

الْمُهَذَّبَاتُ
إِلَى غَوَا مَضَى الْكُفَايَةِ

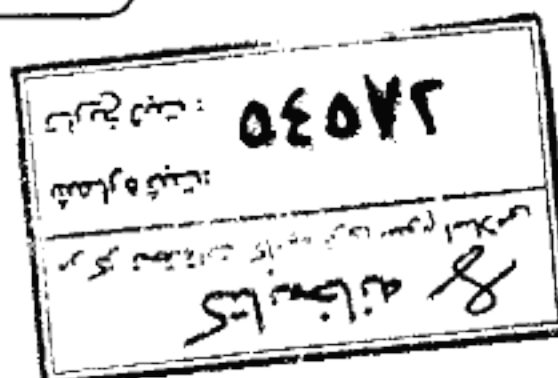
مركز تحقيقات مكتبة نور علوم ودراسات

الجزء الرابع

تأليف السيد محمد جعفر النجفي المير سجادى

مقرن السيد على المير سجادى

سرشناسه: حسینی میرسجادی، سید علی، ۱۳۴۳
 عنوان قرار دادی: کفایة الاصول، شرح
 عنوان و نام یدیدآور: الهدایة الی غوامض الکفایة [آخوند خراسانی] مقرر
 سید علی میرسجادی
 مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۰.
 شابک (ج ۴): 978 - 964 - 539 - 291 - 6
 شابک (دوره): 964 - 5601 - 63 - 0
 یادداشت: عربی، کتابنامه.
 موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۳۹، کفایة
 الاصول، نقد و تفسیر، اصول فقه شیعه.
 رده بندی کنگره: ۱۳۷۹ ۷۰۲۱۲۵۴ ی ۲ آ ۸ / ۱۵۹ BP
 رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۲۱۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۷۵۹ - ۷۹ م



شابک ۶- ۲۹۱- ۵۳۹- ۹۶۴- ۹۷۸- 978- 964- 539- 291- 6

الهدایة الی غوامض الکفایة

السید علی الحسینی المیرسجادی

الناشر: المنیر للطباعة و النشر

الطبعة: الاولى / ۱۳۹۰ هـ، ش. (۱۴۳۲ هـ، ق.)

الکمیة: ۱۰۰۰ نسخة

رَضَ الحروف: شبیر / ۷۷۵۲۱۸۳۶

المطبعة: شفق

التجلید: صداقت

(شرط القبض)

جميع حقوق الطبع عرقاً و شرعاً محفوظة للمؤلف

التوزيع: شارع مجاهدين - تقاطع أسردار - مجتمع اطباء - رقم ۹ - الهاتف و الفاكس: ۷۷۵۳۱۸۳۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

و لله الحمد و الصلاة على محمد و عترته الطيبين الطاهرين و لعنة الله
على أعدائهم أجمعين
فصل المشهور (١) بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة
بالخصوص،



الخبر الواحد

مركز تحقيق كتب التراث

ذكر الشيخ رحمه الله: أنَّ في البحث عن الخبر الواحد لابدَّ من إحراز جهات ثلاث
الاولى: إحراز ظهوره و دلالاته، الثانية: إحراز كون الكلام صادراً لبيان الحكم
الواقعي لا للتقية و أمثال ذلك و يعبر عنه بـ جهة الصدور، الثالثة: إحراز أصل
صدوره من المعصوم، فإذا اختلت إحدى هذه الجهات لم يكن الخبر حجة، أمّا
المتكفل للجهة الاولى: هو مبحث حجية الظهور الذي تقدم الكلام فيه، و
المتكفل للجهة الثانية هو: الاعتماد على الأصل العقلائي في جميع محاوراتهم حيث
أنهم يعتمدون على إصالة الجهة أي: إصالة مطابقة الكلام للإرادة الجديّة، و
المتكفل للجهة الثالثة هو: البحث عن حجية الخبر الواحد الذي شرعنا فيه، و
الاعتماد على: إصالة الصدور بمقتضى الأدلة القادمة.

(١) و قال الشيخ رحمه الله: (بل كاد أن يكون إجماعاً) و المراد بالخبر الواحد ما
يقابل الخبر المتواتر، فإنَّ المتواتر الذي هو العمدة في الخبر المفيد للعلم خارج

ولا يخفى (١) أن هذه المسألة من أهم المسائل الاصولية وقد عرفت في أول الكتاب: أن الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط و لو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الأدلة

عن المبحث الذي هو الظنون الخاصة الخارجة عن عموم إصالة حرمة العمل بغير العلم بمقتضى الدليل الخاص في مقابل دليل الإنسداد الذي سيأتي البحث عنه، والمدعى هو: حجّية الخبر الواحد في الجملة وبنحو الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي.

(١) لا إشكال ولا ريب في أن المسألة من أهم المسائل الاصولية ولها أثر مهم في استنباط الأحكام الشرعية، إلا أن المشكل لعذ المسألة اصولية هو أنهم بنوا من القديم على أن موضوع علم الاصول الأدلة الأربعة ومسألة العلم (كما هو معروف عند المنطقيين) لا بدّ وأن تكون من عوارض الموضوع أي: يكون بحثاً عنه بمفاد كان الناقصة، وأن البحث عن الموضوع بمفاد كان التامة لا يكون من المسائل بل هو من المبادي التصديقية الخارجة عن مسائل العلم، وحيث أن البحث عن حجّية الخبر الواحد الذي هو عبارة عن السنة و داخل في موضوع العلم. بحث عنه بمفاد كان التامة و خارجاً عن المسائل، ويكون هذا المبحث المهمّ المذكوراً في علم الاصول استطراداً ومثله البحث عن حجّية الكتاب و الإجماع والعقل ولأجل حلّ الإشكال انتخب كل من الأعلام رحمهم الله طريقاً خاصاً. الطريق الذي اختاره الماتن رحمهم الله في أول الكتاب وهنا هو إنكار موضوعية الأدلة الأربعة، وقال في أول الكتاب (وقد انقذ بذلك أن موضوع علم الاصول هو: الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة بل ولا بما هي)، ونحن وافقناه على هذا الإنكار،

و عليه (١) لا يكاد يفيد في ذلك أي: كون هذه المسألة اصولية تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة بل عن حجية الخبر الحاكي عنها كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة الى أن السنة و هي: قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بالخبر الواحد أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ فأن التعبد بشبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر و المبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيرها لا ما هو لازمه كما هو واضح

و قد تكرر منه في كثير من المسائل ومنها المسألة: أن المناط في اصولية المسألة هو: وقوع نتیجتها في طريق الاستنباط وإن لم يكن بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة بمفاد و كان الناقصة، في الحقيقة أن تعيين المناط في اصولية المسألة على نحو يكون جامعاً و مانعاً مشكل جداً، فإن الضابط الذي اختاره غير خالٍ عن الإشكال لعدم كونه مانعاً، فإن العلوم العربية و علم الرجال و غيرها مسائلها لها دخل في الاستنباط، اللهم إلا أن يوجه أن مسائل تلك العلوم لم تنحصر فائدتها في الوقوع في طريق الاستنباط بخلاف علم الاصول، و الإشكال الآخر هو التمييز بين المسألة الاصولية و القواعد الفقهية و أنه كيف تكون خارجة عن مسائل العلم و ما هو المايز الحقيقي بين المسألة الاصولية و القواعد الفقهية.

(١) تعريض للفصول حيث حاول دفع الإشكال المتقدم بقوله: (و أمّا بحثهم عن حجية الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدلة لأن المراد بها ذوات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يبحث عنها)، فإشكال خروج المسألة من العلم إنما يلزم على قول المحقق القمي رحمه الله

القائل بأن الموضوع للعلم الأدلة الأربعة بوصف الدليلية وكونها دليلاً فالبحث عن حجية الكتاب بما هو دليل لا يكون بحثاً عن عوارضه بل بحثاً عن نفس الموضوع بعد فرض أن وصف الدليلية صار جزءاً للموضوع، وأما إذا اعتبرنا أن الموضوع هو ذات الأدلة مع قطع النظر عن دليليتها رجع البحث عن حجيتها الى البحث عن عوارض الموضوع وبمفاد كان الناقصة.

وأورد عليه في المتن بأنه: على تقدير تسليم ما ذكره في الموضوع أن ما تجشمه في حل الإشكال لا يرجع الى محصل ذلك لأن البحث في مسألتنا لم يكن بحثاً عن عوارض الموضوع (وإن فرض كون الموضوع ذوات الأدلة لا خصوص الأدلة بما هي أدلة)، لما عرفت من أن ضابط المسألة هو: أن يكون بحثاً عن عوارض الموضوع وهذه المسألة لم تكن كذلك، فإن عدم كونها من عوارض الكتاب والإجماع والعقل واضح وعدم كونها من عوارض السنة فلائها عبارة عن نفس قول المعصوم وفعله وتقريره وخبر الواحد هو حاكٍ عن السنة، فالبحث عن حجيتها يكون بحثاً عن عوارض الحاكي للموضوع لا عن عوارض نفس الموضوع الذي هو المحكي، فلا ينطبق ضابط المسألة عليه إلا أن يحمل (السنة) على الخبر الحاكي عنها مسامحة كما تعارف ذلك، إلا إن الظاهر المقصود من السنة التي هي الموضوع للعلم المحكي لا الحاكي.

وللشيخ رحمته طريق آخر لحل الإشكال ذكره في أول مبحث حجية الخبر الواحد قال: (فرجع هذه المسألة الى أن السنة أعني: قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ ومن هنا تتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة)، ومن المعلوم أن البحث عن ثبوت الموضوع وعدم ثبوته يكون بحثاً عن عوارضه تكون المسألة من المسائل الاصولية.

