لايصال التكاليف على العباد واتمام الحجة به عليهم ، وليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول وان لم يبلغ احكامه فلو فرض انه تعالى بعث رسولا لكن لم يبلغ الاحكام فى شطر من الزمان لمصلحة او جهة اخرى لا يصح ان يقال انه تعالى يعذبهم لانه بعث الرسول وكذا لو بلغ بعض الاحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة الى ما لم يبلغ مخالفا للوعد فى الاية

وكذا لو بلغ الى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال انه يعذب الجميع لانه بعث الرسول وكذا لو بلغ جميع الاحكام فى عصره ثم انقطع الوصول الى الاعصار المتاخرة وهذا او اشباهه يدل على ان الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل ، و ان ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة ، كناية عن ايصال الاحكام ، و اتمام الحجة ، وان التبليغ غير الواصل فى حكم العدم وانه لا يصح العذاب ، كما ان وجود الرسول بين الامة بلا تبليغ ، كذلك

وعلي ذلك فلو بحث المكلف عن تكليفه ووظيفته بحثا اكيداً فلم يصل الى ما هو حجة عليه من علم تفصيلى او اجمالى وغيرهما من الحجج فلا شك انه يكون مشمولا لقوله عز وجل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لما عرفت من ان الغاية للوعيد بحسب اللب هو ايصال الاحكام الى العباد وان بعث الرسل ليس له موضوعية فيما رتب عليه

وان شئت قلت : ان قوله تعالى : وما كنا معذبين تنزيه للحق تعالى شأنه وهو يريد بهذا البيان ان التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبى ، و انّ شأنه تعالى اجل من ان يرتكب هذا الامر ، فلذلك عبر بقوله وما كنا معذبين ، دون ان يقول : وما عذبنا ، او ما انزلنا العذاب ، و ذلك للاشارة الى ان هذا الامر مناف لمقامه الارفع وشانه الاجل

وبعبارة اوضح ان الاية مسوقة اما لافادة ان التعذيب قبل البيان مناف لعدله وقسطه ، او مناف لرحمته وعطوفته ولطفه على العباد ، فلو افاد الاول لدل على نفى الاستحقاق ، وان تعذيب العبد حين ذاك امر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه ولو افاد الثانى لدل على نفى الفعلية . وان العذاب مرتفع وان لم يدل على نفى الاستحقاق. وسياتى عدم الفرق بين المفادين فيما هو المهم

جولة حول مفاد الاية

وقد اورد على الاستدلال بالاية امور : منها : ما عن بعض اعاظم العصر : من ان مفاد الاية اجنبى عن البرائة فان مفادها الاخبار بنفى التعذيب قبل اتمام الحجة فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث انه مشتبه . (وفيه) ما عرفت فى تقرير الاستدلال من ان بعث الرسل كناية عن ايصال الاحكام ، فالمشتبه الحكم داخل فى مفاد الاية اما لما ذكرناه من ان بعث الرسل لاجل كونها واسطة فى التبليغ او بالغاء الخصوصية والحاق مشتبه الحكم بالموارد التى لم يبلغها الرسل

منها : ان الاية راجعة الى نفى التعذيب عن الامم السالفة قبل بعث الرسل فلا مساس له بالمقام (وفيه) اولا ان التامل فى الايات المتقدمة عليها يعطى خلاف ذلك

فاليك بمراجعة ماتقدمها من الايات تجدصحة ماادعيناه

وثانيا : لوفرض ان موردها ماذكر غيران التعبير بقوله تعالى وما كنا معذبين حاك عن كونه سنة جارية لله عزشأنه من دون فرق بين السالفة والقادمة ، وان تلك الطريقة سارية فى عامة الازمان من غير فرق بين السلف والخلف ، ولولم نقل ان ذلك مفاد الاية حسب المنطوق فلااقل يفهم العرف من الاية ولو بالغاء الخصوصية ومناسبة الحكم والموضوع ان التعذيب قبل البيان لم يقع ولن يقع ابداً

منها : ان الاستدلال بها لما نحن فيه متقوم بكونها فى مقام نفى الاستحقاق لا نفى الفعلية لان النزاع فى البرائة انما هو فى استحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه وعدمه لافى فعلية العقاب ؛ (وفيه) ان ذلك اول الكلام ، اذ النزاع بين الاصولى و الاخبارى انما هو فى ثبوت المؤمّن و عدمه فى ارتكاب الشبهات وانه هل يلزم الاحتياط اولا ، وهذا هو سبب النزاع بين الطائفتين واما البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عما يهم على كلا الفريقين

و بالجملة : ان المرمى للقائل بالبرائة هو تجويز شرب التتن المشتبه الحكم لاجل وجود مؤمن شرعى اوعقلى حتى يطمئن انه ليس فى ارتكابه محذور سواء كان ذلك لاجل رفع العقوبة الفعلية اونفى الاستحقاق ، والشاهد على ماذكرنا انك ترى القوم يستدلون على البرائة بحديث الرفع الظاهر عندهم فى رفع المؤاخذة لا نفى الاستحقاق

وبماذكرنا يظهر ان الاية اسد الادلة التى استدل بها للبرائة ، وان ما اورد عليه من الايرادات غير خال عن الضعف ، نعم لايستفاد من الاية اكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلابيان فلو دل الدليل على لزوم الاحتياط ، او التوقف لصار ذلك نفسه بيانا فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل و ما تضمنته الاية

الاستدلال على البرائة ببعض الايات

منها : قوله تعالى : لينفق ذوسعة من سعته ، ومن قدرعليه رزقه فلينفق مما آتيه‌الله لايكلف الله نفسا الاما آتيها سيجعل‌الله بعد عسريسراً بيان الاستدلال ان المراد من‌الموصول‌التكليف و من‌الايتاء الايصال‌و الاعلام و معناها ان‌الله لا يكلف نفسا الاتكليفاً اوصلها وبلغها ، ويمكن بيانه بوجه‌آخرحتى ينطبق على‌ما سبقها من‌الايات بان يقال : ان‌المراد من‌الموصول‌هوالاعم‌من‌الامر الخارجي‌ونفس‌التكليف و ان المراد من « الايتاء» الاعم من نفس‌الاقدار و الايصال ، و يصير مفادها : ا ن‌الله لا يكلف نفسا تكليفا ولا يكلفه بشيء (كالانفاق) الابعد الايصال والاقدار .

وفي كلا التقريرين نظربل‌منع .

اماالاول فلان‌ارادة خصوص‌التكليف منه‌مخالف لمورد الايةوماقبلهاوما بعدها نعم‌الظاهران‌قوله لايكلف‌الله نفساً الاما آتيهاهو الكبرى الكلية‌وبمنزلة الدليل على ماقبلها كما يظهرمن‌استشهاد الامام عليه السلام بها فى‌رواية عبدالا على‌حيث‌سئل اباعبدالله هل كلف الناس‌بالمعرفة قال‌لاعلى‌الله‌البيان‌لايكلف‌الله‌نفسا‌الاوسعهاولايكلف‌الله نفسا الاما آتيها ولعل المراد با لمعرفةهى‌المعرفة‌الكاملة التى لايمكن الا باقداره‌تعالى وتاييده لامطلق‌العلم بوجود صانع للعالم الذى هوفطرى ثم ان‌التعبير بالايتاء الذى بمعنى الاعطاء لايبعدان‌يكون مشاكلة‌لقوله‌فلينفق‌مما آتاه‌الله

واماثانى التقريرين‌فالمنع فيه اوضح‌لان‌ارادة الا عم من الموصول مع اسناد فعل واحداليه غيرممكن‌فى‌المقام ، اذلو اريد من الموصول نفس التكليف ، ينزل منزلة المفعول المطلق ولواريد مع‌ذلك الامر الخارجي الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به ، وتعلق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيا امغيره‌يباين نحو تعلقه بالمفعول‌به ؛ لعدم الجامع بين التكليف والمكلف به‌بنحو يتعلق التكليف‌بهما على و زان واحد ، و ان شئت قلت : المفعول المطلق هو المصدر او مافى معناه المأخوذ من نفس‌الفعل ، والمفعول به مايقع عليه الفعل‌المباين معه ، ولا جامع بين

الامرين حتى يصح الاسناد

ثم ان بعض محققى العصر (قدس سره) وجه ارادة الاعم من الموصول والايتاء ماهذا خلاصته : ان الاشكال انما يرد فى فرض ارادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول والا فبناء على استعمال الموصول فى معناه الكلى العام وارادة الخصوصيات المزبورة من دوال اخر خارجية فلا يتوجه محذور ، لا من طرف الموصول ؛ ولا فى لفظ الايتاء ؛ و لا من جهة تعلق الفعل بالموصول ، اما من جهة الموصول فلاجل استعماله فى معناه الكلى ، و ان افادة الخصوصيات من دوال اخر و اما الايتاء فهو مستعمل فى معنى الاعطاء غير انه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الاعلام عند اضافته الى الحكم ، واخرى الملكية عند اضافته الى المال ، واما تعلق الفعل بالموصول حيث لا يكون له الا نحو تعلق واحد به ، ومجرد تعدده بالتحليل لا يقتضى تعدده بالنسبة الى الجامع الذى هو مفاد الموصول غاية الامر يحتاج الى تعدد الدال و المدلول «انتهى»

قلت : ان كون الشيء مفعولا مطلقا ليس معناه الا كونه ملحوظا عند اضافة الفعل اليه بانه من شئون الفعل و كيفياته على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل كما ان المفعول المطلق يلاحظ عند اضافة الفعل اليه بانه امر موجود فى الخارج وقع الفعل عليه ومع ذلك فكيف يمكن ارادتهما باستعمال واحد وبعبارة اخرى ان نحو تعلق الفعل بهما مباين لا جامع بينهما ، وتعدد الدال والمدلول او اقامة القرينة على الخصوصيات فانما يصح اذا كان فى المقام جامع واقعى حتى يكون الخصوصيات من مصاديقه ، و اما مع عدمه ، وعدم امكان ارادتهما منها ، فلا معنى لاقامة القرينة كما لا يخفى ، (نعم) لو صح ماذكره اخيراً : من امكان كون المراد من التكليف فى الاية هو الكلفة والمشقة لا الحكم الشرعى ، لرجع النسبتان الى نسبة واحدة ، اذ يجعل الموصول (ح) عبارة عن المفعول به او المفعول النشوى المعبر عنه فى كلام بعضهم بالمفعول منه ، فيصير مفاد الاية انه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفة حكم الا الحكم الذى اوصله اليهم ، لارتفع الاشكال لكنه غير مفيد للمقام كما ياتى الكلام فيه

ثم انه قدس سره بعد ما استوجه وجود الجامع استشكل فى التمسك بالاطلاق تارة بوجود القدر المتيقن حيث ان القدر المتيقن حسب سياق الايات هو المال واخرى بان المستفاد منها عدم الكلفة من قبيل التكاليف المجهوله غير الواصلة الى المكلف لانفى الكلفة مطلقا ولو من قبل ايجاب الاحتياط ، فيكون مفاده مساوقا لحكم العقل ، فلو ثبت ما يدعيه الاخبارى لصار وارداً عليه «انتهى» وانت خبير بما فيه ، اذ وجود القدر المتيقن غير مضر فى التمسك بالاطلاق كما اوضحناه فى مبحث المطلق والمقيد، كما ان جعل الاحتياط لاجل التحفظ على التكاليف الواقعية لايناسب مع سوق الاية ، لان مساقها ، مساق المنة والامتنان ، والاخبار عن لطفه وعنايته ، بانه لايجعل العباد فى الكلفة والمشقة من جهة التكليف الامع ايصالها ، ومن المعلوم ان جعل الاحتياط تضييق على المكلف بلا ايصال ، لان المرئى من الاحتياط هو التحفظ على الواقع، لا كونه طريقا موصلا الى الواقع ، فايجاب التحفظ فى الشبهات البدوية ،كلفة بلا ايصال ولا اعلام

ثم انه قدس سره استشكل ثالثا فى التمسك بالاطلاق ما حاصله : ان مساقها مساق قوله عليه السلام ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فيكون دلالتها ممحضة فى نفى الكلفة عما لم يوصل علمه الى العباد لمكان سكوته وعدم بيانه و اظهاره ، لا نفى الكلفة مطلقا عما لم يصل علمه الى العباد لاخفاء الظالمين «انتهى»

وفيه ان ذلك بعيد عن مفاد الاية جداً اذ ح يصير من قبيل توضيح الواضح اذ مآلها حسب قول القائل الى ان الله لايكلف نفسا بما هو ساكت عنه ، وهو كما ترى

نعم يمكن منع التمسك بالاطلاق بطريق آخر- بيانه - ان معنى الاطلاق كما مر هو كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم ، فلو احتملنا دخالة شيىء غير مذكور فى الحكم ، فنحكم به على عدم جزئيته وشرطيته ، ولكن الاحتجاج به بعد انعقاد الظهور لما وقع تحت دائرة الحكم حتى يحتج بعدم تعرضه على قيد آخر ، على عدم دخالته وهذا الشرط منتف فى المقام ، اذ الم يثبت ان المتكلم اراد المعنى الجامع الانتزاعى الذى يحتاج فى تصور ارادته الى تكلف او اراد احدى المعانى الاخر ، ومع

ذلك التردد لامجال للاطلاق ، اذغاية ماذكرنا من المعانى و الوجوه ، احتمالات و امكانات وهولاينفع من دون الظهور، على ان الظاهر حسب السياق هو المعنى الاول اعنى جعل المراد من الموصول الامر الخارجى ومن الايتاء هو الاقدار و الاعطاء - فلاحظ ومما ذكرناه يظهر النظر فيما افاده بعض اعاظم العصر فى المقام بما هذا حاصله : ان المراد من الموصول خصوص المفعول به ، ومع ذلك يكون شاملا للتكليف وموضوعه لان ايتاء كل شيء بحسبه ، اضف الى ذلك ان المفعول المطلق النوعى والعددى يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية ، كما ان الوجوب و التحريم يصح تعلق التكليف بهما باعتبار مالهما من المعنى الاسم المصدرى «انتهى»

وفيه مضافا الى عدم امكان شمول الموصول لهما بمامر اولا ان قوله (قده) ان المفعول المطلق يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية لامحصل له كقوله ان الوجوب و التحريم يصلح تعلق التكلف بهما اذ كيف يتصور تعلق البعث بهما على نحو المفعول به ولو اعتبر النحو الاسم المصدرى وثانياً : ان لازم ماافاد هو الجمع بين الاعتبارين المتنافين فان المفعول به مقدم فى الاعتبار على المصدر لانه اضافة قائمة به فى الاعتبار و اما المفعول المطلق فهو عبارة عن حاصل المصدر ، وهو متأخر رتبة عن المصدر فكيف يجمع بينهما فى الاعتبار فيلزم مما ذكره اعتبار المتاخر فى الاعتبار متقدماً فى الاعتبار فى حال كونه متاخراً

ثم انه استشكل على دلالة الاية بان اقصى ماتدل عليه الاية هو ان المؤاخذة لا تحسن الا بعد بعث الرسل وتبليغ الاحكام وهذا لاربط له بما نحن فيه من الشك فى التكليف بعد البعث والانزال وعروض اختفاء التكليف بما لا يرجع الى الشارع ، فالاية لاتدل على البرائة بل مفادها مفاد قوله تعالى : ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا «انتهى» وفيه ماعرفت فى توضيح دلالة الاية المتقدمة ، بان الميزان هو الابلاغ و الايصال فى استحقاق العقاب لا الابلاغ ولو مع عدم الوصول ، على ان دلالة تلك بعد الغض عما ذكرنا من الاشكال اوضح من المتقدمة لوضوح دلالتها فى الابلاغ و الايصال من دون ان نحتاج الى الغاء الخصوصية كما لايخفى

ثم ان القوم استدلوا ببعض الايات وحيث ان فيما ذكرنا او ما نذكره من السنة والادلة العقلية غنى عن الخوض فيه طوينا البيان عنه ، و نذكر ما استدلوا به من السنة

الاستدلال على البرائة من طريق السنة

منها حديث الرفع فنقول روى الصدوق فى الخصال بسند صحيح عن حريز عن ابى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة الخطاء ، والنسيان ، و ما اكرهوا عليه ، ومالا يعلمون ؛ ومالا يطيقون ، وما اضطروا اليه ، والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق مالم ينطق بشفة - وقد ذكر القوم كيفية دلالتها على المقام غير ان المهم بيان الامور

الاول قد استشكل فى الاستدلال به للشبهات الحكمية بامور اولها انه لا شك ان اكثر ما ذكر فى الحديث الشريف موجود فى الخارج كثير وجوده بين الامة ، مع ان ظاهر الاخبار عن نفى وجوده ، فلابد من تقدير امر فى الحديث حسب دلالة الاقتضاء صونا لكلام الحكيم عن اللغوية و الكذب ، فالظاهر ان المقدر هو المؤاخذة غير انه يصح فيما لا يطيقون وما اضطروا عليه وما استكرهوا عليه ، و اما ما لا يعلمون فان اريد منه الشبهة الموضوعية والمجهول من ناحية المصداق فيصح التقدير ايضا فان اريد منه الاعم او نفس الحكم المجهول ، فتقدير المؤاخذة يحتاج الى العناية

ثم ان بعض اعاظم العصر اجاب عن الاشكال بانه لاحاجة الى التقدير فان التقدير انما يحتاج اليه اذا توقف تصحيح الكلام عليه كما اذا كان الكلام اخباراً عن امر خارجى او كان الرفع رفعا تكوينيا فلابد فى تصحيح الكلام من تقدير امر يخرجه عن الكذب ، و اما اذا كان الرفع تشريعيا فالكلام يصح بلا تقدير فان الرفع التشريعى كالنفى التشريعى ليس اخباراً عن امر واقع بل انشاء لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والنفى كقوله صلى الله عليه وآله لاضرر ولاضرار ، وقوله عليه السلام لاشك لكثير الشك ونحو ذلك مما يكون متلو النفى امراً ثابتاً فى الخارج

وفيه : ان الفرق بين الانشاء والاخبار فى احتياج احدهما الى التقدير دون الاخر كما ترى ، فان الكلام فى مصحح نسبته الى المذكورات، فلو كان هناك مصحح بحيث يخرج الكلام عن الكذب واللغوية تصح النسبة مطلقا اخباراً كان او انشاءاً ، وان كان غير موجود فلا تصح مطلقا ، والحاصل ان اسناد الشيء الى غير ماهو له يحتاج الى مناسبة وادعاء ، فلو صح لوجود المناسبة يصح مطلقا بلا فرق بين الانشاء والاخبار

اضف : الى ذلك ان النبى والائمة من بعده (عليهم السلام) ليسوا مشرعين حتى يكون الحديث المنقول عنه انشاءاً ، بل هو اخبار عن امر واقع وهو رفع الشارع الاقدس ، مضافاً الى ان الاخبار بداعى الانشاء لا يجعله انشاءاً لا يسلخه عن الاخبارية فان الاخبار بداعى الانشاء لا يجعل الشيء من قبيل استعمال الاخبار فى الانشاء بل هو يبقى على اخباريته وان كان الداعى اليه هو البعث والانشاء كما هو الحال فى الاستفهام الانكارى، و التقريرى ، فان كلمة الاستفهام مستعملة فى معناها حقيقة وان كان الغرض امراً آخر مخرجا به عن المحذور ، على ان الرفع التشريعى مآله الى رفع الشيء باعتبار آثاره و احكامه الشرعية وهو عين التقدير، (نعم) ما ادعاه (قدس سره) من عدم احتياجه الى التقدير صحيح لا لما ذكره بل لاجل كون الرفع ادعائيا وسيأتى توضيحه فانتظر .

ثانيهما : لاشك ان المراد من الموصول فى «مالا يطيقون ، و ما استكرهوا وما اضطروا» هو الموضوع الخارجى لا الحكم الشرعى لان هذه العناوين الثلاثة لا تعرض الا للموضوع الخارجى دون الحكم الشرعى ، فليكن وحدة السياق قرينة على المراد من الموصول فى «مالا يعلمون» هو الموضوع المشتبه لا الحكم المشتبه المجهول فيختص الحديث بالشبهات الموضوعية .

الثالث : ان اسناد الرفع الى الحكم الشرعى المجهول من قبيل الاسناد الى ماهو له لان الموصول الذى تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع و الرفع الشرعى واما الشبهات الموضوعية ، فالجهل انما تعلق فيها بالموضوع اولا وبالذات وبالحكم ثانيا وبالعرض ، فيكون اسناد الرفع الى الموضوع من قبيل اسناد الشيء الى غير ما هو له لان الموضوع بنفسه غير قابل للرفع بل باعتبار حكمه الشرعى ولا جامع بين

الموضوع والحكم ، فلا بد ان يراد من الموصول هو الموضوع تحفظاً على وحدة السياق .

واجاب بعض اعاظم العصر (قدس سره) قائلا ، بان المرفوع فى جميع التسعة انما هو الحكم الشرعى ، واضافة الرفع فى غيرما لا يعلمون الى الا فعال الخارجية لاجل ان الاكراه والاضطرار ونحوذلك انما يعرض الافعال الخارجية لاالاحكام و الا فالمرفوع فيها هوالحكم الشرعى كما ان المرفوع فيما لايعلمون ايضا هو الحكم الشرعى و هو المراد من الموصول ،

وهو الجامع بين الشبهات الموضوعية والحكمية ومجرد اختلاف منشأ الشبهة لايقتضى الاختلاف فيما اسند الرفع اليه ، فان الرفع قد اسند الى عنوان مالايعلم ولمكان ان الرفع التشريعى لابد ان يرد على مايكون قابلا للوضع والرفع الشرعى فالمرفوع انما يكون هو الحكم الشرعى سواء فى ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية فكما ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك يعم كلا الشبهتين بجامع واحد كذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة اشياء «انتهى».

وانت خبير بان فى المقام اشكالين وهو (قدس سره) يريد الجواب عنهما معا اما الاول فحاصله ان وحدة السياق يقتضى حمل الموصول فى مالايعلمون» على الموضوع حتى يتحد مع اخواته ، فالقول بان رفع تلك العناوين بلحاظ رفع آثارها واحكامها لايفى بدفع الاشكال .

ومنه يعلم ما فى جوابه عن ثانى الاشكالين لان مناطه انما هو فى الاسناد بحسب الارادة الاستعمالية فان الاسناد الى الحكم اسناد الى ما هو له دون الاسناد الى الموضوع فلابد ان يراد فى جميعها الموضوع حتى يصح الاسناد المجازى فى الجميع فكون المرفوع بحسب الجد الحكم الشرعى لايدفع الاشكال .

فالحق فى دفع المحذورين ماافاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه اما عن الأول فلان عدم تحقق الاضطرار والأكراه فى الاحكام لا يوجب التخصيص فى قوله صلى الله عليه وآله لايعلمون و لا يقتضى السياق ذلك فان عموم الموصول انما يكون بملاحظة سعة

متعلقه و ضيقه فقوله ما اضطروا اليه اريد منه كل ما اضطر اليه في الخارج غاية الامر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة الى الحكم فيقتضى اتحاد السياق ان يراد من قوله ما لا يعلمون ايضا كل فرد من افراد هذا العنوان الاترى . انه اذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضية واحدة لا يوجب انحصار افراد الأول في الخارج ببعض الاشياء تخصيص الثاني بذلك البعض و بعبارة اوضح : ان الاشكال نشأ من الخلط بين المستعمل فيه وما ينطبق عليه فان الموصول والصلة في عامة الفقرات مستعمل في معناهما لا في المصاديق الخارجية و الاختلاف بين المصاديق انما يظهر عند تطبيق العناوين على الخارجيات وهو بمعزل عن مقام الاستعمال ، وهذا خلط سيال في اكثر الابواب ، ومن هذا الباب توهم ان الاطلاق يفيد العموم الشمولي او البدلي او غيرهما مع ان الاطلاق لا يفيد قط العموم بل هو مقابل العموم كما مر تحقيقه في مقامه واما عن الثاني فان الاحكام الواقعية ان لم تكن قابلة للرفع ، و تكون باقية بفعليتها في حال الجهل يكون الاسناد في كل العناوين اسناداً الى غير ما هو له ، و ان كانت قابلة للرفع يكون الاسناد الى ما لا يعلمون اسناداً الى ما هو له ، والى غيره الى غير ما هو له ، ولا يلزم محذور لان المتكلم ادعى قابلية رفع ما لا يقبل الرفع تكوينا ثم اسند الرفع الى جميعها حقيقة ، و بعبارة اخرى جعل كل العناوين بحسب الادعاء في رتبة واحدة وصف واحد في قبولها الرفع و اسند الرفع اليها حقيقة فلا يلزم منه محذور .

ثم ان بعض محققي العصر انكر وحدة السياق في الحديث قائلا ، بان من الفقرات في الحديث ، الطيرة ، والحسد ، والوسوسة ؛ ولا يكون المراد منها الفعل ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في ارادة الموضوع المشتبهة (على) انه لو اريد تلك فهو يقتضى ارتكاب خلاف الظاهر من جهة اخرى فان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو ما كان بنفسه معروض الوصف و هو عدم العلم كما في غير، من العناوين الاخر كالاضطرار و الاكراه و نحوهما حيث كان الموصول فيها معروضا للاوصاف المزبوره ، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا

الظهور اذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل وانما المعروض له هو عنوانه و (ح) يدور الامر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في مالا يعلمون على الحكم ، وبين حفظه من جهة اخرى بحمله على ارادة الفعل ؛ والعرف يرجح الاول «انتهى»

والجواب عن الاول مضافا الى ان المدعى وحدة السياق فيما يشتمل على الموصول لافي عامة الفقرات ، ان الفقرات الثلث ايضا فعل من الافعال القلبية ، و لاجل ذلك تقع موردا للتكليف ، فان تمنى زوال النعمة عن الغير فعل قلبي محرم ، وقس عليه الوسوسة والطيرة فانها من الافعال الجوانحية ، (وعن الثاني) ان المجهول في الشبهات الموضوعية انما هو نفس الفعل ايضا لاعنوانه فقط ، بل الجهل بالعنوان واسطة لثبوت الجهل بالنسبة الى نفس الفعل لا واسطة في العروض فالشرب في المشكوك خمريته ، ايضا مجهول وان كان الجهل لاجل اضافة العنوان اليه ، (اضف الى ذلك) ، انه لو سلم ماذكره فلايختص الحديث بالشبهة الحكمية لان الرفع ادعائي ويجوز تعلقه بنفس الموضوع ، فيه عن رفع الخمر بمالها من الاثار فيعم الحديث كلتا الشبهتين .

وربما يدعى اختصاص الحديث بالشبهة الحكمية لان الموضوعات الخارجية غير متعلقة للاحكام وانما هي متعلقة بنفس العناوين فرفع الحكم عنها فرع وضعها لها وقد عرفت منعه ، وفيه : اولا بالنقض بالاضطرار ونحوه فانه يتعلق بالموضوع بلا اشكال فاي معنى لرفع الحكم فيه فليكن هو المعنى في «مالا يعلمون»

وثانياً : يمكن ان يقال : ان الرفع في الشبهات الموضوعية راجع الى رفع الحكم عن العناوين الكلية كما هو الحال في الاضطرار والاكراه ، فان الحكم مرفوع عن البيع المكره والشرب المضطر و الخمر المجهول حكما اوموضوعاً ، وان شئت قلت : ان رفع الحكم مآله الى نفي المؤاخذة ، اورفع ايجاب الاحتياط اورفع الفعلية ، من غير فرق بين الشبهة الحكمية او الموضوعية .

الامر الثاني : هل الرفع : في الحديث بمعناه الحقيقي اوهو بمعنى الدفع استعمل في المقام مجازاً التحقيق هو الاول سواء قلنا ان المرفوع هو نفس

الموضوعات ادعاء كما هو المختار او المرفوع آثارها واحكامها بالتزام تقدير في الكلام اما على الاول ، فبيانه ان معنى الرفع الحقيقي هو ازالة الشيء بعد وجوده وتحققه وقد اسند الى نفس هذه العناوين التسعة المتحققة في الخارج فلابد ان يحمل الرفع الى الرفع الادعائي وهو يحتاج الى وجود المصحح لهذا الادعاء ، ثم المصحح كما يمكن ان يكون رفع الاثار ، يمكن ان يكون دفع المقتضيات عن التأثير لان رفع الموضوع تكوينا كما يوجب رفع الاثار المترتبة عليه ، والمتحققة فيه كذلك يوجب عدم ترتب الاثار عليه بعد رفعه و اعدامه و هذا مصحح الدعوى لاسيما مع وجود المقتضى فيجوز نسبة الرفع الى الموضوع ادعاء بواسطة رفع آثاره او دفعها او دفع المقتضي عن التأثير وذلك لايوجب ان يكون الرفع المنسوب الى الموضوع بمعنى الدفع ، بل لو بدل الرفع بالدفع ليخرج الكلام عماله من البلاغة الى الابتذال .

و اما على الثاني ، اعني كون المرفوع هو الاثار بالتزام تقدير فتوضيحه ان اطلاق الرفع انما هو لاجل شمول اطلاقات الادلة او عمومها لمحالات الا ضطرار والاكراه والنسيان والخطاء وعدم الطاقة ، فعمومات الكتاب مثل(السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما)واضرابه والسنة شاملة حسب الارادة الاستعمالية هذه الحالات ، و اطلاق الرفع انما هو حسب تلك الارادة ، وان كان حسب الارادة الجدية دفعا ، لعدم شمولها لهذه الحالات من اول الامر ، لكن المصحح لاستعمال الرفع ، هو الارادة الاستعمالية التي مآله الى ضرب القانون عموماً على موضوعات الا حكام بلا تقييد و تخصيص فيستقر في ذهن المخاطب بدواً ثبوت الحكم للمضطر والناس و اشباههما ، ثم ان المتكلم يخبر برفع الاثار والاحكام عن الموضوعات المضطر اليها و المستكره بها ، و اطلاق الرفع لاجل شمول العام القانوني لها ، واستقراره في اذهان المخاطبين و هذا كله بناء على جواز خطاب الناس واضح واما بناءاً على عدم جواز خطابه يكون الرفع في الاحكام التكليفية في حقه في غير مورده .

واما الطيرة والوسوسة فالمصحح لاستعمال الرفع كونهما محكومين بالاحكام في الشرائع السابقة ، ولم يكن الشرائع السماوية محدودة ظاهراً ، بل احكامها حسب الارادة

الاستعمالية كانت ظاهرة في الدوام والبقاء ولهذا يقال انها منسوخة وان شئت قلت كانت هناك اطلاق او عموم يوهم بقاء الحكم في عامة الازمنة ، فاطلاق الرفع لاجل رفع تلك الاحكام الظاهرة في البقاء والدوام ، ويشهد على ذلك قوله ﷺ «عن امتي» و ان كان كل ذلك دفعا حسب اللب والجد ، الاان مناط حسن الاستعمال هو الاستعمالية من الارادتين لا الجدية ، بل لو كان الميزان للرفع هو اطلاق الاحكام في الشرايع السماوية يمكن ان يكون وجه استعمال الرفع في عامة الموضوعات التسعة لاجل ثبوت الحكم فيها في الشرائع السابقة على نحو الدوام والاستمرار .

واما «مالا يعلمون» فالرفع فيه لاجل اطلاق الادلة وظهورها في شمول الحكم للعالم والجاهل بلافرق كما هو المختار في الباب ، نعم لولم نقل با طلاق الادلة فلا شك في قيام الاجماع على الاشتراك في التكاليف ، فالرفع لاجل ثبوت الحكم حسب الارادة الاستعمالية لكل عالم و جاهل وان كان الجاهل خارجا حسب الارادة الجدية غير ان المناط في حسن الاستعمال هو الاستعمالي من الارادة فتلخص كون الرفع بمعناها سواء كان الرفع بلحاظ رفع التسعة بماهي هي او كان رفع تلك الامور حسب الاثار الشرعية .

ثم ان بعض اعاظم العصر افاد ان الرفع بمعنى الدفع حيث قال : ان استعمال الرفع مكان الدفع ليس مجازاً ولايحتاج الى عناية اصلا، فان الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق لان بقاء الشي كحدوثه يحتاج الى علة البقاء فالرفع في مرتبة وروده على الشيء انما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء وان كان رفعا باعتبار الوجود السابق فأستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج الى علاقة المجاز بل لايحتاج الى عناية اصلا بل لايكون خلاف مايقتضيه ظاهر اللفظ لان غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضي ظهوره في ذلك «انتهى» وفي كلامه مواقع للنظر

«منها» ان اللغة والارتكاز قد تطابقا على ان معنى الرفع هو ازالة الشيء عن صفة الوجود بعد تحققه و تحصله ، فعلى هذا فلو استعمل بمعنى الدفع فلامناص عن العناية وما به

يتناسب الاستعمال ؛ و انكار احتياجه الى العناية ، مكابرة ظاهرة « منها » ان ما افاده (قدس سره) من ان بقاء الشيء يحتاج الى العلة كحدوثه صحيح لا ريب فيه، الا ان ما افاده من ان الرفع عبارة عن دفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق ، غير صحيح ؛ فان دفع المقتضى عن التاثير فى الزمان اللاحق لا يطلق عليه الرفع بل يطلق عليه الدفع ؛ وانما يستعمل الرفع فى هذه الحالة لا بهذه الحيثية ، بل باعتبار ازالة الشيء عن صفحة الوجود بعد تحققه ، و مجرد توارد هما احيانا على مورد واحد او حالة واحدة لا يجعلهما مترادفين ولا يرفع احتياج الاستعمال الى العناية ؛ وان شئت فاعتبر الحدوث والبقاء فان الاول عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه وجوداً اوليا ، والثانى عبارة عن استمرار هذا الوجود ، وتوارد هما على المورد لا يجعل الحدوث بقاءً ولا بالعكس

منها : ان ما اختاره فى المقام ؛ ينافى مع ما افاده فى الامر الخامس فى بيان عموم النتيجة حيث قال : ان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم ، و ان الرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً و ينافى ايضاً مع ما افاده فى التنبيه الاول من تنبيهات الاشتغال حيث قال : ان الدفع انما يمنع عن تقرر الشيء خارجاً و تأثير المقتضى فى الوجود فهو يساوق المانع ، واما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود و يقتضى اعدام الشيء الموجود ، عن وعائه ، نعم قد يستعمل الرفع فى مكان الدفع ، و بالعكس ، الا ان ذلك بضرب من العناية والتجوز والذى يقتضيه الحقيقة هو استعمال الدفع فى مقام المنع عن تأثير المقتضى فى الوجود واستعمال الرفع فى مقام المنع عن بقاء الشيء الموجود « انتهى » و بقى فى كلامه انظاراً تركناها مخافة التطويل

الامر الثالث

لا شك فى انه لا تلاحظ النسبة بين هذه العناوين و ما تضمنه الادلة الواقعية لحكومتها عليها كحكومة ادلة نفى الضرر والعسر و الحرج عليها ؛ الا ان الكلام

فى كيفية الحكومة وفرقها فى هذه الموارد الثلثة ، فقال بعض اعاظم العصر (قدس سره) : انه لا فرق بين ادلة نفى الضرر و العسر والحرج وبين حديث الرفع سوى ان الحكومة فى ادلة نفى الضرر والحرج انما يكون باعتبار عقد الحمل حيث ان الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الاحكام ، فان الحكم قد يكون ضرريا او حرجيا ، و قد لا يكون و فى دليل رفع الاكراه ونحوه انما يكون باعتبار عقد الوضع فانه لا يمكن طرو الاكراه والاضطرار والخطاء والنسيان على نفس الاحكام بل انما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها ، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الاحكام نظير قوله : لا شك لكثير الشك ، ولا سهو مع حفظ الامام «انتهى»

وفيه اما اولا : ان معنى قوله تعالى : ما جعل عليكم فى الدين من حرج هو نفى جعل نفس الحرج لا الامر الحرجى ؛ وكذا قوله ﷺ لا ضرر و لا ضرار هو نفى نفس الضرر لا الامر الضررى ، فعلى ذلك لا يصح ما افاد ان الحكومة فى ادلة نفى الضرر و الحرج باعتبار عقد الحمل ، فانه انما يصح لو كان المنفى الامر الضررى والحرجى حتى يقال ان الحكم قد يكون ضرريا او حرجيا

وثانياً : ان الحكومة قائمة بلسان الدليل كما سيوافيك بيانه فى محله ، ولسان الدليلين اعنى لا ضرر ولا ضرار وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، متغاير ان فان الاول ينفى نفس الضرر والثانى ينفى جعل الحرج و بينهما فرق فى باب الحكومة ويأتى الكلام من اقسام الحكومة فى بابها

وثالثاً : ان الضرر والحرج من العناوين الطارية على الموضوعات التى وقعت تحت دايرة الحكم ، كالصوم والوضوء ، والمعاملة المغبون فيها احد الطرفين ؛ فان الموصوف بالضرر والحرج نفس هذه العناوين ، نعم قد ينسبان الى احكامها بنحو من العناية والمجاز فان الزام الشارع وتكليفه ربما يصير سببا لوقوع المكلف فى الضرر والحرج ، و على هذا فلا يصح قوله ان الضرر والحرج من العناوين الطارية على نفس الاحكام اللهم الا ان يريد ما قلنا من المسامحة

و رابعاً لا شك ان الخطاء والنسيان قد يعرضان على الموضوع وقد يعرضان على الاحكام

فمن العجيب ما افاده (رحمه الله) من ان الخطاء والنسيان لا يمكن طروهما على نفس الاحكام ولعله سهو من قلم المقرر (رحمه الله)

الامر الرابع

لا شك ان الرفع تعلق بهذه العناوين في ظاهر الحديث ، مع انها غير مرفوع عن صفحة الوجود، فيحتاج تعلق الرفع بها الى عناية ومناسبة ، وهل المصحح للدعوى هي رفع المؤاخذة اوجميع الاثار او الاثر المناسب ذهب الى كل فريق فاختار الاول شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث افاد من ان الظاهر لو خلينا و انفسنا ان نسبة الرفع الى المذكورات انما تكون بملاحظة رفع المؤاخذة « انتهى» وفيه مضافا الى ان المؤاخذة امر تكويني لا يناسب رفعه ولا وضعه مع مقام التشريع ، ان المؤاخذة ليست من اظهر خواصها، حتى يصح رفع العناوين لاجل رفعها ، مع ان صحيحة البزنطي التي استشهد الامام عليه السلام بهذا الحديث على رفع الحلف الاكراهي اوضح دليل على عدم اختصاص الحديث برفع المؤاخذة فقط ، والخصم لم يتلق حكم الامام امراً غريبا ، بل امراً جار يامجرى الامور العادية.

واما رفع الاثر المناسب ، فقد استشكل فيه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بانه يحتاج لملاحظات عديدة ، والظاهر أن ماذكره ليس مانعا عن الذهاب اليه ان لا نتصور فيه منعاً اذا ناسب الذوق العرفي ، بل الوجه في بطلانه ، ان رفع الموضوع برفع بعض آثاره ليس امراً صحيحا عند العرف الساذج، بل يرى العرف رفع الموضوع مع ثبوت بعض آثاره امراً مناقضا ، وانما يصح في نظره رفع الموضوع اذا رفع جميع آثاره تشريعا حتى يصح ادعاء رفعه عن صفحة الوجود .

فان قلت : لو كان الاثر المناسب ، من اشهر خواصه و آثاره ، بحيث يعد العرف ارتفاعه مساوقا لارتفاع الموضوع ، فمنع عدم توافق العرف على هذا الرفع ممنوع قلت :رفع الموضوع برفع بعض الاثار الظاهرة انما يصح لو نزل غيره منزلة العدم .

وان شئت قلت ؛ ان رفع الموضوع بلحاظ رفع بعض آثاره ، يتوقف على تصحيح

ادعائين ، الا ولى : دعوى ان رفع هذا البعض رفع لجميع آثاره وخواصه الثانية : دعوى ان رفع جميع الا ثار و خلو الموضوع عن كل اثر مساوق لرفع نفس الموضوع ، وهذا بخلاف مالوقلنا ان المرفوع هوعامة الاثار فانه لايحتاج الا الى الدعوى الثانية فقط هذا مع ان اطلاق الدليل ايضا يقتضى رفع الموضوع بجميع آثاره لايقال : ان الدعوى الاولى ممالاخلاف فيه ولااشكال ، فان لهذه العناوين آثار غير شرعية فهى غير مرفوعة جداً فلا بدمن دعوى ان الآثار غير الشرعية فى حكم العدم ، اوان الآثار الشرعية جميع الاثار ، واى فرق بين ان يقال ان هذا الاثر الشرعى جميع الاثار الشرعية ، اوان الاثار الشرعية تمام الاثار ، **لانانقول** لاحاجة الى هذه الدعوى بعدماكان الرفع فى محيط التشريع ، فان وظيفة الشارع رفع اووضع ماهو بيده واما الخارج عن يده فليس له بالنسبة اليهماشأن ، فالآثار التكوينية مغفول عنها فلايحتاج الى الدعوى .

لايقال : ان المرفوع بالحديث عند طر والخطاء و النسيان الاثار المترتبة على ذات المعنونات واما الآثار المترتبة على نفس الخطاء و النسيان فغير مرفوع قطعا فعلى هذا يحتاج الى الدعوى الاولى .

لانانقول ان المرفوع انما هو آثار الخطاء والنسيان المأخوذين طريقا الى متعلقاتهما وعنواناومرآتاً الى معنونهما ؛ فانه المتبادر من الحديث عند الالقاء ، فعلى هذا فالاثار المترتبة على نفس الخطاء والنسيان على نحو الموضوعية ، مغفولة عنها ، فلايحتاج الى الدعوى ، وان شئت قلت : ان العرف لايفهم من رفعهما الارفع آثار ما اخطأ ونسى كما هو المتبادر اذاقيل جهالاتهم معفوة ، و يدل على ذلك تعبير الامام فى صحيحة البزنطى حيث نقل الحديث بلفظ : «ما اخطأوا» فظهر عدم شمول الحديث للاثار المترتبة على نفس العناوين و عدم لزوم التفكيك بين فقرات الحديث ، فان اكثر العناوين المذكورة فى الحديث مأخوذ على نحو الطريقية خصوصاً فيما نسب فيه الرفع الى الموصول ، فيكون ذلك قرينة على انتقال الذهن عند استماع اسناد الرفع اليها الى رفع آثار معنوناتها لاغير .

نعم ؛ العناوين الثلاثة الاخيرة «الحسد ، والطيرة والوسوسه» عناوين نفسية لامناص فيها الارفع ماهو آثار لانفسها ، لعدم قابليتها على الطريقية و ان لزم منه التفكيك الا ان هذا المقدار ممالابدمنه ، وان ابيت الاعن وحدة السياق ، يمكن ان يقال : ان الرفع قدتعلق في الجميع بعناوين نفسية ، حسب الارادة الجدية ؛ الا ان ذلك اما بذكر نفس تلك العناوين النفسية اوبذكر ماهو طريق اليها من الخطاء و النسيان اوبتوسط الموصول من دون تفكيك اوارتكاب خلاف ظاهر ،

(الامر الخامس)

بعدما اثبتنا ان المرفوع فى الحديث هوعموم الآثار ، فهل يختص بالامور الوجودية ، اى رفع آثار امور موجودة فى الخارج اذا انطبق عليها احدى تلك العناوين اويعم ، مثلا : لونذر ان يشرب من ماء الفرات ، فاكره على الترك ،اواضطر اليه اونسى ان يشربه ؛ فهل يجب عليه الكفارة بناء على عدم اختصاصها بصورة التعمد اولا ، فيظهر عن بعض اعاظم العصر(قدس سره) اختصاصه بالامور الوجودية حيث قال : ان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم ، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود ، لان تنزيل المعدوم منزلة الموجود انمايكون وضعا لارفعا ؛ و المفروض ان المكلف قدترك الفعل عن اكراه اونسيان ، فلم يصدر منه امروجودى قابل للرفع ؛ ولايمكن ان يكون عدم الشرب فى المثال مرفوعاً وجعله كالشرب حتى يقال انه لم يتحقق مخالفة النذر فلاحنث ولا كفارة ، والحاصل انه فرق بين الوضع و الرفع فان الوضع يتوجه الى المعدوم فيجعله موجوداً و يلزمه ترتيب آثار الوجود و الرفع بعكسه ، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان اواكراه يمكن ورود الرفع عليه ، واما الفعل الذى لم يصدر من المكلف عن نسيان اواكراه فلامحل للرفع فيه لان رفع المعدوم لايمكن الابالوضع والجعل ، والحديث حديث رفع لاحديث وضع «انتهى» .

وفيه : ان ترك الشرب بعدما تعلق عليه النذر و صار ذات اثر يكون له ثبوت فى عالم الاعتبار ، اذمالاثبوت له ولوبهذا النحو من الثبوت لايقع تحت دائرة الحكم

ولايصير موضوعا للوفاء والحنث ، كيف وقدفرضنا ان الكفارة قد تترتب علي ترك ذاك الترك ، وصار ملاكاً للحنث وبعد هذاالثبوت الاعتبارى لامانع من تعلق الرفع عليه ، بماله من الاثار، واماما افاده من ان الرفع لايمكن الابالوضع ، غريب جداًفان الرفع قدتعلق بحسب الجد على احكام تلك العناوين وآثارها ، فرفع تلك الاثارسواء كانت اثر الفعل او الترك لايستلزم الوضع اصلا

على ان التحقيق انه لامانع من تعلق الرفع بالامور العدمية اذالرفع رفع ادعائى ، لاحقيقى ، والمصحح له ليس الاآثار ذلك العدم واحكامها ، كما ان المصحح لرفع الامور الوجودية هوآثارها واحكامها ، اضف الى ذلك ان مصب الرفع و ان كان نفس الاشياء ، لكن لا بماهى هى ، بل بمعرفية العناوين المذكورة فى الحديث ، فكل امر يتعلق عليه الاضطرار ، اويقع مورد النسيان و الاكراه ، فهو مرفوع الاثر لاجل تلك العناوين ، من غيرفرق سواءكان المضطر اليه امراً وجوديا اوعدميا .

وربما يقال : فى مقام جواب المستشكل ان الرفع مطلقا متعلق بموضوعية الموضوعات للاحكام فمعنى رفع مااضطروا اليه انه رفع موضوعيته للحكم وكذا فى جانب العدم والترك «انتهى» وفيه : انه لورجع الى ماقلناه فنعم الوفاق و الاتفاق ، وان اراد ظاهره من تقدير موضوعية كل واحد لاحكامها ، فهو ضعيف جداً ، لانه يكون اسوء حالا من تقدير الاثار ، بل لايصير الرفع ادعائيا مع انه قداعترف القائل فى بعض كلماته ان الرفع ادعائى

الامر السادس

لو نسى شرطاً او جزءاً من المامور به فهل يمكن تصحيحها بالحديث ، بناءاً على عموم الاثار اولايمكن و ان كان المرفوع هوالعموم ، واختار الثانى بعض اعاظم العصر (قدس سره) واوضحه بوجوه « منها» ان الحديث لايشمل الامور العدمية لانه لامحل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين لخلو صفحة الوجود عنهما فلايمكن ان يتعلق الرفع بهما « منها» ان الاثر المترتب على الجزء و الشرط ليس الاالاجزاء وصحة

العبادة وهماليسا من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع بل من الآثار العقلية ، «منها» انه لايمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع الاثر الاجزاء والصحة فان ذلك يقتضي عدم الاجزاء وفساد العبادة وهو ينافي الامتنان وينتج عكس المقصود فان المقصود من التمسك با لحديث تصحيح العبادة لافسادها . هذا كله بالنسبة الى الاجزاء والشرائط واما بالنسبة الى المركب الفاقد للجزء او الشرط المنسى فهو وان كان امراً وجوديا قابلا لتوجه الرفع اليه الا انه او لا : ليس هو المنسى او المكره عليه ليتوجه الرفع اليه وثانيا :لافائدة في رفعه لان رفع المركب الفاقد للجزء او الشرط لايثبت المركب الواجد له فان ذلك يكون وضعا لارفعا . وليس للمركب الفاقد للجزء او الشرط اثر يصح رفع المركب بلحاظه فان الصلوة بلاسورة مثلا لايترتب عليها اثر الا الفساد وعدم الاجزاء ، وهو غير قابل للرفع الشرعي ، ولايمكن ان يقال ان الجزئية والشرطية مرفوعتان لان جزئية الجزء لم تكن منسية والا كان من نسيان الحكم ، ومحل الكلام انما هو نسيان الموضوع فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بان الجزئية غير قابلة للرفع فانها غير مجعولة فيجاب بانهما مجعولة بجعل منشأ انتزاعها (انتهى)

وقبل الخوض فيما يرد على كلامه نذكر ماهو المختار فنقول ان النسيان قد يتعلق بالجزئية والشرطية فيكون مساوقا لنسيان الحكم الكلي ، وقد يتعلق بنسيان نفس الجزء والشرط مع العلم بحكمهما كما هو المبحوث بالمقام ، و(ح) فلامانع من ان يتعلق الرفع بنفس مانسوا حتى يعم الرفع كلا القسمين فان المنسى قد يكون الجزئية وقد يكون نفس الجزء والشرط ، فلو تعلق الرفع بنفس ذات الجزء والشرط بما لهما من الاثار ؛ يصير المامور به عند ئذ هو المركب الفاقد له ويكون تمام الموضوع للامر في حق الناسي هو ذلك الفاقد و هو يوجب الاجزاء على ما مر تفصيله في مبحث الاجزاء .

وان شئت قلت : ان الحديث حاكم على ادلة المركبات او على ادلة الاجزاء والشرائط ، وبعد الحكومة تصير النتيجة اختصاص الاجزاء و الشرائط بغير حالة

النسيان ، و يكون تمام المأمور به فى حق المكلف عامة الاجزاء والشرائط غير المنسى منها ، والقول بحكومتها فى حال نسيان الحكم (الجزئية) لا فى حال نسيان نفس الجزء والشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس ما نسوا اى المنسى على نحو الاطلاق

فان قلت : ان النسيان اذا تعلق بالموضوع ولم يكن الحكم منسيا لا يرتفع جزئية الجزء للمركب لعدم نسيانها ، فلابد من تسليم مصداق واجد للجزء حتى ينطبق عليه عنوان المأمور به ، و لامعنى لرفع الجزء والشرط من مصداق المامور به ؛ ولو فرض رفعه لا يكون مصداقا للمامور به مالم يدل دليل على رفع الجزئية ، و بالجملة لا يعقل صدق الطبيعة المعتبرة فيها الجزء والشرط على المصداق الفاقد لهما ، ولامعنى لحكومة دليل الرفع على الادلة الواقعية مع عدم تعلق النسيان بالنسبة اليها ، كما انه لامعنى لحكومته على مصداق المامور به

قلت : هذا رجوع عما ذكرناه اساساً لهذا البحث ، فان عقد هذا البحث انما هو بعد القول برفع الا ثار عامة ، و عليه فمعنى رفع نفس الجز ء رفع جميع آثاره الشر عية التى منها الجز ئية ، فمرجع رفع الجزء الى رفع جزئية الجزء للمركب عند نسيان ذات الجزء ، ويتقيد دليل اثبات الجزء بغير حالة النسيان ، ومرجع رفع جزئيته ، الى كون المركب الفاقد تمام المامور به وباتيان ماهو تمام المامور به يوجب الا جزاء و سقوط الامر ، و يكون بقاء الامر بعد امتثاله بلا جهة ولاملاك

فان قلت : لوكان مفاد رفع جزئية المنسى مطلقا حتى بعد التذكر والالتفات ملازما لتحديد دا ئرة الما مور به فى حال النسيان بما عدا المنسى لكان لا ستفادة الاجزاء وعدم وجوب الاعادة مجال ولكن ذلك خارج عن عهدة حديث الرفع حيث انه ليس من شانه اثبات التكليف بالفاقد للمنسى ، وانما شأنه مجرد رفع التكليف عن المنسى مادام النسيان

قلت : قد ذكر ذلك الا شكال بعض محققى العصر ، غير انه يظهر ضعفه بعد المراجعة بما حررناه فى مبحث الاجزاء فان معنى حكومته على الادلة الواقعية ليس الا تقييد الدليل الدال على جزئيته بغير حالة النسيان ، او تخصيصه بغير هذه الحالة ،فلو اتى بالمركب الفاقد للجزء فقدامتثل الامر الواقعي ، ولامعنى بعدم الاجزاء بعد امتثاله ، وبعدالوقوف على ماذكرنا يظهرلك انه لا يحتاج الى اثبات كون حديث الرفع محدداً لدائرة التكليف اومتعرضا الى بعد حال النسيان اوغيرذلك مماهومذكور فى كلامه .

اذاعرفت ذلك يظهر لك الخلل فيما نقلناه عن بعض الاعاظم (قدس سره) ان فيما افاده مواقع للانظار نشيرالى بعضها (منها) ان ما هو متعلق الرفع انما هو نفس الجزء المنسى بما له من الاثار و قد مر ان معنى رفعه اخر اجه عن حدود الطبيعة المامور بها ؛ و اما ترك الجزء فليس متعلقا له حتى يرد عليه ماافاد : من ان الرفع لايتعلق بالاعدام

(منها) ان الاثر المرتب على الجزء والشرط انماهو الجزئية ، وهى مما تنالهايد الجعل باعتبار منشأ انتزاعها ولا يحتاج فى رفعها الى اثر آخر حتى يقال ان الاجزاء وصحة العبادة من الاثار العقلية كمالايخفى ومنه يظهر النظر فى ثالث الوجوه التى ذكرها قدس سره فراجع

فان قلت : انما يصح عبادة الناسى ويكون المركب الفاقد تمام المامور به فى حقه ،فيما اذاامكن تخصيص الناسى بالخطاب ، واما مع عدم امكانه لاجل كون الخطاب بقيد انه ناس يوجب انقلاب الموضوع الى الذاكر ، فلا يمكن تصحيح عبادته قلت قدذكر المشايخ (قدس الله اسرارهم) وجوها صححوا بها تخصيص الناسى بالخطاب وان كان كلهاغيرخال عن التكلف الاان التصحيح لايتوقف على تخصيصه بالتكليف ، بل الامر المتعلق بالصلوة فى الكتاب و السنة كاف فى التصحيح ، فان الذاكر والناسى انما يقصد بقيامه وقعوده امتثال تلك الخطابات المتعلقة بالطبيعة التى منها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ؛ و الداعى الى العمل و الباعث نحو

الفعل في الذاكر والناسي امر واحد بلا اختلاف في هذه الجهة ، وانما الاختلاف في مصداق الطبيعة ، وهو لا يوجب اختلافا في الامر ، وبالجملة : ان الفرد الكامل والفرد الناقص كلاهما فردان من الطبيعة المامور بها ، غير انه يلزم على الذاكر ايجادها في ضمن ذلك الفرد الكامل ، و على الناسي ايجادها في ضمن ذلك الناقص ، لرفع جزئية الجزء في حق الناسي لاجل حكومة الحديث ، وايجاد الفرد ، ايجاد لنفس الطبيعة المامور بها ، و ايجادها مسقط للامر ، محصل للغرض موجب للاجزاء ، و ان شئت : فنزل المقام بمادل على الاكتفاء بالطهارة الترابية عند فقد ان الماء ، فان باعث الواجد والفاقد انما هو امر واحد و هو الاوامر المؤكدة في الكتاب و السنة ، والمامور به هو الطبيعة الواحدة اعني طبيعة الصلوة ، غير انه يجب على الواجد ايجادها بالطهارة المائية وعلى غير المتمكن ايجادها بالطهارة المائية ، والاختلاف في المصداق لا يوجب تعدد الامر ، و الخطاب ، و لا يوجب وقوع طبيعة الصلوة متعلقا لامرين و اذا اتضح الحال فيها ، فقس المقام عليه فان حديث الرفع يجعل الفاقد بمصداق الطبيعة ، ولا يصير الطبيعة متعلقة لامرين ، و لا تحتاج الى خطابين و لا الى توجهه بحاله ولا الى كون المصداق هو الناقص حتى يبحث عن امكان اختصاص الناسي بالخطاب فقد اتضح مما ذكر صحة عبادة الناسي بحديث الرفع .

ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) قايد ما ادعاه (قصور حديث الرفع عن اثبات صحة عبادة الناسي) بان المدرك لصحة الصلوة الفاقدة للجزء والشرط نسيانا انما هو قاعدة : «لاتعاد» فلو كان المدرك حديث الرفع كان اللازم صحة الصلوة بمجرد نسيان الجزء او الشرط مطلقا من غير فرق بين الاركان وغيرها ؛ فانه لا يمكن استفادة التفصيل من حديث الرفع ويؤيد ذلك انه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلوة وغيرها من سائر المركبات «انتهى» وفيه : ان استفادة التفصيل بين الاركان وغيرها من قاعدة : «لاتعاد» لا يوجب عدم كون حديث الرفع دليلا لصحة عبادة الناسي غاية الامر يلزم من الجمع بين الدليلين تخصيص احدهما اعني حديث الرفع بما يقتضيه الاخر من التفصيل ، واما ما افاده من عدم معهودية التمسك به في كلمات القوم ، فكفاه

منعا ، تمسك السيدين (علم الهدى وابن زهرة) به عند البحث عن التكلم فى الصلوة نسيانا ، وكلامهما وان كان فى خصوص التكلم الا انه يظهر من الذيل عمومية الحديث لجميع الموارد الاماقام عليه دليل ، قال الاول : فى الناصريات : دليلنا على ان كلام الناسى لايبطل الصلوة بعد الاجماع المتقدم ماروى عنه ﷺ رفع عن امتى النسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد رفع الفعل لان ذلك لايرفع وانما اراد رفع الحكم و ذلك عام فى جميع الاحكام الا ماقام عليه دليل ويقرب منه كلام ابن زهرة فى الغنية وتبعهما العلامة والاردبيلى فى مواضع وقد نقل الشيخ الاعظم فى مسئلة ترك غسل موضع النجو عن المحقق فى المعتبر انه تمسك بالحديث لنفى الاعادة فى مسئلة ناسى النجاسة وقد تمسك الشيخ الاعظم وغيره فى مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلوة فراجع

ثم ان ماذكرنا من البيان جار فى النسيان المستوعب للوقت وغير المستوعب بلا فرق بينهما اصلا لان المفروض ان الطبيعة كما يتشخص بالفرد الكامل ، كذلك يوجد بالناقص منه و بعد تحقق الطبيعة التى تعلق بها الامر ، لا معنى لبقاء الامر لحصول الامتثال بعد اتيانها ، (والحاصل) ان هنا امراً واحدا متعلقا بنفس الطبيعة التى دلت الادلة الواقعية على جزئية الشىء الفلانى او شرطيته لها ، و المفروض حكومة الحديث على تلك الادلة وتخصيصها بحال الذكر ، او بغير حال النسيان فيبقى اطلاق الامر المتعلق بالطبيعة بحالها ويصير الاتيان بالفرد الناقص اتيانا بتمام المامور به فى ذلك الحال ، وهو يلازم الاجزاء وسقوط الامر ، و كون النسيان مستوعبا اوغير مستوعب لايوجب فرقا فى الحكم فان حكومة الحديث فى جزء من الوقت كاف فى انطباق ما هو عنوان المامور به عليه ، وبانطباقه يسقط الامر بلا اشكال

ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) حيث قال انه لايصدق نسيان المامور به عند نسيان الجزء فى جزء من الوقت مع التذكر فى بقيته لان المامور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الاجزاء والشرائط ولو فى جزء من الوقت فمع التذكر فى اثناء الوقت يجب الاتيان بالمامور به لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع لان الماتى به لاينطبق على المأمور به فلو لاحديث : لاتعاد كان اللازم هو

اعادة العلوة الفاقدة للجزء نسياناً مع التذكر في اثناء الوقت انتهى وانت خبير بمواقع النظر فيما افاده فلانطيل بتكرار ماسبق منا

في تعلق النسيان بالاسباب

ان ماذكرنا كله في ناحية الجزء والشرط جار في السبب حرفا بحرف غير ان بعض اعاظم العصر قدافاد في المقام : ان وقوع النسيان و الاكراه و الاضطرار في ناحيتها لايقتضي تأثير ها في المسبب ولاتندرج في حديث الرفع لماتقدم في باب الاجزاء والشرائط من ان حديث الرفع لايتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد فلو اضطر الى ايقاع العقد بالفارسية او اكره عليه او نسى العربية كان العقد باطلا بناء على اشتراط العربية فان رفع العقد الفارسي لايقتضي وقوع العقد العربي ، وليس للعقد الفارسي اثر يصح رفع اثره وشرطية العربية ليست منسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية «انتهى»

قلت : التحقيق هو التفصيل ، فان تعلق النسيان باصل السبب او بشرط من شرائطه العقلائية الذي به قوام العقد عرفا كارادة تحقق معناه فلاريب في بطلان المعاملة اذ ليس هنا عقد عرفي حتى يتصف بالصحة ظاهراً وان تعلق بشرط من شرائط الشرعية ككونه عربيا ، او تقدم الايجاب على القبول و نحو ذلك ، فلا اشكال في تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع ، فان الموضوع اعني نفس العقد محقق قطعا في نظر العرف غير انه فاقد للشرط الشرعي ، فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطية العربية او تقدمه على القبول في هذه الحالة ، يصير العقد الصادر من العاقد عقداً مؤثراً في نظر الشارع ايضا ، والنسيان وان تعلق با يجاد الشرط لا بشرطيته لكن لاقصور في شمول الحديث لذلك ، لان معنى رفع الشرط المنسي رفع شرطيته في هذا الحال ؛ والاكتفاء بالمجرد منه - واما مافاده من ان رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي ، فواضح الاشكال ، لان النسيان لم يتعلق با لفارسي من العقد ، حتى يترتب عليه ما ذكر ، بل انما تعلق با لشرط اعني العربية ، فرفعه

رفع لشرطيته فى المقام ، و رفع الشرطية ، عين القول بكون ما صدر سببا تاماً .

وتوهم ان القول بصحة العقد المجرد عن الشرط خلاف المنة بل فيه تكليف المكلف بوجوب الوفاء بالعقد ، ولايعد مثل ذلك امتناناً اصلا ، مدفوع بان انفاذ المعاملة وتصحيحها ؛ حسب ماتراضيا عليه ، امتنان جداً ، اذليس وجوب الوفاء امراً على خلاف رضائه ؛ بل هو مما اقدم المتعاقدان عليه بطيب نفسهما فانفاذ ما صدر عن المكلف بطيب نفسه احسان له ، فاى منة اعظم من تصحيح النكاح الذى مضى منه عشرون سنة ، وقد رزق الوالدان طيلة هذه المدة اولاداً ؛ فان الحكم ببطلان ماعقده بالفارسية مع كون الحال كذلك من الامور الموحشة الغريبة التى يندهش منه المكلف وهذا بخلاف القول بالصحة .

القول فى الاكراه

فان تعلق الاكراه على ترك ايجاد السبب اوما يعد امراً مقوماً للعقد فهو كالنسيان ، يرتفع به اثر العقد بلا اشكال ، واما المانع ، فلو تعلق الاكراه بايجاد مانع شرعى ، فان كان العاقد مضطراً اضطراراً عاديا اوشرعيا لايجاد العقد و المكره يكرهه على ايجاده ، فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعية المانع فى هذا الظرف على ماسبق تفصيله فى مبحث النسيان ، وان لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك ، لعدم صدق الاكراه .

