

فوائد الأصول

الجزء: ٣

الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

الكتاب: فوائد الأصول
المؤلف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني
الجزء: ٣
الوفاة: ١٣٦٥
المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة
تحقيق: تعليق: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي / تحقيق: الشيخ رحمت الله
الأراكي
الطبعة:
سنة الطبع: رمضان المبارك ١٤٠٦
المطبعة:
الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة
ردمك:
ملاحظات: من إفادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الفهرست

الصفحة	العنوان
٣	تحقيق أن المراد من " المكلف " في كلامهم، هو خصوص المجتهد
٤	دفع الإشكال عن تثليث الأقسام
٤	الإشكال على الشيخ - قدس سره - في تشخيص مجاري الأصول، وبيان ما هو الأحسن أن يقال في المقام
٥	الحصر في الأربع في مجاري الأصول عقلي، بخلاف نفس الأصول
٦	المقام الأول: في القطع، وفيه ما بحث المبحث الأول: في وجوب متابعة القطع وأن طريقتيه ذاتية لا تنالها يدا لجعل
٧	في عدم صحة إطلاق الحجة على القطع وعدم كون البحث عن حجته من مسائل علم الأصول
٩	المبحث الثاني: في القطع الطريقي والموضوعي، وبيان المراد من القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية والمأخوذ على نحو الطريقية والكاشفية
١١	عدم إمكان أخذ العلم بالحكم موضوعا للحكم الذي تعلق العلم به إلا بنتيجة التقييد
١٢	ادعاء تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حق العالم والجاهل، واليراد عليه
١٣	صحة أخذ العلم بالحكم من وجه خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا
١٤	توجيه مقالة الأخبارين في قولهم: لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة
١٥	المبحث الثالث: في قيام الطرق والأصول مقام القطع
١٥	في أن المراد من الأصول المبحوث عنها في المقام هو الأصول المحرزة
١٦	في بيان الجهات الثلاث التي تجتمع في القطع
١٩	في الفرق بين لحكومة الظاهرية والواقعية
٢٠	في أنه ليس للواقع فردان: فرد حقيقي وفرد جعلي، إلا على مبنى جعل المؤدى بنحو من المسامحة
٢١	الوجوه والأقوال في قيام الطرق والأمارات والأصول التنزيلية مقام القطع
٢١	اختيار القول الثالث، وهو قيامها مقام القطع الطريقي مطلقا وعدم قيامها مقام القطع الصفية، وتضعيف ما ذكر من المنع عن قيامها القطع المأخوذ موضوعا على وجه الطريقية
٢٣	الإشكال بأن الذي أخذ جزء الموضوع في ظاهر الدليل هو العلم والإحراز الوجداني لا الإحراز التعبدي، والتفصي عنه بوجوه
٢٦	عدم إمكان قيام الأمارات والأصول مقام القطع المأخوذ على جهة الصفية
٢٦	لم نعثر في الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفية، ورد الأمثلة التي ذكرها الشيخ - قدس سره -
٢٧	في بيان ما أفاده المحقق الخراساني في الحاشية في وجه قيام الطرق والأصول مقام القطع بجميع أقسامه، والإشكال عليه مضافا إلى ما أورده عليه في الكفاية

- ٣١ في أن الظن ليس كالعلم حجيته منجعله ومن مقتضيات ذاته، بل لا بد أن يكون حجيته بجعل شرعي
- ٣١ في بيان أقسام الظن من حيث أخذه موضوعاً لحكم آخر
- ٣٥ فذلكة: في الإشارة إلى اختلاف بيان " الأستاذ " في أقسام الظن المأخوذ موضوعاً
- ٣٧ المبحث الرابع: في استحقاق المتجرى للعقاب، والبحث يقع فيه من جهات:
- ٣٧ الجهة الأولى: دعوى أن الخطابات الأولية تعم صورتها موافقة القطع للواقع ومخالفته
- ٤١ الجهة الثانية: دعوى أن صفة تعلق العلم بشئ تكون من الصفات والعناوين الطارئة على ذلك الشئ المغيرة لجهة حسنه وقبحه
- ٤٦ الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب من باب استقلال العقل بذلك
- ٥٠ الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجري من جهة قيام الاجماع ودلالة الأخبار عليه
- ٥٣ تنبيهان: الأول: في بيان عدم الفرق في التجري بين مخالفة العلم وبين مخالفة الطرق والأصول المثبتة للتكليف
- ٥٤ الثاني: فيما ذكره صاحب الفصول: من أن قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار، والإشكال عليه
- ٥٧ المبحث الخامس في المستقلات العقلية، والبحث يقع فيها من جهات:
- ٥٧ الجهة الأولى: في فساد مقالة الأشاعرة حيث أنكروا الحسن والقبح العقليين
- ٦٠ الجهة الثانية: في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ورد مقالة بعض الأخباريين ومن تبعهم - كصاحب - الفصول - في ذلك المقام
- ٦٣ الجهة الثالثة: في رد ما ادعاه الأخباريون: من قيام الأدلة السمعية على منع العمل بحكم العقل
- ٦٤ المبحث السادس: في ما حكى عن الشيخ الكبير: من عدم اعتبار قطع القطع، وبيان فساده إن أراد من قطع القطع الطريقي منه وتوجيهه إن أراد الموضوعي منه
- ٦٥ المبحث السابع: في أحكام العلم الإجمالي وأنه لا فرق في نظر العقل في الآثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي
- ٦٦ المقام الأول: في ما يرجع إلى مرحلة سقوط التكليف بالعلم الإجمالي
- ٦٦ في عدم اعتبار معرفة الوجه وقصده في العبادة
- ٦٨ في أنه لم يقدّم دليل شرعي على التصرف في كيفية الإطاعة، والأمر موكول إلى نظر العقل
- ٦٩ في بيان مراتب الامتثال
- ٧٤ المقام الثاني: في ما يرجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي
- ٧٥ في بيان فساد ما توهم: من أن العلم الذي يكون موضوعاً عند العقل في باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلي ولا يعم العلم الإجمالي
- ٧٦ في رد ما ذهب إليه بعض الأعاضم: من انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي
- ٧٨ في عدم جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي وإن لم يلزم منه المخالفة العملية
- ٧٨ تحقيق ما هو المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

- ٧٩ في شرائط تأثير العلم الإجمالي
- ٨٤ الإشارة إلى ما ذكره الشيخ - قدس سره - من الموارد التي توهم فيها انحزام القاعدة العقلية التي يقتضيها العلم الإجمالي، وحل الإشكال في كل مسألة على حدة
- ٨٦ فيما لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعي ذا أثر وبين ما يكون بوجوده العلمي كذلك
- ٨٨ المقام الثاني في الظن، وفيه مباحث المبحث الأول: في إمكان التعبد بالظن
- ٨٩ المحاذير المتوهمة من التعبد بالأمارات، من جهة الملاكات
- ٨٩ الأمور التي يتوقف عليها محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة
- ٩٠ تحقيق إمكان التعبد بالأمارات حتى في صورة انفتاح باب العلم
- ٩٥ وجوه سببية الأمانة لحدوث المصلحة، وبيان أقسام التصويب
- ٩٦ في بيان المراد من المصلحة السلوكية
- ٩٩ في ما يلزم من التعبد بالأمارات والأصول من المحذور الخطابي، وهو اجتماع حكيمين متضادين أو متناقضين، وبيان وجوه التفصي عنه
- ١٠٠ فيما أفاده الشيخ - قدس سره - في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي
- ١٠١ فيما أفاده بعض الأساطين: من حمل الأحكام الواقعية على الشأنية والأحكام الظاهرية على الفعلية، والايراد عليه
- ١٠٥ في أنه لا بد من حل الإشكال في كل مورد على حدة
- ١٠٥ حل الإشكال في باب الطرق والأمارات
- ١١٠ حل الإشكال في باب الأصول المحرزة
- ١١٢ حل الإشكال في باب الأصول الغير المحرزة
- ١١٢ تصدي بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكيمين باختلاف الرتبة، والإشكال عليه
- ١١٩ المبحث الثاني: في تأسيس الأصل عند الشك في التعبد بالأمانة
- ١١٩ حرمة التعبد بكل أمانة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع، بالأدلة الأربعة
- ١٢٠ الكلام في مسألة قبح التشريع في أن حرمة التشريع مما تناله يد الجعل
- ١٢١ هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المتشريع به؟
- ١٢٢ في أن حجية الأمانة يستلزم صحة التعبد بها وجواز إسنادها إلى الشارع، ورد ما توهمه المحقق الخراساني، بالنسبة إلى الظن على الحكومة
- ١٢٣ في مناط قبح التشريع، وأنه قبيح بمناط نفسه
- ١٢٦ تنمة: في تقرير أصالة عدم الحجية بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية. وما أفاده الشيخ والمحقق الخراساني - قدس سرهما - في المقام
- ١٣٢ المبحث الثالث: في حجية الأمارات، والبحث عنها يقع في ما مقامين:
- ١٣٣ المقام الأول: في بيان الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، وما قيل بقيامه عليها، وفيه فصول:
- ١٣٣ الفصل الأول: في حجية الظواهر
- ١٣٥ مقالة الأخباريين فيما ادعوه: من عدم جواز العمل بظواهر الكتاب العزيز

- ١٣٧ التفصيل الذي أفاده المحقق القمي - رحمه الله - في حجية الظواهر
- ١٣٩ في المباحث المتعلقة بتشخيص الظواهر
- ١٤٢ حجية قول أهل الخبرة
- ١٤٣ الإشكال على كون اللغوي من أهل الخبرة
- ١٤٣ الاستدلال على اعتبار قول اللغوي بالانسداد الصغير، والإشكال عليه
- ١٤٤ التنبيه على أمور: الأول: في أن الوثوق بالحاصل من قول اللغوي قد يصير منشأ للظهور
- ١٤٥ الثاني: في أنه يجب الأخذ بالظهور بعد الفحص عن القرائن ولو لم يحصل الوثوق بإرادة الظاهر
- ١٤٦ الثالث: لا عبرة في الظهور بظهور المفردات وإنما الاعتبار بظهور الجملة التركيبية فيقدم على ظهور المفردات عند التعارض
- ١٤٦ الفصل الثاني: في حجية الإجماع المنقول
- ١٤٧ اعتبار محسوسية الخبر بإحدى الحواس الظاهرة
- ١٤٩ مدرك حجية الإجماع المحصل
- ١٥٢ الفصل الثالث: حجية الشهرة الفتوائية وبيان أقسامها
- ١٥٦ الفصل الرابع: في حجية الخبر الواحد
- ١٥٧ الإشكال على كون البحث عن حجية الخبر الواحد من مسائل علم الأصول، والجواب عنه
- ١٥٨ ادعاء الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، والإشكال عليه
- ١٦٠ استدلال النافين لحجية الخبر الواحد بالأدلة الأربعة، والجواب عنه
- ١٦٤ أدلة المثبتين لحجية الخبر الواحد
- ١٦٤ ١ - آية النبأ وتقريب الاستدلال بها
- ١٦٦ الخدشة في الاستدلال بالآية على كل من تقريبي مفهوم الوصف ومفهوم الشرط
- ١٦٩ استفادة المفهوم من الآية بضميمة شأن النزول
- ١٧٠ تكملة: حول الإشكالات التي تختص بآية النبأ في الاستدلال بها لحجية خبر العدل منها: تعارض المفهوم على فرض ثبوته مع عموم التعليل في ذيل الآية
- ١٧٣ منها: لزوم خروج المورد عن عموم المفهوم
- ١٧٥ حول الإشكالات التي لا تختص بالآية منها: وقوع التعارض بينها وبين الآيات الناهية عن العمل بالظن
- ١٧٧ منها: أنه لو كان الخبر الواحد حجة لكانت من جملة أفراد الإجماع الذي أخبر به السيد - رحمه الله - على عدم حجية الخبر الواحد
- ١٧٧ منها: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول المعصوم - عليه السلام - بواسطة أو بوسائط
- ١٨٢ تحقيق الحال في حل الإشكال
- ١٨٤ ٢ - آية النفر، وتقريب الاستدلال بها
- ١٨٧ دفع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة

- ١٨٩ ٣ - الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالسنة
- ١٩١ ٤ - الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالإجماع، ووجوه تقرير الإجماع
- ١٩٦ ٥ - الاستدلال على حجية الخبر الواحد بدليل العقل. الوجه الأول: ما أفاده الشيخ من ترتيب مقدمات الانسداد الصغير
- ١٩٧ في بيان المراد من الانسداد الصغير والفرق بينه وبين الانسداد الكبير
- ١٩٩ تقرير إجراء مقدمات الانسداد الصغير بالنسبة إلى الأخبار المودعة في الكتب
- ١٩٩ ثلاث إيرادات على جريان مقدمات الانسداد الصغير
- ٢٠٥ تقريب مقدمات الانسداد الصغير بوجه آخر، والإشكال عليه
- ٢١٢ الوجه الثاني: ما أفاده المحقق صاحب الحاشية - قدس سره -
- ٢١٣ الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الوافية - رحمه الله -
- ٢١٤ المقام الثاني: في الوجوه التي استدلوها بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، أو في الجملة الوجه الأول: لزوم دفع الضرر المظنون عقلا
- ٢١٩ منع تحقق صغرى الضرر المظنون في المقام
- ٢٢٢ في بيان ما سلكه الشيخ - رحمه الله - في منع الصغرى، والايراد عليه
- ٢٢٥ الوجه الثاني - من الوجوه التي استدلوها بها لحجية مطلق الظن - ما ذكره السيد المجاهد رحمه الله
- ٢٢٥ الوجه الثالث: لزوم ترجيح المرجوح على الراجح
- ٢٢٥ الوجه الرابع: الدليل المعروف بدليل انسداد
- ٢٢٦ في بيان المقدمات الأربع
- ٢٢٨ في منع المقدمة الأولى وإثبات كفاية الخبر الموثوق به بمعظم الأحكام
- ٢٢٩ استغراب ما حكى عن المحقق القمي - قدس سره - في هذا المقام
- ٢٣٠ القول في المقدمة الثانية، والاستدلال عليها بوجوه ثلاثة
- ٢٣٢ في أن الاختلاف في النتيجة من حيث الكشف والحكومة ينشأ من الاختلاف في مدرك المقدمة الثانية
- ٢٣٤ في بيان المقدمة الثالثة، وهي عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل
- ٢٣٦ نقد ما أفاده المحقق الخراساني في المقام
- ٢٣٩ بسط الكلام في بطلان الاحتياط التام في الوقائع المشتبهة
- ٢٤٣ في بيان مراتب الاحتياط، وأن الضرورات تتقدر بقدرها
- ٢٤٥ الاستدلال على بطلان الاحتياط بالإجماع وبيان اختلاف نتيجة الإجماع على كلا تقربيه
- ٢٤٩ إذا كان الوجه في بطلان الاحتياط لزوم العسر والخرج
- ٢٥٠ الإشكال على بطلان الاحتياط التام إذا لم يلزم منه الإخلال بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والخرج
- ٢٥٥ في ما أفاده المحقق الخراساني - قدس سره - من منع حكومة أدلة العسر والخرج على ما يحكم به العقل في أطراف العلم الإجمالي، والإشكال عليه

- ٢٦١ لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما أريد من الدليل الآخر، وبيان الضابط الكلي في المقام
- ٢٦٣ الإشكال فيما أفاده الآخوند - رحمه الله - من أن مفاد أدلة نفي العسر والخرج هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع
- ٢٦٦ اختلاف النتيجة حسب اختلاف المستند في المقدمة الثانية
- ٢٦٨ نقل ما أفاده الشيخ - قدس سره - في مقام النتيجة، والمناقشة فيما اختاره من الحكومة تحقيق أن القول بالحكومة مما لا أساس له وأنه لا محيص عن القول بالكشف
- ٢٧٧ التنبيه على أمور: ١ - هل النتيجة التي يقتضيها دليل الانسداد، هي اعتبار الظن في خصوص المسألة الأصولية؟ أو في خصوص المسألة الفقهية؟ أو تهما؟
- ٢٨٠ ما ذهب إليه صاحب الفصول
- ٢٨١ ما أورده الشيخ على صاحب الفصول - قدس سرهما -
- ٢٨٣ حاصل ما أفاده صاحب الحاشية - طاب ثراه - واليراد عليه
- ٢٨٧ ٢ - هل يقتضى دليل الانسداد كلية النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟
- ٢٩٤ بيان منشأ الاختلاف في كون النتيجة كلية أو مهمة
- ٢٩٧ ما ذهب إليه المحقق القمي - قدس سره - من كلية النتيجة، وإيراد الشيخ - رحمه الله - عليه
- ٢٩٨ الإشكال على ما أورده الشيخ، وتقوية ما عليه المحقق القمي
- ٣٠٣ الإشكال على التعميم بحسب الموارد إذا كان المورد من الموارد التي اهتم به الشارع، والجواب عنه
- ٣٠٧ تعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بعد البناء على إهمالها
- ٣٠٨ ادعاء الإجماع على التعميم بحسب الموارد
- ٣٠٩ الوجه الأول مما ذكر للتعميم بحسب الأسباب
- ٣٠٩ ذكر وجوه ثلاثة لترجيح بعض الظنون على بعض
- ٣١٨ الوجه الثاني من وجوه التعميم
- ٣١٩ الوجه الثالث من وجوه التعميم
- ٣٢٠ ٣ - الإشكال على عموم النتيجة من حيث دخول الظن القياسي فيه، والجواب عنه
- ٣٢٢ ٤ - الأقوى اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع
- ٣٢٣ خاتمة يذكر فيها أمور: ١ - في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي
- ٣٢٣ ٢ - حجية الظن بوثاقة الراوي الحاصل من توثيق أهل الرجال
- ٣٢٤ ٣ - عدم العبرة بالظن في الموضوعات
- ٣٢٤ ٤ - عدم العبرة بالظن في باب الأصول والعقائد
- ٣٢٥ المقام الثالث في الشك في بيان مجاري الأصول الأربعة
- ٣٢٦ في أن التنافي بين الأمارات والأصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين
- ٣٢٧ بعض الأمور التي ينبغي تقديمها

- ٣٢٨ البحث عن أصالة الحذر أو الإباحة لا يغنى عن البحث عن مسألة البراءة والاشتغال
- ٣٣٠ دفع ما يتوهم: من أنه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الاحتياط فعلى الأصولي القائل بالبراءة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة
- ٣٣٠ المبحث الأول: في حكم الشك في التكليف في الشبهة التحريمية لأجل فقدان النص
- ٣٣١ الاستدلال على البراءة بالآيات الشريفة
- ٣٣٤ رد ما زعمه الأخباريون: من دلالة آية " وما كنا معد بين الخ " على نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
- ٣٣٤ رد ما قيل: بأن الشارع تفضل بالعفو عن نية السيئة، وعن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر، وعن الظهار مع حرمة
- ٣٣٦ الكلام في حديث الرفع: في تحقيق معنى الرفع والدفع، وأن الرفع يرجع إلى الدفع
- ٣٣٧ عدم لزوم التجوز في الكلمة ولا في الإسناد وإن جعلنا الرفع في الحديث بمعنى الدفع في جميع الأشياء التسعة المرفوعة
- ٣٣٨ نقداً ما يظهر من كلام الشيخ - قدس سره - من أن الدفع من أول الأمر ورد على إيجاب الاحتياط
- ٣٤١ حول العناية المصححة لورود الرفع على العناوين المذكورة في الحديث
- ٣٤٢ في أن دلالة الاقتضاء لا تقتضي تقديراً في الكلام حتى يبحث عما هو المقدر
- ٣٤٤ رد ما قيل: إن وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد من الموصول في " ما لا يعلمون " الموضوع المشتبه ولا تعم الشبهات الحكمية
- ٣٤٥ في أن حديث الرفع يكون حاكماً على أدلة الأحكام ولا يلزم منه نسخ ولا تصويب ولا صرف
- ٣٤٨ هل المرفوع في هذه الموارد جميع الآثار أو بعض الآثار؟
- ٣٤٨ يعتبر في التمسك بحديث الرفع أمور ثلاثة: ١ - كون الأثر من الآثار الشرعية ٢ - أن يكون في رفعة منة ٣ - أن يكون الأثر مترتباً على الموضوع لا بشرط عن طرو العناوين المذكورة في الحديث
- ٣٤٩ في بيان معنى رفع الخطأ والنسيان تشريعاً
- ٣٥١ تفصيل الكلام في رفع جميع الآثار أو بعضها
- ٣٥٢ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود
- ٣٥٣ لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط بحديث الرفع
- ٣٥٦ تفصيل الكلام في جريان حديث الرفع في الأحكام الوضعية
- ٣٥٩ بيان ما يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " وما لا يندرج فيه
- ٣٦٠ الأقوى عدم جريان البراءة في الأسباب والمحصلات
- ٣٦١ ابتناء الخلاف المعروف في باب الوضوء على مسألة الأسباب والمحصلات
- ٣٦٣ الاستدلال للبراءة بأخبار آخر: مثل " كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى " و " كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال " و " كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه "
- ٣٦٥ الاستدلال على البراءة بالاجماع، وتقريره ورده
- ٣٦٥ الاستدلال على البراءة بقاعدة " قبح العقاب بلا بيان "

- ٣٦٥ رد ما توهم: من أن البيان في موضوع حكم العقل هو البيان الواقعي
- ٣٦٦ هل يكفي في البيان حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل؟
- ٣٧١ استدلال الأخباريين على الاحتياط بالآيات الشريفة، والجواب عنه
- ٣٧٢ احتجاج الأخباريين على الاحتياط بالسنة
- ٣٧٣ الجواب عما استدل به الأخباريون
- ٣٧٨ استدلال الأخباريين بدليل العقل، والجواب عنه
- ٣٧٩ التنبيه على أن أصالة البراءة والاشتغال من الأصول الغير المتكفلة للتزليل فكل أصل تنزيلي يكون حاكما عليها
- ٣٨٠ الكلام في أصالة عدم التذكية: نقل كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان
- ٣٨١ هل التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل والأمور الخمسة أو هي عبارة عن نفس الأمور لخمسة؟
- ٣٨٣ لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية والنجاسة والحرمة بحسب الأصول العملية
- ٣٨٤ في ما يظهر من بعض الأساطين: من التفصيل بين الطهارة والحلية، وما ذكره شارح الروضة في وجه ذلك
- ٣٨٦ ما يرد على شارح الروضة
- ٣٨٨ تحقيق جريان البراءة فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص وتعارض النصين
- ٣٨٩ انعقاد الإجماع من الأصوليين والأخباريين على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الموضوعية، ودفع ما يتوهم من اختصاص قاعدة " قبح العقاب بلا بيان " بالشبهات الحكمية
- ٣٩٠ مجرد العلم بالكبريات المعجولة لا يكفي في تنجزها وصحة العقوبة عليها ما لم يعلم بتحقق صغرياتا خارجا
- ٣٩٤ اختلاف النتيجة بين ما إذا كانت القضية بنحو السالبة المحصلة وبين ما إذا كانت بنحو الموجبة المعدولة المحمول
- ٣٩٦ سؤال الفرق بين الأصول العملية والأصول اللفظية، حيث يصح التمسك بالأصول العملية في الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالأصول اللفظية فيها، والجواب عنه
- ٣٩٧ جريان البراءة في الشبهات الوجودية بأقسامها الأربعة
- ٣٩٨ تنبيهات البراءة: التنبيه الأول: في رجحان الاحتياط عقلا، والإشكال في استحبابه الشرعي
- ٣٩٩ استشكال الشيخ - قدس سره - في إمكان الاحتياط في العبادات والجواب عنه
- ٤٠٢ ما أفاده بعض الأساطين في تصحيح الاحتياط في العبادات بالأوامر الواردة فيه، والإشكال عليه
- ٤٠٥ فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف في صحة عبادة الاجراء: من أن لهم قصد امتثال الأمر الإجمالي
- ٤٠٨ قاعدة التسامح في أدلة السنن ما ورد من الأخبار في ذلك
- ٤٠٩ بيان الوجوه المحتملة في الروايات
- ٤١٦ التنبيه الثاني: في جريان البراءة عند الشك في الواجب التعيني والتخييري
- ٤١٧ الواجب التخييري على أقسام ثلاثة

- ٤٢١ لا يقاس الشك في الإطلاق والاشتراط في مرحلة الحدوث على الإطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء
- ٤٢٢ يعتبر في جريان البراءة أن يكون الشك في أمر مجعول شرعي مما تناله يد الوضع والرفع، وأن يكون في رفعه منة وتوسعة
- ٤٢٣ الشك في التعيين والتخيير يتصور على وجوه ثلاثة
- ٤٢٥ الأقوى أن الأصل في جميع الأقسام على جميع وجوه الشك - ما عدى الوجه الأول - هو الاشتغال
- ٤٢٦ الكلام في الوجه الثاني من وجوه الشك في التعيين والتخيير
- ٤٢٩ الكلام في الوجه الثالث من وجوه الشك في التعيين والتخيير
- ٤٣٠ حول ما قيل: من أن الشك في وجوب الجماعة عند تعذر القراءة من قبيل الوجه الثالث
- ٤٣٢ حكم الشك في التعيين والتخيير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري
- ٤٣٣ الكلام في القسم الثالث من أقسام الواجب التخييري
- ٤٣٥ تتميم البحث بالتنبيه على أمرين: ١ - لا أثر للبحث عما يقتضيه الأصل العملي بالنسبة إلى ما يحتمل كونه عدلا لما تعلق الوجوب به بعد البناء على أصالة التعيينية
- ٤٣٦ ٢ - الأقوى عدم جريان البراءة في الشك في الوجوب العيني والكفائي
- ٤٣٨ الكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية إطباق الأصولين والأخباريين على عدم وجوب الاحتياط فيها
- ٤٣٨ حول ما نسب إلى المشهور: من وجوب الاحتياط عند تردد الفرائض الفائتة بين الأقل والأكثر
- ٤٣٩ تحرير ما نقل عن بعض المحققين: من تطبيق فتوى المشهور على القاعدة
- ٤٤٠ تحقيق عدم إمكان التطبيق وتقوية جريان البراءة في المسألة
- ٤٤٣ خاتمة: في أصالة التخيير تحقيق عدم إمكان جعل التخيير الشرعي الواقعي ولا الظاهري في موارد دوران الأمر بين المحذورين
- ٤٤٥ تحقيق عدم جريان الأصول مطلقا في باب دوران الأمر بين المحذورين وأن المكلف مخير بين الفعل والترك بحسب خلقته التكوينية
- ٤٥٠ هل المزية توجب الأخذ بصاحبها في باب دوران الأمر بين المحذورين؟
- ٤٥٢ يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصليا أو يكون أحدهما الغير المعين توصليا
- ٤٥٣ في أن التخيير في صورة تعدد الواقعة استمراري، ودفع ما قيل إنه بدوي
- ٤٥٥ عدم جريان حكم الدوران في ما إذا كان المكلف متمكنا من الموافقة القطعية ولو بتكرار العمل أو الجزء

الجزء الثالث فوائد الأصول
من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين آية الله في الأرضين
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

(١٣٥٥ هـ ق)

تأليف الأصولي المدقق والفقيه المحقق العلامة الرباني
الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

(١٣٦٥ هـ ق)

مع تعليقات خاتم الفقهاء والأصوليين آية الله في العالمين
الشيخ آغا ضياء الدين العراقي

(١٣٦١ هـ ق)

(تعريف الكتاب ١)

تحقيق: الشيخ رحمت الله رحمتي الأراكي
الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب (قم المشرفة) إيران
تأريخ الطبع: شهر رمضان المبارك ١٤٠٦ هـ - ق المطبوع: ٥٠٠ نسخة

(تعريف الكتاب ٢)

بسم تعالى شأنه

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على رسوله الأمين مزي الأمة ومعلمها الكتاب والحكمة، وعلى آله أولي الأمر وأهل الذكر الذين حصنوا أمة الاسلام ضد تيارات الكفر والنفاق بما بثوا من علوم ربانية وبما ربوا من شخصيات إسلامية تسير على خط الاسلام الأصيل. وجاء علم أصول الفقه في طليعة العلوم الاسلامية التي تدور عليها رحى الاستنباط والاجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية، والقدرة على الاستنباط من أولى مؤهلات القيادة الاسلامية، ومن هنا كان علم الأصول علما حيا مثمرا على مدى التاريخ.

وقد نذرت مؤسسة النشر الاسلامي نفسها لإحياء التراث الاسلامي الأصيل وعرضه إلى طلاب الحقيقة ورواد الفضيلة، بشكل فني أنيق، يسهل الانتفاع به، ويوفر على الأساتذة والطلاب وقتا هم والأمة بأمس الحاجة إليه لا سيما بعد انتصار الثورة الاسلامية المباركة واشتداد الحاجة إلى فضلاء الحوزات العلمية والمجتهدين منهم في شتى المجالات العلمية والاجتماعية والسياسة والاقتصادية والتربوية... ومن هذا التراث الاسلامي الثر الذي قامت هذه المؤسسة بنشره هو الموسوعة الأصولية الفريدة لأبحاث قدوة الفقهاء والمجتهدين، العالم الرباني آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائيني - طاب ثراه - بقلم تلميذه الألمي الأصولي المدقق والفقير المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني - قدس سره - المسماة ب: فوائد الأصول، وقد تم نشر الجزءين الأول والثاني، والآن نقدم الجزء الثالث من هذه الموسوعة مزدانا بتعليقات رشيقة وعميقة لمعاصره الفذ صاحب الفكر الثاقب والأصولي البارع العلم الباقي آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي - طاب ثراه -.

ولا يخفي على أولى الألباب ما في هذا الجمع بين أنظار هذين العلمين من

(كلمة الناشر ٣)

امتياز يساعد المحقق على سرعة التحقيق والاستنتاج.
وحيث كانت هذه التعليقة كتابا مستقلا، استلزم إلحاقها بأصل الكتاب
حذف الجمل التي اقتطعها المعلق - قدس سره - من فوائد الأصول لبيان محط بحثه
منها.

وقد قام الفاضل الألمعي حجة الاسلام الشيخ رحمة الله رحمتي الأراكي
بمهمة التصحيح والمقابلة والتنظيم والفهرسة للأبحاث فله تعالى دره وعلى الله تعالى
أجره، ونسأل المولى الجليل أن يتقبل منا ومنه وبمنه وجوده وكرمه.
ومن الجدير بالذكر تقديم جزيل الشكر لما بذله عدة من الحجج الأفاضل
من السعي الوافر للحصول على بعض النسخ المخطوطة للتعليقة، لا سيما الفقيه المحقق
والأصولي المدقق آية الله الحاج الشيخ هاشم الآملي - مد ظله - والعلامة الجليل
حجة الاسلام الشيخ محمد المؤمن والعلامة الجليل حجة الاسلام الشيخ محمد مهدي
الآصفي أدام الله عزهما.

وقد اعتمدنا في تصحيح الكتاب على النسخة المشهورة المطبوعة والمصححة
في زمن حياة المؤلف (الكاظمي - قدس سره -).
واعتمدنا في تصحيح التعليقة على النسخة المخطوطة بخط تلميذ صاحب
التعليقة، الأصولي المدقق آية الله الشيخ محمد تقي البروجردي - قدس سره - التي أهداها
إلينا سماحة الحجة الآصفي، وقابلناها مع النسخة المخطوطة التي تفضل بها آية الله
الآملي.

والذي سبب تأخير إصدار هذا الجزء هو فقدان التعليقة المهمة على الكتاب لسبب غير
معلوم - والله أعلم بالسرائر - ولهذا نعتذر إلى قرائنا الكرام من هذا
التأخير لا لتقصير منا. ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره وهو مؤيد
من ينصره. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مؤسسة النشر الاسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة - إيران
شهر الصيام ١٤٠٦ هـ. ق

(كلمة الناشر ٤)

نموذج من نسخة الأصل

(كلمة الناشر ٥)

نموذج من بداية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضل بارسالها سماحة الحجة الشيخ
مهدي الآصفي

(كلمة الناشر ٦)

نموذج من نهاية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضل بارسالها سماحة العلامة الأستاذ آية
الله العظمى الحاج شيخ
هاشم الأملي (مد ظله)

(كلمة الناشر ٧)

فوائد الأصول
الجزء الثالث

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين
محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
وبعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ (فوائد الأصول) وهو
يشتمل على مهمات مباحث القطع والظن وبعض الأصول العملية، وهي نتيجة
ما تلقينته من بحث شيخنا الأستاذ، الإمام الفقيه، علم العلم وبدر سمائه ومشكاة
نوره، مفصل الصواب وفصل الخطاب، من قد استبطن أسرار العلوم واستجلى
غوامضها ومحص حقائقها وأحصى مسائلها وأحاط بفروعها وأصولها ومعقولها و
ومنقولها، صدر العلماء وعين الفقهاء، قبلة المشتغلين وخاتمة المجتهدين، آية الله في
العالمين، من قد ألفت إليه الرياسة الدينية أزمته في أواسط القرن الرابع عشر،
حضرة " الميرزا محمد حسين الغروي النائيني " متع الله الاسلام بشريف وجوده.
وقد جعل (مد ظله) عنوان بحثه كتاب " فرائد الأصول " تأليف أستاذ
الأساتيد الشيخ الأنصاري (قده) لمكان أنه أحسن كتاب صنف في المباحث
العقلية من حيث الترتيب وتبويب المباحث وتمييز الطرق والأمارات عن الأصول
العملية، فان المتقدمين لم يميزوا المباحث بعضها عن بعض وأدرجوا كثيرا من
الأدلة الاجتهادية في الأدلة الفقاهية.
قال قدس سره: " اعلم أن المكلف إذا التفت الخ " والمراد من المكلف هو
خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد

بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام. ولا عبرة بظن المقلد وشكه. وكون بعض مباحث القطع تعم المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعم من المقلد و المجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطرادا وليست من مسائل علم الأصول، ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظ للمقلد فيها. ولا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والأصول للمقلد، غايته أن المقلد عاجز عن تشخيص مواردها و مجاريها ويكون المجتهد نائبا عنه في ذلك، فإنه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل " لا تنقض اليقين بالشك " في الشبهات الحكمية للمقلد، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك واليقين، بل لو فرض حصول الشك واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهدا في مسألة حجية الاستصحاب.

ثم إنه لا وجه للاشكال على تثليث الأقسام: بأن الظن إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم وإلا فملحق بالشك فلا يصح تثليث الأقسام، فان عقد البحث في الظن إنما هو لأجل تمييز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبر الملحق بالشك، فلا بد أولا من تثليث الأقسام ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه. نعم: لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أن لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشك. ثم إنه قد اختلفت كلمات الشيخ (قده) في تشخيص مجاري الأصول، ولا تخلو بعضها أو جميعها عن اشكال عدم الاطراد والانعكاس. والأحسن، أن يقال: إن الشك، إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، و على الثاني: فاما أن لا يعلم بالتكليف أصلا ولو بجنسه وإما أن يعلم، وعلى الثاني: فإما أن يمكن فيه الاحتياط وإما أن لا يمكن، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، والثالث مجرى الاحتياط، والرابع مجرى التخيير (١) وإنما

(١) أقول: ولا يخفى ان جعل التخيير قبالة البراءة انما يتم في الأصول العقلية التي موضوعها اللابيان أو البيان، لأن سقوط العلم في المحذورين لا يسقط عن البيانية إلا بالترخيص الناشئ عن الطرفين بمناط عدم المرجح ولا يعقل أن يكون بمناط اللابيان. وأما في الأصول الشرعية فلا بأس بجريانها في طرفي العلم مع فرض عدم استلزامه مخالفة عملية، لأن موضوعها عدم العلم وهو في كل واحد من الطرفين حاصل، وحينئذ لا يبقى تخيير في قبالة البراءة الشرعية، فتدبر.

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

ولا يخفى أن الحصر في مجاري الأصول إنما يكون عقليا لدورانه بين النفي و الإثبات. وأما حصر الأصول في الأربع فليس بعقلي، لامكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الأصول الأربعة. ولكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب حيث إن اعتباره شرعي.

وأما بالنسبة إلى الأصول العقلية: من البراءة والتخيير والاحتياط، فالحصر فيها عقلي، لأنه في صورة الشك: إما أن يراعى جهة التكليف وإما أن لا يراعى، وفي صورة المراعاة: إما أن يراعى من كل وجه وإما أن يراعى في الجملة، فالأول عبارة عن البراءة، والثاني الاحتياط، والثالث التخيير. ولا يعقل أن يكون هناك أصل عقلي آخر وراء هذه الأصول الثلاثة. ثم إن الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية لا تختص بهذه الأصول الأربعة، بل هناك أصول أخرى تجرى في الشبهات الحكمية - كأصالة الطهارة والحل - وإنما وقع البحث عن خصوص هذه الأصول الأربعة، لمكان أن كل شك في كل باب من أبواب الفقه لا بد وأن ينتهي إلى أحدها، بخلاف الأصول الأخر فإنها تختص ببعض الأبواب، مع أن بعضها لا كلام في اعتبارها، كأصالة الطهارة. وعلى كل حال: بعدما عرفت من أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك، فالبحث يقع في مقامات ثلاث.

المقام الأول

في القطع

وفيه مباحث:

المبحث الأول

في وجوب متابعة القطع

والمراد من وجوب متابعة القطع (١) وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئي بالقطع ولزوم العمل بما أدى إليه قطعه والجري على وفق علمه. وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً، لأن طريقة القطع ذاتية له لا تنالها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه، فإن جعل التشريعي إنما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوناً بنفسه، وطريقة القطع تكون كذلك. وهذا من غير فرق، بين أن نقول بصحة جعل الحجية والطريقة - كما هو المختار - وبين أن نقول بعدم الصحة وأن المجمعول هو منشأ الانتزاع - كما هو مختار الشيخ (قده) فإن الطريقة التي نقول بصحة جعلها إنما هي في غير الطريقة التكوينية - كطريقة القطع - فإنها من لوازم ذات القطع كزوجية الأربعة، بل بوجه

(١) أقول: لا شبهة في أن الأعمال المترتبة على القطع ليس من لوازم المرئي بوجوده الواقعي، بل إنما هي من لوازم وجوده الزعمي الملحوظ في ظرف لحاظه طريقاً إلى الواقع بلا التفات إلى زعميته. وحينئذ لا بأس بإضافة مثلها إلى نفس القطع، بل لا يضاف بالنظر الآخر الثانوي إلا إليه، كما لا يخفى.

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

وبعبارة أخرى: طريقية كل شئ لابد وأن تنتهي إلى العلم وطريقية العلم لابد وأن تكون ذاتية له، لأن كل ما بالغير لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات و إلا لزم التسلسل.

ومما ذكرنا يعلم: أن نفى الطريقية والحجية عن القطع أيضا لا يعقل، إذ لا يمكن شرعا سلب ما هو من لوازم الذات، مضافا إلى لزوم التناقض. وذلك كله واضح لا يحتاج إلى مزيد من تصور حقيقة القطع.

ولا يصح إطلاق الحجة عليه، فإن الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن "الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر الذي يراد إثباته للأصغر علة وربط ثبوتي" إما علة التلازم وإما علة العلية والمعلولية، سواء كان الوسط علة لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللمي، أو كان معلولا له الذي هو البرهان الإنبي، وأمثلة الكل واضحة. ومن المعلوم: أن القطع لا يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطا في القياس، فلا يقال "هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه" لأن الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمرًا ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعا على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي، لأن الكلام في القطع الطريقي، فلا يكون هناك علقه ثبوتية بين العلم و بين الأكبر، لا علة التلازم ولا علة العلية والمعلولية، وما لم يكن علة لا يصح جعله وسطا فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي، كما لا يكون حجة باصطلاح الأصولي أيضا، فإن الحجة باصطلاح الأصولي عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطا لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علة ثبوتية بوجه من الوجوه، فإن متعلقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلة بينهما واضح، إذ لا علة بين الظن بخمرية شئ وبين نفس الخمر - لا علة التلازم ولا علة العلية والمعلولية - وإن

كانت من الأحكام الشرعية، فلأن الأحكام الشرعية (١) مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدى إليه الطريق، إلا بناء على التصويب الذي لا نقول به. ومن هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية، بل صورة قياس أشبه بالمغالطة، فقولك " هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه " قياس صوري لا واقع له، إذ الذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وإنما كان الظن طريقاً شرعياً إلى الخمر، فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في الاثبات فقط من دون أن يكون واسطة في الثبوت، ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه إلا بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقاً إلى الخمر ومثبته له في الظاهر. وهذا بخلاف القطع فإنه لا يصح جعله وسطاً بوجه من الوجوه ولا يمكن تأليف القياس منه ولو قياس صوري، إذ تلك العناية التي كانت في الظن لم تكن في العلم، لعدم جعل الشارع العلم طريقاً إلى إثبات متعلقه، لما تقدم من أن طريقة القطع غير قابلة لأن تنالها يد

(١) أقول: بعد ما كان روح الحكم وحقيقته الذي هو موضوع حكم العقل بالإطاعة والعصيان ومدار استحقاق الثواب والعقاب هي الإرادة المبرزة بالخطاب، لا نفسه بعنوان الأولى، بل هو حكم حقيقي بعنوانه الثانوي من المبرزية التي هو عنوان توليدي له، فلا شبهة في أن هذه الحقيقة له مادة عبارة عن الإرادة الحقيقية و صورة هي عبارة عن بروزه بالخطاب ووصوله إلى المكلف، وهذا الوصول تارة: يكون بالخطاب الواقعي، و أخرى: لا يكون الا بالخطاب المتوجه إليه في ظرف الجهل بالخطاب الواقعي، وحينئذ ففي ظرف بروزه بالخطاب

الثانوي صح أن يقال: إن الخطاب الثاني المتعلق بالظن أو الشك مبرز لنفس الإرادة الواقعية التي هي مضمون الخطاب الأولى، ومثل هذه الإرادة المبرزة بمادته واقعي وبصورته من تبعات الظن بالواقع والشك. وبهذه الملاحظة صح كون الظن وسطاً لحكم متعلقه، لأن روح الحكم ومادته هي الإرادة التي من لوازم متعلقه وإن كان بروزه بالخطاب المتعلق بالظن، فمن حيث قيام بروزه به صح نسبة الوسطية إلى الظن، ومن حيث إن المبرز هو عين إرادة الواقعية القائمة بنفس المتعلق صح أن يضاف الحكم بروحه إلى المتعلق بلا مغالطة في القياس، نعم: لو كان الخطاب الثانوي مبرزاً لإرادة أخرى في قبال الواقع لا يصح ذلك إلا بنحو المغالطة، ولكن هذا المعنى أجنبي عن الأحكام الطرقية بأي لسان كان، سواء كان بلسان تتميم الكشف أو جعل المؤدى بمنزلة الواقع، فتدبر.

الجعل التشريعي، وما لم يكن هناك جعل شرعي لا يكون حجة باصطلاح الأصولي.

ومن هنا ظهر: أن مسألة حجية القطع لا تكون من مسائل علم الأصول، فان الضابط في كون المسألة أصولية هو أن تقع نتيحتها كبرى لقياس الاستنباط - على ما بيناه في محله - ومسألة حجية القطع ليست كذلك، فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان ولا باصطلاح الأصولي. ولكن هذا في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعا في موضوع حكم. وأما القطع الموضوعي: فيطلق عليه الحجة ويتألف منه القياس حقيقة، و يكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقي، فان موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلل إلى معلولاتها وان لم تكن من العلل الحقيقية الا أنه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلة، فالقطع الموضوعي يقع وسطا للقياس، ويقال مثلا " هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه " إذا فرض أن وجوب الاجتناب رتب على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعي. وهذا من غير فرق بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه - على ما سيأتي من الفرق بينهما - فإنه على كل تقدير يقع وسطا، غاية أنه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس، ولو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط وجزئه الآخر هو الواقع المنكشف به، وذلك كله واضح.

المبحث الثاني

في أقسام القطع

اعلم: أن القطع إما أن يتعلق بموضوع خارجي، وإما أن يتعلق بحكم شرعي. فان تعلق بموضوع خارجي: إما أن يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعي مع قطع النظر عن تعلق القطع به، وإما أن يكون لتعلق القطع به دخل في ثبوت

الحكم الشرعي، ولا إشكال في أن القطع بالنسبة إلى الموضوع الخارجي يكون طريقا محضا لا يعقل أن يكون له دخل في عنوان ذلك الموضوع، بل عنوان الموضوع أمر واقعي يدور مدار واقعه، وكذا يكون طريقا محضا بالنسبة إلى الحكم الشرعي المترتب على ذلك الموضوع، كما لو فرض أن وجوب الاجتناب رتب شرعا على نفس الخمر الواقعي، فإن العلم بالنسبة إليه يكون طريقا محضا، ويكون العلم بالموضوع علما بالحكم بعد العلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعا من وجوب الاجتناب عن الخمر.

وأما إذا لم يكن الموضوع الذي تعلق به العلم ذا حكم شرعي بل كان للعلم دخل في الحكم، فهذا يتصور على وجوه: فإنه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجودا وعدما صادف الواقع أو خالف، كما لو فرض أن وجوب الاجتناب رتب شرعا على العلم بخميرية الشيء سواء صادف العلم الواقع أو خالف.

ويمكن أن يكون العلم جزء الموضوع بحيث يكون للواقع المنكشف بالعلم دخل في ثبوت الحكم أيضا ويكون الموضوع مركبا من العلم والواقع وينتفى الحكم قهرا بانتفاء أحدهما، وعلى كلا التقديرين: يمكن أن يؤخذ العلم موضوعا على وجه الصفتية، ويمكن أن يؤخذ على وجه الطريقية.

بيان ذلك: هو أن العلم لما كان ظاهرا بنفسه مظهرا لغيره وكان من الصفات الحقيقية ذي الإضافة وتكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التي هي المعلوم بالذات - على ما سيأتي الإشارة إلى بيانه - وجهة الإضافة قائمة بذى الصورة التي تكون معلومة بالعرض وبالغير من حيث كونه كاشفا ومظهرا لها، فيمكن أن يؤخذ العلم من الجهة الأولى موضوعا لحكم وهو المراد من أخذه على نحو الصفتية، ويمكن أخذه موضوعا من الجهة الثانية وهو المراد من أخذه على نحو الطريقية والكاشفية، فتكون أقسام القطع المأخوذ في الموضوع أربعة: أخذه تمام الموضوع، أو جزئه، وعلى كلا التقديرين: أخذه على وجه الصفتية، أو الطريقية.

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

وأما إذا تعلق بحكم شرعي: فيمكن أيضا أخذه موضوعا لحكم آخر غير ما تعلق العلم به، كما لو رتب وجوب التصديق على العالم بوجوب الصلاة، ويأتي فيه الأقسام الأربعة: من كونه تمام الموضوع، أو جزئه، على وجه الطريقية، أو الصفية وأما أخذه موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو مما لا يمكن إلا بنتيجة التقييد. وتوضيح ذلك: هو أن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات الحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد اللحاظي لاستلزامه الدور، كما أوضحناه (في مبحث التعبدية والتوصلي) وقلنا: إن أخذ العلم قيدا جزء أو شرطا أو مانعا مما لا يمكن في مرتبة الجعل والتشريع - كما هو الشأن في

(١) أقول: توضيح المقام أن القطع بل جميع الصفات الوجدانية من الظن وغيره - بل الإرادة والتمني و الترجي وأمثال ذلك من الصفات القائمة بالنفس - ذات إضافة إلى الصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيته في ظرف وجودها مع فرض عدم تعديها من الصورة إلى الخارج وأن الخارج ظرف اتصافها بها وأن ظرف عروضها الذهن، وحيث في ظرف وجودها وإن لا يتصور ولا يلتفت إلى تفكيكها عن الخارج، ولكن مع ذلك يلتفت إلى تعلقه إليه وأن الخارج متعلقه وغيره لا نفسه وانه منكشف لا عينه، كما أن في مقام تصور مفاهيمها لا بأس بتصور تفكيكها عن متعلقاتها أيضا مع فرض تصور جهة عروضها على الصور الحاكية عن الخارج، وهذه الجهة يرجع إلى تصور جهة كاشفيتها ومبرزيتها عن الخارج قبال حيث قيامها بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات، وحيث لا بأس للجاعل أن يلاحظ هذه الجهة ويجعله تمام الموضوع، كما أنه يجعله جزئه،

كيف! ولو فرض عدم التفات الجاعل إلى هذه الجهة من القطع بل تصوره من حيث المبرزية كان موجبا للغفلة عن نفسه، فلا يعقل أن يجعله أيضا جزء الموضوع، فتدبر.

الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد والتقرب في العبادات - وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضا، لان التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم والملكة، ولكن الإهمال الثبوتي أيضا لا يعقل، بل لا بد إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فان الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، إما أن يكون محفوظا في كلتي حالتي الجهل والعلم فلا بد من نتيجة الإطلاق (١) وإما أن يكون محفوظا في حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولي متكفلا لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بتمتم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر.

وقد ادعي تواتر الأدلة على اشتراك الإحكام في حق العالم والجاهل و نحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها " صاحب الحدائق " في مقدمات كتابه، إلا أن الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، و من هنا كان الجاهل المقصر معاقبا إجماعا. ومن تلك الأدلة والإجماع والضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق وأن الحكم مطلق في حق العالم والجاهل. ولكن تلك

(١) أقول: لا شبهة في استحالة تقييد الحكم أو موضوعه بالعلم بنفس الحكم، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، كما أنه لا يعقل سعة الحكم أو موضوعه بنحو يشمل هذه المرتبة المعبر عنه بإطلاقه، ولكن لا بأس في

جعل الحكم لنفس الذات في المرتبة السابقة عن العلم به، بنحو يشمل إطلاقه في رتبة نفسه للحاليتين مع فرض ملاحظة الحاليتين من لوازمه في الرتبة المتأخرة، وفي هذا المقدار لا يحتاج إلى متمم جعل، بل يتحقق بنفس الجعل

الأولى، كما أنه لا قصور أيضا في جعل الحكم للذات في الرتبة السابقة التوئم مع خصوص العلم بحكمه لا مقيدا به

ولا مطلقا، كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة إلى عارضه الملحوظ في الرتبة المتأخرة، من دون اقتضاء التوئمية

اتحاد الرتبة، كما في ملازمة كل علة مع معلوله. هذا كله أيضا في فرض ملاحظة العلم بهذا الجعل في الرتبة المتأخرة. ولئن لوحظ فيه العلم بانشائه الملازم مع العلم بحقيقة حكمه فلا بأس بتقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الانشاء بالعلم بانشائه المحفوظ في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه في الرتبة اللاحقة أيضا، بلا احتياج في

ذلك المقدار أيضا إلى متمم الجعل. نعم: لو كانت المصلحة قائمة بالذات المقيدة بالعلم بنفسه لا محيص من الاحتياج إلى متمم الجعل - كما هو الشأن في دعوة الأمر في العبادات - ولكن أنى لنا بآبائنا! خصوصا في ظرف

الإطلاق بمقتضى أدلة الاشتراك، كما لا يخفى.

الأدلة قابلة للتخصيص وقد خصصت في غير مورد (١) كما في مورد الجهر و الإخفات والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم، فقد اخذ العلم شرطا في ثبوت الحكم واقعا. وكما يصح أخذ العلم بالحكم شرطا في ثبوت الحكم كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص وسبب خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما في باب القياس، حيث إنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية "أبان" في مسألة دية أصابع المرأة (٢) حيث نهى (ع) عن العمل بالقياس، مع أن "أبان" كان عالما بأن في قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس، ومن هنا تعجب من حكم الإمام (عليه السلام) بأنه يثبت ثلاثين من الإبل، ومع ذلك نهى الإمام (ع) عن العمل بعلمه، فقد أخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعا. وليس هذا في الحقيقة نهيا عن العمل بالعلم حتى يقال: إن ذلك لا يعقل من جهة أن طريقية العلم وكاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها في عالم التشريع ولا يعقل التصرف في ناحية العلم بوجه من الوجوه، بل مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع، فالتصرف يرجع إلى ناحية المتعلق لا إلى ناحية العلم، وبعد الالتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرف يحصل له العلم، كما حصل لـ "أبان" العلم بالحكم قبل نهى الإمام (ع).

(١) أقول: لا شبهة في أن التقيد في أصل الغرض ولو بتمام جعل يقتضى عدم العقاب في الجاهل المقصر في الفرعين، لعدم تصور التقصير في حق الجاهل حينئذ، مع أنه خلاف ظاهر الأصحاب، كما حكاه في "مصباح الفقيه" وحينئذ فلا محيص من جعل المقام من باب جعل البدل المفوت لبقية المصلحة، كما لا يخفى.

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

وبذلك يمكن أن توجه مقالة الأخباريين " من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من الكتاب والسنة " بأن يقال: إن الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما أدى إليها الكتاب والسنة ولا عبرة بغير ذلك. فلا يرد عليهم: ان ذلك غير معقول، بل شيخنا الأستاذ (مد ظله) نفى البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكون المؤدى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة. وبما ذكرنا يرتفع ما ربما يستشكل (١) في عبارة الشيخ (قده) من جعله مقالة الأخباريين من أمثله العلم المأخوذ موضوعا، مع أنه لا يمكن أخذ العلم موضوعا بالنسبة إلى نفس متعلقه، فإنه بالبيان الذي ذكرنا ظهر أنه لا مانع من أخذ العلم موضوعا بالنسبة إلى نفس متعلقه إذا كان حكما شرعيا بنتيجة التقييد. فتحصل من جميع ما ذكرناه: أن العلم إذا تعلق بموضوع خارجي فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقا محضا، وبالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقا، ويمكن أن يكون موضوعا، وإذا تعلق بحكم شرعي فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعا، كما أنه يمكن أن يكون موضوعا بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد، فتأمل في أطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال، هذا كله إذا تعلق العلم بالحكم الشرعي. وأما الأحكام العقلية: فالعلم فيها دائما يكون موضوعا، من غير فرق بين الإرشاديات العقلية أو مستقلاتها، فان حكم العقل بحسن شيء أو قبحه لا يكون إلا بعد العلم والالتفات إلى الموضوع العقلي، فلا يحكم العقل بقبح التصرف في مال الناس إلا بعد الالتفات إلى كونه مال الناس، على اختلاف الأحكام

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

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

المبحث الثالث

في قيام الطرق والأمارات والأصول بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع بأقسامه وتفصيل ذلك يستدعى تقديم أمور:

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

(١) أقول: هل يرجع البناء العملي على أحد الطرفين على أنه الواقع إلى غير البناء على أن مؤدى أحد الطرفين في مقام العمل هو الواقع؟ ومرجع هذا البناء هل إلى غير تنزيل المؤدى منزلة الواقع في مقام العمل؟ وحينئذ أين يبقى مجال الانكار لتنزيل المؤدى منزلة الواقع على من يقول به في الطرق أيضا برميته على الاستحالة، إذ

مثله أيضا لا يريد من التنزيل المزبور أزيد من ذلك.

ثم إن نتيجة هذا البناء العملي في ظرف الشك بالواقع هل من الشارع الجاعل أو الممضي لبنائهم إلى غير إبراز إرادته للعمل المزبور بهذا العنوان؟ ولا نعى من الحكم الظاهري غير هذا، فكيف ينكر الحكم الظاهري في قبال الواقع حتى في الأصول!

نعم: الغرض من الحكم الظاهري المجعول ان كان إرادة مستقلة أخرى فنحن أيضا ننكره، بل الذي يلتزم بالحكم الظاهري مطلقا يقول بأن شأن الخطابات الظاهرية كونها مبرزة للإرادة الواقعية التي هي مضمون الخطابات الواقعية في مرتبة الشك فيها، فهي من حيث المبرزية الذي به قوام حكميه في طول الواقع ومن حيث مادة الحكم ولبه من الإرادة عين الخطاب الواقعي، وبهذا المعنى قلنا بصحة وقوع الظن وسطا لحكم متعلقه بالقياس المنطقي بلا مغالطة في صورة القياس كما تقدم، كما أن بنفس هذا الخطاب والأمر الظاهري ينتجز الواقع لا بشئ آخر، كما سنبين لك بأحسن بيان (إن شاء الله تعالى).

وبالجملة نقول: ان الشارع جاعل لاحراز الواقع، لكن بهذا المعنى الجاري في الأصول المثبتة حتى غير التنزيلية - كإيجاب الاحتياط - بمعنى تتميم الكشف المختص بالأمانة. وأظن أن الصادر من مؤسس الأساس هو ذلك وبتوارد الأفكار وقع الخلط في جعل الكاشف والإحراز إلى تتميم كشف الناقص الذي هو مفاد دليل الأمانة بنحو من العناية محضا، بلا جريان مثله في مفاد أدلة الأصول.

على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر كالاتصحاب، وأصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، وأمثال ذلك من الأصول المحرزة - كما يأتي تفصيله إنشاء الله تعالى في محله - فمثل أصالة الطهارة والبرائة و الاشتغال ليس داخلا في محل الكلام في المقام، ولذا قيد الشيخ (قده) ببعض الأصول (١)

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

الجهة الأولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذي الصورة، وتلك الصورة هي المعلومة بالذات، ولمكان انطباقها على ذي الصورة، يكون ذبها معلوما بتوسط تلك الصورة، فالمعلوم أولا وبالذات هي الصورة، وتلك الصورة هي حقيقة العلم والمعلوم، وهذا من غير فرق بين أن نقول: إن العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة الانفعال، أو من مقولة الإضافة - على اختلاف الوجوه والأقوال - فإنه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم، فهذه أول جهات العلم.

الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذي الصورة، وهي جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيتته له وإرائته للواقع المنكشف، وهذه الجهة مترتبة على الجهة الأولى، لما عرفت من أن إحراز الواقع وكشفه إنما يكون بتوسط الصورة.

(١) ذكرنا في مبحث الاتصحاب أنه يمكن فرض قيام الأصول الغير المحرزة مقام القطع على بعض الوجوه، فراجع - منه

الجهة الثالثة: جهة البناء والجري العملي على وفق العلم، حيث إن العلم بوجود الأسد مثلاً في الطريق يقتضى الفرار عنه، وبوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشاناً، ولعله لذلك سمي العلم اعتقاداً، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه. فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة في العلم وتكون من لوازم ذات العلم، حيث إن حصول الصورة عبارة عن حقيقة العلم ومحرزته وجداني و البناء العملي عليه قهري.

ثم إن المجعول في باب الطرق والأمارات هي الجهة الثانية من جهات العلم، وفي باب الأصول المحرزة هي الجهة الثالثة، وتوضيح ذلك هو أن المجعول في باب الأمارات نفس الطريقة والمحرزية والكاشفية، بناء على ما هو الحق عندنا: من تعلق الجعل بنفس الطريقة، لا بمنشأ انتزاعها، كما هو مختار الشيخ (قده) - وسيأتي إنشاء الله تفصيله في مبحث الظن - وأن تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الطريقة في غاية الإشكال بل كاد أن يكون من المحالات. و ليس المجعول في باب الأمارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعي، فان ذلك غير معقول كما سيأتي، بل المجعول هو الطريقة والوسطية في الإثبات والكاشفية عن الواقع، أي تتميم الكاشفية بعد ما كان في الطرق والأمارات جهة كشف في حد أنفسها، غايته أن كشفها ناقص وليس ككاشفية العلم.

ومن هنا اعتبرنا في كون الشيء أمانة من أن يكون له في حد ذاته جهة كشف، والشارع في مقام الشارعية تتم كشفه وجعله محرزا للواقع و وسطاً لإثباته، فكأن الشارع في عالم التشريع جعل الظن علماً من حيث الكاشفية والمحرزية بلا تصرف في الواقع ولا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي صادفت الأمانة للواقع أو خالفت، لأنه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذي الطريق من دون توسعة في

الواقع وتنزيل شئ آخر منزلة الواقع، فان كل ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية والكاشفية والمحرزية (١) التي كان القطع واجدا لها بذاته والظن يكون واجدا لها بالتعبد والجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق و الإمارات.

(١) أقول لا يخفى أن نتيجة الجعل والتشريع تارة إحداث حقيقة الشئ الذي هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان - نظير جعل المسجدية والملكية وأمثالها،
بناء على أن حقايقها أمور جعلية - وتارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا محيص إلا ان يكون تطبيق عنوان المجعول عليه بالعناية والادعاء، لا يتصور ثالث لهذين المعنيين، لدورانه بين النفي والإثبات. وليس الغرض من تطبيق العنوان وجدانا على الشئ كون العنوان ذاتيا له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضا للشئ بالجعل أو غيره من سائر الأمور الاختيارية، كجعل الجسم أبيضاً أو أسوداً، ففي الأمور الاعتبارية كالمسجدية والوقفية - جعلها التشريعي عين تكوينه بانشاء قولي أو بفعل خارجي، قبال ذاتي الشئ الغير القابل للجعل ولو تكويناً، ولذا " ما جعل الله المشمشة مشمشة " بل أوجد الذات الواجد لهذه الحثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول:
إن الغرض من تشريع الإحراز وإلقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، وإن كان

الغرض أن نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية والادعاء - كجعل الحياة والممات لزيد - فهو في غاية المتانة ولا يتصور في البين الثالث، لما عرفت من دورانه بين النفي والإثبات. وإذا كان كذلك فلا شبهة في أن ادعاء شئ لشيء يحتاج إلى النظر إلى جهة أخرى مصحح لهذا الإدعاء، فربما يكون الغرض من ادعاء العالمية احترام الناس له، ففي هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا، فلا محيص في ترتب هذا الأثر من كون النظر في هذا الإدعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجداني، فبالأخرة ينتهي إلى الأمر بالمعاملة، فتشترك الأمانة مع الأصول في ذلك وفي قيامها مقام القطع في الجهة الثالثة. نعم: الفارق بينهما هو أن الأمر بالمعاملة في الأصول مجعول بدواً، وفي الأمانة مستكشف من جعل الإحراز بدواً باننشائه أو إمضائه. وحينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أن هذا المقدار لا يكون ملزماً للعمل لولا استكشاف الأمر بالمعاملة منه - كما أشرنا إليه - فالذي يوجب قيام الظن مقام العلم الطريقي في هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضاً، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، إذ المقصود أيضاً الأمر بالمعاملة مع ما أدى إليه الظن معاملة الواقع، ومرجع هذا الأمر والعناية المزبورة أيضاً إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن في لسان تتميم الكشف، بل و مثل ايجاب الاحتياط الذي لا عناية فيه أصلاً، فمبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنما هو بهذا المعنى، لا بمعنى تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدى الذي هو مفاد الخطاب.

وأما المجعول في باب الأصول التنزيلية فهي الجهة الثالثة من العلم، و هو الجري والبناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذي اخذ موضوعا في الأصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن - فلا يمكن أن يكون المجعول في باب الأصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجري العملي والبناء على ثبوت الواقع عملا الذي كان ذلك في العلم قهريا وفي الأصول تعبديا.

ومما ذكرنا ظهر: أن حكومة الطرق والأمارات والأصول على الأحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية، مثل قوله " الطواف بالبيت صلاة " (١) وقوله " لا شك لكثير الشك " (٢) بل الحكومة الظاهرية. والفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، هو أن الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الأولى كما في قوله " الطواف بالبيت صلاة " وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض: من حكومة الإمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الأصول، وحكومة الأصول بعضها على بعض، وحكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فإنه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعي، إلا بناء على بعض وجوه جعل المؤدى الذي يرجع إلى التصويب. وأما بناء على المختار: من عدم جعل المؤدى و أن المجعول فيها هو الوسطية في الإثبات والكاشفية والمحرزية، فليس هناك توسعة وتضييق واقعي، وحكومتها إنما تكون باعتبار وقوعها في طريق إحراز

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

(٢) لم نجد حديثا بهذه العبارة - على ما تفحصنا - في روايات الباب، وإليك نص ما أورده في الوسائل " إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك " و " لا سهو على من أقر على نفسه بسهو " راجع الوسائل الباب ١٦

من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. (المصحح)

الواقع في رتبة الجهل به، فيكون المجعول في باب الطريق والأمارات والأصول في طول الواقع لا في عرضه. وليس للشارع حكمان: حكم واقعي وحكم ظاهري، بأن يكون تكليفان مجعولان شرعيان: أحدهما تكليف واقعي، والآخر تكليف ظاهري، فان التكليف الظاهري بهذا المعنى مما لا نعقله.

والمراد من كون مؤديات الطرق والأصول أحكاما ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل والحكم بأن مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له، و ليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمى بالحكم الظاهري، كما ربما يتخيل.

فظهر: أن ما بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد، وأن حكومة الإمارات إنما تكون حكومة ظاهرية واقعة في طول الواقع وفي طريق إحرازه، و يكون المجعول فيها نفس المحرزية، والتنجيز والعذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول، لوضوح أن التنجز لا يكون إلا بالوصول إلى الواقع وإحرازه، إما بنفسه (كما في العلم والطرق والأمارات والأصول المتكفلة للتنزيل) وإما بطريقه (كما في موارد جريان أصالة الاحتياط) على ما سيأتي توضيحه في محله.

وعلى كل حال: نفس التنجيز والعذر غير قابل للجعل، كما ربما يوهمه بعض الكلمات، وإنما الذي يكون قابلا للجعل هو المحرزية والوسطية في الإثبات ليكون الواقع واصلا إلى المكلف، ويلزمه عقلا تنجيز الواقع.

الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكرنا: أنه ليس لنا واقع حقيقي وواقع جعلي، و علم بالواقع الحقيقي و علم بالواقع الجعلي، بأن يكون للواقع فردان: فرد حقيقي وفرد جعلي، وللعلم فردان: علم بالواقع الحقيقي و علم بالواقع الجعلي، فان ذلك كله مبنى على جعل المؤدى، فيصح أن يقال - بنحو من المسامحة - إن للخمر مثلا فردان: خمر واقعي وخمر جعلي تعبدي، وكذا للعلم فردان: علم بالخمر و علم بالخمر التعبدي. وأما بناء على عدم جعل المؤدى فليس للخمر إلا فرد واحد، وهو الخمر الواقعي، والإحراز إنما يتعلق به. نعم: هناك علم

بحجية الطرق والأصول، وهذا غير العلم بالواقع الجعلي.
إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الوجوه أو الأقوال في قيام الطرق و
الأمارات والأصول التنزيلية مقام القطع ثلاثة:
الأول: قيامها مقامه بجميع أقسامه حتى فيما إذا اخذ موضوعا على نحو
الصفئية.

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

الثالث: قيامها مقام القطع الطريقي مطلقا ولو كان مأخوذا في
الموضوع، وعدم قيامها مقام القطع الصفئي، وهذا هو الأقوى، فان ما ذكر
مانعا عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على وجه الطريقة - من استلزام
الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد - ضعيف غايته، فان
الاستلزام المذكور مبنى على جعل المؤدى الذي قد تبين فساده. وأما على المختار:
من أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية
والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عندي الطرق محرزا كما كان
في صورة العلم، والمفروض أن الأثر مترتب على الواقع المحرز، فان ذلك هو
لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعا، وبنفس دليل حجية الأمارات و
الأصول يكون الواقع محرزا فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر (١) وتركيب

(١) أقول: بعد ما لا يكون في مفاد الأصول جهة إحراز وتتميم كشف، بل غايته هو الرضا بجري العمل
بعنوان أنه واقع من دون اقتضاء هذا المعنى لإثبات العلم بالواقع الحقيقي لا وجدانا ولا تعبدا، وإنما غاية اقتضائه
العلم بالواقع التعبدي لا الحقيقي، ومعلوم: أن مثل هذا العلم غير العلم بالواقع الحقيقي، وحينئذ قيام أحدهما
مقام الآخر يحتاج إلى جعل آخر ولا يفي به مفاد أدلة الأصول كما هو الشأن لو كان مفاد أدلة الأمارات هو
التعبد بكون المؤدى هو الواقع بلا تتميم كشف فيه، وحينئذ فما أفيد بأن الواقع بنفس دليل حجية الأمارات و
الأصول محرز صحيح، ولكن في الأمارات يكون الواقع الحقيقي محرزا بالعناية، وفي الأصول كان الواقع التعبدي
محرزا بالوجدان، ولا نفهم أزيد من ذلك.

وما أفيد للحكومة في المقام إنما يتم في الأول لا الأخير، ولعمري! أن بيان مرامه في هذه المقامات نحو
رمز لا نفهم إلا بشرحه، وعليه بشرح مرامه، وإلا فلا يكون لهذه البيانات معنى محصل.

الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حد الموضوع المركب من الأجزاء العرضية كالصلاة، فإن الأجزاء العرضية تحتاج إلى أن تكون كل منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبد بأحدهما تعبدًا بالآخر، بل يحتاج كل منها إلى تعبد مستقل أو إحراز مستقل، وهذا بخلاف التركيب من الشيء وإحرازه، فإنه بنفس إحراز ذلك الشيء يتحقق كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج إلى إحرازين أو تعبدين، بل لا معنى لذلك، فلو فرض أن الشارع جعل الظن محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقق كلا جزئي الموضوع، و لا يحتاج إلى جعلين حتى يقال: إنه ليس في البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، حيث إن تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار المودى يرجع في الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظن والعلم نظراً مرآتياً، وتنزيل الظن منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنه جزء الموضوع يرجع في الحقيقة إلى لحاظ الظن والعلم شيئاً بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظراً استقلالياً ولا يمكن الجمع بين اللحاظين في جعل واحد، لا لمكان أنه ليس هناك مفهوم عام يجمعهما، كما يقال: إن الجمع بين الشئيين في استعمال واحد لا يمكن لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين لتنافيهما ذاتاً. وهذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ (قده) إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الأستاذ (مد ظله) وقد تبين أنه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فإن مبنى الإشكال هو تخيل أن المجعول في باب الطرق والأمارات و الأصول هو المؤدى وتنزيله منزلة الواقع والخلط بين الحكومة الواقعية والحكومة

الظاهرية، فيقال: إن في قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعا يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، وتنزيل الظن منزلة القطع، وأنت بعد ما عرفت حقيقة المجعول في باب الأمارات والأصول ظهر لك: انه ليس في البين تنزيل أصلا، بل الشارع إنما أعطى صفة المحرزية للظن، فيرتفع الإشكال من أصله.

فان قلت: هب ان المجعول في باب الأمارات والأصول ذلك، إلا أن الذي اخذ جزء الموضوع في ظاهر الدليل هو العلم والإحراز الوجداني، وبأي دليل تقولون: إن الإحراز التعبدي يقوم مقام الإحراز الوجداني؟ قلت: يمكن التفصي عن هذه بوجوه:

الأول: دعوى أن المراد من العلم الذي اخذ في ظاهر الدليل موضوعا هو العنوان الكلي - أي عنوان المحرز - بلا أخذ الإحراز الوجداني قيده (١) غايته أنه لولا جعل الشارع الطرق والأصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصرًا بالمحرز الوجداني، وبعد ذلك جعل الشرعي يتحقق مصداق آخر

(١) أقول: بعد ما كان المراد من الإحراز الوجداني بل كل أمر وجداني ما كان العقل بوجدانه يطبق عنوانه على الموجود، سواء كان الشيء الموجود ذاتيا له أو عرضيا - كالبياض المجعول للجسم بسبب في قبال ما فيه

البياض باقتضاء ذاته كالثلج مثلا فإنه لا يكون مجعولا للثلج بل بعين جعل الثلج يتحقق البياض - فما لا يكون بهذه المثابة قد تقدم أنه لا يطبق العقل عنوانه عليه إلا بنحو من الإدعاء والعناية، وحينئذ ففي قبال الإحراز الوجداني لا يتصور إلا الإحراز بالعناية والإدعاء، ولا يتصور في البين ثالث، لما عرفت من دوران الأمر فيه بين النفي والإثبات. وحينئذ نقول: إن مرجع الإحراز بالعناية إلى تنزيل عدم الإحراز منزلة الإحراز، كجميع العناوين الادعائية، وقوام هذا الإدعاء إنما هو بكون الشيء خارجا عن حقيقة المنزل عليه بتمامه، ومعه كيف بتصور اشتراكهما في الجامع الحقيقي بواسطة الإدعاء والتنزيل كي يصير البحث في المقام لفظيا؟ نعم: لو أريد من الإحراز التشريعي الإحراز الحقيقي بنحو يطبق العقل العنوان عليه بعد الجعل بنحو الحقيقة - بحيث كان هذا الإحراز مثل البياض المجعول للجسم أمرا وجدانيا - ففي هذه الصورة صح دعوى الجامع

بين الإحراز الذاتي والعرضي بعد اشتراكهما في صدق الإحراز الوجداني، ولكن أنى لك بذلك! ثم أنى لك! إذ لا أظن توهمه من ذي مسكة.

للمحرز، كما هو الشأن في جميع العناوين الكلية، كما يقال في الشمس: إنها كوكب نهاري ناسخ ضوئه وجود الليل ولكن في الخارج منحصر في الفرد، فلو فرض أنه وجد فرد آخر مثل هذا الموجود كان أيضا من مصاديق ذلك العنوان، فكذا يقال في العلم وأنه عبارة عن عنوان "المحرز" ويكون الموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان، وبالتعبد الشرعي يتحقق مصداق آخر لعنوان "المحرز" هذا. ولكن للمنع عن هذا الدعوى مجال، من جهة أن هذا في الحقيقة يرجع إلى البحث اللغوي وأن العلم موضوع لكلي المحرز أو لخصوص المحرز الوجداني، ولا سبيل إلى إثبات أنه موضوع للعنوان الكلي.

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

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

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

نعم: الحكومة الظاهرية صحيحة بالنسبة إلى مفاد الأصول الذي ليس فيها توسعة إحراز بجعله، وإنما المجعول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الاحتمالين معاملة الواقع، فإن مرجع ذلك إلى توسعة الواقع بالعناية وابطاله إلى مرحلة الظاهر وفي ظرف الشك والاحتمال، ثم في مثله ليس إلا العلم الوجداني بالواقع بالعناية، بخلاف الطرق، فإن نتيجة جعلها هي العلم بالعناية بالواقع الحقيقي، ومن ذلك يقوم مقام العلم الموضوعي، بخلاف الأول، فإنه لا يكون نتيجة جعله العلم بالواقع الحقيقي لا حقيقة ووجدانا ولا عناية وادعاء، فيحتاج في قيامه مقام العلم الموضوعي إلى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة العلم بالواقع الحقيقي. ولو فرض مثل هذا الجعل - ولو بالملازمة العرفية كما قيل - كانت هذه الحكومة حكومة واقعية، ولا معنى لإطلاق الحكومة الظاهرية هنا، وبالله! عليك أن تتأمل في ما قيل، ترى بأنه لا مفهوم محصل تحت هذه البيانات.

المتقدم من معنى الحكومة وأنها ظاهرية لا واقعية وأن حكومتها لأجل كونها واقعة في طريق إحراز الواقعيات فتكون حاکمة على كلا جزئي الموضوع: من الواقع ومن الإحراز، بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له، فتكون حكومتها على أحد جزئي الموضوع انما هي بعناية حكومتها على الجزء الآخر وهو الإحراز فأی أثر رتب في الشريعة على العلم بما أنه محرز يترتب على الطرق و الإمارات والأصول المحرزة ولو كان ذلك الأثر من جهة دخله في الموضوع و كونه جزئه، فإنه يكفي هذا المقدار من الأثر في صحة التعبد ولا يتوقف على أن يكون تمام الموضوع.

والحاصل: أن نتيجة الحكومة الظاهرية هي التوسعة في الإحراز وأنه أعم من الإحراز الوجداني، وإلا لم يكن للحكومة معنى، وبملاحظة هذه الحكومة صح أن يقال: إن الموضوع هو الأعم من الإحراز الوجداني وهو العنوان الكلي، لكن لا لمكان أن معنى العلم ذلك - كما هو مفاد الوجه الأول - بل لمكان الحكومة وأن نتيجتها تكون ذلك.

فظهر: أن في قيام الطرق والإمارات والأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية لا يحتاج إلى التماس دليل آخر غير أدلة حجيتها، و أن قيامه مقامه من لوازم حجيتها وحكومتها على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية

هذا إذا اخذ العلم في الموضوع على وجه الطريقية، وأما إذا لم يؤخذ في موضوع أصلا و كان طريقا عقليا محضا فقيامها مقامه أولى، لأن الواقع يكون

حينئذ مرسلا غير مقيد بقيد، والمفروض أنها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامه مقامه

وأما قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصفتية فلا يمكن، لأنه يكون حينئذ كسائر الصفات النفسانية ومفاد حجية الطرق والأمارات أجنبي عن إفادة ذلك، فان مفادها الوسطية في الإثبات وإحراز الواقع، وأين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفتية! فقيام الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج إلى دليل آخر وراء أدلة الحجية.

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

ولا يخفى ما فيه، فإنه لو فرض أنه قام دليل على تنزيل الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون ذلك من التنزيل الواقعي والتعميم في ناحية الموضوع واقعا من قبيل قوله " الطواف بالبيت صلاة " وليس ذلك من الحكم الظاهري، لما تقدم من أن الحكم الظاهري ما كان في طول الواقع وواقعا في طريق إحرازه، وأين هذا من تنزيل صفة مقام صفة أخرى، فإن الظن حينئذ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنه صفة، فيكون في عرض العلم موضوعا واقعا لحكم واقعي، وذلك واضح.

والذي يسهل الخطب أنه لم نعثر في الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفتية، والأمثلة التي ذكرها الشيخ (قده) في الكتاب ليس شئ منها من هذا القبيل، فان العلم في باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية، ولذا جاز الشهادة في موارد اليد، كما دلت عليه رواية (حفص) (١) وفي باب

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى الحديث ٢

الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفية، بل على نحو الطريقة، كما يدل على ذلك بعض الأخبار الواردة في ذلك الباب قوله عليه السلام: " حتى تثبتهما أو تحرزهما " (١) وأمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة في أن العلم اعتبر من حيث الطريقة. وبالجملة: ظاهر العلم مهما اخذ في لسان الدليل هو العلم الطريقي، وإرجاعه إلى العلم الصفية يحتاج إلى قرينة لم نعثر عليها في شيء من المقامات

ثم إن للمحقق الخراساني (قده) كلام في حاشيته على " الفرائد " في وجه قيام الطرق والأصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى بما اخذ على وجه الصفية (وقد عدل عنه في الكفاية) وحاصل ما أفاده في " الحاشية " هو أن أدلة الطرق والأمارات إنما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ولمكان العلم بحجية الأمارات يتحقق العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع، وهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع، فيتحقق كلا جزئي الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، فإن أدلة الأمارات لم تتكفل إلا لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقق كل جزء من جزئي الموضوع بدليل يخصه، كما أنه لو قام دليل بالخصوص في ما اخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فإنه بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لا بد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأن المفروض أنه لا أثر للواقع حتى ينضم إليه العلم، هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما اخذ العلم جزء الموضوع. وأما الأدلة العامة لحجية الطرق والأمارات فدلالة الاقتضاء لا تقتضي ذلك، لأنه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية

(١) الوسائل: الباب ١ من أبواب الخلل الحديث ١٥

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

هذا حاصل ما أفاده في " الحاشية " ورده في " الكفاية " بما حاصله: ان ذلك يستلزم الدور المحال (١) فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن إلا بعد تحقق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنه ليس للواقع أثر يصح بلحاظه التنزيل، بل الأثر مترتب على الواقع والعلم به، والمفروض أن العلم بالمؤدى يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفا على العلم والعلم موقوفا على التنزيل، وهذا دور محال، هذا ولكن لا يخفى عليك: أنه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده في " الحاشية " بالدور، بل مضافا إلى الدور يرد عليه:

أولا: ان ذلك مبنى على أن يكون المجعول في باب الطرق والأمارات هو المؤدى، وقد تقدم فساده وأن جعل المؤدى يوجب التصويب (٢) ويقتضي أن تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية، وهذا ينافي ما عليه المخطئة، وسيأتي أيضا تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في باب جعل الطرق والأمارات. وثانيا: ان المفروض أن الموضوع مركب من العلم ومتعلقه، و

(١) أقول: عمدة الإشكال فيما أفيد في دعوى الملازمة العرفية، وإلا فمع الالتزام به فإنما يرد إشكال الدور على فرض الاحتياج في صحة التنزيل إلى فعلية الأثر للجزء الآخر، وإلا فلو قلنا بأن أثر الجزئية هي القضية التعليقية من أنه لو انضم إليه الجزء الآخر ليجب فعلا وأنه يكفي لصحة التنزيل هذا المقدار الناشئ من جعله جزء، فلا دور، لعدم توقفه على فعلية الجزء الآخر.

(٢) أقول: لو كان نتيجة جعل المودى منزلة الواقع حكما مستقلا عن إرادة مستقلة لا يلزم تصويب، بل غاية الأمر جعل حكم ظاهري في طول الواقع، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) فضلا عن أن يكون نتيجته جعل حكم طريقي - الذي عبارة عن حكم وخطاب ظاهري - ميرز للإرادة الواقعية، بل الحكم الواقعي أيضا، لأنه تتم مع إرادته، كما هو الشأن في جميع الخطابات الايجابية الظاهرية وغيرها، كما سيحى شرحها في بحث الظن (إن شاء الله) فتدبر.

التركيب من العلم ومتعلقه ليس على حد سائر الموضوعات المركبة من الأمور المتباينة كالصلاة، فإن المركب من الأمور المتباينة يقتضى أن يكون لكل من الأجزاء إحراز يخصه، وقد يكون إحراز بعض الأجزاء متقدما زمانا أو رتبة على إحراز الجزء الآخر، ولا يتوقف إحراز أحدها على إحراز البقية. نعم: الأثر يتوقف على إحراز الجميع، إما بالوجدان، وإما بالتعبد، وهذا بخلاف الموضوع المركب من العلم ومتعلقه (١) فإنه لا يمكن أن يتعلق بكل من العلم والمتعلق إحراز يخصه، إذ ليس للإحراز إحراز ولا يتعلق العلم بالعلم، بل بنفس إحراز المتعلق يتحقق كلا جزئي المركب في زمان واحد وفي مرتبة واحدة، ولا يعقل أن يتقدم إحراز المتعلق على إحراز الجزء الآخر، وإحراز المتعلق، إما أن يكون بالعلم الوجداني كما إذا علم وجدانا بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها - بناء على أخذ العلم جزء لموضوع الشهادة - وإما أن يكون بالتعبد الشرعي بجعل ما يكون محرزا للمتعلق، فيتحقق أيضا كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعي كما كان يتحقق بالعلم الوجداني. وهذا إنما يستقيم بناء على بيناه: من أن المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الوسطية في الإثبات والمحرزية للمتعلق، فيتحقق كلا جزئي الموضوع بنفس هذا الجعل، بلا حاجة إلى جعلين ولحاظين وأما لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى: فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين، إذ الإحراز لم يتحقق بهذا الجعل، وبعد ذلك يستحيل أن يتحقق جزئه الآخر، لما عرفت: من أن الموضوع المركب من الإحراز ومتعلقه

(١) أقول: هذا البيان صحيح على منبناك: من كون دليل الأمانة ناظرا إلى تميم الكشف وجاعلا لإحراز الواقع تشريعا وادعاء، وأما بناء على مسلك أستاذنا: من تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فلا يكون في البين جعل إحراز تشريعا، وإنما الحاصل من التنزيل المزبور الإحراز الوجداني بالواقع التعبدى، وهو جزء الموضوع، فيحتاج جزئه الآخر إلى جعل آخر، وهذا الجعل لا يفي به لولا دعوى الملازمة العرفية الممنوعة، مع الإغماض عن الدور المزبور الذي اعترفت به، كما أنك أيضا اعترفت بأن الإشكال يرد على تنزيل المؤدى، فمرجع هذا الإشكال إلى الإشكال السابق عليه، فلا حاجة إلى تكثيره.

يتحقق كلا جزئيه في مرتبة واحدة ولا يتقدم إحراز أحدهما على الآخر، ولا يمكن أن يصير الإحراز بشئ آخر غير الملكية مثلا في المثال المتقدم جزء موضوع الشهادة بعد ما اخذ جزء الموضوع هو إحراز نفس الملكية، والإحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو إحراز الحجية والعلم بها، وأين ذلك من العلم بالملكية؟ وكيف ينضم العلم بالحجية إلى الملكية التي هو مؤدى الإمارة ويلتئم جزئي الموضوع من الإحراز والملكية مع أن الموضوع هو إحراز الملكية (١) فتأمل. (٢) فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن قيام الطرق والأصول مقام العلم الطريقي لا يحتاج إلى كلفة جعلين ولحاظين، بل نفس أدلة حجيتها تفي بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها في الإثبات ووقوعها في طريق إحراز الواقع وكونها محرزة له - كما هو الشأن في الطرق العقلائية - بل الظاهر أنه ليس للشارع طريق مخترع، بل الطرق الشرعية كلها إمضاء لما في يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها، ولكونها واقعة في طريق إحراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية، ويستقيم حينئذ جميع ما فرع على ذلك مما يقتضيه أصول المخطئة من عدم الإجزاء وإيجاب الإعادة والقضاء عند المخالفة، وهذا بخلاف ما إذا كان المجعول هو المؤدى، فإنه يكون من الحكومة الواقعية ولا بد حينئذ من القول بالإجزاء، ويكون ذلك من التصويب المعتزلي. على ما سيأتي تفصيله. ثم إن شيخنا الأستاذ (مد ظله) قد تعرض في المقام لوجه حكومة الإمارات على الأصول، وحكومة الإمارات والأصول بعضها على بعض، وأن

(١) وجهه: هو أن المدعى تنزيل الشارع العلم بالحجية والمؤدى منزلة العلم بالملكية، ولا إشكال في أنه يمكن للشارع هذا التنزيل، والمفروض دعوى الملازمة العرفية على هذا التنزيل، فينبغي الإشكال في الملازمة العرفية وأنه ليس هناك ملازمة، ولكن بعد تصديق الملازمة وأن المجعول هو المؤدى لا يرد عليه الإشكال الأخير، فالذي يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى، ثم منع الملازمة العرفية، ثم استلزام ذلك الدور (منه).
(٢) أقول: رحمة الله عليك! حيث نبهت وجئت بما فيه في شرح التأمل، ولكن يا ليت قنعت في الإشكال بالأولين دون الأخير!.

الحكومة في الجميع تكون حكومة ظاهرية ومن شؤون حكومتها على الواقعيات، ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب فراجع (١) هذا تمام الكلام في أقسام القطع وأحكامها وأما الظن: فمحمل الكلام فيه، هو أن الظن ليس كالعلم حجيته منجعله ومن مقتضيات ذاته، بل لا بد وأن تكون حجيته بجعل شرعي. وما يقال: من أن الظن في حال الانسداد على الحكومة يكون حاله كالعلم لم تكن حجيته بجعل شرعي بل عقلية محضة وليس موردا لحكم شرعي - ولو بقاعدة الملازمة - فضعيف غايته، فإن الظن لا يكون حجة عقلية في شيء من الحالات، ولا تكون منجعله كالعلم، واعتبار الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة ليس معناه حجية الظن عقلا بحيث يقع في طريق إحراز الواقعيات إثبات التكاليف به، بل معناه كفاية الامتثال الظني في الخروج عن عهد التكاليف المعلومة إجمالا، فالحكم العقلي واقع في طريق الامتثال والإطاعة، لا في طريق الإثبات والإحراز حتى يكون الظن حجة عقلية، و سيأتي توضيح ذلك مفصلا (إن شاء الله تعالى) في محله (٢) وبالجملة: حجية الظن لا تكون منجعله في شيء من الحالات، بل إما أن يكون حجة شرعية، وإما أن لا يكون، ولا ثالث لهما ثم ما يكون حجة شرعية لإثبات متعلقه وواقعا في طريق إحرازه تارة: يؤخذ موضوعا لحكم آخر غير حكم متعلقه لا يضاده ولا يماثله، كما إذا قال " إذا ظننت بعدد ركعات الصلاة يجب عليك التصديق " حيث إن الظن الذي هو حجة في عدد ركعات الصلاة ومحرز لها شرعا اخذ موضوعا لوجوب

(١) أقول: ولقد راجعنا إلى الاستصحاب، فما كان هناك شيء زائد عما هنا.
(٢) أقول: هذا المشرب يرجع إلى التبويض في الاحتياط، وسيجيئ (إن شاء الله) أن ذلك لا يناسب مع كثير من الشبهات المتعلقة بدليل الانسداد أيضا.

التصدق. وأخرى: يؤخذ موضوعا لما يصاد حكم متعلقه. وثالثة: لما يماثله. و رابعة: يؤخذ موضوعا لنفس حكم المتعلق، هذا فيما إذا كان حجة شرعية لإثبات متعلقه، وكذا الحال فيما إذا لم يكن حجة شرعية، فإنه يجرى فيه هذه الأقسام الأربعة.

وعلى جميع التقادير: تارة يؤخذ على وجه الصفية، وأخرى على وجه الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، ولكن هذه غالبا مجرد تصورات لا واقع لها، بل بعضها محال لا يعقل. والذي هو واقع في الشريعة ليس إلا اعتبار الظن على وجه الطريقية والكاشفية والمحرزية لمتعلقه الذي هو مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات، من دون أن يؤخذ الظن موضوعا لحكم آخر. هذا هو الواقع. وأما الذي يمكن أن يقع عليه: فهو أنه لا إشكال في إمكان أخذه موضعا لحكم آخر لا يصاد حكم متعلقه ولا يماثله، سواء كان الظن حجة و طريقا شرعا إلى متعلقه أو لم يكن، وسواء أخذ على وجه الصفية أو الطريقية، وسواء كان تمام الموضوع أو جزئه - على إشكال فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية - وقد تقدم في العلم (١).

وأما أخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مطلقا، من غير فرق بين أن يكون حجة لإثبات متعلقه أو لم يكن، ومن غير فرق بين أخذه على وجه الصفية أو الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، لأنه يلزم اجتماع الضدين ولو في الجملة (٢) وفي بعض الموارد على كل حال، ولا يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي كما توهم، فان مسألة اجتماع الأمر والنهي إنما هي فيما

(١) أقول: قد تقدم دفعه أيضا.

(٢) أقول: هذا صحيح لو كان أخذ عنوان المظنونة بنحو الجهة التقييدية، وإلا فلو كان بنحو التعليل، فلا بأس بأخذه في الموضوع بنفس ذاته مع عدم حجيته شرعا. نعم: مع حجيته يستحيل أخذه كذلك بنحو الجزئية أو التمامية صفة أو طريقا.

إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف، وهو الفعل الصادر على المكلف - كالصلاة والغصب - بالشرائط المتقدمة في محله، وأين هذا مما نحن فيه مما يؤخذ الظن موضوعاً لمضاد حكم متعلقه؟ فإنه يلزم اجتماع الأمر والنهي في محل واحد، مثلاً لو فرض أن حكم الخمر واقعا هو الحرمة و حكم مظنون الخمرية هو الوجوب، ففي صورة مصادفة الظن للواقع يلزم اجتماع الوجوب والحرمة، بل في صورة أخذ الظن جزء الموضوع دائماً يلزم اجتماع الضدين في الواقع وعالم الجعل.

هذا إذا تعلق الظن بموضوع خارجي، وكذا لو تعلق بحكم شرعي، كما لو فرض أن حكم صلاة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعاً للحرمة، فإنه يلزم أيضاً اجتماع الضدين في صلاة الجمعة على كل حال، وذلك واضح.

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

(١) أقول: لا مجال في أمثال المقام بالالتزام بالتأكد، حيث إن التأكد يقتضى وحدة الوجود وهو ينافي طولية الحكمين، بحيث يكون مجال تحلل الفاء، إذ مع هذا التحلل لا يتصور الاتحاد كي يتصور التأكد، فالأولى في هذه الصورة التفرقة بين كون الظن المزبور من الجهات التقييدية أو التعليلية - بجوازه في الثاني دون الأول - كما

سيجئ توضيح هذا المحال في بحث التجري (إن شاء الله تعالى).
والعجب أنه جعل باب النذر أيضاً من باب التأكد مع أن النذر من الجهات التعليلية! وإلا فلا مدفع للإشكال بعد بطلان التأكد في الطوليين إلا بنحو أسسناه في باب التجري: من طولية العنوانين مع وحدة المعنوي، كما سيجئ شرحه (إن شاء الله تعالى).

النذر بالواجب - حيث يتأكد الوجوب - وتعلق الظن بشئ من الطوارئ،
فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعا هو الحرمة ومظنون الخمرية أيضا حكمه
الحرمة وفي صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد حرمة، هذا إذا لم يكن الظن
طريقا محرزاً لحكم متعلقه ولم يكن حجة شرعية لذلك.
وأما الظن المحرز لمتعلقه وما يكون حجة شرعية عليه: فلا يمكن أن
يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإن الواقع في طريق إحراز الشئ لا يكون من
طوارئ ذلك الشئ، بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك
في ذلك الشئ غير ما هو عليه من الملاك، فلو كان حكم الخمر في الواقع هو
الحرمة فلا يمكن أن يكون إحراز تلك الحرمة موجبا لطرو حكم آخر على الخمر
المحرز، لأن الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد، فإن
الانبعاث إنما يتحقق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى
لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، ولذلك لا يعقل أخذ العلم موضوعاً لحكم
مماثل للمتعلق أو لحكم المتعلق، من جهة أن العلم بالشئ لا يكون من طوارئ
ذلك الشئ الموجبة لملاك آخر غير ما هو عليه.
والفرق بين العلم والظن، هو أنه في العلم مطلقاً لا يمكن، لكون
إحرازه ذاتياً له، بخلاف الظن، فإنه فيما اخذ حجة شرعية لا يمكن، وفيما لا
يؤخذ يمكن بالبيان المتقدم.
فتحصل: أن أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا
يمائله بجميع أقسامه يمكن، وهي ستة: فان أخذ الظن موضوعاً لحكم آخر، إما

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

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

قد اختلف بيان شيخنا الأستاذ (مد ظله) في أقسام الظن المأخوذ موضوعا، وما بينه أخيرا هو أن الظن الغير المعبر لا يصح أخذه موضوعا على وجه الطريقية، لا لمماثل حكم متعلقه ولا لمخالفه، فإن أخذه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، إذ لا معنى لاعتبار الظن إلا لحاظه طريقا، فحينئذ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإن الظن، إما أن يؤخذ موضوعا لمماثل حكم

المتعلق، وإما أن يؤخذ موضوعا لمخالفه، والأول لا يمكن إلا إذا كان الظن غير معتبر، إذ الظن المعتبر لا يصلح لأن يؤخذ موضوعا لحكم المماثل - على ما تقدم بيانه - فالمأخوذ لحكم المماثل لا بد وأن يكون الظن الغير المعتبر ويلزمه أن يكون ملحوظا على وجه الصفية، لما تقدم: من أن لحاظه على وجه الطريقة يستدعي اعتباره، والمفروض أنه غير معتبر، وحينئذ فالذي يمكن من هذا قسمان: الأول: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفية، بأن يكون الخمر حراما ومظنون الخمرية أيضا حراما، صادف الظن للواقع أو خالفه. الثاني: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفية، بأن يكون الخمر حراما و الخمر المظنون أيضا حراما. ولا إشكال في كل من القسمين، أما في الأول: فلأن النسبة تكون حينئذ العموم من وجه، وفي مورد الاجتماع يكون الحكم أكد، كما في مثل قوله: أكرم العلماء وأكرم الهاشميين. وأما في الثاني: فربما يتوهم لغوية الحكم المماثل، من جهة أن الحكم الأولى المجعول لذات الخمر محفوظ في حال العلم والظن والشك، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا أثر له.

ولكن يدفعه: أنه يكفي في الأثر تأكد الحرمة في صورة تعلق الظن بالخمر وتكون مثلا واجدة لعشر درجات من المفسدة، بخلاف ما إذا لم يتعلق الظن به، فإنه يكون واجدا لخمس درجات، وربما لا يقدم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات مع إقدامه على ما يكون خمس درجات وهذا المقدار من الأثر يكفي بعد إمكان أن يكون الظن من العناوين الثانوية الموجبة للمصلحة والمفسدة، فالإنصاف أنه لا إشكال في شئ من هذين القسمين. هذا إذا اخذ موضوعا لحكم المماثل.

وأما إذا اخذ موضوعا لحكم المخالف: فإن لم يكن الظن حجة فهو كأخذه لحكم المماثل لا بد وأن يكون على وجه الصفية تمام الموضوع أو جزئه، و إن كان الظن حجة فيمكن أخذه على وجه الصفية ويمكن أخذه على وجه

الطريقية، وفي كل منهما إما أن يكون تمام الموضوع وإما أن يكون جزئه (على إشكال في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة قد تقدم في العلم) فتكون أقسام الظن الغير المعبر أربعة وأقسام الظن المعبر أيضا أربعة بناء على إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقة، وإلا فالأقسام سبعة. هذا بناء على عدم صحة أخذ الظن الغير المعبر موضوعا على وجه الطريقة لحكم المماثل أو المخالف، وإلا فتكون الأقسام عشرة، مضافا إلى ما اعتبر طريقا محضا لمتعلقه وكاشفا عنه ومحرضا له من دون أخذه موضوعا لحكم أصلا.

والظاهر: أن تكون الأقسام العشرة كلها تصورات لا واقع لها في الشريعة، والموجود فيها هو اعتبار الظن طريقا محضا، ويقوم مقامه ساير الطرق العقلية والشرعية والأصول المحرزة

ولا يخفى عليك: أن عبارة الشيخ (قده) في بيان أقسام الظن لا تخلو عن اضطراب وإغلاق، فعليك بالتأمل فيها. هذا تمام الكلام في القطع بأقسامه، والظن بأقسامه.

المبحث الرابع

في استحقاق المتجرى للعقاب

إعلم: أن القائل باستحقاق المتجرى للعقاب لا بد له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع: بعضها أصولية وبعضها كلامية وبعضها فقهية.

الجهة الأولى: دعوى أن الخطابات الأولية تعم صورتها مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرى في عموم الخطابات الشرعية حقيقة، ببيان أن التكليف لا بد وأن يتعلق بما يكون مقدورا للمكلف، والتكليف الذي له

تعلق بموضوع خارجي كقوله " لا تشرب الخمر، وصل في الوقت " وإن كان وجوده الواقعي مشروطا بوجود ذلك الموضوع (١) من غير دخل للعلم والجهل في ذلك، إلا أن مجرد الوجود الواقعي لا يكفي في انبعاث المكلف وحركة إرادته نحوه، فإن الحركة والانبعاث إنما يكون بالوجود العلمي، ولا أثر للوجود الواقعي في ذلك، فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقا، إلا أنه بالنسبة إلى الاختيار والإرادة والانبعاث يكون موضوعا، ومتعلق التكليف إنما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود في كلتي صورتني مصادفة العلم للواقع ومخالفته، فإنه في صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما أحرز أنه خمر، والفرق بين الصورتين ليس إلا مصادفة العلم للواقع في إحديهما ومخالفته له في الأخرى، والمصادفة والمخالفة ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلق بها التكليف، فالذي يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلا اختيار شر ما أحرز أنه خمر، فيكون مفاد قوله: لا تشرب الخمر مثلا - بعد ضم المقدمة العقلية إليه: من أن متعلق التكليف لا بد وأن يكون أمرا مقدورا وليس هو إلا الاختيار والانبعاث نحو ما علم أنه موضوع

(١) أقول: بعد الاعتراف بأن الخمر بوجوده الواقعي كان شرطا للتكليف، فضم المقدمة الأخرى لا ينتج إلا فعالية التكليف في ظرف العلم المصادف لا المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة ينافي دخل الخمرية الواقعية في شرط التكليف، فهذه الكلمات مختلة النظام في أصل التقريب، كما أن في جعل الاختيار والانبعاث تحت التكليف مسامحة أخرى، إذ هذه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقة للتكليف فيلحق بالانقسامات اللاحقة، مضافا إلى أن التكليف بشئ إذا كان من شأنه الدعوة فلا جرم يكون المدعو إليه عنوانا في طول عنوان المعروض وإن كان العنوانين متحدين ذاتا ومنشأ، فما هو المعروض لا يعقل أخذ الإرادة فيه ولو قيادا، لأن الإرادة الناشئة عن غير دعوة التكليف أجنبية عن التكليف والإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه؟ فما توهم في دفع المقدمة الأولى مندفع بهذا الكلام، إذ الفعل الصادر عن الإرادة الناشئة عن دعوة التكليف معلول التكليف لا معروضه، فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأسا، كما لا يخفى على الناظر الدقيق، وحينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيز التكليف لا جهة الغفلة، كيف وكثيرا ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال، كما في العبادات خصوصا عند الإخطاري في النية.

التكليف - وهو لا تختبر شرب ما أحرزت أنه خمر، وهذا المعنى كما ترى موجود في المتجرى.

ولعله إلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ (قده) من الوجه العقلي في استحقاق المتجرى للعقاب، من قوله " وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين الخ " فإنه يمكن أن يكون (قده) في مقام بيان اندراج المتجرى تحت الخطابات الأولية، كما أنه يمكن أن يكون في مقام بيان كون المتجرى عاصيا حكما وإن لم يكن عاصيا حقيقة - على ما سيأتي في الجهة الثالثة - .

وعلى كل حال: ترجع هذه الدعوى إلى أن متعلق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته، بعد ما كانت المصادفة والمخالفة غير اختيارية، والقدر الجامع ليس إلا تحريك العضلات نحو ما أحرز أنه خمر واختيار شرب ذلك، فيكون المتجرى عاصيا حقيقة ومخالفا للخطاب النفس الأمري.

وحاصل هذه الدعوى تتركب من مقدمتين:

الأولى: دعوى أن متعلق التكليف هو الانبعاث وحركة الإرادة و الاختيار نحو ما أحرز أنه من مصاديق الموضوع الذي تعلق به التكليف الواقعي.

الثانية: دعوى أن الاحراز والعلم يكون موضوعا على وجه الصفية بمعنى الاختيار والإرادة، وإن كان طريقا بالنسبة إلى الموضوع. ولا يخفى عليك ما في كلتي المقدمتين من المنع. أما في الأولى:

فلأن المتعلق هو الفعل الصادر عن إرادة واختيار لا نفس الإرادة والاختيار، فإن الإرادة والاختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها، فإذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار فالمتجرى لم يتعلق شره بالخمر.

وأما في الثانية: فلأن الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا

بما أنه علم وصورة حاصلة في النفس (١) بل بما أنه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة والخمر طريقاً، بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدمات وجود الداعي، حيث إنه تتعلق الإرادة بفعل شيء بداعي أنه الشيء الكذائي، وهذا الداعي ينشأ عن العلم بأنه الشيء الكذائي. والحاصل: أن دعوى اندراج المتجرى في الخطابات الأولية لا يمكن إلا بأن يكون التكليف متعلقاً بالعنوان الجامع والقدر المشترك بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته، والقدر الجامع المتصور ليس إلا إرادة شرب الخمر المحرز خمريته، فإن هذا هو الجامع بين الصورتين. وأما لو فرض أن التكليف لم يتعلق بالإرادة وتعلق بشرب الخمر، فلا ينتج ما أراه المدعى، لأن المتجرى لم يشرب الخمر ولو فرض أن العلم في باب الإرادة اخذ موضوعاً على نحو الصفتية، إذ غايته أنه يعتبر العلم بإرادة شرب الخمر، إلا أن الإرادة لو خبطت مرآة للمراد وهو شرب الخمر ولم يتعلق التكليف بنفسها، وفي صورة المخالفة لم يتحقق المراد فلم يأت بما هو متعلق التكليف. وكذا لو فرض أن الإرادة لوحظت معنى اسمياً وكانت هي متعلق التكليف، ولكن العلم اخذ موضوعاً في باب الإرادة على نحو الطريقة والكاشفية عن المراد، فإن متعلق التكليف يكون حينئذ هو حرمة إرادة شرب الخمر الذي علم بخمريته على وجه يكون العلم طريقاً إلى الخمر الواقعي، والمتجرى وإن أراد شرب الخمر الذي أحرز خمريته، إلا أن إحرازه لم يقع طريقاً إلى الخمر الواقعي، لأنه لم يؤد إلى الخمر الواقعي، فدعوى المدعى لا تتم إلا بأخذ

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

متعلق التكليف هو الإرادة وأخذ العلم على وجه الصفية، وكل منهما في محل المنع، لما عرفت من أن متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن المكلف عن إرادة على وجه تكون الإرادة فانية في المراد، ودخل العلم في الإرادة إنما يكون على وجه الطريقية والكاشفية عن المراد، لا على وجه الصفية. مضافا إلى ما عرفت: من أن العلم في باب الإرادة يكون من مقدمات الداعي، ولا يكون موضوعا للإرادة، فدعوى اندراج المتجرى في الخطابات الأولية واضحة الفساد، مع أن هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما إذا علم بوجود الصلاة ولم يصل وتخلف علمه عن الواقع، فإن البيان المتقدم لا يجرى في هذا القسم من التجري، كما هو واضح.

الجهة الثانية: دعوى أن صفة تعلق العلم بشئ تكون من الصفات و العناوين الطارية على ذلك الشئ المغيرة لجهة حسنه وقبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجبا لحدوث مفسدة في شربه تقتضي قبحه.

والإنصاف: انه ليس كذلك، فإن إحراز الشئ لا يكون مغيرا لما عليه ذلك الشئ من المصلحة والمفسدة. وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغير لجهة حسنه وقبحه، لوضوح أن العلم بخمرية ماء وتعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه وصيرورته قبيحا، فدعوى أن الفعل المتجرى به يكون قبيحا ويستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد (١).

(١) أقول: يمكن دعوى ان نظر القائل بحرمة التجري ليس إلى دعوى كون العلم بشئ من الجهات المقبحة، بل عمدة نظره إلى أن إقدامه على العمل من قبل علمه نحو جرئة على المولى وهو قبيح، ولذا لو علم ولم يقدم لا قبح في البين، فعدم حرمة التجري مبنى على عدم اقتضاء هذا العنوان المتأخر عن العلم أيضا للقبح، لا عدم اقتضاء مجرد مخالفة العلم شيئا، كما لا يخفى. وحينئذ قوله " فدعوى الخ " كما أفاد - لا يخلو عن اغتشاف، بل بهذا البيان يرتفع شبهة اجتماع الضدين، بتقريب: أن قبح التجري ومبغوضيته لدى المولى ينافي بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبة، للجزم بان علم المكلف بخلاف مرامه لا يغير مرامه، أقدم المكلف على وفق علمه أم ما أقدم وملخص جوابه: أن المحبوب في الواقع هو الذات في الرتبة السابقة عن حكمه لأن موضوعه، والذات المبغوض في التجري هو الذات الملحوظ في الرتبة اللاحقة عن العلم بحكمه، فالذاتان حيث كانتا في الربتين لا يتعدى حكم كل إلى الآخر، بعد التحقيق بأن موضوع الحكم ومعروضه في كل مقام هو العنوان لا المعنون، بلا إضرار لوحدة المعنون أصلا لعدم سراية الحكم إليه، كما لا يخفى.

نعم: لا بأس بدعوى القبح الفاعلي (١) بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحا وإن لم يكن الفعل قبيحا. ولا ملازمة بين القبح الفاعلي والقبح الفعلي، إذ ربما يكون الفعل قبيحا ولكن صدوره عن الفاعل حسن - كما في صورة الانقياد - وربما ينعكس الأمر - كما في صورة التجري - وحينئذ يقع الكلام في أن هذا القبح الفاعلي هل يصلح لأن يكون ملاكا للخطاب بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحا؟ أو أنه لا يصلح لأن يكون ملاكا للخطاب؟ والكلام في ذلك تارة: يقع من حيث عموم الخطابات الأولية لما يصدر عن المكلف قبيحا، بحيث تكون تلك الخطابات مطلقة تعم صورة القبح الفعلي والقبح الفاعلي، وأخرى: يقع من حيث استتباع القبح الفاعلي لخطاب يخصه، غير الخطابات المترتبة على الموضوعات الواقعية.

(١) أقول: ما المراد من صدور الفعل من الفاعل؟ فإن أريد به الفعل المضاف إلى الفاعل بإضافة صدورية فقبح الفعل المضاف عين قبح الفعل بقبح ضمني لا مستقل، وهو خلاف المقصود أيضا. وإن أريد نفس إضافة الفعل إلى الفاعل فهو أشنع، لأن قبح الإضافة المزبورة يسرى إلى ما قام به ولو غيريا من باب المقدمة. وإن أريد به كشف صدور الفعل عن سوء ذات الفاعل بلا قبح في صدور الفعل أبدا فلازمه عدم استحقاقه للشواب في الانقياد أيضا، ولا أظن التزامه من أحد، كيف! ولازمه عدم رجحان الاحتياط باحتمال كونه انقيادا، إذ هو خلاف صريح كلماتهم بعدم الإشكال في رجحان الاحتياط. هذا مضافا إلى أنه بناء على الكاشفية لا معنى لاستناد القبح إلى صدور الفعل ولا إلى ذات الفاعل لسوء سريرته، فإن هذه أمر غير اختياري لا معنى لإضافة الحسن والقبح إليه، إذ لا يتصف بهما إلا ما هو اختياري للمكلف - كما لا يخفى - وحينئذ لا حسن ولا قبح في البين، وهو كما ترى!.

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

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

نعم: قد يتفق تقييد الخطاب بصورة صدور الفعل عن الفاعل حسنا و عدم صدوره قبيحا، كما في مثل الصلاة في الدار المغصوبة، حيث قلنا ببطان الصلاة فيها عند الالتفات إلى موضوع الغضب وحكمه، مع أنا نقول: بجواز اجتماع الأمر والنهي (٣) وليس ذلك إلا من جهة أن صدور الصلاة المشتملة على المصلحة من مثل هذا الشخص يكون قبيحا، فلا تصلح لأن يتقرب بها، فقد قيدت الصلاة بصورة عدم صدورها عن الفاعل قبيحا بنتيجة التقييد، كما

(١) أقول: ما يترتب على الخطاب هو حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب، لا جهة سوء سريرة الفاعل، إذ وجودها في ذات الفاعل غير محتاج إلى الخطاب أصلا، وإن تحقق تكشف عنه في بعض الأحيان. و حينئذ احتمال الكشف في الكلام السابق ملغى. بقى في البين الاحتمالان الأولان، ولقد تقدم ما فيهما (٢) أقول: ولقد تقدم الكلام فيه مستقصى، فراجع. نعم: في صيرورته تحت الخطاب - كما أفيد - يحتاج إلى متمم الجعل.