و أورد عليه في المتن بوجهين أحدهما: إنَّ موضوع علم الاصول هو السَّنة الواقعية و البحث عن حجية الخبر لم يكن بحثاً عن عوارضها بل بحثاً عن عوارض السَّنة المشكوكة و هي ليست من الأدلة الأربعة.

ثانيهما: على تقدير الإغماض عمّا ذكر نقول: أنَّ المبحوث عنه في المسألة هو حجّية الخبر الواحد و أنَّ ثبوت السَّنة بخبر الواحد من لوازم البحث عن حجّية الخبر، و البحث عن الحجية الذي هو ملزوم البحث عن الثبوت ليس بحثاً عن عوارض الموضوع بل بحثاً عن لوازم المبحوث عنه، مع أنَّ اللازم هو أن يكون نفس المبحوث عنه أي: المحمول في قضية المسألة من عوارض الموضوع لا إنَّ لازمه يكون من العوارض، فما أفاده رحمته في هذا التجشم و ما تكلف به لحلّ الإشكال لا يرجع الى محضّل.

و يرد عليه أيضاً إنَّ أراد من الثبوت: الثبوت الحقيقي فيرد عليه مضافاً الى رجوعه الى البحث عن وجود الموضوع بمقادير التامة و خارجاً عن مسائل العلم، فيلزم تأخر العلة عن المعلول لأنَّ الخبر حاكي عن السَّنة و متأخراً عنه فإذا كان علة لوجودها لزم المحذور، و إنَّ أراد بذلك: الثبوت التعبدي (و الظاهر أنَّ هذا هو مراده) فإنّه يرد عليه ما أورده الماتن رحمته من أنَّ: الثبوت التعبدي للموضوع و إنَّ كان من العوارض إلّا إنّه في مفروض الكلام يكون من عوارض الخبر الحاكي لا السَّنة التي هي المحكي فما أفاده لم يكن حلاً للإشكال.

وكيف كان (١): فالمحكي عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس: عدم حجية الخبر واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم، والروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم ﷺ أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان أو لم يكن موافقاً للقرآن اليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله أو على أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف أو على النهي عن قبول حديث إلاّ ما وافق الكتاب والسنة الى غير ذلك، والإجماع المحكي عن السيّد في مواضع من كلامه بل حكي عنه أنّه: بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة

أدلة القائلين بعدم الحجية و جوابها

(١) استدل القائلون بعدم حجّية الخبر الواحد بالأدلة الأربعة الأول العقل وهو ما نقل عن ابن قبة من استلزام التعبد به تحليل الحرام وتحريم الحلال، وأضافوا اليه محاذير أخرى من اجتماع الإرادة والكراهة، وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، وقد تقدم الجواب عن ذلك في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وحيث استوفي البحث عنه هناك لم يذكره الماتن ﷺ تبعاً للشيخ ﷺ هنا واكتفوا بالأدلة الثلاثة الباقية.

الثاني: الكتاب استدلوا بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم مثل قوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم)¹ وقوله تعالى: (إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً)².

الثالث: السنة قال الشيخ ﷺ: وأما السنة فهي أخبار كثيرة تدلّ على المنع من

.....
العمل بالخبر الغير معلوم الصدور إلا إذا احتفّ بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة واستشهد لذلك بما في البصائر عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في جوابه عما كتبه داود بن فرقد الفارسي يسأله عن العلم المنقول عن آبائه وأجداده عليهم السلام فكتب عليه السلام وقرأته: (ما علمتم أنه قولنا فألزموه و ما لم تعلموا فردّوه إلينا) ^١ وقال عليه السلام: والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله ومن السنة المعلومة مثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله: (ما جاءكم عنّي ما لا يوافق القرآن فلم أقله) ^٢ وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: (لا تصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيّه) ^٣ وهي أخبار كثيرة مثل ما رواه محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: (يا محمد ما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به و ما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به) ^٤ وقوله عليه السلام:

(ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل) ^٥ وقوله عليه السلام: (كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) ^٦ وقوله عليه السلام في صحيح هشام بن حكم: (لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبيّنا) ^٧

١. المستدرک: ب ٩ من أبواب صفات القاضي و ما يجوز أن يقضي به.

٢. الوسائل: ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٥.

٣. الوسائل: ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

٤. المستدرک: ب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٥. البحار: ج ٢ ص ٢٤٢ نقلاً عن محاسن.

٦. الوسائل: ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

٧. رجال الكشي: ص ١٩٥، نقل عنه في البحار.

و الجواب: أمّا (١) عن الآيات فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية و لو سلّم عمومها لها فهي مختصة بالأدلة الآتية على اعتبار الإخبار

الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة، و ذكر الشيخ رحمته الله في تقريب الاستدلال بهذه الروايات: و المراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب و السنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع إذ لا يصدر من الكذابين عليهم اللعنة ما يباين الكتاب و السنة كلية إذ لا يصدقهم أحد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب و السنة.

الرابع: الإجماع ادّعاه السيّد رحمته الله في مواضع من كلامه كما ذكره الشيخ رحمته الله بل حكى عنه أنّه جعل الخبر الواحد بمنزلة القياس في كونه باطلاً و إنّ تركه كان معروفاً من مذهب الشيعة كمعروفة ترك العمل بالقياس عندهم في قيام الضرورة على بطلانه في مذهبيهم.

و قد يستدل على حرمة العمل به بإصالة عدم الحجّية التي تقدم تأسيسها في أوّل مبحث الظن و الحكم بالحجّية يكون خارجاً عن مورد الأصل المذكور، فللقائل بالحجّية لا بدّ له من إقامة الدليل القطعي على خروج العلم بالأخبار الغير المفيدة للعلم عن الأصل المذكور.

(١) أجاب عن الآيات بأجوبة ثلاثة الأوّل: إنّ الظاهر منها بحسب السياق: النهي عن اتباع الظن في الاصول العقائدي ولا إطلاق فيها تشمل الظن في الفروع الشرعية، الجواب الثاني مع الإغماض عن قرينة السياق لذلك لا بد من الأخذ من إطلاقها لاحتفاف إطلاقها بما يصلح للقرينة الموجب لإجماعها و لزوم الأخذ بالمتيقن منها و هو خصوص العمل بالظن في اصول الدين، الجواب

وأما عن الروايات (١) فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فأنها أخبار آحاد، لا يقال: (٢) أنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى إلا أنها متواترة إجمالاً للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة

الثالث: مع الإغماض عن ذلك أيضاً وأن عمومها أو إطلاقها شامل للظن في الفروع ولكن يخصص بما سيجيء من الأدلة الدالة على حجّية الخبر وهذا مستفاد من كلام الشيخ رحمته الله.

إلا إن المحقق النائي رحمته الله ادعى حكومة تلك الأدلة عليها فإن تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا يمكن أن تعمّه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لنحتاج الى التخصيص^١.

وفيه: إن مفاد الآيات أن غير العلم ليس بحجة لأن النهي فيها تشريعي وليس بذاتي يقصد به نفي الحجّية عن غير العلم، فما دل على حجّية الخبر الواحد يكون مخصّصاً، فالآيات شاملة للظن الحاصل من خبر الواحد وأدلة الحجّية مخصّصة بها.

(١) الجواب عن الاستدلال بالروايات: إنها أخبار آحاد والاستدلال بها على نفي حجّية الخبر واحد يستلزم من وجودها عدمها لأنها تشمل نفسها، وقد أخذ هذا الجواب من الشيخ رحمته الله حيث قال: (و أما عن الأخبار ففي الرواية الاولى فبأنها خبر واحد ولا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد).
(٢) حاصل الإشكال: منع كونها أخبار آحاد فإنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى إلا إنها متواترة إجمالاً بمعنى: أننا نقطع بصدور بعضها إجمالاً.

فأنه يقال: (١) أنها وإن كانت كذلك إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه
و هو غير مفيد في إثبات السلب كلياً كما هو محل الكلام و مورد النقض و
الإبرام و إنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة و الالتزام به
ليس بضائر بل لا يحيص عنه في [مقام] باب المعارضة
و أما (٢) عن الإجماع فبأن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه
للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه
معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور الى خلافه.
و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة

(١) حاصل الجواب: تسليم تواترها الإجمالي إلا إن ذلك لا يفيد لإثبات
دعوى المستدل و هي نفي الحجية كلياً و بنحو السلب الكلي لأن الضابط في
التواتر الإجمالي الذي يعلم إجمالاً بصدور بعضها: هو لزوم الأخذ بالمتيقن من
الروايات و الأخص منها و هو الخبر المخالف للكتاب و السنة، و نحن لا
نتحاشى عن الالتزام بعدم حجية تلك الأخبار، فيثبت بالتمسك بها السلب
الجزئي و هو لا ينافي ما ادعيناه من الإيجاب الجزئي فلأمانع من الالتزام بذلك،
بل لا يحيص عن القول بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة عند
التعارض مع غيره، مما لم يكن مخالفاً لهما لما سيأتي في بحث التعادل و الترجيح:
أن موافقة الكتاب من المرجحات و تسالمهم على تقديم الخبر الموافق للكتاب
على الخبر المخالف له، فالبناء على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب خصوصاً
في بعض الأحوال لا يثبت دعواهم.

(٢) الجواب عن الإجماع بوجوه أحدها: إن الإجماع المحصل غير حاصل
قطعاً مع ذهاب المعظم قديماً و حديثاً على العمل بخبر الواحد، و ذكر الشيخ رحمته
(و أما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد و الطبرسي فبأنه لم يتحقق لنا هذا

.....
 الإجماع)، وعلى تقدير تسليمه فهو ليس بحجة لأن من المحتمل قوياً إن لم نقل أنه معلوم استناد المجمعين بالأدلة التي سبقت، وليس هنا إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، ومن الغريب: دعوى الطرفين الإجماع لإثبات ما يدعيانه.