واما اذا تعلق الاكراه بترك الجزء والشرط ، فقد بنينا سابقا على صحة التمسك بالحديث على رفع جزئيته اوشرطيته فى حال الاكراه اذا كان مضطرا فى اصل العقد عادة اوشرعاً ، غير انه عدلنا عنه اخيراً و محصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحالة لان الاكراه قد تعلق بترك الجزء والشرط وليس للترك بماهو هو اثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الاعادة وهو ليس اثراً شرعيا بل من الامور العقلية الواضحة ، فان ما يرجع الى الشارع ليس الا جعل الجزئية والشرطية تبعا واستقلا لابناء على صحة جعلهما او اسقاطهما كما فى

موارد النسيان ، واما ايجاب الاعادة والقضاء بعدعدم انطباق المامور به للماتى به ، فانما هوامرعقلى يدركه هوعند التطبيق وتوهم انمرجع الرفع عندالاكراه على ترك جزء اوشرط الىرفع جزئيته و شرطيته فى هذه الحالة كما مر توضيحه فى رافعية النسيان اذا تعلق بنفس الجزء والشرط مدفوع بان المرفوع لابدوان يكون ماهو متعلق العنوان ولوباعتبارانه اثرلما تعلق به العنوان كالجزئية عندتعلق نسيان نفس الجزء ، واما المقام فلم يتعلق الاكراه الابنفس ترك الجزء والشرط ؛ والجزئية ليست من آثار نفس الترك ، نعم لوكان لنفس الترك اثر شرعى يرتفع اثره الشرعى عند الاكراه .

لايقال : انوجوب الاعادة مترتب على بقاء الامر الاول كترتب عدم وجوبها على عدم بقائه ، فاذاكان بقاء الامر كحدوثه امراً شرعيا تناله يدالجعل و الرفع فلا محذورفى التمسك بالحديث لنفى وجوب الاعادة . «لانانقول» انوجوب الاعادة ليس اثراً شرعيا فى حدنفسه ، ولااثراً مجعولا لبقاء الامر الاول ، بل هوامرعقلى منتزع يحكم به اذاادرك مناط حكمه ، ومايرى فى الاخبارمن الامر بالاعادة ، فانما هو ارشاد الى فساد الماتى به ، وبطلانه ، ويشهد على ذلك ان التارك للاعادة لا يستحق الاعقابا واحداً لاجل عدم الاتيان بالمامور به، لالترك اعادته ، و احتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف الى وجوب الاعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ماذكر ان الاكراه ان تعلق بايجاد المانع ، فيمكن ان يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به ؛ واما اذاتعلق بترك الجزء والشرط فلا ، كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء والشرط وبين تركهما لاجل الاكراه فلاحظ

واما الاضطرار : فقدظهرحاله مما فصلناه فى حال الاكراه حرفا بحرف ، و حاصله : انه لوتعلق بماله حكم تكليفى ، اى باتيان حرام نفسى اوترك واجب ، فلا اشكال فى ارتفاع الحرمة بالاضطرار ، اى حرمة فعله فى الحرام ، و مبغوضية تركه فى الواجب ، بناء على الملازمة العرضية بين الامر بالشيىء ومبغوضية تركه ، وان تعلق بايجاد مانع فى اثناء المعاملة اوالعبادة فلا اشكال فى صحة العمل برفع المانعية فى

ذلك الظرف كما مر بيانه فى النسيان والاكراه ؛ وان تعلق بترك جزء اوشرط فلا يمكن تصحيح العمل به حسب ما اوضحناه فى الاكراه فلانعيده

القول فى المسببات

فلنذكر ما افاده بعض اعاظم العصر ثم نعقبه بما هو المختار قال (قدس سره) المسببات على قسمين فهى تارة تكون من الامور الاعتبارية التى ليس بحذائها فى وعاء العين شىء كالملكية والزوجية مما امضاها الشارع فهذا القسم من الاحكام الوضعية يستقل بالجعل فلو فرض انه امكن ان يقع المسبب عن اكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال فينزل المسبب منزلة المعدوم فى عدم ترتب الاثار المترتبة على السبب لا اقول ان الرفع تعلق بالاثار بل تعلق بنفس المسبب لانه بنفسه مما تناله يد الجعل .

و(اخرى) ما يكون المسبب من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة فانها غير قابلة للرفع التشريعى ولاتناله يد الجعل والرفع ، نعم يصح ان يتعلق الرفع التشريعى بها بلحاظ مارتب عليها من الاثار الشرعية ولايتوهم ان لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة اوعدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة بدعوى ان الجنابة المكره عليها و ان لم تقبل الرفع التشريعى الا انها باعتبار مالها من الاثر وهو الغسل قابلة للرفع ، فان الغسل والتطهير امران وجوديان قد امر بهما الشارع عقيب الجنابة والنجاسة مطلقا من غير فرق بين الجنابة الاختيارية وغيرها «انتهى كلامه» .

قلت : ان ماتفصى به عن اشكال غير صحيح فان كونهما امرين وجوديين لا يوجب عدم صحة رفعهما ، كما ان اطلاق الدليل فى الجنابة الاختيارية وغيرها ، لايمنع عن الرفع ضرورة ان الغرض حكومة الحديث على الاطلاقات الاولية ، بل الاطلاق مصحح للحكومة كما لايخفى (والاولى) ان يقال فى التفصى عن الاشكال انه قد تحقق فى محله ان الغسل مستحب نفسى قد جعل بهذه الحيثية مقدمة للصلوة و على ذلك

فالمرفوع بالحديث فى الصورة المفروضة لوكان هو الاستحباب النفسى فغير صحيح، لان الحديث حديث امتنان ولامنة في رفع المستحبات ؛ و ان كان المرفوع شرطيته للصلوة فلاريب ان الاكراه انما يتحقق اذا اكره على ترك الغسل للصلوة فح فلو ضاق الوقت وتمكن المكلف من التيمم فلا اشكال انه يتبدل تكليفه الى التيمم وان لم يتمكن منه بان اكره على تركه ايضا صار كفاقد الطهورين و المشهور سقوط التكليف عن فاقده (هذا كله) فى الطهارة الحدثية ، واما الخبثية من الطهارة فلو اكرهه المكره على ترك غسل البدن والساتر الى ان ضاق الوقت ، فلا ريب انه يجب عليه الصلوة كذلك فيرفع شرطية الطهارة بالحديث ولو امكن ان يخفف ثوبه وننزعه فيجب عليه على الاقوى ولو لم يتمكن فعليه الصلوة به ويصير المقام من صغريات الاكراه بايجاد المانع وقد مر حكمه

بحث و تحقيق

ان بعض محققى العصر (قدس سره) قد قال باختصاص مجرى الرفع فى قوله : ما استكرهوا عليه بباب المعاملات بالمعنى الاخص بعكس الرفع فى الاضطرار ، فلا يجرى الاكراه فى التكليفيات من الواجبات والمحرمات ، (لان) الاكراه على الشيء يصدق بمجرد عدم الرضاء بايجاده ومع التوعيد اليسير اواخذ مال كذلك : مع انه غير مسوغ لترك الواجب ، اوالاتيان بالمحرم ، نعم لو بلغ ذلك الى حد الحرج جاز ذلك ولكنه لاجل الحرج لا الاكراه «انتهى ملخصا» .

وفيه : مضافا الى عدم اختصاصه بالضرورة للمعاملات بالمعنى الاخص لجريانه فى الطلاق والنكاح والوصية وغيرها من المعاملات بالمعنى الاعم ، ان ماذكره لايوجب الاختصاص ، بل يوجب اختصاص رافعية الاكراه لبعض مراتبه دون بعض كيف وقد ورد فى بعض الروايات فى تفسير قوله ﷺ رفع ما اكرهوا انه اشارة الى قوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذى ورد فى شأن عمار ، ومن المعلوم ان ماصدر من عمار من التبرى عن الله ورسوله كان حراماً تكليفيا قد ارتفع بالاكراه ، اضف الى

ذلك ماورد فى حق الزوجة المكرهة على الجماع فى يوم رمضان وفى حق المكرهة على الزنا ؛ انه لاشىء عليهما عند الاكراه ، وهذا يدل على عمومية رافعية الاكراه للوضعى والتكليفى ، وماافاده : من ان الاكراه ان وصل الى الجرح جاز ذلك الا انه من جهة الحرج لا الاكراه ؛ مدفوع بان التدبر فى الروايات و الاية يعطى ان علة ارتفاع الحكم لاجل كون المكلف مكرهاً اضف الى ذلك ان الاكراه الشديد لاجل توعيده بامر لايتحمل عادة لايوجب كون المكره فيه (اى متعلق الاكراه) حرجيا الامع التكلف فلو اكرهه المكره على شرب الخمر واوعده بالضرب والجرح ، فما هو متعلق الاكراه ليس حرجيا ، و كون تركه حرجيا لاجل مايترتب عليه عند الترك لايوجب اتصاف متعلق الاكراه بانحرج الا بالتكلف وهذا بخلاف الاكراه فان الشرب متعلق للاكراه بلاريب .

وقصارى مايمكن ان يقال : ان الضرورة قاضية على عدم كفاية الاكراه لارتكاب بعض المحرمات وهو ليس بامر غريب ، و لها نظائر و شواهد فى الفقه ، فان بعض العظايم من المحرمات لايمكن رفع حكمه بالحديث بعامة عناوينها ولا بعنوان آخر كالتقية ، و قد ذكرنا تفصيل ذلك فى الرسالة التى عملنا ها لبيان حال التقية فراجع وهذه الرسالة جاهزة للطبع وعلقنا عليها بعض التعاليق .

الامر السابع

قد فصل شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فيما اذا شك فى مانعية شىء للصلوه بين الشبهة الموضوعية و الحكمية فاستشكل جريان البرائة فى الثانية وقد افاد فى وجهه : ان الصحة فيها انما يكون ما دام شاكا فاذا قطع بالمانعية يجب عليها الاعادة ، و لا يمكن القول بتخصيص المانع بما علم ما نعيته فانه مستحيل بخلاف الشبهة الموضوعية لامكان ذلك فيها (اقول) ان المستحيل انما هو جعل المانعية ابتداءاً فى حق العالم بالمانعية لاستلزامه الدور ، و اما جعلها ابتداءاً بنحو الاطلاق ثم اخراج ماهو مشكوك ما نعيته ببركة حديث الرفع بان يرفع فعلية مانعيته فى ظرف مخصوص ، فليس بمستحيل بل واقع شايع ، وقد مر نبذ من الكلام فى الاجزاء

وفى البحث عن الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية ، واما الاكتفاء بما اتى به المكلف وسقوط الاعادة والقضاء فقدمر بحثه تفصيلا ، وخلاصته ، ان حكومة الحديث على الادلة الاولية يقتضى قصر المانعية على غير هذه الصور التى يوجد فيها احدى العناوين المذكورة فى الحديث ، و عليه فالاتى بالمامور به مع المانع آت لما هو تمام المامور به ، ولازمه سقوط الامر ، و انتفاء القضاء هذا فيض من غيض : و قليل من كثير مما ذكره الاساطين حول الحديث

الثانى مما استدل به على البرائة من السنة حديث الحجب

رواه الصدوق عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابيعبد الله : قال ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم . ورواه الكلينى عن محمد بن يحيى - الوسائل : كتاب القضاء الباب ١٢ - واما فقه الحديث فيحتمل بادى الامر وجوهاً الاول ان يكون المراد ماحجب الله علمه عن مجموع المكلفين ، الثانى : ان المراد ماحجب الله علمه عن كل فرد فرد من افراد المكلفين . الثالث : ان المراد كل من حجب الله علم شىء عنه فهو مرفوع عنه سواء كان معلوماً بغيره اولا . والمطابق للذوق السليم هو الثالث كما هو المراد من قوله (ص) فى حديث الرفع : رفع عن امتى مالا يعلمون ، على ان مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى ذلك فان الظاهر ان المناط للرفع هو الحجب عن المكلف وحجبه عن الغير و عدمه لادخل له لذلك كما لايخفى ، و تقرير الاستدلال ان الظاهر من قوله موضوع عنهم ، هو رفع ما هو المجعول بحسب الواقع كما هو المراد فى حديث الرفع لاما لم يجعل وسكت عنه تعالى من اول الامر فانه ما لم يجعل من بدء الامر فكيف يرفع وان الظاهر من الحجب هو الحجب الخارج من اختيار المكلف ، لاالحجب المستند الى تقصيره وعدم فحصه

وعندئذ يعم كل حجب لم يكن مستنداً لتقصيره لاجل ضياع الكتب او طول الزمان او قصور البيان او حدوث حوادث ونزول نوازل و ملمات عائقة بحسب الطبع عن بلوغ الاحكام الى العباد على ماهى ، و عندئذ يكون اسناد الحجب اليه على سبيل المجاز ومثله كثير فى الكتاب والسنة ، فان مطلق تلك الا فعال يسند اليه تعالى بكثير من دون ان يكون خلاف ظاهر فى نظر العرف

و مما ذكر نا يظهر ضعف ما افاده : من ان الظاهر من الحديث ما لم يبينه للعباد و تعلقت عنا يته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم امر رسله بتبليغه حتى يصح اسناد الحجب اليه تعالى ، فالرواية مساوقة لماورد من ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا . (وجه الضعف) ان الظاهر المتبادر من قوله : موضوع عنهم هو رفع ما هو المجعول ، لا رفع مالم يبين من رأس ولم يبلغ بل لم يأمر الرسل باظهاره فان ماكان كذلك ، غير موضوع بالضرورة ولايحتاج الى البيان مع انه مخالف لظاهر موضوع عنهم اضف الى ذلك انه مخالف للمناسبة المغروسة فى ذهن اهل المحاورة ، و الداعى لهم لا ختيار هذا المعنى تصوران اسناد الحجب الى الله تعا لى لا يصح الا فى تلك الصورة ، و اما اذا كان علـة الحجب اخفاء الظا لمين و ضياع الكتب فالحاجب نفس العباد لا هو تعالى وقد عرفت جوابه فلانكرره

٣ - **من الاخبار التى استدلوا** بها قوله «ع» :الناس فى سعة مالايعلمون ودلالته على البرائة وعدم لزوم الاحتياط واضح جداً فانه لو كان الا حتياط لازما عند الجهل بالواقع لما كان الناس فى سعة مالايعلمون بل كان عليهم الاحتياط وهو موجب للضيق بلااشكال .

(فان قلت) بعد العلم بوجوب الاحتياط يرتفع عدم العلم وينقلب الى العلـم بالشىء (قلت) ان الظاهر المتبادر هو العلم بالواقع والجهل به وليس العلم بوجوب الاحتياط علماً بالواقع اذليس طريقاً اليه و ان شئت قلت ان العلم المستعمل فـى الروايات و انكان المراد منه المعنى الاعم اى الحجة لا الاعتقاد الجازم المطـابق للواقع ؛ ولكن الحجة عبارة عن الطرق العقلائية والشرعية الى الواقع التى تكشف

كشفا غير تام ، والاحتياط ليس منها بلا اشكال ، والشاهد على ذلك انه لو افتى احد على الواقع لقيام الامارة عليه ؛ لما يقال انه افتى بغير علم ، واما اذا افتى بوجوب شيء لاجل الاحتياط فانه افتى بغير علم ؛ و من ذلك يظهر ضعف ماقيل : ان وجوب الاحتياط ان كان نفسيا يدفع المعارضة بين الحديث و بين ادلة الاحتياط لحصول الغاية بعد العلم بوجوب الاحتياط

(وجه الضعف) ان مفاد الحديث هو الترخيص للناس فيما ليس لهم طريق ولا علم الى الواقع فلو دل دليل على لزوم الاحتياط فى الموارد التى لم يقف المكلف على حكم تلك الموارد لعد ذلك الدليل معارضا للحديث الشريف لا رافعا لموضوعه وان شئت قلت ان شرب التتن بملاحظة كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم اخبار الاحتياط ولزم وجوب الاحتياط لعد ذلك منافيا للترخيص من غير فرق بين ان يكون لزوم الاحتياط نفسيا او غيريا

نعم لو امكن القول بالسعة من حيث مالا يعلمون و ان كان الضيق من حيث الاحتياط النفسى لاجل مصلحة فى ذلك الحكم النفسى لكان لما ادعى وجه لكنه كما ترى فان جعل السعة (ح) يكون لغواً بعد عدم انفكاك موضوعه عن موضوع الاحتياط ، واما حمل الرواية على الشبهة الموضوعية او الوجوبية فلا شاهد له ، مع انه اعتراف على تمامية الدلالة .

٤ـ من الروايات التى استدل بها للبرائة قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام . ويظهر من الشيخ فى المقام بل صريحه فى الشبهة الموضوعية انه رواية مستقلة بهذا اللفظ بلا انضمام كلمة «بعينه» ؛ ولم نجده في مصادر الروايات ، بل الظاهر انه صدر رواية مسعدة بن صدقة و كيف كان فربما يستشكل فى دلالته على الشبهة الحكمية بان كلمة «بعينه» قرينة على اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية ولكن يمكن منع قرينية تلك الكلمة فانه تاكيد لقوله : تعرف ، ومفاده كناية عن وقوف المكلف على الاحكام وقوفاً علميا لاياتيه ريب

نعم يرد على الرواية انها بصدد الترخيص لارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال

فيكون وزانه وزان قوله (ع) كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام الحرام بعينه ، فان المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع- رواياته السيد الفقيه الطباطبائي (قدس سره) في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان ، فوزان الروايتين وزان قوله عليه السلام في موثقة سماعة : ان كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ، و صحيحة الحذاء ، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه ، و على ذلك فالروايتان راجعتان الى الحرام المختلط بالحلال ، ولا ترتبطان بالشبهة البدئية ،

٥- **من الروايات** صحيحة عبد الصمد بن بشير التي رواه صاحب الوسائل في الباب الخامس والاربعين من تروك الاحرام : ان رجلا عجميا دخل المسجد يلبي و عليه قميصه فقال لابي عبدالله عليه السلام انى كنت رجلا اعمل بيدى و اجتمعت لي نفقة فحيث احج لم اسئل احداً عن شيء و افتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان على بدنة ، فقال له متى لبست قميصك ابعد ما لبيت ام قبل ، قال : قبل ان البي قال : فاخرجه من راسك فانه ليس عليك بدنة و ليس عليك الحج من قابل اى رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه .

فدلت على ان الاتي بشيء عن جهل بحكمه لاباس به واورد عليه الشيخ الاعظم : بان مورد الرواية وظهورها في الجاهل الغافل ، وتعميمه الى الجاهل الملتفت يحوج الى اخراج الجاهل المردد المقصر ولسانه يابى عن التخصيص ، وايده بعضهم بان الباء في قوله «بجهالة» للسببية ، والجهل بالحكم سبب للفعل في الجاهل الغافل دون الملتفت (اقول) قدامر الشيخ في آخر كلامه بالتأمل وهو دليل على عدم ارتضائه لما ذكر فان امثال هذه التراكيب كثير في الكتاب والسنة ، فانظر الى قوله تعالى : انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة، وقوله تعالى: ان تصيبوا قوما بجهالة ، فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل ، ومجرد كون مورد الرواية من هذا القبيل لايوجب التخصيص لاسيما في امثال المقام الذي يترائى ان الامام بصدد القاء القواعد الكلية العالمية ، اضف الى ذلك ماورد في ابواب الصوم والحج من روايات تدل على معذورية

الجاهل من غير استفصال ، واما ماذكره اخيراً من ان التعميم يحتاج الى التخصيص ولسانه آب عنه ، فيرد عليه مضافا الى ان التخصيص لازم على اى وجه فان الجاهل الغافل المقصر خارج من معسب الرواية ، ان ذلك دعوى مجردة ، فان لسانه ليس على وجه يستهجن فى نظر العرف ورود التخصيص به كما لايخفى

ومايده به بعضهم مقالة الشيخ ، فيرد عليه ان الجهل ليس علة للاتيان بالشيء فان وجود الشيء فى الخارج معلول لمباديه ، نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعاً ورادعاً عن حصول تلك المبادى فى النفس ، وعليه فالمناسب جعل الباء بمعنى «عن» ولوسلم كونها للسببية، فليس المراد من السببية ، المعنى المصطلح (صدور الفعل عنه) بل بمعنى دخالتها فى العمل فى الجملة فيصح ان يقال ان الارتكاب يكون لجهالة مع الفحص عن الحكم وعدم العثور عليه .

٦- ومن الروايات : مارواه ثقة الاسلام فى باب البيان والتعريف عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن جميل بن درّاج عن ابن الطيار عن ابى عبد الله (ع) قال : ان الله احتج على الناس بما آتاهم و عرفهم فدلت على ان التكليف فرع التعريف ، و ايتاء القدرة الذى عليه قوله تعالى : لا يكلف الله نفسا الا ماآتيها ، و لا يكلف نفسا الا وسعها ، و قد استدل بهما الامام فى رواية عبد الاعلى كما تقدم ، و المعنى المتبادر منها حسب مناسبة الحكم و الموضوع شرطية التعريف والايتاء فى كل التكاليف على كل فرد فرد من المكلفين حتى يتم الحجة بالنسبة الى كل واحد منهم ، و ان التعريف للبعض ، لايكفى فى التكليف على الجميع ، لان المقصود انما هو اتمام الحجة و هو لايتم الا اذا حصل الامران عند كل واحد واحد منهم ، وعلى ذلك فلو بحث المكلف عن تكليفه فحصا تاما ولم يظفر به ، وان صدر من الشارع حكمه غير ان الحوادث عاقت بينه وبين تكليفه لم يصدق انه عرفه وآتاه

فان قلت : قد رواه ثقة الاسلام ايضا فى باب حجج الله عز و جل على خلقه و هو مذيّل بجملة ربما توهم خلاف ما ذكرنا واليك الرواية : عدة من اصحابنا

عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى الخ .

فان ظاهر الرواية ان التعريف والايتاء كانا قبل ارسال الرسل وانزال الكتب ومن المعلوم ان المراد من هذا التعريف (عند ئذ) هو التوحيد الفطرى بالله و صفاته ، لا المعرفة باحكامه فيكون اجنبيا عن المقام ، و(ح) فالتقطيع من ناحية الراوى .

قلت : ماذكر من الذيل لايضر بمانحن بصدده ، فان ما بعده شاهد على ان المقصود هو التكليف بالاحكام الفرعية فاليك الذيل : وامر فيه بالصلوة و الصوم فنام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلوة فقال انا انميك وانا اوقظك فاذا قمت فصل ليعلموا اذ اصابهم ذلك كيف يصنعون ليس كما يقولون اذا نام عنها هلك و كذلك الصيام انا امرضك وانا اصحك فاذا شفيتك فاقضه . فعلى هذا فلايمكن الاخذ بظاهر الرواية لان ظاهر ها ان ارسال الرسل وانزال الكتب بعد الاحتجاج بما آتيهم وعرفهم فلابد ان يقال : ان المقصود منه ان سنة الله تعالى هو الاحتجاج على العباد بما آتيهم وعرفهم و هى منشأ لا رسال الرسل و التعريف ، و لاجل ذلك تحلل لفظة « ثم » بين الامرين .

فان قلت : مادل من الاخبار على لزوم الاحتياط وارد على هذه الرواية ، فان التعريف كما يحصل ببيان نفس الاحكام ، كذلك يحصل بالزام الاحتياط فى موارد الاحكام .

«قلت» لولم نقل بحكومتها على اخبار الاحتياط فلا اقل بينهما التعارض ، فان مفاد الرواية ان الاحتجاج لايتم الا ببيان نفس الاحكام وتعريفها ، فلو تم الاحتجاج بايجاب الاحتياط مع انه ليس بواجب نفسى ، ولاطريق الى الواقع لزم اتمام الحجة .

بلاتعريف وهو يناقض الرواية وان شئت قلت : ان المعرفة بالاحكام موجبة للاحتجاج ؛ وبما انه في مقام الامتنان والتحديد تدل على انه مع عدم المعرفة لايقع الاحتجاج ولايكون الضيق والكلفة كما دل عليه ذيل الرواية الثانية ، ولزوم الاحتياط لايوجب المعرفة بالاحكام ضرورة عدم طريقيته للواقع لاحكماً ولاموضوعاً فلو احتج بالاحتياط لزم الاحتجاج بلا تعريف ، بل لايبعد حكومتها على ادلة الاحتياط لتعرضها لما لم يتعرض به ادلة الاحتياط ، لتعرضها لنفي الاحتجاج مالم يعرّف ولم يبين كمالايخفى .

٧ـ ومن ألروايات مارواه المحدث الكاشاني عن ثقة الاسلام في باب البيان و التعريف باسناده عن اليماني قال سمعت اباعبد الله يقول ان امر الله عجيب الا انه قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه ، وهذه الرواية قريبة مماتقدم ، وليس المراد من قوله : بماعرّفكم من نفسه ، هو تعريف ذاته وصفاته ، بل الظاهر هو تعريف احكامه و اوامره و نواهيه ، فيرجع معنى الحديث الى ان بيان الاحكام عليه تعالى دون غيره .

٨ ـ **ومن الروايات** : ما ارسله الصدوق و رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء في الباب (١٢) عن محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي . واسناد الصدوق متن الحديث اليه بصورة الجزم والقطع شهادة منه على صحة الرواية و صدور ها عنهم (ع) في نظره (قدس سره) ، وهذا الارسال بهذه الصورة (من دون ان يقول و عن الصادق) حاك عن وجود قرائن كا شفة عن صحة الحديث ومعلومية صدوره عنده كمالايخفى .

واما فقه الحديث ففيه احتمالات فان قوله مطلق اما ان يراد منه اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي لكونه عبداً مملوكا ينبغي ان يكون صدوره وورود عن رأى مالكه ، او يراد الاباحة الشرعية الواقعية ، او الاباحة الظاهرية المجعولة للشاك ، (ثم) المراد من النهي اما النهي المتعلق بالعناوين الاولية او الاعم منه ومن الظاهري كالمستفاد من الاحتياط ، (ثم) المراد من الورود اما الورود المساوق للصدور واقعا سواء وصل

الى المكلف امّا او الورود على المكلف، المساوق للوصول اليه ، وتمامية دلالة الحديث انما يتم لو دل على الاباحة الظاهرية المجعولة للشاك فيما لم يصل الى المكلف نهى سواء صدر النهى عن المولى اولا .

ثم ان بعض الاعيان المحققين قد اعتقد بامتناع ارادة بعض الاحتمالات اعنى كون المطلق بمعنى الاباحة الشرعية واقعية كانت او ظاهرية فيما اذا اريد من الورود هو الصدور من الشارع، اما الاول (كون المطلق بمعنى الاباحة الواقعية والمراد من الورود هو الصدور) فافاد فى وجه امتناعه ما هذا ملخصه : ان الاباحة الواقعية ناشئة من لااقتضاء الموضوع لخلوه عن المصلحة و المفسدة فلا يعقل ورود حرمة فى موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع ، المفروض انه لا اقتضاء و فرض عروض عنوان آخر مقتض للحرمة مخالف لظاهر الرواية الدالة على ان الحرمة وردت على نفس ما وردت عليه الاباحة ، ولو اريد من ورود النهى تحديد الموضوع و تقييده بان مالم يرد فيه نهى مباح فهو مع كونه خلاف الظاهر فاسد لانه ان كان بنحو المعرفية فهو كالاخبار بامر بديهى لايناسب شأن الامام ، و ان كان بنحو التقييد و الشرطية فهو غير معقول لان تقييد موضوع احد الضدين بعدم الضد حدوثاً او بقاء غير معقول لان عدم الضد ليس شرطا لوجود ضده .

واما الثانى (كون المطلق بمعنى الاباحة الظاهرية والورود بمعنى الصدور) فافاد انه يمتنع لوجوه «منها» لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام فانه مع فرض كون الموضوع و هو المشكوك موجوداً يرتفع حكمه بصدور النهى المجامع مع الشك واقعا فلا يعقل ان يتقيد الا بورود النهى على المكلف ليكون مساوقا للعلم المرتفع به الشك و(منها) ان الاباحة اذا كانت مغياة بصدور النهى واقعا او محددة بعدمه و الغاية و القيد مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج الى اصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة ، و اما الاصل فان كان لمجرد نفى الحرمة فلا مانع منه الا انه ليس من الاستدلال بالخبر وان كان للتعبد بالاباحة الشرعية واقعية او ظاهرية فقد علم امتناع ذلك مطلقا ، وان كان للتعبد بالاباحة بمعنى اللاحرج فهى ليست من مقولة

الحكم و لا هى موضوع ذو حكم ، و منها ان ظاهر الخبر جعل ورود النهى غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروضة ، ومقتضى فرض عدم الحرمة الابقاء ؛ هو فرض عدم الحرمة حدوثا و مقتضاه عدم الشك فى الحلية و الحرمة من اول الامر ، فلا معنى لجعل الاباحة الظاهرية ، وليست الغاية غاية للاباحة الانشائية حتى يقال انه يحتمل فى فرض فعلية الشك صدور النهى واقعاً بل غاية لحقيقة الاباحة الفعلية بفعلية موضوعها وهو المشكوك ، وحيث ان المفروض صدور النهى بقاءاً فى مورد هذه الاباحة الفعلية فلذا يرد المحذور المزبور .

اقول : فى كلامه مواقع للنظر «منها» ما افاده فى امتناع الاول من ان الاباحة الواقعية ناشئة من لااقتضاء الموضوع فلا يعقل ورود النهى على نفس الموضوع ففيه ان اللا اقتضاء و الاقتضاء لو كانا راجعين الى نفس الموضوع لكان لما ذكره وجه، الا ان الاحكام الشرعية وان كانت مجعولة عن مصالح و مفاسد، لكن لا يلزم ان يكون تلك المصالح او المفاسد فى نفس الموضوعات حتى يكون الاقتضاء واللااقتضاء راجعا اليه بل الجهات الخارجية مؤثرة فى جعل الاحكام بلاريب ، واوضح شاهد على ذلك هو نجاسة الكفار والمشركين فان جعل النجاسة عليهم ليس لاجل وجود قذارة او كثافة فى ابدانهم كما فى سائر الاعيان النجسة بل الملاك لهذا الجعل ، الجهات السياسية ، فان نظر المشرع تحفظ المسلمين عن مخالطة الكفار والمعاشرة معهم ، حتى تصون بذلك اخلاقهم وآدابهم ونواميسهم ، فلاجل هذه الامنية حكم على نجاستهم ، (فح) فمن الممكن ان يكون الموضوع مقتضيا للحرمة ، لكن الموانع منعت عن جعلها ، او المصالح السياسية اقتضت جعل الاباحة الواقعية ، فلو كان الشارع حاكما بحلية الخمر فى دور الضعف وان كان تراها ذات مفسدة مقتضية للتحريم وجعل الحرمة ، لكان اشبه شىء بالمقام .

و (منها) انه يمكن جعل و رود النهى تحديداً للموضوع بكلا الوجهين من المعرفية والشرطية بلا محذور . اما الاول ، فلان ماهو كالبديهى انما هو الاباحة بمعنى اللاحرجى قبال الحظر واما الاباحة الواقعية المجعولة الشرعية فليس كذلك لانها

لاتحصل الابجعل الجاعل ، بخلاف اللاحرجية ، (فان قلت) يلزم) اللغوية (ح)اذبعد ماحكم العقل باللاحرجية فلامجال لجعل الاباحة الواقعية(قلت) انه منقوض (اولا) بالبرائة الشرعية مع استقلال العقل بقبح العقاب بلابيان ، و(ثانيا)نمنع لغوية الجعل بعد كونها ذات آثار لاتترتب الابجعل تلك الاباحة الواقعية ولايغني عنها ما يحكم به العقل ، ضرورة انه مع الشك فى ورود النهى من الشارع يمكن استصحاب الحلية المجعولة بعد الاشكال فى جريان اصالة عدم ورود النهى لاجل كونها اصلا مثبتا وبدونها لايجوز استصحاب اللاحرجية لعدم كونها حكما شرعيا ولامو ضوعا اذا اثر على انه يمكن منع اللغوية ، بان جعلها لرفع الشبهة المغروسة فى الا ذهان من ان الاشياء قبل ورود الشرع على الحظر حتى يرد منه الترخيص .

واما الثاني اعنى اخذعدم الضد شرطا لوجود الضد الاخر، فالمنع عنه يختص بالامور التكوينية كما حقق فى محله واما الامور الا عتبارية التى لا يتحمل احكام التكوينى كالتضا د وغيره فلا، وقداوضحنا فى بعض المباحث انه لا تضاد بين الاحكام فلاجل ذلك يمكن ان يجعل عدم احد الضدين شرطا لوجود الضد الاخر .

ومنها ماافاده من امتناع ارادة الاباحة الظاهرية من المطلق مع كون الورود الواقعى غاية اوتحديداً للموضوع لاجل تخلف الحكم من موضوعه التام ففيه ان الموضوع على التحديد هو المشكوك الذى لم يرد فيه نهى واقعا ، وهو غير المشكوك الذى ورد فيه نهى (وبالجملة) لوكان الموضوع للاباحة الظاهرية هو المشكوك بماهو هو المجامع مع ورود النهى واقعا ، يلزم تخلف الحكم (الاباحة الظاهرية) عن موضوعه (المشكوك) فمع كون الموضوع وهو المشكوك مو جوداً ليس معه الحكم اعنى الاباحة لاجل ورود النهى واقعا ، واما لوكان الموضوع المشكوك الذى لم يرد فيه نهى واقعا ، فلوورد هنانهى لانتفى ماهو موضوع الاباحة با نتفاء احد جزئيه فليس هنا موضوع حتى يلزم انفكاك الحكم عن موضوعه نعم لوكان غاية فالموضوع وان كان هو المشكوك بماهو هو محفوظ مع ورود النهى ، لكن لامانع من تخلف الحكم عن موضوعه اذا اقتضت المصالح الخا رجية لذلك وماذكر من الامتناع ناش من قياس التشريع

على التكوين بتخيل ان الموضوعات علل تامة للاحكام كماهو المعروف وهوغير تام و قدعرفت ان المصالح الخارجية و مفاسدها ، لهادخالة فى تعلق الاحكام كما مرفى نجاسة الكفار ، و طهارة العامة فى حال الغيبة لاجل حصول الاتفاق والاتحاد حتى دلت الاخبار ؛ على رجحان معاشرتهم والحضور فى جماعاتهم الى غير ذلك

وعلى ذلك فالمشكوك يمكن ان يكون حلالاالى امد لاقتضاء العصر وحرا ماالى زمان آخر ، و ان شئت اخذت الحوادث المقارنة قيداً محدوداً ، و بتغيرها يتغير الحكم

واما اجراء الاصل فنختار انه للتعبد بالاباحة الشرعية واقعية او ظاهرية وما افاد : من انه قد علم امتناع ذلك مطلقا . قد علمت صحته ومعقوليته اضف الى ذلك ، ان ما افاد تحت ذلك العنوان «اجراء الاصل» ظاهر فى كونه دليلا مستقلا مع انه فى الا باحة الظاهرية مصادرة جداً اللهم ان يتشبث بما افاده قبله فلا يكون ذلك دليلا مستقلا ، ثم ان الاصل الجارى فى المقام ، اما اصالة عدم الحرمة فسيوافيك الاشكال فيه ، وان كان اصالة عدم ورود النهى حتى يثبت الحلية الواقعية او الظاهرية فسيوافيك انه من الاصول المثبتة لان تحقق ذى الغاية مع عدم حصوله غايته من الا حكام العقلية ، و الشك فى تحقق ذيها وان كان مسببا عن تحقق نفس الغاية وعدمها ، الا انه ليس مطلق السببية مناطاً لحكومة السببى على المسببى ما لم يكن الترتب شرعيا ، و ان كان الاصل اصالة بقاء الاباحة الواقعية او الظاهرية ، فلامانع منه ، و القول ان الاستصحاب لا يجرى فى الا حكام الظاهرية ، صحيح ، لكن المقام ليس من افراده لان ذلك فيما اذاكان نفس الشك كافيا فى ترتب الاحكام لان الحكم فى المقام ليس مرتبا على نفس الشك ، بل عليه مغياً بعدم ورود النهى الواقعى ، و هذا لايكفى فيه الشك اصلا حتى لاتحتاج الى الاستصحاب

و اما ما افاده فى ثالث اشكالا ته : فلانا نمنع استلزام عدم الحرمة الا بعد ورو د النهى ، عدم تحقق الشك فان تحققه ضرورى مع الشك فى الورود و عد مه ، فان المكلف اذا التفت الى حرمة شرب التتن و عدمها محتملا ورود النهى واقعاً ،

فلامحالة يتحقق فى نفسه الشك ، و هو كاف فى جعل الحكم الظاهرى ، سواء كان الحكم الظاهرى هو ايجاب الاحتياط حتى يرد الترخيص ؛ او الترخيص حتى يرد النهى ، وقد اوضحنا عدم لغوية هذا الجعل كما تقدم

ثم هذا كله على القول بان موضوع الحلية الظاهرية هو الشك فى الحكم الشرعى المجعول ، ويمكن ان يقال : ان موضوعه هو الشك فى كون الاشياء على الحظر وعدمه ، او الشك فى الملازمة بين حكم العقل والشرع اذا قلنا بالحظر عقلا فيكون قوله عليه السلام كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى ناظراً لكلا الشكين فلو شك فى ان الاصل فى الاشياء هو الحظر او عدمه ، تفيد الرواية كونها على الاباحة ، و كذا لو قلنا بان الاصل الاولى هو الحظر ولكن شككنا فى الملازمة و(الحاصل) يكون قوله عليه السلام ناظراً الى ما اذا شك فى الحكم الشرعى لاجل الشك فى ان الاصل فى الاشياء هو الحظر او عدمه ، اولاجل الشك فى الملازمة ، فهذا الشك محقق مطلقا حتى مع العلم بعدم ورود النهى فى الشرع ، لان متعلق الشك كون الاصل فى الاشياء ، قبل الشرع هل هو الحظر اولا وهذا لاينافى العلم بعدم ورود النهى من الشارع ، وهذا نحو آخر من الحكم الظاهرى المجعول فى حق الشاك فى الحكم الواقعى ، وعلى هذا يكون عامة اشكالاته واضحة الدفع خصوصاً الثالث منها فانه على فرض تسليمه لايرد فى هذا الفرض كما لايخفى.

المختار فى معنى الرواية

هذا كله محتملات الرواية حسب الثبوت ، واما مفادها حسب الاثبات فلاشك ان معنى قوله عليه السلام «حتى يرد فيه نهى» ان هذا الاطلاق والارسال باق الى ورود النهى ، وليس المراد من الورود هو الورود من جانب الشارع لانقطاع الوحى فى زمان صدور الرواية ، والحمل على النواهى المخزونة عند ولى العصر بعيد جداً ، فانه على فرض وجود تلك النواهى عنده فتعين ان يكون المراد من الورود هو الوصول على المكلف وهذا عرفاً عين الحكم الظاهرى المجعول فى حق الشاك الى ان يظفر على الدليل و(الحاصل) ان قوله «يرد» جملة استقبالية ، والنهى المتوقع وروده فى زمان الصادق

ليست النواهى الاولية الواردة على الموضوعات ، لان ذلك بيد الشارع ؛ وقد فعل ذلك و ختم طو ماره بموت النبى وانقطاع الوحى ، غير ان كل ما يرد من العترة الطاهرة كلها حاكيات عن التشريع والورود الاولى ؛ وعلى ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورود على المكلف اى الوصول اليه حتى يرتفع بذلك ، الحكم المجعول للشاك ، وهذا عين الحكم الظاهرى .

واما احتمال كون الاطلاق بمعنى اللاحظر حتى يكون بصدد بيان حكم عقلى ومسئلة اصولية او كلامية ، او بمعنى الحلية الواقعية قبل الشرع المستكشف بحكم العقل الحاكم بكون الاشياء على الاباحة ؛ وبملازمة حكم العقل والشرع ، ففى غاية البعد ، فان ظواهر هذه الكلمات كون الامام بصدد بيان الفتوى ، ورفع حاجة المكلفين ؛ لا بيان مسئله اصولية او كلامية او عقلية ، ولو فرض كونها بصدد بيان الحكم العقلى ، او بيان التلازم يشكل اثباته بالرواية ، لعدم صحة التعبد فى الاحكام العقلية او ملازماتها كما لا يخفى .

٩ - ومن الروايات : صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج المنقولة فى ابواب ما يحرم بالمصاهرة عن ابى ابراهيم (ع) قال : سئلته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابداً فقال (ع) اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها فقد يعذر الناس بما هو اعظم من ذلك ، قلت : باى 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 ؛ و ذلك لانه لا يقدر معه على الاحتياط ، قلت فهو فى الاخرى معذور قال : (ع) نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يزوجها .

وجه الدلالة : ان التعبير بالاهونية فى جواب الامام ، وبالاعذرية ، لا يناسب الاحكام الوضعية ، فان كون الجهل عذراً و موجبا لعدم التحريم الابدى لا مراتب له فلابد من الحمل على الحكم التكليفى ، اذ هو الذى يتفاوت فيه بعض الاعذار ؛ ويكون بعضها اهون من بعض ؛ فالغافل المرتكب للمحرم ، اعذر من الجاهل الملتفت المرتكب له وان كان ارتكابه بحكم اصل البرائة ، و(عليه) فالرواية دالة على

كون الجهل مطلقا عذراً فى ارتكاب المحرمات ، و ان كان الاعذار ذات مراتب ، و الجهالات ذات درجات .

واما ماعن بعض محققي العصر (قدس سره) من تقريب دلالتها بان قوله (ع) (فقد يعذر الناس بما هو اعظم) دال على معذورية الجاهل من حيث العقوبة عند الجهل الشامل باطلاقه للمعذورية عن العقوبة والنكال الاخروى ، فضعيف جداً لان قوله (فقد يعذر) لايستفاد منه الاطلاق ، لان «قد» فيه للتقليل لاللتحقيق .

وعلى اى تقدير التمسك بها للمقام محل اشكال لان التعليل بانه كان غير قادر على الاحتياط يجعلها مختصة بالغافل و هوغير محل البحث . والغاء الخصوصية مع التفاوت الفاحش لايمكن فى المقام

١٠- و من الروايات قوله (ع) كل شيء فيه حلال وحرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه . اقول قد صدر هذه الكبرى عنهم عليهم السلام فى عدة روايات .

منها فى صحيحة عبدالله بن سنان المنقولة فى ابواب ما يكتسب به عن ابى عبدالله : كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه

منها رواية عبد الله بن سليمان عن ابى جعفر عليه السلام المنقولة فى الاطعمة المباحة بعد السؤال عن الجبن وغيره : كل ما كان فيه حلال وحرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

منها مارواه البرقى بسنده عن معوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال كنت عند ابى جعفر فسئل رجل عن الجبن فقال : ابوجعفر عليه السلام انه لطعام يعجبنى وساخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهولك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه بعينه و (منها) رواية عبد الله بن سليمان عن ابى عبدالله فى الجبن قال كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهد ان فيه ميتة ، و (منها) موثقة مسعدة بن صدقة

قال سمعته يقول : الشيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب الخ .

هذه جملة من الروايات المذكورة فيها هذه الكبرى ، مع اختلاف يسير ، وما يظهر من الشيخ الاعظم من كون قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام رواية مستقلة غير هذه الروايات ، فلم نقف عليه ، والظاهر ان الكبرى المذكورة في رواية عبدالله بن سليمان عين ما ذكر في صحيحة ابن سنان لوحدة العبارة ، و ان كانت الاولى مصدرة بحكم الجبن ؛ فيكون الاولى مختصة بالشبهات الموضوعية ولاجل ذلك يشكل تعميم صحيحة ابن سنان على الحكمية ، اضف الى ذلك قوله : بعينه ، ومنه ، وفيه ومادة العرفان المستعملة في الامور الجزئية ، فان كل واحد من هذه الامور وان كان في حد نفسه قابلا للمناقشة ، الا ان ملاحظة المجموع ، ربما تصير قرينة على الاختصاص او سلب الاعتماد بمثل هذا الاطلاق و مثل تلك الصحيحة موثقة مسعدة بن صدقة فان الامثلة المذكورة كلها من الشبهات الموضوعية و فيها اشكالات عويسة.

الاستدلال على البرائة بالاجماع والعقل

اما الاجماع : فلا يفيد في المقام اصلا ، لكون المسئلة مما تظافرت به الا دلة النقلية ، وحكم به العقل ، فمن القريب جداً ان يكون المدرك لاجماعهم هو تلك الادلة واما دليل العقل ، فلا اشكال ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ، اى بلا حجة وهذا حكم قطعي للعقل يرتفع موضوع ذاك الحكم بوصول البيان الى المكلف بالعنوان الاولى او بايجاب الاحتياط و التوقف في الشبهات و هذا مما لا اشكال فيه .

ثم انه يظهر عن بعضهم انه لا يحتاج الاصولي الى هذه الكبرى لان الملاك في استحقاق عقوبة العبد في مخالفة مولاه هو عنوان الظلم ، فان مخالفة ما قامت عليه

الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد الى مولاه، يستوجب العقوبة، وامامع عدم قيام الحجة فلايكون ظالماً فلايستحق العقوبة و هو كاف فى المقام ، و اما كون العقاب بلا بيان قبيحا ، فغير محتاج اليه فيما يرتأيه الاصولى وان كان فى نفسه صحيحا .

اقول : ان العقل مستقل بوجوب اطاعة المنعم ، وقبح مخالفته ، واستحقاق المتخلف للعقوبة ، و هذا الحكم (استحقاقه للعقوبة) ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه ، بل العقل يستقل بهذا ، مع الغفلة عن الظلم ، على ان كون مطلق المخالفة ظلما للمولى محل بحث واشكال هذا اولا - (واما ثانيا) ، فلان المرمى فى المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتى يتسنّى له الارتكاب وهو لايحصل الا بالتمسك بهذه الكبرى التى مآلها الى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل ، و اما مجرد دفع الاستحقاق بمناط ان الارتكاب ليس بظلم فلايكفى فى ذلك ، لان دفع الاستحقاق عن ناحية الظلم وحصول الطمأنينة من تلك الناحية لايصير مؤمنا عن عامة الجهات مالم ينضم اليه الكبرى المذكورة .

وربما يقال: ان مناط حكم العقل بقبح العقاب بلابيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب حتى من غير بيان واصل الى المكلف فانه لم يحصل فى الاول تفويت لمراد المولى ولم تتم مبادى الارادة الآمرية فلامقتضى لاستحقاق العقاب بخلاف الثانى فان ملاك عدم الاستحقاق فيه عدم استناد فوت المطلوب الى العبد «انتهى» و فيه ان ماذكر من الفرق غير فارق وماذكر من الفرق لايتجاوز عن بيان خصوصية الموردين واما اختلافهما فى المناط فلايستفاد منه ، بل المناط فيهما واحد و هو قبح العقاب بلاحجة ؛ سواء لم يكن بيان من رأس او كان ولم يصل اليه فالعقاب فى كلا القسمين عقاب بلاجهة ولاحجة و كلاهما من مصاديق الظلم والمناط فى كلا القسمين واحد كمالايخفى .

جولة وجوب دفع الضرر المحتمل

ربما يتوهم ورود حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل على الحكم العقلى

المذكور من قبح العقاب بلابيان بتوهم ان الاول بيان بلسانه فيصير العقاب مع البيان وهذا فاسد سواء اريد من الضرر العقاب الاخروى او اريد غيره، (اما الاول) فلان من الواضح ان الكبرى بماهى هى لاينتج شيئا فى عامة الموارد ، مالم ينضم اليه الصغرى ، فالعلم بوجوب دفع الضرر كالعلم بقبح العقاب بلا بيان لا ينتجان الا اذا انضم الى كل واحد صغراه ، فيقال فى الاولى : ان العقاب فى ارتكاب محتمل الحرمة ، اوترك محتمل الوجوب ، محتمل و يجب دفع الضرر المحتمل ، فينتج وجوب الاحتراز عن محتمل التكليف ؛ و يقال فى الثانية ؛ ان العقاب على محتمل التكليف بعد الفحص التام وعدم العثور عليه ، عقاب بلابيان ، و العقاب بلابيان قبيح اى يمتنع صدوره عن المولى الحكيم العادل ، فينتج ان العقاب على محتمل التكليف ممتنع اذا عرفت ذلك فنقول : ان القياس الثانى مركب من صغرى وجدانية ؛ و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصلة منهما قطعية بتية، واما الاول فالصغرى فيه ليس امراً وجدانيا فعلية ، بل صحة صغراه يتوقف على امور ، اما تقصير العبد فى الفحص عن تكاليفه او كون المولى غير حكيم او غير عادل او كون العقاب بلا بيان امراً غير قبيح ، فلاجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملا ، والمفروض عدم تحقق واحد منها ، فظهر ان الصغرى فى الثانى وجدانية ، قطعية فعلية ، اما الصغرى فى الاول معلقة على تحقق واحد هذه الامور والمفروض عدم تحققها ، فهذا القياس تام فعلى غير معلق على شيء وتمامية ذاك مبنية و معلقة على بطلان القواعد المسلمة ؛ ولاشك عندئذ حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية ، على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى ان القياس الثانى دافع لصغرى القياس الاول ولعله الى ذلك ينظر كلمات القوم ، والا فظاهر كلماتهم من ورود احدى الكبريين على الاخرى غير صحيح ، فان النزاع ليس بين الكبريين ، بل صحتهما مما لا اشكال فيه وصدقهما لايتوقف على وجود مصداق لصغراه اذا لعقاب بلابيان قبيح ، كان بيان فى العالم اولا ، كما ان دفع الضرر المحتمل واجب

كان الضرر محتملا اولا ، فاحتمال الضرر فى بعض الموضوعات وتحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبريين وموضوعهما فلا يكون احدى الكبريين واردة او حاكمة على الاخرى قط بل احد القياسين بعد تمامية مقدماته وجدانا او برهانا يدفع صغرى القياس الاخر بالبيان المتقدم .

و اما الثانى اعنى ما اذا اريد من الضرر ، غير العقاب الاخروى الموعود جزاء للاعمال ، فان اريد منه اللوازم القهرية للاعمال التى يعبر عنه بتجسم الاعمال وتجسد الافعال بتقريب انها ليست من العقوبات السياسية المجعولة ، حتى يرتفع بحكم الفعل بل صور غيبية لافعال الانسان ، وقد استدل اصحاب هذا الرأى بعدة آيات واخبار ظاهرة فيما قالوه (وعليه) فلابد من دفع هذا الاحتمال

«فنقول» ان ماهو المقرر عند اصحاب هذا القول، ان الاعمال التي تبقى آثارها فى النفس هى الآثار الحسنة النورانية او السيئة الظلمانية و اما مطلق الاعمال مما هى متصرمة فى عالم الطبع فلا يمكن تحققها فى عالم آخر؛ ولا تكون تلك الافعال موجبة لخلاقية النفس صوراً غيبية تناسب تلك الافعال ، وبالجملة : لوازم الاعمال هى الصور المتجسدة بتبع فعالية النفس اذا خرجت عن الجسد فى البرازخ او بعد الرجوع اليه فى القيمة الكبرى فالافعال الطبيعية التى لم تورث فى النفس صورة لا يمكن حشرها وتصورها فى سائر العوالم ، ومناط هذه التصورات هو الاطاعة و العصيان لا اتيان مطلق الافعال .

وان اريد به الضرر الدنيوى، ففيه ان احتمال مطلق الضرر لو كان دنيويا غير واجبة الدفع مالم يوجب احتمال العقاب (فان قلت) ان مع احتمال الضرر يحكم العقل بقبح الارتكاب ، و با لملازمة تثبت الحرمة (قلت) : مضافا الى ان ارتكاب الضرر ليس قبيحا ، بل هو بلاداع عقلائى سفه ، ان لازم ذلك البيان ، هو العلم بالتكليف فى صورة احتماله (فتامل) (فان قلت) ان احتمال الضرر مستوجب لاحتمال القبح و هو مستلزم لاحتمال العقاب وقد علم وجوب دفعه (قلت) مضافا الى ما اوردنا على الاول من ان ارتكاب الضرر بلاداع عقلائى سفه لا قبيح ومعه لا سفه ولا قبح، يرد عليه ان الضرر بوجوده

الوا قعی لایؤ ثرفی القبح بل علی فرضه لابد من العلم به ، فالعلم به موضوع للقبح فمع احتمال الضرر لایکون قبیحا جزماً

اضف الی ذلك ان الشبهة الموضوعیة و الوجوبیة مشترکتان مع الشبهة التحریمیة فی هذه التوالی المدعاة ، فلو کانت للافعال لوازم قهریة موذیة لصاحبها لکان علی الشارع الرؤف الرحیم ایجاب الاحتیاط حتی یصون صاحبها عن هذه اللوازم القهریة ، فالترخیص فیها اجماعا بل ضرورة دلیل علی بطلان تلك المزعمة ، وانه لیس ههنا ضرر اخروی او دنیوی واجب الدفع کما لایخفی واظن ان هذا المقدار من الادلة کاف فی اثبات البرائة الشرعیة ؛ و لنعطف عنان الکلام الی مقالة الاخباریین .

استدلال الاخباری علی وجوب الاحتیاط بوجوه

فاستدلوا : بوجوه : منها الایات : وهی علی وجوه : (منها) مادل علی حرمة الالقاء فی التهلکة کقوله تعالی : و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة ، و « فیه » ان ملاحظة سیاق الایات یرشدنا الی المرمی منه ، فانها نازلة فی مورد الانفاق للفقراء وسد عیلتهم واداء حوائجهم باعطاء الزکوة والصدقات حتی یتحفظ بذلك نظم الاجتماع ، ویتوازن اعدال المجتمع ولاینفصم عروة المعیشة لارباب الاموال بالثورة علی ذوی الثروة ، فان فی منعهم عن حقهم القاء لنفوسهم الی التهلکة ، او فی مورد الانفاق فی سبیل الجهاد ، لان فی ترك الانفاق مظنة غلبة الخصم الی غیر ذلك من محتملات و (اما مورد الشبهة) فلیس ها هنا ایة هلکة لا اخرویة بمعنی العقاب لقیام الادلة علی جواز الارتکاب ، و لا دنیویة ، اذ لا یکون فی غالب موارده ها هلکة دنیویة

ومنها : مادل علی حرمة القول بغیر علم : کقوله تعالی : وتقولون بافواهکم مالیس لکم به علم وتحسبون هینا وهو عند الله اعظم (النور ـ الایة ١٥) و قوله تعالی اتقولون علی الله مالا تعلمون (الاعراف ـ الآیة ٢٧) وجه الدلالة ان الحکم

بجواز الارتكاب تقول بلاعلم وافتراء عليه تعالى قال الشيخ الاعظم ولايرد على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة بل يتركون لاحتمالها و هذا بخلاف الارتكاب فانه لايكون الابعد العلم بالرخصة والعمل على الاباحة ، والظاهر منه ارتضائه بهذا الفرق و لهذا اجاب عن الاشكال بان فعل الشيء المشتبه حكمه ، اتكالاً على قبح العقاب بلا بيان ليس من ذلك .

وانت خبير : بان النزاع بين الاخباري والاصولي في وجوب الاحتياط وعدمه لافي الترك وعدمه فالاخباري يدعي وجوب الاحتياط ويحكم به، والاصولي ينكر وجوبه، ويقول بالبرائة والاباحة فكل واحد يدعي امراً ويقيم عليه ادلة ، والجواب عن اصل الاستدلال ، انه سيوافيك في مباحث الاستصحاب ان المراد من العلم واليقين في الكتاب والسنة الاماشذ هو الحجة ، لاالعلم الوجداني ، والمنظور من الايات هو حرمة الفتوى بلاحجة ، و التقول بلادليل ، من الكتاب و السنة و العقل ، (وعليه) فليس الاصولي في قوله بالبرأئة متقولا بغير الدليل ، لما سمعت من الادلة المحكمة الواضحة

ومن الايات : مادل على وجوب الاتقاء حسب الاستطاعة والتورع بمقدار القدرة مثل قوله سبحانه :فاتقوا الله مااستطعتم وقوله : عزاسمه وجاهدوا في الله حق جهاده (الاية) وقوله عزشانه : فاتقوا الله حق تقاته

واجاب عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه : بان الاتقاء يشمل المندوبات وترك المكروهات ، ولااشكال في عدم وجوبهما فيدور الامر بين تقييد المادة بغيرهما وبين التصرف في الهيئة بحملها على ارادة مطلق الرجحان حتى لاينافي فعل المندوب و ترك المكروه ، ولااشكال في عدم اولوية الاول ان لم نقل باولوية الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب حتى قيل انه من المجازات الراجحة المساوي احتمالها مع الحقيقة «انتهى» **وفيه اما اولا** : فان شمول الاتقاء لفعل المندوب و ترك المكروه مورد منع ؛ فان التقوى عبارة عن الاحتراز عما يوجب الضرر ، اويحتمل في فعله اوتركه الضرر، وليس المندوب والمكروه بهذه المثابة ، واما شموله لمشتبه

الحرمة اوالوجوب ، فلاحتمال الضرر فى فعله او تركه ويشهد على المعنى المختار الاستعمالات الرائجة فى الكتاب والسنة ، **واما ثانياً** ، فلوسلم كون استعمال الهيئة فى غير الوجوب كثيراً الا ان تقييد المادة اكثر، بل قلما تجد اطلاقا باقيا على اطلاقه وهذا بخلاف هيئة الامر فهى مستعملة فى الوجوب واللزوم فى الكتاب و السنة الى ماشاء الله (اضف) الى ذلك ان ترجيح التصرف فى الهيئة على التصرف فى المادة يوجب تأسيس فقه جديد ، و لا اظن انه (قدس سره) كان عاملا بهذه الطريقة فى الفروع الفقهية ، و ان تكرر منه القول بترجيح التصرف فى الهيئة على المادة فى مجلس درسه .

نعم يتعين فى المقام التصرف فى الهيئة دون المادة لالكون ذلك قاعدة كلية بل لخصوصية فى المقام ، لان الاية شاملة للشبهات الموضوعية والوجوبية الحكمية ولوحملنا الاية على الوجوب بلاتصرف فى مفاد الهيئة ، يستلزم تقييد الاية ، واخراج بعض الاقسام . مع ان لسانها آبية عن التقييد . بل التقييد يعد امراً بشيعا ؛ و كيف يقبل الطبع ان يقال اتقوا الله حق تقاته الافى مورد كذا و كذا . فلامناص عن التصرف فى مفاد الهيئة بحمل الطلب على مطلق الرجحان . حتى يتم اطلاقه . ولا يرد عليها تقييد اوتخصيص . وليس الاصولى منكراً لرجحان الاحتياط ابداً (اضف) الى ذلك ان الايات شاملة للمحرمات والواجبات المعلومة ولااشكال فى امتناع تعلق الامر التعبدى بوجوب اطاعتهما فيجب حمل الاوامر فيها على الارشاد فتصير تابعة للمرشد اليه . فلو حكم العقل اوثبت وجوبه اوحرمته يتعين العمل على طبق المرشد اليه : و ان لم يثبت وجوبه او حرمته اوثبت خلافه . لابد من العمل ايضا على طبقه .

احتجاج الاخبارى بالسنة

وهى على طوائف : الاولى مادل على حرمة القول او الافتاء بغير علم وقد اوضحنا المراد من تلك الطائفة عند البحث عن الآيات الدالة على حرمة القول بغير علم فراجع

الثانية مادلت على الرد على الله و رسوله والائمة من بعده واليك نماذج من تلك الطائفة منها رواية حمزة الطيار : انه عرض على ابى عبد الله «ع» بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعها منها قال له كف واسكت ثم قال ابوعبد الله انه لايسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد على ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد و يجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون . و(فيه) ان الظاهر من الامر بالكف اشتمال الخطبة على المطالب الاعتقادية «فاذن» النهى راجع الى التقول فيها بلارجوع الى اهل الذكر و لو سلم كونها اعم من الاعتقادية ، فالنهى حقيقة راجع الى الافتاء فيها بلارجوع الى اهل الذكر ، فلا ترتبط بالمقام ، فان الاصولي انما افتى بالبرائة بعد الرجوع الى الكتاب والسنة .

منها : رواية جميل بن صالح عن الصادق ع قال قال رسول الله فى كلام طويل الى ان قال : وامر اختلف فيه فرده الى الله .

ومنها : رواية الميثمى عن الرضا (ع) فى اختلاف الاحاديث: قال: ومالم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولاتقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف و التثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا .

و(منها) رواية سليم بن قيس الهلالى فى كتابه : ان على بن الحسين عليه السلام قال لابان بن عياش ياأخا عبد قيس ان صح لك امر فاقبله ، والا فاسكت تسلم ورد علمه الى الله فانه اوسع مما بين السماء والارض .

و(منها) : رواية جابر: عن ابى جعفر عليه السلام فى وصية له لا صحابه قال: اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ماشرح لنا

(ومنها) : رواية عبدالله بن جندب عن الرضا :فى حديث : ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبّس عليهم امر دينهم (الى ان قال) والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ماجهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه .

والجواب عن الكل: بان شيئا منها غير مربوط بالمقام بل امامربوط بالتقول

بلارجوع الى ائمة الدين ، اومربوط بالفتوى بالاراء والاهواء من غير الرجوع اليهم والاصولى لايفتى فى اية واقعة من دون الرجوع الى ائمة الحق و(با لجملة) ادلة الحل مستندة للاصولى فى الفتوى بالحكم الظاهرى : وادلة البرائة المؤيدة بحكم العقل بقبح العقاب بلابيان مستند له فى الفتوى بعدم وجوب الاحتياط فتلك الادلة واردة على تلك الروايات .

الثالثة : ما دل على التوقف بلاتعليل (منها) : مرسلة موسى بن بكر قال : ابوجعفر لزيد بن على : ان الله احل حلالا و حرم حراماً (الى ان قال) فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشأنك والافلاترو منّ امراً و(منها) رواية زرارة عن ابى عبدالله : لوان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا (وفيه) ان الرواية ناظرة الى الانكار بلادليل؛ وستر الحق بلاجهة ، واين هى من الدلالة على رد البرائة المستفادة من الكتاب والسنة ، وهذه الرواية مربوطة بالا صول و شبهات اهل الضلال .

و(منها) : كتاب امير المؤمنين الى عثمان بن حنيف : فانظر الى ماتقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فا لفظه ، و ما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه (وفيه انها راجعة الى الشبهة الموضوعية كماهو غير خفى على من لاحظ الكتاب و(منها) كتابه الى مالك الاشتر :اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الامور (الى ان قال) اوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج واقلهم تبرماً بمراجعة الخصم و اصبرهم على تكشف الامور (و فيه) انه راجع الى ادب القاضى فى المرافعات التى لا تخرج عن حدود الشبهة الموضوعية ، فكيف يستدل على المقام ـ مع انه سوف يوافيك عن الجميع جواباً آخر فانتظر و(منها) خطبة منه عليه السلام فياعجبا ومالى لااعجب من خطأ الفرق على اختلاف حججها فى دينها لايقتفون اثر نبى ولا يقتدون بعمل وصى (الى ان قال) ويعملون فى الشبهات (وفيه) انها راجعة الى المارقين اوالقاسطين من الطغاة الخارجين عن بيعته ، المحاربين لا مام عصره و (منها) : وصيته عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام : يابنى دع القول فيما لاتعرف و(منها) وصية

آخره لاتخرج عن حدود الاولى .

وملخص الجواب عن هذه الطائفة مع ماعرفت المناقشة فى اكثرها انهما مما تلوح منها الاستحباب فان كلمات الائمة لاسيما امير المؤمنين مشحونة بالترغيب الى الاجتناب عن الشبهات ، وبهذه الطائفة ينسلك فى الروايات التى يستشم منها الوجوب مثل مارواه الشهيد فى الذكرى قال : قال النبى صلى الله عليه وآله دع مايريبك الى مالا يريبك ، مع احتمال ان يكون المراد منه ردمايريبك (اى المشتبه) الى غيره حتى يتضح معناه : وفى وزان ماتقدم من تلك الطائفة قوله عليه السلام اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله عليه السلام لاورع كالوقوف عند الشبهة ، فان الروايتين و ما قارنهما من الروايات فى المعنى اقوى شاهد على الحمل على الاستحباب .