(٣) أقول: قد حققنا في محله أنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في شئ واحد بعنوانين لا معنى لسراية القبح فعليا وفاعليا إلى العنوان الراجح، فلا معنى لتقييد موضوع الأمر بعدم اقترانه بالحرام، كما هو الشأن في المتزاحمين، وإن كان بينهما فرق من جهة أخرى، فتدبر.

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

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

(١) أقول: ما أفيد إنما يتم لو قلنا بأن مناط الخطاب وموضوعه عنوان التجري، ولنا ان نقول: إن تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجري والإطاعة والانقياد. وحينئذ الغفلة عن فرد الجامع مع الالتفات بنفسه - ولو بخيال فرد آخر - لا يضر باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلي، ولو صادف الفرد الآخر، كما لا يخفى.

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

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

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

ولكن الخطاب على هذا الوجه أيضا لا يمكن، لا لمكان أن العلم لا يكون ملتفتا إليه غالبا والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنه خمر، فان الالتفات إلى العلم من أتم الالتفاتات، بل هو عين الالتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر، ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعا في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعا لحكم آخر؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعا؟ مع أن صاحب الدعوى سلم إمكان أخذ العلم موضوعا لحكم آخر، فهذا لا يصلح أن يكون مانعا لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحة والمفسدة في المتعلق في صورة المخالفة لأن يكون مانعا عن الخطاب، لأن صحة الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلق بعد ما كان القبح الفاعلي مناطا للخطاب، بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين في نظر العالم دائما وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأن النسبة بين حرمة الخمر الواقعي و معلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادة الاجتماع يتأكد الحكمان - كما في مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي - إلا أنه في نظر العالم دائما يلزم اجتماع المثليين، لأن العالم لا يحتمل المخالفة ودائما يرى مصادفة علمه للواقع، فدائما يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعيا و محركا لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد، وفي مثل أكرم العالم وأكرم الهاشمي يصلح كل من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو في مورد افتراق كل منهما عن الآخر، وفي صورة الاجتماع يلزم التأكد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين. بخلاف المقام، فإنه لو فرض أن للخمر حكم ولمعلوم الخمرية أيضا حكم، فبمجرد

العلم بخمرية شئ يعلم بوجود الاجتناب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثا ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فان العلم بالخمرية دائما ملازم للعلم بوجود الاجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن. فظهر: أن القبح الفاعلي بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب. الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعي كما في الجهتين الأوليين، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، وأنه يكون في حكم العاصي، بدعوى أن المناط في استحقاق العاصي للعقاب موجود في المتجرى أيضا، وأنه بمناط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصي والمتجرى للعقاب، ببيان أن العلم والالتفات في باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية (١) بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية، من غير فرق بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقييح باعتبار كونها مناطات الأحكام الشرعية و

(١) أقول: وأحسن من هذا البيان بيان آخر أشرنا إليه سابقا، وهو أن الإقدام على ما قطع خلاف أمر مولاه نحو طغيان وظلم في حقه، وهذه الجهة مشتركة بين العلم المصادف والمخالف، وعمدة نظر القائل بالاستحقاق هو ذلك بلا خصوصية للعصيان فيه ولا من جهة أخذ العلم في موضوع القبح بنحو الصفتية، بل العلم المأخوذ على وجه المنورية للغير تمام الموضوع في إحداث عنوان الطغيان على إقدامه بعد فساد توهم عدم إمكان أخذ العلم على وجه الطريقية - بالمعنى الذي أشرنا - تمام الموضوع، كما أسلفنا، فراجع. كما أنه لا معنى في هذا المقام بأن العلم المخالف جهل، إذ مثل هذا الجهل أيضا كالعلم في إحداث عنوان الهتك والطغيان على المقدم، كما أن هذا الجهل يحدث اشمئزاز العقل عن عمله فعلا بعين اشمئزازه عند مصادفة علمه للواقع، وحينئذ ليس لعنوان العلم دخل في الاستقباح الفعلي في نظر العالم كي يقال: إن العلم المخالف جهل لا علم

نعم: بينهما فرق في إصابته المصلحة وعدمه، وهو أجنبي عن مقامنا، كما أن محركة العلم للإرادة الواقعية التابعة للمصلحة الواقعية من المولى أيضا أجنبية عن مقامنا، بل المناسب لباب وجدان العقل للاستقباح الفعلي إرادة العالم بالمصلحة في شئ، فان مثل هذا الجهل أيضا محدث لإرادته مثل إرادته للعمل حين مصادفة علمه للواقع، فتدبر كي لا يختلط الأمر عليك.

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

وعلى جميع التقادير: العقل لا يستقل بشئ إلا بعد العلم والاتفات إليه، فالعلم يكون في الأحكام العقلية دائما له دخل على وجه الموضوعية، ومن ذلك حكمه بقبح المعصية، فإنه لا يحكم بذلك إلا بعد العلم بالمعصية والاتفات إلى أن للمولى إرادة، ومن المعلوم: أنه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، فان المصادفة وعدمها ليست من الأمور الاختيارية، فلا يمكن أن يكون ذلك مناطا لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب، بل العبرة في نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع أو خالف.

وإن شئت قلت: إن المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلي وحيثية صدور الفعل الذي يعلم بكونه مبغوضا للمولى، من دون دخل للواقع في ذلك فان الإرادة الواقعية مما لا أثر لها عند العقل إلا بعد الوجود العلمي، وهذا المعنى كما ترى مشترك بين العاصي والمتجري

والحاصل: أن المناط عند العقل في استحقاق العقاب هو البغض
الفاعلي الناشئ عن العلم بالمخالفة والمعصية، وهذا بعد ما كان العلم في باب
الطاعة والمعصية موضوعا عند العقل واضح.

فالدعوى في المقام تتركب من أمرين: الأول: كون العلم تمام
الموضوع في المستقلات العقلية خصوصا في باب الطاعة والمعصية، حيث إن
الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل، ولا يمكن أن تكون محركة لعضلات
العبد إلا بالوجود العلمي والوصول. الثاني: كون المناط في استحقاق العقاب
عند العقل هو القبح الفاعلي، ولا أثر للقبح الفعلي المجرد عن ذلك، ولعل
الأمران اللذان يبتنى عليهما الدعوى متلازمان، كما لا يخفى على المتأمل، هذا.
ويمكن المنع عن كل من الأمرين الذين بنى الدعوى عليهما، أما
الأول: فلأن العلم وإن كان له دخل في المستقلات العقلية، إلا أنه لا العلم
الأعم من المصادف وغير المصادف، فإن غير المصادف لا يكون علما بل هو
جهل، فليس إخراج غير المصادف من باب التخصيص في موضوع حكم
العقل، بل من أول الأمر غير المصادف خارج، لأنه ليس في الحقيقة علما بل
جهلا مركبا، فإن العلم هو الكاشف عن الواقع، وغير المصادف لا يكون
كاشفا عن الواقع فليس علما، وإطلاق العلم عليه لمكان أنه في نظر العالم يكون
كاشفا عنه، واعتبار العلم في المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل
عليه حتى يتمسك باطلاقه، بل لمكان أن الإرادة الواقعية غير قابلة لتحريك
إرادة الفاعل، بل المحرك هو انكشاف الإرادة ووصولها إلى الفاعل، وفي المقام
الإرادة الواقعية لم تصل إلى الفاعل، بل هو من تخيل الإرادة، فلا عبرة بمثل هذا
العلم في نظر العقل.
والحاصل: أن العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى (١) و

(١) أقول: علم الله! العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد في نظره بمحض علمه ببعث مولاه ولو من جهة
غفلته عن مخالفة قطعه للواقع، بلا اختصاص لهذا المقدار بصورة مصادفة قطعه للواقع. وعمدة الخلط تخيل أن
الأحكام العقلية الوجدانية نحو مصلحتها واقعية قابل لتخلف الطريق عنها، وهو أول شيء ينكر!

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

وأما الأمر الثاني الذي بنى عليه الدعوى: فلأن المناط في استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي، إلا أن القبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي الذي يكون إحرازه موجبا للقبح الفاعلي، لا القبح الفاعلي المتولد من سوء السريرة وخبث الباطن (١) وكم بين هذا وذلك من الفرق؟ فإن المناط في أحدهما غير المناط في الآخر، حيث إن مناط أحدهما القبح الفعلي المحرز وعدم الانبعث عن البعث الواقعي المعلوم، ومناط الآخر سوء السريرة التي أوجبت عدم الانبعث عن تخيل البعث، ودعوى عدم الفرق بينهما في نظر العقل مما لا شاهد عليها

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

(١) أقول: المراد من القبح الفاعلي ان كان مجرد سوء سريرة الفاعل فمسلّم بأنه لا يكون مناطا لاستحقاق العقوبة أصلا، ولكنه خلاف مراده، لعدم كونه متولدا عن سوء السريرة بل هو نفسه. وإن كان المراد قبح إضافة الفعل إلى هذا الفاعل أو قبح الفعل المضاف إليه بهذا الوصف، فلا مجال لإحداث سوء السريرة محضا مثل هذا القبح أبدا، إذ بعد ما لا يكون سوء السريرة تحت الاختيار لا يوجب قبحا في أمر اختياري آخر. وعلى فرض تسليمه نقول: إن مثل هذا القبح لا يكون مناطا للاستحقاق، فلا قصور حينئذ في دعوى استقلال العقل بالملازمة على القول بها في كلية المستقلات العقلية. ولكن لا أظن لأحد التزامه بذلك، وذلك يكشف عن أن مثل القبح الفاعلي ناش عن استقلال العقل بالاستحقاق على الصادر منه الفعل، لا أنه مناط ترتب الاستحقاق، بل الأمر بالعكس. وحينئذ فلمثل هذا المستشكل أن ينكر حينئذ أصل القبح الفاعلي عند مخالفة قطعه، لا أن يثبت القبح ويلتزم بما التزم، فتدبر.

المتقدمين، وقد عرفت أن ذلك أيضا لا يمكن بالبيان المتقدم، فالقول باستحقاق المتجرى للعقاب من الجهة الثالثة أيضا لا يتم.

الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجري من جهة قيام الإجماع ودلالة الأخبار عليه، فيكون البحث من هذه الجهة فقها، كما أن البحث من الجهة الثالثة يكون كلاميا، ومن الجهة الثانية يكون أصوليا من حيثية وكلاميا من أخرى، ومن الجهة الأولى يكون أصوليا. ولا يخفى عليك أن البحث عن الجهة الرابعة إنما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلق به خطاب شرعي، بحيث يكون فعلا اختياريا ملتفتا إليه حتى يكون حراما شرعا، ولا يمكن أن يكون عنوان التجري معروض الحرمة (١) لما تقدم من أن الالتفات إلى هذا العنوان لا يمكن، كما لا يمكن أن يكون فعل المتجرى به معروض الحرمة، لما تقدم أيضا من أن العلم لا يحدث عنوانا يكون ملاكا للحرمة، فيقع الكلام حينئذ فيما هو معروض الحرمة وما انعقد عليه الإجماع وما دل عليه الأخبار، وأنه أي عنوان يكون ذلك، ولا بد أيضا أن يكون ذلك العنوان الذي يعرض عليه الحرمة يعم كلا قسمي التجري، وهما ما إذا قصد الحرام وأتى ببعض مقدماته ثم عدل عن قصده بنفسه أو بصارف - بناء على أن يكون ذلك من التجري أيضا - وما إذا قصد الحرام وجرى على طبق مقصده ثم تبين له الخلاف أو لم يتبين له و لكن كان في الواقع مخالفا له، فمعروض الحرمة لا بد وأن يكون جامعا بين هذين القسمين، ولا يمكن أن يكون الجامع هو قصد المعصية لدلالة جملة من

(١) أقول: ذلك صحيح على ما أفيد، ولكن لمدعى الحرمة أن يدعى الحرمة للعنوان الجامع بينه وبين المعصية من مثل " الطغيان على مولاة " غاية الأمر خرج عنه فرد المعصية بالتخصيص وبقي الحكم لنفس العنوان المنحصر انطباقه على التجري، وهذا المقدار أيضا لا يحتاج إلى الالتفات بعنوان التجري. نعم: لو كان خروج الفرد من باب التقييد بغيره يحتاج أيضا إلى الالتفات إليه، ولكن مجرد الخروج المزبور لا يقتضى تقيدا بالفرد الآخر، غاية الأمر تقتضي ضيق دائرة الجامع بنحو ينحصر انطباقه على الفرد الآخر، كما لا يخفى.

الأخبار على عدم المؤاخذه على القصد.

نعم: يمكن أن يكون الجامع هو القصد مع الجري على طبقه، وبعبارة أخرى: القصد الذي يكون له مظهر، فإن هذا المعنى موجود في قسمي التجري، وبذلك يجمع بين الأخبار الدالة على عدم المؤاخذه على قصد السوء والأخبار الدالة على المؤاخذه بحمل الطائفة الأولى على القصد المجرد، والثانية على القصد الذي يكون له مظهر، ولكن الكلام حينئذ في الشاهد على هذا الجمع، فإنه بدون ذلك يكون من الجمع التبرعي الذي لا عبرة به، وليس في الأخبار ما يمكن أن يكون شاهداً على ذلك ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى الإجماع في المقام، لا من جهة كون المسألة عقلية ولا عبرة بالإجماع في المسائل العقلية فإن المسألة - على ما حررناها - تكون فقهية ومن المسائل الشرعية، بل لعدم الإجماع في المسألة، فإنه لم ينعقد الإجماع على حرمة القصد الذي يكون له مظهر ولا ادعاه أحد.

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

ولكن يمكن أن يقال: إن كلا من الموردين اللذين ادعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه، وليس من موارد التجري.

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

(١) أقول: الأولى أن يقال: إن موضوع التجري إنما يتحقق بارتكاب ما قام عنده الطريق على الحرمة الواقعية قطعاً أو قطعياً مع فرض مخالفة الطريق للواقع، وهذا المعنى أجنبي عن معقد الإجماع، إذ ظاهر معقد الإجماع في المسئلتين هو قيام مطلق الظن على الضيق والضرر، فلا محيص حينئذ من الالتزام بموضوعية الظن المزبور، كيف ولولاه لا ملزم في البين مع عدم الحجية الظن المزبور أصلاً! وعلى التقديرين لا يتصور عنوان التجري في المقام حينئذ، فتدبر.

وأما في الثاني: فلأن للعقل في باب الضرر الدنيوي حكم واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع، وليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقيا نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع في التصرف في مال الغير، فان محل الكلام إنما هو الضرر الدنيوي، إذ الضرر الأخروي ليس هو إلا العقاب وحكم العقل في لزوم دفعه يكون إرشاديا محضا لا يستتبع حكما مولويا، كحكمه بقبح المعصية. وأما الضرر الدنيوي فالعقل وإن استقل بلزوم دفع بعض مراتبه، إلا أن حكم العقل في باب الضرر يكون في صورة العلم و الظن بل الاحتمال العقلائي بمناط واحد، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر، وعلى هذا يخرج من موضوع التجري وليس فيه انكشاف الخلاف فتحصل: أنه لم يتم إجماع على حرمة التجري بالقسم المبحوث عنه في المقام ولا دل عليه دليل.

نعم: يمكن القول بحرمة القسم الآخر من التجري (١) وهو ما إذا قصد المعصية وتلبس بمقدماتها ومنعه عن وقوع المعصية مانع. وعلى ذلك تحمل

(١) أقول: لو التزمت بحرمة التجري فيما ذكرت فأشددك بالله! أن عدم منع المانع عن العمل مانع عن حرمة؟ بل لنا أن نقول: إن مناطه بالأولية يجرى في المقام. والتحقيق أن يقال: إن بنينا بعدم استقلال العقل بأزيد من سوء سريرة الفاعل الكاشف عن تجريه، فقيام دليل تعدي على الحرمة في التجري - ولو لمورد من موارده - دونه خرق القتاد! بل لا بد من حمل أخبار حرمة قصد المعصية على إثبات حرمة هذا العنوان المخصوص

الغير المرتبط بباب التجري الكاشف عن سوء سريرته وإن كان ملازما له. وإن قلنا باستقلال العقل بقبحه، فلا محيص من حمل أخبار العقوبة على الإرشاد، لاستحالة إعمال جهة المولوية مع الاستقلال العقلي المزبور. فعلى أي حال لا يبقى مجال إثبات حرمة التجري شرعا مولويا، كما لا

يخفى.

الأخبار الواردة على المؤاخذة على القصد كما هو مورد بعضها، وعليه يكون حرمة التجري المبحوث عنه في المقام خاليا عن الدليل، فالأقوى عدم حرمة بقى في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأول: لا فرق في قبح التجري أو استحقاق المتجرى للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق والأصول المثبتة للتكليف، فإنه في الجميع يتحقق عنوان التجري، ولا خصوصية للعلم بعد ما كانت الطرق والأصول منجزة للواقع، والعبرة إنما تكون بمخالفة المنجز علما كان أو غيره، بل في غير العلم يمكن أن يقع التجري على وجهين، فإنه لو قامت الأمانة على خمرة مايع فتارة: يشربه المكلف على أنه خمر، وأخرى: يشربه ببراءة أنه لم يكن خمر، لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع، فعلى الأول: يكون متجرى بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمانة مخالفة له. وعلى الثاني: يكون متجرى بالنسبة إلى الطريق (١) والتعبء بإلقاء احتمال الخلاف والبناء على أنه خمر، فتأمل.

وهذا في العلم لا يأتي، لعدم جريان احتمال الخلاف في نظر العالم، فالتجري في حقه لا يكون إلا بالنسبة إلى الواقع. هذا إذا لم نقل بالسببية في باب الطرق والأصول، وإلا كان المخالف لها عاصيا حقيقة، وليس من التجري، هذا في الأصول والأمارات المثبتة للتكليف.

وأما النافية: فلا إشكال في رجحان الاحتياط معها، ولكن لو فعل متعلقها ببراءة مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجري، كما لو قامت

(١) أقول: الأمر بإلغاء الاحتمال إذا كان طريقيا ففي صورة المخالفة لا يكون إلا ترخيصا، فبنائه في المقام على العمل ببراءة المخالفة مرجعه إلى البناء على كونه ترخيصا، فأين يتصور حينئذ تجرى بالنسبة إلى الطريق، ولعل أمره بالتأمل يشير إليه.

البينة على عدم خميرية مايع وشرب المكلف ذلك المايح برجاء أنه خمر وأن البينة مخالفة للواقع، فحيث لم يكن شره ذلك مستندا إلى الترخيص الشرعي كان ذلك من التجري، بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البينة في الواقع مخالفة وكان ما شره خمرًا، ويكون المقام نظير الاقتحام في الشبهات قبل الفحص، فتأمل.

الثاني: ذكر " صاحب الفصول " ان قبح التجري يختلف بالوجوه و الاعتبار، وربما يطرد عليه ما يخرج عن القبح، كما إذا علم بحرمة ما يكون في الواقع واجبا وكان مصلحة الوجوب غالبية على مفسدة التجري أو مساوية، و على هذا يختلف التجري حسنا وقبحا شدة وضعفا باختلاف الفعل المتجرى به. ثم ذكر أن التجري لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابه مع عقاب المعصية ولا يتعدد عقابه، هذا.

ولكن لا يخفى عليك أنه لا يستقيم شئ مما ذكره، أما في دعواه الأولى: من كون قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار. ففيها أنه لا يعقل الاختلاف في قبح التجري (١) فان القبح ذاتي له، كقبح المعصية وحسن الطاعة وقبح الظلم وما شابه ذلك من العناوين التي تتغير عما هي عليها، و ليس كقبح الكذب وحسن الصدق مما يمكن أن يطرد عليه جهة توجب حسن الأول وقبح الثاني، وكيف يعقل أن يطرد على التجري جهة توجب حسنه؟ فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح والمعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتصف التجري بالحسن.

(١) أقول: ما أفاده " الفصول وما أحابه المحيب إنما يجرى بناء على وحدة الموضوع بين الواقع والتجري، ولقد أشرنا سابقا أنه بمعزل عن التحقيق، كما بينا من أن موضوع الواقع والتجري عنوانان طوليان بنحو يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، فأين تراحم في البين حينئذ؟ فتدبر.

وأما في دعواه الثانية: من أن العلم بحرمة ما يكون واجبا مغير لجهة قبح التجري. ففيها أنه لو سلمنا اختلاف قبح التجري بالوجوه والاعتبار، و لكن الجهات المغيرة للحسن والقبح لا بد وأن تكون ملتفتا إليها، لما تقدم من أن العلم في باب الحسن والقبح العقلي له جهة موضوعية، ولا يمكن أن يكون الشيء قبيحا عقلا بلا أن يكون الموجب للقبح ملتفتا إليه (١) فالكذب الذي يتوقف عليه إنجاء البنى قبيح إذا لم يلتفت إلى التوقف، والصدق الموجب لهلاك البنى حسن إذا لم يلتفت إلى ذلك، وباب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة التي لا دخل للعلم بها، فمجرد كون الفعل المتجري به ذا مصلحة واقعا لا يوجب تغيير قبح التجري بعد ما لم تكن المصلحة معلومة ولم يكن المكلف ملتفتا إلى وجوبه، ففي مثل هذا قبح التجري يكون على حاله، كما هو واضح. وأما ما في دعواه الثالثة: من أن التجري لو صادف المعصية يتداخل عقابه، ففيها أن التجري لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب، بل التجري في طرف النقيض للمعصية، إذ قوام التجري هو عدم المصادفة و مخالفة الواقع (٢) كما أن قوام المعصية هو المصادفة للواقع، فكيف يجتمع التجري

(١) أقول: ما أفيد صحيح بالنسبة إلى العامل. وأما بالنسبة إلى سائر الأنظار الملتفتين إلى الجهتين، فلا قصور في اختلاف الجهات المحسنة والمقبحة من هذه الجهة. نعم: الأولى الاقتصار إلى الجهة الأولى، فتدبر. (٢) أقول: الذي به قوام التجري صدق إبراز الجرئة على المولى مع عدم صدق العصيان عليه، وهذا المعنى ربما يتحقق ولو بايجاد مقدمة من المقدمات حتى عزمه على العصيان، ومن المعلوم: أن هذه المقدمات غير

نفس العصيان سواء صادف معه أم لا، وليس من مقوماته عدم مصادفة هذه المقدمات مع العصيان. وحينئذ لا قصور في اجتماع التجري مع العصيان في جميع موارد العصيان. نعم: قد يتحقق بلا عصيان، فتكون دائرة التجري أوسع من العصيان لا مبادئ معه موردا. نعم: يباينه في الوجود، فإن العصيان بنفسه غير التجري، فهو لا يجتمع معه حتى موردا، كما لا يخفى.

وحيث الذي يرد عليه: هو أن موضوع القبح لو كان هذا العنوان المقابل للعصيان لا موجب لتداخل عقابها. نعم: لو كان صادقا حتى على نفس العصيان فعقابها يتأكد لا أنه يتداخل، ولكنه أيضا كما ترى!. نعم: بناء على التحقيق - كما أشرنا إليه - من أن موضوع القبح مطلق الطغيان الجامع بينهما، لا بأس بالالتزام بأن الطغيان شخص واحد لا يكون إلا عقابا واحدا، فإن أراد من التداخل هذا فلا بأس به، فتدبر.

مع المعصية؟

نعم: يمكن أن يوجه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال: إن مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجري فيها، بل معصية أخرى، كما لو علم بخمرية مايع فتجري وشربه، ثم تبين أنه مغصوب (١) فإن في مثل هذا يمكن أن يقال: إن المكلف تجرى بالنسبة إلى شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناء على أن العلم بجنس التكليف والإلزام يكفي في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله - كما سيأتي في العلم الإجمالي - فيقال في المثال: إنه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايح على أنه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمرأ أخطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع، لأنه كان مغصوبا، فيكون قد فعل محرما و يعاقب عليه وإن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية، فلو فرض أن عقاب الغصب أشد يعاقب عقاب الخمر - أي عقاب مقدار شرب الخمر - ولو انعكس الأمر و كان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغصب، لأن المفروض أنه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه. وفي الصورة الأولى إنما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنه لم يشرب الخمر، من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن الأقل والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغصب، فتأمل جيدا.

(١) أقول: الظاهر من المثال كون القضية مشكوكة بدوية، وإلا فلو كان طرفا للعلم الإجمالي فتكون الخمرية أيضا مشكوكة مثل الغصبية، وهو خلاف ظاهر فرضه، وحينئذ نقول: إن حرمة الغصب بعدما كان شخص حرمة أخرى غير حرمة الخمر، فالعلم بشخص حرمة الخمر لا يكاد يسرى إلى حرمة الغصب، وهما وإن كانا تحت جامع الحرمة، لكن الذي هو معلوم الحصة من الجامع المختص بشخص حرمة الخمر، ولا يسرى العلم إلى حصة أخرى الموجودة في الغصب، وما قرع سمعك: من كفاية العلم بجنس التكليف، إنما هو في الجنس القابل للانطباق على كل واحد من الشخصين، كما في فرض العلم الإجمالي بأحد الحرمتين، لا مثل المقام الذي أحدهما معلوم والآخر مشكوك، ولو فرض المثال بصورة العلم الإجمالي بالخمرية والغصبية وأتى به برجاء الخمرية فبان غصبيا كان أولى، فتدبر.

المبحث الخامس

ينسب إلى جملة من الأخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وقد أنكر بعض الأعظم هذه النسبة وادعى أن الأخباريين إنما ينكرون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وذهب آخرون منهم إلى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية وأنها لا تفيد إلا الظن. وحيث انجر الكلام إلى ذلك، ينبغي بيان نبذة من المباحث الراجعة إلى المستقلات العقلية. والقوم وإن أطالوا البحث عن ذلك وصنفوا فيها رسائل، إلا أنه لما كان خارجا عن المقصود فالأنسب أن نفتصر بالإشارة إلى الجهات التي وقع البحث عنها، وتفصيلها يطلب من المطولات. الجهة الأولى:

قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليين وأن العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، بل بالغ بعضهم وأنكر ثبوت جهة الحسن والقبح للأشياء وأن الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، وليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد. بل الشارع يكون مقترحا في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح، وأنه لا مانع من الترجيع بلا مرجح ولما كان هذا القول في غاية السخافة والسقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة في صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التي تقوم بها المصلحة ويصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح بعد ما كان هناك مرجح في أصل

الطبيعة.

ولهم على ذلك براهين، ويمثلون لذلك برغيفي الجايح وطريقي الهارب مع تساوى الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فإنه لا إشكال في اختيار أحد الرغيفين والطريقين مع أنه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلا، لأن المفروض تساوى الفردين في الغرض من جميع الجهات (١). وكان شيخنا الأستاذ (مد ظله) يميل إلى هذا بعض الميل. وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد (٢) ويمكن الالتزام به ولا ينافيه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكفاية المصلحة النوعية في ذلك، والذي لا يمكن الالتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد في متعلقات الأوامر وأنها كلها تكون محض الاقتراح، لعدم معقولية الترجيح بلا مرجح، مضافا إلى إمكان دعوى تواتر الأخبار على خلافه، كقوله صلى الله عليه وآله " ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد

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

وثانيا: من الممكن حمل كلامهم على منع تحسين الفاعل لا منع رجحان الفعل من جهة التزامهم مجبورية العباد، وحينئذ مرجح سخافة مذهبهم إلى هذه النقطة لا غيره، كما أن إنكارهم المصالح والمفاسد في الأفعال كلية أيضا سخيف، لوجدان العقل في بعض الأفعال المصالح والمفاسد، ولكن هذا المقدار قابل للشبهة ولم تبلغ إلى درجة لا يلتزم به ذو مسكة، غاية الأمر الشبهة بأنظار صحيحة مندفة بالوجدان السليم والذوق المستقيم، نظير مشيهم في مجبورية العباد، كما لا يخفى.

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

أمرتكم به " الخبر (١).

ويتلو هذا في الضعف دعوى تبعية الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلق، بل المصلحة في نفس الأمر والنهي. ومن ادعى هذه المقالة وإن لم يدعيها كلية وفي جميع الأوامر والنواهي، بل ادعاها موجبة جزئية، ومثل لها بالأوامر الامتحانية، حيث إنه ليس في متعلقاتها مصلحة، فلا بد وأن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر والجعل. ألا أن الأنصاف فساد هذا الدعوى ولو بنحو الإيجاب الجزئي، فإن المصلحة في الأمر مما لا معنى لها (٢) وإلا يلزم أن تتحقق المصلحة بمجرد الأمر بلا انتظار شيء آخر، والأوامر الامتحانية ليست كذلك، فإن المصلحة فيها إنما تكون قائمة في إظهار العبد الإطاعة وكونه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، وإظهار الإطاعة لا يتحقق إلا بالحري على وفق ما تعلق الأمر به، وأين هذا من كون المصلحة في نفس الأمر؟

فتحصل: أنه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأن في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وأنها تكون عللا للأحكام ومناطاتها، كما أنه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئية وأن العقل ربما يستقل بقبح شيء وحسن آخر. ولا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح - كما عليه بعض الأشاعرة - فإن عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم إفحام الأنبياء، لأنه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب ولا قبح المعصية وحسن الطاعة. وبالجملة: عزل العقل عن الإدراك مما يوجب هدم أساس الشريعة، فلا إشكال

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

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

في أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية وفي بعض الموارد، ولا ندعي الكلية ولا يمكن دعواها، بل نتكلم في قبال السلب الكلي الذي عليه بعض الأشاعرة.

الجهة الثانية:

في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أنه في المورد الذي استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوده أو حرمة، وهو المراد من قولهم " كلما حكم به العقل حكم به الشرع " وقد أنكر هذه الملازمة بعض الأخباريين، وتبعهم بعض الأصوليين كـ " صاحب الفصول " حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمة الظاهرية، بدعوى أن العقل وإن كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أن الظلم مثلا له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، و لكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطا للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع، فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي، كما يظهر من قوله (صلى الله عليه وآله) " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك " (١) وقوله (صلى الله عليه وآله) " إن الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسيانا " الخبر (٢) فإن الظاهر منه هو أنه (تعالى) سكت

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

(٢) نهج البلاغة: قصار الحكم ١٠٥

مع ثبوت المصلحة والمقتضى في تلك الأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم، فمن المحتمل أن يكون المورد الذي أدرك العقل جهة حسنه أو قبحة كان من الموارد التي سكت الله عنها، وربما يكون حكم بلا مصلحة في المتعلق، كما في الأوامر الامتحانية والأوامر الصادرة تقية. وغير ذلك مما حكاه في "التقريرات" عن "الفصول" من الوجوه الستة التي أقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرعي والتزم بالملازمة الظاهرية، ببيان أن مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذرا في نظر العقل، بل لا بد من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصيا، وهو المراد من الملازمة الظاهرية. هذا حاصل ما أفاده "صاحب الفصول" في وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ضعفه، فإن الكلام إنما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحة إلا بعد إدراكه لجميع ماله دخل في الحسن والقبح. و دعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية ولا سبيل إلى منعها، فإنه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكما قطعيا بحرمة شرعا (١) لأن المفروض تبعية الأحكام الشرعية

(١) أقول لا شبهة في أن العقل بعد استقلاله يدرك المفسدة الغير المزاحمة يقبح العمل ويلوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط في حكم الشارع، إذ ربما يرى الشارع مصلحة في صبره على ارتكاب العبد للقبیح لمصلحة أعظم في تسهيل الأمر عليه، ومثل هذه المصلحة في صبر المولى على ارتكاب القبیح لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، وإلا فلا قبح في البين، كي يصير موضوعا لصبر المولى عليه، ومجرد تبعية الحكم من المولى لمفسدة المتعلق لا ينافي ذلك، إذ معنى التبعية عدم حكمه بدونها لا حكمه بمجرد

وجودها، كيف وهذا المعنى أول شيء ينكر!

ومن هنا نقول: إن مبادئ الحكم لدى العقل ربما يكون دائرته أوسع من مبادئ الحكم العقلي لدى الشارع، ومع هذا الاحتمال كيف يستقل العقل بالملازمة واقعا؟ نعم: لا بأس به ظاهرا - كما أفيد - من جهة عدم إحراز وجهه، كما هو الشأن في جميع صور مزاحمات التكليف، فتدبر. ومن هذا البيان أيضا ظهر: أن العقل إنما يكون رسولا باطنيا في صورة إحراز أن الشارع اتكل في بيان مرامه بحكم عقله، وإلا فمع احتمال عدم اتكاله عليه وأن صبره وسكوته عن إظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولا باطنيا؟ كما لا يخفى.

للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب، و
معه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع؟ وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها
المصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي لا يرد نقضا على ما ذكرناه، فانا لا
ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع ومزاحمات،
فان ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعي أنه يمكن موجبة جزئية إدراك
العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. ودعوى أنه مع ذلك
يحتمل أن يكون من الموارد التي سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها، وكيف
يكون مما سكت الله عنها مع أن العقل رسول باطني وقد استقل به!
وأما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم تكن مصلحة فهو
مما لا يصغى إليه، فإنه لا يعقل حكم بلا مصلحة، غايته أن المصلحة قد تكون
خفية لم يطلع عليها العقل.

وأضعف من ذلك كله دعوى الملازمة الظاهرية، فان احتمال المانع
والمزاحم إن تطرق عند العقل فلا يكون مستقلا ولا حكم له بالقبح والحسن
مطلقا لا واقعا ولا ظاهرا، وإن لم يتطرق فيستقل ويحكم بالملازمة الواقعية ولا
معنى للملازمة الظاهرية، إلا أن تبتنى على قاعدة المقتضى والمانع الفاسدة من
أصلها، كما سيأتي في محله (إن شاء الله تعالى)
فتحصل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعية الأحكام
للمصالح والمفاسد وبعد الاعتراف بادراك العقل لتلك المصالح والمفاسد.

الجهة الثالثة:

ما نسب إلى بعض الأخباريين أيضا: من أن القاعدة وان اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع، إلا أنه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة وأنه لا بد من توسيط تبليغ الحجة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة، ولذلك حكى عن بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. وهذا المعنى لو تم وصحت النسبة فلا بد و أن يكون ذلك بنتيجة التقييد (١) - على ما تقدم بيانه في حجية القطع - ولا يرد عليه إشكال عدم المعقولية إلا أن الشأن في دلالة الأخبار المذكورة على ذلك، فإن الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث: طائفة منها ظاهرة في المنع عن الأخذ بالقياس والاستحسانات الظنية والاعتبارات الوهمية (٢) كما عليه العامة، وهذا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في اعتبار الولاية في صحة العبادات (٣) وهذا أيضا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في مدخلية تبليغ الحجة (٤) وهي التي يمكن أن يستدل بها في المقام (٥) وأوقعت الأخباريين في الوهم. والانصاف: أنه لا دلالة لها على مدعاهم، فإن الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة

- (١) أقول: قد تقدم أن نتيجة التقييد على فرض تماميته ينتج عدم حصول القطع بحكم شرعي، لا أنه مع القطع به العقل يحكم بعدم العمل به، أو الأخبار يوجب ردع المكلف عن العمل بهذا العلم - كما هو ظاهر مقالتهم - وهو المعنون أيضا في كلامه هذا، فتدبر.
- (٢) و (٣) راجع الوسائل الباب ٦ من أبواب صفات القاضي
- (٤) راجع الوسائل الباب ٧ من أبواب صفات القاضي
- (٥) أقول: يمكن أن يوجه كلام الأخباريين بمنع موجبية القطع الناشئ عن الخوض في العقليات لعذر العباد - كالقطع أو الغفلة الناشئة عن تقصيره في المقدمات - وذلك لا ينافي مع حكمه بلزوم اتباعه حين وجوده،
- و
- بمثل ذلك أيضا يمكن توجيه كلام " الشيخ " في قطع القطع، فتدبر.

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

المبحث السادس

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

(١) أصول الكافي: كتاب العقل والجهل الحديث ١٢

(٢) أقول: قد أشرنا بان ذلك كله لو كان نظره إلى عدم لزوم العمل به حين وجوده، وإلا فلو كان نظره في عدم اعتباره إلى عدم معذوريته فلا يمنعه العقل بما توهم.

هو في الخيار بين ذلك. وكذا الحال في الظن الذي أخذ موضوعا في عدد الركعات، فإنه أيضا ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك. وكذا الحال في القطع المأخوذ موضوعا ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطاع، إلا أن الشأن في إمكان التفات القطاع حال قطعه إلى أنه قطاع (١) فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك. نعم: تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته، ولكن المحكى عن "الشيخ الكبير" هو عدم اعتبار قطع القطاع في القطع الطريقي المحض، وقد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه.

المبحث السابع

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

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

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

بالإشارة إليها هنا أيضا.
فنقول: إن المباحث التي تذكر في المقام، منها ما ترجع إلى مرحلة
ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي، ومنها ما ترجع إلى مرحلة سقوط التكليف به،
فالكلام يقع في مقامين:
ولنقدم الكلام في المقام الثاني مع أنه كان حقه التأخير تبعا للشيخ
(قدس سره).

فنقول: المراد من سقوط التكليف بالعلم الإجمالي هو سقوطه بالامثال
الإجمالي على وجه الاحتياط، ولا إشكال في سقوطه بذلك في الجملة.
وتفصيل ذلك: هو أن التكليف المعلوم بالإجمال، إما أن يكون
توصليا وإما أن يكون تعدييا. فان كان توصليا فلا ينبغي الإشكال في حسن
الاحتياط وسقوط التكليف بذلك، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت
الشبهة موضوعية أو حكمية، قبل الفحص أو بعد الفحص، كان التردد بين
الوجوب والاستحباب أو مع احتمال الإباحة أيضا، فإنه على جميع التقادير
يحسن الاحتياط ويسقط التكليف به ولو مع التمكن من الامثال التفصيلي،
لحصول الغرض، وذلك واضح.

وإن كان تعدييا ففي حسن الاحتياط وسقوط التكليف به مطلقا ولو
مع التمكن من الامثال، أو عدم حسنه مطلقا، أو التفصيل بين ما إذا لم يستلزم
منه تكرار جملة العمل وبين ما إذا استلزم ذلك وجوه، وقبل بيان ذلك ينبغي
التنبه على أمور:

الأمر الأول: ينسب إلى جمهور المتكلمين وبعض الفقهاء اعتبار معرفة
الوجه وقصده في العبادة، وقد حكى الإجماع على ذلك أيضا.
والأقوى: عدم اعتبار ذلك، لأن حقيقة الطاعة عند العقل عبارة عن
الانبعاث وكون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الآمرية، وهذا المعنى لا

يتوقف على معرفة الوجه وقصده، بل المعتبر هو أن يكون الداعي إلى الفعل إرادة الأمر.

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

فالإنصاف: أن مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات لا يكون مجازفا في دعواه. ثم لو سلم عدم القطع، فلا أقل من الشك والأصل في ذلك يقتضى البراءة لا الاشتغال، لأن الشك في اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك في اعتبار قيد في المأمور به شرعا زائد عما يعتبره العقل في الطاعة، لما تقدم من أن العقل لا يعتبر في الإطاعة أزيد من كون الشخص منبعثا عن البعث ومتحركا عن الإرادة، فقصد الوجه لو كان معتبرا فلا بد وأن يكون ذلك من جهة الشرع، والمرجع حينئذ عند الشك في الاعتبار هو البراءة، كما أن المرجع عند الشك في أصل التعبدية والتوصيلية ذلك، بناء على ما هو المختار: من أن التعبدية تتوقف على الأمر بها ولو بمتعم الجعل، على ما تقدم تفصيله في مبحث التعبدية والتوصيلي.

نعم: بناء على أن اعتبار قصد الامتثال من باب دخله في الغرض و

أن اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عند الشك هو الاشتغال (١) من غير فرق بين الشك في أصل اعتبار قصد الامتثال أو الشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته، فإنه على هذا المعنى لا يرجع الشك إلى ما يكون مجعولا شرعيا حتى تجرى فيه البراءة الشرعية، وصاحب هذا المسلك لا بد له من دعوى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه، وإلا فلو وصلت النوبة إلى الشك يكون الأصل فيه هو الاشتغال. ولكن المبنى عندنا فاسد، فالأصل يقتضى البراءة.

الأمر الثاني: لا إشكال في أن الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة و حسنها هو العقل، لا بمعنى أنه ليس للشارع التصرف في كيفية الإطاعة. فان ذلك بمعزل عن الصواب، لوضوح أن حكم العقل في باب الطاعة إنما هو لأجل رعاية امتثال الأوامر الشرعية والخروج عن عهدتها، فللشارع أن يتصرف في كيفية إطاعة أوامره زائدا عما يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء، حيث قامت الأدلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أن العقل لا يستقل بذلك، وللشارع أيضا أن يكتفى في امتثال أوامره بما لا يكتفى به العقل لو خلى ونفسه، كما في الأصول الشرعية الجارية في وادى الفراغ، ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه، فلو لم يقد دليل شرعي على التصرف في بيان كيفية الإطاعة فالأمر موكل إلى نظر العقل، فان استقل بشئ فهو، وإلا فالمرجع هو أصالة الاشتغال لا البراءة، لأن الشك في اعتبار شئ في كيفية

(١) أقول: لازم هذا المسلك لزوم الاحتياط في كلية الأقل والأكثر. والأولى في وجه الاحتياط المختص بمثل هذه القيود كونها خارجة عن دائرة المأمور به، لمحذور الدور، فلا يرجع الشك فيها إلا إلى الشك في سقوط

الأمر عما تعلق به جزما، وبه تمتاز عن بقية الأجزاء، فان الشك فيها يرجع إلى الشك في أصل توجه الأمر إليها، فالشك فيها يرجع إلى الشك في أصل الاشتغال، بخلاف الشك في القيود المزبورة، فإنه يرجع إلى الشك في الفراغ عما اشتغل الذمة به، كما لا يخفى. فتدبر فيه وفي دفع هذه الشبهة أيضا، كما سيتضح في محله (إن شاء الله تعالى).

الإطاعة عقلا يرجع بالأخرة إلى الشك في التعيين والتخيير لا الأقل والأكثر، والأصل يقتضى التعيين، كما سيأتي توضيحه في محله. ولا يقاس الشك في اعتبار شئ في كيفية الإطاعة العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد التعبد والوجه، لما عرفت من أن اعتبار مثل قصد التعبد والوجه إنما يكون بتقييد العبادة شرعا بذلك ولو بنتيجة التقييد (١) فالشك فيه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطي، وهذا بخلاف الشك في اعتبار شئ في كيفية الإطاعة العقلية، فإنه يرجع إلى الشك في التعيين والتخيير (٢) كما لو فرض الشك في كون الامتثال التفصيلي في عرض الامتثال الاحتمالي أو طوله، كما سيأتي بيانه.

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

(١) سيأتي في مبحث الاشتغال أن اعتبار الامتثال التفصيلي لابد وأن يرجع إلى تقييد العبادة به شرعا ولو بنتيجة التقييد، ولكن مع ذلك الأصل الجاري فيه عند الشك هو الاشتغال، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير (منه).

(٢) أقول: ويمكن إرجاع قيود الامتثال أيضا إلى الأقل والأكثر بإرجاع الشك فيها أيضا إلى الشك في دخل مرتبة زائدة من بقية المراتب من حيث دخل خصوصية زائدة في بعضها دون بعض، مع فرض حفظ الفاقد في ضمن الواحد. نعم: لو كان نسبتها من قبيل الكلّي المتواطي - بنحو لا يكون الفاقد محفوظا في ضمن الواحد -

كان المرجع التعيين والتخيير، فتدبر في ملاك الفرق بين المسألتين، وتدبر أيضا في أن ما نحن فيه من أيهما؟.

(٣) أقول: بعد ما كان في المقام مرحلتان: أحدهما مقام إثبات التكليف بعلم ولو إجمالا أو غيره، و الآخر مرحلة إسقاطه وامتثال ما ثبت بأي طريق وأن قطعية مرحلة الإسقاط غير مرتبط بمرحلة إثباته، لأنه ربما يكون المثبت للتكليف علما ولكن المسقط له ظنا، وربما يكون الأمر بالعكس.

فلنا حينئذ مجال السؤال بأنه ما المراد من مراتب الامتثال؟ فإن أريد به مراتبه الناشئة عن مراتب طريقه، فلا يزال يكون مرتبة الامتثال قطعيًا، وإنما ظنه بظنية طريقه، وحينئذ المراتب المسطورة محسوبة للطريق لا الامتثال مع أنه على هذا لا يتصور الامتثال الإجمالي في أطراف العلم الإجمالي ولا الظني، أيضا. وإن أريد به مراتب الامتثال في التكليف الثابت بأي طريق، فهو ربما يختلف، ولكن ليس ظنيته من جهة كيفية طريقه، بل لابد وأن يكون ظنيا بظن ثابت في هذه المرحلة، كما هو الشأن في مرجعية الظن بناء على التبعض في الاحتياط، وفي مثله لا يتصور حجية الظن على الكشف.

وبالجملة نقول: إن أراد المقرر من المراتب المزبورة المعنى الأول، فلا يتصور فيه الامتثال الظني أو الاحتمالي في أطراف العلم الإجمالي، فإن هذا الظن غير ناش من ظنية طريقه أو احتمالها، بل لابد وأن يتصور في الحجة الظنية أو الاحتمالية

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

كيف! وفي هذا المقام مع التمكن من الاحتياط التام يستقل العقل بالامتثال القطعي، ومع عدم التمكن من الاحتياط التام يتبعض ويأخذ بالاحتمال مع عدم رجحان ذلك الطرف، وإلا فيستقل بطرف الظن و لا ينتهى النوبة بتصرف الشارع في هذه المرحلة إلا بعد إسقاط العلم عن الحجية، فترجع حينئذ إلى الفرض الأول.

المرتبة الأولى: الامتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم، فإن الامتثال بالظنون الخاصة وبالأصول المحرزة يكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني، بل الامتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف أيضا يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه، فإن حال الظن المطلق بناء على الكشف حال الظن الخاص، لأن معنى الكشف هو أن الشارع جعل الظن حجة مثبتا للأحكام الواقعية وطريقا محرزا لها، فيكون الامتثال به في عرض الامتثال العلمي.

وما ربما يتوهم: من أنه كيف يكون الظن بناء على الكشف في عرض العلم مع أن اعتباره موقوف على انسداد باب العلم، فهو واضح الفساد، فإن المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الأحكام لا في جميعها (١)

(١) أقول: لا شبهة في أن باب العلم بالحكم الكلي الشرعي في كل مسألة إذا كان مفتوحا لا تصل النوبة إلى الظن في تلك المسألة، وأن الانسداد في معظم الأحكام إنما ينتج حجية الظن في موارد الانسداد من معظم الأحكام، لا غيره.

فالأولى أن يقال بطولية مرجعية الظن المزبور عن العلم في مقام الإثبات مطلقا، وأن تعجب "الشيخ" عن "المحقق القمي" في محله لو كان غرضه من الظن المطلق ما كان حجته بدليل الانسداد، وإلا فلو كان مرامه

حجية الظن المطلق ببناء العقلاء - كما يشهد به استشهاده عليه بأنه أساس عيش بني آدم - فهو بمصطلح "الشيخ"

داخل في الظن الخاص لا المطلق، وحينئذ يرد على "شيخنا العلامة" بأن نتيجته تمام على مصطلحه من الظن المطلق لا مصطلح "المحقق القمي" الذي هو داخل في الظن الخاص على اصطلاح "الشيخ" إذ في مثله لا غرو بدعوى عرضيتها مع الامتثال بالعلم، كما لا يخفى.

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

وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) عدم الفرق في الظن بين القول
بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخر رتبة الامتثال به عن الامتثال العلمي،
قال (قده) في مقام الرد على مقالة المحقق القمي (ره) " والعجب ممن يعمل بالأمارات
من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد
والتقليد والأخذ بالاحتياط " انتهى.

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

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

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

(١) أقول: في تعيينه لولا لزوم قصد الوجه أو التميز منع واضح. نعم: لا بأس بمراعاة احتمال استجابا
لا لزوما.

مسألة تقديم القصر على التمام أو تقديم التمام على القصر في المسافر إلى أربع فراسخ مع إرادة الرجوع ليومه، فإن " الشيخ قده " لما اختار في المسألة تقديم أدلة وجوب التمام جعل الاحتياط بالقصر بعد فعل التمام، و " السيد " اختار تقديم أدلة وجوب القصر جعل الاحتياط بالتمام بعد فعل القصر. المرتبة الثانية: (من مراتب الامتثال) الامتثال العلمي الإجمالي، كالاختياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي. المرتبة الثالثة: الامتثال الظني، سواء في ذلك الظن الذي لم يقيم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الحكومة، فإن معنى الحكومة هو حكم العقل بتعيين الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي، فيكون الظن بناء على الحكومة واقعا في طريق الامتثال، على ما سيأتي توضيحه. المرتبة الرابعة:

الامتثال الاحتمالي، كما في الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي عند تعذر الامتثال الإجمالي أو الظني. ولا إشكال في أنه لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي إلا بعد تعذر الامتثال الظني (١) ولا تصل النوبة إلى الامتثال الظني إلا بعد تعذر الامتثال الإجمالي، إنما الإشكال في المرتبتين الأولتين. فقول: إنهما في عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان على الامتثال الإجمالي، وعلى ذلك يتنى بطلان عبادة تاركي طريق

(١) أقول: يمكن أن يقال: إن الداعي على العمل ليس إلا ما هو معلوم له ولو إجمالا، وأن الاحتمال مقدمة لتطبيق ما يدعوه جزما على مورده، لا أن ما يدعوه إليه احتماله بنفسه، فتدبر.

الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط. وهذا هو الأقوى، ولكن في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل، فإن حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عند بعث المولى، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر به و انطباق الأمور به عليه، وهذا المعنى في الامتثال الإجمالي لا يتحقق، فإن الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي التردد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فإنه لا يعلم انطباق الأمور به عليه بالخصوص. نعم: بعد الإتيان بكلا فردي التردد يعلم بتحقيق ما ينطبق الأمور به عليه، والذي يعتبر في حقيقة الطاعة عقلا هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلق الأمر به حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلي فيما بيده من العمل، ومجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردي التردد لا يقتضى أن يكون الانبعاث عن البعث المولوي، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من العاملين. نعم: الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضا نحوا من الطاعة عند العقل إلا أن رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلي.

فالإنصاف: أن مدعى القطع بتقديم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي في الشبهات الموضوعية والحكومية مع التمكن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفا في دعواه (١) مع أنه لو سلم الشك في ذلك فقد عرفت أن الأصل يقتضى الاشتغال لا البراءة، لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والإجمالي أو تعيين الامتثال التفصيلي.

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

(١) أقول: على ما ذكرنا آنفا لا يخلو عن مجازفة، كما أنه على الشك أمكن دعوى: أن لجهة الإجمال جهة نقص عن التفصيل بملاحظة سعة علمه الحاوي لشراشر وجوده دونه مع انحفاظ جهة نقصه في مرتبة كماله، وفي مثله المرجع هو البراءة - كالأقل والأكثر - لا التعيين والتخيير، لعدم كونها من قبيل الكلى المتواطئ، فتدبر بعين الدقة ولا تسرع في المطلب عميانا.

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

هذا كله إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي. وإن كانت الشبهة بدوية: ففي الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقا قبل الفحص وبعده، لعدم وجوب الفحص فيها. وإن كانت الشبهة حكمية: فلا يحسن الاحتياط إلا بعد الفحص، لأن التكاليف في الشبهات الحكمية تنتجز بما يعتبر فيها بمجرد الالتفات إليها، إلا إذا تفحص المكلف ولم يعثر عليها فإنه يكون حينئذ معذورا. وبعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي في حسن الطاعة يكون حال ساير القيود والأجزاء ينتجز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعا مع التمكن من إزالة الشبهة بالفحص. هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو سقوط التكليف بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني:

في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي وينبغي أن نقتصر في المقام على فهرست ما يتعلق بذلك من المباحث والإشارة الإجمالية إلى ما هو المختار فيها: ونحيل تفصيلها إلى الجزء الرابع من

كتابنا، فإنه قد استقصينا الكلام فيها بما لا مزيد عليه، إلا بعض الأمور التي تختص ذكرها هنا.

فنقول: إن الأمور التي وقع البحث عنها في باب العلم الإجمالي كثيرة. الأمر الأول:

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

ولكن فساد هذا التوهم بمكان من الواضح، بداهة أن العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول. ومن جملتها العلم الإجمالي، فإن التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنما يكون في المتعلق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلا (١) وهو على ما عليه من إجمال المتعلق يصلح لأن يكون بعثا مولويا و

(١) أقول: بعد ما كان المتعلق مورد الإجمال والترديد، فقهرنا التكليف المتعلق بكل منهما أيضا طرف الترديد، وما هو معلوم الجامع المهملة بين الشخصين المردد انطباقه على أيهما بلا إطلاق في هذا الجامع، فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع في باب التخيير، لأن في شخص الجامع إطلاق قابل للانطباق على أيهما، بخلاف الجامع في المقام فإنه مهملة غير صالح للانطباق إلا على واحد منهما، غاية الأمر بنحو الترديد. ومن هذه الجهة نقول: لا يصح دعوى العلم بشئ تفصيلا في موارد العلم الإجمالي، لا في الحكم ولا في المتعلق. ثم إن الناظر البصير ربما يرى تهافتا بين قوله في المقام: "ويمكن الانبعاث عن البعث في العلم الإجمالي" و بين تقريره السابق بأن "الانبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه" وجعل ذلك منشأ تأخير رتبة عن الامتثال التفصيلي، فراجع وتدبر.

يمكن الانبعاث عنه، بحيث لو فرض أنه لو كان الخطاب الواقع كذلك - أي على ما هو عليه من الإجمال (١) من دون أن يتعلق بخصوصية أحد الأطراف - لكان لك تكليفا مولويا، يصلح لأن يكون داعيا ومحركا لإرادة العبد نحو امتثاله وينتج نتيجة التخيير الشرعي أو العقلي - على اختلاف المقامات - فالجهل بالخصوصية لا يضر بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الاقتحام على مخالفته، وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.
الأمر الثاني:

ذهب بعض الأعاظم إلى انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي (٢) لأن موضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالواقع، والأصول

(١) أقول: مثل هذا التعبير في باب التخيير غلط، كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا آنفا.
(٢) أقول: رتبة الحكم الظاهري إنما يكون محفوظا في فرض تعلق الشك بنفس الواقع، بلا شائبة تنجز فيه، وإلا فمع احتمال التكليف المنجز الملازم لاحتمال المعصية العقل يأبى عن الترخيص في المعصية ولو مع احتمالها، وحينئذ فلا محيص لمثل هذا المقرر أن يعزل العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا، أو يدعى تعليقية حكم العقل بمنجزية العلم بعدم ترخيص على خلافه، وعلى الفرضين لا يمنعه الحزم بمخالفة الأصلين للواقع بعد اختلاف الرتبة في البين، كما هو الشأن في الشبهات البدوية، وعليه فلا يبقى مجال لما أفيد في جوابه من التفكيك في شمول أدلة الأصول للطرفين أو طرف واحد ألا مع إثباته التفكيك بين الموافقة والمخالفة في التعليقية والتنجزية، ولا مجال لإثباته من الخارج، بل مجرد احتمال التنجزية يكفي مطلقا، يكفي لمنع شمول دليل الترخيص ولو لأحدهما، ولا مجال أيضا لإثباته حينئذ بتوهم شمول دليل الترخيص لفرض الشك دون العلم وذلك لما فيه: حيث نقول: بأن شمول دليل الترخيص لفرض الشك حينئذ دوري، لأن الشمول منوط بثبوت التعليقية، فكيف يثبت التعليقية بشمول دليل الترخيص؟
فان قلت: إن مانعية المعصية لدليل الترخيص إذا كان عقليا يصير من المخصصات اللبية، ولا بأس بالتمسك العام في المخصص اللبي فبدليل الترخيص يستكشف عدم المعصية عند الشك بها.
قلت: نتيجة التمسك بالعام في المخصص اللبي ليس نفى المعصية المشكوك وجداناً، بل غاية نفيها تعبداً، فاحتمال المعصية وجدانا موجود، ومع هذا الاحتمال يأبى العقل عن الترخيص فيها، فكان العقل يرى عدم المعصية شرطا للحكم الظاهري أيضا - نظير شرطية القدرة - وحينئذ ليس المقام من موارد التمسك بالعام في الشبهات المصدقية اللبية كما توهم، فتدبر.

العملية إنما تجرى في كل واحد من الأطراف بخصوصه وكل واحد منها مجهول الحكم، وليس في البين أصلى عملي يجرى في مقابل نفس المعلوم بالإجمال حتى يقع التضاد والمنافاة بين مؤدى الأصل والمعلوم بالإجمال، فلا يلزم من جريان الأصول في الأطراف محذور المناقضة والتضاد.

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

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

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

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

التفصيلي، كما هو مفاد الأصول الجارية في وادى الفراغ، فما ظنك بالعلم الإجمالي؟ وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال، فراجع.

الأمر الثالث:

الأصول المتكفلة للتنزيل كالأستصحاب لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقا لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم، فلا يجرى استصحاب النجاسة في كل واحد من الإنائين اللذين علم إجمالا بطهارة أحدهما مع سبق النجاسة في كل منهما، كما لا يجرى استصحاب الطهارة فيهما مع العلم بنجاسة أحدهما وسبق الطهارة في كل منهما، مع أنه لا يلزم من جريان الاستصحابيين في الفرض الأول مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، لأن التعبد ببقاء الواقع في كل من الإنائين ينافي العلم بعدم بقاءه في واحد منهما. وهذا بخلاف الأصول الغير المتكفلة للتنزيل - كأصالة البراءة والحل والاحتياط - فإن جريانها في أطراف العلم الإجمالي يدور مدار لزوم المخالفة العملية وعدمه، فإن لم يلزم من جريانها مخالفة عملية تجرى ويلزم العمل على مقتضاها، وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك بأمثله في خاتمة الاستصحاب.

الأمر الرابع:

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

الإجمالي، بل المانع من جريانها هو قصور المجعول فيها وعدم انحفاظ رتبها، من جهة لزوم المناقضة بين مؤدى الأصول والتكليف المعلوم بالإجمال، كما تقدمت الإشارة إليه، فالبحث عن عموم أدلة الأصول وعدم عمومها مما لا أثر له، فإنه مع فرض عمومها لا بد من تخصيصها عقلا بغير الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، على تفصيل بين الأصول المتكفلة للتزويل وغيرها، كما تقدم الإشارة إليه. كما أنه لا أثر للبحث عن أن عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لعدم المقتضى أو لثبوت المانع، مع أنه لم يظهر المراد من المقتضى والمانع المبحوث عنه في المقام. فان كان المراد من المقتضى، هو أن كل واحد من الأطراف من حيث كونه مجهول الحكم فيه اقتضاء جريان الأصل والعلم الإجمالي بتعلق التكليف بأحدهما مانع عن جريانه، فهذا معنى صحيح غير قابل للنزاع والبحث فيه.

وإن كان المراد من المقتضى، هو أن أدلة الأصول تعم أطراف العلم الإجمالي ولزوم المخالفة العملية من جريانها مانع في مقابل من يقول: إن أدلة الأصول لا تعم أطراف العلم الإجمالي - كما يظهر من الشيخ - فقد عرفت أن البحث عن عموم الدليل وعدمه مما لا أثر له بعد عدم قابلية المجعول في باب الأصول لأن يعم أطراف العلم الإجمالي. فالإنصاف: أن البحث عن ثبوت المقتضى ولا ثبوته مما لا يرجع إلى محصل، ويأتي تفصيله في خاتمة الاستصحاب وفي الاشتغال.

الأمر الخامس:

يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أمور:

الأمر الأول: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال صالحا للانبعاث

عنه وقابلا لأن يكون محركا لإرادة المكلف نحو امتثاله مع ما هو عليه من الإجمال، بحيث يمكنه المخالفة القطعية للتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا تعلق بما لا يمكن أن يكون محركا لإرادة العبد، كموارد دوران الأمر بين المحذورين، فإن التكليف المردد بين وجوب الحركة أو السكون غير صالح للانبعاث عنه بعد ما كان العبد لا يخلو عن أحدهما تكوينيا، وسيأتي إن شاء الله تعالى (في مبحث البراءة) ان شيئا من الأصول العقلية والشرعية لا تجرى في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وليعلم أنه يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أمور:
الأول: وحدة القضية وعدم تكررها، فإن في صورة تكرار القضية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، كما لو دار أمر المرأة بين كونها محلوفة الوطي في كل ليلة من ليالي الأسبوع، أو محلوفة الترك كذلك، فإنه مع وطئها في بعض ليالي الأسبوع وترك وطئها في الليالي الأخر يعلم بمخالفة التكليف.
الثاني: أن لا يكون المكلف به في كل من طرف الفعل والترك تعبديا أو كان أحدهما المعين تعبديا، فإنه لو كان كذلك لكان المكلف متمكنا من المخالفة القطعية بترك قصد التعبد في أحدهما أو في خصوص المعين، ومهما تمكن المكلف من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي يقتضى التنجيز ولو بهذا المقدار ولو لم تجب الموافقة القطعية لعدم التمكّن منها. ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فإذا لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية، قد عرفت ما فيها.

الثالث: عدم القول بوجوب الموافقة الالتزامية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنه لو بنينا على وجوب الموافقة الالتزامية لكان المكلف متمكنا أيضا من المخالفة القطعية بترك الالتزام بالتكليف المعلوم بالإجمال أو الالتزام بضده. ولكن في أصل الموافقة الالتزامية موضوعا وحكما إشكال، فإن المراد من الموافقة الالتزامية إن كان هو التصديق بما جاء به النبي (صلى الله

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

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

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

نعم: قد يتولد من العلم بجناية أحد الشخصين ما يقتضى تعارض الأصليين، وذلك يتصور في موارد:

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

(١) أقول: سبق التكليف غير مؤثر شيئاً، بل لا بد من التقارن، كما سيحى توضيحه في محله.

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

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

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

ومنها: ما إذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله - ككنس المسجد والدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك - فإنه قد يقال: بفساد الإجارة للعلم بحرمة دخول أحد الأجيرين. ولكن الأقوى في هذا الفرض صحة الإجارة لأنه لا يعتبر في صحتها

سوى كون العمل مملوكا للأجير وممكن الحصول للمستأجر وكل من الشرطين حاصل في الفرض، لأن كلا من الأجيرين مالك لعمل نفسه فإنه يباح لكل منهما الدخول في المسجد وكنسه ولو بمقتضى الأصل، فيجوز لهما ذلك، وإذا جاز لهما ذلك جاز استيجارهما عليه.

ومنها: غير ذلك من الموارد التي تظهر للمتأمل.

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

ولكن الأقوى: حصول الشركة فيها أيضا، والسرف في حصول الشركة بخلط الأموال هو أن الملكية لما كانت من الأمور الاعتبارية العرفية (١) كان إجمال الخصوصية موجبا لبطلانها وعدم اعتبارها لمالكها، فتخرج الخصوصية الإفرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين: من النصف والثلث والرابع.

(١) أقول: هذا البرهان جار في خلط كل مماثل من الثياب وغيرها، وهو كما ترى! فالأولى عدم التعدي في الشركة والخلط عن الأمور التي يحسب بالخلط شيئا واحدا دقة - كالمبيعات - أو عرفا - كالحبوبات - وأما مثل الدراهم بعد الخلط أيضا متعدد، فلا مجال لاعتبار الشركة فيها، بل يجرى فيها حكم عدم الميز، نظير صورة عدم الخلط، كما لا يخفى.

وما ورد في الدرهم الودعي: من إعطاء أحد الدرهمين عند تلف الثالث لصاحب الدرهمين وتنصيب الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالسوية - كما في رواية السكوني - لا بد من حملة على صورة عدم خلط الدراهم، وإلا كان الحكم فيه التلث.

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

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

والفرق بين هذا الأمر والأمر السابق هو أنه في الأمر السابق كان إجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالي، وفي هذا الأمر إجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك، بل لا بد من تعقبه بحكم الحاكم أو التحالف أو الإقرار، فان هذه الأمور توجب تبدل موضوع الحكم، إما تبديلاً واقعياً، وإما تبديلاً ظاهرياً.

وتفصيل ذلك: هو أنه في مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعا، لأنه يقتضى فسخ العقد المتنازع فيه ورجوع كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه قبل العقد، فيبطل اقتضاء العلم الإجمالي بانتقال أحد الثمنين أو المثلثين المتنازع فيه، بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلي بانتقال ما لا نزاع فيه ملك مالكه، فإنه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار أو الإقالة موجبا لانتقال كل ملك إلى مالكه الأصلي.

وأما حكم الحاكم: فبالنسبة إلى غير المحكوم له يوجب التبديل الواقعي أيضا، فلو ادعى أحد الشخصين ملكية جميع الدار، وادعى الآخر ملكية الجميع أيضا، وكانت الدار في يد كل منهما، أو أقام كل منهما البينة، أو حلف كل منهما على نفي ما يدعيه الآخر، فالذي عليه الأصحاب ونطقت به الروايات هو الحكم بالتنصيف، وبعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار عن مالكها، يعني يجب ترتيب آثار الانتقال الواقعي ما لم يبطل الحكم باقرار المحكوم له أو بالانكشاف القطعي، فان الإقرار أو الانكشاف القطعي يكون بمنزلة فسخ العقد، فلا أثر للعلم الإجمالي بكون الدار كلها لأحد المتداعيين وأخذ أحدهما النصف بلا حق، فللثالث أن يشتري كل من النصفين من كل من المتداعيين.

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

وأما الإقرار: فهو بالنسبة إلى المقر له يكون طريقا محضا ليس له التصرف في المقر به مع علمه بمخالفة الإقرار للواقع، وأما في حق غير المقر له فيجوز الإقرار مجرى السبب الواقعي، ويجب ترتيب آثار انتقال المقر به إلى المقر له، فلو أقر شخص بأن ما في يدي لزيد، ثم أقر بأنه لعمر، يعطى ما في يده لزيد ويغرم قيمته لعمر، ويجوز للثالث أن يجمع عنده عين ما في يد المقر مع ما يغرمه لعمر بأحد موجبات الاجتماع، إلا إذا علم ببطان خصوص أحد الإقرارين تفصيلا.

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

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

محلها.

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

إذ منها: ما لا يصح الالتزام به، كمسألة جواز إحداث القول الثالث عند اختلاف الأمة على قولين يعلم أن الإمام مع أحدهما، وكجواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعة أو تدريجا.

ومنها: ما نلتزم به ولا يكون مخالفا لما يقتضيه العلم الإجمالي، كمسألة اقتداء أحد واجدي المنى بالآخر، وكمسألة التنصيف في باب التداعي والتحالف، فان العلم الإجمالي يسقط عن التأثير في هذه الموارد بالبيان المتقدم.

وينبغي ختم الكلام في مباحث العلم الإجمالي بالتنبيه على أمر: وهو أنه لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعي ذا أثر وبين ما يكون بوجوده العلمي، كما لو تردد حال الثوب بين الغصب والنجاسة، فالعلم الإجمالي ما دام موجودا يقتضى أثره ويترتب عليه جميعه الآثار المترتبة على الغصب والنجاسة، فلا يجوز استعمال الثوب والتصرف فيه تصرفا مشروطا بالطهارة والإباحة.

وأما الآثار الزائدة المترتبة على الشئ بوجوده الواقعي فلا تترتب، فلو غفل المكلف عن علمه وصلّى في الثوب لم يجب عليه الإعادة والقضاء لاحتمال أن يكون غصبا، والصلاة في الثوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعا.

والنجاسة لم يتعلق العلم بها في وقت حتى يقال: إن العلم بالنجاسة أنا ما

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

هذا قليل من كثير مما يتعلق بالعلم الإجمالي من المباحث وما يعتبر فيه من الشرائط، واستقصاء الكلام في الجميع موكول إلى " الجزء الرابع " من الكتاب، وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه في المقام الأول المتكفل للبحث عن مسائل القطع.

والحمد لله أولاً وآخراً
والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

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

المقام الثاني

في الظن

وتفصيل البحث عن ذلك يستدعى رسم مباحث:

المبحث الأول

في إمكان التعبد بالطرق والأصول

والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي،

يعنى أن من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت

المصلحة والإلقاء في المفسدة واستنزاه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين

المتنافيين، وغير ذلك من التوالي الفاسد المتوهمة في المقام؟ أو أنه لا يلزم شئ

من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من

التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين (١) فان الإمكان التكويني لا

يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح.

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

ثم إن المحاذير المتوهمة من التعبد الأمارات - منها: ما يرجع إلى المحذور الملاكي. ومنها: ما يرجع إلى المحذور الخطابي (١)
أما الأول: فتقريبه - أنه يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند مخالفة الظن للواقع، وإدائه إلى وجوب ما يكون حراماً أو حرمة ما يكون واجباً (٢) وإلى ذلك ينظر الاستدلال المحكى عن " ابن قبة " من أنه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال.
ولا يخفى: أن محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة يتوقف على أمور:

الأول: الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وأن تلك المصالح تجرى في عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الاستيفاء في عالم التشريع (٣) لا أنها من المرجحات والمحسنات لتشريع الأحكام من دون أن تكون لازمة الاستيفاء، فإنها لو كانت كذلك لا يلزم من تفويتها محذور.
الثاني: الالتزام بأن المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية المحضة و

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

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

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

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

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

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

فظهر: أن محذور التفويت إنما يلزم في صورة الانفتاح بناء على الطريقة المحضة على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مع كونها لازمة الاستيفاء.

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

ودعوى انسداد باب العلم بالنسبة إلى هذا الشخص - لأن المراد من

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

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

فما يظهر من الشيخ (قدس سره) من الاعتراف بالقبح في صورة الانفتاح ليس في محله، لما عرفت: من إمكان أن تكون الأمارات الغير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحي معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم، وليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإلتقان والاستحكام عند العقلاء كالعلم. أي حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس مع أنه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه في مقاصدهم الدنيوية، إلا أن الشارع ردع عنه في الأمور الدينية، لأن القياس مبنى على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو في الموضوعات الخارجية قليل الخطأ، لأن غالب الأمور الخارجية المتشابهة تحت جامع واحد و كانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضر بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فان مناطاتها ليست مما تنالها الأفهام، لأن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجميع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ في الشرعيات ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية على النظر والاجتهاد؟ فان الخطأ فيها

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

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

ومن ذلك يظهر: أن لا وجه لتكثير الأقسام من كون الأمانة غالب المصادفة ودائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم، فإنه لا فائدة في تكثير الأقسام، مع أنه كلها من التخرص بالغيب. فالمدار على كون الأمانة من حيث الإتقان والاستحكام كالعلم، كما هو الشأن في ما بيد العقلاء من الطرق والأمارات، ولا سبيل إلى دعوى كون الأمانة أكثر خطأ من العلم.

فان قلت: هب انه لا سبيل إلى دعوى العلم بكون الأمانة أكثر خطأ من العلم إلا أنه ليست الأمانة (١) أقرب إلى الخطأ من العلم لكونها في مظنة الوقوع في خلاف الواقع، وهذا المقدار يكفي في صحة ردع الشارع عن العمل بها، بل يقبح إمضائها، فان في الإمضاء مظنة التفويت. قلت: أولا: نمنع الأقربية.

وثانيا: مجرد الأقربية لا تقتضي الردع، بل لزوم الردع يتوقف على أن تكون الأمارات أكثر خطأ من العلم في الواقع حتى يلزم من الإمضاء تفويت المصالح، فالأقربية بنفسها ما لم تقتض كثرة الخطأ لا توجب الردع. وثالثا: سلمنا أن مجرد الأقربية تقتضي الردع، إلا أنه إذا لم تكن

(١) كذا في نسخة الأصل. والصحيح: " إلا أنها أقرب إلى الخطأ من العلم " (المصحح).

هناك ما يلزم رعايته، وهو مصلحة التسهيل (١). فإنه لا إشكال في أن إمضاء ما بأيديهم من الطرق وعدم ردعهم عن العمل بها يقتضى التوسعة عليهم والتسهيل لهم في عملهم، وهذه مصلحة نوعية يصح للشارع مراعاتها، وإن كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية، وكم من مصلحة نوعية قدمت على المصلحة الشخصية! وليس ذلك بعزيز الوجود في الشرعيات بل في العرفيات. فان قلت: إن كانت مصلحة التسهيل على وجه يلزم من ردع الشارع عن تلك الطرق وقوع العباد في العسر والحرج الرافعين للتكاليف، فهذا

(١) أقول: الذي يقتضيه التحقيق في المقام: هو أن المصلحة القائمة بالعمل إن كانت بمثابة لا يصلح أن يزاحمه مزاحم، فلا شبهة في أن لازمه الاستيفاء مطلقا عقلا، فتفويت مثل هذه المصلحة قبيح ولو لمصلحة أخرى،

ولا يقاس حينئذ بصورة فوتها من جهة العلوم الخطائية الحاصلة قهرا، إذ التفويت الاختياري غير الفوت القهري. وأما إن لم يكن بهذه المثابة فلا مانع في تفويته ولو لمصلحة أخرى، ولا ينافي ذلك أيضا كون هذه المصلحة غير مزاحم بشئ في مقام تشريع الأحكام الذي هو مضمون خطابه الواقعية، إذ عدم المانع في جعل الخطاب لا ينافي وجود المانع في إيصاله إليه أو تشريع خطاب في ظرف عدم وصوله، غاية الأمر يستكشف من ذلك عدم إرادته للذات بنحو يقتضى حفظ وجودها حتى في ظرف الجهل به بعد الجزم بعدم اقتضاء الخطاب حفظ الوجود حتى في ظرف عدم وصوله إليه، بل غاية اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة في الرتبة السابقة عن الجهل به

بلا اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة في الرتبة اللاحقة عن الجهل به، فمن قبل هذه المقدمات له التفويت ولو لإبقائه على جهله أو ترخيصه في ظرف الجهل.

ولا ينافي ذلك حكم عقله بلزوم الفحص مع تمكنه منه، لأن العقل همه تحصيل ما أراده الشارع في مرتبة الذات، مع أن اقتضاء مصلحة الوجود على الإطلاق يقتضى الكشف عن الإرادة كذلك، إلا أن يقوم قرينة على الخلاف: من سكوت المولى من إنشائه في ظرف جهله أو ترخيصه في تركه مع فرض حكم عقله بلزوم

الفحص أو مهما يستكشف عدم إطلاق في إرادته، كما هو الشأن في خطابه، وحينئذ لا يقتضى الخطابات الواقعية إلا حفظ المرام في الرتبة السابقة عن خطابه.

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

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

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

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

وإن أبيت عن ذلك كله، وقلت: إن في التعبد بالأمانة يلزم تفويت المصلحة - إما لكونها أكثر خطأ من العلم، وإما لكونها أقرب إلى الخطاء، وإما لكون المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها - فلنا أن نلتزم حينئذ بالسببية على وجه تدارك المصلحة الفاتئة على أصول المخطئة من دون أن يلزم التصويب

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

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

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

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

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

المصلحة إنما تكون في تطرق الطريق وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فإن الوجه الثاني كان مبنيًا على سببية الأمانة لحدوث مصلحة في المؤدى غالبية على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها وإدائها إلى غير ما هو الواجب واقعًا، أو غالبية على ما في المؤدى من المفسدة على تقدير إدائها إلى وجوب ما هو حرام واقعًا، وأين هذا من الوجه الثالث؟ فإن المؤدى على الوجه الثالث باق على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمانة عليه، وإنما المصلحة كانت في سلوك الأمانة وأخذها طريقًا إلى الواقع من دون أن تمس الأمانة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من وجوهه، والسببية بهذا المعنى عين الطريقية التي توافق أصول المخطئة، بل ينبغي عد هذا الوجه من وجوه الرد على التصويب، بخلاف الوجه الثاني، فإنه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحة في الوجه الثالث إنما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الأمانة لا في نفس المؤدى، ولا بد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وعمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفة الأمانة للواقع وأن الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضي وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلف، لأن قيام الأمانة على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتى الفضيلة الوقتية، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت

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

وما قيل: من أن الحكم الظاهري إن كان يقتضي الإجزاء فينبغي أن يقتضيه مطلقا وإن انكشف الخلاف في الوقت فضلا عن خارجه ولا بد أن تتدارك المصلحة الواقعية بتمامها وكمالها، وإن لم يقتض الإجزاء فينبغي أن لا يتدارك شيء من المصلحة الواقعية من غير فرق بين فضيلة الوقت وغيرها. فضعفه ظاهر مما قدمناه، لأن المفروض أن الأمانة لم تحدث في المؤدى شيئا من المصلحة، والمصلحة إنما كانت في السلوك، وإلا فهي متمحضة في الطريقية، فالتدارك لا بد وأن يكون بمقدار ما تقتضيه من السلوك، وذلك إنما يكون قبل انكشاف الخلاف.

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

(١) أقول: لو فرض مصلحة المؤدى أيضا بنحو لا يكون إلا جابرة لما فات من الواقع لا مانعا من تأثير مصلحة الواقع بقول مطلق يجرى في مثله لوازم مصلحة السلوكية، وإن كان بينهما فرق بأن شرط مصلحة السلوكية

العمل على طبق الأمانة، بخلاف مصلحة المؤدى حيث لا يعتبر فيه السلوك والعمل ولكن لا تكون إلا جابرة لما فات لا مطلقا، ولازمه أيضا التفصيل في الإجزاء به عن الواقع بمقدار فوته ليس إلا، فتدبر.

الوضوح.

تنبيه:

نقل شيخنا الأستاذ (مد ظله) أن العبارة التي صدرت من قلم الشيخ (قدس سره) في الوجه الثالث كانت هكذا: " الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن بالعمل على طبق الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة الخ " ولم يكن في أصل العبارة لفظ " الأمر " وإنما أضافها بعض أصحابه، وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب.

والإنصاف: أن زيادة لفظ " الأمر " مما لا حاجة إليه لو لم يكن مخلا بالمقصود (١) ولعل نظر من أضافها إلى أن المجعول في باب الأمارات نفس الحجية والطريقة، وهي من الأحكام الوضعية التي لا تتعلق بعمل المكلف ابتداء، فليس في البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل لا بد وأن تكون المصلحة في نفس الأمر والجعل.

(١) أقول: غرض من أضاف " الأمر " في المقام إنما هو إمكان الجعل ولو لمصلحة في التسهيل على العباد، بلا لزوم الالتزام بمصلحة في عملهم على طبق الأمانة لمصلحة في المؤدى، أو لمصلحة في سلوكها، ومن البديهي: أن مصلحة التسهيل إنما كانت قائمة بفعل الشارع - وليس ذلك إلا جعل الطريق من دون أن يكون مفاد جعله حكما تكليفيا أم وضعا منتزعا من التكليف أو أصيلا - فالغرض في أمره نفس جعله بإنشاء أمر أو إنشاء حكم وضعي، وعليه: ففي زيادة " الأمر " توسعة في نحو الجعل لا محل به، كما لا يخفى على الدقيق. ويا ليت! لم يوجه كلام من زاد " الامر " بما أفاد، كي يرد عليه إشكاله، فتدبر.

وما أفيد أيضا: من عدم معقولية المصلحة في نفس الأمر إنما يصح في الأوامر الغير الطريقية، وإلا ففي الأوامر الطريقية إنما المصلحة في نفسها في فرض مخالفتها، وفي هذا الفرض لا يكون مفادها إلا ترخيصا على خلاف الواقع. وقيام المصلحة في نفس الترخيص على خلاف المرام بملاحظة الصبر على المكروه إمكانه كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار.

بخلاف الأحكام التكليفية، فإنه لما كان الأمر يتعلق بعمل المكلف ابتداءً، فيمكن أن تكون المصلحة في العمل. هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه مضافاً إلى ما تقدم في مباحث القطع: من أنه لا معنى لاشتمال نفس الأمر على المصلحة. يرد عليه: أنه إن قلنا: بأن الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية، كما عليه الشيخ (قدس سره) فالحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الحجية والطريقية لا بد وأن يتعلق بعمل المكلف، وذلك العمل هو الذي يشتمل على المصلحة السلوكية بالبيان المتقدم. وإن قلنا: إن الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل - كما هو الحق عندنا على ما سيأتي بيانه - فالمصلحة إنما تكون في المفعول لا في نفس الجعل، بداهة أن النجاسة أو الطهارة المفعولة هي التي على المفسدة والمصلحة، لا أن المصلحة في نفس جعل النجاسة والطهارة، وكذا الحال في سائر الأحكام الوضعية. فالإنصاف: أن إضافة لفظ " الأمر " في العبارة كان بلا موجب، بل لعله يخل بما هو المقصود: من كون المصلحة في السلوك وتطبيق العمل على المؤدى.

هذا تمام الكلام فيما يلزم من التعبد بالأمارات والأصول من المحذور الملاكي، وقد عرفت: أنه لا محذور فيه أصلاً. وأما المحذور الخطابي فحاصله: أنه يلزم اجتماع حكيمين متضادين أو متناقضين من التعبد بذلك عند مخالفة الأمانة أو الأصل للواقع وإدائها إلى حرمة ما يكون واجباً أو عدم وجوب ما يكون واجباً. وقد يقال: بلزوم اجتماع المثليين عند مصادفة الأمانة أو الأصل للواقع وإدائها إلى وجوب ما يكون واجباً، فلا يختص الإشكال بصورة المخالفة، ولكن قد تقدم في بعض مباحث القطع: من أن لزوم اجتماع المثليين ليس محذوراً، فإن الاجتماع يوجب التأكد، ويكون الوجوب المجامع لمثله أكد

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

وإنما الإشكال لزوم اجتماع الضدين والنقيضين من الإرادة والكرهية والوجوب والحرمة، وهذا الإشكال يرد حتى على مبنى "الأشاعة" من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد تفصي عن الأشكال بوجوه: الوجه الأول: ما هو ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) في أول مبحث التعادل والتراجيح - على بعض النسخ - وحاصله: أن الموضوع في الحكم الظاهري مغاير لموضوع الحكم الواقعي، فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والحكم الواقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين.

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

(١) أقول: قد تقدم منا أيضاً بأن تأكد الحكم باجتماع الملاكين إنما يصح في العناوين العرضية، وإلا فلو كان أحد العنوانين في طول حكم العام بعنوان آخر يستحيل التأكد، كيف! ومرجع التأكد إلى وحدة الوجود، ومرجع الطولية المزبورة إلى تخلل "الفاء" بينهما الموجب لترتب أحدهما على الآخر، ولازم تخلل "الفاء"

بينهما انفكاك الوجودين كل منهما عن الآخر وكون أحدهما موضوع غيره، وفي مثله كيف يتصور التأكد؟.

أنه لا حكم في الواقع إلا المؤديات.
والحاصل: أن الإشكال إنما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعي في حالة الشك، فيلزم اجتماع الضدين في تلك الحالة، هذا مع أن في باب الأمارات لم يؤخذ الشك في موضوعها وإنما الشك اخذ في موضوع الأصول، فهذا الوجه ضعيف غايته.

ويتلوه في الضعف الوجه الثاني (من وجوه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي) وهو اختلاف المحمول، فإن الحكم في أحدهما واقعي وفي الآخر ظاهري، ولا منافاة بينهما.

وأنت خبير! بأن الكلام إنما هو في تصوير الحكم الظاهري، وأنه كيف يجتمع مع الحكم الواقعي على وجه لا يلزم منه اجتماع الضدين، فكيف يجمع بينهما بما هو محل الكلام؟

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

والجمع بهذا الوجه بكلا تعبيريه مما لا يستقيم.

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

أحكام اقتضائية، فنحن لا نتعقل للأحكام الاقتضائية معنى، لأن الإهمال الثبوتي لا يعقل في الأحكام بالنسبة إلى الانقسامات السابقة ولا بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة، بل الحكم بالنسبة إلى جميع الانقسامات إما مطلق، أو مقيد بالإطلاق والتقييد للحاظي أو بنتيجة الإطلاق والتقييد، و من جملة الانقسامات اللاحقة قيام الأمانة على الخلاف.

والحكم الواقعي المترتب على موضوعه الواقعي، إما أن يكون مطلقا بالنسبة إلى قيام الأمانة على الخلاف، وإما أن يكون مقيدا بعدم قيام الأمانة على ذلك. فعلى الأول: يلزم التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الجائي من قبل الأمانة. وعلى الثاني: يلزم التصويب.

ولا يعقل إنشاء الحكم على طبق المقتضى والملاك مهملا غير ملحوظ فيه قيام الأمانة على الخلاف وعدم قيام الأمانة، حتى يكون الحكم الاقتضائي حكما بحيال ذاته، مع أنه لا أثر لإنشاء الحكم على هذا الوجه، فان

(١) أقول: لو ترى زماننا هذا: من بنائهم على التفكيك بين جعل القانون وبين إجراءاته وجعلهم مقام التقنين غير مقام الإجراء وأنه ربما يؤدي المصلحة على جعل القانون بنحو الكلية على موضوع مع عدم قيام المصلحة في إجراءاته - ولو لعدم استعداد الرعية على امتثال هذا القانون - لا يبقى لك مجال إنكار التفكيك بين جعل

القانون وبين إجراءاته، وترى في هذه الصورة أن القانون على كليته باقية ولا يكون المصلحة في إجراءاته، وحينئذ لا يكون المراد من القانون المعقول الا مجرد إنشائه على طبق المصلحة القائمة بموضوعه مع خلوه من الإرادة الفعلية ولو

للتسهيل على الرعية، وإلا فيستحيل تفكيك القوة الإجرائية عن قوة جعل القانون على موضوعه في ظرف وجود موضوعه.

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

وبالجملة: من تأمل في هذا التفكيك المتعارف في زماننا ليس له إنكار الحكم الإنشائي وإرجاعه الحكم طراً إلى جعل حكم حقيقي لموضوع مخصوص المستتبع لعدم التفكيك بين القوة المقننة والإجرائية عند وجود موضوع القانون، وحينئذ فله أيضا أن يدعى كفاية هذا المقدار لاشتراك الحكم بين العالم والجاهل بالأخبار، إذ مثل هذا القانون له نحو اعتبار عقلائي قابل لأن يصير حكما فعليا بتحقيق مقدمات إجراءاته، كما لا يخفى. ومن هذا البيان أيضا ظهر: أن الغرض من الأحكام القانونية ليس إنشاء حكم حقيقي مهملة من الحثيات السابقة واللاحقة، كي يرد عليه ما أفيد.

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

ودعوى: أن الحكم الواقعي في مورد الأمانة لا يكون فعليا، واضحة الفساد

فإنه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعليا إلا إذا اخذ في موضوعه عدم قيام الأمانة على الخلاف بحيث يكون قيذا في ذلك، ومعه لا يكون في الواقع حكم عند قيام الأمانة على الخلاف، لعدم تحقق قيده، فيعود محذور التصويب. والحاصل: أن في الواقع ونفس الأمر، إما أن يكون الحكم الواقعي مقيدا بعدم قيام الأمانة على الخلاف، وإما أن لا يكون مقيدا، فإن كان مقيدا يلزم التصويب، وإن لم يكن مقيدا يلزم أن يكون فعليا عند قيام الأمانة على الخلاف إذا تحقق موضوعه بما له من القيود - كما هو محل الكلام - فإن الكلام

(١) أقول: يكفي لمن التزم بالتضاد بين الحكم الواقعي الفعلي والحكم الظاهري جمعه بهذه الحيلة بينهما مع فراره عن التصويب الباطل: من عدم حكم مجعول في حق الجاهل أصلا، بدعواه كفاية جعل القانون على وفق المصلحة الواقعية وإن لم يقتض المصلحة في إجراءاته في حق الجاهل، ولقد عرفت: إمكان التفكيك بين المرتبتين لدى العقلاء، خصوصا في أمثال زماننا.

في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إنما هو بعد تحقق موضوع الحكم الواقعي (١) بجميع ما اعتبر فيه من القيود. ولا يعقل أن يقيد فعلية الحكم بعدم قيام الأمانة على الخلاف، فإن أخذ ذلك قيدياً إنما يمكن في مرحلة إنشاء الحكم وتشريعه، بمعنى أنه ينشأ الحكم على ما لا تقوم الأمانة على الخلاف (٢) فيكون الموضوع الذي قامت الأمانة على خلافه مما لم ينشأ في حقه حكم، وهذا عين التصويب. فظهر: أنه لا معنى لحمل الحكم الواقعي على الإنشائي، لأنه ليس لنا في الواقع حكم إنشائي في مقابل الحكم الفعلي، بل الذي يكون هو إنشاء الحكم على موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعلياً لا محالة، ومع عدم تحققه لا يكون في الواقع حكم أصلاً (٣) فلو فرض أن وجوب الحج قيد في الواقع بمن لم تقم عنده الأمانة على الخلاف، فالذي قامت عنده الأمانة على الخلاف لم يكلف بالحج ولم ينشأ في حقه التكليف بالحج، ويكون حاله حال غير البالغ أو غير المستطيع. وبالجملة: في مورد قيام الأمانة على الخلاف، إما أن يكون الموضوع للحكم الواقعي متحققاً، وإما أن لا يكون، وعلى الأول: يلزم الفعلية ويعود إشكال التضاد. وعلى الثاني: لا حكم في الواقع حتى نحتاج إلى الجواب، مع أن الذي تقتضيه أصول المخطئة: هو أن الأحكام الواقعية بما هي عليها من المصالح مشتركة بين العالم والجاهل، والجهل إنما يكون عذراً فقط في ما إذا لم

-
- (١) يمكن أن يقال: إن فرض تحقق الموضوع إنما نحتاج إليه في الشبهات الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية فالتضاد بين الحكمين حاصل ولو لم يتحقق الموضوع خارجاً (منه).
(٢) أقول: بل ينشئ القانون حتى على من قامت الأمانة على خلافه، ولكن لا يكون حينئذ موقع إجراءاته، وإن هذا المقدار لا يوجب سلب الحكمية عنه مطلقاً.
(٣) أقول: كيف لا يكون حكم أصلاً مع أن العقلاء يرتبون بمرتبة جعل القانون أثر وجود الحكم ببعض مراتبه وإن لم يكن تاماً إلا بضم مصلحة إجراءاته به، كما لا يخفى.

يكن عن تقصير، (١) فالتصرف في الأحكام الواقعية بأي تصرف ينافي ما عليه أصول المخطئة، فهذه الوجوه مما لا تحسم مادة الإشكال. والتحقيق في الجواب هو أن يقال: إن الموارد التي توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة: أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتبرة في الخلاف. ثانيها: موارد مخالفة الأصول المحرزة للواقع. ثالثها: موارد تخلف الأصول الغير المحرزة عن الواقع. والتفصي عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول في هذه الموارد الثلاثة، ويختص كل منها بجواب يخصه، فينبغي إفراد كل منها بالبحث. فنقول: أما في باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكما تكليفيا حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، بناء على ما هو الحق عندنا: من أن الحجية والطريقة من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداء، ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في بعض مباحث الاستصحاب - خلافا للشيخ (قدس سره) حيث ذهب إلى أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن الأحكام التكليفية التي تكون في موردها. والإنصاف: أنه لو أمكن في بعض الأحكام الوضعية تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الحكم الوضعي منه، ففي بعضها الآخر لا يمكن تصويره، فإن الزوجية مثلا من الأحكام الوضعية ويستتبعها جملة من الأحكام التكليفية، كوجوب

(١) أقول: هذا مسلم، إنما الكلام فيما هو مشترك هل هو مرتبة إجراءات أو مرتبة قانونيته، لا مجال للأول، فلا محيص من الالتزام بالآخر، كما لا يخفى. وبالجملة نقول: إنه لا مناص لرفع هذه الغائلة إلا برفع التضاد بين الأحكام الفعلية الواقعية والطارئة، وإلا فعلى فرض التضاد لا محيص إلا من هذا الجمع بين مرتبة القانون ومرحلة إجراءاته من دون لزوم محذور آخر، ولا تصويب وأمثاله، فتدبر.

الإففاق على الزوجة، وحرمة تزويج الغير لها، ووجوب القسم بينها وبين غيرها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، ووجوب المضاجعة، وحرمة العزل على القول به، وغير ذلك من الأحكام المترتبة على الزوجية. وقد يتخلف بعض هذه الأحكام مع انحفاظ الزوجية - كوجوب الإففاق عند النشوز - فأى حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منه؟ وأي جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية؟ وهكذا غير الزوجية من الأحكام الوضعية المستتعبة لجملة من الأحكام التكليفية مع تخلف بعضها في بعض الموارد، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والملكية والرقية والولاية والحرية وغير ذلك من الأمور الاعتبارية العرفية، فلا محيص عن القول بتأصل مثل هذه الأحكام الوضعية في الجعل كالأحكام التكليفية.

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

(١) أقول: بعد تسليم أن للشارع ليس جعل طريق في مورد من الموارد إلا بنحو الإمضاء للطرق العقلانية حتى في مثل البيئة العادلة وأصالة صحة عمل الغير وسوق المسلم وأمثالها، مع أنه ليس كذلك جزماً - خصوصاً في مثل السوق وأمثاله - نقول: إنه بعد البناء على تنزيل العقلاء احتمال الخلاف منزلة العدم، فلا محيص من الالتزام بمثل هذا التنزيل من الشارع بإمضائه لهم في مقام الجعل، وحينئذ لنا أن نقول: أن تنزيل العقلاء هذا الاحتمال منزلة العدم لا بد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل به لا بشئ آخر، كيف! وتنزيل وجود شئ منزلة عدمه قابل لأن يكون بلحاظ جهات أخرى غير عملهم، نظير تشبيه شئ بشئ، إذ هو قابل لأن يكون وجه الشبه أمور شتى التي منها البناء في مقام العمل، فإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون نظرهم في هذا التنزيل إلى البناء المزبور لا بشئ آخر، بل لنا أن نقول:

إن تنزيلهم المزبور الذي هو مدار حجية الطرق لديهم لا بد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل بها لا نفس العمل، كيف! وهذه الطرق حجة لديهم ولو لم يعملوا بها، فلو كان قوام حجيتها لديهم التنزيل المزبور بلحاظ نفس العمل، يلزم اختصاص حجيتها بصورة عملهم، وليس كذلك جزماً، فيكشف أن التنزيل بلحاظ أمر مقتضى لعملهم بها لا نفس عملهم، وليس ذلك إلا بنائهم والتزامهم عند أنفسهم بالعمل بها، ومثل هذا البناء والالتزام من سنخ إرادة كلية على شئ في أنفسهم بنحو قابل للتخلف عنه في مقام العمل - كندورهم - وبعد ما أمضى الشارع هذا التنزيل فلا بد وأن يكون نظره أيضاً في هذا التنزيل إلى إرادته لعملهم دون غيره، و عليه فهذا التنزيل من الشارع مستتبع لهذه الإرادة التشريعية، ولا نعى من انتهاء أمره في أمثال هذا الجعل إلى الحكم التكليفي إلا هذا

فان قلت: إن مثل هذه الإرادة والبناء مأخوذ في مرحلة الامتثال وإرشاد إلى حكم العقل بموافقة الحجة، ولا يمكن أن يكون منشأ اعتبار الحجة.

قلت: بعد ما لا يكون منشأ لاعتبار الحجة غير التنزيل المزبور واحتياج التنزيل إلى كون النظر إلى مثل هذا البناء والإرادة، فلا محيص من كون البناء المزبور مصحح أصل الحجة لا من تبعاتها فارغاً عن ثبوتها، وبعد ما كان كذلك، فلا محيص من كون رتبة هذه الإرادة والبناء الكلي سابقاً عن التنزيل المزبور، لأنه مصححه، وبعد ذلك نسال: بأن هذه الإرادة والبناء إرادة حقيقية ثابتة في فرض الموافقة ومخالفة الطريق للواقع؟ أو هو من الإرادات الطريقية المنحلة إلى الإرادة عند الموافقة والترخيص عند المخالفة؟ لا محيص للأول، وإلا لازمه الالتزام

بسببية الإمارة، فلا بد وأن يكون من الثاني. وعلى أي حال: يكون المنجز هذه الإرادة الطريقية، لا صرف التنزيل المزبور، كما أنه بناء عليه يبقى شبهة التضاد بحاله، كما لا يخفى.

(١٠٦)

اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع، لأنه ربما يكون طرف
الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراس، فلو كان اعتمادهم على
الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها في مثل
هذه الموارد مما يكون خطر المخالفة عظيماً، فاقدامهم على العمل بالطرق
والأمارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس إلا لمكان تنزيل احتمال
المخالفة منزلة العدم وكأنه لم يكن مع وجوده تكويناً.
فلا يقال: لعل اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإن
ذلك مما يكذبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع في
أنفسهم ومع ذلك يعتمدون عليها في إثبات مقاصدهم، لمكان أن الطرق
عندهم من حيث الإتقان والاستحكام كالأسياب المفيدة للعلم، وليس عند
العقلاء جعل وتعبد وتشريع، حتى يقال: إن المجعول عندهم ما يكون منشأ
لانتزاع هذا الاعتبار والحجية، بل نفس الحجية والوسطية في الإثبات أمر
عقلاني قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأ للانتزاع

من حكم تكليفي.

فالأقوى: أن الحجية والوسطية في الإثبات بنفسها مما تنالها يد الجعل بتميم كشفها، فإنه لا بد في الأمانة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفا ناقصا، فللشارع تميم كشفها ولو إمضاء بالقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكأن الشارع أوجد في عالم التشريع فردا من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتميم نقض كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة، كما تقدم تفصيله.

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

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

والإنصاف: أن تصويره في غاية الإشكال، لأن منشأ انتزاع الحجية لا بد وأن يكون أمراً لا دخل له بإطاعة المكلف وعصيانه، إذ الحجية محفوظة في كلا الحالين ولا دخل لعمل المكلف في ذلك، فإن المكلف عمل أو لم يعمل يكون الخبر الواحد حجة، فلا بد وأن يكون منشأ انتزاع الحجية حكماً تكليفاً

مستمر لا يسقط بعصيانه في زمان لتكون الحجية مستمرة باستمراره.
وأحسن ما يمكن أن يقال - في منشأ انتزاع الحجية - هو ما ذكره الشيخ
(قدس سره) في دليل الانسداد عند نقل كلام " المحقق صاحب الحاشية " في
الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان أن مقدمات دليل الانسداد لا
تثبت إلا اعتبار الظن بالطريق لا في نفس الحكم الفرعي.
قال (قدس سره): في رد هذا الوجه " فيه: أن تفرغ الذمة عما
اشتغلت به، إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإما
بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة " انتهى
موضع الحاجة من كلامه.

وله (قدس سره) في هذا المقام عبارة أخرى تقرب من هذه، وغرضه
من ذلك: هو أن المجعول في باب الطرق والأمارات إنما هو الحكم بأن المؤدى
هو الواقع النفس الأمري وأنه هو، فليس المجعول فيها أمرا مغايرا للواقع، بل
المجعول فيها هو الحكم بأن المؤدى هو الواقع، فان أصابت الأمانة الواقع فهو، و
إن أخطأت يتبين أنه ليس المؤدى هو الواقع، وعلى كلا التقديرين: لا يكون
في البين إلا الحكم الواقعي.

وبالجملة: حيث كان المؤدى هو الوجوب أو الحرمة الواقعية فيكون
المجعول هو وجوب المؤدى أو حرمة على أنه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع
حكما آخر حتى يقع التضاد بينهما، ولا إشكال في أنه للشارع جعل الهوهوية
والحكم بأن المؤدى هو الواقع في صورة الجهل به والشك فيه.
وكان شيخنا الأستاذ (مد ظله) في الدورة السابقة يقرب هذا الوجه
ويرتضيه على تقدير عدم القول بتأصل الحجية في الجعل، ولكن في هذه الدورة
ضعفه بما حاصله: أن الحكم بأن المؤدى هو الواقع لا يمكن أن يكون إخبارا، بل
لابد وأن يكون إنشاء، وإنشاء الحكم بالهوهوية وكون المؤدى هو الواقع لا
يصح إلا باعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدى، فيعود إشكال التضاد عند

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

وأما الأصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الأصول الغير
المحرزة - كأصالة الحل والبراءة - فان الأصول بأسرها فاقدة للطريقية، لأخذ
الشك في موضوعها، والشك ليس فيه جهة إرائة وكشف عن الواقع، حتى
يقال: إن المجعول فيها تتميم الكشف، فلا بد وأن يكون في مورد الأصول حكم
مجعول شرعي، ويلزمه التضاد بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفة الأصل له.
هذا، ولكن الخطب في الأصول التنزيلية هين، لأن المجعول فيها هو
البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر و
جعله كالعدم (٢) ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على

(١) أقول: علم الله! لو خليت الاعتساف ومشيت على وفق الإنصاف وتأملت فيما ذكرناه - في الحاشية
السابقة بطولها - ترى عدم البد من الالتزام بلزوم التضاد ظاهرا بين الحكم الواقعي والظاهري، وعدم تمامية ما
أفيد في التخلص عنه.

ثم لئن أغمض عما ذكرنا وقلنا برفع التضاد بالتقريب المزبور، لكن يبقى في البين شبهة نقض الغرض
بالتقريب الذي بيناه في شرح كلام " ابن قبة " ولا مجال حينئذ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على
خلاف الواقع، إذ في أمثال اليقين انتقاض قهري، بخلاف الطرق، فإن في جعلها على خلاف مرامه نقض
لغرضه بالاختيار، وهو محال.

وفي هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكما تكليفيا أم وضعيا. نعم: مثل هذا المقرر لما لم يتعرض
من الأول مثل هذه الشبهة وقصر النظر بشبهة التضاد بين الأحكام، كان له الاقتصار في دفع شبهته بما أفاد، وإلا
فلو فتح البصر ونظر إلى هذه الشبهة أيضا لا محيص له إلا من الالتزام برفع اليد عن فعلية الواقع بمرتبة لا يلزم على
خلافه نقض غرض، ولا نعى من مراتب الحكم أيضا إلا هذا، كما لا يخفى، فتدبر.

(٢) أقول: لا نفهم من هذا التعبير معنى محصلا، إذ البناء العملي فعل المكلف، ولا معنى لجعله، وإنما
المجعول هو الأمر به الذي مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئة " لا تنقض "
الراجع إلى الأمر بالإبقاء في مقام العمل، وحينئذ مرجع الكلام إلى مفاد هذا الأمر عند المخالفة مع الإرادة
الواقعية، والتعبير بالهوهوية وإن كان تعبيرا عرفانيا لطيفا، لكن لا يفهم له معنى في المقام إلا الأمر بالبناء على
وجود الواقع المشكوك، وهذا الأمر بعدما كان موجودا عند المخالفة يقع الكلام في الجمع بينهما.

نعم: لئن فرضنا المجعول نفس البناء على وجود الواقع عملا كان لما أفيد وجه، إذ حينئذ أمكن دعوى أن
شأن التكليف هذا البناء الموجب لوجود الواقع عند المخالفة بلا جعل عند المخالفة. لكن هذا المعنى يستحيل أن
يجئ تحت الجعل، كما عرفت.

وتوهم أن شأن العقلاء البناء المزبور والشارع أمضاهم على بنائهم، قد عرفت تفصيله وأنه لا ينتج
شيئا في المقام، فراجع.

وجه الطريقة، لكونها متكفلة للجهة الثالثة التي يكون القطع واجدا لها، وهو الجري على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملا، كما أن الأمانة تكون واجدة للجهة الثانية، وهي جهة الإحراز والكاشفية - على ما تقدم بيانه، فالمجعول في الأصول التنزيلية ليس أمرا مغايرا للواقع، بل جعل الشرعي إنما تعلق بالجري العملي على المؤدى على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله (عليه السلام) في بعض أخبار قاعدة التجاوز " بلى قد ركعت " (١) فان كان المؤدى هو الواقع فهو، وإلا كان الجري العملي واقعا في غير محله من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه.

وبالجملة: الهوهوية التي بنى عليها الشيخ (قدس سره) في باب الأمانات ونحن أبطلناها، هي التي تكون مجعولة في باب الأصول التنزيلية. نعم: يتوجه على الشيخ (قدس سره) إشكال الفرق بين الأمانات والأصول، فإنه على هذا يكون المجعول في كل منهما هو الهوهوية، فكيف صارت مثبتات الأمانة حجة دون مثبتات الأصول مع اتحاد المجعول فيهما؟ و لكن نحن في فسحة عن هذا الإشكال، لما عرفت: من أن المجعول في باب الأمانات غير المجعول في باب الأصول، ومن اجل اختلاف المجعول صارت مثبتات الأمانات حجة دون مثبتات الأصول، كما سيأتي في محله. وبالجملة: ليس في الأصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل

(١) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع الحديث ٣

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

وتوهم: أن الذي ذكرناه في تضعيف ما أفاد الشيخ (قدس سره) من جعل الهوهوية في باب الأمارات يجرى بعينه في باب الأصول المحرزة، فاسد، فإن الهوهوية المجعولة في باب الأصول المحرزة هي الهوهوية العملية، أي البناء العملي على كون المؤدى هو الواقع، وهي لا تستلزم جعل حكم في المؤدى على خلاف ما هو عليه من الحكم، بخلاف الهوهوية في الأمانة فإنها إما أن تكون إخباراً، وإما أن تكون إنشاء حكم في مؤدى الأمانة، فإن المجعول في باب الأمارات ليس هو البناء العملي، فلو كان في المؤدى حكم فلا بد وأن يكون مضاداً لما عليه من الحكم الواقعي، فتأمل.

وأما الأصول الغير المحرزة - كأصالة الاحتياط والحل والبراءة - فقد عرفت: أن الأمر فيها أشكل، فإن المجعول فيها ليس الهوهوية والجري العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون إلقاء الطرف الآخر والبناء على عدمه (١) بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعولة في أصالة الاحتياط والحلية المجعولة في أصالة الحل تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بدهة أن المنع عن الاقتحام في الشيء (كما هو مفاد أصالة الاحتياط) أو الرخصة فيه (كما هو مفاد أصالة الحل) ينافي الجواز في الأول، والمنع في الثاني. وقد تصدى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإن رتبة الحكم الظاهري رتبة للشك في الحكم الواقعي، والشك في الحكم الواقعي متأخر في الرتبة عن نفسه وجوده، فيكون الحكم الظاهري في

(١) أقول: لم ما تقول هنا أيضاً: إن المجعول هو البناء العملي على أحد طرفي الشك بأنه واقع؟ الملازم لعدم جعل حكم عند المخالفة أيضاً.

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

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

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

(١) أقول: إذا كان الحكم الظاهري في طول الواقع معنى طوليته كون الحكم الواقعي المشكوك مأخوذاً في موضوعه، وحينئذ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي - ولو بنتيجة الإطلاق - في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته؟ فهل يتوهم أحد أن الموضوع في مرتبة محموله؟ نعم: هما متحدان زماناً لا رتبة، فكل واحد محفوظ في رتبة

نفسه بلا تعدية إلى مرتبة غيره، فعلى فرض الاكتفاء باختلاف المرتبة بين الحكمين محضاً، لا مجال لمثل هذا الجواب عنه.

(٢) أقول: الالتزام بعدم دعوة الحكم الواقعي في ظرف الشك به لازمه إنكار فعالية الحكم المشكوك، إذ لا نغنى من فعليته إلا دعوته ومحركيته عند وجود موضوعه، فمع عدم متمم الجعل لا بد وأن يلتزم بعدم فعالية الحكم

المشكوك، فلا يبقى للحكم الواقعي إلا إنشاء قانوناً بلا إرادة فعلية، إذ فعالية الإرادة على ممشاك لا ينفك عن المحركية عند وجود الموضوع، فعدم محركيته حينئذ مساوق لعدم فعليته، ولا نغنى من جعل القانون إلا هذا، وحينئذ

فتصور المعذورية مع وجود الحكم الفعلي في غير محله، إلا بتصور التفكيك بين فعالية الحكم وعدم الدعوة، ويلزمك

حينئذ عدم إناطة فعالية الأحكام بوجود موضوعها خارجاً، بل الحاكم بمجرد علمه بالمصلحة على الشئ القائم بالموضوعات المقدره يحكم حكماً فعلياً عن إرادة فعلية تابعة للحاظ موضوعه الكلي، بلا انتظار لوجوده - كما هو

التحقيق في كلية الأحكام - وأن المحركية من تبعات الإرادة وهو المعلق على وجود الموضوع خارجاً، وعلى هذا المبني

ينتلم الإشكال في الواجب المعلق، وينخرم أساس جعل الأحكام الطلبية من القضايا الحقيقية التي شأنها كون الحكم تابع الموضوع فرضياً وفعالياً، إذ بناء على ما ذكر تصير الأحكام الطلبية فعلية قبل وجود موضوعاتها وفي زمان

فرضه، كما لا يخفى، فتدبر.

(۱۱۳)

فان الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمة وجوده - التي منها زمان الشك فيه - ويتعرض لوجود نفسه في حال الشك وإن كان محفوظا في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلا أن انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبينا لوجوده فيه، بل لا بد في ذلك من ميين آخر وجعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمة وجوده، - ومنها زمان الشك فيه - ويكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأولى ويتحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك.

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

وتوضيح ذلك: هو أن للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

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

ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلا إليه ومنجزا له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل ومنجزا للواقع وموصلا إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك حفظا للحمى وتحريزا عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقي إنما يكون في طول الحكم للواقع نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطابا نفسيا وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع (١) إلا أن هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدما، لأن الخطاب المقدمي هو ما لا مصلحة فيه أصلا، والاحتياط ليس كذلك، لأن أهمية مصلحة الواقع دعت

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

ومن هذا البيان ظهر: أن الأمر بالاحتياط وهكذا غيره بيان للواقع ومنجز له في فرض الموافقة، وعند المخالفة موجب لعذره وترخيصه المشتمل عليه أمره وليس موجبا للعقوبة على نفسه.

وتوهم: أن العقوبة على الواقع حينئذ عقاب بلا بيان فلا بد من أن يكون العقوبة على نفسه، فاسد بما يأتي بيانه في الحاشية الآتية.