ثانيها: أن دعوى الإجماع المنقول لا تفيد شيئاً لعدم حجتيه في جميع المقامات، ومع الإغماض عن ذلك نقول: بعدم إمكان حجتيه في مسألتنا لأنه إجماع منقول بخبر واحد، ولا يعقل إثبات عدم حجية الخبر الواحد به لأنه مستلزم لسلب الحجية عن نفسه لأن القضية الطبيعية تعم نفسها، وبهذا الجواب أشار الشيخ رحمته الله بقوله: (و الاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد).

ثالثها: مع الإغماض عما ذكر نقول: أن هذا الإجماع معارض بالإجماع الذي ادعاه الشيخ رحمته الله وغيره على حجية الخبر الواحد، ويسقطان بالتعارض قال الشيخ رحمته الله: (مع معارضته بما سيأتي من دعوى الشيخ رحمته الله المعتضد بدعوى جماعة أخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة).

رابعها: إن هذه الدعوى موهونة بذهاب مشهور الأصحاب الى خلافه، و كان حقه تقديم هذا الوجه على الوجه السابق و اليه أشار الشيخ رحمته الله بقوله: (و تحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين).

فصل في الآيات التي استدل بها: فمنها آية (١) النبأ قال الله تبارك و تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)^١ و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها: إنه من جهة مفهوم الشرط و إن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفاؤه عند انتفائه.

أدلة حجية الخبر الواحد (الاستدلال بآية النبأ)

(١) ذكر الشيخ رحمته الله للاستدلال بها تقريبين: أحدهما بلحاظ مفهوم الوصف، و الآخر بلحاظ مفهوم الشرط، أما بلحاظ مفهوم الوصف فقد ذكروا لذلك وجوهاً عديدة عمدتها و على ما ذكره الشيخ رحمته الله إن مقتضى تعليق الحكم على وصف (الفاسق) انتفاء الحكم (وجوب التبين) عند انتفاء الوصف، فيدور الأمر في خبر العادل بين الردّ مطلقاً أو القبول مطلقاً و الأول مستلزم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق فيتعين الثاني و هو المطلوب (هذا ملخص الوجه و الشيخ رحمته الله ذكره مع التوضيح الدقيق العميق).

ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله: أنه لا حاجة الى المقدمة الأخيرة لأن وجوب التبين شرطي أي: إن العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين فعند انتفاء الفسق يسقط الشرط و يجب العمل بخبر العادل بلا تبين من دون حاجة الى المقدمة الأخيرة، نعم في فرض كون وجوب التبين نفسياً يحتاج الى تلك المقدمة^٢.

و الجواب: أنه تقدّم (في بحث مفهوم الوصف) عدم ثبوت مفهوم للجملة الوصفية لأن انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف يتوقف على فهم العلية المنحصرة للوصف، و مجرد إصالة احترازية القيد لا يثبت بها المفهوم، و انحصارية العلية له

١. سورة الحجرات: آية ٦.

٢. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٧٤.

متوقف على عدم ثبوت فائدة لذكر الوصف غير المفهوم حتى يستلزم لغويته في فرض عدم المفهوم، وهو ممنوع لعدم انحصار فائدة الوصف في ذلك إذ يمكن أن يكون ذكره للاهتمام بالوصف، ففي الآية يمكن أن يكون الغرض لذكره التنبيه على فسق الوليد.

التقريب الثاني: بلحاظ مفهوم الشرط وهذا هو الأظهر من التقريب الأول كما في المتن وحاصل التقريب: إن الموضوع في الآية طبيعة النبأ، وقد علق وجوب التبين عنه على كون الجائي به فاسقاً، فبانتفاء الشرط (مجيئ الفاسق بطبيعة النبأ) ينتفي الحكم (وجوب التبين) فقد استفيدت حجية الخبر الواحد إذا كان المخبر عادلاً بهذه الآية.

وقد عدل عن تقريب الشيخ رحمته الله للاستدلال بها (فإنه جعل الموضوع في القضية مجيئ الفاسق بالنبأ) فيرد عليه ما اعترف هو بوروده على الاستدلال بها من أن القضية الشرطية فيها سيقَّت لبيان تحقق الموضوع، فعلى تقريره يكون المفهوم من السالبة بانتفاء الموضوع مثل: إن رزقت ولداً فاختنه، وهذا الإشكال لا يرد على تقرير المتن فإن الموضوع هو طبيعة النبأ وهو باقٍ بعد انتفاء الشرط وهو مجيئ الفاسق به وليس مجيئه به جزء الموضوع لينتفي الموضوع بانتفائه لأن عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس مفهوماً لوجوب التبين في خبر الفاسق إذ المفروض انتفائه (نبأ الفاسق) الذي هو الموضوع في المنطوق في خبر العادل، وجعل الشيخ رحمته الله هذا الإشكال أحد الإشكالات التي ادعى عدم إمكان الجواب عنه لما ثبت من أن المعتبر في المفهوم عدم اختلاف قضية المفهوم مع قضية المنطوق في جميع القيود حتى بحسب الزمان أو المكان والموضوع بجميع أجزائه وقيوده إلا في السلب والإيجاب.

ومحصل الكلام: أن في الموضوع في قضية المنطوق احتمالات بل أقوال

أحدها: إنَّ الموضوع هو (خبر الفاسق)، الثاني: أن يكون الموضوع طبيعي النبأ و الشرط هو جهة إضافته الى الفاسق، الثالث: أن يكون الموضوع هو طبيعي الخبر، و الشرط: مجيئ الفاسق به على أن يكون المجيئ به وإضافته الى الفاسق دخيلاً في الشرط، فعلى الأول لا مفهوم للشرط فإنَّ كل شرط يفرض فيه يكون مسوّقاً لبيان تحقق الموضوع أو السالبة بانتفاء الموضوع لأنَّ الشرط إن لم يدل على التعليق يكون كالجملة اللقبية لا تدل على المفهوم، و حاله حال: زيد يجب إكرامه، إذ لا يدل على عدم وجوب إكرام عمرو، وإن دلَّ على التعليق يكون المفهوم السالبة بانتفاء الموضوع و هو إن لم يجيئ الفاسق بالنبأ لم يجب التبين، وهذا هو مختار الشيخ رحمته الله.

و على الثاني يكون للقضية مفهوم لأنَّ الشرط حينئذٍ لم يكن مقوماً للموضوع وهذا هو مختار الماتن رحمته الله، وعلى الثالث يكون محلاً للكلام في إفادته المفهوم و عدمه و ذهب الماتن رحمته الله الى عدم المفهوم له و وافقه المحقق الأصفهاني رحمته الله و ذلك لأنَّ مجيئ الفاسق به من مقومات الموضوع، فإنَّه وإن أمكن تحقق النبأ بمجيئ العادل به إلاَّ إنَّه عند تحققه بأيٍّ منها يكون مقوماً للموضوع إذ لا يمكن فرض وجود الموضوع مع انتفاء مجيئ الفاسق و بديله، بخلاف إن جاءك زيد فأكرمه فإنَّه يمكن فرض زيد مع عدم مجيئه فإنَّ المجيئ ليس من مقومات الموضوع بل من عوارضه بلحاظ مجيئ الفاسق أو العادل بالنبأ، فإنَّه يكون من مقوماته.^١

ثمَّ إنَّ سيدنا الاستاذ تبعاً للمحقق العراقي ذهب الى أنَّ الشرط إذا كان مركباً ممَّا هو قوام الموضوع و ما هو ليس كذلك يكون ذا مفهوم بالإضافة الى الجزء غير المقوم للموضوع مثل: (إن ركب الأمير و كان يوم الجمعة و لا بساً الأبيض

ولا يخفى (١) أنه على هذا التقرير لا يرد إن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم، نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيئ الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع أنه (٢) ممكن أن يقال: إن القضية و إن كانت مسوقة لذلك إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر فتدبر،

فخذ ركا به)، فالركوب وإن كان محققاً للموضوع ولكن كون اليوم الجمعة ولبس الأبيض غير مقوم للموضوع فبلحاظها يثبت المفهوم، و ذلك لأن الشرط ينحل بحسب قيوده الى قضايا و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الشرط هو المجيئ بالنبأ و إضافته الى الفاسق و المجيئ بالنبأ و إن كان مقوماً للموضوع لكن إضافته الى الفاسق ليست من مقوماته فبلحاظها يثبت المفهوم للآية^١.

و اورد عليه بأن: استعمال الأداة في مورد المفهوم يكون بمعنى التعليق و في مورد غير المفهوم يكون بمعنى الفرض و التقدير، فإن أردنا استعمال الأداة في المفهوم بالنسبة الى غير المقوم لزم استعمالها في معنيين.

(١) فعلى تقريره إن الموضوع: النبأ بما هو نبأ، و هو باقي بعد انتفاء الشرط و هو: مجيئ الفاسق، فلا يلزم سوق القضية لبيان تحقق الموضوع أو إن مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع كما عرفت، و إنما يلزم ذلك إذا كان الموضوع النبأ الذي جاء به الفاسق، على أن يكون مجيئ الفاسق به جزء الموضوع كما عليه الشيخ رحمته معترفاً بورود الإشكال عليه و عدم إمكان الجواب عنه.

(٢) هذا تقريب للاستدلال بالآية على حجّية الخبر الواحد و إن قلنا بأن

ولكنه (١) يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم لأنّ التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم و المنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم،

الموضوع فيها هو نبأ الفاسق لا طبيعة النبأ، و ذلك ببيان أن إطلاق الشرط ظاهر في انحصار سبب وجوب التبين في فسق الخبر لأنّ الموضوع لوجوب التبين هو النبأ الذي جاء به الفاسق و المستلزم لانتفاء وجوب التبين عند انتفاء النبأ الذي جاء به الفاسق و وجود موضوع آخر و هو النبأ الذي جاء به العادل.