الرابعة : اخبار التثليث (منها) رواية النعمان بن بشير: قال سمعت رسول الله يقول: ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا المشتبهات و(منها) رواية سلام بن المستنير عن ابى جعفر الباقر عليه السلام قال: قال جدى رسول الله : ايها الناس حلال الى حلال الى يوم القيمة ، وحرامى حرام الى يوم القيمة (الى ان قال) وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى من تركها صلح له امر دينه ، وصلحت له مروته و عرضه ومن تلبس بها وقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ما شيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها فى الحمى اقول هذه الروايات صريحة فى الاستحباب ضرورة ان الرعى حول الحمى لم يكن ممنوعا ؛ غير ان الرعى حوله ، ربما تستوجب الرعى فى نفس الحمى فهكذا الشبهات ، فانها ليست محرمة غير ان التعود بها كالتعود بالمكروهات ربما يوجب تجرى النفس وجسارته لارتكاب المحرمات بل فى هذه الروايات شهادة على التصرف فى غيرها لو سلمت دلالتها ،

الخامسة مادل على التوقف معللا بان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات كما عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام قال الوقوف فى الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ، و فى رواية جميل بن دراج عن ابى عبدالله عليه السلام الوقوف

عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة ، وعلى كل صواب نور فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه ، ولا يقصر عنها مقبولة عمر بن حنظلة التي سيوافيك بطولها في التعادل والترجيح وفيها : بعد ذكر المرجحات : اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى . امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ، واليك الجواب

ان في تلك الروايات آثار الارشاد ولو كان فيها ما يتوهم فيه الدلالة على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التي في غير هابل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شيء من الموارد في الوجوب و ان ذهب الشيخ و تبعه غيره في استعماله في رواية جميل والمقبولة في الوجوب لكنه غير تام فان الكبرى المذكورة في رواية جميل بن دراج (اعني قوله : الوقوف عنه الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات) لا تنطبق على ما ذكره بعده : اعني قوله : وما خالف كتاب الله فدعوه ، لان مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف ، او يستحب فيه التوقف ، بل يجب طرحه ، وسلب اسناده الي الائمة (وح) فلابدان تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد ، بل تحمل على الاخبار التي ليس مضامينها في القرآن لا على نحو العموم ولا الخصوص ، ولو لم تحمل على هذا ، فلابد ان يحمل اما على الموافق للقرآن او مخالفه صريحا ، و كلاهما خارجان عنها اما الموافق فيجب الاخذ به ، واما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه ، فانحصر حمله على الروايات التي لا تخالف القرآن ولا توافقه ، و(على هذا) فلو حملنا الامر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهة ثبت المطلوب ، وان حملناه على الوجوب فلا تجد له قائلا ، فان الاخباري والاصولي سيان في العمل بالاخبار التي لا تخالف القرآن ولا وافقه ، ولم يقل احد بوجوب الوقوف اصلا ، و ان كان التوقف والعمل على طبق الاحتياط اولي واحسن .

جولة حول المقبولة

سيوا فيك الكلام في مفادها عند نقل الروايات الواردة في مرجحات الاخبار

عند التعارض وما نذكره هنا قليل من كثير، فنقول بعد مافرض الراوى تساوى الحكمين فى العدالة ، و كونهما مرضيين عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على الاخر قال(ع): ينظر الى ماكان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ، ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه ، وانما الامور ثلثة ، امر بين رشده فيتبع ،وامر بين غيه فيجتنب ، و امر مشكل يرد حكمه الى الله . . . الخ ، وحاصل الجواب هو ارجاع الراوى عند تساوى الحكمين الى النظر فى مدرك الحكمين فما كان مجمعا عليه بين الاصحاب يؤخذ به ، لكونه لاريب فيه وما كان شاذاً متروكاً ، لا يعمل به ويترك ، و (عليه) فليس المراد من الشهره فى المقام هو الشهرة الروائية المجردة بين اصحاب الجوامع والحديث وان لم يكن مورداً للفتوى بينهم ، اذ اى ريب ووهن اولى واقوى من نقل الحديث و عدم الافتاء بمضمونه ، فان هذا يوجب و هنا فى الرواية بمالايسد بشىء ، بل المراد هو الشهرة الفتوائية ، بان يكون الرواية مورداً للفتوى و قد اعتمد عليه اكابر القوم من المحدثين والفقهاء ، مذعنين بمضمونه ، وهذا هو الذى يجعل الرواية ممالاريب فيه (لان اهل البيت ادرى بما فى البيت) كما تجعل تلك الشهرة مايقابلها من الرواية الشاذة مما لاريب فى بطلانها ،وبذلك تقف على ان الرواية المشهورة بالمعنى المختار داخلة فى الامور التى هى بيّن الرشد، كما ان الشاذة مما هى بيّن الغى لكون المشهور ممالاريب فيه ، كما ان الشاذ ممالاريب فى بطلانه؛ فيدخل كل فيما يناسبه ، و احتمال ان الشاذ مما فيه ريب ، لامما لاريب فى بطلانه ، فلا يدخل تحت بين الغى بل يكون مثالا للامر المشكل الذى يرد حكمه الى الله مدفوع بان لازم كون احدى الروايتين المتضادتين مما لاريب فى صحتها ، كون الاخرى ممالاريب فى بطلانها ضرورة عدم امكان كون خبرين مخالفين «احدهما» لاريب فيه والاخر مما فيه ريب ويعد مشتبهاً ، فان وجوب صلوة الجمعة اذا كان مما لاريب فيه ، فلا يمكن ان يكون عدم وجوبها ممافيه ريب بل لاريب فى بطلانه وفساده ، لان الحق و احد ليس غير ، و(على ذلك) فلم يذكر الامام عليه السلام ، مثالا للامر المشكل الذى

ذكره عند تثليث الامور لكن يعلم من التدبر فيما سبق من المثالين فان غير المجمع عليه وغير الشاذ ، من الامور هو المشكل الذي يرد حكمه الى الله ورسوله ، وهذا هو الذي عبر عنه الامام (ع) في رواية جميل بن صالح بامر اختلف فيه ، حيث نقل الراوي عن الصادق (ع) عن آبائه (ع) انه قال رسول الله ﷺ : الامور ثلثة امر بين لك رشده فاتبعه ؛ و امر بين لك غيه ، فا جتنبه ، و امر اختلف فيه فرده الى الله عزوجل .

لايقال : لو كان المراد من الشهرة ، هي الفتوائية اعني الفتوى على طبقها ، فما معنى قول الراوي بعد الفقرات الماضية : قال قلت : فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال : ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة . . . الخ ، اذ لا معنى لكون كل واحد من الخبرين مشهوراً مجمعاً عليه بحسب الفتوى فان كون احدهما مجمعا عليه يستلزم اتصاف الاخر بالشذوذ والندرة ، وهذا بخلاف ما اذا حملناها على الشهرة الروائية ، فيمكن ان يكون كل واحد مشهوراً حسب النقل بل نقلهما الثقات واصحاب الجوامع وان لم يكن الفتوى الاعلى طبق واحد منهما (لانا نقول) ، ان المراد من المجمع عليه هو مقابل الشاذ النادر مما يطلق عليه « المجمع عليه» عرفا ، وبذلك يتضح معنى قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين ... الخ ؛ لامكان اشتهار فتوائين بين الاصحاب ، لكن لا بمعنى كون احدهما شاذاً نادراً ، بل بعد عرفان حكم المشهور والشاذ ، ان احدى الروايتين ليست نادرة بحسب الفتوى بل مساوية مع صاحبها في ان كليهما مورد فتوى لجمع كثير منهم ، و ان الحكمين معروفان بينهم ، هذا فقه الحديث .

واما عدم دلالته على مدعى الاخباريين ، فلما علم ان المراد من الامر المشكل الذي امر فيه بالرد الى الله ورسوله ، هو القسم الثالث الذي ليس بمجمع عليه ولا شاذ بل مما اختلف فيه الرأى ، ولا اظن ان الاخباري مما يلتزم فيه بوجوب التوقف والرد الى الله تعالى ، فان الاخباري لا يجتنب عن الرأى و الافتاء في المسائل التي اختلفت فيها كلمة الاصحاب ، بل نراه ذات رأى و نظر في هذه المسائل من دون ان يتوقف

ويرد حكمها الى الله ورسوله ، و ان كان الا رجح عقلا هو التوقف و الا حتياط فيما ليس بين الرشد المجمع عليه، و لا بين الغى الشاذ النادر ، وارجاع الامر فيه الى الله .

و بماذكرنا يظهر حال التثليث الواقع فى كلام رسول الله ﷺ حيث استشهد الامام به حيث قال ، حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك فمن اجتنب الشبهات نجى عن المحرمات الخ ؛ فان الحلال البين والحرام البين ، ما اجتمعت الا مة على حليته و حر مته و المشتبه ليس كذلك ، فهى مما يترجح فيه الاحتيا ط بالا جتناب ويشهد على ان الاحتياط مما هو راجح فى المقام تعليله عليه السلام بان الاخذ با لشبهات ، اخذ بالمحرمات، بمعنى ان النفس مهما تعودت على ارتكاب المشتبه ، فلامحالة تحصل فيه جرأة الارتكاب بالمحرمات ، فارتكاب الشبهات ، مظنة الوقوع فى المحرمات والهلاك من حيث لايعلم سره ، و ما أحسن وابلغ قوله عليه السلام فى بعض الروايات حيث شبه مرتكب الشبهات ، بالراعى حول الحمى لا يطمئن عن هجوم القطيعة على نفس الحمى ، والا فالرعاية حول الحمى من دون تجاوز اليه ليس امراً محرماً بلااشكال ، (وبذلك) يظهر ان مفاد قوله عليه السلام فى آخر المقبولة : فا رجه حتى تلقى امامك ، هوالرجحان والاستحباب لصيرورة الصدر قرينة على الذيل كما هوواضح ، ولوسلم ظهوره فى الوجوب يقع التعارض بينه وبين مادل على التخيير فى الخبرين المتعارضين كرواية ابن جهم والحارث بن مغيرة ، والجمع العرفى يقتضى حمل الامر على الاستحباب تحكيما للنص على الظاهر؛ مع مامر من القرائن المتقدمة وغيرها مماسيوافيك بيانه فى التعادل والترجيح .

ولواغمضنا النظر عن كل ماذكر فالامر دائر بين حمل الامر على الاستحباب اوتخصيص قوله : الوقوف عند الشبهات بالشبهة الموضوعية ولا اشكال ان الاول هو المتعين ، لاباء الكبرى المذكورة عن التخصيص ، كماتقدم بيانه ، واما ما افاده شيخنا العلامة من ترجيح حمل الامر على الاستحباب ، معللا بان التصرف فى الهيئة اهون من التصرف فى المادة ، فقد مر عدم وجاهته ، فتبين مما ذكرنا عدم دلالة هذه الطا ئفه

من الاخبار على مقالة الاخباريين .

السادسة : مادلت على الاحتياط ، واليك نبذ من تلك الطائفة (منها) صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما اوعلى كل واحد منهما جزاء ؟ قال بل عليهما ان يجزى كل واحد جزاء الصيد ، فقلت :ان بعض اصحابنا سئلنى من ذلك فلم ادر ماعليه قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا .

(قلت) : الاحتمالات فى الرواية كثيرة لان قوله : اذا اصبتم بمثل هذا،اما اشارة الى حكم الواقعة اوالى نفس الواقعة ، وعلى كلاالفرضين ، فاما ان يراد من المثل ، مطلق المماثلة ، او المماثل فى كون الشبهة وجوبية مطلقا او كونها وجوبية دائرة بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ، ان قلنا بلزوم القيمة فى جزاء الصيد ، او الارتباطيين . بناء على وجوب البدنة ؛ فمع هذه الاحتمالات يستدل بها على لزوم الاحتياط فى خصوص الشبهة التحريمية مع كونها بمراحل عن مورد الرواية .

ثم انه لوقلنا بكون المشار اليه هو حكم الواقعة ، اما ان يراد من قوله : فعليكم الاحتياط ، الاحتياط فى الفتوى ،او الفتوى بالاحتياط ، اوالفتوى بالطرف الذى هو موافق للاحتياط ، و(مع ذلك) فبما انه(ع) ذيل قوله : فعليكم بالاحتياط ، بقوله عليه السلام فلم تدروا ، وقوله عليه السلام حتى تسئلوا عنه فتعلموا ، فالمتبادر من الامر بالاحتياط ،هو الاحتياط فى الفتوى وعدم التقول على الله تعالى ، ولاجل ذلك يترجح حمل الرواية على الفتوى قبل الفحص؛مع امكان التفحص عن مورده ، كماهو مفروضها ودلالتها على مقالة الاخبارى يتوقف على حملها على مطلق الشبهات تحريمية او وجوبية ، ثم اخراج الوجوبية منها لقيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فيها ، مع انه من قبيل اخراج المورد المستهجن كمالايخفى .

و (منها) رواية عبدالله بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا ، ويستر عنا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة ، و يؤذن عندنا المؤذنون ، فاصلى(ح) وافطر ان كنت صائماً او انتظر حتى تذهب الحمرة

التى فوق الجبل ، فكتب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة ، و تأخذ بالحائط لدينك ووصفها الشيخ الاعظم بالموثقة ، مع اشتمال سنده على سليمان بن داود ، المردّد بين الخفاف و المروزى المجهولين ، و المنقرى الذى وثقه النجاشى ، و المظنون انه المنقرى ، وعلى اى حال ، فالظاهر ان السئوال عن الحمرة المشرقية اذهى التى ترتفع فوق الجبل ، واما المغربية ؛ فلا ترتفع ، بل تنخفض الى ان ينتهى الى فوق الجبل و (على ذلك) فالرواية واردة مورد التقية ، فان المشهور هو لزوم زوال الحمرة المشرقية فتوى و دليلا ، و عليه فالامر بالانتظار والاخذ بالحائط لمدين لاجل افادة الحكم الواقعى بهذه العبارة ، وعلى ذلك فلا يدل على لزوم الاحتياط مطلقا وفى عامة الشبهات ، كما لا يخفى

و بقى فى المقام روايات كثيرة تلوح منها الاستحباب ؛ كقوله عليه السلام اخوك دينك فاحتط لدينك ، وقس عليه كلما مررت عليه ، فان مفادها الاستحباب بلا اشكال .

* * *

تمسك الاخبارى بالدليل العقلى

استدل الاخبارى على لزوم الاحتياط بالعلم الاجمالى قائلا با نا نعلم بوجود محرمات كثيرة فى الشريعة الغراء : فيجب علينا الخروج عن تبعاتها و لا يحصل الا بترك كل ما علم او شك حرمته حتى يحصل العلم القطعى بالامتثال او يرد من الشارع الترخيص ومعه يحصل الامن بالعقاب ، و خلاصة هذا البرهان ادعاء قطعين «الاول» القطع بوجود محرمات كثيرة فى الشريعة «الثانى» القطع بعدم رضاء الشارع بارتكابها كائنة ما كانت ، ومن المعلوم (ح) لزوم الاجتناب الى ان يحصل اليقين بالبرائة وهذا اليقين لا يحصل الا بترك معلوم الحرمة ومشكوكها

قلت : وبما ان الاجوبة المذكورة فى المقام يدور حول القول بانحلال العلم الاجمالى بالمراجعة الى الادلة ، فلا بأس من التعرض لميزان الانحلال واقسامه ، حتى يكون كالضابط لعامة الاجوبة فنقول : ان ما به ينحل العلم الاجمالى تارة يكون

قطعا ،واخرى يكون غيره من الامارات والاصول الشرعية كالاستصحاب او العقلية كالاشتغال وعلى التقادير تارة يكون العلم الاجمالى مقارنا لقيام الطريق واخرى مؤخراً و ثالثة مقارنا وعلى التقادير تارة يكون المؤدى بالعلم الاجمالى مقدما على المؤدى بالطريق التفصيلى واخرى مؤخراً وثالثة مقارنا وعلى التقاديران مابه ينحل اما ان يكون امراً تفصيليا سواءكان علما او حجة ، واما يكون امراً اجماليّا كما لو علم اجمالا بتكاليف بين جميع الشبهات ، وعلم بوجود تكاليف ايضا بين الطرق والامارات مع امكان انطباقهما .

ثم انه لوعلم ان ماهو المعلوم تفصيلاعين ماهو المعلوم بالاجمال ، ووقف على على انطباق المعلومين انطباقا قطعيا ، فلا اشكال فى الانحلال ، و مثله ما اذا قطع بان ما فى دائرة العلم الاجمالى الكبير ، عين ما هو فى دائرة الصغير ، اذ مع هذا ينحل العلم فى الكبير ويبقى فى الصغير فقط واما اذا احتمل الانطباق فهل ينحل العلم الاجمالى (ح) حقيقة او حكما ، او لاينحل مطلقا ،

فيظهر من بعضهم انه ينحل حقيقة وافاد فى وجهه : بان العلم الاجمالى قد تعلق بامر غير معنون ولامتعين ، والتفصيلى تعلق بالمعين ، وانطباق اللامعين على المعين قهرى لان عدم الانطباق اما لاجل زيادة الواقعيات المعلومة بالا جمال عن المعلوم بالتفصيل ، او من جهة تعين الوا قعيات المعلومة بالا جمال بنحو تأبى عن الانطباق ؛ اوتنجز غير الواقعيات بالامارات والكل خلف «انتهى» (قلت) : ان وجه عدم الانحلال لاجل احتمال انطباق المعلوم بالا جمال على غير المعلوم بالتفصيل و ما ادعى (قدس سره) من ان انطباق المعلوم بالا جمال علي المعلوم بالتفصيل غير مسموع فان المعلوم بالاجمال لما كان امراً غير متعين ، فيحتمل ان يكون عين ما تعين بالعلم التفصيلى ، ويمكن ان يكون غيره ، ومع هذا فكيف يمكن ان يقال بالا نطباق القهرى ، (و الحا صل) ان لا زم الا نطباق القهرى العلم بان المعلوم بالاجمال هو عين ما علم بالتفصيل ، ولكنه مفقود لقيام الاحتمال بالمغايرة بعد

والتحقيق ان يقال : ان ميزان الانحلال لوكان قائما باتحاد المعلومين مقداراً مع العلم بان المعلوم بالتفصيل هو عين ماعلم بالاجمال ، لكان لعدم الانحلال وجها

الاان الميزان هو عدم بقاء العلم الاجمالى فى لوح النفس ؛ وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية اوالمانعة الخلو الى قضية بتية ، ومشكوكة فيها ، اوالى قضايا بتية ، وقضايا مشكوكة فيها فلوعلم بوجود واجب بين امرين بحيث لايحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية اومع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو ، فمع العلم التفصيلى بوجوب بعض الاطراف او واحد من الطرفين ، ينقلب القضية الى قضية بتية ، اى الى وجوب واحد معينا ، والى مشكوكة فيها ، فلا يصح ان يقال : اماهذا واجب اوذاك ، بل لابد ان يقال : هذا واجب بلا كلام ، والاخر مشكوك الوجوب، وهذا ماذكرنا من ارتفاع الاجمال الموجود فى لوح النفس ، وان شئت قلت : لا يصح عقد قضية منفصلة على نحو الحقيقية و لا على نحو المانعة الخلو ولو قيل ان القضية المنفصلة لاتنافى مع كون احد الطرفين جزمى الحكم فلامشاحة فى الاصطلاح ، ولكن لايحكى عن تردد فى النفس، واجمال فى الذهن ، بل ينحل المعلوم بالاجمال الى علم تفصيلى وشك بدئى لايعد طرفا للعلم ، واحتمال كون المعلوم بالاجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفية غير مضر ، لان المعلوم بنعت المعلومية الفعلية غير محتمل الانطباق ، و انما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الاخر، لان المعلومية الاجمالية الفعلية ملازم للعلم الاجمالى . ومع زوال العلم لامعنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر .

ثم ان بعض محققى العصر (قدس سره) قد حكم ببقاء العلم الاجمالي وعدم انحلاله حقيقتاً وحاصل مافاد : ان احتمال المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل ،وعلى الطرف الاخر، كاشف قطعى عن بقاء العلم الاجمالى لكونه من لوازمه، ودعوى انه يستلزم محذور تعلق العلمين بشىء واحد بتوسيط العنوانين الاجمالى والتفصيلى ، و هومن قبيل اجتماع المثلين . مدفوعة بانه لايزيد عن التضاد الموجود بين الشك و العلم مع انه يمكن ان يتعلق العلم والشك بشىء واحد بعنوانين كما فى اطراف العلم الاجمالى ، و (عليه) فلا مجال للاشكال فى تعلق العلمين بشىء بتوسيط عنوانين

الاجمالى والتفصيلى «انتهى» ،

و(فيه)ان ماذكره خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالاجمال فعلا واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال سابقا وقد زال عنه العلم فعلا ؛ والمفيد لما ادعاه هو الاول مع انه غير واقع ضرورة ارتفاع العلم الاجمالى عن مركزه ،فان العلم يكون هذا واجبا،اوخمراً لا يجتمع مع التردد فى كونه واجبا اوعدله ، او كونه خمراً اوالاخر، فان الاجمال متقوم بالتردد وهو ينافى العلم التفصيلى ولا يجتمع معه ، و اما ماذب به عن الدعوى فى قياس اجتماع العلم الاجمالى والتفصيلى ، باجتماع الشك والعلم الا جمالى: ففى غاية الضعف ، اذلا مانع من اجتماع العلم الاجمالى والشك بل هو متقوم به ابداً ،اذلا منافات بين تعلق العلم بكون احدهما خمرا، والشك انما هو فى كون الاخر معينا خمراً ، وهذا بخلاف المقام ، فان تعلق العلم الاجمالى والتفصيلى بشىء واحد بتوسيط عنوانين ، معناه كون هذا معينا خمراً والشك فى كونه خمراً ، وهما لا يجتمعان اصلا ، و ان شئت قلت : فرض تعلق العلم الاجمالى بكون احدهما خمراً فرض الترديد فى كل واحد بعينه ،وفرض العلم التفصيلى بكون واحد منهما بعينه خمراً فرض اللا ترديد ، وهذا اجتماع النقيضين

فتحصل ان الانحلال الى علم تفصيلى وشك بدئى فى الموارد المزبورة هو الحق القراح غير انه يمكن ان يقال ان اطلاق الانحلال فى هذه الموارد لا يخلو عن مسامحة لان الانحلال فرع مقارنة العلم التفصيلى و الاجمالى ، وهما غير مجتمعان ؛ و كيف كان فالحق مامر

و ربما يقال بالا نحلال الحكمى بمعنى بقاء العلم الا جمالى مع وجود العلم التفصيلى او قيام الامارة او الاصل على بعض الاطراف بمقدار المعلوم بالاجمال مما يحتمل انطباق مؤداه على المعلوم بالاجمال ، و قد افيد فى تقريره وجوه

منها ما اشار اليه بعض محققى العصر حيث افاد انه مع قيام المنجز فى احد طرفى العلم الا جمالى علماً كان او امارة او اصلا ، يخرج العلم الا جمالى عن تمام المؤثرية فى هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمل تكليف واحد للتنجيزين ،

وبالجملة : معنى منجزية العلم الاجمالى كونه مؤثراً مستقلا فى المعلوم على الاطلاق ، وهذا المعنى غير معقول بعد خروج الاطراف عن قابلية التأثر فلا يبقى فى البين الاتأثره على تقدير خاص وهو ايضا مشكوك من الاول ، والحاصل ان الجامع المطلق القابل للا نطباق على كل واحد غير قابل التأثر من قبل العلم الاجمالى و الجامع المقيد بانطباقه على الطرف الاخر لا يكون معلوماً من الاول «و فيه» انه يظهر النظر فيه مما ياتى فى الجواب عن المحقق الخراسانى من الخلط بين العلم الوجدانى وغيره .

(منها) ماافاده المحقق الخراسانى (قدس سره) من انحلال العلم الاجمالى بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبته لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال او ازيد وان حجية الامارات شرعا وان كانت بتنجيز ما اصابه والعذر عما اخطأ عنه كما فى الطرق العقلية الاان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال فى بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال ، وصرف تنجزه الى ما اذا كان فى ذاك الطرف والعذر اذا كان فى سائر الاطراف «انتهى» وفيه : انه خلط بين العلم الوجدانى الاجمالى بوجود تكاليف فى البين بحيث لا يرضى المولى بتركه اصلا ، و العلم بالخطاب او العلم بقيام الامارة اجمالا ، فلو كان من قبيل الاول اعنى العلم بالتكليف الفعلى ، فلا يعقل عدم تنجزه فى اى طرف كان ، ولا يعقل صرف تنجزه الى ما اذا كان فى ذاك الطرف والعذر اذا كان فى سائر الاطراف ، كما لا يعقل الترخيص ، فان ترخيص بعض الاطراف المحتمل كونه هو المعلوم بالاجمال اوغيره ، لا يجتمع مع بقاء العلم بفعليته ، بل لو قامت الامارة على كون المؤدى هو المعلوم بالاجمال يجب عقلا رفع اليد عن الامارة والعمل بما هو مقتضى العلم الوجدانى الفعلى ، وان شئت قلت : ان الترخيص بل احتماله مع العلم الوجدانى الفعلى بالتكليف من الامور المتنافية لا يجتمعان اصلا لان احتمال الترخيص مع احتمال كون التكليف فى طرفه مع القطع بالتكليف الفعلى مطلقا متناقضان ، (نعم) يصح ماذكره و كل ما ذكره الشيخ الاعظم (قدس سره) فى العلم بالخطاب ، او العلم بقيام الامارة اجمالا ، كما تقدم اجمالا و سيجيء توضيحه

فى مباحث الاشتغال

(ومنها) : ماافاده بعض الاعيان المحققين فى تعليقته : من ان العلم الاجمالى يتعلق بوجوب مالايخرج عن الطرفين لاباحدهما المردد ، فلا ينجز الابمقداره و تنجز الخصوصية المرددة به محال ؛ ففى كل طرف يحتمل الحكم المنجزلا انه منجز، وذاك الاحتمال هو الحامل على فعل كل من المحتملين لاحتمال العقاب ، واما الحجة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها فهى منجزة للخاص بماهو خاص ،وليس لها فى تنجز الخاص مزاحم فلامحالة تستقل الحجة فى تنجيز الخاص ، وتنجيز الخاص الذى لامزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بمالا يخرج عن الطرفين اذليس للواحد الاتنجيز واحد ، واذا دار الامر بين منجزين احدهما يزاحم الاخر بتنجيزه ولو بقاء ، والاخرلا يزاحمه فى تنجيزه ولوبقاء لعدم تعلقه بالخاص حتى تنجزه فلامحالة يكون التأثير للاول (انتهى ملخصا)

وفى ماذكره مواقع للنظر اما اولا : فلان القول بان العلم قد تعلق بوجوب مالايخرج عن الطرفين لا باحدهما المردد ، خلاف الوجدان

فان الوجدان اقوى شاهد على ان العلم متعلق بوجوب احدهما بمعنى ان الشخص واقف على ان الواجب هو الجمعة بمالها من الخصوصية او الظهر كذلك وتاويل ذلك العلم الى انه متعلق بمالايخرج عن الطرفين تاويل بعد تعلق العلم ، ولايلتفت على ذلك التاويل الا عند التوجه الثانوى (١)

(١) فان قلت : الظاهر ان مراده هو الفرق بين طرف العلم ومتعلقه ، فان مالايقبل الاجمال والتردد انما هو الطرف ضرورة ان العلم سواء كانت داخلة تحت مقولة اولا من الامور العامة التى لها نحو اضافة الى المعلوم ، وله نحو تشخص معه فلا يعقل ان يتشخص بامر مردد ، والمراد من الطرف هنا هو الوجوب و قد تعلق به العلم وتطرف بذلك ، واما مايقبل التردد ، فانما هو متعلقه و حواشيه اعنى الظهر والعصر وعلى هذا فلا باس ان يقال : ان العلم مطلقا يتعلق بامر معين و هو الوجوب

وثانيا : ان معنى منجزية الامارة ليس الاان المؤدى على فرض كونه تكليفا واقعيا ، وموافقته للواقع ، يكون تخلفها موجبا لاستحقاق العقوبة ؛ فلا تكون الامارة منجزة للتكليف الاعلى سبيل الاحتمال كما ان العلم الاجمالى كذلك ، فاى فرق بينه و بين الامارة ، وما افاد : من ان طرف العلم الاجمالى يحتمل وجود الحكم المنجز فيه لانه منجز بخلاف الامارة فانها منجزة، للخاص ، في غير محله لان التنجيز فى كليهما بمعنى واحد وحكم العقل فى كليهما على نسق واحد وهو لزوم الاتباع لاحتمال التكليف المنجز الموجب لاستحقاق العقوبة

لايقال : ان لسان ادلة حجية الامارات اولسان نفسها هو ان المؤدى نفس الواقع وانه منجز عليك ، لان المؤدى على فرض مطابقته للواقع منجز وموجب للعقوبة وكم فرق بينهما وعليه يحصل الفرق بين تنجيز الامارة والعلم الاجمالى .

لانا نقول والامارة وان قامت على الخصوصية لكن لم تكن منجزة على اى حال بل على فرض المطابقة للواقع والعلم الاجمالى ايضا منجز للتكليف بخصوصيته فى اى طرف كان بمعنى انه مع الاجمالى بوجوب الظهر او الجمعة اذا تركها المكلف وكان الظهر واجبا بحسب الواقع يستحق العقوبة على الظهر بخصوصيته

وثالثا سلمنا ان متعلق العلم انما هو وجوب مالايخرج عن الطرفين و لكنه يستلزم تنجيز ماهو المنطبق (بالفتح) لهذا العنوان اعنى نفس التكليف الواقعى (وعلى هذا) فلو فرض صحة الامارة وتطابقها للواقع يكون مؤداها نفس التكليف

مثلا المردد تعلقه بالظهر او الجمعة . ولامانع من كون تعلق الوجوب امراً مردداً لكونه امراً اعتبارياً

قلت : نعم العلم بما انه متشخص فى النفس لا يعقل تعلقه و تشخصه بالمردد الواقعى وبالحمل الشايع ، ضرورة انه لاتشخص ولا تحقق له لا خارجاً و لا ذهنا لكن فى العلم الاجمالى تعلق على عنوان احد الخاصين القابل للانطباق على كل منهما بخصوصية لاعلى عنوان مالايخرج عنهما كماهو الموافق للوجدان. المؤلف .

الواقعى ،فلامحالة يقع التنجيز على شىء واحدمعين واقعى،ويكون التنجيز مستنداً الى العلم الاجمالى والامارة لاالى الامارة فقط ، لولم نقل باستناده الى العلم الاجمالى فقط لسبقه وتقدمه ، و(عليه) فماافاد من ان الامارة فى تنجيزها بلامزاحم غيرصحيح .- فظهر انه لا صحة للقول بالانحلال الحكمى ، مع حفظ العلم الاجمالى كماتقدم

خلاصة الجواب عن استدلال الاخبارى

التحقيق فى الجواب ماتقدم منا على الوجه الكلى من ان الميزان لانحلال العلم هوارتفاع الترديد ، وانقلاب القضية المنفصلة الحقيقية او المانعة الخلو الى قضية بتية ومشكوكة ؛ ولا يلزم العلم بكون المعلوم تفصيلاهو المعلوم اجمالا وعلى هذافما اشار اليه المحقق الخراسانى فى بعض كلماته يمكن ان يكون وجهاً للانحلال الحقيقى وحاصله : تحقق العلم الوجدانى بوجود تكاليف واقعية فى مؤدى الطرق و الامارات والاصول المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال ، ومعه ينحل العلم الا جمالى الكبير فى دائرة العلم الاجمالى الصغير وبعبارة اوضح: ان العلم بوجود تكاليف بسبب الامارات والاصول يرفع الترديد الموجود فى دائرة العلم الاجمالى الكبير

وان شئت فاوضح المقام بمايلى: لوعلم اجمالا بكون واحدمن الامارات الثلثة خمراً واحتمل الزيادة ، ثم علم جزماً بان واحد من الانائين معينا خمراً ، فلايعقل بقاء العلم الاول لعدم امكان الترديد بين احد الانائين وبين الاخرفانه ينافى العلم الاجمالى ، فلا يمكن تعلق علمين بواحدمن الانائين ، وواحد من الثلثة ، نعم يمكن تعلق العلمين بسببين للتكليف اوالوضع ، كما لو علم اجمالا بوقوع قطرة من الدم فى واحد من الا نائين ، وعلم بوقوع قطرة اخرى مقارنا لوقوع الاول فى احد هماو اناء آخر، فان العلمين تعلقا بالقطرتين والسببين ، لا بالنجاسة ، وهذا نظير العلم بوقوع قطرة بول اودم فى اناء معين ، فان العلم تعلق بوقوع القطرتين فكل منهما معلوم ، واما النجاسة المسببة فلم تكن معلومة مرتين لعدم تعقل ذلك.

وههنا وجه آخر فى رد مقالة الا خبارى وحاصله :منع تعلق العلم الاجمالى على

وجود تكاليف فعلية لا يرضى الشارع بتركها كيف و جعل الحجية للامارات و الاصول اوامضى حجيتها ، مع امكان مخالفتها للواقع ادل دليل على عدم فعليتها مطلقا ورضاء الشارع بتركها فى موارد قيام الامارة على الخلاف اذ فعليتها مطلقا تستلزم وجوب العمل بالاحتياط حتى فى موارد قيام الامارات والاصول ، و(على هذا) لامعنى لتنجيز ماعدى مؤديات الامارات والاصول لعدم تعلق العلم بالتكليف الفعلى بل انما تعلق بخطابات قابلة للانطباق على مؤدياتها ؛ولهذا لايلتزم الاخبارى بلزوم الاحتياط عند قيام الامارة على نفى التكليف فى مورد ، فلوصح مايدعيه من العلم الفعلى با لتكاليف الفعلية التى لايرضى الشارع بتركها على اى حال لزم عليه الاحتياط فى ذلك المورد ، مع انه لا يلتزم به ؛ وهذا (اى التعبد بالامارات والاصول) اوضح دليل على عدم كون الاحكام بمثابة لا يرضى بتركها و ان الشارع قد رفع اليد عنها فى غير موارد الامارات و الاصول من الشبهات .

استدلال آخر الاخبارى

وهو مسئلة كون الاصل فى الاشياء الحظر، وان العالم كله من سمائه و ارضه مملوك لله ، كما ان المكلف عبد له تعالى ، فلابد ان يكون عامة افعاله من حركة و سكون برضى منه ، و دستور صادر عنه ، و ليس لاحد ان يتصرف فى العالم بغير اذنه ، لكون المتصرف (بالكسر) و المتصرف مملوكان لله وفيه : انه ان اريد من كون المكلف والعالم مملوكان لله بالملكية الاعتبارية الدائرة فى سوق العقلاء فلانسلمه بل لاوجه لاعتبار ملكية اعتبارية لله عزوجل فان اعتبارها لابد وان يكون لاغراض حتى يقوم به المعيشة الاجتماعية ، وهو سبحانه اعز واعلى منه ، وان اريد منه المالكية التكوينية ؛ بمعنى ان الموجودات والكائنات صغيرها و كبيرها اثيرها و فلكيها كلها قائمة بارادته ؛ مخلوقة بمشيته ؛ واقعة تحت قبضته تكوينا ، فلا يمكن للعبد ان يتصرف فى شىء الا باذنه التكوينى وارادته وان العالم تحت قدرته قبضا وبسطا تصرفا

ووجوداً فهو غير مربوط بالمقام ولا يفيد الاخبار شيئا على ان الايات والسنة كاف في رد تلك المزعمة حيث يدل على وجود الاذن من الله بالنسبة الى تصرفات عبيده قال : عز من قائل ، وخلق لكم ما في الارض جميعا ، والارض وضعها للانام الى غير ذلك ، هذا آخر ما اردنا ايراده في المقام

وينبغي التنبيه على امور

الاول - من شروط التمسك بالاصول الحكمية مطلقا عدم وجود اصل موضوعي ينقح حال الموضوع ويرفع الشك عنه ، والا فلو كان في المقام اصل جار في ناحية الموضوع لكان حاكما على الاصل في ناحية الحكم حكومة الاصل السببي على المسببي سواء كان الاصل الحكمي موافقا او مخالفا ، فلو شك في حلية حيوان او حرمته لاجل الشك في قبوله التذكية او طهارته و نجاسته ، حكم عليه بالحرمة و النجاسة ، ولا تصل النوبة الى اصالتي الحل و الطهارة ، لحكومة الاصل الموضوعي اعني اصالة عدم ورود التذكية (بناء على جريانه) عليهما ، فان الشك في الحلية و الطهارة ناش عن ورود التذكية عليه ، فاذا حكم بالعدم ، لما بقي الشك تشريعا في هاتين الناحيتين

ثم انه لا باس برفع النقاب عن حال ذاك الاصل الدائر بين السنة الفقهاء المعروف جريانه في اللحوم والجلود ، غير ان استيفاء البحث موكول الى مبحث الاستصحاب كما ان التصديق الفقهي موكول الى محله .

فنقول : توضيح المقام يتوقف على رسم امور الاول ان الشبهة تارة تكون حكمية و اخرى موضوعية ، اما الاولى فالشك تارة لاجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية ، و (اخرى) لاجل الشك في شرطية شيء او جزئيته لها و (ثالثة) لاجل الشك في مانعية شيء عنها ، (ثم) الشك في القابلية اما من جهة الشبهة المفهومية لاجمال المفهوم الواقع موضوعاً للحكم كالشك في الكلب البحري هل هو كلب في نظر العرف ، وانه هل يعمه موضوع الدليل اولا واما من جهة اخرى ، كما ربما يشك في الحيوان المتولد من حيوانين مع عدم دخوله في عنوان احدهما ، مما يقبل التذكية

اولا ، (ثم) الشك فى المانعية اما لاجل وصف لازم واما لاجل حدوث وصف غير لازم كالجلل هذا كله فى الشبهة الحكمية ، (واما الشبهة الموضوعية) فتارة يكون سبب الشك كون الحيوان مردداً بينما يقبل التذكية و مالا يقبله ، كتردده بين الغنم والكلب لاجل الشبة الخارجية ، و(اخرى) يكون سببه تردد الجزء بين كونه من الغنم اومن الكلب اوتردده بين كونه من معلوم التذكية ، اومن مشكوكها ؛ او تردده بين كونه جزءاً لما علم تذكيته اومما علم عدم تذكيته ، و(ثالثة) يكون الشك لاجل الشك فى تحقق التذكية خارجاً مع عدم كونه مسبوقا بيد مسلم او سوقه اولم يكن فى يده و سوقه بالفعل و (رابعة) يكون الشك لاجل طرو المانع بعد احراز المانعية ، كما اذا قلنا بان الجلل مانع وشككنا فى حصوله

الثانى : ان التذكية التى تعد موجبة للحلية والطهارة فيها احتمالات فيحتمل ان يكون امراً بسيطا ، او مركبا خارجياً ، او امراً تقييديا ، فعلى الاول فيحتمل احد امرين (احدهما) ان يكون بسيطا متحصلا ومسببا من امور ستة اى فرى الاوداج بالحديد الى القبلة مع التسمية وكون الذابح مسلماً و الحيوان قابلا (ثانيهما) ان يكون امراً منتزعا منها موجوداً بعين وجود منشأ انتزاعها ، و(على الثانى) اعنى كونه مركبا خارجيا فليس هنا الا احتمال واحد وهو ان يكون التذكية عبارة عن الامور الستة الماضية كما تقدم ؛ و (على الثالث) اعنى كون التذكية امراً متقيداً بامر آخر ، فيحتمل احد امور ثلاثة ، لانه اما ان يجعل التذكية نفس الامر المتحصل من الامور الخمسة متقيداً بقابلية المحل ، او يجعل امراً منتزعاً منها متقيداً بالقابلية ، او بجعل نفس الامور الخارجية الخمسة متقيداً بها ، ففى هذه الصور الثلاث ، يكون التذكية امراً تقييديا ، سواء كانت امراً متحصلا او منتزعاً او مركبا خارجيا

الثالث كل ماذكرنا من الوجوه محتملات بادى النظر واما التصديق الفقهى فهو يحتاج الى امعان النظر فى ادلة الباب ، فلو دل دليل على تعيين احد المحتملات ورفع الشبهة من جهة اوجهات فهو والا فالمرجع هو الاصول الموضوعية او الحكمية

على اختلاف الموارد في جريا نها ، فالاولى عطف عنان الكلام الى بيان الاصل في كل محتمل فنقول : لوكان الشك في كون الحيوان مذكى اولا ، لاجل الشك في كونه قابلا للتذكية اولاسواء كانت الشبهة لاجل الشبهة المفهومية ام لا ، ولم يدل دليل على كون كل حيوان قابلا للتذكية (فعلى ذلك) فهل يجرى اصالة عدم القابلية او لايجرى

و لقد بنى شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) على جريانها و كان (رحمه الله) مصراً عليه ، وخلاصة مرامه مع توضيح منا ، ان المحققيق قد قسموا العرض الى عارض الوجود وعارض المهية ، و كل منهما الى اللازم و المفارق ، فصارت الاقسام اربعة واليك توضيحها بالمثال فنقول الزوجية عارضة لمهية الاربعة على وجه اللزوم كما ان عروض الوجود للمهية ، يعد من الاعراض المفارقة لها على اشكال فيه ، و اما القسمان الاخران اعنى عارض الوجود اللازم ، كموجودية الوجود بالمعنى المصدرى و نورانيته و منشائيته للاثار ، و عارضه المفارق كالسواد و البياض بالنسبة الى الجسم ، « واما القابلية » فلاشك انها من العوارض اللازمة للوجود او الموجود وليست من العوارض اللازمة للماهية ، نعم يمكن ان يقال انه من العوارض المفارقة بالنسبة الى الماهية لكن بتبع الوجود حيث انه يفارق عن الماهية ؛ فيفارقها لكن كل يعرضها ببركة الوجود كما هو الشأن في عامة العوارض الوجودية ، اذا عرفت هذا فيمكن ان يقرر الاصل هكذا : ان القابلية كالقرشية من عوارض الوجود فان القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجى الى القريش ، كما ان القابلية عبارة عن خصوصية في الحيوان بها يصلح لورود التزكية عليه ، و بها يترتب الحلية والطهارة وعليه فلنا ان نشير الى ماهية المرئة المشكوكة فيها و نقول ان ماهية تلك المرئة قبل وجودها لم تكن متصفة بالقرشية ، ولكن علمنا انتقاض اليقين لعدم وجودها الى العلم بوجودها ولكن نشك في انتقاض العدم في ناحية القرشية ، وهكذا يمكن ان يقال في ناحية القابلية فنقول : ان الحيوان الكذائى (مشيراً الى ماهيته) لم يكن قابلا للتذكية قبل وجوده ، ونشك في انه حين تلبس بالوجود هل عرض له القابلية اولا فالاصل عدم

عروضها نعم لو كان الموضوع هو الوجود او كانت القابلية من لوازم الماهية لم يكن وجه لهذا الاستصحاب لعدم الحالة السابقة ، لكن الموضوع هو الماهية ، والقابلية عارضة لها بعد وجودها فهذه الماهية قبل تحققها لم يكن متصفة بالقابلية بنحو السالبة المحصلة والاصل بقائها على ما هي عليه ولو صح جريانه لاغنانا عن استصحاب عدم التذكية لحكومته عليه حكومة الاصل السببي على المسببي و يكون حاكماً على الاصول الحكمية عامة

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توضيح مقاله ويمكن الاشكال فيه بانه لو سلم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية على فرض غير صحيح ، لايصح التمسك باصالة عدم القابلية في المقام لان ما هو الموضوع للاثر الشرعي هو المذكى وغير المذكى ، و اما القابلية و عدمها فليس كل واحد منهما مصباً للحكم ، واستصحاب كونه غير قابل لايثبت كونه غير مذكى وان كان الشك في احدهما مسبباً عن الاخر ولايكفي مجرد كون الشك في احدهما مسببا عن الاخر بل يحتاج كون الترتب شرعيا واما المقام فليس الترتب شرعيا بل عقلي محض فان التعبد بانتفاء الجزء اعني القابلية يلازمه عقلا انتفاء الكل اعني التذكية لان القابلية لها دخالة في التذكية على احد الوجوه المتقدمة وسيوافيك في مبحث الاستصحاب ان الميزان في حكومة الاصل السببي على المسببي كون الاصل في ناحية السبب منقحا للموضوع بالنسبة الى الكبرى الشرعية و لايتم ذلك الا اذا كان الترتب بينهما شرعيا لاعقليا و سياتي توضيح المقال في الاستصحاب فظهر ان الاستصحاب الازلي لو كان صحيحا في حد نفسه لايجري في المقام لكونه من الاصول المثبتة .

جولة حول العدم الازلي عند الشك في القابلية والتذكية

توضيح هذا الاصل الذي لا اصل له يحتاج الى بيان اعتبارات القضايا السالبة وقد استوفينا الكلام في الدورة السابقة في بيان مطلق القضايا موجبتها و سالبتها اهتماما لتوضيح المقصود غير انا لانتعرض في هذه الدورة الا لبعض اقسامها المتصورة في المقام رومأ للاختصار ، فنقول : ان الوجوه المتصورة في مجاري الاصول الازلية لاتتجاوز عن اربعة

الاول : السالبة المحصلة على نحو الهلية البسيطة كقولنا زيد ليس بموجود فمفاد ها سلب الموضوع ، ففى مثل هذه القضية ليست حكاية حقيقية و لا كشف واقعى عن امر اصلا وليس لها محكى بوجه لكن العقل يدرك بنحو من الادراك بطلان الموضوع وقولنا المعدوم المطلق لا يمكن الاخبار عنه لا يحكى عن امر واقعى بل ينبه على بطلان المعدوم وعدم شيئيته اصلا

الثانى : القضية السالبة المحصلة بنحو الهلية المركبة كقولنا زيد ليس بقائم ففى مثلها قد يكون الموضوع محققا يسلب عنه المحمول ، وقد يكون السلب بسلب الموضوع فلو كان لموضوعة وجوداً ، فله نحو حكاية لا لمحمولها ، فيحكم العقل ان موضوعها غير متصف بالمحمول فيحكم به من دون ان يكون لعدم الاتصاف حقيقة خارجية ، ومناط صدقه عدم اتصاف الموضوع بالمعنى المقابل للمعنى العدمى ، واما اذا لم يكن لموضوعها تحقق ، فليس للقضية حقيقة واقعية اصلا لا موضوعاً و لا محمولا ولا هيئة وان كان ادراك هذا الامر بتبع امر وجودى ذهنى يخترعه العقل ؛ ولكنه يعد وسيلة لهذا الادراك اى ادراك ان الموضوع لم يكن متصفا بالمحمول

الثالث : القضية الموجبة المعدولة والميزان فى اعتبارها ان يكون للمعنى العدمى المنتسب الى الموضوع نحو حصول فى الموضوع كاعدام الملكات نحو : زيد لا بصير المساوق لقولنا : زيد اعمى ، فمناط صدقه هو نحو تحقق للمعنى السلبى فى الموضوع وثبوته له بنحو من الثبوت وهذا الاعتبار ليس فى القضية السالبة المحصلة للفرق الواضح بين سلب شىء عن موضوع و اثبات السلب له فان معنى الاثبات هو حصول الامر العدمى له ، و معنى السلب ، سلب هذا الثبوت عنه ، ولاجل ذلك يكون المعتبر من المعدولة ، ما اذا كان للسلب نحو ثبوت بنحو العدم والملكة ، كما مر ؛ فيخرج قولنا : زيد لا عمرو ، او الجدار غير بصير ـ

الرابع : الموجبة السالبة المحمول والميزان فى اعتبارها توصيف الموضوع بما يدل على سلب الربط وهو من القضايا المعتبرة كما حقق فى محله .

هذه هي الوجوه المتصورة فى المقام وهناك وجه آخر سيوافيك بيانه ايضا

(فعلى ذلك) فماهو الموضوع لحرمة اكله ، اولما تراه المرئة بعد خمسين فهوغير حيض لايخلو عن هذه الاقسام الماضية ولابأس لبيان حال كل واحد منهما فنقول بعد ما لا يكون المورد من قبيل الهليات البسيطة كما هو واضح ان كان سلب القرشية عن المرئة والقابلية عن الحيوان من قبيل السالبة المحصلة المركبة فحلابد ان يكون الموضوع للحرمة هو الحيوان سالبا عنه القابلية على نحو السلب التحصيلى الذى يجتمع مع عدم الحيوان ، وهو غير صحيح جداً ومقطوع على بطلانه لوجهين

(الاول) ان من المبرهن فى محله توقف صدق الموجبات على وجود موضوعاتها خارجا اوذهنا حسب احكامها و محمولاتها (وعليه) فالحكم بالحرمة او بقوله عليه السلام ماتراه المرئة الخ حكم ايجابى يمتنع ان يكون موضوعها شىء سلب عنه شىء بنحو قضية سالبة محصلة مع صدقها احيانا مع عدم موضوع لها ، فقولنا الحيوان مسلوبا عنه القابلية او المرئة مسلوبا عنها القرشية بنحو السلب التحصيلى المطلق يمتنع ان يكون موضوعاً ليحرم اولما تراه المرئة لصدق الموضوع مع عدم حيوان اومرئة وعدم صدق المحمول الامع وجود الحيوان والمرئة ، فكيف يصلح للموضوعية ، اذ كيف يحكم على الحيوان المعدوم بالحرمة اوعلى المرئة المعدومة بالرؤية ، و (بالجملة) ان الحيوان الموجود اذا لم يكن قابلا كما يصدق عليه قولنا . اذالم يكن الحيوان قابلا ؛ كذلك يصدق هذه القضية على المعدوم من رأس ، فان عدم القابلية تارة يكون بانتفاء الموضوع و اخرى بانتفاء المحمول ، فالاعم صدقا من حيث وجود الموضوع وعدمه كيف يقع موضوعاً لحكم ايجابى (الحرمة والرؤية) مع انه لايصدق الامع بعض حالات الموضوع **وان شئت قلت** ان سلب شىء عن شىء قبل تحقق الموضوع ليس له واقع وانما هو من اختراع العقل لاكاشفية و لا مكشوفية فى البين فقولنا هذه المرئة قبل تحققها لم تكن قرشية او ان هذا الحيوان قبل تحققه لم يكن قابلا للتذكية والان كماكان ؛ مما لا معنى له لان هذه المرئة قبل تحققها لم تكن هذه وهذا الحيوان لم يكن هذا لاوجوداً ولامهية ، ولايمكن ان يشار اليهما حسا او عقلا وانما يتوهم الواهمة ان لهذا المشار اليه هذية قبل تحققها فهذه المرئة قبل

وجودها لم تكن مشاراً اليها و لامسلو باعنها شيء على نعت سلب شيء عن شيء ، فالقضية المشكوكة فيها ليست لها حالة سابقة، و انما سابقتها في عالم الاختراع بتبع امور وجودية

فان قلت : ان المرئة الكذائية قبل تحققها اما قرشية او ليست بقرشية و هكذا الحيوان ، لامتناع ارتفاع النقيضين ، فاذا كذب كونها قرشية او كونه قابلا ، صدق انها ليست بقرشية ، (قلت) فيه مضافا الي ان نقيض قولنا : انها قرشية ليس قولنا : انها ليست بقرشية على نعت سلب شيء عن شيء له واقعية ، بل نقيضه اعم من ذلك ومن بطلان الموضوع وهو يلازم بطلان المحمول ، ومفاد الهيئة ، ان القرشية والقابلية من لوازم الوجود ، اى يتصف به الموضوع بعد وجوده ، فهى قبل وجوده لاقرشية ، ولاليست قرشية والحيوان لاقابل ولااليس يقابل على معنى سلب شيء عن شيء وان صدق سلب المحصل بسلب الموضوع فسلب القرشية عن المرئة ليس سلبا حقيقيا بمعنى كونه حاكيا او كاشفا عن واقعيته كما تقدم حتى يجيء حديث امتناع ارتفاع النقيضين **الثاني**: ان اخذ السالبة المحصلة جزءاً للموضوع يستلزم التناقض في نفس جعل الموضوع موضوعا فان قولنا : المرئة مسلوبة عنها القرشية ، مؤلف من موضوع (المرئة) ومن قضية سالبة محصلة التى يصدق مع عدم الموضوع ، ومع ذلك كيف يمكن ان يقيد الموضوع بقيد يصدق حتى مع عدم وجوده ، فان عدم القابلية يصدق مع عدم الحيوان كما تقدم ، وماهذا الاتناقض في ناحية الموضوع .

فان قلت : انما هو المنشأ للاثر انما هو السالبة المحصلة لكن في حال وجود الموضوع فاستصحاب عدم القابلية على نحو الاعم وان لم يترتب عليه الاثر حدوثا الا انه يترتب عليه الاثر بقاءاً ، واستصحاب ذلك العدم وان كان لايترتب عليه الاثر حال عدم الحيوان ، الا انه بعد العلم بوجود الحيوان و انتقاض العدم من ناحية ، ترتب الاثر عليه منضما الى وجوده (قلت) مضافا الى ماعرفت من عدم قضية حاكية عن نفس الامر قبل وجود الموضوع وانما يخترع الواهمة قضية كذائية و عليه لايعقل وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة فيها ان المستصحب اذا كان عنوانا عاماً ، وكان

احد الفردين قطعي الارتفاع ، فاستصحابه و انطباقه على الفرد المحتمل الاخر لايصح الاعلى القول بالاصول المثبتة ، فان عدم القابلية كما يتحقق فى ضمن انتفاء الموضوع ، كذلك يتحقق مع ارتفاع المحمول فاذا علمنا انتقاض العدم فى ناحية الموضوع ، فبقاء ذلك العدم بعد ذاك ، يستلزم عقلا صدقه مع الفرد الاخر اعنى السالبة بانتفاء المحمول ، و ما هذا الا اثبات للفرد الخاص باستصحاب العام و هو من الاصول المثبتة نظير استصحاب بقاء الحيوان الجامع بين الفيل والبق واثبات آثار الفيل وبالجملة لوكان موضوع الحكم المرأة الموجودة اوفى حال وجودها وكانت القضية المتيقنة المرأة الغير الموجودة او فى حال عدم الوجود مع الغض عن بطلان ذلك كما مر كان اجراء الاصل لاثبات الحكم لها فى حال الوجود مثبتا واما لوكان الموضوع المرأة الموجودة سالبة عنها القرشية سلبا محصلا بمعنى ان الموضوع احد قسمى السالبة المحصلة و اريد استصحابه فلا حالة سابقة له لان القرشية واللاقرشية من لوازم الوجود و لم يكن فى زمان و جود المرأة معلوما مسلوبا عنه القرشية .

واما الوجه الثالث اعنى اخذ القضية جزءاً على نحو الموجبة المعدولة كقولنا الحيوان الغير القابل للتذكية ، اوالمرئة القرشية على نحو التوصيف او الوجه الرابع اعنى كون القضية جزءاً للموضوع على نحو الموجبة السالبة المحمول اعنى المرئة التى لم تكن قرشية ، اوالحيوان الذى ليس قابلا للتذكية و قد تقدم ملاك اعتبار ذاك القسم وحاصله :اعتبار قضية سالبة محصلة نعتا لموضوع ، حتى يصير مايدل على سلب للربط نعتاله و يصير المفاد اخيراً ربط السلب ـ فعدم جريان الاستصحاب على هذين الوجهين اوضح لعدم الحالة السابقة ، فلان اتصاف شيء بشيء فرع ثبوته فاتصاف الحيوان بغير القابلية ، اوبانه الذى لم يكن قابلا فرع وجود للموصوف ؛ والحيوان الذى نشك فى قابليته ، لم يكن بقيد الوجود موردا لليقين السابق ، بل هو من اول حدوثه مشكوك القابلية وعدمها ، و(بالجملة) فماهو معلوم هو عدم قابليته على نحو (السالبة المحصلة) وهو ليس موضوعا للحكم ، وماهو موضوع لم يتعلق به العلم اذ الحيوان

الواقع بايدينا لم يكن فى زمان من ازمنة وجوده مورداً للعلم بانه غير قابل حتى نستصحبه ، اضف الى ذلك ماتقدم ان استصحاب العنوان العام الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع لايثبت كون هذا الحيوان غير قابل الاعلى القول با لاصل المثبت ، فان استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقائه فى ضمن الفرد الاخر ، فلا يمكن اثبات الاثر المترتب على الفرد ، (نعم) لو كان لنفس العام اثـر ، يترتب به كما لايخفى

فظهر ان اصالة عدم القابلية فى الحيوان كاصالة عدم القرشية فى المرئة ليس لها اساس من غير فرق بين كون الشك فى القابلية لاجل الشبهة المفهومية اوغيرها كما تقدم ومع عدم جريانها يكون المرجع هو اصالة عدم التذكية (١)

جولة حول اصالة عدم التذكية

ان التذكية ان كانت امراً مركبا خارجياً ككونها نفس الامور الستة الخارجية فاصالة عدمها غيرجارية ، بعد وقوع الامور الخمسة على حيوان شك فى فى قابليته ، لسقوط اصالة عدم القابلية ، وعدم كون التذكية امراً مسبوقا بالعدم لكونها عبارة عن الامور الخارجية ، والمفروض حصول خمسة ، وعدم جريان الاصل فى السادس منها (فح) يكون المرجع اصالة الحل والطهارة ، هذا كله اذا كانت امراً مركباً واما اذا كانت امراً بسيطا محضا متحصلا من ذلك الامور اواعتباراً قائما بها ، اوبسيطا مقيداً اومركبا تقييديا ؛ فاصالة عدم التذكية جارية مع الغض عن الاشكال المشترك ؛ اما اذا كانت امراً بسيطا متحصلا من الامور الخارجية فواضح لانه مسبوق بالعدم قبل تحقق الامور الخارجية والآن كما كان ، واختلاف منشأ الشك و اليقين لايضر به ، وكذلك اذا كانت امراً بسيطا منتزعاً ، لان هذا الامر الانتزاعى الموضوع للحكم وان كان على فرض وجوده يتحقق بعين منشأ انتزاعه لكنه مسبوق بالتحقق ، واما

(١) وههنا وجه آخر وان شئت فاجعله خامس الوجوه ، وهو اخذ السالبة المحصلة جزءاً للموضوع مع تقييدها بوجود الموضوع ، ويعلم حكمه عما اوضحه الاستاذ (دام ظله) فى الوجوه السابقة - المؤلف

اذا كانت امراً مركبا تقييديا سواء كانت بسيطة متحصلة مقيدة اومنتزعة من الامور الخمسة متقيدة بقابلية المحل اومركبة منها ومتقيدة بالقابلية فجريان اصالة عدم التذكية لامانع لها لان المتقيد بما انه متقيد مسبوق بالعدم ومشكوك تحققه والفرض ان موضوع الحكم متقيد .

وبذلك يظهر ضعف ماعن بعض اعاظم العصر (قدس سره) من ان التذكية اذا كانت نفس الامور الخمسه و كانت قابلية المحل شرطا للتأثير ولها دخالة في تاثير الخمسة لاتجرى اصالة عدم التذكية بل المرجع هى اصالة الحل و الطهارة (وجه الضعف) ان دخالة القابلية فى التأثير عبارة اخرى عن تقييد موضوع الحكم به ، فالموضوع للحلية والطهارة الواقعيتين ، هو الامور الخمسة المشترط بالقابلية ، و هذا المعنى المتقيد المشترط مسبوق بالعدم ، واختلاف منشأ الشك واليقين مما لايمنع عن جريان الاستصحاب

وهذا مما لااشكال فيه انما الاشكال فى جريان اصالة عدم التذكية مطلقا بسيطة كانت اولا ، و هوان حقيقة التذكية التى هى فعل المذكى عبارة عن ازهاق الروح بكيفية خاصة وشرائط مقررة وهى فرى الاوداج الاربعة مع كون الذابح مسلماً ، و كون الذبح عن تسمية والى القبلة مع آلة خاصة و كون المذبوح قابلا للتذكية (١) وعدم هذه الحقيقة بعدم الازهاق بالكيفية الخاصة والشرائط المقررة ، ولااشكال فى ان هذا الامر العدمى على نحو «ليس» التام ليس موضوعاً للحكم الشرعى ، فان هذا المعنى العدمى متحقق قبل تحقق الحيوان وفى زمان حيوته ، ولم يكن موضوعاً للحكم وما هو الموضوع عبارة عن الميتة و هى الحيوان الذى زهق روحه بغير الكيفية الخاصة بنحو الايجاب العدولى ، اوزهوقالم يكن بكيفية خاصة على نحو «ليس» الناقص

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ ذكر احتمالات عديدة للتذكية ومقابلها ،واوضح ماهو الموضوع للحل والطهارة ومقابليه ، ولما كان التصديق الفقهى محتاجاً الى تنقيح هذه الوجوه بالمراجعة الى مصادرها ؛ اسقطنا كل ماافاده عند طبع هذه الاوراق روماً للاختصار -المؤلف

اوالموجبة السالبة المحمول ، و هما غيرمسبوقين بالعدم فان زهوق الروح لم يكن فى زمان محققا بلا كيفية خاصة ، اومسلوبا عنه الكيفية الخاصة فماهو موضوع غير مسبوق بالعدم ، وماهو مسبوق به ليس موضوعاً له ، واستصحاب النفى التام لا يثبت زهوق الروح بالكيفية الخاصة الاعلى الاصل المثبت ، هذامضافا الى الاشكال فى مثل تلك القضايا السالبة .

ثم ان المحقق صاحب المصباح فصل فى تعليقته و مصباحه بين الاحكام فى المقام فقال : ان مقتضى القاعدة هو التفكيك بين الاثار ، فماكان منها مترتباً على عدم كون اللحم مذكى كعدم الحلية ؛ و عدم جواز الصلوة فيه ، وعدم طهارته و غيرذلك من الاحكام العدمية التى تنتزع من الاحكام الوجودية التى تكون التذكية شرطا فى ثبوتها ، فيترتب عليه فيقال : الاصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذى زهق روحه فلا يحل اكله ولا الصلوة فيه ، ولا استعماله فيمايشترط بالطهارة ، واما الاثار المترتبة على كونه غيرمذكى كالاحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات ، كحرمة اكله او نجاسته ، اوتنجيس ملاقيه ، اوحرمة الانتفاع ببيعه اواستعماله فى سائر الاشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقى البساتين وغيرذلك من الاحكام المتعلقة بعنوان الميتة او كونه غيرمذكى ، فلا «انتهى» و لايخفى مافيه لان موضوع جواز الصلوة والحلية و غيرهما هو المذكى اى الحيوان الذى زهق روحه ، بالاسباب المقررة الشرعية فح ان اراد بالاصل المذكور استصحاب نفى تعلق التذكية على نحو السلب التحصيلى الاعم من وجود الموضوع فهو غيرمفيد لانه بهذا المعنى العام ليس موضوعا لحكم من الاحكام و ان اراد به اصالة عدم تعلقها على الحيوان الموجود الذى زهق روحه بنحو السلب التحصيلى عن الموضوع المحقق فيقال ان الاصل فى الحيوان الذى زهق روحه ان يكون بلاتعلق اسباب شرعية فلاحالة سابقة له وان اراد استصحاب عدم تحقق التذكية بنحو السلب الاعم التحصيلى لنفى الاحكام المذكورة بعدزهوق روحه

فيرد عليه : ان استصحاب العنوان العام الذى يتحقق فى ضمن افراد طولية او عرضية ، لايوجب الاترتيب آثارذلك العنوان ، دون آثار الفرد الذى من مصاديق ذلك

العنوان ، فانه بالنسبة الى آثار الفرد من الاصول المثبتة ، الا ترى ان استصحاب بقاء الحيوان المردد بين البق والفيل بعد سنة ؛ لايثبت الا آثار ذلك العنوان ، لا ما هو اثر للفرد الطويل العمر من الحيوان ، ومثله المقام فان عدم تحقق التذكية يصدق تارة مع ما اذا لم يكن حيوان فى البين ، واخرى ما اذا كان ولكنه بعد حى يأكل ويمشى ، و ثالثة اذا زهق روحه ولكن لا بالاسباب المعينة المقررة فى شريعة الاسلام ، فهو صادق مع عدم الحيوان ، و مع وجوده ، بوصف الحيوة ، و مع زهوق روحه لا بالاسباب المقررة (فح) فما هو الموضوع لتلك الاحكام الوجودية التى نريد رفعها برفع اسبابها ، ليس مطلق عدم التذكية بقول مطلق حتى مع عدم وجوده ، او كونه حيا لعدم الموضوع فى الاول و كونه طاهراً فى زمن الحيوة ، وعدم الدليل على عدم الحلية فى حالها بل الموضوع هو الفرد الثالث ، فما هو الموجب لعدم الحلية والطهارة انما هو زهوق الروح لا بالالات و الشرائط المقررة ، كما ان الموجب لهما هو وجود التذكية بالنحو المذكور . (فح) فانطباق ذلك المستصحب على الفرد الثالث عقلى محض ، للعلم بوجوده وزهوقه فيتعين الثالث ؛ وهذا هو المراد بالمثبتية

وان شئت قلت : جرّ العدم المحمولى الذى يجتمع مع عدم الموضوع الى ، زمان حياته لايثبت العدم الرابط اعنى كون هذا الحيوان لم يتعلق به التذكية مع شرائطها و (توهم) ان العدم المحمولى وان لم يكن ذا اثر حدوثا ، اى فيما اذا تحقق فى ضمن الفردين الاولين (على مسامحة فى عدمها فرداً للعدم) الا انه ذو اثر بقاءاً اى فيما اذا تحقق فى ضمن الفرد الثالث ، (مدفوع) بانه خلط بين اثر نفس العام و اثر الفرد فان الحلية والطهارة من آثار الحيوان الذى وردت عليه التذكية بشرائطها والغرض من الاستصحاب هو رفع تلك الاثار برفع اسبابها ، والعدم المحمولى ان اريد منه رفع الاثار و لو مع عدم موضوعه او لعدم زهوق روحه فليس بمفيد ، لما تقدم و ان اريد رفعها باعتبار الفرد الثالث فانطباقه عليه بعد العلم بانتفاء الاولين عقلى محض .