إلى وجوبه فالاحتياط إنما يكون واجبا نفسيا للغير لا واجبا بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وإدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الاشتغال.

فان قلت: إن ذلك يقتضى صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع أو مخالفه، لأن المفروض كونه واجبا نفسيا وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها، إلا أن تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الاحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنه قد خالف تكليفا نفسيا.

قلت: فرق بين علة التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضر تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأول، لأنها تكون حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقق الحكمة في مورد علة لتشريع حكم كلي، وأما علة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها - كما أوضحناه في محله - ولا إشكال أن الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط (١)

(١) أقول: بعدما كان الحكم الواقعي علة لتشريع الاحتياط، فمع انتفائه ينتفى تشريع الاحتياط، وعليه: ففي كل مورد يرد عليه الأمر بالاحتياط يتردد المكلف بين تشريع الاحتياط وعدمه، ولازمه ترديده بكون الأمر به حقيقيا أم صوريا، ومع هذا التردد كيف يدعو هذا الأمر على الاحتياط؟ وعليه: فلا يكون هذا الأمر موجبا للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع، وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطريقية. ولنا لحل هذا الإشكال مسلكان: أحدهما أن يقال: إن المصلحة إذا كانت مهمة بنحو لا يجوز منه المولى حتى في ظرف الجهل بها، فقهر الإرادة المتعلقة به وأمره يكون تبعا لهذا الاهتمام، ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منجز عقلا وخارج من موضوع قبح العقاب بلا بيان، وأن الأمر الطريقي كاشف عن هذا الاهتمام، ولذا يكون منجزا للواقع عند المطابقة، كما أن مخالفته كاشفة عن عدم الاهتمام به، خصوصا مع ترخيصه على مخالفته، فيكون موجبا لعذره حتى مع فرض انفتاح بابه.

وثانيهما: أن شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبرازا للإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها، فمع احتمال الواقع كان الواقع ملازما مع البيان للواقع، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب، إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان، وحينئذ ف شأن الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل، فيكون واردا عليه.

فان قلت: إنه في ظرف وجود الواقع نقطع بوجوده، ولو كان هذا المقدار من البيان الاحتمالي كافيا، يلزم عدم جريان القاعدة في كل تكليف مشكوك ولو لم يكن في البين جعل طريق، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن العلم بوجود الواقع في ظرف وجود المشكوك لا يكون منوطا بوجود الواقع خارجا كي يصير مشكوكا، بل العلم الفعلي الوجداني ينوط بوجود الواقع لحاظا، فلا يتصور في مثله الجهل بوجود العلم،

كي يكون المورد من باب احتمال البيان، بل العلم الوجداني منوط بوجود المشكوك لحاظا حاصل فعلا، ومثل هذا العلم لا يكون لدى العقل بيانا أصلا، ففي مورد نقطع بعدم البيان، بخلاف الأوامر الطريقية، حيث إن بيانيته منوط بوجود الواقع خارجا، فكان البيان فيه مشكوكا، بخلاف فرض العلم، كما لا يخفى.

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

ومن ذلك يظهر: أنه لا مضادة بين ايجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فان المشتبه إن كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه مما يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط، لانتفاء علته، وإنما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي، وإن كان من جهة أخرى يغيره.

والحاصل: أنه لما كان ايجاب الاحتياط متمما للجعل الأولى من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي، ولا يعقل بقاء المتمم (بالكسر) مع عدم وجود المتمم (بالفتح) فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل أن يقع بينهما التضاد، لاتحادهما في مورد

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

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

وثانيهما: طولية الحكمين الثابتين للذاتين في رتبتين - كما هو الشأن في فرض الجهل بالحكم من الجهات التعليلية لظرو الحكم الظاهري على الذات - فإنه حينئذ يرى الذات في رتبتين، بخلاف ما كان الجهل من الجهات التقييدية لأن الذات في هذه الصورة لا يرى إلا في رتبة واحدة موضوعاً لحكمين طوليين، وحينئذ الذي

يشمر لرفع التضاد هو الطولية بالمعنى الثاني دون الأول، والسرفيه: أن الذات في الصورة لما كان واحدا لا يتحمل لحكمين ولو طوليين متمثلين أو متضادين.

وأما في فرض أخذ الذات في رتبتين فلا يرى حينئذ إلا ذاتين، وحيث إن معروض الحكم في كلية المقامات هو نفس العنوان لا المعنون، فوحدة المعنون لا يضر بتعدد الحكم لكل منهما بعنوان غير الآخر. ولقد أبسطنا الكلام في مسألة التجري، وبهذا البيان أيضا رفعنا هناك التضاد بين قبح التجري وحسن الواقع، كما عرفت، فتدبر في المقام فإنه من مزال الأقدام.

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

وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من " حديث الرفع " و " أصالة الحل " تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الاحتياط، وقد عرفت: أن ايجاب الاحتياط يكون في طول الواقع ومتفرعا عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضا، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه، فتأمل.

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

المبحث الثاني

في تأسيس الأصل عند الشك في التعبد بالأمانة ولا ينبغي التأمل والإشكال في أن الأصل يقتضى حرمة التعبد بكل أمانة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع. ويدل على ذلك من الكتاب، قوله تعالى " قل آله أذن لكم أم على الله تفترون " (١) بناء على شمول الافتراء لمطلق إسناد الشيء إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنه منه تعالى، لا خصوص ما علم أنه ليس منه تعالى - كما قيل - ولو سلم عدم شمول الافتراء لما لا يعلم موضوعا فلا أقل من شموله حكما، لأنه جعل في مقابل الإذن، فتدل الآية الشريفة على أن كل ما لم يؤذن

(١) سورة يونس الآية ٥٩

فيه فهو افتراء، إما موضوعاً، وإما حكماً.
ومن السنة: قوله عليه السلام " رجل قضى بالحق وهو لا يعلم " (١) بناء على كون التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا لأجل التصدي للقضاء مع عدم كونه أهلاً له.
ومن الإجماع: ما ادعاه الوحيد البهبهاني (قدس سره) من أن حرمة العمل بما لا يعلم من البديهييات عند العوام فضلاً عن الخواص.
ومن العقل: إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنه منه، فإن ذلك تصرف في سلطنة المولى وخروج عما يقتضيه وظائف العبودية.
وبالجملة: لا إشكال ولا كلام في قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة. نعم: وقع الكلام في مسألة قبح التشريع من جهات:
الجهة الأولى: هل حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح المعصية مما لا تناله يد الجعل الشرعي ولا يستتبع خطاباً مولوياً بحرمة؟ أو أن حكمه بقبح التشريع يستتبع الحكم الشرعي بحرمة ولو بقاعدة الملازمة؟ ذهب إلى الأول المحقق الخراساني (قدس سره) وحمل ما ورد في الكتاب والسنة في هذا الباب على الإرشاد، نظير قوله تعالى: " أطيعوا الله ورسوله ".
وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الثاني، حيث استدل على حرمة التشريع بالأدلة الأربعة، وهو الأقوى، لأن الأحكام العقلية التي لا تستتبع الخطابات الشرعية إنما هي فيما إذا كانت واقعة في سلسلة معلولات الأحكام كقبح المعصية وحسن الطاعة، لا في ما إذا كانت واقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح العقلي الناشئ عن إدراك المصالح

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

والمفاسد، فإن الأحكام العقلية الراجعة إلى هذا الباب كلها تكون مورد القاعدة الملازمة، ويستتبعها الخطابات الشرعية، ومسألة قبح التشريع من هذا الباب، لأن حكم العقل بقبحه ليس واقعا في سلسلة معلولات الأحكام، بل هو حكم ابتدائي من العقل لما فيه من المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له، وإن شئت قلت: إن التشريع من أفراد الكذب الذي يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمة (١)

الجهة الثانية: هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المتشرع به بحيث يصير الفعل قبيحا عقلا وحراما شرعا، أو إنه لا يسرى إلى الفعل بل يكون التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المتشرع به على ما هو عليه؟ ذهب إلى الوجه الثاني المحقق الخراساني (قدس سره) وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الأول، حيث قال (قدس سره): والحاصل: أن المحرم هو العمل بغير علم متعبدا به ومتدينا به.. الخ، ومال إليه شيخنا الأستاذ (مد ظله) بتقريب: انه من الممكن أن يكون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه، فيكون الالتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجبا لانقلاب العمل عما هو عليه (٢) وتطرأ عليه

(١) أقول: عمدة الكلام في المقام، هو أن العقل في باب التشريع كما يستقل بالقبح، يستقل بالعقوبة أيضا أم لا، وبعبارة أخرى: هل حكمه بقبحه من تبعات موجبة لاستحقاق العقوبة بنفس عنوانه؟ أم استحقاق العقوبة فيه من تبعات حكمه لا نفسه وأن ما هو من تبعات نفسه مجرد قبحه؟ وهذه الجهة أيضا مايزة بين المعصية

وسائر المقبحات الأخرى، لا مجرد طولية عنوان للحكم وعدمه، وعليه نقول: لا غرو في دعوى أن التشريع المتجرى نحو طغيان على المولى وحسارة موجبة بنفسه للعقوبة بلا احتياج إلى حكم مولوي، كيف! ولا أظن من ينكر الملازمة كلية إنكار عدم استحقاق المشرع للعقاب نظير الافتراء على المولى، فتأمل.

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

بذلك جهة مفسدة تقتضي قبحة عقلا وحرمة شرعا، وظاهر قوله: " رجل
قضى بالحق وهو لا يعلم " (١) حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه،
فيدل على حرمة نفس العمل.

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

ظاهر كلام المحقق الخراساني (قدس سره هو الثاني، بل صريح
كلامه ذلك، حيث قال: وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام
وصحة نسبته إليه تعالى فليس من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا على
تقرير الحكومة في حال الانسداد لا يوجب صحتها.. الخ.
ولا يخفى ما فيه، فان معنى جعل الأمانة حجة هو كونها وسطا
لإثبات متعلقها وإحراز مؤداها (٢) فيكون حالها حال العلم، وهل يمكن
أن يقال: إنه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز إسناده إلى الشارع إذا كان
المتعلق من الأحكام الشرعية؟ والأمانة بعد جعلها حجة تكون كالعلم. وما

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

(٢) أقول: قد تقدم سابقا أن مجرد جعل الوسطية تنزيلا لا يفي بالمنجزية، بل المنجز هو الأمر الطريقي
المستكشف من هذا الجعل الذي هو المصحح للتنزيل، ومن المعلوم: أن منجزيته غير ملازم لوجوب التعبد
بمؤداه،

كيف! وهذا الأمر المنجز موجود في إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية، مع أنه لا يجوز التعبد المزبور فيها،
وهكذا لو فرض ورود الأمر بالعمل بالظن الفلاني بلا لسان تنزيل في البين، إذ مثل هذا الأمر أيضا منشأ حجيته،
مع أنه لا يجوز التعبد في مثله، كما أن الظن على الحكومة في باب الانسداد عند من لا يرى العلم الإجمالي مؤثرا
- إما

لذاته أو لشبهة انحلاله - لا بد من الالتزام بمثبتيه الظن وأن مسقطيته إنما هو على مسلك التبعض في الاحتياط،
وهو غير حجية الظن ومنجزيته في حال الانسداد كما لا يخفى.

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

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

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

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

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

(١) أقول: المراد من الأحكام الطريقية هو الإنشاءات الحاكية عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها
وكاشفة عن الترخيص في صورة المخالفة، ومثل هذا المعنى غير متصور في مثل حكم العقل بقبح الشيء في ظرف
الجهل بقبحه واقعا، إذ الوجدان بعد ما حكم بالقبح في ظرف الشك يستحيل كشفه عن الترخيص في صورة
المخالفة، إذ لازمه مع احتمال المخالفة أن لا يستقل بقبح شيء، ومع استقلاله به حينئذ لا محيص من الالتزام
بالموضوعية وبعده لا يفهم فرق بين الظلم والتشريع، إذ في كل منهما يحكم العقل وجدانا بقبحه طابق الواقع أم
خالف، وحينئذ لا نفهم لهذا الحكم الطريقي مفهوما محصلا في باب الظلم دون غيره. نعم: يمكن أن يقال بمنع
استقلال العقل بقبح ما هو مشكوك الظلم، بل الذي يستقل هو قبح الظلم الواقعي عند إحراز ظلمه، نظراً إلى
دخل العلم في كلية المستقلات العقلية في حكمه بحسن أو قبح، كما لا يخفى.

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

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

ثانيهما: ما يكون للعقل حكمان: حكم على الموضوع الواقعي الذي استقل بقبحه، وحكم آخر طريقي على ما يشك أنه من مصاديق الموضوع الواقعي، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح الظلم. وقد يقع الشك في بعض الأحكام العقلية أنه من أي القسمين؟ كحكمه بقبح الإقدام على الضرر، فإنه يحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل بقبح الإقدام عليه هو الضرر الواقعي، وله حكم آخر طريقي بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع في الضرر، ويحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل مطلقاً " ما لا يأمن منه الوقوع في الضرر " سواء في ذلك صورة العلم بالضرر أو الظن أو الشك، كان في الواقع ضرر أو لم يكن.

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

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

قد عرفت: أن الأصل عند الشك في حجية كل أمانة يقتضى حرمة التعبد بها والالتزام بمؤداها بمقتضى الأدلة المتقدمة.
وقد يقرر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية، لأن حجية الأمانة من الحوادث وكل حادث مسبوق بالعدم.
وقد منع الشيخ (قدس سره) عن جريان استصحاب عدم الحجية، وأفاد في وجهه بما حاصله: أنه لا يترتب على مقتضى الاستصحاب أثر عملي، فإنه يكفي في حرمة العمل والتعبد نفس الشك في الحجية، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالأمانة حتى يجرى استصحاب العدم، فإن الاستصحاب إنما يجرى فيما إذا كان لا أثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشك. هذا حاصل ما أفاده الشيخ (قدس سره) في وجه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية.

ورده المحقق الخراساني (قدس سره) بما حاصله: أن الحاجة إلى الأثر في جريان الأصل إنما هو في الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، وأما الأصول الجارية في الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي ما وراء المؤدى، بل يكفي في صحة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدى - من بقاء الحكم في الاستصحابات الوجودية وعدمه في الاستصحابات العدمية - بداهة أن وجوب الشيء أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التي يصح جريان

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

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

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ردا على ما أفاده الشيخ (قدس سره).

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

(١) أقول: الذي يحتاج في الاستصحاب كون المستصحب مما يترتب عليه العمل، بمعنى كونه مقتضيا له ولو في ظرف العلم به، بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي، نظير الوجوب الذي هو مقتضى للعمل ولو في ظرف العلم به، كما أن نفيه موجب لنفي العمل المستند إلى عدم المقتضى، وهذا المعنى موجود في الحجية المجعولة، بملاحظة

كونها موضوعا لحكم العقل بموافقتها عند العلم به، وعدم وجوبه عند عدمها لعدم المقتضى، وليس أثرها ممحضا بخصوص حرمة التعبد بمؤداه كي يختص ذلك بحال شكه وكان من تبعات نفس الشك به، كيف! وقد قلنا بأن حرمة التعبد ليس من لوازم عدم الحجية، وإن كان جوازه من لوازم حجيته، وحينئذ لا يبقى مجال لمثل هذا التعب في رد هذا القائل خصوصا في إلزامه بأن عدم الحجية يقتضى الرخصة، مع أنه ليس كذلك، لأن الأحكام بأسرها مضادة، وليس نقيض كل عين الآخر، ولا يقتضى أيضا إثباته بدليل التعبد الذي هو مفاد الأصل، لعدم حجية مثبتات الأصول، فلا يكون نتيجة استصحاب عدم الوجوب إلا رخصة العقل لترك العمل بنفس شكه من جهة قبح العقاب بلا بيان، وحينئذ كيف يكون استصحاب عدم حاكمها على قبح العقاب بلا بيان، بل لازم كلامه كون المورد مجرى القاعدة، لا مجرى الاستصحاب، إلا بناء على حجية مثبتته من إثبات الرخصة الشرعية، وهو كما ترى! وحينئذ ما تقول في استصحاب عدم الوجوب نقول به في استصحاب عدم

الحجفة.
ولعمرف! ان عمدة ما أوقعه فف هذا المحذور تفهل أن أثر عدم الحجفة منحصر لجهة التعبد بمؤداه الذي مترتب فف فرضه على نفس الشك؁ وهو أول شئ ففكر! بل عمدة أثر عدم الحجفة عدم حكم العقل بلزوم موافقته؁ لعدم المقتضى - نظفر حكمه بعدم لزوم العمل والامتثال فف صورة عدم وجوبه - وأن مصحح جرفان الاستصحاب
فف المقامفن متساوفان؁ فتدبر؁ ولا تبادر بالإشكال على الأساطفن!.

عليها أثر عملي، من غير فرق في ذلك بين الأصول الموضوعية والحكمية، فإن الأصول إنما تكون وظائف عملية، لما عرفت آنفاً: من أن المجعول فيها هو الجري العملي، وبذلك تمتاز الأصول من الأمارات، فإن الأمانة تقتضي الثبوت الواقعي ولا يتوقف التعبد بها على أن يكون المؤدى مما يقتضى الجري العملي، بل يكفي في التعبد بها أن يترتب عليها أثر عملي ولو بألف واسطة لكي لا يلزم اللغوية، فلا مانع من قيام الأمانة على عدم الحجية بعد ما كان مفادها عدم الثبوت الواقعي.

وبالحملة: لا يعقل أن يجرى الأصل من دون أن يقتضى الجري والبناء العملي، ولما كانت الأصول الحكمية بنفسها تقتضي الجري العملي على طبق المؤدى كان الأصل جارياً بلا حاجة إلى أن يكون أثر عملي وراء المؤدى، وإلا فلو فرض أصل حكمي لا يقتضى الجري العملي فلا يكاد يجرى، لعدم

صحة التعبد به، والحجية وإن كانت من الأحكام الوضعية وكانت بنفسها مما تنالها يد الجعل، إلا أنها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر عملي أصلا، والآثار المترتبة عليها - منها: ما يترتب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجزة للواقع عند الإصابة وعترا عند المخالفة. ومنها: ما يترتب على نفس الشك في حجيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسناد مؤداها إلى الشارع، فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجري العملي حتى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجية أثر إلا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجدانا، لما عرفت: من أن الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد، فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالا منه، فإن تحصيل الحاصل إنما هو فيما إذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان أو كلاهما تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرر بالوجدان بالتعبد، فهو أسوأ حالا من تحصيل الحاصل. وبالجملة: فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية، فإن عدم الوجوب كالوجوب بنفسه مما يتعلق بعمل المكلف ويقتضي الجري العملي نحوه، لأن عدم الوجوب يقتضى الرخصة الشرعية في الفعل، وهي ليست حاصلة بنفس الشك وجدانا، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكما على البراءة العقلية والشرعية، لأن البراءة لا تقتضي مزيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع. وأما الرخصة الواقعية فلا يكاد تثبت البراءة، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجية الذي لا يترتب عليه أثر إلا ما كان حاصلًا بنفس الشك، فتأمل. (١)

(١) وجهه: هو أنه قد يختلج في البال: أن المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضى المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك في نسخها، لأن استحالة التعبد بأحد النقيضين يلزم استحالة التعبد بالنقيض الآخر، وإن كان يمكن منع الملازمة، فإن المسلم من الملازمة هو أن القدرة على أحد النقيضين يلزم القدرة على النقيض الآخر، وأما التعبد بأحد النقيضين فلا يلزم التعبد بالآخر، إذ قد لا يكون محل للتعبد بأحدهما - للزوم اللغوية أو غير ذلك - دون التعبد بالآخر*

وقد يختلج في البال أيضا: أن ذلك يقتضى عدم جواز قيام الأمانة المعتبرة على عدم حجية أمانة، فإن المجعول في باب الأمانات وإن لم يكن هو البناء العملي بل نفس الوسطية في الإثبات، إلا أنه لا بد وأن يترتب على مؤدى الأمانة أثر عملي ولو بألف واسطة ليصح التعبد بها، والمفروض أنه لا يترتب على عدم الحجية الواقعية أثر عملي، بل الأثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية، وهو حاصل قبل قيام الأمانة المعتبرة على ذلك. ولا يدفع هذا الإشكال مجرد كون الأمانة مثبتة لمؤداها الواقعي، لأن المفروض أن المؤدى ليس موضوعا للأثر، فحال الأمانة القائمة على عدم حجية أمانة كحال الأمانة القائمة على موضوع لم يترتب عليه أثر عملي أصلا ولو بألف واسطة.

ولا يقال: إنه بعد قيام الأمانة على عدم حجية يحصل العلم بعدم الحجية والعلم بعدم الحجية كالشك فيها يكون موضوعا لأثر حرمة التعبد، فإن العلم بعدم الحجية إنما يحصل بعد قيام الأمانة والتعبد بها، والمفروض

أنه في المرتبة السابقة على قيام الأمانة تحقق موضوع الأثر، فلا يكون مجالاً للتعبد فيها، فتأمل جيداً (منه).
* - أقول: لو كان أثر الحجية منحصرًا بجواز التعبد، لا شبهة في أن هذا الجواز منوط بالعلم بها، فقبل العلم يحرم التعبد به بمقتضى كلامه، وحينئذ يتوقف الأثر على الاستصحاب كي يوجب له العلم بالحجية، والاستصحاب أيضاً ينوط بهذا الأثر، فيدور، وحينئذ لا يرفع هذه الغائلة إلا بدعوى كفاية اقتضاء الأثر في المستصحب بلا احتياج إلى فعليته، ولازمه حينئذ كفاية نفي المقتضى في طرف استصحاب عدمه بلا احتياج إلى أثر آخر، كما هو في استصحاب الوجوب ونفيه - على ما أسلفناه - ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه جريان الأمانة على عدم الحجية، شكر الله سعيه في هذا التعب العظيم!.

وأما ما أفاده (قدس سره) ثانيا: من أن حرمة التعبد بالأمانة كما يكون أثرا للشك في حجيتها كذلك يكون أثرا لعدم حجيتها واقعا، ففي ظرف الشك يجرى كل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدم الاستصحاب لحكومته عليها.

ففيه: أنه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعا للأثر في عرض الواقع (١) مع أنه على هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب أيضا، لأن الأثر

(١) أقول إذا فرض كون الواقع مقتضيا لشيء والشك به مانعا عن ترتيبه، نظير وجوب الامتثال بالنسبة إلى الوجوب وأمثاله، فهل لك محيص من الالتزام بنفي الأثر المترتب على الأعم من عدم المقتضى ووجود المانع؟ وفي المقام "استاذنا" لا يريد إلا هذا، فلا ترمه بعدم المعقولية. ثم بعد تسليم مدعاه ليس لك أن تنكر الاستصحاب، لأن ترتب الأثر على الشك في عرض ترتب الاستصحاب عليه، وبعد ذلك نقول، إن الأمر يدور في تطبيق الاستصحاب أو تطبيق كبرى هذا الأثر بين التخصيص والتخصص، لأن بجريان الاستصحاب يرتفع موضوع هذه الكبرى، فإنه مبني على عدم جريان الاستصحاب بمخصص خارجي، وإلا لا يصلح هذه الكبرى لتخصيصه، لأنه معلق على عدم جريانه. ولئن شئت قلت: إن لسان الاستصحاب ينفي موضوع هذه الكبرى فكان ناظرا إليه، بخلاف لسان الكبرى، فإنه ليس لسانه نفي موضوع الاستصحاب، بل جريانه موجب للغوية الاستصحاب، فالاستصحاب من الأول مانع عن جريانها، فتدبر.

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

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

وما قرع سمعك، من أن الاستصحاب يكون حاكما على القاعدة
المضروبة لحال الشك، فإنما هو فيما إذا كان ما يثبت الاستصحاب غير ما تثبته
القاعدة - كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما - فان القاعدة لا تثبت الطهارة
والحلية الواقعية (١) بل مفادها ليس إلا ترتيب آثار الطهارة والحلية: من
جواز الاستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك، بخلاف الاستصحاب، فان مفاده
بقاء الطهارة والحلية الواقعية، وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير
جواز الاستعمال وحلية الأكل من آثار اخر، وعلى ذلك بيتنى جواز الصلاة في
أجزاء الحيوان الذي شك في حليته إذا كان يجرى في الحيوان استصحاب
الحلية - كما إذا كان غنما فشك في مسخه إلى الأرنب - وعدم جواز الصلاة في

(١) أقول: بالله! لو لم تثبت قاعدة الطهارة الواقعية التعبدية يلزم عند العلم بنجاسة الماء المتوضى
منه، إما الحكم بصحة الوضوء واقعا أو عدم صحة الوضوء بمثل هذا الماء، وهو كما ترى!
وجه الملازمة: أن موضوع صحة الوضوء واقعا، إما الطهارة الواقعية أو الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية،
فعلى الأول: فلا يجوز الوضوء به، لعدم إحراز الطهارة الواقعية. وعلى الثاني: يلزم عدم اقتضاء كشف نجاسته
لبطلان وضوئه حين جريان القاعدة فيها، وحينئذ لا محيص إلا أن تلتزم بأن مفاد قاعدة الطهارة أيضا إثبات
الطهارة الواقعية، وحينئذ من أين وجه تقدم الاستصحاب على القاعدة؟ فتدبر.

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

وكذا الكلام في قاعدة الاشتغال مع استصحاب بقاء التكليف، فإنه في المورد الذي تجرى فيه قاعدة الاشتغال لا يجرى فيه الاستصحاب، وفي المورد الذي يجرى فيه الاستصحاب لا تجرى فيه القاعدة، فان القاعدة إنما تجرى في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض أطرافه عن الابتلاء بالامتنال ونحوه، والاستصحاب يجرى عند الشك في فعل المأمور به.

فما ربما يتوهم من عبارة الشيخ (قدس سره) في المقام: من عدم جريان الاستصحاب في جميع موارد الشك في فعل المأمور به، فاسد، فتصريحه في مبحث الاشتغال بجريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في إتيان المأمور به وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال، وأين هذا مما نحن فيه مما كان الأثر المترتب على الاستصحاب عن الأثر المترتب على الشك؟! فالإنصاف: أنه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها، فتأمل فيما ذكرناه جيداً.

المبحث الثالث

بعد ما عرفت: من أن مقتضى القاعدة عدم حجية ما شك في حجيته من الطرق والأمارات إلا أن يقوم دليل بالخصوص على حجية أمانة خاصة أو على حجية كل أمانة تفيد الظن، فلا بد من صرف عنان الكلام إلى ما دل الدليل على اعتباره، أو قيل باعتباره من الأمارات. ولا يخفى: أن البحث عن ذلك من أهم المباحث التي ينبغي تنقيحها، خصوصاً بالنسبة إلى من لم يلتزم بحجية الظن المطلق، فإنه لا بد له من إقامة الدليل على حجية ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب من حيث

الظهور والصدور (١) ولا يغنى البحث في حجية الظهور عن البحث في
جهة الصدور (٢) بل لابد من إثبات حجية كل منهما، ولذلك عقد
الأصحاب بحثا في حجية الظواهر وبحثا آخر في حجية الأخبار (٣) وعلى كل
حال: ينبغي عقد الكلام في مقامين:
المقام الأول: في بيان الأمارات قام الدليل على اعتبارها
بالخصوص أو ما قيل بقيامه عليه.
المقام الثاني: في بيان الأدلة التي توهم دلالتها على اعتبار كل أمانة
مفيدة للظن.
أما المقام الأول ففيه فصول:
الفصل الأول
في حجية الظواهر (٤)
اعلم: أن البحث في باب الظهورات تارة: يكون صغويا، كالبحث

(١) أقول: بل وجهة الصدور أيضا.

(٢) أقول: وبالعكس أيضا.

(٣) أقول: ويقتضي بحثا آخر في نفي جهة التقية أو التورية في كلامه أيضا الذي يسمى بجهة الصدور،
كما أشرنا.

(٤) أقول: ينبغي أولا أن يتكلم بأن ما هو المرجع عند العقلاء وكان بنائهم على العمل به هو أصالة
الحقيقة أو العموم والإطلاق أو أصالة عدم القرينة على خلاف وضع اللفظ، أو أن مبنى بنائهم على ما انعقد عليه
ظهور اللفظ ووجهة الكلام، وتظهر الثمرة في صورة اتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانعة عن انعقاد الظهور،
فإنه

حينئذ لا مجرى للأصل الآخر، بخلاف الأصول السابقة، كما أنه في صورة انعقاد الظهور بالقرائن العامة أو
الخاصة - كالوقوع عقيب الحظر مثلا - لا يبقى مجال لأصالة الحقيقة وكان لأصالة الظهور مجال. نعم: الذي
يسهل

الخطب إمكان دعوى اليقين بأن بنائهم في باب الألفاظ على الأخذ بما عليه وجهة الكلام من الظهور، لا بصرف
احتمال الحقيقة بلا ظهور.

ومن هذه الجهة أوردنا على القوم بأن البحث في أن التبادر لابد وأن يكون مستندا إلى حاق اللفظ،
مستدرك. نعم: بناء على كون مدار العقلاء على أصالة الحقيقة، كان له مجال. ولكن أنى لهم باثباته، فتدبر
جيذا.

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

وأخرى: يكون كبروياً كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، فإن البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الأصولية، لا من المبادئ - كما توهم - بتخيل أن البحث عن دليلية الدليل لا يرجع إلى البحث عن العوارض، بل من المباحث الراجعة إلى أصل تحقق الموضوع. ولا يخفى ما فيه، لما تقدم (في صدر الجزء الأول من الكتاب) من أن الموضوع في علم الأصول ليس هو خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الأصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأربعة، بل البحث عن كل ما يقع في طريق الاستنباط يكون بحثاً أصولياً، لأن مسائل علم الأصول هي الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط، ومن أوضحها مسألة حجية الظواهر وحجية الخبر الواحد.

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

ظهور الكلام على خلاف ما كان ظاهرا فيه لولا احتفائه بتلك القرائن.
ومنها: ما يأتي البحث عنه بعد ذلك، كالبحث عن حجية قول
اللغوي.

والمقصود بالكلام فعلا هو البحث عن الكبرى (وهي حجية الظواهر)
ونعني بحجية الظواهر الحكم بأن ما تكفله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو
المراد النفس الأمري والبناء على أن الكلام بظاهره قد سيق لإفادة المراد، ولا
إشكال في أن بناء العقلاء على ذلك في الجملة، بل عليه يدور رحي معاشهم
ونظامهم، فإنه لولا اعتبار الظهور والبناء على أن الظاهر هو المراد لاختل
النظام ولما قام للعقلاء سوق.

ومن المعلوم: أنه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضى التعبد بذلك، بل
لمكان أنهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلم ما يكون الكلام ظاهرا فيه،
لأن احتمال إرادة خلاف الظاهر إنما ينشأ من احتمال غفلة المتكلم من نصب
قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك
مما يوجب انقداح احتمال عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام، وكل هذه
الاحتمالات منفية بالأصول العقلائية التي جرت عليها طريقتهم، والشارع
قررهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضا لأنه أحدهم، فإنه ليس
للشارع طريق خاص في بيان مراداته، بل يتكلم على طبق تكلم العقلاء، بل
لا يتطرق بعض الاحتمالات التي توجب الشك في إرادة ظاهر الكلام في كلامه
كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة - فلم يبق إلا احتمال عدم إرادة استيفاء
تمام مراده من الكلام وهو منفي بالأصل.

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

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

الثاني: الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب.

ولا يخفى ما في كلا الوجهين.

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

وأما الثاني: فلأن الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب وإن كانت مستفيضة بل متواترة، إلا أنها على كثرتها بين طائفتين: طائفة تدل على المنع عن تفسير القرآن بالرأي والاستحسانات الظنية، وطائفة تدل على المنع عن الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب من دون مراجعة أهل البيت الذين نزل الكتاب في بيتهم (صلوات الله عليهم).

ولا يخفى: أن مفاد كل من الطائفتين أجنبي عما يدعيه الأخباريون.

أما الطائفة الأولى: فلأن العمل بالظاهر لا يندرج في التفسير، لأنه

(١) أقول: هذا المقدار لا يفي بحواب الشبهة، لما سيأتي في محله (أن شاء الله تعالى) من أن العلم التفصيلي اللاحق لا يوجب حل العلم الإجمالي السابق، فلا محيص حينئذ أن يجاب بأن هذا العلم مقرون بعلم آخر، وهو العلم بمقدار من القرائن لو تفحصنا عنها لظفرنا بها، فإن مثل هذا العلم يوجب الفحص عن كل ظاهر، فإذا ظفرنا على قرينة على الخلاف نقطع بخروج ذلك الظهور عن دائرة العلم الصغير الموجب لانحلال العلم الكبير من الأول، كما لا يخفى.

عبارة عن " كشف القناع " فلا يعم الظاهري الذي لا قناع عليه، خصوصا بعد تقييد التفسير في جملة من الروايات بالرأي الذي يحتاج إلى أعمال الاستحسانات الظنية، ولا إشكال أن سوق الروايات يقتضى وحدة المراد منها وأنها وردت لبيان إفادة معنى واحد، من غير فرق بين ما أطلق في التفسير، وبين ما قيد بالرأي.

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

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

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

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

إفهام شخص خاص - كما هو الشأن في كتب التأليف والتصنيف والأسناد والسجلات الراجعة إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك مما يكون يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يخاطب به شخص خاص - ولا إشكال في اعتبار الظواهر في مثل ذلك وعليه جرت طريقة العرف والعقلاء. وأخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخص خاص - كما لو كان الكلام في مقام الجواب عن سؤال سائل خاص - فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره. أما السائل: فلأن الاحتمال الذي يحتمله في مقام التخاطب ليس إلا احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد، وهذا الاحتمال منفي بالأصل، وليس في البين احتمال آخر يحتمله المخاطب. وأما غير المخاطب: فلا ينحصر الاحتمال فيه باحتمال الغفلة، بل في البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية أو مقالية سابقة الذكر أو لاحقة الذكر معهودة بين المتكلم والمخاطب، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بأن ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظن بالمراد، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلم الذي دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام، وغالب الروايات التي بأيدينا تكون من هذا القبيل، لأنها وردت أجوبة عن أسئلة لأشخاص خاصة، فلا يجوز الاعتماد على ظواهرها، خصوصاً مع أن من عادة الشارع الاعتماد على القرائن المنفصلة - كما يظهر للمتتبع في الأخبار - فعلى هذا ينبغي أن تكون حجية الأخبار المودعة في الكتب من صغرويات حجية الظن المطلق بمعونة مقدمات الانسداد. هذا حاصل ما أفاده "المحقق القمي" فيما اختاره من التفصيل في حجية الظواهر بين المخاطب وغيره. وأنت خبير بما فيه، فان جميع المحتملات التي تقتضي عدم إرادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالأصول العقلائية (١) ولا اختصاص لاحتمال غفلة

(١) أقول: ذلك صحيح لو كان نظر "المحقق" إلى احتمال وجود القرائن الخفية بينه ومخاطبه، وأما لو كان نظره إلى عدم حجية الظهور إلا في صورة إحراز كون المتكلم في مقام تفهيم مراده لكل أحد لا لشخص خاص - وإلا فلا مجال لغيره بحصول الظن بمراده ولو نوعاً الذي هو المدار في الدلالة التصديقية الذي هو موضوع

الحجية لدى العقلاء - فلا يفي بدفعه أصالة عدم القرينة الخفية لإثبات الحجية، كما لا يخفى. وحينئذ لا محيص من أن يقال: إنه يكفي لحجيته محض إحراز كونه في مقام التفهيم ولو لشخص خاص بلا احتياج إلى إحراز كونه في مقام تفهيم الكل، لبناء العقلاء على إلزام الطرف بسماع الغير كلامه.

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

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

فالإنصاف: أنه لا فرق في حجية الظواهر بين ظواهر الأخبار وغيرها، وبين من قصد إفهامه وغيره، هذا كله فيما يتعلق بحجية الظواهر من المباحث. وأما المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر وتعيين أن اللفظ الكذائي ظاهر في أي معنى: فخلاصة الكلام فيها: هو أن كل كلام يتضمن النسبة

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

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

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

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

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

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

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

وربما يستنتج من مثل هذه الجهة في مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية جوازا أو منعا كما هو محرر في محله، وحينئذ ما أدري هذا المحقق البارع من أين جاء بهذا الاصطلاح في الدلالة التصورية و التصديقية؟! ولم التزم بأن لمفردات الكلام - ولو في طي الكلام - ظهور على خلاف جملة الكلام، إذ لو أريد

من الجملة مجموع كلامه هيئة ومادة فالمادة لا تخرج عن هذه ذلك، فكيف لها ظهور وليس للجملة ظهور، وإن أريد

من الجملة مفاد الهيئة بخصوصه فالتفكيك بين الظهورين في غاية المتانة، ولكن ذلك في فرض عدم اتصال المادة بالقرينة على خلافها، وهو خلاف فرضه، كما لا يخفى.

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

وقد يستدل على ذلك بما دل على اعتبار قول أهل الخبرة، ولا ينبغي
الإشكال في الكبرى، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة والاعتماد على قولهم مما قد
استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع، ولا
يعتبر في الرجوع إلى قولهم شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة، بل ولا
الإسلام، فإن اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج إلى ذلك، لأن
الشهادة هي الأخبار عن حس، وقول أهل الخبرة يتضمن إعمال الرأي
والحدس (١) فهو باب آخر غير باب الشهادة، ولكن القدر المتيقن من بناء
العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقا، إذ ليس بناء العقلاء على
التعبد بقول أهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق، بل التعبد إنما هو من وظائف
المتشعبة، وليس بناء العقلاء في شيء من المقامات على التعبد، فلا بد من
حصول الوثوق من قول أهل الخبرة وإن لم يجتمع فيه شرائط الشهادة، إلا إذا
كان في مورد الدعوى والخصومة، فإنه لا بد من التعدد والعدالة، لقوله
صلى الله عليه وآله: " إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان " (٢) وغاية ما يقتضيه
الدليل على اعتبار قول أهل الخبرة هو أن يكون حدسهم كحسهم في الاعتبار،
وهذا لا ينافي اعتبار اجتماع شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة في خصوص

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

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

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

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

وأما الصغرى: (وهي كون اللغوي من أهل الخبرة بمعاني الألفاظ وتعيين حقايقها ومجازاتها) فللمنع عنه مجال، لأن أهل اللغة شأنهم بيان موارد الاستعمالات، وتشخيص موارد لا يحتاج إلى إعمال الحدس والرأي بل هو من الأمور الحسية. نعم: في استخراج المعنى الموضوع له من بين المعاني المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج إلى إعمال نحو من الرأي والاجتهاد، وبهذا الاعتبار يمكن اندراج قول اللغوي في ضابط أهل الخبرة، إلا أن الغالب في اللغة هو بيان موارد الاستعمالات، مع أنه لو فرض أنه عين المعنى الموضوع له ففي حصول الوثوق من قول لغوي واحد محل منع.

فالإنصاف: أن كون اللغوي من أهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون إثباته خرط القتاد!

وقد يستدل أيضا على اعتبار قول اللغوي بالانسداد الصغير، كما قرره الشيخ (قدس سره) بعد ما منع عنه أولا.

ولا يخفى: أن انسداد باب العلم في بعض الموضوعات التي يتوقف عليه العلم بالحكم إن أوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين أو العسر والخرج عند إعمال الأصول النافية أو العمل بالاحتياط، فهو يرجع إلى الانسداد الكبير، كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقة الرواة وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات أهل الرجال، فإن انسداد باب العلم في ذلك يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام، لأن غالب الأحكام إنما تثبت بأخبار الآحاد، فانسداد باب العلم بوثاقة الرواة

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

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

وإن كان انسداد باب العلم في بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم لا يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام وإن استلزم انسداد باب العلم في جملة من الأحكام بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول والعمل بالاحتياط فيه محذور الخروج عن الدين أو العسر والخرج، فهذا الانسداد مما لا أثر له ولا يوجب اعتبار الظن المطلق في تلك الأحكام، بل لا بد من الأخذ بالقواعد. وحينئذ ينبغي البحث عن أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه أولاً؟ الإنصاف: انه لا يوجب ذلك، لأن الحاجة إلى قول اللغوي أقل قليل، فان الغالب انفتاح باب العلم بمعاني الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم والأخذ بالاحتياط لا يوجب المحذور المذكور والألفاظ التي ذكرها الشيخ (قدس سره) من انسداد باب العلم فيها - مع أنها ليست بتلك المثابة من الكثرة - أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، والزائد المشكوك ليس بشئ يقتضى انسداد باب العلم بمعظم الفقه، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مبحث الانسداد.

وينبغي ختم الكلام في باب الظواهر بالتنبيه على أمور:
الأول: لو حصل الوثوق من قول اللغوي بمعنى اللفظ، فهل يصير ذلك منشأ لظهور اللفظ في المعنى كما لو حصل العلم به؟ أو أنه لا يصير منشأ لذلك، بل أقصاه أن يكون ذلك من الظن الخارجي الذي يوجب الظن بالحكم؟ الأقوى أنه يصير منشأ للظهور (١) وليس من الأمور الخارجية التي لا

(١) أقول: دعوى موجبية الوثوق بالوضع للحزم بالظهور غلط، لأنه يرجع إلى دعوى كون الظن بالعلة موجبا للقطع بالمعلول. نعم: له دعوى حجية هذا الوثوق الموجب للوثوق بالدلالة وحجيته، ولكن مرجعه إلى دعوى

حجية الوثوق بالدلالة لدى العقلاء ودعواه على عهدة مدعيه! وحديسي أن القائل المزبور أراد من الظهور ما يفيد الظن بالمراد، لا انسباق المعنى إلى الذهن، كما في المعاني المتبادرة من ألفاظها وهو كما ترى!.

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

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

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

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

ويأتي لذلك مزيد توضيح في " الجزء الرابع " .

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

الفصل الثاني

في حجية المنقول

وكان ينبغي تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد، فإنه لا دليل على حجية الإجماع المنقول إلا توهم اندراجه في الخبر الواحد فيعمه أدلته، ولكن الشيخ (قدس سره) قدم البحث عنه، ونحن أيضاً نفتني أثره. وتنقيح البحث في ذلك يستدعى تقديم أمور:

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

(١) أقول: قبل الخوض في المرام ينبغي بيان الخبر المستند إلى الحس أو ما هو القريب منه من الحدس وما هو حدسي محض، فنقول: إنه لا إشكال في المخبر به إن كان علم المخبر بمثله مستندا إلى أحد حواسه الخمسة بلا واسطة، فهو حسي محض، كما أنه لو استند إلى مجرد علمه الناشئ من قرائن شخصية والمبادئ الحدسية المحضة - كالحفر والرمل والنوم وغير ذلك من حسن الظن بالمخبر من جهات عادية شخصية لا العادية النوعية - فهو أيضا من الحدسيات المحضة، وأما إن كان مستندا إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به عادة، فهو أيضا وإن كان المخبر به محرزاً عند الخبر بحدسه، ولكن حدسه هذا لما كان مستندا إلى اللوازم الحسية

العادية كان من الحدسيات القريبة إلى الحس، نظير الإخبار بالشجاعة وملكة العدالة وأمثالهما من لوازمها المحسوسة العادية وربما يكون ذلك أيضا ملحقاً بالحس. وحينئذ فلو أخبر أحد إلى أحد بموت زيد مثلاً، فالمخبر الثاني تارة: يخبر عن إخبار مخبره، فهو حسي محض لسماعه منه. وأخرى: يخبر عن نفس موت زيد الذي هو المخبر

به لخبره، ففي هذه الصورة تارة: يكون هذا الخبر عن علمه به بالموت من قرائن شخصية حصلت له من مبادئ حدسية - من مثل حسن ظنه بالمخبر له من القرائن الشخصية غير اللوازم الحسية العادية - فهذا الخبر حدسي. وأخرى: يخبر عن الموت بملاحظة حصول علمه به من ملازمته مع المخبر بنحو يقطع من المبادئ الحسية واللوازم العادية بمطابقة قوله للواقع، فمثل هذا الخبر أيضا من الحدسيات القريبة إلى الحس. وثالثة: يخبر بالموت لا من علمه الوجداني بوجود المخبر به خارجاً، بل من جهة علمه التعبدي من تصديقه لمخبره تعبداً بعدالته، فهذا العلم التعبدي

أيضا ناشئ عن مباد حسية - من إحراز صغراه حساً وكبراه أيضا بوجود دليله المحرز عنده سندا ودلالة بالحس لكونه نصاً وكونه بوجدانه عادلاً أو بالشياح الملازم عادة لصدقه ومطابقته للواقع - فهذا أيضا من الحدس القريب إلى الحس.

نعم: لو فرض كون دليل التعبد أيضا حدسياً - ولو من جهة انتهائه سندا ودلالة إلى أدلة ظنية أو بناء عقل أو مجرد إمضاءهم بقاعدة حدسية من حكمة أو جهة أخرى من القرائن الشخصية الموجبة للعلم بمطابقة بنائهم للواقع - فهو أيضا ينتهي بالأخرة إلى الحدس، وإن كان بعض مبادئه حسياً. وحيث ظهر ذلك، فنقول: إنه لا إشكال في عدم وفاء دليل حجية خبر الواحد بأزيد من الحسيات أو القريبة إلى الحس كما أنه مع الشك في كونه حدسياً أم حسياً أيضا يلحق بالحس. وحينئذ فنقول: الظاهر أن من كان في زمان الغيبة الصغرى - كالسيد وأمثاله - أمكن في حقهم أن دعواهم اتفاق تمام الأمة بلفظ "الإجماع" الظاهر فيه بنحو يقتضى دخول الإمام فيهم مستندا إلى أمر حسي، فلا بأس بأخذ خبره لمحض احتمال حسيته، كما أن من يرى خبر السيد ويخبر لنا خبر السيد عن نفسه أيضا بوجدانه

لكونه خبر حسي يحكى عن خبر، حسي، كما أنه لو أخبر بمضمون خبر السيد من اتفاق الأمة في عصر السيد مستندا إلى خبر السيد المحرز عنده بالوجدان بضميمة ملازمة قول السيد مع اتفاق من فيهم الإمام بمقدمات

حسّية - نظرا إلى نص كلام السيد وإحراز عدالته بوجدانه أو بالشياع الملازم له عادة بضميمة إحراز عدم خطائه أيضا بمبادئ حسّية من الملازمات العادية بين التفاته وعدم خطائه بوجه - تقبل ذلك أيضا، لأنه من الحدس القريب بالحس، كما أنه لو لم يحرز الواقع بوجدانه بل أحرزه بدليل التعبد الشامل له بمقدمات وجدانية حسّية من حيث دلالة دليل التعبد من نصيته وسنده من جزمه بمطابقته للواقع بمبادئ حسّية - كما أشرنا - فهو أيضا إخبار

عن حدس تعبدي مستند إلى الحس.

وعليه: فلنا أن ندعي: أن كل من يدعى الإجماع أو الاتفاق الظاهر في اتفاق من يصلح أن يكون الإمام فيهم ويحتمل في حقهم حسّية هذا المخبر به لهم أو حدسيته القرينة إلى الحس، فلا بأس بالأخذ بمثل هذا الخير، كما

هو الشأن في بنائهم على الأخذ بخبر من يخبر بمضمون خبر غيره بمحض سماعه عن غيره، كإخباره بموت زيد أخيره

غيره بموته من دون تشكيك فيه بحدسية خبره غالبا، فهكذا ما نحن فيه، فتدبر.

كل منهما أن يكون الإخبار عن حس، غايته أنه لو كان المخبر به من الأحكام الشرعية وما يلحق بها من الموضوعات التي ينبغي أن تتلقى من الشارع كان داخلا في باب الخبر الواحد ويندرج في أدلة حجيته، ولو كان المخبر به موضوعا من الموضوعات الخارجية كان داخلا في باب الشهادة ويندرج في أدلة حجيتها، كقوله (عليه السلام) في ذيل رواية ابن صدقة: " والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينة " (١) وقد قيل: بعموم حجية الخبر الواحد للموضوعات أيضا. وفيه نظر، وبيانه موكول إلى محله. وعلى كل حال: لا إشكال في أنه يعتبر في كل من الشهادة وخبر الواحد أن يكون الإخبار عن حس (٢) وبذلك يفرقان عن قول أهل الخبرة، لأن إخبارهم ليس عن حس بل عن حدس ورأى واجتهاد، ولذا قلنا: لا يعتبر في حجية قول أهل الخبرة ما يعتبر في حجية الخبر الواحد والشهادة من الشرائط، كما تقدم.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤
(٢) أقول: أو حدس قريب بالحس، كما أشرنا إليه سابقا.

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

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

وقيل: إن قاعدة اللطف تقتضي أن يكون المجمع عليه هو حكم الله الواقعي الذي امر المعصوم (عليه السلام) بتبليغه إلى الأنام، ويحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره).

وقيل: إن المدرك في حجيته هو الحدس برأيه (عليه السلام) ورضاه بما أجمع عليه، للملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين المنقادين على شئ وبين رضا الرئيس بذلك الشئ (٣) ويحكى ذلك عن بعض المتقدمين. وقيل: إن حجيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حد يوجب

(١) أقول: وربما يكون إخباره بالسبب أيضا عن حدس، فيلحق ذلك أيضا بالإخبار عن المسبب.
(٢) أقول: إذا لم يكن حدسه قريبا إلى حسه، كما أشرنا، وإلا فيلحق بإخباره بالسبب
(٣) أقول: إذا كانت الملازمة عادية - نظير ملازمة لوازم الشجاعة وملكة العدالة - فهو حدسي قريب بالحس، كما أسسنا في الحاشية الطويلة، فراجع.

القطع بالحكم، كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر.
وقيل: إن الوجه في حجته إنما هو لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر
عند المجمعين.

ولعل هذا الأخير أقرب المسالك، لأن مسلك الدخول مما لا سبيل
إليه عادة في زمان الغيبة (١) بل ينحصر ذلك في زمان الحضور الذي كان
الإمام (عليه السلام) يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، فيمكن أن
يكون الإمام (عليه السلام) أحد المجمعين، وأما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل
ذلك عادة.

نعم: قد يتفق في زمان الغيبة للأوحد التشرّف بخدمته وأخذ الحكم
منه (عليه السلام) فيدعى الإجماع عليه، وأين هذا من دعوى كون مبنى الإجماع
على دخول شخصه (عليه السلام) في المجمعين؟!
وأما مسلك اللطف: فهو بمكان من الضعف، لأنه مبنى على أنه
يجب على الإمام (عليه السلام) إلقاء الخلاف بين الأمة إذا لم يكن الحكم
المجمع عليه من أحكام الله تعالى، وذلك من أصله فاسد، فإن الواجب على
الإمام (عليه السلام) إنما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدى
(عليه السلام) ما هو وظيفته، وعروض الاختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات
الاختفاء لا دخل له بالإمام عليه السلام حتى يجب عليه إلقاء الخلاف.
وأما مسلك الملازمة العادية: فاتفق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ
عن توأطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع المرؤوسية ورضا

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

الرئيس مجال، وأما إذا اتفق الاتفاق بلا تواطئ منهم على ذلك، فهو مما لا يلزم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة.

وأما مسلك تراكم الظنون: فهو مما لا يندرج تحت ضابط كلي، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصح أن يجعل ذلك مدركا لحجية الإجماع.

فالإنصاف: أن الذي يمكن أن يدعى، هو أن يكون اتفاق العلماء كاشفا عن وجود دليل معتبر عند المجمعين، ولكن هذا إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الاتفاق أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. نعم: لو كان الاتفاق مستمرا من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة (عليهم السلام) كـ " زرارة " و " محمد بن مسلم " إلى زمان أرباب الفتوى إلى زمن المتأخرين، فهو يكشف كاشفا قطعيا عن رضا المعصوم بذلك ولا يلتفت إلى القاعدة أو الأصل الموافق، إلا أن تحصيل مثل هذا الاتفاق مما لا سبيل إليه، بل القدر الممكن هو تحصيل الاتفاق من زمان أرباب الفتوى، وهذا الاتفاق لا يكشف عن نفس رضاه (عليه السلام) بل أقصاه أنه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل إذا لم يكن في المورد أصل أو قاعدة، فإنه لا يمكن الاتفاق في الفتوى اقتراحا بلا مدرك.

ومما ذكرنا ظهر: ما في عد الإجماع دليلا برأسه في مقابل الأدلة الثلاثة الأخر، فإنه على جميع المسالك لا يكون الإجماع مقابلا للسنة. نعم: بناء على ما قربناه من المسلك يكون التقابل بين الإجماع والسنة تقابل الإجمال والتفصيل، فإن الإجماع يكشف عن وجود دليل على الإجمال، فتأمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحاكي للإجماع إنما يحكى السبب
الكاشف عن المسبب والمنكشف، إلا على مسلك الدخول، قد عرفت فساد
أصل المسلك. وأما على المسالك الأخر: فالحكاية إنما هي للسبب، وقد تقدم
أن الحكاية إن رجعت إلى السبب تكون عن حس (١) لا عن حدس،
فلا بد من الأخذ بما يحكيه من السبب، ويندرج ذلك في حجية الخبر الواحد،
فإن كانت الحكاية لتمام السبب في نظر المنقول إليه فهو، وإلا احتيج إلى ضم ما
يكون تمام السبب، وهذا يختلف باختلاف الحاكي والمحكى له، فإن كان
الحاكي للإجماع من المتقدمين على " العلامة " و " المحقق " و " الشهيد "
- رحمهم الله - فلا عبرة بحكايته، لأن الغالب فيهم حكاية الإجماع على كل ما
ينطبق على أصل أو قاعدة في نظرهم، ولا عبرة بنظر الغير في تطبيق المورد على
الأصل أو القاعدة وإن كان نفس الأصل والقاعدة مورد الإجماع.
وأما إذا كان الحاكي من قبيل " الشهيد " و " المحقق " و " العلامة "
فالإصاف اعتبار حكايتهم، لأنهم يحكون نفس الفتاوى ولسان الإجماع
الكاشفة عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل في البين.
هذا خلاصة الكلام في الإجماع المنقول، ولا يستحق إطالة الكلام فيه
أزيد مما ذكرنا، فتدبر جيدا حتى يتضح لك الحال.

الفصل الثالث

مما قيل بحجيته بالخصوص الشهرة في الفتوى
ولا بأس بالإشارة إلى أقسام الشهرة وأحكامها في المقام، وإن كان
يأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والتراجيح.

(١) أقول: في إطلاقه نظر.

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

أما الشهرة الروائية: فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة
وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الأصول والكتب قبل الجوامع
الأربع، وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض
والمقصودة من قوله عليه السلام: "خذ بما اشتهر بين أصحابك" (١)
وأما الشهرة العملية: فهي عبارة عن اشتهاار العمل بالرواية
والاستناد إليها في مقام الفتوى، وهذه الشهرة هي التي تكون جابرة لضعف
الرواية وكاسرة لصحتها إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القرييين من
عهد الحضور، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا
كانت من المتأخرين، خصوصا إذا خالفت شهرة القدماء، والنسبة بين الشهرة
الروائية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين
الرواة ولكن لم يستندوا إليها في مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد
يتوافقان.

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

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

تكون كاسرة لصحة الرواية إذا كانت الشهرة من القدماء، لأن الكسر إنما يتحقق بالإعراض وعدم العمل بالرواية.
وهذه الشهرة الفتوائية هي المبحوث في حجيتها وعدم حجيتها في المقام، وقد استدل للحجية بوجهه:
الوجه الأول، قوله (عليه السلام) في مقبولة ابن حنظلة: " ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه ". الخبر (١)

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

أن التعليل: فلأنه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدى عن موردها، فان المراد من قوله " فان المجمع عليه لا ريب فيه " إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعم الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السلام " مما لا ريب فيه " عليه بقول مطلق، بل لابد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ١
(٢) مستدرک الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢

التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلا ضم المورد إليها، كما في قوله " الخمر حرام لأنه مسكر " فإنه يصح أن يقال " لا تشرب المسكر " بلا ضم الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك، لأنه لا يصح أن يقال " يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله " وإلا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبي عن أن يكون من الكبرى الكلية التي لا يصح التعدي عن مورده. (١)

وأما الموصول: فلا يعم الشهرة الفتوائية، بل هو خاص بالشهرة الروائية، وليس ذلك من جهة تخصيص العام بالمورد حتى يقال: إن المورد لا يخصص العام، بل من جهة عدم العموم. الوجه الثاني: قوله تعالى في ذيل آية النبأ: " أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " (٢) بتقريب: أن المراد من " الجهالة " السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، والاعتماد على الشهرة ليست من السفاهة:

وفيه: أن أقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الأخذ بكل ما يقتضى الجهالة والسفاهة خبرا كان أو غيره، هذا لا يقتضى وجوب الأخذ بكل ما ليس فيه جهالة، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به، ألا ترى: أن قوله " لا تأكل الرمان لأنه حامض " لا يدل على جواز أكل كل ما ليس بحامض، وذلك واضح.

(١) كذا في نسخة الأصل، والظاهر: زيادة كلمة " لا " (المصحح).
(٢) سورة الحجرات الآية ٦

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

الفصل الرابع

في حجية الخبر الواحد

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

والمتكفل لإثبات جهة الصدور - من كون الخبر صادرا لبيان حكم الله الواقعي لا لأجل التقية ونحوها - هو الأصول العقلائية أيضا، فإن الأصل العقلائي يقتضى أن يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد النفس الأمري وأن مؤداه هو المقصود، إلا أن يثبت خلافه، وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم في محاوراتهم، ويأتي توضيح ذلك - إن شاء الله تعالى - في محله.

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

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

وقد أورد عليه: بأن البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد " كان التامة " لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنة، فإن البحث عن عوارض الشيء إنما يكون بعد الفراغ عن وجوده، وإن كان المراد من الثبوت، الثبوت التعبدي بمفاد " كان الناقصة " لا الثبوت الواقعي - ليؤول البحث إلى البحث عن التعبد بالسنة المحكية بخبر الواحد - فهذا يرجع في الحقيقة إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنة.

هذا، ولكن يمكن توجيه ما أفاده الشيخ (قدس سره) بما لا يرد عليه ذلك، ببيان: أن المراد من ثبوت السنة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعي ولا ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أن البحث عن حجية الخبر يرجع إلى البحث عن أن مؤدى الخبر هل هو من السنة أو لا؟ وإن شئت قلت: إن البحث إنما هو عن انطباق السنة على مؤدى الخبر وعدم الانطباق (١) وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنة ولا

(١) أقول: انطباق المهية على فرد ليس إلا ملازما لوجوده في ضمنه، ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض المهية تصورا، ولكن هو عين البحث عن وجودها ضمن هذا الفرد وهويته، ولو كان هذا المقدار يكفي في البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث في وجود المهية وانطباقه على الخارج في المباحث كلها، وهو كما ترى!

وأما المثال الذي مثل به من البحث عن وجود شيء في المكان، ففيه: أن القياس مع الفارق، إذ الكينونة في الزمان أو المكان جهة طارئة على الوجود فارغا عن وجوده، وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعة

في ضمن فرد، إذ هو ليس بحثا عن عوارض الوجود فارغا عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها في ضمن الفرد وعدمه، كما لا يخفى، فتدبر.

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

هذا، ولكن لو أمكننا إدراج مسألة حجية الخبر الواحد في مسائل الأصول بما ذكرناه من التوجيه، فلا يمكننا إدراج كثير من مهمات المباحث في علم الأصول لو جعلنا الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، مع أنه لا ملزم إلى ذلك بعد إمكان أخذ الموضوع بمعنى يعم جميع هذه المسائل، وهو " كل ما يقع في طريق الاستنباط " ومن أوضح مصاديقه مسألة حجية الخبر الواحد، فإنها تقع كبرى لقياس الاستنباط والجزء الأخير من علته، بل عليها يدور رحي الاجتهاد، فان الأخبار المتواترة والمحفوظة بالقرائن القطعية قليلة جدا لا تفي بمعظم الفقه، بل استفادة غالب الأحكام إنما تكون من الخبر الواحد، فلا بد للأصولي من إثبات حجيته، أو الاعتماد على الظن المطلق بمقدمات الانسداد. ثم لا يخفى عليك: أنه قد انعقد الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصح الاعتماد والإتكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب المجمعين في مدرك الحجية، فان منهم من يعتمد على هذه الأخبار لتخيل أنها قطعية الصدور، ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظن المطلق بمقدمات الانسداد، ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها، والإجماع الذي يكون هذا شأنه لا يصح الإتكال عليه

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

فلا بد للقائل بحجية أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدعاه إذا لم يكن ممن يرى حجية مطلق الظن بمقدمات الانسداد ولم تكن الأخبار في نظره مقطوعة الصدور - كما هو الواقع - بدهة أنه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب مع ما بينها من الاختلاف الفاحش، فدعوى القطع بالصدور غريبة جداً! خصوصاً من بعد زمان الغيبة الكبرى! وما كنا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى، وقد نسب إلى شاذمة من الأخباريين، بل هذه الدعوى ممن كان عهده قريباً بزمان الحضور كانت أولى وأحرى كـ " السيد المرتضى " لأنه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دس فيها. وأما اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبنى على صحة مقدمات الانسداد، وسيأتي الكلام فيها، فعلى هذا ينبغي إقامة الدليل بالخصوص على حجية ما بأيدينا من الأخبار، ولنقدم الكلام أولاً في أدلة النافين للحجية، ثم

(١) أقول: لا يخفى أن مجرد اختلاف استناد كل طائفة من المجمعين لجهة غير الجهة الأخرى إنما يضر بانعقاد الإجماع في فرض انصرافه عن فتواه لو التفت إلى بطلان مستنده، وإلا فلو فرض عدم رجوعه عن فتواه مع علمه بفساد ما تشبث به، تكشف ذلك عن أن ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع وتطبيق ما هو المسلم عندهم على وجه وقاعدة، ومثل ذلك لا يضر بالإجماع بتنا، وحينئذ لنا أن ندعي أنه لو فرض عدم قطعية سند الأخبار ولا تمامية دليل الانسداد ولا تمامية الأدلة المخصوصة: من آية النبأ وغيرها من الآيات والروايات، فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار في مقام استنباط الأحكام؟ كلا وحاشا! وذلك يكشف عن أن العمل بأخبار الآحاد في الجملة مسلم عندهم. نعم: إنما الكلام في تعيينها بخصوص طائفة دون طائفة، فبالأحرى ربما ينتهى إلى العلم الإجمالي بوجود الحجة بين الطوائف، فيؤخذ بلوازمه، فتدبروا فهم.

نعقبه بذكر أدلة المثبتين لها.

فقول: قد استدل النافون بالأدلة الأربعة.

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

كقوله تعالى: " قل إن الظن لا يغني من الحق شيئا " (١)

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

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

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

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

يجوز العمل بها، خصوصا بعد ما ورد في جواب سؤال " داود بن فرقد " كما في

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

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

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

إلينا " (٢).

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

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

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

لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل يستقل بقبحه على الشارع.

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

بخبر الواحد.

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

الدين وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايتها أن تكون

(١) سورة يونس الآية ٣٦

(٢) بصائر الدرجات: الجزء العاشر الباب ١٩ الحديث ٢٦ ص ٥٢٤

دالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بد من تخصيصه بما سيأتي من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد، بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فإن تلك الأدلة تقتضي إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزا للواقع، فيكون حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لاحتاج إلى التخصيص، لكي يقال: إن مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص، هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به. وأما السيرة العقلائية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصيص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة (١)

(١) أقول: لا يخفى أن السيرة العقلائية بالنسبة إلى أمور معادهم الذي من هذه الجهة يدخل في السيرة المتشعبة فلا شبهة أن أصل استقراره منوط بعدم رادعية الآيات الناهية عنها، فمهما استقرت يستكشف بأنه لا يكون في البين رادع ولا مانع بأي وجه.

وأما سيرتهم في أمور معاشهم فحجيتهم مبنى على إمضاء الشارع إياهم في الشرعيات أيضا، كما هو الشأن في سيرتهم في أمر معادهم بمذهبهم الخارجة عن مذهبنا، فإن حجيتهم أيضا مبنى على إمضاء لهم، ففي هذه الصورة

لا تصلح هذه السيرة مخصصة ولا ورودا ولا حكومة على الآيات الناهية، لأن هذه الجهات بعد الفراغ عن حجيتها، وهذه الجهة مبنية على عدم رادعية الآيات الناهية، فعدم رادعيتها يقع في الرتبة السابقة عن حجيتها، لأنه بمنزلة شرطها، ففي الرتبة السابقة المزبورة أصالة العموم في النواهي محكمة، فيخرج مثله عن الحجية، وحينئذ كيف يشكل الدور في الرادعية؟ مع كون عدمها شرطا في حجيتها وحجيتها موجب لورودها، فمرتبة ورودها أو حكومتها على الآيات قهرا متأخرة عن الحجية المتأخرة عن عدم الرادعية، ولازمه تأخر نقيضه من الرادعية في الرتبة السابقة، وحينئذ يستقر الدور المزبور من طرف التخصيص أو الورود، لا العكس، كما لا يخفى. ومن جهة ذلك نقول - وسيأتي في محله - إن ما يصلح للحججة والتشبيث به في حجة أمانة إنما هو السيرة العقلائية المستقرة في أمورهم الشرعية على وفق مذهبنا، إذ هو الذي لا يكاد ردع الآيات لها، لأن نفس وجودها ملازم لعدم مانعية الآيات، بلا احتياج حجيتها على عدم رادعية الآيات، بخلاف السيرة العقلائية الجارية في أمورهم الغير الراجعة إلى شرعيات مذهبنا، فإن حجيتها مبنية على إمضاء الشارع الملازم مع عدم ردعه. ولئن شئت قلت: إن ما أفيد من الدور في الرادعية إنما يتم في فرض اقتضاء الحجية في نفس السيرة وأن الردع مانع عنه، فإنه لا بد وأن يكون المانعية تعليقية، فلا محيص من تأثير المقتضى التنجيزي أثره، فيرفع موضوع المانعية والرادعية، وأما لو قلنا: بأن قوام حجيتها بامضاء الشارع بحيث لولاه لا اقتضاء في نفس بنائهم للحججة وأن الإمضاء المزبور متمم لاقتضائه، فلا يكون اقتضائها للحججة إلا تعليقية، ومع هذا الوصف لا محيص من تشكيل الدور في طرف المخصصة، لا الرادعية، فتدبر في أمثال المقام، كي لا يختلط عليك الأمر.

فإنه مضافا إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية يلزم الدور المحال، لأن الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها. وإن منعت عن ذلك كله، فلا أقل من أن يكون حال السيرة حال سائر الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد: من كونها حاکمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعا عن الحاكم، كما لا يخفى، وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

وأما السنة: فلأن الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف أو الذي لا شاهد عليه من الكتاب والعمل بخبر الموافق والذي عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالا - للعلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) وهي آية عن التخصيص - كما لا يخفى على المتأمل فيها - إلا أنه يعلم أيضا بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، لا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب، لأنه يلزم من الاقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصا في باب العبادات، بل معظم الأحكام إنما يستفاد من الأخبار، ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذي لا يوجد له شاهد منه والاقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم

والخصوص والإطلاق والتقييد، وهذا مما لا سبيل إلى الالتزام به، فلا بد وأن يكون المراد من " المخالفة " غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد: من المخالفة بالتباين الكلي أو بالعموم من وجه، بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعد من المخالفة لما بينهما من الجمع العرفي، والتخالف بينهما إنما يكون بدوياً يزول بالتأمل في مدلولهما، فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعم المخالفة بالعموم والخصوص.

ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الرد على الملاحظة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسونها في كتب الأصحاب هدماً للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم انه قال - بعد ما استبصر ورجع إلى الحق - " إني قد وضعت إثنا عشر ألف حديثاً " فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه، وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلي، حتى أن من يريد الوضع والدس في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلي، لأنه يعلم أنه من الموضوع.

ولا يبعد أيضاً حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له.

وكيف كان: لا بد من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت من أنه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص يلزم تعطيل كثير من الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال برواية " داود بن فرقد " فإنه مضافاً إلى أنها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه - لأنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها - لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنه ليس من أفراد قوله

عليه السلام: " وما لم تعلموا فردوه إلينا " (١) بل أدلة حججه تقتضي أن يكون من أفراد قوله عليه السلام: " ما علمتم أنه قولنا فالزموه " (٢) بالبيان المتقدم في الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن. وأما الإجماع: فموهون بمصير الأكثر إلى خلافه، مع أنه معارض بمثله. وأما الدليل العقلي: فقد عرفت ما فيه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، من أنه لا يلزم من التعبد بكلى الأمارات تحليل الحرام وتحريم الحلال.

هذا كله في أدلة النافين.

وأما المثبتون لحجية الخبر الواحد: فقد استدلووا أيضا بالأدلة الأربعة.

أما الكتاب: فبآيات، منها: آية النبأ، قال تعالى: " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " (٣) وتقريب الاستدلال بها يمكن بأحد وجهين:

الأول: بمفهوم الشرط، ببيان أنه تعالى علق وجوب التبين عن الخبر بمجئ الفاسق به، فإذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلا ينتفى وجوب التبين عن خبره، وإذا لم يجب التبين عن خبر العادل، فاما أن يرد، وإما أن يقبل، ولا سبيل إلى الأول، لأنه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالا من الفاسق، فيتعين الثاني وهو المطلوب، لأنه لا نعى بحجية الخبر الواحد إلا قبوله. ولعل أخذه هذه المقدمة الأخيرة وهي أنه " لو لم يجب قبول قوله يلزم أن يكون أسوأ حالا من الفاسق " مبنى على كون التبين واجبا نفسيا، ولو كان

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٦

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٦

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦

وجوبه شرطا للعمل بخير الفاسق فلا نحتاج إلى هذه المقدمة (١) فإنه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبين عند العمل بخير الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبين عند العمل بخير العادل، فيتم الاستدلال بلا ضم تلك المقدمة.

ولا إشكال في أن وجوب التبين يكون شرطيا لا نفسيا كما يظهر ذلك من التعليل في ذيل الآية، فإن إصابة القوم بالجهالة إنما تكون عند العمل بخير الفاسق لا مطلقا، فلا يحتمل الوجوب النفسي في التبين، وذلك واضح. الثاني: بمفهوم الوصف، وتقريبه: ان الآية الشريفة نزلت في شأن " الوليد " لما أخبر بارتداد " بنى المصطلق " وقد اجتمع في خبر " الوليد " وصفان: أحدهما كونه من الخير الواحد، ثانيهما كون المخبر به فاسقا، ولا إشكال أن العلة لوجوب التبين لو كان هو الخير الواحد لكان ذلك أولى بالذكر من كون المخبر به فاسقا، فإن اتصاف الخير خيرا واحدا يكون مقدما بالرتبة على اتصافه بالفاسق، لأن خبر الواحد يكون مقسما لخبر الفاسق والعادل، فيكون الخبر الواحد بمنزلة الموضوع للفاسق. وبعبارة أخرى: يجتمع في خبر الفاسق وصفان: وصف ذاتي وهو كونه خيرا واحدا، ووصف عرضي وهو كونه فاسقا، ومن المعلوم: أنه لو اجتمع في

(١) أقول: لو كان التبين شرطا للعمل الواجب، فمجرد شرطية وجوب التبين لا يجدى لنفي المقدمة الأخرى، إلا في فرض كون نظر الآية إلى نفي الشرطية فارغا عن وجوب العمل، وإلا فلو كانت الآية في مقام نفي وجوب التبين لا نفي شرطيته، فغاية شرطية وجوبه كونه وجوبا غيريا للعمل به، ونفي هذا الوجوب الغيري للتبين لا يقتضى نفي شرطيته، بل يناسب مع نفي وجوب ذبها أيضا، فإرجاع مثل ذلك إلى الاحتمال الأول وصرفه عن الثاني إلى مقدمة الأسوئية.

نعم: لو كان التبين شرطا لوجوب العمل فلا محيص من إرجاعه إلى نفي الشرطية، إذ لا معنى لوجوب شرطية وجوب شيء، فلا محيص من جعل وجوبه كناية عن شرطيته، ولكنه خلاف ظاهر القضية المتكفلة لإثبات التكليف لا الوضع محضا، كما لا يخفى.

الشيء وصفان: أحدهما ذاتي والآخر عرضي (١) وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي لكان هو المتعين بالذكر - كما عليه طريقة أهل المحاورة - فلو قال " أكرم عالما " وكان علة الإكرام هو إنسانية العالم لا عالمية الانسان، كان الكلام خارجا عن الطريقة المألوفة عند أهل المحاورة لسبق الانسانية التي هي من الأوصاف الذاتية على العالمية، فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة وقال " أكرم عالما " يستفاد من كلامه لا محالة أن المنشأ للإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، وحيث كان المذكور في الآية الشريفة هو الوصف العرضي وهو عنوان " الفاسق " فيستفاد منها أن منشأ وجوب التبيين هو كون المخبر فاسقا لا كون خبره من الخبر الواحد، فإذا لم يكن المخبر فاسقا وكان عادلا، فإما أن يجب قبول خبره بلا تبيين، وإما أن يرد، ولا سبيل إلى الثاني، لأنه يلزم أن يكون أسوء حالا من الفاسق، فيتعين الأول وهو المطلوب. وبما ذكرنا في تقريب مفهوم الشرط من كون وجوب التبيين شرطا للعمل لا مطلقا يظهر عدم الحاجة إلى هذه المقدمة في مفهوم الوصف أيضا، لاتحاد مفاد المفهوم والمنطوق فيهما.

هذا، ولكن يمكن الخدشة في الاستدلال على كل من تقريبي مفهوم الوصف ومفهوم الشرط.

أما مفهوم الوصف: فلما بيناه (في باب المفاهيم) من أن القضية

(١) أقول: لا إشكال في أن لازم عدم حجية قول الفاسق عدم وجود الاقتضاء في ذات الخبر المعروض لهذه الإضافة، ولأزمه وجود مقتضى التبيين في هذه الذات أيضا، إذ يكفي في مقتضى التبيين عدم اقتضاء خبره للحجية، وحينئذ لازم تقدم رتبة الذات على العرض نسبة وجوب التبيين إلى الذات التي هي المعروض هذا العرض، لا إلى نفس العرض، وحينئذ الانتقال من نسبة التبيين إلى الذات المعروض إلى عرضه ليس من باب عدم الاقتضاء في الذات المزبور كي بهذا التقريب يثبت حصر مقتضى التبيين بالفاسق، بل عمدة النكتة في الانتقال من الذات إلى العرض دعوى تخصيص مقتضى التبيين وحصره بالإضافة إلى عرض آخر من إضافة الخبر إلى العادل، حيث إنه لو لم يكن حجة لكان فيه أيضا مقتضى التبيين، كما لا يخفى، ومرجع ذلك إلى تقريب آخر لمفهوم الوصف غير ما ذكر، كما لا يخفى.

الوصفية ليست ذات مفهوم، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على الموصوف،
فان ذلك أقرب إلى مفهوم اللقب، ومجرد ذكر الوصف في القضية لا يقتضى
انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف، بل أقصاه أن يكون الحكم المذكور في
القضية لا يشمل الموصوف الفاقد للوصف يعنى عدم التعرض لحكمه، وهذا غير
المفهوم، فان كون القضية ذات مفهوم لا بد وأن يرجع مفادها بالنتيجة إلى
التعرض لانتفاء الحكم عما عدا المنطوق، غاية ما تدل عليه القضية الوصفية
هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق، فمن الممكن أن لا يكون المتكلم بصدد
بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك
الأفراد الاخر في الحكم، إلا أنه لمصلحة أخر بيانها، فلا دلالة لقوله " أكرم عالماً "
على كون المناط في وجوب الإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، لأنه
من الممكن أن يكون مطلق الانسان يجب إكرامه، ولكن لأهمية إكرام العالم
اقتصر في الكلام على بيانه، فالآية الشريفة لا تدل على أن تمام المناط لوجوب
التبيين هو كون المخبر فاسق حتى ينتفى الحكم عن خبر العادل.
وأما مفهوم الشرط: فلأن الشرط المذكور في الآية مما يتوقف عليه
وجود الجزاء عقلاً، ولا تكون القضية الشرطية ذات مفهوم إذا كان الشرط مما
يتوقف عليه المشروط عقلاً، فان ذكر الشرط يكون حينئذ لمجرد فرض وجود
الموضوع، كقوله " إن رزقت ولدا فاختنه " و " إن ركب الأمير فخذ ركابه " ونحو
ذلك من القضايا التي يتوقف تحقق الجزاء عقلاً على وجود الشرط، فان مثل
هذه القضايا الشرطية لا يكاد يتوهم دلالتها على المفهوم، وإلا كانت كل قضية
حملية ذات مفهوم، لأنها تنحل إلى قضية شرطية مقدمها عنوان الموضوع وتاليها
عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: أنه يعتبر في كون القضية الشرطية ذات مفهوم أن
يكون الشرط المذكور فيها من الشرائط التي لا يتوقف تحقق المشروط على وجود
الشرط عقلاً، بل يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، كقوله

" إن جاءك زيد فأكرمه " فان الإكرام لا يتوقف على مجيء زيد لإمكان تحقق الإكرام مع عدم مجيئه، ففي مثل ذلك يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، بأن يكون الشرط قيذا للحكم لا للموضوع فينتفى الحكم عند انتفاء شرطه، ويمكن أيضا أن يكون الشرط قيذا للموضوع، فيكون مفاد قوله " إن جاءك زيد فأكرمه " أكرم زيد الجائي، فلا تدل القضية على انتفاء الحكم عن الفاقد للشرط، إلا أن إرجاع الشرط إلى الموضوع خلاف ظاهر القضية، بل الظاهر منها - بحسب المحاورات العرفية - هو أن يكون الشرط قيذا للحكم، فينتفى عند انتفائه.

وأما إذا كان الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط عقلا، بحيث لا يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، فلا يكاد يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، فان " انتفاء الختان " أو " أخذ الركاب " في المثالين عند " انتفاء الولد " و " ركوب الأمير " قهري لانتفاء الموضوع، وهذا ليس من المفهوم، فان المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، لا انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، وإلا يلزم - كما عرفت - أن تكون كل قضية حملية ذات مفهوم، لانتفاء المحمول فيها بانتفاء الموضوع، والشرط المذكور في الآية الشريفة من جملة الشرائط التي يتوقف عليها وجود الجزاء عقلا، فان التبين عن الخبر فرع وجود الخبر ومما يتوقف عليه عقلا، والشرط المذكور في الآية هو " مجيء الفاسق بالنبا " فانتفاء التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبا قهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبا والشرط مجيء الفاسق به، حتى يقال: بانتفاء التبين عن النبا عند انتفاء كون الجائي به فاسقا، ليثبت عدم التبين عن نبا العادل، بل الشرط في الآية " نبا الفاسق " وعدم التبين بانتفاء نبا الفاسق لعدم ما يتبين عنه، نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد.

نعم: لو كان نزول الآية هكذا " النبا إن كان الجائي به فاسقا

فتبينوا " كانت الآية ذات مفهوم ويكون مفادها " النبأ إن لم يكن الجائي به فاسقا فلا تتبينوا عنه " فتدل على اعتبار نبأ العادل، ولكن هذا تصرف في الآية بلا شاهد عليه وخلاف ما يقتضيه ظاهرها، وإلا فكل قضية يمكن أن يتصرف فيها على وجه ترجع إلى كونها ذات مفهوم.

هذا، ولكن الإنصاف: أنه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ والشرط هو مجئ الفاسق به من مورد النزول، فان موردها - كما تقدم - كان إخبار " الوليد " بارتداد " بنى المصطلق " فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد وكون المخبر فاسقا، والآية الشريفة إنما وردت لإفادة كبرى كلية لتمييز الأخبار التي يجب التبين عنها عن الأخبار التي لا يجب التبين عنها، وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقا، فيكون الشرط لوجوب التبين هو " كان المخبر فاسقا " لا " كون الخبر واحدا " لأنه لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبين في الآية عليه (١) لأنه باطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق.

ولا يتوهم: أن ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الإيماء، فان ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال في أن الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية، ولا بد من أن يكون مورد النزول من صغرياتها (٢) وإلا يلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح، بل العام بالنسبة إلى المورد كالنص وكأنه مذكور في العام

(١) أقول: ذلك صحيح لولا احتمال كون النكتة التنبيه على فسق " الوليد " لا من جهة خصوصية له في المقام، فتأمل.

(٢) أقول: لا إشكال في أن مورد النزول من صغريات الكبرى، وإنما الكلام في أن الآية في مقام بيان حكم خبر الفاسق، أو في بيان تمييز ما يجب التبين فيه عما لا يجب، والذي هو مورد الكلام هو الثاني دون الأول،

إذ عليه لا يفيد هذا البيان شيئا، كما لا يخفى.

بالنصوصية، فلا بد من أخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية، ولما اجتمع في مورد النزول عنوانان وعلق الحكم على أحدهما دون الآخر كان الجزاء مترتبا على خصوص ما علق عليه في القضية، وهو " كون المخبر فاسقا " مع فرض وجود العنوان الآخر وعدم دخله في الجزاء، وإلا لعلق الجزاء عليه، فيكون مفاد منطوق الآية بعد ضم المورد إليها " أن الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقا فتبينوا " ومفاد المفهوم " أن الخبر الواحد إن لم يكن الجائي به فاسقا فلا تتبينوا " فالقضية تكون من القضايا الشرطية التي علق الحكم فيها على ما لا يتوقف عليه الحكم عقلا، فتأمل جيدا.

تكملة:

قد أورد على التمسك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بأمور:
منها: ما يختص بالآية

ومنها: ما يشترك بينها وبين سائر الأدلة التي يستدل بها على حجية الخبر الواحد.

ولكن الشيخ (قدس سره) تعرض لها في طي الاستدلال بآية النبأ، ونحن نقتفي إثره، وينبغي أن نقتصر على بيان بعض الإشكالات المهمة. فمن الإشكالات التي تختص بآية النبأ: هو كون المفهوم فيها على تقدير ثبوته معارضا بعموم التعليل في ذيل الآية، وهو قوله تعالى: " أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " فان المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق، فعموم التعليل يقتضى وجوب التبين عن خبر العادل أيضا، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم، والترجيح في جانب عموم التعليل، لأنه أقوى ظهورا من ظهور القضية الشرطية في المفهوم، خصوصا مثل هذا التعليل الذي يأبى عن التخصيص، كما لا يخفى. وما يقال: " من أن النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص

المطلق، فإن المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد العلم، لأن الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع في القضية هو الخبر القابل لأن يتبين عنه وهو ما لا يكون مفيدا للعلم، فالمفهوم خاص بخبر العدل الذي لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلا بد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم وإلا يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن في جميع موارد العموم والخصوص " فضعيف غايته، فإن لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى أن عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حتى يخصص عموم التعليل به، خصوصا في مثل المقام مما كان التعليل متصلا بالقضية الشرطية، فإن احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية في كونها ذات مفهوم، وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتصال التعليل بها لا بد من رفع اليد عن ظهورها، لأن عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فأن إصابة القوم بالجهالة لا تحسن في حال من الحالات. وهذا لا ينافي التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف - كما أوضحناه في مبحث العام والخاص - فإن ذلك يختص بما إذا كان العام منفصلا عن القضية التي تكون ذات مفهوم ولم يكن العام علة لما تضمنته القضية من الحكم، لا في مثل المقام مما كان العام متصلا بالقضية وكان علة للحكم، فإن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص، فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم للقضية الشرطية. هذا، ولكن الإنصاف: أنه لا وقع لأصل الإشكال، لما فيه: أولا: أنه مبني على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، وليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه (١) ولا شبهة في أنه يجوز الركون إلى خبر العدل والاعتماد عليه - كما عليه طريقة

(١) أقول: أمكن أن يقال: إن السفاهة يوجب الملامة لا الندامة، بل ما يوجب الندامة جاري في كل أمانة مخالفة للواقع، فضلا عن مجرد عدم العلم به إذا كان المقصود به حفظ الواقع، خصوصا في الأمور المهمة، كما

هو مورد الآية الشريفة، وحينئذ فلا غرو في دعوى كون الجهالة مطلق عدم العلم. ومن هذا البيان ظهر أيضا: أن العلة جارية حتى في صورة العمل بما هو حجة لديهم من خبر الثقة والعدل، لأن العمل بمثله في مثل حفظ النفوس والأعراض يوجب الندامة وإن لم يوجب الملامة، فإذا شمل العلة بهذه القرينة ما هو حجة لديهم أيضا، كان لازمه بمقتضى عموم العلة ردعهم عن مثل هذا العمل مطلقا، ومع هذا التعميم لا يبقى مجال لحكومة المفهوم على عموم العلة، بل عموم العلة موجب لمنع المفهوم، كما لا يخفى، فتدبر.

العقلاء - بخلاف خبر الفاسق، فإن الاعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة، فخبير العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة، بل هو خارج عنها موضوعاً. فان قلت: لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر " الوليد الفاسق " وأرادوا تجهيز الجيش على قتال " بنى المصطلق " عند إخبار " الوليد " بارتدادهم وامتناعهم عن أداء الصدقة؟ قلت: ربما يركن الشخص إلى ما لا ينبغي الركون إليه غفلة أو لاعتقاده عدالة المخبر (١) فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم أو لسلب اعتقادهم عن عدالة " الوليد ". وبالجملة: لا إشكال: في أن الاعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة، دون الاعتماد على خبر العادل. وثانياً: أنه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرراً له وكاشفاً عنه فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكي يقال: إنه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأن أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً في عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأن المحكوم لا يعارض

(١) أقول: بل ربما يكون شدة الاهتمام بشئ لحفظ النفس والعرض يوجب الإقدام بمجرد الاحتمال الضعيف الغير البالغ إلى مرتبة الحجية لدى العقلاء بلا غفلة، كما هو ظاهر.

الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. والسر في ذلك: هو أن الحاكم إنما يتعرض لعقد وضع المحكوم، إما بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلا فيه، وإما بتضييقه بإخراج ما ليس خارجا عنه، كما ذكرنا تفصيله في " الجزء الرابع " والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعا بجعله محرزا للواقع.

فان قلت: إن ذلك كله فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى هو أن عموم التعليل واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية في المفهوم. قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلا توهم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم، وإلا فظهورها الأولى في المفهوم مما لا سبيل إلى إنكاره. وبالبيان المتقدم ظهر: أنه لا منافاة بين المفهوم وعموم التعليل. لأن ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه. ولا يكاد يمكن أن يتكفل العام ببيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذي هو الموضوع في العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح.

فظهر: أن التفصي عن الإشكال لا يحتاج إلى القول بأن المراد من الجهالة ما يقابل الظن الاطميناني.

فالآية تدل على حجية كل ظن اطميناني، كما أفاده الشيخ (قدس سره) فان ذلك تبعيد للمسافة، مع إمكان التفصي عن إشكال بوجه أقرب، وهو ما تقدم، فتأمل جيدا.

ومن الإشكالات التي تختص بآية النبأ أيضا: هو أنه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أن العام يكون نصا في المورد ولا يمكن تخصيصه بما

عدا المورد، لأنه كان مورد نزول الآية الشريفة هو الأخبار بالارتداد، وهو لا يثبت إلا بالبينه - كما هو الشأن في جميع الموضوعات الخارجية - فإنه لا تثبت بخبر الواحد إلا ما قام الدليل بالخصوص عليه، وإلا فحجية الخبر الواحد تختص بالأحكام، فلا بد من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، وحيث إن المورد مما لا يقبل فيه خبر الواحد فلا يدل المفهوم على حجية خبر العدل.

وفيه: أن المورد إنما كان إخبار " الوليد الفاسق " بارتداد " بنى المصطلق " والآية الشريفة إنما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلية، والمورد داخل في عموم الكبرى وهي قوله تعالى: " إن جئكم فاسق نبأ فتبينوا " فان خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقا، لا في الموضوعات ولا في الأحكام. وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق، لأنه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص بأي مخصص. فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية، ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي، سوى أن المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في المنطوق استتبع ثبوت المفهوم، وإلا فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص فالمفهوم أيضا لا بد وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم، فتأمل.

ومما ذكرنا ظهر فيما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الإشكال بقوله: " وفيه أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين في البينة لا يجب التبين فيه، وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد دخل في منطوق الآية لا مفهومها، وجعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه

إذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء " انتهى. (١) إذ فيه: أنه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالارتداد (٢) فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، ولا بد حينئذ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، فإذا كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبينة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد، لما عرفت: من أنه لا بد وأن يكون كبرى لصغرى المورد، فتدبر.

وقد أشكل على التمسك بآية النبأ بأمور آخر يختص بمفهوم الآية لا يهمننا التعرض لها، لأنها واهية جدا.

فالأولى التعرض لما لا يختص بالآية من الإشكالات، بل يعم جميع الأدلة الدالة على حجية خبر العدل.

منها: وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجية. وفيه: ما عرفت سابقا من أنه لا مجال لتوهم المعارضة، لأن أدلة الحجية التي منها مفهوم الآية تقتضي خروج العمل بخبر العدل عن كونه عملا بالظن أو بما وراء العلم بالحكومة، بالبيان المتقدم. هذا مع أن النسبة بين المفهوم مثلا والآيات الناهية عن العمل بالظن هي العموم والخصوص، لأنه يختص

(١) أقول: إذا كان الموضوع في المنطوق البناء الكلي الشامل لخبر الارتداد جزما، لا بد من أخذ مثل ذلك في المفهوم أيضا، وحينئذ لا يعقل أن يكون الموضوع في طرف المفهوم كليا غير ناظر إليه بخصوصه، كي يكون كساير العمومات الابتدائية قابلا للتخصيص كما لا يخفى، فتدبر*.

* - لم أجد موردا خاصا لهذه التعليقة. والظاهر أنها والتعليقة الآتية تردان على مورد واحد (المصحح).
(٢) أقول: لا قصور في أخذ العموم في طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبيين في خبر العادل مطلقا، غاية الأمر بشرط ضم خبر آخر إليه في باب الارتداد الداخلة في العموم جزما، ومجرد أخذ شرط في بعض أفراد العام لا يوجب تخصيصه أو تقييده بغير هذا الفرد ولا اختصاصه بخصوصية لا يشمل العام خبر الارتداد، كما هو ظاهر.

بخبر العدل الذي لا يفيد العلم ولا يعم ما يفيد العلم، فان المفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص، ولا إشكال في أن المنطوق يختص بخبر الفاسق الذي لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل، فالمفهوم أيضا يختص بذلك وتكون النسبة بينه وبين عموم الآيات العموم والخصوص، والصناعة تقتضي تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل.

وما ربما يقال: من أن الآيات الناهية أيضا مختصة بصورة التمكّن من العلم وبما عدا البينة وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبة بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه بعد ما كانت النسبة العموم والخصوص المطلق، لأن المفهوم وإن كان يختص بما لا يفيد العلم ولكن يعم صورة التمكّن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهية وإن كانت أعم من خبر العدل وغيره، إلا أنها تختص بصورة التمكّن من العلم، فيقع التعارض بينهما في خبر العدل مع التمكّن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة عدم الحجية. فضعيف غايته، فان انقلاب النسبة مبنى على ملاحظة العام أولا مع بعض المخصصات وتخصيصه به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصصات الاخر، فربما تنقلب النسبة بينه وبينها إلى نسبة أخرى (١) ولكن هذا مما لا وجه له، فان نسبة العام إلى جميع المخصصات على حد سواء ولا بد من تخصيصه بالجميع في عرض واحد، إلا إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الاستيعاب أو التخصيص المستهجن، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه (في مبحث التعادل والتراجيح) ففي المقام خبر العدل ومورد عدم التمكّن من العلم والبينة والفتوى كلها في عرض واحد خارجة عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن بالتخصيص، وذلك أيضا واضح.

(١) أقول: قد حققنا في محله أن انقلاب النسبة مطلقا من أو هن التوهّمات، وتعرضنا لكلامه في مبحث "التعادل والتراجيح" فراجع وتبصر فيه.

ومما أورد على التمسك بالآية: هو أنه لو دلت على حجية الخبر الواحد لكان من جملة أفراد الإجماع الذي أخبر به السيد (ره) على عدم حجية خبر الواحد، فإنه من أفراد الخبر العادل وقد أخبر برأي المعصوم عليه السلام وهذا الإشكال أيضا لا يختص بمفهوم آية النبأ، بل يعم جميع الأدلة. وأنت خبير بما فيه، فإنه يرد عليه - مضافا إلى أنه من الإجماع المنقول الذي لا اعتبار به ومضافا إلى معارضته بالإجماع الذي أخبر به الشيخ (ره) على حجية خبر العدل - انه يلزم من دخول خبر السيد (ره) خروجه، ولا يمكن أن تشتمل أدلة اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره (١) مع أنه يمكن أن يقال: بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيد (ره) حتى من نفس السيد (ره) لأن حكاية (السيد) الإجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتبار قوله، فتأمل. ومن الإشكالات التي لا تختص بمفهوم آية النبأ: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو بوسائط، كإخبار " الشيخ " عن " المفيد " عن " الصدوق " عن " الصفار " عن العسكري (عليه السلام) ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار بالواسطة. وهذا الوجه ضعيف غايته، فإنه لا موجب للانصراف، مع أن كل واسطة من الوسائط إنما تخبر عن الخبر السابق عليها، فكل لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة.

ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني وهو دعوى أنه لا يترتب

(١) أقول: هذان الإشكالاتان مبنيان على شمول خبر " السيد " جميع الأفراد حتى نفسه، وإلا فبناء على انصرافه على نفسه، فلا يرد عليه إشكال.

على خبر الوسائط أثر شرعي يصح التعبد به، فإن المخبر به بخير " الشيخ " هو قول " المفيد " والمخبر به بخير " المفيد " هو قول " الصدوق ره " ولا أثر لقول " الشيخ ره " و " المفيد " و " الصدوق " بحيث يصح باعتباره التعبد بأخبارهم. وأنت خبير: بأنه يكفي في صحة التعبد كون المتعبد به مما له دخل في موضوع الحكم، وكل واحد من سلسلة الوسائط له دخل في ثبوت قول العسكري (عليه السلام) لأنه واقع في طريق إثبات قوله (عليه السلام) وهذا المقدار من الأثر يكفي في صحة التعبد به، فهذا الوجه ضعيف غايته. نعم: يمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر ليس بهذه المثابة من الضعف، سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى).

الوجه الثالث: دعوى أنه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط (١) فإن إخبار " المفيد " للشيخ " قدس سره " وإخبار " الصدوق " للمفيد وإخبار " الصفار " للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار " الشيخ " عن " المفيد " بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأما الوسائط فليس شئ من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنما يراد إثباتها بالتعبد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أن خبر الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بد وأن يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزاً إما بالوجدان وإما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه،

(١) أقول: لا يخفى عليك أن أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبة إلى منشأه من الأحكام من قبيل العلة لمعلولاته، فإنه حينئذ له مجال أن يدعي أن العلة الواحدة لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعددة الطولية، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة لا يكون إلا عرضية بلا طولية فيها. ولكن قد حققنا كراراً أن هذا المعنى في الأحكام التكليفية غلط، بل الإنشاءات في الأحكام التكليفية ميرزات عن الإرادة، وحينئذ لا غرو في دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طولية بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادة الإشكال في الأخبار مع الوسائط رأساً، كما لا يخفى على من كان له دراية.

لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجدا لموضوعه لاستلزامه الدور المحال.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الوجه أيضا، فإن الذي لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإن هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإن خبر "المفيد" إنما يثبت بوجوب تصديق الشيخ (ره) في إخباره عنه الذي فرضنا أنه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر "المفيد" بوجوب تصديق "الشيخ" يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق "المفيد" يثبت خبر الصدوق (ره) فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أول سلسلة الوسائط، فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعددة لأحكام متعددة، غايته أن الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدد الأحكام إنما ينشأ من انحلال قضية "صدق العادل" كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية حيث إنها تنحل إلى أحكام متعددة حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أن خبر المنقول عنه يثبت بالتعبد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: هو أنه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

وتوضيح ذلك: هو أن التعبد بالأصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية إنما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، ولا بد أن تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بأدلتها ليصح التعبد بالأمانة بلحاظ تلك الآثار، مثلا التعبد بخبر العدل القائم على عدالة "زيد" ووجوب تصديقه إنما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة

خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة " زيد " فلا بد وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغا عنه ليصح التعبد بالإمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فإذا كان الخبر بلا واسطة كإخبار " زرارة " عن الصادق - عليه السلام - بوجوب شيء أو حرمة، فلا إشكال في صحة التعبد بقول " زرارة " والحكم بوجوب تصديقه، لأنه يترتب على ذلك قول الصادق - عليه السلام - من وجوب الشيء أو حرمة.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار " الشيخ " عن " المفيد " عن " الصدوق " عن " الصفار " عن العسكري - عليه السلام - فالتعبد بخبر " الشيخ " ووجوب تصديقه في إخباره عن " المفيد " مما لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعية، إلا أنه لا بد وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة أخرى: إن إخبار " الشيخ " عن " المفيد " وإن كان يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب تصديقه، إلا أن هذا الأثر لم يكن ثابتا لخبر " الشيخ " مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق وهو لا يعقل.

وقد ظهر: أن هذا الإشكال لا يختص بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة وهو إخبار " الشيخ " المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

ولا يخفى: أن هذا الإشكال إنما يتوجه بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية. أما بناء على ما هو المختار: من أن المجعول في

باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات (١) فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصي عنه، فإنه لا يلزم شئ مما ذكر، لأن المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدي إليه أي شئ كان المؤدى، فقول " الشيخ " طريق إلى قول " المفيد " وقول " المفيد " طريق إلى قول " الصدوق " وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول " زرارة " الحاكي لقول الإمام - عليه السلام - ولا يحتاج في جعل الطريقية إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطة - كما في المقام - فان جعل الطريقية لأقوال السلسلة لمكان أنها تنتهي إلى قول الإمام - عليه السلام - فتكون جميع الأقوال واقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي، فتأمل.

ويمكن تقريب " الوجه الرابع " بوجه آخر لعله يأتي حتى بناء على المختار: من كون المجعول نفس الطريقية، وإن شئت فاجعله " خامس الوجوه " وهو أنه لو عم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطة يلزم أن يكون الدليل حاكما على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم.

وتقريب ذلك: هو أن أدلة اعتبار الأصول والأمارات إنما تكون حاكمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية: من الواجبات والمحرمات وغير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية، ومعنى حكومتها هو أنها مثبتة لتلك الأحكام، فلو فرضنا أن مؤدى الأمانة كان إخبار العدل كإخبار " الشيخ " عن " المفيد " فالذي يترتب على إخبار " الشيخ " هو وجوب تصديقه، ومفاد الدليل الدال على اعتبار قول " الشيخ " أيضا هو وجوب التصديق، والمفروض أن دليل الاعتبار يكون حاكما على

(١) أقول: المجعول في الأمانة على فرض كونه الوسطية، اما المراد من الوسطية؟ فان كان المراد وسطيته لإثبات حكم متعلقه، فلا محيص من الالتزام بحكم للمتعلق كي يكون الوسط المزبور يثبت حكمه. وإن كان المراد الوسطية لإثبات حكم ولو غير حكم متعلقه، فمن الأول نلتزم بكفاية جعل أول السلسلة لإثبات مضمون آخر السلسلة، بلا احتياج إلى شمول الدليل للوسائط، ولا أظن التزامك به.

الأحكام الواقعية، والحكم الواقعي المترتب على خبر " الشيخ " هو وجوب تصديقه الجائي من قبل دليل الاعتبار، ومفاد دليل الاعتبار أيضا هو وجوب التصديق، فيلزم أن يكون وجوب التصديق حاكما على نفسه. ونظير هذا الإشكال يأتي في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، فان في كل من الشك السببي والمسببي يقين سابق وشك لاحق، فيعمه دليل اعتبار الاستصحاب، وليس في البين إلا قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " فلو كان الأصل السببي حاكما على الأصل المسببي كان دليل الاعتبار حاكما على نفسه. نعم: لو كان لكل من الأصل الجاري في الشك السببي والمسببي دليل يخصه أمكن أن يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر، هذا.

والتحقيق في حل الإشكال الرابع - مع ما يتلوه من الوجه الخامس - هو أن يقال: إن دليل الاعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلا أنه ينحل إلى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر (١) فإذا فرضنا أن سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام - عليه السلام - فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة، ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها، فان المخبر به يخبر " الصفار " الحاكي لقول العسكري - عليه السلام - في مبدأ السلسلة لما كان حكما شرعيا من وجوب الشيء أو حرمة وجب تصديق " الصفار " في إخباره عن العسكري - عليه السلام - بمقتضى أدلة خبر العادل، فيكون وجوب

(١) أقول: مجرد انحلال القضية إلى قضايا متعددة لولا ما ذكرنا، لا يجدى لرفع الإشكال، لأن البرهان المزبور يوجب أن يكون القضايا المتعددة عرضية لا طولية، ومع ذلك كيف يصلح الانحلال المزبور لرفع الإشكال؟ فتدبر.

تصديق " الصفار " من الآثار الشرعية المترتبة على خبر " الصفار " ف " الصدوق " الحاكي لقول " الصفار " قد حكى موضوعا ذا أثر شرعي، فيعم قول " الصدوق " دليل الاعتبار ويجب تصديقه في إخبار " الصفار " له، فيكون وجوب التصديق أثرا شرعيا رتب على قول " الصدوق ". ثم إن " المفيد " الحاكي لقول " الصدوق " قد حكى موضوعا ذا أثر شرعي فيجب تصديقه أيضا، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول " الشيخ " المحرز بالوجدان، فكل لاحق يخبر عن موضوع سابق ذي أثر، غايته أن الآثار تكون من سنخ واحد، ولا محذور في ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثر مغاير، وهو وجوب الشيء أو حرمة الذي حكاه عن الإمام - عليه السلام - مبدأ السلسلة وهو " الصفار " فلا يلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه (١) لما عرفت من تغاير الآثار وتغاير الحاكم والمحكوم. أما الأول: فلأن أثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق في المرتبة السابقة على التعبد به. وأما الثاني: فلأن دليل الاعتبار اللاحق يكون حاكم على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه، والمنشأ في ذلك هو انحلال قضية وجوب تصديق العادل وانتهاء أخبار السلسلة إلى قول الإمام - عليه السلام - فبهذه المقدمتين يرتفع الإشكال الرابع والخامس.

(١) لا يخفى: أن طريق حل " الإشكال الثالث " وهو إثبات الموضوع بالحكم مع طريق حل " الإشكال الرابع " وإن كان أمرا واحدا، وهو انحلال القضية إلى قضايا متعددة، إلا أن حل " الإشكال الثالث " إنما يكون بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر " الشيخ " المحرز بالوجدان، فإن وجوب تصديق " الشيخ " هو الذي يثبت موضوعا آخر وهو خبر " المفيد " عن " الصدوق " وحل " الإشكال الرابع " إنما هو بلحاظ مبدأ السلسلة وهو الراوي عن الإمام - عليه السلام - فان وجوب تصديق " الصفار " هو الذي يترتب عليه الأثر غير وجوب التصديق، وهو ثبوت قول العسكري - عليه السلام - ثم يكون وجوب تصديق " الصفار " أثرا لإخبار " الصدوق " عنه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى آخر السلسلة (منه).

ومن ذلك يظهر: عدم الإشكال في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي فان انحلال قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " إلى ما لليقين والشك من الأفراد يقتضى حكومة أحد الفردين على الآخر، لا حكومته على نفسه، كحكومة أحد فردي دليل الاعتبار فيما نحن فيه على الآخر، غايته أن الحكومة في باب الأصل السببي والمسببي تقتضي إخراج الأصل المسببي عن تحت قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في دليل الاعتبار، فان وجوب تصديق " الشيخ " في إخباره عن " المفيد " يقتضى وجوب تصديق " المفيد " في إخباره عن الصدوق (ره) فوجوب التصديق " الشيخ " يدخل فردا تحت عموم وجوب التصديق بحيث لولاه لما كان داخلا فيه.

ولعل خفاء الفرق بين الحكومة في الأصل السببي والمسببي وفيما نحن فيه وأن هناك بإخراج فرد عن العموم وفي المقام بإدخال فرد فيه، أوجب أن يضرب على عبارة الشيخ (قدس سره) في بعض نسخ " الرسائل " مما كانت تتضمن تنظير المقام بالأصل السببي والمسببي.

ولا يخفى أن عبارة " الشيخ " في بيان الإشكالات والأجوبة مضطربة، فان جملة من العبارة تتكفل الإشكال الثالث، وجملة منها تتكفل الإشكال الرابع، ولذا قد ضرب على كثير من نسخ الكتاب في هذا المقام، وعليك بالتأمل التام فيما ذكرناه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ من تقريب الاستدلال بها والإشكالات المتوجهة عليه.

وقد بقى بعض الإشكالات ولكن لا يهم التعرض لها، لوضوح فسادها، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).

ومن جملة الآيات التي استدل بها على حجية أخبار الآحاد قوله تعالى: " فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلمهم يحذرون " (١) وتقريب الاستدلال بها على وجه يندفع ما أورد على الاستدلال بها يتركب من أمور:
الأمر الأول: كلمة " لعل " مهما تستعمل تدل على أن ما يتلوها يكون من العلة الغائية لما قبلها (١) سواء في ذلك التكوينية والتشريعية وسواء كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي يمكن تعلق الإرادة بها أو من الموضوعات الخارجية التي لا يصح أن يتعلق بها الإرادة، فإنه على جميع التقادير كلمة " لعل " تقتضي أن يكون ما يتلوها علة غائية لما قبلها، فإذا كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي تصلح لأن يتعلق بها الإرادة الفاعلية والامرية كان لا محالة بحكم ما قبلها، فإن كان ما قبلها واجبا يكون ما يتلوها أيضا واجبا، وإن كان مستحبا فكذلك، فإن جعل الفعل الاختياري غاية للواجب أو للمستحب يلزم وجوب ذلك الفعل أو استحبابه، وإلا لم يكن من العلة الغائية.

وبالجملة: لا إشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية إذا صح أن يتعلق الطلب بها من حيث كونها فعلا اختياريا قابل لتعلق الإرادة به، وفي الآية الشريفة جعل التحذر علة غائية للإنذار، ولما كان الإنذار واجبا كان التحذر أيضا واجبا.

وسياتي أن المراد من " التحذر " هو التحذر من حيث العمل بقول المنذر لا مجرد الخوف، فهو من الأفعال الاختيارية التي يصح أن يتعلق

(١) التوبة الآية ١٢٢

(٢) أقول: الذي يمكن أن يدعى أن مورد استعمال هذه الكلمة أوسع من مورد الغاية، كيف وفي قوله " علك أن تركع يوما والدهر قد رفعه " ليس كونه غاية لعدم الإهانة؟ بل هذه الكلمة في أمثال المقام مستعملة في مجرد إبداء الاحتمال بلا مطلوبة في مدخوله، كما في قولنا " لا تدخله في بيتك لعله عدوك " ومن هنا أيضا ظهر ما في توهم إشراب جهة مطلوبة في مضمون تاليه كما لا يخفى، فتدبر.

التكليف بها، وإذا تأمل الشخص في موارد استعمال كلمة " لعل " يرى أن في جميع الموارد ما بعدها يكون في حكم ما قبلها من حيث الوجوب والاستحباب إن كان ما بعدها من الأفعال الاختيارية.

الأمر الثاني: المراد من الجمع (١) في قوله تعالى " ليتفقهوا " وفي قوله " لينذروا " وفي قوله " ليحذروا " هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، لا المجموعي الارتباطي، لوضوح أن المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين في تفسير الآية - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم. وبالجملة: كما أن المراد من الجمع في قوله تعالى " يحذرون " هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، كذلك المراد من الجمع في قوله تعالى " ليتفقهوا " و " لينذروا " هو الجمع الإفرادي.

الأمر الثالث: ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والتحذر القلبي، بل المراد منه هو التحذر الخارجي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجري على ما يقتضيه من الحركة والسكون. وليس المراد أيضا الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقي في قوله تعالى " لينذروا " هو وجوب الحذر مطلقا، حصل العلم من قول المنذر أو لم

(١) أقول: أظن أن غرضه من هذه المقدمة دفع توهم حمل الإنذار منهم على ما يفيد العلم للمتخلفين بخيال أن ما يفيد العلم هو إنذار مجموعهم، لا كل واحد. وفيه: أن وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الاستغراق أيضا لا ينافي مع حمل الآية على صورة إفادة إنذارهم للعلم نظرا إلى إهمال الآية من هذه الجهة كما سيأتي، وحينئذ العمدة دفع الإهمال من هذه الجهة، وإلا فمجرد وجوب الإنذار على كل واحد واحد غير مفيد.

يحصل، غايته أنه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً، لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو مفاد منطوق آية النبأ. وبعد العلم بهذه الأمور لا أظن يشكك أحد في دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل، فإن مفادها بعد ضم الأمور السابقة، هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقه من الحكم الشرعي إذا كان المنذر عدلاً، ولا نعني بحجية خبر الواحد إلا ذلك، فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الأدلة الدالة على حجية قول العدل في الأحكام. وبما ذكرنا من تقريب الاستدلال يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة.

منها: ان غاية ما تدل عليه الآية هو مطلوبة الحذر عقيب الإنذار، إلا أنها ليس لها إطلاق يعم صورة عدم حصول العلم من قول المنذر. وأنت خبير: بأنه بعد ما عرفت من أن المراد من الجمع هو العام الاستغراقي لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فإنه أي إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتها حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١) ومنها: ان وجوب الحذر إنما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقه، والتفقه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية، فلا بد وأن يكون المنذر (بالفتح) عالماً بأن إنذار المنذر (بالكسر) كان بالمحرمات والواجبات الواقعية، فيختص اعتبار قول المنذر بما إذا حصل للمنذر (بالفتح) العلم بالحكم الشرعي من قوله، ولا يخفى أن هذا الإشكال وإن كان بالنتيجة يتحد مع الإشكال السابق، إلا أن طريق الإشكال يختلف، كما هو واضح.