وفيه: إنّ هذا المعنى يتم إذا كان منافات بين إطلاق الشرط و تأثير غير الشرط المذكور و أما إذا فرضنا عدم المنافاة فلا يستفاد الانحصار، و ما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ وجوب التبين في خبر العادل لا ينافي وجوبه عن خبر الفاسق، و بعبارة أخرى: إنّ وجوب التبين كناية عن عدم حجّية الخبر و هذا لا ينافي عدم الحجية في خبر العادل، فلا ينفك التمسك بالإطلاق في إثبات الانحصار.

(١) شروع في ذكر بعض المناقشات التي اثيرت حول الاستدلال بالآية، فإنّ الشيخ رحمه الله ذكر إشكالات حول الاستدلال بها بعضها مختص بالاستدلال بالآية و بعضها غير مختص بها، و ذكر أن اثنين منها لا يمكن دفعه و هذا الذي سنذكره ثانيهما و قد اكتفي في المتن بإشكاليين مع الجواب عنهما.

و حاصل الإشكال الأول: إنّه على تقدير ثبوت المفهوم للشرطية في الآية الكريمة و لم يكن سياقها لبيان تحقق الموضوع في أصله نقول: إنّ دلالتها على المفهوم متوقف على عدم وجود قرينة مانعة عن دلالة القضية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط و انحصار وجوب قبول النبأ إن كان المجائي به العادل إذا لم تكن قرينة مانعة عن إفادة القضية للمفهوم، و في الآية تلك القرينة موجودة و

هي: (أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) حيث أن عموم التعليل يفيد أن الشرط دائر مدار التعليل و يكون الشرط في وجوب التبين جميع موارد عدم العلم حيث ينطبق عليها الجهالة بلافرق بين نبا العادل و نبا الفاسق و العلة حسب المعلوم تعمّم و تخصّص، فالعلة موجبة لإلغاء المفهوم و لزوم التصرف في الشرط فكل نبا لا يوجب العلم يكون مشمولاً للحكم الثابت في الجزاء، و المفروض إن خبر العادل الواحد الغير المفيد للعلم (و هو المفروض في محل الكلام فإن البحث عن حجية الخبر الغير المفيد للعلم)، فخبر العادل إذا لم يكن مفيداً للعلم لا يكون حجة قال الشيخ رحمته الله: إن مقتضى عموم التعليل: وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان الخبر عادلاً فيعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل، و وجه الترجيح: إن العرف يفهم إن الحكم يدور مدار العلم و إن موضوع الحكم هو العلة فيقع التعارض و التكاذب بين المفهوم حيث يوجب التصرف في عموم التعليل و التعليل الموجب للتصرف في الشرط الذي هو موضوع المفهوم، فيلزم التساقط و نتيجه عدم ثبوت المفهوم للآية.

و من ذلك يظهر النظر فيما أفاده المحقق النائني رحمته الله من حكومة المفهوم على عموم العلة لأن التعليل يدل على لزوم التبين عن النبا الغير العلمي من دون بيان للمراد من العلم، فإن الحكم لا يثبت موضوعه و المفهوم متكفل لحجية خبر العدل أي: بمعنى جعل الطريقية و الوسطية في الإثبات، فهو متكفل لجعل خبر العادل علماً فيخرجه عن موضوع التعليل فيتقدم عليه على نحو الحكومة و لا يتقدم عموم التعليل عليه إلا بنحو دوري^١.

وفيه: إن الموضوع هو العلم حقيقة و هو معلوم عرفاً غير شامل لخبر العادل

و لا يخفى (١) إنّ الإشكال إنّما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع أنّ دعوى أنها بمعنى السّفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة

إلا إذا قلنا بجعل المؤدّي الذي لم يقل به فالتنافي بينهما مستقر، فيما ذكره لا يمكن حلّ الإشكال.

(١) هذا هو الجواب الصحيح عن الإشكال و هو: إنّهُ ليس المراد من (الجهالة) في التعليل عدم العلم فإنّها تارة تستعمل في عدم العلم و اخرى بمعنى السّفاهة أي: الأمر الغير العقلاني في مقابل الأمر العقلاني كما هو الشائع عند العقلاء و إن لم يذكر أحد السّفاهة معني للجهالة: فإنّه لم يكن معني لغويّاً إلاّ إنّ الظهور العرفي مقدّم على الظهور الوضعي، فالاعتماد على خبر الفاسق غير عقلاني بخلاف خبر العادل فإنّ الاعتماد عليه لم يكن سفهياً فبالنسبة الى خبر الفاسق لا يقدم العقلاء من دون تروّي و بصيرة بخلاف العادل الغير المتهم بالكذب فإنّ الإقدام بخبرهم من دون تروّي لم يكن عندهم سفهياً فتكون الآية الكريمة إمضاءً، لهذه السّيرة العقلائية و ليست في مقام بيان حكم تأسيس.

و ذكر الشيخ رحمه الله هذا الوجه بقوله: (ثم إنّ المحكي عن بعض: منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بأنّ المراد بالجهالة السّفاهة و فعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم)، ثم أجاب عنه بقوله: (و فيه: مضافاً الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة إنّ الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سّفاهة قطعاً إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالآية تدلّ على المنع عن العمل بغير علم)، و للمناقشة فيما أفاده مجال فإنّ إقدام المسلمين على محاربة من أخبر الوليد بكفرهم إنّما كان لأجل وثوقهم بذلك بسبب إخباره لعنه الله لبساطتهم و عدم علمهم بفسقه و كذبه ففي الآية مع التنبيه على فسق الوليد و تكذيبه إنّ اللازم في مثل خبر الوليد التبيّن و التثبت و

ثمّ (١) إنه لو سلّم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربّما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، فإنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلّا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان الخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؟ لأنّه وإن كان أثراً شرعياً لها إلّا أنّه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض، نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً حيث أنّه صار أثراً بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد فتدبر.

التروّي كما هو المتعارف عند العقلاء وعليه سيرتهم، فالجواب المذكور في المتن لا بأس به.

(١) هذا هو الإشكال الثاني: وقد أشار بقوله: (مثلها للروايات الحاكية) الى أنّ الإشكال غير مختص بآية النبأ بل يجري في سائر الأدلة أيضاً وهو: إنّ الآية الكريمة وسائر الآيات التي تذكر لا تشمل للأخبار الواصلة إلينا والمتداولة بيننا والمنقولة بوسائط عديدة، وإنّما تثبت بها حجية الخبر بلا واسطة.

وقد يقرّر ذلك بوجوه

الأول: أنّه يلزم في الأخبار مع الوسائط اتحاد الحكم و الموضوع و هو محال بل لا بد من تغاير الموضوع مع حكمه و ذلك لأنّ الحكم و هو وجوب تصديق الثقة المستفاد من أمثال الآية لا بد و أن يكون له أثر شرعي وإلّا كان لغوا فإنّ الخبر الذي ليس له اثر شرعي كالخبر بأن ارتفاع الجبل الكذائي كذا متر لا تشمله أدلة الاعتبار بلا إشكال و من الواضح عدم ثبوت أثر له إلّا نفس وجوب تصديق العادل لأنّه إذا أخبرنا الشيخ عليه السلام أخبره شيخه المفيد عليه السلام عن شيخ الصدوق عليه السلام عن أبيه الخ، فإنّ إخبار الشيخ عليه السلام بأنّه أخبره المفيد عليه السلام إنّما

.....
 يكون حجة بالنسبة اليها إذا كان المخبر به بنفسه حكماً شرعياً، والمفروض أنه لم يكن كذلك فإن المخبر به وهو أخبار المفيد عليه السلام أمر خارجي وليس بحكم شرعي، فلا أثر لتصديق الشيخ عليه السلام إلا تصديق المفيد فلزم اتحاد الحكم والموضوع أو أخذ الحكم في موضوعه وهو ممتنع، فإن الحكم هو الحجية والموضوع أيضاً نفسها بأي معنى أخذنا الحجية سواء قلنا بجعل الطريقة أو المنجزية أو الحجية أو الحكم المماثل.

الثاني: أنه يلزم أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه لأن خبرية المفيد للشيخ عليه السلام في المثال الذي هو موضوع لوجوب تصديق الشيخ عليه السلام وحجيته إنما يثبت بنفس الحجية، فإن وجوب التصديق هو يجعل الخبر خبراً مع أن الموضوع يكون في مرتبة العلة بالنسبة الى الحكم ويستحيل أن يكون الحكم المتأخر عن الموضوع رتبة أن يكون مولداً له.

و الفرق بين الإشكاليين: أن السابق يرد بالنسبة الى الخبر الواصل اليها ولا يرد في الخبر المتصل بالمعصوم عليه السلام لأن المخبر به هو الحكم الشرعي غير الحجية، وفي الإشكال الثاني يكون الأمر بالعكس لأن الخبر الواصل اليها بلا واسطة لم يكن وصوله بواسطة الحجية وإنما هو واصل اليها وجداناً بخلاف المتصل بالمعصوم فإن خبريته يكون بنفس وجوب التصديق فيلزم فيه إثبات الحكم لموضوعه مع اشتراكهما في الوسائط.