هذا كله فيما اذا كان منشأ الشك ، الشك فى قابلية الحيوان للتذكية ، سواء كانت

الشبهة من جهة الاشتباه المفهومى اولا - ولنختم البحث ببيان الشبهة الموضوعية

اصالة عدم التذكية فى الشبهة الموضوعية

اما الشبهة الموضوعية سواء كان منشأ الشك نفس الحيوان بان يشك فى ان هذا الحيوان هل ذكى اولا ، اوكان اجزائه كما لو شك فى ان الجزء الفلانى (الجلد) هل هو ماخوذ من المذكى او غيره اومن مشكوكه مما هو محل الابتلاء على القول بشرطية الابتلاء فى تأثير العلم الاجمالى ففى جريان اصالة عدم التذكية مطلقا او التفصيل بين الصور اشكال ، ومانذكره من النقض والابرام مع قطع النظر عن الاشكال السيال الذى يعم عامة الصور حكمية كانت او موضوعية ، ولاباس ان نشير الى صورها

الاولى : لو ذبح الحيوان وشككنا فى وقوع التذكية عليه اولا او اللحم المطروح فى الطريق الماخوذ من حيوان شك فى تذكيته ، وهذا ماتسالم فيه القوم على جريان الاصل ، و الحق معهم اذا اغمضنا النظر عن الاشكال السيال .

الثانية الجزء المأخوذ من احد حيوانين نعلم ان احدهما المعين مذكى ، و الاخر غير مذكى ولكن نشك فى ان هذا الجزء هل هو مأخوذ من هذا او ذاك ، فان قلنا ان التذكية من اوصاف الحيوان وعوارضه وان الموصوف بها وبعدمها ؛ انما هو نفس الحيوان وانما تنسب الى الاجزاء بتبع الحيوان ، فالجزء بما هو هو لامذكى و لا غير مذكى فلا شك فى خروج الجزء من محل الاصل ، فيسقط اصالة عدم التذكية فى الجلود و اللحوم المتخذة من احد حيوانين نعلم حالهما تعينا ، و يرجع الى اصالتى الحلية والطهارة ، وان قلنا باتصاف الجزء بالتذكية حقيقة ، وان التذكية يرد على الجزء والكل عرضا لاتبعا ، فاصالة عدم التذكية محكمة فى الجزء مع لغض عن الاشكال السيال .

الثالثة : تلك الصورة ولكن اشتبه المذكى بغيره ، ولم يكن فى المقام طريق الى تشخيصهما و يتصور ذلك على وجوه : فان الحيوانين اما ان يكونا فى مورد الابتلاء اوكان كل واحد خارجا عن محل الابتلاء اوكان المتخذ منه داخلا و الاخر

خارجا ، او بالعكس فهنا صور اربع .

الاول : اذا كان الحيوانان فى محل الابتلاء ، فان قلنا بان المانع من جريان الاصل فى اطراف العلم الاجمالى هو المخالفة العملية ، وانه لولا المخالفة ، لما كان مانع من جريانه فيجرى الاصل فى الحيوانين ؛ ويحكم بالجزء ايضا بعدم التذكية لعدم لزوم مخالفة عملية فى المقام من اجتناب كلا الحيوانين ، واما لو قلنا بعدم جريان الاصل فى اطراف العلم الاجمالى لانصراف الادلة اولاجل تناقض الصدر مع الذيل ، اوقلنا بانه يجرى ولكنه يسقط بالتعارض (فح) لواخترنا ان الشك فى تذكية الجزء ناش ومسبب عن تذكية الكل ؛ بحيث يكون الاصل الجارى فى ناحية الجزء فى طول الاصل الجارى فى جانب الكل كالملاقى (بالكسر) بالنسبة الى الملاقى فلاشك ان حكم الجزء هنا كحكم الملاقى (بالكسر) فيخرج السبب عن مصب الاصل (سواء كان الاصل عدم التذكية ، اوالطهارة والحلية) ، اما لعدم جريانه او لسقوطه بالتعارض ، فيصل النوبة الى الاصل الجارى فى ناحية المسبب و(بما) ان التذكية وعدمها وصفان للحيوان لالاجزائه ، فماهو غير المذكى (زهق روحه بلا كيفية خاصة) عبارة عن الحيوان ، كما ان المذكى عبارة عن الحيوان المذبوح بالشرائط الشرعية واما الحكم بنجاسة الاجزاء وحرمتها اوطهارتها وحليتها انما هو من جهة انها اجزاء للمذكى او لغير المذكى (فح) يسقط اصالة عدم التذكية فى ناحية المسبب (الجزء) فيصل النوبة الى اصول حكمية من اصالتى الطهارة و الحلية لولا منجزية العلم الاجمالى و معها لابد من الاجتناب .

الثانى : اذا كان الحيوانان خارجين من محل الابتلاء فان قلنا ان الخروج عن محل الابتلاء يوجب عدم فعلية الحكم و عدم صحة جريان الاصل فيه كما هو المشهور بين المتاخرين وسيوافيك فى محله كونه خلاف التحقيق ، فالاصل و ان كان غير جار فى الحيوان الذى لم يتخذ منه لعدم ترتب اثر عليه ، الا ان الحيوان المتخذ منه هذا الجزء وان كان خارجا عن محل الابتلاء الا انه يجرى الاصل فيه لانه غير خال عن الاثر باعتبار جزئه الداخل فى محل الابتلاء

الثالث: مالوكان المأخوذ منه خارجا وغير المأخوذ داخلا في محل الابتلاء فيجرى الاصل في غير المأخوذ بلااشكال لوقوعه في محل الابتلاء ، وكذا في المأخوذ الخارج عن الابتلاء ، لوقوع جزئه مورداً للتكليف و الابتلاء ، فالاصل الجارى في ناحية الكل غير خال عن الاثر، وان شئت قلت : ان التفصيل الجارى في الشق المتقدم حسب اختلاف المباني في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالى جار في المقام لان خروج المأخوذ منه عن محل الابتلاء غير مؤثر بل خروجه كلا خروجه لكون جزئه واقعا مورداً للابتلاء ، فيتصور فيه التفصيل المتقدم بين المباني فتذكر

الرابع : عكس الشق المتقدم بان كان المأخوذ منه داخلا في محل الابتلاء وغير المأخوذ خارجاً ، فحكمه واضح لما مر بل لاعلم اجمالى بالتكليف الفعلى اصلا لخروج احد الطرفين عن محل الابتلاء ، فصار الداخل كالشبهة البدئية ، فيجرى فيه الاصل ويحكم الجزء بالحرمة و النجاسة ، هذا كله مع الغض عن الاشكال السيّال (هذه هي الاقسام الاربعة التي كلها من شقوق الصورة الثالثة فبقي في المقام صورة رابعة لا باس بالاشارة اليها تكميلا للغرض)

الصورة الرابعة : الشك في جزء من الحيوان بانه مأخوذ من الحيوان المشكوك تذكيته اومن المعلوم تذكيته اوالمعلوم عدم تذكيته كالجلود التي صنعت في بلاد الكفر مما هي مشتبهة بين الجلود التي نقلت من بلاد المسلمين اليهم ، فصنعوا ما صنعوا ثم ردت اليهم بضاعتهم ، وبين غيرها مما هو من جلود ذبائحهم اومما هو مشكوك تذكيته ، ففي هذه الصورة لاتجرى اصالة عدم التذكية على القول بان التذكية و اللاتذكية انما تعرضان الحيوان لااجزائه فلايجرى الاصل بالنسبة اليها ، و اما بالنسبة الى الحيوان المأخوذ منه بعنوانه المبهم بان يقال الاصل عدم تذكية ما اخذ الجزء منه فلايجرى ايضا لكونه من قبيل الشبهة المصداقية لدليل الاصل فان المأخوذ منه امره دائر بين المعلوم و المشكوك ، فان اخذ من المعلوم تذكيته ، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين والا فيكون من نقض اليقين بالشك مضافا الى ان جريان الاصل فيه لايثبت كون الجزء منه

هذا تمام الكلام فى توضيح هذا الاصل و قد عرفت ان المهم فى المقام رفع غائلة الاشكال السيال و هو بعد باق بحاله ، ثم اناقد ذيلنا البحث فى الدورة السابقة بالبحث عن التفصيل الظاهر من بعض الاساطين بين الطهارة و الحلية واردفناه بنقل بعض التوجيهات المنقولة عن شارح الروضة ، و عن بعض الاعاظم (قدس سره) و ما فيه ، ولكن الاولى عطف عنان البحث الى بقية التنبيهات

التنبيه الثانى

لااشكال فى حسن الاحتياط ومحبوبيته عند العقل المدرك لحسن الاشياء وقبحها من غير فرق بين العبادات وغيرها ضرورة اتحاد الملاك فيهما .

(نعم) ربما يقال بعدم امكان الاحتياط فى العبادات بوجهين (الاول) : ماافاده الشيخ (رحمه الله) من ان العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا اواجمالا ، مع انه لاعلم فى الشبهات البدئية فلايمكن الاحتياط .

وان شئت قلت : انه يشترط فى صدور الشيء عن الشخص على وجه العبادة، هواتيانها متقربا الى الله على وجه القطع واليقين ، فان قصد الامر والانبعاث عن بعث المولى ، وان لم نقل بشرطيته ، الاانه لامناص عن القول بان عبادية الشيء يتقوم باتيانه متقربا اليه تعالى ؛ وهولا يحصل الابالجزم بانه عبادة وبعبارة اوضح : ان العبادة متقومة بقصد التقرب ، وفى الشبهات البدئية اما ان يقصد ذات الشيء بلا قصد التقرب ، اوذات الشيء مع قصد التقرب ، اوذات الشيء مع احتمال التقرب ، و الاول خلف ، والثانى ممتنع لان القصد الحقيقى لايتعلق بالامر المجهول المشكوك فيه، و الثالث غير مفيد لان الاتيان باحتمال التقرب غير الاتيان بقصده ، والذى يعتبر فيها قصده لااحتماله .

والجواب : ان ذلك يرجع الى اعتبار الجزم فى النية ولا دليل على اعتباره لامن العقل ولا من النقل ، (اما الاول) فلانه لايعقل ان يتجاوزه الامر عما تعلق به ويبعث الى غير ماتعلق به، و المفروض ان ماوقع تحت دائرة الطلب ليس الاذات العمل ونفس الفعل فشرطية امر آخر يحتاج الى دليل و(اما الثانى) فالدليل الوحيد هو

الاجماع على انه يشترط فى العبادات الاتيان بالعمل لله تعالى ،واما العلم بانه عبادة والجزم فى النية فليس مصبا للاجماع ؛ (و الحاصل)ان مادل عليه ضرورة الفقه و المسلمين ، انه يشترط ان يأتى المكلف باعماله . لوجه الله ، و هو حاصل عند اتيانه بعنوان الاحتياط ؛ ضرورة ان داعى المحتاط فى اعماله كلها هو طلب رضاء الله ومرضاته .

الثانى : ان المطلوب فى باب العبادات هو تحصيل عنوان الاطاعة و الامتثال والبعث عن انبعاث المولى ؛ اذلو اتاه بداعى اخر لما اطاع وامتثل وان اتى بمتعلق الامر و (عليه) فصدق هذا العنوان يتوقف على العلم بالامر حتى ينبعث بامره واما اذا احتملنا وجود الامر فهو غير منبعث عن بعث المولى بل عن احتمال البعث وهو غير كاف فى صدق الاطاعة ، ويرشدك الى ان الباعث (ح) هو الاحتمال الموجود فى الذهن لاعن الامر الواقعى ، هوان الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه والرجل المحتاط ياتى بالمحتمل فى كلتا الصورتين ، فليس الباعث سوى الاحتمال لعدم الامر فيما اذالم يطابق الاحتمال .

فان قلت : ان الباعث دائما انما هو الصورة المتصورة فى الذهن ، لانفس الامر الواقعى ، ضرورة ان انبعاث القاطع ليس عن نفس البعث ، بل عن القطع بالامر ، بدليل انه ربما يخالف قطعه الواقع مع انه ياتى بالمقطوع ، فلو كان علة الانبعاث هو الوجود الواقعى للامر ، لكان لازمه عدم الانبعاث عند كون القطع جهلا مركبا

قلت : فيه خلط واضح ضرورة ان القطع مرآة للواقع و طريق اليه ، فلوطابق الواقع يصير الواقع معلوماً لغرض و يناله المكلف نيلا بالعرض ، و بذلك يصح انتزاع الاطاعة و الامتثال للامر الواقعى و(هذا) بخلاف ما اذا خالف ، فبما انه تخيل يكون الانبعاث عن نفس القطع ، و لا يعد عمله عند العقلاء عملا اطاعيا والاطاعة والعصيان امران عقلائيان ، ونحن نرى انهم يفرقون بين تطابق القطع و تخالفه ، (اما صورة الاحتمال) فليسا فيه انكشاف ولادلالة ولاهداية فلايمكن انتزاع

الاطاعة .عن الانبعاث ،الناشي من الاحتمال ، ولايقال انه اطاع امر المولى وامتثله وانبعث عنه مع جهله باصل وجوده و ثبوته :

هذا غاية تقرير منا بهذا الوجه ، ومع ذلك فغير وجيه اذلم يدل دليل على لزوم الانبعاث عن البعث ، ولالزوم قصد الامر المتعلق به سوى الاجماع المحكى عن بعض المتكلمين، مع عدم حجية الاجماع ، محصله ومنقوله ، في هذه المسائل العقلية (و ان شئت قلت) ان الاطاعة امر عقلائي و لا اشكال عند العقلاء من ان العبد اذا اتى بالمحتمل يكون مطيعا للمولى اذا طابق الواقع و يعد ذلك نحو اطاعة و امتثال اضف الى ذلك ان الانبعاث مطلقا ليس من البعث بل البعث التشريعي له دعوة تشريعية و بعث ايقاعي الى العمل .

واما الانبعاث بها والتحرك حسب تحريكه فلايحصل الا بعد تحقق امور في النفس كحب المولى او معرفته او الخوف من عقابه او الطمع في ثوابه الى غير ذلك من المبادى حسب اختلاف العباد.

تصحيح عبادية الشيء باوامر الاحتياط

لو قلنا بعدم امكان الاحتياط مع احتمال الامر ، فهل يمكن تصحيح عبادية الشيء لاجل اوامر الاحتياط ، فيقصد المكلف الامر الاحتياطي المتعلق بالعبادة ، اولا «التحقيق» هو الثاني ؛ لان احتمال شمول ادلة الاحتياط للشبهات الوجوبية فرع امكان الاحتياط فيها وقد فرضنا امتناع الاحتياط فيها ، ومع ذلك فكيف يحتمل اطلاق ادلة الاحتياط لها ولغيرها و(الحاصل) ان قصد الامر الاحتياطي جزماً عند الاتيان بالشبهات الوجوبية فرع صدق الاحتياط فيها قبل الامر ، مع ان امكان الاحتياط فيها موقوف على قصد امره ، بحيث لولا هذا القصد لما صح ان يقال ان هذا العمل احتياط في العبادة و(بعبارة اوضح) تعلق اوامر الاحتياط بالعبادات المحتملة يتوقف على امكانه فيها ، ولو توقف امكانه عليه يلزم توقف الشيء على نفسه .

فان قلت : انما يتعلق او امر الاحتياط بذات العمل مع قطع النظر عن قصد التقرب

اومع قطع النظر عن الاتيان بداعى احتمال الامر (قلت): ان انطباق عنوان الاحتياط على ذات العمل، لايوجب كون ذات العمل متعلقا للامر، لمامر مراراً من ان انطباق عنوان على شيء لايوجب تعدى الامر عن متعلقه، الى عنوان آخر يعد منطبقا (بالفتح) له و تجد تفصيل هذا الموضوع فى مبحث الترتب، (وعليه) فلا يعقل تعلق الامر الاحتياطي المفروض تعلقه فى لسان الدليل بعنوان الاحتياط، بنفس الفعل المشكوك و جوبه، والا لزم تجا فى الامر عن متعلقه بلاملاك، و تخلف الارادة عن المراد

و يشهد لماذكرنا: اختلافات كيفية الاحتياط فى الواجبات والمحرمات فالاحتياط فى الاول بالاتيان، وفى الثانى بالترك، فلو تعلق الامر المتعلق بعنوان الاحتياط بذات العمل لزم ان يكون قوله: فاحتط لدينك، تارة بعثا الى الفعل واخرى زجراً عنه لان المفروض وقوع نفس هذه الافعال محطا للخطاب دون عنوان الاحتياط، و (هذا) بخلاف القول بان الامر متعلق بنفس عنوان الاحتياط، (غاية الامر) ان امتثال الامر الاحتياطى يختلف عند العقل فى الواجبات والمحرمات مع ان تعلق الامر بالاحتياط بذات العمل خروج عن الاحتياط فان الاحتياط فى التعبديات اتيانها بعنوان احتمال التعبدية

ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) تصدى لتصحيح العبادات باوامر الاحتياط، ونحن قداوردنا مثل هذا البيان عنه (قدس سره) عند البحث عن اجتماع الامر والنهى و عليه فلاملزم لذكره مع مافيه فراجع

القول فى مفاد اخبار من بلغ (١)

ومما يؤيد امكان الاحتياط فى التعبديات بل من ادلته، اخبار هذا الباب، فان تلك الاخبار تدل على ان تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما فى صحيحة هشام او السماع كما فى بعض آخر منها، و (عليه) فمهما بلغه اوسمعه وعمل على وزانه رجاء ان رسول الله قدقاله فيثاب وان كان رسول الله لم يقله، فهذه الاخبار اقوى شاهد على انه لايشترط فى تحقق الاطاعة، الجزم بالنية ولا قصد الامر فى تحقق الاطاعة، اذ الثواب الذى يصل اليه عند المطابقة، ليس الانفس الثواب المقرر على العمل كماهو ظاهر الصحيحة وبالجملة ان الظاهر منها ان العمل المأتى به رجاء ادراك الواقع والتوصل الى

(١) قدجمع الشيخ المحدث الاكبر عامة روايات الباب فى مقدمات الوسائل (المؤلف)

الثواب اذا صادف الواقع يكون عين ماهو الواقع، ويستوفى المكلف نفس الثواب الواقعى، وان لم يصادف الواقع يعطى له مثل ثواب الواقع تفضلا ، ولو كان الاتيان باحتمال الامر لغواً اوتشريعا ، لما كان له وجه ، و(الحاصل) ان مقتضى اطلاق البلوغ والسماع امكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور او الحجية ، والا فلو كان شرطا لما كان جهة لاعطاء ثواب نفسى، لعدم الاتيان بالعمل الصحيح

القول فى مفاد تلك الاخبار

ومجمل القول فيه ، ان الظاهر من اخباره ان وزانها و زان الجعالة ، بمعنى وضع الحكم على العنوان العام ليتعقبه كل من اراد ، فكما ان تلك ، جعل معلق على رد الضالة فهذا ايضا جعل متعلق على الا تيان بالعمل بعد البلوغ برجاء الثواب .

توضيحه : ان غرض الشارع لما تعلق على التحفظ بعامة السنن والمستحبات ويرى ان الاكتفاء فى طريق تحصيلها على الطرق المألوفة ، ربما يوجب تفويت بعضها ، فلاجل ذلك توصل الى مراده بالحث والترغيب الى اتيان كل ماسمع عن الغير الذى يحتمل كونه مما امر به رسول الله ، واردف حثه باستحقاق الثواب وترتب المثوبة علي نفس العمل ، حتى يحدث فى نفس المكلف شوقا الى الاتيان ، لعلمه بانه يثاب بعمله طابق الواقع اوخالف ، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل - خالف اووافق ، ليس الالاجل التحفظ على المستحبات الواقعية ، كما ان الغرض فى باب الجعالة متعلق برد الضالة ، لكن يرى المولى ان الخطاب الشخصى والخطاب الخصوصى بين فردوفردين . ربما لايحصّل الهدف ، فلاجله يخاطب العموم تحفظاً علي الواقع .

وان شئت فعبر: كما ان قول القائل من رد ضالتى فله كذا جعل معلق علي رد الضالة ، فهذا جعل معلق علي اتيان العمل بعد البلوغ او السماع بر جاء الثواب وانما جعل الثواب على ذلك حثا على اتيان كلية مؤديات الاخبار الدالة على السنن

لعلم الشارع بان فيها كثيراً من السنن الواقعية ؛ فلا جل التحفظ عليها جعل الثواب على مطلق مابلغ عنه ﷺ نظير قوله تعالى ماجاء بالحسنة فله عشر امثالها حيث جعل تضاعف الاجر للحث على الاتيان بالحسنات ، فلادلة الباب اطلاق بالنسبة الى كل ما بلغ بسند معتبر اوغيره .

ومماذكرنا يظهر ان استفادة الاستحباب الشرعي منها مشكل غايته للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصية ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات وبين ترتب الثواب على الشيء لاجل ادراك المكلف ما هو الواقع المجهول كما في المقام كما ان جعل الثواب على المقدمات العلمية لاجل ادراك الواقع لا يلازم كونها اموراً استحبابية ، وكما ان جعل الثواب على المشي في طريق الوفود الى الله اوالى زيارة الامام الطاهر (الحسين بن علي) (عليهما السلام) لاجل الحث الي زيارة بيته اوامامه ، لايلازم كون المشي مستحبا نفسيا ، وقس عليه كل مايقع في ذهنك من امثال ذلك نعم يمكن المناقشة في المثالين بان في المشي خصوصية زيادة التخشع والتواضع لله تعالى زائدة على المقدمية واظنك اذا لاحظت روايات الباب من اولها الى آخرها تقف على ان الهدف منها هو التحفظ على الواقع بجعل الثواب على كل مابلغ اوسمع من دون صيرورته مستحبا نفسيا مع كونه غير مستحب واقعا و لو قلنا بان مفادها التفضل على العامل لئلا يضيع عمله و تعبد لما دلت على الا ستحباب كما لايخفى .

واما ماافاده المحقق الخراساني (قدس سره) من انه لايبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب لظهوره في ان الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغ عن النبي ﷺ انه ذوثواب ، فغير تام ، لان ترتب الثواب على الشيء (تارة) لاجل كونه محبوبا نفسيا ، و(اخرى) لاجل التحفظ على ماهو محبوب واقعا وفي مثله لايصير العمل مستحبا بذاته ولا يسمى مستحبا اصطلاحا

ويليه في الضعف بل اضعف منه ما افاده بعض اعاظم العصر (رحمه الله) فانه بعدما ذكر الاحتمالات الموجودة في مفاد الاخبار ، اختار ثانيها فقال :ان الجملة

الخبرية بمعنى الانشاء وفى مقام بيان استحباب العمل ، ويمكن ان يكون ذلك على احد وجهين (احدهما) ان تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته سواء كان واجداً لشرائط الحجية اولا كما هو الظاهر فيكون مفاد الاخبار مسئلة اصولية هى حجية الخبر الضعيف ، ومخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة والعدالة فى الراوى .

ان قلت : ان النسبة بينهما عموم من وجه حيث ان ما دل على اعتبار الشرائط يعم القائم على الوجوب والاستحباب ، واخبار من بلغ تعم الواجد للشرائط وغيره وتختص بالمستحبات فيقع التعارض بينهما (قلت) مع امكان ان يقال : ان اخبار من بلغ ناظرة الى الغاء الشرائط فتكون حاكمة على ما دل على اعتبارها ، ان الترجيح لها بعمل المشهور بها ؛ مع انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط عليها لم يبق لها مورد بخلاف تقديمها عليها فان الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها بل يظهر من الشيخ اختصاص ما دل على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات و لكن الانصاف خلافه ، الى ان قال و لا يبعد ان يكون هذا اقرب كما عليه المشهور (انتهى كلامه)

وفى كلامه مواقع للنظر اما اولا : فلان مساق الاخبار كما هو غير خفى على من لاحظه ليس اعطاء الحجية ، ، فان لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف وان المؤدى هو الواقع ، وهو ينافى مع فرض عدم صدور الحديث كما هو صريح قوله (ع) وان كان رسول الله لم يقله ، وان شئت ان تعرف التنافى فعليك بالجمع بين لسان الاخبار ولسان الحجية فتراه امراً بارداً غير متناسب فلو قال القائل : ما ادى عنى فعنى يؤدى وان لم يكن المؤدى عنى و لم يصدر عنى كان كلاما مستهجنا متناقضا وهذا شاهد على عدم كون الحديث فى هذه المقامات وثانيا ان ما افاده : من ان اخبار الباب معارضة او مخصصة لما دل على حجية قول الثقة فى غير محله جداً لعدم التنافى بينهما حتى ينجر الامر الى التعارض او التخصيص ؛ اذ لا منافات بين ان يكون خبر الثقة حجة ، ومطلق الخبر حجة فى المستحبات وما دل على حجية قول الثقة سوى آية النبأ غير دال على

عدم حجية قول غيره ، وان شئت فلا حظ آية النفر ، و السؤال ، والاخبار الواردة فى المقام ، ومادل على عدم اعتبار قول خبر الفاسق اوغير الثقة ، قابل للمناقشة و(بالجملة فالنسبة وان كانت عموما وخصوصا من وجه الا انهما متوافقان، و(ثالثا) ان ماادعى من حكومة اخبار الباب على غيرها فيه مالا يخفى ، لفقدان مناط الحكومة نعم لو صح ما افاد من كون اخبار الباب ، ناظرة الى الغاء الشرائط لكان له وجه صحيح ولكنه بعد غير تام و (بالجملة) مفاد اخبار المقام حجية قول المخبر مطلقا فى المستحبات ومفاد ادلة اعتبار قول الثقة مطلقا وليس لاحدى الطائفتين تعرض لحال الدليل الاخر من تفسير او توضيح او تصرف من جهة من جهاتها ممابه قوام الحكومة و (رابعاً) ان جعل عمل المشهور مرجحا لتقديم اخبار الباب على غيرها غير تام ، لان وجه عملهم بها غير معلوم اذ من المحتمل انهم فهموا منها معنى لاينافى مع غيرها (على مافسرناه) او فهموا ان نفس البلوغ من اى مخبر موضوع للاستحباب ، و موجب لحدوث المصلحة فيه الى غير ذلك من الوجوه التى يجتمع مع غيرها ، وما اشتهر بينهم من التسامح فى ادلة السنن لايدل على ان مفاد الاخبار عندهم هو الغاء شرائط الحجية فى المستحبات ، فان التسامح كما يمكن ان يكون لاجل الغائها ، كذلك يمكن ان يكون لاجل المعنى الذى ذكرناه ، وبالجملة : الترجيح بعملهم فرع انقداح التعارض بينهما عندهم و هو غير معلوم و (خامساً) ان ما افاد : من انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط لم يبق لتلك الاخبار مورد بخلاف العكس ممنوع صغرى و كبرى ؛ اما الصغرى فلان اخبار الباب لاتختص بخبر غير الثقة بل لها اطلاق يعم الثقة و غيرها ، فلو خرج مورد التعارض بقى الفرد الاخر تحته ، ولايلزم ان يكون المورد الباقى مختصا بها (نعم) لو كان عضمونها الغاء اعتبار الشرائط او حجية الخبر الضعيف بالخصوص لكان لماذكره وجه ، واما لو كان مفاده حجية قول المخبر فى المستحبات ، وكان لها اطلاق يعم الثقة و غيرها ، فلو خرج مورد التعارض عن الاطلاق لكان مفادها حجية قول الثقة فى المستحبات ، واما الكبرى ، فلان عدم بقاء المورد ليس من المرجحات بعد فرض التعارض كما لايخفى .

واما اورده على الشيخ الاعظم فبما انه لم يحضرني رسالة الشيخ و ان اوردها صاحب الاوثق بتمامه في تعليقته فلاجل ذلك نكتفي بما ذكرنا من الملاحظات . (١)

التنبيه الثالث

اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمته ففي جريان البرائة عقلا وشرعاً خلاف وقبل الخوض في المقصود نذكر الصور المتصورة ، فنقول ان الدوران قد يتحقق في واقعة واحدة ، واخرى في وقائع ؛ وعلى كل تقدير فقد يمكن المخالفة القطعية وقد لا يمكن ، وعلى جميع الوجوه قد يكونان متساويين من جهة الاهمية ، وقد يحتمل اهمية واحد منهما ، و(ثالثة) يعلم اهمية واحد منهما ، كما اذا تردد الشخص بين كونه نبيّا اوساب النبي ، ومن المعلوم ان حفظ وجود النبي اهم من قتل ساب ه

ثم انه لا اشكال في امتناع الموافقة القطعية الا في الجملة واما المخالفة القطعية فلا يتحقق اذا كانت الواقعة واحدة ، (اللهم) اذا كان احد الحكمين امراً تعبد يا كما اذا علمت الحائض بحرمة الصلوة اووجوبها وجوبا تعبديّا ، فصلّت بلاقصد التقرب ، فانه يتحقق (ح) العلم بالمخالفة القطعية (واما اذا تعددت الو قائع) ؛ وكان الشخص فاعلا في واقعة ، وتاركا في اخرى ، فكما ان عمله يعد مخالفة قطعية ، كذلك يعدّ موافقة قطعية ، هذه هي الوجوه المتصورة ، واليك تفصيلها في ضمن امور .

الاول : اذا كان كل من الحكمين متساويين ، ولم يقم دليل على ترجيح واحد منهما ، فهل يجري اصالة التخيير او البرائة العقلية او الشرعية اولا ، (اما التخيير العقلي) فلا شك ان العقل يحكم بالتخيير ، لانه بعدما ادرك ان العلم الاجمالي غير مؤثر في المقام ، وان الموافقة القطعية غير ممكنة حتى يحكم بالاحتياط ؛ كما ان المخالفة القطعية غير ممكنة حتى يمنع عنها العلم الاجمالي ، و ادرك ايضا عدم مرجح لواحد منهما حتى يحكم بالاخذ به ، بل يرى الاخذ باحدهما معينا ترجيحاً

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله بحث في الدورة السابقة في المقام عن عدة مسائل ، منها مفاد النهي و جريان الاصل فيما اذا تركه مرة (منها) دوران الامر بين التعيين و التخيير و ان الاصل مع ايهما (منها) دوران الامر بين الواجب العيني او الكفائي ، وان مقتضى الاصل ماهو ولكنه دام ظله اسقط في هذه الدورة كلها رومأ للاختصار ، ولما حققه في الجزء الاول حول هذه المسائل الثلاثة

بلامرجح و(عند ئذ) يحكم بلاتأمل على التخيير وان زمام الواقعة فى الارتكاب و عدمه بيدالمكلف ، وليس حكمه بالتخيير سوى ادراكه هذه المعانى ، لا انه شيء آخر حتى يستبعد وجوده، هذا حكم العقل فى المقام وان شئت قلت ان اكان طرفا الفعل والترك مساويا فى نظر العقل يحكم بالتخيير بقبح الترجيح بلامرجح فلا يبقى متردد أو بالجملة ادراك قبح الترجيح بلامرجح ملازم لادراك التخيير وهذا هو حكمه بالتخيير ومجرد عدم خلو الانسان من احدى النقيضين لايوجب عدم حكم العقل بعدم التعيين الذى هو ادراك التخيير .

ثم ان بعض اعاظم العصر منع جريان الاصل العقلى قائلا بانه انما يجرى فيما اذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين فالتخيير العقلى فيه انما هو من التخيير التكوينى حيث ان الشخص لايخلو بحسب الخلقة من الاكوان الاربعة ؛ لاالتخيير الناشى عن الملاك ، فاصالة التخيير عند الدوران بين المحذورين ساقطة ، (واما البرائة العقلية)فغير جارية لعدم الموضوع لها فان مدركها قبح العقاب بلابيان ، وفي دوران الامر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب ،لان وجود العلم الاجمالى كعدمه لايقتضى التخيير والتاثير فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلاحاجة الى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان (انتهى) .

وفيه مالايخفى اما اولا فلانه مامن واقعة من الوقائع الا وللعقل فيه حكم وادراك (اذا احاط المورد بعامة خصوصياته وكان المورد قابلا لحكم العقل) ففى هذا الموضع اما ان يرى لاحد الطرفين ترجيحا اولا ، فعلى الاول يحكم بتعين الاخذ به،و على الثانى يحكم بالتساوى والتخيير، كما تقدم آنفا اضف الى ذلك ان كون الانسان غير خال عن الاكوان الاربعة اجنبى عن المقام ، و(ثانياً) ان تخصيص اصالة التخيير على المتزاحمين الذى يشتمل كل واحد على ملاك ، لاوجه له ، فان العقل يدرك التخيير ويحكم به فى اطراف العلم الاجمالى عند الاضطرار لترك واحد منهما او فعله ، مع ان الملاك قائم لواحد منهما فقط ولو نوقش فيه اقول لو وصل الضال الى طريقين يعلم ان احدهما طريق البلد ولايكون ترجيح بينهما يدرك العقل التخيير و يحكم به من غير ان يكون فى كليهما ملاك ، واما ما افاده فى جريان البرائة العقلية من ان كون العلم الاجمالى كعدمه ، غير مفيد فان المؤمن مطلقا انما هو قاعدة قبح العقاب بلا

بيان ، لاكون العلم الاجمالى كعدمه ، اذلولاهذه القاعدةوانه يقبح للحكيم العقاب بلابيان لمانرى مانعا للمولى ان يعاقب عبيده على تكاليفه الواقعية و جوبا كان او حراماً وانشئت قلت : انمورد القاعدة فى المقام انماهو نوع التكليف لا نه غير معلوم واما الجنس المردد بين النوعين فهو وانكان معلوماً ولايجرى فيه اصالة البرائة ولكن لايجوز العقاب عليه لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية ، فاتضح انالمؤمن عنالعقاب بالنسبة الى النوع انماهوالقاعدة والمؤمن عن العقاب علىعدم تحصيل الموافقة القطعية انماهوالعجز وعدم قدرة المكلف .

واما ماافاده بعض محققى العصر (قدس سره) فى وجه عدم جريان الا صول عقلية وشرعية منان الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان انماهو فىظرف سقوط العلم الاجمالى عنالتأثير ، والمسقط له حيثما كان هوحكم العقل بمناط الاضطرار فلايبقى مجال لجريان البرائة العقلية والشرعية نظراً الى حصول الترخيص (ح) فىالرتبة السابقة عنجريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك ؛ (فغير تام) لان حكم العقل بالتخيير بعد اجراء قاعدة قبح العقاب بلابيان فىطرفى الفعل و الترك والا فلواحتمل عدم قبحه بالنسبة الى خصوص احدالطرفين لم يحكم بالتخيير قطعا وانشئت قلت : انمجرى الاضطرار غير مجرى القاعدة ، فانماهو المضطر اليه ،هو احدهما ، واما خصوص الفعل ، اوالترك فليس مورداً للا ضطرار ، فلو فرض كون الفعل واجبا ، ومع ذلك فقد تركه المكلف فليس عدم العقاب لاجل الا ضطرار اليه لكون الفعل مقدوراً بلا اشكال بل لقبح العقاب بلا بيان ، و مثله الترك حرفا بحرف .

فى جريان اصالة الاباحة

وفى جريان الاصل عندد وران الامر بين المحذورين كلام فقدافاد بعض اعاظم العصر فى عدم جريانها وجوها الاول عدم شمول دليلها للمقام ،فانه يختص بما اذا كان طرف الحرمة الحل اوالاباحة لاالوجوب كدوران الامر بين المحذورين كماهوظاهر قوله (ع) كلشىء فيه حلال وحرام فهولك حلال (الثانى) مامر من دليل ان اصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية

ولايعم الشبهات الحكمية (الثالث) ان جعل الاباحة الظاهرية لايمكن مع العلم بجنس الالزام ، فان اصالة الحل بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالاجمال ؛ لان مفادها الرخصة فى الفعل والترك ، وذلك يناقض العلم بالالزام ، وان لم يكن لهذا العلم اثر عملى ، الا ان العلم بثبوت الالزام لايجتمع مع جعل الاباحة ولوظاهراً فان الحكم الظاهرى انما هوفى مورد الجهل بالحكم الواقعى ؛ (اضف) الى ذلك انه فرق بين اصالة الاباحة ، والبرائة و الاستصحاب ، لان جريان اصالة الاباحة فى كل واحد من الفعل والترك يغنى عن الجريان فى الآخر ، لان معنى اباحة الفعل هوالرخصة فى الفعل و الترك ؛ و لذلك يناقض مفاد ها مطابقة لجنس الالزام ، دون الاستصحاب و البرائة فان جريانه فى واحد من الطرفين لايغنى عن الاخر لان استصحاب عدم الوجوب غير استصحاب عدم الحرمة (انتهى كلامه)

وفى كلامه مواقع للنظر منها ان ما ذكره اخيراً مناف لما افاده او لا من اختصاص دليل اصالة الا باحة بما اذا كان طرف الحرمة الحلية لاالوجوب ، لان جعل الرخصة فى الفعل و الترك انما يكون فيما اذا كانت الشبهة فى الو جوب و الحرمة جميعا ؛ واما مع مفروضية عدم الوجوب و كون الشك فى الحرمة والحلية لا معنى لجعل الرخصة فى الترك ، فان جعل الرخصة الظاهرية تكون لغواً للعلم بالرخصة الواقعية ، فمفاد دليله الاول ان طرف الحرمة لابد ان يكون الحلية لا الوجوب ، و لازم دليله الثالث من جعل الرخصة فى الفعل والترك ان طرف الشبهة يكون الوجوب ايضا و هما متنافيان

و ان شئت قلت : لو كانت الاباحة بالمعنى الذى ذكره ثابتا ، اعنى جعل الترخيص فى جانب الفعل والترك معا بحيث يكون متعلق الترخيص المجعول هو كل من الفعل والترك ، لانحصر مجريها بصورة دوران الامر بين المحذورين ، اذ لو دار الامر بين الحل والحرمة ؛ يكون جعل الترخيص بالنسبة الى الفعل والترك امراً لغواً ؛ لانه قاطع بالترخيص فى جانب الترك لدوران امره بين الحل والحرمة ، بحيث يكون جواز الترك مقطوعاً به ، (و كذا) لودار الامر بين الحل والوجوب فان جعل الترخيص

فى الجانبين امر لغو لانه قاطع بالترخيص فى جانب الفعل ، وبالجملة لايصلح لاصالة الاباحة (ح) مورد سوى دوران الامر بين المحذورين .

و(منها) ان ما ذكره من ان مفاد دليل الحل والاباحة مناف بمدلوله المطابقى مع العلم بالالزام ،غير تام ، لانه مبنى على ورود اصالة الاباحة بالمعنى الذى افاد حتى يكون لازمه طرح الالزام الموجود فى البين ولكن الموجود فى لسان الادلة هو اصالة الحل المستفاد من قوله (ع) كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى ،فالحلية (ح) انما هو فى مقابل الحرمة، لاالحرمة و الوجوب (وعليه) فالحكم بالحلية لازمه رفع الحرمة التى هو احد الطرفين ، لارفع الالزام الموجود فى البين ، فما هو مرتفع لم يعلم وجدانا ، و ما هو معلوم لاينافيه الحلية و (الحاصل) ان الدليل الحل لايكون مفاده الرخصة فى الفعل والترك ضرورة ان الحلية انما هى فى مقابل الحرمة لا الوجوب فدليل اصالة الاباحة يختص بالشبهات التحريمية ؛ و ليس فى الادلة ما يظهر منه الرخصة فى الفعل والترك الا قوله كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى او امر ، على رواية الشيخ ومضى الاشكال فيه .

(ومنها) ان مناقضة الترخيص الظاهرى مع الزام الواقعى ليس الا كمناقضة الاحكام الواقعية والظاهرية ، والجمع بينهما هو الجمع بينهما .

فان قلت : ان جعل الرخصة انما هى مع الجهل بالالزام ومع العلم به يكون غايتها حاصلة قلت : لعل هذا مراده (قدس سره) من عدم انحفاظ رتبة اصالة الاباحة وان خلط الفاضل المقرر (رحمه الله) ، الا ان الشأن فى كون اصالة الاباحة كما ذكره فانه لادليل عليها بهذا المعنى اضف الى ذلك ان ما افاده من اختصاص دليل الحل بالشبهات الموضوعية لايخلو عن نظر وقد قدمنا ما هو الحق عندنا بل من المحتمل ان يكون مفاده متحداً مع البرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع وغيره فتأمل

فى جريان البرائة الشرعية فى المقام

فقد منع بعض اعاظم العصر جريانها مستدلا ؛ بان الرفع فرع امكان الوضع وفى مورد دوران الامر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما

لاعلی سبیل التعیین ولاعلی سبیل التخییر ، ومع عدم امکان الوضع لایعقل تعلق الرفع فادلة البرائة الشرعیة لاتعم المقام ایضا ، و (فیه) ان الممتنع رفعه و وضعه انما هو مجموع الحرمة و الوجوب ، ، و لایکون المجموع من حیث المجموع مفاد دلیل الرفع ، واما رفع کل واحد ، فلا اشکال فیه فیقال ان الوجوب غیر معلوم فیرتفع والحرمة غیر معلومة ایضا فیرتفع فالتحقیق انه لامانع من شمول حدیث الرفع للمقام لعدم لزوم المخالفة العملیة والالتزامیة منه والتنافی بین الرفع و الالزام الجامع بین الوجوب والحرمة ممالااشکال فیه لانه لیس بحکم شرعی بل امر انتزاعی غیر مجعول و ما هو المجعول نوع التکلیف و هو مشکوك فیه و مثله فی الضعف مافاده فی منع جریان الاستصحاب من ان الاستصحاب من الاصول التنزیلیة ؛ و هی لا تجری فی اطراف العلم الاجمالی مطلقا فان البناء علی مؤدی الاستصحابین ینافی الموافقة الالتزامیة ، فان البناء علی عدم الوجوب و الحرمة واقعا لا یجتمع مع التدین بان لله فی هذه الواقعة حکماً الزامیا ـ و (فیه) منع کون الاستصحاب من الاصول التنزیلیة بالمعنی الذی ادعاه ، فان مفاد قوله (ع) فی صحیحة زرارة الثالثة ولکنه ینقض الشك بالیقین ، ویتم علی الیقین ویبنی علیه ، لیس الا البناء علی تحقق الیقین الطریقی و بقائه عملا او تحقق المتیقن کذلك ، و اما البناء القلبی علی کون الواقع متحققا فلا ، فراجع کبریات الباب ، فانك لاتجد فیها دلالة علی ماذکره من البناء القلبی و (بالجملة) ان البناء فی الاستصحاب عملی لاقلبی حتی ینافی الالزام المعلوم فی البین .

الامر الثانی : اذا کان لاحد الحکمین فی دوران الامر بین المحذورین مزیة علی الاخر احتمالا کما اذا کان الوجوب اقوی فی نظر العالم من الحرمة ، او محتملا کما اذا کان متعلق الوجوب اقوی اهمیة فی نظره علی فرض مطابقته للواقع ، فهل یوجب تلك الاهمیة تعین الاخذ به لان المقام من قبیل دوران الامر بین التعیین والتخییر کما عن المحقق الخراسانی اولا یقتضی ذلك ، **التحقیق** جریان البرائة عن التعیینیة و لو قلنا باصالة التعین عند الشك فی التعیین و التخییر ، لان اصل

التكليف مشكوك فيه يجرى فيه البرائة فضلا عن خصوصياته نعم لوكان ذات المزية مماله اهمية عند العقل والشرع على فرض صدقه بحيث يحكم بالاحتياط وان كانت الشبهة بدئية كمالو تردد الشخص بين كونه نبيا اومرتداً ، فيحكم العقل بالتعيين وان لم يكن فى المقام علم ، ومثله اذا ترددت المرئة بين كونها واجبة الوطى ، اومحرمتها محرمة ذاتية مثل المحارم .

وبذلك يظهر ضعف ماعن بعض الاعاظم من ان وجود المزية كعدمها حتى لو كان المحتمل من اقوى الواجبات الشرعية واهمها

الامر الثالث : اذا تعددت الوقائع فهل التغيير بدئى او استمرارى الاقوى هو الثانى لان المكلف اذا اتى فى الواقعة الثانية بخلاف الاولى يعلم بمخالفة قطعية و موافقة قطعية ، وليس فى نظر العقل ترجيح بينهما ؛ فصرف لزوم مخالفة قطعية لا يمنع عن التخيير بعد حكم العقل بعدم الفرق بين تحصيل تكليف قطعا و ترك تكليف قطعا ، و (توضيحه) ان كل واقعة اما ان تلاحظ مستقلا بلا لحاظها منضمة الى واقعة اخرى فيدور امر المكلف فى كل جمعة او كل واقعة بين المحذورين ، او تلاحظ منضمة الى واقعة اخرى ، فيحصل له علمان :العلم بان صلوة الجمعة اما محرمة فى هذا اليوم اوواجبة فى الجمعة الاتية ، والعلم بانها واجبة فى هذا اليوم ، ومحرمة فى الجمعة الاتية ، فامتثال كل علم على وجه القطع مخالفة قطعية للعلم الاخر ، مثلا لو ترك الجمعة فى الحاضرة و صلى فى القادمة فهو وان امتثل العلم الاول (العلم بانها اما محرمة فى اليوم او واجبة فى القادمة) الا انه خالف العلم الثانى (العلم بانها اما واجبة فى هذا اليوم ، اومحرمة فى القادمة) ، كما انه لو عكس ، انعكس القضية اذا عرفت هذا فنقول .

لو كان كل واقعة موضوعا مستقلا، فلاشك انه يجرى البرائة سواء كان مايختاره عين ما اختاره اومايختاره فى القادمة ،اولا كماهو واضح ، واما اذا لوحظ الوقائع مجتمعة و منضمة فلو كان التخيير بدئيا كان يكون فاعلا فى كل الوقايع اوتاركا،فلايتحقق مخالفة قطعية كما لايتحقق موافقة قطعية بل يكون محتمل الموافقة و المخالفة ،

واما اذا كان التخيير استمراريا وكان المكلف فاعلا في واقعة وتاركا في اخرى فيتحقق موافقة قطعية ، ومخالفة قطعية ، و (بما) انه لادليل على ترجيح الموافقة والمخالفة الاحتماليين على الموافقة والمخالفة القطعيين ، فلاجرم لم يكن وجه للزوم كون التخيير بدئيا لااستمراريا ، و ترجيح الاولى بانتفاء المخالفة القطعية فيها ، معارض بوجود المخالفة القطعية في الثاني .

واما ماافاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) مامحصله : ان المخالفة القطعية لم تكن محرمة شرعاً بل هي قبيحة عقلا ، و قبحها فرع تنجز التكليف ، فان مخالفة التكليف الغير المنجز لاقبح فيها ، كما لواضطر الى احد الاطراف المعلوم بالاجمال فصادف الواقع فانه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذوراً ، و ليس ذلك الا لعدم تنجز التكليف وفيما نحن فيه لايكون التكليف منجزاً في كل واقعة لان في كل منها يكون الامر دائراً بين المحذورين ، و كون الواقعة مما تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالاجمال و لا خروج المورد عن الدوران بين المحذورين (انتهى كلامه) .

ففيه : ان عدم تنجز التكليف في المقام ليس لقصور فيه ضرورة كونه تاما من جميع الجهات ، وانما لم يتنجز لعدم قدرة المكلف على الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية بحيث لو فرضنا محا لا امكان الموافقة القطعية يحكم العقل بلزومها ، و لو فرض عدم امكان الموافقة القطعية لكن امكن مخالفة القطعية يحكم بحرمتها ، لتمامية التكليف .

و (بالجملة) التنجيز فيما نحن فيه فرع امكان المخالفة لان حرمة المخالفة فرع التنجيز ، فاذا امكن المخالفة يصير التكليف منجزاً ، لرفع المانع ، وهو امتناع المخالفة القطعية والشاهد عليه انه لو فرضنا قدرة المكلف على رفع النقيضين في الواقعة الواحدة يحكم العقل بحرمته ، وليس ذلك الالعدم القصور في ناحية التكليف ، و انما

القصور فى قدرة العبد ، وفى الوقائع المتعددة يكون العبد قادراً على المخالفة فيتنجز التكليف .

تتميم: لوكان الطرفان تعبد يين او احدهما المعين تعبديا فلا اشكال فى امتناع الموافقة القطعية ؛ و اما المخالفة القطعية فتحصل با لاتيان باحد الطرفين او المعين كونه تعبديا ، بلاتقرب . واما اذا كان احد الطرفين تعبديا لابعينه ، فهل يحكم العقل بالاخذباحد الطرفين والعمل على طبقه بنية الرجاء اولا، يحتمل الثانى لان الاخذباحد الطرفين والعمل على طبقه بلارجاء يوجب احتمال المخالفة من جهتين ، جهة احتمال ان حكم الله هو الاخر؛ وجهة ان حكم الله لو كان ماعمل على طبقه ،اتاه بلاشرطه ، و هذا بخلاف ما لواتى به رجاءاً فان احتمال المخالفة من الجهة الثانية منتفية ، ولعل الثانى هو الاقوى لان العبد فى المخالفة من الجهة الثانية غير معذور، وليس فى يده حجة مقبولة ، وبذلك يظهر النظر فيما ربما يقال من ان اصل التكليف لم يقم عليه دليل فما ظنك بتعبديتها (انتهى) وقدعرفت فى الامر الثانى ما يوضح ضعفه- والحمدلله اولا و آخرا .

فى الشك فى المكلف به

نجز الكلام بحمدالله فى البحث عن الشك فى التكليف ، وحان وقت البحث عن الشك فى المكلف به ، و اما الميزان فيه فهو انه اذا علم المكلف بجنس التكليف اونوعه وتردد متعلقه بين شيئين اوازيد وامكن له الاحتياط ، يصير الشك (ح) شكا فى المكلف به ؛ فخرج مالاعلم فيه رأساً كالشبهة البدوية ، وماعلم جنسه و لكن لم يمكن الاحتياط فيه ، كما اذا علم بكون احدالشيئين اما واجب او حرام فالعلم بالالزام والتردد فى المتعلق وان كان حاصلا الاان الاحتياط على وجه الموافقة القطعية غير ممكن ، سواء اتى بهما او تركهما ، او اتى بواحد ، وترك آخر ، واما الشك فى المحصل ، فهو وان كان يلزم فيه الاحتياط ؛ الاانه لاضير فى خروجه ، لعدم الملازمة بين لزوم الاحتياط و كون الشك فيه شكا فى المكلف به ، بل هو باب برأسه يدخل فيه الشك فى المحصل والشك فى الاتيان بالمامور مع بقاء الوقت

الى غير ذلك ، وما يقال فى الميزان فى المقام :ان كان الشك فى الثبوت فهو الشك فى التكليف وهو مرجع البرائة ، وان كان الشك فى السقوط فهو الشك فى المكلف به و محل الاحتياط ، غير صحيح ، لان كون الشك فى السقوط و ان كان محلا للاشتغال الا انه اعم من الشك فى المكلف به كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول : اختلفت الاراء فى كون العلم بالحكم اجمالا هل هو علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة ، او مقتض بالنسبة اليهما ، او علة تامة بالنسبة الى احدهما دون الاخر ، يظهر الثمرة فى امكان الترخيص بالنسبة الى بعض الاطراف اوكلها ، وبما ان محل النزاع غير منقح فى كلام الاجلة ، حتى ان الشيخ الاعظم لايخلو كلامه عن اختلاط ، فنقول : ان تنقيح البحث يحتاج الى البحث فى مقامين (الاول) اذا علم علما وجدانيا لا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلى الذى لا يرضى المولى بتركه ؛ فلاشك انه يجب تحصيل الموافقة القطعية ، و تحرم المخالفة قطعيها او محتملها ، ولامجال للبحث عن جواز الترخيص فى بعضها اوجميعها كانت الشبهة محصورة او غير محصورة لا لاجل كون القطع منجزاً ، او كون تحصيل الموافقة واجبا ، او تحصيل المخالفة حراما ، بل لا جل لزوم اجتماع النقيضين قطعا او احتما لا ، ضرورة ان القطع بالا رادة الالزامية لا يجتمع مع احتمال الترخيص فضلا عن القطع به ، فان الترخيص فى بعض الاطراف ولو كانت الشبهة غير محصورة مع احتمال انطباق الواقع على المورد المرخص فيه وان كان ضعيفا ، لايجتمع مع الارادة الالزامية الحتمية ، ولااظن ان العلمين (الخوانسارى والقمى) ، جوزا الترخيص فى هذه الصورة واما الشيخ الاعظم (قدس سره) فيظهر من بعض كلماته كون النزاع عاما يشمل المقام الاول حيث جعل المانع عن جريان الاصول لزوم الاذن فى المعصية و وجود المانع عن جريانه فى عالم الثبوت وان كان يظهر من بعض كلماته كون النزاع فى غير هذا المقام ، وهذا هو الذى يصلح ان يبحث عنه فى باب القطع

المقام الثانى : اذ اعلمنا حرمة شيء او وجوبه لا بعلم وجدانى بل بشمول اطلاق الدليل او عمومه على المورد كما اذا قال لا تشرب الخمر

وشمل بالاطلاق على الخمر المردد بين الاناثين ؛ فهل يمكن الترخيص بادلة الاصول بتقييد اطلاق الدليل اولا ، و هذا هو الذى ينبغى ان يبحث عنه فى المقام ، ومثله اذا علم اجمالا بقيام حجة على هذا الموضوع اوذاك ، كما اذا علم بقيام امارة معتبرة اما بوجوب صلوة الظهر اوالجمعة الى غير ذلك مما يعد من اقسام المتباينين و يظهر من بعض كلمات الشيخ الاعظم انه محط البحث حيث استدل على حرمة المخالفة القطعية بوجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضى فلعموم دليل تحريم ذلك العنوا ن المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم بين الاناثين الى آخر ما افاده ومن ذلك ما افاده فى ذيل المطلب الثانى حيث قال: الكلام يقع فى مثل ماذكرنا فى اول الباب اى الشبهة التحريمية فى الشك فى المكلف به لانه امايشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر اواجماله او تعارض النصين اومن جهة اشتباه المو ضوع اما الاولى فالكلام فيه اما فى جواز المخالفة القطعية فى غير ماعلم باجماع اوضرورة حرمتها الى آخر ما افاده فهذه الكلمات واضرابه يعين محط البحث وان البحث فى غير ماعلم وجدانا و جود تكليف قطعى لايرضى المولى بتركه .

ثم ان للمقام الثانى صورتين ؛ الاولى : اذا علم المكلف علما جازما بان التكليف الواقعى على فرض تحققه فعلى لايرضى المولى بتركه ، وهذه الصورة ايضا خارجة عن محط البحث لانه مع العلم بفعلية التكليف على فرض تصادف الامارة للواقع ،وتصادف المحتمل للامارة لا يمكن الترخيص الفعلى بجميع الاطراف او بعضهما ، لان العلم بالترخيص مع العلم بفعلية التكليف على فرض المصادفة غير ممكن الاجتماع فمع العلم الثانى لايمكن الاخذ بالادلة المرخصة

الثانية تلك الصورة ولكن يحتمل ذلك و يحتمل مزاحمته لما هو اقوى ملاكا كما سنشير اليه فيرفع اليد عنه فى المقام التزاحم فانحصر محط البحث بالصورة الثانية من المقام الثانى وهى صورة عدم العلم الوجدانى بالتكليف الفعلى لافعلا ولاتقديراً وعلى فرض تصادف الامارة يحتمل فعلية الواقع ويحتمل عدمها ويصير مآل البحث الى

انه بعدماقامت الحجة الفعلية على التكليف من اطلاق اوعموم : هل هيهنا حجة اخرى اقوى اعنى ادلة الاصول حتى ترفع اليد عن الحجة الاولى ويكون من قبيل دفع الحجة بالحجة اولا ـ

تنبيه

اعلم : انه لو قلنا بجواز الترخيص في اطراف العلم الاجمالى ، لا يوجب ذلك تقييداً فى الادلة الواقعية بوجه ؛ بل يكون حالها حال قيام الامارات على خلافها ، و حال جريان الاصول فى الشبهات البدئية ، اذا كانت مخالفة للواقع ، فكما ان الواقع لم يتقيد بمؤديات الامارات ، ولا بحال العلم فكذلك فى المقام، و الفرق ان هيهنا ترخيص فى مخالفة الامارة ويحتمل انطباق الامارة على الواقع ، و هناك ترخيص فى العمل بهامع امكان تخلفها عنه ، وفى الشبهات البدئية ترخيص مع احتمال تحقق الواقع ، و(بالجملة) ان البحث فى المقام كالبحث فى الامارات و الاصول فى الشبهات البدئية اذاخالفت الواقع ، فكماان فى الامر بالعمل بالامارات اوامضاء الطرق العقلائية ، احتمال تفويت الواقع ، و المصالح والاغراض بما ان تلك الطرق والاصول ربماتؤدى المكلف الى خلاف المطلوب ، فهكذاالامرفى العمل بالاصول وفى جعل الترخيص فيما اذاقامت الحجة على وجوب الشيء اوحرمته وتردد بين امرين و كما ان المجوز لهذا التفويت و الاغراض ليس الا التحفظ على الغرض الاهم من حفظ نظام العباد ، وصيانتهم عن الاعراض عن الدين ورغبتهم عن الشريعة كمامر توضيحه فى بابه فهكذا لوفرض فى جعل الترخيص مصلحة اولى واهم من التحفظ على الواقع ، لايكون ضير فى المقام فى جعله وتشريعه ، فالمولى الحكيم لوقوفه على الاعراض الهامة وغيرها يقدم بعضها على بعض ويعرض عن بعض و يرفع اليد عنه للتحفظ بماهو اولى واقدم .

وان شئت قلت : ان التخصيص و التقييد فى الادلة الواقعية لقصور الاقتضاء وفى المقام (اى امضاء الطرق العقلائية ، والترخيص في اطراف العلم الاجمالى) لايكون

الاقضاء قاصراً ولهذا يجب العلم بالتكاليف في الشبهات الحكمية ويجب تتبع الاحكام ونشرها، ولكن الجهات الاخر لما كانت اهم من مراعات الواقع، صارت تلك الاهمية سببا للترخيص في الشبهات البدئية ولتنفيذ الامارات وايجاب العمل على طبقها، وفي المقام ايضا على فرض امكانه فلا تكون الواقعيات مخصصة ولا مقيدة بشيء من تلك الموارد بل متروكة مع كمال مطلوبيتها لاجل اغراض اهم.

اذا عرفت ما ذكر فاعلم: ان البحث يقع في جهتين (الاولى) في امكان الترخيص ثبوتا، و(ثانيتهما) في وقوعه فنقول: اما الجهة الاولى فلا اشكال ان العقل (مع قطع النظر عن الادلة المرخصة على فرض وجودها) يحكم بوجوب موافقة الامارات و عدم جواز مخالفتها سواء علم قيامها على امر تفصيلا او اجمالا، و يحكم مع العلم الاجمالي بقيام امارة اما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال او على وجوبه عند غروب الشمس، على لزوم المطابقة القطعية وحرمة مخالفتها القطعية لكن لا بملاك المعصية والاطاعة لعدم احراز موضوعها لعدم العلم بتصادف الامارة للواقع بل بملاك قطع العذر واستحقاق العقوبة على فرض مطابقتها للواقع او بملاك المعصية التقديرية اي على فرض المصادفة فلو ارتكب احد اطراف المعلوم بالاجمال فيحتمل قيام الامارة عليه وعدمه وعلى فرضه يحتمل تصادف الامارة للواقع وعدمه لكن على فرض تصادف الاحتمالين للواقع لاعذر له في ترك المأمور به الواقعي فيستحق العقوبة عليه.

و(الحاصل) ان العلم بالحجة الاجمالية كالعلم بالحجة التفصيلية في نظر العقل لان العمل بها واتباعها مؤمن عن العقاب صادف او خالف، و الاعراض عنها يحتمل معه العقاب، فيجب دفعه، والعلم بالحجة وان لم يكن ملازماً مع العلم بالحكم لكنه يجب العمل به عقلا لحصول الامن معه، فان المكلف يعد اذا صادفت الامارة للواقع، غير معذور اذا لم يعمل به هذا حكم اذا قصر نظره الى ادلة الامارات

ومع ذلك كله لا مانع هنا للشارع عن جعل الترخيص، و ليس حكم العقل

بلزوم اتباع الحجة الاجمالية مانعا عن جعل الترخيص كما ليس ههنا مانع من ناحية الخطابات الاولية ولا من غيرها ،

توضيحه : ان ماهو القبيح على المولى انما هو الاذن في معصيته و مخالفته فلو وقف المكلف بعلم وجداني على كونه مطلوبا فالترخيص في تركه يعد لدى العقل قبيحا بالنسبة الى المولى الذي لا يتلاعب باحكامه واغراضه ، فالعلم بالمطلوب و الالزام به ثم الترخيص فيه مع بقائه على المطلوبية التامة التي لا يرضى بتركه نقض في الغرض لا يليق بساحة الحكيم - بل يمكن ان يقال : ان امتناعه ليس لاجل كونه امراً قبيحاً بل هو امر ممتنع بالذات لامتناع اجتماع ارادتين متعلقتين على فعله و تركه ، فالترخيص في المعصية مع كونه قبيحا محال ذاتا .

ولكن كون الترخيص ، اذنا في المعصية فرع العلم بكونه محبوباً ومطلوباً تاماً ، والمفروض ان الموجود في المقام ليس الا العلم بالحجة ولا نعلم كونها مطابقة للواقع اولا ، فالترخيص في مخالفتها (لحفظ غرض اهم على فرض المطابقة للواقع) ليس ترخيصاً في المعصية ، لعدم العلم بالحكم بل هو ترخيص في مخالفة الامارة ، واجازة في مخالفة الحجة ، فما يدعى من الامتناع و الاستقباح غير آت في المقام ، واما توهم المانع من ناحية الخطابات الاولية واستلزام ذلك الترخيص ، تقييداً او تخصيصاً في ادلة الواقعية فقد مر توضيحه ودفعه .