(١) أقول: بعد عدم الملازمة بين العموم المزبور مع إطلاق الإنذار لا معنى لهذا الاستنتاج في المقام، بل العمدة إثبات الإطلاق المزبور، وهو أول الكلام، لإمكان دعوى إهمال القضية من حيث الحال، مع فرض عموم الإنذار استغراقاً أفرادياً.

وهذا الإشكال يتلو السابق في الفساد، فان نفس الآية تدل على ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام، لأن قول المنذر إذا جعل طريقا إليها ومحرضا لها فيجب اتباع قوله والبناء على أنه هو الواقع، كما هو الشأن في سائر الأدلة الدالة على اعتبار الطرق والأمارات، فان نتيجة دليل الاعتبار كون مؤدى الطريق هو الواقع، لا يجعل المؤدى حتى يرجع إلى التصويب (١) بل جعل الطريقة يقتضى ذلك، ومن هنا كانت أدلتها حاکمة على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية، فالآية بنفسها تدل على أن ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام الواقعية.

ومنها: ان الحذر إنما يجب عقيب الإنذار (١) والإنذار ليس مطلق الإخبار عن الحكم، بل هو الإخبار المشتمل على التخويف، والتخويف ليس من شأن الراوي، بل هو من شأن المفتى والواعظ، فالآية تدل على حجية قول المفتى لا قول الراوي.

وفيه: أن الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلا أنه أعم من الصراحة والضمنية (٣) فإنه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمنا وإن لم يصرح به المنذر، وإلا لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فإنه ليس في الفتوى التصريح بالتخويف، مع أن المستشكل سلم صدق الإنذار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والرواية في أن كلا منهما يشتمل على

(١) لا يخفى ما في العبارة من الاضطراب، ولعل الصحيح " لا جعل المؤدى واقعا " (المصحح)
(٢) أقول: صورة الشبهة غير مستقيم، لان إنذار كل واحد ولو فاسقا إنذار بالحكم الواقعي كإخباره، والتحذر من هذا الإنذار لا يقتضى العلم بالحكم، بل يكفي فيه حجية قوله، كما هو الشأن في كل خبر بشئ، وحيث إنه ينوط باطلاق الآية من حيث الحال، فيكون ذلك من تبعات الإشكال السابق، وليس إشكالا آخر متحدا معه نتيجة، فتدبر.

(٣) أقول: عمدة نظر المستشكل إلى احتياج الإنذار والتخويف من شخص إلى الالتفات بلازم تخويفه وبعنوانه، ومثل هذا المعنى لا يصدق على العامي البحت الحاكي لمسموعاته من الإمام (عليه السلام) فتعميم التخويف إلى الصراحة والضمنية أجنبي عن جهة الإشكال، كما لا يخفى.

التخويف ضمنا، فان الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب.

فالإنصاف: أن الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ في الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها، فتأمل جيدا (١)
وقد استدل على حجية الخبر الواحد بآيات اخر، كآية السؤال وآية التصديق، ولكن في دلالتها تأمل، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره).
وأما السنة فهي على طوائف:

منها: الأخبار العلاجية (٢) المتكفلة لبيان حكم الروايات المتعارضة من الترجيح بالأشهرية والأورعية والأوثقية وغير ذلك من المرجحات، ومع فقدانها فالتخيير، فإنها ظاهرة الدلالة في حجية الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه، لأن الترجيح بالأوثقية والأعدلية لا يكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور والمضمون.
نعم: ليس فيها إطلاق يعم جميع أخبار الآحاد، لأن إطلاقها مسوق لبيان حكم المعارض، والقدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الموثوق به صدورا أو مضمونا (٣) كما يدل على الأول الترجيح باشتهار الرواية بين الرواة أو

(١) أقول: وللتأمل فيه مجال.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي

(٣) أقول: في كون مطلق الوثوق قدرا متيقنا من هذه الأخبار نظر، بل الذي هو القدر المتيقن صورة عدالة الراوي بجميع طبقاته المسمى عند أرباب الحديث ب " الصحيح الأعلائي " كما لا يخفى، كما إنه يمكن دعوى أن " الثقة " المسؤول عنه في الروايات عن الإمام أو الواقع في كلام الإمام (عليه السلام) هو العدالة لا مطلق

من يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقا، وحينئذ استفادة حجية الخبر الموثوق من مجموع هذه الروايات مشكل لولا

دعوى السيرة والإجماع العملي في مقام استنباط الأحكام على مثله، خصوصا مع عدم الكفاية عندهم مجرد خبر العادل خصوصا بجميع طبقاته في استنباط ما هو المعلوم بالإجمال عندهم من الأحكام.

ولكن مع ذلك أمكن أن يقال في الانتقال من تعبير العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط في الحجية هو هذه الجهة، وإن كان الموثوق عند الإمام (عليه السلام) فوق العدالة، مؤيدا ذلك بالإرجاع إلى كتب " بنى فضال " لمحض وثاقتهم كما لا يخفى.

وثاقة الراوي وعدالته - فان هذه المرجحات كلها ترجع إلى اعتبار الخبر الموثوق صدوره - وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.
ومنها: الأخبار الواردة في إرجاع الأئمة - صلوات الله عليهم - بعض الصحابة إلى بعض في أخذ الفتوى والرواية، كإرجاعه - عليه السلام - إلى " زرارة " بقوله - عليه السلام - " إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس " (١) وأشار إلى " زرارة " وقوله - عليه السلام - " وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز رده " (٢) وقوله - عليه السلام - " العمرى ثقة فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى " (٣) وغير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهي كثيرة مستفيضة.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والعلماء، كقوله - عليه السلام - في خبر الاحتجاج: " وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا " الخبر (٤).

ومنها: الأخبار الواردة في الرجوع إلى كتب " بنى فضال " (٥). ولا إشكال في أنه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به، بل يستفاد من بعضها أن الاعتماد على خبر الثقة كان مفروغا عنه عند الصحابة مرتكزا في أذهانهم، ولذلك ورد في كثير من الأخبار السؤال عن وثاقة الراوي، بحيث يظهر منها أن الكبرى مسلمة والسؤال كان عن الصغرى.

-
- (١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٩
 - (٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٧
 - (٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤
 - (٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٩
 - (٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٣

ولا يتوهم: ان هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الاستدلال بها لمثل المسألة، فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال في أن مجموعها متواترة إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم (صلوات الله عليهم أجمعين). والإنصاف: أن التتبع في هذه الأخبار يوجب القطع باعتبار الخبر الموثوق به.

وأما الإجماع:

فقد ذكر في تقريره وجوه: من الإجماع القولي، والعملي، وسيرة المسلمين، وطريقة العقلاء. وينبغي أولاً بيان الفرق بين هذه الوجوه، ثم نعقبه بصحة الاستدلال بها، فنقول:

أما الإجماع القولي: فهو عبارة عن اتفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعي أو أصولي. وطريق إحراز ذلك إنما يكون من تتبع أقوالهم في كتبهم ورسائلهم.

وأما الإجماع العملي: فهو عبارة عن عمل المجتهدين في المسألة الأصولية، بحيث يستندون إليها في مقام الاستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسك بالاستصحاب في أبواب الفقه، سواء أجمعوا على الفتوى بحجته أيضاً، أو كان مجرد الإجماع على الاستناد إليه في مقام الاستنباط، غايته أنه في صورة الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولي والعملي. فالإجماع العملي لا يكون إلا في المسائل الأصولية التي تقع في طريق الاستنباط، ولا معنى للإجماع العملي في المسائل الفرعية، لاشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره، وليس العمل في المسألة الفرعية من مختصات المجتهد بما أنه مجتهد، والإجماع الذي يكون من الأدلة إنما هو إجماع المجتهدين بما أنهم مجتهدون، فالإجماع العملي لا يكاد يتحقق في المسائل الفرعية، بل يختص بالمسائل الأصولية.

وأما السيرة: فهي عبارة عن عمل المسلمين بما أنهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضا صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى ذلك الزمان، إذ من المستبعد جدا بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشيء من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره، ولو سلم أنه يمكن تحقق السيرة بلا أمر منه، فلا أقل من أنها تكشف عن رضاه، وإلا كان عليه الردع إظهارا للحق وإزاحة للباطل.

نعم: يعتبر في حجية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يباليون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، لوضوح أن سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم برده.

وأما طريقة العقلاء: (١) فهي عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شيء سواء انتحلوا إلى ملة ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الأصولية أو من المسائل الفقهية، وقد يعبر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إن بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئا يقابل الطريقة العقلائية، ولا إشكال أيضا في اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها، فإن مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إما أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخاذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإما أن يكون مبدئها أمر نبي من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت، وإما أن

(١) أقول: قد نقحنا المقام في طي كلامه في تقريب الآيات الناهية للمنع عن العمل بالظن في أول المسألة، فراجع.

تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظا للنظام.

ولا يخفى بعد الوجه الأول بل استحالته عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعين هو الوجه الثالث، ولكن على جميع الوجوه الثلاث يصح الاعتماد عليها والإتكال بها، فإنها إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكنا من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفا قطعيا عن رضاء صاحب الشرع بالطريقة، وإلا لردع عنها كما ردع عن كثير من بناءات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوفر الدواعي إلى نقله.

ومن ذلك يظهر: أنه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلانية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فان عدم الردع عنها مع التمكن منه يلزم الرضاء بها وإن لم يصرح بالإمضاء. نعم: لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات (١) لأنها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعبر غير الشارع فلا بد من إمضاء ذلك ولو بالعموم أو الإطلاق. وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع كالمعاملة المعروفة في هذا الزمان ب (البينة) فإنها إذا لم تندرج في عموم "أحل الله" و "أوفوا بالعقود" ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها.

وإذا قد عرفت الفرق بين هذه الوجوه الأربعة في تقرير الإجماع فاعلم: أنه يصح التمسك بالإجماع القولي المحكى عن الشيخ

(١) أقول: لا فرق في المقامين بعد تسليم أن عدم ردعه عنهم يكشف عن رضائه بعملهم كما أن هذا الكشف أيضا في صورة وجود المعاملة في زمانه وكونها بمرئى منه (عليه السلام) ومسمعه، وعدم مانع خارجي عن

ردعه، فان ذلك يلزم الإمضاء الكاشف عن أن اعتبار الشارع أيضا على وفق اعتبارهم، كما لا يخفى.

(قدس سره) على اعتبار حجية خبر الثقة إذا فرض أنه يكشف كشفا قطعيا عن رأى المعصوم (عليه السلام) وعن وجود دليل معتبر عند الكل، وإلا فلا عبرة به. وأما الإجماع العملي: فهو وإن كان متحققا في المقام، لما عرفت في صدر المبحث من حصول الاتفاق على التمسك بما في الكتب المعتبرة من الأخبار، إلا أنه لا يصح التمسك للمقام بمثل هذا الإجماع العملي والاعتماد عليه، لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين في ذلك، فان بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور في نظره، وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الانسداد، وبعضهم يعمل بها لكونها مما قام الدليل على اعتبارها، فالإجماع العملي في المقام يكون من الإجماع التقييدي الذي لا عبرة به في شئ من المقامات.

وأما سيرة المسلمين: فلا إشكال في حجيتها والاعتماد عليها، لكن إذا كان الذي قامت السيرة عليه من الأمور التوقيفية التي من شأنها أن تتلقى من الشارع، فإنها تكشف لا محالة عن الجعل الشرعي فيما قامت السيرة عليه. وأما في الأمور الغير التوقيفية التي كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريبا رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء. ولكن ذلك لا يضر جواز الاستدلال بها، فإنه كما أن استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع بها، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك، غاية أنه في مورد اجتماع السيرة والطريقة تكونان من قبيل تعدد الدليل على أمر واحد وذلك يضر بصحة الاستدلال بعمل واحد منهما، ولا إشكال في قيام سيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمة (صلوات الله عليهم) فتكون السيرة من جملة الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة. وأما طريقة العقلاء: فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه في محاوراتهم، بل على

ذلك يدور رحي نظامهم. ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجاري بين الموالى والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع، وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال العلم في جواز الركون إليه والإلزام والالتزام به في مقام المخاصمة والمحااجة. ومنه يظهر: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، حتى يتوهم أنها تكفي للردع عن الطريقة العقلانية، لأن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم (١) لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لا بد من تشديد النكير على العمل به، كما شدد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليهم جبلتهم.

والإنصاف: أن التأمل في طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الاعتماد على خبر الثقة عن الاعتماد بالظن، فما سلكه الشيخ (قدس سره) في وجه عدم كون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة تبعيد للمسافة بلا ملزم، مع أن ما أفاده لا يخلو عن المناقشة، فراجع.

(١) أقول: قد تقدم منا بعض الكلام فيه، فراجع.

وأما العقل:
فقد ذكر في تقريره وجوه:
الوجه الأول:

ما أفاده الشيخ (قدس سره) واعتمد عليه سابقا (عند البحث عن حجية كلام اللغوي) وهو ترتيب مقدمات الانسداد الصغير في خصوص الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب لاستنتاج حجية الظن بالصدور. وينبغي أولا بيان المراد من "الانسداد الصغير" ثم نعقبه بما أفيد في المقام.

فنقول: قد تقدم أن استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على أمور: الأول: العلم بصدور الخبر. الثاني: العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها. الثالث: كون الخبر ظاهرا في المعنى المنطبق عليه. الرابع: حجية الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فهذه الأمور لا بد من إثباتها في مقام استنباط الحكم الشرعي من الرواية وإقامة الدليل على كل واحد منها، وإذا اختل أحدها يخل الاستنباط، فإن قام الدليل بالخصوص على كل واحد منها فهو، وإن لم يقدّم الدليل على شيء منها وانسد طريق إثباتها، فلا بد حينئذ من جريان مقدمات الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، للعلم بثبوت الأحكام في الشريعة ولا يجوز إهمالها وترك التعرض لها - إلى آخر المقدمات الآتية في باب الانسداد - وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الكبير.

وإن قام الدليل على إثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية دون بعض، كما لو فرض أنه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور وتوقف على الرجوع إلى كلام

اللغوي في تعيين أن اللفظ الكذائي كلفظ " الصعيد " مثلاً موضوع للمعنى الكذائي ولم يقيم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فاعتبار الظن الحاصل من كلام اللغوي وعدمه مبنى على صحة جريان مقدمات الانسداد في خصوص معاني الألفاظ لاستنتاج حجية الظن الحاصل من كلام اللغوي في معنى اللفظ - وإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعي من قوله - وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الصغير.

وحاصل الفرق بين الانسداد الكبير والانسداد الصغير: هو أن مقدمات الانسداد الكبير إنما تجرى في نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها، وأما مقدمات الانسداد الصغير (١) فهي إنما تجرى في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدمة ليستنتج منها حجية مطلق الظن في خصوص الجهة التي انسدت باب العلم فيها. وفي صحة جريان مقدمات الانسداد الصغير مطلقاً في أي جهة من هذه الجهات الأربع، أو عدم صحته مطلقاً، أو التفصيل بين الجهات، فأى جهة توقف العلم بأصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الانسداد الصغير فيها بل لا بد إما من إقامة الدليل بالخصوص على إثباتها وإما من جريان مقدمات الانسداد الكبير لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، وأي جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون أن يكون لها دخل في أصل العلم بالحكم فإن لم يقيم دليل بالخصوص عليها تجرى

(١) أقول: ميزان الكبير والصغير في باب الانسداد كبير دائرة العلم الإجمالي وصغره بنحو لا يلزم محذور في ترك العمل في هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وإلا فمجرد العلم بالحكم بنحو الكلية الذي هو موضوع الانسداد الكبير لا يتوقف على العلم بصدور روايته، كيف والعامي البالغ العالم بحكمه وبمحذور

الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره! نعم: ليس العلم بالحكم بنحو الكلي بنحو لولا العلم بصدور الروايات

لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين، وبذلك تمتاز عن العلم في دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المخصوصة، وحينئذ فعمدة الميزان ذلك، فتدبر.

فيها مقدمات الانسداد الصغير.

وتوضيح ذلك: هو أن بعض هذه الجهات مما يتوقف عليها العلم بأصل الحكم - كجهة الصدور - فإنه لولا إثبات صدور الرواية لا يكاد يحصل العلم بالحكم لا بجنسه ولا بفصله موضوعا ومتعلقا، ففي مثل ذلك لا بد إما من قيام الدليل على الصدور، وإما من جريان مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة إلى أصل الأحكام. وبعضها الآخر مما لا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم بل كان لها دخل في تشخيص الحكم وتعيينه من حيث الموضوع أو المتعلق كالظهور - فان العلم بأصل الحكم لا يتوقف على العلم بالظهور عند العلم بالصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، بل تشخيص الحكم يتوقف على ذلك إذا كان الإجمال في ناحية الموضوع أو المتعلق، مثلا في قوله تعالى: " فتيمموا صعيدا طيبا " متعلق الجهل هو خصوص " الصعيد " من أجل ترده بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، والجهل بمعنى " الصعيد " لا يضر العلم بأصل الحكم، لأن المكلف يعلم بأنه مكلف بما تضمنته الآية الشريفة من الحكم، ففي هذه الجهة إن لم يقدّم دليل بالخصوص على حجية قول اللغوي في تعيين معنى " الصعيد " تجرى فيها مقدمات الانسداد الصغير، ولا تصل النوبة إلى مقدمات الانسداد الكبير، لأنها إنما تجرى بالنسبة إلى نفس الحكم، والمفروض حصول العلم بالحكم في مورد الكلام.

فلا بد من جريان مقدمات الانسداد الصغير لإثبات حجية مطلق الظن الجهة التي انسدت باب العلم فيها.

وكان شيخنا الأستاذ (مد ظله) في الدورة السابقة يميل إلى هذا التفصيل، بل كان يقويه، وعليه بنى حجية الظن الحاصل من قول اللغوي في تعيين مداليل الألفاظ بعد ما كان يمنع عنه، كما تقدم بيانه. وعلى كل حال: المقصود من الوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) هو إجراء مقدمات الانسداد بالنسبة إلى خصوص

جهة الصدور لإثبات حجية مطلق الظن به (١) وبيانه: هو أنه لا إشكال في أن نعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي بذلك، فان من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتبرة يعلم علماً وجدانياً بصدور كثير منها عن الأئمة (صلوات الله عليهم) ولا إشكال أيضاً بأننا مكلفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية، فلا يجوز إهمالها. ولا يجب الاحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسره، ولا يجوز أيضاً الرجوع إلى الأصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالي - على ما سيأتي بيانه في مقدمات الانسداد - لا بد حينئذ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو مع مشكوك الصدور، أو مع الموهوم أيضاً، حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالي - على ما سيأتي تفصيله - هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه.

ولكن يرد عليه:

أولاً: ان العلم الإجمالي بالأحكام لا ينحصر أطرافه في ما بأيدينا من الأخبار، بل الأمارات الظنية - كالشهرة والإجماع المنقول والأولية الظنية - أيضاً من أطراف العلم الإجمالي، بل دائرة العلم الإجمالي أوسع من ذلك أيضاً، فان العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة يقتضي أن تكون جميع الوقائع المشتبهة (من المظنونة والمشكوكة والموهومة) من أطرافه، فيكون للعلم الإجمالي مراتب ثلاث: الأولى: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بأيدينا من الأخبار. الثانية: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بين الأخبار والأمارات الظنية. الثالثة: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في مجموع الوقائع المشتبهة، وهذه المرتبة

(١) أقول: كلامه السابق يقتضي أن يكون الانسداد الجاري في المقام هو الانسداد الكبير، ومن فحواي كلماته الآتية بل صريح بعضها يقتضي كونه من الانسداد الصغير، فتدبر فيها صدراً وذيلاً، لعلك تعرف المرام وتدفع بها التهافت في المقام.

أوسع من الثانية، والثانية أوسع من الأولى. ومقتضى العلم الإجمالي في المرتبة الثالثة وإن كان هو الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة (مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها) إلا أنه ينحل بالعلم الإجمالي في المرتبة الثانية، لأن المعلوم بالإجمال بين الوقائع المشتبهة لا يزيد قدرا عن المعلوم بالإجمال بين جميع الأمارات الظنية. والذي يدل ذلك على ذلك، هو أنه لو عزلنا طائفة من الأمارات الظنية بقدر المعلوم بالإجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها عليها ثم ضمنا الوقائع المشتبهة إلى الباقي من الأمارات الظنية لم يكن لنا علم إجمالي بتكليف بين الوقائع المشتبهة مع الباقي من الأمارات.

مثلا لو فرضنا: أن المتيقن من المعلوم بالإجمال بين الأمارات الظنية مآت من الأحكام، وعزلنا بذلك المقدار منها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على المعزول، فلا يبقى العلم الإجمالي فيما بقي من الأمارات الظنية، ولو ضمنا إلى الباقي الوقائع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الإجمالي بثبوت حكم فيما بين بقية الأمارات الظنية والوقائع المشكوكة، لأن نفس بقية الأمارات ليس فيها علم إجمالي، فضم الوقائع المشكوكة لا يؤثر في حصول العلم، لأن الشك لا ينقلب عن كونه شكاً، فلا يعقل أن يكون ضم الشك إلى الظن موجبا لحدوث العلم الإجمالي، وهذا أقوى شاهد على أن العلم الإجمالي الواسع الذي يكون منشأ العلم بثبوت التكليف في الشريعة ينحل ببركة العلم الإجمالي بثبوت التكليف فيما بين الأمارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الإجمالي بثبوت التكليف في خصوص الأخبار المودعة في الكتب. فان قلت: العلم الإجمالي المتوسط أيضا ينحل بالعلم الإجمالي الصغير الذي يكون أطرافه خصوص الأخبار، لأنه لا يعلم بثبوت التكليف أزيد مما في بين الأخبار، فلا أثر للعلم الإجمالي المتوسط. قلت: هذه الدعوى مما يكذبها الوجدان، بداهة أن الأمارات الظنية

ما عدا الأخبار لو لم تكن بنفسها متعلقة للعلم الإجمالي فلا أقل من كونها من أطراف العلم الإجمالي، لأن متعلق الإجمالي هو المجموع من الأخبار ومن بقية الإمارات الظنية، وهذا لا ينافي أن تختص الأخبار بعلم إجمالي آخر فيما بينها. وليس العلم الإجمالي في المجموع مستندا إلى العلم الإجمالي في الأخبار لينحل العلم الإجمالي فيه بالعلم الإجمالي فيها.

والشاهد على ذلك (١) هو أنه لو عزلنا طائفة من الأخبار بقدر المتيقن من الأحكام المعلوم بالإجمال فيما بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها على المعزول منها، فلا يبقى العلم الإجمالي في بقية الأخبار، ولو ضمنا إلى البقية سائر الإمارات الظنية كان العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين بقية الأخبار والإمارات الظنية بحاله، وإنكار ذلك يكون مكابرة واضحة. فان قلت: إن ذلك يقتضى أن يكون متعلق العلم الإجمالي نفس الإمارات الظنية فقط، لا أنها من أطراف العلم الإجمالي، لأن المفروض أن في بقية الأخبار المنضمة إليها ليس علم بالتكليف، لانحلاله بسبب عزل طائفة منها، فضمها إلى الإمارات يكون من قبيل ضم الحجر في جانب الإنسان لا يؤثر في حصول العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي الحاصل لا بد وأن يكون في خصوص الإمارات الظنية.

قلت: أولاً: دعوى العلم الإجمالي في خصوص الإمارات الظنية ليست ببعيد، لأن من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي بخلاف تراكم الشكوك.

(١) أقول: في فرض العلم الإجمالي بين الإمارات الظنية وبقية الأخبار بعد عزل جملة منها إنما يوجب الاحتياط في الجميع لو كان المعلوم بالإجمال في المظنونات وبقية الأخبار غير المعلوم بالإجمال في مجموع الأخبار،

وإلا فمع احتمال اتحادهما لا يقتضى مثل هذا الفرض الاحتياط في جميع الأخبار والإمارات الظنية، بل العقل يحكم بالتخيير بين الأخذ بالأخبار تماماً أو الأخذ بالمظنونات وبقية الأخبار، لأنه بكل واحد من الأخذين لا يبقى محذور، بل يقطع بالفراغ عما علم، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال بين المجموع عليه، كما لا يخفى، فتدبر

كي لا يحتاج إلى التمثيل بشرقية ولا غربية.

وثانياً: انه قد يكون الشيء بنفسه ليس مورداً للعلم الإجمالي، إلا أن ضمه إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال يوجب حصول العلم الإجمالي، مثلاً لو كان إنائات ثلاث في الجانب الشرقي من الدار، وإنائات ثلاث أخرى في الجانب الغربي، وعلم إجمالاً بأنه أصاب أحد الإنائات في الشرقية قطرة من الدم، وعلم إجمالاً أيضاً أنه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة أخرى من الدم، إما في أحد الإنائات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة، وإما في أحد الإنائات الغربية، ففي الفرض الإنائات الغربية ليست مما تعلق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، لاحتمال أن تكون كلتا القطرتين وقعتا في الإنائات الشرقية، ولكن ضم الإنائات الغربية إلى الإنائات الشرقية يوجب زيادة في أطراف المعلوم الإجمالي، ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالي في الإنائات الشرقية، فتكون الإنائات الست كلها من أطراف العلم الإجمالي، فإنه لو عزلنا أحد الإنائات الشرقية، فالعلم الإجمالي الذي كان بنجاسة أحدهما بسبب وقوع أحد القطرتين في خصوص أحدهما ينحل لا محالة، لأنه لا يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين الباقيين، كما لا يعلم بنجاسة أحد الإنائات الغربية، ولكن من ضم الإنائات الغربية إلى الإنائين الباقيين في طرف الشرق يحصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وحال الأمارات الظنية مع بقية الأخبار بعد عزل طائفة منها حال الإنائات بعينه، وعليه تكون الأمارات الظنية أطراف العلم الإجمالي وحالها حال الأخبار.

إلا أن يدعى أنه من أول الأمر ليست الأمارات من أطراف العلم الإجمالي، وليس لنا علم بثبوت التكليف في الأخبار وعلم بثبوت التكليف في الأعم من الأخبار والأمارات الظنية، فإنه، على هذا تكون الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها. فان قلت: سلمنا كون الأمارات من أطراف العلم الإجمالي الحاصل بين بقية الأخبار - بعد عزل طائفة منها - وبينها، ولكن لما كانت بقية الأخبار من

أطراف علم إجمالي آخر - وهو العلم الإجمالي بثبوت التكليف في خصوص الأخبار - فقد تنجز التكليف بها بذلك العلم الإجمالي، فلا يبقى أثر للعلم الإجمالي الحاصل بينها وبين الأمارات الظنية، لأن بعض أطرافه قد تنجز التكليف به بمنجز آخر، وقد ذكرنا في محله: أنه لو تنجز التكليف بأحد أطراف العلم الإجمالي بمنجز آخر غير العلم الإجمالي فالطرف الآخر لا يجب الاجتناب عنه، لأن الشبهة فيه تكون بدوية، كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بوقوع قطرة من الدم إما في أحد الإنائين وإما في الإناء الثالث، فالإناء الثالث لا يجب الاجتناب عنه وتحري فيه أصالة الطهارة بلا معارض، وحال الأمارات الظنية حال الإناء الثالث.

قلت: ذلك إنما يكون إذا كان المعلوم بالإجمال في أحد العلمين متأخرا زمانا عن المعلوم بالإجمال في العلم الآخر - كما في المثال - حيث فرض أن وقوع القطرة الثانية من الدم المرددة بين كونها في أحد الإنائين أو في الإناء الثالث كان بعد نجاسة أحد الإنائين، من غير فرق بين تقارن نفس العلمين أو في سبق أحدهما الآخر يكون معلومة متأخرا (١) ولو كان السابق، فإن العبرة إنما هو في تقدم المعلوم وتأخره، لا في تقدم العلم وتأخره.

وأما لو كان المعلومين بالإجمال حدثا في زمان واحد، فلا وجه لانحلال أحد العلمين بالآخر. بل تكون جميع أطراف العلمين في عرض واحد ويجب الاجتناب عن الجميع. وقد ذكرنا تفصيل ذلك في " الجزء الرابع " وما نحن فيه من القسم الثاني، لأن ثبوت الأحكام في الأخبار ليس أسبق في الزمان عن ثبوت الأحكام في الأمارات، فالأخبار والأمارات تكون في عرض واحد طرفا للعلم الإجمالي، وذلك واضح.

وثانيا: سلمنا أن الأمارات الظنية ليست من أطراف العلم الإجمالي،

(١) كذا في نسخة الأصل، والصحيح: " بعد كون معلومه متأخرا " (المصحح).

ولكن وجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار إنما هو لأجل ما تضمنتها من الأحكام الواقعية لا بما هي هي، فالمتعين هو الأخذ بكل ما يظن أن مضمونه حكم الله الواقعي لا خصوص ما يظن بصدوره من الأخبار، لأن الأخذ بمظنون الصدور إنما هو لاستلزامه الظن بالمضمون غالباً، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من الظن بالصدور أو من الشهرة والإجماع المنقول (١) وثالثاً: أقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار باب التبويض في الاحتياط، لأن العلم الإجمالي كان يقتضى الأخذ بجميع ما في الكتب من الأخبار، ولمكان لزوم العسر والخرج وجب التبويض في الاحتياط والأخذ بخصوص مظنون الصدور، والرواية التي كان العمل بها من باب الاحتياط لا تكون حجية شرعية بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات (٢) والمدعى هو كون مظنون الصدور حجة شرعية.

وهذا الإشكال يتوجه في الانسداد الكبير أيضاً، كما سيأتي. ولكن سنحرر (إن شاء الله تعالى) أن نتيجة مقدمات الانسداد لو كانت هي التبويض في الاحتياط كان الإشكال وارداً، وأما لو كانت النتيجة هي جعل الشارع مظنون الصدور في المقام ومطلق الظن في الانسداد الكبير طريقاً للوصول إلى أحكامه - كما هو المعنى الكشف - فلا محالة يترتب على مظنون الصدور أو مطلق الظن جميع ما يترتب على الحجة من نهوضها للتخصيص والتقييد وغير ذلك، فانتظر

(١) أقول: بعد اختصاص العلم في خصوص الأخبار فقط الذي يحكم به العقل هو الأخذ بمضمون الأخبار، لا بمضمون بقية الأمارات الظنية، فتدبر.

(٢) أقول: لازم العلم في الأخبار المثبتة خروج العمومات النافية عن الحجية، ولازمه إجراء حكم التخصيص والتقييد عليها. نعم: في الأخبار النافية مع العمومات المثبتة مقتضى المختار هو العكس، ولكن حيث مختاره من عدم جريان الأصول المثبتة أيضاً في أطراف العلم الإجمالي بنفي التكليف يجرى الكلام السابق فيها أيضاً.

تفصيل ذلك.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن مقدمات الانسداد الصغير لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، بل أقصى ما تقتضيه هو اعتبار الظن بالمضمون، هذا. ولكن يمكن تقريب مقدمات الانسداد الصغير بوجه آخر تنتج اعتبار الظن بالصدور، مع سلامته عما أورد على الوجه الأول. بيانه: هو أنه نعلم بصدور غالب الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال في أنه يجب الأخذ بما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأخبار، لا من حيث إن نفس الأخبار الصادرة عنهم أحكام الواقعية ليرجع إلى الوجه الأول، بل من حيث إن نفس الأخبار الصادرة عنهم أحكام ظاهرية من جهة وقوعها في طريق إحراز الواقعات بعد فرض جريان الأصول اللفظية والجهتية فيها، وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم، فلا بد من التنزل إلى الظن والأخذ بمظنون الصدور. ولا يرد على هذا التقريب شيء مما ذكر في التقريب السابق، فإن الإشكالات المتقدمة كانت مبتنية على أن وجوب العمل بالأخبار من باب أنها تتضمن الأحكام الواقعية، فكان يرد عليه: أن متعلق العلم بالأحكام الواقعية لا يختص بالأخبار، بل الأمارات الظنية أيضا من أطراف العلم الإجمالي، فلا بد من العمل بكل ما يظن أنه حكم الله الواقعي لا خصوص مظنون الصدور من الأخبار، إلى آخر الإشكالات المتقدمة. وأما هذا التقريب: فهو مبنى على وجوب العمل بنفس الأخبار الصادرة من حيث إنها أخبار لكونها أحكاما ظاهرية، فلا تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالي، لأن الأمارات الظنية التي لم يقدّم دليل على اعتبارها ليست أحكاما ظاهرية، فدائرة العلم الإجمالي يتخصص بالأخبار، ونتيجته هي الأخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر وعدم وجوب الاحتياط في الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما في الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالي بوجود التكليف بين الأخبار

والأمارات، لأن ما صدر عنهم (عليهم السلام) يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكاليف بين الاخبار والأمارات، فترتفع الإشكالات المتقدمة على التقريب السابق بحذافيرها.

نعم: الإشكال الأخير مشترك الورد، وهو أن ذلك لا يقتضى حجية مظنون الصدور بحيث يكون مخصصا ومقيدا للعموم والإطلاق، إلا إذا قلنا بالكشف.

وتقريب مقدمات الانسداد الصغير على هذا الوجه يقرب مما سيأتي من المحقق "صاحب الحاشية" وأخيه "صاحب الفصول" من تقريب مقدمات الانسداد الكبير على وجه ينتج خصوص الظن بالطريق لا الظن بالحكم، وإن كان بين ما ذكرناه في المقام وما ذكرناه في ذلك المقام فرق، وهو أن الغرض من ترتيب مقدمات الانسداد في المقام إنما هو تعيين موضوع الطريق ومصادقه بعد العلم بأن ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) يكون طريقا، وأما مقصودهما من ترتيب مقدمات الانسداد في ذلك المقام هو اعتبار الظن في طريقية الطريق وتعيين ما جعله الشارع طريقا، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أن ما ذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدمة، إلا أنه يرد عليه: أن وجوب العمل بالأحكام الظاهرية إنما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعية ومحركة لها، لا أنها أحكام في مقابل الأحكام الواقعية، فالعبرة إنما تكون بامثال الأحكام الواقعية، ووجوب العمل بالأخبار إنما هو لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريق آخر غير الأخبار كان مجزيا، ونتيجة ذلك بعد تعذر العلم بها وعدم وجوب الاحتياط هي التنزل إلى الظن بها، لا الظن بالصدور - كما أفيد في المقام - ولا الظن بالطريق، كما أفاده "المحقق" وأخوه في ذلك المقام.

وبالجملة: عمدة مقدمات دليل الانسداد الصغير والكبير هو عدم جواز

إهمال الأحكام الواقعية وترك التعرض لها، إذ لولا ذلك لم يبق مجال لبقية المقدمات لكل من يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الصدور، أو يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الطريق، أو يقول: إن يجب الأخذ بمظنون الحكم، أن يحوم حول امتثال الأحكام الواقعية وعدم جواز إهمالها، إذ ليس للعمل بمظنون الصدور أو مظنون الطريق خصوصية سوى كونه طريقا إلى الواقع ومحزرا له. وعليه كان الواجب ترتيب مقدمات الانسداد بالنسبة إلى نفس الأحكام لاستنتاج حجية الظن بها، ولا أثر لترتيب مقدمات الانسداد بالنسبة إلى ما صدر عنهم من الأخبار أو ما نصب من الطرق.

فان قلت: نعم، الواجب أولا وبالذات وإن كان هو امتثال الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة، إلا أنه حيث علم بصدور غالب ما بأيدينا من الأخبار بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية، فالعلم الإجمالي بها ينحل إلى العلم التفصيلي بوجود العمل على طبق الأحكام الظاهرية التي هي فيما بين الأخبار المودعة في الكتب والشك البدوي بالنسبة إلى ما عداها من الوقائع المشتبهة، وحيث لم يتمكن من احراز تلك الأحكام الظاهرية تفصيلا ولم يمكن أو لم يجب الاحتياط في العمل بجميع الأخبار المودعة في الكتب وجب التنزل إلى الظن بالحكم الظاهري، وهو المراد من الظن بالصدور، فلا يبقى موقع للانسداد الكبير، لأن مبناه العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الوقائع المشتبهة، وقد انحل ببركة العلم بثبوت التكاليف الظاهرية في الأخبار المودعة.

قلت: مجرد العلم بصدور جملة من الأخبار التي بأيدينا لا يقتضى أن يترتب على الأخبار الصادرة آثار الأحكام الظاهرية، فان الحكم الظاهري يتوقف على العلم به موضوعا وحكما، لا أقول: إن وجوده الواقعي يتوقف على العلم بالموضوع والحكم فان ذلك ضروري البطلان، بداهة أن الحكم الظاهري من الطريقية والحجية كالحكم الواقعي من الوجوب والحرمة لا

يتوقف وجوده الواقعي وجعله النفس الأمري على العلم به، ولكن الآثار المرغوبة من الحكم الظاهري: من كونه منجزا للواقع عند الإصابة وعذرا عند المخالفة، لا تكاد تترتب مع الجهل به موضوعا أو حكما، فان الحكم الظاهري ليس أمرا مقابلا للحكم الواقعي - كما تقدم بيانه في باب جعل الطرق والأمارات - بل الوجه في كون الشيء حكما ظاهريا إنما هو لمكان أنه موصل إلى الواقع، وهذا كما ترى ما لم يكن الطريق محرزا لدى المكلف لا يكون موصلا إليه، لوضوح أن وجود الرواية في الكتب من دون العلم بها تفصيلا لا تكون منجزة للواقع، لأن الواقع بعد باق على ما كان عليه من الجهل به.

وكذا مع العلم بالرواية تفصيلا والجهل بظهورها أو جهة صدورها أو إرادة ظهورها، فان الجهل بأي من هذه الجهات يضر بحجية الرواية - أي بالآثار المرغوبة منها - لأن الجهل بأي منها يقتضى الجهل بالواقع فلا يكون محرزا لدى المكلف، وما لم يكن محرزا لا يكون منجزا، فلا بد من العلم بالرواية صدورا وظهورا لتجري الأصول العقلائية واللفظية في جهة الصدور وإرادة الظهور، لتكون الرواية حكما ظاهريا منجزة للواقع عند الإصابة وعذرا عند المخالفة. وهذا المعنى لا يكاد يتحقق في العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار المودعة في الكتب، لعدم العلم بظهور ما هو الصادر منها لتجري فيه الأصول العقلائية (١) فلا يمكن أن يترتب على الصادر من الأخبار ما للحكم الظاهري من الآثار، فيبقى العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بين الأخبار والأمارات الظنية على حاله، ولا بد من ترتيب مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة

(١) أقول: ولا أقل من منع ظهور جميعها بنحو يفى بمقدار المعلوم بالإجمال في جميع الدوائر، وحينئذ لا يبقى مجال لانحلال العلم الكبير بالعلم الإجمالي بالصدور، إلا بدعوى العلم المزبور في دائرة الظواهر وكونه بمقدار المعلوم بالإجمال، وليس ذلك كل البعيد أيضا، فتدبر.

إلى نفس الأحكام الواقعية لاستنتاج حجية الظن بالحكم، ولا أثر للظن بالصدور.

وثانياً: فعلى فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتب آثار الأحكام الظاهرية على ما صدر من الأخبار، ولكن مجرد ذلك لا يكفي في انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف فيما بأيدينا من الأخبار وسائر الأمارات الظنية، فإن تلك الأحكام الظاهرية التي فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الاحتياط في جميع ما بأيدينا من الأخبار وثبت الترخيص في غير مظنون الصدور - كما هو المفروض - فلا يمكن مع هذا أن ينحل العلم الإجمالي بالتكاليف، لأن انحلال العلم الإجمالي إنما يكون بانحلال القضية المانعة الخلو - التي كل علم إجمالي يتضمنها - إلى قضيتين حملتين، إحداهما متيقنة والأخرى مشكوكة، وقضية العلم الإجمالي بالتكاليف لا تنحل إلى ذلك، لأن وجوب الأخذ بمظنون الصدور من الأحكام الظاهرية لا يوجب انحلال العلم بالنسبة إلى بقية الأخبار وسائر الأمارات بحيث يكون الشك فيها بدوياً، بل العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بينها على حاله، لأن الأحكام الظاهرية في مظنون الصدور ليست بقدر الأحكام الواقعية في مجموع الأخبار والأمارات (١) بل أقصى ما يدعى هو أن مجموع ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية، فالترخيص في ما عدا مظنون الصدور يوجب نقصاً في الأحكام الظاهرية، ويلزمه زيادة الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية التي يلزم الأخذ بها. فان قلت: الموجب للانحلال هو العلم بصدور الأخبار بمقدار المعلوم

(١) أقول: ذلك صحيح في الظن الفعلي بالصدور، وإلا لو أريد به الوثوق النوعي فعهدت ذلك على مدعيه، كيف وبناء الفقه فعلاً على ما هو موثوق الصدور من الأخبار، ولو لم تكن وافية بمقدار المعلوم بالإجمال، قلنا: "إنا لله وإنا إليه راجعون".

بالإجمال من التكاليف، ومجرد الترخيص في ترك العمل بما عدا مظنون
الصدور من الأخبار لا يقتضى عدم الانحلال، لأن عدم ايجاب الشارع الجمع
بين جميع الأخبار في العمل لا يضر بالانحلال.

قلت: قد عرفت أن الترخيص في ترك العمل ببعض الأخبار يوجب
نقصا في الأحكام الظاهرية، للعلم بأن بعض الأحكام الظاهرية تكون في
الأخبار التي رخص في ترك العمل بها، لأن مظنون الصدور من الأخبار ليس
بقدر التكاليف الواقعية، فلا يبقى مجال للإنحلال.

مثلا لو علم إجمالا بأن في القطيع من الغنم موطوء وأقله عشرون
ويحتمل أن يكون أزيد، وقام الدليل على أن في البيض من القطيع عشرين
موطوء، وكان عدد البيض يزيد عن مقدار عدد المعلوم بالإجمال في مجموع
القطيع، ففي هذا لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي المتعلق بمجموع القطيع
بقيام الدليل على وجود عشرين موطوء في البيض، لأن المعلوم بالإجمال في المجموع
محتمل الانطباق على ما في البيض.

ولكن لو لم يجب الاجتناب عن بعض أفراد البيض للعسر والخرج
والاضطرار وكان الذي يجب الاجتناب عنه أقل عددا من المعلوم بالإجمال في
مجموع القطيع، فالعلم الإجمالي المتعلق بالمجموع لا ينحل، لأن الاضطرار إلى
بعض أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان يوجب التوسط في التنجيز - على ما
سيأتي بيانه في محله - بحيث لو كان الموطوء في الأفراد التي لا يجب الاجتناب
عنها للاضطرار كان التكليف بالاجتناب عن الموطوء غير منجز، إلا أن هذا إذا
لم يلزم عن عدم الاجتناب عن بعض أفراد البيض محذور المخالفة القطعية
للتكليف بالاجتناب عن الموطوء من الغنم في القطيع، وإلا عاد العلم الإجمالي
في المجموع على حاله ولا بد من علاجه، لأن عدد المعلوم بالإجمال فيه يزيد عن
عدد ما يجتنب عنه من أفراد البيض، فلا يبقى أثر لقيام الدليل على وجود
الموطوء في البيض بقدر المتيقن من المعلوم بالإجمال في المجموع من البيض ومن

غيره، وحال المقام بعينه حال المثال، فتدبر.
فان قلت: الأخذ بمظنون الصدور فيما بأيدينا من الأخبار إن كان من باب التبعض في الاحتياط كان لعدم الانحلال مجال، وأما إن كان من باب أن الشارع جعل الظن بالصدور حجة وطريقا إلى الأحكام الظاهرية وما صدر من الأخبار، فلا محالة ينحل العلم الإجمالي المتعلق بالمجموع من الأخبار والأمارات الظنية، لأن الأحكام الظاهرية التي فرضناها أنها بقدر الأحكام الواقعية تكون محرزة ببركة حجية الظن، فان نتيجة جعل الشارع الظن بالصدور طريقا إلى ما صدر من الأخبار هي: أن ما عدا المظنون ليس مما صدر (١) واختصاص ما صدر بمظنون الصدور، والمفروض أن ما صدر بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية، فيلزمه انطباقه على مظنون الصدور وينحل العلم الإجمالي بالتكاليف.

قلت: هذا إذا تمت المقدمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجية الظن وأن الشارع جعل الظن طريقا إلى ما صدر. ولكن المدعى انه لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، من جهة أن عمدة المقدمات التي يتوقف عليها أخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة من الأحكام الظاهرية، وبعد بطلان هذه المقدمة بجواز إهمال بعض الوقائع - وهو ما عدا المظنون - لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، فينهدم أساس الانحلال قبل أخذ النتيجة، وانتظر لذلك مزيد توضيح في باب الانسداد الكبير.
فتحصل: أن مقدمات الانسداد الصغير بكلا وجهيه لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، فالوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) فاسد.

(١) أقول مع الإغماض عن سائر جهاته نقول: مجرد حجية الظن بالصدور لا يقتضى حصر الصادر بما ظن به كي يلزم ما ذكر، فتدبر.

الوجه الثاني:

هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية (ره) وحاصله: أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضرورة، فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم منهما بالحكم أو الظن المعتبر فهو، وإلا فلا بد من الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور. وقد جعل هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التي أقامها على اعتبار الظن بالطريق.

وأنت خبير بما فيه، فإنه إن أراد من السنة نفس قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره - كما هو المصطلح عليه وقام الإجماع والضرورة على الرجوع إليها - كان اللازم عند تعذر تحصيل العلم بما هو واقع السنة من قول الإمام (عليه السلام) وفعله وتقريره هو العمل بما ظن أنه مدلول السنة - أي ما ظن أنه مقول قول المعصوم (عليه السلام) - من غير فرق بين ما إذا حصل الظن بذلك من الأخبار أو من الشهرة والإجماع المنقول والأولية الظنية، لاستواء الكل في حصول الظن منها بمدلول السنة، إلا إذا شك أو ظن بأن مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المعصوم (عليه السلام) ولم يصدر ما قامت عليه الشهرة عن الإمام (عليه السلام) بل كان مما سكت الله عنه وأمر الحجج بعدم تبليغه إلى الأنام، ولكن دون حصول الشك أو الظن بذلك خرط القتاد! بل من المحالات العادية، لأن المسائل التي انعقدت الشهرة عليها أو حكى الإجماع بها من المسائل التي تعم بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم (صلوات الله عليهم). وإن أراد من السنة الأخبار الحاكية لها لا نفس قول المعصوم (عليه السلام) وفعله وتقريره (كما حكى أنه صرح في ذيل كلامه بأن المراد منها ذلك) على خلاف ما هو المصطلح من السنة ففيه: مضافا إلى أنه لم تعم الإجماع والضرورة على العمل بالأخبار

الحاكية عن السنة - لأنها هي محل الكلام بين الأعلام - إن ذلك يرجع إلى التقريب الثاني من الوجه الأول (إن كان الوجه في وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لكونها من الأحكام الظاهرية) وإلى التقريب الأول منه (إن كان الوجه في الرجوع إليها كونها تتضمن الأحكام الواقعية) وقد تقدم ما في كلا التقريبين من النقص والإبرام.

الوجه الثالث:

ما ذكره "صاحب الوافية" مستدلاً به على خصوص الأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع عمل جمع بها.

وحاصل ما أفاده من الوجه: هو أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصاً بالضروريات - كالصلاة والصوم والزكاة والحج والخمس وغير ذلك من العبادات والمعاملات - ولا إشكال أن غالب أجزاء هذه الأمور وشرائطها إما تثبت بخبر الواحد بحيث لو ترك العمل به لخرجت عن حقايقها ولم تستحق إطلاق أساميها عليها، فلا بد من العمل بخبر الواحد.

وفيه:

أولاً: أن اللازم حينئذ العمل بخصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرايط دون الأخبار النافية.

وثانياً: أنه لا خصوصية للأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع اشتراط العمل بها، بل العلم الإجمالي بثبوت الأجزاء والشرايط حاصل في مطلق الأخبار، بل في مطلق الأمارات، فالمتعين هو الاحتياط بكل ما دل على جزئية شئ أو شرطيته.

وثالثاً: أنه لا موجب لقصر العلم الإجمالي بخصوص الأجزاء والشرايط، بل يعلم بثبوت الأحكام والتكاليف النفسية والغيرية في الأخبار المودعة في الكتب الأربعة وفي مطلق الأخبار والأمارات، فيرجع هذا الوجه

إلى الانسداد الكبير مع حذف بعض مقدماته التي لا بد منها، كما سيأتي بيانه.
فالانصاف: أن ما استدلوا به على حجية الخبر الواحد من الحكم
العقلي بتقريباته مما لا يستقيم. ولكن المسألة في غنى عن ذلك، لأنه يكفي
لإثبات حجية الخبر الموثوق به ما تقدم من الأدلة وعمدتها الطريقية العقلية
مع عدم ردع الشارع عنها.
هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لبيان ما اعتبر فيه من
الظنون الخاصة.

المقام الثاني:

في الوجوه التي استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي أو
في الجملة (على ما سيأتي بيانه) وهي أربعة:
الوجه الأول:

ان الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر عند ترك العمل به، ودفع الضرر
المظنون لازم عقلا، فيجب العمل بالظن.
ولا يخفى أن الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع - المعروف بدليل
الانسداد - هو أن الوجه الرابع يتوقف على انسداد باب العلم والعلمي في معظم
الأحكام، وهذا الوجه مع ما يتلوه من الوجه الثاني لا يتوقف على ذلك، بل مع
فرض انفتاح باب العلم في معظم إذا حصل الظن بالحكم في المورد الذي اتفق
انسداد باب العلم فيه يكون الظن حجة على هذا الوجه والوجه الثاني.
ثم إن هذا الوجه يتركب من صغرى وكبرى.
أما الكبرى - وهي لزوم دفع الضرر المظنون عقلا - فهي في الجملة مما
لا ينبغي التأمل والإشكال فيها، لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون،

بل المشكوك، بل الموهوم أيضا إذا كان الضرر المحتمل من سنخ العقاب الأخرى، ولذلك لا تكفى الإطاعة الظنية عند التمكن من الإطاعة العلمية، مع أن الضرر في الإطاعة الظنية يكون موهوما. وأما الصغرى: فهي ممنوعة أشد المنع. وتنقيح البحث في كل من الصغرى والكبرى يحتاج إلى تمهيد أمور: الأمر الأول: انه لا إشكال في استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما أنه لا إشكال في استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم فضلا عن المشكوك فضلا عن المظنون. ومورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو فيما إذا عمل العبد ما تقتضيه وظيفته وجرى على ما يلزمه الجري عليه من الفحص والسؤال عن مرادات المولى، فإذا فعل ذلك ولم يعثر على مراد المولى قبح عقابه، سواء كان للمولى مراد واقعا أو لم يكن، فان المراد من "البيان" في قاعدة "قبح العقاب بلا بيان" هو البيان الواصل إلى العبد لا البيان الواقعي، لأن الإرادة النفس الأمرية لا تكون محركة للعضلات ولا تصلح للدعوية، فلا أثر للبيان الواقعي ما لم يصل إلى العبد، وليس قبح العقاب بلا بيان مورد الدليل اللفظي حتى يستظهر منه الأعم من البيان الواقعي والبيان الواصل، بل هو حكم عقلي ملاكه قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد، فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد وعتابه إذا عمل وظيفته بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى، فان عدم عثور العبد مع الفحص: إما لكون المولى أخل بوظيفته بعدم بيان مراده بالطرق التي يمكن الوصول إليه منها، وإما لأجل تقصير الوسائط في إيصال مراد المولى إلى العبد، وعلى كلا التقديرين: لا دخل للعبد في عدم حصول مراد المولى على تقدير وجوده النفس الأمري، وذلك واضح. وأما مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل، فهو إما في

الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإما في الشبهات البدوية إذا أدخل العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك، فإن مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب إذا صادف فوت مراد المولى. ويشهد لذلك الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد العرفية، فإنه لكل من المولى والعبد وظيفة تخصه، أما وظيفة المولى: فهي أن يكون بيان مراده على وجه يمكن وصول العبد إليها إذا لم يتوسط في البين ما يمنع عن ذلك من تقصير الوسائط في التبليغ ونحو ذلك. وأما وظيفة العبد: فهي الفحص والسؤال عن مرادات المولى في مظان وجودها، فعند إخلال العبد بوظيفته يستحق العقاب ويكون مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل. وبما ذكرنا من الضابط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل يظهر: أنه لا يكاد يتحقق الشك في مورد أنه من موارد قبح العقاب بلا بيان أو من موارد دفع الضرر المحتمل؟ إلا إذا قلنا: إن المراد من البيان في "قاعدة قبح العقاب بلا بيان" هو البيان الواقعي، فإنه يمكن حينئذ فرض الشك في ذلك، ولا بد من التحرز عن المشكوك، لأن احتمال الضرر فيه وجداني والشك في جريان البراءة فيه، فتأمل جيدا.

الأمر الثاني: قد تقدم في بعض المباحث السابقة أن ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية، فقد يكون الملاك بمثابة من الأهمية في نظر الشارع، بحيث يقتضى تحريم جملة من المحللات ظاهرا، لإحراز الملاك والتحفظ عليه، وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، وطريق استكشاف أن ملاك الحكم من أي قبيل إنما يكون بجعل المتمم، فإنه لا بد للشارع من جعل المتمم إذا كان الملاك مما يجب رعايته، إذ لا طريق للعباد إلى إحراز كون الملاك بتلك المثابة من الأهمية حتى يجب عليهم التحرز عن فوته في موارد الشك، فلو كان الملاك ثبوتا مما يلزم رعايته فعلى الشارع بيان ذلك بجعل

المتمم من ايجاب الاحتياط في موارد الشك، كما أوجبه في باب الدماء والأعراض والأموال، فمن عدم ايجاب الاحتياط في مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الأهمية. ولو شك في جعل المتمم ووجوب الاحتياط في مورد فالأصل يقتضى البراءة، لأنه يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " فان أمر المتمم وضعاً ورفعاً بيد الشارع، فيشملة حديث الرفع.

الأمر الثالث: الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، إما يكون أخروياً، وإما يكون دنيوياً. فان كان أخروياً فلا إشكال في أن حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل منه يكون للإرشاد لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه، لأن حكم العقل في باب العقاب الأخروي واقع في سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلي وقع في هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوي الشرعي وليس مورد القاعدة الملازمة وإلا يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشادياً وطريقياً لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعي لو فرض مصادفة الظن أو الاحتمال للواقع، وإلا كان من التجري في حكم العقل، وذلك واضح. وإن كان الضرر دنيوياً: فالذي يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) في مبحث البراءة، هو أن الظن في المضار الدنيوية يكون طريقاً مجعولاً شرعياً كسائر الطرق الشرعية، فلا يترتب العقاب على مخالفته إلا إذا صادف الظن الواقع وكان ما أقدم عليه ضرراً واقعاً، فيستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا مخالفة الطريق، وقد تقدم منا الإشكال في ذلك، وأن الظاهر من تسالم الأصحاب - على ما هو المحكى عنهم - من أن سلوك الطريق الذي لا يؤمن من الوقوع في الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو تبين عدم

الضرر (١) هو أن للعقل في باب الضرر الدنيوي حكم واحد بمناط واحد يعم صورة القطع والظن بل الاحتمال العقلائي، نظير حكمه بقبح التشريع، لا أنه للعقل حكمان: حكم على الضرر الواقعي، وحكم آخر طريقي على ما لا يؤمن منه من الوقوع في الضرر، نظير حكمه بقبح الظلم.

وعلى كل حال: سواء قلنا: بأن حكم العقل في موارد احتمال الضرر طريقي أو موضوعي، فحيث كان هذا الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل الأحكام فيستتبع الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل، فإن كان الحكم العقلي طريقيا فالحكم الشرعي المستكشف منه أيضا يكون طريقيا، نظير ايجاب الاحتياط في باب الدماء والفروج، وإن كان موضوعيا فالحكم الشرعي أيضا يكون كذلك، ولا يمكن أن يختلف الحكم الشرعي عن الحكم العقلي في الموضوعية والطريقة، بل يتبعه في ذلك لا محالة.

وهذا الحكم العقلي الطريقي أو الموضوعي المستتبع للحكم الشرعي على طبقه يكون حاكما على أدلة الأصول الشرعية: من البراءة والاستصحاب (٢) كما يكون واردا على البراءة العقلية، فإنه يخرج المورد عن كونه " ما لا يعلمون " وعن " نقض اليقين بالشك " وعن كون " العقاب عليه بلا بيان " بل يكون " ما يعلمون " ومن " نقض اليقين باليقين " ومن " كون العقاب عليه عقابا مع البيان الواصل " ويأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى).

(١) أقول: لولا حمل كلامهم على كونه في فرض المخالفة بحكم المعصية بمناط التجري وأنه موجب لإتمام الصلاة أيضا، ولقد أشرنا إلى هذه الجهة سابقا أيضا، فراجع. هذا، مع إمكان أن يقال: إن لازم طريقية الاحتمال لزوم ترتيب آثار المطابقة عليه، ومن آثاره إتمام الصلاة حين وجود الاحتمال، وليس فتواهم بوجوب التمام أزيد من وجوبه حين قيام الطريق بلا نظر منهم إلى فرض انكشاف خلافه، فتدبر.

(٢) أقول: لا نفهم وجه الحكومة، خصوصا الاستصحاب، لولا دعوى عكسه فيه، فتدبر.

الأمر الرابع: المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات، كالصوم والصلاة والحج والزنا وشرب الخمر وغير ذلك مما تعود المصلحة والمفسدة إلى شخص الفاعل.

وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية، من الطبابة والصياغة والخياطة ونحو ذلك مما يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام.

وفي كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة في متعلق الأمر، لا في نفس الأمر، فإنه لو كانت المصلحة في نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ولم يبق موقع للامتنال، فالمصلحة لا بد وأن تكون في المتعلق، بل في الأوامر الامتحانية أيضا لا تكون المصلحة في نفس الأمر، وإنما المصلحة في إظهار العبد الطاعة والعبودية.

وبالجملة: دعوى كون المصلحة في نفس الأمر والجعل ولو موجبة جزئية مما لا سبيل إليها.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن المراد من "الضرر" في قول المستدل "إن الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر" إن كان هو العقاب فالملازمة ممنوعة، فإن العقاب يدور مدار التنجيز وهو يدور مدار وصول التكليف وإحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية، لما عرفت (في الأمر الأول) من أن التكليف بوجوده الواقعي قاصر عن أن يكون داعيا ومحركا لإرادة العبد ويقبح العقاب عليه. والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره وجعله كاشفا ومحرضا لا يقتضى وصول الحكم، وما لم يصل لا عقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، فالظن بالحكم لا يلازم احتمال العقاب فضلا عن الظن به، لأن العقاب فرع التنجيز وهو فرع الوصول، فما يقال: من "أن الظن بالحكم وإن لم يلازم الظن بالعقاب إلا أنه يحتمل

العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون مما يلزم به العقل " ضعيف غايته، فإنه كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن وعدم كونه منجزا للتكليف، بل ينبغي القطع بعدم العقاب لاستقلال العقل بقبحه. وإن أريد من " الضرر " غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات التكليف - بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد لاستغنائها (تعالى) عن ذلك - فالظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة، لأن المصالح والمفاسد من الأمور الواقعية التكوينية ولا تأثير للعلم والجهل بها، ولا يمكن أن يدور وجودها الواقعي مدار العلم بالتكليف، فالظن به يلازم لا محالة الظن بها، إلا أن الشأن في كون فوت المصالح أو الوقوع في المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها في صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون. والإنصاف: أنه ليس كذلك، فإن التكليف المظنون، إما أن يكون من العبادات التي تتوقف على قصد الامتثال، وإما أن يكون من التوصليات. فإن كان من العبادات: فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الامتثال، وهو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه (١) ليتمكن المكلف من قصد الامتثال، فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحح قصد الامتثال، بل لا يتمكن المكلف من ذلك إلا على نحو التشريع المحرم، فحال المصلحة في العبادات حال العقاب في عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها، فالظن بالأحكام العبادية لا يندرج في صغرى حكم العقل بلزوم

(١) أقول: ذلك يصح على فرض احتياج العبادة إلى القرينة الجزمية، ومعه ينسد باب الاحتياط في العبادات، خصوصا في الشبهات البدوية، ولا أظن التزامه ممن كان خالي الذهن من الشبهات، كيف وهو ديدن الصلحاء والعباد في الاحتياط في قضاء صلاتهم وغيرها. ولئن سلمنا ما أفيد، لنا أيضا أن نقول: إنه في فرض تمكنه من تحصيل العلم لو ترك ذات العبادة فقد احتتمل فوت المصلحة الملزمة، ومع تسليم كون فوات المصلحة من الضرر يحتمل إقدامه على الضرر.

دفع الضرر المظنون على فرض تسليم كون فوات المصلحة من الضرر. وإن لم يكن الحكم المظنون من العبادات، فإن كان من الأحكام النظامية: فالظن بها لا يلزم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، فإن الأحكام النظامية تبتنى على المصالح والمفاسد النوعية، والضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصي لا الضرر النوعي، فلو سلم أن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة يندرج في الضرر فإنما هو في المصلحة والمفسدة الشخصية، فالظن بالأحكام النظامية لا يلزم الظن بالضرر الشخصي الذي يستقل العقل بقبح الإقدام عليه.

وإن كان من الأحكام الشخصية: فالظن بها يلزم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، ولا يصغى إلى ما قيل: من " أنه يمكن أن تكون المصلحة والمفسدة في نفس الأمر لا في الأمور به، فالظن بالحكم لا يلزم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية " لما عرفت: من أن دعوى كون المصلحة في الأمر مما لا سبيل إليها، بل المصالح والمفاسد إنما تكون في نفس المتعلقات. فإن قلنا: إن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر، فلا محالة يلزم التحرز عنه بفعل ما ظن وجوبه وترك ما ظن حرمة.

ولكن للمنع عن كون فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر مجال واسع، فإن أقصى ما يقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلا عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة أمره. وأما الوقوع في المفسدة: فكذلك أيضا، لأنه ليس كل مفسدة ضررا حتى يجب عقلا التحرز عن الوقوع فيها، إلا أن يدعى أن دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلا وإن لم تكن المفسدة من أفراد الضرر.

ولكن لو صحت هذه الدعوى فهي جهة أخرى لا دخل لها بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقاعدة قبح الإقدام على الضرر المظنون، مع أنه

سيأتي (في مبحث البراءة) ما يظهر منه فساد هذه الدعوى.
فالتحقيق: ان الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر.
والشيخ (قدس سره) بعد أن سلم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف أن المفسدة من أفراد الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلكا آخر في منع الصغرى.
وحاصل ما أفاده في وجه المنع هو: أن المفسدة المظنونة مما يقطع أو يظن بتداركها، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظن بتداركها، بيان ذلك هو: أن أدلة الأصول الشرعية - من الاستصحاب والبراءة - في المورد الذي لم يثبت التكليف به، إما أن تكون مقطوعة الصدور عنهم (صلوات الله عليهم) كما هو ليس ببعيد وإما أن تكون مظنونة الصدور عنهم، وعلى كلا التقديرين: إما أن يقطع أو يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن، فإنه إما يقطع بالبراءة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلتها قطعية وإما أن يظن بها إن كانت أدلتها ظنية، ويلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم إيقاع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، فإنه مع عدم إحراز التكليف لا بد للشارع: إما من إيجاب الاحتياط ليتحرز المكلف عن الوقوع في المفسدة وإما من تداركها، وحيث لا يجب الاحتياط عند الظن بالتكليف - إما علما وإما ظنا - فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل يعلم أو يظن بالتدارك، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المتداركة.
هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) في وجه المنع عن الصغرى إن كان المراد من "الضرر" فيها المفسدة لا العقاب.
وأنت خبير بما فيه، أما أولا: فلأن تدارك الضرر والمفسدة إنما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، وذلك ينحصر بالتعبد بالأمارات في مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول إلى

الواقع وإدراك المصالح والمفاسد الواقعية، فإن التعبد بالأمانة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحا إلا بأن يتدارك بالمصلحة السلوكية ما فات من المكلف بسبب العمل بالأمانة من مصلحة الواقع - كما تقدم بيانه - وأما الأصول العملية: فالتعبد بها إنما يكون في مورد انسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع، لأن الأصول العملية لا اعتبار بها في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الواقع بالعلم أو العلمي، فلا يكون الوقوع في الضرر والمفسدة الواقعية مستندا إلى الشارع، لأنه لولا التعبد بالأصول كان المكلف يقع في ذلك إلا إذا وجب عليه الاحتياط عقلا أو شرعا. وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وإيجاب الاحتياط (١) فتأمل.

وأما ثانيا: فلأن العموم في كل مورد إنما يشمل الأفراد التي لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤنة زائدة من إثبات أمر آخر (٢) إلا إذا بقي العام بلا مورد لولا تلك المؤنة الزائدة - كما أوضحناه في محله - وشمول عموم أدلة الأصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على إثبات تدارك الضرر والمفسدة، وإذا توقف على ذلك فمن أول الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم، ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد، لأن المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم.

وأما ثالثا: فلأنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبراءة والاستصحاب، لاستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعي

(١) أقول: إذا فرضنا أن كل مفسدة ضرر ويجب على الشارع عدم إلقاء المكلف في الضرر، فأبي اهتمام أعظم من ذلك، بل لا بد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه. نعم: ذلك صحيح في فرض عدم الملازمة بين المصلحة والضرر، فإنه حينئذ في متمم الجعل يدور مدار الاهتمام وعدمه.

(٢) أقول: أصالة العموم متبع في كل مورد يشمله العام، ولو كان شموله ملازما لخصوصية زائدة، فبأصالة العموم يحرز الخصوصية المزبورة أيضا ولو كان من اللوازم العادية. ودعوى عدم الشمول عهدته على مدعيه، فتأمل.

بحرمته، سواء كان الحكم العقلي موضوعيا أو طريقيا، فإنه على كل تقدير هذا الحكم العقلي يكون واردا أو حاكما على البراءة العقلية والشرعية وعلى الاستصحاب (١) كما تقدم بيانه في الأمور المتقدمة.

والعجب من الشيخ (قدس سره) حيث أفاد (في مبحث البراءة) أن الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقا شرعيا إلى الضرر الواقعي ولا تجرى فيه البراءة كسائر موارد الطرق الشرعية، وفي المقام التزم بجريان البراءة مع اعترافه بأن الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر (٢). ولا يمكن الجمع بين كلاميه.

والحق هو ما أفاده (في مبحث البراءة) من أنه لا تجرى البراءة العقلية والشرعية في موارد الظن بالضرر الدنيوي وتجرى في موارد الظن بالضرر الأخروي (لو سلم أن الظن بالحكم يلزم الظن بالضرر الدنيوي والأخروي معا) فإن جريان البراءة في أحد اللازمين لا يلزم جريان البراءة في اللازم الآخر إذا كان لكل من اللازمين مناط يخصه غير مناط الآخر، فلو كان الظن بالحكم يلزم الظن بالعقاب والظن بالمفسدة معا، فمن حيث العقاب تجرى البراءة العقلية، لأن الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره ليس بيانا ولا يكون منجزا للتكليف، فيندرج في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجرى البراءة العقلية لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ويستتبعه الحكم الشرعي بوجوبه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان.

(١) أقول: بعد فرض كون موضوع حكم العقل الضرر الغير المتدارك، فالأصول الشرعية الكاشفة عن التدارك رافع لهذا الموضوع بالورود بلا عكس، كما هو ظاهر.

(٢) أقول: جملة من كلمات "شيخنا الأعظم" في البراءة صريحة في عدم مانعية الظن بالضرر لجريان أصالة الحلية، لكشفه عن تداركه بالمصلحة، فراجع الشبهة الموضوعية من الشبهة التحريمية وغيرها، وما رأيت

في كلماته ما أفيد حتى أتأمل في أطرافه.

والتحقيق: أن الظن بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب ولا الظن بالضرر، بل إنما يلازم الظن بالفسدة وهي لا تلازم الضرر، فتأمل في أطراف ما ذكرناه.

الوجه الثاني:

من الوجوه التي استدلووا بها لحجية مطلق الظن - ما ذكره السيد المجاهد (ره): من أنا نعلم بوجود واجبات ومحرمات في الشبهات، ومقتضى القاعدة وإن كان هو الاحتياط بالأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات، ولكن يلزم من الاحتياط في الجميع العسر والحرص المنفى في الشريعة، فلا بد من الأخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات، فإنه لا يلزم العسر والحرص من الأخذ بها

وفيه: أن ذلك لا يتم إلا بعد ضم ساير مقدمات دليل الانسداد، فإن ما ذكر من الوجه إنما هو بعض المقدمات، ولا بد من ضم البقية إليه: من انسداد باب العلم والعلمي وعدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وغير ذلك مما سيأتي بيانه.

ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثالث (من وجوه حجية الظن المطلق) وهو أنه لولا العمل بالمظنونات يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

إذ فيه: أن ذلك إنما يلزم إذا وجب الأخذ بالمظنونات أو المشكوكات، ولما منع أن يمنع عن وجوب الأخذ بها إلا بعد ضم سائر مقدمات الانسداد. فهذه الوجوه ضعيفة ولا تستحق إطالة الكلام فيها.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى البحث عن الوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد وهو من المباحث التي ينبغي أن يشكر عليها شيخنا الأستاذ (مد ظله) فإنه قد حرر البحث عن دليل الانسداد على وجه لم يسبقه إليه

أحد (١) وأفاد فيه من الدقائق العلمية ما كانت الأفهام قاصرة عن إدراكه كما سيتضح لك ذلك (إن شاء الله تعالى) فشكر الله مساعيه وجزاه عن العلم وأهله خيرا.

وعلى كل حال: دليل الانسداد يتألف من مقدمات أربع. وقيل: إنها خمس، بجعل العلم بالتكاليف من جملة المقدمات. والشيخ (قدس سره) أسقط هذه المقدمات نظرا إلى أن المراد من العلم بثبوت التكاليف، إن كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التي لا ينبغي عدها من المقدمات، فإن العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهة التي لا يجوز إهمالها، فهو أيضا ليس من مقدمات دليل الانسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبنى عليها المقدمة الثانية (على ما سيأتي بيانه) فالأولى الاقتصار على ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المقدمات الأربع. الأولى: انسداد باب العلم والعلمي في معظم الفقه. وهي عمدة المقدمات، حتى حكي عن بعض المتقدمين الاكتفاء بها في استنتاج حجية مطلق الظن، والمقدمات الآخر أضافها المتأخرون. الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وترك التعرض لها بالرجوع إلى البراءة في جميع موارد الشك في التكليف.

(١) أقول: بعد التأمل فيما أفيد لم أجد فيه إلا دعوى إجماع في باب الانسداد الذي خرب أساس القوم، وصار منشأ لتوهم تأسيس جديد في هذا الباب. ولكن لو تأملت في كلماتهم ترى بأن لمثل هذا الإجماع ليس عين ولا أثر، وسيمر عليك أيضا سر كلماتنا في محل استنتاجه من مقدماته (إن شاء الله تعالى) ولقد فصلنا الكلام أيضا في شرح مرامه في الحاشية الآتية.

الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل بالأحكام: من الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة: من البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط أو التقليد والرجوع إلى فتوى الغير.

الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح والأخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات.

وهذه المقدمات الأربع إذا تمت وسلمت عن الإشكال تكون نتيجتها حجية الظن المطلق أو في الجملة (على ما سيأتي توضيحه) فلا بد من التعرض لكن مقدمة بالخصوص وإثباتها بما يمكن الاستدلال به لها (١).

(١) أقول: ملخص ما أفاد في إتمام المقدمات بعد ما نظرنا إليه بطوله وتفصيله: أنه بعد إتمام المقدمة الأولى - على الفرض - وكذلك المقدمة الثانية: من بطلان الخروج من الدين بترك التعرض للأحكام، عمدة ما أفاد من النكتة الجديدة التي لم يسبقه إليها أحد باعترافه (ومنه استنتج الكشف وحجية الظن شرعا وبه رفض مسلك الحكومة في باب الانسداد وكذلك مسلك التبعض في الاحتياط) هو ما أفاده في وجه بطلان الاحتياط - الذي هو المقدمة الثالثة - بعد بطلان سائر الطرق المقررة للجاهل: من الأصول المثبتة والتقليد وغيرها بجهات أخرى: من دعوى الإجماع على عدم البناء في الشريعة على الاكتفاء في امتثال الأحكام بصرف احتمال، بل لا بد وأن يأتي بعنوان وجوبه فعلا أو تركا، وبهذا الإجماع التجأ إلى كشف طريق شرعي، وعين هذا الطريق بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة.

ولعمري! ان مثل هذا الإجماع لم يسبقه إليه أحد، وصدق في أن الأفهام قاصرة عن دركه، والذي نطقت به كلماتهم هو الإجماع على عدم لزوم الاحتياط وبطلانه.

وأما وجه البطلان هو قيام الإجماع المزبور أو وجه البطلان عدم منجزية العلم وعدم اقتضائه الاحتياط ولو تبعضا فضلا عن الاحتياط التام؟ فيه إشكال، كيف ويحتمل أن يكون مرجع الإجماع المزبور إلى إطباقهم على عدم وجود مثبتية العلم الإجمالي أو عدم منجزيته، ومن مثله يستكشف وجود مرجع آخر للمكلف ومثبت للتكاليف غير علمه الإجمالي بمقدار الكفاية الموجب لانحلال علمه - كما هو المستفاد من بطلان الخروج من الدين - ولو فرض عدم علم إجمالي أو عدم منجزيته رأسا، إذ من مثل هذا الإجماع التقديري يستكشف وجود مرجع آخر غير العلم، ولازمه قهرا انحلال العلم الإجمالي وسقوط اقتضائه الاحتياط تماما أو تبعضا.

وحينئذ نقول: إن هذا المقدار من إبطال الاحتياط إنما يقتضى كشف الجعل الشرعي لو لم يكن للجعل حكم بمرجعية شئ في البين الموجب لتعرض الأحكام به (المتعين بمقتضى المقدمة الرابعة في الظن) وإلا فلا يكاد ينتهي النوبة إلى كشف الجعل الشرعي، لاحتمال إيكال الشرع في مقام حكمه بتعرض الأحكام إلى مثل هذا الحكم العقلي، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لكشف جعل من الشارع أصلا. وبالله عليك! أن تتأمل في وجه الإجماع المدعى لإبطال الاحتياط بأنه هو الذي أفاده أو الذي نحن ذكرنا، ولا أقل من احتمال أن يكون وجه قيام الإجماع على بطلان الاحتياط رأسا حتى تبعضا ما ذكرنا، لا ما أفاده. نعم: الذي مسلم عندنا وعنده قيام الإجماع على بطلان الاحتياط في الشريعة ولو تبعضا.

ولكن تمام الكلام في أن وجه هذا الإجماع رفض العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا - ولو بالانحلال الذي نحن قربناه - أو وجهه لزوم تعرض المشتبهات بعنوان وجوبه فعلا أو تركا، ومن اختلاف الوجهين يختلف النتيجة

من حيث الكشف والحكومة بالتقريب المتقدم.

فنحن ندعي: أنه من المحتمل أن يكون وجه الإجماع المسلم هو الذي ذكرنا، إذ هو المتيقن، ومع هذا الاحتمال لا يبقى محل لإثبات المقرر ما ادعى من الإجماع في كلامه ولو اجتمع معه الثقلان! ومع عدم إثباته

تبطل الفوائد الكثيرة والنكات الجميلة التي لم يسبق إليها أحد، كي يستحق شكراً، بل لك أن تسمع ما ذكرنا
وتكون من الشاكرين.

(٢٢٧)

أما المقدمة الأولى: فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجداني مسلمة لا يمكن الخدشة فيها، بدهة أن ما يوجب العلم الوجداني التفصيلي بالحكم من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهوراً وصدوراً مع سائر ما يتوقف عليه الاستنباط لا يفي بأقل قليل من الأحكام الشرعية، وذلك مما يصدقه كل مجتهد يخوض في الاستنباط.

وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فللمنع عنه مجال واسع، فإن ما تقدم من الأدلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً - سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوي أو من سائر الأمارات الأخر - مما لا سبيل إلى الخدشة فيه، بل ينبغي عدها من الأدلة القطعية، ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد باب العلمي في معظم الفقه، لأن الخبر الموثوق به (بحمد الله) واف بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات التي لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم

الإجمالي وغير ذلك من المحاذير الآتية.
ومن هنا يظهر: أن البحث عن دليل الانسداد - على طوله وكثرة
مباحثه - قليل الفائدة لا يترتب عليه أثر مهم، لفساد أساسه وهو انسداد باب
العلمي.

نعم: لو قلنا بمقالة المحقق القمي (ره) من أن " اعتبار الظهورات
مقصود بمن قصد إفهامه من الكلام " وأغمضنا عما تقدم من الإشكال في
ذلك، أو قلنا: إن أقصى ما تقتضيه الأدلة المتقدمة إنما هو حجية الخبر الصحيح
الأعلائي عند المتأخرين - وهو ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل
كل من الرواة بعدلين في جميع الطبقات - كان لدليل الانسداد مجال، بل مما
لا بد منه، بداهة أن الخبر الصحيح الأعلائي بهذه الأوصاف - كالخبر المتواتر
والمحفوظ بالقرائن القطعية - أقل لا يفي بمعظم الفقه.
ولكن الأدلة المتقدمة تدل على اعتبار ما هو أوسع من ذلك، وهو
مطلق الخبر الموثوق به - كما تقدم تفصيله - ومعه لا تصل النوبة إلى دليل الانسداد
لاستنتاج حجية مطلق الظن.

ومن الغريب: ما حكى عن المحقق القمي (قدس سره) في هذا المقام
من أن " حجية ظواهر الكتاب وأخبار الأحاد سندا وظهورا إنما هو لأجل
إفادتها الظن، لا لخصوصية فيها " وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن مع اعترافه بأنه
لو كان حجية ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها تقتضي ذلك كان
الواجب الاقتصار عليها وعدم التعدي عنها إلى مطلق الظن لأنها تفي بمعظم
الفقه ولكن من المحتمل أن تكون حجيتها لأجل إفادتها الظن فيجوز التعدي
عنها إلى كل ما يفيد الظن.

وقد أطال النقض والإبرام في ذلك، وزاد في قوله " إن قلت قلت " على ما
يبلغ العشرين. وقد تبعه في ذلك بعض من تأخر عنه حتى حكى: أنه صنف
بعض المتأخرين رسالة عدم الخصوصية في ظواهر الكتاب والأخبار، بل كان

حجيتها لأجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعي. وأنت خبير بما فيه، فإن مجرد احتمال أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لأجل إفادتها الظن لا يقتضى التعدي عنها إلى مطلق الظن، فإن اعتبار مطلق الظن يتوقف على جريان مقدمات الانسداد، وإذا احتمل أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها حينئذ لا تجرى مقدمات الانسداد مع الاعتراف بكونها وافية بمعظم الفقه، فإنها تكون متيقنة الاعتبار، فلا تصل النوبة إلى دليل الانسداد، مع أنه لو بنينا على أن أدلة حجية الظواهر والأخبار إنما تدل على حجيتها من أجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعي لا لخصوصية فيها - ولو لأجل تنقيح المناط القطعي - فأقصاه أن يكون الظن المطلق مما قام الدليل بالخصوص على اعتباره، فيكون حال الظن المطلق حال الظن الخاص الذي قام الدليل الخاص على اعتباره، فلا تصل النوبة إلى دليل الانسداد.

فظهر: أنه إنما تمس الحاجة إلى دليل الانسداد إذا منعنا عن حجية ظواهر الكتاب والأخبار بالخصوص، وقد عرفت: أنه لا سبيل إلى المنع عن ذلك، فدليل الانسداد فاسد من أصله. هذا كله في المقدمة الأولى. وأما المقدمة الثانية: (وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وترك التعرض لها والاعتماد على البراءة الأصلية) فالظاهر: أن تكون ضرورية. وقد استدل عليها بوجوه ثلاثة:

الأول، الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة عند انسداد باب العلم والعلمي والرجوع إلى البراءة وأصالة العدم في جميع الموارد المشتبهة (١) والإجماع المدعى في المقام وإن لم يكن من الإجماع المحصل الفعلي،

(١) أقول: يمكن منع جعل هذا الإجماع مدركا مستقلا في قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال الحدس من هذا الاتفاق برأي المعصوم، كما هو الشأن في كثير من الإجماعات المحتمل كون مدركهم وجها من الوجوه الجارية في المسألة، كما لا يخفى.

فان المسألة لم تكن معنونة عند العلماء أجمع ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان عند أرباب الفتوى، إلا أنه يكفي الإجماع التقديري، فإنه رب مسألة لم يقع البحث عنها في كلمات الأصحاب، إلا أنه مما يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فإنه لا يكاد يمكن إسناد جواز الاعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام في الوقائع المشتبهة إلى أحد من أصاغر الطلبة فضلا عن أرباب الفتوى.

الثاني: انه يلزم من الرجوع إلى البراءة وأصالة العدم في الوقائع المشتبهة الخروج عن الدين، لقلة الأحكام المعلومة بالتفصيل، فالإقتصار عليها وترك التعرض للوقائع المشتبهة وإهمالها يوجب المخالفة الكثيرة القطعية، بحيث يعد المقتصر على امثال المعلومات خارجا عن الدين وكأنه غير ملتزم بشريعة سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله) وهذا بنفسه محذور يعلم أنه مرغوب عنه شرعا، وإن لم نقل بأن العلم الإجمالي منجز للتكليف - كما هو مبنى الوجه الثالث - فان المخالفة القطعية الكثيرة والخروج عن الدين بنفسه مما يقطع بكونه مرغوبا عنه عند الشارع ومخالف لضرورة الدين والشريعة، ويكفيك شاهدا على ذلك ملاحظة كلمات الأعلام كالسيد والشيخ (قدس سرهما) وغيرهما، فراجع " الفرائد " .

الثالث: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية في الوقائع المشتبهة (١) والعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي يقتضى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فلا تجرى الأصول النافية للتكليف في أطرافه،

(١) أقول: بعد ثبوت محذور الخروج عن الدين وان لم يكن علم إجمالي في البين أو قلنا بعدم منجزيته رأسا، فلا محيص من كشف مرجع في إثبات التكاليف الواقعية بالمقدار الوافي، ومع ذلك غير خفى بأنه لا يبقى مجال لمناط منجزية العلم الإجمالي، لانحلاله، وحينئذ لا يمكن الجمع بين هذا الوجه وسابقه، لكمال التضاد بينهما، كما لا يخفى.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فإن مبنى الوجه الثاني هو لزوم المخالفة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، وذلك بنفسه محذور مستقل حتى على مسلك من يقول: إن العلم الإجمالي لا يقتضى التنجيز ولا يستدعى الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية، كما ذهب إليه بعض الأعلام. وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإنه مبنى على منجزية العلم الإجمالي وعدم جريان الأصول النافية في أطرافه ولو كان المعلوم بالإجمال تكليفا واحدا تردد بين أمور محصورة بحيث لم يلزم من مخالفته إلا مخالفة تكليف واحد لا مخالفة تكاليف كثيرة، كما هو مبنى الوجه الثاني.

والإنصاف: أن الوجوه الثلاثة - التي استدلووا بها على المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد - في غاية الصحة والمثابة غير قابلة للخدشة فيها. وينبغي أن يعلم اختلاف هذه الوجوه الثلاثة في مدرك المقدمة الثانية هو الذي يوجب اختلاف النتيجة من حيث الكشف والحكومة، فإنه لو كان المستند في بطلان إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى الأصول العدمية هو الوجه الأول والثاني كانت النتيجة الكشف لا محالة (١) فإن مرجع الإجماع أو

(١) أقول: بعد الجزم بعدم الاكتفاء في امتثال الأحكام بأقل قليل إجماعا أو لمحذور عدم صدق التدين بهذا الدين، فلو فرض عدم جعل من قبل الشارع، فلا شبهة في أن العقل ملزم باتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار الخروج عن المحذور.

وتوهم: انه لولا تصرف من الشارع كان العقل مجوزا لتعطيل الدين والخروج عنه بالسكون وعدم التعرض للوقائع المشكوكة - خارج عن الوجدان السليم والذوق المستقيم، وحينئذ فمع هذا الحكم العقلي لا يبقى

طريق لاستكشاف جعل شرعي في البين. ومجرد عدم حكم العقل بشئ في واقعة مشكوكة أو أزيد لا يكون شاهد منع حكم العقل حتى في صورة لزوم محذور الخروج عن الدين، وحينئذ عمدة وجه الاستكشاف للجعل الشرعي منع احتمال ايكال الشارع في رفع هذا المحذور إلى مثل هذا الحكم العقلي، وإلا فمع أصل حكمه حتى مع

عدم تصرف شرعي يكذبه الوجدان السليم، وحينئذ اثبات منع الإتكال دونه خرط القتاد، وهو عمدة مدرك القائل بالحكومة في قبال الكشف.

هذا كله، مع أنه على فرض لزوم جعل من الشارع وعدم اتكاله إلى حكم العقل من المحتمل كون المجعول طريقا إلى إحراز الدين ايجاب الاحتياط بلا عناية تميم الكشف، غاية الأمر بضم بقية المقدمات يتعين دائرة ايجاب الاحتياط المزبور في دائرة الظنون، وهو الذي سلك به "استاذنا العلامة" في كفايته، وذلك أيضا غير قضية كشف طريقية الظن، بمعنى وسطيته باصطلاحه، فتدبر.

وبالجملة نقول: إن النوبة لا تصل إلى كشف جعل شرعي احتياطا أو طريقا جعليا، إلا بعد منع حكم العقل لولا الجعل، أو منع اتكال الشارع به. والأول: خلاف الإنصاف، والثاني: يجديه احتمال الإتكال. ولا يمنع هذا الاحتمال إلا دعوى الإجماع الآتي: من أن الشارع أراد امتثال التكاليف في كل مورد بعنوان وجوبه شرعا وحرمة، فإن تم هذا الإجماع فمرجعه إلى الإجماع على عدم اتكال الشارع في رفع محذور الخروج عن الدين

إلى حكم العقل، ولازمه حينئذ هو الكشف، ولكن دون إثباته خرط القتاد، كيف! ولا يناسب مثل هذا الإجماع مع اشتهاار الحكومة العقلية عند أرباب الانسداد، فتدبر تعرف.

لزوم الخروج عن الدين إلى أن الشارع أراد من العباد التعرض للوقائع المشتبهة ولم يرخص لهم إهمالها، فالعقل يحكم حكما ضروريا بأنه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال التكليف الثابتة في الوقائع المشتبهة، ولا بد وأن يكون الطريق المجعول واصلا إلى العباد، إما بنفسه، وإما بطريقه، والطريق الذي يصح جعله في حال انسداد باب العلم والعلمي مع كونه واصلا بنفسه ينحصر بالاحتياط، فإنه الطريق الواصل بنفسه لكونه محرزا للواقع وموصلا إليه فعلى هذا يكون الاحتياط في الوقائع المشتبهة طريقا مجعولا شرعيا، نظير الاحتياط في باب الدماء والفروج. وليس من الاحتياط العقلي، فإن الاحتياط العقلي هو الذي يحكم به العقل في أطراف العلم الإجمالي، ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين، لا العلم الإجمالي، وليس للعقل الحكم بالاحتياط في غير العلم الإجمالي، وإلا يلزم أن يكون احتمال التكليف في نظر العقل منجزا للواقع ليحكم بالاحتياط في الوقائع المشتبهة مع قطع النظر عن ثبوت العلم الإجمالي فيها، وهو كما ترى! فإن مجرد احتمال التكليف لا يكون منجزا عند العقل مع انسداد باب العلم به على المكلف.

وبالجملة: لا إشكال في أن الاحتياط يكون طريقا مجعولا شرعيا إذا كان المستند في المقدمة الثانية هو الإجماع أو الخروج عن الدين، فإنه لا طريق

وإصلا إلى العباد غيره، والمفروض أنه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به إلى امتثال التكليف التي لم يرض بإهمالها. ولا يمكن إيكال الأمر إلى العقل، لما عرفت: من أنه ليس للعقل حكم في غير موارد العلم الإجمالي (١) ثم بعد إثبات بطلان طريقية الاحتياط وأن الشارع لم ينصبه طريقا (٢) - بأحد الوجوه الآتية في المقدمة الثالثة - تكون النتيجة حجية الظن شرعا، وهي معنى الكشف، فإنه حينئذ لا طريق غيره يصح للشارع عليه، فيكون الظن طريقا شرعيا وإصلا بطريقه لا بنفسه، على ما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) هذا إذا كان المدرك في المقدمة الثانية الإجماع أو الخروج عن الدين.

وإن كان المدرك هو العلم الإجمالي، فيمكن أن تكون النتيجة الكشف، ويمكن أن تكون النتيجة التبعية في الاحتياط، كما سيتضح وجه ذلك (إن شاء الله تعالى) والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى أن أساس الكشف والحكومة هو اختلاف الوجوه الثلاثة التي تبنت عليها المقدمة الثانية، فتفطن. وأما المقدمة الثالثة: وهي عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل، فقد عرفت أنها ثلاثة - الأولى: التقليد والرجوع إلى فتوى الغير العالم بالحكم. الثانية: الرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجاري فيها: من البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب. الثالثة: الاحتياط في الوقائع المشتبهة بالجمع بين جميع المحتملات. ولا بد من إثبات بطلان كل من هذه الطرق

(١) أقول: كيف يمن إنكاره في مثل هذا المقام المعلوم فيه شدة الاهتمام حتى في ظرف عدم تصرف من الشارع. ولا يقاس المورد بالوقائع المشتبهة القليلة التي لا يلزم تعطيلها للخروج عن الدين، لعدم إحراز الاهتمام فيها، كما هو ظاهر وأشرنا إليه.

(٢) أقول: قد أشرنا بأن ما هو باطل إنما هو الاحتياط الكلي، وأما إيجاب الاحتياط في الجملة بنحو يتعين في دائرة الظنون فلا وجه لمنعه، ومع هذا الاحتمال أيضا لا يبقى مجال كشف حجية الظن بمعنى وسطيته كما أشرنا إليه آنفا، فتدبر.

الثلاثة في المقام، لتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة.

أما بطلان التقليد: فواضح، فإنه يشترط في جواز رجوع الجاهل إلى العالم أن لا يكون الجاهل معتقداً بطلان مدرك علم العالم ولا يرى علمه جهلاً، وإلا كان من رجوع العالم إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم، ففي المقام من يرى انسداد باب العلم والعلمي لا يجوز له الرجوع إلى من يرى انفتاح بابهما، لأن من يرى انفتاح باب العلمي يعتقد حجية ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، ومن يرى انسداد بابيه يعتقد عدم حجية ذلك وعدم دلالة الأدلة التي استدلت بها على الحجية، ومع هذا كيف يجوز له عقلاً الرجوع إلى الغير القائل بالانفتاح؟ فالتقليد في المقام فاسد من أصله.

وأما بطلان الرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجاري فيها: فبالنسبة إلى الأصول العدمية النافية للتكليف واضح، لأنه يلزم من إعمالها المخالفة القطعية، للعلم بثبوت التكليف في مواردّها. ولا سبيل إلى دعوى عدم العلم بالتكليف في جميع موارد الأصول النافية.

وأما بالنسبة إلى الأصول الوجودية المثبتة للتكليف: من الاحتياط (إذا كانت المسألة من أطراف العلم الإجمالي الشخصي المتعلق بها بخصوصها مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلي المتعلق بأحكام الشريعة) ومن الاستصحاب المثبت للتكليف (إذا لم تكن المسألة من أطراف العلم الإجمالي) فقد أفاد الشيخ (قدس سره) في وجه بطلان الرجوع إليها: أنه يلزم من إعمالها العسر والحرص المنفيين لكثرة المشتبهات.

والإنصاف: أن دعوى العسر والحرص بالنسبة إلى الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة في محلها، وسيأتي الكلام فيه.

وأما بالنسبة إلى الاحتياط في بعض الموارد مما يقتضيه نفس المورد - من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالي الشخصي - وكذا الاستصحاب الجاري في المورد الذي علم التكليف به سابقاً: فليساً بمثابة يلزم من الرجوع إليهما العسر

والحرج، لقلة مواردهما. نعم: لا يبعد ذلك في خصوص المعاملات، فإن الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الاستصحاب قد يفضى إلى العسر والحرج، فتأمل جيدا.

ولكن صحة الرجوع إلى الاحتياط في موارد العلم الإجمالي الشخصي والاستصحابات المثبتة للتكليف لا يغنى عن شيء، لأنها لا تفي بأقل قليل من الأحكام المعلومة بالإجمال في الشريعة، مضافا إلى العلم الإجمالي بانتفاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحابات، وقد تقدم (في مبحث القطع) أن الأصول المحرزة لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي ولو لم يستلزم منها المخالفة العملية (١)

ومن ذلك يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في المقام: من دعوى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الثابتة في الشريعة ببركة جريان الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا من الأحكام. والإنصاف: أن دعوى انحلال العلم الإجمالي المتعلق بأحكام الشريعة بهذا المقدار من الأصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة، عهدتها على مدعيها، وكيف يمكن ذلك مع كثرة الأحكام في الشريعة وقلة موارد الأصول المثبتة والمعلومات التفصيلية؟

وأغرب من هذه الدعوى ما أفاده قبل ذلك بأسطر: من أن العلم الإجمالي بانتفاض الحالة السابقة في بعض مؤديات الأصول المثبتة لا يمنع عن جريانها في خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتفاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي في سائر المقامات لاستلزام شمول الدين لها التناقض في مدلوله فان حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الأطراف بمقتضى قوله - عليه السلام - في الصدر: " لا تنقض اليقين

(١) أقول: قد تقدم فساد، فراجع.

بالشك " يناقض وجوب النقض في البعض بمقتضى قوله - عليه السلام - في الذيل: " ولكن تنقضه بيقين آخر " لأن تناقض الصدر والذيل إنما يلزم إذا كان اليقين والشك في جميع الأطراف فعليا ملتفتا إليه، وأما إذا لم يكن الشك الفعلي إلا في بعض الأطراف وكان الطرف الآخر غير ملتفت إليه، فلا استصحاب إنما يجرى في خصوص الطرف الملتفت إليه الذي يكون الشك فيه فعليا، ولا يجرى في الطرف الآخر في ظرف جريانه في ذلك الطرف، لانتفاء شرطه - وهو الشك الفعلي - وإذا وصلت النوبة إلى جريان الاستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلي فيه يكون ذلك الطرف الذي جرى فيه الاستصحاب سابقا خارجا عن محل الابتلاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضا، غايته أنه بعد ذلك يعلم أن أحد الاستصحابيين كان مؤداه مخالفا للواقع، ولا ضير في ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلًا في طرف جريان الاستصحاب، والاستصحابات التي يعملها المجتهد في مقام الاستنباط تكون من هذا القبيل، فان استنباط الأحكام إنما يكون على التدرج وليس جميع موارد الاستصحابات ملتفتا إليها دفعة ليكون الشك فيها فعليا، بل الالتفات والشك يكون تدريجيا حسب تدريجية الاستنباط، فلا يجرى الاستصحاب في جميع أطراف الشبهة دفعة واحدة ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها مانعا عن جريانه، بل أقصاه حصول العلم بعد تمامية الاستنباط في أبواب الفقه بمخالفة بعض الاستصحابات التي أعملها في مقام الاستنباط للواقع، وقد عرفت: أن هذا العلم لا يضر بصحة الاستصحابات. هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) بتوضيح منا.

وأنت خبير بما فيه، فان كل مجتهد قبل خوضه الاستنباط يعلم بأن الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدره وجوداتها قد تنتفي بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجا الموجب للشك في بقاء الحكم، وأن الوظيفة عند ذلك هي استصحاب بقاء الحكم، ويعلم أيضا بانتقاض الحالة

السابقة في بعض الموارد التي يجرى فيها استصحاب بقاء الحكم، وإنكار حصول العلم بذلك للمجتهد قبل خوضه في الاستنباط مكابرة واضحة، والعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاستصحابات يمنع عن جريان الاستصحاب في كل شبهة في موطنه، وعدم فعالية الشك في جميع الموارد لعدم الالتفات إليها تفصيلا قبل الاستنباط لا يوجب عدم حصول العلم قبل الاستنباط بمخالفة بعض مؤديات الاستصحاب للواقع في موطن الاستنباط مع كون المسائل التي يخوض فيها للاستنباط مما تعم بها البلوى ولو بالنسبة إلى بعض المقلدين: ومع هذا كيف يصح للمجتهد الافتاء بمقتضى الاستصحابات والحال أنه يعلم بالخلاف ولو في بعضها؟.

والحاصل: أن فعالية الشك في كل شبهة وإن كانت شرطا لجريان الاستصحاب فيها، وهي تتوقف على الالتفات إلى الشبهة، إلا أن المفروض حصول العلم بفساد بعض الاستصحابات قبل وصول النوبة إلى جريانه في موطنه، وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب في موطنه (١) فالتحقيق: أنه لا يجوز الرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجاري فيها مع قطع النظر عن انضمام ساير الشبهات إليها لا إلى الأصول النافية ولا إلى الأصول المثبتة. أما الأصول النافية: فللعلم بثبوت التكليف في موردها، فيلزم

(١) أقول: حصول العلم بالانتقاض في زمان مع عدم بقاءه في زمان آخر كيف يجدى في منع جريان الأصل في الزمان الآخر؟ بل المانع عن الجريان هو العلم بالانتقاض في زمان الابتلاء باجراء الأصل، لا قبله ولا بعده، وحينئذ فمع غفلة المجرى للاستصحاب في مورد عن الشك بالبقاء في مورد آخر كيف يعلم حين إجرائه

الأصل بانتقاض أحد الأصلين؟ ولو علم به قبله، إذ بمحض الغفلة المزبورة يرتفع العلم السابق، ومع انعدامه كيف يصلح أن يكون مانعا عن جريان الأصل فعلا؟ فتدبر فيما أفيد.

كيف! ولم يلتزم أحد بمانعية العلم السابق، حتى لو فرض سريان الشك إليه حال جريان الأصل، إذ لا يتوهم ذلك ذو مسكة، وحينئذ لنا سؤال الفرق بين انعدام العلم السابق بسريان الشك إليه لاحقا، أو بغفلته عن الشك الآخر الموجب للغفلة عن أصله الذي هو طرف علمه، إذ بمثل هذه الغفلة أيضا يرتفع العلم السابق جزما.

من جريانها المخالفة القطعية للتكليف. وأما الأصول المثبتة: فلقلتها وعدم كفايتها لأحكام الشريعة ولو مع ضم المعلومات التفصيلية إليها، مضافا إلى العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردنا. وأما بطلان الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة: فيدل عليه الإجماع وقاعدة " نفى العسر والحرج " بل " اختلال النظام " على ما سيأتي بيانه.

ولابد في المقام من زيادة بسط في الكلام، فان كثيرا من المباحث العلمية المذكورة في دليل الانسداد محلها في هذا المقام. ولأجل عدم خلط المباحث ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول: قد عرفت أن الاحتياط يختلف حكمه حسب اختلاف الوجوه الثلاثة المتقدمة في الاستدلال على المقدمة الثانية وهي: عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة.

فعلى الوجه الأول والثاني: يكون الاحتياط طريقا مجعولا شرعيا، فان الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة أو لزوم المخالفة الكثيرة الموجبة للخروج عن الدين يقتضى عقلا جعل الشارع طريقا إلى أحكامه، فان المفروض انسداد باب العلم والعلمي إلى الأحكام، فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة، ولا يصح ايكال الأمر إلى العقل، فان العقل لا حكم له في غير مورد العلم بالتكليف تفصيلا أو إجمالا، والمفروض أنه لا علم بالتكليف تفصيلا، لانسداد بابه. والعلم الإجمالي وإن كان حاصلا إلا أن ذلك يرجع إلى الوجه الثالث، والكلام إنما هو في الوجهين الأولين، فلا بد أولا: من قطع النظر عن العلم الإجمالي وفرض كون جميع الوقائع من الشبهات البدوية، أو فرض عدم كون العلم الإجمالي منجزا للتكليف - كما هو رأى بعض - ثم الكلام فيما يقتضيانه الوجهان الأولان.

ولا إشكال أنهما يقتضيان عقلا نصب الشارع طريقا موصلا إلى التكليف لأن لا يلزم إهمالها، ولا بد وأن يكون الطريق المنصوب واصلا إلى العباد، إما بنفسه وإما بطريقه - على ما سيأتي المراد من كون الطريق واصلا بطريقه - فإن الطريق الغير الواصل بنفسه وبطريقه لا يزيد حكمه عن نفس التكليف التي انسداد باب العلم والعلمي بها، والطريق الواصل بنفسه في حال انسداد باب العلم والعلمي ليس هو إلا الاحتياط (١) فإنه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيات. وليس الظن في عرض الاحتياط، فإنه لا يعقل أن تكون حجية الظن منجعة بنفسها في حال من الحالات، كما في بعض الكلمات، فإن الحجية المنجعة بنفسها منحصرة بالعلم، لكونه تاما في الكاشفية ومحرزا للواقع بنفسه، فالظن لولا التعبد به وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزاً للواقع، بخلاف الاحتياط فإنه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزاً للواقع، فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤنة ليس هو إلا الاحتياط (٢) وإذا بطل الاحتياط بأحد الوجوه الآتية يتعين عقلا نصب الشارع الظن طريقا، إذ لا طريق غيره حينئذ. هذا لو كان الوجه في المقدمة الثانية

(١) أقول: معنى الطريق الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد، قبال ما هو الواصل بطريقه كالطريق الذي ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدى المكلف، قبال ما لا يكون واصلا إلى المكلف رأسا كالطرق الواقعية المجهولة لدى المكلف ولو تفصيلا بناء على كون المراد من الوصول التفصيلي، وسيأتي نتيجة هذا التفصيل عند فرض استكشاف الحجة الشرعية تعميما أو إهمالا.

وفي هذه الجهة معنى نصب الشارع طريقا واصلا نصبه طريقا علم بجعله بنفسه بلا توسط طريق آخر، وفي هذه الجهة لا يتفاوت بين كون المحعول هو ايجاب الاحتياط أو حجية الظن بمعنى الوسطية، فمن هذه الجهة

يكون حجية الظن في عرض ايجاب الاحتياط.

نعم: بينهما تفاوت من جهة أخرى، وهو أن الاحتياط موصل إلى الواقع بنفسه والظن لا يكون موصلا إليه بنفسه، وهذه الجهة غير مرتبط بالواصل بنفسه والواصل بطريقه، قبال غير الواصل رأسا. (٢) أقول: ما هو منحصر بالاحتياط الطريق الموصل بنفسه، لا الواصل بنفسه " بين تفاوت ره از كجا است تا به كجا! "

الإجماع أو الخروج عن الدين.

ولو كان الوجه فيها العلم الإجمالي: فالاحتياط يكون هو الأصل من باب حكم العقل بلزومه إرشادا حذرا عن مخالفة التكاليف وتحصيلا لامثالها. وهذا الحكم العقلي لا يمكن أن يستتبع الحكم الشرعي المولوي لأنه واقع في سلسلة معلولات الأحكام.

لا أقول: إنه لا يمكن للشارع جعل ايجاب الاحتياط طريقا في موارد العلم الإجمالي، فان اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز عقلا لا يمنع عن جعل الشارع في مورد حكما ظاهريا طريقا بعنوان الاجتناب عن المحتملات، إذ العقل إنما يستقل بقبح المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال وأنه لا بد من الخروج عن عهده. وليس للعقل حكم بوجوب الإتيان بالمحتملات في الشبهات الوجوبية أو حرمة الإتيان بها في الشبهات التحريمية، فان الحكم بالوجوب والحرمة من وظيفة الشارع، وليس وظيفة العقل سوى الحكم بلزوم إفراغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف، غايته أن فراغ الذمة عن ذلك يتوقف عقلا على الجمع بين المحتملات فعلا أو تركا - حسب اختلاف الشبهات - فللشارع جعل حكم ظاهري طريقا بوجوب الإتيان بالمحتمل بما أنه محتمل أو حرمة تركه كذلك (١)

(١) أقول: معنى الحكم الطريقي: هو الايجاب في ظرف المطابقة والترخيص في طرف المخالفة. وإن وجه منجزته للتكاليف المحتملة أحد الوجهين اللذين ذكرناهما في باب جعل الطرق: أحدهما: كشف الايجاب المزبور عن اهتمام الشارع تعرضه بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل به، ومثل هذا الاحتمال منجز عقلا وموضوع لحكمه بدفع الضرر المحتمل، لا قبح العقاب بلا بيان. وثانيهما: كونه بيانا في ظرف الجهل، بمعنى ملازمة وجود التكليف الواقع مع بيانه في ظرف الجهل الملازم لاحتمال البيان المستلزم لارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب في ظرف الجزم بعدم البيان، وحينئذ لا مجال للحكم الطريقي إلا مجرد التنجز بلا اقتضائه الجزم بالوجوب لا نفسيا ولا مقديا، ولذا لا يكاد ينتج الجزم بالقربة أيضا.

وعليه: فبعد استقلال العقل بمنجزية العلم، لا يبقى مجال للايجاب الطريقي. نعم: لا بأس بتتميم الكشف ولو من جهة إثماره في الرخصة في إتيان مشكوك الوجوب بعنوان وجوبه الموجب هذا الترخيص لإخراج المورد عن التشريع، ولكن ليس ذلك شأن كل حكم طريقي، ولو بمثل ايجاب الاحتياط وأمثاله العارية عن لسان التنزيل، فليس شأنها حينئذ إلا التنجيز المعلوم لغويته في ظرف منجزية العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

ويكون الغرض من ذلك الوصلة إلى التكليف الواقعي، سواء كان المحتمل من أطراف العلم الإجمالي، أو كان من الشبهات البدوية، كـ " باب الدماء والفروج والأموال " .

ولا يتوهم: أن حكم الشارع بوجود الاحتياط في موارد استقلال العقل به لغو لا يترتب عليه أثر عملي، فإنه لو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم عدم صحة حكم الشارع بالإباحة الظاهرية في موارد استقلال العقل بالبراءة، وعدم صحة حكم الشارع بالبناء على بقاء التكليف عند الشك في بقاءه في موارد استقلال العقل بالاشتغال.

وحل الإشكال في الجميع، هو أن وظيفة العقل ليس الحكم بالوجود أو الحرمة أو الإباحة، بل وظيفته إدراك الحسن والقبح، سواء كان إدراكه واقعا في سلسلة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها، غايته أنه لو وقع في سلسلة المعلولات لا يصح للشارع جعل حكم مولوي على طبق ما أدركه العقل، للزوم التسلسل. وأما جعل حكم آخر مغاير لما أدركه العقل فهو بمكان من الإمكان وإن اتحدا في النتيجة، والعقل إنما يحكم لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال وليس على طبقه حكم مولوي من الشارع، بل المدعى أن الحكم الشرعي يتعلق بالمحتمل بما أنه محتمل لغرض الوصول إلى التكليف الواقعي، فدعوى استحالة تعلق الجعل الشرعي بالاحتياط في موارد العلم الإجمالي مما لا ينبغي الإصغاء إليها. ولكن مجرد صحة الجعل لا يكفي ما لم يتم دليل عليه، وإلا فنفس العلم الإجمالي لا يقتضى ذلك، لأن حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال يكفي في لزوم الاحتياط والجمع بين المحتملات.

فلو استندنا في بطلان المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالي ومنجزيته للتكاليف المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة كان الاحتياط هو الأصل من جهة حكم العقل به إرشادا، لا من جهة جعل الشارع له طريقا - كما هو مقتضى الوجهين الأولين - ولأجل اختلاف حكم الاحتياط من حيث حكم العقل به إرشادا أو من حيث جعل الشارع له طريقا تختلف نتيجة مقدمات الانسداد من حيث الكشف والحكومة والتبويض في الاحتياط، على ما سيأتي تفصيله.

الأمر الثاني: للاحتياط مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة: من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، على وجه يقتضى إحراز جميع التكاليف الواقعية على ما هي عليها، وهذه المرتبة من الاحتياط تخل بالنظام النوعي والشخصي، لكثرة الوقائع المشتبهة وانتشارها في جميع ما يتوقف عليه النظام: من المعاش والمعايشة والمحاورة والعقود والايقاعات وغيرها، ولا إشكال أن التجنب عن جميع ذلك يخل بالنظام.

المرتبة الثانية: الاحتياط الموجب للعسر والخرج من دون أن يستلزم اختلال النظام، بل مجرد الضيق الذي لا يناسب الملة السهلة السمحة. المرتبة الثالثة: الاحتياط الذي لا يوجب العسر والخرج، فإذا كان الحاكم بلزوم الاحتياط في الوقائع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الإجمالي، فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعيين المرتبة اللاحقة، لأن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، فإذا بطل الاحتياط المخل بالنظام ولم يجز العمل به عند العقل تتعين المرتبة الثانية، وإذا بطلت المرتبة الثانية بأدلة نفي العسر والخرج - على ما سيأتي بيانه - تتعين المرتبة الثالثة، فإذا فرضنا أن الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة - من المظنونات والمشكوكات والموهومات -

يوجب اختلال النظام يتعين الأخذ بالمظنونات والمشكوكات إذا لم يستلزم الاحتياط فيهما ذلك، وإذا كان الاحتياط فيهما يوجب العسر والحرج وقلنا: إن أدلة العسر والحرج تنفي الاحتياط الموجب لذلك وإن كان الحاكم بالاحتياط هو العقل على الأقوى - خلافا لبعض الأعاضم على ما سيأتي بيانه - كان اللازم الأخذ بالمظنونات فقط، أوهى مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والحرج. والسر في ذلك هو ما عرفت: من أن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، ولا يعقل أن يكون بطلان مرتبة موجبا لسقوط ساير المراتب، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في الأمور اللاحقة. هذا إذا كان الملزم بالاحتياط حكم العقل إرشادا من جهة العلم الإجمالي.