الثالث: أنه لا يترتب أثر شرعي على وجوب تصديق العادل مع أن التعبد لابد وأن يكون بلحاظ أثر شرعي وإلا كان لغواً، والأثر الشرعي إنما هو في خبر زرارة عن الإمام عليه السلام ولا أثر شرعي لخبر الشيخ عليه السلام بالنسبة اليها ولا لخبر الوسائط التي كانت بينه وبين زرارة والى هذا الإشكال أشار الشيخ عليه السلام بقوله (و يشكل بأن الآية إنما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعني وجوب تصديقه

ليس إلا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه (الخ).
 وهذه الوجوه الثلاثة من الإشكال يمكن استخراجها من المتن، قال: كيف
 يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر
 به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، أي: كيف يمكن أن يتولد
 وجوب التصديق من وجوب التصديق؟ وهذا هو التقرير الثاني المتقدم أي:
 (تولد الموضوع من الحكم)، وكيف يمكن الحكم (فيما كان المخبر به خبر العدل أو
 عدالة المخبر لأنه وإن كان أثراً شرعياً لخبر العدل و عدالة المخبر إلا أنه ثابت
 بنفس الحكم) فيلزم أن يكون وجوب التصديق موضوعاً وحكماً، وهذا هو
 إشكال اتحاد الحكم والموضوع، بل يلزم حينئذ تقدم الحكم على الموضوع
 الذي هو التقرير الثاني للإشكال، كما أنه لا أثر شرعي لوجوب التصديق
 فيكون الحكم بوجوب التصديق لغواً، فالوجوه الثلاثة مستفادة في عبارة المتن.
 ثم إن هنا تقريرين آخرين للإشكال منضمّاً الى الوجوه الثلاثة فتصير
 التقارير خمسة.

أحدهما: ما في كلام الشيخ رحمه الله قال: (و منها أن الآية لا تشمل الأخبار مع
 الوسطة لإنصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة) ثم أجاب هو عن الإنصراف
 المدعى في كلامه: (هذا الوجه ضعيف جداً إذ لا موجب للإنصراف).
 ثانيهما: ما في تقرير المحقق النائني رحمه الله (أنه لو عمّم دليل الاعتبار للخبر مع
 الوسطة يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم).
 ويظهر ضعف هذا التقرير مما سيأتي الكلام في الجواب عن التقارير، فالمهم
 هو الاشتغال بالإجابة عن تلك التقارير وقد اختلفت كلماتهم في جواب
 الوجوه المذكورة من الإشكال و نبتدء بذكر تفصي الماتن رحمه الله و التكلم حوله، ثم
 النظر الى سائر الأجوبة.

و يمكن (١) الذب عن الإشكال بأنه (٢) أنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفراده و إلا فالحكم بوجوب التصديق يسري اليه سراية حكم الطبيعة الى أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، هذا مضافاً الى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأمر - أي: وجوب التصديق - بعد تحققه بهذا الخطاب و إن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور، و الى عدم القول بالفصل بينه و بين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق و هو خبر العدل و لو بنفس الحكم في الآية فافهم.

(١) شروع في الجواب عن الإشكال بوجوه ثلاثة.

(٢) الوجه الأول: أن الإشكال أنما يلزم إذا كانت مصاديق الأثر و أفراده موضوعاً لوجوب التصديق فإنه يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، فإن المصداق الخارجي لوجوب التصديق صار موضوعاً لنفسه إلا إن المراد ليس كذلك بل الموضوع هو طبيعة الأثر وإنشائه بنحو القضية الطبيعية فالملحوظ في الموضوع ذات الطبيعة الموجودة في ضمن الأفراد و السارية في الوجودات الخارجية، فع لحاظ الموضوع طبيعي الأثر ينطبق عقلاً على مصاديقه الخارجية، فلم يلزم اتحاد الحكم و الموضوع.

و بالجملة: إن الملحوظ في طرف الموضوع هو طبيعي الأثر لا الحجية بعنوانها و ليس مراده من القضية الطبيعية إن الحكم متعلق بذات الطبيعة بما هي طبيعية كالإنسان نوع، و ليس له علاقة بالخارج حتى يرد عليه بأن تعلق الأحكام بموضوعاتها لم يكن كذلك بل الحكم يعرض على الموضوع الموجود في الخارج، فالموضوع هو ذات الطبيعة الموجودة في ضمن كل فرد.

و أجاب المحقق النائني رحمته الله عن الإشكال: إنَّ دليل الاعتبار ينحلّ الى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة و يكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر فلا يلزم الاتحاد، والصحيح: إنَّ حل الإشكال إمّا أن يقع في مقام الجعل و الإنشاء و أمّا أن يقع في مقام المفعول و الفعلية، ففي المقام الأول الذي يتحقق فيه جعل الحكم على تقدير الموضوع يكون الحلّ الذي ذكر في المتن هو الوجيه، و في المقام الثاني يكون الحلّ الصحيح هو ما ذكره المحقق النائني رحمته الله فإنَّ الحجية في هذا المقام تنحلّ الى قضايا متعددة حسب أفراد الأخبار الطولية و العرضية، فإنَّ لكل فرد من الأخبار حجّية و أنّ كل فرد منها ينجز الفرد الآخر، فتحصل أنّه: لم يقع الاتحاد بين الحكم و موضوعه في كلا المقامين.

و أمّا الإشكال الثاني و هو إيجاد الحكم لموضوعه فيمكن حله بالإنحلال و إنّ لكل فرد من الخبر حكم غير سائر الأفراد فكل فرد من الخبر لا يحقق موضوعه بل يحقق موضوعاً لفرد آخر.

و أمّا الإشكال الثالث: و هو عدم ترتب أثر شرعي على الحجّية فينحلّ بأنَّ ثبوت الأثر للخبر الأول المتصل بالإمام كافٍ في جعل الحجية للوسائط و هو كافٍ في خروج الجعل من الشارع عن اللغوية المستحيل في حق الحكم.

الوجه الثاني من الجواب: أنّه على تقدير عدم إمكان الجواب عن الإشكال على الوجه الأول و أنّ دليل الاعتبار بالدلالة اللفظية لا يشمل الخبر مع الوسائط نقول: أنّ المناط في حجّية الخبر بلا واسطة و هو كونه ذا أثر شرعي موجود في الخبر مع الواسطة فإذا لم يكن دليل الاعتبار شاملاً له لفظاً فإنّه شامل له منطاً، و هذا الوجه مذكور في كلام الشيخ رحمته الله قال: (فلأنَّ عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق و لا يوجد إلّا بعد ثبوت

و لا يخفى (١) أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً.

حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام وإن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فإن محذور اتحاد الحكم والموضوع إنما يلزم إذا كان الملحوظ نفس الدليل وأما إذا كان المناط موجباً لشمول الحكم لهذا الفرد فلا يلزم محذور.

الوجه الثالث من الجواب: ما ذكره الله بقوله: (و الى عدم القول بالفصل) و هو أنه على تقدير عدم إمكان استفادة اعتبار الخبر مع الوسائط من أدلة الاعتبار لفظاً و مناطاً و قلنا بأن المحذور لازم سواء أريد استفادته من لفظ الدليل أو من مناطه نقول: أنه لم يفرق أحد في وجوب تصديق العادل بين أن يكون أثره الشرعي تصديق العادل أو غيره من الآثار الشرعية، فبمقتضى عدم القول بالفصل نقول بوجوب ترتيب الأثر عند إخبار الشقة و كان أثره الشرعي وجوب تصديق العادل وإن حال هذا الأثر حال سائر الآثار الشرعية المترتبة على إخبار الثقة بمقتضى دليل الاعتبار كآلية المتقدمة.

ويمكن أن يناقش بأن المحذور هو استلزام شمول الدليل للامتناع العقلي و عدم القول بالفصل لا يجدي في دفع المحذور العقلي خصوصاً وإن عدم القول بالفصل يمكن أن يكون اعتماداً على الوجهين المتقدمين، ولعله من أجل ذلك أمر الله بالفهم.

(١) تنبيه على دفع توهم في المقام و هو: إن الخبر مع الوسائط يكون المحذور في الوسائط و أما المبدأ للسلسلة و منتهاها فلا إشكال فيها، فإذا أخبر الشيخ

و ذلك (١) لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية أو لشمول الحكم فيها له مناطاً وإن لم يشمله لفظاً أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً.

عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فإن خبر الشيخ الطوسي عليه السلام لإشكال فيه من جهة خبريته بالوجدان وكذا خبر الصفار عن المعصوم عليه السلام لكونه ذا أثر شرعي، وأما الإشكال في إخبار المفيد عليه السلام للشيخ عليه السلام وكذا إخبار الصدوق للمفيد فإن ثبوت خبريته يكون من قبل تصديق الشيخ عليه السلام، فيكون خبر الشيخ محققاً له تعبداً بنفس وجوب تصديق العادل، فكيف يعقل أن يكون موضوعاً لوجوب التصديق مع أن المفروض إن ثبوته كان به؟ فبمقتضى تصديق الشيخ بقوله تعالى: (إن جئكم نبأ) الآية قد تولد منه الخبر، فكيف يمكن أن يشمله صدق العادل؟ فإن الموضوع متقدم رتبة عن الحكم والآن صار الحكم متقدماً على الموضوع، فإنه يلزم أن يكون صدق العادل حكماً لخبر قد تولد منه فلا يعقل أن يكون صدق العادل محققاً لخبر الصفار تعبداً.

(١) هذا هو دفع التوهم وهو: إن بالوجوه الثلاثة المتقدمة يمكن دفع المحذور عن الوسائط كلها ونقول: أن المحذور المذكور أعني: (تولد الموضوع من الحكم) يلزم إذا كان الموضوع لوجوب التصديق ملحوظاً بحسب أفراد الأثر، وأما إذا كان ملحوظاً بحسب طبيعة الأثر فلا يلزم المحذور إذ لم تنشأ طبيعة الأثر عن نفس الحكم، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك نقول: بأن المقطوع به هو أن المناط الموجود في سائر الآثار ثابت في هذا الأثر أيضاً، ومع الإغماض عن ذلك نقول بعدم القول بالفصل بين واسطة و واسطة.