والحاصل : اني لا اظن بقاء المجال للتشكيك في امكان الترخيص حتى بالنسبة الى جميع الاطراف بعد تصور محط البحث لعدم لزوم شيء مما ذكر كلزوم الاذن في المعصية ضرورة ان الاذن في مخالفة الامارة لا يلازم الاذن في المعصية بل قد يلزم منه الاذن في مخالفة الواقع ولا اشكال فيه ، لجواز رفع اليد عن الواقع لاجل تزاحم جهات اهم منه ، وان شئت فاعطف نظرك الى اشباهه و نظائره ، فان الشك بعد تجاوز المحل او خروج الوقت ، لا يترتب عليه الاثر مع امكان كون المضى موجبا لتفويت الواقع و مثله الاذن بالعمل بالاستصحاب او ايجاب العمل به ، فان الترخيص والاذن والامر في هاتيك الموارد يكشف عن عدم فعلية الاحكام الواقعية بمعنى رفع

اليد عنها للمزاحم الاقوى من غير تقييدلهااو تخصيص، فلو فرغناعن دلالة الادلة المرخصة اثباتا ولم يكن محذور فى مقام الاستفادةعن الاخذ بمفادها ، فلانتصورمانعا فى المقام ؛ فماربما يترائى فى كلمات الاعاظممن تصور المحاذير الثبوتية من ان الترخيص فى جميع الاطراف مستلزم للاذن فى المعصية وهو قبيح عقلا ، اوان حكم العقل بالنسبة الى المخالفة القطعية على نحو العلية التامة ، وبالنسبة الى الموافقة القطعية كذلك او بنحو الا قتضاء ، كل ذلك ناش من خلط محل البحث بما هو خارج عنه فاذا تبين امكان الترخيص فلودلت الادلة على الترخيص فلا مانع من القول بمقالة المحققين (الخوانسارى والقمى) (قدس سرهما)

الجهة الثانية : فى وقوع الترخيص : وتنقيح البحث يتوقف على سرد الروايات فنقول : ان الروايات الواردة فى المقام على طائفتين الاولى : ما يظهر منها التعرض لخصوص اطراف العلم الاجمالى او الاعم منه ومن غيره واليك بيانه

١ ـ صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله قال كلشيء فيه حرام و حلال فهولك حلال ابداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .

٢ ـ ماروا ه عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت : اباجعفر عن الجبن فقال لقد سئلتنى عن طعام يعجبنى ثم اعطى الغلام درهما فقال : يا غلام ابتع لنا جبنا ثم دعى بالغذاء فتغذ ينا معه فاتى با لجبن فاكل فاكلنا فلمافر غنا من الغذ اءقلت ماتقول فى الجبن قال اولم ترنى آكله قلت بلى ولكنى احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كلماكان فيه حلال وحرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (والكبرى الواقعة فيه قريب مماوقع فى الصحيحة السابقة .

٣ـ رواية معاوية بن عمار عن رجل من اصحابنا قال : كنت عند ابى جعفر عليه السلام فسئله رجل عن الجبن فقال ابوجعفر عليه السلام انه لطعام يعجبنى و ساخبرك عن الجبن وغيره: كل شيء فيه الحلال والحرام فهولك حلال حتى تعرف الحرام بعينه

ثم ان الشيخ الاعظم نقل هذه الرواية بزيادة «منه» فلم نجدله الى الان مدركا ،

ويحتمل اتحاد الثانية والثالثة من الروايتين لقرب الفاظهما وعدم اختلافهما الافي تنكير الحلال والحرام وتعريفهما ويحتمل اتحاد الاولى مع الثانية ايضا لكون الراوى في الثانية انما هو عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان فمن الممكن انه نقله تارة مع الواسطة واخرى مع حذفها وليس ببعيد مع ملاحظة الروايات الاانا نتكلم فيها على كل تقدير

فنقول : ان في تلك الروايات احتمالات الاول : اختصاصها بالشبهة البدئية بان يقال : ان كل طبيعة فيه الحرام والحلال وينقسم اليهما تقسيما فعلياواشتبه فردمنهامن انه من اى القسمين فهو لك حلال . ولكنك خبير بانه اردى الاحتمالات لان التعبير عن الشبهة البدئية بهذه العبارة بعيد غايته مع امكان ان يقول كل ما شككت فهولك حلال اوالناس في سعة مالا يعلمون .

الثاني : اختصاصها بالعلم الاجمالي فقط فان الظاهر ان قوله كلشيء فيه حلال و حرام فهولك حلال، ان مافيه الحلال والحرام حلال بحسب الشبهة الموضوعية كماهو مورد الثانيه والثالثة ، ولايبعد ان يكون مورد الصحيحة هو الموضوعية ، ايضافيصدق قوله فيه الحلال و الحرام على المال المختلف فاذا كان عنده خمسون ديناراً بعضها معلوم الحرمة وبعضها معلوم الحلية يقال انه شيء فيه حلال وحرام ، والظاهر من قوله فهولك حلال ، و ان مافيه الحلال والحرام لك حلال (فح) فالغاية هي العلم التفصيلي وهذا اقرب الاحتمالات .

الثالث : كونها اعم من العلم الاجمالي و الشبهة البدئية بان يقال : ان كل طبيعة فيه حلال معين وحرام معين ، و فرد مشتبه ، فالمشتبه لك حلال حتى تعرف الحرام ، وان شئت قلت : اذا علم تفصيلا حرمة بعض افراد الطبيعة ، وعلم حلية بعض آخر وشك في ثالث فيقال: ان المهية الكذائية التي فيها حلال وحرام فهي حلال مع الشبهة حتى تعرف الحرام ، ولكن ادخال هذا الفرد يحتاج الى تكلف خارج عن محور المخاطبة وعلى اى فرض فلا محيص في الاحتمالين الاخيرين الا بجعل الغاية علماً تفصيليا ، لا لكون مادة المعرفة ظاهرة في مقام التشخيص في المميزات الشخصية التي لاتنطبق الاعلى

العلم التفصيلى ، ولالان قوله : تعرف . ظاهر فى ذلك ،وان كان كل ذلك وجيها بل لانه على فرض كونه متعرضا لخصوص العلم الاجمالى لا معنى لجعل الغاية اعم من العلم التفصيلى و على فرض كونه اعم ، لا معنى لجعل الغاية اعم ايضا لان لازمه ان المشتبه البدوى حلال حتى يعلم اجمالا او تفصيلا انه حرام والمعلوم الاجمالى حلال حتى يعلم تفصيلا انه حرام مع انه باطل بالضرورة لان لازم جعل الغاية اعم تارة و العلم التفصيلى اخرى التنا قض اى حلية المعلوم با لاجمال و حرمته وان كان المراد المشتبه البدئى حلال حتى يعلم اجمالا وجود الحرام فيه (فح) يرتفع حكمه ثم يندرج فى صغرى المشتبه بالعلم الاجمالى فهو حلال الى ان تعرف الحرام تفصيلا ، فهو وان كان مفيداً للمقصود لكنه اشبه شيء بالاحجية و اللغز اضف الى ذلك ان الظاهر ان قوله (بعينه) قيد للمعرفة وهو يؤيد كون العرفان لابد وان يكون بالعلم التفصيلى ، ويؤيده ايضا الفرق المعروف بين العرفان والعلم فان الاول لا يستعمل الا فى الجزئى المشخص، فعليه فالغاية للصدر الشامل للعلم الاجمالى ليس الا العلم تفصيلا بكون الحرام هذا الشيء المعين .

هذا حال الروايات و الانصاف قوة الاحتمال الثانى كما هو غير بعيد عن روايات الجبن فان الظاهر ان الا شتباه فى الجبن لاجل جعل الميتة فى بعضها كما هو الظاهر فى بعضها مثل ما رواه ابو الجارود قال سئلت : اباجعفر عن الجبن فقلت اخبرنى ما رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الارض اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم فاشتر وبع (وما) رواه منصور بن حازم عن بكر بن حبيب قال سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الجبن وانه توضع فيه الا نفحة من الميتة قال لا تصلح ثم ارسل بدرهم فقال اشتر من رجل مسلم ولا تسئل عن شيء .

وملخص الكلام فى هذه الروايات :ان اشتراك عبدالله بن سليمان بين ضعيف وموثق يسقط الرواية عن الحجية ، اضف الى ذلك ان المراد من الحرام فيها الانفحة كما هو المنصوص فى بعض روايات الباب مع ان ضرورة فقه الامامية قاضية على حليتها وطهارتها ، وبذلك يظهر الجواب عن رواية ابن «عمار» مضافا الى ارسالها ،

فلم يبق في الباب الاصحيحة عبدالله بن سنان ، فيما انما رواه من الكبرى موافقة مع رواية عبدالله بن سليمان التي رواه نفس عبدالله بن سنان عنه ايضا ، فلابعد لو قلنا باتحادهما حقيقة وان ما استقل به عبدالله بن سنان قطعة منها نقلها بحذف خصوصياتها ؛ و(عليه) فيشتر كان فيما ذكرناه من الوهن .

نعم يمكن دفع الوهن بان التقية ، ليست في الكبرى ، بل في تطبيقها على تلك الصغرى لابمعنى ان حلية الانفحة لاجل التقية ، بل بمعنى ان الكبرى لما كان امرا مسلماً عند الامام ، كطهارة الانفحة و حليتها على خلاف العامة القائلين بنجاستها ، فبين الامام عليه السلام الحكم الواقعي في ظرف خاص (صورة الشبهة) بتطبيق كبرى على مورد ليس من صغرياته الزاماً للخصم ، وتقية منه ، و نجدله في الفقه اشباها كما في صحيحة البزنطي حيث تمسك الامام على بطلان الحلف على العتق و الطلاق اذا كان مكرها ، بحديث الرفع ، مع ان الحلف عليهما باطل من رأس سواء كان عن اكراه اولا فتدبر ، ويأتي بعض الكلام حول هذه الروايات عند البحث عن الموافقة القطعية لكنه ايضاً محل اشكال لاحتمال تمسكه بالاصل لتسلمه عندهم لاعند الطائفة الثانية من الروايات : مالااختصاص له باطراف العلم الاجمالي واليك بيانها

١ـ موثقة مسعدة بن صدقة : قال سمعته يقول : كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، و ذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عبدك ولعله حر قد باع نفسه اوقهر فبيع اوخدع فبيع اوامرئة تحتك و هي اختك اورضيعتك الى آخرها

٢ـ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي .

٣ـ رفع عن امتي تسعة ، ما لايعلمون واستكرهوا عليه الخ الى غير ذلك من احاديث البرائة ومع ذلك كله لا يصح الاعتماد عليها في ارتكاب اطراف العلم اما الموثقة فان الظاهر من الصدر وان كان عمومية للمبدئية والعلم الاجمالي ولاجل ذلك لامناص من تخصيص الصدر بالعلم التفصيلي دفعا للاشكال المتقدم مضافا الى ماعرفت من ان العلم بكون هذا اوهذا حراما ليس من معرفة الحرام بعينه ، الاان الاشكال في

تطبيق الكبرى المذكورة على ما ذكر في ذيل الحديث؛ فان الحل فيها مستند على امارات وقواعد متقدمة على اصالة الحل، لان اليد في الثوب امارة الملكية كما كان ان اصالة الصحة في العقد هي المحكم في المرئة واستصحاب عدم كونها رضيعة عند الشك في كونها رضيعة الي غير ذلك من قواعد مما يوهن انطباق الكبرى على الصغريات المذكورة، ولاجل ذلك لابد من صرفها عن مورد القاعدة بان يقال انها بصدد بيان الحل ولو بامارة شرعية مع الجهل الوجداني بالواقع وكيف كان فالاستناد بها في المقام مشكل.

واما احاديث البرائة، فالظاهر عدم شمولها لاطراف العلم لان المراد من العلم فيها هو الحجة اعم من العقلية والشرعية لا العلم الوجداني وقد شاع اطلاق العلم و اليقين على الحجة في الاخبار كثيراً كما سيوا فيك بيانه في اخبار الاستصحاب، و المفروض انه قامت الحجة في اطراف العلم على لزوم الاجتناب، على ان المنصرف او الظاهر من قوله: مالا يعلمون كونه غير معلوم من رأس بمعنى المجهول المطلق لا ما علم وشك في انطباق المعلوم على هذا وهذا.

اضف الى ذلك ان هنا اشكالا آخر يعم جميع الروايات عمومها وخصوصها وهو ان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي الذي ثبت الحكم فيه بالحجة، يعد عند ارتكاز العقلاء ترخيصا في المعصية وتفويتا للغرض وهذا الارتكاز وان كان على خلاف الواقع ما عرفت من انه ترخيص في مخالفة الامارة لا ترخيص في المعصية لكنه تدقيق عقلي منا؛ والعرف لا يقف عليه بفهمه الساذج، وهذا الارتكاز يوجب انصراف الاخبار عامة عن العلم الاجمالي المنجز، فان ردع هذا الارتكاز يحتاج الى نصوص و تنبيه حتى يرتدع عنه، والمراد منها (ح) اما الشبهات الغير المحصورة كما هو مورد بعض الروايات المقدمة او غيرها مما لا يكون اذنا في ارتكاب الحرام، و يؤيد ذلك حكم الاعاظم من المتأخرين بان الترخيص في اطراف العلم اذن في ارتكاب المعصية، فان حكمهم هذا ناش من الارتكاز الصحيح؛ وبالجملة فالعرف لا يرتدع عن فطرته بهذه الروايات حتى يرد عليه بيان اوضح واصرح.

اضف الى ذلك ما افاده صاحب الجواهر في باب الربا: من ان ظاهر هذه الروايات

حل الجميع و لكن لم يعمل بها الا نادر من الطائفة مضافا الى ان روايات الحل مختصة بالشبهة الموضوعية والبحث فى الاعم منها .

ثم ان الظاهر من الشيخ الاعظم (قدس سره) ان المانع عن الشمول هو لزوم تعارض الصدر والذيل فى ادلة الاصول و كلامه هذا حاك على ان المانع اثباتى لا ثبوتى وقد تقدم ان كلماته مختلفة ، قال فى مبحث تعارض الاستصحابين : اذا لم يكن لاحد الاستصحابين مرجح فالحق التساقط دون التخيير لان العلم الاجمالى هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لاتنقض ، لان قوله : لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله ، يدل على حرمة النقض بالشك و وجوب النقض باليقين ، فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة فى احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ، ولا احدهما المعين لكونه ترجيحا بلا مرجح ، ولا احدهما المخير لانه ليس من افراد العام «انتهى كلامه»

والاشكال عليه بان الذيل غير وارد الا فى بعض الروايات غير صحيح ضرورة تقديم المشتمل على خصوصية على العارى منها على ماهو مقرر فى محله ، (نعم) يمكن ان يورد عليه ، ان المراد من اليقين وان كان الحجة على ماسيوافيك فى محله من ان المراد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اى لا تنقض الحجة باللاحجة ، لكن المراد من الذيل هو العلم التفصيلى ، لا الاعم منه ومن الاجمالى ، لان الظاهر ان متعلق اليقين الواقع فى الذيل عين ما تعلق به اليقين الاول ؛ ولكن اليقين الاول قد تعلق بطهارة كل واحد بالخصوص كما ان الشك قد تعلق بطهارتهما كذلك ، فلابد ان يحصل يقين آخر ضد اليقين الاول ، ويتعلق بنجاسة واحد منهما معينا ، واما اليقين فى العلم الاجمالى فلم يتعلق بنجاسة اناء معين ، بل بامر مردد وجوداً بين الانائين و(عليه) فالذيل غير شامل لليقين الاجمالى لعدم اتحاد متعلقى اليقينين ، و يبقى المورد تحت حكم الصدر فقط فتدبر .

نعم يأتى فى المقام ماذكرناه من المبعدات فى جريان الاصول فى اطراف العلم

الاجمالى ، من كونه ترخيصاً فى المعصية فى نظر العرف فلاحظ .

ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) فصل فى دوران الامر بين المحذورين بين اصالة الاباحة وبين الاصول التنزيلية وغيرها وجعل محذور كل واحد منها امراً غير الاخر ؛ وقد نقلنا شطراً منه فى دوران الامر بين المحذورين ، وذكرنا هناك بعض المناقشات فى كلامه ، ومع ذلك فلا باس بنقل شطر آخر من كلامه حسب ما يرتبط بالمقام فافاد (قدس سره) : اما اصالة الاباحة فى غير هذا المورد (مورد الدوران) او مطلق الاصول فى هذا المورد وفى غيره فالوجه فى عدم جريانها ليس هو عدم انحفاظ الرتبة وانتفاء موضوع الحكم الظاهرى بل امر آخر يختلف فيه الاصول التنزيلية مع غيره ، اما غيره فالوجه هو نزوم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم فى البين ، و اما التنزيلية فالسر فيه هو قصور المجعول فيها عن شموله لاطراف العلم الاجمالى لان المجعول فيها هو الاخذ باحد طرفى الشك على انه هو الواقع ، و هذا المعنى من الحكم الظاهرى لا يمكن جعله بالنسبة الى جميع الافراد للعلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعض الاطراف ، فالاحراز التعبدى لا يجتمع مع الاحراز الوجدانى بالخلاف ، ولا يمكن الحكم ببقاء الطهارة الواقعية فى كل من الانائين مع العلم بنجاسة احدهما «انتهى»

وانت اذا احطت خبراً بما ذكرناه تقف على ضعف ما افاده حول الاصول غير التنزيلية من استلزامه المخالفة القطعية للتكليف لما عرفت من ان محل البحث هو العلم بالحجة ، لا العلم بالتكليف القطعى و اما ما جعله وجهاً للمنع فى الاصول التنزيلية فيرد عليه اما اولا ، فلمنع كون الاستصحاب من الاصول التنزيلية ، وذلك لان المجعول فى الاصول التنزيلية على ما اعترف به انما هو البناء العملى و الاخذ باحد طرفى الشك على انه هو الواقع والقاء الطرف الاخر وجعل الشك كالعدم فى عالم التشريع كقاعدة التجاوز حيث ان مفاد اخبارها ان الشك ليس بشى وانما الشك اذا كان فى شىء لم يجزه وفى رواية بلى قد ركعت فامثال هذه التعابير يستفاد منها كون القاعدة من الاصول المحرزة التنزيلية بخلاف اخبار الاستصحاب فان الظاهر منها لحاظ الشك و

اعتباره كما تنادى به التعابير التى فيها كقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ضرورة ان الظاهر منه ان الشك ملحوظ فيه لكنه ليس له معه نقض اليقين به ولا بد عند الشك ترتيب آثار اليقين الطريقى ومعه لا يكون من الاصول المحرزه

و اما ثانيا فلمنع عدم جريانه لوفرض كونه اصلا محرزاً كما سياتى بيانه .

تقريب لكون الاستصحاب اصلا محرزا

ثم ان هنا وجها لكون الاستصحاب اصلا محرزاً ذكرناه فى الدورة السابقة ومحصله ان الكبرى المجعولة فيه تدل على حرمة نقض اليقين اى السابق بالشك عملا ، ووجوب ترتيب آثار اليقين الطريقى فى ظرف الشك ، ولما كان اليقين الطريقى كاشفا عن الواقع كان العامل بيقينه يعمل به على انه هو الواقع لكونه منكشفا لديه فالعالم بوجوب صلوة الجمعة ياتى بها فى زمن اليقين بما انه الواقع فاذا قيل له لا تنقض اليقين بالشك عملا ، يكون معناه عامل معاملة اليقين ورتب آثاره فى ظرف الشك ، ومعنى ترتيب آثاره ، ان ياتى بالمشكوك فيه فى زمان الشك مبنيا على انه هو الواقع وان شئت قلت ان هذا الاصل انما اعتبر لاجل التحفظ على الواقع فى ظرف الشك .

وفيه ان المتيقن انما يعمل على طبق يقينه من غير توجه على انه هو الواقع توجها اسميا ، ياتى بالواقع بالحمل الشايع ، بلا توجه بانه معنون بهذا العنوان ، (نعم) لو سئل عنه بماذا تفعل ، وانما تعمل هل هو الواقع اولا ، لاجاب بانه الواقع متبدلا توجهه الحرفى الى الاسمى ، و(عليه) فمعنى لا تنقض اليقين بالشك عملا ، هو ترتيب آثار القطع الطريقى اى الترتيب آثار المتيقن ، لا ترتيب آثاره على انه الواقع ، واما حديث جعل الاستصحاب لاجل التحفظ على الواقع فان كان المراد منه ان جعله بلحاظ حفظ الواقع كالاحتياط فى الشبهات البدئية فهو صحيح لكن لا يوجب ذلك ان يكون التعبد بالمتيقن على انه الواقع كالاحتياط فانه ايضا بلحاظ الواقع لا على ان المشتبه هو الواقع وان كان المراد منه هو التعبد على انه الواقع فهو مما لا شاهد له فى الادلة ، لان المراد من حرمة النقض بالشك ، اما اطالة عمر اليقين (على وجه ضعيف) ، او حرمة النقض

عملا اى ترتيب آثار اليقين او المتيقن (على المختار) واما كونه بصدد بيان وجوب البناء على انه الواقع فلا

ثم لو سلم كونه اصلا محرزاً فما جعله مانعا من جريان الاستصحاب فى الاطراف من ان معنى الاستصحاب هو الاخذ باحد طرفى الشك وهو لا يجتمع مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فى بعضها ، ليس بصحيح ، لان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقع قد فرغنا عنه ، كما فرغ هو (قدس سره) فهذا الاشكال ليس شيئا غير الاشكال المتوهم فيه (فعليه) فلو علمنا بوقوع نجاسة فى واحد من الانائين ، فالتعبد بكون كل واحد ظاهراً واقعا لا ينافى العلم الاجمالى بكون واحد منهما نجسا يقينا ، لان المنافات ان رجع الى جهة الاعتقاد وان الاعتقادين لا يجتمعان ، ففيه : ان الحديث فى باب الاستصحاب ، حديث تعبد لا اعتقاد واقعى وهو يجتمع مع العلم بالخلاف اجمالا اذا كان للتعبد فى المقام اثر عملى (لو سلم عن بقية الاشكالات من كونه ترخيصاً فى المعصية او موجبا للمخالفة القطعية فان المانع عنده ، (قدس سره) هو قصور المجعول لا ما ذكر) وان رجع الى ان هذا التعبد لا يصدر من الحكيم مع العلم الوجدانى ففيه ان الممتنع هو التعبد بشىء فى عرض التعبد على خلافه ، واما التعبد فى ظرف الشك على خلاف العلم الاجمالى الوجدانى فلا ، وان شئت قلت : ان كل طرف من الاطراف يكون مشكوكا فيه ، فيتم اركان الاستصحاب ومخالفة احد الاصلين للواقع لا يوجب عدم جريانه لولا المخالفة العملية كاستصحاب طهارة الماء ونجاسة اليد اذا غسل بالماء المشكوك الكرية ، فان للشارع التعبد بوجود ما ليس بموجود ، والتعبد بتفكيك المتلازمين وتلازم المتفكين ، و(بالجملة) لا مانع من اجتماع الاحراز التعبدى مع الاحراز الوجدانى بالضد .

ثم انه (قدس سره) لما تنبه على هذا الاشكال وان لازم كلامه (عدم جريان الاصول المحرزة فى اطراف العلم الاجمالى مطلقا وان لم يلزم مخالفة عملية) هو عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين ، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردد بين البول والماء لان استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الوجدانى

بعدم بقاء الواقع في احدهما ، ومن المعلوم اتفافهم على الجريان ، اجاب عن الاشكال في آخر مبحث الاستصحاب فقال ماهذا محصله : انه فرق بين كون مفاد الاصلين متفقين على مخالفة مايعلم تفصيلا كاستصحاب نجاسة الانائين اوطهارتهما مع العلم بانتقاض الحالة السابقة فان الاستصحابين يتوافقان في نفي مايعلم تفصيلا ، وبين مالايلزم من التعبد بمؤدى الاصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان اليه بل يعلم اجمالا بعدم مطابقة احد الاصلين للواقع من دون ان يتوافقا في مخالفة المعلوم تفصيلا ومامنعنا عن جريانه في اطراف العلم الاجمالي هو الاول دون الثاني لانه لايمكن التعبد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان في المؤدى مع مخالفة مؤداهما للمعلوم بالاجمال، واما لزوم التفكيك بين المتلازمين الواقعيين فلامانع منه لان التلازم بحسب الواقع لايلازم التلازم بحسب الظاهر «انتهى» .

وفيه اولا ان ما ذكره ليس فارقاً بين البابين ، لان جريان الاصل في هذا الاناء ليس مصادماً للعلم الوجداني ، وكذا جريانه في ذلك الاناء ليس مصادماً له ايضا .

(نعم) جريانهما في كلتيهما مخالف للعلم الاجمالي فيعلم مخالفة احدهما للواقع كما ان استصحاب طهارة البدن من الماء غير مناف للعلم واستصحاب الحدث كذلك لكن جريانهما مناف للعلم الاجمالي فيعلم بكذب احدهما ، فما هو ملاك الجريان واللاجريان في البابين واحد ، ومجرد توافق الاستصحابين لايوجب الفرق مع ان توافقهما ، ايضا ممنوع ، فان مفاد احدهما .نجاسة احد الانائين ، ومفاد الاخر نجاسة الاناء الاخر، و انما توافقهما نوعي و مورد الموافقة ليس مجرى الاصل ، وماهو مجراه وهو النجاسة الشخصية لايكون موافق المضمون مع صاحبه بحيث ينافي العلم التفصيلي .

وثانياً : ان لازم ماجعله مناط الجريان وعدمه ، هو جريان الاصل فيما لايكون الاصلان متوافقي المضمون كما اذا علم بوجوب صلوة الجمعة و حرمة شرب التتن سابقا وعلم بانتقاض احدهما ، وجريانه فيهما بناء على ماذكره من الملاك لاغبار فيه ، اذ

لايلزم منه سوى مايلزم في استصحاب الحدث و طهارة البدن اذا توضأ بمايع مردد بين الماء والبول مع انه من البعيد ان يلتزم بجريان الاصل في هذا المثال هذا كله في المخالفة القطعية واظن ان هذا المقدار كاف في تحقيق الحال

وجوب الموافقة القطعية و عدمه

والكلام فيها كالكلام في عديله يقع في الثبوت والاثبات اما الاول فقد تقدم ان العلم الجازم بوجود تكليف في البين خارج عن محط البحث وان خلط بعض محققي العصر بينه وبين العلم بالحجة و(ح) فلووقف على قيام الحجة بالتكليف فلا اشكال في حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية بعد قيامها ؛ لوجوب تحصيل المؤمن عن العقاب وهو لايحصل الا بالموافقة القطعية ، و اما حكم العقل الدقيق فهوفي البابين واحد يعني لايرى الترخيص في واحد من الاطراف اوجميعها ، اذناً في المعصية ،لان المفروض هو العلم بالحجة لا بالتكليف الواقعي ، واما في حكم العقلاء فيمكن ابداء الفرق بين البابين ، فان العقلاء لايرون الاذن في بعض الاطراف اذناً في مخالفة الواقع و ارتكاب الحرام بل اذنا في المشتبه بماهو مشتبه ، وهو غير مستنكر عند العقلاء حتى يوجب انصراف الادلة اوصرفها ، فلوفرض دليل على بعض الاطراف فلاموجب لرفع اليدعنه في المقام بخلاف الاذن في الاطراف عامة فانه عندهم مستنكر قبيح يرونه اذنا في المعصية كما تقدم

وبذلك تعرف ان القول بكون العلم الاجمالي علة تامة اومقتضيا بالنسبة الى حرمة المخالفة اووجوب الموافقة انما يصح في هذا القسم (العلم بالحجة) و عليه فلا مانع من ان يقال ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية في نظر العقلاء بحيث يرى العقلاء الاذن في الاطراف ترخيصا في المعصية ، لكنه مقتضى لوجوب الموافقة اي يحكم بلزومها مع عدم ورودرخصة من المولى ولايستنكر ورودها كما لا يستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي ، كالشك بعد الفراغ و مضي الوقت .

واما الكلام في الاثبات، اما ادلة البرائة كحديث الرفع والسعة فالظاهر عدم شمولها للمقام لما وافاك من ان المراد من العلم في المقام ليس العلم الوجداني بل المراد هو الحجة والمفروض ان الحجة قائمة على الحرمة، وقد تقدم انه لا يقال للرجل الذي قامت الحجة عنده، على التكليف انه ممن لا يعلم، وان شئت قلت ان هنا حجة اخرى وراء الامارة وهو حكم العقل بوجوب الاجتناب ومن هنا يعلم حال الاستصحاب. فان المراد من اليقين الواقع في كبريات الاستصحاب هو الحجة، فمعنى قوله عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك الخ لا تنقض الحجة باللاحجة، بل انقضه بحجة اخرى والمفروض حصول الغاية وهي حكم العقل بوجوب الاجتناب فلا مجرى له لتحقق الغاية ولو قيل ان الحجة في اطراف العلم قامت على الواقع في البين لا على الاطراف قلنا ان الامارة قامت على الواقع في البين وهي حجة على كل من الاطراف لو صادفت الواقع ومعه يكون كل من الاطراف من الشبهة المصداقية لادلة الاصول بل يمكن دعوى انصراف ادلتها لاسيما ادلة الاستصحاب الى الشك الساذج لا المقرون بالعلم الاجمالي

واما موثقة «مسعدة» فقد تقدم انها مشتملة على امثلة ليست من صغرياتها فعلى ذلك لا يبقى للكبرى المذكورة فيها ظهور في كونها ضابطاً فقهياً مطرداً في الابواب، واما روايات الحل فقد عرفت ان غير صحيحة «عبدالله بن سنان» مخدوش من حيث السند، بل لا يبعد ورودها في الشبهة الغير المحصورة كما يشهد به بعضها واما الصحيحة فظاهرها حل ما اختلط الحلال بالحرام جميعاً، ولو رفع اليد عنه لكون مفاده غير معمول به فلا يبقى لها مفاد بالنسبة الى الترخيص في بعض الاطراف، واما تقريب دلالتها على الترخيص في بعض الاطراف ببيان ان لها عموم افرادي واطلاق احوالي بالنسبة الى حال ترك الاخر وفعله فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن فيصير النتيجة هي الترخيص في احدهما، فغير صحيح جداً، لان هذا التقريب انما يجري (كما سيوافيك بيانه) في قوله (ع) كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه لا في المقام لان مصاديق العموم الافرادي في الصحيحة انما هو كل مختلط اي كل فرد فرد من افراد الاجتماع الذي فيه الحلال والحرام، واما اطراف المعلوم بالاجمال،

فليس فى كل واحد منها الحلال و الحرام ، فموضوع الحكم فيها هو كل مختلط ، فجعل الحل لها و اطلاقها الاحوالى يقتضى الحلية فى كل مختلط ، ارتكب المختلط الاخر اولا ، و مقتضى التقييد هو الاجازة فى المخالفة القطعية فى بعض المصاديق حال ترك البعض وهو خلاف المقصود ، واما بالنسبة الى اجزاء كل مختلط فلاحكم مستقلا حتى يؤخذ باطلاقه بل حكم واحد مجعول لكل مجتمع فيه الحلال والحرام و الاجزاء محكوم بهذا الحكم الوحدانى ، فلامعنى للا طلاق المتقدم فيها.

ثم انه على القول بعدم انصراف ادلة الا صول عن العلم الا جمالى وقع الكلام فى كيفية استفادة الترخيص عن ادلة العامة فى بعض الا طراف ، و قد قيل فى بيانها وجوه ربما اعتمد عليها المشايخ العظام واليك بيانها واجوبتها

تقريبات من المشايخ العظام

الاول - مانقله شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) ان مقتضى عموم الا دلة ، الترخيص فى كل من الاطراف غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار يلزم منه الاذن فى المعصية وحيث لاترجيح لاخراج واحد معين من عموم الادلة نحكم بخروج البعض لابعينه و بقاء الباقى كذلك حفظا لاصالة العموم فيما لم يدل دليل على التخصيص و اورد عليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه : ان البعض الغير المعين لايكون موضوعاً للعام من اول الامر حتى يحفظ العموم بالنسبة اليه لان موضوعه هو المعينات فالحكم بالترخيص فى المبهم يحتاج الى دليل آخر .

الثانى : مانقله ايضا و اوضحه هو (قدس سره) و بما انه مذكور بطوله فى كتابه الشريف فليرجع اليه من شاء ، وان اوضحناه فى الدورة السابقة .

الثالث : ما افاده بعض محشى الفرائد واوضحه عدة من المشايخ منهم شيخنا العلامة و بعض اعاظم العصر (قدس الله ارواحهم) و ملخصه ان نسبة ادلة الا صول الى كل واحد من الاطراف وان كانت على حد سواء لكن لا يقتضى ذلك سقوطها عن جميع الا طراف توضيحه : ان الادلة المرخصة كما يكون لها عموم افرادى بالنسبة الى كل مشتبه كذلك يكون لهما اطلاق احوالى بالنسبة الى حالات المشتبه

فكل مشتبه ماذون فيه اتى المكلف بالاخر او تركه ، و انما يقع التزاحم بين اطلاقهما لااصلهما فان الترخيص فى كل واحد منهمافى حال ترك الاخر ممالامانع منه ، فالمخا لفة العملية انما نشأت من اطلاق الحجية فلا بد من رفع اليد عن اطلاقهما لااصلهما ، فتصير النتيجة الاذن فى كل واحد مشروطا بترك الاخر ، وهذا مساوق للترخيص التخييرى ؛ وهذا نظير باب التزاحم وحجية الامارات على السببية و(فيه) ماقدعرفت ان مايصح الاعتماد بهمن الادلة انماهو صحيحة عبدالله بن سنان ؛ واما الباقى فقدعرفت فيه الضعف فى السند اوفى الدلالة ، واما الصحيحة فقدتقدم ان الموضوع فيها غير الموضوع فى قوله عليه السلام كلشىء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فان الموضوع فى الثانى انماهو كل فرد فرد اوكل جزء جزء فيقال فى الحرام المختلط بالحلال بحلية كل جزء فلو صح ماذكر من التقريب لصح تقييده بماذكر من ترك الاخر ، واما الصحيحة فماهو الموضوع ليس الا كون الشىء فيه الحلال والحرام بالفعل وهوليس الامجموع المختلط ، و الضمير فى قوله (منه) راجع الى الشىء المقيد بان فيه الحلال والحرام و(بالجملة) فالموضوع فى غير الصحيحة هوكل جزء جزء مستقلا ؛ واما فيها فليس كل جزء محكوماً بالحلية با لاستقلال بل الموضوع هونفس المجموع بماهوهو ، فلوصح الاطلاق فيها فلابدان يكون مصبه ماهوالموضوع بان يقال ان هذا المختلط محكوم بالحلية سواءكان المختلط الاخر محكوماً بهااولا فلوقيد بحكم العقل يصير نتيجة التقييد هوحلية هذا المختلط عند ترك المختلط الاخروهو خلاف المطلوب ، ولا يصح ان يقال : ان هذا الجزء محكوم بالحلية سواء كان الجزء الاخر محكوماً اولاحتى يصير نتيجة التقييد بحكم العقل ماادعى من جواز ارتكاب هذا الجزء عند ترك الاخر ، لان الجزء ليس محكوما بحكم حتى يقع مصب الاطلاق والتقييد ولوصح جريان الصحيحة فى الاناءين المشتبهين ، فا لمحكوم بالحلية انماهو الكل ، لا كل واحدمنهما ، حتى يؤخذ باطلاقه الاحوالى ويقيد بمقدار مادل عليه حكم العقل مضافا الى ان فى اطلاق الادلة بنحو ما ذكر كلاما و اشكالا واشكالا

ثم ان بعض اعاظم العصر قد اجاب عنه بكلام طويل ونحن نذكر خلاصة مرماه فنقول قال قدس سره : ان الموارد التي نقول فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن احد امرين اما لاقتضاء الدليل الدال على الحكم ؛ التخيير في العمل ، واما اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك وان كان الدليل يقتضي التعيينية فمن الاول ما اذا ورد عام كقوله : اكرم العلماء وعلم بخروج زيد وعمرو عن العام وشك في ان خروجهما هل هو على وجه طلاق ، او ان خروج كل واحد مشروط بحال الاكرم الآخر بحيث يلزم من خروج احدهما دخول الاخر فيدور الامر بين كون المخصص افراديا واحواليا ، او احواليا فقط فلابد من القول بالتخيير ، وانما نشأ ذلك من اجتماع دليل العام واجمال المخصص ووجوب الاقتصار على القدر المتيقن في التخصيص وليس التخيير لاجل اقتضاء المجعول بل المجعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني ، والتخيير نشأ من ناحية الدليل لا المدلول ، ومن الثاني ما اذا تزاحم الواجبان في مقام الامتثال لعدم القدرة على الجمع بينهما فان التخيير في باب التزاحم انما هو لاجل ان المجعول في باب التكاليف معنى يقتضي التخيير لاعتبار القدرة في امتثالها ، والمفروض حصول القدرة على امتثال كل من المتزاحمين عند ترك الاخر وحيث لا ترجيح في البين وكل تكليف يستدعي نفي الموانع عن متعلقه ، وحفظ القدرة عليه ، فالعقل يستقل (ح) بصرف القدرة في احدهما تخييراً ، اما لاجل تقييد التكليف في كل منهما بحال عدم امتثال الاخر ، واما لاجل سقوط التكليفين واستكشاف العقل حكما تخييريا لوجود الملاك التام (واما الاصول) فلا شاهد على التخيير فيها اذا تعارضت ، لا من ناحية الدليل فان دليل اعتبار كل اصل انما يقتضي جريانه عينا سواء عارضه اصل آخر اولا ، ولا من ناحية المدلول فلان المجعول فيها ليس الا الحكم بتطبيق العمل على مؤدى الاصل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلثة ، وهي الجهل بالواقع ، و امكان الحكم على المؤدى بانه الواقع ، وعدم لزوم المخالفة العملية ، و حيث انه يلزم من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية فلا يمكن جعلها جميعا ، و كون المجعول احدها تخييراً و ان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه « انتهى كلامه »

وفيه مواقع للنظر نذكر مهماتها **الاول** ماافاده من ان التخيير في الصورة الاولى من ناحية الكاشف لا المنكشف ، قائلا بان المجعول في كل من العام والخاص هو الحكم التعييني ليس في محله ، اذ لو كان المجعول في المخصص امراً تعيينيا ؛ لم يبق مجال للشك ، بان المفروض ان زيداً وعمرواً قد خرجا عن تحت العام بنحو التعيين فلا وجه للشك ولا مناص الا ان يقال ان الباعث للشك هو احتمال كون المجعول في المخصص امراً ينطبق على التخيير ، بان يتردد المجعول بين خروج كل فرد مستقلا ، او خروج كل واحد مشروطا بعدم خروج الاخر (على مبناه في الواجب التخييري و بما ان العام حجة في افراد العام واحواله ، فلازم ذلك ؛ الاكتفاء بما هو القدر المتيقن اعني خروج كل عند عدم خروج الاخر ، و الحاصل ان الموجب للتخيير انما هو دوران الامر في المخصص بين التعيين والتخيير اي خروج الفردين مطلقا او خروج كل منهما مشروطا بدخول الاخر ، والثاني هو القدر المتيقن من التصرف في العام نعم لو علمنا بخروج زيد وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر ، نحكم بالتخيير لا من جهة الكاشف ولا المنكشف بل من جهة حكم العقل به

الثاني ان جعل التخيير بين المتزاحمين في الصورة الثانية من ناحية المجعول غير صحيح بل التخيير من ناحية الكاشف والدليل ، ضرورة ان المجعول في المتزاحمين هو التعيين لتعلق الارادة بكل واحد كذلك غير ان عجز العبد عن القيام بكلتا الوظيفتين اوجب حكم العقل بالتخيير لملاحظة ان العام له اطلاق احوالي ، و كون المكلف عاجزاً عن القيام بكلا المتزاحمين يوجب الاقتصار على القدر المتيقن في التصرف فيه ، فالتخيير نشأ من اطلاق الدليل وعدم الدليل على التصرف فيه ، الا بمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعام وهو الاخذ بالاطلاق الاحوالي في كلا الفردين فلابد من التصرف فيه من تلك الجهة وما افاده : من ان الاحكام متقيدة بالقدرة ؛ فان اريد منه تقييدها بالقدرة شرعاً حتى يصير عامة الواجبات تكليفا مشروطا فهو كما ترى ، وان اريد ان التنجز انما هو في ظرف القدرة كما ان تبعاته من الثواب و

العقاب فى هذا الظرف فهو متين ، غير ان ذلك لايوجب ان يكون المجعول فى رتبة الجعل امراً تخييريا ضرورة ان المقنن ، لانظر له الى مقام الامتثال ، بل هو امر خارج عن حيطة الشارع المقنن ، بل هو من الامور التى زمامها بيد العقل ، ولو فرض ورود خطاب من الشارع فى مقام الامتثال فهو خطاب لابما هو مشرع ، بل يتكلم من جانب العقلاء مع قطع النظر عن كونه مشرعاً ومقننا وبالجملة :لافرق بين الصورة الاولى والثانية الامن ناحية المخصص فان المخصص فى الاولى دليل لفظى مجمل دائر بين الاقل والاكثر، وفى الثانية عقلى يحكم بخروج القدر المتيقن من العام(نعم) لو بنينا على ان التكليفين يسقطان معاو يستكشف العقل لاجل الملاك التام حكما تخييريا يمكن ان يقال : ان التخيير بينهما انما يكون لاجل المدلول لاالدليل على اشكال فيه لكنه على خلاف مسلكه .

الثالث : ان لنا ان نقول ان التخيير بين الاصلين المتعارضين من مقتضيات الدليل والكاشف ، ومن مقتضيات المنكشف والمدلول (اما الاول) :فبان يقال ان قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام الخ يدل على حلية كل مشتبه ، وله عموم افرادى واطلاق احوالى ولكن الاذن فى حلية كل واحد يوجب الاذن فى المعصية والترخيص فى مخالفة المولى ، وبما ان الموجب لذلك هو اطلاق دليل الاصلين لاعمومه فيقتصر فى مقام العلاج الى تقييده وهو حلية ذاك عند عدم حلية الاخر حتى لايلزم خروج كل فرد على نحو الا طلاق ، فيكون مرجع الشك الى الجهل بمقدار الخارج ،فالعموم حجة حتى يجيىء الامر البين على خلافه و(الحاصل) كما ان الموجب للتخيير فى الصورة الاولى هو اجتماع دليل العام واجمال دليل الخاص بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقن فى التخصيص ، كذلك اجتماع دليل الاصول مع لزوم التخصيص (حذراً من المخالفة العملية)ودوران بين خروج الفردين مطلقا وفى جميع الاحوال اوخروج كل منهما فى حال عدم ارتكاب الاخر، موجب للتخيير فى المقام ، بل مانحن فيه اولى منه لان المخصص هنا عقلى والعقل يحكم بان مايوجب الامتناع هو اطلاق الدليل لاعمومه الافرادى فليس المخصص(حكم العقل)مجملا دائراً بين الاقل و الاكثر كما فى

المثال ، فيحكم العقل حكماً باتاً بان ملاك التصرف فى ادلة الحلية ليس الاتقييد الاطلاق لاتخصيص الافراد

واما الثانى فلان الحلية المستفادة من ادلة الاصول مقيدة بكون المكلف قادراً حسب التشريع اى عدم استلزامه المخالفة العملية والترخيص فى المعصية وان شئت قلت : مقيدة عقلا بعدم استلزامها الاذن فى المعصية القطعية (فح) يجرى فيه ما ذكره (قدس سره) طابق النعل بالنعل من ان كل واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلف فى متعلقه ، ونفى الموانع عن وجوده ، فلما لم يمكن للعبد الاصرف قدرته فى واحد منهما فيقع التعارض بينهما (فح) فاما ان نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفا تخييرياً او نقول بتقييد اطلاق كل منهما بحال امتثال الاخر ، فيكون حال الاصول المتعارضة حال المتزاحمين حرفا بحرف .

هذا حال ما افاده الاعلام وقد طوينا الكلام عن بعض الوجوه روماً للاختصار وقد عرفت التحقيق فى جريان الاصول فى اطراف العلم كلا او بعضاً فراجع

ثم انه يظهر من الشيخ الانصارى و تبعه بعض آخر بان الترخيص فى بعض الاطراف يرجع فى الحقيقة الى جعل الطرف الاخر بدلا عن الواقع وهذا بمكان من الغرابة لعدم ملاك البدلية فى الطرف بوجه فلو كان الطرف مباحا فليس فى تركه ملاك البدلية حتى يكون بدلا عنه و اسوء منه لو كان الطرف مستحبا فى الشبهة التحريمية او مكروها فى الشبهة الوجوبية وليس لترخيص الشارع سببية لحصول الملاك لاسيما بالنسبة الى الطرف الاخر و التحقيق ان الترخيص على فرضه انما هو لمصلحة التسهيل اومفسدة التضييق من غير تغيير فى الواقعيات بوجه فهو راجع الى الغمض عن التكليف الواقعى على بعض الفروض لاغراض اهم من حفظ الواقع فى هذا الحال .

فى تنجيز العلم الاجمالى فى التدريجيات

ثم ان التحقيق فى منجزية العلم الاجمالى وسايرما يقع الكلام فيه عدم الفرق بين كون الاطراف حاصلا فعلا و بين التدريجيات فى عمود الزمان كان التكليف مطلقا اومعلقا اومشروطا اما فى الاولين فواضح لعدم الفرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى

قطعا او احتمالا فی ارتکاب الاطراف المحققة فعلا او فی ارتکابها مع تحققها تدریجا فلو علم بحرمة شیء علیه امافی الحال اوفی زمان مستقبل یحکم العقل بوجوب ترکها فی کلا الحالین فالتکلیف الواقعی منجز علیه بل وکذا الامر فی الواجب المشروط فانه مع العلم بتحقق شرطه فی محله کالواجب المطلق من هذه الحیثیة فتدبر .

وینبغی التنبیه علی امور

الاول : فیما اذا اضطر الی احد الاطراف .

اعلم : انه یشترط فی تنجیز العلم الاجمالي کونه متعلقا بتکلیف فعلی صالح للاحتجاج فی ای طرف اتفق وجود المعلوم بالاجمال ولاجل ذلک لو دار امر المعلوم بالاجمال بین کونه فعلیّا اذا کان فی طرف وانشائیّا فی طرف آخر او غیر صالح للاحتجاج به ، لما یوجب تنجیزاً اصلا : ولهذا یقع البحث فی تنجزه اذا کان المکلف مضطراً الی بعض الاطراف ولابد من بیان اقسامه ثم توضیح احکامها فنقول : قد یکون الاضطرار قبل تعلق التکلیف باحدها وقبل تعلق العلم به ، و اخری یکون بعد تعلقه و قبل العلم به ، وثالثة بعد تعلق التکلیف والعلم به ، و رابعة یکون مقارنا لهما او لاحدهما ، وخامسة بعد العلم بالخطاب و قبل تنجز التکلیف ، کما فی العلم بواجب مشروط قبل حصول شرطه ثم حصل الاضطرار الی بعض الاطراف ، ثم تحقق الشرط ، وعلی التقادیر الخمسة قد یکون الاضطرار الی احدها المعین واخری الی غیره ، وعلی جمیع التقادیر قد یکون الاضطرار عقلیا ، و نتکلم فیه مع قطع النظر عن حدیث الرفع وقد یکون عادیا مشمولا للحدیث ونتکلم مع النظر الیه والمفروض فی جمیع التقادیر ما اذا کان الاضطرار بمقدار المعلوم او الزائد منه والافلا تاثیر له فی سقوط العلم عن التأثیر ، فلنذکر من تلک الاقسام ماهو الاهم حکما والزم بیانا و توضیحاً فنقول :

منها انه لو کان الاضطرار الی بعض الاطراف معیناً قبل تعلق التکلیف او بعده و قبل العلم به فلا اشکال فی عدم وجوب الاجتناب عن الاخر سواء کان الاضطرار

عقلياً او عادياً ، اما على مسلك المشهور من ان الاعذار العقلية او الشرعية يوجب سقوط الاحكام عن الفعلية فواضح ، لان العلم بتكليف دائر امره بين كونه انشائيا لو صادف مورد الاضطرار ، وفعليا لو كان في الطرف الاخر ، لا يوجب علماً بالتكليف الفعلي على اى تقدير فلا معنى للتنجيز واما على المختار في باب الاعذار من بقاء الاحكام على فعلياتها (كان المكلف عاجزاً او قادراً مختاراً كان او مضطراً) من دون ان يكون الاضطرار موجبا لتحديد التكليف وتقييد فعليته غاية الامر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب او ارتكاب الحرام (ولاجل ذلك قلنا بلزوم الاحتياط عند الشك في القدرة الى ان يقف على عذر مسلم) - فيمكن القول بلزوم الاجتناب عن الطرف الاخر لحصول العلم بالتكليف الفعلي بعد الاضطرار ، والمفروض عدم ارتفاعه بحدوث الاضطرار ، فلو كان الخمر في ذاك الطرف غير المضطر اليه ، لزم الاجتناب عنه قطعا ؛ فارتكاب عامة الاطراف مخالفة عملية بلا عذر للتكليف على فرض وجوده في ذاك الطرف ، فيجب الاجتناب عنه مقدمة وان شئت نزلت المقام بما لو علم العبد بالتكليف الفعلي وشك في قدرته ، وقد تقدم انه ليس معذوراً في ذلك بل لابد من العلم بالعذر وليس له الاكتفاء بالشك مع العلم بالتكليف الفعلي ، ومثله المقام فان العلم الاجمالي قد تعلق بالتكليف الفعلي ، والمكلف شاك في كونه مضطراً الى الاتيان بمتعلق التكليف فيكون من قبيل الشك في القدرة فيجب له الاحتياط من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والاجمالي .

ولكن الانصاف وضوح الفرق بين المقامين ، فان التكليف هناك قطعي ، والشك في وجود العذر ، واما المقام فالتكليف وان كان محققا الا ان العذر مقطوع الوجود (توضيحه) : ان المكلف بعد ما وقف على التكليف الفعلي اى غير المقيد بالقدرة يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتى يجيب امر المولى بامتثال قطعي ، او عذر كذلك ، فلو اجاب امر المولى بالشك في القدرة فقد اجابه بما يشك كونه عذرا عند العقل والعقلاء و(هذا) بخلاف المقام فان العذر وهو الاضطرار حاصل في المقام قطعا

و(ما اسمعناك) من الاضطرار عذر في الطرف المضطر اليه ؛ دون الطرف الاخر وان مرجع ذلك الى الشك في العذرية لان التكليف لو كان في الطرف المضطر اليه فهو عذر قطعا ولو كان في الطرف الاخر فهو غير معذور قطعا ، فالشك في ان الحرام في اى الطرفين يلازم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف (مدفوع) بما عرفت في صدر المسئلة من ان الميزان في تنجيز العلم الاجمالي ان يتعلق العلم بشيء لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز عليه التكليف، فلو تعلق العلم الاجمالي على امر مردد بين الانشائي و الفعلي ، فلا يكون منجزاً و اما المقام فمتعلق العلم وان كان حكما فعليا ، الا ان مجرد كونه فعليا لا يثمر، بل لا بد ان يتعلق بحكم فعلي صالح للاحتجاج مطلقا عند العقلاء وهذا القيد مفقود في المقام حيث انه لم يتعلق بما هو صالح له مطلقا بحيث لو ارتفع الاجمال لتنجز التكليف بل هو صالح للاحتجاج على وجه ، وغير صالح على وجه آخر ومرجعه الى عدم العلم بالصالح مطلقا ومعه لا يوجب تنجيزاً اصلا وان شئت قلت : فرق واضح بين الشك في القدرة او الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز او الاضطرار مع الشك في انطباقه على مورد التكليف او غيره فان العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدانيا فلم يتعلق علم العبد بتكليف فعلي لا يكون معذوراً فيه ، ولكن الشك في العجز لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعلية التكليف و هذا هو الفارق بين البابين .

منها : اذا اضطر الى المعين مقارنا لحصول التكليف او العلم به فلا تاثير ايضا ؛ لان العلم الاجمالي المقارن للعذر لا يمكن ان يصير حجة وان شئت قلت بعد عدم العلم بتكليف فعلي على مبنى القوم وعدم العلم بتكليف فعلي صالح للاحتجاج على ما حققنا لا وجه للتنجيز

منها انه لو حصل الاضطرار بعد العلم بالتكليف ، كما اذا اضطر الى احد الانائين معينا بعد العلم بنجاسة احد هما فلا اشكال في لزوم الاجتناب ، و لا يقاس بالصورة الاولى ، حيث ان التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج لم يكن موجوداً فيها من اول ثم شك في حصوله واما المقام فقد تعلق العلم بتكليف صالح للاحتجاج قبل

حدوث الاضطرار ، والاجتناب عن غير مورد الاضطرار انما هو من آثار ذلك العلم ، و(بالجملة) هذا العلم كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بالاجتناب من الطرفين فاذا حدث الاضطرار وارتفع حكم العقل فى واحد من الطرفين لاجله بقى حكمه بوجوب الموافقة الاحتمالية فالحكم بلزوم الاجتناب عن الباقى انما هو من آثار ذلك العلم المتقدم فالاضطرار الى واحد من الطرفين كاراقته او مخالفته فى ذاك الطرف بشربه وارتكابه ، كما لا يوجب هذان جواز ارتكاب الطرف الاخر فهكذا الاضطرار فى هذه الصورة ، وان شئت قلت : ان الاضطرار لا يكون عذراً الا بمقداره والاشتغال اليقينى يقتضى البرائة اليقينية ، و مع عدم امكانها يحكم العقل بلزوم الموا فقة الاحتمالية ، واما ما افاده المحقق الخراسانى من ان الاضطرار من قيود التكليف و حدوده فيرتفع عند الوصول الى حده فيوافيك بيانه ونقده فانتظر

وممانذكرنا يظهر حال الواجب المشروط لو تعلق العلم به قبل تحقق شرطه و اضطر اليه قبل حصوله ، فانه ان قلنا بان الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لم يكن حكما فعليا ، يكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف ، وان قلنا بانه تكليف فعلى و ان الشرط قيد للمادة او ظرف لتعلق التكليف يكون حاله حال الاضطرار بعد العلم

منها : اذا اضطر الى غير المعين فالتحقيق وجوب الاجتناب مطلقا عن الطرف الاخر لعدم الاضطرار الى مخالفة التكليف الواقعى ، بل ما تعلق به الاضطرار غير ما تعلق به التكليف ، بخلاف ما اذا اضطر الى مخالفة واحد من الاطراف معينا (توضيحه) ان متعلق التكليف عند الا ضطرار الى الواحد المعين يحتمل ان يكون عين ما تعلق به التكليف ومع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالتكليف المنجز الصالح للاحتجاج بل الامر يدو ربين التكليف الصالح له ، وغير الصالح له ، ومرجع ذلك الى الشك فى التكليف واما المقام فالمفروض ان الاضطرار لم يتعلق بواحد معين حتى يكون مضطراً فى ارتكابه ولا يمكن له العدول الى غيره ، وان فرضنا انكشاف الواقع ، بل متعلق الاضطرار انما هو احدى الانائين بحيث لو كشف الواقع عليه يجب العدول الى

غير المحرّم ، لكون الاخر غير المحرم يندفع به الاضطرار بلا محذور و (عليه) نمتعلق الاضطرار فى نفس الامر غير ما تعلق به التكليف ، و هذا بخلاف الاضطرار الى المعين .

و بالجملة : ماهو متعلق التكليف غير ما اضطر اليه وان كان ربما ينطبق عليه الا انه من آثار الجهل لا الاضطرار بحيث لو ارتفع الجهل لما وقع فى ارتكابه اصلا و هذا بخلاف الاضطرار الى المعين اذ لو تبين كونه خمراً لما كان له مناص عن ارتكابه ، (وعليه) فلابد من التفكيك اى تفكيك ماهو من لوازم الجهل ، وما هو من لوازم الاضطرار فشرب الخمر عند الاضطرار الى الواحد المعين لو صادف المحرم من آثار الاضطرار اليه ، كما ان شربها عند الاضطرار الى غير المعين من آثار الجهل ، لامكان دفعه بالاناء الاخر

و (بما ذكرنا) يندفع ما ربما يقال من انه لو اختار ماهو الخمر واقعا مع الجهل كشف ذلك كون متعلق الاضطرار فى نفس الامر هو متعلق الحرمة ، (وجه الاندفاع) ان ما ذكر راجع الى مقام الامتثال واختيار ماهو الخمر واقعا لا يوجب تعلق الاضطرار به واقعا وقد عرفت ان متعلقه انما هو واقع احدهما لا بعينه

و بتقريب آخر (و قد مر توضيحه عند الاضطرار الى الواحد المعين بعد تنجز التكليف) ان العلم علة تامة لوجوب الموافقة القطعية و مع عدم امكانها يحكم بوجوب الموافقة الاحتمالية و لذا لا يجوز شرب الاناء الاخرى عند اراقة احدهما او شربها عمداً ، حفظا لاثار العلم فلا يرفع اليد الا بمقدار الاضطرار ، والشك فى فعلية التكليف بعد اختيار واحد من الاطراف لامكان كون المأتى به مورد الاضطرار ، كالشك الحاصل بعد فقد احدهما او ارتكابه بلا اضطرار ، فالعلم الاجمالى بعد الاضطرار صالح للاحتجاج بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية كان الاضطرار سابقا او مسبوقا .

مختار المحقق الخراسانى فى الكتاب وهامشه

ان المحقق الخراسانى رحمه الله اختار سقوط العلم عن التاثير مطلقا معللا بان جواز ارتكاب احد الاطراف او تركه تعيينا او تخييراً ينافى العلم بحرمة المعلوم او بوجوبه بينهما فعلا ونفى (قدس سره) الفرق بين سبق الاضطرار على العلم و لحوقه

معللا بان التكليف المعلوم بينهما يكون محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه من اول الامر ، وبهذا فرق بين فقد بعض الاطراف بعد تعلق العلم و الاضطرار اليه بعده حيث اوجب الاحتياط فى الاول دون الثانى ، ثم انه رجع عما ذكره فى هامش الكتاب وفصل بين الاضطرار الى احدهما لابعينه والاضطرار الى المعين و اوجب الاحتياط فى الثانى دون الاول معللا بان العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى المحدود فى هذا الطرف اوالمطلق فى الطرف الاخر يكون منجزاً ، واما اذا عرض الاضطرار الى احدهما لابعينه فانه يمنع عن فعلية التكليف مطلقاً «انتهى ملخصاً» .

وفيه مواقع للنظر : (منها) : منع كون الاضطرار العقلى من حدود التكاليف وقيوده ، فان الاضطرار العقلى بمعنى عجز المكلف عن القيام بوظيفه يوجب معذورية المكلف بترك المامور به فلا يكون للمولى حجة عليه بل له الحجة عليه ، وهذا امر آخر غير محدودية التكليف وتقيده وان اراد الاضطرار العرفى الذى اليه مآل حديث الرفع فهو وان كان من حدوده الشرعية الا انك قد عرفت ان ماهو متعلق التكليف عند الاضطرار ، الى غير المعين غير ماهو متعلق الاضطرار و لامصادمة بين حديث الرفع وادلة التكاليف لعدم عروض الاضطرار الى متعلق التكليف.

منها : ان التفريق بين فقد المكلف به وعروض الاضطرار فيما نحن فيه لايرجع الى محصل ، فان الكبريات الكلية انما تحتج بها عند وجود موضوعاتها ولايصح ان يحتج بالكبرى على الصغرى ، و(عليه) فلو فقد بعض الاطراف قبل حدوث العلم الاجمالى .

ثم علم اجمالا بان الخمر اماهو المفقود واما هو الموجود ، فلا يؤثر العلم اصلا ، نظير الاضطرار الى المعين قبل حدوث العلم ولو فقد بعض الاطراف بعد حدوث العلم ، يكون العلم حجة على الطرف الموجود ، لاجل احتمال انطباقا لتكليف المنجز سابقا عليه ، و هذا التفصيل يجى ء بعينه عند الاضطرار الى المعين . ومنها : انما اختاره من عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر عند الاضطرار الى غير المعين قائلا بمنافاته مع التكليف فى البين ؛

غير صحيح اذ لا مزاحمة بينهما كما عرفت ، و كون مختار المكلف منطبقا على المحرم الواقعي احيانا ، لا يوجب كون التكاليف الواقعية متقيداً باختيار المكلف وعدمه (عليه) فلا مانع من ان يرخص في احدهما لا بعينه ، ويحرم الخمر الواقعي لتباين المتعلقين في مقام الانشاء ورتبة التكاليف ، الا ترى انه لو وقف المكلف في مقام دفع الاضطرار على الخمر الواقعي لوجب عليه دفع الاضطرار بغير مورد التكليف وهذا اوضح دليل على عدم المزاحمة في رتبة التكليف و كان الاليق عدوله الى ما ذكرنا في هامش الكفاية كما لا يخفى .

التنبيه الثاني

قد استقر آراء جل المتاخرين من اهل التحقيق على عدم لزوم الاجتناب عن الاطراف اذا خرج بعضها عن محل الابتلاء في الجملة ، و (توضيحه) ان الامر و النهي لداعي البحث و الزجر ، ولاجل ذلك يتوقف صحة البحث و الزجر على تحقق امور : الاول كون المكلف قادراً على الامتثال فان خطاب غير القادر امر قبيح بل لا ينقدح الارادة الجدية في لوح النفس وهو من الوضوح بمكان .

الثاني : ان يكون مورد التكليف مورد الابتلاء نوعاً ، بحيث لا يعد من المحالات النوعية ، حتى لا يكون البعث اليه ، والزجر عنه لغواً كجعل الحرمة للخمر الموجود في احدى الكرات السماوية ، التي كان يعد من المحالات العادية ، ابتلاء المكلف بها والحاصل ان التكاليف انما تتوجه الى المكلفين لاجل ايجاد الداعي الى الفعل او الترك فما لا يمكن عادة تركها لا مجال لتعلق التكليف به فالنهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في اقاصي بلاد المغرب او ترك وطي جارية سلطان الصين يكون مستهجنا فاذا كان هذا حال خطاب التفصيلي فالحال في الاجمالي منه واضح جداً

الثالث : ان لا يكون الداعي عنه مصروفة نوعاً ، كالنهي عن عض رأس

الشجرة وفوق المنارة كما مثل بهما سيد المحققين السيد محمد الفشاركي على ما حكاه عنه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ، فانك لاتجد احداً احس امراً ؛ وعرف يمينه عن يساره يفعل هذا حسب العادة النوعية ،ولايبعد شمول عنوان المبحث لهذا الشرط ايضا فان مرادهم من الخروج عن محل الابتلاء بمورد التكليف اعم مما لايكون غير مقدورة عادة اويرغب عنه الناس ويكون الدواعي مصروفة عنها، والميزان في كل الموارد هو استهجان الخطاب عند العقلاء وان شئت قلت : ان الغرض من الامر والنهي ليس الاحصول ما اشتمل على المصلحة اوعدم حصول ما اشتمل على المفسدة ، ومع عدم التمكن العادي على الترك اوالفعل اوصرف الدواعي عن الارتكاب لاتكاد تفوت المصلحة اوتحصل المفسدة فلاموجب للتكليف بل لا يصح لاستهجانه .

واما ما افاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) من التفصيل بين عدم القدرة العادية وعدم الارادة عادة بتقريب ان القدرة من شرائط حسن الخطاب ولابد من اخذها قيداً في التكليف واما ارادة الفعل فليس لها دخل في حسن الخطاب، ولايعقل اخذها قيداً فيه وجوداً وعدماً ،لانه من الانقسامات اللاحقة للتكليف ،فلا يخلو من اشكال فان التفريق بين عدم القدرة العقلية او العادية ووجود الداعي الطبيعي الى العمل او الانزجار الفطري عنه ، بعدم صحة الخطاب في الاولين ، والصحة في الاخرين في غاية الغرابة ؛ فان خطاب من يريد الفعل طبعاً اويترك الشيء مستهجن ، لعدم الملاك لاظهار الارادة ، كخطاب من لا يقدر ، فكما لايصح النهي عن فعل غير مقدور عادة كذلك يقبح النهي عن شيء لاينقدح في الاذهان احتمال ارتكابه، كالنهي عن كشف العورة بين الناس موجهاً ذلك الخطاب الى صاحب المروة والنهي عن اكل القاذورات

واما ما عن بعض الاعيان المحققين (قدس سره) من كفاية الامكان الذاتي او الامكان الوقوعي في صحة الخطاب وهذا تمام الملاك لصحة الخطاب .