وإن كان الملزم بالاحتياط هو الحكم الشرعي من جهة نصبه طريقا إلى إحراز التكليف في الوقائع المشتبهة، فقد عرفت: أن الطريق الواصل بنفسه هو الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة (١) فإذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام، فتعيين بقية مراتب الاحتياط تحتاج إلى معين آخر، فإنه من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الاحتياط في بعض الوقائع طريقا، ومن الممكن أيضا أن يكون قد جعل الظن طريقا محرزا. وإن كان يمكن أن يقال: إن الوجهين الأولين يقتضيان نصب الشارع طريقا واصلا إلى العباد والطريق الواصل بنفسه هو الاحتياط الذي لا يخل بالنظام، فإن الاحتياط المخل بالنظام مما يستقل العقل بقبح نصبه، ولازم ذلك: هو كون الطريق المنصوب شرعا الاحتياط في الشبهات على وجه لا يلزم منه اختلال النظام، فيتعين التبويض في الاحتياط، إلا ان يقوم إجماع على بطلان التبويض

(١) أقول: الأولى أن يقال: ويعبر عنه بالطريق الموصل لا الواصل، وإلا لا اختصاص في الطريق الواصل بالاحتياط، بل كلما علم بجعله من قبل الشارع فهو الطريق الواصل احتياطا كان أو طريقا، بمعنى الوسطية في الإثبات بمصطلحه، كما شرحناه. وحينئذ لا موجب على الشارع من جعل خصوص الاحتياط لمحض كونه بنفسه موصلا، بل له أن يجعل طريقا آخر بتتميم كشفه ويجعله موصلا قبلا الاحتياط، كما لا يخفى.

في الاحتياط أو على أن بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي - على ما
سيأتي بيانه - حينئذ جعل الظن طريقا.
ومن ذلك يظهر: أن نتيجة مقدمات الانسداد، إما أن تكون التبويض
في الاحتياط (١) وإما أن تكون حجية الظن، ولا تصل النوبة إلى الحكومة بمعنى
الامتثال الظني، وسيأتي تفصيل ذلك، فانتظر.
الأمر الثالث: قد تقدم: أن التعرض للوقائع المشتبهة بعد الفراغ عن
عدم جواز إهمالها لابد وأن يكون بأحد الطرق الثلاثة المقررة للجاهل: من
التقليد والرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجاري فيها والاحتياط في جميع
الشبهات. وقد عرفت: بطلان التقليد والرجوع إلى الأصل الجاري في كل
شبهة.
وأما بطلان الاحتياط في جميع الوقائع: فقد استدل عليه بوجهين:
الأول: الإجماع على عدم وجوب الاحتياط. الثاني: استلزامه العسر والخرج،
بل اختلال النظام.
أما الإجماع: فيمكن تقريبه بوجهين:
الأول: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات في الوقائع

(١) أقول: تعين التبويض في ظرف اختلال النظام إنما يتم مع الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي، فمثل هذا
الجعل في أحد المحتملات الغير الموجب لاختلال النظام، إذ لولا منجزية العلم لا يكون مجرد الجعل الواقعي
منجزا، ومنجزية هذا العلم فرع كون عدم إهمال الوقائع والخروج عن الدين مستندا إلى هذا العلم، بحيث لولاه
أو لولا منجزيته يستقل العقل بقبح العقاب.
وأما لو قلنا بأنه لو فرض عدم منجزية هذا العلم أيضا لا يجوز أيضا ترك التعرض لامتثال الأحكام بنحو
يوجب محذور الخروج عن الدين، فلا محيص حينئذ من كشف منجز آخر موجب لانحلال العلم المزبور. وبعد
ذلك نقول: إن تعين هذا المنجز أما مسند إلى حكومة العقل أو العلم الإجمالي في المرتبة الثانية، ولا مجال
للأخير،
إذ يجرى الكلام السابق فيه وهلم جرا، فيتعين الأول من حكومة العقل، وحينئذ فلا محيص لك من الالتزام بعدم
تعطيل العقل عن حكمه، فلم لا تلتزم به من الأول المانع عن كشف جعل أصلا؟ فتدبر بعين الدقة.

والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة.
الثاني: الإجماع على أن بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال
التكاليف بالاحتمال، بل بنائها على امتثال كل تكليف بعنوانه: من الوجوب
والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة، بل معنى: أن الإتيان بالشئ
بما أنه محتمل الوجوب أو محتمل الحرمة أو محتمل الإباحة - بحيث يكون الإتيان
بمتعلقات التكاليف بعنوان الاحتمال وبرجاء انطباقه على المكلف به - أمر
مرغوب عنه شرعا ليس بناء الشريعة عليه.

وهذان الوجهان من الإجماع وإن لم يقع التصريح بهما في كلام القوم،
إلا أنه مما يقطع باتفاق الأصحاب عليهما (١) كما مر نظيره في دعوى الإجماع
على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة. وقد عرفت: أن الإجماع التقديري
كالمحصل الفعلي في الاعتبار.

ونتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف، فإنه على الوجه الثاني
تكون النتيجة حجية الظن شرعا المعبر عنها بالكشف، من غير فرق بين أن
يكون المدرك في المقدمة الثانية (وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة) هو
الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالي، ولا يمكن أن تكون النتيجة
التبعيض في الاحتياط، كما لا يمكن أن تكون النتيجة الامتثال الظني المعبر عنه
بالحكومة، فإن في التبعيض في الاحتياط أيضا يكون الامتثال احتماليا،
والمفروض أن بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي - كما هو مفاد الوجه
الثاني من تقريب الإجماع على بطلان الاحتياط - فوجوب العمل بالمظنونات من
الوقائع المشتبهة الذي هو المقصود من دليل الانسداد ليس لأجل التبعيض في

(١) أقول: عمدة الكلام في إثبات هذا الإجماع، لأنه أول شئ ينكر، بل غاية ما عليه الإجماع عدم
بناء الشريعة على الاحتياط الناشئ من قبل منجزية العلم الإجمالي تماما أو تبعيضا، لا عدم إتيان مضمون
التكليف لكونه مضمونا ومنجزا بهذا الظن، كيف والقائلين بالحكومة ليس مرامهم إلا هذا! فكيف يدعى اتفاق
الأصحاب على خلافه؟ ولقد أشرنا إلى ذلك في الحاشية المكتوبة في أول المسألة فذللك لمرامه.

الاحتياط إذا كان بطلانه في جميع الوقائع من جهة قيام الإجماع على أن بناء الشريعة على الإتيان بكل تكليف بعنوانه، بل لأجل كشف ذلك عن أن الشارع جعل الظن طريقا محرزاً للوقائع مثبتاً للتكاليف المعلومة بالإجماع. وليس وجوب العمل بالمظنونات أيضا لأجل حكم العقل بلزوم التنزل إلى الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي، فإن الامتثال في الامتثال الظني أيضا يكون بنحو الاحتمال الذي فرضنا أن بناء الشريعة ليس على ذلك. فالامتثال الظني مما لا يمكن أن يحكم العقل به مع انعقاد الإجماع على وجوب الإتيان بكل تكليف بما هو هو لا بما أنه محتمل، وإنما يحكم العقل بالامتثال الظني في الشبهات الموضوعية عند تعذر الامتثال العلمي أو تعسره، كموارد الجهل بالقبلة، وكتردد الفوائت اليومية بين الأقل والأكثر، ونحو ذلك من موارد اشتباه المكلف به لأجل الشبهة الموضوعية، فإن العقل يستقل بلزوم الإطاعة والامتثال الظني مع تعذر الامتثال العلمي والإجماعي، وهذا أجنبي عن المقام، فإن العمل بالمظنونات لا يلازم الظن بامتثال التكاليف المنتشرة في الوقائع المشتبهة، وسيأتي لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى). والغرض في المقام مجرد بيان أن قيام الإجماع على الوجه الثاني، وهو وجوب امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة (١) يكشف كشافا قطعيا على أن

(١) أقول: اقتضاء الإجماع على عدم بناء الشرع على الإتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل حجية الظن بلا واسطة شيء مساوق دعوى الإجماع على حجية الظن، فيخرج حينئذ من نتيجة دليل الانسداد، فلا محيص من كون هذا الاقتضاء بواسطة ضم بقية المقدمات، ومرجعه بالأخرة إلى العلم بجعل وسط في البين الموجب لعدم الأخذ بجميع المحتملات، فيؤخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة، وحينئذ لنا أن نقول: إن هذا العلم الإجمالي لولا منجزيته وموصليته لهذا الجعل لما يكون مجرد الوسطية بوجوده الواقعي منجزا للوقائع. وحينئذ لنا أن نقول: أن منجزية هذا العلم فرع كون المدرك لبطلان الخروج عن الدين هذا العلم، ومع فرض عدمه وكشف منجز آخر خرج هذا العلم عن المنجزية والموصلية، فتحتاج في تعيين الوسط المجعول وإيصاله إلى منجز آخر، وهذا المنجز أيضا لا يمكن أن يجعل وسطا آخر في تعيين الوسط الأول، وإلا فهلم جرا، فلا محيص من انتهاء الأمر إلى حكم العقل واستقلاله بكون الموصل للوسط المجعول هو الظن، فانتهى الأمر بالأخرة إلى لزوم الأخذ بالظن والاحتمال الراجح في تعيين ما هو وسط، وذلك يبطل الإجماع المزبور، إذ بالأخرة يرجع إلى امتثال الأحكام بالاحتمال لا بالحزم. نعم: ينتهي النوبة إلى الحزم بمقتضى المقدمة الرابعة بناء على منجزية العلم وموصليته من باب التبعض في الاحتياط في المرة الثانية، ولكن بطلان الخروج عن الدين يمنع عن وصول النوبة إلى منجزية العلم الإجمالي رأسا.

(۲۴۷)

الشارع نصب الظن طريقا محرزا للتكاليف موصلا إليه عند انسداد باب العلم بها، سواء كان عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالي.

وأما على الوجه الأول من تقريب الإجماع على بطلان الاحتياط (وهو قيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات) فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة المتقدمة في المقدمة الثانية.

فإنه لو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع هو العلم الإجمالي كانت النتيجة التبعض في الاحتياط لا محالة، لأن العلم الإجمالي كان يقتضى الجمع بين جميع المحتملات، وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب الجمع، وذلك لا يقتضى سقوط الاحتياط رأسا عن جميع الأطراف بل عن بعض الأطراف ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الإجمالي من الاحتياط. وعلى هذا تبقى مقدمات الانسداد عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لاستنتاج النتيجة، وسيأتي بيانه.

وإن كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الاحتياط في جميع الوقائع، فقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات وإن كان يبطل جعل الشارع طريقية الاحتياط في الجميع، ولكن لا يقتضى جعل الشارع طريقية الظن، فإنه كما يمكن ذلك يمكن جعل التبعض في الاحتياط،

من جهة أنه هو الطريق الواصل بنفسه وطريقة الظن يحتاج إلى جعل لم يثبت،
فالتبعيض في الاحتياط لا ينحصر أن يكون بالزام من العقل في أطراف العلم
الإجمالي عند تعذر الاحتياط في الجميع، بل يمكن أن يكون بجعل شرعي.
فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن قيام الإجماع على أنه " ليس بناء
الشرعية على العمل بالاحتمال " يقتضى حجية الظن شرعا مطلقا سواء كان
المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو
العلم الإجمالي. وقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات في الوقائع
المشتبهة يقتضى التبعيض في الاحتياط، إما عقلا إن كان المستند في عدم جواز
إهمال الوقائع هو العلم الإجمالي، وإما شرعا إن كان المستند في ذلك هو الإجماع
أو الخروج عن الدين. هذا كله إذا كان الوجه في بطلان الاحتياط الإجماع
بكلا تقربيه.

وإن كان الوجه فيه كونه موجبا للعسر والخرج فالنتيجة أيضا
تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة - المتقدمة في المقدمة الثانية - فإنه لو كان
الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة العلم الإجمالي، فالنتيجة هي
التبعيض في الاحتياط مطلقا، كان الاحتياط التام في جميع الوقائع مما يخل
بالنظام أو كان مما يوجب العسر والخرج، فإنه على كلا التقديرين العقل لا
يلزم بالاحتياط التام، بل يستقل بقبحه إذا كان مما يخل بالنظام، فلا بد من
التبعيض في الاحتياط إلى حد لا يلزم منه العسر والخرج، وسيأتي الوجه في
ذلك.

ولو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة هو الإجماع أو
الخروج عن الدين فإن كان الاحتياط التام مما يخل بالنظام، فالعقل
يستقل أيضا بعدم نصب الشارع الاحتياط المخل بالنظام طريقا إلى امتثال
التكاليف الواقعية، بل يقبح على الشارع الإلزام بسلوك طريق يؤدي إلى
اختلال النظام النوعي والشخصي، فلا بد حينئذ: إما من إيجاب التبعيض في

الاحتياط، وإما من نصب الظن طريقاً، على ما تقدم بيان ذلك.
وإن كان الاحتياط التام مما لا يخل بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والخرج: ففي بطلان الاحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقاً من عموم أدلة نفي العسر والخرج إشكال، من حيث إن أدلة نفي العسر والخرج كأدلة نفي الضرر إنما تكون حاکمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية الشاملة باطلاقها لحالة الضرر والعسر والخرج، فلا بد وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعي حالتان: حالة يلزم منها الضرر والعسر والخرج، وحالة لا يلزم منها ذلك لتكون أدلة نفيها حاکمة على دليل الحكم الواقعي وموجبة لنفي الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذي يلزم منه الضرر والعسر والخرج. وأما لو اختص الحكم الواقعي بما يلزم منه الضرر أو العسر والخرج دائماً بحيث لم يكن له حالة لا يلزم منها ذلك - كوجوب الخمس والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الأحكام الضرورية - فلا يمكن أن تكون أدلة نفي الضرر والعسر والخرج حاکمة على دليل الحكم ورافعة له، لأن الحكم رتب من أول الأمر على الموضوع الضري، فكيف يمكن أن يكون دليل نفي الضرر حاکماً على دليله! مع أن الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه، فلا يعقل أن ينفيه، فإن الموضوع إنما يستدعي ثبوت الحكم لا نفيه، والاحتياط في المقام يكون كالخمس والزكاة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والخرج، فإن الاحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات في الوقائع المشتبهة، والاحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والخرج دائماً، فلو أوجب الشارع ونصبه طريقاً إلى ما في الوقائع المشتبهة من التكاليف - كما هو مقتضى الوجهين الأولين اللذين بنيت عليهما المقدمة الثانية - كان كإيجاب الخمس والزكاة لا يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والخرج حاکمة على دليل إيجابه وموجبة لنفي وجوبه.
وتوهم: أن من أدلة نفيها يستكشف عدم إيجاب الشارع الاحتياط

ونصبه طريقا (١) فاسد، فان أدلة نفيهما إنما تكون حاكمة على أدلة الأحكام المجعولة في الشريعة، وليس من شأنها نفي جعل حكم في الشريعة أو إثباته ابتداء باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه، فان بناء أدلة نفي العسر والخرج ليس مجرد الإخبار عن أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه العسر والخرج. وبالجملة: لا إشكال في أن أدلة نفي العسر والخرج لا تنفي الأحكام التي يختص تشريعها بحال يلزم منه العسر والخرج، فلو كان مدرك عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين الموجبان لنصب الشارع الاحتياط طريقا في حال انسداد باب العلم والعلمي كان اللازم وجوب الاحتياط وإن استلزم العسر والخرج، ولا تصل النوبة إلى حجية الظن أو التبويض في الاحتياط.

وهذا بخلاف ما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة العلم الإجمالي، فإنه لا محيص عن التبويض في الاحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والخرج. ولا موجب لسقوط الاحتياط رأسا في جميع الوقائع المشتبهة - كما قيل - فان الضرورات تتقدر بقدرها، فلو اضطر المكلف إلى الاقتحام في بعض أطراف العلم الإجمالي كان الاضطرار موجبا عقلا للترخيص فيما يدفع به

(١) أقول: يكفي في دفع هذا التوهم ما أفيد من منع نظر دليل نفي العسر إلى تكليف يكون من لوازمه العسر، بلا احتياج إلى هذه المقدمة، إذ على فرض شمول دليل نفي الحرج لنفي جعل حكم في الشريعة يختص أيضا بنفي جعل حكم له حالتان، ويرفع حالة العسرية على فرض وجوده ولا يرفع حكما مختصا على فرض الوجود

حال الحرج. نعم: الذي يرد على أصل التقريب هو أن دليل نفي الحرج لو كان ناظرا إلى صرف إيجاب الاحتياط التام من الشارع، فالأمر كما أفيد. وأما لو كان ناظرا إلى الحكم الواقعي المشكوك على فرض الوجود، فلا شبهة في أن له حالتان: فدليل العسر يرفع فعليا الواقع بالنسبة إلى مثل هذه الحالة المشتبهة الموجبة لعسرية امتثاله دون غيرها، وبمثل هذا الرفع التقديري يستكشف عدم إيجاب الاحتياط، لأنه من تبعات وجود التكليف الواقعي على فعليته حتى في هذا الحال، كما لا يخفى.

ثم إن رفع التكليف الواقعي في هذا الحال ليس المراد أيضا رفعه مطلقا، بل الغرض رفعه بمقدار يقتضى العسر في هذا الحال لا مطلقا، ونتيجة ذلك أيضا ليس إلا التبويض في الاحتياط، كما لا يخفى، فتدبر.

الاضطرار، سواء كان الاضطرار من جهة لزوم الضرر أو العسر والحرص أو غير ذلك من الأسباب، وسواء كان الاضطرار إلى البعض المعين أو غير المعين (١) غايته أنه إذا كان إلى المعين يتعين دفع الاضطرار به بخصوصه، وإن كان إلى غير المعين يكون المكلف بالخيار في دفع الاضطرار بكل واحد من الأطراف، وليس له التعدي عن غير ما يدفع به الضرورة، فإن مقتضى العلم الإجمالي عقلا هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال بأي وجه اتفق، لأن المفروض أن العلم الإجمالي كالتفصيلي يقتضى التنجيز، فبمجرد العلم الإجمالي يتنجز التكليف، غايته لو صادف دفع الاضطرار بمتعلق التكليف كان ذلك موجبا

(١) أقول: إذا كان الاضطرار مقارنا للعلم وكان متعلقا بطرف معين، كيف يمكن دعوى منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر، إذ بالاضطرار المزبور بعد فرض سرايته إلى الواقع على فرض وجوده في المضطر

إليه يرتفع العلم الإجمالي بالتكليف، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال وجوب الاحتياط عن الطرف الآخر، لكون الشبهة بدوياً، كما هو الشأن في خروجه من محل الابتلاء.

نعم: ما أفيد صحيح بالنسبة إلى الاضطرار بغير المعين، فإن هذا الاضطرار مانع عن الجمع بين المحتملين، ولازمه كون سرايته إلى الواقع رافعا لإطلاق التكليف في كل طرف، بنحو يقتضى وجوب إتيانه ولو في حال وجود الآخر. وبهذا الإطلاق يحكم العقل أيضا بالجمع بين المحتملين، فإذا ارتفع إطلاق التكليف لا أصل التكليف فالعلم الإجمالي بأصل التكليف في كل واحد من الطرفين باق، غايته في كل واحد مشروط بعدم إتيان غيره، ولازمه إلزام العقل بعدم تركهما، ولازمه في هذا الظرف التخيير في إتيان أحد الطرفين، إذ بهذا المقدار يقطع

بالخروج عن عهدة المعلوم بالإجمال. وبمثل هذا البيان أيضا حققنا المسألة في باب الاشتغال، فراجع. ثم أقول: إن ما أفيد من تعين الظن بمقتضى ما ذكرنا إنما يتم على فرض الالتزام بالعلم بتكليف مطلق في المظنونيات مثلا ومقيد في غيره بنحو الترتب، كي يبقى العلم الإجمالي بحاله، وإلا فمع تعين الترخيص في خصوص الأبعد مطلقا يرتفع العلم أيضا رأسا، ولا يبقى مجال الأخذ بالمظنون، ولكن هذا الالتزام بالترتب أيضا ينتج لزوم العمل بالأبعد في ظرف مخالفة الأقرب، وهو أيضا خلاف مسلك أهل الانسداد، وبنائهم على الرخصة في ترك الأبعد مطلقا، وحينئذ مثل هذا الممشى لا يتم حتى بناء على اقتضاء العلم الإجمالي في المنجزية، فضلا عن

العلية، لأن الترخيص المطلق ملازم لمنع التكليف في مورده على الإطلاق، ومعه لا يبقى علم إجمالي بالتكليف أصلا، وعليه فلا يكاد انتهاء النوبة على مسلك منجزية العلم الإجمالي وأدلة الحرج إلى مرام القائل بالتبعيض ومرجعية الظن في حال الانسداد والترخيص في غيره مطلقا، فتدبر فيما ذكرنا، ولا يغرك طول البيان وتفصيله الغير المنتهى إلى مفهوم محصل!.

للعذر عقلا، وأما الطرف الآخر غير المضطر إليه فهو باق على حكمه السابق لولا عروض الاضطرار، وحيث لم يؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف بالعقل يستقل بلزوم التحرز عنه واستحقاق العقوبة عليه عند الاقتحام فيه وصادف كونه هو متعلق التكليف بالمعلوم بالإجمال. وأقصى ما تقتضيه حكومة أدلة رفع الاضطرار ونفى الضرر والعسر والحرج على أدلة الأحكام الواقعية، هو أنه لو صادف كون متعلق التكليف أو موضوعه هو المضطر إليه (إذا كان الاضطرار إلى المعين) أو هو الذي دفع به الاضطرار (إذا كان إلى غير المعين) كان موجبا إما لرفع التكليف واقعا وإما لعدم تنجزه على الوجهين في أن الاضطرار هل يوجب التوسط في التكليف أو التوسط في التنجيز، على ما سيأتي بيانه في محله. فالقول بأن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي يوجب سقوط التكليف رأسا وجواز الاقتحام في غير ما يدفع به الاضطرار مطلقا، سواء كان الاضطرار إلى المعين أو غير المعين وسواء كان طرو الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده (١) ضعيف غايته، فإن الضرورات تتقدر بقدرها، ولا معنى لسقوط التكليف عن موضوع لعروض الاضطرار إلى موضوع آخر، سواء أريد من السقوط السقوط الواقعي أو السقوط عن التنجيز. وإن أردت الاطلاع على أطراف الكلام فراجع تنبيهات الاشتغال، فإنه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام.

فتحصل: أن استلزام الاحتياط في جميع الوقائع المشبهة العسر والحرج يوجب التبويض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات والاحتياط في المظنونات والمشكوكات إن كان الاحتياط فيهما لا يستلزم العسر والحرج، وإلا فبترك المشكوكات كلا أو بعضا والاحتياط في المظنونات، ولو استلزم الاحتياط

(١) أقول: لو ترجع إلى ما ذكرنا ترى في إطلاقه تأمل، بل ليس لك أخذ نتيجة القائل بالتبويض من هذه المقدمات، فتدبر.

في المظنونات العسر والخرج تعين التبويض في الاحتياط بترك بعض المظنونات. وبالجملة: لما كانت التكاليف المعلومة بالإجمال منتشرة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات وكان الاحتياط في الجميع موجبا للعسر والخرج تعين التبويض في الاحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والخرج، ولكن ليس المكلف بالخيار بترك الاحتياط في أي من الطوائف الثلاث، فان الخيار في دفع الاضطرار بأي واحد من أطراف العلم الإجمالي إذا كان الاضطرار إلى غير المعين إنما هو فيما إذا كانت الأطراف متساوية الإقدام بالنسبة إلى التكاليف المعلوم بالإجمال فيها ولم يكن لأحدها مزية توجب أقوائية احتمال تعلق التكاليف به، وإلا كان اللازم عقلا دفع الاضطرار بما يكون الاحتمال فيه أضعف (١) فان الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إنما استقل به العقل لأجل رعاية التكاليف المعلوم بالإجمال. فبالمقدار الذي يمكن رعاية التكاليف - ولو بقوة الاحتمال - يتعين عقلا، ففي المقام ليس للمكلف الاحتياط في الموهومات والمشكوكات وترك الاحتياط في المظنونات، فان احتمال ثبوت التكاليف في المظنونات أقوى من ثبوتها في المشكوكات، كما أن احتمال ثبوتها في المشكوكات أقوى من ثبوتها في الموهومات، فإذا امتنع الاحتياط في الجميع - لمكان العسر والخرج - تعين الاحتياط في المظنونات أو مع المشكوكات وترك الاحتياط في الموهومات، لما في المظنونات من المزية التي توجب تعينها عقلا وهي كونها أقرب الإصابة إلى الواقع من الموهومات، وذلك كله واضح، وإنما أطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالإشارة دفعا لشبهة غرست في أذهان طلبة العصر (٢) منشأها ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في هذا المقام: من منع

(١) أقول: لكن عليك بالمراجعة إلى الحاشية الطويلة السابقة، ترى بالتأمل فيها ما في هذه الكلمات وعدم الوصول بها إلى النتيجة.

(٢) أقول: بيني وبين ربي - مع تطويل الكلام وتكرار المرام - لا يكاد وصولك نتيجة التبويض بنحو هو مقصود القوم، لا ابتناء النتيجة على مقدمة باطلة على ما حققناه في الحاشية السابقة، فراجع وتأمل بعين الإنصاف.

حكومة أدلة نفي العسر والخرج على ما يحكم به العقل من الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي أولاً، ومن عدم وجوب التبعض في الاحتياط على فرض تسليم الحكومة ثانياً.

وحاصل ما أفاده في وجه منع الحكومة: هو أن مفاد أدلة نفي الضرر والعسر والخرج إنما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ومقتضى التوفيق بينها وبين أدلة الأحكام التكليفية والوضعية - المتعلقة بما يعم الضرر والعسر والخرج - هو تخصيص أدلة الأحكام بما عدا مورد الضرر والعسر والخرج وإن كانت النسبة بين آحاد أدلة الأحكام وأدلة نفيهما العموم من وجه، إلا أن التوفيق العرفي يقتضى تقديم أدلة نفيهما على أدلة الأحكام.

وليس وجه التقديم حكومة أدلة نفيهما عليها كما أفاده الشيخ (قدس سره) لأنه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسراً لما أريد من الآخر، وليس أدلة نفي الضرر والعسر والخرج شارحة لأدلة الأحكام، فلا حكومة بينهما، إلا أنه مع ذلك تقديم أدلة نفيهما على أدلة الأحكام، لما بينهما من الجمع العرفي بتخصيص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر والعسر والخرج. ولكن هذا فيما إذا كانت الأحكام بنفسها تستلزم الضرر والعسر، وفي المقام إنما يلزم العسر والخرج من حكم العقل بالاحتياط والجمع بين المحتملات في الوقائع المشتبهة لا من نفس الأحكام، فلا وجه لتقديم أدلة نفي العسر والخرج على الاحتياط العقلي، إلا إذا قلنا: إن مفاد أدلة نفي العسر والخرج نفي الحكم الذي ينشأ من قبله العسر والخرج وإن كان ذلك بضميمة حكم العقل، فتقدم أدلة نفيهما على حكم العقل بالاحتياط. هذا حاصل ما أفاده في وجه منع تقديم أدلة نفي العسر والخرج على الاحتياط العقلي.

وأما ما أفاده من المنع عن التبعض في الاحتياط على تقدير تسليم الحكومة: فلم يبين وجهه، ولعله مبني على ما اختاره: من الملازمة بين حرمة

المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرص لم تحرم المخالفة القطعية. أو مبني على ما ذهب إليه: من أن العلم الإجمالي مع الاضطرار إلى بعض الأطراف لا يقتضي التنجيز مطلقاً، سواء كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده، وسواء كان الاضطرار إلى المعين أو غير المعين، بدعوى: أن الاضطرار لما كان من حدود التكليف وقيوده، فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقضي التنجيز والاجتناب عما عدا المضطر إليه. والإنصاف: أنه لا يمكن المساعدة على شيء مما ذكره.

أما ما أفاده أخيراً: من عدم الوجه لوجوب التبويض في الاحتياط بعد تسليم حكومة أدلة نفي العسر والحرص على الاحتياط العقلي، فقد عرفت الوجه فيه (١) وحاصله: لزوم رعاية التكاليف بالمقدار الممكن عقلاً، لأن الضرورات تتقدر بقدرها، ودعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية أو دعوى عدم اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز مع الاضطرار إلى بعض الأطراف، فضعيفة غايتها، فإن الملازمة ممنوعة (٢) إذ للشارع الاكتفاء عن الواقع

(١) أقول: ما أفاده "الأستاذ" في الاضطرار إلى الغير المعين وإن لم يكن تاماً، ونحن أيضاً أوردنا عليه بما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، ولكن ما أفيد في وجه التبويض أيضاً لا يتم، خصوصاً في الاضطرار إلى المعين، كما أن في غير المعين بعد تعيين العقل الحرج في الأبعد واقتضائه الترخيص على الإطلاق كان بحكم المعين في مضادته

مع العلم بالتكليف الفعلي إجمالاً، ومع ذلك كيف ينتج ما أفيد من التبويض في الاحتياط ولزوم العمل بالظن والرخصة في ترك غيره مطلقاً؟.

(٢) أقول: قد تقدم سابقاً: أن الترخيص في مخالفة المعلوم بجعل البدل والمفرغ جار في المقامين، وإنما الكلام في جريان أدلة الترخيص في أحد طرفي العلم بلا تعيين مفرغ للمعلوم، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضاً، إذ لم نقل فيه بجريان أدلة الترخيص - ولو مثل حديث رفع الوجوب - المشكوك عند الشك فيها مع توارد الحالتين الغير الجاري فيه الاستصحاب، وحينئذ فكمال مجال لمقايسة الترخيص بعنوان جعل المفرغ مع الترخيص

بلا جعله في العلم التفصيلي، فكذلك في المقام.

وكما أن هذا المقدار من الترخيص بعنوان المفرغ لا ينافي عليه العلم التفصيلي للاشتغال وإثبات التكليف، كذلك نقول به في العلم الإجمالي، وحينئذ لا مجال لاستفادة اقتضاء العلم الإجمالي وجواز الترخيص في بعض أطرافه - بلا جعل بدل وتعيين مفرغ للمعلوم - من صرف جواز الترخيص ببركة جعل البدل في المقام أو في

باب العلم التفصيلي، وألتمس منك أن لا تكرر هذا المطلب في كلماتك. وتكتفي بما ذكرنا من الجواب، وسيأتي في مبحث الاشتغال أيضاً شرح هذه الجهة (إن شاء الله تعالى).

بترك بعض الأطراف في الشبهات التحريمية أو فعله في الشبهات الوجودية، فإن العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي، وللشارع الاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية في العلم التفصيلي - كما هو مفاد الأصول الجارية في مرحلة الفراغ - والاضطرار إلى بعض الأطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي (١) فكما أن تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بالنسبة إلى الباقي، كذلك الاضطرار إلى البعض. ومجرد أن الاضطرار إلى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون تلف المتعلق لا يصلح فارقا في نظر العقل الحاكم بالاستقلال في باب الامتثال والخروج عن عهدة التكليف في موارد العلم الإجمالي. وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال.

وأما ما أفاده أولا: من أنه لا حكومة لأدلة نفي العسر والحرص على الحكم العقلي بالاحتياط.

ففيه أولا: أن عدم وجوب الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة ووجوب التبعض فيه لا يبتنى على حكومة أدلة نفي العسر والحرص على الحكم العقلي بوجوب الاحتياط، بل ليس حال لزوم العسر والحرص من الجمع بين المحتملات في المظنونات والموهومات والمشكوكات إلا كحال الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف أو فعل بعضها في موارد العلم الإجمالي (٢) بل العسر

(١) أقول: ما أفيد: من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف ولو معينا كتلف بعض الأطراف المعين بعد العلم في غاية المتانة إذا كان طرو الاضطرار بعد العلم، وفي المقام الاضطرار مقارن للعلم، فحق المقام أن نقيس بالتلف المقارن، فهل ترى أحدا يلتزم بمنجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الباقي؟ حاشا منك ومن غيرك!.

(٢) أقول: لو فرض ورود جميع إشكالات الدنيا عليه لا يكاد يرد عليه هذا الإشكال إلا بعد تسليم التبعض في باب الاضطرار، وهو أول شيء ينكره فيه أيضا، فقياس الحرج بباب الاضطرار في مقام رده غير مستقيم، كما أن الوجه الذي أفيد للتبعض خصوصا في المعين أوضح بطلانا، كيف! وما قيل في شرح توسط التكليف عين احتمال وجود التكليف في غير مورد الاضطرار، وهل هذا غير الشك البدوي؟ نعم: لو لم يسرى الاضطرار إلى الواقع واختص بموضوع وجوب العمل حال الشك به كان لبقاء العلم وجه، وعلى فرض اقتضاء تأثيره أمكن الترخيص على خلافه، ولك حينئذ أن تثبت توسطها في التنجيز لا في نفسه، ولكن أنى لك باثبات المقدمتين! فتدبر.

والحرج من أفراد الاضطرار، فإنه لا يعتبر في الاضطرار عدم القدرة التكوينية على الاحتياط في جميع الأطراف. والاضطرار إلى بعض الأطراف المعين يوجب التوسط في التكليف - ونعني بالتوسط في التكليف هو ثبوت التكليف على تقدير كون المضطر إليه غير متعلق التكليف أو موضوعه وعدم ثبوته على تقدير كونه نفس متعلق التكليف أو موضوعه - وإلى بعض الأطراف الغير المعين يوجب التوسط في التنجيز على أحد الوجهين، أو التوسط في التكليف أيضا على الوجه الآخر، ذكرناهما في تنبيهات الاشتغال.

ففي المقام حيث كان يتعين الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات إن كان يلزم من الأخذ بهما كلا أو بعضا العسر والحرج كان حكمه حكم الاضطرار إلى المعين تكون النتيجة التوسط في التكليف، بمعنى سقوط التكليف إن كانت في المشكوكات والموهومات وثبوتها إن كانت في المظنونات فتأمل (١).

وثانيا: أنه يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والحرج حاکمة على نفس الحكم العقلي بالاحتياط، بتقريب: أن حكم العقل بالاحتياط إنما هو لأجل رعاية الأحكام الشرعية، فإذا كان رعايتها في حال انسداد باب العلم والعلمي موجبا للعسر والحرج فأدلة نفيهما تقتضي عدم إلزام العقل بالاحتياط بمقدار يلزم منه العسر والحرج، فتكون حكومتها على حكم العقل بالاحتياط من شؤون حكومتها على الأحكام الشرعية، فان انتشار الأحكام الشرعية بين المظنونات

(١) أقول: لهذا التأمل في كلامه مجال، والحق وقع في محله، إذ لعله إشارة منه إلى بطلان ما ادعاه، لا إلى الدقة باعتقاده.

والمشكوكات والموهومات مع وجوب التعرض لها وعدم جواز إهمالها هو الذي أوجب العسر والخرج، فالعسر والخرج ينتهي بالأخرة إلى الأحكام الشرعية ولو لمكان الجهل بها وانتشارها في الوقائع المشتبهة.

والحاصل: أنه حيث وجب الاحتياط عقلا في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات رعاية للتكاليف المعلومة بالإجمال وكان الاحتياط في الجميع موجبا للعسر والخرج، فلو كانت التكاليف في الموهومات كان الخرج مستندا إليها، فلا بد وأن تكون منفية بأدلة العسر والخرج، وكذا الحال في المشكوكات لو كان الاحتياط فيها مع المظنونات موجبا للعسر والخرج، فلا محيص عن التبعض في الاحتياط بمقدار لا يوجب العسر والخرج لو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة ولزوم الاحتياط فيها هو العلم الإجمالي، ليكون الاحتياط في الأطراف عقليا.

فان قلت: ما الفرق بين الاحتياط العقلي والاحتياط الشرعي؟ حيث تقدم: أن أدلة نفي العسر والخرج لا تكون حاکمة على الاحتياط المنصوب شرعا طريقا إلى امتثال التكاليف في الوقائع المشتبهة إذا كان المستند في عدم جواز إهمالها هو الإجماع أو الخروج عن الدين.

قلت: الفرق بين الاحتياط العقلي والاحتياط الشرعي في غاية الوضوح، فان الاحتياط الشرعي من أول الأمر ورد على موضوع يوجب العسر والخرج دائما ليس له حالة لا توجب ذلك، نظير الأمر بالجهاد، فيكون الاحتياط الشرعي أخص مطلق من أدلة نفي العسر والخرج. والسفر في ذلك: هو أن الوقائع المشتبهة لوحظت قضية واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالاحتياط، لأن الإجماع أو الخروج عن الدين إنما كان دليلا على عدم جواز إهمال مجموع الوقائع المشتبهة من حيث المجموع، لا على كل شبهة شبهة (١) فان

(١) أقول: إذا كان المحذور في إهمال المجموع من حيث المجموع، فنفي هذا المحذور بالإتيان بواحد، إذ نقيض ترك المجموع هو الإتيان بواحد منها، لا إتيان المجموع، وحينئذ هذا الوجه لا يقتضى وجوب إتيان المجموع بما هو مجموع، بل غاية ما يقتضيه حرمة إهمال مجموع الوقائع وجوب الإتيان بمقدار يرفع المحذور، ولازمه التخيير بين تعرض المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات بلا انتهاء النوبة إلى لزوم تعرض مجموع الاحتمالات، إلا بتبديل هذا السر بسر آخر من دعوى الإجماع أولا بوجوب الاحتياط في المجموع، لا من جهة محذور الخروج عن الدين، ودون إثباته حرط القتاد، فتدبر في هذه الأسرار وكن من الشاكرين!.

إهمال كل شبهة مع قطع النظر عن انضمام إهمال ساير الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين ولا قام الإجماع على عدم جوازه، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنما هو إهمال مجموع الاحتمالات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات، وذلك يقتضى نصب الشارع طريقية الاحتياط في المجموع، فيكون حكما خاصا ورد على موضوع خاص يلزم العسر والحرص دائما، ومعه لا يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والحرص حاکمة على إلزام الشارع بالاحتياط ورافعة لوجوبه. وهذا بخلاف الاحتياط العقلي، فان العقل في كل واقعة واقعة تكون طرفا للعلم الإجمالي يحكم بالاحتياط ويلزم به، وكل واقعة واقعة مع قطع النظر عن انضمام ساير الوقایع إليها لا تقتضي العسر والحرص، بل العسر والحرص يلزم من الاحتياط في مجموع الوقایع: مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، وفي كل من المظنونات والمشكوكات والموهومات يستقل العقل بالاحتياط لكونها من أطراف العلم الإجمالي، فيكون حكم العقل بالاحتياط في الوقایع المشتبهة بمنزلة أحكام متعددة يلزم من رعاية جميعها العسر والحرص، ولا بد حينئذ من التبعض في الاحتياط، لأن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها (١) فتحصل ما ذكرنا: أنه لو كان المستند في المقدمة الثانية هو العلم الإجمالي - وكان الوجه في بطلان الاحتياط هو لزوم العسر والحرص - كان المتعين

(١) أقول: قد ذكرنا كرارا بأن ما أفيد تمام لو لم ينتهى الأمر بحكم بقية المقدمات إلى جعل الترخيص الحرجي في خصوص الموهومات بقول مطلق، وإلا لا يبقى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي بحاله، للجزم بأن الحرج المتوجه إليها بخصوصياتها يسرى إلى التكليف في ضمنها قهرا، ومع فرض رفع الحرج فعلية التكليف الواقعي من أين يبقى العلم الإجمالي بحاله؟ كي يحكم العقل بالتبعض في الاحتياط!.

هو التبويض في الاحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والخرج، لحكومة أدلة نفيهما على التكاليف المعلومة بالإجمال المنتشرة في الوقائع المشتبهة التي يلزم من رعايتها في حال الجهل وانسداد باب العلم والعلمي بها العسر والخرج.

وأما ما أفاده (قدس سره) من أن مفاد أدلة نفي العسر والخرج والضرر إنما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وأن التوفيق العرفي يقتضى تقديمها على أدلة الأحكام من دون أن تكون حاکمة عليها لعدم كونها بمدلولها اللفظي شارحة لها ومفسرة لما أريد منها، فلتفصيل الكلام فيه محل آخر، وإجماله: هو أنه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما أريد من الدليل الآخر بمثل كلمة "أي" أو "أعني" وما أفاد معنى ذلك - وإن كان يوهمه ظاهر عبارة الشيخ (قدس سره) في مبحث التعادل والتراجيح - فإنه لم يوجد فيما بأيدينا من الأدلة ما يكون بهذه المثابة، إلا بعض ما ورد في أخبار تنصيف المهر في موت الزوجة وطلاقها (١) وإلا فأغلب الحكومات لا يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما أريد من دليل المحكوم، بل الذي يعتبر في الحكومة، هو أن يكون مفاد دليل الحاكم النتيجة المتحصلة من تحكيم قرينة المجاز على ذبها، أو تحكيم الخاص على العام والمقيد على المطلق. والضابط الكلى في ذلك: هو أن يكون أحد الدليلين متكفلا لبيان ما لا يتكفله دليل المحكوم. وبذلك تفرق الحكومة عن التخصيص وإن كانت النتيجة واحدة، فإن مفاد دليل المخصص نفي ما أثبتته العام أو إثبات ما نفاه مع اتحاد الموضوع والمحمول فيهما وكان الاختلاف بينهما في مجرد السلب والایجاب، كما في مثل قوله: "أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء" وهذا بخلاف الحاكم والمحكوم، فإن الاختلاف بينهما ليس بمجرد السلب والایجاب، بل دليل

(١) راجع الوسائل الباب ٥٨ من أبواب المهور لعلك تجد، فاني لم أجد في أخبار الباب شاهدا صريحا لما أشار إليه ولعله (قدس سره) عنى بذلك الحديث ٢٤ من الباب (المصحح)

الحاكم يتكفل معنى لا يتكفله دليل المحكوم ولا يرد السلب والايجاب فيهما على محل واحد، ولذلك لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدم دليل الحاكم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان ظهوره أضعف من ظهور دليل المحكوم، فإن ملاحظة النسبة وقوة الظهور فرع التعارض ولا تعارض بينهما، لأن دليل الحاكم قد يتعرض عقد وضع دليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلا فيه، كقوله "زيد عالم" عقيب قوله: "أكرم العلماء" أو إخراج ما ليس خارجا عنه كقوله: "زيد ليس بعالم" عقيب قوله ذلك، وهو الغالب في باب الحكومات، سواء كانت الحكومة واقعية، كحكومة قوله: "لا شك لكثير الشك" على قوله: "من شك من الثلاث والأربع فليين على الأربع" أو حكومة ظاهرية كحكومة الإمارات على الأحكام الواقعية، وبعضها على بعض وعلى الأصول على ما بيناه في خاتمه الاستصحاب. وقد يكون دليل الحاكم متعرضا لعقد حمل دليل المحكوم، كما هو مفاد أدلة نفي الضرر والعسر والخرج، فإن الضرر والعسر والخرج من العناوين الثانوية التي تتصف بها نفس الأحكام الشرعية: من الوضعية والتكليفية - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه - في رسالة لا ضرر - فهي بمدلولها المطابقي تنفي الأحكام الواقعية عن بعض حالاتها، وهي حالة كونها ضرورية أو حرجية، فمفاد أدلة نفي الضرر والعسر والخرج نفي تشريع الأحكام الضرورية والحرجية، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما وبين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية، فإن شمول أدلة الأحكام لحالة الضرر والعسر والخرج إنما يكون بالإطلاق المتأخر رتبة عن أصل الجعل والتشريع، فإن الإطلاق والتقييد من الحالات والأوصاف اللاحقة للأحكام بعد فرض وجودها وجعلها وتشريعها، فلا يمكن أن يكون في مرتبة الجعل والتشريع الدليل متكفلا لبيان وجود الأحكام في حال كونها ضرورية أو حرجية حتى يعارض ما دل على نفي الجعل والتشريع للأحكام الضرورية والحرجية.

وأما حديث كون مفاد أدلة نفي العسر والحرص والضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع (١) فهو بمعزل عن الصواب. لما فيه أولا: أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنما يكون فيما إذا كان مدخول النفي موضوعا ذا حكم، إما في الشرايع السابقة، وإما في زمان الجاهلية، وإما في هذه الشريعة، ليرد النفي على الموضوع بلحاظ نفي حكمه، كما في مثل قوله - صلى الله عليه وآله - " لا رهبانية في الاسلام " (٢) و " لا ضرورة في الاسلام " (٣) وقوله تعالى " فلا رث ولا فسوق في الحج " (٤) وقوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " (٥) و " لا سهو للإمام مع حفظ المأموم " (٦) وغير ذلك من القضايا يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وفي مثل نفي الضرر والعسر والحرص لا يمكن ذلك، فإن الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفي عليه ليس هو إلا الحرمة، فيكون مفاد

(١) أقول: إن ما أفيد أولا في إثبات الحكومة وشرحه في باب " لا ضرر والحرص " في غاية المتانة، ونحن أيضا أوردنا عليه، وأما ما أفيد أخيرا من إبطال كونه من باب نفي الموضوع: فهو مبني على كون المراد من الموضوع نفس عنوان " الحرج " و " الضرر " وأما لو كان العنوانان حاكيان عن العناوين الضرورية والحرجية - كما هو مقصوده - فلا يرد عليه ما أفيد.

نعم: لك أن تمنع هذه الجهة، لا أنه على فرضه تورده عليه بما أفيد.

وما أفيد في وجه المنع: من كون النفي واردا على الدين وهو عبارة عن الأحكام، غير تام، إذ المراد من الدين مطلق الخطابات الواردة حكما وموضوعا، فيصح أن يقال حينئذ: ما جعل الله في خطابه موضوعا حرجيا، وتخصيص الدين بخصوص الأحكام لا وجه له، كما لا يخفى.

نعم: ما أفيد بأنه على فرض كونه من باب نفي الحكم بنفي الموضوع لا يتنافى الحكومة في غاية المتانة، ونحن أيضا مستشككين عليه، فتدبر.

(٢) لم نجد حديثا بهذه العبارة في كتب الأخبار وما أورده في الوسائل " ليس في أمتي رهبانية " راجع الوسائل أبواب آداب السفر إلى الحج الباب ١ الحديث ٤ (المصحح).

(٣) سنن أبي داود كتاب المناسك الباب ٣

(٤) سورة البقرة الآية: ١٩٧

(٥ و ٦) ولا يخفى أن هذين التعبيرين أيضا ليسا عين ما نقل عن المعصوم (عليه السلام) راجع الوسائل أبواب الخلل الباب ١٦ و ٢٤ (المصحح).

قوله - صلى الله عليه وآله - لا ضرر (بناء على أن يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع) هو نفي حرمة الضرر، وهو كما ترى يلزم منه عكس المقصود، فإن المقصود منه عدم وقوع الضرر لا عدم حرمة والترخيص فيه، وأما العسر والخرج فليس له حكم حتى يكون النفي بلحاظه.

وثانياً: أن توهم كون المفاد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنما يكون له سبيل في مثل قوله - صلى الله عليه وآله - " لا ضرر ولا ضرار " وأما قوله تعالى: " وما جعل عليكم في الدين من حرج " فهو مما لا سبيل إليه، فإن النفي فيه ورد على " الدين " وهو عبارة عن الأحكام والتكاليف الشرعية، فمعنى قوله تعالى: " وما جعل عليكم في الدين من حرج " هو أنه لم يجعل في الأحكام حكماً حرجياً، فالنفي من أول الأمر ورد على الأحكام، لا على الموضوع حتى يتوهم أنه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

وثالثاً: أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً يكون من أحد أقسام الحكومة إذا كان من النفي التركيبي بمفاد " ليس الناقصة " كقوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " و " لا سهو في السهو " ونحو ذلك، فمجرد كون مفاد الدليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا ينافي الحكومة.

وليس الغرض في المقام تفصيل الكلام في أقسام الحكومات فإنه قد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة مفردة، بل المقصود مجرد التنبيه إلى أن الوجه في تقديم أدلة نفي العسر والخرج على أدلة الأحكام إنما هو الحكومة، ولولا ذلك لم يكن وجه للجمع بينهما بتقديمها عليها عرفاً، فإن الجمع العرفي لا بد وأن يكون عن منشأ: من الحكومة أو قوة الظهور ونحو ذلك مما يأتي البحث عنه في مبحث " التعادل والتراجع " ولا سبيل إلى دعوى أظهرية أدلة نفي العسر والخرج من أدلة الأحكام، مع أن النسبة بينها وبين آحاد أدلة الأحكام العموم من وجه، فلا وجه لتقديمها عليها إلا الحكومة. وقد عرفت: أنه بعد تسليم الحكومة لا محيص عن التبعض في الاحتياط فيما نحن فيه إذا كان المستند في

المقدمة الثانية " وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة " العلم الإجمالي واقتضائه الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإن الاحتياط في الجميع مستلزم للعسر والخرج، وبعد ضم أدلة نفيهما إلى ما يستقل العقل به - من الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي - تكون النتيجة التبعض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات إذا لم يلزم من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات العسر والخرج، وإلا فيجب الاحتياط في المظنونات فقط أو مع بعض المشكوكات، إلا أن يقوم إجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ولو لم يستلزم الاحتياط فيها العسر والخرج، وإلا كان اللازم الاحتياط في المظنونات فقط إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فإن حال المظنونات يكون في حال الإنائات الثلاثة التي علم بنجاسة أحدها مع الاضطرار إلى الاقتحام في أحدها المعين وقيام الدليل على جواز الاقتحام على الآخر (١) فإنه يجب الاجتناب عن الثالث مخافة أن يكون هو النجس المعلوم بالإجمال في البين، ففي المقام يجب الاحتياط في المظنونات بعد قيام الإجماع بجواز ترك الاحتياط في المشكوكات وكان الاحتياط في الموهومات

(١) أقول: مع فرض احتمال كون النجاسة في المحتمل المعين ومقارنا مع العلم كان المحتمل المزبور مضطرا إليه، فهل هذا الاضطرار لم يكن قائما بموضوع المحتمل على الإطلاق؟ ومع قيامه فيه قصور في نفي التكليف عن المضطر إليه بالخصوص؟ ومع عدم قصوره فمن أين يبقى علم إجمالي بتكليف فعلي بعده؟ وحينئذ من

أين يجئ التبعض وإلزام العقل بلزوم حفظ البقية؟.

فان قلت: أن المصلحة إذا كان معلوما في كل واحد من الطرفين، فمع الشك في طرو المانع عن هذه المصلحة في تأثيره فالعقل يحكم في مثله بالاحتياط لا البراءة، نظير الشك في القدرة.

قلت: ما أفيد تمام لو كان الطرف الآخر مما كان المقتضى فيه محرزا وأن الشك كان محضاً في المانع وأما إذا فرضنا بأن الشك في الطرف الآخر شك في أصل المصلحة وإنما علم إجمالاً بتكليف فعلي في كل طرف بمعنى احتمال انطباقه في كل طرف، فمع فرض ذهاب العلم المزبور بواسطة الاضطرار في المعين، فلا يبقى مجال

لجريان الاحتياط في الطرف الآخر مع فرض الشك في أصل اقتضائه، ومن هذه الجهة نقول: إنه لو فرض خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء فضلا عن القدرة مقارنا بالعلم وكان معينا لا مجال للاحتياط في الطرف الآخر، كما

هو ظاهر على من يرجع كلماتهم في الشبهة المحصورة، فتدبر.

موجبا للعسر والخرج ولو مع ضم الاحتياط في المظنونات والمشكوكات، فإنه قد تقدم: أنه يتعين دفع العسر والخرج بترك الاحتياط في خصوص الموهومات، لأنها أبعد عن الواقع من المظنونات والمشكوكات، فيكون حالها حال الاضطرار إلى الاقتحام في أحد الإنائات الثلاثة المعين، فإذا ضممنا إلى ذلك الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات يتعين الاحتياط في المظنونات فقط، فإن صادف كون التكاليف المعلومة بالإجمال في المظنونات فهو، وإن صادف كونها في الموهومات والمشكوكات فهي منفية بأدلة نفى العسر والخرج وبالإجماع. هذا إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات من باب أنها من أحد أطراف العلم الإجمالي.

وإن كان مفاده عدم وجوب الاحتياط فيها من باب أن مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بنحو الاحتمال، بل لا بد وأن يكون امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة، فهذا الإجماع بضميمة انسداد باب العلم والعلمي يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجية الظن وطريقته إلى التكاليف الواقعية، فيكون العمل بالمظنونات من باب أن الظن محرز للواقع، لا من باب التبعض في الاحتياط.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن نتيجة المقدمة الثانية مع ضم المقدمة الثالثة إليها تختلف حسب اختلاف المستند في المقدمة الثانية مع اختلاف المستند في بطلان الاحتياط، فلو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشبهة بالإجماع أو الخروج عن الدين - وكان الوجه في بطلان الاحتياط هو الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع الاحتمالات أو لزوم اختلال النظام من الاحتياط في الجميع - كان اللازم هو التبعض في الاحتياط، ولكن هذا الاحتياط إنما يكون بجعل شرعي وليس من الاحتياط العقلي، لما عرفت: من أن الإجماع أو الخروج عن الدين يقتضى جعل الشارع الاحتياط طريقا إلى امتثال التكاليف، وأقصى ما يقتضيه الإجماع على وجوب الجمع بين جميع

المحتملات أو اختلال النظام هو نفى جعل الشارع الاحتياط في الجميع طريقا،
وأما جعل الطريقة في البعض فلا ينفيه، ولا سبيل إلى دعوى نصب الشارع
الظن طريقا، لما عرفت: من أن الطريق الواصل بنفسه ليس هو إلا الاحتياط.
هذا إذا كان الوجه في بطلان الاحتياط الشرعي هو الإجماع أو اختلال النظام.
وإن كان الوجه فيه لزوم العسر والحرَج، فقد عرفت: أن أدلة نفيهما لا تكفي في
بطلانه، لأن الاحتياط الشرعي يكون أخص مطلق من أدلة نفيهما.
ولو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة العلم الإجمالي
- وكان بطلان الاحتياط لأجل الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات
أو لأجل اختلال النظام أو لزوم العسر والحرَج - فالنتيجة هي التبعض في
الاحتياط أيضا، ولكن لزوم الاحتياط في البعض على هذا يكون
لأجل استقلال العقل به إرشادا، لا لأجل إيجابه شرعا، فهذا الوجه مع الوجه
السابق وإن كان يشترك في كون النتيجة التبعض في الاحتياط، إلا أنه في
الوجه السابق يكون الاحتياط في البعض من الاحتياط الشرعي، وفي هذا
الوجه يكون من الاحتياط العقلي.
ولو كان الوجه في بطلان الاحتياط هو الإجماع على أن بناء الشريعة
ليس على الامتثال الاحتمالي والإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه
الاحتمال، فالنتيجة تكون حجية الظن شرعا على جميع التقادير، سواء كان
عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم
الإجمالي، فإنه لا يمكن المنع عن الامتثال الاحتمالي بلا نصب طريق إلى إحراز
التكاليف مع انسداد باب العلم بها (١) والطريق الذي يمكن نصبه شرعا

(١) أقول: قد تقدم سابقا بأنه لو فرض قيام الإجماع على عدم الامتثال الاحتمالي، لا يلزم ذلك أيضا
مع حجية الظن بمعنى الوسطية، بل كما يناسب ذلك مع الإجماع المزبور يناسب أيضا مع جعل وجوب العمل
بالظن شرعا من باب المقدمية لتنجيز الواقع في ضمن ظنونه، نظير إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية، إذ
حينئذ لا يكون الامتثال احتماليا، بل الحكم الشرعي الطريقي دعاه على الامتثال.
نعم: لو كان مفاد الإجماع وجوب التعرض للأحكام عن طريق وكاشف عنها ولو تعبدا كان للنتيجة
المزبورة وجه، ومرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بجعل طريق في الأحكام الموكول تعينها بيد العقل، ولكن أنى له
بإثباته!

كما أن الإجماع بالمعنى الأول - الذي عبارة عن وجوب تعرض الأحكام عن وجوب شرعي ظاهري - أيضا
ثبوته أول الكلام، والله العالم.

بحسب الدوران العقلي منحصر بالظن، إذ لا طريق يمكن إحراز الواقع به على وجه لا يكون الامتثال احتماليا سوى الظن، فيتعين هو للنصب.
فظهر: أن العمل بالمظنونات مع الوقائع المشتبهة لا يخلو عن أحد وجهين لا ثالث لهما، وإما لكونه من التبويض في الاحتياط في أطراف الشبهة، وإما لكونه محرزا للواقع بجعل الظن حجة شرعا.
ومن ذلك يظهر: أن مقدمات الانسداد، إما أن تكون عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (إذا كان بطلان الاحتياط في المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر والخرج، وكان عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة في المقدمة الثانية من جهة العلم الإجمالي) وإما أن تكون النتيجة الكشف وحجية الظن شرعا، إذا وصلت النوبة إلى المقدمة الرابعة (وذلك إنما يكون إذا كان بطلان الاحتياط لأجل قيام الإجماع على أن مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال) فجعل النتيجة الحكومة بمعنى الامتثال الظني مما لا أساس له، ولا يمكن أن تكون النتيجة ذلك، مع أن العمل بالمظنونات لا يلزم الامتثال الظني، على ما سيأتي بيانه عن قريب (إن شاء الله تعالى).
فما اختاره (قدس سره) من الحكومة وأن نتيجة مقدمات الانسداد هي كفاية الامتثال الظني في مقام الطاعة مما لا يمكن المساعدة عليه.

قال (قدس سره) بعد الاعتراف بأنه يجب التبويض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات بأدلة نفي العسر والخرج ووجوبه في المظنونات

والمشكوكات ما لفظه: (اللهم إلا ان يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات أيضا، وحاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمي الإجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعا الإطاعة العلمية الإجمالية في الوقائع المشتبهة مطلقا، لا في الكل ولا في البعض، وحينئذ يتعين الانتقال إلى الإطاعة الظنية.

لكن الإنصاف: أن دعواه مشكلة جدا وإن كان تحققه مظنونا بالظن القوى، لكنه لا ينفع ما لم تنته إلى حد العلم".

ثم عقب ذلك بقوله: "فان قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد، فتصير الأصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الأصول، وسيجئ أنه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشيء طريقا إلى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع".

ثم أجاب عن قوله: "إن قلت" بقوله: "قلت: مسألة حجية الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة الخ".

وحاصل ما أفاده في الجواب عن ذلك بقوله: "قلت" على طوله يرجع إلى أن نتيجة مقدمات الانسداد وإن كانت أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق، إلا أن ذلك فرع سلامة المقدمات ووصول النوبة إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد في سلامة المقدمة الثالثة، فإنه لم يثبت بطلان الاحتياط رأسا في جميع الوقائع لينتقل إلى المقدمة الرابعة، لتكون النتيجة اعتبار الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع أو بالطريق.

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الإشكال (١) فإنه بعد تسليم عدم وجوب الاحتياط في الموهومات بأدلة نفى العسر والخرج ووجوبه في المظنونات سواء تعلق الظن بالواقع أو بالطريق - فان الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الأثر - لا يبقى موقع لهذا الجواب، فان قيام الإجماع - ولو ظنا - على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات يلازم الظن باعتبار الأصول النافية للتكليف في موارد الشك، كما اعترف به (قدس سره) فتكون التكاليف في المشكوكات موهومة ولو من حيث الأثر، فان الظن باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظن بالواقع، إلا أنه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به، فيكون التكليف في مورد الأصل النافي له - الذي فرض الظن باعتباره بسبب قيام الإجماع الظني على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات - موهوما من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الاحتياط في الموهومات - فتأمل - فبنفس المقدمة الثالثة يثبت اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الإجماع الظني ونحتاج إلى المقدمة الرابعة، ولعله لذلك ضرب على قوله: " قلت: مسألة حجية الظن موقوف على هذه المسألة الخ " وتبديله - على ما في النسخ المصححة - بقوله: " قلت: مرجع الإجماع قطعيا أو ظنيا على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول هو الإجماع على وجود الحجية الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل

(١) أقول: بعد ما كان الغرض أن النوبة إنما تصل إلى مثبتية الظن للتكليف بعد إبطال مثبت آخر من العلم أو العلمي إجماليا أم تفصيليا، فمع عدم إبطال العلم الإجمالي ولو من جهة إمكان التبعض في الاحتياط - لا يكاد وصول النوبة إلى حجية الظن في إثبات التكليف، وحينئذ في رفع اليد عن العلم بمقدار العسر إذا اكتفى في خصوص الموهومات لا يرخص العقل ترك المشكوك، ولو كان مما هو مظنون الخروج عن عهدة الواقع وكان موهوما من حيث الأثر، كيف! ولو فرض في رفع العسر رفع اليد عن خصوص موهوم الواقع أو موهوم الأثر، ربما يقدم العقل الأول في الترخيص على الأخير، ولو فرض عدم ترجيح العقل بينهما، فلا بد بمقتضى تأثير العلم الإجمالي من التبعض بين نحوي الموهومين لا الأخذ بجميع الموهومات، إذ ليس في البين نص مخصوص

يرفع به اليد عن كل موهوم حقيقة أم أثرا، بل عمدة ما في البين حكم العقل بالجمع بين تأثير العلم في إثبات معلومه وبين عمومات العسر المقتصر فيها بمقدار رفع العسر، ولو عن بعض الموهومات دون بعض، كما لا يخفى.

الخالية عنها موارد للأصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الانسداد " انتهى (١)

وهذا الكلام وإن لم يكن منه (قدس سره) بل هو لبعض الأعظم من تلامذته وهو السيد الكبير الشيرازي (قدس سره) إلا أن المحكى أن ذلك كان برضى من الشيخ (قدس سره) وإمضائه. والمقصود من تبديل الجواب عن " إن قلت " إلى ذلك، هو أن قيام الإجماع على جواز الرجوع في المشكوكات إلى الأصول النافية يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجة كافية لينحل ببركتها العلم الإجمالي في الوقائع المشتبهة لتجري الأصول النافية للتكليف في المشكوكات، فإن مجرد الترخيص في المشكوكات لا يكفي في اعتبار الأصول النافية ما لم يثبت التكليف في المظنونات، وثبوته فيها إنما يكون بجعل الظن حجة محرزا للتكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة، فمرجع الإجماع على الرجوع إلى الأصول النافية في المشكوكات إلى الإجماع على جعل الشارع حجة الظن ليثبت به التكليف في المظنونات، فتجري الأصول النافية في المشكوكات. وبذلك يظهر: أن استكشاف حجية الظن إنما يكون بأحد وجهين:

(١) أقول: يا ليت لم يضرب الكلام الأول ولم ينتهي الأمر إلى الجواب الثاني، كيف! وقد تقدم وجه الجواب المضروب خال عما أورد عليه، كما أن الجواب الثاني الذي هو منسوب إلى بعض الأعظم من تلامذته أيضا مخدوش بان قيام الإجماع على الترخيص في المشكوكات إذا كان قطعيا إنما يلازم جعل البدل أو الانحلال - بناء على المختار من علية العلم الاجمالي للتنجيز - وإلا فبناء على مختارك من الاقتضاء - الذي تنسبه إلى بعض الأعظم أيضا - فلا يقتضى الترخيص المزبور لجعل البدل ولا الانحلال، إذ لازمه جواز الترخيص في أحد طرفي العلم ولو بلا معارض، وحينئذ من أين يكشف عن وجود حجة كافية في البين كي ينتهي إلى الظن؟. ثم إن هذا أيضا إذا كان الإجماع قطعيا، وإلا فلو كان ظنيا فلا شبهة في أنه توجب الظن بالترخيص، فعلى فرض الملازمة يوجب ذلك الظن بوجود حجة كافية، وبمثل هذا الظن لا مجال لرفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي،

لأن الظن بالانحلال لا يوجب الانحلال، وحينئذ كيف يصير النتيجة حجية الظن بمقدار الكفاية؟ فتدبر فيما قلت، ولا يغرنك صدور الكلام ممن لا يستأهل رده، لأن الجواد قد يكبو والإنسان قد يساوق السهو والنسيان.

أحدهما: قيام الإجماع على أن مبنى الشريعة ليس على الإتيان
بالمحتملات وامتنال التكاليف على سبيل الاحتمال ليبتل بذلك الاحتياط
من أصله كلا وبعضاً، فإن قيام الإجماع على ذلك لا يمكن إلا بجعل طريق
شرعي محرز للتكاليف ليتمكن المكلف ببركته على امتثال التكاليف بعنوانها
الخاص.

ثانيهما: قيام الإجماع على اعتبار الأصول النافية في المشكوكات (١) فإن
قيام الإجماع على ذلك يكشف أيضاً عن وجود حجة كافية في المسائل محرزة
للتكاليف، وتلك الحجة بحسب الدوران العقلي منحصرة في الظن، إذ ليس في
البين ما يصح جعله محرزاً للواقع سواء. وعلى كل تقدير: تكون النتيجة
الكشف، ولا يبقى مجال للحكومة.

ولا يكاد ينقضي تعجبي من الشيخ (قدس سره) من البناء على
الحكومة وجعل النتيجة هي حكم العقل بكفاية الامتنال الظني في مقام
الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال في الوقائع المشتبهة، مع
أن مفاد قوله (قدس سره): " قلت مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً الخ " ليس
إلا الكشف وحجية الظن شرعاً.

ومن ذلك يظهر: ما في الوجوه الثلاثة التي ذكرها لإبطال الكشف
في التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الانسداد - المتكفل لبيان كلية النتيجة أو
إهمالها - قال (قدس سره): " الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني
وأن التقرير على وجه الكشف فاسد، أما أولاً: فلأن المقدمات المذكورة لا
تستلزم جعل الشارع الظن - مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة - حجة،
لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتنال بعد تعذر العلم أصلاً الخ ".
وحاصل ما أفاده في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة يرجع إلى دعوى

(١) أقول: هذا الإجماع باعتراف مدعيه ظني، فكيف يكفي للكشف عن وجود الحجة؟.

إمكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء: من العمل بالظن في التكليف الصادرة من الموالى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقا إليها، ولا يجب عقلا على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد، بل يصح له إحالة العبد إلى ما يستقل العقل به من العمل بالظن. نعم: يجب على المولى الرضاء بما يستقل به العقل، وليس له مؤاخذه العبد على العمل بالطريق العقلي، هذا.

ولا يخفى ما فيه، فإن الحكم العقلي إنما يقع في سلسلة الإطاعة، والعقل مستقل أولا بالإطاعة العلمية تفصيلا مع الإمكان، أو إجمالا بالاحتياط مع عدم الإمكان: أو مطلقا - على التفصيل المتقدم في باب العلم الإجمالي - فإذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلا وإجمالا يستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكليف ظنا (١) فلا بد أولا من إبطال الاحتياط

(١) أقول: مرجع حجية الظن في مقام الإثبات - كما هو مقصود القائل بالحكومة في باب الانسداد - ليس إلا منجزية. الظن للأحكام، وهذا المعنى منوط بعدم وجود منجز آخر: من علم أو علمي تفصيلي أو إجمالي، وإلا فلا ينتهي النوبة إلى منجزية الظن به، وحينئذ الذي ينوط به حجية الظن هو عدم وجود مثبت آخر، لا عدم لزوم تحصيل العلم في مقام الإسقاط والفراغ، كيف! والقائل بحجية الظن من باب الحكومة همه تحصيل الجزم بالفراغ

عما اشتغلت الذمة به بالعمل بظنه، وحينئذ ليس معنى إناطة حجية الظن عقلا على بطلان الاحتياط بمعنى تحصيل الجزم بالفراغ بأي وجه، بل منوط بعدم وجوب الاحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالي أو إيجاب احتياط شرعي مثلا، وعدم هذا الوجوب غير منوط بالإجماع المزبور بكلا تقريريه، بل يكفي فيه منع منجزية العلم الإجمالي ومنع إيجاب الاحتياط الشرعي، ويكفي في الأول نفس قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض لم يكن في البين علم إجمالي، إذ مثل هذا الإجماع التقديري يكفي في الجزم بوجود منجز آخر غير

العلم الإجمالي وهو كاف في انحلاله، كما أن منع الإيجاب الشرعي أيضا يكفي فيه أنه لو لم يكن من قبل الشارع

جعل حكم شرعي طريقا للعقل يحكم حكما بتيا بلزوم تعرض الأحكام، ومع هذا الحكم العقلي لا يبقى مجال للكشف غير الجعل الشرعي، لاحتمال إيكاله إلى حكم العقل، وبقية المقدمات يثبت دائرة هذا الحكم في الظن، فيحكم العقل بمثبته الظن وحجيته حكومة لا كشفا.

نعم: لو لم يحكم العقل بشئ أصلا لا محيص عن كشف الجعل، ولو بمثل إيجاب الاحتياط شرعا، ولو في دائرة الظنون بضم بقية المقدمات، ولكن منع حكم العقل لولا الجعل الشرعي خارج عن الإنصاف، كما أشرنا إليه سابقا، كما أن دعوى الإجماع المزبور بكل من تقريريه - المستلزم لعدم إمكان تحصيل الجزم بالفراغ بنحو

آخر - أول شئ ينكر، كما أشرنا كرارا.

وبعبارة أخرى: لا وجه لبطلان الاحتياط - بمعنى لزوم تحصيل الجزم بالفراغ - مقدمة لحجية الظن كي يلازم مع الإجماع المزبور بأحد تقريريه، بل غاية ما هو مقدمة لحجية الظن هو بطلان الاحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالي أو إيجاب احتياط شرعي، ولا أظن في معقد الإجماع في كلماتهم مزيد من ذلك، كما لا يخفى.

رأساً لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية (١) وإلا كان اللازم هو الاحتياط ولو في المظنونات إذا كان الاحتياط في المشكوكات والموهومات موجبا للعسر والحرَج. والعمل بالمظنونات من باب التبويض في الاحتياط غير الإطاعة الظنية، إذ لا ملازمة بينهما - على ما سيأتي بيانه - فما لم يثبت بطلان الاحتياط كلا وبعضاً في المقدمة الثالثة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة.

وقد عرفت: أن بطلان الاحتياط كلا وبعضاً يتوقف على قيام الإجماع على أحد الوجهين السابقين: أحدهما قيامه على أن بناء الشريعة ليس على الإتيان بالتكاليف على سبيل الاحتمال. ثانيهما: قيامه على اعتبار الأصول النافية للتكليف في المشكوكات ليرجع إلى جعل حجة كافية في المسائل، فإنه لولا قيام الإجماع بأحد الوجهين كان المتعين هو التبويض في الاحتياط، ومفاد هذا الإجماع - بكلا وجهيه - ليس هو إلا الكشف. والحاصل: أن العمل بالمظنونات من باب الاحتياط ليس من الكشف والحكومة، بل هو من التبويض في الاحتياط، فإن الكشف معناه: حجية الظن شرعاً وجعله مثبتاً ومحرزاً لمتعلقه لا مجرد العمل بالظن. والحكومة عبارة عن الامتثال الظني والظن بالخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكليف، وهو قد يحصل من العمل بالمظنونات وقد لا يحصل.

(١) أقول: إن الذي يحتاج إليه في حجية الظن إنما هو إبطال مثبت آخر للتكليف تفصيلاً أو إجمالاً الموجب للاحتياط كلا أو بعضاً، وإبطالها غير منوط بالإجماع المزبور، كما أشرنا إليه.

وكون نتيجة مقدمات الانسداد الكشف أو الحكومة يتوقف على إبطال الاحتياط ولو في المظنونات، وإبطاله إنما يكون بالإجماع بأحد وجهيه، وكل من الوجهين لا ينتج إلا الكشف. فمن أين صارت النتيجة الحكومة؟ فما أفاده في الوجه الأول - من الوجوه الثلاثة التي أقامها لإبطال الكشف - ضعيف غايته.

ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني، وهو ما أفاده بقوله " وأما ثانيًا: فلأنه إذ بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقًا. وحاصله: أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المردد بين الكل والبعض المردد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئًا آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنه أمر ممكن غير مستحيل، والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء آخر؟ "

وأنت خبير بما في هذا الوجه، فإن قيام الإجماع على أحد الوجهين المتقدمين يكشف عن أن الشارع قد جعل للعباد طريقًا واصلاً إليهم ليتمكنوا بسببه من الإتيان بالتكاليف بعناوينها الخاصة من الوجوب والحرمة (١) فإن الطريق الغير الواصل لا يزيد حكمه عن أصل التكليف الذي انسد باب العلم

(١) أقول: لو تم الإجماع المزبور كان لما أفيد وجهه، وإنما الكلام في هذا الإجماع، إذ غاية الأمر قيام الإجماع على بطلان الاحتياط الكلي، وهذا لا يقتضى شيئًا، ولذا لا يفيد ذلك لإثبات حجية الظن، بل المفيد له عدم منجزية العلم رأسًا، فتصل النوبة إما إلى حكم العقل أو الجعل الشرعي، بعد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين، فعلى الأول: لا يبقى مجال للكشف عن أمر شرعي، لاحتمال ايكال الشرع إلى العقل، وإليه النظر في الجواب الأول. وعلى الثاني: لا بد وأن تكون النتيجة مهملة قابلة لجعل طريق غير الظن، وعدم قابلية غير الظن لتتميم الكشف والطريق كلام ظاهري، إذ كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص، كالتظنون النوعية وغيرها، وإلى هذا يرجع الجواب الثاني.

به، والطريق الواصل ليس إلا الظن، فإن ما عداه يكون باب العلم به منسداً، مع أنه لا بد في الطريق المجعول من أن يكون له جهة كشف وإراءة عن الواقع ليتمكن تكميم كشفه بجعله ونصبه طريقاً، وبحسب الدوران العقلي ينحصر ذلك بالعلم والظن، والمفروض انسداد باب الأول، فلم يبق إلى الثاني، فلا مجال لاحتمال نصب غير الظن طريقاً.

ومن ذلك يظهر ضعف ما أفاده في الوجه الثالث لإبطال الكشف بقوله: " وأما ثالثاً: فلأنه لو صح كون النتيجة مهمة محملة لم ينفع أصلاً إن بقيت على إجمالها، وإن عينت، فإما أن تعين في ضمن كل الأسباب وإما أن تعين في ضمن بعضها المعين، وسيجئ عدم تمامية شيء من هذين الوجهين إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد، فتسميته دليلاً عقلياً لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية، وهذا جار في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى " انتهى.

قلت: الوجه في تسميته بالدليل العقلي، هو أن الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة إنما هو العقل، فإن الإجماع بوجهيه لا يفيد أزيد من أنه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به إلى التكليف، وأما كون المنصوب الشرعي خصوص الظن فليس هو مفاد الإجماع، بل تعيين ذلك إنما يكون بحسب الدوران العقلي، من جهة أنه لا أقرب من الظن في الإصابة والايصال بعد العلم.

وبالجملة: مجرد كون بعض مبادئ الدليل شرعياً لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقلياً بعد ما كان الحاكم بالنتيجة هو العقل، مع أن مجرد عدم صحة تسمية الدليل بالدليل العقلي لا يقتضى البناء على الحكومة بعد ما كانت نتيجة مقدمات الدليل الكشف.

فالإنصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) البناء على

الحكومة (١) خصوصا بعد قوله - في الجواب عن الإشكال المتقدم - قلت: مرجع الإجماع قطعيا كان أو ظنيا الخ.

فالتحقيق: أن القول بالحكومة مما لا أساس له ولا ينبغي المصير إليه (٢) لما فيه:

أولا: أن الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفا أو حكومة لا يمكن إلا بعد قيام الإجماع على أن الشارع لا يريد من المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الاحتمال، فإن هذا الإجماع هو الذي يوجب الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة، إذ لولاه كان اللازم التبويض في الاحتياط إذا لم يمكن في الكل لعسر ونحوه، فلا بد في بطلان التبويض في الاحتياط من قيام الإجماع على ذلك، ولازم قيام الإجماع على ذلك هو أن الشارع جعل للعباد طريقا محرزا للواقع يتوصلون به إلى التكاليف الواقعية ليتمكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص، وليس في البين طريق محرز إلا الظن، فتكون النتيجة حجية الظن شرعا.

وثانيا: أن الحكومة بمعنى الامتثال الظني مما لا مسرح لها في المقام (٣)

(١) أقول: لو تأملت فيما قلنا، لا مجال لك في دعوى الكشف إلا بناء على ابطال طرق آخر مثبت للتكليف بالتقريب السابق، ومثل هذا البيان هو المأمول من " شيخنا الأعظم " لا مثل ما أفيد المبني على دعوى الإجماع على معنى لم يخطر ببال أحد من أهل الانسداد، فتدبر في أطراف ما ذكرنا وكن من الشاكرين.

(٢) أقول: لو انتهى الأمر إلى مثبتية الظن المبني على ابطال مثبت آخر من التفصيلي والإجمالي لا محيص إلا من الحكومة بلا مجال للكشف أصلا، خصوصا لو كان الغرض كشف حجية الظن بمعنى الوسطية، فإن دون إثباته خرط القتاد، كما أشرنا إليه كرارا.

(٣) أقول: مرجع حكومة العقل بحجية الظن بعد ما كان بمعنى مثبتته للتكليف، فالقائل بالحكومة يقول بالتنزل في عالم الإثبات من العلم مطلقا إلى الظن، ففي الحقيقة يلتزم بالمراتب ويتنزل من مرتبة إلى مرتبة في عالم الإثبات لا في مقام الإطاعة والإسقاط، وحينئذ أمكن له أن يدعى أن المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي وعدم منجزية العلم الإجمالي بالإجماع التقديري الحاصل من بطلان الخروج من الدين إلى وجوب مثبت آخر غير العلم الإجمالي الموجب لانحلاله، وحكم العقل بمنجزية شيء لولا جعل شرعي بمقتضى المقدمة الرابعة بأن ما هو الأقرب إلى الواقع هو المنجز، ولازمه انحصار الحجية بالظن ولولا يظن بانحصار التكليف في المظنون،

إذ ليس هم العقل حينئذ تحصيل الظن بالفراغ، كي يحتاج إلى حصر التكليف في دائرة الظنون، بل تمام همه حصر مثبت التكليف بالظنون ويرجع في غيره إلى البراءة، ويكفي في إثبات هذا المقدار حكم العقل بالأخذ بمقدار

خروجه عن محذور الخروج من الدين، وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين في الظن بلا احتياج إلى ضم المشكوك.

فان الامتثال الظني عبارة عن الإتيان بالمحتملات بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ والخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، كما في باب قضاء الفوائت اليومية، فإنه عند العلم بفوات جملة من الفرائض اليومية مع عدم العلم بعددها يجب على المكلف أولاً تكرار قضاء الصلوات بمقدار يحصل معه العلم بالفراغ، ولو تعذر ذلك عليه أو تعسر يجب عليه التكرار بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ، وهذا المعنى من الامتثال الظني أجنبي عن وجوب العمل بالمظنونات في مقابل المشكوكات والموهومات كما هو المقصود في المقام، فإنه - مضافاً إلى أن الإتيان بالمظنون لا يكاد يحصل الامتثال الظني مع ترك الاحتياط في المشكوكات والاقتصار على فعل المظنونات فان المشكوكات مع المظنونات سيان في كونهما من أطراف العلم الإجمالي - مجرد تعلق الظن بالتكاليف في جملة من الوقائع المشتبهة لا يلزم الظن بانحصار التكاليف في المظنونات ليحصل الامتثال الظني بالعمل بالمظنونات، فالامتثال الظني لا يحصل إلا بالاحتياط في المشكوكات أيضاً، ولو فرض قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات - كما هو المدعى - والاقتصار في الاحتياط بالعمل بالمظنونات، فمعناه كفاية الامتثال الاحتمالي.

والحاصل: أن الامتثال الظني إنما يحصل بفعل ما يحصل معه الظن بالفراغ بتكرار العمل في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مقداراً يوجب الظن بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، كما في تكرار الصلاة عند الجهل بالقبلة أو بعدد الفوائت ونحو ذلك، فلو أريد حصول الامتثال الظني في المقام فلا بد من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات، وإلا لا يكاد يحصل

الامتثال الظني، والمفروض عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فكيف صارت النتيجة الحكومة؟.

وثالثا: المقصود من ترتيب مقدمات دليل الانسداد إنما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك مما يكون من لوازم الحجة (١) وهذه الآثار إنما تترتب على الكشف، لأن الظن يكون حينئذ حجة محرزا للواقع كالعلم. وأما الظن بمعنى الحكومة: فهو بمعزل عن هذه الآثار، لأنه ليس محرزا للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص، وإنما يستقل العقل به في مقام الطاعة والامتثال عند تعذر الامتثال العلمي. وما في بعض الكلمات: من أن الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية، فهو بمكان من الفساد، فإن الحكومة عبارة عن الامتثال الظني، وأين هذا من كونه حجية محرزا يقع وسطا لإثبات متعلقه؟ وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة، بل ذلك من وظيفة الشارع، وليست وظيفة العقل إلا الحكم بكفاية الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي.

فتحصل: أنه لا محيص عن القول بالكشف إن تم الإجماع المتقدم بأحد وجهيه (٢) وإلا فلا بد من التبعض في الاحتياط، فتأمل في أطراف ما

(١) أقول: قد تقدم الجواب على هذه الشبهة، فراجع.

(٢) أقول: لو تأملت في ما ذكرنا، ترى بأنه لا محيص لك بناء على انتهاء النوبة إلى مثبتية الظن في حال الانسداد من الالتزام بحكومة العقل، حيث لا طريق لك إلى الكشف إلا دعوى الإجماع المزبور الذي لم يلتزم به أحد من أرباب الانسداد القائلين بالحكومة - كما هو الغالب - خصوصا تقريبه الثاني الذي هو لدى مدعيه

ظني لا قطعي.

نعم: لنا شبهة على مسلك المشهور المعينين المرجعية بالظن من جهة المقدمة الرابعة، وملخصه، أن هذا التعيين بحكم العقل إن كان بحكم تنجيزي، فيشكل إخراج الظن القياسي، خصوصا إذا فرض في مورد أقوى من غيره.

وتوهم: أن الظن القياسي لكثرة مخالفته للواقع خارج عن محط حكم العقل بمناط الأقربية، خلاف الوجدان، وفي ظرف أقربيته عن غيره يرى العقل شخص هذا الفرد من الظن من الأفراد النادرة ويرى فيه الملاك من الأقربية.

وإن كان حكم العقل بتعيين الأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة حكما تعليقيا، فخرج الظن القياسي لا إشكال فيه، ولكن يرد عليه: بأن مقتضى إطلاق دليل الترخيص في ترك الاحتياط الكلي - مثل عمومات الحرج والاضطرار مثلا - جواز ترك العمل بكل واحد من المحتملات عن بدل، من دون فرق بين الظن وغيره، وهذا الإطلاق يكفي لمنع حكم العقل بتعيين الظن بمقتضى المقدمة الرابعة، لفرض تعليقية حكمه، وحينئذ من أين يتعين العمل بالظن بواسطة المقدمة الرابعة؟

نعم: لو لم يكن في البين إطلاق مثل ما تقدم وكان الحكم بالتخير عند التساوي من جهة حكم العقل بالترجيح بلا مرجح لا من جهة إطلاق في دليل كان للاتكال إلى المقدمة الرابعة في تعيين الظن مجال، ولكن مع وجود إطلاقات أدلة الحرج والاضطرار لا يبقى مجال لهذا الكلام، وحينئذ فلو سلمنا ما ادعى من الإجماع المزبور

من المقرر لا يكاد وصول النوبة إلى مرجعية الظن.

ولذا كان لنا مسلك آخر في تعيين مرجعية الظن، بحيث لا يحتاج إلى المقدمة الرابعة، وهو أن مدرك بطلان الخروج من الدين - ولو لم يكن علم إجمالي في البين - حكم العقل بوجوب الأخذ باحتمال تكليف نقطع

على فرض وجوده اهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل، وأن مثل هذا الشك خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ حينئذ لنا أن ندعي أن مراتب الاهتمام بعد ما كانت مختلفة فالمتيقن من الاهتمام المحرز هو الاهتمام بحفظ الواقع في ضمن المظنونات دون المشكوكات والموهومات، فهي على

الشك في أصل الاهتمام بحفظها باقية، ولذلك يختص حكم العقل بمناط الاهتمام بحفظه بالمظنونات، وبذلك ييطل الاحتياط الكلي ويتعين مرجعية الظن بلا احتياج إلى المقدمة الرابعة، فتدبر في مسلكنا هذا وتتميم الانسداد

و
مرجعية الظن بالحكومة العقلية بهذا البيان، لا بنحو المشهور من الاحتياج إلى المقدمة الرابعة. وعلى مسلكنا أيضا لا يبقى مجال الإشكال، لخروج الظن القياسي ولا الظن الممنوع، فتدبر.

ذكرناه جيدا واغتنمه، فإنه مما لم يسبق إليه أحد (١) هذا تمام الكلام في أصل ترتيب مقدمات الانسداد.

بقي التنبيه على أمور

الأمر الأول:

اختلفت الأقوال في النتيجة التي يقتضيها دليل الانسداد.

فقليل: إن مقدمات دليل الانسداد إنما تقتضي اعتبار الظن في

خصوص المسألة الأصولية، وهي " كون الشيء طريقا " ذهب إليه صاحب الفصول

(١) أقول: الذي لم يسبق إليه أحد هو دعوى الإجماع المزبور، وإلا فما أتيت بشيء جديد!

تبعاً لأخيه المحقق صاحب الحاشية.
وقيل: إن مقدمات دليل الانسداد تقتضي اعتبار الظن في خصوص
المسألة الفقهية، وهي " كون الشيء واجباً أو حراماً " ذهب إليه غير واحد من
المشايخ.

وقيل: إن المقدمات تقتضي عموم النتيجة واعتبار الظن في كل من
الطريق والحكم الفرعي. وهو الأقوى.

وقد استدلل للقول الأول بوجهين:

أحدهما: ما ذكره " صاحب الفصول " مقتصراً عليه، تبعاً للمحقق
أخيه، قال ما لفظه " إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً
بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير
منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام
طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، وكذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى
تلك الأحكام طرقاً مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها،
ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأننا مكلفون
تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة، وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى
تعينها بالقطع ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه
كذلك ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو
الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن العقلي الذي لا دليل على عدم حجتيه،
لأنه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع مما عداه " انتهى موضع الحاجة من كلامه.
ولعل الذي دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق، هو ما
زعمه: من أن الوجوه التي استدلل بها على حجية الخبر الواحد لو لم تفد القطع
بحجتيه بالخصوص فلا أقل من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد مما
ظن اعتباره طريقاً، ومع تعذر العلم بكون الشيء طريقاً يتنزل إلى الظن بكونه
طريقاً، لأنه أقرب إلى العلم.

والذي يرشد إلى ما ذكرناه: من أن الذي دعاه إلى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك، هو أنه قد جعل دليل الانسداد من جملة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد.

قال (قدس سره) في ذيل كلامه المتقدم: " ولا ريب أن الخبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، لوجوه التي ذكرناها، فيجب العمل به، وهو المطلوب " انتهى.

والظاهر: أن يكون مراده من " الطرق " في قوله: " كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصة " هي الطرق العقلية التي قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها. وليس غرضه من جعل الشرعي تأسيس الشارع طرقا مخصوصة مخترعة من قبله ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر، فان ذلك بعيد غايته لا ينبغي دعواه.

كما أن الظاهر أن يكون مراده من قوله: " ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة " هو انحلال العلم الإجمالي المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلي بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوي بما عداها إذا كانت مؤديات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام - كما هو المفروض - لأن الطرق المنصوبة إلى الأحكام لا بد وأن تكون وافية بها. وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية إلى مؤديات الطرق أو صرفها إليها، فان ذلك من التصويب الباطل الذي يخالف المذهب، فلا يليق ب " صاحب الفصول " الالتزام به، فلا بد وأن يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدى الطرق هو العمل بالأحكام الواقعية التي تؤدى إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها، فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه - وإن كانت خلاف ظاهره - إلى أنا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلا أنه علمنا أيضا بنصب طرق مخصوصة - تأسيسية كانت أو إمضائية - وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال

تلك الأحكام بتلك الطرق، لانحلال العلم الإجمالي ببركتها، وإذا لم يكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة، فلا بد من التنزل إلى الظن بها، لأنه أقرب إلى العلم. ولا يخفى: أنه على ما وجهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ (قدس سره) بقوله: " وفيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية وافية بها، وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار الخ "

وأنت خبير بأن ذلك إنما يرد عليه لو كان مراده من " الطرق المنصوبة " طرقاً مخترعة أسسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر، فإنها هي التي تتوفر الدواعي إلى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار، كما أفاده (قدس سره) ولكن دعوى " صاحب الفصول " لا تتوقف على ذلك، بل يكفي في صحة دعواه إمضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها، بمعنى أنه يعلم إجمالاً إمضاء بعض الطرق العقلانية الوافي بالأحكام الشرعية، وقد خفي علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به، بل قد تقدم سابقاً: انه لا يحتاج إلى الإمضاء ويكفي عدم الردع عما بيد العقلاء من الطرق (١) ودعوى ذلك قريبة جداً لا سبيل إلى المنع عنها.

(١) أقول: تخصيص الإمضاء أو عدم الردع ببعض دون بعض ليس بأقل من جعل شئ مستقل في توفر الدواعي على نقله، وحينئذ لو اكتفينا في الحجية لدى الشارع بصرف عدم الردع يلزم مع عدم ثبوت التخصيص حجية جميع الطرق العقلانية، إذ حينئذ يصدق عدم ردع الشرع عنها، وإنما يصحح الردع عن بعضها بثبوت تخصيص ردعه ببعض دون بعض، ودون إثباته خرط القتاد! وعليه فإثبات جعل الطريق في بعض الطرق العقلانية دون بعض مع عدم ثبوت تخصيص ردعه بالبعض دونه خرط القتاد! إذ ما لم يصل الردع عن البعض يكفي ذلك في إمضائه، كما لا يخفى، وحينئذ كيف يمكن حمل كلام " الفصول " على صورة عدم ردعه عن الطريق

العقلانية في دعواه العلم بجعل طرق مخصوصة، إذ ذلك مبني على العلم بردعه عن بعض دون بعض، ولو كان ذلك لبان واشتهر لدى الأعيان، ولا أظن دعواه العلم بردع الشارع عن بعض دون بعض، كما هو ظاهر، وحينئذ ليس نظره في جعل الطرق وعلمه به إلى إمضائه بمقدمات عدم الردع ولو لعدم تمامية هذه المقدمات لديه، فتدبر.

نعم: لو كان مراده ما هو ظاهر كلامه: من اختراع الشارع وتأسيسه طرقا مخصوصة، كان للمنع عن ذلك مجال واسع، بل كان ينبغي القطع بعدمه، لأن عدم نقلها كاشف قطعي على العدم.

إلا أن الإنصاف: أن كلام "صاحب الفصول" ليس بمثابة لا يمكن حمله على ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما ذكره (قدس سره) بقوله: "وفيه أولا". وكذا لا يرد عليه ما ذكره بقوله: "وثانيا: سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك: أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق الخ" فان المدعى هو أن الشارع قد نصب طريقا وافيا بالأحكام على وجه يوجب انحلال العلم الإجمالي بها، والخبر المفيد للاطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفى بالأحكام الشرعية حتى في الزمان السابق التي كانت قرائن الصدق فيه كثيرة، فان كثرة قرائن الصدق لا تقتضي كثرة الخبر الذي عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الاطمئنان بحيث يفى بالأحكام المعلومة بالإجمال لينحل به العلم الإجمالي، فلا بد من أن يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للاطمئنان وقد انسد باب العلم به علينا.

ومن ذلك يظهر: ما في قوله: "وثالثا: سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية: من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والاستقراء والأولية الظنية، إلا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فان وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه وإلا فالمتيقن من الباقي الخ" إذ فيه: أن ما هو المتيقن في النصب من هذه الطرق هو ما ذكره بقوله: "وثانيا" وهو الخبر المفيد للاطمئنان، وقد عرفت: أنه قليل لا يفى بالأحكام الشرعية، والطرق الاخر ليس فيها ما هو متيقن الاعتبار، بل احتمال النصب في كل واحد منها على حد سواء. ودعوى: أن مطلق الخبر أو الإجماع

المنقول متيقن الاعتبار بالإضافة إلى غيره - مما لا شاهد عليها، إذ لا مزية له على سائر الطرق الظنية، فيتردد الطريق المنصوب بينها، ولا بد حينئذ من التنزل إلى تعيينه بالظن.

وأما ما أفاده بقوله: " ورابعا: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، فإنه مقدم على العمل بالظن الخ " ففيه: أن الاحتياط في الطرق - مع أنه لا يمكن لمعارضة بعضها مع بعض وغير المعارض منها قليل لا يفي بالأحكام - يرجع إلى الاحتياط في الأحكام، فان الاحتياط بالطريق إنما يكون باعتبار المؤدى والطرق إنما تؤدي إلى الأحكام، فالاحتياط فيها يلزم الاحتياط في الأحكام، بل هو هو، والمفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا بخلاف الظن بطريقة الطريق، فإنه لا يلزم الظن بالحكم حتى يتوهم: أن اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم. فالإنصاف: أن هذه الوجوه الأربعة قابلة للدفع عن " صاحب الفصول " .

نعم: يرد عليه ما أفاده بقوله: " وخامسا: سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطرق المجعولة وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط، لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية الخ " .
وتوضيح ذلك: هو أنه قد تقدم في الدليل العقلي الذي أقيم على حجية الخبر الواحد أن مجرد العلم الإجمالي بنصب طريق لا يقتضى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية الواقعية، فإنه لا يترتب عيه آثار الحجية: من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، فان هذه الآثار إنما ترتب على الطريق الواصل إلى المكلف تفصيلا لتجري فيه الأصول اللفظية والجهتية، بداهة أن الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف وواصلاً إليه موضوعاً وحكماً لا يجرى فيه الأصل اللفظي: من أصالة إرادة الظهور والأصل الجهتي: من أصالة

كون صدوره لبيان حكم الله الواقعي لا لتقية ونحوها، فان هذه الأصول تتوقف على العلم بكون الشيء طريقا والعلم بالمؤدى والظهور، وإلا لم يكن موضوعا لها.

وانحلال العلم الإجمالي بالأحكام إنما يكون من لوازم جريان الأصول، وإلا كان العلم الإجمالي بها بحاله (١) فإنه لم يعلم بالطريق المنصوب موضوعا ولا بمؤداه حتى يكون العلم بما يؤدى إليه من الأحكام موجبا لانحلال العلم الإجمالي بها إذا كان ما أدى إليه بقدر المعلوم بالإجمال منها.

فالعلم الإجمالي بنصب الشارع طريقا إلى الأحكام لا أثر له ولا يكون العباد مكلفين بالعمل به ما لم يصل إليهم تفصيلا، والمفروض عدم وصوله إليهم كذلك، فيبقى العلم الإجمالي بالأحكام على حاله، وهو يقتضى الخروج عن عهدها، إما علما مع الإمكان، وإما ظنا مع عدمه.

نعم: العمل بمؤدى ما يظن كونه طريقا يجرى أيضا، لعدم التفاوت بين العمل بالظن بالحكم الفرعي وبين العمل بمؤدى الطريق المظنون فيما هو المهم في نظر العقل: من حصول الظن بالمؤمن عن تبعة التكليف والخروج عن عهدها عند انسداد باب العلم بها، فلا وجه لتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع في الأثر.

هذا كله، مضافا إلى أن ما ذكره من الدليل لا يقتضى اعتبار خصوص الظن بطريق خاص، فان ما أفاده من الوجه - على فرض صحته وسلامته عما تقدم - لا يثبت أزيد من وجوب امتثال التكليف المعلومه بالإجمال من طرقها المقررة لها شرعا، وذلك يقتضى كفاية الظن بأن الحكم

(١) أقول: الذي مسلم واعترفنا به أيضا سابقا هو صورة عدم الجزم بظهور ما هو الصادر إجمالا بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فلو علم بظهور ما هو الصادر المعلوم إجمالا بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا قصور في حجية مثل هذا الخبر الظاهر من بين الأخبار، وكذلك لا قصور في سببية هذا المقدار لانحلال العلم الكبير، كما لا يخفى.

الكذائي مؤدى طريق معتبر وإن لم يحصل الظن بطريقة طريق خاص، فلو حصل للمكلف الظن بان وجوب صلاة الجمعة مؤدى طريق معتبر كان حكمه حكم الظن بطريقة طريق خاص. والظن بالأحكام غالبا يلازم الظن بأنها مؤدى طريق معتبر، خصوصا إذا كانت الأحكام المظنونة مما تعم بها البلوى، فان الظن بها لا ينفك عن الظن بأنها مؤدى طريق معتبر وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف.

فالإنصاف: أن الوجه الأول - الذي اقتصر عليه " صاحب الفصول " لإثبات كون نتيجة دليل الانسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق لا بالواقع - مما لا يرجع إلى محصل ولا يثبت دعواه. الوجه الثاني: ما أفاده " المحقق صاحب الحاشية " مضافا إلى الوجه الأول، وحاصله يتألف من مقدمات:

الأولى: ان الواجب علينا أولا - بعد العلم بأننا مكلفون بالأحكام الشرعية ولم تسقط عنا - هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف أو الشارع (١)

(١) أقول: بعد ما كان اشتغال الذمة اليقينية يقتضى الفراغ اليقيني يرجع ذلك إلى حكم العقل المستتبع لحكم الشرع إرشادا بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ الوجداني أو اليقيني تنزيلا، الذي هو عبارة عن حجية شئ على الواقع الملازم لليقين التنزيلي بالفراغ في عرض اليقين الوجداني به، وحينئذ نقول: إن الظن بصرف أداء الواقع وإن كان ملازما للظن بالفراغ واقعا، ولكن لا يلازم للظن بالفراغ عن يقين وجداني أو تعبدية تنزيلي، بخلاف ما لو ظن بحجيته شرعا، فإنه يلازم الظن بالفراغ اليقيني التنزيلي ولو لم يكن ملازما للفراغ المتيقن وجدانا، وعمدة النكتة فيه: هو أن حجيته شرعا المساوق للفراغ اليقيني التنزيلي إنما هو في عرض اليقين بالفراغ وجدانا، ولازمه كون الظن بها ظنا بالفراغ اليقيني الذي هو في عرض اليقين بالفراغ الواقعي، وحينئذ إذا كان هم العقل عند الاشتغال بشئ تحصيل اليقين بالفراغ أو اليقيني منه - الذي هما في طول الفراغ الواقعي - فمع عدم التمكن يتنزل إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني، وهو ينحصر بالظن بحجية شئ لا بصرف الظن بأداء الواقع، وحينئذ لو أراد " المحقق " هذا المعنى لا يرد عليه ما أورد، كما إنه لا يحتاج في إثبات مدعاه إلى دعوى العلم الإجمالي بجعل طريق أصلا، كما لا يخفى، فتدبر فيه وفي دفع ذلك البيان بالبيان الآتي (إن شاء الله تعالى) لا بمثل هذه البيانات.

سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأن الشارع قد حكم بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به.

الثانية: ان الشارع قد جعل لنا طرقا خاصة (١) وحكم بأن سلوكها يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق التي عينها الشارع في عرض الواقع (٢) فكما أن العلم بأداء الواقع يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهده، كذلك سلوك الطرق المنصوبة شرعا يوجب ذلك: فمع التمكن وانفتاح باب العلم يجزى العمل بما علم أنه الواقع والعمل بما علم أنه مؤدى الطريق الخاص، لأنه في كل منهما يعلم بفراغ الذمة في حكم الشارع.

الثالثة: أنه قد انسد علينا باب العلم بفراغ الذمة في حكم الشارع، فلا بد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك، والظن بالفراغ في حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظن بأداء الواقع، فان الظن بأداء الواقع لا يلازم الظن بأن الشارع قد اكتفى عن الواقع وحكم بفراغ الذمة عنه بما ظن أنه الواقع، فتحصيل الظن بالفراغ في حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدى ما يظن أن الشارع جعله طريقا إلى أحكامه، لأن العمل بما يظن كونه طريقا يلازم الظن بالفراغ في حكم الشارع.

هذا حاصل ما أفاده في وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق، وقد أطال الكلام والنقض والإبرام فيه، والمتحصل من كلامه هو ما ذكرناه. وأنت خبير بأن المقدمات التي اعتمد عليها في بيان مختاره ممنوعة أشد المنع.

(١) أقول: مختار " المحقق " لا يحتاج إلى دعوى العلم بجعل الطرق، كما أشرنا إليه.
(٢) أقول: بل هي في عرض العلم بالواقع، وإلا فبالنسبة إلى الفراغ الواقعي كان في طوله، كما لا يخفى.

أما المقدمة الأولى: فقولته: " الواجب علينا أولاً تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف " مما لا محصل له (١) فإن باب الامتثال وفراغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعي والحكم بأنه حصل الامتثال وفرغت الذمة أو لم يحصل ولم تفرغ الذمة، فإن حصول الامتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهي، وهذا أمر واقعي غير قابل للجعل الشرعي، وأي معنى لحكم الشارع بأنه فرغت ذمتك أيها المكلف من التكليف؟ فدعوى: أن اللازم على المكلف تحصيل العلم بأن الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكليف غريبة (٢).

وأغرب من ذلك أنه جعل المناط في الامتثال ذلك مطلقاً حتى مع العلم بأداء الواقع - كما يقتضيه ظاهر كلامه - مع أنه لقائل أن يقول: إنه في صورة العلم بأداء الواقع، هل يكون حكم من الشارع بفراغ الذمة؟ وهل يحتاج المكلف إلى تحصيل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعي؟ وأي أثر يترتب على حكمه بذلك مع أن أجزاء المأتمى به عن الأمور الواقعي قهري لا يمكن أن يكون حكم شرعي في مورده؟ وبالجملة: لم يظهر لنا معنى محصلاً (٣) لقوله: " إن الواجب علينا هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف " ولو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم بأداء الواقع، فضلاً عن صورة انفتاح باب العلم والتمكن من

(١) أقول: هذا الإشكال مبنى على كون مراده من حكم الشارع حكماً مولوياً، وإلا فلو كان إرشادياً فلا يرد عليه الإشكال.

(٢) أقول: ذلك صحيح لو كان المراد الفراغ الواقعي، وإلا فلو كان مورد إلزام العقل الفراغ اليقيني المستتبع لحكم الشرع به إرشاداً أيضاً، فلا محيص عند التنزل إلى الظن من تحصيل الظن بالفراغ المتيقن أو بحكم

المتيقن، وحيث لم يكن الأول فلا محيص من تحصيل الثاني، وهو منحصر بالظن بالحجية، لا الظن بأداء الواقع. (٣) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا في الحاشية، ترى كونه معناً وجيهاً وقابلاً لأخذ النتيجة منه.

أداء الواقع، إلا أن نقول: إن العلم مما تناله يد الجعل الشرعي وأن وادى الفراغ والامتثال مما يقبل الحكم المولوي، فتصح دعوى أنه مع العلم بأداء الواقع للشارع الحكم بفراغ الذمة.

وأما المقدمة الثانية: فجعل الطريق في عرض الواقع وأن المكلف مخير بين تحصيل العلم بأداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد، فإن الطريق ليس أمرا مغايرا للواقع وفي عرضه، بل ليس مفاد جعل الطريق سوى كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعي، فإن معنى كون الشيء طريقا هو أن ما يحكى عنه هو الواقع، كما تقدم بيان ذلك بما لا مزيد عليه في أول مبحث الظن.

ولقد أجاد الشيخ (قدس سره) في المقام من قوله: " إن تفرغ الذمة عما اشتغلت به، إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية (١)

(١) أقول: لو كان هم العقل في ظرف الاشتغال تحصيل اليقين بالفراغ وجدانا أو تنزيلا المساوق لتحصيل الحجة على الفراغ بحيث كان تحصيل الحجة على الفراغ في عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعي لا في

عرض نفس الفراغ الواقعي لأن تتميم كشفه وتنزيل يقينه في عرض اليقين بالواقع لا في عرض الواقع، فمع التمكن من تحصيل اليقين أو اليقيني يتعين ذلك، ومع عدم التمكن ينتهي النوبة إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني الذي هو في عرض اليقين بالفراغ، وذلك منحصر بالظن بحجية شيء، ولا يكاد أن يتحقق بالظن بأداء الواقع محضا بلا ظن حجيته، وعمدة النكتة في ذلك: هو أن الفراغ اليقيني ينتزع من تنزيل اليقين وتتميم الكشف المساوق لحجية شيء، وهو في عرض العلم بالواقع، وكلاهما في طول الفراغ الواقعي، كما أشرنا إليه. وما قيل: بأن مفاد دليل الحجية إثبات الهووية - فهو مع أنه يناسب لكون المفاد تنزيل المؤدى لا تنزيل اليقين به - نقول: إنه بالنسبة إلى أداء الواقع لا يضر بالطولية المزبورة، لأن هذه الهووية هو هوية تنزيلية ثابتة في ظرف الجهل بالواقع، لا في ظرف نفس الواقع، ولذا كانت حكومتها على الواقع حكومة ظاهرية، ولازمه ثبوت اليقينية التنزيلية في ظرف الجهل به.

نعم: ما أفيد من نفى العرضية مع الواقع متين، لكن لا بهذا البيان، كما لا يخفى. وحينئذ لا مجال لورود هذه البيانات على المحقق المزبور، بل التحقيق في جوابه أن يقال: إن التنزل إلى الظن بالفراغ، ليس من باب صرف كونه ظنا به يكتفى العقل به في ظرف الاشتغال، بل إنما هو من جهة حجية هذا الظن بمقدمات الانسداد، كي بالأخرة ينتهي إلى القطع بالفراغ. ومعلوم: أن المقدمات المزبورة لو اقتضت حجية مثل هذا الظن، يقتضى حجية الظن بالواقع أيضا، إذ نتيجة المقدمات قيام الظن مقام العلم بشيء في ظرف انسداده، فكما أن العلم بأداء الواقع الجعلي يجرى، كذلك الظن بأداء الواقع الحقيقي، إذ بكل واحد يحصل الفراغ اليقيني، كيف! ولو لم ينتهي الأمر بالأخرة إلى الفراغ اليقيني، فالظن بالحجية أيضا لا يجرى شيئا، إذ لا يكتفى العقل بغير الفراغ اليقيني في أي مورد، وحينئذ فمع لا بديهة انتهاء النوبة إلى حجية هذا الظن مقدمة للفراغ اليقيني كذلك لو انتهت النوبة إلى حجية الظن بأداء الواقع تنتهي النوبة أيضا إلى الفراغ اليقيني، وبعد فرض عدم العلم بجعل طريق لا يفرق مقدمات الانسداد لحجية أي واحد من الظنين، كما لا يخفى، فتدبر.

وإما بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة،
فتفريغ الذمة بهذا - على مذهب المخطئة - من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل
الشارع، لا من حيث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلا عن أن
يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين " انتهى.
فلا معنى لجعل الطرق في عرض الواقع والتخيير بينهما، بل أجزاء
العمل بالطرق إنما يكون باعتبار أن مؤداها هو الواقع بجعل الشارع والحكم بالهوهوية،
وعلى ذلك يتنى عدم الأجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف
مخالفة الطريق للواقع - كما عليه أصول المخطئة - فالتخيير بين العمل بالطريق
وبين تحصيل العلم بالواقع في صورة انفتاح باب العلم ليس من باب التخيير
بين فردي الواجب المخير - نظير خصال الكفارة - بل من باب اتحاد مفاد أحدهما
للآخر بحسب الجعل الشرعي، فقولته في طي كلامه " إن الواجب أولا هو
تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادته الشارع في
الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها
وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل شيء
منهما " مما لا يستقيم ولا يقتضيه مذهب المخطئة.
وأما المقدمة الثالثة: ففيها أن الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ في

حكم الشارع، كما أن العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ في حكم الشارع (١) كما اعترف به، فإنه لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة، لأن العلم والظن بأحد المتلازمين يلازم العلم والظن بالآخر، فلا معنى للتفكيك بين العلم والظن في ذلك.

والحاصل: أنه كما لا فرق بين العلم بأداء الواقع وبين العمل بمؤدى الطريق الذي علم كونه طريقا في حصول العلم بالفراغ - على ما زعمه في مورد انفتاح باب العلم والتمكن من تحصيل اليقين بذلك - كذلك لا فرق بين الظن بالواقع والعمل بمؤدى الطريق الذي ظن كونه طريقا في حصول الظن بالفراغ، ولا حاجة معه إلى حكم الشارع بالفراغ، بل في صورة انسداد باب العلم يستقل العقل بحصول الامتثال.

وكأن منشأ تخيل المحقق (صاحب المقالة) في اختياره اعتبار خصوص الظن بالطريق عند عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع، هو أن مجرد نصب الشارع طريقا إلى أحكامه يقتضى اشتغال الذمة بمؤدى الطريق ويكون مدار فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف عليه لا على الواقع (٢) كما كان هذا منشأ تخيل "صاحب الفصول" فيما أفاده من الوجه المتقدم، وقد عرفت: أن مجرد نصب الطريق ما لم يكن محرزاً لدى المكلف وواصلًا إليه لا أثر له ولا يحصل الامتثال والفراغ بمجرد مطابقة العمل لمؤداه من باب الاتفاق والمصادفة. وبذلك يظهر: أن الطريق الغير الواصل أسوء حالا من الحكم الواقعي الغير الواصل، فان مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والاتفاق

(١) أقول: بعد ما كان مورد الزام العقل القطع بالفراغ أو القطعي منه، فلا شبهة في أنه مع تحصيل القطع بالفراغ يقطع بحصول موضوع الإلزام، بخلاف الظن بالفراغ الواقعي، فإنه لا يحصل به موضوع الإلزام المزبور، لا وجدانا ولا تنزيلا، بخلاف الظن بحجية شيء، فإنه ظن بموضوع الإلزام من الفراغ اليقيني التنزيلي.