و منها (١) آية النفر قال الله تبارك و تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية، و ربما يستدل بها من وجوه أحدها: إن كلمة لعل و إن كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي و هو: الترجي الإيقاعي الإنشائي إلا أن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل و عقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه و عدم حسنه بل عدم إمكانه بدونه، ثانيها: أنه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية وجب التحذر و إلا لغى وجوبه، ثالثها: أنه جعل غاية للإنذار الواجب و غاية الواجب واجبة.

و الصحيح في الجواب هو ما ذكرنا: من أن الحكم (صدق العادل) ينحل الى أحكام عديدة بحسب أفراد الخير، فكل فرد من الخير له فرد من الحكم غير الثابت للفرد الآخر، فلا يكون الحكم مثبتاً لموضوعه و موجداً له بل يكون مثبتاً لموضوع فرد آخر و هذا لا يستلزم شيئاً من المحذور، ثم إن الشيخ رحمه الله ذكر إشكالات على الاستدلال بالآية و أجاب عنها نتركها لترك الماتن لها و لضعفها.

آية النفر

(١) و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة هو: إن الاستفادة منها: وجوب الحذر للمنذرين (بافتح) بعد إنذار النافرين لهم بالإطلاق (حصل من إنذارهم علم أم لا)، و ذكر المحقق النائني رحمه الله: إن الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ في الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها) و قد ذكروا الاستفادة وجوب الحذر (الملازم

مع وجوب القبول المساوق مع الحجية) وجوهاً ثلاثة من التقريب ذكرها الماتن رحمته تبعاً للشيخ رحمته في ذلك ثم ناقش الوجوه متابعاً للشيخ رحمته في بعض تلك المناقشات.

الوجه الأول: استفادة وجوب التحذر من كلمة (لعل) قال الشيخ رحمته: (إن لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم وإذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه إمّا لما ذكره في المعالم من أنه اثبت لامعنى لندب الحذر إذ مع قيام المقتضي يجب و مع عدمه لا يحسن وإمّا لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب لأن كل من إجازته فقد أوجبه)، و وجه الانسلاخ الذي ذكره هو: إن الترجي بمعناه الحقيقي مستلزم للجهل بالأمر المرجو، فيكون مستحيلاً في حقه تعالى فلا بد وأن تكون الكلمة مستعملة في القرآن بمعنى المحبوبة، فمدخولها لا بد وأن يكون محبوباً عند الله تعالى، وإذا ثبتت محبوبيته ثبت الوجوب.

إلا إن الماتن رحمته لا يرى ضرورة لدعوى الانسلاخ فإنه يرى: أن أداة الترجي مثل كلمة: (لعل) مستعملة في إنشاء الترجي بدواعي مختلفة: فإن داعيه تارة يكون الترجي الحقيقي وأخرى يكون غيره كما هو الحال في جميع الجمل الإنشائية على ما تقدم في بحث صيغة إفعل، فإن إنشاء الطلب بها تارة يكون بداعي وجود هذه الصفة في نفسه، وأخرى يكون بدواعي آخر كالتعجيز والتسخير والتمني والترجي الخ، نعم في فرض عدم القرينة تحمل على معناها الحقيقي إمّا من جهة كونها حقيقة إذا كان بداعي الطلب حقيقة، ومجازاً إذا كان بداعي آخر وإمّا من جهة أن الإطلاق يقتضي ذلك والأمر في أداة الترجي مثل (لعل) كذلك، وعلى كل أن كلمة لعل في الآية بمعنى المحبوبة، وإذا ثبتت محبوبية التحذر ثبت وجوبه شرعاً لعدم القول بالفصل، أو عقلاً للملازمة بين محبوبيته

ووجوبه كما نقله الشيخ رحمته عن المعالم: فإنه مع عدم وجود المقتضي للخوف لا حسن له بل لا يمكن الخوف لأن عدم العقاب في صورة عدم الحجّة على التكليف قطعي ومعه لا يحصل الخوف للمكلف، وإطلاق الآية يقتضي حسن التحذر وإن لم يحصل الإنذار العلم بالتكليف.

الوجه الثاني: إن النفر بمقتضى دخول (لولا) التحضيضية عليه يكون واجباً لأن حروف التحضيض إذا دخلت على الماضي (كما في الآية) تدل على التوبيخ واللوم على ترك الفعل فلا بد أن يكون الإنذار واجباً لكونه غاية للنفر الواجب، فإذا وجب على النافر الإنذار وجب القبول منه وإلا كان وجوب الإنذار لغواً كما سيأتي في آتي الكتمان والسؤال، فإن وجوب الإظهار والسؤال مستلزم لوجوب القبول وإلا كان وجوبها لغواً.

الوجه الثالث: إن التحذر بمقتضى دخول لعلّ عليه الدالة على أنه غاية للإنذار مثل (أسلم لعلك تفلح) يكون واجباً لأن الإنذار حيث صار غاية للنفر الواجب كان واجباً فغايتته وهو التحذر أيضاً لا بد أن يكون واجباً لأن غاية الواجب تكون واجبة وإلا لزم اللغو، فلا بد من ضمّ اللغوية في هذا الوجه أيضاً إذ لولا لزوم اللغوية لم تثبت الملازمة بين الغاية وذيها في الحكم.

ثم إن المحقق الأصفهاني رحمته بعد ما أنكر وضع كلمة (لعل) للترجي واستظهر من تتبع موارد استعمالها أنها موضوعة لترقب مدخولها الذي هو جزء الترجي سواء كان محبوباً أو مكروهاً مخوفاً، ويعبر عنه بالفارسية: (شاید) كما في قوله عليه السلام (لعلك من بابك طردتني أو لعلك وجدتني آلف بمجالس البطالين)^١ فيكون في الآية من الترقب المحبوب واليه أشار المحقق العراقي رحمته^٢ وهذا لا بأس

١. مفاتيح الجنان: دعاء أبي حمزة الثمالي.

٢. نهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٢٦.

.....
به، إلا أنه لا يختلف عن الترجي في استحالته بالنسبة الى الله سبحانه فإنه مثله في استلزامه الجهل والعجز الممتنعان بالنسبة الى الله تبارك وتعالى.

قرب الاستدلال بالآية بوجوه آخر

الأول: بعد ما عرفت أن معنى (لعل) وقوع مدخولها مورد الاحتمال، وإن تحقق الحذر عند الإنذار محتمل وهو ملازم لحجية الإنذار، إذ لولاه لا خوف من العقاب في فرض عدم حجية الإنذار.

الثاني: إن الإنذار إنما يتحقق مع التخويف ومع عدم الحجية لا تخويف فلا إنذار فأيجاب الإنذار كاشف عن حجية إخبارهم.

الثالث: إن وجوب الإنذار على المتفقهين على نحو العموم الاستغراقي مقدمي لتحقيق الحذر، ومقتضى إطلاقه أنه يجب سواء أفاد العلم أم لا؟ ومقتضى تبعية المقدمة لذيتها في الإطلاق والإشتراط أن وجوب الحذر أيضاً يكون مطلقاً من جهة حصول العلم وعدمه، ولكنه اشكل على الوجه الأخير بأن تبعية المقدمة لذيتها تثبت فيما إذا كانت المقدمة وذيتها صادرين من شخص واحد بمقتضى الترشح، وهذا الشرط مفقود في المقام فإن الإنذار فعل المتفقه والتحذر فعل المنذر (بالفتح)، وفي هذا لا يعقل الترشح الذي يكون سبباً للوجوب الغيري، وظاهره الاكتفاء ما بوجهين السابقين.^١

أقول: الذي يوجب الإشكال هو عدم ثبوت إطلاق الآية بالنسبة الى حالتي حصول العلم من إنذار المنذر وعدم الإمكان دعوى الإهمال فيها من حيث الحال، فالوجهان الأولان لا يخلوان من ضعف.

و يشكل (١) الوجه الأول بأن التحذير لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل، و الوجه الثاني و الوجه الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر تعبداً لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غايته التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطاً به فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدين و معرفة ما جاء به سيد المرسلين ﷺ كي يسندروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية كي يحذروا إذا اندروا بها و قضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها كما لا يخفى

(١) شروع في الإجابة عن الوجوه الثلاثة من التقريب.

أما الوجه الأول: فبمنع الملازمة شرعاً و عقلاً بين حسن الحذر و محبوبيته و بين وجوبه، فإن التحذر قد يكون لرجاء درك الواقع و من أجل خوف فوت المصلحة أو خوف الوقوع في المفسدة، فإنه لا إشكال في حسنه و رجحانه و لكن لم يكن بواجب ما لم يكن حجة على التكليف كما إذا كان الشك في التكليف، فإن حسن التحذر ثابت شرعاً و عقلاً و لكن لا يلزم وجوبه لكونه لازم أعم، فغاية ما في الباب هو عدم القول بالفصل و هو لا يستلزم الوجوب شرعاً و إنما يستلزمه عدم الفصل و هو غير ثابت، و بالجملة: لا ملازمة بين حسن التحذر الذي هو خوف نفساني و الوجوب لا عقلاً و لا شرعاً.

و أما الوجهان الآخران الثاني و الثالث فإنه لا إطلاق في الآية بالنسبة الى وجوب التحذر سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لا إذ لم تكن الآية في

.....