و (عليه) يصح الخطاب في موارد الابتلاء وعدمه ضعيف فان كفاية الامكان الذاتي في هذا الباب غريب ، فان خطاب من لا ينبعث عن امر المولى خطاباً حقيقياً مستهجن جداً ؛ فان الارادة التشريعية لا تنقدح الا بعد حصول مباديها

و قس عليه الخطاب القانونى ،فان مقنن الحكم لو وقف على ان ما يشرعه لايكاد يعمل به اصلا ، ولاينبعث منه احد ، صار جعله وتقنينه مستهجناجداً ، وان جاز الامكان الذاتى اوالوقوعى

واعجب منه مانقله(قدس سره) عن بعض اجلة عصره من ان التكليف ليس زجراً ولابعثا ، بل التزام من المولى بالنسبة الى العبد فيعم عامة الموارد ، أى موارد الابتلاء وعدمه ، فان ماهو المستهجن انماهو البعث اوالزجر المتضمنين للخطاب دون الالزام و(فيه) ان غاية مافيد لايخرج التكليف عن دائرة الاحكام الوضعية اواشبه شىء به و مع ذلك فهى من مقولة الجعل والاعتبار ، لايصح الا اذا كان له اثر عقلائى ، و مع عدمه كما فى الموارد التى لم يوجد فيها بعض الشروط المتقدمة كان الجعل والاعتبار و الالزام لغواً محضا مضافا الى ان الالزام بالفعل والترك كانه عبارة اخرى عن البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب و الحرمة مع ان انكار كون التكاليف عبارة عن البعث و الزجر كانه انكار الضرورى

الخطابات القانونية الشخصية

التحقيق فى المقام ان يقال : انه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة الى عامة المكلفين ، والخطاب الشخصى الى آحادهم فان الخطاب الشخصى الى خصوص العاجز وغير المتمكن عادة اوعقلا مما لايصح كما اوضحناه ولكن الخطاب الكلى الى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض مما لا استهجان فيه ؛ و (بالجملة) استهجان الخطاب الخاص غير استهجان الخطاب الكلى فان ملاك الاستهجان فى الاول ما اذا كان المخاطب غير متمكن والثانى فيما اذا كان العموم اوالغالب الذى يكون غيره كالمعدوم غير متمكن عادة اومصروفة عنه دواعيهم

والحاصل : ان التكاليف الشرعية ليست الا كالقوانين العرفية المجعولة لحفظ الاجتماع وتنظيم الامور ،فكما انه ليس فيها خطابات ود عايات ، بل هو بماهو خطاب واحد متعلق بعنوان عام ، حجة على عامة المكلفين فكذلك مانجده فى الشرع من الخطابات المتعلقة بالمؤمنين اوالناس، فليس هنا الاخطاب واحد قانونى يعم الجميع

وان شئت قلت انما هو الموضوع فى دائرة التشريع هو عنوان المؤمنين ؛ او الناس فلو قال يا ايها الناس اجتنبوا عن الخمر؛ اويجب عليكم الفعل الكذائى فليس الموضوع الا الناس ، اعم من العاجز والقادر ، والجاهل والعالم ، ولاجل ذلك يكون الحكم فعليا فى حق الجميع ، غير ان العجز والجهل عذر عقلى عن تنجز التكليف والملاك بصحة هذا الخطاب وعدم استهجانه هو صلوحه لبعث عدد معتد به من المكلفين فالاستهجان بالنسبة الى الخطاب العام انما يلزم لو علم المتكلم لعدم تاثير ذلك الخطاب العام فى كل المكلفين واما مع احتمال التاثير فى عدد معتد به غير مضبوط تحت عنوان خاص فلا محيص عن الخطاب العمومى ولا استهجان فيه اصلا كما ان الامر كذلك فى القوانين العرفيه العامة وبما ذكرنا يظهر الكلام فى الخارج عن محل الابتلاء .

و(القول) بان خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح اوغير ممكن (صحيح) لو كان الخطاب شخصيا ، واما اذا كان بصورة التقنين ؛ فيكفى فى خطاب الجميع ، كون عدد معتد به من المكلفين واجداً لما ذكرنا من الشرائط واما الفاقد لها فهو معذور عقلا مع فعلية التكليف كالعجز والجهل ،

وبالجملة : ليس هنا الا ارادة واحدة تشريعية متعلقة بخطاب واحد وليس الموضوع الا احد العناوين العامة ،من دون ان يقيد بقيد اصلا، والخطاب بما هو خطاب وحدانى متعلق لعنوان عام حجة على الجميع والملاك فى صحة الخطاب ما عرفت ؛ والحكم فعلى مطلقا من دون ان يصير الحكم فعليا تارة وانشائيا اخرى ، او مريداً فى حالة وغير مريد فى حالة اخرى ،وما اوضحناه هو حال القوانين الدارجة فى العالم والاسلام لم يتخذ مسلكا غيرها ، و لم يطرق باباً سوى ما طرقه العقلاء من الناس ، وسيوافيك مفاسد الخطاب الشخصى .

لايقال : ما معنى الحكم المشترك فيه الناس ، وما معنى كون كل واحد منا مكلفا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة ، وظاهر هذا تعدد الخطاب و كثرة التكليف ، فلا يعقل كثرة التكاليف مع وحدة الخطاب ، وان شئت قلت ان الخطابات الشرعية منحلة بعدد نفوس المكلفين ، ولايكاد يخفى ان الخطاب المنحل المتوجه الى غير

المتمكن ، اوغير المبتلى مستهجن .

لانا نقول : ان اريد من الانحلال كون كل خطاب خطابات بعدد المكلفين حتى يكون كل مكلف مخصوصاً بخطاب خاص به ، و تكليف مستقل متوجه اليه فهو ضرورى البطلان ، فان قوله تعالى : ياايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود خطاب واحد لعموم المؤمنين ، فالخطاب واحد والمخاطب كثير ، كما ان الاخبار بان كل نارحارة . اخبار واحد والمخبر عنه كثير، فلو قال احد : كل نار بارد ، فلم يكذب الا كذباً واحداً لااكاذيب متعددة حسب افراد النار ، فلوقال : لاتقربوا الزنا فهوخطاب واحد ، متوجه الى كل مكلف ، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة ، والمكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب اليه ، وهذا الخطاب الوحدانى يكون حجة على كل مكلف من غير انشاء تكاليف مستقلة اوتوجه خطابات عديدة لست اقول ان المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فانه ضرورى الفساد : بل اقول ان الخطاب واحد والانشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف من غير توجه خطاب خاص، او تكليف مستقل الى كل واحد ، ولا استهجان فى هذا الخطاب العمومى اذا كان المكلف فى بعض الاحوال اوبالنسبة الى بعض غير متمكن عقلا او عادتا ، فالخمر حرام على كل احد تمكن من شربها اولا وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتى يقال انه يستهجن الخطاب فليس للمولى الاخطاب واحد لعنوان واحد ، وهو حجة على الناس كلهم ولا اشكال فى عدم استهجان الخطاب العمومى ، فكما لااشكال فى ان التكاليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة والعلم ، كما سيوا فيك بيانه فكذلك غير مقيدة بالدخول محل الابتلاء .

ثم انه يترتب على القول بكون الخطابات شخصية اى منحلة الى خطابات يلاحظ فيها عدم الاستهجان مفاسد (منها) عدم صحة خطاب العصاة من المسلمين ، فان خطاب من لا ينبعث به قبيح اوغير ممكن، فان الارادة الجزمية لاتحصل فى لوح النفس الابعد حصول مبادى قبلها التى منها احتمال حصول المراد ، والمفروض القطع بعدم حصوله ، و(منها) عدم صحة تكليف الكفار بالاصول والفروع بالملاك الذى قررناه

و(منها)قبح تكليف صاحب المروة بستر العورة فان الدواعي مصروفة عن كشف العورة ،فلا يصح الخطاب ، اذاى فرق بين النهى عن شرب الخمر الموجود في اقاصي الدنيا،و بين نهى صاحب المروة عن كشف سوئته بين ملأ من الناس ، ونظيره نهى المكلفين عن شرب البول وا كل القاذورات مما يكون الدواعي عن الاتيان بهامصروفة ، اذ اى فرق ببن عدم القدرة العادية اوالعقلية على العمل ،و كون الدواعي مصروفة عنها، وماافاده بعض الاعاظم من ان التكليف غير مقيد بالارادة لان التقييد بهاغير معقول: بخلاف القدرة العقلية والعادية ؛قدوافاك جوابه ،فانّ التكليف لاجل ايجاد الداعي ولولاجل الخوف والطمع في الثواب ،والتارك للشيء بالطبع ،سواء نهى المولى عنه اولم ينهه عنه ، تارك له مطلقا ،فالزجر لغواو غير ممكن لعدم تحقق ماهو المبادي للارادة الجدية كما اوضحناه .

و(منها)يلزم على كون الخطاب شخصيا، عدم وجوب الاحتياط عند الشك في القدرة ، لكون الشك في تحقق ما هو جزء للموضوع ، لان خطاب العاجز قبيح ، والشك في حصول القدرة و عدمها ، شك في المصداق و هو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشك في القدرة ، ومنها لزوم الالتزام بان الخطابات و احكام الوضعية مختصة بما هو محل الابتلاء لان جعل الحكم الوضعي ان كان طبعا للتكليف فواضح ومع عدم التبعية والاستقلال بالجعل فالجعل انما هو بلحاظ الاثار و لهذا لايمكن جعل حكم وضعي لايترتب عليه اثر مطلقا فجعل النجاسة للخمر والبول للاثار المترتبة عليها كحرمة الشرب و بطلان الصلوة مع تلوث اللباس بها و مع الخروج عن محل الابتلاء لايترتب عليها آثار فلابد من الالتزام بان النجاسة والحلية وغيرهما من الوضعيات من الامور النسبية بلحاظ المكلفين فيكون الخمر والبول نجسان بالنسبة الى من كان مبتلى بهما دون غيرهما ولاناظن التزامهم بذلك للزوم الاختلال في الفقه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص يكشف ذلك عن بطلان المبنى وعلى ما حققناه ، فكلها مندفعة ،فان الخطابات الالهية فعلية في حق الجميع ، كان المكلف عاجزاً اوجاهلا اومصروفاً عنه دواعيه ، اولم يكن ، وان كان العجز والجهل

عذرا عقليّا ، وقس عليه الخروج عن محل الابتلاء ، فهو لا يوجب نقصانا فى التكليف ، ولابد من الخروج عن عهدته بترك مايكون فى محل الابتلاء وقد عرفت ان ما هو الشرط فى صحة الخطاب القانونى غير ما هو الشرط فى صحة الخطاب الشخصى ، من غير فرق بين التكليف المعلوم بالتفصيل او بالاجمال ؛ فالتكليف المعلوم لابد من الخروج عن عهدته بالموافقة القطعية ، والاجتناب عن مخالفة القطعية والاحتمالية ومجرد كون احد الاطراف خارجا عن محل الابتلاء او مصروفة عنه الدواعى لا يوجب نقصانا فى التكليف القانونى وان كان موجبا له فى الشخص .

واما صحيحة على بن جعفر عن اخيه : فيمن رعفت فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب انائه الخ فقد حمله الشيخ الاعظم (قدس سره) على العلم الاجمالى باصابة ظهر الاناء او باطنه المحتوى للماء ثم علل عدم وجوب الاجتناب عن الماء بخروج ظهر الاناء عن محل الابتلاء ، وهو بمكان من الغرابة اذ كيف يكون ظهر الاناء الذى بين يدى المكلف خارجا عن ابتلائه ، و اما الحديث فلابد من تاويله ، وحمله اما على الاجزاء الصغار التى لايدركه الطرف ، وان كانت مرئية بالنظّارات ، الاان الدم المرئى بها ليست موضوعة للحكم الشرعى ، ولا ينافى هذا الحمل بالعلم باصابة الاناء فان العلم بها غير ادراك الطرف ، و اما على ابداء الشك فى اصل الاصابة مطلقا ؛ و على اى حال فهى بظاهرها مما عرض عنها الاصحاب

بحث و تنقيح

ثم انه على القول بكون الخروج عن محل الابتلاء مانعا عن تاثير العلم الاجمالى يقع البحث فيما اذا شك فى خروجه عن محل الابتلاء لامن جهة الامور الخارجية بل من جهة اجمال ما هو خارج عن مورد التكليف الفعلى ، فهل الاصل يقتضى الاحتياط او البرائة واختار الاول شيخنا العلامة (اعلى الله مقامه) حيث قال : ان البيان المصحح للعقاب عند العقل و هو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور حاصل ، و ان شك فى الخطاب الفعلى من جهة الشك فى حسن التكليف و عدمه ، و هذا المقدار يكفى حجة عليه نظير

ما اذا شك في قدرته على اتيان الما موربه و عد مها بعد احراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى ومطلوباله ذاتا ، وهل له ان يقدم على الفعل . بمجرد الشك في الخطاب الفعلى الناشى من الشك في قدرته ، و (الحاصل) ان العقل بعد احراز المطلوب الواقعى للمولى او مبغوضه لايرى عذراً للعبد في ترك الامتثال هذا ،

وفيه ان التحقيق هو البرائة لانه بعدالقول بكون الابتلاء من قيود التكليف يرجع الشك الى اصل التكليف ، و مجرد احتمال كون المبغوض هو المبتلى به لايوجب تمامية الحجة على العبد بل له الحجة لاحتمال كون المبغوض في الطرف الاخر ، واما الشك في القدرة ، فلوقلنا بمقالة القوم فلامناص عن البرائة ، لان فعلية التكليف على مباني القوم من حدود التكليف وقيوده فالشك فيها شك في اصل التكليف نعم على ماقلنا من كون الخطابات القانونية فعلية في حق القادر و العاجز ، غير ان العاجز ، معذور في ترك امتثاله ، فعند الشك فيها لامناص عن الاحتياط الا مع احراز العذر واقامة الحجة بعدتمامية الحجة من المولى ، فالشك في القدرة مصب البرائة على مباني القوم كالشك في الابتلاء لاعلى المختار فتدبر واما القول باستكشاف الملاك من اطلاق المادة ففيه ان احراز الملاك من تبعات تعلق التكليف على مسلك العدلية ومع كون القدرة والابتلاء من قيوده وحدوده لاطريق لاستكشافه الافي بعض الاحيان المستكشف ذلك من الامور الخارجية وهولايفيد لكونه اخص من المدعى كما ان القول بان القدرة العقلية و العادية غير دخيلة في الملا كات النفس الامرية بل هي من شرايط حسن الخطاب تخرص على الغيب لعدم العلم بالحركات الواقعية ومن المحتل دخالة القدرة فيها ولايدفع هذا الاحتمال الا باطلاق الدليل وهو مفقود فرضا الاعلى ما اخترناه

ثم ان بعض اعاظم العصر (قدس سره) استدل على وجوب الاحتياط تبعا للشيخ الاعظم (قدس سره) باطلاق ادلة المحرمات وحاصل ما افاد مايلى ، ان القدر المسلم من التقييد ماهو اذا كان الخمر خارجا عن محل الابتلاء بحيث يلزم استهجان الخطاب في نظر العرف ، فان اشك في استهجانه وعدمه للشك في امكان الابتلاء بموضوعه او

عدمه فالمرجع هو اطلاق الدليل ، لان المخصص المجمل بين الاقل والاكثر مفهوما لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص و هو الاقل خصوصا اللبيات، فانه يجوز التمسك بالعام فيها في الشبهات المصداقية فضلا عن الشبهات المفهومية والسر في ذلك هو ان العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم بل يخرج ذوات المصاديق الخارجية فالشك يكون شكا في التخصيص الزائد ، ولا يكون الشبهة مصداقية كالمخصصات اللبية (فان قلت) المخصصات اللبية الحافة بالكلام كما فيما نحن فيه يسرى اجمالها الى العام كالمخصصات اللفظية المتصله المجملة

(قلت) : مضافاً الى انه يمكن منع كون المخصص هنا من الضروريات المرتكزة من الاذهان ان هذا مسلم اذا كان الخارج عنوانا واقعيا غير مختلف المراتب كالفسق المردد بين مرتكب الكبيرة او الاعم واما اذا كان عنوانا ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في بعض آخر فلا ، لان الشك يرجع الى التخصيص الزائد .

(فان قلت) : التمسك بالاطلاق فرع امكان الاطلاق الواقعي وفيما نحن فيه يكون الشك في صحة الاطلاق النفس الامري لاحتمال استهجان التكليف (قلت) : هذا ممنوع لان التمسك بالاطلاق لو كان فرع الامكان الواقعي لما جاز التمسك به مطلقا لان كلية الموارد يصير الشك فيه من قبيل امكان الاطلاق النفس الامري خصوصاً على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ؛ فان الشك يرجع الى الشك في وجود مصلحة او مفسدة ، ويمتنع الاطلاق مع عدمهما ، فكما ان الاطلاق يكشف عن المصلحة النفس الامرية ، فكذلك يكشف عن عدم الاستهجان «انتهى كلامه» ،

ولا يخفى ان في كلامه : انظاراً نشير الى مهماتها « **منها** » ان المخصص اللبي يسرى اجماله الى العام مطلقا ضروريا كان او نظريا ، اما الاول ، فلانه بحكم المتصل اللفظي ، يمنع عن انعقاد الظهور الافي العام المقيد بالعنوان المردد بين الاقل والاكثر كالعلماء العدول ، فلا يثبت حجيته الافي المتيقن لا المشكوك ، واما الثاني ، فلانه بعد الانتقال الى حكم العقل ولو بعد برهة من الدهر يستكشف عن ان ما تخيله من العموم

كان امراً غيرصحيح ، بل كان الكلام من اول الامر مقيداً بغيرعنوان المخصص لوجود حكم العقل فى زمن الصدور وان كان المكلف غير ملتفت ، فما يظهر من كلامه من حصر سراية الاجمال بما اذا كان ضروريا لانظريا غير سديد ، فان العقل يكشف عن ان الخطاب لم يكن متوجها الى الخارج عن محل الابتلاء ، ففرق بين ورود المخصص منفصلا ، وبين الغفلة عن الواقع ، وحصول العلم بعد برهة بمحدودية الخطاب وتقييده من اول الامر؛ وان شئت قلت : ان المقام نظير كشف القرينة اللفظية الحافة بالكلام بعد حين ، فكما انها يسقط العام عن الحجية فى غير القدر المتيقن ، فهكذا المخصص العقلى اضف الى ذلك : ان منع كون المخصص هنا ضروريا مرتكزاً فى الاذهان ، قابل للمنع .

ومنها : ان اجمال المخصص الحاف بالكلام سواء كانت لفظيا متصلا بـد او لبيا يسرى الى العام ، نعم لو كان لفظيا منفصلا فلايسرى ، لانعقاد ظهوره فى جميع الافراد وحجيته فى العموم الى ان يقوم دليل آخر اقوى منه ، حتى يصح رفع اليد عن الحجة بالحجة ؛ والمفروض عدم قيامها الا فى الاقل دون الاكثر ، واما الحاف بالكلام سواء كان لفظيا اولبيا ، فيسرى اجماله اليه لعدم انعقاد ظهور له الا فى المقدار المتقيد ؛ والمفروض دوران الامر فى المخصص بين الاقل والاكثر ، فلايكون العام حجة الا فى القدر المتيقن ، ولاجل ذلك لايجوز التمسك فى الشبهات المصداقية فى المخصص اللبى ايضا ، بلافرق بينه والمخصص اللفظى (والحاصل) ان العام المحفوف بالعنوان المجمل المردد بين الاقل والاكثر ، ليس له ظهور الا فى العام المقيد بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر فلايثبت حجيته الا فى المتيقن لاالمشكوك .

فان قلت : يمكن ان يكون سرعدم سرايته هو ان العقل يخرج ذوات المصاديق لاالعنوان حتى يصير الشبهة مصداقية بل يصير من قبيل التخصيص الزائد ، (قلت) هذا ماافاده بعض اعاظم العصر (قدس سره) تبعا لما افاده الشيخ الاعظم (طيب الله رمسه) الاان ذلك ممنوع ؛ فان الافراد تخرج عن تحت العام عند العقل بملاك واحد ، وقـد يخرج كل فرد بملاك يخصه ، فلو كان من قبيل الثانى كان لما ذكره من التوجيه

وجه كما هو الحال فى المخصص اللفظى اذا كان خروج كل فرد بعنوان يخصه واما اذا كان من قبيل الاول فلا، لان الاخراج كله بملاك واحد، فخروج الفرد المشكوك خروجه لا يستلزم تخصيصاً زائداً، فلو قال المولى اكرم جيرانى، و حكم العقل بحرمة اكرام اعداء المولى، فلا اشكال ان المخرج هو العنوان الوحدانى؛ والمخصص واحد لا كثير، والشبهة مصداقية، وخروج الفرد المشكوك لا يستلزم تخصيصا آخر، فلا يجوز التمسك فيه بعين ما ذكر فى المخصص اللفظى المتصل

فان قلت: ان ما ذكر انما يصح لو كانت الجهات تقييدية فيصير المخرج هو العنوان المقيد واما اذا كانت تعليلية فالخارج هى الافراد لاجل تلك العلة (قلت): قد حقق فى محله ان الجهات التعليلية فى الاحكام العقلية ترجع الى الجهات التقييدية، فلو قيل لا تشرب الخمر لانه مسكر، فالموضوع فى القضية اللفظية انما هو الخمر لكونها مسكراً لكن ما هو المحرم لبا فى ادراك العقل انما هو المسكر لا غير، فظهر انه لا فرق بين المخصص اللفظى واللبى.

ومنها: ان ما افاده من الفرق بين المخصص الذى هو ذات مراتب كالخروج عن محل الابتلاء و ما ليس كذلك كالفاسق فيجوز التمسك بالعام فى الاول فى اللفظى و اللبى معا، من غرائب الاراء اذ اى فرق بين الفسق و الخروج عن محل الابتلاء حيث جعل الثانى مختلف المراتب دون الاول، مع ان الخروج عن طاعة الله له مراتب مختلفة، فان مرتبة ارتكاب الصغائر، غير مرتبة ارتكاب الكبائر واضعف منها، وهو يباين مع ارتكاب الموبقات من الذنوب مرتبة، (و على ذلك) فربما يشك فى ان الخارج عن العام هل هو مطلق من خرج عن طاعة الله، او الخارج عنه مرتبة خاصة منه، كما ربما يقال: ان البلاد مختلفة، فالواقع فى اقاصى العالم يعد خارجاً عن محل الابتلاء، وانما الشك فى الاواسط والادانى، و لعل كون الفاسق ذات مراتب اولى من كونه ذات مراتب كما لا يخفى

اضف الى ذلك ان ما ادعاه من الكبرى غير مسلم فان الاجمال يسرى الى العام اذا كان المخصص متصلا، وان كان مقولا بالتشكيك، فلو قال المولى اكرم العلماء

الا الابيض منهم وشككنا في ان الخارج هل هو الابيض الشديد او الاعم منه فلا يجوز التمسك به فى غير المتيقن خروجه ، لانه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية بالنسبة الى نفس العام لا المخصص ؛ اذ ليس للكلام الا ظهور واحد ، فمع اجمال القيد لا يعقل عدم السراية .

ومع ذلك كله ، فعدّ المقام من قبيل الشبهة المفهومية غير صحيح لان معناها ان المفهوم مجمل فى دائرة المفهومية فلا يعلم انطباقه على موضوع حسب الوضع اللغوى او العرفى (كالفاسق) اذ هو مجمل حسب المعنى الموضوع له ، فلا نعلم ان معناه هو مرتكب الكبائر ، او الاعم فيكون الشك فى انطباق مفهوم الفاسق على مرتكب الصغيرة ، واما اذا علم ان له مفهوماً معينا ذات مراتب ، وشك فى ان الخارج اى مرتبة منه ، فهو داخل فى اجمال المراد و خارج عن الشبهة المفهومية لكون المفهوم مبيناً .

ثم ان ما افاده : من ان التمسك بالعموم لو كان مشروطا باحراز امكان الاطلاق النفس الامرى لانسد باب التمسك بها لا سيما على مذهب العدلية

ففيه انه فرق واضح بين قضية استهجان الخطاب و غيره فان البحث عن تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد بحث عقلى محض ، فقد تضاربت فيه آراء العدلية والاشاعرة وليس العلم باشتمال الموضوع على المفاسد و المصالح من مبادى الاحتجاج فى محيط العقلاء ، بل الخطاب عند الشك فى التقييد والتخصيص تام متوجه الى المكلف والاصل العقلائى الدائر عند هم يحكم بمطابقة الارادة الاستعمالية و الجدية ، فعند الشك فى دخالة قيد ، او خروج فرد تصير اصالتى العموم و الاطلاق محكمة ، لتمامية ما هو ملاك الحجاج عندهم ، فحديث المصالح والمفاسد مما يغفل عنه العامة وانما يبحث عنهما العلماء الباحثون عن دقائق المسائل ، فلو سمع العبد فى محيط العقلاء قول المولى اكرم العلماء يقف على ان تمام الموضوع هو العلماء ولو شك فى دخول فرد او دخالة شيء يحكم بالعموم والاطلاق على عدم دخالة شيء او عدم خروجه من

غير التفات الى امكان اطلاق النفس الامرى على مسلك العدلية، واما المقام، فاستهجان الخطاب في الموارد الخارجة عن محل الابتلاء ليس مخفيا على احد، فلو شك في استهجان الخطاب لاجل الشك في كونه مورد الابتلاء اولا؛ لماصح التمسك بالاطلاق لكشف حاله، اذ التمسك بالاطلاق فرع احراز امكانه بهذا المعنى.

هذا كله على مباني القوم وقد عرفت انه لا مناص عن البرائة واما على المختار فلزوم الاحتياط مما لا غبار عليه؛ و يعلم وجهه مما قدمناه.

القول في الشبهة غير المحصورة

و توضيح حالها في ضمن امور - **الاول**: لو وقف المكلف على تكليف فعلي قطعي وجداني بحيث لا يرضى المولى بتركه مطلقا فلا اشكال في لزوم اتباعه و قبح مخالفته سواء كان الاطراف محصورة او غير محصورة، نعم لو وقف على الحكم لاجل اطلاق الدليل او عمومه، فللترخيص فيه مجال فلا بد، من ملاحظة دلالة ما يدل على الترخيص و تمامية دلالته كادلة الحل و غيرها؛ وقد وافاك في المحصور من الشبهة ان شمول ادلة الحل على اطراف المحصور، و ان كان لا يعد ترخيصا في المعصية في نظر العقل، الا انه ترخيص في نظر العرف الذي هو المحكم في هذه الميادين، و اما اطراف غير المحصور فسيأتي بيان الحال فيه، وليعلم انه لا بد ان يتمحض البحث في الشبهة غير المحصورة من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر العناوين المجوزة كالاضطرار والخروج عن محل الابتلاء او العسر والحرج، وما يظهر من الشيخ الاعظم من الاستدلال على الجواز بخروج بعض الاطراف او اكثرها من محل الابتلاء ليس بسديد.

الثاني: قد اضطرب كلام القوم في ميزان الشبهة غير المحصورة، كما اضطرب في بيان سر عدم وجوب الاجتناب عن بعض اطرافها او جميعها واسد ما قيل في المقام ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان كثرة الاطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلا في طرف خاص بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشك البدوي فيكون في كل طرف يريد الفاعل ارتكابه، طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه

وان شئت توضيحه : فلاحظ حال العقلاء تريهم لا يعتنون و يعدون المعتنى ضعيف القلب ، فلو سمع الرجل ان واحداً من بيوت بلده التى فيها آلاف بيت قد اغرقه الماء ، اووقع فيه حريق ، او قرء فى جريدة ان واحداً من اهل بلده التى فيها مأة الف نسمة ، قدقتل تراه لايبالى بماسمعه ،ولوصار بصدد التفتيش ، واظهرا لاضطرار والوحشة ، لاحتمال كون البيت بيته ، والمقتول ولده ، لعد ، ضعيف العقل اوعديمة والسرفيه هوان كثرة الاحتمال يوجب موهومية المحتمل .

ثم ان شيخنا العلامة قد استشكل فيما ذكره بان الاطمينان بعدم الحرام فى كل واحدمن الاطراف لايجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها ، و(فيه) ان الايجاب الجزئى وان كان لايجتمع مع السلب الكلى ، الا ان المنافات انما يتحقق فى المقام اذالوحظت الافراد فى عرض واحد لااذالوحظت كل واحد فى مقابل الباقى ، فكل واحدمن الاطراف اذالوحظ فى مقابل الباقى يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيرة ، و لااشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مأة الف احتمال ، لايقال انا نعلم بان واحداً من هذه الامارات مخالف للواقع ، ومعها كيف يجوز العمل بهامعه

لانانقول :ان العلم بكذب واحد من الامارات غير المحصورة كالعلم بنجاسة اناء بين عدة غير محصورة حرفا بحرف ثم انه يمكن الاستدلال على حكم الشبهة غير المحصورة بروايات كثيرة .

منها : صحيحة عبد الله بن سنان عن ابى عبدالله : قال كل شيء فيه حلال وحرام فهولك حلال ابداً حتى تعرف الحرام بعينه ، فان ظهورها فى العلم الاجمالى لايكاد يشك غير انه خرج المحصورة بالاجماع اوبالعقل و بقى مابقى .

والقول بان الشبهة غير المحصورة نادرة ، ضعيف جداً بل غالب الشبهات غير محصورة ، وقديتفق كونها محصورة .

ومنها : الروايات الواردة فى باب الجبن وقد مضي بعض القول فى مداليله و اليك ماينا سب هنا ، منهامرسلة معوية بن عمار عن ابى جعفر بعد ماسئله عن الجبن فاجاب عليه السلام ساخبرك عن الجبن وغيره ، كل شيء فيه الحلال و الحرام فهولك حلال

حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه ، وقريب منها رواية عبدالله بن سليمان ، ولا يخفى ظهورها فى الشبهة غير المحصورة ، و يؤيده بل يشهد عليه رواية ابى الجارود قال سئلت اباجعفر عن الجبن فقلت : اخبرنى من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما فى جميع الارضين ، اذا علمت انه ميتة فلا تأكل ، وان لم تعلم فأشتر وبع و كل والله انى لاعترض السوق فاشترى بها اللحم و الجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان .

واورد على الاستدلال بها الشيخ الاعظم ، بابداء الاحتمال بان جعل الميتة فى الجبن فى مكان واحد ، لايوجب الاجتناب عن جبن غيره الذى هو مشكوك بدوى وبان المراد من قوله : ما اظن كلهم يسمون ، عدم وجوب الظن او القطع بالتسمية و الحلية بل يكفى اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية للحل و لو اخذ من يد مجهول الحال الا ان يقال : ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالى فلا مسوغ للارتكاب غير كون الشبهة غير محصورة ، ثم امر بالتامل

وانت خبير بضعف ما اورده ، لان حملها على الشبهة البدئية بعيد عن مساقها اذ هى كالنص فى العلم الاجمالى خصوصا مع ملاحظة ذيلها ومعلوم ان ذيلها ليس اجنبيا عن الصدر ، وما احتمله فى معنى قوله عليه السلام ما اظن الخ بعيد ، لان قوله هذا ظاهر فى حصول القطع بعدم التسمية ، لكون الطائفتين ليستا من الطوائف الاسلامية ، وعلى اى حال فدلالة المرسلة لاغبار عليها لولا ضعفها سنداً ، و مثلها رواية « عبدالله بن سليمان » وفيها احتمال التقية لكون الميتة عبارة عن الانفحة وهى طاهرة باجماع الطائفة ، وقد اوضحنا حالها فى محله .

ومنها : موثقة سماعة عن ابى عبدالله فى بعض عمال بنى امية وفيها : ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا باس ، ولا يبعد حملها على غير المحصورة

ومنها صحيحة الحلبى لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان فى ذلك المال رباً ولكن اختلط فى التجارة بغيره حلالا ، كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا

معزولا انه رباً فلياخذرأس ماله و يردالربوا

ومنها صحيحة اخرى له ، و غيرها من الروايات التى قد جمع بعضها السيد الفقيه اليزدى فى حاشيته على المكاسب عند البحث عن جوائز السلطان ، ولا يبعد كون مورد اكثرها من قبيل الشبهة غير المحصورة ، وفى مقابلها روايات اخر محمولة على المحصورة كروايات التخميس فانها محمولة على ما جهل المقدار واحتمل كون الحرام مقدار الخمس والزيادة و النقيصة واما لوعلم ان فى ماله الذى بلغ خمسين الف دينار ، ديناراً من الحرام فلا اشكال فى عدم وجوب الخمس ، و بالجملة دلالة الروايات على الشبهة غير المحصورة واضحة ، نعم يخرج منها بعض الموارد كما لو عرف صاحب المال فيجب له التخلص من ماله ؛ و تفصيل الكلام فى باقى الاقسام فى محله .

فى بيان ماهو الميزان فى الباب

وقد ظهر مما اوضحنا من مقالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان ماهو الضابط فى الشبهة غير المحصورة ، ان تكون كثرة الاطراف بمثابة لايعتنى العقلاء باحتمال كون الواقع فى بعض الاطراف فى مقابل البقية لضعف الاحتمال لاجل الكثرة

وقد نقل شيخنا الاعظم (قدس سره) كلمات فى ضابطها عن الاعلام غير انه لايهم الباحث ، لان الدليل الوحيد ماعرفت من بناء العقلاء ودلالة الاخبار، و ليس عنوان غير المحصور واقعاً فى مصب رواية حتي نتكلف لبيان حده

ثم انه يظهر من بعض اعاظم العصر ضابطاً آخر فقال ما هذا حاصله : ان ضابطها ان تبلغ الاطراف حداً لا يمكن عادة جمعها فى الاستعمال من اكل وشرب فخرج العلم بنجاسة حبة من حقة ، لامكان استعمال الحقة مع ان نسبتها الى الحقة تزيد عن نسبة الواحد الى الالف ، فليس العبرة بكثرة العدد فقط اذرب كثير تكون الشبهة فيه محصورة كالحنطة من الحقة ، كما لاعبرة بعدم تمكن الجمع فقط اذربما لا يتمكن عادة مع ان الشبهة محصورة ككون احد الاطراف فى اقصى بلاد المغرب ، بل لابد من الامرين - كثرة الاطراف ، وعدم التمكن العادى من الجمع ، و بهذا تمتاز

الشبهة الغير المحصورة عما تقدم في المحصورة من انه يعتبر فيها امكان الابتلاء بكل واحد من اطرافها ، فان امكان الابتلاء بكل واحد غير امكان الابتلاء بالمجموع ،فالشبهة الغير المحصورة ما تكون كثرة الاطراف بحد يكون عدم التمكن في الجمع في الاستعمال مستنداً اليها ، و من ذلك يظهر حكمها ، و هو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية ، اما عدم الحرمة فلان المفروض عدم التمكن العادى منها ، واما عدم وجوب الموافقة القطعية فلان وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية لانها هى الاصل فى باب العلم الاجمالى لان وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول فى الاطراف ، و تعارضها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية فيلزم من جريانها فى جميع الاطراف مخالفة عملية للتكليف ، فاذا لم تحرم المخالفة القطعية لم يقع التعارض بين الاصول ومعه لا يجب الموافقة القطعية .

وفيه اما اولا فان المراد من عدم التمكن من الجمع فى الاستعمال ان كان هو الجمع دفعة ، فيلزم ان يكون اكثر الشبهات المحصورة ، غير محصورة واما ان يكون اعم منها ومن التدريج ولو فى مدة طويلة من سنين متمادية فلابد من تعيين ذلك الزمان الذى لا يمكن الجمع التدريجى بين الاطراف فيه بل يلزم ان يكون اكثر الشبهات محصورة اذ قلما يتفق ان لا يمكن الجمع بين الاطراف ولو فى ظرف سنين ، فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة وهذا لا يمكن الالتزام به ، «فان قلت» : ان ارتكاب جميع الاطراف مما لا يمكن غالباً ولو تدريجا فى سنين متمادية لفقدان بعض الاطراف على ان تأثير العلم الاجمالى فى التدريجيات محل بحث ، «قلت» ان خروج بعض الاطراف بعد تنجيز العلم غير مؤثر؛ ولا يضر بتنجيز العلم الاجمالى فى بقية الاطراف ، مع انك قد عرفت ان البحث ممحض فى كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الاطراف ، على ان تأثير العلم فى التدريجى من حيث الاستعمال مما لا اشكال فيه وفى التدريجى من حيث الوجود ايضا مؤثر على الاقوى .

واما ثانياً فلان مورد التكليف انما هو كل فرد فرد ، والمفروض قدرته عليه

لاالجمع بين الاطراف حتي يقال بعدم قدرته على الجمع و ما هو مورد للتكليف فالمكلف متمكن من الاتيان به لتمكنه من كل واحد ، والمكلف به غير خارج عن محل ابتلائه ومالا يكون متمكنا منه اعنى الجمع فهو غير مكلف به ؛ واما حكم العقل بالجمع احيانا فهو لاجل التحفظ على الواقع لا انه حكم شرعى ، و بالجملة : ان الميزان في تنجيز العلم الاجمالى هو فعلية التكليف و عدم استهجان الخطاب ، و المفروض ان مورد التكليف عن الاطراف واقع فى محله لتمكنه من استعمال كل واحد ، و ان لم يتمكن من الجمع فى استعمال ، وبذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الاطراف فضلا عن القطعية ،لفعلية الحكم ، وعدم استهجان الخطاب لكون مورد التكليف مورداً للابتلاء ، و بذلك يظهر النظر فيما افاده : من عدم حرمة المخالفة القطعية ، وعدم وجوب الموافقة القطعية لاجل تفرع الثانية على الاولى .

الثالث :هل يجوز ارتكاب الجميع اويجب ابقاء مقدار الحرام وقد فصل الشيخ الاعظم (قدس سره) فقال بعدم العقاب اذلم يقصد ارتكاب الجميع من اول الامر ولكن انجر الامر اليه ، و بالعقاب فيما اذا قصد الجميع من او له او توصل به الى ارتكاب الحرام ، والتحقيق ان يقال : ان العمدة فى المقام هو اخبار الباب وقد عرفت ان الظاهر منها جواز ارتكاب الجميع ، نعم مقتضى ما اعتمد به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه التفصيل ، فلو شرع المكلف فى الاطراف قاصداً ارتكاب جميعها ولو فى طول سنين لم يكن معذوراً ، لان التكليف بعد باق على فعليته ، وكذا لو قسم الاطراف باقسام معدودة محصورة و اراد ارتكاب بعض الاقسام الذى يكون نسبته الى البقية نسبة محصورة كان تكون الاطراف عشرة آلاف و قسمها عشرة اقسام ، واراد ارتكاب قسم منها فانه غير معذور فيه لانه من قبيل الشبهة المحصورة ، لعدم كون احتمال الواقع فى القسم الذى اراد ارتكابه ضعيفا بحيث لايعتنى به العقلاء .

الرابع بناء على ماذكرناه من ان العقلاء لايعتنون بالعلم بل الامارة العقلائية قامت على عدم المعلوم فى كل واحد منفرداً عن غيره يسقط حكم الشك البدوى ايضا عن

بعض الاطراف بعدسقوط العلم الاجمالى فلوعلم بان مايعامضافا بين الاوانى المحصورة من الماء يجوز التوضى ببعض الاطراف لقيام الطريق العقلائى على عدم كونه مضافا مع انه لوشك فى كونه مضافا بدواً لايصح الاكتفاء بالوضوء به فحكم الشك البدوى يسقط عن بعض الاطراف واماعلى ماافاده بعض الاعاظم من الضابط كما تقدم فلايسقط حكم الشك لان عدم حرمة المخالفة القطعية الجائية من قبل عدم امكان الجمع فى الاستعمال اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعية ،لايلازم سقوط حكم الشك كما لايخفى لكن الفاضل المقرر رحمه الله قال انه (رحمه الله) كان يميل الى سقوط حكم الشبهة ايضا وهولايتجه على مختاره و متجه على مختارنا

الخامس : فى حكم الشبهة الوجوبية اذا كانت وجوبية فلو كان المدرك لعدم التنجيز هو الاخبار الواردة فى المقام فالظاهر جواز المخالفة القطعية ، حتى يقف على الواجب او الحرام بعينه ؛ واما على ماافاده شيخنا العلامة من قيام الامارة العقلائية فلو تمكن المكلف من الاتيان بمقدار نسبته الى غير المتمكن نسبة محصور الى محصور فيجب الاحتياط ، كما لوتمكن من الاتيان بالمأة من بين الالف ، فان نسبتها الى الالف كنسبة الواحد الى العشرة ، فالظاهر (ح) وجوب الموافقة الاحتمالية، و اماذا لم يوجب ذلك انقلاب النسبة ، كمالونذر شرب كأس واشتبه من بين غير محصور وتمكن من شرب الواحد منه ، فلايجب الاحتياط لقيام الامارة العقلائية على عدم كونه الواقع ، ولايعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف .

فى ملاقى الشبهة المحصورة

وتحقيق الحال فيه فى ضمن ابحاث .

الاول : بعدماعلم من ضرورة الفقه وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس القطعى وقع البحث فى كيفية جعل هذا الوجوب فمن قائل وهوابن زهرة ومن تبعه بان وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس من شئون وجوب الاجتناب عن نفس النجس وليس وجوب الاجتناب عن الملاقى لاجل تعبد آخر وراء التعبد بوجوب الاجتناب عن النجس ، ويكون المرتكب للملاقى معاقبا على ارتكاب النجس لاعلى ارتكاب ملاقيه ،لعدم

الحكم للملاقى مستقلا ، وبالجملة ليس هنا الاوجوب اجتناب واحد و هووجوب الاجتناب عن النجس ولايتحقق ذلك الا بالاجتناب عنه وعن حواشيه وملاقياته .

ومن قائل - وهو المشهور المنصور - بان الملاقى يختص بجعل مستقل فى عرض وجوب الاجتناب عن النجس وهذا الوجوب مجعول على عنوان ملاقى النجس ، من دون ان يكون وجوبه عين وجوبه و من شئونه فالاجتناب عن الملاقى امتثال مستقل كما ان الاجتناب عن النجس امتثال آخر ، وقس عليه العقاب والعصيان .

استدل ابن زهرة بقوله تعالى : و الرجزفا هجر و لا يخفى عدم دلالته اذ هو يدل على وجوب الاجتناب عن الرجز و لا يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز ، فان الرجز عبارة عن نفس النجس على ماعليه جملة من المفسرين و لا يدل على حكم ملاقيه .

وربما يستدل بما رواه عمر بن شمر عن جابر الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام : انه اتاه رجل فقال له : وقعت فارة فى خابية فيها سمن اوزيت فما ترى فى اكله فقال ابوجعفر : لاتاكله فقال الرجل : الفارة اهون على من ان اترك طعامى لاجلها ، فقال له ابوجعفر : انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرّم الميتة من كل شيء

(وجه دلالته) انه جعل عدم الاجتناب من الطعام الذى وقعت فيه الفارة استخفافا للدين و بينه بان الله حرم الميتة من كل شيء و لو لا كون الاجتناب من الملاقى (بالكسر) من شئون الاجتناب من الملاقى لم يكن عدم الاجتناب من الطعام استخفافا بتحريم الميتة .

وفيه : مع ضعف سند الرواية ، و احتمال تفسخ الميتة فى السمن بحيث حصل الامتزاج و الاختلاط وصارا بحكم واحد فى الاستعمال والاجتناب ، ان الاستدلال مبنى على ان قوله عليه السلام ان الله حرم الميتة من كل شيء مسوق لبيان نجاسة الملاقى للفارة وهو خلاف الظاهر بل سيق لبيان رد قول السائل (ان الفارة اهون على من ان اترك طعامى لاجلها) بان ذلك استخفاف لحكم الله تعالى لتعلق حكمه على كل ميتة

ويمكن الاستدلال على القول المشهور (ان وجوب الاجتناب عن الملاقى مجعول مستقلا) بمفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان مفهومه ان الماء اذا لم يبلغ حد الكر ينجسه بعض النجاسات ، اى يجعله نجسا و مصداقا مستقلا منه ، وظاهره ان الاعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء فيصير الماء لاجل الملاقات للنجس فرداً من النجس مختصا بالجعل .

ويمكن ان يستدل ايضا بقوله : الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر اى حتى تعلم انه صار قذراً بواسطة الملاقات واعطف عليه مادل من الروايات و الفتاوى ان الماء و الارض والشمس مطهرات للاشياء ، فان الظاهر منها ان الاشياء صارت نجسة فتطهر بالمذكورات . وبالجملة :لااشكال فى ان نجاسة الملاقى من ناحية نجاسة الاعيان النجسة التى يلاقيها لاجل السراية والسببية كما ان الظاهر منها كون الملاقي مختص بجعل آخر ووجوب مستقل .

ومن ذلك يعلم حكم الملاقى لاحد اطراف العلم الاجمالى فعلى القول الاول يجب الاجتناب لاجل تحصيل البرائة اليقينية عن الاشتغال اليقينى ، للشك فى حصول الامتثال با لاجتناب عن الاطراف دون الملاقى ، لان وجوب الاجتناب عن الملاقى على فرض نجاسة الملاقى (بالفتح) ليس وجوبا وتكليفا ، مستقلا بل وجب الاجتناب عنه بنفس الوجوب المتعلق بالملاقى(با لفتح) فيجب الاجتناب عن الكل تحصيلا للبرائة ، و على القول المختار فالحكم هو البرائة لكن على تفصيل سيوافيك بيانه .

الثانى : ان العلم بالملاقات قد يكون بعد العلم الاجمالى بنجاسة احد الاطراف وقد يكون قبله،وقد يكون مقارناله و على اى حال قد يكون الملاقى خارجا عن محل الابتلاء رأسا ولايعود الية ، وقد يكون عائداً اليه بعد خروجه حين العلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف ، و الامثلة واضحة .

مقتضى الاصل العقلى فى ملاقى الاطراف

الثالث فى بيان مقتضى الاصل العقلى فى هذه الصور ، قد اخترنا فى الدورة

السابقة البرائة فى هذه الصور مطلقا ، ولكن عدلنا في هذه الدورة الى تفصيل يوافق مختار المحقق الخراساقى (رحمه الله) واليك بيان ما اوضحناه فى الدورة السابقة على نحو الاجمال.

ان العلم الاجمالى بنجاسة بعض الاطراف منجز لها فاذا علم بالملاقات او بكون نجاسة الملاقى على فرض كونه نجسا من الملاقى (بالفتح) فهذا العلم الثانى لايؤثر شيئا ، لان العلم بنجاسة بعض الاطراف متقدم رتبة على العلم بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف ؛ سواء كان بحسب الزمان مقارنا له اومتقدماً عليه اومتأخراً عنه . وبالجملة : ان العلم الاول المتعلق بنجاسة احد الظرفين منجز فى الرتبة السابقة على تأثير العلم الاجمالى ، ومعه لاينجز العلم الثانى لعدم امكان تنجيز المنجز للزوم تحصيل الحاصل ، فاذا علم بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف ثم علم نجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف وان نجاسة الملاقى (بالكسر)على فرضها تكون من الملاقى ، فالعلم الثانى مع كونه متأخراً زمانا ، ينجز اطرافه .فى الرتبة السابقة ، لان معلومه يكون متقدماً على المعلوم الاول والمناط فى التنجيز هو تقدم المعلوم زمانا اورتبة لا العلم ، كما لوعلمنا بوقوع قطرة من الدم فى احدى الاوانى الثلثة ثم علمنا بوقوع قطرة منه قبله فى احدى الا نائين منها ، (فح) يكون العلم الاول بلا اثر ، ولايجب الاجتناب عن الطرف المختص به لان العلم الثانى يؤثر فى تنجيز معلومه فى الزمان السابق على العلم الاول ، و(الحاصل) بعد تقدم تنجز الملاقى (بالفتح) على الملاقى بالرتبة يكون العلم المتعلق بالملاقى (بالكسر) والطرف فى جميع الصور بلااثر، ولامعنى للتنجيز فوق التنجيز فيكون الملاقى بحكم الشبهة البدئية .

هذا ملخص ما اوضحناه فى الدورة السابقة ، وقد لخصناه بحذف بحذف ما تكرر بيانه فى الابحاث المتقدمة ويظهر ضعفه فى طى المباحث الآتية و التحقيق هو ما اختاره المحقق الخراسانى من التفصيل فانه اوجب **تارة** الاجتناب عن الطرف و الملاقى

(بالفتح) دون الملاقى و اخرى عن الطرف و الملاقـى و الملاقـى جميعا **وثالثة** عن الطرف والملاقى (بالكسر) دون الملاقى بالفتح فنقول توضيحا وتحقيقا لما افـاده قدس سره .

اما الصورة الاولى : فهى ما اذا كان العلم بالملاقات متأخراً عن العلم بنجاسة احد الاطراف ؛ وعلله هو قدس سره بانه اذا اجتنب عن الملاقى (بالفتح) والطرف فقد اجتنب عن النجس فى البين ، ولو لم يجتنب عما يلاقيه ، فانه على تقدير نجاسته، فرد آخر من النجس قد شك فى وجوده .

وتوضيحه وان كان فيما مر كفاية بالنسبة الى هذه الصورة ـ ان يقال : ان الكشف والتنجيز من الامور التى لا يقبل التعدد والا ثنينية ، فلا يعقل ان ينكشف الشىء الواحد لدى العالم مرتين ما لم ينفصل بينهما ذهول او نسيان ، ومثله التنجيز فان معناه ، تمامية الحجة ، وانقطاع العذر على العبد وهو لا يقبل التكرر ، فاذا تم الحجة بالنسبة الى الطرف فى العلم المتقدم او حصل الانكشاف ، فلا معنى لان يتم الحجة بالنسبة اليه ايضا فى العلم الثانى الذى تعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف ، كما لا معنى لتعدد الانكشاف وان شئت قلت : ان من شرائط تنجيز العلم الاجمالى كونه متعلقا بالتكليف الفعلى فى اى طرف اتفق و مرجبا للالزام على اى تقدير ، و هو مفقود فى المقام فان القول بانه يجب الاجتناب اما عن الملاقى (بالكسر) او الطرف قول صورى فان الطرف يجب الاجتناب عنه على اى تقدير للعلم السابق سواء وجب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) اولا ، ولاجل ذلك لو تعلق العلم الاجمالى بامور قد سبق التكليف الى بعضها معينا ، لم يحدث شيئا و لم يوجب تنجزاً ، لانه تعلق بامر وجب الاجتناب عنه سابقا بلا ترديد ، والباقى مشكوك من راس .

والحاصل : انا اذا سلمنا ان ههنا علماً ثانيا دائراً بين الطرف والملاقى ، لكنه تعلق بمعلوم مردد بين ما هو محكوم بالاجتناب قبل حدوث هذا العلم و ما ليس كذلك ، ومعه كيف يحدث العلم الثانى تنجيزاً على كل تقدير ، او كشفا على كل تقدير ، مع ان الطرف كان منجزا و منكشفا من قبل بركة العلم الاول ، و المنجز

لايتنجز ،و المنكشف لاينكشف (هذا) و حكم هذه الصورة واضحة جداً قد اتفقت كلمتنا فيها فى كلتا الدورتين وانما البحث فى غيرها .

الصورة الثانية : اعنى مايجب فيه الاجتناب عن الجميع فهى فيما اذا حصل العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى (بالفتح) والطرف بعد العلم بالملاقات مع كون الجميع مورداً للابتلاء ، فان السر فى وجوب الاجتناب عن الجميع ، ان العلم بالملاقات وان كان متقدماً الا انه لايحدث تكليفا ، فان الملاقات الخارجى ليس موضوعا للحكم مالم يعلم نجاسة الملاقى (بالفتح) ، و ماهو الموجب للتكليف انما هو العلم بنجاسة الملاقى او الطرف و هو قد تعلق بالجميع فى عرض واحد ، لان العلم بالملاقات المتقدم ، قدجعل الملاقى و الملاقى عدلا واحدا ، فاذا تعلق العلم بنجاسة الملاقى (بالفتح) اوالطرف ففى الحقيقة تعلق ببركة العلم بالملاقات من قبل بنجاستها او الطرف وسياتى الكلام عن قريب فى حال التقدم الرتبى فانتظر .

والى ذلك يشير (قدس سره) بانه يتنجز التكليف بالاجتناب عن البين ، وهو الواحد او الاثنين

الصورة الثالثة اعنى مايجب فيه الاجتناب عن الطرف والملاقى بالكسر دون الملاقى فقد ذكر (رحمه الله) لها موردين (الاول) ما اذا تاخر العلم بنجاسة الملاقى بالفتح او الطرف ؛ عن العلم بالملاقات، وعن العلم بنجاسة الملاقى بالكسر او الطرف كما اذا علم اولا بنجاسة ملاقيه بالكسر او الطرف من دون التفات الى سبب نجاسة الملاقى ، ثم ، حدث العلم بالملاقات و حدث العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى بالفتح او الطرف ؛ و العلم بانه ليس لنجاسة الملاقى بالكسر على تقدير ان يكون هو النجس الذى تعلق العلم به اولا ، سبب الا جهة ملاقاته لان المفروض انه ليس الا نجاسة واحدة فى البين ،

والسر فى ذلك هو مامر من ان شرط تنجيز العلم الاجمالى ان يكون متعلقا بالتكليف الفعلى على اى تقدير منجزا كذلك وقد عرفت انه لو سبق التكليف الى بعض الاطراف قبل تعلق العلم الثانى لمايؤثر المتاخر اصلا لتردد متعلقه بينما كان واجب الاجتناب لولا هذا العلم ،ومالیس كذلك فينحل العلم الثانى الى قطعى الاجتناب

و محتمله ؛ و لايصح ان يقال ان هذا واجب او ذاك ، بل احدهما واجب الاجتناب قطعا وهو الذى سبق اليه التكليف ، والاخر مشكوك الوجوب

وقس عليه المقام : فان العلم الاول قد نجز حكم كل واحد من الملاقى بالكسر والطرف والعلم الثانى قد تعلق بنجاسة الملاقى بالفتح والطرف ، و المفروض ان الطرف كان فى ظرف حدوث العلم الثانى واجب الاجتناب وقد تم حجة المولى فيه الى العبد ،ومعه لايحدث العلم الثانى تكليفا على اى تقدير ، وبالجملة : ليس البحث فى الملاقى بالكسر حتى يقال ان العدل فى العلم الثانى هو الملاقى بالفتح ، بل البحث فى الطرف الذى هو عدل فى كلا العلمين وقد ثبت تنجيزه قبل حدوث العلم الثانى فلا معنى للتنجيز بعده فينحل علم الثانى الى قطعى الاجتناب و هو الطرف ومشكوكه وهو الملاقى بالفتح

و ان شئت قلت : ان شرطية منجزية العلم الاجمالى هو ان يكون كاشفا فعليا و منجزا فعليا على جميع التقادير ومع العلم الاول بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف يكون العلم كاشفا فعليا عن التكليف بينهما ومنجزاً فعليا على جميع التقادير ، فاذا حصل العلم بان نجاسة الملاقى (بالكسر) على فرض كونه نجسا فمن جانب الملاقى يحدث علم اجمالى ، لكنه لايمكن ان يتصف بالكاشفية الفعلية و لا بالمنجزية الفعلية على جميع التقادير ، فانه على تقدير كون النجس هو الطرف يكون فعليا بالعلم الاول ومنجزاً فعليا به ،ولا يعقل تعلق كشف فوق الكشف ، ولاتنجيز فوق التنجيز .

فان قلت : العلم الثانى يوجب بطلان العلم الاول و فساد زعم التنجيز ، لان التنجيز فرع مطابقة العلم لنفس الامر وقد كشف خلافه ، لانه بعد حصول الثانى من العلمين الكاشف عن ان النجس اما هو الملاقى (بالفتح) او الطرف نستكشف بطلان الاول الذى تعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف وعلمنا ان الذى يليق ان يقع عدلا للطرف انما هو الملاقى (بالفتح) لا الملاقى .

وان شئت قلت : ان الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) فرع ثبوت وجوب الاجتناب

عن الملاقى (بالفتح) والسر في ذلك ان ما يجب الاجتناب عنه هو ملاقى النجس القطعي فيجب الاجتناب عنه وان صار الملاقى غير واجب الاجتناب لاجل الاضطرار اليه او لخروجه عن محل الابتلاء اولغير ذلك واما المقام فليس ملاقيا للنجس بل ملاقى لشيء لم يحرز نجاسته ولم يثبت وجوب الاجتناب عنه عند حصول العلم الاول كما هو المفروض ، و(بالجملة) بعدما حدث العلم الثاني ، كشفنا عن ان العلم الاول الذي تعلق بوجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) او الطرف كان وهنا محضا ولم يكن ملاك وجوب الاجتناب موجوداً فيه ، فيبطل ما يقال : ان الطرف كان واجب الاجتناب من اول الامر ولم يحدث العلم الثاني تكليفا آخر بالنسبة اليه ، ويصير الملاقى (بالفتح) مشكوكا بدئيا .

قلت : ان العلم الثاني لم يكشف الا عن سبب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) لا عن بطلان العلم الاول ، والشاهد عليه انه بعد حصول العلم الثاني ، ان لنا ان نقول الطرف واجب الاجتناب او الملاقى (بالكسر) لكونه ملاقيا للنجس واقعاً ، غاية الامر كان وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) مجهولا سببه وكان المكلف معتقداً ان علة نجاسته على فرضها هو وقوع النجس فيه بلا واسطة ثم بان بان سببها هو الملاقات لما هو نجس على فرض نجاسة الملاقى (بالفتح) وهذا مثل ما اذا وقفنا على وجوب احد الشيئين ثم وقفنا على ضعف الطريق مع العثور على طريق صحيح فالتغاير في السبب لا يوجب التغاير في المسبب

هنا اشكالان

ربما يقال بانحلال العلم الاول بالثاني قائلا بانه اى فرق بين المقام و ما اذا علم بوقوع قطرة من الدم في واحد من الانائين ثم علم بعد ذلك بوقوع قطرة سابقا اما في هذا الاناء المعين من الانائين او في اناء ثالث ، فلا ينبغي التامل في ان الثاني من العلمين يوجب انحلال الاول منهما لسبق معلومه عليه ، و ان الاول منهما و ان كان متقدماً حسب الوجود الا ان معلومه متقدم ، وان شئت قلت : ان العلم الاول لم يحدث

تكليفا بالنسبة الى الاناء الذى وقع عدلا للاناء الثالث فى العلم الثانى لان العلم الثانى كشف عن كونه كان واجب الاجتناب من قبل فى نفس الامر وان كان مجهولا لنا و قد علمت ماهو الشرط فى تنجيز العلم الاجمالى .

وفيه : مع انه يرجع الى الاشكال المتقدم مآلاً وان كان يفترق عنه تقريراً و تمثيلا ، ان الفرق بين المقامين واضح ، لانه اذا علم (بعد العلم بوقوع قطرة فى احدى الانائين) بانه وقعت قطرة قبل تلك القطرة المعلومة ؛ فى واحد معين من الانائين او الثالث ، يكشف ذلك عن ان علمه بالتكليف على اى تقدير كان جهلا مركبا لان القطرة الثانية المعلومة اولا اذا كانت واقعة فيما وقعت فيه القطرة قبلا لم يحدث تكليفا ، فالعلم الثانى يكشف عن بطلان العلم الاول و ينحل العلم الاول ، و اما المقام فليس كذلك فان العلم الاول باق على ماهو عليه و مانع عن وقوع كشف و تنجيز بالنسبة الى الطرف بالعلم الثانى ، فالعلم الاول المتعلق بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف باق على حاله ولاينحل بحدوث العلم الثانى المتعلق بنجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف

الثانى : ما اورده بعض اعاظم العصر «قدس سره» رداً على هذا التفصيل وحاصله : ان هذا التفصيل مبنى على كون حدوث العلم الاجمالى بما انه وصف فى النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الاطراف وان تبدلت صورته لانه (ح) يكون المدار على حال حدوث العلم ومن المعلوم انه قد يكون متعلق العلم الاجمالى حال حدوثه هو نجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف وقد يكون هو نجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف وقد يكون هو نجاستهما معا او الطرف و لكن الانصاف فساد المبنى ، لان المدار فى تأثر العلم انما هو على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف ، و فى جميع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) و الطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) و ان تقدم زمان العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف على العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى «بالفتح» او الطرف لان التكليف فى الملاقى انما جاء من قبل التكليف

بالملاقى فلااثرلتقدم زمان العلم وتأخره ، بعد ماكان المعلوم فى احد العلمين سابقاً رتبة اوزماناً على المعلوم بالاخر « انتهى ما يتعلق بالمقام» و يأتى باقى كلامه عند البحث عن المورد الثانى للصورة الثالثة

وفيه : ان التنجز من آثار العلم المتقدم وجوداً فى الزمان على الاخر ، لامن آثار المتقدم رتبة ، وان تأخر زمان وجوده ، فالعلم بنجاسة الطرف اوالملاقى «بالفتح» وان كان متقدماً رتبة ، الاانه حادث ومتأخر وجوداً عن العلم الاول وما هو الملاك فى باب الاحتجاج و قطع الاعذار انما هووجود الحجة على التكليف المتقدم بوجوده على الاخر، والرتب العقلية ليست مناطاً فى المقام

وان شئت قلت : انه لاتأثيرلتقدم الرتبة عقلا فى تقدم التنجيز كما اشتهر فى الالسن ضرورة ان التنجيز انما هواثر العلم فى الوجود الخارجى وتقدم السبب على المسبب ليس تقدماً خارجيا بل هو معنى يدر كه العقل وينتزع من نشوء احدهما عن الاخر ، فالعلم الاجمالى المتعلق بالملاقى (بالفتح) والطرف و ان كان مقدماً على العلم الاجمالى بالملاقى (بالكسر) والطرف فى الرتبة العقلية ، لكنه لايوجب تقدمه فى التنجيز حتى يصير مانعا من تنجز المتأخر رتبة و لاجل ذلك يجب الاجتناب عن الجميع فيما اذا تعلق العلم بالاطراف بعد العلم بالملاقات وبعد العلم بانه ليس للملاقى نجاسة غير ما اكتسب من الملاقى «بالفتح» لكن حصل العلم الاجمالى بنجاسة الطرف والملاقى «بالفتح» فى زمان حدوث العلم بنجاسة الملاقى «بالكسر» و الطرف ، فان العلم (ح) يكون منجزاً ويجب الاجتناب عن الاطراف عامة نظير الصورة الثانية التى تقدم وجوب الاجتناب فيها عن الاطراف عامة

وسيوافيك فى بحث السببى والمسببى وفى هذا البحث عند بيان الاصل الشرعى فى الملاقى ان القول بالرتب العقلى فى الاحكام العرفية والشرعية لايرجع الى شىء وان جعل الشيخ الاعظم ذلك التقدم علة لتقدم السببى على المسببى و تبعه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فانتظر .

المورد الثانى للصورة الثالثة اعنى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى

(بالكسر) و الطرف دون الملاقى . ما اذا علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى «بالفتح» او الطرف و لكن كان الملاقى حال حدوث العلم د اخلاقى مورد الابتلاء، والملاقى «بالفتح» خارجا عنه ثم عاد الى محل الابتلاء واورد عليه بعض الاعاظم « رحمه الله » بانه لا اثر لخروج الملاقى «بالفتح» عن محل الابتلاء فى ظرف حدوث العلم مع عوده الى محل الابتلاء بعد العلم ، نعم لو فرض ان الملاقى (بالفتح) كان فى ظرف حدوث العلم خارجا عن محل الابتلاء ولم يعد بعد ذلك الى محله ولو بالاصل فالعلم الاجمالى بنجاسته او الطرف مما لا اثر له ويبقى الملاقى «بالكسر» طرفا للعلم الاجمالى فيجب الاجتناب عنه وعن الطرف «انتهى» .