(٢) أقول: قد أشرنا بأن مختار المحقق المزبور لا يتوقف على العلم بجعل طريق من الشارع، بل تمام همه أن ما يجب تحصيل العلم به مع التمكن يتنزل إلى الظن به مع عدم التمكن، بالتقريبات السابقة.

- وإن لم يعلم المكلف به - يجرى في غير التكليف العبادية بل حتى فيها إذا تمشى من المكلف قصد التعبد والتقرب، وأما مطابقة العمل للطريق المنسوب من باب المصادفة والاتفاق لا يجرى، لأن الطريق الغير الواصل لا يقتضى التنجيز ولا المعذورية، وكيف يقتضى المعذورية مع عدم استناد المكلف إليه في العمل؟ لأن الذي يستقل به العقل هو امثال التكليف الواقعية ولزوم الخروج عن عهدها إلا إذا استند المكلف في العمل إلى ما نصبه الشارع طريقاً إلى التكليف، فلا مجال لتوهم اشتغال الذمة بالطرق المنصوبة مع عدم إحرازها ووصولها تفصيلاً، ونتيجة ذلك: هو مع العلم بالطريق يجرى العمل بمؤداه مع عدم العلم بمخالفته للواقع. كما يجرى العلم بالواقع، ومع انسداد باب العلم يجرى العمل بما ظن كونه طريقاً كما يجرى العمل بما ظن كونه حكماً واقعياً، لعدم التفاوت فيما هو المهم عند العقل: من لزوم الخروج عن تبعة التكليف بوجه، إما علماً مع التمكن، وإما ظناً مع عدم التمكن، وذلك يحصل بالظن بكل من الواقع والطريق، فتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق لا وجه له، كما لا وجه لتخصيصها بخصوص الظن بالواقع - كما ذهب إليه بعض المشايخ - لاشتراكهما في الأثر.

ولعل منشأ توهم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع، هو أن مقدمات الانسداد إنما تجرى في المسائل الفرعية والأحكام الشرعية دون المسائل الأصولية، فإن أول المقدمات هو انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية ويتبعها ساير المقدمات، فلا بد وأن تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لأن النتيجة تابعة للمقدمات، هذا. ولكن لا يخفى أن المقدمات وإن كانت تجرى في خصوص الأحكام الشرعية، إلا أن نيتها أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق (١) فان تمهيد

(١) أقول: من قال باختصاص الشرعية المنسد فيها باب العلم خصوص الأحكام التكليفية؟ كي يختص المقدمات بخصوصها، وعلى فرض التخصيص لازمه عدم الانسداد في الأحكام الأصولية، ومع عدم انسداد باب العلم فيها لازمه لزوم تحصيل الفراغ اليقيني الجعلي بالأحكام، ومع ذا كيف يكتفى العقل بالفراغ الظني الجعلي؟ فتدبر.

مقدمات الانسداد إنما كان لأجل رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها بوجه، وهو كما يحصل مع الظن بالواقع يحصل مع الظن بالطريق. هذا بناء على الحكومة وكون النتيجة حكم العقل بكفاية الامتثال الظني في مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف واضح، فان الامتثال الظني يحصل بالعمل بما ظن كونه حكما واقعيا، ويحصل أيضا بالعمل بمؤدى ما ظن كونه طريقا شرعيا.

وأما بناء على المختار من الكشف: فقد يتوهم أن أقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن في الأحكام الشرعية، وأما حجيته في المسألة الأصولية وتعيين الطرق المنصوبة فلا تقتضيها المقدمات المذكورة. ولكن التوهم في غير محله، فإنه لا موجب لاستكشاف نصب الشارع خصوص الظن في المسألة الفرعية طريقا، بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقا، كان مؤداه مسألة فرعية من كون الشيء واجبا أو حراما، أو مسألة أصولية من كون الشيء طريقا. فالأقوى: عموم النتيجة بالنسبة إلى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقا بناء على الكشف والحكومة.

الأمر الثاني:

هل يقتضى دليل الانسداد كلية النتيجة؟ أو يقتضى إهمالها؟ (١)

(١) أقول: ظاهر كلماتهم أن هذا النزاع متفرع على الكشف لا الحكومة، فينبغي له أن ينبه على ذلك في عنوان المسألة، بل بعض كلماته في طبي بيانه - كما سيأتي منه - يوهم جريان النزاع حتى على الحكومة، وعهدته على مدعيه!.

ونعني بكلية النتيجة هو اعتبار الظن مطلقا في أي مسألة من المسائل، ومن أي سبب حصل، وأي مرتبة من الظن كان. ويقابله إهمال النتيجة، إما مطلقا من حيث المرتبة والسبب والمسألة، وإما في الجملة وبالنسبة إلى بعض هذه الجهات.

والوجوه المحتملة ثلاثة: الأول: كون النتيجة كلية مطلقا. الثاني: كونها مهملة مطلقا. الثالث: التفصيل بين المرتبة فالنتيجة مهملة وبين السبب والموارد فالنتيجة كلية، أو التفصيل بين السبب والموارد، فبالنسبة إلى السبب كلية وبالنسبة إلى المورد مهملة، على ما سيأتي تفصيل ذلك كله (إن شاء الله تعالى).

وينبغي أن يعلم أولا: أن المقصود من كون النتيجة مهملة، هو أن ما تقتضيه مقدمات الانسداد أولا وبالذات ليس إلا قضية جزئية (١) وهي اعتبار الظن في الجملة في بعض الموارد، أو بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، وتعيين النتيجة من حيث العموم والمخصوص بالنسبة إلى هذه الأمور لا بد وأن يكون بمعين آخر غير تلك المقدمات الأولية التي مهدت لاستنتاج اعتبار الظن. وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملة إلى الآخر من دون أن يكون لها معين، فإن ذلك يلزم لغوية دليل الانسداد (٢) وهو واضح. وإلى ذلك يرجع ما اشتهر في الألسن: من كون الطريق قد يكون واصلا بنفسه وقد يكون واصلا بطريقه، فإن معنى كون الطريق واصلا بنفسه: هو أنه لا يحتاج في استنتاج النتيجة وتعيينها إلى مقدمة خارجية أخرى وراء مقدمات الانسداد (٣) ومعنى كون الطريق واصلا بطريقه: هو أنه لا تكفي تلك

(١) أقول: يعنى قابلة للجزئية والكلية وأن المتيقن هو الجزئية، كما يقال: من أن المهملة في قوة الجزئية.
(٢) أقول: لو لم يكن في البين قدر متيقن مطلقا أو بالإضافة، وليس ذلك من المعينات الخارجية، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لا ندري من أين جاء شرح هذا الاصطلاح، والذي سمعناه من الأساطين أن المقصود من الواصل بنفسه ما علم بحجتيه ولو من جهة عناية خارجية ومعمم خارجي، بحيث لا ينتهي النوبة إلى الاحتياط في الطريق أو إجراء مقدمات انسداد أخرى في تعيينه مرة أو مرارا إلى أن ينتهي النوبة إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الإقدام، ولذا جعل المعجمات كل واحد مبنيا على نتيجته، فمن عمم الظن بعدم الترجيح نظره إلى كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، ومن جعل المعمم إجراء مقدمات الانسداد مبناه جعل النتيجة الطريق الواصل بطريقه، ومن جعل المعمم الاحتياط في الطرق مبناه كون النتيجة طريقا لم يوصل ولو بطريقه، وعليك بالمراجعة إلى الكلمات ينكشف لك الحال

المقدمات في أخذ النتيجة وتعيينها، بل لابد من ضم مقدمة أخرى إليها، وتلك المقدمة، إما أن تكون عناية أخرى من العقل في عرض أخذ النتيجة - كقبح الترجيح بلا مرجح ونحو ذلك مما سيأتي بيانه في وجه عموم النتيجة - وإما أن تكون تلك العناية مقدمات انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التي يتركب منها دليل الانسداد المعروف - على ما سيأتي توضيحه - وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها، ولكن العناية التي تكون في عرض أخذ النتيجة متقدمة على عناية مقدمات انسداد آخر، فإن أول مقدمة من مقدمات الانسداد الآخر هو انسداد باب العلم والعلمي فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام، فإذا كان في رتبة أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والمراتب والأسباب أو تعيينها في بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبة إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر، لانفتاح باب العلم والعلمي فيما هو الحجة والطريق.

وعلى كل حال: من يقول بأن نتيجة مقدمات دليل الانسداد كلية يقول: إن الطريق واصل بنفسه، لأنه بعد البناء على كلية النتيجة لا يحتاج إلى عناية أخرى لأخذ النتيجة. ومن يقول بإهمال النتيجة يقول: إن الطريق واصل بطريقه، وسيأتي أن الأقوى عندنا كون النتيجة من حيث المراتب خصوص الظن المفيد للاطمئنان، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة المحفوف بعمل المشهور، ولمكان كونه وافيا بمعظم الأحكام صح دعوى كون النتيجة لو كانت

كلية فهي من حيث المراتب أيضا كلية، لأن اعتبار خصوص الظن الاطمئنانى لا ينافى كلية النتيجة، فإنه ينحل به العلم الإجمالى ويجوز الرجوع إلى الأصل النافى للتكليف في المورد الذي لم يرد فيه خبر ثقة، فلا نحتاج في أخذ النتيجة إلى أعمال مقدمة أخرى وراء نفس دليل الانسداد، وسيأتي توضيح ذلك. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن منشأ الاختلاف في كون النتيجة كلية أو مهملة، هو أن ما تقدم في المقدمة الثالثة: من عدم جواز الاحتياط والرجوع إلى البراءة (١) هل هو في كل مسألة من مسائل الفقه؟ أو هو في مجموع المسائل؟

(١) أقول: عمدة المدرك في تعميم النتيجة وإهماله والاحتياج إلى معمم خارجي: هو كون نتيجة الانسداد إن كان حجية الظن ومرجعته في مقام الإثبات بحكومة من العقل، فلا محيص من كون النتيجة من حيث الإثبات مطلقة. نعم: من حيث المراتب أمكن اقتصار العقل بأقوى المراتب لو كان وافيًا، لأنه المتيقن لدى العقل. وإن كان مرجعية الظن بكشف جعل شرعي فلا وجه لعموم النتيجة بنفسه، بل يحتاج إلى معمم خارجي، إما لعدم الترجيح، وإما بإجراء مقدمات الانسداد مرة أو مرارا إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام، أو بالرجوع إلى الاحتياط في دائرة الطرق المعلومة، على الخلاف في كون النتيجة الطريق الواصل أو بطريقه أو طريق لم يوصل، كما أشرنا إليه سابقا. وما أفيد من المدرك في وجه التعميم والإهمال غير تام، إذ لو فرض كون بطلان الاحتياط وبطلان البراءة في مجموع المسائل، فبعد لا بديهة حكم العقل بمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة لا يفرق بين الأسباب والأشخاص والأزمنة.

نعم: بالنسبة إلى المراتب قضية القدر المتيقن بل المقدمة الرابعة - بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافي به - هو الأخذ بالمرتبة الأقوى من بين الظنون أيضا. وإن قلنا بأن النتيجة هي حجية الظن بجعل شرعي، فلا

محصص من كون النتيجة مهملة ولو بنينا بعدم مرجعية الاحتياط بمعنى عدم وجود مقتضى له من طريق آخر إجمالي أو غيره في كل واحد واحد من المسائل، كما أن بطلان البراءة أيضا لو فرض ثبوته من إجماع أو غيره في كل واحد

واحد من المسائل. وعمدة نكتة الإهمال حينئذ هو أن هذه المقدمات بعد كشفها عن الجعل الشرعي لا يكون مناط جعله بيد العقل، كي يحكم به تعميما أو غيره، بل لا بد حينئذ من استفادة التعميم من المعجمات الخارجية، على التفصيل في المشار إليها.

نعم: لو تم الإجماع المدعى على وجوب الأخذ بكل محتمل بعنوان وجوبه فعلا أو تركا كان لما أفيد وجهه، ولكن تمام الكلام من أول دليل الانسداد إلى هنا في صحة ذلك الدعوى إذ غاية ما استفيد من الكلمات قيام الإجماع على بطلان الاحتياط ولو في كل مسألة مسألة، وأما كون ذلك من جهة عدم المقتضى له من وجود منجز إجمالي أو تفصيلي أو أنه من جهة قيام الإجماع على ما أفيد، فغير

معلوم، والقدر المتيقن هو الأول، فلا يكاد يستفاد من الإجماع على بطلان الاحتياط الإجماع المدعى المخرب لأساس السابقين واللاحقين، فتدبر.

فان قلنا بعدم جواز الاحتياط والرجوع إلى البراءة في كل مسألة على حدة مع قطع النظر عن انضمام ساير المسائل إليها كانت النتيجة كلية من الجهات الثلاث موردا ومرتبة وسببا. وإن قلنا بعدم جواز الاحتياط والرجوع إلى البراءة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة كانت النتيجة مهمة، إما من الجهات الثلاث، وإما من بعض الجهات - كما سيأتي بيانه - ولا بد من تعيينها عموما أو خصوصا من التماس معين آخر وراء مقدمات الانسداد.

وقد ذهب المحقق القمي (ره) إلى كلية النتيجة من الجهات الثلاث، لأن بنائه على بطلان الاحتياط في كل مسألة مسألة وعدم جواز الرجوع إلى البراءة كذلك. ويظهر ذلك أيضا عن المحكى عن صاحبي "المعالم" و "الزبدة".

وقد أورد عليهم الشيخ (قدس سره) بما لفظه " لكنك قد عرفت مما سبق: أنه لا دليل على منع جريان البراءة وأصالة الاحتياط أو الاستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد من موارد بالخصوص (١) إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة، وللزوم الحرج من الاحتياط، وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة، دون تعميمه بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن " انتهى.

وأنت خبير بما فيه، لأن بطلان الاحتياط في الوقائع المشتبهة لا ينحصر دليله بالعسر والحرج، حتى يقال: إن العسر والحرج إنما كان يلزم من الاحتياط في مجموع الوقائع لا في كل واقعة واقعة، بل لو انحصر دليله في ذلك

(١) أقول: بل لو فرض قيام دليل على عدم مرجعية الاحتياط أو الاستصحابات المثبتة في كل مسألة شخصية، لنا أن نقول بالإهمال، بملاحظة عدم التفات العقل بمناطه شرعا، فلا يحتاج ردهم إلى هذا البيان، كما لا

يخفى.

كان اللازم هو التبعيض في الاحتياط وكان دليل الانسداد عقيما لا تصل
النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفا أو حكومة (١) بل يقف الدليل
على المقدمة الثالثة، كما تقدم بيانه.

فالعمدة في بطلان الاحتياط إنما كان هو الإجماع على أن بناء الشريعة
ليس على الإتيان بالمحتملات وامتنال التكاليف على سبيل الاحتمال وأنه
لا بد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص، وقيام الإجماع على هذا الوجه هو
الذي كان يقتضى الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ
النتيجة، ولذلك بنينا على الكشف وأبطلنا الحكومة، لأن قيام الإجماع على هذا
الوجه يلزم جعل الشارع حجية الظن ونصبه طريقا إلى التكاليف، كما
اعترف هو (قدس سره) بذلك فيما تقدم من قوله: " قلت: مرجع الإجماع قطعيا
كان أو ظنيا الخ " ومفاد هذا الإجماع بطلان الاحتياط في كل مسألة مسألة لا
في مجموع المسائل، فان كل تكليف في كل واقعة يقتضى الإتيان به بعنوانه
الخاص، فلا يجوز الاحتياط ولو في مسألة واحدة.
وأما عدم جواز الرجوع إلى البراءة في الوقائع المشتبهة: فالدليل فيه أيضا
لا ينحصر بلزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدين،
حتى يقال: إن المخالفة الكثيرة إنما تلزم من الرجوع إلى البراءة في مجموع الوقائع

(١) أقول: مقتضى التبعيض في الاحتياط بحكم العقل هو التخيير بين المحتملات في الاحتياط
التبعيضي، وهذا التخيير من جهة عدم مرجح في البين، فإذا فرض وجود المقدمة الرابعة فهي معينة في خصوص
الظنون، من دون فرق بين كون هذا التبعيض بمناسخ منجزية العلم الإجمالي، أو بمناسخ منجزية الاحتمال في كل
مسألة.

نعم: فرق بين الصورتين في أنه على فرض منجزية العلم فمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة إنما هو في
مقام إسقاط التكاليف لا إثباته، بخلافه على فرض منجزية الاحتمال في كل مسألة، فان المقدمة الرابعة تعين
الظن في الحجية.

نعم: بناء على الأول لا يكون مقدمات الانسداد نتيجة لحجية الظن إثباتا، وهذا موجب لحجيته كشفا
أم حكومة، فيحتاج إلى المقدمة الرابعة على كل حال.

لا في كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن الرجوع إليها في سائر الوقائع، بل لزوم المخالفة الكثيرة كان أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة في المقدمة الثانية.

وأما الوجه الثالث - وهو العلم الإجمالي - فهو يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل مسألة مسألة، لأن الأصول النافية للتكليف لا تجرى في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، وحيث إن كل مسألة مسألة من أطراف العلم الإجمالي، فلا تجرى فيها أصالة البراءة.

بل يمكن تقريب الوجه الأول - وهو الإجماع - على وجه يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل واقعة واقعة، بدعوى: أن انعقاد الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدى عند المجمعين عليه، بل لأجل ما استقل به العقل من قبح الاعتماد على البراءة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى (١) لأن من وظيفة العبد التفحص عن الأحكام، وقبل الفحص يستقل العقل باستحقاقه للعقوبة وصحة مؤاخذته على تفويته لمرادات المولى، وليس له الاعتذار بعدم العلم بها، كما يستقل العقل بعدم استحقاقه للعقاب وقبح مؤاخذته وصحة الاعتذار منه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأحكام أو بما يكون قاطعا للعدر من الحججة القائمة عليها، فلا يجوز للعبد الرجوع إلى البراءة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالي،

(١) أقول: هذا إنما يتم عند التمكن عن الفحص، وفي ظرف الانسداد كيف يتمكن من الفحص عن الدليل؟ وتوهم: أن فحصه في المقام بتتيممه بقية المقدمات إلى أن ينتهى إلى الدليل، ظاهر الفساد إذ المقدمات المزبورة إنما تنتج مرجعية الظن في ظرف عدم جريان البراءة، فهو أيضا من مقدمات هذه النتيجة، فكيف يعقل كون ترتب النتيجة من موانعه؟ كما لا يخفى.

نعم: الأولى أن يقال في وجه عدم جريان البراءة: بأن مجرى البراءة في فرض الشك في تكليف لم يحرز من الخارج شدة الاهتمام بحفظه حتى في ظرف الجهل، وأما مع إحراز هذا الاهتمام لا يستقل العقل بالبراءة، بل يرى نفس احتمال منجزا، كما هو الشأن في حكمه بوجوب النظر في المعجزة، بل جعلنا هذه الجهة من وجوه منجزية أوامر الطرق - وتقدم شرحه في بابه - وعليه ففي ما نحن فيه لا شبهة في أن الشك في التكليف في المقام من

قبيل الثاني لا الأول، فلا مجرى فيه للبراءة أصلا، كما لا يخفى.

وفي هذه الرتبة - أي رتبة سقوط البراءة - تجرى مقدمات الانسداد ويستقل العقل بلزوم العمل على طبق الظن كشفاً أو حكومة، فلا تصل النوبة إلى جريان البراءة ولو في مسألة واحدة مطلقاً، لا قبل رتبة جريان مقدمات الانسداد - لاستقلال العقل بلزوم الفحص عن الحكم فيها - ولا بعدها، لاستقلال العقل بلزوم العمل بالظن مع حصوله فيها.

فظهر: أن العقل بنفسه أيضاً يستقل بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، ويمكن أن يكون مدرك قيام الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة هو هذا الحكم العقلي، وإن أبيت إلا عن أن يكون الإجماع على حكم شرعي تعبدى، فهذا الوجه بنفسه - كالعلم الإجمالي - يقتضى عدم جواز الرجوع في كل واقعة واقعة إلى البراءة، وإن أبيت عن ذلك أيضاً - بدعوى: أن المفروض انسداد باب العلم والعلمي وعدم التمكن من تحصيل الواقع أو ما يقوم مقامه ومعه يستقل العقل بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان في كل مسألة مسألة إلا أن يتشبهت بذيل الإجماع التعبدى على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى البراءة فيها أو بلزوم الخروج عن الدين أو بالعلم الإجمالي فلو لم تكن هذه الوجوه الثلاثة لم يكن موقع لدليل الانسداد واستنتاج حجية الظن كشفاً أو حكومة لاستقلال العقل بالبراءة بعد انسداد باب العلم والعلمي - فيكفي في عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل مسألة مسألة نفس العلم الإجمالي.

فتحصل: أنه لو كان الوجه في بطلان الاحتياط هو استلزامه العسر والخرج وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البراءة في الوقائع المشتبهة هو لزوم المخالفة الكثيرة القطعية، لم يكن مجال لدعوى كون النتيجة كلية من حيث المورد والسبب والمرتبة (١) لأن أقصى ما يقتضيه العسر والخرج ولزوم المخالفة

(١) أقول: قد تقدم إن ذلك صحيح على الكشف، وإلا فعلى الحكومة: فالأمر بيد العقل ومناطه محرز لديه، فلا معنى لإهمال حكمه، كما لا يخفى.

الكثيرة هو بطلان الاحتياط والبراءة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة، وذلك لا يقتضى اعتبار الظن في كل مسألة مسألة ولا أي مرتبة من مراتبه ولا من أي سبب حصل، بل أقصى ما يقتضيه: اعتبار الظن في الجملة، فتكون النتيجة مهمة، ولا بد من تعيينها من حيث العموم والخصوص بمعين آخر وراء مقدمات الانسداد، وسيأتي الكلام فيه.

وأما لو كان الوجه في بطلان الاحتياط هو قيام الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البراءة هو العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع، كانت النتيجة كلية لا محالة، فإنه لو كان اعتبار الظن في بعض المسائل دون بعض، ففيما لا يعتبر فيه الظن لا يخلو الحال فيه، إما من الاحتياط، وإما من الرجوع إلى البراءة، والمفروض بطلانهما في كل مسألة مسألة. وكذا الكلام في السبب، فإنه لو اعتبر الظن من سبب خاص، فالمسألة التي لا يحصل فيها الظن من ذلك السبب لا يخلو أمرها عن الاحتياط أو البراءة، والمفروض عدم جواز الرجوع إليها مطلقاً، وقس على ذلك الكلام في المرتبة.

وحيث إن قيام الإجماع على لزوم الإتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص مما لا محيص عنه في استنتاج النتيجة من مقدمات الانسداد والانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة وكان العلم الإجمالي بالتكاليف حاصلًا في الوقائع المشتبهة، فالأقوى ما عليه المحقق القمي (رحمه الله): من كون النتيجة كلية والطريق واصلاً بنفسه، لا مهمة ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً (١) سواء قلنا بالكشف أو الحكومة.

أما بناء على الكشف: فواضح، فإن حال الظن المطلق يكون حينئذ حال الظن الخاص الذي قام الدليل بالخصوص على حجيته يتبع في العموم

(١) أقول: هذا مبنى على اصطلاحه لا اصطلاح بقية الأساطين، وإلا فعندهم يكون هذا التقسيم على الإهمال وأن اختلافه موجب لاختلاف المعجمات من عدم الترجيح أو إجراء مقدمات أخرى أو الاحتياط في دائر الطرق.

والخصوص دليل اعتباره، وحيث إن دليل اعتبار الظن المطلق ليس هو إلا مقدمات الانسداد، فإن العقل يستكشف منها جعل الشارع حجية الظن، وهي لا تقتضي جعله حجة في الجملة وفي بعض الموارد أو من بعض الأسباب أو بعض المراتب، بل قد عرفت أنها تقتضي جعله حجة مطلقا في جميع الموارد والأسباب والمراتب، لأن بطلان الاحتياط والبراءة في كل مسألة مسألة يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل، والتعميم في المسائل يستلزم التعميم بالنسبة إلى الأسباب والمراتب - كما تقدم وجهه - فلا محيص من استكشاف العقل من المقدمات حجية الظن مطلقا من الجهات الثلاث.

وأما بناء على الحكومة: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فإن المدار في الحكومة على حصول الظن بالامتنال ولزوم الخروج عن عهدة التكليف ظنا بعد تعذر الامتنال والخروج عنها علما، ولا دخل للأسباب المفيدة للظن في ذلك عند العقل، فمن أي سبب حصل منه الظن بالامتنال يجزى عقلا، كما لا دخل للمراتب في ذلك، إلا إذا أمكن حصول الظن الاطمئنانى وكان وافيا بالمعلوم بالإجمال، فإن الظن الاطمئنانى مقدم عند العقل على غيره، لأنه أقرب إلى العلم.

وأما بحسب الموارد: فقد يقال: إن العقل لا يستقل بكفاية الامتنال الظنى في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعاية الواقع والتحفظ عليه كيف ما اتفق - كباب الأعراض والدماء والأموال - بل لابد فيها من الامتنال العلمى ولو بالاحتياط، وهذا لا ينافي ما تقدم من بطلان الاحتياط في كل مورد مورد، لأن ذلك إنما كان من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأما إذا كان المورد بنفسه مما تجرى فيه أصالة الحرمة، فلا محيص من الاحتياط فيه ولا يكفي فيه الامتنال الظنى، بل يمكن أن يقال: إنه حتى على الكشف لا يكون الظن حجة في هذه الموارد، لأن العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظن فيها شرعا.

ولكن الإنصاف: أنه لا يمكن القول بذلك (١) فإنه قد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه يجب على الشارع إيجاب الاحتياط في الموارد التي يلزم رعاية الواقع فيها لأهمية الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها، فإنه لا سبيل للعباد إلى تشخيص الملاكات والمصالح النفس الأمرية وأنه في أي مورد يلزم رعاية المصلحة كيفما اتفق وفي أي مورد لا يلزم إلا من طريق السمع وإيجاب الاحتياط في الموارد المشتبهة وعدمه. ولا بد وأن يكون إيجاب الاحتياط واصلا إلى المكلف، وإلا فهو لا يزيد على نفس التكليف الواقعي، فكما أن احتمال التكليف لا يكون ملزما عند العقل ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالي كذلك احتمال إيجاب الاحتياط، فإن قام دليل على وجوب الاحتياط في مورد فهو، ويكون ذلك بمنزلة المخصص لما انعقد عليه الإجماع: من أن بناء الشريعة على امتثال التكليف بعناوينها الخاصة - الذي كان مدرك الكشف - وحاكما على ما استقل به العقل من الحكومة وكفاية الامتثال الظني، ولا كلام فيه حينئذ، فيكون حال ما دل على إيجاب الاحتياط في بعض الموارد حال ما دل على المنع عن العمل بالظن القياسي، وسيأتي أنه لا إشكال فيه. وإن لم يقد دليل على إيجاب الاحتياط في مورد، فهو يكون كسائر الموارد التي انسدت باب العلم والعلمي فيها لا بد من اعتبار الظن فيه كشفا أو حكومة (٢) ولا أثر لمجرد احتمال إيجاب الشارع الاحتياط فيه، فإن حكمه حكم

(١) أقول: كم فرق! بين صورة الشك في التكليف مع القطع باهتمام الشارع به على فرض وجوده وبين الشك في إهتمام الشارع به. وما يحتاج إلى إيجاب الاحتياط هو الأخير، وهو أيضا مجرى البراءة عقلا، وما هو مجرى الاحتياط لدى العقل هو الأول، وفي مثله لا يكون نفي إيجاب الاحتياط رافعا لإلزام العقل، لاحتمال اتكال إلزامه على حكم العقل به. نعم: لو تم ما ادعاه من الإجماع حتى في مثل المقام، أمكن دعوى مهملة الظن حتى فيها، ولكن الكلام في إتمام هذا الإجماع، كما مر غير مرة.

(٢) أقول: قد أشرنا بأنه في فرض القطع بالاهتمام على فرض الوجود - كما هو الشأن في الدماء والأعراض - يستقل العقل بلزوم مراعاته، وفي مثله لا يلزم على الشارع إيجاب الاحتياط فيه، لإمكان اتكاله على حكم العقل. وما يلزم على الشارع إيجاب الاحتياط فيه هو صورة الشك في أصل الاهتمام، إذ هو الذي يستقل العقل فيه بالبراءة لا الأولى، كما نبهنا على ذلك في بعض الحواشي السابقة.

احتمال التكليف في كل واقعة واقعة من الوقائع المشتبهة، ولو كان البناء على فتح باب الاحتمال لكان احتمال عدم جعل الشارع حجية مطلق الظنون النافية للتكليف في جميع الموارد أقرب وأولى، لأنه يمكن أن يتوهم أن مقدمات الانسداد إنما تجرى لإثبات التكليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدها، فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف دون الظن النافي له (١) وإن كان هذا التوهم أيضا فاسدا، فإن جعل الظن المطلق طريقا محرزاً كجعل الظن الخاص طريقاً محرزاً، لا يفرق فيه بين كون المؤدى ثبوت التكليف أو نفيه. وبالجملة: ليس حال الظن - بناء على الكشف - إلا كحال سائر الحجج الشرعية التي قام الدليل بالخصوص على اعتبارها من كونه طريقاً مثبتاً للوقوع محرزاً له كالعلم على الأصول العملية، فلو فرضنا أن المورد مما تجرى فيه أصالة الحرمة في حد نفسه كان الظن المستنتج حجيته من دليل الانسداد حاكماً عليها، كحكومته على سائر الأصول العملية مطلقاً، سواء كانت نافية للتكليف أو مثبتة له، فتأمل (٢) (٣)

(١) أقول: كيف يمكن هذه الدعوى، إذ من المقدمات الرخصة في مخالفة الموهومات، ولازمه الأخذ بظن عدم التكليف، وهذا عمدة الوجه في مرجعية الظن نفيًا وإثباتًا عند الانسداد، ولو لم نقل بأن الظن حجة نفيًا وإثباتًا.

(٢) وجهه: هو أنه يمكن أن يفرق بين حجية الظن المطلق المستنتج حجيته من دليل الانسداد وبين سائر الحجج الشرعية التي قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فإن حجية سائر الحجج لا تتوقف على بطلان الرجوع إلى الأصول العملية في المرتبة السابقة، بل نفس حجيتها تقتضي عدم جريان الأصول العملية في موردها، وهذا بخلاف الظن المطلق، فإن حجيته تتوقف على بطلان الرجوع إلى الأصول العملية أولاً التي منها أصالة الحرمة لينتقل إلى المقدمة الرابعة واستكشاف حجية مطلق الظن، فلا يمكن أن يكون الظن المطلق حاكماً على ما يتوقف حجيته عليه، فالأولى أن يقال: إنه إن قام دليل على أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكماً على حجية الظن المطلق* وإلا كان الظن حجة مطلقاً حتى في الأبواب الثلاثة، ولا ينفذ احتمال إيجاب الاحتياط فيها (منه).

* - أقول: قد تقدم أن ذلك يتم في فرض الجهل باهتمام التكليف المشكوك، وإلا فمع الحزم به لا يحتاج. (٣) أقول: هذا التأمل في محله، ولقد أجاد المقرر في بيان وجهه، فراجع. في تقديمه على الظن إثبات إيجاب الاحتياط الشرعي، كما لا يخفى.

وبناء على الحكومة فالأمر يدور مدار حصول الامتثال الظني من غير فرق أيضا بين الموارد، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال العلمي، فلو ظن كون المرأة خلية يجوز للشخص تزويجها، لأن احتمال كونها ذات بعل موهوم، وقد أثبتنا في المقدمة الثالثة أنه لا يجب الاحتياط في الموهومات، وكذا الكلام في الأموال والدماء.

فتحصل: أنه لو بنينا على بطلان الاحتياط في كل واقعة واقعة - كما هو مفاد الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي - وبنينا على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل شبهة شبهة - كما هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين الشبهات - كانت النتيجة كلية سببا وموردا ومرتبة مطلقا بناء على الكشف والحكومة، إلا إذا أمكن تحصيل المرتبة الاطمئنان من الظن وكان وافيا بالمعلوم بالإجمال، فإنه يكون مقدا إلى غيره مطلقا، قلنا بالكشف أو الحكومة.

وأما لو بنينا على بطلان الاحتياط في مجموع الوقائع - كما هو مفاد أدلة نفي العسر والخرج - أو بنينا على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مجموع الشبهات - كما هو مقتضى لزوم الخروج عن الدين والمخالفة الكثيرة - كانت النتيجة مهملة (١).

ولا يخفى أنه يكفي في إهمال النتيجة أحد الأمرين: إما من عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مجموع الشبهات وإن لم نقل ببطلان الاحتياط في المجموع بل بنينا على بطلانه في كل واقعة واقعة، وإما من بطلان الاحتياط في المجموع وإن قلنا بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في كل شبهة شبهة، وحيث إنه لا سبيل

(١) أقول: ظاهر إطلاقه بقريئة التقابل مع الفرض السابق أنه يشمل الإهمال حتى على الحكومة، ولقد تقدم ما فيه: من عدم معنى لإهمال حكم العقل بعد كون المناط بيده، فتدبر.

إلى القول ببطلان الاحتياط في المجموع لأنه يلزم من ذلك التبعض في الاحتياط ولم تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (١) فالقائل بإهمال النتيجة لابد وأن يلتزم بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في المجموع لا في كل شبهة شبهة، مع التزامه ببطلان الاحتياط في كل واقعة واقعة. والالتزام بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في المجموع إنما يمكن بأحد أمرين: إما بقطع النظر عن العلم الإجمالي بالتكاليف الثابتة بين الشبهات وفرض عدم كونه منجزا لها وانحصار المدرك في بطلان الرجوع إلى البراءة بلزوم المخالفة الكثيرة أو الإجماع إن كان مفاده عدم جواز الرجوع إليها في المجموع، وأما بالبناء على أن العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية وإنما تحرم مخالفته القطعية حتى يصح الرجوع في بعض الشبهات إلى البراءة لتكون النتيجة مهملة.

وبعد البناء على إهمالها لابد من تعيينها عموما أو خصوصا (٢) والكلام في ذلك تارة: يقع على القول بالكشف، وأخرى: يقع على القول بالحكومة. أما على القول بالحكومة: فالظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في التعميم بحسب الموارد والأسباب، لأنه لا يتفاوت في حصول الامتثال الظني عند العقل اختلاف الموارد والأسباب، لاستواء الكل فيما هو المناط: من تحقق الامتثال الظني. ولا ينبغي الإشكال أيضا في وجوب الاقتصار على المرتبة الاطمئنانى وإن لم يكن وافيا بالأحكام، لأنه أقرب إلى العلم.

-
- (١) أقول: فيا ليت يبين بأنه على التبعض لم لا ينتهى النوبة إلى المقدمة الرابعة التي شأنها تعيين دائرة الاحتياط أو مرجعية الطريق في الظن بلا اختصاصه بمقام دون مقام، كما أشرنا إليه أيضا كرارا.
- (٢) أقول قد أشرنا سابقا: بأن المناسب إخراج فرض الحكومة عن فرض إهمال النتيجة، بل الإهمال إنما يتصور على الكشف، وأن المعجمات الخارجية جارية على هذا الممشى لا ممشى الحكومة. نعم: في دليل كلامه:
- من أنه على الحكومة يتصور الإهمال في المرتبة دون غيره - وإن كان أقرب إلى الصواب، ولكنه حقه أن لا يسمى الإهمال أصلا، إذ على الحكومة المدار على الأخذ بالأقرب الوافي بالفقه، فإذا فرض ذلك في الاطمئنانى فهو من الأول متعين نتيجة بلا إهمال في البين كي يحتاج إلى معين خارجي.

ولا يتوهم: أن التعميم بحسب الموارد يقتضى التعميم بحسب المراتب - بالبيان المتقدم - فان ما تقدم من استلزام التعميم موردا للتعميم مرتبة إنما كان لأجل البناء على بطلان الاحتياط والبراءة في كل مسألة مسألة، وذلك كان يقتضى التعميم مرتبة كما كان يقتضى التعميم موردا - بالبيان المتقدم - وأما لو بنينا على بطلان الرجوع إلى البراءة في مجموع الوقائع - كما هو مفروض الكلام - فالتعميم موردا وسببا لا يلازم التعميم مرتبة، لأنه في المورد الذي لا يمكن تحصيل الظن الاطمئنانى يرجع فيه إلى البراءة، فعلى القول بالحكومة الإهمال إنما يتصور بالنسبة إلى المرتبة فقط.

وأما على القول بالكشف: فيمكن فرض الإهمال بالنسبة إلى الجهات الثلاث: موردا ومرتبة وسببا (١) ولا بد حينئذ من التماس ما يعين النتيجة عموما أو خصوصا.

أما بحسب الموارد: فقد ادعى الإجماع على التعميم فيها [وقد ادعى الإجماع على التعميم بالنسبة إلى الموارد].

وقد أورد عليه: بأن المسألة من المسائل المستحدثة لا يصح دعوى الإجماع فيها.

والأولى التمسك للتعميم بحسب الموارد بما تقدم: من أنه بناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص الذي قام الدليل بالخصوص على اعتباره لا يفرق فيه بين مسائل الفقه وأبوابه، فتأمل، مع أن دعوى الإجماع في

(١) أقول: بناء على الكشف لو لم يكن في البين المقدمة الرابعة - المستلزم للاتكال في بيان مجعوله إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب - فلا وجه لتعيين الحجة في الظن رأسا. وأن كانت مثل هذه المقدمة - المستلزم

للاتكال إلى حكم العقل بتعين الأقرب في تعيين مجعوله - فلا يتصور الإهمال فيه، إذ العقل لا إهمال في حكمه ولا قصور له في فهم ملاكته، والمفروض أن الشارع أيضا أو كل في تعيين الحجة إلى العقل، فيكون باب الكشف من هذه الجهة باب الحكومة، إذ العقل على الحكومة أيضا إنما يعين الحجة بالمقدمة الرابعة، وكذلك على الكشف حرفا

بحرف بلا تصور إهمال فيه، وحينئذ لا يكاد يتفصى عن الشبهة في الجمع بين حجية الظن على الكشف وإهماله.

المسائل المستحدثة يمكن توجيهها بما تقدم في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة.

وأما بحسب الأسباب: فقد ذكر للتعيم فيها وجوه ثلاثة:
الوجه الأول:

تساوى الأسباب وعدم رجحان بعضها على بعض، فلا بد من التعيم بحسبها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

وهذا الوجه يتوقف على إبطال ما يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض، وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض وجوه ثلاثة:

الأول: كون بعض الظنون متيقن الاعتبار بالنسبة إلى غيره، بمعنى أن بعضها مما يقطع اعتباره في حال الانسداد، بحيث يعلم أنه لو كان شئ حجة عند انسداد باب العلم لكان هو الحجة، وهذا يكفي في الترجيح، فيجب الأخذ بما علم اعتباره.

وقد أورد على هذا الوجه بما حاصله: أنه لا بد وأن تكون الحجة في حال الانسداد وافية بمعظم الأحكام، على وجه لا يلزم عن الرجوع إلى الأصول العملية في الموارد التي لم تقم عليها الحجة المحاذير المتقدمة، وليس في أقسام الظنون ما يكون بهذه المثابة، فإن ما يعلم اعتباره بالإضافة إلى غيره هو الخبر الصحيح الأعلى، وهو ما زكى جميع الرواة بعد لين، ولم يعمل في تصحيح رجاله وتميز مشتركاته في سلسلة السند ما يكون مشتركاً بين الثقة والضعف بظن أضعف نوعاً من سائر الأمارات، ولم يكن موهوناً بمعارضة بعض الأمارات له وكان مما اعتمد عليه الأصحاب وعملوا به مفيداً للظن الاطمئنان، فالخبر الواجد لهذه القيود هو الذي يكون متيقن الاعتبار بالإضافة إلى غيره من الأمارات في حال الانسداد، وهو كما ترى! إذ ليس في ما بأيدينا من الأخبار

ما يكون بهذه المثابة إلا أقل قليل لا يفي بمقدار معتد به من الفقه، فضلا عن أن يكون وافيا بمعظمه، على أنه لو فرض كثرته وأنه يفي بمعظم الأحكام، إلا أنه حيث يعلم إجمالا بثبوت المخصصات والمقيدات له فيما بأيدينا من الأخبار فلا يجوز الاعتماد عليه، لأنه يكون حينئذ كظواهر الكتاب لا يجوز التمسك بها من جهة العلم الإجمالي بالمخصصات والمقيدات لها.

فان قلت: لو فرض عزة وجود هذا الصنف من الخبر وعدم كونه وافيا بمعظم الأحكام، لكان المتعين حينئذ هو التعدي عنه إلى ما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره مما يكون دون الخبر الصحيح الأعلى، فان كان وافيا وإلا يتعدى إلى غيره مما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره، وهكذا إلى أن يحصل فيما بين أصناف الأخبار ما يكون وافيا بمعظم الأحكام، فعلى هذا لا يجوز التعدي إلى كل أمانة، ولا موجب لتعميم النتيجة لكل ظن، مثلا لو فرض أن الخبر المزكى رواته بعدل واحد مع كونه واجدا لسائر القيود والشروط المتقدمة كان كثير الوجود وافيا بالأحكام، فالواجب هو الاقتصار عليه، ولا يجوز التعدي عنه إلى ما دونه مما كان فاقدا لبعض القيود الأخرى، ولو فرض أن هذا الصنف من الخبر أيضا قليل لا يفي بالأحكام، فاللازم التعدي عنه إلى ما دون ذلك مما يكون فاقدا لشرطين وهكذا، وبالأخرة لا بد وأن ينتهي الأمر إلى وجود ما يكون بقدر الحاجة.

قلت: ليس الخبر المزكى رواته بعدل واحد مع اشتماله على سائر الشرائط والأوصاف متيقن الاعتبار بالإضافة إلى غيره، فإنه ليس أولى من غيره مما زكى رواته بعدلين مع كونه فاقدا لبعض القيود الأخرى. وبالجملة: الخبر الواحد لجميع الأوصاف المتقدمة هو الذي يكون متيقن الاعتبار بالإضافة إلى غيره في حال الانسداد، وما عدا ذلك من سائر أصناف الخبر ليس فيما بينها مما يكون متيقن الاعتبار، فان احتمال الحجية في الخبر المشتمل على بعض الأوصاف الفاقد لبعضها الآخر ليس أقوى من الخبر

الواجد لما فقدته غيره والفاقد لما وجدته، هذا.
ولكن الأنصاف: أن دعوى كون المتيقن في المرتبة الأولى هو الخبر
الواجد للأوصاف والشروط المتقدمة مما لا شاهد عليها (١) بل الذي يكون
متيقن الاعتبار في حال الانسداد هو مطلق الخبر الموثوق به - ولو بواسطة عمل
الأصحاب به واعتمادهم عليه - وإن كان فاقدا للشرائط المتقدمة.
نعم: الخبر الواجد للأوصاف إنما يكون متيقن الاعتبار بالنسبة إلى
الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد، فإن القدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر
الواجد للأوصاف لو ادعى عدم إطلاقها لمطلق الخبر، وأما القدر المتيقن في
الحجية في حال الانسداد هو الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب، فإنه لا يمكن أن
يكون غيره حجة في هذا الحال ولا يكون هو حجة.
فما أفاده الشيخ (قدس سره): من أن المتيقن عند انسداد باب العلم
هو الخبر المشتمل على القيود المتقدمة، يمكن منعه، وكأنه اشتبه عليه ما هو المتيقن
من دلالة أدلة حجية الخبر مع ما هو المتيقن من دليل الانسداد. والخبر الموثوق
به بمثابة من الكثرة يفى بمعظم الأحكام، فلا وجه لتعميم النتيجة إلى مطلق ما
يفيد الظن.

مع أنه لو سلم أن ما هو متيقن الاعتبار في المرتبة الأولى هو الخبر الواجد
للأوصاف، ولكن نقول: إن ما هو المتيقن في المرتبة الثانية هو مطلق الخبر
الموثوق به، ولا سبيل إلى دعوى أنه إذا لم يكن المتيقن في المرتبة الأولى وأفيا
بالأحكام فليس في المرتبة الثانية ما يكون متيقن الاعتبار بالإضافة، مع أنه لو
سلم أنه ليس في المرتبة الثانية ما يكون متيقن الاعتبار، ولكن يوجد في المرتبة

(١) أقول: يكفي شاهدا نفس اليقين به من النتيجة، والتعدي منه إلى غيره محتاج إلى الشاهد. ولقد
أجاد "شيخنا الأعظم" في ذلك، ولا يناسب رمي مثل هذا الخريط في هذه الصنعة بالاشتباه.
نعم لا بأس بالحاق مطلق الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب بالمرتبة الأعلى، ولو من جهة وجود متيقن في
البين دل على اعتباره، فتدبر.

الأولى ما يكون واجدا للأوصاف المتقدمة وكان مفاده حجية مطلق الخبر الموثوق به، فتكون نتيجة دليل الانسداد هو الخبر الموثوق به، فإنه هو المتيقن في حال الانسداد، وحيث إنه - بحمد الله - يفي بمعظم الأحكام، فلا موجب لتعميم النتيجة لمطلق الظن، فتدبر جيدا.

الوجه الثاني: (من الوجوه التي ذكرها لترجيح بعض الظنون على بعض) هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين الأخذ بما هو الأقوى، لأنه يلزم الاقتصار في مخالفة الاحتياط - الذي كان هو الأصل في حال انسداد باب العلم - على القدر المتيقن، وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه بعيدا.

وفيه: أن القوة والضعف من الأمور الإضافية لا يمكن ضبط مرتبة خاصة منها على وجه يمكن الإحالة عليها في تعيين النتيجة، مع أن تعيين النتيجة المهملة بالقوة والضعف لا يخلو عن إشكال، إذ من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الظن الضعيف حجة ولم يجعل الظن القوي حجة (١).

نعم: الترجيح بالقوة والضعف إنما يستقيم بناء على الحكومة، فإن العقل يستقل بلزوم الأخذ بأقوى الظنون في مقام الخروج عن عهدة التكليف. وأما بناء على الكشف - كما هو مفروض الكلام - فلا عبرة بالقوة والضعف، لأن جعل الشرعي يدور مدار ملاك الواقعي، وقد لا تكون القوة ملاكا في نظر الشارع.

(١) أقول: بناء على الكشف بأي وجه يتعين في الظن، مع احتمال كون مناط الحجية في غيره، وحينئذ فلا محيص على الكشف من الالتزام بايكال الشارع ما هو مجعول لديه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، وحينئذ لازمه تعيين ما هو الأقرب إلى الواقع من بين الظنون أيضا، ولا بأس بضبطه بالاطميناني الوافي بمعظم الفقه - كما اعترف على الحكومة - بل قد أشرنا في بعض الحواشي السابقة: من أنه لا معنى على الكشف

للالتزام بالإهمال مع فرض كون النتيجة حجية الظن، إذ لا يخلو ذلك عن تهافت، فراجع ما فصلناه هناك.

الوجه الثالث: (من وجوه الترجيح) هو أن بعض الظنون مظنون الحجية والاعتبار، فيكون أولى من غيره، وقد ذكر للأولوية وجهان: أحدهما: كون مظنون الحجية أقرب إلى الحجية، فيجب صرف القضية المهمة إلى ما هو الأقرب إلى الحجية.

ثانيهما: انه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأن الظن بحجية ظن من الأمارات التي تفيد الظن بالواقع، فيكون ما ظن بحجيته للواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحة بدل الواقع على تقدير التخلف، لأن الظن بحجية ظن يلازم الظن بحصول المصلحة السلوكية على تقدير مخالفته للواقع، فيكون احتمال فوات الواقع وبدله موهوما في موهوم، وهذا بخلاف الظن الحاصل من أمانة لم يظن بحجيتها، فإنه ليس فيه إلا الظن بمطابقة الواقع فقط، ولا إشكال أنه لو دار الأمر بين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله وبين العمل بما يظن معه إدراك الواقع فقط، يتعين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة خصوص مظنون الحجية لا كل ظن (١)

وقد أفاد الشيخ (قدس سره) في تضعيف هذا الوجه بما حاصله: أن ما ذكر في الوجه الثاني من وجهي اعتبار مظنون الحجية لا يقتضى تعيين العمل بخصوص مظنون الحجية، بل أقصى ما يفيد هو أن العمل بما ظن حجيته أولى من العمل بما لا يظن حجيته، لا أنه يتعين ذلك، مع أن هذا الوجه يرجع في

(١) لا يخفى أن الفرق بين ما تقدم من "صاحب الفصول" و "المحقق" من اعتبار خصوص الظن بالطريق وبين ما قيل في المقام: من اعتبار خصوص مظنون الاعتبار في مقام تعيين النتيجة - بناء على كونها مهمة - هو أن ما تقدم من المحقق وأخيه كان مبنيا على أن مقدمات الانسداد لا تقتضي إلا خصوص الظن بالطريق، سواء حصل معه الظن بالواقع أو لم يحصل. وأما ما قيل في المقام: فإنما هو بعد الفراغ عن كون النتيجة هو الظن بالواقع، ولكن حيث كانت النتيجة مهمة، فالواجب هو العمل بالظن بالواقع الذي ظن بحجيته واعتباره، فتكون النتيجة اجتماعهما معا (منه)

الحقيقة إلى الترجيح بالقوة والضعف، وقد تقدم الجواب عنه، مضافا إلى أنه يلزم على هذا عدم العمل بمطلق مظنون الحجية، بل يتعين العمل بما يظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله، هذا. ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما أفاده أخيرا، فإن الظن بحجية ظن يلازم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر، بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه أثر أصلا.

وما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنه يكون أبعد عن مخالفة الواقع وبدله مما لا نعقله (١) فإنه لو فرض حصول ألف ظن لا يحصل من ذلك إلا الظن بادراك الواقع أو بدله، مثلا لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد ثم حصل الظن بحجية الخبر عن الاستقراء ثم حصل الظن بحجية الاستقراء من الإجماع المنقول ثم حصل الظن بحجية الإجماع المنقول من أمانة ظنية أخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلا الظن بحصول الواقع أو بدله، وهذا حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد، والظنون المترتبة الأخرى لا توجب حصول ظن آخر، بل لا توجب قوة الظن بالواقع أو بدله الذي كان حاصلًا في المرتبة الأولى، فما أفاده (قدس سره) بقوله: "مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية الخ" لا يخلو عن مناقشة.

(١) أقول: الظن بالحجية إذا أفاد الظن بالبدل، فشأنه قلب الوهم بالمصلحة بظن جبرانه، وحينئذ فكما ترامي الظنون بحجية شيء لا يوجب الظن المتأخر قلب الوهم في المتقدم بظن نفسه، فكيف لا يتفاوت ترامي الظنون المتأخرة مع عدمه في الظن بالجبران، إذ الظن الثاني ظن بالجبران ووهم بعدمه فقط، والظن الثالث يقلب هذا الوهم بالظن بالجبران، فقهرها يوجب الثالث عدم زوال الظن بالجبران بوهم مخالفه سابقة، ولئن شئت قلت: إن الظن الثاني ظن بالجبران ووهم بعدمه، والظن الثالث شأنه سد هذا الوهم وقلبه بالظن بالجبران، فقهرها يكون أقرب إلى المصلحة وجبرانه، فتدبر تعرف.

وعلى كل تقدير: الصواب في الجواب عن الترجيح بمظنون الاعتبار، هو أن يقال: إنه إن كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار أن مجرد الظن باعتبار ظن - وإن لم يقدّم دليل على اعتبار الظن - يكفي في صرف القضية المهملة ويقتضي أن تكون نتيجة دليل الانسداد خصوص الظن الذي ظن باعتباره، فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، فإن تعيين القضية المهملة لا بد وأن يكون بمعين قطعي الاعتبار (١) حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكل مزية ما لم يقدّم دليل على اعتبارها.

وتوهم: أن رجحان الظن الذي ظن باعتباره على مشكوك الاعتبار وموهومه أمر قطعي وجداني فلا بد وأن يكون مرجحا ومعينا للقضية المهملة، واضح الفساد، فإن رجحان مظنون الاعتبار على أخويه وإن كان وجدانيا قطعيا، إلا أن كونه مرجحا ومعينا للقضية المهملة ليس قطعيا بعد عدم قيام الدليل على الترجيح به، لما عرفت: من أنه ليس كل مزية تقتضي الترجيح.

(١) أقول: قد أشرنا إليه سابقا أيضا: من أنه لو فرض أقربية المظنون الاعتبار إلى الواقع بجبرانه، فبذلك المناط الذي يحكم العقل بتعيين الأخذ بالظن من بين المحتملات - ولو بحكم المقدمة الرابعة - لا بد وأن يؤخذ بكل

ما هو أقرب إلى الواقع بجبرانه وجدانا، وهو منحصر بمظنون الاعتبار. ولا يحتاج هذا التعيين حينئذ إلى دليل خارجي، كما لا يخفى.

نعم: في المقام شيء، وهو أن الترجيح بمظنون الاعتبار بالتقريب المتقدم مبني على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، وإلا فلو احتمل كونها هي الطريق الواصل بطريقه، فلا يكفي حينئذ الترجيح المزبور لإثبات حجية هذا الظن ولو بإجراء مقدمات الانسداد في تعيين الطريق مرة أو مرارا إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو ظنون متساوية، كما إنه لو احتمل كون النتيجة الطريق الغير الواصل رأسا، فلا مجال لإجراء مقدمات الانسداد أيضا، لأن لازمه عدم إيكال الشارع تعيين طريقه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة في الانسداد الأولى ولا إليه في الانسداد في الطرق، فلا محيص إلا من الاحتياط في دائرة الطرق ولو تبعضا تخييريا بلا تعيين حسب الفرض، وحينئذ لنا أن نقول: إن النوبة لا تنتهي إلى الاحتياط إلا بعد عدم إيكال الشارع إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، ولازمه أيضا عدم تخصيص الاحتياط في خصوص المظنون، لما عرفت: أنه من تبعات الإيكال إلى

مقدمات الانسداد ثانيا مع الإيكال في سابقه [إلى المقدمة الرابعة، والفرض إنه مع إيكاله إليها لا يبقى مجال الاحتياط كما لا مجال لإجراء مقدمات الانسداد ثانيا مع الإيكال في سابقه إلى المقدمة الرابعة، ومع عدمه لا يختص أيضا بما ظن [في] حجته بالانسداد الثاني بخصوص الظنون.

ولا يقاس الترجيح في تعيين الحجة الشرعية على الترجيح في الأمور العادية، فإنه في الأمور العادية يكفي أدنى مزية موافقة للغرض وميل النفس وملائمة الطبع لترجيح أحد الطرفين واختياره، وأما الأمور الشرعية: فلا بد من أن يكون الترجيح بما ثبت حجيته واعتباره شرعا أو عقلا، ولا يكفي في الخروج عن الترجيح بلا مرجح مطلق المزية ما لم يقيم دليل على وجوب الترجيح بها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار، هو أن القضية المهملة المرددة بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين في خصوص مظنون الاعتبار (١) بترتيب مقدمات انسداد آخر، بأن يقال: إنا نعلم من مقدمات الانسداد المتقدمة أن الشارع جعل لنا حجة وطريقا إلى الأحكام المعلومة بالإجمال، وقد انسد علينا باب العلم به لتردد الطريق المجعول بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجعول لأنه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز أو لا يجب الاحتياط في جميع الأطراف: من مظنون الاعتبار أو مشكوكه وموهومه، فالعقل يستقل حينئذ بتعين الأخذ بمظنون الاعتبار وترك المشكوك والموهوم، ولو فرض تردد الظن بالاعتبار أيضا بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، فلا بد من إجراء مقدمات انسداد ثالث لتعيين النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظن واحد أو ظنون متعددة، فيؤخذ بالجميع، فيكون الترجيح بمظنون الاعتبار لقيام دليل قطعي على الترجيح به،

(١) أقول: لا مجال لجعل الانسداد في الطرق معينة لنتيجة الانسداد الجاري في الأحكام، لأن انتهاء النوبة إلى الانسداد الثاني فرع عدم كون النتيجة الواصل بنفسه، وذلك لا يمكن إلا بعدم إيكال العقل في الانسداد الأول بالمقدمة الرابعة، وإلا يستقل العقل بالأخذ بالأقرب فالأقرب، وربما يكون نفس الظن بالاعتبار طريقا إلى الأقرب - بالتقريب المتقدم - فمع حكمه به لا يبقى مجال لإهمال العقل وإجماله، كي ينتهي النوبة إلى الانسداد الثاني، ثم على فرض عدم الإيكال إلى المقدمة الرابعة لا مجال لكشف حجية الظن رأسا، فالجمع بين حجية الظن وإهماله لا يخلو عن تهافت!.

وهو مقدمات الانسداد الثاني أو الثالث أيضا إن وصلت النوبة إليه. فيرد عليه: أن إجراء مقدمات الانسداد الثاني والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة بحيث لا يمكن تعيينها إلا بمقدمات انسداد آخر، وليس كذلك، فإنه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا إهمال حتى نحتاج إلى مقدمات انسداد آخر.

فان قلت: يمكن قلب الدليل بأن يقال: إن حكم العقل بعموم النتيجة موقوف على ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون وبمعونة الانسداد الثاني يثبت المرجح لمظنون الاعتبار، فيرتفع موضوع حكم العقل بالتعميم الذي كان مبنيا على قبح الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: كما يصح أن يقال: إن العقل يستقل بعموم النتيجة لكل ظن بمجرد عدم ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون فلا إهمال حتى نحتاج إلى دليل الانسداد، كذلك يصح أن يقال: إن العقل يستقل ببركة مقدمات الانسداد بترجيح مظنون الاعتبار، فلا قبح في ترجيحه، فلا تعميم في النتيجة. قلت: حكم العقل بالتعميم مقدم بالرتبة على حكمه بترجيح مظنون الاعتبار بمعونة مقدمات الانسداد الثاني، لما عرفت سابقا: من أن نتيجة مقدمات الانسداد لا بد من أن تكون واصلة إلى المكلف إما بنفسها وإما بطريقها (١) فإنه لا أثر لترتيب مقدمات لا تكون النتيجة منها واصلة لا بنفسها

(١) أقول: قد عرفت سابقا: أن النوبة لا ينتهي إلى تشكيل مقدمات الانسداد في الطرق إلا في فرض كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه، وهو لا يمكن إلا بعدم ايكال الشرع في تعيين طريقه في الانسداد الأول إلى المقدمة الرابعة، وإلا فلا يبقى معه مجال الإهمال، إذ العقل مستقل بالتعميم لو لم يكن في البين أقرب إلى الواقع أو

ببدله، فيعين فيه مع وفائه بالفقه، فتكون النتيجة حينئذ الطريق الواصل بنفسه.

كما أن الانسداد الثاني أيضا مشروط بايكال العقل في تعيين الطريق في الانسداد الثاني إلى المقدمة الرابعة من الأخذ بما هو أقرب الطرق إلى الطريق المجعول بالانسداد الأول، وإلا فلا يكاد ينتهي النوبة إلى جريان المقدمات في الطرق، إلا مع الجزم بالايكال في أحد المراتب بالمقدمة الرابعة، فلا بد حينئذ من إجراء المقدمات إلى أن ينتهي هناك، ومع عدم الايكال بالرابعة مطلقا، فلا بد من إجراء المقدمات إلى أن ينتهي إلى ظن واحد أو أمانة واحدة - ولو لم تكن ظنا - أو أمارات متساوية، ومع عدم الانتهاء إليها فلا محيص من كون المرجع فيه الاحتياط تماما أو تبعيضا تخييريا، كما لا يخفى.

وحينئذ عمدة الوجه في هذا الترتيب وتقديم بعضها على بعض بملاحظة ايكال الشرع إلى المقدمة الرابعة وعدمه في الانسداد الأول أو مطلقا، فتدبر فيما قلنا بعين الإنصاف.

ولا بطريقها، وحيث استكشفنا من مقدمات الانسداد: أن الشارع جعل الظن في الجملة طريقا إلى إحراز الأحكام وتردد الطريق المجعول بين أفراد الظن، فلا بد وأن يستقل العقل إما بالتعميم لجميع أفراد الظن وإما بتعيين بعض أفرادها، ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معين ومرجح لبعض الأفراد في تلك المرتبة - أي في مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات - وفي تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح والتعيين لبعض الأفراد، بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخر، وهو يتوقف على بقاء الإهمال والإجمال في الطريق المنصوب في المرتبة المتأخرة من أخذ النتيجة، والعقل يستقل في المرتبة السابقة بعموم النتيجة، لأنه في تلك المرتبة لم يثبت الترجيح، فلا يبقى موضوع للانسداد الثاني، فتأمل.

فتحصل: أن الوجوه الثلاثة التي ذكرها لترجيح بعض أفراد الظنون على بعض وتخصيص النتيجة بالبعض المعين - ردا على ما ذكره في وجه التعميم من عدم الترجيح لبعض الأفراد على بعض - كلها مخدوشة. الوجه الثاني: (من وجوه التعميم)

هو ما حكى عن بعض الأعلام: من أن القاعدة وإن كانت تقتضي الاقتصار على مظنون الاعتبار إذا كان وافيا بمعظم الأحكام، إلا أنه يعلم إجمالا أن في مشكوك الاعتبار وموهومه مقيدات ومخصصات لمظنون الاعتبار، فيجب

العمل بالجميع.
وفيه أولا: منع العلم الإجمالي. وثانيا: أنه يلزم الاقتصار على الأخذ
بالمشكوكات أو الموهومات التي تكون كاشفة عن المرادات في مظنون الاعتبار،
ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات، فهذا الوجه لا يقتضى تعميم
النتيجة إلى كل ظن.
الوجه الثالث:

ما حكي عن بعض المشايخ: من أن قاعدة الاشتغال تقتضي العمل
بجميع أفراد الظنون، لأن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في
الجملة، وحيث إنه لم يكن في أفراد الظن ما يكون قدرا متيقنا وافيا
بالأحكام، فلا بد من العمل بكل ما يحتمل الحجية.
وفيه: أن الاحتياط في المسائل الأصولية يرجع إلى الاحتياط في
المسائل الفقهية (١) وقد تقدم (في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد) بطلان
الاحتياط في المسائل الفقهية.
فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه على فرض كون النتيجة مهمة لا
سبيل إلى تعميمها بأحد الوجوه الثلاثة، ولكن قد عرفت: أنه لا وجه لأن تكون
النتيجة مهمة بعد البناء على بطلان الاحتياط في كل واقعة واقعة وعدم جواز
الرجوع إلى البراءة كذلك، وعلى فرض كون النتيجة مهمة، فلا بد من
الاقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنه هو القدر المتيقن في حال الانسداد

(١) أقول: كم فرق بين دائرة الاحتياط في كلية الأحكام وبين دائرة الاحتياط بين الأمارات المثبتة،
وربما لا يستلزم الثاني حرجا بخلاف الأولى، وقيام الإجماع على بطلان الاحتياط في الأولى أيضا لا يكاد يشمل
الثاني، لوجود القائل به هنا وكلامه هناك، فتدبر.
فالأولى في الجواب عنه أن يقال: بأن ايكال الشارع بالمقدمة الرابعة كما يعين الظن يوجب بطلان
الاحتياط في إجراء الانسداد الثاني أيضا، كما أشرنا إليه كرارا.

ويُفي بمعظم الأحكام الشرعية. ولا وجه لأن يكون القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الأعلائي باصطلاح المتأخرين وهو الواجد للقيود والشروط المتقدمة، حتى يقال: إنه لا يفي بأقل قليل من الأحكام، مع أنه لو سلم كونه هو المتيقن، ففيما بين الأخبار التي دلت على حجية الخبر ما يكون واجدا للقيود والشروط، فلا محيص من البناء على كون النتيجة خصوص الخبر الموثوق به ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنه المتيقن الحقيقي أولا، والمتيقن الإضافي ثانيا، وأنه مما قام ظن واحد على حجيته ثالثا.

فسواء قلنا بصحة مقدمات الانسداد أو لم نقل يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة، وهو بحمد الله واف بمعظم الأحكام، فلا محذور في الرجوع إلى الأصول العملية فيما لم يقد عليه خبر الثقة، فتأمل جيدا. الأمر الثالث:

قد وقع الإشكال في خروج العمل بالظن القياسي عن عموم العمل بالظن المستنتج اعتباره من دليل الانسداد بناء على الحكومة، بتوهم: أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص، فكيف يصح المنع عن الظن الحاصل من القياس مع استقلال العقل بكفاية الامتثال الظني في حال انسداد باب العلم وعدم جواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي. وقد أجيب عن الإشكال بأجوبة متعددة، من أراد الاطلاع عليها مع ما فيها فليراجع فرائد الشيخ (قدس سره) ولكن الإنصاف: أنه لا وقع لأصل الإشكال، فإن حكم العقل بكفاية الامتثال الظني من أول الأمر مقيد ومعلق على عدم قيام الدليل القطعي على المنع عنه في مورد، مع أن القياس في الأحكام الشرعية ليس من السبب

العقلاني الذي يصح الاعتماد عليه (١) لعدم الإحاطة بمناطاتها، بخلاف الأمور والأحكام العادية والعرفية، فإن ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض، بخلاف الأحكام الشرعية فإن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، والعقل إنما يستقل بكفاية الامتثال الظني إذا كان حاصلًا من سبب عقلاني لا يكثر خطأه، فمع قطع النظر عن قيام الدليل القطعي على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الامتثال الظني الحاصل من القياس بعد التفاته إلى كثرة خطأه.

وبالحملة: لا ينبغي الإشكال في خروج الامتثال الظني الحاصل من القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد.

نعم: ينبغي الإشكال في صحة أصل المنع عن العمل بالقياس كلية مع قطع النظر عن دليل الانسداد مع أنه قد يصيب الواقع. وحل الإشكال إنما يكون بأحد أمرين: إما الالتزام بأن الأحكام الواقعية مقيدة بما إذا لم يؤد إليها القياس، فلا يكون الحكم الواقعي في مورد القياس على طبق ما أدى إليه القياس فيكون النهي عن العمل به من باب الموضوعية، وإما الالتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة السلوكية التي كانت في باب الطرق والأمارات، فيكون النهي عنه لمكان أن في العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقًا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع، فتأمل.

(١) أقول: الأولى الاقتصار في الجواب بالجواب الأول من تعليلية حكمه، وإلا فلو بنينا على منجزيته لا يفي هذا الجواب في دفعه، لأن تمام المناط في نظر العقل هو قربه إلى الواقع لا جهة عقلائية، وربما يكون الظن القياسي أقرب من غيره إلى الواقع، كما لا يخفى. نعم: ربما يصير الالتفات إلى كثرة خطائه موجبًا لعدم حصول الظن منه وأين ذلك ومحل البحث!

الأمر الرابع:
في الظن المانع والممنوع
وفيه وجوه:

والأقوى: اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع، فإن حال الظن الممنوع حال الظن القياسي مما قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظن المانع، فإنه مما تعمه نتيجة دليل الانسداد بلا مؤنة، بخلاف الظن الممنوع، حيث إن اندراجه في النتيجة يتوقف على خروج الظن المانع عنها، فيكون حال الظن المانع والممنوع حال الأصل السببي والمسببي (١) وسيأتي في محله أن الأصل السببي يمنع عن جريان الأصل المسببي، ولا يمكن العكس، لأن اندراج الأصل السببي في عموم قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لا يحتاج إلى مؤنة، بخلاف اندراج الأصل المسببي، فإن شمول خطاب " لا تنقض اليقين " له يتوقف على خروج الأصل السببي عن العموم، ومن المقرر في محله: أنه إذا توقف شمول العام لفرد على خروج فرد آخر عنه فالعام لا يشمل ذلك الفرد، لا أنه يشمله ويخرج ما يكون داخلا فيه بلا مؤنة، فإن العام إنما يشمل الأفراد التي تكون متساوية الأقدام بالنسبة إلى اندراجها تحت عنوان العام، وسيأتي توضيح ذلك (إن شاء الله تعالى) في محله، والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل.

ودعوى: أنه لا يمكن حصول الظن بعدم حجية ظن آخر، مخالفة

(١) أقول: الأولى بناء على تعليقية حكم العقل في باب الانسداد أن يقال: إن المقتضى في الظن الممنوع تعليقي وفي المانع تنجيزي، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذي لا يشمل الدليل باقتضائه إلا في ظرف

عدم تأثير المقتضى في المانع، وكل مورد كان من هذا القبيل يستحيل مانعيته، لأنه دوري، فمقتضى التنجيزي يؤثر أثره. وهذا التقريب أولى من تنظير المقام بباب الشك السببي والمسببي، حيث هنا عموم دائر بين التخصيص ولا عموم في المقام، كما لا يخفى.

للوجدان لا ينبغي الالتفات إليها. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل في المقام،
فراجع.
خاتمة

يذكر فيها أمور:

ونحن نقتصر على الإشارة إليها، لأنه قد تقدم جملة منها في المباحث
السابقة، وجملة منها لا تستحق إطالة الكلام فيها، وإن كان الشيخ (قدس سره)
قد أطنب البحث فيها.

الأول: في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي في معاني الألفاظ
الواردة في الروايات. وقد تقدم البحث عما قيل أو يمكن أن يقال في وجه ذلك.
الثاني: في حجية الظن بوثاقة الراوي الحاصل من توثيق أهل
الرجال. وتقدم أن الأقوى اعتبار الظن بذلك، لأنه يوجب حصول الوثوق
بصدور الرواية، ومعه لا حاجة إلى دعوى انسداد باب العلم غالبا بوثاقة
الراوي من غير طريق إخبار أهل الرجال ولا يحصل من إخبارهم غالبا سوى
الظن، فلو لم يكن الظن حجة يلزم إهمال ما تضمنته الأخبار من الأحكام، أو
الرجوع إلى الأصول، أو الاحتياط، إلى آخر ما تقدم في مقدمات دليل
الانسداد.

وهذه الدعوى وإن كانت في محلها - كما تقدم سابقا - إلا أنه لا يتوقف
اعتبار الظن الحاصل من قول أهل الرجال عليها، بل لو فرض انفتاح باب
العلم بوثاقة الرواة كان الظن بالوثاقة أيضا حجة، لأنه يوجب الوثوق بالصدور
الذي هو المناط في حجية الروايات.

الثالث: انسداد باب العلم في بعض موضوعات الأحكام لا يوجب اعتبار الظن فيه (١) فإنه لا يلزم من الرجوع إلى الأصول أو الاحتياط فيها محذور، إلا إذا تولد من الظن فيها عنوان آخر كان هو الموضوع للحكم كـ " باب الضرر " فإن الظن بتحقيق الضرر يلازم الخوف الذي هو الموضوع في الحقيقة، بل قد يحصل الخوف من الشك أيضا.

الرابع: لا عبرة بالظن في باب الأصول والعقائد، فإنه لا بد فيها من تحصيل العلم، وفي الموارد التي انسدت فيها باب العلم يمكن الالتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال، بمعنى أنه يلتزم بالواقعات على ما هي عليها. وقد أطال الشيخ (قدس سره) الكلام في هذا المقام بلا موجب. وليكن هذا آخر ما أردنا ذكره من المباحث المتعلقة بالظن. والحمد لله أولا وآخرا.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) أقول: لا يخفى أن لازم مقالة القائل بالتبعيض في الاحتياط ومرجعية الظن في مقام الإسقاط: أن يلتزم في الموضوعات عند الاضطرار بغير المعين الأخذ بطرف المظنون لو كان، لجريان تمام مقدماته فيه، ولا أظن

التزامه به، وليس ذلك إلا من جهة منع تمامية المقدمة الرابعة في تعيين الظن في مقام إسقاط التكليف به، ولعمري! أن ذلك من الشواهد على بطلان مسلك التبعيض في باب الانسداد، علاوة عما ذكرنا: من أن لازم التعيين في الظن والترخيص في غيره مطلقا - كما هو ظاهر كلامه - سقوط العلم عن المنجزية رأسا، مضافا إلى أن

مقتضى محذور الخروج عن الدين - ولو لم يكن علم إجمالي - وجود منجز آخر في البين، ومعه ينحل العلم الإجمالي

رأسا ولا يبقى معه أثر، وحينئذ كان لتعيين المنجز الآخر بالمقدمة الرابعة مجال. وبهذا البيان أيضا قلنا ببطلان الاحتياط رأسا حتى تبعيضا، كما لا يخفى، فتدبر، ولقد أشرنا إلى وجه التأمل في بعض الحواشي السابقة.

المقام الثالث

في الشك

وقبل الخوض في المباحث ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول:

ان الشك في الشيء قد يؤخذ موضوعا للحكم الواقعي كالشك في عدد ركعات الصلاة، حيث إنه يوجب تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة. وقد يؤخذ موضوعا لحكم ظاهري، وهو المقصود بالبحث في المقام. ومتعلق الشك قد يكون حكما جزئيا أو موضوعا خارجيا، وقد يكون حكما كليا - على ما مر مرارا من بيان الفرق بين الحكم الجزئي والكلي - والغرض من البحث إنما هو بيان ما هو الوظيفة عند الشك في الحكم الكلي، وقد يبحث عن الشك في الحكم الجزئي أو الموضوع الخارجي استطرادا. والوظيفة المقررة لحال الشك هي الأصول العملية، وهي على قسمين: منها: ما تختص بالشبهات الخارجية كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز ومنها: ما تعم الشبهات الحكمية، وعمدتها الأصول الأربعة، وهي: الاستصحاب والتخيير والبرائة والاحتياط، وقد تقدم في صدر الكتاب بيان مجاريها، وإجماله: هو أنه إما أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولا. وعلى الثاني: إما أن يكون التكليف معلوما بفصله أو نوعه أو جنسه. أولا. وعلى

الأول: إما أن يمكن فيه الاحتياط، أولاً. فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة.
الأمر الثاني:

ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) في المقام وفي مبحث " التعادل والتراجيح " أن الوجه في التنافي بين الأمارات والأصول العملية هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وما هو المناط في الجمع بين الأمارات والأصول هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. والتحقيق: أن التنافي بين الإمارات والأصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فإن التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري إنما كان لأجل اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والوجوب والحرمة وغير ذلك من المحاذير الملاكية والخطابية المتقدمة، وقد تقدم طريق الجمع بينهما، وأين هذا من التنافي بين الإمارات والأصول؟ فإنه ليس في باب الإمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك، بل ليس المجعول في باب الإمارات إلا الطريقية والوسطية في الإثبات وكونها محرزة للمؤدى، ووجه التنافي بينها وبين الأصول إنما هو لمكان أنه لا يجتمع إحراز المؤدى في مورد الشك فيه مع إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إذا كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدى الأمانة، ورفع التنافي بينهما إنما هو لحكومة الإمارات على الأصول (١) وسيأتي

(١) أقول: ما هو صريح كلمات " شيخنا العلامة " في المقام وفي باب " التعادل والتراجيح " هو أن مفاد الأصول حكم ثابت في ظرف الشك بالحكم الواقعي ومفاد الأمانة نفس الحكم الواقعي، فقهرها يكون مفاد الأصول بحسب الرتبة متأخرة عن مفاد الأمانة، ولازم هذا التأخير: أنه لو فرض قيام دليل على الأمانة كان رافعا لموضوع الأصل إن كان علميا وجدانيا، وإلا كان حاكما عليه، ومن هذا البيان ظهر: أنه (قدس سره) ما التزم بالتنافي

بين مفاد الأصل ومفاد نفس الأمانة وبين الحكم الواقعي والظاهري من جهة اختلاف الرتبة وأن هذا الاختلاف يوجب " الحكومة " أو " الورود " بين دليلهما، فجعل وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري نفس اختلاف الرتبة، ووجه الجمع بين دليلهما حكومة أحدهما على الآخر بلا اشتراك بين المقامين في وجه الجمع وتناف بين المدلولين بنفسهما مع قطع النظر عن دليلهما، فمن أين ظهر: أن وجه التنافي بين المقامين واحد ووجه الجمع واحد؟ إذ صريح كلامه منع التنافي بين المدلولين لمحض اختلاف الرتبة وأن هذا الاختلاف الرتبي موجب للجمع بين دليلهما بالحكومة أو الورود، فتأمل في كلماته، لعمرى! أن هذا المقدار واضح لا يستأهل ردا.

تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في آخر الاستصحاب.
وإجماله: هو أن الأمارات إنما تكون رافعة للشك الذي اخذ موضوعا في
الأصول العملية، لا رفعا وجدانيا بنفس التعبد بالأمانة، بل رفعا تعديدا بثبوت
المتعبد به، وبذلك تفترق " الحكومة " عن " الورود " كما يفترق " الورود " عن
" التخصيص " بأن خروج فرد عن موضوع الحكم في " الورود " إنما يكون بعناية
التعبد، وفي " التخصيص " بلا عناية التعبد، بل بالتكوين، كخروج الجاهل
عن العالم، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاستصحاب،
وبينا الوجه في حكومة الإمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الأصول،
وحكومة الأصول بعضها على بعض، فراجع.
الأمر الثالث:

لا يجوز إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إلا بعد الفحص واليأس
عن وجود أمانة على أحد طرفي الشك، لما عرفت: من أن الأمارات تكون
حاكمة على الأصول، فلا يجوز الاعتماد على الأصول مع احتمال وجود أمانة
في مورد الشك إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأمانة، وسيأتي مزيد
توضيح لذلك.
الأمر الرابع:

قد عرفت: أن الوظيفة المقررة للشك إنما هو الأصول العملية، والتي

تجرى في الشبهات الموضوعية والحكمية وتعم بها البلوى وتطرد في جميع أبواب الفقه تنحصر في الأصول الأربعة، وهي: البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب، وحيث إن مباحث التخيير قليلة لا يستحق أفراد فصل يخصه، فالأولى التعرض لمباحثه في ضمن مباحث البراءة، وعقد فصول ثلاثة للبراءة والاشتغال والاستصحاب.

الأمر الخامس:

قد تقدم: أن مجرى البراءة إنما هو الشك في التكليف، وهو على أقسام: لأن الشك قد يكون في التكليف النفسي الاستقلالي وقد يكون في التكليف الغيري، وعلى كلا التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية، والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية تارة: يكون فقد النص، وأخرى: يكون إجمال النص، وثالثة: يكون تعارض النصين، ومناطق البحث في جميع هذه الأقسام وإن كان متحدا، إلا أنه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضي أفراد البحث عنه، فالأولى: أفراد البحث عن كل واحد من هذه الأقسام بخصوصه، وسيأتي أن محل النزاع بين الأصولي والأخباري خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، دون سائر الأقسام.

الأمر السادس:

قد يتوهم: أن البحث عن مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة يغني عن البحث عن مسألة البراءة والاشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الأخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحداهما عن الحظر والإباحة وفي الأخرى عن البراءة والاشتغال.

ولكن التحقيق: أن البحث عن إحداهما لا يغني عن البحث عن

الأخرى، لأن جهة البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البراءة والاشتغال من وجهين:
أحدهما: ان البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأولية بحسب ما يستفاد من الأدلة الاجتهادية، والبحث عن البراءة والاشتغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولية، فللقائل بالإباحة في تلك المسألة أن يختار الاشتغال في هذه المسألة وبالعكس.

ثانيهما: أن البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفا في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البراءة والاشتغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجية كالتغني، فتأمل.
وقد يقال: إن البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البراءة والاشتغال بعد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد إن أريد من القبلية والبعدية الزمانية، إلا أن يكون المراد أن البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البراءة والاشتغال إنما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء، وعلى كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلا عن عينية إحداهما للأخرى.
نعم: من قال في مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البراءة، ومن قال في تلك المسألة بالإباحة فهو في فسحة عن إقامة الدليل على البراءة، بل على الطرف إقامة الدليل على الاشتغال، فالذي اختار في مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامة الدليل على ما يختاره في مسألة البراءة والاشتغال ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدعاه، وقد لا يستغنى ذلك، فتأمل جيدا.

الأمر السابع:

قد يتوهم: أنه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الاحتياط، فعلى الأصولي القائل بالبراءة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة بعد الفحص إلى البراءة والأخباري في فسحة عن ذلك.

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، فإن لزوم الاحتياط في الشبهات قبل الفحص إنما يكون بمناط تكون الشبهة فاقدة له بعد الفحص، فإن استقلال العقل بوجوب الفحص في الشبهات إنما يكون لوجهين: أحدهما ثبوت العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية فيما بين الشبهات. ثانيهما حكم العقل بوجوب أعمال العبد ما تقتضيه وظيفته: من السؤال والفحص عن مرادات المولى وعدم الاعتماد على أصالة العدم، فإن الطريقة المألوفة بين العبيد والموالي العرفية هي ذلك - وقد تقدم في بعض المباحث السابقة توضيح ذلك - وهذان الوجهان لا يجريان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالي بالفحص وإعمال العبد على ما تقتضيه وظيفته، فعلى الإخباري أيضا إقامة الدليل على اتحاد حكم الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص، كما أنه على الأصولي إقامة الدليل على البراءة.

إذا عرفت ذلك، فلنشرع فيما يتعلق بالفصل الأول من المقام الثالث من المباحث.

المبحث الأول

في حكم الشك في التكليف في الشبهة التحريمية لأجل فقدان النص. والأقوى: أنه تجرى فيه البراءة وفاقا لقاطبة الأصوليين خلافا لقاطبة

الأخباريين.

وقد استدل على البراءة بالأدلة الأربعة.

أما الكتاب: فبآيات منها: قوله تعالى " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " (١) والاستدلال بها مبني على أن يكون المراد من " الموصول " التكليف ومن " الايتاء " الوصول والإعلام، فيكون المعنى " لا يكلف الله نفسا إلا بتكليف واصل إلى المكلف " وفي حال الشك لا يكون التكليف واصلا، فلا تكليف.

وفيه أولا: أن المحتملات في الموصول ثلاثة: أحدها: ما ذكر في تقريب الاستدلال. ثانيها: أن يكون المراد من " الموصول " المال ومن " الايتاء " الملك، فيكون المعنى: " لا يكلف الله نفسا بمال إلا بما ملكه " ثالثها: أن يكون المراد من " الموصول " مطلق الشيء، ومن " الايتاء " الإقذار، أي " لا يكلف الله نفسا بشيء إلا بما أقدرها ومكنها عليه ". والآية المباركة ليس لها ظهور في الوجه الأول، بل يمكن أن يقال بظهورها في الوجه الثالث، لظهور " الموصول " في كونه مفعولا به، وعلى الوجه الأول لا بد وأن يكون " الموصول " مفعولا مطلق، لأنه لا يعقل أن يتعلق التكليف بالتكليف إلا على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق. ولا يمكن أن يراد من " الموصول " الأعم من التكليف والمال والشيء (٢) فإنه لا جامع بين المفعول به والمفعول المطلق، لأن نحو تعلق الفعل بالمفعول به يباين نحو تعلقه بالمفعول المطلق.

(١) سورة الطلاق الآية ٧

(٢) أقول: لو لم نقل بأن تعلق الفعل بالجامع بين المفاعيل تعلق آخر غير مرتبط بأحد التعليقات الثلاثة، مع أنه لو كان ذلك بنحو الدالين والمدلولين لا بأس بتعلقه بالموصول المتخصص بالخصوصيات بدال آخر، وكان تعلقه بكل خاص نحوا من التعلق غير الآخر، كما لا يخفى.

نعم: ربما يستظهر من استشهاد الامام - عليه السلام - بالآية المباركة عن السؤال عن تكليف الناس بالمعرفة، وجوابه - عليه السلام - " لا، على الله البيان - لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " (١) أن المراد من " الموصول " التكليف، لا المال ولا مطلق الشيء، فيكون المراد من " الايتاء " الوصول والإعلام، وإن كان يمكن أن يقال: إن المراد من المعرفة المسؤول عنها المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنبوة الخاصة ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية بوجود الباري تعالى، فإن المعرفة الإجمالية لا يمكن أن يتعلق التكليف بها إلا على وجه دائر، والمعرفة التفصيلية لا يمكن إلا باقدار الله تعالى عليها، لأنه لا يتمكن العبد من ذلك إلا بعناية الله تعالى وإقداره، هذا.

ولكن الإنصاف: أنه يمكن أن يراد من " الموصول " الأعم من التكليف وموضوعه، وايتاء كل شيء إنما يكون بحسبه، فإن إيتاء التكليف إنما يكون بالوصول والإعلام، وايتاء المال إنما يكون باعطاء الله تعالى وتمليكه، وايتاء الشيء فعلا أو تركا إنما يكون باقدار الله تعالى عليه، فإن للايتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من " الموصول " الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به. وتوهم: أن المفعول به لا بد وأن يكون له نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجبا لايجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضة التحقق والوجود (٢) كزيد في قولك: " إضرب زيدا " فإن زيدا كان موجودا قبل ورود الضرب عليه - وعلى ذلك بيتنى إشكال " الزمخشري " في

(١) أصول الكافي: كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث ٥
(٢) أقول: لو كان المراد من التكليف معناه اللغوي من الكلفة فلا بأس بجعل " الموصول " عبارة عن الخطاب والحكم مع الالتزام بهذه القاعدة في المفعول به بلا عناية، إذ معنى الآية حينئذ " إن الله لا يوقع العباد في كلفة حكمه وخطابه إلا خطابا أعلمه لهم وآتاهم " وهذا المقدار يكفي للقائل بالبرائة.

قوله تعالى: " خلق الله السماوات " من أنه لا يمكن أن تكون السماوات مفعولا به لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها مع أن المشهور جعلوا السماوات مفعولا به فعلى هذا لا يمكن أن يتعلق التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لأنه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به بل وجوده إنما يكون بنفس إنشاء التكليف لأن المفعول المطلق من كيفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله - فاسد، فان المفعول المطلق النوعي والعددي يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية، مثلا الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء وليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقة، إلا أنهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدرى يصح تعلق التكليف بهما. نعم: هما بمعنى المصدر لا يصح تعلق التكليف بهما، فتأمل.

وثانيا: على فرض ظهور الآية الشريفة في إرادة التكليف من " الموصول " وإرادة الوصول والإعلام من " الايتاء " فأقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو أن المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلا بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد (١) وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد البعث والإنزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التي لا دخل للشارع فيها، فالآية المباركة لا تدل على البراءة، بل مفادها مفاد قوله تعالى: " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (٢) وقد قيل: إن هذه الآية أظهر الآيات التي استدلت بها للبراءة.

وأنت خبير: بأن مفادها أجنبي عن البراءة، فان مفادها الأخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجة، كما هو حال الأمم السابقة، فلا دلالة لها على

(١) أقول: إذا كان المراد من بعث الرسل إتمام الحجة بالايصال إليهم يكفي هذا المقدار للقائل بالبراءة. نعم: لو كان المراد مجرد بعث الرسل واقعا ولو لم يصل إلى العباد لا يفيد ذلك للبراءة، ولكن بهذا المعنى لا يصح

حتى بالنسبة إلى الأمم السابقة، كما لا يخفى.

(٢) سورة الإسراء الآية ١٥

حكم مشتبه الحكم من حيث إنه مشتبه، فهي أجنبية عما نحن فيه. كما أن مفادها أجنبي عما زعمه الأخباريون: من دلالتها على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بتقريب: أن الملازمة تقتضي ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفي العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع وإلا لما احتاج التعذيب إلى بعث الرسل. وأنت خبير: بأن الرسول في الآية الشريفة كناية عن الحجة، فيعم الرسول الباطني والرسول الظاهري.

وقد قيل في رد مقالة الأخباريين: إن أقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو نفي فعلية التعذيب قبل بعث الرسل، والملازمة المدعاة إنما هي بين حكم العقل واستحقاق العقوبة، ونفي فعلية العذاب لا يقتضي نفي الملازمة، فإنه من الممكن أن يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقل بقبحه العقل وكانت مخالفة الحكم الشرعي تقتضي استحقاق العقوبة، ولكن الشارع تفضل بالعتو وأخبر به، كما تفضل بالعتو عن نية السيئة (١) وكما تفضل بالعتو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر (٢) وكما تفضل بالعتو عن الظهار مع حرمة (٣) على ما قيل.

ولا يخفى ما فيه - أما أولاً فلأن الاستدلال بالآية المباركة على البراءة لا يجتمع مع القول بأن مفادها نفي فعلية التعذيب لا استحقاقه (٤) لأن النزاع في البراءة إنما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا في

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٦ و ٧ و ٨ و ١٠

(٢) الوسائل: الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس الحديث ٤ و ٥

(٣) الوسائل: الباب ١ من أبواب الظهار الحديث ٢

(٤) أقول: ذلك كذلك لولا دعوى عدم القول بالفصل بين نفي الفعلية في الشبهات مع نفي الاستحقاق بين المجتهدين والأخباريين - كما هو المدعى في كلماتهم - فراجع.

فعلية العقاب، فالاستدلال بها على البراءة يتوقف على أن يكون المراد من نفي العذاب نفي الاستحقاق، وذلك ينافي رد مقالة الأخباريين المنكرين للملازمة بما تقدم: من أن المراد من نفي العذاب نفي الفعلية لا الاستحقاق، وإلى ذلك ينظر كلام المحقق القمي (ره) حيث قال: " إن من جمع في الآية بين الاستدلال بها على البراءة وبين رد الأخباريين لإثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين "

وأما ثانياً: فلأن الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفي التعذيب والتفضل بالعفو لا يجتمعان، لأنه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجري بفعل الحرام، فإن الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفو عنه، فيلزم لغوية جعل الحرمة (١)

نعم: لا مانع من الإخبار بالعفو بالنسبة إلى المعصية التي لا يكون الإخبار به موجبا للتجري وإقدام العباد عليها، كالإخبار بالعفو عن نية السيئة، فإن المخبر به هو العفو عن نية السيئة المجردة عن تعقبها بالسيئة، ولا يمكن للعبء التجري على ذلك، فإن القصد والتجري على النية المجردة لا يعقل، إذ لا يتحقق العزم على العزم المجرد.

وكالإخبار بالعفو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر، فإن المخبر به هو العفو عن الصغائر إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر ما دام العمر وفي تمام أزمته حياته (٢) ولا يمكن بحسب العادة أن يعتقد الشخص أنه يجتنب عن الكبائر في مدة حياته حتى يتحقق منه التجري والإقدام على الصغائر اعتماداً

(١) أقول: يكفي في صحة جعله إحداث موضوع العفو وإبراز مقام الغفورية، إذ فيه مصلحة ظاهرة يكفي لتصحيح إنشاء الحرمة في مورد مع العفو، فلا يلزم من كشف العفو عن عدم الحرمة، كما توهم في الظاهر نعم: الأولى أن يقال: إن الظاهر من الآية والتعبير بـ " ما كنا معذبين " أن مثل هذا ليس شأننا وهذا غير باب العفو الذي شأنهم العذاب مع عفوهم عنهم رأفة ورحمة، كما لا يخفى.

(٢) أقول: في هذا الشرط نظر.

على العفو عنها، لأنه بعد التفاته إلى أن العفو عنها مشروط بعدم ارتكاب الكبيرة أبدا ما دام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجبا لتجريمه. وأما العفو على الظهار فلم يثبت وإن قيل به، وآية الظهار لا تدل على ذلك، ولو ثبت العفو عنه فلا بد من القول بعدم حرمة. ثم إنه قد استدل للبراءة بآيات آخر لا دلالة لها على ذلك. فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان الأخبار التي استدل بها للبراءة. أظهرها وعمدتها " حديث الرفع " وهو قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق " واشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب واعتمادهم عليه يغني عن التكلم في سنده، مع أنه من الصحاح، فالمهم بيان فقه الحديث وما يستفاد منه، وذلك يتم برسم أمور:

الأمر الأول:

لا يصح استعمال " الرفع " وكذا " الدفع " إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشيء لكان موجودا في وعائه المناسب له، سواء كان وعائه وعاء العين والتكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع، لوضوح أن كلا من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوما في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، فالعناية المصححة لاستعمال كلمة " الرفع " و " الدفع " إنما هي بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار مما لا بد منه في صحة استعمالهما، وبعد ذلك يفترق " الرفع " عن " الدفع " فان استعمال " الرفع " إنما يكون غالبا في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في

(١) الخصال: باب التسعة الحديث ٩

المرتبة السابقة عن ورود الرفع، و " الدفع " يستعمل غالبا في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى لوجود الشيء قبل إشغاله لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له، فيكون الرفع مانعا عن استمرار الوجود، والدفع مانعا عن تأثير المقتضى للوجود. ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال " الرفع " بدل " الدفع " على وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية، فان الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة (١) لأن بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض في كل آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال " الرفع " في مقام " الدفع " لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلا، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأن غلبة استعمال " الرفع " فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

ومما ذكرنا من معنى " الرفع " و " الدفع " يظهر: أنه لا مانع من جعل " الرفع " في الحديث المبارك بمعنى " الدفع " في جميع الأشياء التسعة المرفوعة، ولا يلزم من ذلك مجاز في الكلمة، ولا في الإسناد. أما عدم المجازية في الإسناد: فلما سيأتي من أن إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير وإضمار. وأما في الكلمة: فلما عرفت: من أن حقيقة الرفع هي الدفع، فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره في جعل الحكم وتشريع في الموارد التسعة.

(١) أقول: ذلك كذلك لو كان مصحح صدق " الرفع " مجرد منع المقتضى عن تأثيره، وإما لو قلنا بأن المصحح في صدقه علاوة عن ذلك عدم قصور في تأثير المقتضى في زمان سابق عن وروده قبل " الدفع " المعتبر فيه

المقارنة، فلا مجال حينئذ لتصحيح صدقه على الدفع بتدرجية إفاضة الفيض عليه، إذ تشبه ذلك باثبات اللغة بالعرفان!.

غايته أنه في الثلاثة الأخيرة - وهي الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق - يكون المراد دفع المقتضى عن تأثيره في أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منة على العباد وتوسعة عليهم، وسيأتي بيان المراد من الحكم الذي كان له اقتضاء الجعل والتشريع في الحسد وأخويه. وفي غير " ما لا يعلمون " من الخمسة الاخر - وهي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا إليه - يكون المراد دفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم واطراده لحال النسيان والاضطرار والإكراه والخطأ و ما لا يطاق، فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد، وسيأتي أن التخصيص في ذلك يكون من التخصيص الواقعي وليس من التخصيص الظاهري.

وفي " ما لا يعلمون " يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها في ايجاب الاحتياط، مع أن ملاكاتها كانت تقتضي ايجاب الاحتياط (١)

ويظهر من الشيخ (قدس سره): أن " الدفع " من أول الأمر ورد على ايجاب الاحتياط، لا أنه ورد على مقتضيات الأحكام الواقعية من حيث تأثيرها في ايجاب الاحتياط.

قال (قدس سره): " وحينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه الخ " .

ولا يخفى ما فيه من المسامحة، فان المراد من " الموصول " في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " نفس الأحكام الواقعية، لأنها هي

(١) أقول: ليس المراد نفى نفس المقتضيات الواقعية جزماً ولا تأثيرها في الأحكام الواقعية كذلك، بل المراد نفى " ما لا يعلمون " بالعناية، باعتبار نفى تأثيرها الذي هو عين أثرها من إيجاب الاحتياط ظاهراً، ومرجع كلام الشيخ (قدس سره) أيضاً إلى ذلك، فتدبر فيه.

المجهولة، وما أريد من " الموصول " هو المرفوع، فلا بد وأن يرد الرفع على الحكم الواقعي (١) وإن كانت نتيجة رفعه عدم ايجاب الاحتياط، لأنه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهو ينافي ما عليه أصول المخطئة.

وورود الرفع على الأحكام الواقعية على وجه ينتج عدم ايجاب الاحتياط لا يمكن إلا بأن يراد دفع الأحكام الواقعية عن تأثير مقتضياتها في ايجاب الاحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهة والاقتحام فيها.

وتوضيح ذلك: هو أن أدلة الأحكام لما كانت قاصرة لأن تتكفل بيان وجود الأحكام في زمان الشك فيها - كما أن نفس الجعل والتشريع الأول للأحكام لا يمكن أن يتكفل لحال الشك فيها - فلا بد من جعل ثانوي يكون هو المتكفل لبيان صورة الشك في الحكم من ثبوته وعدم ثبوته، فيكون هذا الجعل الثانوي متمما للجعل الأولي ليس له ملاك يخصه، نظير ما دل على اعتبار قصد التقرب في العبادات، حيث إن الأمر الأولي لا يمكن أن يتكفل ببيان اعتبار ذلك، بل لابد من جعل ثانوي يتكفل ببيان ذلك ويكون من متممات الجعل الأولي، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه في كثير من الموارد نحتاج إلى متمم الجعل بجعل ثانوي.

والحكم الذي يتكفله الجعل الثانوي يختلف، فقد يكون حكما واقعيًا بإضافة قيد في المأمور به الواقعي، مثل ما دل على اعتبار قصد التقرب، ومثل ما

(١) أقول: الأولى أن يقال: لو كان المراد من " الرفع " الرفع الحقيقي كيف يعقل وروده عن الحكم الواقعي في ظرف الجهل به؟ إذ العدم في ظرف الجهل بشئ يستحيل وروده على الشئ الملحوظ في الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه، فلا محيص من كون المراد به رفعه بالعناية، ومرجعه إلى رفع أثره حقيقة، فالرفع الحقيقي

متوجه إلى إيجاب الاحتياط بدوا، بلا توجيهه إلى " ما لا يعلمون " ولو بنينا على التصويب واختصاص الحكم بالعالمين، فتدبر تعرف.

دل على اعتبار غسل المستحاضة قبل الفجر.
وقد يكون حكما طريقيا، مثل ما دل على وجوب السير للحج قبل
الموسم.

وقد يكون حكما ظاهريا، وهو ما إذا اخذ الشك في الحكم الواقعي في
موضوعه، فان الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي لا يمكن أن
يكون حكما واقعيًا، بل لابد أن يكون حكما ظاهريا، على اختلاف مفاده، فقد
يكون مفاده وضع الحكم الواقعي في موطن الشك بجعل ايجاب الاحتياط، وقد
يكون مفاده رفع الحكم الواقعي بلسان الحل والترخيص، كقوله
- عليه السلام " كل شئ لك حلال " أو بلسان الرفع، كقوله
- صلى الله عليه وآله - " رفع عن أمتي تسعة أشياء " ومنها ما لا يعلمون.
وهذا الاختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعية
ومناطاتها، فقد يكون الملاك بمرتبة من الأهمية في نظر الشارع يقتضى جعل
ايجاب الاحتياط في ظرف الشك تحرزا عن الوقوع في مخالفة الواقع.
وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فللشارع الترخيص في
ارتكاب الشبهة منة على العباد وتوسعة عليهم، لأنه كان له التضييق عليهم
بالزامهم على حفظ الملاكات بأي مرتبة كانت على أي وجه اتفق ولو
بالاحتياط مطلقا في جميع موارد الشك، ولكن الملة السهلة السمحة اقتضت
عدم ايجاب الاحتياط ورفع تأثير المقتضيات والملاكات عن اقتضاها ايجاب
الاحتياط، ولازم ذلك: عدم المؤاخذة على الاقتحام في الشبهة لو صادف كونه
مخالفا للواقع واتفق كون الشبهة من المحرمات الواقعية.
وبذلك تمتاز البراءة الشرعية عن البراءة العقلية، فان البراءة العقلية
عبارة عن قبح المؤاخذة بلا بيان، فالحكم العقلي من أول الأمر يتوجه على
المؤاخذة واستحقاق العقوبة، لأن استحقاق المؤاخذة والعقوبة من المدركات
العقلية ليس من وظيفة الشارع وضعه ورفعها إلا بوضع ما يكون منشأ ذلك أو

رفعه، كما أنه ليس من وظيفة العقل الحكم بجواز الاقتحام في الشبهة والترخيص في ارتكابها، لأن ذلك من وظيفة الشارع. نعم: لازم حكم العقل بقبح المؤاخذة بلا بيان هو الترخيص في الارتكاب، كما أن لازم حكم الشارع بالترخيص هو عدم المؤاخذة في الاقتحام، فالبراءة الشرعية من أول الأمر تتوجه على جواز الارتكاب عكس البراءة العقلية.

فتحصل مما ذكرنا: أن "الرفع" في الحديث المبارك بمعنى "الدفع" في جميع الأشياء التسعة، ولا يلزم من ذلك تجوز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وإن أبيت عن ذلك وجمدت على ما ينسب إلى الذهن في بادئ الأمر: من أن العناية المصححة لورود الرفع على الشيء إنما هي باعتبار وجوده السابق ولا يكفي مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الالتزام بذلك أيضا لوجود العناية المصححة لورود الرفع في جميع الأمور التسعة المذكورة في الحديث.

أما في غير "ما لا يعلمون" من الثمانية الأخر فواضح، فإن الرفع قد أسند فيها إلى ما هو ثابت خارجا، لوجود الخطأ والنسيان والاضطرار وغير ذلك خارجا، فالرفع قد ورد على ما هو موجود في الخارج، ولا منافاة بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها، لأن الرفع التشريعي لا ينافي الثبوت التكويني، كما لا ينافي وجود الضرر خارجا مع نفيه تشريعا، وسيأتي معنى الرفع التشريعي في المذكورات.

وأما في "ما لا يعلمون" فقد يقال: إنه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فإن المراد من "الموصول" نفس الحكم الشرعي، فإن كل الحكم في مورد الشك ثابت فلا يتصور رفعه إلا على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتا فلا يصح إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلا بد من جعل "الرفع" في قوله - صلى الله عليه وآله - "رفع ما لا يعلمون" بمعنى "الدفع" هذا.

ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لإسناد الرفع إلى الحكم من دون

أن يلزم النسخ أو التصويب. أما في الشبهات الموضوعية: فواضح، فإنه في مورد الشك في خمرية الشيء يصح أن يقال: رفع الحكم بالحرمة عن المشكوك، بلحاظ أن حرمة شرب الخمر قد ثبتت في الشريعة، فصح أن يقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن هذا المشتبه. وأما في الشبهات الحكمية: فيمكن أيضا فرض وجود العناية المصححة لاستعمال الرفع (١) فتأمل.

ولكن هذا كله إلتعاب للنفس وتبعيد للمسافة بلا ملزم، فان استعمال "الرفع" بمعنى "الدفع" ليس بعزيز الوجود، بل قد عرفت: أن الرفع حقيقة هو الدفع، فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرف وتأويل.

الأمر الثاني:

قيل: إن دلالة الاقتضاء تقتضي تقديرا في الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان مما ذكر في الحديث الشريف، فلا بد من أن يكون المرفوع أمرا آخر مقدرًا، صونا لكلام الحكيم عن الكذب واللغو.

وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدر، فقيل: إن المقدر هو المؤاخذة والعقوبة. وقيل: إنه عموم الآثار. وقيل: إنه أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة.

والتحقيق: أنه لا حاجة إلى التقدير، فان التقدير إنما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخبارا عن أمر خارجي أو كان الرفع رفعا تكوينا، فلا بد في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب. وأما إذا كان الرفع رفعا تشريعا (٢) فالكلام يصح بلا تقدير، فان

(١) أقول: يكفي في العناية وجود الحكم المشكوك في الرتبة السابقة، ويكون رفعه في الرتبة اللاحقة رفع مسبق الوجود رتبة لا زمانا، فتدبر.

(٢) أقول: يا ليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحى! إذ لو كان المراد من الرفع التشريعي تشريع رفع هذه الأمور حقيقة فهو غلط، وإن كان العرض جعل الشارع رفعها تنزيلا فهو يناسب مع الإخبارية أيضا، وإن كان الغرض عدم جعلها في موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيقي لهذه الأمور في دائرة أحكامه لا مطلقا، فلا يخرج هذا

الرفع أيضا عن التكوين، غايته في مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطأ حقيقة في الشرعيات، وهكذا، فهو عين الرفع الحقيقي لها، غاية الأمر لا مطلقا، وهذا المعنى أيضا قابل للإخبارية، فلا يبقى في البين إلا توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا، وعليه بشرحه، وهذا الذي لا نفهم له معنى محصلا.

الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخبارا عن أمر واقع بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقوله - صلى الله عليه وآله - " لا ضرر ولا ضرار " وكقوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " ونحو ذلك مما يكون متلو النفي أمرا ثابتا في الخارج.

وبالجملة: ما ورد في الأخبار مما سيق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي إنما يكون في مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتي معنى الرفع التشريعي ونتيجته.

والغرض في المقام مجرد بيان أن دلالة الاقتضاء لا تقتضي تقديرا في الكلام حتى يبحث عما هو المقدر.

لا أقول: إن الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات (١) فإن المذكورات في الحديث غير " ما لا يعلمون " لا تقبل الرفع التشريعي، لأنها من الأمور التكوينية الخارجية، بل رفع المذكورات تشريعا إنما يكون برفع آثارها الشرعية - على ما سيأتي بيانه - ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية والكذب، بل ذلك لأجل أن رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعية، كما أن معنى " نفي الضرر " هو نفي الأحكام الضررية، فتأمل جيدا.

(١) أقول: لا مجال لهذا الكلام، إذ مرجع الرفع التشريعي إلى رفع الأمور الواقعية في عالم التشريع، ومرجع هذا الرفع إلى رفع أثره، وهذا عين قابلية الأمور التكوينية للرفع التشريعي، فلا معنى لقوله توضيحا لمرامه " لا أقول " إلى آخره، خصوصا لا يفهم فرق بين الرفع التشريعي وبين رفع المذكورات تشريعا، فتدبر.

الأمر الثالث:

قيل: إن وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد من " الموصول " في " ما لا يعلمون " الموضوع المشتبه، لأن المراد من " الموصول " فيما استكروهوا وما اضطروا وما لا يطيقون، هو الفعل الذي استكروهوا عليه أو اضطروا إليه أو لا يطيقونه، فإن هذه العناوين لا تعرض الأحكام الشرعية، بل إنما تعرض الأفعال الخارجية، ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد من " الموصول " في " ما لا يعلمون " أيضا الفعل الذي اشتبه عنوانه، كالشرب الذي اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث المبارك بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية، مضافا إلى أنه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بحيث يمكن أن يراد من " الموصول " معنى يعمها، فإن المرفوع في الشبهات الحكمية إنما هو نفس متعلق الجهل وما لا يعلمون، وهو الحكم الشرعي (١) فإسناد الرفع إلى " الموصول " يكون من قبيل الإسناد إلى ما هو له، لأن " الموصول " الذي تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعي. وأما الشبهات الموضوعية: فالذي تعلق الجهل به فيها أولا وبالذات إنما هو الموضوع الخارجي وبالتالي يتعلق بالحكم الشرعي، والموضوع الخارجي بنفسه غير قابل للوضع والرفع الشرعي، بل إسناد الرفع إليه يكون من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له، فمع قطع النظر عن وحدة السياق كان الأولى اختصاص الحديث

(١) أقول: محل البحث في أن متعلق الرفع في البقية أي شيء؟ وذلك لا ينافي مع كون المرفوع بالأخرة حكم شرعي، فالاختلاف في المتعلق يوجب خلاف السياق. والأولى في الجواب أن يقال: إن المراد من " الموصول " ما كان معروض وصفه حقيقة، والفعل في الشبهات الموضوعية ما تعلق عدم العلم بنفسه - كما اضطروا

إليه - بل تعلق عدم العلم بعنوانه، وهو أيضا خلاف ظهور السياق، وحينئذ الأمر يدور بين حفظ السياق من هذه الجهة فيحمل على الحكم أو حفظ السياق من حيث إرادة الفعل من " الموصول " وارتكاب خلاف السياق من جهة أخرى، والعرف يرجح الأول، فيحمل على الحكم في " ما لا يعلمون " فقط.

بالشبهات الحكمية، إلا أن وحدة السياق تقتضي اختصاصه بالشبهات الموضوعية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من الضعف، فإن المرفوع في جميع الأشياء التسعة إنما هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في غير " ما لا يعلمون " إلى الأفعال الخارجية إنما هو لأجل أن الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام - كما ذكر - وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أن المرفوع في " ما لا يعلمون " أيضا هو الحكم الشرعي، وهو المراد من " الموصول " والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

ومجرد اختلاف منشأ الجهل - وأنه في الشبهات الحكمية إنما يكون إجمال النص أو فقدته أو تعارض النصين وفي الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الأمور الخارجية - لا يقتضى الاختلاف فيما أسند الرفع إليه، فإن الرفع قد أسند إلى عنوان " ما لا يعلم " ولمكان أن الرفع التشريعي لا بد وأن يرد على ما يكون قابلا للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعي، سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية، فكما أن قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن أمتي تسعة أشياء " فتدبر.

الأمر الرابع:

قد عرفت: نتيجة الرفع في " ما لا يعلمون " وأنه بمعنى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها لإيجاب الاحتياط، من دون أن يمس الرفع فيه كرامة الحكم الواقعي بوجه من الوجوه من حيث الوجود والفعالية، فلا نسخ ولا تصويب ولا صرف.

وأما النتيجة في غير " ما لا يعلمون " فبالنسبة إلى رفع الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق، سيأتي البحث عنه. وأما بالنسبة إلى الخمسة الأخرى: من

الخطأ والنسيان وما استكروهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فنتيجة الرفع فيها هي تخصيص الأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها المقدره وجودها بما عدا عروض هذه الطوارئ.

بيان ذلك: هو أن مقتضى عموم أدلة الأحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان وغير ذلك من الطوارئ والحالات في ترتبها على موضوعاتها، فان مقتضى عموم قوله تعالى " السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " وقوله تعالى " الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " هو ثبوت القطع والجلد على من أكره على السرقة والزنا أو اضطر إليهما. ومقتضى الجمع بين تلك الأدلة وقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان الخ " هو اختصاص الأحكام بغير صورة عروض ذلك، فلا قطع ولا جلد على من أكره على السرقة والزنا، وقد عرفت: أن الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع، فيكون حاصل المعنى: هو " أن مقتضيات الأحكام الواقعية وإن كانت تقتضي ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقا من غير دخل للخطأ والنسيان في ذلك، إلا أن الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها في ترتب الحكم على الموضوع الذي عرض عليه الخطأ والنسيان والإكراه ونحو ذلك " فلا حكم مع عروض هذه الحالات، فتكون النتيجة تخصيص الأحكام الواقعية بالموارد التي لم تطرأ عليها هذه الطوارئ.