مقام البيان بالنسبة الى غايتية الحذر، بل في مقام بيان وجوب النفرو الإطلاق من تلك الجهة لا ينفع للإطلاق في الغاية، فالآية ساكتة من تلك الجهة فيحتمل أن يكون الغاية الحذر عند حصول العلم، بل يمكن أن يقال بوجود قرينة على التقييد وهي: إن الإنذار المطلوب هو الإنذار بامور الدين لأنّ النفرو هو لتعلم معالم الدين و معرفة ما جاء به سيد المرسلين كي ينذروا به المتخلفين أو النافرين على الوجهين في تفسير الآية أي: يكون المتفقهون هم النافرون و إنّ الضمائر راجعة الى النافرين و ضميري (اليهم) و (لعلهم) الى المتخلفين، أو يكون المتخلفون هم المتفقهون فيكون الأمر في الضمائر بالعكس فلا بد من إحراز أنّ الإنذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين و معناه وجوب حصول أنّ الإنذار هو بمعالم الدين، و معه يشك في وجوب الحذر بعد الشك في كون إخباره من امور الدين فلا يمكن الحكم بوجوب الحذر حيثئذٍ، فقد تحصل ممّا ذكرنا: عدم إمكان استفادة الإطلاق للآية يشمل حالتي حصول العلم من خبر الثقة و عدم حصوله.

ثم (١) أنه اشكل أيضاً بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث أنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمله لا التخويف والإنذار وإنما هو شأن المرشد والمجتهد بالنسبة الى المسترشد أو المكلف، قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحملوا من النبي ﷺ و على أهل بيته الكرام أو الإمام ﷺ من الأحكام الى الأنام إلا كحال نقلة الفتاوي الى العوام ولاشبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً لعدم الفصل بينهما جزماً فافهم.

(١) هذا إشكال آخر على الاستدلال بآية نفر لحجية خبر الشقة جعله الشيخ ﷺ ثالث الإشكالات وهو: أن الآية تدل على حجية إنذار المنذرين وهو الخبر المشتمل على التخويف المتوقف على فهم الكلام فهذا أجني عن حجية الخبر، فإن شأن الراوي هو: نقل ما تحمله من الخبر لا التخويف والإنذار فإن ذلك يكون شأن المجتهد لمقلديه أو المرشد لمسترشده، والدليل أخص من المدعى، وأجاب عنه بقوله: (قلت): إن حال الرواة في الصدر الأول كان كحال نقلة الفتاوي الى العوام في زماننا كانوا يفهمون معاني الكلمات الصادرة وكانوا ينقلون الأحكام مع التخويف والإنذار وكان في الغالب يصدق على إخبارهم إنه مع التخويف والإنذار، فإذا كان الخبر مع التخويف حجة بمقتضى ظاهر الآية الشريفه كان الخبر الخالي منه أيضاً حجة بمقتضى عدم الفصل.

أقول: إن الإشكال الذي قرره يندفع بما أجاب عنه، إلا إن للشيخ توضيحاً له يختلف عما أفاده في المتن قال: (توضيح ذلك إن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجة فالأول كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب

و منها آية الكتان (إن الذين يكتُمون ما أنزلنا) الآية و تقريب الاستدلال (١) بها: أن حرمة الكتان تستلزم القبول عقلاً للزوم لغويتها بدونه، و لا يخفى أنه - لو سلّمت هذه الملازمة - لا مجال للإيراد على هذه الآية بما اورد على آية النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فأنها تنافيهما كما لا يخفى، و لكنها ممنوعة فأن اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا و إمكان أن تكون حرمة الكتان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بيّنه لئلا يكون للناس على الله الحجة بل كان له عليهم الحجة البالغة.

العصير فإن شربه يوجب المؤاخذه، و الثاني كأن يقول في مقام التخويف: قال الإمام (عليه السلام) من شرب العصير فكأنما شرب الخمر، أمّا الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبهِ إلّا على المقلدين لهذا المفتي، و أمّا الثاني فله جهتان إحداها: جهة تخويف و إبعاد، و الثانية: جهة الحكاية لقول من الإمام (عليه السلام)، و من المعلوم أن الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست حجة إلّا على من هو مقلد له إذ هو الذي يجب عليه التحوّف عند تخويفه، و أمّا الجهة الثانية فهي التي ينفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية) و في كلامه (عليه السلام) مواقع للنظر.

آية الكتان

(١) المقصود في الآية الكريمة علماء أهل الكتاب خصوصاً علماء اليهود، فإنّ بشارت نبوة النبي (صلى الله عليه وآله) و أوصافه و اسمه مكتوب في كتبهم، و معلوم عندهم و إنهم يعرفونه كما يعرفون أبنائهم إلّا إنهم كانوا يكتُمون ذلك على أهل ملّتهم عداوةً لسيد المرسلين و حباً للدنيا، فيقول الله سبحانه: (و الذين يكتُمون ما

.....
أنزلنا من البيّنات و الهدى من بعد ما بيّنناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون)¹.

و تقريب الاستدلال بها هو: إنّ حرمة الكتان الملازم لوجوب الإظهار يستلزم وجوب القبول وإلا كان لغواً و مقتضى الإطلاق وجوب القبول حتى في صورة عدم حصول العلم من الإظهار، فتثبت حجّة الخبر الواحد.

و أورد الشيخ عليه السلام على الاستدلال بقوله: (و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها بوجوب القبول و إنّ لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتانه و يجب إظهاره) و أجاب عنه في المتن بأنّه: بعد تسليم الملازمة بين وجوب الإظهار و وجوب القبول لا مجال لدعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بصورة إفادة الخبر العلم، فإنّ الملازمة تنا فيها.

و الإشكال الصحيح في الاستدلال هو إنكار الملازمة، فإنّ تلك الملازمة أنّما تثبت إذا كانت فائدة الإظهار منحصرة بالقبول تعبداً كما هو المفروض في مسألة حجّة الخبر الواحد مع أنّ الفائدة لم تنحصر في ذلك، فإنّ من فائدها تبين الحقّ و إتمام الحجّة فمن الممكن أن تكون حرمة الكتان و وجوب الإظهار لأجل أن يتضح بسبب كثرة من أفشاه، و اعترف بذلك الشيخ عليه السلام قال: (و يشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتان اليهود لعلامات النبي بعد ما بيّن الله لهم ذلك في التوراة، و معلوم أنّ آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن).

إن قلت: كيف ينفي الماتن عليه السلام هذين الأمرين (الإهمال و الاختصاص) هنا و قد ذكرهما في آية النفر و بنى على ورودهما على الاستدلال بها، قلت: إنّهما ذكرهما هناك لإنكار إطلاق وجوب التحذر و هنا أثبتتهما لأجل دعوى وجوب القبول للزوم اللغوية و لا ملازمة بين الأمرين.

و منها آية السؤال عن أهل الذكر: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) و تقريب (١) الاستدلال بها ما في آية الكتان، و فيه: أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبّد بالجواب و قد اورد عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبّد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبّد بما يروي الراوي فإنه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر و العلم بالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجّية الفتوى لا الرواية، و فيه: إن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأي الإمام عليه السلام كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر و العلم، و لو كان السائل من أضرابهم فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ و المسبوق بالسؤال و لا بين أضراب زرارة و غيرهم ممّن لا يكون من أهل الذكر و إنما يروي ما سمعه أو رواه فافهم الاحتياط كذا في نسخة

ثم إن المحقق الأصفهاني رحمته الله ذكر: أن الآية ظاهرة في حرمة كتمان ما فيه مقتضى الظهور لولا الستر لقوله تعالى: (بعد ما بيناه) فغاية ما تدل عليه الآية هو: كشف الحجاب عما بينه الله تعالى و أظهره و لاتدل على لزوم إعلام ما هو مستور في نفسه لولا الإعلام، و هذا الاستظهار لا بأس به و مقتضاه أن الآية أجنبية عن حجّية الخبر الواحد.

آية السؤال

(١) تقريب الاستدلال بآية السؤال التي وردت في سورتين إحداهما: سورة الأنبياء آية ٧ و الثانية: سورة النحل آية ٤٣، ففي سورة النحل قال تعالى: (و ما

أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وفي سورة الأنبياء مثلها بدون (من) قبل قوله تعالى: (من قبلك) ثبوت الملازمة بين وجوب السؤال الظاهر من قوله تعالى: (فاسألوا) وجوب القبول حتى لا يلزم اللغوية كما تقدم في تقريب الاستدلال بآية الكتان، وقد فسر (أهل الذكر) بأهل العلم والاطلاع وإن ذلك يختلف بحسب كل فئة ولا يبعد أن يكون المراد من العنوان معناه العام، فالرواية بالنسبة الى المجتهدين هم أهل الذكر وإن المجتهد بالنسبة الى العوام أهل الذكر، كما إن الأنبياء والأئمة عليهم السلام بالنسبة الى جميع الناس هم أهل الذكر.

ولا ينافي الاستدلال أن الآية بحسب المورد قاصد لعلماء الكتاب كما هو الظاهر، كما لا ينافيه أيضاً ما ورد في بعض الروايات أن المراد من أهل الذكر: الأئمة عليهم السلام كما يكون مذكوراً في أصول الكافي باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام^١ مثل قول أبي جعفر عليه السلام فيما رواه عنه عبدالله بن عجلان قال رسول الله ﷺ: الذكر أنا والأئمة أهل الذكر، وفي قوله تعالى: (وإنه لذكر لك ولقومك و سوف تسألون)^٢ قال أبو جعفر عليه السلام: نحن قومه ونحن المسؤولون إلا أنا إذا أخذنا العنوان على نحو العموم فلا يرد إشكال على الاستدلال بها من هذه الجهة.

إن قلت: كيف يصح تفسير أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام مع أن السؤال في الآية بحسب المورد من معرفة معاجز النبي ﷺ، فإن السؤال عنهم عن ذلك يشبه الدور فإنهم عليهم السلام أوصياء النبي و متفرع إمامتهم عن نبوة النبي ﷺ. قلت: لا منافاة بينهما فإن التفسير بهم عليهم السلام من باب تعيين المصداق كما هو

١. أصول الكافي: ج ١ ص ٢١٠ ح ١، و تفسير نور الثقلين: ج ٣ ذيل الآية الشريفة.