التحقيق ما عرفت من عدم الاعتبار بالخروج عن محل الابتلاء لان الاحكام الشرعية مجعولة على الطريق الكلى الذى عبرنا عنه بانه احكام قانونية او خطابات قانونية ، ولو سلم فهو فيما اذا لم يكن للخارج اثر فعلى داخل فى محل الابتلاء ، و اما اذا كان له اثر فعلى فلا نسلم قبح الخطاب ولا قبح الحكم الوضعى ، فان جعل النجاسة على الحيوان الخارج عن محل الابتلاء ببركة اصالة التذكية اذا كان بعض اجزائه داخلا فى محل الابتلاء ؛ مما لا قبح فيه ، اذا قلنا بان التذكية ترد على الحيوان فقط ، والاجزاء تصير ذات تذكية بواسطة عروضها على الحيوان ، ومثله المقام فان جعل النجاسة للاناء الخارج عن محل الابتلاء مع كون ملاقيه داخلا فيه ، ليس بقبيح لان اثر نجاسة الملاقى (بالفتح) الخارج عن محل الابتلاء انما هو نجاسة الملاقى (بالكسر) الذى داخل فيه ، و(عليه) فيجرى اصالة الطهارة فى الملاقى (بالفتح) بلحاظ اثره الذى داخل فى محل الابتلاء اى نجاسة ملاقيه ؛ فظهر ان عود الملاقى (بالفتح) الى محل الابتلاء وعدم عوده سيان فما فصله بعض الاعاظم من تسليم ما ذكره المحقق الخراسانى فيما عاد الملاقى (بالفتح) الى محل الابتلاء ، دون مالم يعد ، لا يرجع الى محصل ، لما عرفت من ان خروج الملاقى (بالفتح) كلا خروج له لوجود اثره

القول فى الاصل الشرعى فى الملاقى

هذا كله فى مفاد الاصل العقلى فى المقام واما بيان الاصل الشرعى فعلى المختار من عدم جريان ادلة الاصول فى الاطراف على الوجوه التى حررناه فى محلها ، فلا يبقى اشكال فى جريان الاصل فى الملاقى (بالكسر) فى الصورة الاولى كما يجرى الاصل فى الملاقى (بالفتح) فى المورد الاول من الصورة الثالثة ، بصيرورتهما كالشبهة البدئية على ما عرفت .

واما على جريانها فيها وسقوطها بالمعارضة فقد تصدى المحققون لرفع التعارض بان الاصل فى الملاقى (بالفتح) حاكم على الاصل فى الملاقى لكون الشك فى طهارته ونجاسته ناش من الشك فى الملاقى (بالفتح) فجريان الاصل فيه يرفع الشك عن ملاقيه ، فلا مجرى للاصل فى الملاقى (بالكسر) فى رتبة جريان الاصل فى الملاقى ، فاصالة الطهارة فى الملاقى (بالفتح) معارض لمثلها فى الطرف و بعد سقوطهما يبقى الاصل فى الملاقى جاريا بلا معارض من غير فرق بين الصور المتقدمة لان رتبة السبب مقدم على المسبب والاصل الجارى فيه يرفع الشك عن المسبب كلما تحقق حتى فى المورد الاول من الصورة الثالثة اعنى ما اذا علم اجمالا بنجاسة الملاقى (بالكسر) والطرف ثم علم بانه لو كان نجسا فانما هو من الملاقى (بالفتح) يكون الاصل فيه رافعا للشك فى ملاقيه و يصير معارضا للاصل فى الطرف و يصير الاصل فى الملاقى (بالكسر) جاريا بلا معارض .

اقول :سيوافيك بيانه فى خاتمة الاستصحاب ان مجرد كون الشك فى احدهما متقدماً على الاخر رتبة لا يوجب حكومة اصله على الاخر ولا يصير رافعا لشكه، لان ما هو الموضوع للدليل الشرعى « لا تنقض اليقين بالشك » انما هو المشكوك فيه الواقع فى عمود الزمان ، لا المشكوك فيه الواقع فى الرتب العقلية ، و بما ان الشك فى السبب والمسبب حادثان فى عمود الزمان دفعة بلا تقدم وتأخر فيشملهما الدليل الشرعى دفعة واحدة فى عرض واحد ، فلا يعقل (ح) حكومة احد الاصلين على الاخر مع عرضيتها فى الموضوع .

بل السبب الوحيد لتقدم السببى على المسببى ، هو ان الاصل فى السببى ينقح موضوع الدليل الاجتهادى ويؤسس موضوعاً تعبديا له والحاكم (ح) عدى الاصل المسببى انما هو الدليل الاجتهادى فان شئت فلاحظ المثال المعروف (اذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة) فان استصحاب طهارة الماء او كريته ينقح موضوعا تعبديا لدليل اجتهادى ، و هو ان كل متنجس غسل بماء طاهر فهو طاهر ، و (على هذا) فالشك فى الملاقى (بالكسر) فى طهارته ونجاسته ، و ان كان مسببا عن الملاقى، الا ان الميزان المذكور هو غير موجود فى المقام . فان الشك فى طهارة الملاقى ونجاسته وان كان مسببا من الملاقى (بالفتح) الا ان استصحاب طهارة الملاقى (بالفتح) لاينقح معه موضوع الدليل الاجتهادى ، فان غايته انما هو طهارة الملاقى (بالفتح) الا انه لم يقم دليل على ان كل ما لا قى الطاهر فهو طاهر ، وتوهم انه و ان لم يقم الدليل على ان ملاقى الطاهر طاهر الا انه قام الدليل على ان ملاقى الطاهر ليس بنجس ، مدفوع بانه ليس حكماً شرعيا بل هو امر مستنبط من لا اقتضائية الشى لتنجيس الشىء كما لايخفى ، ولابد من العلاج من طريق آخر غير طريق سببية الاصل فى احدهما ومسببيته فى الاخر واليك بيانه وخلاصته انه كلما صار الملاقى (بالكسر) او الملاقى فى حكم الشبهة البدئية يجرى فيه الاصل و كلما صارا طرفا للعلم فلا ، و ما اخترناه من التفصيل مبنى على هذا واليك بيانه حتى يتميز حكم مايجرى فيه الاصل عما لايجرى ويكون ما نتلو عليك كالفذلكة مما مر .

فذلكة

قد عرفت ان هذا البحث على مبنى بعضهم من جريان الاصول فى الاطراف وتعارضها لاجل استلزامه مخالفة الحكم المنجز (فح) فلابد ان يلاحظ ويعلم مايستلزم تلك المخالفة ومالايستلزمه فنقول :

اما الصورة الاولى : اعنى ما اذا علم بنجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف ثم علم بالملاقات فيجرى فى الملاقى (بالكسر) كل من اصالتى الطهارة والحلية ، فان العلم الثانى المتعلق بنجاسة الطرف او الملاقى (بالكسر) ليس علما

بالتكليف المنجز ، وان كان علماً بوجود الموضوع اعني النجس بينهما ، الا ان الميزان هو العلم بالتكليف المنجز ، على كل تقدير لا العلم بالموضوع وان لم يكن حكمه منجزاً والمانع من الجريان هو الاول لا الثاني

توضيحه انه اذا علم الانسان بوقوع قطرة دم اما في اناء زيد او في اناء عمرو فلا شك في تنجيز ذاك العلم ، ولو وقف بعد ذلك على وقوع قطرة اخرى منه اما في اناء عمرو او اناء بكر ، فالعلم بوجود الموضوع وان كان موجوداً بين الثاني والثالث ، الا انه ليس علما بتكليف منجز على كل تقدير ، فان القطرة الثانية لو وقعت في اناء عمرو لم يحدث تكليفا جديداً ولم يوجب الزاما على كل تقدير ، بل هو كان قبل حدوث هذا العلم واجب الاجتناب لاجل العلم الاول ، و (لذلك) لو شرب الاناء الثاني والثالث وفرضنا وقوع القطرة الاولى في اناء زيد ، فهو وان شرب النجس الا انه لم يخالف التكليف المنجز على كل تقدير واما الاجتناب عن اناء عمرو فهو لاجل العلم الاول دون الثاني ولذلك يجري في الثالث عامة الاصول ، دون اناء عمرو

و قس عليه المقام ، فان العلم الثاني وان تعلق بنجاسة الظرف او الملاقي (بالكسر) ، الا انه ليس علماً بالتكليف الحادث المنجز على كل تقدير لان الطرف كان واجب الاجتناب لاجل العلم الاول ، و (لذلك) لو شرب الطرف والملاقي (بالكسر) وفرض وقوع النجس في نفس الامر في العلم الاول في الاناء الملاقي (بالفتح) فهو وان شرب النجس في نفس الامر الا انه لم يخالف التكليف المنجز فلا يعاقب ، على شرب النجس ، و ان كان يصح عقابه على شرب الاناء الطرف على القول بعقاب المتجري ، فالاناء الذي يعد طرفا انما يجب الاجتناب عنه لاجل العلم الاول لا الثاني

واما الصورة الثانية: فقد عرفت انه يجب فيه الاجتناب عن الجميع لانه اذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة الطرف والملاقي (بالفتح) بعد العلم بالملاقات ، فيحصل العلم بنجاسة مردّدة بين الطرف و غير الطرف عن الملاقي و ملاقيه ، و يصير الملاقي (بالكسر) طرفا للعلم فلا مجال للاصول اصلا

واما الصورة الثالثة: فقد عرفت ان لها مورد ين (الاول) ماذا علم بنجاسة الملاقى (بالكسر) او الطرف ، ثم علم الملاقات ووقف على نجاسة الطرف والملاقى (بالفتح) بحيث لا وجه لنجاسة الملاقى (بالكسر) غير نجاسة الملاقى ، فالحكم الشرعى لايتخلف عما حكم به العقل من منجزية العلم الاول و ان انكشف سبب وجود النجاسة دون الثانى ، لامتناع افادة العلم

الثانى التنجيز على كل تقدير ، ولا يعقل التنجيز فوق التنجيز ويصير الملاقى (بالفتح) مورداً للاصل دون الملاقى ، واما المورد الثانى اعنى ما اذا علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى (بالفتح) او الطرف ، و لكن حال حدوث العلم الاجمالى كان الملاقى خارجا عن الابتلاء ، فحكمه ، ما اوضحناه من ان الملاقى (بالكسر) يصير طرفا للعلم غير ان خروج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء غير مؤثر ولذلك لوعاد يجب الاجتناب عنه كما عرفت

هاهنا شبهة

و محصلها انه يلزم ان يكون الملا قى (بالكسر) على مبانى القوم حلالا غير محرز الطهارة ، لان فى كل من الملاقى « بالفتح » والطرف و الملاقى اصولا ستة ، تحصل من ضرب الاصلين (الطها رة والحلية) فى الثلثة الا انهما مختلفة رتبة فاصالة الطهارة فى كل من الملا قى بالفتح والطرف فى رتبة واحدة ، كما ان الشك فى حليتهما فى رتبة ثا نية لان الشك فى حليتهما مسبب عن طهار تهما ، و اما الملاقى بالكسر فبما ان الشك فى طهارته مسبب عن الشك فى طهارة الملاقى بالفتح فيكون الشك فى طهارته فى رتبة ثانية اى يتا خر الشك فى طهارة الملاقى بالكسر عن الشك فى طهارة الملاقى «بالفتح» والطرف برتبة ، ويتحد رتبة ذلك الشك « اى الشك فى طهارته» مع رتبة الشك فى حلية الملاقى بالفتح و الطرف لان الشك فى طهارة الملاقى بالكسر وحلية الملاقى والظرف مسبب عن طهارة الطرف والملاقى بالفتح ، و «ح» يتحد هذه الاصول الثلثة رتبة ، واما الشك فى حلية الملاقى بالكسر فهو فى رتبة ثالثة .

اذا عرفت هذا : فالاصول الموجودة فى الرتبة الواحدة تتساقط بالتعارض ، و يبقى الاصل الذى لم يوجد له معارض و (عليه) فيسقط كل من اصالتى الطهارة فى الملاقى (بالفتح) والطرف كما يسقط كل من اصالتى الحلية فيهما مع اصالة الطهارة فى الملاقى «بالكسر» ؛ وتبقى اصالة الحلية فى ناحية الملاقى (بالكسر) بلامعارض فهو حلال لم يحرز طهارته و ان شئت قلت : فى كل من الطرفين الملاقى اصل موضوعى وهو اصالة الطهارة ، واصل حكمى وهو اصالة الحل ، والاصول الحكمية محكومة بالنسبة الى الموضوعية ، و الاصل الموضوعى فى الملاقى «بالكسر» محكوم بالاصل الموضوعى فى الملاقى بالفتح ، فاذا تعارض الاصلان الموضوعيان فى الطرفين تصل النوبة الى الاصلين الحكميين فيهما والى الاصل الموضوعى فى الملاقى بالكسر فتتعارض هذه الاصول ويبقى الاصل الحكمى فى الملاقى (بالكسر) سليما عن المعارض ، فالملاقى محكوم بالاجتناب من حيث انه ، لم يحرز طهارته ، و محكوم بالحلية لاصالة الحل .

والجواب بوجهين : الاول : وهو مبنى على المختار من عدم جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى للوجوه التى عرفتها فى محله (فح) يكون الاصول الموضوعية والحكمية غير جارية فى الملاقى (بالفتح) والطرف و يكون جريانها فى الملاقى (بالكسر) بلامانع ، لعدم تأثير العلم الاجمالى بالنسبة اليه لكونه كالشبهة البدئية فيجرى فيه الاصلان ، الطهارة و الحل ، الا ما عرفت من بعض الصور الذى يكون الملاقى فيه طرفا للمعلم على ماعرفت .

الثانى : ان ماذكره (قدس سره) مضافا الى انه مبنى على تسليم امور لم يسلم اكثرها كما سنشير اليها - مدفوع بان اصالة الطهارة فى الملاقى (بالكسر) فى الصورة الاولى التى تقدم العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى (بالفتح) و الطرف غير معارضة لاصالة الحل فى الطرف فلامانع من جريانها لان التعارض بين اصالة الطهارة فيه واصل الحل فى الطرف متقوم بالعلم الاجمالى المنجز حتى يلزم من جريانهما المخالفة العملية الممنوعة ، والمفروض انه لاتاثير للعلم الاجمالى الثانى فى الملاقى (بالكسر)

كما تقدم ، ومخالفة ذلك العلم غير المنجز لامانع منه ، ولا يوجب عدم جريان الاصل فيه ، و(الحاصل) ان مايجرى فيه الاصل الملاقى بالكسر انما هو طرف للعلم غير المنجز ومالا يجرى فيه اعنى الملاقى والطرف فهما طرفان للمنجز منه ،و(عليه) فيجرى فى الملاقى اصالة الطهارة، ولا يعارض ذلك الاصل مع اصالة الحل فى الطرف ؛ وان كان يعارض اصالة الحل فى الطرف مع اصالة الحل فى الملاقى (بالفتح) لكونهما طرفين للعلم المنجز هذا كله فى الصورة الاولى .

واما الصورة الثانية اعنى ماتعلق العلم بنجاسة الملاقى و الملاقى و الطرف فى عرض واحد ، فلا يجرى الاصل فى واحد منها لكون الجميع طرفا للعلم وقد عرفت قصور الادلة عن شمولها للاطراف ومع تسليم جريانها ، فتجرى وتسقط بالتعارض من غير تقدم للاصل السببي والمسببى لما سيوافيك من ان الرتب العقلية لااعتبار بها وما هو الميزان لتقدمه عليه مفقود فى المقام فتامل .

واما الصورة الثالثة ، فلا يجرى فى الملاقى (بالكسر) والطرف لكونهما طرفين للعلم المنجز ، واما الملاقى (بالفتح) فقد عرفت انه خارج عن كونه طرفا للعلم فيجرى فيه الاصول عامة ، نعم المورد الثانى من تلك الصورة اعنى ما اذا خرج الملاقى (بالفتح) عن محل الابتلاء فقد عرفت ماهو الحق عندنا على خلاف بيننا وبين القوم ، فعلى المختار لا يجرى فيه ايضا كالملاقى (بالكسر) لعدم الاعتبار بالخروج عن محل الابتلاء فتلخص ان ما افاده من الشبهة ، لاتجرى فى الملاقى فى الصورة الاولى، لكونه كالشبهة البدئية، فلا تتعارض اصوله مع غيره ، ولا فى الملاقى (بالفتح) فى الموضع الاول من الصورة الثالثة مطلقا ، ولا فيه ايضا فى المورد الثانى منها على مبانى القوم ، واما الصورة الثانية فالاصول فى الجميع متعارضة ، ولا اعتبار بالسببى والمسببى فى المقام لما عرفت .

ما افاده شيخنا العلامة من الجواب حول الشبهة

ومحصله : ان الاصول فى اطراف العلم غير جارية حكمية كانت اوموضوعية ، اما لاجل التناقض الواقع فى مدلول الدليل ، واما لاجل ان اصالة الظهور فى عمومات

الحل والطهارة معلقة بعدم العلم على خلافها ، فحيثما تحقق العلم ، يصير قرينة على عدم الظهور فيها من غير فرق بين كون العلم سابقا على مرتبة جريانها او مقارنا (فح) نقول : ان العلم الاجمالى المانع من جريان الاصلين الموضوعيين لاجل التناقض او لاجل عدم جريان اصالة الظهور فى العمومات مانع عن جريان الاصلين الحكميين ايضا لكونه قرينة على عدم الظهور ، غاية الامر تكون قرينيته بالنسبة الى الاصل الموضوعى مقارنة وبالنسبة الى الاصل الحكمى مقدمة ، ولافرق من هذه الحيثية فمورد جريان الاصل الحكمى ووجود الشك فى الاصل المحكوم كان حين وجود القرينة على خلافه ، فلايبقى الظهور لادلة الاصول فيبقى الاصل الموضوعى فى الملاقى (بالكسر) سليما عن المعارض «انتهى»

وفيه : ان مراده (رحمه الله) من التناقض فى مدلول الدليل ان كان ما افاده الشيخ الاعظم فى ادلة الاستصحاب وادلة الحل من تناقض صدرها مع ذيلها فقد اوضحنا حاله عند البحث عن جريان الاصول في اطراف الشبهة ، وان كان مراده هو العلم بمخالفة احد هما للواقع ، فهذا ليس تناقضا فى مدلول الدليل ، بل مآله الى مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقعى ، وقد فرغنا عن رفع الغائلة بينهما فراجع ، اضف الى ذلك ان ما ادعاه من كون العلم قرينة على عدم الظهور فى ادلة الاصول ، ممنوع لان كل واحد من الاطراف مشكوك فيه ؛ ومصداق لادلة الاصول ، و العلم بمخالفة بعضها للواقع لا يوجب صرف ظهورها بعد رفع المناقضة بين مفاد الاصلين و الحكم الواقعى .

البحث الرابع اذا شككنا فى ان الملاقى مخصوص بجعل مستقل او يكون وجوب الاجتناب عنه من شئون وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح فهل الاصل يقتضى البرائة او الاحتياط الظاهر جريان البرائة العقلية و الشرعية . فيه لرجوع الشك الى الاقل و الاكثر فان التكليف بوجوب الاجتناب عن نفس الاعيان النجس معلوم و شك فى كونه بحيث يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه ايضا اولا فيكون الشك فى خصوصية زايدة على اصل التكاليف بالاجتناب عن الاعيان

موجبة للاجتناب عن ملاقيها ايضا وهي مورد الاصل عقلا وشرعا .

وبعبارة اخرى : ان الاشتغال متقوم بتعلق العلم الاجمالي بتكليف واحد مقتض للاجتناب عن النجس وملاقيه ، فيكون علم اجمالي واحد متعلق بتكليف واحد لكن مع تلك الخصوصية والاقتضاء ، ولو شككنا في ان الحكم على الاعيان النجسة كذلك اولا ، فلا ينجز العلم الاجمالي الاول المتعلق بوجوب الاجتناب عن الطرف او الملاقى (بالفتح) وجوب الاجتناب عن الملاقى ، لكون تلك الخصوصية مشكوكة فيها والعلم الاجمالي الثاني على فرضه غير منجز كما مر سابقا ، ومع عدم تمامية الحجة من المولى وعدم تنجيز العلم الاجمالي للخصوصية تجري البرائة العقلية ، والشرعية لعدم المانع في الثانية بعد جريان الاولى .

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده بعض اعاظم العصر في تقريراته و اطنب نفسه الشريفة وجعل المسئلة مبنية على ما لا يبتنى عليه اصلا (١) كما يظهر الاشكال فيما افاده بعض محققي العصر (قدس سره) فراجع .

وينبغي التنبيه على امور

وقد تعرض لها الشيخ الاعظم وتبعه بعض اعاظم العصر (قدس سره)

الاول : لا اشكال حسب القواعد العقلية في وجوب الاحتياط عند الجهل بالموضوع ، من غير فرق بين الشرايط و الموانع ، فيجب الصلوة الى اربعة جهات ، او في ثوبين يعلم بطهارة احدهما ، او بغلوه مما لا يؤكل لحمه ، ولا وجه لسقوط الشرائط والموانع بالاجمال ؛ فما حكي عن المحقق القمي من التفصيل بينما يستفاد من قوله عليه السلام لا تصل فيما لا يؤكل لحمه ، فذهب الى السقوط وعدم وجوب الاحتياط وما يستفاد من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ، فاختار وجوب الاحتياط لعله مبني على ما هو المعروف منه من عدم تنجيز العلم الاجمالي مطلقا وانه كالشبهة البدئية ، و(ح) لا بد من الرجوع الى الاصول وبما ان المستفاد من الاول هو المانعية فيرجع فيها الى البرائة لانحلال الحكم فيه حسب افراد المانع ومصاديقه فيؤخذ بالمعلوم منه ، و يرجع في المشكوك فيه الى

(١) وقد بحث سيدنا الاستاذ في الدورة السابقة حول كلامه وطوى عنه الكلام في هذه الدورة وعن غيره من المباحث غير الهامة فشكر الله مساعيه الجميلة في تهذيب اصول الفقه وتنقيحه . المؤلف

البرائة لكون الشك في حكم مستقل ، و اما المستفاد من الثاني و اضرابه هو الشرطية وهو مما يجب احرازه وطريق احرازه هو تكرار الصلوة على وجه يحصل اليقين بالبرائة

واما ما افاده بعض الاعاظم من ان المحقق القمي فصل بين الشرائط (لا بين الشرط و المانع) المستفادة من قوله عليه السلام لا تصل فيما لا يؤكل لحمه والمستفادة من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ،

ثم قال : ولم يحضرني كتب المحقق حتى اراجع كلامه وكانه قاس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز ، فغير صحيح احتمالا واشكالا ، اما الاول ، فلان القياس المذكور لا يصحح التفصيل المحكي عنه ؛ ضرورة ان العجز عن الشرط و المانع سواسية فلو كان مفاد الدليل هو الشرطية والمانعية المطلقتين ؛ فلازمه سقوط الامر لعدم التمكن من الاتيان بالمكلف به ، و ان لم يكن كذلك فلازمه سقوط الشرط والمانع مطلقا عن الشرطية و المانعية من غير فرق .

واما اشكالا فلان غرضه الفرق بين العلم والقدرة بان العلم من شرائط التنجيز ، والقدرة من شرائط ثبوت التكليف وفعليته ، و(فيه) مامر من ان العلم والقدرة سواسية فان القدرة الشخصية من شرائط التنجيز لما مر من ان الاحكام الشرعية احكام قانونية ولما ذكرنا يجب الاحتياط عند الشك في القدرة ، فلو كانت من شرائط ثبوت التكليف لكانت البرائة محكمة عند الشك فيها .

اضف الى ذلك ان من البعيد ان يذهب المحقق الى ان المستفاد من قوله (ع) لا تصل فيما لا يؤكل لحمه هو الشرطية ، فان جمهور الاصحاب الا ما شذ قالوا بالمانعية، فمن البعيد ان يكون ذلك مختار المحقق القمي قدس سره و بذلك يظهر الخلل في حكاية مقالة المحقق كما لا يخفى .

التنبيه الثاني

فصل الشيخ الاعظم (قدس سره) : بين الشبهات البدئية و المقرونة بالعلم

الاجمالي اذا كان المحتمل او المعلوم بالاجمال من العبادات ، فاكتفى في الاولى في تحقق الامتثال بمجرد قصد احتمال الامر والمحبوبية فانه هو الذي يمكن في حقه ، واما في المقرونة بالعلم الاجمالي فحكم بعدم كفايته بل راى لزوم قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير وقال : ولازمه ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصداً للاتيان بالاخر ، اذ مع عدم ذلك لا يتحقق قصد امتثال الامر المعلوم بالاجمال على كل تقدير ، بل يكون قصد امتثال الامر على تقدير تعلقه بالمأتي به ، وهذا لا يكفي في تحقق الامتثال مع العلم بالامر

واورد عليه بعض اعاظم العصر (قدس سره) بان العلم بتعلق الامر باحد محتملين لا يوجب فرقا في كيفية النية في الشبهات ، فان الطاعة في كل من المحتملين ليست الا احتمالية كالشبهة البدئية ، اذ المكلف لا يمكنه ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالي عند الاتيان بكل من المحتملين وليس المحتملان بمنزلة فعل واحد مرتبط الاجزاء حتى يقال : العلم بتعلق التكليف بعمل واحد يقتضي قصد امتثال الامر المعلوم ، فلو اتى المكلف باحد المحتملين من دون قصد الاتيان بالاخر يحصل الامتثال على تقدير تعلق الامر بالمأتي به وان كان متجريا في قصده عدم الامتثال على كل تقدير «انتهى»

قلت : قد مر في مبحث القطع ما يوضح حال المقام وضعف ما افاده الشيخ الاعظم (قدس سره) من ان اطاعة الامر المعلوم تتوقف على ان يكون المكلف حال الاتيان باحد المحتملين قاصداً للاتيان بالاخر ، لما عرفت من عدم الدليل على الجزم في النية ، بل يكفي كون العمل مأتيا لله تعالى وهو حاصل في اتيان كل واحد من العملين ولا يحتاج الى الجزم بوجود الامر في البين حتى لا يصح اطاعة المحتمل الاول الا بالقصد الى ضم الاخر ، «وبالجملة» ان الداعي الى الاتيان باحد المحتملين ليس الا اطاعة المولى فهو على فرض الانطباق مطيع لامره ، وكونه قاصداً للاتيان بالاخر او تركه لا ينفع ولا يضر بذلك فلا يتوقف امتثال الامر المعلوم على قصد امتثال كلا المشتبهين .

و اما مانقلناه عن بعض اعاظم العصر (رحمه‌الله) فهو ايضا غير تام من ناحية اخرى ، فان الفرق فى الداعى فى البدئية والمقرونة بالعلم واضح جداً فان الداعى فى الاولى ليس الا احتمال الامر، وفى الثانية ليس احتماله فقط ،بل له داعيان ، داع الى اصل الاتيان وهو الامر المعلوم ،وداع آخر الى الاتيان بالمحتمل لاجل احتمال انطباق المعلوم عليه ، والداعى الثانى ينشأ من الاول ، فهو يأتى بالمحتمل لداعيين : الا مر المعلوم ، و احتمال الانطباق و هو منشأ من الداعى الاول ، وان شئت قلت انه ينبعث فى الاتيان بكل واحد من المحتملين عن داعيين داع لامتثال امر المولى ، وداع الاحتفاظ عليه عند الاشتباه ،

التنبيه الثالث

اذا كان المعلوم بالا جمال واجبين مترتبين كالظهر والعصر و اشتبه شرط من شرائطهما كالقبلة او الستر، فلا اشكال انه لايجوز استيفاء محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الظهر كما انه لايجوز قبل استيفاء محتملات الظهر ان يأتى بالعصر، الى الجهة التى لم يصل الظهر اليها بعد انما الكلام فى انه هل يجب استيفاء جميع محتملات الظهر مثلا قبل الشروع فى الاخر، او يجوز الاتيان بهما مترتبا الى كل جهة، فيجوز الاتيان بظهر وعصر الى جهة، وظهر وعصر الى اخرى وهكذا حتى يستوفى المحتملات الاقوى هو الثانى

وبنى بعض الاعاظم ما اختاره على ماقواه سابقا من ترتب الامتثال الاجمالى على الامتثال التفصيلى وأن فيما نحن فيه جهتين

احديهما احراز القبلة فهو مما لايمكن على الفرض ، والاخرى احراز الترتيب بين الظهر و العصر، وهو بمكان من الامكان ، و ذلك بالاتيان بجميع محتملات الظهر ثم الاشتغال بالعصر، وعدم العلم حين الاتيان بكل واحد من محتملات العصر ، بانه صلوة صحيحة واقعة عقيب الظهر انما هو للجهل بالقبلة لا الجهل بالترتيب ، و سقوط اعتبار الامتثال التفصيلى فى شرط لعدم امكانه ، لايوجب سقوطه فى سائر الشروط مع الامكان ، انتهى ملخصاً

وفيه ان المبنى عليه والمبنى كلاهما ممنوعان ، اما الاول فلما عرفت من عدم

الدليل علي تقديم الامتثال التفصيلى على الاجمالى ولاطولية بينهما اصلا ، فيجوز الاحتياط مع التمكن من التقليد والاجتهاد ، والجمع بين المحتملات مع التمكن من العلم ، اذاكان هناغرض عقلائى ، ولايعد ذلك تلاعباً بامر المولى على ما عرفت من حكم العقل و العقلاء والبرهان ماتقدم ، واما الثانى فلان اقصى مايحصل من الشروع بمحتملات العصر بعد استيفاء محتملات الظهر ، هو العلم بالاتيان بالظهر محققا على كل تقدير اى سواءكان محتمل العصر عصراً واقعيا اولا ، وهذا بخلاف ما لو شرع قبل الاستيفاء ، ولكن هذا المقدار لايجدى من الفرق فلان فى الاتيان بكل ظهر وعصر مترتبا الى كل جهة ، موافقة على تقدير ، وعدم موافقة رأسا بالنسبة الى كل واحد من الظهر و العصر على تقدير آخر ، و ليس الامر دائراً بين الموافقة الاجمالية والتفصلية حتى يقال انهما مترتبان ، لان كل واحد من محتملات العصر لو صادف القبلة ، فقداتى قبله بالظهر ويحصل الترتيب واقعاً وغير المصادف منها ، عمل لاطائل تحته كغير المصادف من الاخر ولاترتيب بينهما حتى يقال انه موافقة اجمالية ، العلم بحصول الترتيب بين الظهر و العصر حين الاتيان بهما لايمكن على اى حال سواء شرع فى محتملات العصر قبل استيفاء محتملات الاخر اولا ، واما ما ادعى : من ان عدم العلم حين الاتيان بكل عصر بانه صلوة صحيحة واقعة عقيب الظهر انما هو للجهل بالقبلة لاالجهل بالترتيب فمن غرائب الكلام ، فان الترتيب مجهول على كل تقدير فان المكلف لايعلم (ولواستوفى محتملات الظهر) عند الاتيان بكل عصر انها صلوة واقعية عقيب الظهر اولا ، بل يعلم اجمالا انها اما صلوة واقعية مترتبة على الظهر و اما ليست بصلوة اصلافضلا عن ان يكون مترتبا ، ولوقلنا بكفايته فهو حاصل على المختار اى اذا اتى بواحد من محتملات الظهر و العصر الى جهة ، و هكذا حتى يتم المحتملات ، فانه يعلم اجمالا بان المحتمل الاول من محتملات العصر اما صلوة واقعية مترتبة على الظهر ، واما ليس بصلوة

وان شئت قلت : ان الترتيب بينهما يتقوم بثلث دعائم ، وجود الظهر ، وجود العصر ، تاخره عنه ، فلولم يأت بالظهور ، اوبالعصر او قدم الثانى على الاول لبطل

الترتيب ، (فح) فالقول بتحقق العلم بالترتيب عند الاتيان بكل واحد من محتملات العصر، غريب لانه عند الشروع بواحد منها لايعلم انها صلوة عصر صحيحة اولا ، و مع ذلك فكيف يعلم تفصيلا بوجود الترتيب مع كون الحال ماذكر فان الترتيب امر اضافى بين الصلوتين الصحيحتين ، لامابين ماهو صلوة محققا ، وما هو مشكوك كونه صلوة او امراً باطلا ، و ان اراد من الترتيب ما ذكرنا فهو حاصل على كل تقدير .

القول فى الاقل و الاكثر

قد استوفينا الكلام بحمدالله فى البحث عن المتبائنين الذى يعدّ مقاماً اولا للشك فى المكلف به ؛ و حان البحث عن الاقل و الاكثر و هو من انفع المباحث الاصولية ، فلاعتب علينا لوارخينا عنان الكلام وجعلنا البحث مترامى الاطراف .

فنقول : تنقيح المقام يتوقف على بيان مقدمات .

الاولى : الفرق بين الاستقلاليين منهما و الارتباطيين اوضح من ان يخفى ، فان الاقل فى الاستقلالى مغاير للاكثر غرضا و ملاكا ، و امرا و تكليفا كالفائتة المرددة بين الواحد و ما فوقها ، و الدين المردد بين الدرهم و الدرهمين ، فهنا اغراض و موضوعات و اوامر و احكام على تقدير وجوب الاكثر ومن هنا يعلم ان اطلاق الاقل والاكثر عليهما بضرب من المسامحة والمجاز وباعتباران الواحد من الدراهم اقل من الدرهمين وهو كثيرة ، والا ، فلكل تكليف وبعث بحياله ، واما الارتباطى فالغرض قائم بالاجزاء الواقعية ، فلوكان الواجب هو الاكثر فالاقل خال عن الغرض و البعث من رأس ، فوزانه فى عالم التكوين كالمعاجين فان الغرض و الاثر المطلوب قائم بالصورة الحاصلة من تركيب الاجزاء الواقعية على ماهى عليها ، ولاتحصل الغاية الاباجتماع الاجزاء عامة بلازيادة ولانقيصة كما هو الحال فى المركبات الاعتبارية ايضا ، فلو تعلق غرض الملك على ارعاب القوم و خصمائه ، يامر بعرض الجنود و العساكر ، فان الغرض لا يحصل الا بارائة صفوف من العساكر لا ارائة جندى واحد ، و من ذلك يظهر ان ملاك

الاستقلالية والارتباطية باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلق الامر ، فان الغرض قد يقوم بعشرة اجزاء و قد يقوم بازيد منها ، و سيوافيك ضعف ما عن بعضهم من ملاكهما انما هو وحدة التكليف و كثرته ، ضرورة ان وحدته و كثرته باعتبار الغرض الباعث على التكليف ، فلا معنى لجعل المتاخر عن الملاك الواقعي ملاكاً لتمييزهما فتدبر .

الثاني : البحث انما هو في الاقل المأخوذ لابشرط حتى يكون محفوظاً في ضمن الاكثر ، فلو كان مأخوذاً بشرطلا ، فلايكون الاقل، اقل الاكثر ، بل يكونان متباينين ، ورتب على هذا بعض محققي العصر (رحمه الله) خروج ما دار الامر فيه بين الطبيعي والحصة من موضوع الاقل والاكثر ، بان تردد الامر بين وجوب اكرام الانسان او اكرام زيد لان الطبيعي باعتبار قابليته للانطباق على حصة اخرى منه المباينة مع الحصة الاخرى ، لا يكون محفوظا بمعناه الاطلاقي في ضمن الاكثر .

و (فيه) اولا : ان تسمية الفرد الخارجي حصة غير موافق لاصطلاح القوم فان الحصة عبارة عن الكلي المقيد بكلي آخر كالانسان الابيض واما الهوية المتحققة المتعينة فهو فرد خارجي لاحصة و ثانيا : ان لازم ماذكره خروج المطلق والمقيد عن محل النزاع فان المطلق لم يبق باطلاقه في ضمن المقيد ضرورة سقوط اطلاقه الاولى بعد تقييده فلو دار الامر بين انه امر باكرام الانسان او الانسان الابيض ، فالمطلق على فرض وجوب الاكثر بطل اطلاقه

وثالثا : ان خروج دوران الامر بين الفرد والطبيعي من البحث، لاجل انه يشترط في الامر المتعلق بالاكثر (على فرض تعلقه) داعيا الى الاقل ايضا والفرد والطبيعي ليسا كذلك ، فلو فرضنا تعلق الامر بالاكثر (الفرد لكونه هو الطبيعي مع خصوصيات) فهو لا يدعو الى الاقل اعني الانسان ، لان الامر لا يتجاوز في مقام الدعوة عن متعلقه الى غيره ، وتحليل الفرد الى الطبيعي والمشخصات الحافة به ، انما هو تحليل عقلي ، فلسفي ؛ ولادلالة للفظ عليه اصلا فلو فرضنا وقوع كلمة «زيد» في محل الامر، فهو لا يدل دلالة لفظية عرفية على اكرام الانسان ؛ وقس عليه الامر ، مالو دار الامر بين

الجنس والنوع ، فلوتردد الواجب بين كونه الحيوان اوالانسان فهوخارج عن الاقل والاكثر المبحوث عنه في المقام ، نعم لودار الامر بين الحيوان ، او الحيوان الناطق فهو داخل في مورد البحث

الثالثة: ان الترديد بين الاقل والاكثر تارة يكون في متعلق التكليف واخرى في موضوعه وثالثة في السبب المحصل الشرعي اوالعقلي اوالعرفي ، وعلى التقادير قد يكون الاقل والاكثر من قبيل الجزء والكل، وقديكون من الشرط والمشروط و ثالثة من قبيل الجنس والنوع الى غير ذلك من التقسيمات التي يتضح حالها واحكامها مما نتلوه عليك .

اذاعرفت ماذكرنا واعلم ان البرائة هوالمرجع في الاقل والاكثر الاستقلاليين ، اتفاقا الا ان الارتباطي منهما مورد اختلاف فهل المرجع هوالبرائة ايضا مطلقا اوالاشتغال كذلك او يفصل بين العقلي منها و الشرعي فيجرى الثاني منها دون الاول كما اختاره المحقق الخراساني ، و التحقيق هو الاول و لنحقق المقام برسم امور :

الاول : انو زان المركبات الاعتبارية في عالم الاعتبار من بعض الجهات و زان المركبات الحقيقية في الخارج ، فان المركب الحقيقي انما يحصل بعد كسر سورة الاجزاء بواسطة التفاعل الواقع بينها ، فتخرج الاجزاء من الاستقلال لاجل الفعل و الانفعال والكسر و الانكسار ، وتتخذ الاجزاء لنفسها صورة مستقلة هي صورة المركب ، فلها وجود ووحدة غيرما للاجزاء و اما المركب الصناعي كالبيت والمسجد؛ اوالاعتباري كالقوم والفوج والاعمال العبادية كلها ، فان كل جزء منها وان كان باقيا على فعليته بحسب التكوين ، ولايكسر عن سورة الاجزاء في الخارج شيء ، الا انها في عالم الاعتبار لماكان شيئا واحداً ، ووجوداً فارداً ، تكسر سورة الاجزاء و تخرج الاجزاء عن الاستقلال في عالم الاعتبار . وتفنى في الصورة الحاصلة للمركب في عالم الاعتبار ، فمالم يحصل للمركب الصناعي اوالاعتباري وحدة اعتبارية كصورتها الاعتبارية لم يكن له وجود في ذلك اللحاظ ، فان ما لا

وحدة له لاوجود له تكوينا و اعتباراً ، و انما تحصل الوحدة بذهاب فعلية الاجزاء وحصول صورة اخرى مجملة غير صورة الاجزاء المنفصلات

والحاصل : ان النفس بعد ما شاهدت ان الغرض قائم بالهيئة الا عتبارية من الفوج ، وبالصورة المجتمعة من الاذكار و الافعال ، ينتزع عندئذ وحدة اعتبا رية و صورة مثلها تبلغ فعلية الاجزاء واحكامها فى عالم الاعتبار ، و الفرق بين الاجزاء و الصورة المر كبة هو الفرق بين الاجمال والتفصيل ، فتلخص ان المر كبات الاعتبارية و الصنا عية و ان كا نت تفارق الحقيقية الا انها من جهة اشتما لها على الصورة الصناعية او الا عتبارية ؛ اشبه شيء بالحقيقية من المر كبات ؛ و التفصيل فى محله

الثانى : ان صورة المر كب الاعتبارى انما ينتهى اليها الآمر بعد تصوُّر الاجزاء والشرائط على سبيل الاستقلال فينتزع منها بعد تصورها صورة وحدانية ويامر بها ، على عكس الاتيان بها فى الخارج توضيحه: ان المولى الواقف على اغراضه و آماله يجد من نفسه تحريكا الى محصلاته فلو كان محصل غرضه امراً بسيطا، يوجه امره اليه، واما اذا كان مر كبا فهو يتصور اجزائها وشرائطها و معداتها وموانعها ويرتبها حسب مايقتضى المصلحة والملاك النفس الامريين ثم يلاحظها على نعت الوحدة بحيث تفنى فيها الكثرات، ثم يجعلها موضوعاً للحكم ، ومتعلقا للبعث والارادة فينتهى الآمر من الكثرة الى الوحدة غالبا ، واما المأمور الاتى به خارجا فهو ينتهى من الوحدة الى الكثرة غالباً ، فان الانسان اذا اراد اتيان المر كب فى الخارج وتعلقت ارادته بايجاده يتصوره بنعت الوحدة اولاً ويجد فى نفسه شوقا اليه ، و لما راى انه لا يحصل فى الخارج الا باتيان اجزائها و شرائطها حسب ماقرره المولى، تجد فى نفسه ارادات تبعية متعلقة بها ، فالمامور ينتهى من الوحدة الى الكثرة .

الثالث : ان وحدة الامر تابع لوحدة المتعلق لا غير لان وحدة الارادة تابع لوحدة المراد فان تشخصها بتشخصه ، فلا يعقل تعلق ارادة واحدة بالاثنين بنعت الاثنينية والكثرة فما لم يتخذ المتعلق لنفسها وحدة لايقع فى افق الارادة الواحدة والبعث الناشر منها حكمه حكمها ، فما لم يلحظ فى المبعوث اليه وحدة اعتبارية فانية فيه الكثرات لايتعلق به

البعث الوحداني والايلزم ان يكون الواحد كثيراً ، او الكثير واحداً ،(والحاصل) ان الاجزاء والشرائط في الاعتبارية من المركبات بما انها باقية على كثراتها وفعلياتها حسب التكوين ، فلا يتعلق بها الارادة التكوينية الوحدانية مع بقاء المتعلق على نعت الكثرة ، فلابد من سبك تلك الكثرات المنفصلات في قالب الوحدة حتى يقع الكل تحت عنوان واحد جامع لشتات المركب ومتفرقاتها ، ويصح معه تعلق الارادة الواحدة ويتبعه تعلق البعث الواحد وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض محققي العصر من ان وحدة المتعلق من وحدة الامر فلاحظ

الرابع ان الصور في المركبات اعتبارية ليست امراً مغايراً للاجزاء بالاسر بل هو عينها حقيقة اذ ليس المراد من الصورة الا الاجزاء في لحاظ الوحدة كما ان الاجزاء عبارة عن الامور المختلفة في لحاظ الكثرة وهذا لا يوجب ان يكون هنا صورة واجزاء متغايرة ، ويكون احدهما محصلا والاخر محصلا ، وان شئت فلاحظ العشرة فانها عبارة عن هذا الواحد وذاك الواحد ، وذلك وليست امراً مغايراً لتلك الوحدات ، بل هي عبارة عن هذه الكثرات في لحاظ الوحدة والعنوان يحكي عن وحدة جمعية بين الوحدات ، فلو لاحظت كل واحد من الوحدات فقد لاحظت ذات العشرة ؛ كما انك ان لاحظت العنوان فقد لاحظت كل واحد من الوحدات بلحاظ واحد ، والفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل والوحدة والكثرة فالعنوان مجمل هذه الكثرات و معصورها ، كما ان الاجزاء مفصل ذلك العنوان ضرورة ان ضم موجود الى موجود آخر حتى ينتهي الى ماشاء ، لا يحصل منه موجود آخر متغاير مع الاجزاء المنضمات .

الخامس : ان دعوة الامر الى ايجاد الاجزاء انما هو بعين دعوتها الى الطبيعة لا بدعوة مستقلة ، ولا بدعوة ضمنية ، ولا بامر انحلالي ، ولا بحكم العقل الحاكم بان اتيان الكل لا يحصل الا باتيان مايتوقف عليه من الاجزاء ؛ وذلك لان الطبيعة تنحل الى الاجزاء ، انحلال المجمل الى مفصله ، والمفروض انها عين الاجزاء في لحاظ الوحدة ، لاشيئا آخر ، فالدعوة الى الطبيعة الاعتبارية عين الدعوة الى الاجزاء والبعث الى احضار عشرة رجال ، بعث الى احضار هذا وذاك حتى يصدق العنوان ، و

مع ما ذكرنا لاحاجة الى التمسك فى مقام الدعوة الى حكم العقل وان كان حكمه صحيحا ، واما الامر الضمنى اوالا نحلالى فمما لاطائل تحته .

وان شئت قلت: ان الامر لعدم المتعلق بالمركب واحد ، متعلق بواحد ، وليست الاجزاء متعلقة للامر لعدم شيئية لها فى لحاظ الآمر عند لحاظ المركب ، ولا يرى عند البعث اليه الاصورة وحدانية هى صورة المركب فانيا فيها الاجزاء ، فهى تكون مغفولا عنها ولا تكون متعلقة للامر اصلا ، فالآمر لا يرى فى تلك اللحاظ الا امراً واحداً ، ولا يأمر الا بامر واحد ولكن هذا الامر الوحدانى يكون داعيا الى اتيان الاجزاء بعين دعوته الى المركب ، وحجة عليها بعين حجيته عليه ، لكون المركب هو الاجزاء فى لحاظ الوحدة والاضمحلال ،

وما ذكرنا ههنا وفى المقدمة الرابعة لاينافى مع ماعرفت تحقيقه من وجود ملاك المقدمية فى الاجزاء و ان كل جزء مقدمة وهو غير الكل .

السادس

ان مصب الامر هو العنوان ، لا ذات الاجزاء المرددة بين الاقل و الاكثر بنعت الكثرة ، و ان كان العنوان عينها فى لحاظ الوحدة ومع ذلك فما هو متعلق الامر انما هو العنوان ،

نعم التعبير بان الامر دائر بين الاقل والاكثر يوهم تعلق الحكم بالاجزاء وان الواجب بذاته مردد بينهما وهو خلاف المفروض وخلاف التحقيق ، بل الحكم تعلق بعنوان غير مردد فى نفسه بين القليل والكثير ، وان كان ماينحل اليه هذا العنوان مردد بينهما ، وهو لايوجب تردد الواجب بالذات بينهما وهو لاينافى قولنا ان العنوان عين الاجزاء لما تقدم ان العينية مع حفظ عنوانى الاجمال والتفصيل ،

اذا عرفت ذلك يتضح لك جريان البرائة فى المشكوك من الاجزاء لان الحجة على المركب انما يكون حجة على الاجزاء وداعيا اليها ، اذا قامت الحجة على كون

المركب مركبا من الاجزاء الكذائية ومنحلا اليها ، و اما مع عدم قيام الحجة عليه لا يمكن ان يكون الامر به حجة عليها وداعيا اليها فمع الشك فى جزئية شىء للمركب لا يكون الامر المتعلق به حجة عليه ، ضرورة ان تمامية الحجة انما تكون بالعلم ، والعلم بتعلق الامر بالمركب انما يكون حجة على الاجزاء التى علم تركب المركب منها ، لما عرفت من ان السر فى داعوية الامر المتعلق به الى الاجزاء ليس الا كونه منحلا اليه ومتركبا منها ، فمع الشك فى دخالة شىء فى المركب و اعتباره فيه عند ترتيب اجزائه ، لا يكون الامر بالمركب حجة عليه .

فلو بذل العبد جهده فى استعلام ما اخذه المولى جزءاً للمركب و وقف على عدة اجزاء دلت عليه الادلة ، وشك فى جزئية شىء آخر ، فاتى بما قامت الحجة عليه وترك ما لم يقم عليه ، يعد مطيعا لامر مولاه ، فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقابا بلا بيان وبلا برهان .

والحاصل : ان العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجة عليه لا ازيد ولا انقص ، اما العنوان فقد قامت عليه ، واما الاجزاء فما علم انحلاله اليها فقد لزم على العبد ، لان قيام الحجة على العنوان قيام على الاجزاء التى علم انحلاله اليها ، واما الاجزاء المشكوكة فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها ، ولا يتم الحجة عليها للشك فى دخولها فى العنوان ، وهذا نظير ما لو كانت الاجزاء واجبة من اول الامر بلا توسيط عنوان ، فكما يرجع فيه الى البرائة ، فهكذا فيما اذا كان متوسطا فى وجوب الاجزاء ، لما عرفت من العينية مع التحفظ بالفرق بالاجمال والتفصيل .

لا يقال : ان الحجة قد قامت على العنوان الاجمالى ، فلابد من الاتيان بالاكثر حتى يحصل العلم بالاتيان بما قامت الحجة عليه لانا نقول ، كانك نسيت ما حررنا من الامور لما تقدم من ان النسبة بينهما بين العنوان و الاجزاء ليست نسبة المحقق الى المحقق ، (بالفتح) حتى يكون المآل الى الشك فى السقوط بل العنوان عين الاجزاء فى لحاظ الوحدة لا متحصلا منها .

تفصيل مقال وتوضيح حال

هذا التقريب الذى ابدعناه يندفع به اكثر الاشكالات ، ومع ذلك لا بأس بالتعرض

لبعض المعضلات التى اوردها الاعاظم من الاصحاب

فنقول : ان هنا اشكالات .

الاشكال الاول

وقد حكى عن المحقق صاحب الحاشية وحاصله : ان العلم الاجمالى بوجوب الاقل و الاكثر حجة على التكليف ومنجزله ، ولابد من الاحتياط بالاتيان بالجزء المشكوك فيه ، ولا ينحل هذا العلم الاجمالى بالعلم بوجوب الاقل والشك فى الاكثر لتردد وجوبه بين المتبائنين فانه لا اشكال فى مبائنة الماهية بشرط شىء للماهية لابشرط لكونهما قسيمين ، فلو كان متعلق التكليف هو الاقل فالتكليف به انما يكون لابشرط عن الزيادة ولو كان الاكثر فالتكليف بالاقل يكون بشرط انضمامه مع الزيادة فوجوب الاقل يكون مردداً بين المتبائنين باعتبار سنخى الوجوب الملحوظ لابشرط شىء او بشرطه ، كما ان امتثاله يكون مختلفاً ايضا حسب اختلاف الوجوب ، فان امتثال الاقل انما يكون بانضمام الزائد اليه ، اذا كان التكليف ملحوظا بشرط شىء ، بخلاف ما اذا كان ملحوظا لابشرط ، فيرجع الشك فى الاقل والاكثر الارتباطيين الى الشك بين المتبائنين تكليفا وامتثالا «انتهى كلامه» .

ويرد عليه اولا : ان الموصوف باللابشرطية وقسيمها ، انما هو متعلق التكليف ، لانفس التكليف والتكليف على سنخ واحد والاختلاف انما هو فى المتعلق وما افاده لعله سوء تعبير والمراد ما ذكرنا ، و ثانيا : ان متعلق التكليف ايضا ليس امره دائراً بين المهية لابشرط شىء ، وبشرطه ، اذ ليس التكليف متعلقا بالاقل ، و المتعلق مردداً بين كونه لا بشرط عن الزيادة او بشرط الزيادة ، فان لازم ذلك تسليم ان مصب الامر مطلقا هو الاقل ، والشك فى اشتراطه بالزيادة وعدمها ، مع انه غير صحيح ، لان الاجزاء كلها فى رتبة واحدة ، وليس بعضها جزءاً ، وبعضها شرطا لبعض ؛ بل الامر دائر بين تعلق التكليف بالاقل اى المركب المنحل اليه او الاكثر اى المركب المنحل اليه ، ولا تكون الاجزاء متعلقة للتكليف بما انها اجزاء كما تقدم فى كيفية تعلق الاوامر

بالمركبات الاعتبارية ، وثالثا : لانسلم ان الاقل الا بشرط او التكليف الا بشرط على تعبيره (رحمه الله) يباين الاقل بشرط شيء ؛ تباين القسم مع القسم . لان معنى كون الاقل لابشرط ، ان الملحوظ نفس الاقل من غير لحاظ انضمام شيء معه ، لا كون عدم لحاظ شيء معه ملحوظا حتى يصير متبائنا مع الملحوظ بشرط شيء فيكون الاقل متيقنا ، والزيادة مشكوكا فيها فينحل العلم الى علم تفصيلي ، و شك بدئي في وجوب الزيادة (هذا) مع انا نمنع كون الاجزاء متعلقة للحكم ، بل المتعلق انما هو العنوان وهو المركب الواحد الذى تعلق به بعث واحد ، وهو يصير حجة على الاجزاء المعلوم انحلالها اليها ، ولا يصير حجة على الزيادة المشكوكة فيها كما تقدم . ورابعا : ان لازم ما افاده هو الاحتياط على طريق الاحتياط في المتبائنين ؛ اى الاتيان بالاقل منفصلا عن الزيادة تارة و معها اخرى ، لان المتبائنين غير ممكن الاجتماع مع ان القائل لا يلتزم به .

ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) اجاب عن الاشكال بان المهية لابشرط ، و المهية بشرط شيء ليستا من المتبائين الذين لاجامع بينهما ، فان التقابل بينهما ليس تقابل التضاد بل تقابل العدم والملكة فان المهية لابشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً للمهية ، والا رجعت الى المهية بشرط لا ، ويلزم تداخل اقسامها بل المهية لابشرط معناها عدم لحاظ شيء معها ، ومن هنا قلنا ان الاطلاق ليس امراً وجوديا بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد فالماهية لابشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة مع الماهية بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع بل يجمعهما نفس الماهية ، والتقابل بينهما بمجرد الاعتبار واللحاظ ، ففي مانحن فيه يكون الاقل متيقن الاعتبار على كل حال سواء لوحظ الواجب لا بشرط او بشرط شيء ، فان التغاير الاعتباري لايوجب خروج الاقل من كونه متيقن الاعتبار . انتهى كلامه .

وفي كلامه اشكالات يشير اليها : «منها» : انه قدس سره جعل الماهية مقسماً وجامعا ، وفرض الا بشرط المطلق والبشرط شيء من اقسامها ، و فسر الاطلاق

فى القسم بمالم يعتبر فيه قيد . فح نقول : ان اراد من قوله فى تفسير الاطلاق (مالم يعتبر مع الماهية قيد) هوعدم الاعتبار بالسلب البسيط ، بحيث يكون اللا بشرط القسمى هو ذات الماهية مع عدم وجود قيد معها فى نفس الامر لا بلحاظ اللحاظ فهو غير تام ، لان هذا هو عين المقسم ، فيرجع القسم (ح) الى المقسم ويتداخل الاقسام، مع انه جعل اللابشرط من اقسام نفس الماهية ، و حكم بجامعية ذات الماهية ، و الحاصل ان المهية لابشرط اى التى لم يلحظ معها شىء هى المهية المقسمية التى هى نفس المهية ولا يعقل الجامع بين الماهية الكذائية وغيرها ، ونفس ذات الماهية عبارة اخرى عن المهية التى لم يلحظ معها شيء بنحو السلب البسيط لاالا يجاب العدولى . وان اراد من عدم اعتبار القيد ، هو عدم اعتباره بالسلب التركيبى اى الماهية التى لوحظت كونها لامع قيد على نحو العدول ، اولم يعتبر معها شىء فى اللحاظ على نحو الموجبة السالبة المحمول ، فهو ايضا مثل ما تقدم ، لانه يصير اللا بشرط قسيماً مع بشرط شىء و مبائنا و هو بصدد الفرار عن كونهما متبائنين .

ومنها : ان ماذكره من عدم الجامع بين المتضادين غير صحيح بل قد عرّف الضد ان بانهما امران وجوديان داخلان تحت جنس قريب ، بينهما غاية الخلاف ، فتسليم الجامع بين العدم والملكة دون المتضادين غريب جداً ، **ومنها** : انه لوسلمنا ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فلايستلزم ذلك عدم وجوب الاحتياط ، اذا كان بين المتعلقين تبائن ولو بنحو العدم و الملكة الا ترى انه لوعلم اجمالا بوجوب اكرام شخص مردد بين الملتحى والكوسج ، يجب الاحتياط مع ان بينهما تقابل العدم والملكة ولوعلم بوجوب اكرام واحد من الانسان مردد بين مطلق الانسان اوالانسان الرومى ؛ يكفى اكرام مطلق الانسان روميا كان اوغيره لعدم كون المتعلق مردداً بين المتبائين وعدم التقابل بينهما .

والحاصل : انه ليس مجرد كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ميزاناً للرجوع الى البرائة و كون التقابل غيره ميزانا للرجوع الى الاحتياط كما عرفت،

بل الميزان فى الاحتياط كون المتعلق مردداً بين المتبائنين وفى البرائة كونه مردداً بين الاقل والاكثر .

ثم ان تحقيق تقسيم الماهية ، الى الاقسام الثلاثة وان المقسم هل هو نفس الماهية اولحاظ الماهية ، وتوضيح الفرق بين المطلقين المقسمى والقسمى ، موكول الى محله واهله ، وذكرنا نبذاً من ذلك عند البحث عن المطلق والمقيد فراجع .

الاشكال الثانى

ان متعلق التكليف فى باب الاقل والاكثر مردد بين المتبائنين فان المركب الملتئم من الاقل له صورة وحدانية غير صورة المركب من الاكثر فهما صورتان متبائنتان ويكون التكليف مردداً بين تعلقه بهذا اوذاك فيجب الاحتياط .

و الجواب : مضافا الى انه لو صح الاشكال لزم وجوب الاحتياط بتكرار الصلوة ؛ لاضم المشكوك الى المتيقن ، ان فيما مضى كفاية لرد هذا الاشكال لان نسبة صورة المركب الاعتبارى الى الاجزاء ليست نسبة المحصل الى المحصل ، ولها حقيقة و راء حقيقة الاجزاء ، حتى يكون المتحصل من بعض الاجزاء غير المتحصل من عدة اخرى ، بل العقل تارة يرى الاجزاء فى لحاظ الوحدة واخرى فى لحاظ الكثرة ، وهذا لا يوجب اختلافا جوهريا بين الملحوظين ، (فح) يرجع الاختلاف بين الصورتين الى الاقل والاكثر ، كما يرجع الاختلاف بين الاجزاء اليهما ايضا .

الاشكال الثالث

ان وجوب الاقل دائر بين كونه نفسياً اصليا توجب مخالفته العقاب ، وكونه نفسياً ضمنيا لايعاقب على تركه ، فان العقاب انما هو على ترك الواجب الاصلى لا الضمنى ، فلايحكم بلزوم اتيان الاقل على اى تقدير ، بل يكون امره من هذه الجهة كالمردد بين الواجب والمستحب ، فاذا لم يحكم العقل بوجوب اتيانه كذلك فلاينحل به العلم الاجمالى فلابد من الخروج عن عهدته بضم الزيادة عليه .

وفيه اولا : ان حصول المركب فى الخارج انما هو بوجود عامة اجزائه

بلانقص واحد منها ، واما عدمه فكما يحصل بترك الاجزاء عامة ، كذلك يحصل بترك اى جزء منه ، ومن ذلك يعلم ان ليس للمركب اعدام ، لان نقيض الواحد واحد ، بل له عدم واحد ، ولكنه تارة يستند الى ترك الكل ، واخرى الى جزء منه ، (فح) فلو ترك المكلف المركب من رأس او الاجزاء المعلومة اى الاقل فقد ترك المركب فيكون معاقبا على ترك المأمور به بلاعذر ، واما لو اتى بالاجزاء المعلومة (الاقل) ، وترك الجزء المشكوك فيه بعدما فحص واجتهد و لم يعثر على بيان من المولى بالنسبة اليه وفرضنا وجوب الاكثر في نفس الامر ، فقد ترك في هذه الحالة ايضا المأمور به ، ولكن لا عن عصيان بل عن عذر ، وبالجملة ان الفرق بين الاولين والثالث واضح جداً ، فان المكلف وان ترك المأمور به في الجميع ، الا انه ترك في الاولين (ترك الاجزاء من رأس ، وترك الاجزاء المعلومة عصيانا للمولى ، لان تركه للاجزاء عين تركه للمأمور به فيعاقب على تركه بلاعذر ولاحجة و هذا بخلاف الثالث ، فان المأمور به وان كان متروكا الا ان الترك عن عذر وهذا المقدار كاف في لزوم الاتيان بالاقل عند العقل على كل حال ، بخلاف المشكوك فيه .

وبعبارة اخرى ان المكلف حين ترك الاقل ، واقف على ترك الواجب تفصيلا اما لان الواجب هو الاقل الذى تركه ، او الاكثر الذى يحصل تركه بترك الاقل ، فيجب الاتيان به على كل حال ، وما ذكره القائل من ان ترك الاقل ليس بحرام على كل حال غير تام ، لان ترك الاقل لما كان تركا بلاعذر ، يجب الاتيان به للعلم بان فى تركه عقابا على اى جهة كان ، و هذا كاف فى الانحلال .

وثانيا : ان ما يلزم على العبد ، هو تحصيل المؤمن القطعى من العقاب الذى هو مستند البرائة العقلية ، ولا يتحقق المؤمن القطعى الا فى مورد يكون العقاب قبيحا على المولى الحكيم ، لامتناع صدور القبيح منه ، (فح) فلو علم او احتمل العقاب يجب عليه الاطاعة والاحتياط وان كان الاحتمال ضعيفاً لان تمام الموضوع للاحتياط هو احتمال العقاب لا غير (وعليه) فلو دار التكليف بين كونه مما يعاقب عليه

اولا كماهوشأن الاقل فى المقام ، يجب عليه الاحتياط بلا كلام .

وان شئت قلت : انما يرجع الى المولى، انما هو بيان الاحكام لا بيان العقوبة على الاحكام ، فلو حكم المولى بحرمة الخمر ، واحتمل العبد ان المولى لا يعاقب عليه ، فلا يمكن الاكتفاء به فى مقام تحصيل المؤمن عن العقاب ، كما انه اذا حرم شيئا و علم العبد ان فى ارتكابه عقابا، ولكن لم يبين المولى كيفية العقوبة فارتكبه العبد وقد كان المنهى عنه فى نفس الامر مما اعد المولى لمخالفته عقابا شديداً، فلا يعد ذلك العقاب من المولى عقابا بلا بيان لان ماهو وظيفته انما هو بيان الاحكام لا بيان ما يترتب عليه من المثوبة والعقوبة

اذا عرفت ذلك : فتقول قد تقدم ان التكليف بالاجزاء عين التكليف بالمركب وان الاقل دائر امره بين كونه واجبا نفسيا اصليا اى كونه تمام المركب مستوجبا للعقوبة على تركه او نفسيا ضمنيا ويكون المركب هو الاكثر، والعقوبة على تركه لا على ترك الاقل ، و(ح) فالاقل يحتمل العقوبة وعدمها ، وفى مثله يحكم العقل بالاحتياط لانه لو صادف كونه تمام المركب لا يكون العقاب عليه بلا بيان ، فان ما الزم على المولى هو بيان التكليف الالزامى والمفروض انه بيّنه و ليس عليه بيان كون الواجب مما فى تركه العقوبة ، كما انه ليس له بيان ان الاقل تمام الموضوع للامر كما لا يخفى ولعمر القارى ان انحلال العلم فى المقام اوضح من ان يخفى ؛ لان كون الاقل واجبا تفصيليا مما لا ستر فيه ، فكيف يقع طرفا للعلم الاجمالى وما افاده بعض اعاظم العصر من ان تفصيله عين اجماله اشبه شىء بالشعر من البرهان .