والذي يدل على أن مقتضيات الأحكام الواقعية كانت تقتضي ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقا من غير دخل للإكراه ونحوه في ذلك، هو أن سياق " حديث الرفع " يقتضى كون الرفع للامتنان والتوسعة على العباد، فلولا ثبوت المقتضى في الموارد التي تعرض عليها هذه الطوارئ والحالات لم يكن موقع للامتنان، كما لا يخفى.

وتوهم: أن النسبة بين كل واحد من أدلة الأحكام مع كل واحد من العناوين الخمسة العموم والخصوص من وجه، فان ما دل على وجوب الجلد في

الزنا وإن كان يعم صورة الإكراه عليه وعدمه إلا أنه يختص بخصوص الزنا، كما أن ما دل على رفع الإكراه وإن كان يختص بالإكراه إلا أنه يعم الإكراه على الزنا وغيره، فلا وجه لتقديم ما دل على رفع الإكراه على ما دل على وجوب الجلد على الزاني

فاسد، فإن " حديث الرفع " يكون حاكما على أدلة الأحكام، فلا تلاحظ النسبة بينهما، كما لا تلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام وبين ما دل على نفي الضرر والعسر والحرَج. ولا فرق بين أدلة نفي الضرر والعسر والحرَج وبين دليل رفع الاضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوا أن الحكومة في أدلة نفي الضرر والعسر والحرَج إنما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إن الضرر والعسر والحرَج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام فإن الحكم قد يكون ضروريا أو حرجيا وقد لا يكون - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله - وفي دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنه لا يمكن طرد الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضيق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " و " لا سهو مع حفظ الإمام " ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلا لما أريد من عقد وضع الآخر، وسيأتي في محله: أنه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يقدم على دليل المحكوم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان دليل المحكوم في المفاد أظهر من دليل الحاكم، ونتيجة كل حكومة هي التخصيص، فلا ينبغي التأمل في حكومة " حديث الرفع " على أدلة الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، فتأمل جيدا.

الأمر الخامس:

في بيان عموم النتيجة وأن المرفوع في هذه الموارد هل هو جميع الآثار والإحكام المترتبة على الموضوعات؟ أو بعض الآثار؟ وهو من أهم الأمور التي ينبغي البحث عنها في "حديث الرفع" وقبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: انه يعتبر في التمسك بحديث الرفع أمور:

الأول: أن يكون الأثر الذي يراد رفعه من الآثار الشرعية التي أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، لا من الآثار العقلية التي ليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع.

الثاني: أن يكون في رفعة منة وتوسعة على العباد، فالأثر الذي يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يندرج في عموم الحديث.

الثالث: أن يكون الأثر بحسب جعله الأولى مترتبا على الموضوع لا بشرط عن طرو العناوين المذكورة في الحديث، أي لم يعتبر في موضوع الأثر عنوان الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلا لم يكن مرفوعا بحديث الرفع، فان عنوان الموضوع يقتضى وضع الأثر لا رفعه، فلو فرض أنه قد اخذ في موضوع بعض الآثار عنوان خصوص الإكراه أو خصوص الاضطرار أو غير ذلك من أحد العناوين الخمسة كان ذلك الأثر خارجا عن عموم "حديث الرفع" فهذه الأمور الثلاثة مما لا بد منها في صحة التمسك بحديث الرفع، والسر في اعتبارها واضح.

الثاني: إن الرفع التشريعي للشئ عبارة عن خلو صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، لعدم المنافاة بين الرفع التشريعي والثبوت التكويني، من غير فرق بين تعلق الرفع بالحكم الشرعي ابتداء أو بالموضوع الخارجي إذا كان الموضوع ذا حكم شرعي، فان رفع الموضوع في عالم

التشريع عبارة من رفع حكمه لا بتقدير في الكلام، بل معنى رفع الموضوع شرعا هو ذلك (١)

فمفاد قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان " - بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ أولا - هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم، فكأنه لم يقع الخطأ والنسيان خارجا، ومعنى عدم وقوع الخطأ والنسيان، هو أن الفعل الصادر على أحد الوجهين كأن لم يصدر على هذا الوجه.

وهذا المعنى بظاهره فاسد، فإنه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك ينافي الامتنان والتوسعة، فلا بد وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم وكأنه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أن الفعل وقع وحيثية صدورهِ عن خطأ أو نسيان لم يكن، ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتى ينافي الامتنان، بل لا بد من أن يكون مفاد رفع الخطأ والنسيان رفع أصل الفعل الواقع عن نسيان أو خطأ، فتوافق مفاد رفع الخطأ والنسيان مع مفاد رفع ما استكروهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فإن المرفوع في هذه الأمور الثلاثة هو الفعل الذي وقع عن إكراه أو عن اضطرار إليه أو ما لا طاقة عليه، لا رفع صفة الإكراه والاضطرار. ومقتضى وحدة السياق والمفاد هو أن يكون المرفوع في الخطأ والنسيان ذلك، وقد عرفت: أن رفع الفعل تشريعا إنما يكون

(١) أقول: رفع ذات الموضوع لا بوصف موضوعيته إذا كان مرجعه إلى خلو صفحة التشريع عنه، فمرجعه إلى خلو صفحة التشريع عن هذا الذات، ومآله إلى خلو خطاباتهِ عن هذه الأفعال واختصاصها بغيرها، وهذا عين رفع نفسها تكوينيا في طبي أحكامه وخطاباته لا مطلقا، وهذا عين المعنى الثالث الذي أشرنا إليه في الحاشية السابقة وقابل للإخبارية أيضا. ولكن الأولى منه الالتزام بالمعنى الثاني: من جعل الرفع في المذكورات تنزيلا بلحاظ رفع آثاره. ويمكن حمل كلامه من الرفع التشريعي على ذلك، تبديل المقرر البيان المعروف من الرفع الادعائي إلى الرفع في عالم التشريع ليس إلا إخفاء الأمر على الأذهان، وهو نوع من تبعيد المسافة.

بلحاظ رفع الآثار والأحكام، فيقع الكلام حينئذ في أن المرفوع عموم الآثار أو بعضها؟ (١)

(١) أقول: ينبغي في شرح هذا المرام أن يقال: إنه بعد اختصاص "حديث الرفع" بما في وضعه خلاف الامتنان على الأمة لا رفع أثره مطلقاً - إذ لا امتنان في رفع ما لا يكون في وضعه خلاف امتنان عليهم بل لو فرض الامتنان فيه فالمتيقن من "الحديث" رفع هذا المقدار لا كل رفع فيه امتنان وإن لم يكن في وضعه خلاف امتنان - فكان "حديث الرفع" من هذه الجهة نظير "لا ضرر" الغير الشامل للمقدم، مع أن نفى الحكم عنه منة عليه أيضاً، فالخبر لا يكاد يشمل الخطأ والنسيان عن تقصيره وتمكنه من حفظه. نعم: لو بلغ حفظ تمكنه عن الوقوع في الأمور المزبورة إلى حد الحرج ربما يشمله "الحديث" إذ في وضعه عليه أيضاً خلاف الامتنان

عليه، ولذا يشمله عموم "لا حرج" أيضاً. ومن هنا ظهر الحال في "ما لا يطيقون" حرفاً بحرف، كما أن الاضطرار في التكليفات لا اختصاص في رفعه بصورة التمكن عن حفظه، إذ مع قصوره العقل لا يأبى عن فعالية التكليف واستحقاقه العقوبة، ولذا كان وضع التكليف في مورده خلاف الامتنان في حقه، فيشملة "الحديث" بخلاف العناوين السابقة، إذ مع قصورها يأبى العقل عن استحقاق العقوبة في موردها، فلا يكون التكليف في وضعه خلاف امتنان، وإنما يختص ذلك بصورة خاصة، كما أشرنا.

وأما في الوضعيات: فالظاهر أن رفع تأثير المعاملة عن المضطر إليها ولو قصورا خلاف امتنان في حقه، لأن في وضعه كمال الامتنان عليه، وعمدة النكته فيه: أن في المعاملات المضطر بها الاضطرار دعاه إلى المعاملة، فأثر المعاملة بالواسطة تنسب إلى الاضطرار الذي هو مقتضيه، فيكون من الموارد التي يترتب الأثر على نفس العنوان باقتضائه و "حديث الرفع" أجنبي عن مثلها، وهذا بخلاف موارد الاضطرار على مخالفة التكليف، كما لا يخفى.

وأما المكروه عليه: ففي التكليفات لا مجال للأخذ باطلاق رفع الإكراه، كيف! ولو أكره على الزنا بتوعيده على أخذ مال قليل منه لا يكون ضرره حرجياً عليه - كالقران أو أقل منه - لم يلتزم أحد بجواز ارتكاب الزنا

أو اللواط أو شرب الخمر، وهكذا لو كان توعيده بأمر مهم ولكن كان متمكناً عن دفعه بوجه يكره عليه إقدامه بلا حرج، فإن هذا المقدار يكفي للحكم بفساد المعاملة لكونه مكروهاً، ومع ذا لا يكفي في التكليفات جزماً. نعم:

لا بأس بالاكْتفاء بمطلق صدق الإكراه في المعاملات لأن في وضعه خلاف امتنان عليه. لا يقال: إن في المقام أيضاً الإكراه دعاه إلى المعاملة، فأثر المعاملة يحسب لعنوانه.

فإنه يقال: فرق بينه وبين الاضطرار، فإن في الاضطرار كان الاضطرار مقتضياً لتحصيل مال لمعاش عياله، ولا يكون ذلك إلا بصحة المعاملة، وفي الإكراه ليس الأمر كذلك، بل هو مقتضى لعدم ترتب الأثر، لأنه مقتضى للطيب الذي هو من أجزاء المقتضى للصحة أو شرائطه، فيخرج مثل هذا الأثر من الآثار التي يكون العناوين المزبورة مقتضياً لها. وما هو مورد انصراف "حديث الرفع" مثل هذه الآثار، لا كل أثر ينسب إلى نفسه، ولو كان مفنياً لمقتضيه أو شرطه، وذلك أيضاً عمدة النكته الفارقة بين الإكراه والاضطرار.

ولئن شئت قلت: إن الاضطرار مرفوع في خصوص التكليفات ما لم يكن حفظه حرجياً ولا يشمل المعاملات أبداً، والإكراه عليه مختص بالمعاملات ولا يشمل التكاليف أصلاً. نعم: إذا بلغ بحد الحرج في ترك ارتكاب المكروه عليه كان الأثر أيضاً مرفوعاً، لكن ذلك أيضاً من جهة الحرج لا الإكراه، ولئن شئت فسمه الإكراه أيضاً، ولكن لا إطلاق فيه، كما أشرنا.

ثم أن الأثر المرفوع في المكروه ليس إلا صحة المعاملة لا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة، إذ هي

أيضاً خلاف امتنان في حق المشتري، لانتهائه إلى كونه مالكا بلا سلطنة، بخلاف المرفوع في البقية، فان المرفوع فيها نفس التكليف الواقعي المستتبع لنفي ايجاب التحفظ الواصل إلى حد الحرج المستتبع لنفي استحقات العقوبة على مخالفتها.

ثم إن في رفع التكليف في باب الاضطرار وغيره لا فرق بين كون التكليف متعلقا بالوجود أو العدم وبين كون الاضطرار متعلقا بالوجود أو العدم، إذ مرجع الجميع إلى رفع التكليف عما اضطر على خلاف مقتضاه نفيًا أو إثباتًا، وسيجئ توضيح المقال في الحاشية الآتية.

وأما في " ما لا يعلمون " فالمرفوع فيه ما كان في ظرف الجهل، وليس هو إلا ايجاب الاحتياط، ولا مجال في المقام لتعلق الرفع بنفس التكليف الواقعي، حتى في صورة الانفتاح، إذ لا يكون ما في وضعه عليه خلاف امتنان، فله إبقاء حكم عقله بالاحتياط أو الفحص، فرفع هذا الحكم بقلب موضوعه، حيث إنه تعلقي، ولا يحتاج رفعه برفع نفس التكليف الواقعي، كما أنه في القاصر كان المرفوع ايجاب احتياطه شرعا بلا رفع التكليف الواقعي إلا عناية وتنزيلا. ونتيجة جميع المرفوعات بالأخرة رفع المؤاخذة عما كان لولا " حديث الرفع " ولئن تتأمل فيما ذكرنا ترى ما في كلمات الماتن المقرر مواقع النظر، فتدبر.

فنقول: الأحكام المترتبة على أفعال العباد، إما أن تكون وضعية - كما في باب العقود والإيقاعات والطهارة والنجاسة وأمثال ذلك - وإما أن تكون تكليفية، وهي إما أن تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده الثاني ذلك الأثر، وإما أن تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلما وجد الفعل كان الأثر مترتبا عليه.

ثم إن معروض الحكم والأثر، إما أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل بمعنى أن الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم كحرمة شرب الخمر حيث إن خطاب " لا تشرب " متوجه إلى شخص الشارب، وإما أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل علة لتوجه حكم إلى غير الفاعل، كوجوب إقامة الحد على من شرب الخمر، حيث إن شرب الخمر من شخص يكون علة لتوجه خطاب " إقامة

الحد " إلى الحاكم المقيم للحد. فهذه جملة الأحكام والآثار المترتبة على أفعال العباد.

فإن كان الحكم من الأحكام التكليفية وكان مترتبا على الفعل بلحاظ مطلق الوجود وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فلا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرار أو نسيان أو خطأ، فإن نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه في عالم التشريع هو ذلك، فمن شرب الخمر عن إكراه أو اضطرار لم يكن فعله حراما شرعا، ولا يخرج بذلك عن العدالة لو كان واجدا لها قبل الشرب، لأن الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فرفع الموضوع يقتضى رفع الحكم، فلا حرمة، وهو واضح.

وإن كان الأثر مترتبا على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فإن أكره المكلف على الفعل أو اضطر إليه، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، فقد يكون الأثر من الآثار التي لا تقتضي المنة رفعه، كمن نذر أن يكرم عالما فأكره على الإكرام أو اضطر إليه، فإنه لا يصح أن يكون الإكراه المكروه عليه مشمولا لحديث الرفع، لأن فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقق الامتثال ووجوب الإكرام عليه ثانيا، وذلك ينافي الامتنان. وقد يكون الأثر من الآثار التي تقتضي المنة رفعه، كما لو نذر المكلف أن لا يكرم شخصا خاصا أو لا يشرب ماء الدجلة فأكره على الإكرام أو الشرب، فإن رفع ما يترتب على الإكرام والشرب من الحنث والكفارة يوافق المنة، فيصح أن يقال: إن الإكرام كذلك إكرام وجعله كالعدم لرفع ما يترتب عليه من الحنث والكفارة.

وإن أكره المكلف على الترك أو اضطر إليه أو نسى الفعل: ففي شمول " حديث الرفع " لذلك إشكال، مثلا لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فأكره على عدمه أو اضطر إليه أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث ومخالفة النذر

عن إرادة والتفات، فإن شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأن تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أن المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتى يقال: إنه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حث ولا كفارة. والحاصل: أنه فرق بين الوضع والرفع، فإن الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان موافقاً للتوسعة والامتنان، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن النسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه (١) لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، و " حديث الرفع " لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر: أنه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها، مضافاً إلى أن الأثر المترتب على السورة ليس هو إلا الأجزاء وصحة العبادة، ومع الغض عن أن الأجزاء والصحة ليست من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحة، فإن ذلك يقتضى عدم الأجزاء وفساد العبادة، وهذا يناهض الامتنان وينتج عكس المقصود، فإن

(١) أقول: لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المايعين إجمالاً واضطر بترك أحد الطرفين معينا أو غير معين، فهل أحد في البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين؟ ما أظن التزامك به أيضاً، بل تلتزم بالتكليف التوسطي، وهل هذا من غير جهة الاضطرار؟

المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسى موضوعا وأثرا لا يشمل " حديث الرفع " ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة.

وأما بالنسبة إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى: فهو وإن كان أمرا وجوديا قابلا لتوجه الرفع إليه، إلا أنه أولا: ليس هو المنسى أو المكروه عليه ليتوجه الرفع إليه، وثانيا: لا فائدة في رفعه، لأن رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواجد له، فإن ذلك يكون وضعاً لا رفعاً، وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصح رفع المركب بلحاظه، فإن الصلاة بلا سورة مثلا لا يترتب عليها أثر إلا الفساد وعدم الأجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعي. ومن ذلك يظهر فساد ما قيل: من أن المرفوع في حال النسيان إنما هو جزئية المنسى للمركب، وما أشكل عليه: من أن الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، وما أجيب عن ذلك: من أن الجزئية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع.

فإن ذلك كله خروج عن مفروض الكلام ولا ربط له بالمقام، لأن جزئية الجزء لم تكن منسية وإلا كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءة السورة مثلا، فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بأن الجزئية غير مجعولة فيجيب بأنها مجعولة بجعل منشأ الانتزاع. والحاصل: أن الإشكال في شمول " حديث الرفع " للجزء المنسى ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعي، إذ لا إشكال في أنه عند الشك في جزئية شيء للمركب أو شرطيته تجرى فيه البراءة الشرعية ويندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " بل الإشكال إنما هو من جهة أنه عند ترك الجزء نسيانا مع العلم والالتفات بجزئيته ليس في البين ما يرد الرفع الشرعي عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل " حديث الرفع " بل لا بد من التماس دليل آخر على

الصحة، وهو في الصلاة قوله - عليه السلام - " لا تعاد الصلاة إلا عن خمس " .
وعلى ذلك بيتنى جملة من القواعد التي تسالم عليها الأصحاب في باب
الخلل الواقع في الصلاة، من جملتها: أنه لو كان المنسى من الأركان فما لم يدخل
المصلي في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسى ومع الدخول في
ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسى من غير الأركان، فإنه لا
تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل في ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء
التي يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلا فلا شيء عليه إلا سجدة السهو،
ونحو ذلك من الفروع والقواعد التي تستفاد من " حديث لا تعاد " وقد استقصينا
الكلام فيها في " رسالة الخلل " .

ولو كان المدرك في صحة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسيانا
" حديث الرفع " كان اللازم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا
من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنه لا يمكن استفادة التفصيل من " حديث
الرفع " . ويؤيد ذلك: أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة
الصلاة وغيرها من ساير المركبات.

هذا إذا كان النسيان مستوعبا في تمام الوقت المضروب للمركب،
وأما في النسيان الغير المستوعب فالأمر فيه أوضح، فإنه لا يصدق نسيان المأمور به
عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكر في بقية الوقت، لأن المأمور به
هو الفرد الكلي الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ولو في جزء من الوقت الذي
يسع فعل المأمور به، فمع التذكر في أثناء الوقت يجب الإتيان بالمأمور به لبقاء
وقته - لو كان المدرك حديث الرفع - لأن المأتي به الفاقد للجزء أو الشرط لا
ينطبق على المأمور به، فلو لا " حديث لا تعاد " كان اللازم هو إعادة الصلاة
الفاقدة للجزء نسيانا مع التذكر في أثناء الوقت.

فتحصل مما ذكرنا: أنه في كل مورد مست الحاجة إلى تنزيل الفاقد
منزلة الواجد لا بد من التماس دليل آخر غير " حديث الرفع " كما أنه في كل

مورد مست الحاجة إلى تنزيل الواجد منزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع (١) ومن هنا يمكن أن يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنه في صورة ايجاد المانع نسيانا يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعبا لتمام الوقت، فتأمل جيدا.

هذا كله في الأحكام التكليفية. وأما الأحكام الوضعية - كالعقود والايقاعات والطهارة والنجاسة - فالكلام فيها تارة: يقع في الأسباب: الايجاب والقبول مثلا، وأخرى: في المسببات، وثالثة: في الآثار والأحكام المترتبة على المسببات.

أما الأسباب: فمحمل الكلام فيها، هو أن وقوع النسيان والإكراه أو الاضطراب في ناحية الأسباب لا تقتضي تأثيرها في المسبب ولا تدرج في " حديث الرفع " لما تقدم في باب الأجزاء والشرائط: من أن " حديث الرفع " لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولا يثبت أمرا لم يكن، فلو اضطرب إلى ايقاع

(١) أقول: المستفاد من الرفع ما اضطروا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعا - ومعنى رفعه التشريعي خلو صفحة التشريع عنه - مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له أو عدم أخذه موضوعا لحكمه، لا أن مرجعه إلى قلب الوجود بعدم

ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غاية اقتضائه قلب أخذ في طي التشريع بعدم أخذه، وفي هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلا أو تركا وأن المضطر إليه فعل أو ترك، إذ كما أن رفع الوجود تشريعا يرجع إلى خلو صفحة

التشريع عن هذا الوجود، كذلك رفع العدم تشريعا إلى خلو صفحة التشريع عن هذا العدم، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم، لا جعله وجودا، كي يرجع إلى وضع شيء لا يناسب رفعه.

ولذا لم يتوهم أحد مسألة الاضطراب بترك أحد طرفي العلم - خصوصا إذا كان معينا - بوجوب الإتيان بكل الطرفين تحصيلًا للموافقة القطعية.

وحينئذ فلا قصور في شمول " الحديث " للسورة المنسية، ومرجعه إلى إخراجها عن الجزئية لا جعلها بمنزلة الوجود، إذ معنى خلو صفحة التشريع عنه هو الأول لا الثاني. نعم: هذا المقدار لو كان مستوعبا في الوقت لا يقتضى الإجزاء إذ معنى رفعه ما دام النسيان عدم كونه تحت التكليف الذي هو منشأ انتزاع الجزئية ما دام النسيان، وأما كونه واجدا لمصلحة الواقع فلا، فإنه لا يكون تحت الرفع تشريعا، إذ ليس أمر رفعه ووضع بيده الشرع، وحينئذ فالمصلحة المقتضية للجزئية باقية، فبعد رفع النسيان يؤثر المصلحة في خارج الوقت أثره، كما لو

لم يكن في البين " حديث الرفع " وهذا نكتة عدم تشبثهم بمثل " حديث الرفع " لتصحيح المنسيات جزءا أو شرطا مانعا، فتدبر.

العقد بالفارسية أو أكره عليه أو نسي العربية كان العقد باطلا بناء على اشتراط العربية في العقد، فان رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي (١) وليس للعقد الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطية العربية ليست هي المنسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية. وأما المسببات: فهي على قسمين: فإنها تارة: تكون من الأمور الاعتبارية ليس لها ما بحذاء في وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار - كالملكية والزوجية والرقية ونحو ذلك من الوضعيات الاعتبارية التي أمضاها الشارع - وأخرى: تكون من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع - كالطهارة والنجاسة الخبثية - على احتمال قواه الشيخ (قدس سره) وإن ضعفناه نحن في محله، ويأتي بيانه في مبحث الاستصحاب.

أما القسم الأول: فهو بنفسه مما تناله يد الوضع والرفع التشريعي، على ما هو الحق عندنا: من أن هذا القسم من الأحكام الوضعية يستقل بالجعل وليس منتزعا من الأحكام التكليفية، فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال (٢) فينزل المسبب منزلة العدم وكأنه لم

(١) أقول: قد أشرنا - في الحاشية السابقة - أن مرجع رفع المضطر إليه إذا كان من التروك خلو صفحة التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا الترك عن حيز تشريع الجاعلية، ولازم تطبيقه على عدم العربية الموجبة لتشريع الفساد به - بملاحظة دخل نقيضه في الصحة هو أن هذا العدم ما شرع في مورد الفساد الملازم لعدم كون

نقيضه دخيلا في الصحة، لا أن مفاد رفعه جعله منزلة الوجود كي يرد عليه ما أفيد، وحينئذ ليس وجه عدم جريانهم مثل "حديث الرفع" بجميع فقراته في أبواب المعاملات حتى في فرض الاضطرار بايجاد المانع الغير الجاري فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدة الوجه في أن قضية نفي الشرطية أو غيره في المعاملة ايجاب الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الامتنان في حق المكلف.

ولذا نفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب وأن "الحديث" مختص بالثاني دون الأول، لما عرفت: من أن لازم نفي شرط الوجوب إثبات الوجوب على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى، فتدبر.

(٢) أقول: هذا التقريب بعينه يجئ في الاضطرار، ولم يلتزم أحد فيه فساد المعاملة، فلا بد من بيان فارق بينهما، كما شرحناه في الحاشية السابقة.

يقع، ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب: من حلية الأكل وجواز التصرف في باب العقود والايقاعات.
لا أقول: إن الرفع تعلق بالآثار، بل تعلق بنفس المسبب، لأنه بنفسه مما تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولكن فرض وقوع المسبب عن إكراه ونحوه في غاية الإشكال (١) فإن الإكراه إنما يتعلق بايجاد الأسباب، وقد ذكرنا في " كتاب البيع " ما قيل وما يمكن أن يقال في المقام.

وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان المسبب من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع - كالطهارة والنجاسة - فهو مما لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي (٢) لأنه من الأمور التكوينية وهي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لا بد وأن يكون من سنخ وضعها تكوينيا. نعم: يصح أن يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الآثار الشرعية.

ولا يتوهم: أن لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من أكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من أكره على النجاسة، بدعوى: أن الجنابة المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي إلا أنها باعتبار ما لها من الأثر - وهو الغسل - قابلة للرفع، فإن الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما

(١) أقول: لا بأس به بناء على ما هو التحقيق: من أن الأمر بالمسبب لا يرجع إلى السبب، كما بيناه في محله.

(٢) أقول: إذا كان معنى الرفع التشريعي ما أفاده سابقا: من خلو صفحة التشريع عنه، فلا مانع من تعلقه بالأمور الواقعية التكوينية، غاية الأمر نتيجة رفعه تشريعا رفع أثره الشرعي، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر: أنه لا يبقى مجال لقوله: " نعم " بعد هذا الكلام، إذ لا معنى للرفع التشريعي إلا هذا المعنى، وحينئذ أي شيء منفي غير ما أثبت هنا؟.

عقيب الجنابة والنجاسة مطلقا، من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الاختيارية وغيرها (١) فتأمل، فإن المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المجال، والبحث عن ذلك وقع استطرادا.

والمقصود الأصلي بالبحث هو البحث عن مفاد قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " فإنه هو المدرك في البراءة الشرعية، وقد عرفت: أن الرفع في " ما لا يعلمون " يغير الرفع في البقية، فإن الرفع في البقية رفع واقعي ينتج نتيجة التخصيص الواقعي - بالبيان المتقدم - والرفع في " ما لا يعلمون " رفع ظاهري ينتج عدم وجوب الاحتياط في موارد الشك والشبهات على ما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه - والغرض من إعادة الكلام فيه هو بيان ما يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " من الشبهات. فنقول: المشكوك فيه تارة: يكون هو التكليف النفسي الاستقلالي، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالشك في حرمة تصوير الصور المجردة من ذوات الأرواح. وأخرى: يكون هو التكليف الغير الاستقلالي - كالشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أو مانعيته. وثالثة: يكون في

(١) أقول: ما أدرى جواب التوهم السابق أين صار؟ فإن كان قوله " فإن الغسل والتطهير أمران وجوديان " إلى قوله " فتأمل " جوابا فهو غلط، فإن الأمر في كل مورد يشمله " الحديث " باطلاق دليله شامل لصورة الاختيار والاضطرار، وبالاضطرار أو الإكراه يرتفع، فالأولى حينئذ: الالتزام بالإشكال، ويلتزم بأنه في مورد الاضطرار على الجنابة ينتقل التكليف من الغسل إلى التيمم، كما أن في مورد الاضطرار على ارتكاب النجس يرتفع وجوب الغسل أو حرمة شرب النجس، بلا محذور فيه ولا احتياج إلى حوالة المقام ببسط الكلام فيه في مقام آخر.

ثم إن من العجب أن المقرر لم ما ثبت في الجواب عن توهمه بما أسسه من الأساس؟ بتوضيح أن وجوب الغسل في النجاسة وكذا وجوب الغسل في الجنابة من آثار الطهارة الخبثية والحديثية وإسناده إليها بالعرض والمجاز،

لأنهما من مقدمات الطهارة الملازم لرفع الجنابة والنجاسة، وحينئذ فحديث الرفع لا يشملهما من حديث عنوان الإكراه على الجنابة والنجاسة، وحينئذ لا يبقى في البين إلا عنوان ترك الطهارة حديثية أو خبثية، و " حديث الرفع " باعترافه لا يشمل التروك.

المحصلات والأسباب العقلية أو العادية أو الشرعية الاختراعية أو الإمضائية، كالشك في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير من النجاسة الخبثية، وكالشك في اعتبار أن يكون المسح ببله الوضوء - بناء على أن تكون الغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحديثية من المحصلات والأسباب لا أنها بنفسها وبما هي متعلقات التكليف، وكالشك في اعتبار العربية والماضوية في العقد ونحو ذلك مما كان الشك فيما هو السبب والمحصل لمتعلق التكليف أو الوضع. فان كان الشك في التكليف النفسي الاستقلالي، فهذا هو المتيقن في اندراجه في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية. وقد تقدم ضعف الإشكال في عموم " حديث الرفع " للشبهات الحكمية والموضوعية، وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

وإن كان الشك في التكليف الغير الاستقلالي، فهذا هو المبحوث عنه في باب الأقل والأكثر الارتباطي، وسيأتي البحث عنه بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال، وأن الأقوى شمول " حديث الرفع " له. وإن كان الشك في الأسباب والمحصلات، فالأقوى: أنها بجميع أقسامها لا تجرى فيها البراءة ولا يعمها " حديث الرفع " وإن حكى عن بعض الأعلام جريان البراءة في خصوص الأسباب الشرعية، كالغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحديثية، بناء على أن تكون الغسلات والمسحات من الأسباب والمحصلات وأن المأمور به في باب الطهارة الخبثية هو إفراغ المحل عن القذارة الظاهرية فيكون الغسل سببا لذلك، وفي باب الطهارة الحديثية هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية الحاصلة من الأحداث والغسلات والمسحات أسباب لذلك، لا أن المأمور به نفس الغسلات والمسحات وتطهير الباطن حكمة للأمر بها، وسيأتي البحث عن ذلك أيضا (إن شاء الله تعالى) في مبحث الاشتغال.

وعلى ذلك يتنى الخلاف المعروف في باب الوضوء: من أنه هل يعتبر في الوضوء مع عدم القصد إلى إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة؟ أو لا يعتبر قصد ذلك؟ بل يكفي مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، فإن قلنا: إن المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة. وإن قلنا: إن المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصلات لها، فلا بد مع عدم قصد إحدى الغايات من قصد الكون على الطهارة، لأن قصد حقيقة المأمور به مما لا بد منه في كل عبادة. ومنشأ الخلاف: هو وقوع كل من التطهير والأفعال في حيز الطلب في "القرآن المجيد".

فمن الأول: قوله تعالى: " وإن كنت جنبا فاطهروا " (١) بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل في ذلك. ومن الثاني قوله تعالى: " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم " الآية (٢).

فمن قال: بأنه يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة وأنها من المسببات التوليدية للأفعال حمل الأمر بالأفعال في آية الوضوء على أن الأمر بها لأجل كونها محصلة للطهارة لا من حيث هي هي، فإنه في المسببات التوليدية يصح تعلق الأمر بكل من المسبب والسبب لكن لا بما هو هو، بل بما أنه يتولد منه المسبب، وهذا إذا كان الربط بين السبب والمسبب على وجه يكون الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب عرفا، كما لو أمر بالإلقاء في النار، فإن الأمر به عرفا أمر بالإحراق. والظاهر أن تكون جميع الأسباب والمسببات التوليدية من هذا القبيل.

(١) سورة المائدة الآية ٦

(٢) سورة المائدة الآية ٦

ومن قال: إنه لا يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة (١) حمل الأمر بالتطهير في آية الغسل على أن المراد منه نفس الأفعال لا المعنى الحاصل منها ويكون التطهير من قبيل الحكم والمصالح، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار: من " أن الله تعالى إنما أمر بالوضوء ليكون العبد متطهرا بين يدي الله تعالى " (٢) فإن الظاهر منه هو أن تكون الطهارة من الخواص والآثار المترتبة على أفعال الوضوء، لا أنها من المسببات التوليدية، وذكرنا - في مبحث الاشتغال - الفرق بين المسببات التوليدية والمقدمات الإعدادية، وأن باب المصالح والمفاسد ليست من المسببات التوليدية، بل إنما هي من الخواص والآثار المترتبة على متعلقات التكليف، فراجع ذلك المبحث، فإنه قد استوفينا الكلام فيه بما لا مزيد عليه، وغرضنا في المقام مجرد الإشارة، فلا فائدة في تكرار الكلام في ذلك، مع أنه أمامنا مباحث مهمة ينبغي صرف عنان الكلام فيها، ولعل الله يوفقنا للتعرض إلى جملة مما يتعلق بلباس المشكوك من المباحث النفيسة التي أفادها شيخنا الأستاذ (مد ظله) ما لم تخطر ببال من سبقه من الأعلام. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن دلالة قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " على ما هو محل البحث بين الأصوليين والأخباريين - وهو جواز الاقتحام في الشبهات التحريمية - في غاية الوضوح.

(١) أقول: لو قلنا في باب الوضوء: إنه من المطلوبات النفسية علاوة عن مطلوبيتها غيريا - كما قيل به في الغسل - فما أفيد من ابتناء النزاع في لزوم قصد الغاية وعدمه في غاية المتانة، وحينئذ يكون الوضوء بنفسه عبادة وقعت مقدمة لعبادة أخرى. وأما لو قلنا بأنه محض في المطلوبية الغيرية وأن عباديته من جهة دعوة أمره الغيري إليه بلا أمر آخر نفسي فيه، فربما يكون منشأ النزاع السابق شئ آخر، وهو أن دعوة الأمر الغيري هل يمكن بلا قصد التوصل به إلى الغير؟ أو لا يمكن إلا مع القصد المزبور؟ فعلى الأول: لا يجب قصد الغاية، بخلافه على الثاني، فإنه لا يمكن الامتثال به إلا مع قصد الغاية، حتى بناء على كون الوضوء مقدمة لا الكون على الطهارة، فراجع المسألة في محله وتدبر.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب الوضوء الحديث ٩ ولفظ الحديث " إنما امر بالوضوء وبدئ به لأن يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدي الجبار) الحديث

وقد استدل للبراءة بأخبار آخر، أظهرها دلالة قوله - عليه السلام -
" كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى " (١)

والاستدلال به مبني على أن يكون " الورود " بمعنى الوصول إلى
المكلفين، لا الورود المقابل لل سكوت، وإلا كان مفاده أجنيا عن محل البحث،
فان الورود المقابل لل سكوت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث
المبارك: " كل شيء مطلق والناس منه في سعة ما لم يبين الله تعالى حكمه "
أي ما دام مسكوتا عنه، كما ورد في الخبر: " إن الله تعالى سكت عن أشياء لم
يسكت عنها نسيانا " الخبر (٢) وأين هذا مما هو مورد البحث من الشك في
التكليف بعد تبين الأحكام وتبليغها إلى الأنام وعروض الاختفاء لبعضها
لبعض موجبات الاختفاء!

وقد استدل على البراءة بقوله - عليه السلام - " كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه " أو " حتى تعرف الحرام منه
بعينه " على اختلاف النسخ (٣)

وقوله - عليه السلام -: " كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه (٤)

ولا يخفى: ظهور كلمة " فيه " و " منه " و " بعينه " في الانقسام
والتبعض الفعلي - أي كون الشيء بالفعل منقسما إلى الحلال والحرام - بمعنى
أن يكون قسم منه حلالا وقسم منه حراما واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم
أن المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من
الميتة أو المذكى، أو المايع المشكوك كونه من النخل أو الخمر، فان اللحم أو المايع

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٠

(٢) نهج البلاغة قصار الحكم ١٠٥

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

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

بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالا وإلى ما يكون حراما، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية.

وأما الشبهات الحكمية: فليس القسمة فيها فعلية وإنما تكون القسمة فيها فرضية، - أي ليس فيها إلا احتمال الحل والحرمة - فإن شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالا أو حراما ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراما وإما أن يكون حلالا، فلا يصح أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، إلا بضرب من التأويل والعناية التي لا يساعد عليها ظاهر اللفظ.

فكلمة " فيه " ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية، وكذا كلمة " بعينه " فإن معرفة الشيء بعينه إنما يكون في الموضوعات الخارجية (١) ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه. ومن ذلك يظهر: اختصاص قوله - عليه السلام - " كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه " بالشبهات الموضوعية، فإنه لولا كلمة " بعينه " كان الخبر عاما للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله - عليه السلام - " كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر " ولكن لفظة " بعينه " توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية.

وقد استدل للبرائة بقوله - صلى الله عليه وآله - " الناس في سعة ما لا يعلمون " (٢) وفي دلالة تأمل إلا على بعض الوجوه.

(١) أقول: معنى معرفة الحرام بعينه تشخيص الحرام من الحلال، لا تشخيصه خارجا، فلا قصور في شمول الحديث - لولا الأمثلة في ذيله - للشبهات الحكمية، هذا مع إمكان حمل " بعينه " على بيان التأكيد لموضوع

الحرمة وأنه حقيقة معروضها، لا أنه من توابع المعروض، فيرتفع حينئذ الإشكال رأسا. نعم: العمدة في هذه الرواية الأمثلة الواقعة في ذيلها، والذي يسهل الخطب أن هذه الأمثلة لا يناسب " قاعدة الحلية " حتى على اختصاصها في الشبهات الموضوعية، فلا بد من التفصي عنها على كلا التقديرين، كما لا

يخفى.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٤. لفظ الحديث فيه " .. ما لم يعلموا "

والإنصاف، أن أظهر ما استدل به على البراءة من الأخبار هو " حديث الرفع " وفيه الكفاية.

وأما الإجماع:

فقد أفاد الشيخ (قدس سره) في تقريره وجوها.

ولكن الذي ينفع منه في المقام هو إجماع العلماء كافة من الأصوليين والأخباريين على البراءة، والإجماع على هذا الوجه لم ينعقد، بل هو مقطوع بعدم، كيف! وجل الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية التي هو مورد البحث، ولا يمكن دعوى عدم قبح مخالفتهم في تحقق الإجماع مع أن جملة منهم من أجلاء الأصحاب وأعيانهم. وأما بقية تقارير الإجماع: فلا يمكن الركون إليها والاعتماد عليها، بحيث تقدم أو تعارض ما سيأتي من الوجوه التي تمسك بها الأخباريون على وجوب الاحتياط، لو تمت دلالتها وسلمت عن المناقشة في حد نفسها. وأما العقل:

فحكمه بالبراءة مما لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظان وجوده، ولا يكفي في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثا ومحركا لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمي.

فتوهم: أن البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعي - سواء وصل إلى العبد أو لم يصل - فاسد، فإن العقل وإن استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي، إلا أنه استقله بذلك لمكان أن مبادئ الإرادة الآمرية بعد لم تتم، فلا إرادة في الواقع، ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعا، بخلاف البيان

الغير الواصل فإنه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعا، إلا أن فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إما أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادة، وإما أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف، وعلى كل تقدير: لا يستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته، فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

فان قلت: يكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان الشك في التكليف يلازم الشك في الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. قلت: قد تقدم الكلام في كل من الصغرى والكبرى بما لا مزيد عليه - في مبحث الظن قبل دليل الانسداد - وإجماله: أن المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إما أن يكون هو الضرر الدنيوي من نقص في الأنفس والأطراف والأعراض، وإما أن يكون هو الضرر الأخروي من العذاب والعقاب، وإما أن يكون هو المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الأحكام من القرب والبعد ونحو ذلك مما لا يرجع إلى الضرر الدنيوي ولا إلى العقاب الأخروي، فإنه يمكن أن تكون مناطات الأحكام أمورا آخر غير المضار الدنيوية والعقاب الأخروي.

وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في هذه الوجوه الثلاثة ليس بمناط واحد، بل حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي بالنسبة إلى خصوص الأنفس والأطراف أو الأعراض أيضا يمكن أن يكون لأجل ما في الضرر الواقعي من المفسدة التي أدركها العقل فاستقل بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بحرمة لقاعدة الملازمة، فان الحكم العقلي في ذلك واقع في سلسلة علل الأحكام، وكلما كان الحكم العقلي واقعا في هذه السلسلة يكون مورد

القاعدة الملازمة فيستتبعه الحكم الشرعي .
فعلى هذا يكون حكمه بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر أو يظن
طريقا محضا للتحرز عن الوقوع في الضرر الواقعي، فلا يترتب على موافقته
ومخالفته غير ما يترتب على نفس الواقع عند موافقة الظن أو الاحتمال للواقع
أو مخالفته.

ويمكن أن يكون تمام موضوع حكم العقل هو الإقدام على ما لا يأمن معه
من الوقوع في الضرر الواقعي، من غير فرق بين صورة القطع بالضرر أو الظن أو
الاحتمال، نظير حكمه بقبح التشريع، على ما تقدم بيان ذلك.
وعلى كل تقدير: سواء كان حكم العقل في باب الضرر الديني بهذا
الوجه أو بذلك الوجه يستتبع الحكم الشرعي المولوي على وفقه (١)
هذا كله إن كان المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر
المحتمل هو الضرر الديني.

وإن كان المراد منه الضرر الأخرى، فحكمه بلزوم دفع المقطوع
والمظنون والمحتمل بل الموهوم إنما يكون إرشادا محضا ليس فيه شائبة المولوية،
ولا يمكن أن يستتبع حكما شرعيا، لأن حكم العقل في ذلك إنما يكون واقعا في
سلسلة معلولات الأحكام فلا يكون موردا لقاعدة الملازمة - كما أوضحناه في
محلّه - ولكن ذلك فرع احتمال العقاب، ومع عدم وصول التكليف بوجه لا
تفصيلا ولا إجمالا يحتمل العقاب، لقبح العقاب بلا بيان، فحكم العقل
بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكما وواردا على حكمه بلزوم دفع الضرر
المحتمل.

وبالجملة: بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى
المكلف، تختص " قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل " بأطراف العلم الإجمالي

(١) أقول: في الضرر الواقعي على الأول، وفي محتمله على الثاني.

أو الشبهة البدوية قبل الفحص، وأما الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يحتمل فيها العقاب، لأن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب. والحاصل: أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يصلح أن يكون بنفسه بيانا للتكليف المشكوك (١) لأنه لا يكون رافعا للشك، وتمام الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو نفس الشك في التكليف، فإنه بمجرد استقلال العقاب بقبح العقاب عليه فينقطع بعد العقاب، فيرتفع موضوع قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر. هذا إذا كان المراد من الضرر في القاعدة الضرر العقابي.

وإن أريد منه المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام، فالشك في التكليف وإن كان يلزم الشك في المصلحة والمفسدة، إلا أن التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس مما يستقل العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المصلحة والمفسدة التامة وأحاط بجميع الجهات ولم ير مزاحما لها حكم بقبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة. وأما مجرد احتمال وجود المصلحة والمفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الاقتحام على ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة.

نعم: قد تكون المفسدة أو المصلحة المحتملة بمثابة من الأهمية يلزم التحرز عن الوقوع في مخالفتها ولو احتمالا، إلا أنه لو كانت بهذه المثابة فعلى الشارع جعل المتمم وإيجاب الاحتياط، كما أوجبه في باب الدماء والفروج والأموال، ومع الشك في إيجاب الاحتياط كان المرجع هو البراءة، لأنه كأحد التكاليف المجهولة، فيعمه " حديث الرفع ".

ومما ذكرنا يظهر: ما في كلام الشيخ (قدس سره) من الخلل، حيث

(١) أقول: لو اقتصر بالبيان الأول لكان أولى، لأن في بيانية التكليف الطرقية لا يحتاج إلى رفع الشك، نظير إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية.

قال (قدس سره): " ودعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأن الحكم المذكورة على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها " إلى أن قال: " وإن أريد بها مضرة أخرى غير العقاب التي لا يتوقف ثبوتها على العلم، فهو وإن كان محتملا لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية " إلى آخر ما أفاده.

والإنصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك (١) فإن حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنما يكون إرشادا محضا لا يمكن أن يستتبع حكما مولويا شرعيا، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في مورده تكليف واقعي؟ وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية؟ مع أن مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع

(١) أقول: لا نفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: والحاصل إلى آخره، وأن قوله: " وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية " مبني على تسليم البيانية ولا يكون إرشادا، لا أنه مسلم عنده، كيف! وصريح كلماته في الشبهة المحصورة وغيرها إرشادية هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب، كما أن لازم كونه حكما مولويا ظاهريا الالتزام بالعقوبة على نفسه ولو لم يكن في الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة.

وتوهم: أن الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح في الأوامر الطرقية لا في الأوامر النفسية المجعولة نفسيا في ظرف الجهل بالحكم. وما أفيد أيضا بأن في الأصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها، كلام ظاهري، إذ الأمر في هذه القاعدة إن كان طريقيا يعاقب على الواقع، وإن كان نفسيا يعاقب على نفسها وإن خالف الواقع. ولا نرى وجها لهذا الشرط الضمني ولا طعنا على مثل هذا " المؤسس " بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام، ولقد صدر نظيره في ايجاب الاحتياط الشرعي ردا على الأخباريين أيضا. نعم: الذي يرد عليه هو الذي أشرنا في ذيل قول المقرر " والحاصل الخ " وهو أن مجرد كونه حكما في ظرف الشك لا يقتضي أن يكون ايجابا نفسيا موجبا للعقوبة على نفسه مطلقا، بل من الممكن كون أمره طريقيا حاكيا عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها وترخيصا محضا عند مخالفته للواقع، وبه أجبنا عما أفاده في منع بيانية ايجاب الاحتياط الشرعي أيضا، كما لا يخفى.

استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه، وفي جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند إدائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع كالأمارات والأصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزة كأصالة الاحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفة الواقع، ويأتي بيان ذلك (إن شاء الله تعالى) في خاتمة الاشتغال.

وعلى كل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أن العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وإن لم تؤدي إلى مخالفة الواقع مما لا يستقيم. وأغرب من ذلك: ما أفاده أخيراً: من أنه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا الكلام منه (قدس سره) يعطى أن المصالح والمفاسد من أفراد الضرر (١) وتعمها قاعدة "قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر" ولكن الشارع رخص في الاقتحام في موارد احتمال المفسدة.

وأنت خبير بما فيه، فإن باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذي يستقل العقل بلزوم التحرز عن محتمله. وعلى كل تقدير: فقد ظهر لك: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارد على حكمه بقبح الاقتحام على ما لا يأمن معه عن الضرر العقابي، وهذا الحكم العقلي يعم جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية.

ثم إنه ربما يستدل للبراءة باستصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر، وسيأتي البحث عن حال هذا الاستصحاب وأن استصحاب البراءة مما لا يجرى في شيء من المقامات، سواء كان المراد من العدم المستصحب العدم

(١) أقول: ظاهر كلامه بيان أن مراده لو كان ذلك، وذلك لا يدل على اختياره، كما لا يخفى.

حال الصغر قبل البلوغ، أو العدم قبل الوقت في الموقنات، فانتظر ما يأتي في مبحث الاشتغال، فإنه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام.

وقد استدل للبرائة بوجه آخر لا تخلو عن ضعف، فلا يهمننا التعرض لها وفيما ذكرناه كفاية.

فلنشرع في أدلة الأخباريين وقد استدلوا بالأدلة الثلاثة:

فمن الكتاب قوله تعالى: " فاتقوا الله حق تقاته " (١) وقوله تعالى: " واتقوا الله ما استطعتم " (٢) وقوله تعالى: " ولا تقف ما ليس لك به علم " (٣) فان الاقتحام في الشبهة ينافي التقوى المأمور بها. وكذا الحكم بالترخيص وجواز الاقتحام فيها قول بغير علم.

ولا يقال: إن الحكم بحرمة الاقتحام فيها أيضا قول بغير علم، فان الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنما قالوا بترك الاقتحام فيها لاحتمال الحرمة، فتأمل.

ولا يخفى: أن الآيات الشريفة بمعزل عن الدلالة على مذهب الأخباريين. أما آيات التقوى: فمع أنها لا تدل على الوجوب، لا تنافي الاقتحام في الشبهة اعتمادا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واتكالا على قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " ومنه يظهر: أن القول بجواز الاقتحام ليس قولاً بغير علم، لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكليف الغير الواصل، فيكون القول بالجواز قولاً عن علم.

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٢

(٢) سورة التغابن الآية ١٦

(٣) سورة الأسراء الآية ٣٦

ومن السنة طوائف:

منها: أخبار التوقف كقوله - عليه السلام - " الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة " (١) وهي كثيرة مستفيضة، بل تبلغ حد التواتر، وظاهر التوقف هو السكون وعدم الحركة فالتوقف في الشبهات عبارة عن الاحتياط فيها وترك المضي فيها.

ومنها: الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط، وهي كثيرة أيضا تبلغ حد الاستفاضة، ففي الصحيح: عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا (٢) وفي موثقة عبد الله، قال: كتبت إلى العبد الصالح - عليه السلام - يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عين الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل [الجبل] فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك، الخبر (٣) وعن " المفيد الثاني " قال: إن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. وقوله - عليه السلام - ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط (٥).

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٣

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ١

(٣) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب ما يمسه عنه الصائم الحديث ٢

(٤) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤١

(٥) قال الشيخ (ره) في " الفرائد " أرسله الشهيد.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على حسن الاحتياط ووجوبه.
ومنها: أخبار التثليث، كقوله - عليه السلام - في ذيل مقبولة عمر بن
حنظلة: وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر
مشكل يرد علمه إلى الله تعالى وإلى رسوله - صلى الله عليه وآله - قال رسول الله
(صلى الله عليه وآله): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم (١)

وتقريب الاستدلال بها: هو أن "المقبولة" دلت على وجوب ترك
الشاذ معللاً بأنه فيه الريب، ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما
كان فيه الريب والشك، ومنه ما هو المبحوث عنه من الشبهات التحريمية، بل
مورد الرواية مختص بما كان الشك فيه لأجل احتمال الحرمة، كما يظهر من
قوله - صلى الله عليه وآله - "حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك" أي بين
الحلال والحرام.

فدلالة أخبار التثليث على وجوب التحرز عن الشبهات التحريمية
وحرمة الاقتحام فيها أوضح من الأخبار السابقة، هذا.
والجواب أما عن الطائفة الأولى: فالأمر بالتوقف فيها لا يصلح إلا
للإرشاد، ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يستتبع الثواب والعقاب، فإن المراد
من "الهلكة" في قوله - عليه السلام - "التوقف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة" هي العقاب ولا يمكن أن يكون المراد منه العقاب الجائي من قبل
مخالفة الأمر بالتوقف، لأن الظاهر أن يكون قوله - عليه السلام - ذلك لبيان
الملازمة بين الاقتحام والوقوع في الهلكة، فلا بد وأن تكون الهلكة مفروضة
الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، لتكون في البين ملازمة بين

(١) الوسائل الباب ١٢ الحديث ٩

عدم التوقف والهلكة، ولا يمكن فرض وجود الهلكة إلا بعد فرض تنجز التكليف، وذلك لا يكون إلا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فيكون حاصل مفاد قوله - عليه السلام - " الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة " هو أن ترك التعرض للشبهة التي يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع في عقاب مخالفة التكليف إذا صادفت الشبهة متعلق التكليف، فعلى هذا يكون الأمر بالتوقف للإرشاد وهو تابع للمرشد إليه، فان صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تنجز التكليف، وإن خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن في البين شيء إلا التجري.

ويحتمل قريبا أن تكون روايات التوقف لإفادة معنى آخر، وهو أن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات، لا أن نفس الاقتحام في الشبهة حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال - كما هو مفاد الوجه الأول - بل ترك الوقوف عندها والاقتحام فيها مظنة الوقوع في المحرمات، فان الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على الاقتحام فيها هانت عليه المعصية وكان ذلك موجبا لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك في باب المكروهات (١) فإنه لو لم يعتنى المكلف بالمكروهات وأكب على فعلها أدى ذلك إلى الجرئة على فعل المحرمات، كما أن الشخص لو لم يعتنى بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة (أعاذنا الله من ذلك) وأما إذا لم يعود الشخص نفسه على الاقتحام في الشبهات بل عود نفسه على التجنب عنها والوقوف عندها حصلت ملكة التجنب عن المعاصي، وإلى ذلك يشير قوله - عليه السلام - " والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها " (٢).

وعلى هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون استحبابيا، كما هو الظاهر

(١) لم أجده بعد الفحص والسؤال (المصحح)

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٢

من قوله - عليه السلام - في بعض أخبار التوقف " أروع الناس من وقف عند الشبهة " (١) وقوله - عليه السلام - " لا أروع كالوقوف عند الشبهة " (٢) وعلى كل حال: من راجع أخبار التوقف وتأمل فيها يقطع بأن الأمر فيها ليس أمرا مولويا بنفسه يستتبع الثواب والعقاب، فلا يصلح للأخباري الاستدلال بها على مدعاه.

وأما الطائفة الثانية: وهي الأخبار الواردة في الأمر بالاحتياط، فأظهرها دلالة ما تقدم منها، وهي لا تصلح للاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية.

أما الصحيحة الأولى: فلعدم العمل بها في موردها، فإن الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا، إما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، وإما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الارتباطيين، لأن في صورة اشتراك الشخصين في الصيد، إما أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنة، وإما أن نقول بوجوب إعطاء قيمة البدنة.

فان قلنا: بوجوب إعطاء القيمة فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الارتباطيين، لأن اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك في اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر. وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنة فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كل منهما أو نصفها، وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف (٣) نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر،

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٤

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٠

(٣) أقول: من الممكن على هذا التقدير أن الواجب عليه البدنة بما لها من المالية في ضمن خصوصية العين، فإنه حينئذ لو أعطى نصف البدنة مشاعا في تمامها يجزى عن تكليفه بمقداره ولو كان الواجب عليه تمام البدنة، وعلى أي حال: بعد كون الأقل والأكثر مطلقا مجرى البراءة يسهل الخطب في المقام. ولا يحتاج إلى هذا التشقيق، فتدبر.

كما أن عدم القول بالفصل بين الشبهات البدوية المحضة والمقرونة بالعلم المنحل إلى الأقل والأكثر الغير الارتباطي يرفع توهم عدم شمول النص مورد البحث مطلقا، كما لا يخفى.

وعلى كلا التقديرين: الشبهة في مورد السؤال إنما تكون وجوبية ولا يجب الاحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحة في موردها لم يعمل بها. مضافاً إلى أن مورد البحث هو الشبهة البدوية التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردد متعلقه بين الأقل والأكثر، فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في مورد الصحيحة وعدم وجوب الاحتياط في مورد البحث، مع أن ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة، ومحل الكلام هو ما إذا لم يكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

وأما الموثقة: فالشبهة في موردها لا تخلو: إما أن تكون موضوعية، وإما أن تكون حكمية، فإن كانت موضوعية - كما لا يبعد ذلك بل يقربه استبعاد تقرير الإمام - عليه السلام - الجاهل على جهله في الشبهات الحكمية فإنه على الإمام - عليه السلام - رفع الشبهة وتبيين الأحكام للجاهلين لا الأمر بالاحتياط - فالاحتياط فيها واجب على كل حال، لاستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل، ومع جريان الاستصحاب لا يبقى موضوع للبراءة، مع أنه لو كانت الشبهة موضوعية وأغمضنا النظر عن الاستصحاب فالاحتياط لا يجب فيها باتفاق الأخباريين.

وإن كانت الشبهة حكمية: بأن يكون المراد من الحمرة المرتفعة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب، فيكون السؤال حينئذ عن وقت المغرب الذي تجب الصلاة فيه ويجوز الإفطار عنده وأنه هل يتحقق باستتار

القرص أو لابد من ذهاب الحمرة المشرقية؟ والإمام - عليه السلام - في مقام رفع هذه الشبهة وبيان أن الحمرة المشرقية لابد من زوالها في جواز الإفطار وصحة الصلاة - كما هو المشهور عند الخاصة - فبين الحكم الشرعي بلسان الأمر بالاحتياط، وقال - عليه السلام - " تأخذ بالحائطة لدينك ".
ولعل السر في الأمر بالاحتياط - مع أنه كان ينبغي إزالة الشبهة ورفع جهل السائل بالزامه بالانتظار إلى أن تذهب الحمرة المشرقية - هو التقية والتباس الأمر على العامة القائلين بتحقيق المغرب باستتار القرص، فأمر - عليه السلام - بالاحتياط لكي يتخيل لهم أن الأمر بالانتظار إنما كان لأجل الاحتياط وحصول اليقين باستتار القرص، لا لأجل أن المغرب لا يتحقق إلا بذهاب الحمرة المشرقية، فالإمام - عليه السلام - قد أفاد وجوب الانتظار على خلاف فتوى العامة ببيان لا ينافي التقية، كما أن قوله - عليه السلام - " أرى لك أن تنتظر " الذي يستشم منه رائحة الاستحباب - إنما كان للتقية والتباس الأمر على العامة لكي يزعموا أن الحكم بالتأخير إلى ذهاب الحمرة عند الخاصة إنما هو للاستحباب. وعلى كل حال: فالاحتياط بمعنى التأخير إلى ذهاب الحمرة مفروض السؤال واجب لا دخل له بما نحن فيه.
وأما عن بقية الأخبار المطلقة (التي لم ترد في مورد خاص) كقوله - عليه السلام -: " أخوك دينك فاحتط لدينك " فإنها وردت في مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه، ولا يمكن أن يكون الأمر بالاحتياط فيها أمراً مولوياً، وإلا يلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية مطلقاً، وفي الشبهات الحكمية الوجودية بالاتفاق.
وأما عن الطائفة الثالثة: فبأن الأمر فيها لا يصلح إلا للإرشاد، فان الظاهر من قوله - عليه السلام - " ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات " هو الملازمة بين التعرض للشبهات والوقوع في المحرمات، فالأخذ بالشبهات بنفسه ليس من المحرمات، بل يستلزم ذلك الوقوع فيها، فيكون النهي عن الأخذ

بالشبهات للإرشاد إلى عدم الوقوع في المحرمات (١) لأن التجنب عن الشبهات
يوجب حصول ملكة الردع عن المحرمات، كما أن الاقتحام فيها يوجب التجري
على فعل المحرمات، وذلك هو الظاهر من قوله - صلى الله عليه وإله - " فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم " فمفاد أخبار التثليث أجنبي عن مقالة الأخباريين.
الدليل الثالث: (الذي استدل به الأخباري على وجوب الاحتياط
في الشبهات التحريمية) هو حكم العقل، وتقديره من وجهين:
أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت محرمات في الشريعة وهذا العلم
الإجمالي حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام، ولا إشكال في
استقلال العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بد من ترك
كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الاقتصار على ترك ما
علم حرمة، لأن ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ.
ثانيهما: كون الأصل في الأفعال الغير الضرورية والتي لا يتوقف عليها
حفظ النظام الحظر، فلا يجوز الاقتحام في كل أمر لم يعلم الإذن فيه.
ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الضعف.
أما الوجه الأول: فلانحلال العلم الإجمالي بعد الرجوع إلى الأدلة
والاطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها، بل يمكن
أن يقال: إنا نعلم بمصادفة بعض الأمارات للواقع بقدر المعلوم بالإجمال من
الأحكام الواقعية. وعلى ذلك يحمل ما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن
الدليل العقلي بقوله: " منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه
الطريق " وإن كان ذلك خلاف ظاهر العبارة، فإن ظاهرها لا ينطبق على

(١) أقول: ويمكن أن يكون الأمر فيها للاستحباب، كما مر منه في توجيه أخبار التوقف السابق، فراجع.

القواعد (١) فتأمل.

ودعوى ثبوت العلم الإجمالي في خصوص الشبهات التي لم يقم عليها دليل، مما لا شاهد عليها، وقد تقدم في دليل الانسداد تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه، هذا، مضافا إلى أن متعلق العلم الإجمالي أعم من الشبهات الوجودية والتحريمية، فلا وجه لجعل ذلك وجهها لوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية.

وأما الوجه الثاني: فهو أسوء حالا من الوجه الأول، لما فيه أولا: من المنع عن كون الأصل في الأشياء الحظر بل الأصل فيها الإباحة لعموم قوله تعالى: " خلق لكم ما في الأرض جميعا " (٢). وثانيا: من الفرق بين مسألة الحظر والإباحة ومسألة البراءة والاشتغال، وقد تقدم تفصيل ذلك أيضا (في أول مبحث البراءة) فراجع.

فالإنصاف: أنه ليس للأخباري ما يمكن أن يقاوم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " فالأقوى: جواز الاقتحام في الشبهات التحريمية الحكمية التي هي مورد البحث والنزاع بين الأخباريين والأصوليين.

وقد ذكر الشيخ (قدس سره) في خاتمة المسألة تنبيهات لا يهمننا التعرض لها.

نعم: ينبغي التنبيه على أمر، وهو أن أصالة البراءة والاشتغال إنما

(١) أقول: ظاهر كلام " شيخنا الأعظم " لا غبار فيه، إذ هو ينادى بأن التكليف الفعلي الملزم للعقل بالموافقة لا يكون إلا بما أدى إليه الطرق، بملاحظة أن الطرق مطلقا موجبة لانحلال العلم المانع عن تنجيذه للواقعات المحتملة الانطباق على غير دائرة الطرق المعلومة، لا أن غرضه انقلاب التكليف الواقعية بمؤدى الطرق، أو أن الطرق المعلوم المطابقة بمقدار المعلوم بالإجمال، كما توهم.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٩

هي من الأصول الحكمية الغير المتكفلة للتنزيل، فكل أصل متكفل للتنزيل يكون حاكما عليها، ونعني ب " الأصل المتكفل للتنزيل " هو أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدى بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجري العملي، سواء كان المؤدى موضوعا خارجيا أو حكما شرعيا.

ومراد الشيخ (قدس سره) من الأصل الموضوعي في قوله: " إن أصل أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها " هو ما ذكرنا، لا خصوص الأصل الجاري في الموضوع مقابل الحكم الشرعي - كما ربما يوهمه ظاهر العبارة - بل كل أصل محرز متكفل للتنزيل يكون حاكما على أصالتي البراءة والاشتغال، فلو شك في حلية الحيوان وطهارته - من جهة الشك في قبوله التذكية - حكم عليه بالحرمة، لأصالة عدم التذكية، ولا تجرى أصالة الحل والبراءة فيه.

ولا بأس باستقصاء الكلام في ما يتعلق بالمثل، وإن كان خارجا عن المقام، وذلك يتم برسم أمور:
الأمر الأول:

اختلفت كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان، فقيل: لا يقبل التذكية إلا ما يحل أكله: من الغنم والبقر وغير ذلك. وقيل: كل حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ. وقيل: بقبول المسوخ للتذكية أيضا ويختص ما لا يقبل التذكية بالحشرات. وينسب إلى العامة القول بقبول الحشرات للتذكية أيضا. ولا يبعد استفادة التعميم لغير الحشرات ونجس العين من بعض الأدلة. وعليه: لا يبقى مورد لجريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات ولا من نجس العين، فلو تولد حيوان من الغنم والأرنب - ولم يتبع أحدهما في الاسم - يحكم عليه بأنه يقبل التذكية، وبعد ورود التذكية عليه - من فرى الأوداج وغير ذلك من الأمور الخمسة المعتمدة في

التذكية - يحكم عليه بالطهارة (١).
هذا إذا قلنا: بأن كل حيوان مما يقبل التذكية بمقتضى بعض الإطلاقات. وإن منعنا عن ذلك، وشك في كون الحيوان المتولد من حيوانين - أحدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبل التذكية - مما يقبل التذكية أو لا يقبل؟ فعلى بعض التقادير تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحرمة والنجاسة، وعلى بعض التقادير لا تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحل والطهارة (٢) بمقتضى أصالة الحل والطهارة وسيأتي توضيح ذلك. هذا إذا كانت الشبهة حكومية، وإن كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية أو من الذي لا يقبل التذكية - بعد إحراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل بحسب الحكم الشرعي - فمع العلم بورود فعل المذكي عليه (من فرى الأوداج وغيره) يحكم عليه بالحل والطهارة، لأنه لا يجرى فيه أصالة عدم التذكية (٣) ومع الشك في ورود فعل المذكي عليه يحكم عليه بالحرمة والنجاسة، لأصالة عدم التذكية (٤) وذلك واضح.

الأمر الثاني:

هل التذكية الموجبة للطهارة والحلية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل والأمور الخمسة - من فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكي مسلما - بمعنى كون التذكية معنى بسيطا يحصل من المجموع

-
- (١) أقول: وكذا الحلية لأصالة الحلية. وقد يستظهر من ذيل كلامه: أنه على هذا لا يحتاج إلى أصالة الحل، وأظن أنه سهو من القلم، لأن من لوازم التذكية مطلقا هو الطهارة فقط.
(٢) أقول: الظاهر من التقديرين كون التذكية أثرا حاصلًا أو أنها نفس الأفعال.
(٣) أقول: لجريان أصالة الصحة في فعله بعنوان التذكية.
(٤) أقول: بناء على كونها أثرا حاصلًا، لا مطلقًا.

المركب من قابلية المحل وتلك الأمور الخمسة؟ أو أن التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقة التذكية وإن كان لها دخل في تأثير الأمور الخمسة في الطهارة والحلية؟ وجهان: لا يخلو ثانيهما عن قوة، لقوله تعالى: "إلا ما ذكيتم" (١) فان نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنها من فعلهم (٢) وعليه: لا يبقى موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك في قابلية الحيوان للتذكية (٣) لأن قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقة وجودا وعدمًا، فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك في القابلية أصالة الحل والطهارة، بناء على جريان "قاعدة الحل" في الشبهات الحكمية. ولكن هذا إذا لم نقل بقابلية كل حيوان للتذكية - حسبما يستفاد من الأدلة - وإلا لم يكن حاجة إلى أصالة الحل والطهارة، كما تقدم في الأمر الأول. هذا إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطًا للتأثير. وإن كانت التذكية عبارة عن الأمر المتحصل عن قابلية المحل والأمور الخمسة، فعند الشك في قابلية الحيوان للتذكية - من جهة الشبهة الحكمية تجرى أصالة عدم التذكية، لأن الحيوان في حال الحياة لم يكن مذكى فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه وورود فعل المذكى عليه. وتوهم: أن التذكية لو كانت مركبة من قابلية المحل وفعل المذكى، والمفروض أنه قد تحقق أحد جزئيهما - وهو فعل المذكى - فلم يبق إلا الجزء الآخر

(١) سورة المائدة الآية ٣

(٢) أقول: لو تشبث المدعى بظهور نفس التذكية بلفظها لغة وعرفا في المعنى البسيط (نظير التطهير) بلا تصرف من الشارع في أصل المعنى - وأن تصرفه في سببه ومحققه - كان أولى مما أفيد، كيف! وعندما كانت التذكية بهذا المعنى من الأفعال التوليدية لا قصور في انتسابها إلى الفاعلين، كما لا يخفى.

(٣) أقول: لو بنينا على خروج قابلية المحل عن التذكية وأن التذكية عبارة عن نفس الأفعال، فمع القطع بوجود التذكية لا يجدى في إثبات الطهارة من دون وصول النوبة حينئذ إلى أصالة عدم التذكية، بل تحليل عدم جريان أصالة عدم التذكية بأن قابلية المحل ليس له حالة سابقة لا يتم إلا بناء على كون القابلية المزبورة دخيلا في حقيقة التذكية لا خارجا، فتدبر.

وهو ليس له حالة سابقة فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية المركبة من جزئين قد تحقق أحد جزئها وجدانا والجزء الآخر ليس مما تعلق به اليقين سابقا لعدم العلم به

فاسد (١) فان المفروض أن التذكية ليست مركبة من جزئين، بل هي عبارة عن الأمر البسيط المتحصل من مجموع الأمرين، وهذا المعنى البسيط كان مقطوع العدم في حال حياة الحيوان قبل ورود فعل المذكى عليه، وبعد ورود فعل المذكى يشك في وجوده فيستصحب عدمه، غايته أن جهة اليقين والشك تختلف، فإنه في حال الحياة كانت جهة اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكى عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكى عليه، وجهة الشك في كونه مذكى هي قابليته للتذكية. واختلاف جهة الشك واليقين لا يضر بالاستصحاب. نعم: لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب لم يكن للاستصحاب مجال، فتدبر جيدا.

الأمر الثالث:

قد عرفت: أنه لو استفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا

(١) أقول: أظن أن في ذهن " المقرر " جعل هذا الوجه أيضا أحد الشقين المقابل لما اختاره من الوجه السابق، حيث إن مقابله إما جعل التذكية أثرا حاصلا أو جعلها عبارة عن مجموع الأفعال مع القابلية، ثم دفع توهم جريان أصالة عدم التذكية على هذا الفرض أيضا، فان العبارة وقعت في غير محله فصارت بمنزلة توضيح الواضح.

وبالجملة نقول: إنه قد أشرنا سابقا أنه على كل واحد من الاحتمالات نحو من الأصل، فعلى الأثر الحاصل يجرى أصالة عدم التذكية بلا إشكال. وعلى كون التذكية نفس الأفعال مع خروج القابلية عن حقيقته، فلا قصور في جريان أصالة عدم التذكية عند الشك في جريان فعل عليه من حيث العلم بالحالة السابقة. ولكن لا نتيجة له مع الشك في القابلية، كيف! ومع القطع بوجودها حينئذ لا ينتج شيئا. وعلى كون القابلية داخلا في حقيقتها، فمع الشك في القابلية لا يجرى الأصل من جهة الشك في الحالة السابقة، كما لا يخفى، فتدبر.

موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية، بل المرجع عند الشك عموم الدليل، فيحكم عليه بالطهارة، ولو شك في حلية أكل لحمه يحكم عليه بالحلية، لقوله عليه السلام - " كل شئ لك حلال " لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية.

ولو لم يستفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، وقلنا: إن التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل وفعل المذكى، فالمرجع عند الشك في القابلية - كالحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يتبعهما في الاسم وليس له اسم خاص يندرج تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة - أصالة عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة وحرمة الأكل، لأن غير المذكى حرام ونجس. وإن قلنا: إن التذكية عبارة عن نفس فعل المذكى واجدا للأمر الخمسة وقابلية المحل أمر خارج عن التذكية، فالمرجع عند الشك فيها أصالة الطهارة وقاعدة الحل، فعلى جميع التقادير: لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية بحسب الأصول العملية، هذا.

ولكن يظهر من بعض الأساطين: التفصيل بين الطهارة والحلية في المثال المتقدم، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه.

ولم يظهر وجه لهذا التفصيل، فان مقتضى أصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة، ومقتضى أصالة الطهارة والحل الطهارة والحلية، فلا وجه للتفكيك بينهما.

نعم: قد ذكر " شارح الروضة " في وجه ذلك ما حاصله: ان ما حل أكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنة، وكذلك النجاسات محصورة ومعدودة فيهما، فالمشكوك إذا لم يدخل في المحصور منهما كان الأصل فيه الطهارة وحرمة لحمه.

وتوضيح ذلك: هو أن تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضى إحرازه، فمع الشك في تحقق ذلك الأمر الوجودي الذي علق الحكم عليه يبنى ظاهرا على

عدم تحققه، لا من جهة استصحاب العدم إذ ربما لا يكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للاستصحاب، بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودي وبين عدمه عند عدم إحرازه، وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، أي في مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشك في وجود ما علق الحكم عليه. ويترتب على ذلك فروع مهمة:

منها: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرية عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة، كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كريته وقتله، فان الحكم بالعاصمية قد علق في ظاهر الدليل على كون الماء كرا، كما هو الظاهر من قوله - عليه السلام - إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا أو لم ينجسه شيء (١) فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كريته عند ملاقاته للنجاسة، لأنه يستفاد من دليل الحكم أن العاصمية إنما تكون عند إحراز الكرية، لا من جهة أخذ العلم والإحراز في موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية.

ومنها: أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال، فان الحكم بجواز الوطي مثلا قد علق على الزوجة وملك اليمين، والحكم بجواز التصرف في الأموال قد علق على كون المال مما قد أحله الله، كما في الخبر " لا يحل مال إلا من وجه أحله الله " (٢) فلا يجوز الوطي أو التصرف في المال مع الشك في كونها زوجة أو ملك اليمين أو الشك في كون المال مما قد أحله الله. ومنها: غير ذلك من الفروع التي تبتنى على ما ذكرناه (٣).

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق الحديث ٦

(٢) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٨

(٣) أقول: كالحكم بالخمسين في مشكوك القرشية، ونفوذ الشرط في مشكوك المخالفة للكتاب، وعدم الإرث في مشكوك الانتساب، وعدم بطلان المعاملة في مشكوك الغررية، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد تخيل " شارح الروضة ": أن باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى، بتقريب: أن النجاسات في الشريعة معدودة محصورة في عناوين خاصة - كالدم والميتة والكلب والخنزير وغير ذلك - وقد علق وجوب الاجتناب على تلك العناوين الوجودية، فلا بد في الحكم بالنجاسة ووجوب الاجتناب من إحراز تلك العناوين، ومع الشك في تحقق العناوين يبنى على الطهارة، وحيث إن الحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبنى على طهارته. وكذا جواز تناول الأكل قد علق في الشريعة على عنوان الطيب، كما قال تعالى: " أحل لكم الطيبات " والطيب أمر وجودي عبارة عما تستلذه النفس ويأنس الطبع به، والحيوان المتولد من حيوانين: أحدهما مأكول اللحم والآخر غير مأكول اللحم، لم يعلم كونه من الطيب، فلا يحكم عليه بالحلية وجواز الأكل، بل ينبغي البناء على حرمة ظاهرا ما لم يحرز كونه من الطيب. هذا غاية ما يمكن أن توجه به مقالة " شارح الروضة ".

ولكن يرد عليه أولا: أن الكبرى - وهي ان تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضى إحرازه - وإن كانت من المسلمات، إلا أن ذلك في خصوص ما علق فيه الحكم الترخيصي الإباحي على عنوان وجودي، لا الحكم العزيمتي التحريمي، فان الملازمة العرفية بين الأمرين إنما هي فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والامتنان وقد علق على أمر وجودي (١) فلا يجوز الحكم بالترخيص

(١) أقول: الأولى أن يمنع استفادة الملازمة الظاهرية من الكبرى الواقعية، لعدم اقتضاء الكبرى الواقعية إلا إناطة الحكم - من إباحة أو غيرها - على أمر وجودي واقعا، بلا نظر إلى مرتبة الجهل بالمنوط به أو المنوط. واستفادة العرف من هذا الخطاب الواقعي حكما وإناطة ظاهرية غلط، كيف! ولا خصوصية لمثل هذا الخطاب في ذلك، فيلزم الالتزام بهذه الاستفادة في كل خطاب، وهو كما ترى! ومجرد كون الحكم امتنانيا لا يقتضى الملازمة المزبورة في خصوصه، إذا العرف لا يفرق في منع الملازمة بين الحكم الواقعي والظاهري بين الأحكام الامتنانية وغيرها، لجريان المناط في سائر الأحكام في ذلك أيضا، كما لا يخفى.

وحيث لولا الأصل الموضوعي لا مجال للحكم بعدم الفرق في الفروع السابقة، خصوصا في الأعراض والأموال، فان المدرك عندهم هو الأصل المزبور لا غيره، كما أن الحكم بالنجاسة في المثال الأول أيضا ربما تكون

ب " قاعدة المقتضى والمانع " لو لم نقل بجريان الأصل في الأعدام الأزلية ولو في أمثال هذه الأوصاف الزائدة عن الذات وغير الملازمة معها، وإلا - كما هو التحقيق - فالأمر في كثير من الفروع السابقة واضح من جهة الأصل الموضوعي فيها، فراجع وتدبر.

والإباحة ما لم يحرز ذلك الأمر الوجودي، لا في مثل وجوب الاجتناب عن النجاسة، وإلا لم يبق موضوع لقوله - عليه السلام - " كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر " (١) فادراج باب النجاسات في تلك الكبرى ليس في محله. نعم: إدراج الحكم بحل الطيبات في تلك الكبرى في محله لو سلم عما سيأتي. وثانياً: منع كون الطيب أمراً وجودياً، بل الطيب عبارة عما لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع، في مقابل الخبيث الذي هو عبارة عما يستنفر منه الطبع، فالحكم بالحلية لم يعلق على أمر وجودي، بل الحكم بالحرمة قد علق على أمر وجودي.

وثالثاً: سلمنا كون الطيب أمراً وجودياً ولكن الخبيث الذي علق عليه الحرمة أيضاً أمر وجودي، والكبرى المذكورة إنما هي في مورد لم يعلق نقيض الحكم المعلق على أمر وجودي، على أمر وجودي آخر، وإلا كان المرجع عند الشك في تحقق أحد الأمرين الوجوديين - اللذين علق الحكمان المتضادان عليهما - إلى الأصول العملية، وهي في مورد البحث ليست إلا أصالة الحل، ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حياته، فان للحيوة دخلاً عرفاً في موضوع الحرمة ولا أقل من الشك، فلا مجال للاستصحاب والطهارة، فالأقوى: ثبوت الملازمة بين الحل والطهارة في جميع فروض المسألة، فتدبر جيداً.

هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات الحديث ٤. هذه العبارة هي عبارة الصدوق في المقنع.

فقدان النص، وكذا الكلام فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص، لعموم الأدلة المتقدمة، من غير فرق بين أن يكون إجمال النص لأجل اشتراك اللفظ الدال على الحكم بين الحرمة وغيرها مع عدم نصب قرينة معينة - كما لو فرض اشتراك صيغة النهي بين الحرمة والكراهة لغة وعرفاً - أو كان الإجمال لأجل إجمال متعلق الحكم بحسب ماله من المعنى اللغوي والعرفي، كـ " الغناء " إذا فرض إجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت المطرب.

وقد يتوهم: عدم شمول أدلة البراءة لصورة إجمال المتعلق، لأنه قد علم تعلق التكليف بمفهوم " الغناء " وما هو واقعه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان، ولا يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " بل يجب العلم بالخروج عما اشتغلت به الذمة من التكليف، وذلك لا يتحقق إلا بالاجتناب عن الأفراد المشتبهة والاحتياط بترك كل ما يحتمل كونه من أفراد " الغناء " هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه، فان متعلق التكليف ليس هو مفهوم " الغناء " بما هو مفهوم (١) بل المفاهيم إنما تؤخذ في متعلق التكليف باعتبار كونها مرآة لما تنطبق عليها من المصاديق، فالنهي إنما تعلق بما يكون بالحمل الشائع الصناعي غناء، فالمقدار الذي علم كونه من مصاديق الغناء لا يندرج في أدلة البراءة، وأما الزائد المشكوك فتعمه أدلة البراءة ويندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " ويشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فتوهم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقدان النص أو إجماله، فاسد.

(١) أقول: قد عرفت منا كرارا بأن الأحكام في عالم عروضها عارضة للعناوين المخزونة في الذهن، ولكن بنحو يرى خارجية ولا تعلق بمصاديقها خارجا، وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال: إن عنوان " الغناء " الذي هو مفهومه وبإزاء لفظه إذا كان مرددا بين الأقل والأكثر، فبالنسبة إلى الزائد عن القدر المعلوم ما تمت الحجة ولا العلم حاصل بتعلق التكليف به، فيكون كلا نص فيه، فتدبر.

وفي حكم ذلك ما إذا كان منشأ الشبهة تعارض النصين، لعدم العلم بالتكليف أيضا الذي هو تمام المناط في البراءة الشرعية والعقلية. نعم: قد ورد في مرفوعة " العلامة " إلى " زرارة " على ما في كتاب " عوالي اللثالي " عن الباقر - عليه السلام - في الخبرين المتعارضين بعد أمره - عليه السلام - بالأخذ بأشهرهما ثم بأعدلتهما وأوثقهما ثم بما خالف العامة " قلت: ربما كانا موافقين لهما أو مخالفين لهما فكيف نصنع؟ قال - عليه السلام - فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط " (١) وهذه المرفوعة وإن كانت أخص من الأخبار الآمرة بالتخيير عند فقد المرجحات المذكورة، إلا أن الشأن في اعتبار المرفوعة (٢) إذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه، كما اعترف بذلك " صاحب الحدائق " حيث طعن في صاحب الكتاب وزيف ما فيه من الروايات، مع أنه من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن في الروايات! هذا كله إذا كانت الشبهة حكمية، وقد عرفت: أنه لا فرق بين كون الشبهة لأجل فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين.

وان كانت الشبهة موضوعية: فالظاهر انعقاد الإجماع من الأصوليين والأخباريين على عدم وجوب الاجتناب عنها وجواز الاقتحام في الشبهة اعتمادا على أدلة البراءة الشرعية والعقلية.

وقد يتوهم: أن قاعدة " قبح العقاب بلا بيان " تختص بالشبهات الحكمية ولا تعم الشبهات الموضوعية، لأن مورد القاعدة هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أصلا أو ورد ولكن لم يصل إلى المكلف، وفي الشبهات الموضوعية البيان الذي هو من وظيفة الشارع قد ورد ووصل إلى المكلف، لأن وظيفة الشارع

(١) عوالي اللثالي: الجزء ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ (تحقيق مجتبي العراقي)
(٢) أقول: وعلى فرض تمامية الرواية لا ينافي الحكم بالاحتياط في خصوص الخبرين المتعارضين، نظير الحكم بالتخيير عند القائل به، مع كون الأصل في المتعارضين التسايط والرجوع إلى الأصل لولا دلالة أخبار العلاج على خلافه، فتدبر

إنما هي بيان الكبريات، كقوله تعالى: " حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير " وأما بيان الصغريات من كون هذا الشيء من أفراد لحم الخنزير أو لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع، وفي الشبهات الموضوعية الكبرى المجعولة الشرعية قد وردت ووصلت إلى المكلف وحصل العلم بها، وإنما كانت الشبهة في الصغرى، فلا مجال للتمسك بقاعدة " قبح العقاب بلا بيان " بل ينبغي التمسك بقاعدة الاشتغال، لأن العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضى العلم بالفراغ عقلا، وذلك لا يحصل إلا بالتجنب عن موارد الشبهة.

والحاصل: أن المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو بيان الأحكام الكلية التي وظيفة الشارع بيانها، وأما الأحكام الجزئية - فضلا عن الموضوعات الخارجية - فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية في عالم التكوين، والمشكوك فيه أولا وبالذات في الشبهات الموضوعية إنما هو وجود الموضوع في الخارج ويستتبعه الشك في الحكم الجزئي، وكل منهما ليس من وظيفة الشارع بيانها، وأما الكبرى الكلية فقد بينها الشارع وهي واصله إلى المكلف، فلا مسرح لقاعدة " قبح العقاب بلا بيان " في الشبهات الموضوعية، بل لابد من الاحتياط فيها لقاعدة الاشتغال.

هذا كله، مع أنه يبقى سؤال الفرق بين الأصول اللفظية والعملية، وأنه كيف لا يجوز التمسك بالأصول اللفظية في الشبهات المصدقية ويجوز التمسك بالأصول العملية فيها؟.

وأنت خبير بفساد التوهم، فإن مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفي في تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقيق صغرياتها خارجا، فإن تنجز التكليف الذي عليه تدور صحة العقوبة إنما يكون بعد فعالية الخطاب، وفعالية الخطاب إنما يكون بوجود موضوعه خارجا في التكاليف التي لها تعلق

بالموضوعات الخارجية، وذلك وإن كان بمثابة من الوضوح، إلا أنه لا بأس بزيادة بيان في المقام حسماً لمادة الشبهة.

فنقول: إن الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعد ما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريم عضلاته عن إرادته واختياره، إما لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي - كالصلاة حيث إن أجزائها ليست إلا الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، وكذا الغناء والكذب ونحو ذلك، وإما أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريمية التي لها ربط وتعلق بموضوع خارجي، سواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها في الخارج ويجعلها ثابتة في عالم الأعيان - كالخمر الذي يكون صنعه وإيجاده من التمر والزبيب بيد المكلف - أو كان من الموضوعات التي ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من إيجادها في الخارج - كحرمة وطئ الام ووجوب استقبال القبلة - وأمثال ذلك من التكاليف التي لها تعلق بموضوع خارجي لا يتمكن المكلف من إيجاده في الخارج.

فإن لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فلا يعتبر في فعليته سوى وجود شخص المكلف واجدا للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه، فعند وجود المكلف يكون التكليف فعليا علم به المكلف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل في فعلية التكاليف - كما أوضحناه في محله - وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته (١) وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية.

(١) أقول: ذلك كله في التكاليف الوجوبية المطلوب فيها صرف وجوده، فإنه بمجرد العلم به لا يقنع العقل بالاكْتفاء بما هو محتمل المصادقية، بل يلزم تحصيل الجزم بالفراغ الوجداني أو الجعلي. وأما في التكاليف التحريمية المطلوب فيها ترك الطبيعة السارية - بشهادة عدم سقوط النهي عنه بعصيانه مرة مثلا - فلا شبهة في أن التكليف فيها انحلاله حسب تعدد مصاديقه، وبعد ذلك إذا فرض في البين ما شك في كونه صوتا مع الترجيع المفروض كونه غناء، فدليل الكبرى لا يشمل، ومع عدم شموله - ولو من جهة الشك في انطباق العنوان عليه - لا

يصلح لبيان حكمه، فيبقى حكم هذه الشبهة الموضوعية تحت " قبح العقاب بلا بيان " إذ مثل هذا البيان كناية الحجة الموجبة لاستحقاق العقوبة، فمع عدم حجية الخطاب بالنسبة إليه لا قصور في شمول القاعدة لمثله. وما توهم في أمثال ذلك: من عدم تصور الشبهة الموضوعية، غلط فاحش، كيف! وكل خبر لم يعلم كذبه من الشبهة الموضوعية وكل صوت لم يعلم فيه ترجيع من الشبهة الموضوعية، وقس عليه نظائرها من سائر المحرمات من الزنا واللواط وغيرها.

وإن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فيمكن في عالم الثبوت أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقا سواء كان الموضوع موجودا أو لم يكن - غايته أنه مع عدم وجوده يجب عليه ايجاده إن كان مما يمكنه ايجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق - ويمكن أن يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مشروطا، ولكن هذا في التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود. وأما التكاليف العدمية الانحلالية: فالتكليف دائما يكون فيها مشروطا بوجود الموضوع (١) وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في "رسالة المشكوك" نسئل الله تعالى التوفيق لإلحاقها في آخر الكتاب. وعلى كل تقدير: إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فما لم يعلم

(١) أقول: في التكاليف العدمية التي لها تعلق بموضوع خارجي مثل "لا تشرب الخمر" لو كان حرمة الشرب بفعله منوطا شرعا بوجود الخمر يلزم عدم حرمة مقدمات تحصيل الخمر في ظرف يستتبع الشرب قهرا بحصوله، ولا أظن التزامه من أحد، فذلك برهان جزمي بأن حرمة شربه غير منوط بوجوده، غاية الأمر عند عدم حصوله قهرا يسقط التكليف من جهة العجز، لا من جهة فقد شرطه شرعا، كما أنه مع التمكن من تحصيله إذا حصله فمع بقاء القدرة على ترك الشرب لا ضير فيه، لأن المقصود من التكاليف التحريمية مجرد ترك المبعوض خارجا، فما دامت القدرة على تفويت الشرب باقية لا بأس بإيجاد سائر المقدمات، وهذا المقدار لا يقتضى اشتراط

التكليف بوجود الموضوع، بل لنا أن نقول: إن في كلية التكاليف التحريمية المتعلقة بالغير لا يكون من باب اشتراطها بوجود المتعلق، بل وجود المتعلق من حدود المكلف به وقيود موضوعه، ولازمه ما ذكرناه. ثم إن من نتائج ما ذكرناه هو أن في فرض الشك في المتعلق - كالخمر في المثال - لا يكون المقام كسائر موارد الشك في شرط التكليف الموجب للشك في أصل توجه التكليف، بل يكون من باب الشك في مصداق الخطاب المتوجه إلينا جزما، لكن حيث إن الخطاب انحلالي لا يكون بالنسبة إلى هذا المشكوك حجة، وحيث فالمسلطان مشتركان في عدم حجة الخطاب عند الشك في المتعلق لكن مختلفان في وجه عدم الحجية.

وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف، فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف ايجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعليا إلا بعد وجود الموضوع خارجا (١) فإن نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف، فكما أنه لا يمكن أن يكون الخطاب فعليا إلا بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعليا إلا بعد وجود الموضوع، والسرف في ذلك واضح، فإن التكاليف الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، فلا بد من فرض وجود الموضوع في ترتب المحمول (٢) فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجا يعلم بعدم فعالية التكليف، ومع الشك في وجوده يشك في فعليته، لأن المناط في صحة العقوبة عقلا هو أن يكون التكليف قابلا للباعثية والداعوية، بحيث يكون محركا - في عالم التشريع -

(١) أقول: هذا التقريب تمام في الواجبات المنوطة، لا في المحرمات، كما شرحنا المقال في الحاشية السابقة.

(٢) أقول: تشكيل القضايا الحقيقية في باب التكاليف منوط بجعل التكليف في كلية المشروطات منوط بوجود شرطها خارجا، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية المنوط فيها المحمول بوجوده الحقيقي على وجود الموضوع خارجا وبوجوده الفرضي على فرض وجود موضوعه كذلك.

وأما لو بنينا على أن التكاليف طرا فعليتها مشروط بفرض وجود الموضوع في لحاظ الأمر والجاعل، فلا محيص حينئذ من الالتزام بعدم إناطة فعالية التكليف على وجود الموضوع، بل وجود الموضوع شرط محركيته وتأثيره

في انبعاث المكلف، لا شرط أصل التكليف وفعليته، وربما يشهد لذلك أنه لو كان فعالية الإرادة منوطا بوجود الشرط خارجا، فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلا، وحينئذ فمن أين تجيء إرادة الجاعل بإيجاد خطابه مقدمة لحفظ مرامه؟ فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمي على عدم إناطة إرادة المولى على وجود الشرط خارجا، مع إنه ربما

يكون شرط التكليف مفقودا له، كباب الوصايا العهدية المنوط إرادتها ببعث الموت، وكذا فيما لو قال: " إن نمت فافعل كذا " فإنه كيف يمكن الالتزام بأن فعالية الإرادة منوط بنومه أو مماته؟ فلا محيص من جعل الإرادة في كلية المشروطات منوطا بوجود الشرط لحاظا، وحينئذ ففي هذه المعلمات نقطع بفعالية التكليف في ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعليته فرضا، كما في القضايا الحقيقية. وعليه: فجعل القضايا في باب التكاليف من القضايا الحقيقية بعيد عن الصواب، ولا أقول بأنها من القضايا الخارجية الناظرة إلى الموضوعات الخارجية، بل هي داخلة في القضايا الطبيعية محضا، كما لا يخفى، فتدبر.

لعضلات المكلف، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بتحقيق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأن وجود الصغرى خارجا مما له دخل في فعالية الكبرى، غايته أن التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف ايجاد الصغرى - إن كان مما يمكنه ايجاده - فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعليا، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف ايجاد الصغرى - وإن كان يمكنه ايجادها.

ثم لا يخفى أن ما ذكرنا: من أن التكاليف العدمية الانحالية إنما تكون مشروطة بوجود الموضوع في الخارج ومع الشك في وجود الموضوع لا علم بالتكليف، إنما هو إذا كان المنهى عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحصلة، كقوله: " لا تشرب الخمر " حيث ينحل إلى قضايا جزئية حسبما للخمر من الأفراد الخارجية.

وأما إذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول (١) كأن يقال:

(١) أقول مرجع القضية المعدولة إذا كان إلى ربط السلب قبال السالبة الراجعة إلى سلب الربط، لا شبهة في أن المسلوب في المعدولة هي الطبيعية التي هي متعلق سلب الربط في السالبة، فهذه الطبيعة إذا كانت بوجودها عين وجود الأفراد، فلا جرم عدمها أيضا عين عدم الأفراد، ومجرد وقوع سلبها طرف الربط في القضية لا يوجب المغايرة بين هذا العدم وعدم أفرادها، بل العينية باقية بحاله، وحينئذ فإذا كان المسلوب الطبيعة السالبة في ضمن

الأفراد، فلا شبهة في أن عدم هذه الطبيعة يختلف قلة وكثرة بقلة الأفراد وكثرتها، كما أن في وجودها أيضا كذلك، حيث إنها بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة الآباء، فكلما ازداد الفرد كثرة ازدادت الطبيعة وجودا وقلت عدمها، وهكذا الأمر بالعكس، ولازمه مع الشك في فردية شئ لها تردد عدم الطبيعة - بل وجوده - بين الأقل والأكثر، وحينئذ فإذا أضيف شئ يمثل هذا العدم كان متصفا بمفهوم مردد بين الأقل والأكثر، وفي مثله لا يكاد يجرى الاشتغال، إذ مع تردد المفهوم بين الأقل والأكثر لا يكاد يتم حجية الخطاب بمثل هذا العنوان المردد بالإضافة إلى الفرد المشكوك، وحينئذ لو قيل " كن لا شارب الخمر " فمع كون " اللاشربية " مرددا بين الأقل والأكثر - حسب ازدياد فرده وقلته - كيف يتم حجية هذا الخطاب بالإضافة إلى المرتبة المشكوك؟ ومع عدم حجية

الخطاب بالنسبة إلى المرتبة المشكوك من أين يقتضى قاعدة الاشتغال تحصيل الفرد المشكوك، فتدبر في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

والعجب من المقرر! حيث إنه تارة تخيل بأن ربط سلب الطبيعة يوجب مغايرة هذا السلب لسلب الأفراد خارجا وأن سلب الأفراد مقدمة لهذا السلب والوصف المربوط في القضية، وأخرى جعل عدم الأفراد من مقدمات الإلتصاف بالسلب، وهو وإن كان له وجه حيث إن العدم إذا قام به الربط والالتصاف كان له نحو تقدم على الربط المزبور، ولكن لا يجدى له شيئا، إذ الإلتصاف والارتباط بأمر مردد بين الأقل والأكثر لا يوجب الاشتغال في مثله، من جهة أن الإلتصاف بالمردد موجب للترديد في مرتبة نفس الإلتصاف، لأن المعنى الحرفي في القلة والكثرة والتعيين والترديد كالكلية والجزئية تبع للمتعلق، ولذا لم يتوهم أحد في تقييد شئ بشئ مردد بين الأقل والأكثر جريان قاعدة الاشتغال فيه، والنكته هو الذي أشرنا إليه، فتدبر فيما أفيد، خصوصا في برهانه الآخر على التغاير الذي هو عين المصادرة.

(۳۹۴)

" كن لا شارب الخمر " فحكمها يغير حكم السالبة المحصلة، فان متعلق التكليف في مثله قوله: " كن لا شارب الخمر " هو كون المكلف واجدا لوصف " اللاشاربية " ومعنونا بكونه تارك شرب الخمر، من دون نظر إلى ترك الأفراد الخارجية من الخمر، وإنما يكون تركها مقدمة عقلية لاتصاف المكلف بوصف " اللاشاربية " بحيث لو فرض محالا اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب الأفراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصيا ومخالفا للتكليف، وبالعكس لو فرض محالا ترك شرب الأفراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف كان عاصيا ومخالفا للتكليف، وهذا الفرض وإن كان محالا وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله: " كن لا شارب الخمر " وبين قوله: " لا تشرب الخمر " فإنه على كل حال يجب ترك الأفراد الخارجية، إما لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف، وإما لكونه متعلق النهى

ولكن بحسب الأصول العملية تختلف النتيجة، فإنه لو كان متعلق النهى ترك شرب الأفراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصل، فعند الشك في خميرية مايع تجرى البراءة، للشك في تعلق النهى به - بالبيان المتقدم - وإن كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول، فالمرجع عند الشك في خميرية مايع قاعدة الاشتغال لا البراءة، للشك في حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك، فيرجع الشك إلى الشك في الامتثال، هذا.

ولكن لم نعثر في باب النواهي على ما يكون من هذا القبيل، وإنما يكون ذلك مجرد فرض لا واقع له، فإن ظاهر النواهي الواردة في الكتاب والسنة، هو أن يكون متعلق النهي نفس الطبيعة باعتبار ما يفرض لها من الأفراد الخارجية، إما على نحو العام المجموعي، وإما على نحو العام الأصولي، بل العام المجموعي أيضا مجرد فرض لا واقع له، فإرجاع القضية السالبة المحصلة إلى المعدولة المحمول خلاف ما يقتضيه ظاهر النواهي.

ولنطوي الكلام في هذا المقام ونقتصر على هذا المقدار ونحيل تفصيله إلى ما نلحقه بالكتاب من "رسالة المشكوك" إن شاء الله تعالى، فإن استقصاء الكلام في ذلك وجمع أطرافه لا يمكن في المقام، بل يحتاج إلى رسالة مفردة، وقد استوفينا البحث عنه في تلك الرسالة، فانتظر.

وعلى كل حال: فقد ظهر مما ذكرنا: أن قاعدة "قبح العقاب بلا بيان" لا تختص بالشبهات الحكمية، بل تجرى في الشبهات الموضوعية أيضا، من غير فرق بينهما، سوى أنه في الشبهات الحكمية تختص القاعدة بما بعد الفحص وفي الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص، إلا على بعض الوجوه يأتي ذكرها في خاتمة الاشتغال.

بقي الجواب عن سؤال الفرق بين الأصول اللفظية والأصول العملية، وأنه كيف صح التمسك بالأصول العملية في الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالأصول اللفظية فيها؟

ولعمري! أن الفرق بينهما في غاية الوضوح، فإن الأصول اللفظية إنما تكون كاشفة عن المرادات النفس الأمرية، وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الآخر عنوان المخصص (١) ولا يمكن أن يتكفل الدليل

(١) أقول: قد حققنا في محله: بأن باب التخصيص غير باب التقييد، وأن ما يخرج العنوان عن تمام الموضوع إلى جزئه هو باب التقييد، ولذا لا يتوهم أحد الشك بالمطلق عند الشك في مصداق قيده، وهذا بخلاف

باب التخصيص، فإنه من باب إخراج فرد عن تحت حكم العام، نظير موته الغير المرتبط بعنوان العام، غاية الأمر يوجب تقليل أفراده مع ما للعام بالإضافة إلى بقية أفراده تمام الموضوع، وهذه الجهة أوقعهم في باب الشك في فرد

المخصص في حيص وبيص، وتمام الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

وجود الموضوع، بل إنما يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع، والمصداق المشتبه لم يعلم أنه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص؟ فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام، وإلا يلزم أن يكون العام متكفلاً لوجود مصاديقه.

وهذا بخلاف الأصول العملية فإنها وظايف عملية. والمصداق المشتبه إذا لم يقدّم دليل على بيان حكمه، فبحسب الوظيفة لا بد وأن ينتهي الأمر إلى أحد الأصول العملية، ولا أقل من البراءة والاشتغال اللذين تنتهي إليهما الوظيفة العملية عقلاً عند فقدان الأصول الحاكمة عليها. هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية بأقسامها الأربعة. وأما الشبهة الوجودية:

فأقسامها أيضاً أربعة - على حدّو الشبهة التحريمية - لأن منشأ الشبهة، إما أن يكون فقدان النص، وإما أن يكون إجماله، وإما أن يكون تعارض النصين، وإما أن يكون لأجل الاشتباه في الموضوع الخارجي، وهذه الأقسام الأربعة وإن لم يختلف حكمها، إلا أن الشيخ (قدس سره) أفرد البحث عن كل واحد منها ونحن نقتفي أثره.

القسم الأول: ما إذا كان منشأ الشك في الوجود فقدان النص. والأقوى وفقاً لقاطبة الأصوليين ومعظم الأخباريين - جريان البراءة فيه وعدم وجوب الاحتياط، سواء كان طرف احتمال الوجود الاستحباب أو الإباحة أو الكراهة، للأدلة المتقدمة في الشبهة التحريمية، فإن تلك الأدلة تعم الشبهات الوجودية أيضاً ما عدا أخبار أصالة الحل، ولا حاجة إلى إعادة البحث عنها.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى ما يهم ذكره من التنبيهات التي ذكرها الشيخ
(قدس سره القدوسي).

التنبيه الأول:

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلا في جميع أقسام الشبهة التحريمية
والوجوبية الحكمية والموضوعية (١)

وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكال، لاحتمال أن
تكون الأخبار الواردة في الباب - على كثرتها - للإرشاد إلى ما يستقل به العقل
من حسن الاحتياط تحرزا عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة
النفس الأمرية، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنما يكون طريقا إلى
ذلك، لا أنه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل
الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنه محتمل ذا مصلحة يحسن
استيفائها عقلا.

ومن ذلك يظهر: فساد ما ربما يتوهم: من استحباب الاحتياط شرعا

(١) أقول: عدم الريب في رجحان الاحتياط يقتضى حسنه حتى مع عدم مصلحة الواقع، وحينئذ نسئل
بأنه ما المناط في حسنه؟ فإن كان بملاحظة حسن الاحتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة
مباين

مع صورة المصلحة لا مقدمة ولا ملازم. نعم: هو مقدمة للعلم بتحصيل الواقع، وترشيح حسنه منه فرع حسن
تحصيل

العلم بالواقع، وهو أول الكلام، وحينئذ ما معنى طريقية حسن الاحتياط بالنسبة إلى مصلحة الواقع؟ فلا محيص
حينئذ إما من دعوى إرشادية حكم العقل بالاحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فيه، أو دعوى وجود مناط
لحسنه حتى في صورة المخالفة ولو من جهة كونه موجبا لاستحقاق المثوبة، نظير حسن الإطاعة الناشئة عن هذه
الجهة،

وبذلك أيضا منعنا في مثله جريان قاعدة الملازمة، وحينئذ لا يسمى مثل هذا الحسن طريقيا، بل هو من شؤون
إتيان محتمل الوجوب برجائه، فيكون من تبعات الوجوب لا مستتبعاً له، كما لا يخفى.

نعم: هذا البيان أيضا إنما يصح على المختار من حسن الانقياد، وإلا فعند من لا يقول بحسن العمل بل
غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل - كما هو مقالته في التجري - فلا يكون لحسن العمل مناط أصلا، بل
لا

محيص لمثل " المقرر " إلا من الالتزام بالإرشاد، كما لا يخفى.

بقاعدة الملازمة، فإن المورد ليس من موارد " القاعدة الملازمة " لما تكرر منا: أن مورد الملازمة إنما هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل الأحكام من المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الأحكام، وأما إذا كان الحكم العقلي واقعا في سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محل لقاعدة الملازمة، والحكم العقلي في باب الاحتياط يكون من القسم الثاني (١) لما عرفت: من أنه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة النفس الأمرية، فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فلا يمكن إثبات استحباب الاحتياط شرعا من طريق قاعدة الملازمة. نعم: يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط كقوله - عليه السلام - " من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات " (٢) وقوله - عليه السلام - " من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك " (٣) وقوله - عليه السلام - " من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه " (٤) ونحو ذلك من الأخبار التي يمكن أن يستظهر من التعليقات الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الاحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضا مجال. وعلى كل حال: لا شبهة في حسنه العقلي وإمكانه في التوصليات بترك ما يحتمل حرمة وفعل ما يحتمل وجوبه. وأما العبادات: فقد استشكل الشيخ (قدس سره) في إمكان

-
- (١) أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ولكن في جعل حسنه طريقا تأمل قد أشرنا إليه في الحاشية السابقة، فراجع.
- (٢) لم أعثر عليه بعد التتبع في مظانها (المصحح)
- (٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٢ ولفظ الحديث " فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك "
- (٤) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٩

الاحتياط فيها، بل قوى العدم في هذا المقام، مع أن بنائه في الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك، وقد نقل أن كلمة "أقواهما" لم تكن في نسخة الأصل.

وذلك هو المظنون، فإن النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ (قدس سره) ينكر إمكان الاحتياط في العبادات، مع أن ما ذكر في وجه ذلك في غاية الضعف والسقوط، فإن مبنى الإشكال - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) - إنما هو اعتبار قصد التقرب والأمر في صحة العبادة (١) وذلك يتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وفي الشبهات البدوية لا علم بالأمر فلا يمكن فيها الاحتياط.

وبعبارة أخرى: الاحتياط في الشيء عبارة عن الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الاحتياط بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، ومن جملة الشرائط المعتبرة في العبادة قصد أمرها والتقرب بها، فإن العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة، وقصد الأمر والتقرب يتوقف على العلم بتعلق الأمر بالعمل (٢) والا كان من التشريع المحرم، ففي الشبهات البدوية العبادية لا يمكن فيها حقيقة الاحتياط، هذا. ولكن الإنصاف: أنه ما كان ينبغي أن يجرى هذا الإشكال على قلم "الشيخ" فضلاً عن أن يختاره ويقويه، فإنه قد تقدم منا - في مبحث القطع - أن للامتنال مراتب أربع: أحدها: الامتنال العلمي التفصيلي، ثانيها: الامتنال العلمي الإجمالي (٣) ثالثها: الامتنال الظني، رابعها: الامتنال الاحتمالي، وهذه

(١) أقول: لو عبر بقصد التمييز كان أولى، لأن ما نحيل في الاحتياط هو قصد التمييز، وإلا فلا قصور في التقرب برجاء الأمر ولا في قصد الوجه ولو رجاء، كما لا يخفى.

(٢) أقول: فيه نظر، لأن رجاء الأمر فيه كاف بلا تشريع، ولذا قلنا: بأن الأولى جعل المانع قصد التمييز لا غير.

(٣) أقول: عند من احتمل اعتبار قصد التمييز لا بد من عدم هذه المراتب. نعم: لا بأس بالالتزام بها في التوصليات، حيث لا يعتبر فيها قصد التمييز ولا الوجه، فيكفي في التقرب بها رجاء أمرها، كما لا يخفى.

المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتيبها في الذكر، بمعنى أنه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلا عند تعذر المرتبة السابقة.

وعلى كل حال: بعد تعذر المراتب الثلاث من الامتثال التفصيلي والإجمالي والظني تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي، والعقل يستقل بحسنه، ويكون ذلك امتثالا للأمر الواقعي على تقدير وجوده، ولا يتوقف حقيقة الامتثال على قصد الأمر التفصيلي، وإلا كان اللازم عدم حصول الامتثال في موارد العلم الإجمالي (١).

وتوهم: أن الأمر في موارد العلم الإجمالي مقطوع معلوم فلا يقاس بالشبهات البدوية التي ليس فيها إلا احتمال الأمر - فاسد، فان مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردي الترديد لا يكفي لو بنينا على اعتبار قصد التقرب والأمر التفصيلي في عبادة العبادة، فإنه حين الاشتغال بكل واحد من فردي الترديد لا يمكن قصد التقرب به وامتثال أمره، لعدم العلم بتعلق الأمر به، لاحتمال أن يكون متعلق الأمر هو الفرد الآخر الذي يأتي به بعد ذلك، أو الذي أتى به قبل ذلك، ففي موارد العلم الإجمالي لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي بالنسبة إلى كل واحد من العاملين اللذين يعلم إجمالاً بتعلق الأمر بأحدهما، فلو كان الامتثال الاحتمالي لا يكفي في صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الامتثال في موارد العلم الإجمالي، وهو كما ترى!.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في أن الامتثال الاحتمالي من أحد مراتب الامتثال والعقل يستقل بحسنه وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعا (٢) نعم: ليس هو في عرض الامتثال التفصيلي بل في طوله. وما أبعد ما بين القول:

(١) أقول: لا قصور في الالتزام بهذا التالي، ولذا نمنع عن الاحتياط فيما يستلزم التكرار المعلوم اختصاصه بصورة العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

(٢) أقول: ذلك صحيح في التوصليات، وإلا ففي التعدييات مجال إشكال، كما أشرنا.

بأن الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي، وبين القول: بأن الامتثال الاحتمالي ليس من مراتب الامتثال ولا تصح به العبادة ولا يسقط به الأمر (١)! مع أنه قد عرفت: أن لازم ذلك عدم كفاية الامتثال الإجمالي (٢). فظهر: أن دعوى عدم إمكان الاحتياط في العبادات في غاية الوهن والسقوط.

وقد حاول بعض الأساطين في تصحيح الاحتياط في العبادات بالأوامر الواردة فيه، كقوله - عليه السلام - " أخوك دينك فاحتط لدينك " (٣) بتقريب: أن الأمر بالاحتياط قد تعلق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه، لا بالعمل بغيره أنه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيذا في الأمور به، بل متعلق الأمر بنفس العمل الذي يحتمل وجوبه توصليا يكفي الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عباديا - أي كان بحيث لو تعلق الأمر به لكان أمره عباديا - فلا بد من قصد الأمر الذي تعلق به، وهو الأمر بالاحتياط الذي فرض تعلقه بذات العمل، فينوي التقرب به ويقصد امتثاله، ولذلك حكى: أن سيرة أهل الفتوى في العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب نفس العمل في الشبهات البدوية الحكمية، من غير تقييد بإتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية، بل يطلقون الفتوى باستحباب العمل، ولو لم تكن أوامر الاحتياط متعلقة بنفس العمل وموجبة لاستحبابه لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعي احتمال الأمر، كما جرت عليه السيرة بين أهل الفتوى في العصر المتأخر، هذا.

(١) أقول: ولا بأس به أيضا بعد إسقاط اعتبار قصد التمييز، إذ لا وجه لتقديم الامتثال الجزمي على غيره بعد تساويهما في القرب.

(٢) أقول: الأولى التشبث بدليل الإطلاقات - ولو مقاميا - لدفع اعتبار قصد التمييز في العبادة، وإلا فلا مجال لتوهين هذا الكلام بهذه الشدة. نعم: هو صحيح في الاحتياط في التوصليات.

(٣) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤١

وأنت خبير بما فيه، فإن الأمر بالعمل، إما أن يكون بنفسه عباديا - أي كان الغرض من الأمر التعبد والتقرب به - كالأمر المتعلق بالصلاة، وإما أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقهما، كوجوب الوفاء بالندر (١) فإن الأمر بالوفاء بالندر بنفسه لم يكن عباديا، بل هو كسائر الأوامر التوصيلية لا يعتبر في سقوطه قصد الامتثال والتقرب، ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة - كندرك صلاة الليل - يكتسب الأمر بالوفاء بالندرك العبادية من الأمر بصلاة الليل، كما أن الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء، والسر في ذلك: هو أن النذر إنما يتعلق بذات صلاة الليل لا بها بما أنها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيذا في متعلق النذر، وإلا كان النذر باطلا لعدم القدرة على وفائه، فإن صلاة الليل بالندرك تصير واجبة، فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبة، فلا بد وان يتعلق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي الذي تعلق بها أيضا قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فإن هذا الوصف إنما جاء من قبل الأمر بها فلا يمكن أخذه في متعلق

(١) أقول: بعد ما كان رجحان متعلق النذر شرط صحة النذر، فقهرها هذا الرجحان ملحوظ في متعلقه، ولا يعقل تجريد المتعلق عن هذا الرجحان، كيف! ولازم التجريد عدم دخل الرجحان في الصحة، فإذا كان كذلك فيستحيل اتحاد الأمر الناشئ من قبل النذر مع هذا الرجحان الذي هو شرط الصحة، فإذا لم يتحدا، فلا محيص من اعتبار الذات في الرتبة فرارا عن لزوم اجتماع الضدين، وحينئذ فلا قصور في إبقاء الذات الملحوظ متعلقا للندرك وموضوعا له على استحبابه، مع كون الذات الملحوظ في مرتبة الوفاء بالندرك الملحوظ في المرتبة اللاحقة

متصفا بالوجوب، نظير اتصاف الذات في المرتبة السابقة عن اعتقاد العصيان على ما هو عليه من الحكم الواقعي مع اتصاف الذات في رتبة اعتقاد العصيان - المسمى بالتجري - بالمبغوضية، بلا تضاد بينهما، كما لا يخفى. وحينئذ لا يبقى مجال لما أفيد: من اكتساب الأمر بالوفاء بالندرك العبادية عن الأمر بالذات، إذ هذا الاكتساب فرع التأكد واتحاد أحدهما مع الآخر، وهذا المعنى في مثل المقام من طولية الحكمين مستحيل، إذ الطولية موجبة لتخلل الفاء بينهما، ومع هذا التخلل يأبى العقل عن الحكم بالاتحاد والتأكد بينهما، كما لا يخفى. وحينئذ ربما يكون باب النذر من تلك الجهة كباب إجارة العبادات. نعم: لو لم نقل بشرطية رجحان المتعلق في النذر كان لما أفيد وجه، ولكنه ظاهرا خلاف الإجماع، إلا في بعض الموارد على ما حقق في محله، فراجع كلماتهم وتدبر فيها.

الأمر، فيكون كل من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالندرج قد تعلق بذات صلاة الليل، ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقدا له، فالأمر النذري يكتسب العبادية من الأمر الاستحبابي، والأمر الاستحبابي يكتسب الوجوب من الأمر النذري، هذا إذا اتحد متعلق الأمرين. وأما إذا لم يتحد متعلقهما: فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقدا لها من الآخر الواحد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلق الإجارة أمرا عباديا، كما لو أوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فإن الأجير إنما يستأجر لتفريغ ذمة الغير، فالإجارة إنما تتعلق بما في ذمة المنوب عنه، وما في ذمة المنوب عنه إنما هي الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها مستحبة أو واجبة، فمتعلق الإجارة إنما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلق الأمر الاستحبابي إنما هو نفس الصلاة، فلا يتحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الإجاري، ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجاري العبادية من الأمر الاستحبابي، كما لا يكتسب الأمر الاستحبابي وصف الوجوب من الأمر الإجاري، فإن الأمر الاستحبابي إنما تعلق بالمنوب عنه والفعل بعد باق على استحبابه بالنسبة إلى المنوب عنه (١) والأمر الوجوبي إنما يتعلق بالأجير، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يكتسب أحدهما من الآخر ما يكون فاقدا له.

(١) أقول: تصور بقاء استحباب الفعل المنوب عنه إنما يصح في النيابة عن الأحياء، وإلا ففي الأموات لا معنى له، كما أن هذا الأمر الاستحبابي لا يكون مناط تقرب النائب إذ لا معنى لجعل أمر الغير داعيا له، بل المناط كون العمل بنفسه من أضرار العبودية ونحو خضوع، فالنائب يقصد بعمله هذا كونه خضوعا للمنوب عنه، نظير تقبيل اليد عن الغير.

ولقد حققنا في محله أن قرينة العبادات النيابي منحصر بهذا البيان ليس إلا، وحينئذ لنا أن نقول: إنه لو فرض اتحاد متعلق الحكمين في باب الإجارة لا يكاد يكتسب الأمر الإجاري القرب من غيره، كيف! ولازمه تقرب النائب للمنوب عنه، وحينئذ ليس عدم عبادية الأمر بوفاء الإجارة من جهة صرف تعدد الأمرين، بل مع فرض اتحادهما أيضا لا يصلح لقرينة العمل للمنوب عنه، فتدبر.

ومن ها يظهر: فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف في صحة عبادة الاجراء - وهو عدم تمشى قصد التقرب منهم مع أن المحرك والداعي لهم أخذ الأجرة - من أن لهم قصد امتثال الأمر الإجاري والتقرب به، فإن الأمر الإجاري وإن كان توصليا إلا أنه يصح التقرب به خصوصا إذا تعلق بما يكون عبادة.

وجه الفساد: هو أن الأمر الإجاري وإن صح التقرب به كسائر الأوامر التوصيلية، إلا أن قصد امتثال الأمر الإجاري لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها (١) فإن المعتبر في صحة العبادة قصد أمر نفسها والأمر الإجاري لم يتعلق بذات العبادة ليكتسب العبادية من الأمر المتعلق بها، وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في " كتاب القضاء " وفي " المكاسب المحرمة " عند البحث عن أخذ الأجرة على الواجبات.

وعلى كل حال: فقد عرفت أن الأمر العبادي، إما أن يكون بنفسه عبادة - أي كان الغرض من الأمر التعبد به - وإما أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلقة بالاحتياط فاقدة لكلتا الجهتين. أما الجهة الأولى: فواضح، فإن الأمر بالاحتياط إنما يكون توصليا ليس الغرض منه التعبد والتقرب به، وإلا يلزم بطلان الاحتياط في التوصليات، ولا سبيل إلى دعوى صيرورة الأمر بالاحتياط عباديا إذا كان الفعل المحتاط فيه عبادة، وتوصليا إذا كان الفعل المحتاط فيه غير عبادة، إلا على وجه يأتي بيانه مع فساده.

وأما الجهة الثانية: فلأن الأمر بالاحتياط لم يتعلق بذات العمل مرسلا عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر

(١) أقول: الأولى أن يعلل بأن التقرب بأمر الإجاري إنما يكون للنائب دون المنوب عنه، والمقصود تقرب المنوب عنه بفعل النائب، وإلا فلو أغمض عما ذكرنا، فما أفيد مصادرة محضنة.

الاحتياط (١) وإلا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلق بالعمل المحتاط فيه، فإنه على تقدير وجوده الواقعي إنما تعلق بذات العمل، فلم يتحد متعلق الأمرين حتى يكتسب الأمر بالاحتياط العبادية من الأمر المتعلق بالعمل لو فرض أنه كان مما تعلق الأمر العبادي به، وقد عرفت: أنه ما لم يتحد متعلق الأمر الغير العبادي مع متعلق الأمر العبادي لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادي عباديا.

وبالجملة: الأمر الذي يتعلق بالعمل الذي يحتمل وجوبه لا يخلو: إما

(١) أقول: والأوضح أن يقال: إن الأمر الواقعي العبادي إنما تعلق بالذات في الرتبة السابقة عن احتمال وجوبها والأمر بالاحتياط تعلق بها في الرتبة المتأخرة عن احتمال الأمر بالذات، وهذا على المختار يوجب مغايرة الأمرين لا محالة، ولكن مثل "المقرر" الملتزم بعدم منافاة الطولية مع التأكد - كما صرح بأن في صورة موافقة الأمر الطريقي مع الواقع لا إشكال فيه للتأكد - له أن يلتزم في المقام أيضا بتأكد الأمرين الطولين المستتبع لاكتساب أحدهما من الآخر العبادية، كما هو الشأن في الأمر بالوفاء بالنذر مع أمره الاستحبابي، فإنه لا محيص من تأكدهما على زعمه، وأن هذا التأكد موجب لاكتساب أحدهما العبادية من الآخر، هذا مع أن الالتزام بعدم عبادية الأمر بالاحتياط عند مخالفته مع الأمر بالذات مما لا نرى له وجهها، إذ مرجع عبادية الأمر صيرورته داعية وموجبة للتقرب، وفي هذا المقدار لا قصور في الأمر بالاحتياط.

نعم: الذي يمتاز عن الأمر العبادي سقوطه بدون دعوته، بخلاف أوامر العبادي، ولكن في المقام لو فرضنا عدم كفاية احتمال الأمر في العبادة واحتياجه إلى قصد التمييز، فالأمر المحتمل الواقعي لا يجدى في تحصيل

الغرض، فينحصر تحصيل الغرض حينئذ بأوامر الاحتياط، إذ بها أيضا يحصل التقرب والتمييز، كما في أوامر الطرق.

نعم: لو لم يعتبر قصد التمييز في العبادة أو كان مورده توصليا لا يحتاج في سقوط الأمر بالاحتياط إلى التقرب، فيصير حينئذ توصليا، وأما مع الاحتياج إلى قصد التمييز في سقوط الأمر في حصول الغرض، فلا يكاد يسقط الأمر بالاحتياط إلا بدعوته الموجب لقربه وتميزه، ولا نعى من عبادية الأمر بالاحتياط إلا هذا المقدار، وفي هذا المقدار لا يحتاج إلى دعوى وحدته مع الأمر الواقعي، مع أن النظر الدقيق أيضا يرى بأن مجرد الوحدة بنحو

التأكد أيضا لا يقتضى الاكتساب، لأن مثل هذا الأمر ينحل إلى قطعتين: أحدهما عبادي، والآخر غير عبادي، ومجرد اتصالهما لا يقتضى الاكتساب، كما هو ظاهر.

ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر مواقع النظر فيما أفاده في المقامين من أوله إلى آخره. ولعمري! أن الناظر في هذا الأساس لا يرى إلا كونه سفسطة محضة، ومفاهيمها لا محصل له أو مصادرات محضة لا حقيقة لأمثاله، فتدبر

فيها وفيما ذكرنا بعين الإنصاف.

أن يتعلق به مطلقا سواء قصد به التقرب أو لم يقصد، وإما أن يكون مقيدا بقصد التقرب، وإما أن يكون مقيدا بقصد احتمال الأمر، سبيل إلى الأول والثاني، فإن الأول ينافي كون العمل عباديا، والثاني يتوقف على إحراز الأمر ليتمكن التقرب به والمفروض أنه غير محرز، فيتعين الثالث، فلا بد أن يؤخذ الإتيان بداعي احتمال الأمر في متعلق الأمر بالاحتياط، وحينئذ فإن كان إتيان العمل بداعي الاحتمال كافيا في العبادية فلا يحتاج إلى أوامر الاحتياط، وإن لم يكن كافيا فأوامر الاحتياط لا توجب عبادية العمل. فان قلت: أوامر الاحتياط تعم التوصليات والتعبديات بجامع واحد، وفي التوصليات لا يعتبر أن يكون العمل بداعي احتمال تعلق الأمر به، بل يكفي الإتيان بنفس العمل الذي يحتمل تعلق الأمر به، فلا بد وأن يكون الأمر متعلقا بذات العمل بلا قيد إتيانه بداعي الاحتمال، والا فيلزم التفكيك بين التوصليات والتعبديات مع وحدة الدليل، وإذا كان الأمر بالاحتياط متعلقا بذات العمل بلا أخذ قيد قصد احتمال الأمر، فإن كان العمل من الأعمال العبادية فلا محالة أوامر الاحتياط تكشف عن تعلق الأمر العبادي به، وحينئذ يمكن قصد الأمر القطعي المستكشف من أوامر الاحتياط، بل يمكن قصد التعبد بنفس الأمر بالاحتياط، لاتحاده مع الأمر المتعلق بالعمل، فيكون عبادة بلا حاجة إلى قصد احتمال الأمر ليستشكل بأن قصد احتمال الأمر لا يكفي في العبادية، وهذا ما وعدناه به سابقا من الوجه.

قلت: وحدة الدليل لا ينافي استفادة قيد قصد امتثال الأمر المحتمل في العبادات من الخارج - كساير القيود التي يستفاد اعتبارها لبعض أصناف العام من دليل خارجي آخر - مثلا لو ورد "أكرم العلماء" فقد تعلق وجوب الإكرام بالنحوي والفقيه بجامع واحد، ومع ذلك يمكن أن يعتبر في الفقيه العدالة ويستفاد ذلك من الخارج، وكذلك نقول في المقام: إن أوامر الاحتياط قد تعلقت بالتوصليات والعباديات بجامع واحد، ولكن قد استفيد

من دليل خارجي اعتبار قصد امتثال احتمال الأمر في العباديات، والدليل الخارجي الذي يستفاد منه القيد هو ما ذكرناه من البرهان، وحاصله: أنه لا يمكن أن تكون أوامر الاحتياط مهملة، بل لا بد إما من كونها مطلقه بالنسبة إلى قصد الامتثال وعدمه، وإما أن تكون مقيدة بقصد امتثال الأمر، وإما أن تكون مقيدة بقصد امتثال احتمال الأمر، لا سبيل إلى الأول والثاني بالبيان المتقدم، فيتعين الثالث.

هذا كله مضافا إلى ما عرفت: من أن حقيقة الاحتياط هو قصد امتثال احتمال الأمر، فلو الغى هذا القيد لم يكن من الاحتياط بشيء، بل كان العمل بنفسه مستحبا نفسيا كسائر الأفعال المستحبة.

فالإنصاف: أن ما يحكى عن المشهور: من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه من غير تقييد إتيانه بداعي احتمال المطلوبية، لا ينطبق على القواعد، إلا أن يكون نظر المشهور إلى مسألة التسامح في أدلة السنن، وذلك على إطلاقه أيضا لا يستقيم، فإن التسامح في أدلة السنن يختص بما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الشيء أو وجوبه - لو قلنا: بأن الخبر الضعيف القائم على وجوب الشيء يندرج في أخبار " من بلغ " ولا تختص بالخبر القائم على الاستحباب - والكلام في استحباب الاحتياط أعم من ذلك، فإن فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يحتاط فيه تشمل ما إذا كان منشأ الشبهة فقدان النص، وأخبار " من بلغ " التي هي المدرك في مسألة التسامح في أدلة السنن لا تشمل صورة فقدان النص.

وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مدرك ما اشتهر في الألسن: من التسامح في أدلة السنن.

فنقول: المدرك في ذلك هو ما ورد من الأخبار، وهي كثيرة.

منها: صحيحة هشام بن سالم، عن الصادق - عليه السلام - قال: من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله - شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له

وإن كان رسول الله - صلى الله عليه وآله - لم يقله (١).
ومنها: ما عن " الكليني " عنهم - عليهم السلام - من بلغه شيء من الخير
فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما فعله (٢).
ومنها: ما عن " الإقبال " عن أبي عبد الله - عليه السلام - من بلغه
شيء من الخير فعمل به كان له ذلك (٣).
ومنها: ما عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر
- عليه السلام - يقول: من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل
التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه (٤)
إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة بحسب المضمون، ويغنى عن التكلم
في سندها عمل المشهور بها والفتوى على طبقها، مع أن بعضها من الصحاح،
فلا إشكال من حيث السند، إنما الإشكال من حيث الدلالة. والوجوه المحتملة
فيها ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه من غير
نظر إلى حال العمل وأنه على أي وجه يقع، وبعبارة أخرى:
يمكن أن تكون هذه الروايات ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأن الله تعالى حسب
فضله ورحمته يعطى الثواب الذي بلغ العامل وإن تخلف قول المبلغ عن الواقع
ولم يكن الأمر كما أخبر به (٥) وحينئذ لا تكون الروايات بصدد بيان حال

(١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٣

(٢) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٨ وفيه: " وإن لم يكن الأمر كما نقل
إليه "

(٣) الإقبال: في ما يختص بشهر رجب ص ٦٢٧

(٤) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٧

(٥) أقول: لا شبهة في أن ترتب الثواب الذي هو لسان هذه الأخبار إنما هو بعد العمل، إنما الكلام في
أن هذا الثواب ثواب تفضل أو ثواب استحقاق، وأيضا وصريح هذه النصوص ترتب الثواب وإن كان البلوغ
على خلاف الواقع، وهو لا يناسب طريقية البلوغ إلا على المختار: من استحقاق المنقاد أيضا مثل المطيع للثواب،
كما هو الشأن في التجري بالإضافة إلى العقوبة.

وحيث كان كذلك نقول: إن الظاهر من بلوغ الثواب كونه كناية عن الإخبار بسببه من وجوب أو
استحباب، كيف! وغالب الأخبار الذي هو محط هذه الروايات من هذا القبيل وقل احتمالها على مجرد إخبار
الثواب، نظير " من سرح لحيته " وأمثاله، وحينئذ أمكن بقرينة السياق جعل الثواب الموعود أيضا كناية عن
إثبات مقتضيه خصوصا مع التعبير في بعض الأخبار بالأجر، وحينئذ لا يناسب مثل هذا البيان للتفضل، إذ الثواب
التفضلي لا يكون أجرا، ولا كناية عن ثبوت مقتضيه، فلا محيص إلا من حمل هذه النصوص لبيان استحباب
العمل مولويا أو الحمل على بيان طريقية الخير لإثبات الاستحباب على المختار.

نعم: على مذهب " المقرر " لا محيص على تقدير الكناية من حمل الروايات على الاستحباب المولوي
الشامل بنصها لصورة مخالفة البلوغ للواقع، فيصير البلوغ المزبور حينئذ مما له الموضوعية في ترتب هذا الثواب،
كما

أنه على المختار يكون الأخبار قابلا للحمل على الطريقية وقابلا للحمل أيضا على محض الإتيان برجاء الواقع بلا

طريقة ولا نفسية، كما يشهد له قوله " طلب " وقوله " والتماس ذلك الثواب " ولازمه جعل هذه الأخبار إرشادا إلى حكم العقل بلا مولوية نفسية ولا طريقة، لاستقلاله بذلك، كما لا يخفى. ولعمري! أن المتيقن من الأخبار هو ذلك، لا المولوية ولا حجية قول المبلغ، كما لا يخفى.

وعلى أي حال: لا وجه لحمل النصوص بصورة كون خبر المبلغ واجدا لشرايط الحجية، إذ كما أن الخبر الصحيح كان داعيا على العمل كذلك رجاء الوصول إلى الواقع أيضا ربما يكون داعيا عليه، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال الحمل على صورة وجدان الخبر لشرايط الحجية. وتوهم: أنه على هذا لا يكون البلوغ داعيا بل احتمال

الثواب داعي، مدفوع بأن البلوغ كناية عن إجماله.

العمل قبل وقوعه من العامل وأنه مستحب، ولا بصدد بيان إلقاء شرائط حجية الخبر الواحد في المستحبات وأنه لا يعتبر فيها ما يعتبر في الخبر القائم على وجوب شئ: من الوثيقة أو العدالة.

ولا يمكن التمسك بإطلاق الموضوع - وهو البلوغ - ويقال: إن الموضوع في القضية مطلق لم يعتبر فيه شرائط الحجية، فإن الإطلاق في القضية إنما سيق لبيان حكم آخر وهو إعطاء الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب، وإذا كان الإطلاق قد سيق لبيان حكم آخر لحكم نفسه فلا يجوز التمسك به، نظير قوله تعالى:

" فكلوا مما أمسكن عليه " (١) فإن إطلاق الأمر بالأكل قد ورد لبيان حلية

(١) سورة المائدة الآية ٤

ما يصطاده كلب الصيد وأنه ليس من الميتة، فلا يجوز التمسك باطلاق الأمر بالأكل لطهارة موضع إمساك الكلب، وفي المقام إطلاق قوله - عليه السلام - " إذا بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك " لم يرد لبيان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب حتى يؤخذ باطلاقه، ليستفاد منه عدم اعتبار ما اعتبر في الخبر الواحد من الشرائط، بل إنما ورد لبيان فضل الله تعالى على العباد وأن الثواب لا يدور مدار إصابة قول المبلغ للواقع، وهذا لا ينافي أن يعتبر في قول المبلغ ما يعتبر في الخبر الواحد، أي كان ترتب الثواب مشروطا بكون قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية.

والحاصل: أن مبنى الاحتمال الأول هو أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان ما يترتب على العمل المتفرع على بلوغ الثواب عليه، كما يرشد إلى ذلك فاء التفریع، فان الظاهر من قوله - عليه السلام - " فعمله " هو أن يكون العمل متفرعا على البلوغ وأنه بلغ فعمل معتمدا على البلوغ ومستندا إليه، والعامل لا يعتمد في عمله على قول المبلغ إلا إذا كان قوله واجدا لشرائط الحجية، فكأن واجدية قول المبلغ للشرائط اخذ في القضية مفروغ الوجود وإلا لا يصح تفریع العمل على البلوغ، فإنه إذا لم يكن قول المبلغ واجدا للشرائط فلا يصح من العامل إسناد عمله إلى قول المبلغ والاعتماد عليه، بل لابد من أن يكون عمله بداعي الاحتمال وأنه لعل أن يكون قوله مصادفا للواقع، وهذا ينافي ظاهر تفریع العمل على البلوغ، فان التفریع لا يكون إلا بعد الاعتماد على قول المبلغ وفرض إصابته للواقع.

فان قلت: الظاهر من قوله - عليه السلام - في خبر محمد بن مروان " ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه " هو أن يكون العمل برجاء إصابة قول المبلغ للواقع واحتمال كونه مطلوبا في نفس الأمر، فلا بد أن لا يكون قول المبلغ واجدا للشرائط، فإنه لو كان واجدا لها لا يكون العمل بداعي احتمال المطلوبة، بل مقتضى حجية قوله هو إلقاء احتمال مخالفة قوله للواقع وإتيان

العمل بداعي كونه مطلوباً واقعاً.

قلت: تقييد العمل بالالتماس ليس لبيان وجه العمل وأنه يعتبر في إعطاء الثواب أن يكون العمل بداعي الاحتمال والتماس الثواب (١) بل التقييد بذلك إنما هو لأجل أن عبادة أغلب الناس إنما تكون لرجاء الثواب والأمن من العقوبة، فقوله - عليه السلام - " ففعله التماس ذلك الثواب " إنما ورد مورد الغالب ولا عبرة بالقيود الوارد مورد الغالب.

نعم: ربما يستظهر من قوله - عليه السلام - في بعض الأخبار " فعمل ذلك طلب قول النبي - صلى الله عليه وآله - " كون العمل برجاء قول النبي - صلى الله عليه وآله - فتأمل.

وعلى كل حال: فهذا أحد الاحتمالات التي تتحملها روايات الباب.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء ويكون مفاد قوله - عليه السلام - " فعمله " أو " ففعله " الأمر بالفعل والعمل (٢) كما هو الشأن في غالب الجمل الخبرية الواردة في بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضي كقوله - عليه السلام - " من سرح لحيته فله كذا " أو بصيغة المضارع كقوله: " تسجد سجدي السهو " وغير ذلك من الجمل الخبرية التي وردت في مقام الحث والبعث نحو الفعل، فيكون المعنى: إذا بلغ الشخص شيئاً من الثواب على عمل فليعمله، وعلى هذا يصح التمسك باطلاق البلوغ والقول باستحباب

(١) أقول: ذلك كذلك لو لم نقل بأن البلوغ كناية عن احتمال الثواب أو احتمال مقتضيه، كما هو ظاهر قوله: " طلب قول النبي " وحينئذ يكون قوله: " التماس ذلك الثواب " أو " طلب قوله " مؤكداً لاحتمال المزبور الذي هو لازم البلوغ جزماً، لا أنه بيان للآزم خارجي عن البلوغ، كما لا يخفى.

(٢) أقول: حمل الجملة الخبرية على الإنشاء في كلية الموارد في غاية البعد، بل عمدة وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل جعلها من باب الإخبار بوجود شيء بملاحظة وجود مقتضيه في عالم التشريع، فيصير الإخبار المزبور كناية عن الطلب الذي هو ملزومه، لا إنه بنفسه عبارة عن إنشائه، كما لا يخفى.

العمل مطلقا، سواء كان قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية أو لم يكن، فإن الموضوع في القضية هو نفس البلوغ بقول مطلق، والإطلاق يكون مسوقا لبيان حكم نفسه لا لبيان حكم آخر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق.

ثم إن كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء وأنها في مقام بيان استحباب العمل يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته، سواء كان واجدا لشرائط الحجية أو لم يكن - كما هو ظاهر الإطلاق - فيكون مفاد الأخبار مسألة أصولية، فإنه يرجع مفادها إلى حجية الخبر الضعيف الذي لا يكون واجدا لشرائط الحجية، وفي الحقيقة تكون أخبار " من بلغ " مخصصة لما دل على اعتباره الوثيقة أو العدالة في الخبر وأنها تختص بالخبر القائم على وجوب الشيء، وأما الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك. وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فإن الظاهر من قولهم: " يتسامح في أدلة السنن " هو أنه لا يعتبر في أدلة السنن ما يعتبر في أدلة الواجبات.

فان قلت: كيف تكون أخبار " من بلغ " مخصصة لما دل على اعتبار الشرايط في حجية الخبر، مع أن النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إن ما دل على اعتبار الشرايط يعم الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار " من بلغ " وإن كانت تختص بالخبر القائم على الاستحباب، إلا أنه أعم من أن يكون واجدا للشرايط أو فاقدا لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرايط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار " من بلغ " على ما دل على اعتبار الشرايط في الخبر.

قلت: مع أنه يمكن أن يقال: إن أخبار " من بلغ " ناظرة إلى إلقاء الشرايط في الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاکمة على ما دل على اعتبار الشرايط في أخبار الآحاد وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة - إن الترجيح لأخبار " من بلغ " لعمل المشهور بها، مع أنه لو قدم ما دل على اعتبار الشرايط

في مطلق الأخبار لم يبق الأخبار " من بلغ " مورد، بخلاف ما لو قدمت أخبار " من بلغ " على تلك الأدلة، فإن الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها، بل يظهر من الشيخ (قدس سره) - في الرسالة التي صنفها في مسألة التسامح في أدلة السنن - اختصاص ما دل على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات، فإن ما دل على اعتبار ذلك إما الإجماع وإما آية النبأ.

أما الإجماع: فمفقود في الخبر القائم على الاستحباب، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم اعتبار الشرائط في المستحبات.

وأما آية النبأ: فلا إشكال في اختصاصها بالواجبات والمحرمات، كما يشهد بذلك ما في ذيلها من التعليل، وعلى هذا تبقى أخبار " من بلغ " بلا معارض، هذا.

ولكن الإنصاف: أن ما أفاده الشيخ (قدس سره) لا يخلو عن ضعف، فإن ما دل على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد لا ينحصر بالإجماع وآية النبأ، بل العمدة في اعتبار الشرائط هو ما تقدم من الأخبار المتظاهرة أو المتواترة، وهي تعم المستحبات.

وعلى كل حال: لا ينبغي التأمل في ترجيح أخبار " من بلغ " على ما دل على اعتبار الشرائط، إما للحكومة، وإما لبقائها بلا مورد لو قدمت تلك الأدلة عليها، مضافاً إلى عمل المشهور بها، وقد عرفت: أن هذا الوجه يقتضى أن يكون مفاد الأخبار مسألة أصولية.

الوجه الثاني: (١) أن تكون أخبار " من بلغ " مسوقة لبيان أن البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحبا، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر

(١) كذا في النسخة. والأنسب " ثانيهما " (المصحح).

والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية، فيصير حاصل معنى قوله - عليه السلام - " إذا بلغه شيء من الثواب فعمله الخ " - بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائية - هو أنه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فإن الوجه الثاني كان مبنيًا على أن يكون مفاد أخبار " من بلغ " حجية قول المبلغ وأن ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كل ما يترتب على الخبر الواحد للشرائط، وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإن مفاده مجرد إعطاء قاعدة كلية، وهي استحباب العمل إذا بلغ عليه شيء من الثواب، فيكون مفاد أخبار " من بلغ " قاعدة فقهية ك " قاعدة لا ضرر ولا حرج " وإن كان يظهر من الشيخ (قدس سره) كون المسألة أصولية على كل حال، لأنه لاحظ للمقلد فيها ولا يجوز للمفتي الإفتاء بمفاد الأخبار، فإنه لا يمكن للعامي تطبيق القاعدة الكلية على مواردنا وتشخيص جزئياتها، لأن معرفة شرائط الحجية وأن قول المبلغ فاقد لها وأنه ليس له معارض أو التخلص عن معارضه مما يختص بالمجتهد، فالمسألة لا تكون فقهية.

وعلى كل حال: من كون المسألة فقهية أو أصولية يشترك الوجه الثاني والوجه الثالث في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، سواء كان قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية أو لم يكن. ولا يبعد أن يكون الوجه الثاني أقرب - كما عليه المشهور - (١) حيث إن

(١) أقول: أقربية الوجه الثاني إنما يتم بناء على المختار: من استحقاق المنقاد أيضا للثواب، وإلا فعلى مذهب " المقرر " لا مجال له إلا من التزامه بالفضل كما هو مقتضى احتمال الأول، أو الاستحباب النفسي كما هو مقتضى احتمال الثالث، إذ صريح الأخبار في إعطاء الثواب حتى في صورة مخالفة البلوغ للواقع لا يناسب الاحتمال الثاني على زعمه. نعم: على المختار لا بأس به، بل قد أشرنا سابقا أن البلوغ بعد ما كان قابلا للكفاية عن الاحتمال، فالأخبار ربما يكون المتيقن منها جعلها إرشادا إلى حكم العقل باستحقاق العامل برجاء الواقع للثواب وإن لم يكن كما بلغه.

بنائهم في الفقه على التسامح في أدلة السنن، وقد عرفت: أن ظاهر العنوان لا ينطبق إلا على القول بالقاء شرائط الحجية في الخبر القائم على استحباب الشيء.

هذا ملخص الكلام في مسألة التسامح في أدلة السنن. وقد ذيلها الشيخ (قدس سره) بتنبهات قد تعرض لجملة منها شيخنا الأستاذ (مد ظله) ولكن حيث لم تكن بتلك المثابة من الأهمية طوينا الكلام فيها، من أراد الاطلاع عليها فليراجع رسالة الشيخ (قدس سره) التي صنفها في خصوص هذه المسألة.

التنبه الثاني:

في جريان البراءة عند الشك في الواجب التعيني والتخييري.

والشك في ذلك يتصور على وجهين:

أحدهما: ما لو علم بوجود الشئيين أو الأشياء وشك في كون كل منهما واجبا عينيا لا يسقط أحدهما بفعل الآخر، أو واجبا تخييريا يسقط كل منهما بفعل الآخر (١).

ثانيهما: ما لو علم بوجود الشئ الخاص وتوجه الخطاب نحوه وشك

في شئ آخر في أنه عدل لذلك الذي علم وجوبه فيكون من أحد فردي

الواجب التخييري؟ أو أنه ليس بعدل ذلك بل هو مباح أو مستحب؟

والشيخ (قدس سره) قد اقتصر - في التنبه الثالث من تنبيهات الشبهة

الوجوبية - على بيان حكم الوجه الثاني ولم يذكر حكم الوجه الأول في هذا

(١) أقول: سيأتي (إن شاء الله تعالى) وجه التفصيل بين هذه الصورة والصورة الثانية في جريان البراءة وأصالة التخيير في هذه الصورة وجريان الاشتغال وأصالة التعيين في الصورة الثانية - عند تعرض "المقرر" حكم هاتين الصورتين فيما بعد، وانتظر إن شاء الله تعالى.

المقام، بل تعرض له في طبي تنبيهات مبحث الأقل والأكثر، ولعل بين الوجهين نحواً من الملازمة في النتيجة بحسب ما تقتضيه الأصول العملية. وعلى كل حال: تنقيح البحث في دوران الأمر بين التعيينية والتخييرية يستدعي رسم أمور:
الأمر الأول:

الواجب التخييري على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الواجب التخييري بحسب الجعل الابتدائي الشرعي - أي كان الخطاب من أول الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد في مقابل الخطاب التعييني - كخصال الكفارات، فإن الحكم المجعول الشرعي عند تعمد الإفطار في نهار شهر رمضان إنما هو التخيير بين الخصال الثلاث: من العتق والإطعام والصيام، وفي كيفية إنشاء الخطاب التخييري وتصويره وجهان بل قولان: فقول: إن الخطاب التخييري عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيداً بعدم الإطعام والصيام، ووجوب الإطعام مقيداً بعدم العتق والصيام، وهكذا، ومن تقييد إطلاق الخطابين ينشأ التخيير.

(١) أقول: لا مجال للالتزام بتقييد إطلاق الخطاب بعدم الإتيان بالغير في التخييرات الواردة في الشريعة، فإن لازمه عدم تحقق الامتثال بالواجب التخييري عند إتيانها، ولا أظن في التخييرات الشرعية ما كانت بهذه المثابة ولم يتوهمه أحد أيضاً، فلا محيص حينئذ في تصوير الواجب التخييري من بيان آخر به تصير نسخ آخر من الخطاب قبال الواجب التعييني. و "المقرر" ما شرح هذا السسخ في المقام وإنما بينه في طبي تحقيقه في

جريان الأصل فيه، وملخص ما أفاده: هو أن الوجوب التعييني عبارة عن وجوب شيء بلا جعل عدل له في طبي الخطاب، بخلاف التخييري فإنه عبارة عن إيجاب شيء مع إيجاب شيء آخر عدلاً له أقول: لا يخفى أن وجود كل شيء طارد لجميع أنحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه حين وجود غيره، وحينئذ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فإن كان الطلب حاوياً لشرائره وجوده المستلزم لطرده عدمه حتى مثل هذا عدم، فمثل هذا الوجود في عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدل له في هذا المقام، إذ جعل العدل ملازم لجواز تركه في ظرف وجود العدل، وهذا ينافي مع كون الطلب قائماً بشرائره وجوده الموجب لطرده جميع الأعدام، فلا جرم جعل العدل ملازم مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود المزبور عن حيز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق في حيز الطلب، بل المطلوب حينئذ حفظ الوجود من سائر الجهات، وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييري فيصير الامتياز بين التعيين والتخيير بطلب الفعل بنحو يمنع عن جميع أنحاء عدمه أو بنحو لا يمنع عن بعض أنحاء عدمه، ومن لوازمه جعل بديل له دون الأول، وحينئذ فامتياز التعيين عن التخيير ليس إلا لشمول الطلب لجهات وجوده وحدوده بأجمعها دون التخييري، فإن الطلب لا يكون حاوياً لجميع حدوده الملازم لطرده تمام أنحاء عدمه.

وحيث عرفت ذلك، ظهر لك: أن حيثية التعيينية منتزعة عن جهة وجودية، وهو شمول الطلب الموجود لجميع حدوده، لا أنه متقوم بأمر عدمي، وهو عدم جعل البديل له، كما توهم. ولعمري! أن "المقرر" في المقام أغمض عن روح البيان واكتفى باللازم بخيال أنه روح المراد وحقيقته، وهو كما ترى! وسيأتي تنمة الكلام عن قريب إن شاء الله تعالى.

وقيل: إن الخطاب التخيري بنفسه سنخ آخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعيني، لا أنه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل التخيرية والعينية سنخان متباينان بحسب الجعل والإنشاء، ينشئان عن كيفية تعلق الإرادة الأزلية نحو المراد، فقد تعلق الإرادة الأزلية بشئ مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون واجبا عينيا مطلقا كان أو مشروطا، وقد تعلق بأحد الشئيين أو الأشياء التي لم يكن بينها جامع قريب عرفي مقدور للمكلف يكون هو متعلق التكليف - كما في أفراد الواجب التخيري العقلي حيث إن التكليف فيه إنما يتعلق بالجامع بينها - فيكون واجبا تخيريا، فالضابط في التخير الشرعي هو أن لا يكون بين الأفراد جامع أصلا، أو كان الجامع مجرد وحدة الملاك. ومحصل القول الثاني هو أن مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يقتضى الوجوب التخيري ما لم يكن في البين اختلاف في سنخ الإرادة وكيفية تعلقها نحو المراد، وربما نشير إلى الثمرة بين القولين بعد ذلك.

القسم الثاني: (من أقسام الواجب التخيري) هو التخير الناشئ عن

تتراحم الحكمين وتمانع الخطابين في مقام الامتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهم وأولى بالرعاية - على أحد الوجهين في باب التراحم (١) وقد تقدم تفصيل ذلك (في الجزء الأول من الكتاب) ويأتي أيضا (في مبحث التعادل والتراجيح). وإجمال ذلك: هو أن الخطابات والتكاليف الشرعية إذا كانت بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقا بالنسبة إلى حال اجتماع كل واحد منها مع الآخر ولم يكن بين متعلقاتها تمانع وتضاد ولكن عرض التمانع والتراحم بينها في مقام الامتثال - من حيث إنه اتفق للمكلف العجز عن امتثالها جمعا وعدم القدرة على إيجاد كل من المتعلقين أو المتعلقات - فلا بد حينئذ من تقييد الإطلاق، لأن المفروض عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في الامتثال، واشتراط التكليف بالقدرة ضروري، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كل من الخطابين أو الخطابات المتزاحمة، فإن كان أحد المتعلقين أهم وأولى بالرعاية عقلا أو شرعا يبقى إطلاق خطابه على حاله ويقيد إطلاق خطاب غير الأهم - وعلى ذلك يبتنى الخطاب الترتيبي - وإن لم يكن أحد المتعلقين أهم وأولى بالرعاية من الآخر وكانا ككفتي الميزان من حيث الأهمية ومن حيث ساير مرجحات باب التراحم التي استقصينا الكلام فيها في مبحث الضد - فعلى المختار لا بد من تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر، فتكون النتيجة التخيير في الإتيان بأحد المتعلقين وامتثال أحد الخطابين.

وهذا التخيير يعرض للخطابين بعد ما كانا عينيين، وبذلك يمتاز عن القسم الأول.

هذا بناء على ما قويناه (في بيان التراحم) من أن منشأ التراحم إنما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلق الآخر وعدمه، فلا بد أن يكون هو

(١) أقول: مرجع هذا التخيير أيضا نقص في الطلب، بلا احتياج إلى التقييد بعدم ضده، وتوضيحه في محله إن شاء الله تعالى.

الساقط، ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأن التزاحم لم ينشأ من وجود الخطابين بل من إطلاقهما. ولكن في المسألة قول بسقوط أصل الخطابين، ولمكان تمامية الملاك في باب التزاحم العقل يستكشف خطابا تخييريا آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين. وهذا القول وإن كان قد زيفناه في محله، إلا أنه بناء عليه يكون الخطاب التخييري الذي استكشفه العقل من تمامية الملاك بعد سقوط الخطابين الأصليين كالخطاب التخييري المجعول ابتداء بحسب أصل التشريع، ويندرج في القسم الأول، وذلك واضح.

القسم الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجتين وتنافي الطريقين - كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين ومؤدى الخبرين مع تساويهما في مرجحات باب التعارض - فبناء على المختار في باب الطرق والأمارات: من أن المجعول فيها نفس الحجية والطريقة والوسطية في الإثبات من دون أن يحدث في مؤدى الطريق مصلحة بسبب قيام الطريق عليه بل المؤدى باق على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، يكون الأصل في باب التعارض التساقط وعدم حجية كل منهما بالنسبة إلى المؤدى، والتخيير في الأخذ بأحد المتعارضين يكون لمحض التعبد من جهة الأخبار الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات وفقد المرجحات، فهذا قسم آخر من التخيير أجنبي عن القسم الأول والثاني.

وأما بناء على ما ينسب إلى المشهور من القدماء: من القول بالسببية في باب الطرق والأمارات وأن قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة في المؤدى غالبية على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع (١) فالتخيير بين الأمارتين

(١) أقول: لا يخفى أن مرجع التخيير في تعارض الحجتين إلى التخيير في الأخذ بالحجة والاستناد إليه، وهذا التخيير قائم بالأخذ والاستناد وخارج عن موضوع الحكم الطريقي وعن موضوع دليل الحجية، ولو لم يكن مفاده حكما تكليفيا، ولذا ينتج من هذا التخيير بالأخرة حكما تعيينيا أو حجة تعيينية، وبذلك تمتاز عن التخيير في الأقسام السابقة.

ولئن شئت قلت: بأنه عند عدم سقوط الطريقين عن الحجية العقل يحكم باشتراط تعيين كل واحد بالأخذ به، فهذا التخيير في الحقيقة جاء من قبل تحصيل الحجة التعينية بأخذه عند تساويهما، لا أنه حكم شرعي موجب للعقوبة على ترك الاستناد بهما، كيف! ومع تركهما لا يستحق إلا العقوبة على ترك الحجة التعينية، لا على ترك الأخذ بهما.

ثم أن في هذه الجهة لا فرق بين اعتبار الطرق من باب الطريقة أو السببية، إذ على السببية أيضا الأخذ مقدمة تعيين الحجة المقنضية لتعيين الحكم على وفقه، بحيث نتيجة هذا التخيير أيضا ينتهي إلى حكم تعييني لا حكم تخييري، كيف! ولا يتصور التخيير بين مفاد الحجتين المتضادين كالوجوب والحرمة، فقها مثل هذا التخيير

أجنبي عن التخييرات السابقة، على السببية، كما لا يخفى، فتدبر.

المتعارضتين يكون على القاعدة، ويكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين فيندرج في القسم الثاني، فان كلا من الأمارتين فقد استتبعت حكما على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين في الامتثال، لتضاد مؤداهما الذي هو منشأ التعارض، فلا محيص عن التخيير، إما بتقييد الإطلاق، وإما بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكما تخييريا، لتمامية الملاك، وذلك أيضا واضح.

الأمر الثاني:

كما يمكن أن يكون التكليف في عالم الجمع والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطا - كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة والصلاة بالوقت - كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الاشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار بعد ما كان مطلقا في مرحلة الحدوث والثبوت، كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام.

وهذان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة والاشتغال عند الشك فيهما.

فلو شك في إطلاق التكليف واشتراطه في عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البراءة عند عدم وجود ما شك في شرطيته، للشك في التكليف، وإن شك في الإطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار فالأصل يقتضى الاشتغال، لأن حقيقة الشك يرجع إلى أن الصيام في المثال المتقدم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أو لا يكون مسقطاً؟ (١) وكلما رجع الشك إلى الشك في المسقط، فالأصل يقتضى عدم السقوط. فلا يقاس الشك في الإطلاق والاشتراط في مرحلة الحدوث بالشك في الإطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء، فإن الأول يرجع إلى الشك في التكليف عند عدم تحقق الشرط، والثاني يرجع إلى الشك في سقوط التكليف عند عدم الشرط، وذلك أيضاً واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

الأمر الثالث:

يعتبر في جريان البراءة أن يكون الشك في أمر مجعول شرعي تناله يد الوضع والرفع ولو بتبع منشأ الانتزاع (٢) كالشك في الجزئية والشرطية، وإن لم تنلها يد الوضع والرفع في حد نفسها وبحيال ذاتها لأنها من الأمور الانتزاعية كما أوضحناه في محله - إلا أنه يمكن وضعها ورفعها بوضع التكليف الذي يكون منشأ انتزاع الجزئية والشرطية ورفعها، وهذا المقدار يكفي في جريان البراءة عند الشك فيها.

والحاصل: أن الذي يعتبر في جريان البراءة أمران:

-
- (١) أقول: الأولى أن يقال: عند الشك في اشتراط بقاء التكليف المرجع استصحاب بقائه لا الاشتغال، كيف! وفي طرف البقاء يشك في أصل التكليف وأصل الاشتغال. وما قرع سمعك من مرجعية الشك في المسقط إلى الاشتغال إنما هو في صورة تعلق الشك بوجود بدل مفوت له، لا مثل المقام، كما لا يخفى، فتدبر.
- (٢) أقول: وسيتضح لك (إن شاء الله تعالى) أن هذه المقدمة غير منتجة لمرامه، فتكون مستدركا.

أحدهما: أن يكون المشكوك فيه مما بيد الشارع أمر وضعه ورفعته ولو لم يستقل بالخطاب ولم يمكن جعله ابتداء بل كان من الكيفيات والخصوصيات اللاحقة للخطاب بحيث يكون وضعه بوضع الخطاب ورفعته برفعه، فإن هذا المقدار من الوضع والرفع يكفي في جريان البراءة فيه. ثانيهما: أن يكون في وضعه تضيق على العباد وفي رفعه منة وتوسعة، فإن قوله - صلى الله عليه وآله - "رفع ما لا يعلمون" ورد مورد الامتنان، فلا بد أن يكون رفع المشكوك مما يقتضى التسهيل والتوسعة، فلو فرض أن رفع المشكوك يقتضى الضيق والكلفة على العباد، فلا يمكن أن يعمه "حديث الرفع" ولو كان مما تناله يد الوضع والرفع شرعا، فمجرد كون أمر وضع المشكوك ورفعته بيد الشارع لا يكفي في جريان البراءة العقلية والشرعية فيه ما لم يستتبع وضعه العقاب والتضييق، ليكون في رفعه التوسعة ورفع العقاب. الأمر الرابع:

الشك في التعيين والتخيير يتصور على وجوه: فإنه تارة: في أصل التكليف التعييني أو التخييري، بمعنى أن أصل ثبوت التكليف المردد بينهما مشكوك أو المردد بين خصوص التخيير والإباحة، كما لو شك في أن الارتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخييرا أو لا يقتضى شيئا أصلا؟ كما لو فرض الشك في أن المفطر الكذائي هل يقتضى الكفارة أو لا يقتضيه؟ وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفارة معينة أو يقتضى التخيير بين إحدى الخصال الثلاث؟ ولا ينبغي التأمل والإشكال في جريان البراءة في ذلك، فإن الشك فيه يرجع إلى الشك في أصل التكليف، فما نسبه بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ (قدس سره) في المقام: من أنه يعطى عدم جريان البراءة في هذا القسم من الشك، ليس في محله ولا توهمه عبارة الشيخ، خصوصا بعد ضم ذيل

كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ (قدس سره) ناظر إلى ما سيتلى عليك من ساير الأقسام.

وأخرى: يشك في التعيين والتخيير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف، وهذا يتصور على وجوه:

فإنه تارة: يعلم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشك في أن الشيء الآخر هل هو عدله حتى يكون ما علمه تعلق التكليف به أحد فردي الواجب التخييري؟ أو أنه ليس عدله بل يتعين هو، لا يقوم شيء آخر مقامه؟ كما لو علم بوجوب العتق وشك في وجوب الصيام على نحو يكون عدلا للعتق وأحد فردي الواجب وعدم وجوبه بل هو مستحب أو مباح.

وأخرى: يعلم بتعلق التكليف بكل من الشيئين، ولكن يشك في أن كلا منهما واجب عينا لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنهما واجبان تخييرا يسقط كل منهما بفعل الآخر فيكون كل واحد منهما عدلا للآخر.

وثالثة: يعلم بتعلق الوجوب بأحد الشيئين المعين ويعلم أيضا بأن الشيء الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشك في أن إسقاطه للوجوب لمكان أنه قد تعلق الوجوب به أيضا وجعل أحد فردي الواجب المخير؟ أو أنه لم يتعلق الوجوب به بل هو إما مباح أو مستحب إلا أنه مسقط للواجب؟ فإنه ثبوتا يمكن أن يكون ما ليس بواجب مسقطا للواجب، إما لفوات الملاك، أو عدم إمكان استيفائه، وسيأتي الثمرة بين كونه أحد فردي الواجب المخير وبين كونه مسقطا للواجب.

فهذه جملة ما يتصور من وجوه دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد عرفت أقسام الواجب التخييري.

فيقع الكلام حينئذ في ما يقتضيه الأصل العملي وأن الأصل عند الشك في التعيين والتخيير في جميع أقسام الواجب التخييري هل البراءة مطلقا؟ أو الاشتغال مطلقا؟ أو التفصيل بالنسبة إلى بعض وجوه الشك في

التعيين والتخيير أو بعض أقسام الواجب التخييري، ففي بعض وجوه الشك تجرى البراءة، وفي بعضها لا تجرى، أو إذا كان طرف الشك بعض أقسام الواجب التخييري تجرى البراءة، وإذا كان طرف الشك بعض آخر لا تجرى. والأقوى: أن الأصل في جميع الأقسام على جميع وجوه الشك - ما عدا الوجه الأول - هو الاشتغال (١)

(١) أقول: قد تقدم - في الحاشية السابقة - أن مرجع الفرق بين التخيير والتعيين إلى كون الطلب متعلقا بالوجود على الإطلاق الذي هو طارد لجميع الأعدام ويقتضي المنع عن جميع أنحاء تروكه التي منها تركه في حال

وجود غيره، أو كونه متعلقا بالوجود بنحو يقتضي المنع عن بعض تروكه دون بعض، ومن المعلوم: أن من لوازم الأخير جعل البديل له، بخلاف الأول، وحينئذ فليس قوام حقيقة التعيينية بعدم جعل البديل، بل هو من تبعات تعلق الوجوب بالوجود لجميع حدوده الطارد لجميع أعدامه، ومثل هذه الجهة أمر وجودي زائد عن كيفية تعلق الوجوب بهذا الوجود ببعض حدوده بنحو لا يكون طاردا لجميع أعدامه، وحينئذ فلا محيص من الالتزام بأن جهة التعيينية منتزعة عن سعة الطلب واحتوائه لجميع حدود الوجود، قبال التخييرية المنتزعة عن قصور الطلب عن شموله لجميع حدوده بحيث لا يقتضي المنع إلا عن بعض تروكه، وحينئذ عند الشك في التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك في تعلقه بحد زائد عما تعلق به على التخييرية، فقها من هذه الجهة يرجع الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر، فلا مجال لإثبات التعيينية من هذه الجهة.

نعم: لو علم بوجوب شيء معين، وشك في وجوب شيء آخر بديله وعدله أو عدم وجوبه - كما هو صورة الفرض الأول - لا محيص في هذا الفرض من الاشتغال، لانتهاؤه إلى العلم الإجمالي بحرمة ترك ما هو الواجب في ظرف ترك وجود الآخر، أو حرمة ترك الآخر في ظرف ترك هذا الواجب، فهذا العلم يقتضي تنجز المعلوم مع الجزم بالفراغ باتيان معلوم الوجوب.

وأما لو علم بوجوب شيئين، وشك في أن كل منهما تعيني أو تخييري، ففي هذه الصورة لا يبقى مجال لتشكيل العلم الإجمالي بين حرمة ترك الواجب في حال وجود غيره أو حرمة ترك الغير في حال ترك الآخر، للعلم تفصيلا بحرمة تركه، فلا يبقى في البين إلا الشك في حرمة ترك كل واحد في حال وجود غيره وهو تحت البراءة من الطرفين، للعلم التفصيلي بحرمة ترك كل واحد من سائر الجهات، وإنما الشك في حرمة ترك خاص من كل منهما وهو تحت البراءة، حيث إنه من مصاديق الأقل والأكثر، وفي مثله لا مجال لإجراء "قاعدة الشك في

المسقط" إذ الشك فيه مسبب عن تعلق الحرمة بتركه المخصوص، وهو مجرى البراءة، فيصير البراءة حاکمة على الاشتغال، لرجوع الأمر بالأخرة إلى الشك في أصل الاشتغال، كما أنه لا مجال لاستصحاب وجوب الشيء بعد الإتيان بغيره، لأن الوجوب المردد بين الأقل والأكثر لا ينتج شيئا، ووجوب آخر من الأول غير معلوم، كما لا يخفى.

وينبغي إفراد كل قسم من أفراد الواجب التخييري بالبحث، فان لكل واحد من الأقسام الثلاثة خصوصية لم تكن في الآخر، بحيث لو أمكن القول بجريان البراءة في بعضها لا يمكن القول بجريانها في البعض الآخر، كما سنوضحه (إن شاء الله تعالى).

فقول: إذا كان الشك في التعيين والتخير على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة في دوران الأمر بين التعيين والتخير - وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشئيين بخصوصه وشك في كون الشئ الآخر عدلا له وأحد فردي الواجب التخييري وكان الواجب التخييري الذي هو طرف الشك من الواجبات التخييرية الابتدائية في عالم الجعل والتشريع الذي كان هو القسم الأول من أقسام الواجب التخييري - فقد قيل: إنه تجرى البراءة عن التعيينية، لأن صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، بدهة أنه لو لم يكن الواجب تعيينيا لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " وقوله - عليه السلام - " الناس في سعة ما لا يعلمون " وغير ذلك من أدلة البراءة، ويلزمه جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلا لما علم تعلق التكليف به.

وقيل: بعدم جريان البراءة، ويلزمه عدم جواز الاكتفاء بما يحتمل كونه عدلا للواجب، وهو الأقوى، فان صفة التعيينية وإن كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي في جريان البراءة، بل لابد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمرا مجعولا شرعيا تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو تتبع خطاب آخر، كما تقدم (١) وإلا كان اللازم جريان البراءة

(١) أقول: بعد تسليم أن التعيينية كلفة زائدة توجب ضيقا من ناحية العقوبة على المكلف، ففي جريان البراءة العقلية - لولا شبهة أخرى - لا يحتاج إلى كون أمر وضعه ورفعها بيد الشارع، وإنما يحتاج إلى ذلك في مثل

" حديث الرفع " وأمثاله، وإلا ففي مثل البراءة العقلية يكفي كون المشكوك بخصوصه موجبا للعقوبة على تركه، وصفة التعيينية لا أقل من كونه من هذا القبيل، هذا، مع أنه قد تقدم من أن مرجع التعيينية إلى تعلق الطلب لجميع حدود الوجود الملازم لحرمة جميع أنحاء تروكه، قبال التخييرية المتعلقة ببعض حدود وجوده المستلزم لجواز

بعض تروكه، ومن المعلوم: أن التعيينية بهذا المعنى منتزعة عن كيفية الجعل وأمر وضعه ورفعها بيد الشارع، فلا قصور في

جريان مثل " حديث الرفع " أيضا في المقام، كما لا يخفى، وحينئذ العمدة في منع جريان البراءة الابتلاء بعلم إجمالي آخر بين المتباينين، وهو مختص بصورة العلم بوجوب شئ والشك في وجوب شئ آخر عدلا له، ولا يجرى

في صورة العلم بوجوب شئيين والشك بأنها تعينني أو تخييري، كما لا يخفى. ولقد أوضحنا المرام في الحاشية السابقة، فراجع إليه وتدبر فيه بعين الدقة.

(٤٢٦)

في جميع موارد الشك في الامتثال والسقوط، فان عدم حصول الامتثال وعدم السقوط ضيق وكلفة على المكلف، كما أن حصول الامتثال والسقوط توسعة، فلو اكتفينا في جريان البراءة بمجرد كون المشكوك فيه مما يوجب الضيق والكلفة، كان اللازم جريان البراءة عند الشك في سقوط الأمر الصلّاتي مثلاً بالصيام، وهو كما ترى! وليس ذلك إلا من جهة أنه يعتبر في أصالة البراءة - مضافاً إلى كونها موجبة للتوسعة ورفع الكلفة - أن يكون المشكوك فيه أمراً وجودياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته أو من توابع متعلقه وقبوده، ولذلك كان الأقوى عندنا جريان البراءة عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، سواء كان المشكوك فيه جزءاً أو قيداً، كما أوضحناه في محله.

وحاصل الكلام: أن الكلفة والضيق الذي يراد رفعه بالبراءة إنما هو الضيق الجائي من قبل جعل التكليف وتشريع، بحيث يكون الجعل متضمناً لكيفية توجب الضيق وتوقع المكلف في الكلفة، ولا بد أن تكون تلك الكيفية وجودية ليتمكن رفعها عند الشك فيها وأن يكون في رفعها منة وتوسعة على العباد، وهذا هو الضابط الكلي الذي لا بد من رعايته في جميع الموارد التي تجرى فيها البراءة.

ومنه: يظهر أنه لا مجال لتوهم جريان البراءة عند الشك في التعيين والتخيير، لأن صفة التعيينية المشكوكة ليست من الأمور الوجودية المجعولة

شرعا ولو بالتبع، بل إنما هي عبارة عن عدم جعل العدل والعدل، بدهة أن نحو تعلق الخطاب لا يختلف تعيينيا كان أو تخييريا، فالتكليف المتعلق بالعتق مثلا لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص ولا يتكيف بكيفية وجودية إذا كان التكليف المتعلق به تعيينيا، وإنما الاختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدل، فان تعلق التكليف بشئ آخر يكون عدلا له فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييريا، وإلا كان تعيينيا، فالتعيينية ليست صفة وجودية للخطاب حتى تجرى فيها البراءة.

وبالحملة: كما أنه في مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينية لأنها لا تحتاج إلى بيان زائد بل التخيرية تحتاج إلى مؤنة زائدة من العطف ب " أو " ونحوه، كذلك في مقام الثبوت التعيينية عبارة عن تعلق الإرادة المولوية بشئ، وليس لها فصل وجودي، بل حدها عدم تعلق الإرادة بشئ آخر يكون عدلا لما تعلق الإرادة به، ففي الحقيقة الشك في التعيينية والتخيرية يرجع إلى الشك في وجوب العدل وعدمه، فالذي يمكن أن يعمه " حديث الرفع " لولا كونه خلاف المنة - هو وجوب العدل المشكوك، فينتج التعيينية وهي ضد المقصود.

فظهر: أن المرجع عند الشك في التعيين والتخير قاعدة الاشتغال، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلا له، من غير فرق بين أن يكون الشك فيهما على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة (وهو ما إذا لم يعلم تعلق الطلب بما يحتمل كونه عدلا للواجب) أو على الوجه الثالث (وهو ما إذا علم بتعلق الطلب به أيضا وكان الشك في مجرد كونه عدلا للآخر) (١) فان الشك في كل من الوجهين يرجع إلى

(١) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا ترى الفرق بينهما كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار، وأن الأصل في الأول هو التعيين، وفي الثاني هو التخير، فتدبر تعرف.

الشك في الامتثال والسقوط، غايته أنه في الوجه الثاني الشك إنما يكون في مسقطية خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفي الوجه الثالث يكون الشك في مسقطية كل منهما عن الآخر.

وكذا لا فرق بين القول بان الواجب التخييري عبارة عن تقييد الإطلاق واشتراط التكليف في كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر، والقول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعييني، بل رجوع الشك إلى الشك في الامتثال والسقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح، فان الشك يرجع إلى الشك في السقوط على كل حال ولو كانت صفة العينية وجودية، فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييري من باب تقييد الإطلاق، فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء ومرحلة السقوط لا باعتبار الثبوت ومرحلة الحدوث، وقد عرفت: أن الأصل عند الشك في الإطلاق والاشتراط الرجوع إلى مرحلة السقوط يقتضى الاشتغال وعدم السقوط، فتأمل جيدا.

بقى الكلام في الوجه الثالث من وجوه الشك في التعيين والتخيير، وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين وعلم أيضا بأن الشيء الآخر مسقط التكليف به، ولكن يشك في أن إسقاطه للتكليف لكونه عدلا له وأحد فردي الواجب المخير، أو مجرد كونه مسقطا له ومفوتا لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدمه شرطا لملاك الواجب بحيث يكون وجوده معدما للملاك والمصلحة، أو كان إسقاطه من حيث كونه مانعا عن استيفاء الملاك مع بقائه على ما هو عليه، وعلى كلا التقديرين: يكون عدمه شرطا لوجوب الواجب، ولا يمكن أن يكون أحد فردي الواجب المخير، لأنه ليس فيه مصلحة الوجوب ولا حاويا لملاكه، وإلا لم يكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، فإنه يعتبر في الواجب التخييري أن يكون بين الأفراد جامع ملاكي.

وعلى كل حال: فان علم أن الشيء الفلاني - كالصيام مثلا - ليس

من أفراد الواجب التخييري وليس فيه ملاك الوجوب وإنما هو مباح أو مستحب مسقط للوجوب عن العتق فهو، وإن شك في ذلك وتردد أمره بين أن يكون من أفراد الواجب التخييري أو مجرد كونه مسقطاً، فمع التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به - من العتق مثلاً - لا يترتب على الوجهين أثر حتى يبحث عن الوظيفة في حال الشك إلا من حيث العصيان وعدمه، فإنه عند ترك المكلف العتق مع العلم بتعلق التكليف به والاكتفاء بالصيام - مع أنه يمكن أن يكون في الواقع مما لم يتعلق به التكليف وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه من دون أن يكون عدمه شرطاً للملاك - يستحق العقوبة.

وأما مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذر على المكلف عتق الرقبة، فيظهر بين الوجهين أثر عملي، فإنه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييري يتعين الإتيان به، لأنه إذا تعذر أحد فردي الواجب المخير يتعين الآخر، وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييري بل كان مجرد كونه مسقطاً للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به مع تعذر العتق، لأنه بالتعذر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أن الصيام لم يتعلق بالتكليف به، فلا ملزم لفعله بل لا أثر له، والوظيفة عند الشك هي البراءة عن التكليف بالصيام، للشك في تعلق التكليف به، وذلك واضح.

وقد قيل: إن من هذا القبيل الشك في وجوب الجماعة عند تعذر القراءة على المكلف.

بيان ذلك: هو أنه تارة: نقول: إن الصلاة جماعة إحدى فردي الواجب التخييري الشرعي، فإن التخيير العقلي لا يحتمل لسقوط فيها وثبوتها في الصلاة فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاب واحد (١) مع أنه يعتبر في التخيير العقلي أن

(١) أقول: كيف لا يتصور جامع بين الصلاة جماعة وفرادى مع أن الصلاة ولو عند الصحيح موضوع لمفهوم واحد، غاية الأمر كانت من الحقائق التشكيكية القابلة للانطباق على الأقل والأكثر، ومجرد اختصاص كل طائفة بمصداق مخصوص لا ينافي وحدة الحقيقة، وتام الكلام في محله. وعلى كلام "المقرر" يلزم أن يكون

الصلاة مشتركا لفظيا بين الجماعة والفرادى، وهو كما ترى!

يكون بين الأفراد جامع خطابي حتى تكون الأفراد متساوية الأقدام، فالتخيير الذي يحتمل أن يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعي، وعليه: فان تعذرت الصلاة فرادى - ولو لمكان تعذر جزئها وهي القراءة - تتعين الصلاة جماعة، فإنه عند تعذر أحد فردي الواجب المخير يتعين الآخر. وأخرى: نقول باستحباب الجماعة وأنها ليست إحدى فردي الواجب التخييري ولكنها مسقطة للوجوب عن الصلاة فرادى، فلا تجب الجماعة عند تعذر القراءة، بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القراءة أو بما يحسن منها، ولو شك في أحد الوجهين فالأصل يقتضى البراءة عن وجوب الجماعة عند تعذر القراءة، للشك في تعلق التكليف بها، كما تقدم، هذا.

ولكن في الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره من الأخبار (١) وهو أن يكون الاكتفاء بالصلاة جماعة وإسقاطها للتكليف عن الصلاة فرادى ليس من حيث كونها مفوتة لملاك الصلاة فرادى ولا من حيث كونها إحدى فردي الواجب التخييري، بل من حيث تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم، فيكون المأموم واجدا للقراءة لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلا أن تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاة جماعة في عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعيين الجماعة عند تعذر القراءة في الصلاة فرادى، بدعوى: أنه يمكن تحصيل القراءة التنزيلية، كما هو الشأن في باب الطرق والأمارات، حيث

(١) أقول: وهنا احتمال آخر لعله أمتن، وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبة إلى الفرادى لجميع مراتبه النازلة، نظرا إلى أن للصلاة عرض عريض صادق على الزائد والناقص والمكلف في كل حال مكلف بمرتبة من الصلاة وفي كل حال مخير بين الفرادى والجماعة، ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفرادى الاختيارية أو الإضطرارية من دون احتياج حينئذ إلى تنزيل قراءة الإمام خصوصا في طرف اختيار الجماعة كي يقال: إن أخبار تحمل الإمام قراءة المأموم أبي عن هذا التقيد، فتدبر.

إنه يجب الأخذ بمؤدياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع - بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والأمارات - فإن التنزيل في باب الجماعة إنما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قراءة الإمام قراءة المأموم على هذا التقدير، فلا يقتضى ذلك تعيين الجماعة عند تعذر القراءة، فتأمل جيداً.

ولو فرض الشك في كل ذلك فالمرجع البراءة عن وجوب الجماعة، فعلى جميع التقادير: لو وصلت النوبة إلى الشك فلا محالة ينتهى إلى الشك في التكليف، كما لا يخفى.

هذا كله إذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الأول من أقسام الواجب التخييري (وهو ما كان التخيير فيه بجعل ابتدائي). وإذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري (وهو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم) فعدم جريان البراءة عن التعيينية أوضح على كلا المسلكين، سواء قلنا: إن التخيير في باب التزاحم لأجل تقييد الإطلاق أو لأجل سقوط الخطابين المتزاحمين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً، فإن رجوع الشك فيه إلى الشك في المسقط في غاية الوضوح، سواء قلنا: إن صفة التعيينية وجودية أو عدمية.

فلو وقع التزاحم في إنقاذ الغريقين مثلاً لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الإنقاذ وكان متمكناً من أحدهما فقط، فإن علم بتساوي الغريقين من حيث الملاك والمصلحة التي اقتضت إيجاب الإنقاذ، فلا إشكال في التخيير في اختيار إنقاذ أحدهما.

أما على المختار: فلأن نتيجة تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم الإتيان بمتعلق الآخر هو التخيير في إنقاذ أحدهما. وأما على المسلك الآخر: فلأن العقل بعد سقوط الخطابين المتزاحمين يستكشف حكماً تخييرياً.

وإن علم بأقوائية الملاك في أحدهما المعين وأهميته في نظر الشارع فلا إشكال أيضا في تعيينه على كلا المسلكين. أما على المسلك المختار. فلبقاء الإطلاق في جانب الأهم والتقييد يختص في طرف المهم، ومنه ينشأ الخطاب الترتيبي. وأما على المسلك الآخر: فلأن أقوائية ملاكه يمنع عن استكشاف العقل الحكم التخيري، لأن التخيير فرع أن تكون الأفراد متساوية الأقدام في الملاك.

وإن شك في أهمية أحدهما المعين واحتمل أقوائية ملاكه، كما إذا احتمل أن يكون أحدهما المعين هاشميا مع العلم بأهمية إنقاذ الهاشمي، أو احتمل أهمية الهاشمي مع العلم بهاشمية أحدهما المعين، فبناء على المختار: يرجع الشك إلى الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية في مرحلة البقاء والامتنال مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الآخر (١) ولا إشكال في أن الأصل عند الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء يقتضى الاشتغال لا البراءة، للشك في سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد العلم بتعلق التكليف به.

وأما بناء على المسك الآخر: فالشك فيه يرجع إلى الشك في سقوط أصل الخطاب مع العلم بالملاك التام، فعلى كلا المسلكين: يرجع الشك إلى الشك في المسقط، والمرجع أصالة الاشتغال لأن العلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ، وذلك كله واضح.

بقى الكلام في القسم الثالث من أقسام الواجب التخيري (وهو

(١) أقول: في كلية المتزاحمين إنما نقول بالتخيير من جهة التساوي في الاهتمام الموجب لعدم الترجيح عند العقل من جهة عدم القدرة على تحصيلهما، فمع احتمال الأهمية في أحدهما المعين يكتفى العقل بذلك المقدار

مرححا، فلا يبقى مجال لحكمه بالتخيير، بل الفراغ اليقيني حينئذ يقتضى الإتيان بمحتمل الأهمية، وهذه الجهة أيضا غير مرتبط بالشك في المسقط بمبناه، كيف! وفي المقام ليس التقييد في مرتبة البقاء، بل من الأول يحتمل تقييد إطلاقه عقلا، لعجزه عن امثالهما من أول الأمر، فتدبر.

ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجيتين والطريقين) وقد عرفت: أنه في باب الطرق والأمارات إن قلنا بالسببية فالتخيير فيه يكون من صغريات التخيير في باب التزام، فإن لم يكن لأحد الطرفين مزية فالمكلف بالخيار بين الأخذ بأحدهما. وإن كان لأحدهما مزية يتعين الأخذ بذي المزية (١). وإن احتمل أن يكون لأحدهما المعين مزية، كما إذا احتمل أعلمية أحد المجتهدين بعد العلم بوجوب الأخذ بقول الأعلّم، أو احتمل وجوب الأخذ بقول الأعلّم بعد العلم بأعملية أحدهما المعين، أو احتمل أن يكون لإحدى الأمارتين مزية يجب الأخذ بها - سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية - فالكلام فيه الكلام في الفريقين عند احتمال أهمية أحدهما المعين، ويأتي فيه المسلكان المتقدمان.

هذا إذا قلنا في باب الطرق والأمارات بالسببية، وإن قلنا بالطريقة المحضة وأن المجعول في باب الطرق والأمارات مجرد الحجية والوسطية في الإثبات - كما هو المختار وعليه قاطبة المتأخرين - فوجوب الأخذ بمحتمل المزية في غاية الوضوح ولا يمكن الخدشة فيه، فإنه يقطع أن سلوكه يوجب الأمن عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع، بخلاف سلوك الطريق الذي لا يحتمل فيه المزية فإنه يشك في حجيته، وقد تقدم (في مبحث الظن) أن الأصل عند الشك في الحجية عدمها بالأدلة الأربعة، فلا يكون المكلف معذورا على تقدير مخالفة مشكوك الحجية للواقع ويستحق العقوبة عقلا، لأنه لم يعتمد في عمله على ما يكون مؤمنا.

فظهر: أن اقتضاء الأصل التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير

(١) أقول: ذلك كله إذا لم يكن المزية مورد أصالة التسوية في المصلحة، كما لو كانا متساويين قبل حصول المزية: من الأعلمية أو الأعدلية ونحو ذلك، فإنه حينئذ الأصل يقتضى التساوي بينهما وعدم حصول الأهمية بهذه المزية، فيستصحب التخيير بينهما، فتدبر.

في باب الطرق والأمارات أوضح من اقتضائه التعيين في باب التزاحم، كما أن اقتضائه التعيين في باب التزاحم أوضح من اقتضائه التعيين في باب التكليف الابتدائية، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وينبغي تتميم البحث بالتنبيه على أمرين:
الأمر الأول:

إن محل الكلام إلى الآن كان في ما يقتضيه الأصل العملي بالنسبة إلى ما يشك في كونه واجبا عينيا. وأما الطرف الآخر الذي يحتمل أن يكون عدلا لما تعلق الوجوب به، فالبحث عما يقتضيه الأصل بالنسبة إليه بعد البناء على أصالة التعيينية ساقط (١) إذ لا أثر للبحث عن جريان أصالة البراءة أو أصالة عدم وجوبه، فإنه بمقتضى أصالة الاشتغال يتعين على المكلف الإتيان بما علم تعلق الطلب به، والمفروض أنه لا يجب على المكلف إلا عمل واحد، وذلك العمل يتعين بما يحتمل عينيته، فأى أثر يترتب على البحث عن جريان أصالة البراءة أو أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل كونه أحد فردي الواجب التخييري؟

وبالجملة: التكلم عما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى ما علم تعلق الطلب به وشك في عينيته يغنى عن التكلم فيما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر، فلا أثر للبحث عن أن أصالة البراءة هل تختص بالشك في الواجبات

(١) أقول: لا يخفى أن أصالة الاشتغال ملزم بإتيان محتمل التعيينية ولا ينفى وجوب بديله، وفي ظرف الإتيان يقطع بعدم وجوب بديله، وفي هذا الظرف لا معنى لجريان البراءة فيه كي تدور مدار أثرها، وإنما الكلام في ظرف عدم الإتيان به، ففي هذا الظرف ولو كان أصالة الاشتغال ملزما بالإتيان بمورده، وأما في ظرف عدم الإتيان فأصالة البراءة عن وجوب الطرف كمال الأثر، حيث إن أصالة الاشتغال لا ينفى وجوب بديله، فمع عدم الإتيان به يشك في وجوب الآخر، فأصالة البراءة ينفيه، فتدبر.

التعيينية أو تعم الشك في الواجبات التخيرية؟ وعلى تقدير الاختصاص: فهل تجرى أصالة عدم الوجوب أو لا تجرى؟ فالبحث عن كل هذا ساقط بعد البناء على أصالة التعيين، بل لا أثر للبحث عن جريان أصالة البراءة أو عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل تعلق الطلب التخيري به مطلقا ولو بنينا على أصالة البراءة عن التعيينية عند الشك في التعيين والتخير، فإن معنى أصالة البراءة عن التعيينية جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلا للواجب، فلا فائدة في جريان أصالة البراءة أو عدم الوجوب فيه، فالبحث عما أفاده الشيخ (قدس سره) في التنبيه الثالث من قوله: " إن الظاهر اختصاص البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني " مستغن عنه، فتأمل جيدا.

الأمر الثاني:

لو شك في الوجوب العيني والكفائي، فهل الأصل يقتضى العيني - كالشك في التعيني والتخيري - فلا يسقط الواجب بفعل الغير؟ أو أن الأصل لا يقتضى العيني؟.

ربما توهم: أن الأصل لا يقتضى العينية، لأن مرجع الشك في العينية والكفائية إلى الشك في التكليف عند فعل الغير ما هو الواجب، والأصل عدمه، هذا.

ولكن رجوع الشك إلى الشك في الامتثال والسقوط في الواجب العيني والكفائي أوضح من رجوعه إلى ذلك في الواجب التعيني والتخيري، وتوضيح ذلك: هو أن في تصوير الواجب الكفائي وكيفية تشريعه - مع أن المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل الذي لا يقبل التكرار أو إذا كان قابلا للتكرار لا يكون وجوده الثاني متعلق الطلب - وجهان: (١)

(١) أقول: وهنا شق ثالث: من كون الوجوب ناقصا متعلقا بفعل كل منهما بنحو يقتضى المنع عن بعض أنحاء تروكه، وهو تركه في حال ترك الغير، لا في حال ايجاد الغير، وهذه الجهة - كما أشرنا في التخيير - غير مقام

التقييد، كما توهم. وربما يوجب مثل هذه التقريبات بأجمعها الكفائية لولا إطلاق الطلب المقتضى لعينية وعدم جريان المناط من أصالة الاشتغال في المسألة السابقة في المقام.

نعم: هنا مجال استصحاب بقاء الوجوب وعدم السقوط بفعل الغير، وذلك غير قاعدة الاشتغال، فتدبر.

أحدهما: أن يكون المخاطب به آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق، بل بتقييد الخطاب المتوجه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به، فينحل الخطاب إلى خطابات متعددة حسب تعدد أفراد المكلفين، كل خطاب مقيد بعدم سبق الغير بفعل متعلق الخطاب. ثانيهما: أن يكون المخاطب النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كل فرد من أفراد المكلفين مخاطبا بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأن الخطاب الواحد ليس له إلا امثال واحد وقد امتثله من خوطب به من جهة انطباق النوع عليه، فتأمل.

وعلى كلا الوجهين: يرجع الشك في العيني والكفائي إلى الشك في سقوط الواجب بفعل الغير، أما على الوجه الأول: فواضح، لأن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء والامثال وهو يقتضى الاشتغال لا البراءة. وأما على الوجه الثاني: فكذلك أيضا، فإن المكلف قبل فعل الغير يعلم بكونه مكلفا بالفعل، إما لكون التكليف عينيا، وإما لانطباق النوع عليه، وبعد فعل الغير يشك في سقوط التكليف عنه، والأصل يقتضى عدم السقوط.

فالأقوى: أن الشك في العيني والكفائي كالشك في التعيني والتخييري لا تجرى فيه البراءة، بل مقتضى أصالة الاشتغال هو البناء على كون الواجب عينيا في الأول وتعيينيا في الثاني. هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

فقدان النص. وفي حكمها ما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص أو تعارض النصين، فإن الأدلة الدالة على البراءة لا تختص بصورة فقدان النص، بل تعم صورة إجمال النص وتعارضه. وقد نسب الخلاف في ذلك إلى "صاحب الحدائق" فقال: بوجوب الاحتياط في صورة إجمال النص وتعارضه. وليس له وجه. هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية - كما إذا علم بوجوب إكرام العالم على وجه يكون الحكم انحلاليا، وشك في بعض مصاديقه - فقد تقدم البحث عنها في الشبهة التحريمية، وعرفت: أن العلم بالكبريات الكلية ما لم يعلم انطباقها على الموارد الجزئية غير منجز للتكليف لا يستتبع استحقاق العقوبة، والظاهر إطباق الأصوليين والإخباريين على ذلك. نعم: نسب إلى المشهور وجوب الاحتياط عند تردد الفرائض الفاتئة بين الأقل والأكثر (١) ويشكل الفرق بينه وبين تردد الدين بين الأقل والأكثر، مع أن الظاهر اتفاقهم على عدم وجوب الاحتياط في الدين المردد بين الأقل والأكثر وجواز الاكتفاء بأداء القدر المتيقن وجريان البراءة عن الأكثر. والظاهر: أن يكون نظر المشهور في مسألة قضاء الفوائت إلى القاعدة وأنها تقتضي الاحتياط، لا لأجل التعبد وقيام دليل خاص على ذلك، فيتوجه حينئذ سؤال الفرق بينها وبين مسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر؟

(١) أقول: لا يخفى أن الشك في قضاء الفوائت تارة ناش عن عدد السنين التي مضى من عمره الذي فات فيها الصلاة أو الصوم، وأخرى ناش عن تساهله في الإتيان في الوقت أو نومه وسكره مع الجزم بمقدار سنة عمره، ثم في هذه الصورة تارة يحتمل التفاته إلى الفوت في الوقت، وأخرى يقطع بأن التفاته حدث بعد الوقت، فعلى الأخير: لا شبهة في جريان قاعدة "الوقت حائل" فيؤخذ بالمتيقن من الفوائت، كما أنه على الأول أيضا يرجع الشك فيه - مثل الدين - إلى الأقل والأكثر. وأما في الصورة الثانية: فلا محيص من الأخذ بالأكثر من جهة الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال في وجهه، ويمكن حمل كلام المشهور في قضاء الفوائت على هذه الصورة، لأن الغالب التفاتهم بعمرهم - ولو تقريبا - واحتمال الالتفات إلى الفوت قبل مضى الوقت غالبا، فتدبر. وعلى فرض الإطلاق في كلماتهم فلا محيص من إيجاب احتياط في المورد، فتدبر.

وقد نقل عن بعض المحققين: أنه حاول تطبيق فتوى المشهور على القاعدة، وحاصل ما أفاده في وجه ذلك - بتحرير منا - هو أنه يعتبر في جريان البراءة أن لا يكون الشك الذي اخذ موضوعا فيها مسبقا بالعلم ولو أنا ما، فان الأصول العملية كلها مغيية بعدم العلم ومنها البراءة، فالشك الطارئ بعد العلم لنسيان ونحوه ليس موردا للبراءة، بل موردهما الشك الابتدائي، ومع احتمال سبق العلم لا تجرى البراءة أيضا، لاحتمال حصول الغاية، فيرجع التمسك بقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " مع احتمال سبق العلم - إلى التمسك بالعام في الشبهات المصدقية (١) وقد حرر في محله عدم جوازه.

وبعبارة أوضح: لا يجوز الاقتحام في الشبهة إلا مع القطع بالمؤمن إما عقلا وإما شرعا، ومع احتمال سبق العلم بحكم الشبهة وتنجز التكليف لا قطع بالمؤمن، فلا يجوز الاقتحام في الشبهة، بل لابد من الاحتياط ليحصل القطع بأداء الواقع والخروج عن عهده.

وعلى هذا تكون فتوى المشهور في محلها، فإنه عند فوات كل فريضة لا محالة يتعلق العلم بها، إلا إذا فرض أنه استدام نوم المكلف أو سكره أياما متعددة فانتبه أو أفاق ولم يعلم أيام نومه وسكره، وهذا فرض نادر، والغالب حصول العلم بالفائتة وقت فوتها، فإذا تردد الفئات بين الأقل والأكثر فبالنسبة إلى الأكثر المشكوك كما أنه يحتمل فوته كذلك يحتمل تعلق العلم بفوته على

(١) أقول: كيف يبقى مجال لهذا الكلام مع جزم العقل بأن العلم في كل آن منجز في حين وجوده ولا يكون منجزا حتى بعد زواله، كيف! ولو انقلب بالعلم بالخلاف يلزم تراحم المنجزين، وأي عاقل يصدق ذلك! وحينئذ فبعد طرو الشك يبقى " قبح العقاب بلا بيان " بلا مانع - كحديث الرفع وغيره - كما لا يخفى. ولقد أجاد فيما أفاد في طي كلامه، ويا ليت! يلتزم بقاعدة القبح حتى مع جزمه بسبق العلم بعد زواله ولم يتشبهت باعتبار وصول البيان في فرض الشك بحصول العلم قبل زمانه، إذ مثل هذه التشبهات خارجة عن السداد ككثير من الموارد في صحة المدعى وبطلان دليله على مدعاه. فتتبع من أول الكتاب إلى آخره ترى كثيرا ما من هذا القبيل، وتدبر فيها.

تقدير فوته واقعا، ومع احتمال سبق العلم به لا تحرى البراءة. ومسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر لو كان من هذا القبيل كان كذلك لا تحرى البراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك.

والحاصل: أنه في كل شك احتمال سبق العلم به لا تجرى الأصول العملية مطلقا، سواء في ذلك أصالة البراءة وغيرها.

ومنه يعلم: أنه لا يجوز التمسك في مسألة الفوات ب " قاعدة الشك بعد الوقت " فأنها أيضا من الأصول العملية المضروبة في حال الشك فيعتبر فيها ما يعتبر في البراءة، ومع احتمال سبق العلم بالفائنة المشكوك لا تجرى " قاعدة الشك بعد الوقت " وليس في البين أصل موضوعي ينقح حال الشك وأنه مما سبقه العلم أو لم يسبقه.

فلا يتوهم: جريان أصالة عدم سبق العلم، لأنه قبل الفوات لا موضوع للعلم وبعد الفوات يشك في تعلق العلم به حال الفوت، فليس للعلم حالة سابقة يمكن استصحابها وجودا وعدما.

فظهر: أنه لو قلنا: إن العلم بحال الشبهة ولو أنا ما يكفي في التنجز ولا يعتبر استدامته، ففي كل شبهة احتمال سبق العلم بها لا تجرى الأصول العملية مطلقا شرعية كانت أو عقلية. أما الشرعية: فلاحتمال حصول الغاية، فيكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. وأما العقلية: فلأنه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلا بيان، ومع احتمال سبق العلم لا مؤمن، فلا يستقل العقل بقبح العقاب.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به فتوى المشهور، وعليه بنى " شيخنا الأستاذ مد ظله " في الدورة السابقة، وقد عدل عن ذلك في الدورة الأخيرة والتزم بجريان البراءة العقلية والشرعية.

أما البراءة العقلية: فلأنه لا يعتبر في جريانها إلا عدم وصول التكليف الذي يدور التنجز واستحقاق العقاب مداره، إذ المراد بالبيان في " قاعدة قبح

العقاب بلا بيان " على ما تقدم سابقا - هو البيان الواصل إلى المكلف، فما لم يصل البيان ولم يكن له وجود علمي لا يكاد يتنجز التكليف ويستحق عليه العقوبة، ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول مع طرو النسيان، فإن المعتبر هو الحالة الفعلية وفي الحالة الفعلية لا يكون البيان واصلا فيتحقق موضوع القاعدة.

وأما البراءة الشرعية: فلأنه لا يعتبر في موضوعها إلا عدم العلم، ففي كل زمان صدق هذا العنوان يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " ومجرد احتمال حصول العلم في آن ما لا يكفي. ولا يكون من الشك في حصول الغاية حتى يندرج في التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، فإن الغاية حصول العلم بالواقع، واحتمال حصول العلم عين الشك في الواقع، فلم تحصل الغاية، مع أنه لو كان احتمال سبق العلم مانعا عن جريان البراءة لا نسد باب البراءة في غالب الشبهات الموضوعية - كالدين والنذر والكفارة والصوم - فإنه في جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالأكثر المشكوك، مع أن الظاهر اختصاص فتوى المشهور بقضاء الصلوات الفائتة ولم يلتزموا بوجوب الاحتياط في قضاء الصوم عند ترده بين الأقل والأكثر.

والإنصاف: أنه لا يمكن تطبيق فتوى المشهور على القاعدة (١) فالأقوى جريان البراءة عن الأكثر المشكوك في قضاء الصلوات الفائتة، وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط خروجا عن مخالفة المشهور. وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه من المباحث الراجعة إلى أصالة البراءة. والحمد أولا وآخرا.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

(١) أقول: قد عرفت أن الالتزام بوجوب الأخذ بالأكثر في بعض الصور إنما هو على القواعد، وعليه أيضا يحتمل فتوى المشهور على فرض صدق الشهرة، فراجع الحاشية السابقة.

خاتمة

قد عرفت - في مبحث القطع وفي أول مبحث البراءة - أن الأصول العملية في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية أربعة: البراءة والتخيير والاشتغال والاستصحاب، فكان ينبغي عقد فصول أربعة كل فصل يتكفل البحث عن أحد هذه الأصول، ولكننا جعلنا الفصول ثلاثة: الفصل الأول في البراءة، والثاني في الاشتغال، والثالث في الاستصحاب، ولأجل قلة مباحث أصالة التخيير لم نعقد لها فصلا مستقلا وجعلنا البحث عنها في خاتمة البراءة المناسبة، وتنقيح البحث عنها يستدعى رسم أمور:
الأمر الأول:

قد تقدم المختار في مجاري الأصول، وأن مجرى أصالة التخيير هو ما إذا علم بجنس الإلزام ولم يمكن الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، وقد تقدم أيضا - في الفعل الأول - ضابط تأثير العلم الإجمالي وتنجيذه للتكليف، وحاصله: أن المعلوم بالإجمال إذا صح وأمكن أن يتعلق به التكليف على ما هو عليه من الإجمال بحيث كون قابلا لأن تتعلق به إرادة العبد وتحريك عضلاته نحوه، فالعلم الإجمالي المتعلق به يكون منجزا للتكليف، كما إذا علم بوجود إحدى الصلاتين أو حرمة أحد الشئيين

أو وجوب أحدهما وحرمة الآخر وغير ذلك من الأقسام المتصورة التي يأتي ذكرها - في الجزء الرابع - فان المعلوم بالإجمال في جميع هذه الموارد يكون بعثا مولويا محركا لإرادة العبد مع ما هو عليه من الإجمال، إذ لو فرض أن التكليف من أول الأمر شرع على هذا الوجه - أي تعلق التكليف واقعا وفي نفس الأمر بأحد الشيئين لا على التعيين - لم يلزم محذور من ذلك وصح أن يكون معجزا مولويا ومحركا للإرادة في عالم التشريع نحو المتعلق، غاية أن المكلف يكون مخيرا بين أحد الشيئين، إما تخييرا شرعيا، وهو فيما إذا لم يكن بين الشيئين جامع خطابي (كما إذا دار الأمر بين وجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر أو وجوب أحد الشيئين ووجوب شئ آخر لا يجمعهما جنس قريب) وإما تخييرا عقليا وهو فيما إذا كان بين الشيئين جامع خطابي (كما إذا دار الأمر بين وجوب إكرام هذا العالم أو ذلك العالم) فإنه يصح التكليف باكرام العالم مبهما، فيكون المكلف مخيرا عقلا في إكرام أحد الفردين أو الأفراد.

وعلى كل حال: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحا لتشريعه كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال.

فان كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصرا عن أن يكون داعيا ومحرما لإرادة العبد، فالعلم الإجمالي المتعلق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فان التكليف المردد بين وجوب الشئ أو حرمة قاصر عن أن يكون داعيا ومحركا نحو فعل الشئ أو تركه، لأن الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصح تشريع التكليف على هذا الوجه، لأن تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكوينيا، فإنه إما أن يفعل وإما أن لا يفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعوية والباعثية، فإذا كان متعلق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمة، فالعلم لا يقتضى تنجيز متعلقه وكان وجوده كعدمه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي ولا جعل التخيير الظاهري - كالتخيير في باب تعارض الطرق والأمرات - (١) فإن التخيير بين فعل الشئ وتركه حاصل بنفسه تكوينيا، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلاً واقعياً أو جعلاً ظاهرياً، فما قيل: من أن الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغي (٢) إن كان المراد منه الأصل العملي المجعول وظيفته في حال الشك، لما عرفت: من أنه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية. أما الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم. وأما الوظيفة العقلية: فلأن التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم - وفي دوران الأمر بين المحذورين

(١) أقول: قد تقدم أن مرجع التخيير في باب التعارض حتى على الموضوعية إلى التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، بحيث يكون كل منهما بعد الأخذ حجة تعيينية، وكذا نقول: إن التخيير في المسألة الأصولية يستتبع للتعيين في الحكم الفرعي، وحينئذ تصور هذا المعنى من التخيير في المقام إلى التخيير في الأخذ بأحد الاحتمالين بنحو يصير الحكم الظاهري بعد الأخذ به حكماً تعيينياً، ومثل هذا المعنى لا قصور في جريانه في المقام على فرض قيام الدليل عليه، ولا محذور له عقلاً، كما توهم، فتدبر.

(٢) أقول: لا يخفى أن كل علم إجمالي ملازم مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً عن عدم وجوب الآخر، فلا يحتمل فيه عدم وجوبهما مجتمعاً، فالعلم الإجمالي مضاد مع احتمال عدم وجوبهما مجتمعاً ومجتمع مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفرداً، فإذا شك في وجوب كل واحد أو لا وجوبه منفرداً فهو مجتمع مع العلم، وأما لو شك في لا وجوبهما مجتمعاً فهو مضاد مع العلم، وهذا هو عمدة الفارق بين الشك في إباحة الفعل والترك فإنه شك واحتمال لا وجوبهما مجتمعاً وهو مضاد مع العلم بجنس التكليف بينهما، فلا يجرى أصالة الإباحة، لعدم موضوعه.

وأما في غير الفعل والترك فلا بأس باحتمال الإباحة في فعل كل وتركه عن الانفراد عن الفعل الآخر وتركه، وبذلك أيضاً يفرق مع استصحاب عدم وجوب كل واحد، إذ هو يناسب مع الشك التبادلي، كما لا يخفى، فتدبر. وحينئذ يشكل في الشك في التخيير أيضاً، فتدبر. لعدم كون لا وجوب تبادلياً، لعدم تبادلية شكه، فتدبر.

ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنما هو من التخيير التكويني، حيث إن الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة.

وأما الأصول الاخر: من أصالة الإباحة والبراءة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا مجال لها أيضا، ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد منها بملاك يخصه.

أما أصالة الإباحة - فمضافا إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فإنه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل كما هو الظاهر من قوله - عليه السلام - " كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال " وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحل بل طرف الوجوب، ومضافا إلى ما قد تقدم: من أن دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية - إن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإن أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأن مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام (١) وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أن العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهرا، فإن الحكم الظاهري إنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به.

والحاصل: أن بين أصالة الإباحة وأصالة البراءة والاستصحاب فرقا

(١) أقول: الأولى أن يصار إليه بما ذكرنا، لا بهذا الوجه.

واضحاً، فإن مورد أصالة البراءة والاستصحاب - على ما سيأتي بيانه - إنما يكون خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمة، فيحتاج كل من الوجوب والحرمة إلى براءة أو استصحاب يخصه، ولا تغني أصالة البراءة في طرف الوجوب عن أصالة البراءة في طرف الحرمة، وكذا الاستصحاب. وهذا بخلاف " أصالة الحل والإباحة " فإن جريانها في كل من طرف الفعل والترك يعنى عن جريانها في الطرف الآخر، فإن معنى إباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابقي يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال، وهو جنس الإلزام. فظهر: أن عدم جريان أصالة الحل في دوران الأمر بين المحذورين إنما هو لعدم انحفاظ رتبته، لا لأجل مخالفة مؤداها للموافقة الالتزامية الواجبة كما قيل، فإن الموافقة الالتزامية إن كانت بمعنى التدين بما جاء به النبي - صلى الله عليه وآله - والتصديق بالإحكام والالتزام بها على ما هي عليها، فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابل للإنكار، فإن الحكم إن كان من الضروريات فالالتزام به عبارة عن الإيمان والتصديق بالنبي - صلى الله عليه وآله - ولذلك كان إنكاره كفراً، وإن لم يكن من الضروريات وكان من القطعيات المذهبية فانكاره وإن لم يوجب الكفر إلا أن عدم الالتزام به يكون من التشريع المحرم، فتأمل، إلا أن البناء على الإباحة الظاهرية لا ينافي هذا الالتزام، فإن الالتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين هو الالتزام والتصديق بجنس الإلزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة، فإن الالتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلا مع العلم بالخصوصية وإلا كان من التشريع المحرم، فالذي يمكن من الالتزام هو الالتزام بأن لله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً، وذلك لا ينافي البناء على الإباحة والرخصة الظاهرية في ظرف الجهل بنوع الإلزام. نعم: لو كانت أصالة الإباحة من الأصول المتكفلة للتنزيل المحرزة

للواقع لكان الالتزام بمفادها ينافي الالتزام بجنس التكليف المعلوم في البين، فان البناء على الإباحة الواقعية وإلقاء الشك وجعل أحد طرفيه هو الواقع - كما هو مفاد الأصول التنزيلية - لا يجتمع مع البناء والالتزام بأن الحكم المجعول في الواقعة ليس هو الحل والإباحة، ولكن أصالة الإباحة ليست من الأصول التنزيلية، بل مفادها مجرد الرخصة في الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع، وهذا المعنى كما ترى لا ينافي الالتزام بحكم الله الواقعي على ما هو عليه من الإجمال.

هذا إذا كان المراد من الموافقة الالتزامية التصديق والتدين بالإحكام التي جاء بها النبي - صلى الله عليه وآله - وإن كان المراد منها معنى آخر، فموضعا وحكما محل إشكال.

فتحصل: أن العمدة في عدم إمكان جعل الإباحة الظاهرية في باب دوران الأمر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقي، فتأمل جيدا.

هذا كله في أصالة الحل والإباحة.

وأما أصالة البراءة: فهي بالنسبة إلى الموافقة الالتزامية كأصالة الحل لا ينافي مفادها لها، لأنها أيضا من الأصول الغير المتكفلة للتنزيل. وأما بالنسبة إلى انحفاظ رتبته: فبينها وبين أصالة الحل فرق، فان أصالة الحل - كما عرفت - بمدلولها المطابقي تناقض المعلوم بالإجمال، من غير فرق بين إعمالها في طرف الفعل أو الترك، فان إباحة الفعل عبارة أخرى عن إباحة الترك وبالعكس. وأما أصالة البراءة: فمفادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل أو خصوص الترك أو رفع خصوص الحرمة عنهما كذلك، وخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة، فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالإجمال، فان المعلوم بالإجمال هو جنس الإلزام لا خصوص الوجوب والحرمة. نعم: لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الإلزام، إلا أن هذا لا يوجب

المناقضة بين مفاد كل من أصالة البراءة عن وجوب الفعل وأصالة البراءة عن حرمة للمعلوم بالإجمال.

وبالجملة: لما كان مجرى أصالة البراءة الشك في نوع التكليف المتعلق بالفعل وكان نوع التكليف المتعلق به مشكوكا - ولذا كان كل من الوجوب والحرمة يحتاج إلى براءة يخصه ولا تغنى أصالة البراءة في أحدهما عنها في الآخر - فلا يكون مفادها مناقضا للمعلوم بالإجمال، وإن كان يلزم من الجمع بين البرائتين نفى الإلزام للمعلوم في البين، وذلك أيضا لا يمنع من جريان البراءة، فإنه لم يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفة عملية للإلزام للمعلوم، فإن المكلف على كل حال لا يخلو: إما من الفعل وإما من الترك، فهذه الجهات الثلاث - أي جهة وجوب الموافقة الالتزامية وجهة انحفاظ رتبة جعل الحكم الظاهري وجهة المخالفة العملية - لا تقتضي المنع من جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

نعم: في البين جهة أخرى توجب المنع عن جريان البراءة في باب دوران الأمر بين المحذورين، وهي أنه لا موضوع لها. أما البراءة العقلية: فلأن مدركها "قبح العقاب بلا بيان" وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأن وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضى التنجيز والتأثير - بالبيان المتقدم - فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وأما البراءة الشرعية: فلأن مدركها قوله: "رفع ما لا يعلمون" والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير - كما تقدم وجهه - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع، فأدلة البراءة الشرعية لا تعم المقام أيضا، فتأمل جيدا. وأما الاستصحاب: فهو من جهة انحفاظ الرتبة لا محذور فيه، فإن كلا

من الوجوب والحرمة مجهول والاستصحاب إنما يجرى بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلق بالفعل، فهو من هذه الجهة كأصالة البراءة لا يكون مؤداه مضادا للمعلوم بالإجمال الذي هو جنس الإلزام، وكذا من جهة المخالفة العملية، فإنه أيضا لا يلزم من جريانه في كل من الوجوب والحرمة مخالفة عملية، لأن المكلف لا يخلو من الفعل والترك.

نعم: لما كان الاستصحاب من الأصول المتكفلة للتنزيل - كما سيأتي بيانه في محله - فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالي، فان البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة واقعا - كما هو مفاد الاستصحابيين - لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة (١) وسيأتي في محله: أن الأصول التنزيلية لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقا، سواء لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم. وإن شئت قلت: إن البناء على مؤدى الاستصحابيين ينافي الموافقة الالتزامية، فان التدين والتصديق بأن الله تعالى في هذه الواقعة حكما إلزاميا إما الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعا. فتحصل: أن شيئا من الأصول العملية العقلية والشرعية لا تجرى في باب دوران الأمر بين المحذورين، يعنى لا موقع لجعل وظيفة عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخير بين الفعل والترك، وهذا التخيير ليس بحكم شرعي أو عقلي واقعي أو ظاهري.

وما ورد من التخيير في باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير في المسألة الأصولية - وهو التخيير في أخذ أحد المتعارضين حجة وطريقا إلى الواقع في مقام الاستنباط - فهو أجنبي عما نحن فيه، وإن كان المراد منه التخيير في المسألة الفقهية - أي التخيير في العمل - فيكون من التخيير العقلي التكويني لا تعبدى شرعي إذا كان التعارض على وجه يوجب دوران الأمر بين

(١) أقول: ولقد دفعنا هذه الشبهة أيضا في الجزء التالي من هذا الكتاب، فراجع هناك.

المحذورين في مقام العمل، وإلا كان من التخيير الشرعي الظاهري، فتأمل جيدا.

الأمر الثاني:

إذا كان لأحد الحكمين اللذين تعلق العلم الإجمالي بأحدهما مزية على الآخر، إما من حيث الاحتمال (كما إذا فرض كون احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة) وإما من حيث المحتمل (كما إذا كان الشيء الذي يحتمل تعلق الوجوب به على تقدير وجوبه من أقوى الواجبات الشرعية وأهمها بخلاف ما إذا كان الشيء حراما فليس بتلك المرتبة من الأهمية)

فهل المزية تقتضي تعيين الأخذ بصاحبها، فيبنى على الوجوب إذا كان من حيث الاحتمال أو المحتمل أقوى من الحرمة، فيتعين على المكلف ترتيب آثار الوجوب على الفعل، فلا يجوز تركه اعتمادا على احتمال أن يكون الفعل حراما؟

أو أن المزية لا تقتضي تعيين الأخذ بصاحبها، بل للمكلف اختيار الفعل واختيار الترك؟

ربما يتوهم: أن المزية تقتضي تعيين الأخذ بصاحبها، لأن المقام يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تقدم: أن الأصل يقتضى التعيينية.

وأنت خبير بما فيه، فإن ما تقدم من اقتضاء الأصل التعيينية عند الشك في التعيين والتخيير إنما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعي الذي يلزم امتثاله وكان مرجع الشك فيهما إلى الشك في الامتثال والسقوط، وأين هذا مما نحن فيه؟ فإن التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك، بل إنما هو من التخيير العقلي التكويني كما تقدم، فإذا لم يكن في البين خطاب شرعي يكون المكلف ملزما باتيانته وكان وجود العلم

الإجمالي كعدمه لا أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزية أيضا كعدمها (١) فان المزية إنما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجز التكليف ولزوم رعايته وامتناله، والتكليف في دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعاية. ثم على تقدير كون المزية توجب تعيين الأخذ بصاحبها، فهل نفس احتمال الحرمة يكفي في ترجيح جانبها على احتمال الوجوب فيتعين ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه؟ أو أن مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفي في ترجيح جانب الحرمة ما لم تكن الحرمة من حيث الاحتمال أو المحتمل أقوى من الوجوب؟

فقد قيل: إن مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة يكفي في ترجيح جانب الحرمة، بدعوى: أن في احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفي احتمال الوجوب احتمال النفع، ودفع المفسدة المحتملة أولى من جلب النفع المحتمل، كما أن دفع المفسدة المتيقنة أولى من جلب المنفعة المتيقنة، وعلى ذلك يبتنى القول بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وفيه أولا: أن المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلة والكثرة، فرب نفع يكون جلبيه أولى من دفع المفسدة، وعلى فرض التساوي من حيث القلة والكثرة لم يقدّم برهان على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، ولم يظهر من طريقة العقلاء أن بنائهم على ذلك.

وثانيا: أن دعوى أنه ليس في الواجبات إلا جلب المنافع فلا يكون في تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع، ممنوعة، فلم لا يكون في ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام؟.

(١) أقول: لو قيل بأن مناط حكم العقل بالتخيير في المقام عدم الترجيح بين الاحتمالين أمكن دعوى توقفه عنه عند وجود المزية لأحد الطرفين ويحكم بالأخذ بذي المزية، لاحتمال تعيينه، فافهم وتدبر.

وثالثا: على تقدير تسليم أن يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة مطلقا وتسليم أن ترك الواجب ليس فيه مفسدة، فإنما يكون ذلك في المنافع والمفاسد الراجعة إلى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة. ودعوى: أن منافع الواجبات ومفاسد المحرمات راجعة إلى شخص الفاعل، دون إثباتها خرط القتاد! فإنه من المحتمل أن تكون المنافع والمفاسد راجعة إلى النوع بحسب ما يقتضيه النظام التام، إلا أن يقال: إن مجرد احتمال ذلك لا يكفي مع احتمال أن تكون راجعة إلى المباشر، فتأمل جيدا.

الأمر الثالث:

يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصليا أو يكون أحدهما الغير المعين توصليا، فلو كان كل منهما تعبديا أو كان أحدهما المعين تعبديا فليس من دوران الأمر بين المحذورين، لأن المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل أو الترك لا بقصد التعبد والتقرب وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، فبالنسبة إلى المخالفة القطعية العلم الإجمالي يوجب التأثير ويقتضي التنجيز وإن لم يقتض ذلك بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وذلك واضح.

الأمر الرابع:

دوران التكليف بين الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الفعل الواحد، تارة: يكون مع وحدة الواقعة، كما لو دار الأمر بين كون المرأة المعينة محلوفة الوطي أو محلوفة الترك في ساعة معينة.

وأخرى: مع تعدد الواقعة، كالمثال إذا فرض أن الحلف على الفعل أو الترك كان في كل ليلة من ليالي الجمعة.

فإن كان على الوجه الأول: فلا إشكال في كون الحالف مخيرا بين

الوطني وعدمه في الساعة التي تعلق الحلف بها، ولا موقع للنزاع في كون التخيير بدويا أو استمراريا، لأنه لا تعدد في الواقعة حتى يتصور فيها التخيير الاستمراري.

وإن كان على الوجه الثاني: فللنزاع في كون التخيير بدويا أو استمراريا مجال. فقيل: إن التخيير بدوي، فما اختاره المكلف في ليلة الجمعة الأولى من الفعل أو الترك لا بد أن يختاره أيضا في الليالي اللاحقة، وليس له أن يختار في الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره في الليلة السابقة، فإنه لو اختلف اختياره في الليالي لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنه يعلم بتحقيق الحنث، إما في الليلة السابقة، وإما في الليلة التي هو فيها، فلأجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لا بد من أن يكون التخيير بدويا، هذا. ولكن للنظر في ذلك مجال، فإن المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمي شرعا بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرمات الشرعية قد تعلق بها النهي المولوي الشرعي، بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلات العقلية التي لا تستتبع الخطاب المولوي، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجز التكليف، وإلا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف.

وبالجملة: مخالفة التكليف المنجز قبيحة عقلا، وأما مخالفة التكليف الغير المنجز فلا قبح فيها، كما لو اضطر إلى الاقتحام في أحد أطراف المعلوم بالإجمال واتفق مصادفة ما اضطر إليه للحرام الواقعي، فإنه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذورا، وليس ذلك إلا لعدم تنجز التكليف (١) ففي ما نحن فيه

(١) أقول: عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدويا، هو أن حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الاقتضاء وبحرمة المخالفة القطعية التدريجية بنحو العلية، ومع التزاحم تقدم العلية على الاقتضاء، فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة. وذلك البيان لا ينافي عدم التنجيز بالنسبة إلى كل آن بنحو الدفعية، وإنما تجئ الشبهة من منجزية العلم الإجمالي بالحرمة بنحو التدرّج، وهذا المعنى وإن كان متحققا بالنسبة إلى الوجوب أيضا إلا أن تنجزه بنحو الموافقة التدريجية كان ملغى، فيبقى تنجزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية على حاله.

وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال: إن عدم الجمع بين امتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة القطعية إذا كان بمناط " لا يطاق " فالعقل في هذا المقام لا يفرق بينهما بالاقتضاء والعلية، وإنما الفرق في الاقتضاء والعلية في

قابلية العلم للرخص الشرعي في أحد الطرفين بمناط البراءة الشرعية وعدمه، بلا نظر إلى مناط " لا يطاق " والترخيص في المقام هو بمناط " لا يطاق " وفي هذا المقام نسبة حكم العقل على مقتضاء بمناط واحد، كما لا يخفى فتدبر.

قد تم والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا باطنا
في شهر شوال المكرم سنة ١٣٦٢

(१०३)

لا يكون التكليف منجزا في كل ليلة من ليالي الجمعة، لأنه في كل ليلة منها الأمر دائر بين المحذورين، فكون الواقعة مما تكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، فان متعلق التكليف إنما هو الوطي أو الترك في كل ليلة من ليالي الجمعة، ففي كل ليلة يدور الأمر بين المحذورين. ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها مع بعض، حتى يقال: إن الأمر فيها لا يدور بين المحذورين لأن المكلف يتمكن من الفعل في جميع الليالي المنضمة ومن الترك في جميعها أيضا ومن التبويض ففي بعض الليالي يفعل وفي بعضها الآخر يترك ومع اختيار التبويض تتحقق المخالفة القطعية لأن الواجب عليه إما الفعل في الجميع وإما الترك في الجميع، وذلك: لأن الليالي بقيد الانضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها، بل متعلق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالي الجمعة مستقلة بحيال ذاتها، فلا بد من ملاحظة الليالي مستقلة، ففي كل ليلة يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري.

والحاصل: أن التخيير البدوي في صورة تعدد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إما من حرمة المخالفة القطعية شرعا ليجب التجنب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك فيجب على المكلف عدم ايجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية، وإما

من ملاحظة الوقائع المتعددة منضمًا بعضها إلى بعض في تعلق التكليف بها حتى يتمكن المكلف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقائع واختياره في البعض ما يخالف اختياره في الآخر. وكل من الأمرين اللذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوي محل منع، فلا محيص من التخيير الاستمراري وإن حصل العلم بالمخالفة، فتأمل جيدا.

الأمر الخامس:

لو دار أمر الشيء بين كونه شرطا للعبادة أو مانع عنها أو دار الأمر بين الضدين - كما إذا دار الأمر في القراءة بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات - فالأمر وإن كان يدور بين المحذورين بالنسبة إلى العبادة الواحدة، فإنه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للشيء وفاقدة له فيما إذا تردد بين كونه شرطا لها أو مانع عنها، وكذا لا يمكن أن تكون القراءة الواحدة جهرية وإخفائية، إلا أنه حيث يتمكن المكلف من الموافقة القطعية - ولو بتكرار الصلاة تارة مع ما يحتمل كونه شرطا وأخرى بدون ذلك، أو بتكرار القراءة فقط بقصد القربة المطلقة - فلا محالة يجب الاحتياط بتكرار العمل أو الجزء، فلا يندرج في باب دوران الأمر بين المحذورين.

هذا تمام الكلام في " الجزء الثالث " من الكتاب، ويتلوه " الجزء الرابع " إن شاء الله تعالى.

والحمد لله أولا وآخرا

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين
واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين
وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الأربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوال
المكرم سنة ألف وثلاثمائة واثنين وأربعين

تنبيه

قد اكتفينا في كثير من المباحث الراجعة إلى هذا الجزء من الكتاب بالإشارة إليها - خصوصا ما يرجع إلى مباحث القطع والبراءة - اعتمادا على ما سيأتي - في الجزء الرابع - من استقصاء الكلام فيها وتفصيلها بما لا مزيد عليه، وحرصا على نشر ما أفاده حضرة شيخنا الأستاذ (مد ظله) في مسألة اللباس المشكوك: من الكنوز والنفائس العلمية التي لم تصل إليها أفهام أولى الألباب وكانت تحت الخبا، حتى من الله تعالى على حملة العلم بطلوع الشمس العلم من مركزه، أعني به حضرة " شيخنا الأستاذ متع الله المسلمين بطول بقاه " فحق على حملة العلم أن يقدرُوا ويشكروا ما أنعم الله تعالى عليهم من شريف وجوده، وحق علينا نشر ما أفاده في ذلك أداء المقدار من حقوقه وخدمة لأهل العلم، سائلين منه (سبحانه وتعالى) قبول ذلك، وأن يجعله في صحيفة حسناتنا ويكفر به سيئاتنا، إنه أرحم الراحمين