الاشكال الرابع

ماذكره بعض اعاظم العصر (رحمه الله) واوضحه بتقريبين الاول ان العقل يستقل بعدم كفاية الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى، ضرورة ان العلم بالاشتغال يستدعى العلم بالفراغ لتنجز التكليف بالعلم به ولو اجمالا ويتم البيان الذى يستقل العقل بتوقف صحة العقاب عليه ، فلو صادف التكليف فى الطرف الاخر الغير المأتى به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان ، ففى مانحن فيه ، لا يجوز الا قتصار

على الاقل عقلا لانه يشك معه فى الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فى البين ولا يحصل العلم بالامتثال الا بعد ضم الخصوصية الزائدة المشكوكة ، و العلم التفصيلى بوجوب الاقل المردد بين كونه لا بشرط او بشرط شيء ، هو عين العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر ، ومثل هذا العلم التفصيلى لا يعقل ان يوجب الانحلال ، لانه يلزم ان يكون العلم الاجمالى موجبا لانحلال نفسه انتهى كلامه .

وفيه : ان العلم الاجمالى قائم بالتردد والشك اى الشك بان هذا واجب او ذاك ، وليس المقام كذلك ، للعلم بوجوب الاقل على كل حال والشك فى وجوب الزائد ، اذ المفروض ان الواجب هو ذات الاقل ، على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لاينافى مع وجوب شيء آخر اوعدم وجوبه ، اذ الاكثر ليس الا الاقل والزيادة ، ولا يفترق حال الاقل بالنسبة الى تعلق اصل التكليف به ضمت اليه الزيادة او لا تضم ، فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الاجمال بالنسبة الى وجوب الاجزاء التى يعلم انحلال المركب اليها وانما الشك فى ان الجزء الزائد هل يكون دخيلا فيه حتى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب اولا ، وهذا عين ما اوضحناه مراراً بان هنا علماً تفصيليا ، وشكا بدئيا ، و(ان شئت قلت) ان الاشتغال اليقينى يستدعى البرائة اليقينية ، بمقدار ماقام الدليل على الاشتغال ، ولا اشكال فى ان الحجة قائمة على وجوب الاقل ، واما الزيادة فليست الا مشكوكا فيها من رأس ، ومع ذلك فكيف يجب الاحتياط .

وما افاده : من ان الاقل المردد بين اللابشرط وبشرط شيء ، هو عين العلم الاجمالى ، فيلزم ان يكون العلم الاجمالى موجبا لانحلال نفسه غير تام لان الاقل متعلق للعلم التفصيلى ليس الا ، والشك انما هو فى الزيادة ، لا فى مقدار الاقل ؛ وان شئت عبرت : بانه ليس علم اجمالى من رأس حتى يحتاج الى الانحلال بل علم تفصيلى و شك بدئى و ليس حاله نظير قيام الامارة على بعض الاطراف الموجب للانحلال .

الثانى من التقريبين اللذين فى كلامه (رحمه الله) ومحصله : ان الشك فى تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء او الشرط و ان كان لا يقتضى التنجيز واستحقاق فى العقاب على مخالفته من حيث هو ، للجهل بتعلق التكليف به ، الا ان هناك جهة اخرى تقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية على تقدير تعلقه بها ، وهى احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للاقل ، فان هذا الاحتمال بضميمة العلم الاجمالى ، يقتضى التنجيز . فانه لا رافع لهذا الاحتمال ، و ليس من وظيفة العقل وضع القيدية اورفعها ، بل ذلك من وظيفة الشارع ولا حكم للعقل من هذه الجهة ، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والقطع بامتثاله على حاله فلا بد من ضم الخصوصية الزائدة انتهى كلامه .

قلت : ليت شعرى اى فرق بين الجزء الزائد واحتمال الارتباطية والقيدية؛ فى انه تجرى البرائة العقلية فى الاول دون الاخيرين ، مع ان الكل من القيود الزائدة المشكوكة فيها التى لا يكون العقاب عليها الا عقابا بلا بيان ، وقد اعترف (قدس سره) فى صدر كلامه بان كل خصوصية مشكوكة فيها يكون العقاب عليها عقابا بلا بيان و اما ما افاده من انه ليس وظيفة العقل رفع القيدية او وضعها فهو صحيح لكن ليس معنى البرائة العقلية رفع التكليف بل مفاد البرائة العقلية هو حكم العقل على ان العقاب على المشكوك فيه عقاب بلا بيان من غير فرق بين ان يكون المشكوك فيه ذات الجزء او الارتباطية ، وعلى اى حال : فاذا كان الاقل متعلقا للعلم التفصيلى من غير كون الخصوصية متعلقة للعلم بل مشكوكة فيها من رأس ، فتجرى البرائة فى اية خصوصية مشكوكة فيها و لعمر القارى ان بين صدر كلامه و ذيله تناقضا ظاهراً و لعل التدبر الصحيح يرفع تلك المناقضة فتامل .

وههنا : تقرير ثالث للاشتغال وهو ان الاقل معلوم الوجوب بالضرورة، ومع اتيانه يشك فى البرائة عن هذا التكليف المعلوم ، لان الاكثر لو كان واجبا لا يسقط التكليف المتوجه الى الاقل باتيانه بلا ضم القيد الزائد ، فلا بد للعلم بحصول الفراغ من ضمه اليه .

وان شئت عبرت : بان الاشتغال قد تعلق بالاقل لا بالاكثر لكن الخروج عن الاشتغال المعلوم تعلقه بالاقل لايحصل يقينا الا بضم المشكوك ، والذى يحمل المكلف على الاتيان بالزائد ، انما هو الاشتغال بالاقل الذى لا يحصل اليقين بالبرائة عنه الا بالاتيان بالمشكوك .

والجواب : ان وجوب الاقل ليس وجوبا مغايراً لوجوب المركب ، بل هو واجب بعين وجوبه ، وقد عرفت ان الوجوب المتعلق بالاجزاء فى لحاظ الوحدة داع بنفسه الى الاتيان بالاجزاء ، و ليس الاجزاء واجبا غيريا كما ان نسبتها الى المركب ليست كنسبة المحصل الى المحصل ، و (ح) ماقامت الحجة عليه وهو الاقل يكون المكلف آتيا به وما تركه لم تقم الحجة عليه ، فما علم اشتغال الذمة به ، اطاعه ومالم يعلم لم يتحقق الامتثال بالنسبة اليه ، فلو كان الواجب هو الاقل فقد امتثله ولو كان هو مع الزيادة ، فقد حصل عنده المؤمن من العقاب وهو كون العقاب عليه عقابا بلابيان وان شئت قلت : انه لايعقل ان يكون للامر بالمركب داعوية بالنسبة الى اجزائه مرتين بل له داعوية واحدة الى الكل و هو يدعو بهذه الدعوة الى كل واحد من الاجزاء و (عليه) فلو اتى بالاقل فقد اتى بما يكون الامر داعيا اليه ، ومالم يأت به فهو مشكوك ليس للامر بالنسبة اليه داعوية .

فان قلت : لو كان الواجب هو الاكثر . يكون المأتى به لغواً وباطلا فمع الشك فى ان الوجوب هو الاكثر ، يدور امر الاقل بين كونه اطاعة او امراً باطلا ، فلابد من احراز كونه اطاعة و منطبقا عليه ذلك العنوان . قلت : ان الاطاعة و العصيان من الامور العقلية والعقل يحكم بوجوب اطاعة ماامر به المولى وبينه لاما اضمره وكتمه والمفروض ان ما وقع تحت دائرة البيان قد امتثله واطاعه ، ومعه لماذا لاينطبق عليه عنوان الاطاعة .

فان قلت : ان الصلوة وان كانت موضوعة للاعم من الصحيح الاان البعث لا يتعلق بالصحيح منها ، لان الملاك فى التسمية غير الملاك فى تعلق الطلب ، و(عليه) يلزم الاتيان بالجزء المشكوك حتى يحرز انطباق عنوان الصحيح عليه .

قلت : ان الصحة والفساد من عوارض الطبيعة الموجودة وماهو متعلق للامر انماهو نفس الطبيعة ، فمن المستحيل ان يتعلق البعث بامر موجود ، كما اوضحناه في محله ؛ و(عليه) فالطبيعة صادقة على الاقل والاكثر ،فماعلم تقييد الطبيعة من الاجزاء يجب الاتيان به و مالم يعلم يجرى فيه البرائة العقلية

الاشكال الخامس

ماذكر المحقق صاحب الحاشية ، وننقله بعين عبارته عن كتابه المطبوع في آخر حاشيته على المعالم ، و ما نسبنا اليه من الاشكال السابق فقد تبعنا في النسبة على بعض اعاظم العصر (رحمه الله) و هذا التقريب غيره ، بل امتن منه و اليك نص عبارته ملخصاً :

اذا تعلق الامر بطبيعة فقد ارتفعت به البرائة السابقة وثبت الاشتغال الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالاقل والاكثر، و ليس المشتمل على الاقل مندرجاً في الحاصلة بالاكثر كما في الدين اذا المفروض ارتباطية الاجزاء ، ولايثمر القول بان التكليف بالكل تكليف بالاقل ،لان المتيقن تعلق الوجوب التبعي بالجزء لا انه مورد للتكليف على الاطلاق ، فاشتغال الذمة (ح) دائر امره بين طبيعين وجوديتين لايندرج احدهما في الاخر فلايجرى الاصل في تعيين احدهما ، لان مورده هو الشك في وجوده و عدمه، لاما اذا دار الامر بين الاشتغال بوجود احد الشيئين .

فان قلت ان التكليف بالاكثر قاض بالتكليف بالاقل ، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللا بشرط فيدور الامر في الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه قلت : ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق ، بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران بين كونه اصليا او تبعيا ، فعلى الاول لاحاجة الى الاصل : وعلى الثاني لايعقل اجرائه

اقول: قدعرفت ان الاقل ليس مغايراً للاكثر عنوانا ولاطبيعتا، بل الاكثر هو الاقل مع الزيادة فما افاده من ان الامر دائر بين طبيعتين وجوديتين لايندرج احدهما في الاخر غير تام جداً ، كما ان مايظهر منه من ان الاقل واجب بوجوب التبعي لابالوجوب المتعلق

بالمركب على فرض تعلقه بالاكثر غير صحيح بل الاقل واجب بوجوبه على اى تقدير اما على تقدير كون الاقل تمام المأمور به فواضح واما على تقدير تعلقه بالاكثر، فالامر الداعى الى المركب داع بنفس تلك الدعوة الى الاجزاء اذ ليست الاجزاء الا نفس المركب فى لحاظ التفصيل كما انه عينها فى لحاظ الوحدة ، وبعد منع تلك المقدمتين يظهر النظر فى ما افاده من التقريب ولا نطول بتوضيحه

الاشكال السادس

ما افاده المحقق الخراسانى (رحمه الله) بتقريبين ومرجع الاول الى دعوى تحقق العلم الاجمالى وامتناع الانحلال للزوم الخلف ومرجع الثانى الى امتناعه لاجل كون وجود الانحلال مستلزما لعدمه ، اما الاول فتوضيحه ، ان تنجز التكليف وتعلقه بالاكثر لابد وان يكون مفروضا حتى يحرز وجوب الاقل فعلا على كل تقدير اما لنفسه و اما لغيره ، لانه مع عدم مفروضية تنجزه وتعلقه بالاكثر لا يعقل العلم بفعلية التكليف بالنسبة الى الاقل على كل تقدير ، فان احد التقديرين كونه مقدمة للاكثر فلو لزم من فعلية التكليف بالاقل عدم تنجز الاكثر يكون خلف الفرض ، و اما (الثانى) فلان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على اى تقدير و هو مستلزم لعدم الانحلال فلزم من وجود الانحلال عدمه ، و هو محال فالعلم الاجمالى منجز بلا كلام .

وههنا تقريب ثالث نبهنا عليه عند البحث عن مقدمة الواجب ؛ و هو انه اذا تولد من العلم الاجمالى علم تفصيلى لا يعقل ان يكون ذلك العلم مبدءاً لانحلال العلم السابق ، لان قوامه بالاول ، فلا يتصور بقاء العلم التفصيلى مع زوال ما هو قوام له فلو علم اجمالا ان واحداً من الوضوء والصلوة واجب له ولكن دار وجوب الوضوء بين كونه نفسيا او غيريا ؛ فلا يصح ان يقال : ان الوضوء معلوم الوجوب تفصيلا ، لكونه واجبا اما نفسيا او مقدميا ، واما الصلوة فمشكوكة الوجوب من رأس لان العلم على وجوبه على اى تقدير انما نشأ من التحفظ بالعلم الاجمالى ، ولو رفع اليد عنه ، فلا علم بوجوبه على اى تقدير .

و الجواب : ان روح هذه التقريبات واحدة ، و كلها مبنى على ان الاجزاء

واجب بالوجوب الغيرى الذى يشرح من الامر بالكل ، و ان الاجزاء و الكل يختلفان عنوانا وطبيعة ، وقدعرفت فساد هذه الاقوال كلها ، و ان الوجوب المتعلق بالاقل عين الوجوب المتعلق بالمركب سواء ضم اليه شيء اولم يضم ، وانه لوضم اليه شيء لا يتغير حال الاقل فى تعلق الامر به غير انه يكون للامر نحو انبساط لبا ، بالنسبة اليه وان لم يضم اليه شيء يقف على الاقل ولايتجاوز عنه (هذا على تعابير القوم) وان شئت قلت : لو انضم اليه شيء ينحل اليه المركب ويحتج بالامر بالمركب بالنسبة الى الزائد ، وان لم يضم فلاينحل ولايحتج .

وعلى المختار (كون الاجزاء واجبا بعين وجوب الكل) فلايتوقف وجوب الاقل على اى تقدير على تنجز الاكثر ، فان الامر بالمركب معلوم ، و هو امر بالاجزاء المعلومة اى التى ينحل المركب الذى تنجز الامر بالنسبة اليه ، الى الاجزاء المعلومة بلااشكال ، سواء كان الجزء الاخر واجبا اوغير واجب فتنجز الامر بالاقل عين تنجز الامر بالمركب ، ولايتوقف وجوبه على وجوب شيء آخر ، فلااشكال فى وجوب الاقل على كل تقدير ، انحل المركب الى المعلومة من الاجزاء فقط اواليها والى امر آخر .

ثم ان بعض اعاظم العصر (رحمه الله) تفصى عن الاشكال فى بعض اجوبته مع تسليم كون وجوب الاجزاء مقدميا ، و انت اذا احطت خبراً بما اشرنا اليه هنا (من انه اذا كان العلم التفصيلى متولداً من العلم الاجمالى ، فلا يعقل ان يكون ذلك التفصيل مبدءاً للانحلال) تقف على صحة مقالنا ، وضعف ماافاده (رحمه الله) فلانطيل المقام .

الاشكال السابع

ماافاده الشيخ الاعظم «رحمه الله» ويستفاد من كلامه تقريبان لابأس بتوضيحهما

الاول : ان المشهور بين العدلية ان الاوامر والنواهى تابعة لمصالح فى المأمور به ، و مفاسد فى المنهى عنه ، و ان الواجبات الشرعية الطافية فى الواجبات العقلية ، و الاحكام الشرعية و ان تعلقت بعنا وين

خاصة كالصلوة و الصوم ، والسرقة و الغيبة ، الاان المأموربه و المنهى عنه حقيقة هو المصالح ، والمفاسد ، و الامر بالصلوة والنهى عن الغيبة ارشاد الى ماهو المطلوب فى نفس الامر ، والسر فى تعلقها با لعناوين ، دون نفس المصالح والمفاسد عدم علم العباد بكيفية تحصيلها او الاجتناب عنها ، ولواطلع العقل بتلك المصالح والالطاف لحكم بلزوم الاتيان بها ، فالمصالح والالطاف هى المأمور بها بالامر النفسى ، و العناوين التى تعلق بها الامر والنهى فى ظاهر الشرع ، محصلات (بالكسر) تلك الغايات و اوامرها ارشادية مقدمية و مع الشك فى المحصل لا مناص عن الاحتياط .

الثانى : ان الاوامر المتعلقة بالعناوين وان كانت اوامر حقيقية غير ارشادية الاان المصالح والمفاسد اغراض و غايات لتلك الاوامر والنواهى ، ولايحرز الغرض الا بالاتيان بالاكثر ، وان شئت قلت ان المصالح و المفاسد والاغراض المولوية علة البعث نحو العمل وعلة لظهور الارادة فى صورة الامر والزجر ، فكما ان وجود الاشياء وبقائها انما هو بوجود عللها وبقائها ، فهكذا انعدامها و سقوطها بسقوط عللها و فنائها (فح) فالعلم بسقوط الاوامر و النواهى يتوقف على العلم بسقوط الاغراض وحصول الغايات الداعية اليها ، فمع الاتيان بالاقل يشك فى احراز المصالح فيشك فى سقوط الاوامر ، فمع العلم بالثبوت لابد من العلم بالسقوط و هو لا يحصل الا بالاتيان بالاكثر .

والفرق بين التقريبين اوضح من ان يخفى ؛ فان المامور به والمنهى عنه على الاول هو المصالح والمفاسد ، والعناوين محصلات و على الثانى فالاوامر النفسية و ان تعلقت بالعناوين حقيقة ، لكنها لاجل اغراض ومقاصد ، فمالم تحصل تلك الاغراض لاتسقط الاوامر و النواهى وقد اشار الشيخ الاعظم الى التقريبين بقوله : ان اللطف اما هو المامور به حقيقة اوغرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف وبذلك يظهر ان ما افاده بعض اعاظم العصر (رحمه الله) من ان مراده ليس مصلحة الحكم وملاكه ، بل المراد منه التعبد بالامر وقصد امتثاله ، ليس بشىء و ان اتعب نفسه الشريفة فراجع .

فالجواب عن الاول : ان كون افعال الله معللة بالاغراض من المسائل الكلامية وهو اساس لهذه القضية الدائرة من تبعية اوامره و نواهيه لمصالح اومفاسد مكنونة فى المتعلق ولاشك ان غاية ماقام عليه الدليل هو انه يمتنع عليه تعالى الارادة الجزافية للزوم العبث فى فعل ، والظلم على العباد فى تكليفه ؛ فبما ان الاوامر و النو اهى افعال اختيارية له تعالى فلا بد ان تكون معللة با لا غراض فى مقا بل ما يدعيه الاشا عرة النافين للا غراض والغا يات فى مطلق افعاله ، و (عليه) فدفع العبثية كما يحصل باشتمال نفس تلك العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها ، متحصلة بوجودها ، كذلك يحصل بكون المصلحة فى نفس البعث و الزجر ، بل يمكن ان يقال ان تلك العناوين مطلوبات بالذات ، من قبيل نفس الاغراض ، اوتكون الاغراض امور اخر غير المصالح والمفاسد والحاصل ان الادلة المذكورة فى محله لايثبت ماذكر فى وجه الاول .

اضف اليه ان تعلق الامر بالمصالح النفس الامرية التى يستتبعها تلك العنوان مما يمتنع عليه تعالي ، للزوم اللغوية والعبث ، لان الامر بالشيء والبعث اليه ، لاجل ايجاد الداعى فى نفس المكلف حتى ينبعث ببركة سائر المبادى نحوه ، وهو فرع وصول الامر اليه ، ولا يعقل ان تكون الاوامر النفس الامرية الغير الواصله الى المكلفين متعلقة بعناوين واقعية مجهولة لديهم و باعثة نحوها ، فان البعث والتحريك فرع الوصول والاطلاع ، و(عليه) فتعلقها بها لايكون الالغواً وعبثا ممتنع عليه تعالى .

واما الجواب عن الثانى فيكفى ماقدمناه عن الاول عنه ايضا فان العلة الغائية وان كانت تعد من اجزاء العلة ، الا انه لايلزم ان يكون الغاية مغايراً لنفس العنوان الذى وقع تحت دائرة الطلب ، بل من المحتمل ان يكون الغرض الذى دل الدليل على امتناع خلو فعله تعالى عنه ، هو قائما بنفس الامر ، وبالجملة احتمال كون الغرض هو قائما بنفس الامر او كونه نفس المأمور به بمعنى كونه محبوباً بالذات من دون ان يكون محصلا للغرض ينفى الاشتغال .

بل التحقيق انه لم يدل دليل على تحصيل الاغراض الواقعية للمولى التى لم يقم عليها حجة ، بل العقل يحكم بلزوم الخروج عن العهده بمقدار ماقام عليه الحجة وبما ان الحجة قامت على الاقل فلو كان الغرض حاصلا به فهو ، والا ففوت الغرض مستند الى قصور بيان المولى لعدم البيان ، اولعدم ايجاب التحفظ والاحتياط ، بل لنا ان نقول ان الغرض يسقط بالاقل ويتبعه سقوط الامر، اذلو لم يسقط به فى نفس الامر لوجب على المولى الحكيم اما البيان او جعل الاحتياط تحفظا على اغراضه والا يلزم التلاعب بالغرض ونقضه وهو قبيح على الحكيم وحيث انه لم يبينه ، ولم يوجب الاحتياط نستكشف من ذلك قيام الغرض بالاقل وسقوطه به.

اضف الى ذلك ان العلم الاجمالى اذا كان بعض اطرافه مجهول العنوان بحيث لا ينقدح فى ذهن المكلف بعنوانه ابدا لا يكون منجزا فان تنجيزه متوقف على امكان الباعثية على اى تقدير، اى فى اى طرف كان من الاطراف ،فاذا كان بعضها مجهول العنوان لا يمكن البعث اليه ، و مانحن فيه من هذا القبيل ، اذ نحتمل ان يكون للصلوة مثلا اجزاء لم تصل الينا اصلا ونحتمل دخالته فى سقوط الغرض ، ومثل هذا العلم غير منجز اصلا لكون طرف العلم مجهول العنوان فلزوم العلم بسقوط الغرض الواقعى موجب لعدم العلم فى مطلق التكاليف بسقوط الاوامر اذ ما من تكليف الا ويحتمل دخالة شيء فى متعلقه دخيل فى حصول الغرض لم يصل الينا حتى يصح الاحتياط ويلزم منه سد باب الاطاعات فتحصل من ذلك عدم لزوم شيء على العبد الا الخروج عن عهدة ما قامت الحجة عليه سقط الغرض لبا ام لا نعم مع العلم بالغرض الملزم لابد من تحصيله كان امر من المولى ام لا

الاشكال الثامن

هذا الاشكال يختص بالاوامر القربية ولا يجرى فى التوصلية، وهو ان امر الاقل دائر بين كونه نفسيا صالحا للتقرب وكونه غيريا مقدميا غير صالح له ، وما حاله كذلك لا يمكن ان يتقرب به واما الاكثر ، فالامر المتعلق به نفسي صالح للتقرب اما لكونه بنفسه هو المأمور به ، او كون المأمور به هو الاقل ولكنه يقصد التقرب بما هو واجب فى الواقع فينطبق عليه على كل تقدير

وفيه : ان ماهو المعتبر فى العبادات هو ان يكون العبد متحركا بتحريك المولى ويكون الامر باعثا مع مبادى آخر كالخوف والرجا ، ونحوهما نحو المتعلق ولا يكون الداعى فى اتيانه اغراض اخر كالريا ، ونحوه لابان يكون قصد الامر والامتثال ونحوهما منظورا اليه بل حقيقة الامتثال ليست الا الاتيان بداعوية الامر وبه يحصل التقرب ويصير العبد ممتازاً عن غيره وقد عرفت ان المركب عبارة عن اجزاء وشرائط فى لحاظ الوحدة ويكون الامر الداعى الى المركب داعيا الى الاجزاء لابداعوية اخرى فح نقول لاشبهة فى ان الآتى ، بالاقل القائل بالبرائة والآتى بالاكثر القائل بالاشتغال كل واحد منهما متحرك بتحريك الامر المتعلق بالمركب فقوله تعالى اقم الصلوة محرك للاتى بالاقل والاتى بالاكثر من غير فرق بينهما من هذه الجهة وانما يفترقان فى ان القائل بالبرائة لايرى نفسه مكلفا باتيان الجزء المشكوك فيه بخلاف القائل بالاشتغال وهذا لايصير فارقا فيما هما مشتركان فيه وهو الاتيان بالاجزاء المعلومة بداعوية الامر بالمركب ثم لو فرض الوجوب الغيرى للاجزاء فيمكن للاتى بالاقل قصد التقرب لاحتمال كون الاقل واجبا نفسيا ومالايمكن له هو الجزم بالنية و هو غير معتبر فى العبادات جزما ولهذا يصح العمل بالاحتياط وترك طريقى الاجتهاد والتقليد وكما ان الجزم بالنية غير ممكن مع الاتيان بالاقل غير ممكن مع الاتيان بالاكثر لعدم العلم بمتعلق التكليف فقصد القربة ممكن منهما والجزم غير ممكن منهما بلا افتراق بينهما .

بيان اصل الشرعى فى المقام

ولايخفى انه بعدما اتضح كون الجزء الزائد مشكوكا فيه من رأس لا نحلال العلم الاجمالى ، يقع الجزء المشكوك فيه مورداً للبرائة الشرعية ويشمله حديثا الرفع والحجب وغيرهما من ادلة الباب ، لان شان الحديثين ، هو الرفع التعبدى فمعنى الرفع فى المقام هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ، و البناء على عدم كون المشكوك فيه جزءاً ، فهو ياتى بالاجزاء المعلومة لاجل الامر المتعلق بالمركب الذى عرفت داعويته الى نفس الاجزاء بدعوة واحدة وينفى لزوم الجزء المشكوك

فيه اوجزئيته ؛ للمركب ، ويكون مأمونا من العقاب .

واما اجزاء الاقل عن الاكثر لوفرض انكشاف الواقع فقد اوضحنا حاله بما لامزيدعليه فى مبحث الاجزاء فلاوجه للاعادة .

دوران الامر بين المطلق والمشروط

تفصيل القول فى جريان البرائة فى الجزء المشكوك يغنينا عن افاضة القول فى الشرط المشكوك فان المناط فى الجزء والشرط واحد غيرانا افردنا البحث عنه تبعا للاصحاب .

فنقول : ان منشأ انتزاع الشرطية تارة يكون امراً مباينا للمشروط فى الوجود ، كالطهارة فى الصلوة واخرى يكون امراً متحداً معه كالايمان فى الرقبة اما الكلام فى الاول فواضح جداً لان داعوية الامر الى ذات الصلوة معلوم سواء تعلق الامر بها بلااشتراط شيء اومع اشتراطه ، و التقييد و الاشتراط ، اوالقيد والشرط مشكوك فيه، فيجرى ادلة البرائة عقلية كان اوشرعية واما الثانى اعنى اذا كان منشأ الانتزاع متحداً معه كالايمان فى الرقبة فتجرى البرائة فيه ايضا .

وتوضيحه : ان متعلق البعث والزجر انما هو الماهيات والعناوين دون المصاديق الخارجية وقد اقمنا برهانه فيما سبق ، و(عليه) فالمدار فى دوران الامر بين الاقل والاكثر انما هو ملاحظة لسان الدليل الدال على الحكم حسب الدلالة اللفظية العرفية ، لا المصاديق الخارجية، فلو دار متعلق الامر بين كونه مطلق الرقبة او الرقبة المؤمنة فهو من موارد البرائة العقلية والشرعية لانحلال العلم فيه ، و دورانه بين الاقل والاكثر، لان مطلق الرقبة وان كان غير موجود فى الخارج والموجود منه اما الرقبة الكافرة او المؤمنة ، و هما متبائنان الاان الميزان فى كون الشيء من قبيل المتبائنين او الاقل والاكثر ليس المصاديق الخارجية، لان مجرى البرائة هو متعلقات الاحكام ، وهو العناوين المأخوذة فى لسان الدليل ، لا المصاديق الخارجية ، (فح) نقول ان البعث الى طبيعة الرقبة معلوم وتعلقه الى المؤمنة مشكوك فيه فتجرى البرائة

على البراهين والمقدمات السابقة ، وعدم تحقق الطبيعى فى الخارج الا فى ضمن الفردين ـ الرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة ـ لايوجب كون المقام من قبيل المتبائنين فان الميزان هوما تعلق البعث به، و من المعلوم ان البعث الى الطبيعة غير البعث الى الطبيعة المقيدة ، والنسبة بين المتعلقين هو القلة والكثرة ،وان كان المصاديق على غيرهذا النحو باعتبار العوارض .

ومماذكرنا يعلم حال المركبات التحليلية سواء كانت بسائط خارجية كالبياض والسواد المنحلين الى اللون المفرق لنور البصر او قابضه او كالانسان المنحل عقلا الى الحيوان الناطق ، فان الجنس والفصل و ان لم يكونا من الاجزاء الخارجية للمحدود ، لانهما من اجزاء الحد ، وان كان مأخذ هما المادة والصورة بوجه يعرفه اهله ، وقريب منهما بعض الاصناف والاشخاص المنحلان فى العقل الى المهية والعوارض المصنفة ، والى المهية والعوارض المشخصه فاذا دار امر صبغ ثوب المولى بمطلق اللون ، اوبلون قابض لنور البصر فماقام عليه الحجة يؤخذبه ويترك المشكوك فيه اعتماداً على البرائة

والحاصل ان البرائة تجرى فى الجميع على وزان واحد من غيرفرق بينماله منشأ انتزاع مغائر وما ليس له كذلك ، لان الموضوع ينحل عند العقل الى معلوم ومشكوك فيه ؛ فالصلوة المشروطة بالطهارة عين ذات الصلوة فى الخارج ، كماان الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه ، والانسان عين الحيوان ، وهكذا ، وانما الافتراق فى التحليل العقلى ، وهو فى الجميع سواء ؛ فكما تنحل الصلوة المشروطة بالصلوة والاشتراط كذا ينحل الانسان الى الحيوان و الناطق ، ففى جريان البرائة و قيام الحجة على المتيقن دون المشكوك سواء فى الجميع ثم ان بعض اهل العصر (رحمه الله) نفى الرجوع الى البرائة عند الترديد بين الجنس والنوع ، قائلا بانهما عند التحليل العقلى وان كان يرجع الى الاقل والاكثر ، الاانهما فى نظر العرف من الترديد بين المتبائنين ، فلو دار الامر بين اطعام الانسان ، او الحيوان فاللازم هو الاحتياط باطعام الانسان ، لان نسبة الرفع الى كل منهما على حد سواء فيسقطان بالمعارضة

فلابد من العلم بالخروج من العهدة ولايحصل الا باطعام خصوص الانسان لانه جمع بين الامرين واطعامه يستلزم اطعام ذاك انتهى .

وفيه : اولاان ماذكره يرجع الى المناقشة فى المثال ؛ فان الانسان والحيوان وان كان فى نظر العرف من قبيل المتبائنين الاان الحيوان والفرس ليسا كذلك فلو دارالامر فى الاطعام بينهما فلامناص عن البرائة ، كمالودار الامر بين مطلق اللون واللون الابيض ، او مطلق الرائحة او رائحة المسك ؛ فان الجميع من قبيل الاقل والاكثر،وثانيا : لو كان الدوران بين الانسان والحيوان دورانا بين المتبائنين فطريق الاحتياط هوالجمع بينهما فى الاطعام ، لااطعام خصوص الانسان ، وماذكره من ان اطعامه يستلزم اطعام الحيوان اشبه شيىء بالمناقضة فى المقال فان مغزى هذا التعليل الى انهما من الاقل والاكثر كما لايخفى

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده المحقق الخراسانى (رحمه الله) من ان الصلوة مثلا فى ضمن الصلوة المشروطة موجودة بعين وجودها وفى ضمن صلوة اخرى فاقدة لشرطها تكون مبائنة للمأموربها وجه ضعفه فان فيه خلطا واضحا فان التحقيق ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج بنعت الكثرة لا بنعت التبائن فان الطبيعى لمالم يكن فى حدذاته واحداً ولا كثيراً فلامحالة يكون مع الواحد واحداً ، ومع الكثير كثيراً فيكون الطبيعى موجوداً مع كل فرد بتمام ذاته ، و يكون متكثراً بتكثر الافراد فزيد انسان وعمر انسان ، وبكر انسان ، لانهم متباينات فى الانسانية بل متكثرات فيها وانما التبائن عن لحوق عوارض مصنفة ومشخصة كمالايخفى والتبائن فى الخصوصيات لايجعل المهية المتحدة مع كل فرد و خصوصية متبائنة مع الاخرى ، فان الانسان بحكم كونه مهية بلاشرط شىء غير مرهون بالوحدة والكثرة ،وهو مع الكثير كثير فهو بتمام حقيقته متحد مع كل خصوصية فالانسان متكثر غير متبائن فى الكثرة هذا و لتوضيحه مقام آخر فليطلب من اهله ومحله

اضف الى ذلك ان كون الفردين متبائنين غير مفيد اصلا لان الميزان انما هو ما وقع تحت دائرة الطلب ، و قد عرفت ان متعلقه انما هو العناوين والماهيات

ومن الواضح ان مطلق الصلوة او الصلوه المشروطة بشيء من الطهارة من قبيل الاقل و الاكثر. فتدبر.

القول فى الاسباب والمحصلات

وهى تنقسم الى عقلية وعادية وشرعية ، اما الاولتين فمركز البحث فيهما ما اذا تعلق الامر بمفهوم مبين؛ و كان له سبب عقلى اوعادى و دار امر السبب بين الاقل والاكثر كما لو امر بالقتل ، وتردد سببه بين ضربة وضربتين وامر بتنظيف البيت ودار امره بين كنسه ورشه او كنسه فقط ، ومثله مالو شك فى اشتراط السبب بكيفية خاصة من تقديم اجزاء على اخرى هذا هو محط البحث ، فلا اشكال فى عدم جريان البرائة لان المامور به مبين وغير دائر بين الاقل والاكثر، وما هو دائر بينها فهو غير مامور به والشك بعد فى حصول الما مور به و سقوطه و قد قامت الحجة على الشيء المبيّن فلابد من العلم بالخروج عن عهدته

ويظهر من بعض محققى العصر التفصيل بين كون المسبب ذات مراتب ومن البسائط التدريجية فتجرى البرائة و بين غيره حيث قال : لو كان العنوان البسيط متدرج الحصول من قبل علّته بان يكون كل جزء من اجزاء علته مؤثراً فى تحقق مرتبة منه الى ان يتم المركب ، فيتحقق تلك المرتبة الخاصة التى هى منشأ للاثار نظير مرتبة خاصة من النور الحاصلة من عدة شموع ، و منه باب الطهارة لقوله (ع) فما جرى عليه الماء فقد طهر ، و قوله (ع) فكلما امسسته الماء فقد انقيته ، فلا قصور عن جريان البرائة عند دوران الامر فى المحقق بالكسر بين الاقل والاكثر فان مرجع الشك بعد فرض تسليم سعة الامر البسيط فى ازدياد اجزاء محققه ، الى الشك فى سعة ذلك الامر البسيط وضيقه ، فينتهى الامر الى الاقل والاكثر فى نفس الامر البسيط فتجرى البرائة و(هذا) بخلاف مالو كان دفعى الحصول فلا محيص عن الاحتياط .

قلت : ما ذكره غير صحيح على فرض و خارج عن محط البحث على فرض آخر لا نه لو كان الشك فى ان الواجب هل هو غسل جميع الاجزاء ، او يكفى

الغالب ولا يضر النادر ، فللقول بجريان البرائة مجال ، و لكنه خارج عن البحث ، لان مآل البحث (ح) الى الاقل والا كثر في نفس المامور به ، واما اذا قلنا بان الواجب هو تحصيل الطهور ، ولكن وقع الشك في ان السبب هل هو نفس الغسل ، او هو مع اشتراط تقديم بعض الاجزاء كالرأس على غيره فلا محيص عن الاحتياط و ان كان المسبب تدريجي الحصول ، فلو علمنا باشتراط صلوة الظهر بالطهارة و شككنا في حصوله بالغسلتان والمسحتان مطلقا او مع شرط و كيفية خاصة ، ودار الامر في المحصل (بالكسر) بين الاقل و الاكثر فلا اشكال في عدم جريان البرائة من غير فرق بين كون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرج الحصول او كونه دفعي الحصول ، ولو علمنا بوجوب الطهور و شككنا في ان الحقيقة المتدرجة الوجود هل يحصل بمطلق الغسل او بشرط آخر ، كقصد الوجه مثلا او غيره لزم الاحتياط وبالجملة فهذا التفصيل لاطائل تحته .

و اليك تفصيلا آخر ذكره ذلك المحقق في كلامه و هو التفصيل بين كون العلم مقتضياً قابلا لاجراء الاصول في اطراف العلم او علة تامة فعلى القول بجريان الاصول في اطراف العلم مالم يمنع عنه مانع فيمكن ان يقال : ان الامر البسيط و ان كان له وجود واحد ، الا ان له اعداماً على نحو العموم البدلي ، بانعدام كل واحد من اجزاء سببه ، و(عليه) فبما ان الامر بالشيء مقتض عن النهي عن ضده العام اعني ترك المامور به و اعدامه باعدام سببه (فح) ترك المامور به عن قبل ترك الاقل مما يعلم تفصيلا حرمته ، و علم استحقاق العقوبة عليه ، و اما تركه الناشي من ترك المشكوك جزئيته ، فلم يعلم حرمته لعدم العلم بافضاء تركه الى تركه . هذا و قد اجاب عنه بما هو مذكور في كلامه .

و انت خبير بان التقريب المذكور لا يسمن و لا يغني من جوع لان ماهو المامور به مبيّن ، و الاجمال انما هو في متعلقه و محققه و قد قامت الحجة على الواضح المبين و يجب في دائرة الاطاعة العلم بالبرائة عما اشتغل الذمة به ، فكيف يحكم العقل بالاكتفاء مع الشك في الحصول و السقوط و

اتيان المامور به الذى قامت الحجة عليه ، ولو قيل بجريان البرائة فى مورد فلا بد من القول بجريانها فى كل مورد .

واما التقريب : فيرد عليه اولا : انه لو كان المامور بالذات مردداً بين عنوانين كالظهر والجمعة ، فعلى القول باقتضائية العلم ، يمكن للشارع ان يكتفى باحدهما فى مقام الامتثال ، واما اذا كان المامور به معلوم العنوان ، مبين المفهوم ؛ وقد تعلق الامر به وقامت الحجة على لزوم اتيانه ، فالمأمور به معلوم تفصيلا ولا يمكن الترخيص فى العلم التفصيلى و ان كان محصله مردداً بين الاقل والاكثر و (الحاصل) ليس المقام من قبيل العلم الاجمالى فى المامور به حتى ياتى فيه ما ذكر والعلم الاجمالى فى المحصل (بالكسر) عين الشك فى البرائة لا الشك فى مقدار الاشتغال .

وثانيا ان هنا علماً واحدا تفصيلياً بحرمة ترك المأمور به المعلوم من غير ترديد، ومن اىّ طريق حصل ترك المأمور به اى سواء حصل بترك الاقل او الاكثر، (فح) فالقول بان حرمة تركه من قبل ترك الاقل واما من قبل ترك الاكثر فمشكوك ، اشبه شىء بالشعر فان حرمة ترك المأمور به معلوم مطلقا من اىّ سبب حصل سواء حصل بترك الاقل او الاكثر ، ومعه كيف يقال : من ان حرمة تركه من ناحية الاكثر مشكوك ، فان العلم بحرمة تركه مطلقا يوجب سدّ باب جميع الاعدام المتيقنة او المحتملة؛ وثالثاً : ان هنا حجة واحدة وهو الامر الصادر من المولى القائم على وجوب المأمور به ، واما النهى عن ترك المأمور به فعلى فرض صحة هذا النهى والنقل عن كونه عبثا ولغواً - فهو حجة عقلية ينتقل اليه العقل بعد التفطن بالملازمة بين الامر بالشىء والنهى عن تركه ولكن الحجة العقلية تابعة فى السعة والضيق للامر المولوىّ ، ولا يمكن ان يكون اوسع منه ، فلو كان لازم امر المولى ، هو سدّ جميع ابواب الاعدام من قطعياتها و محتملاتها فلا يمكن ان يكون مفاد الحجة العقلية مجوزاً اعدامه من جانب واحد و هو ترك الاكثر .

ورابعا : لو سلمنا انحلال النهى عن ترك المأمور به الى نهى مقطوع و مشكوك ، فلايوجب ذلك انحلال الدليل المولوى القائم على وجوب الامر المبين الى ذلك لان اجراء البرائة فى النواهى المتعددة المنحلة لايوجب جريانها فى الامر الواحد المتعلق بالمفهوم الواحد المبين ، فان غاية القول بالانحلال لايزيد عن انكار اقتضاء الامر بالشيء النهى عن ترك العام ، و معه لا محيص عن الخروج عن الاشتغال القطعى .

تمحيص الحق فى الاسباب الشرعية

وتوضيح الحال فى عامة الاسباب سيوافيك بيانه فى مبحث الاستصحاب عند البحث عن جريانه فى الاحكام الوضعية ، غير انا نشير فى المقام الى امرهام : وهو ان السببية والمسببية فى الاسباب العقلية والعادية امور واقعية خارجة عن طوق الاعتبار فالشمس مضيئة ، اعتبرها اللاحظ اولا .

واما الشرعية والعقلائية منهما فمن الامور الاعتبارية القائمة باعتبار معتبرها شارعاً كان اوعرفا ، وليس معنى السببية كون الاسباب مؤثرات حقيقة فى وجود المسببات ، بحيث يحصل بعد اعمال الاسباب ، وجود حقيقى فى عالم التكوين لم يكن موجوداً قبله فان السببية والتأثير والتأثر كلها من باب التشبيه و المجاز لان معنى قولنا : قول البايع «بعت» سبب لتحقق البيع فى الخارج ، هو ان المتكلم اذا انشأ به بداعى الجد يصير موضوعاً عند العقلاء لاثار عقلائية مترتبة على المعنى المنشأ اعتباراً بالصيغة ، فالسبب و ان كان امراً تكوينيا الاان سببيته و تاثره و ايجاده المعنى المنشأ كلها قائمة بالاعتبار .

ثم ان لبيان معنى تأثير الاسباب فى المسببات فى عالم الاعتبار ، مقاماً آخر ، ولعلنا نستوفى البحث فى مبحث الاستصحاب وان اوضحناه فى هذا المقام فى الدورة السابقة .

وليعلم ان الاسباب و المسببات الشرعية فيما اذا كانت دائرة بين العقلاء قبل

التشريع ليست على وتيرة واحدة فتارة امضاء السبب والمسبب العقلائى ، وسببيتهما ولم يتصرف فيه الا تصرفا طفيفاً من زيادة شرط وجزء ، و اخرى سلب السببية عن الاسباب العقلائية ، وحصر السببية فى سبب واحد كما فى باب الطلاق ، فانه بمعنى الهجران عن الزوجة والزوجية امر عقلائى كسائر الحقايق العقلائية متعارف عند كل منتحل بدين وغير منتحل ، ولكنه سلب السببية عن كل الاسباب و حصرها فى قول القائل : انت طالق ،و(ثالثة)بسط دائرة السببية والسبب ، كما فى باب الضمان، فان حصول الضمان بمجرد وضع اليد المستفادة من قاعدة اليد مما ليس منه بين العقلاء عين ولا اثر، الى غير ذلك من الاقسام .

اما المخترعات الشرعية المحضة التى ليس لها سابقة عند العقلاء فهل يجب تعلق الجعل بكل واحد من السبب والمسبب او يكفى تعلقه باحدهما فاختار بعض اعاظم العصر الثانى قائلا بان جعل احدهما يغنى من الاخر، فبناء على تعلق الجعل بالمسببات تكون الاسباب الشرعية كالاسباب العادية غير قابلة للوضع والرفع

اقول : الاشتباه نشأ من مقايسة الا سباب الشرعية بالعلل التكوينية ، فان الجعل فى التكوينى حقيقة يتعلق بوجود السبب وسببية السبب او نفس المسبب مجعول بالعرض ، فالجاعل جعل النار ، لاجعل النار مؤثراً فى الاحراق و هكذا نفس الاحراق واما المسببات الشرعية المحضة فبما ان اسبابه ايضا اختراعية لا عقلائية فلا يعقل كفاية تعلق الجعل بالمسببه دون سببه اوسببيته ، لان المفروض ان المسبب ليس امراً عقلائيا بل اختراعيا ، وماكان كذلك لايعقل ان يكون له سبب عقلائى او عقلى اوعادى ، فلابد ان يكون سببه ايضا اختراعيا ، فلابد من تعلق الجعل بالسبب ومسببه سواء تعلق ابتداءا بالسبب او بالمسبب او ادى كلاماً يتكفل الجعلين

ولايخفى ان الجعل يتعلق بوصف السببية ، اى يجعل مالم يكن سبباً سببا ، فلو فرضنا ان قول القائل : ظهرك كظهر امى ليس عند العقلاء محرماً ، و جعله الشارع سببا لحرمة ظهر زوجته فالجعل لم يتعلق بذات السبب اى الالفاظ بل بوصف السببية اى صيّر الشارع مالم يكن سبباً ، سببا للتحريم ، لان الجعل تعلق بالسبب، والسببية

امر انتزاعى كما هو المشهور ، وهذا سيوافيك تفصيل القول فى هذه المقامات فى الاستصحاب .

ان اعرفت ذلك فالتحقيق عدم امكان اجراء البرائة العقلية فى الاسباب الشرعية لتعلق الامر بالمفهوم المبين والشك فى سقوطه بالاقل فلايجرى البرائة العقلية .

فان قلت : قدتقدم آنفا ان المسبب والسبب بمعنى مجعولية سببيته ، مجعولان شرعاً ، ولاطريق الى معرفة احراز السبب سوى بيانه و نقله و المفروض ان ما وقع تحت دائرة البيان انماهو الاقل ، والمشكوك لا يمكن العقاب عليه على فرض دخالته لكون العقاب عليه عقابا بلابيان **قلت** : ان المكلف وان كان فى فسحة من ناحية السبب لجريان البرائة فى سببية الجزء المشكوك ، لكنه مأخوذ من ناحية تعلق الامر الشرعى بالمفهوم المبين اعنى المسبب ، فلايصح رفع اليد عن الحجة الابحجة اخرى وحكم العقل بقبح العقاب بلابيان فى ناحية السبب لايكون حجة على المسبب

واما البرائة الشرعية ، فغاية مايمكن ان يقال : ان الشك فى تحقق المسبب وعدمه ناش من اعتبار امر زائد فى السبب وعدمه وبما ان سببية السبب مجعولة شرعا ، فيرفع جزئية المشكوك للسبب فيرتفع الشك فى ناحية المسبب ، فيحكم بتحققه لوجود الاقل وجداناً ، و رفع الزيادة بحديث الرفع ويرفع الشك عن تحقق السبب فيحكم بانه موجود ، وليست السببية عقلية حتى يكون من الاصل المثبت .

و(فيه) ان الشك فى تحقق المسبب ليس ناشئاً من دخالة الجزء المشكوك و عدمها بل من كون الاقل تمام المؤثر و تمام السبب ، و رفع جزئيته لا يثبت كونه كذلك الا على القول بالاصل المثبت ، والحاصل : ان المسبب يترتب حسب الجعل على السبب الواقعى التام ، و ليس رفع الزيادة مثبتا لذلك بالاصل حتى يرتفع الشك من المسبب وليس عدم الزيادة وحصول الاقل سببا بنحو التركيب ، حتى يحرز احد الجزئين بالوجدان والاخر بالاصل و يترتب عليه المسبب ضرورة ان تمام السبب (ح) هو الاقل ، و الزيادة لا تكون دخيلة فى حصول المسبب وجوداً و عدماً ، حتى

يؤخذ عدمها جزءاً للسبب ، نعم لودل الدليل على انه كلما تحقق الأقل و لم يتحقق الزيادة وجد المسبب ،كان للمتوهم مجال لكنه خارج عن مبحث الاقل و الاكثر

في الشبهة الموضوعية من الاقل و الاكثر الارتباطيين

فالاولى ان نذكر الصور المتصورة في المقام ثم نجول حولها قيل او يمكن ان يقال مع بيان ماهو المختار .

ان تعلق الحكم على العناوين الواقعة تحت دائرة الحكم يتصور على وجوه اربعة .

الاول : ان يتعلق الحكم على الطبيعة بوجودها السارى والاستغراق الافرادى ويسمى العام الاصولى ، **الثاني** : ان يتعلق بها بوجودها المجموعى ، و يسمى العام المجموعى والفرق بينهما ان المحكوم بالحكم في الاول كل فرد منها ، وفي الثانى مجموع الافراد وفي الاول عصيانات وامتثالات ، بخلاف الاخر فان فيه امتثالا واحداً او عصيانا كذلك ، **الثالث** : ان يتعلق الحكم بنفس الطبيعة اعنى الماهية من حيث هى هى ، **الرابع** : ان يتعلق الحكم بها على نحو صرف الوجود اعنى ناقض العدم عند البعث اليها ، او ناقض الوجود عند الزجر عنها ،

و هناك : قسم خامس نبه عليه بعض الاعاظم ، وهو ان يكون متعلق الحكم القضية المعدولة على وجه الناعيتة بان يطلب من المكلف كونه لا شارب الخمر؛ ولكن المذكور صرف تصور ولذلك ضربنا عنه صفحا .

ثم ان الحكم قد يتعلق بالموضوع الخارجى كقولك : اكرم العلماء فان العلماء موضوع لمتعلق الحكم اعنى الاكرام ، وقد لا يكون كذالك كقوله صل والفرق بينهما واضح فان المتعلق ماهو مصب الحكم ومتعلقه اعنى الاكرام والصلوة والموضوع متعلق المتعلق ثم انه قد يكون الشك في اصل التكليف وقد يكون في جزئه او شرطه، او مانعه او قاطعه ، وهذه هى الاقسام المتصورة وبما ان الموضوع والمتعلق لا يفترقان

حسب النتيجة جعلناهما قسما واحداً وعلى اى حال قد يكون التكليف امراً وقد يكون نهيا واليك بيان حال الاقسام .

الاول : اذا تعلق الحكم الوجوبى النفسى على الموضوع على نحو العام الاستغراقى ، فالحق فيه البرائة فان مصب الحكم حسب الدليل و ان كان عنوان الكل واشباهه الا انه عنوان مشير الى الافراد وقد جعله المولى وسيلة لبعث المكلف الى اكرام كل واحد واحد من الافراد ، ولم يتعلق الحكم بعنوان واحد حتى نشك فى انطباقه على الماتى به فان لفظة كل فى قوله اكرم كل عالم اوصل مع كل سورة لم يكن له موضوعية بل واسطة لايصال الحكم الى الموضوعات الواقعية وهى افراد الطبيعة ، وان شئت قلت : ان هنا احكاما وموضوعات واطاعات وعصيانات ، فمن علم كونه من مصاديق الموضوع فقد علم تعلق الحكم به ، وماشك كونه عالماً ولافقد شك فى تعلق الحكم عليه فيقع مصب العقاب بلابيان ، او البرائة الشرعية

ومايقال ان وظيفة المولى بيان الكبريات ، لاالصغريات ، فما يرجع اليه انما هو بيان الحكم الكلى و المفروض انه بينه واما ان هذا فرد اولا فخارج عن وظيفته فلابد من الاحتياط خروجاً عن مخالفته فى الافراد الواقعية التى تم بيانه بالنسبة اليها وان شئت قلت : لابد للمكلف من الخروج عن عهدة تلك الكبرى المعلومة يقينا و هو لا يحصل الا بالاحتياط ـ فغير تام ، فان الكبرى الكلية ليست بيانا للفرد المشكوك بالضرورة و تعلقها على الافراد الواقعية ، غير كونها بيانا للفرد المشكوك فيه وماذكره من ان وظيفة المولى انما هو بيان الكبريات لاالمصاديق وان كان صحيحا ، الا ان العقاب لايصح الا مع تمام الحجة على العبد ، و الكبرى لايصير حجة على الصغرى بل لابد من عثوره عليه بطريق عقلائى اوعلمى وان شئت قلت ان ما هو موضوع حكمه هو قبح العقاب بلاحجة ، وهى مؤلفة من صغرى و كبرى ، فلابد من قيام الحجة على الصغرى و الكبرى وان قامت الحجة عليها ، الا ان الصغرى مشكوكة لم تقم الحجة عليها ، و توهم قياس المقام بصورة العلم

الاجمالى فان الكبرى فيه حجة على الصغرى المشكوكة ، قياس باطل . فان العلم الاجمالى قدتعلق بالصغرى ولكنه مرددة بين امرين او امور فالحجة بالنسبة الى الصغرى تامة ، و عروض الاجمال لا تاثير له فى تمامية الحجة ، بخلاف المقام فان الصغرى غير معلومة لاتفصيلا ولااجمالا وان شئت قلت : ان الشك فى المقام شك فى التكليف بخلافه في العلم الاجمالى ولا اظن انه يحتاج الى بيان ازيد من هذا .

الثانى : تلك الصورة مع كون العام ماخوذا على نحو العام المجموعى بان اوجب اكرام مجموع العلماء ، بحيث يتعلق الحكم على ذلك العنوان لاعلى ذات الافراد ولو بتوسيط كل ، فلامحيص عن الاشتغال لان ترك اكرام من يشك كونه عالما والاكتفاء على اكرام من علم كونه عالماً يوجب الشك فى تحقق هذا العنوان الذى تعلق به الامرو قامت عليه الحجة نظير الشك فى المحصل و ان كان بينهما فرق من جهة اخرى ، و ان شئت قلت : ان وصف الاجتماع مأخوذ فى موضوع الحكم فيكون ماهو الموضوع امراً وحدانيا فى الاعتبار وهو المجموع من حيث المجموع ؛ ومع الشك فى الموضوع يكون الشك فى انطباق المأمور به على المأتي به، و مماذكرنا يظهر انه مامثله الشيخ الاعظم (رحمه الله) للمقام وحكم فيه بالاحتياط فيما اذا امر بالصوم بين الهلالين فى غاية الصحة بناءً على هذا الفرض ، فان ترك صوم يوم الشك من رمضان ، يوجب الشك فى تحقق هذا العنوان ومعه لامناص من الاشتغال .

واما ماافاده بعض اعاظم العصر (رحمه الله) من الرجوع الى البرائة عند تعلق الحكم بالعام المجموعى ففى غاية الضعف وحاصل ماافاده : ان مرجع الشك فى عالمية بعض الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطى، فانه لم يتعلق التكليف الاستقلالى باكرام مايشك فى كونه من افراد العلماء على تقدير ان يكون من افراد العلماء واقعا لانه ليس هناك الاتكليف واحد تعلق باكرام مجموع العلماء من حيث المجموع فيكون اكرام فرد من العلماء بمنزلة الجزء لاكرام سائر العلماء كجزئية السورة للصلوة فيرجع الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطى غايته ان التكليف بالسورة

ليس له تعلق بالموضوع الخارجي فلايمكن ان يتحقق الشبهة الموضوعية فيها بل لابدو ان تكون حكمية بخلاف المقام ، انتهى (وجه ضعفه)مضافاالى امكان تصوير الشبهة الموضوعية في جزئية السورة، كالشك في جزئية بعض السور التي يدعيه الحشوية من العامة وبعض الامامية انها من القرآن (وان كان واضح الفساد) الاان تصويرها ممكن في حدنفسه ، هووضوح الفرق بين المقامين فان الامر في الاقل و الاكثر الارتباطيين تعلق بالاجزاء في لحاظ الوحدة ، وليست الصلوة عنوانا متحصلا منها بحيث يشك في تحققها مع ترك الجزءاوالشرط ، فالشك في جزئية السورة شك في انبساط الامراوفي داعويته المتعلق بالمركب على مامر توضيحه، واماالمقام فالامر تعلق بعنوان خاص اعني المجموع بما هوهو ، و قد قامت الحجة بماهوهو و مرجع الشك الى انطباق المأتي به للمامور به وبالجملة الشك في المقام شك في تحقق عنوان المامور به بخلاف الشك في تقيد الصلوة بشيءاوجزئية شيءلها

الثالث تلك الصورة ولكن تعلق الامر بنفس الطبيعة او على نحوصرف الوجود فالاشتغال اوضح ، فلايمكن الاكتفاء بالفرد لمشكوك كونه من افرادها في مقام ايجادها اوناقض عدمها فمرجع الشك الى تحقق المامور به الطبيعة اوصرف الوجود بالفرد المشكوك فيهذا كله في الحكم الوجوبي النفسي باقسامه الاربعة

واما الحكم التحريمي النفسي فلما لم يكن بعثا بل زجراً فلافرق في جريان البرائة بين صورها الاربعة ، اماالاستغراق منه فواضح لكون مرجع الشك الى تعلق الحكم المنحل به و نظيره في الوضوح اذاتعلق بنفس الطبيعة اوبصرف الوجودفان مآل الشك في الجميع الى تحقق الفرد المبغوض ، فالعقاب عليه عقاب بلا حجة وكذا اذا تعلق على نحو العام المجموعي فلو قال : لاتكرم مجموع الفساق فله اكرام من علم فسقه ، مع ترك اكرام المشكوك فسقه ، للشك في تحقق المبغوض بذلك هذا كله في الحكم النفسي وجوبا او تحريما واليك بيان الاوامر والنواهي الغيرية في ضمن امر آخر

الرابع فی حال الغیریات منها اما الشرطیة والجزئیة فالاستغراقی منها مورد للبرائة والمجموعی مورد للاشتغال لان مرجع الشك فی الاول الی تعلق الامر الغیری الانحلالی به اولا کالشك فی جزئیة الصورة التی تخیلها الحشویة من العامة و بعض الخاصة کونها جزء من القرآن فلو کان قرائة سور القرآن ماخوذاً علی نحو الجزئیة فلا یجب قرائة المشکوك و یجوز الاکتفاء بالمعلوم منها کما ان الشك فی الثانی الی تحقق المامور به - عنوان المجموع - بترك السورة المشکوکة فیها فلابد من الاتیان بها ، والذی یسهل الخطب کون القسمین من التصورات المحضة ، واما اذا کانت الشرطیة او الجزئیة علی نحو تعلق الحکم بالطبیعة او علی نحو صرف الوجود ، فالاشتغال محکم فلا یجوز الاکتفاء بسورة مع الشك فی کونها من القرآن .

و اما المانعیة و القاطعیة ، فملخص القول فی الاول : ان المانعیة ان کانت مرجعها الی مضادیة وجود المانع للمامور به کما هو کذلك فی التکوین ، فالظاهر جریان البرائة مطلقا سواء کانت علی نحو العام الاستغراقی ، لکون مرجع الشك الی تعلق الحکم الغیری به مستقلا علی نحو الانحلال المعقول ام علی نحو العام المجموعی ، للشك فی تحقق هذا العنوان مع ترك المشکوك و ارتکاب عامة ما علم کونه مانعاً کما هو الحال فی النواهی النفسیة ؛ ام علی نحو القضیة الطبیعیّة ام علی صرف الوجود ، للشك فی تحقق المانع بارتکاب الفرد المشکوك (هذا) مع ان للتامل فی بعضها مجالا

وان کان مرجع المانعیة الی شرطیة عدمه علی ما هو خلاف الاعتبار و التحقیق (فیصیر حالها حال الشرط فی الانحلال وعدمه) ففی العام الاستغرافی یرجع الی البرائة للشك فی شرطیة عدم هذا اللباس المشکوك کونه ممالایؤکل شرطا فی الصلوة و اما الثلثة الباقیة ، فالاشتغال هو المحکم ، فی العام المجموعی فلان ماهو الشرط مجموع الاعدام ، فلابد من احراز ذلك الشرط بترك المشکوك منه واما اذا کانت بنحو القضیة الطبیعیة اوصرف الوجود ففی الرجوع الی البرائة لان ماهو الشرط هو طبیعة العدم

اوناقضه ، وهويحصل بترك اللباس المعلوم كونها ممالا يؤكل لحمه ، اوالى الاشتغال تردد وان كان الاول اوضح .

واما القاطعية فلوقلنا بان اعتبارها باعتبار مضادة الشيىء مع الهيئة الاتصالية المأخوذة فى المركب ومع الشك فى عروض القاطع تجرى فيه ماقلنا فى المانع بالمعنى الاول اعنى مضادية وجوده للمأموربه ولكنه لا تخلو عن اشكال لو قلنا بان الهيئة الاتصالية مأخوذة فى المأموربه على وجه العنوان وسيأتى تتميم ذلك في استصحاب الهيئة الاتصالية عن قريب انشاءالله هذا تمام الكلام فى الاقل والاكثر

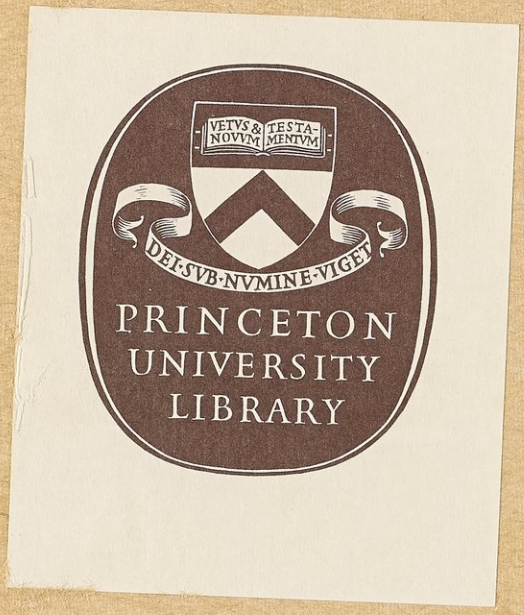
وقد فرغنا عن تسويد هذه الاوراق عام خمس وسبعين بعد ثلاثمأة والف ١٣٧٥ وقد فرغنا عن تبييض تلك المواضع فى قرية «ماهان» من مصائف كرمان صانها الله عن الحدثان في الرابع عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣٧٩ من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التحية .حرره ابانامله الداثرة مؤلفة الحاج الميرزا جعفر السبحانى ابن الفقيه الحاج ميرزا محمدحسين التبريزى عاملهما الله بلطفه الخفى



المسائل المعنونة فى هذا الجزء

١ـ فى الفاظ العموم ومفادها	١
٢ـ عدم مجازية العام بعد التخصيص	٩
٣ـ فى سراية اجمال المخصص الى العام	١٣
٤ـ التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية	١٦
٥ـ فى المخصص اللبّى	٢٠
٦ـ التمسك بالعام قبل الفحص	٣٥
٧ـ فى الخطابات الشفاهية	٤١
٨ـ اذا تعقب العام بالضمير	٥٠
٩ـ تخصيص العام بالمفهوم	٥٢
١٠ـ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد	٥٨
١١ـ الاستثناء المتعقب للجمل	٥٩
١٢ـ فى المطلق والمقيد	٦٢
١٤ـ فى اسم الجنس وعلمه	٦٤
١٥ـ فى تقسيم الماهيّة الى اقسام	٦٥
١٦ـ البحث فى علم الجنس والنكرة	٦٩
١٧ـ فى مقدمات الحكمة	٧٠
١٨ـ فى حمل المطلق على المقيد	٧٤
١٩ـ فى القطع	٨١
٢٠ـ فى التجرى	٨٥
٢١ـ فى اقسام القطع	٩٣

٢٢- فى اخذ القطع تمام الموضوع	١٠٢
٢٣- فى قيام الامارات والاصول مقامه	١٠٩
٢٤- فى الموافقة الالتزامية	١١٧
٢٥- فى العلم الاجمالى	١٢٣
٢٦- التعبد بالظن ومحذوراته	١٣٠
٢٧- الجمع بين الحكم الواقعى والظاهر	١٤٠
٢٨- تاسيس الاصل فى التعبد بالظنون	١٥٤
٢٩- فى حجية الظواهر	١٦٢
٣٠- حول مقالة القمى والاخباريين	١٦٤
٣١- مايتعين به الظاهر	١٦٦
٣٢- الاجماع المنقول	١٦٧
٣٣- الشهرة الفتوائية	١٦٩
٣٤- فى حجية الخبر الواحد	١٧٢
٣٥- ادلة النافين والمثبتين	١٧٥
٣٦- الاشكالات المتوهمة فى آية النبأ	١٨٠
٣٧- آية النفر	١٩٤
٣٨- فى البرائة	٢٠٣
٣٩- فى حديث الرفع واشباهه	٣١٣
٤٠ - احتجاج الاخبارى بالسنة	٢٥٨
٤١ - فى الشك فى المكلف به	٣٠٦
٤٢- فى الاضطرار الى بعض الاطراف	٣٣١
٤٣- فى ملاقى الشبهة	٣٥٤
٤٤- فى الاقل والاكثر	٣٧٧


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 073383091