٢. سورة الزخرف آية: ٤٤.

.....
الحال في المتعارف بين أهل المحاروة لا إن ذلك منحصر فيهم، فهم أهل الذكر الحقيقيين لأنهم ورثة الأنبياء وورثة علوم النبي ﷺ الذي هو مدينة العلم، فورد التفسير بهم من جهة خصوص كونهم من مصاديق أهل الذكر الذي يجب السؤال عنهم لأنهم المعنيون في خصوص هذه الآية المباركة فلا دور.

وقد اورد على الاستدلال بالآية الكريمة امور عرفت الجواب عن الأمرين منها وهناك إيرادان أحدهما: أورده في المتن بقوله: (و فيه) إن الظاهر منها بمقتضى قوله تعالى: (إن كنتم لا تعلمون) إن السؤال يكون لأجل تحصيل العلم لا القبول تعبداً الذي هو المدعى في مسألة حجية الخبر الواحد، فإن الظاهر كون السؤال طريقاً لحصول العلم كما يقال: (سل إن كنت جاهلاً) خصوصاً وإن مورد الآية معرفة النبي ﷺ وعلاماته، فإنه من اصول الدين ولا يكتفى فيه بغير علم فتكون الآية أجنبية عن محل الاستدلال.

ثانيها: ما ذكره بقوله: (وقد اورد عليها) بما حاصله: إن الموضوع هو السؤال عن أهل الذكر أي: أهل العلم وبناسبة الحكم والموضوع يكشف أن وجوب القبول هو من أجل كونهم من أهل العلم ومن جهة علمهم، فالمناسب هو أن يكون دليلاً لحجية الفتوى لا لحجية الخبر الواحد، وبعبارة اخرى الآية لا تصدق على من فهم عن طريق الحس الظاهر كما في الراوي بل المراد من العلم بالقوة الناطقة، وأجاب عنه في المتن بقوله: (و فيه) بأن الآية وإن كانت ظاهرة فيما ذكر إلا إن في الرواة من كان من أهل العلم بذاك المعنى كزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما كهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى و أبان بن تغلب، فإذا وجب قبول رواية هؤلاء في مقام الجواب بمقتضى الآية وجب القبول من غيرهم بعدم الفصل وإن لم يصدق أنهم أهل الذكر بذاك المعنى وإن لم يكن مسبوقاً بالسؤال.

و منها: آية الاذن (و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين)^١ فإنه (١) تبارك و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين و قرنه بتصديقه تعالى،

و فيه: أنه لم يذكر في الآية قبول خبر أهل الذكر حتى يعمم ذلك بعدم الفصل، بل المذكور فيها إن موضوع القبول هو جواب أهل الذكر بما هم أهل العلم من جهة علمهم، فإن لذلك دخل في قبول جوابهم، فليس هذا الملاك موجوداً في كلام غيرهم حتى يتمسك بعدم الفصل.

آية الاذن

(١) في تفسير القمي: إن سبب نزول الآية: أن عبد الله بن نفيل كان منافقاً و كان يقعد لرسل الله ﷺ فيسمع كلامه و ينقله الى المنافقين و ينم عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله ﷺ فقال: يا محمد إن رجلاً من المنافقين ينم عليك و ينقل حديثك الى المنافقين، فقال رسول الله ﷺ: من هو؟ فقال: الرجل الأسود الكثير شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قدران و ينطق بلسان شيطان، فدعاه رسول الله ﷺ فأخبره، فحلف أنه لم يفعل فقال رسول الله ﷺ: قد قبلت منك فلا تقعد، فرجع الى أصحابه فقال: إن محمداً اذن أخبره الله أنني أنم عليه و أنقل أخباره فقبل و أخبرته أنني لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه: (و منهم الذين يؤذون النبي)^٢ الآية.

ذكر الشيخ ﷺ في تقريب الاستدلال بها: (مدح الله عز و جل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فإذا كان التصديق حسناً يكون

١. سورة التوبة: آية ٦١.

٢. تفسير القمي: ج ١ ص ٣٠٠.

وفيه: (١) أولاً: أنه إنما مدحه بأنه اذن و هو: سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدًا، و ثانياً: أنه إنما أراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجّة الخبر و يظهر ذلك من تصديقه ﷺ للنام بأنه مانم تصديقه لله تعالى بأنه نمة كما هو المراد من التصديق في قوله ﷺ: (فصدقه و كذبهم) حيث قال على ما في الخبر: (يا أبا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة إنه قال قولاً و قال لم أقله فصدقه و كذبهم)، فيكون مراده: تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم و تكذيبهم فيما يضره و لا ينفعهم، و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصد إسماعيل فتأمل جيد.

واجباً)، و الظاهر أن المراد تصديق كل واحد من المؤمنين لا تصديق مجموعهم المقيد للقطع إذ لو كان بالمراد على نحو الاجتماع لم يكن التصديق للمؤمن بما هو مؤمن بل كان تصديقاً لما قطع به و هذا هو معنى حجّة خبر المؤمن.

(١) شروع في المناقشة في الاستدلال و قد ناقشه بأمرين أخذهما من الشيخ ﷺ.

أحدهما ﷺ: إن الله إنما مدحه ﷺ لكونه سريع القطع، فتصديقه للمؤمنين إنما كان لأجل حصول القطع له من كلامهم و العمل بقطعه لا من أجل الأخذ بخبر المؤمنين حتى يكون دليلاً على المدعى و هو حجّيته خبر الواحد تعبدًا، قال الشيخ ﷺ: (إن المراد بالاذن السريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدًا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم)، و هذا الأمر من الجواب ضعيف فإن من كان كذلك لا يليق بالمدح، و إن المؤمن الكيس يكون على خلاف ذلك خصوصاً مع

خاتم الانبياء، ثم إِنَّ التعبير بالمؤمن عَمَّن كان منافقاً هو تأديب لنا أن نعامل مع ظاهر الناس بما يتظاهرون و يدَّعونه و إن علمنا بأن ذلك يكون على خلاف واقعهم.

ثانيهما: إِنَّ الآية تدل على أَنَّ النبي ﷺ هو اذن خير لجميع المؤمنين على نحو العموم كما يدل عليه الجمع المحلى باللام، و لازم ذلك أَنَّهُ كان مرتَّب على تصديق خبرهم بعض الآثار الذي هو خير لهم دون جميع الآثار إذ لو رتب عليه جميع الآثار كان ذلك شراً لغير المخبر و إن كان خيراً له بخصوصه، فلو أخبر شخص بأن زيد شرب الخمر لم يصدقه في إقامة الحدِّ عليه، فَإِنَّ ذلك و إن كان خيراً للمخبر إِلَّا أَنَّهُ شر لزيد، و يؤيده ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام (من تعليل تصديق المؤمنين بقوله: لَأَنَّهُ كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين)¹، و حينئذٍ في ترتيب بعض آثار الحجية على خبر المخبر منافاة لكونه رؤوفاً بجميع المؤمنين، قال الشيخ رحمه الله في بيان هذا الجواب: (و ثانياً: إِنَّ المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً و ترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس)، و بعبارة اخرى: إِنَّ المراد من تصديق المؤمنين في خبرهم هو تصديقهم ظاهراً، يشهد لذلك الاختلاف في التعدي في: (يؤمن) فبالنسبة الى الله تعدي بالباء و في المؤمنين باللام أي: لام النفع أي: ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا يضر لغيرهم و هذا المعنى أجنبٍ عن حجية الخبر الواحد الذي لازمه ترتيب جميع الآثار الشرعية و غير الشرعية على خبر المخبر، و يشهد لذلك (كما استشهد به الماتن تبعاً للشيخ رحمه الله) خبر محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه فأسأله عن ذلك فينكر ذلك و قد أخبرني عنه قوم ثقات،

فقال لي: (يا محمد هكذا ذكر في الخبر في الكافي وكذا في الوسائل نقلاً له عن الكافي فما في المتن تبعاً للرسائل: يا أبا محمد غلط) كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خصمون قسامة وقال لك قولاً فصّدقه وكذبهم لاتذعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مرووته فتكون من الذين قال الله في كتابه: (إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) (١) والقسامة بالفتح: الأيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم يقال: قتل فلان بالقسامة، إذا اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم ومعهم دليل دون البيّنة فحلفوا خمسين يميناً إن المدّعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يستّمون قسامة، والمقصود أنه إن شهد عندك خصمون رجلاً مع حلفهم بالله أن كذا وقال كذا وقال: لك ذلك المؤمن: إنّي لم أفعله أو لم أقله فصّدقه وكذبهم، فإن قوله: (وصّدقه وكذبهم) أي: صدّقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذبهم بما ينفعه ولا يضرّ القسامة، وإلا كيف يصدّق الواحد مع ترتيب جميع آثار الصّدق ويكذب الخمسون بجميع آثار الكذب؟ فإنّ ذلك ترجيح للمرجوح على الراجح وبأقبح وجه.

و يشهد لذلك أيضاً صحيح حريز قال: كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنائير وأراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن فقال إسماعيل: يا أبت أن فلاناً يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً فترى أن أدفعها اليه يبتاع لي بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: (يا بنيّ أما بلغك أنه يشرب الخمر؟) فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس فقال: (يا بنيّ لا تفعل) فعصى إسماعيل أباه و دفع اليه دنائيره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها فخرج إسماعيل وقضى أن

.....

أبا عبد الله عليه السلام حجّ و حجّ إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت و يقول: اللهم أجرني و أخلف عليّ فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه فقال له: (مه يا بني فلا والله ما لك على الله حجّة و لا لك أن يأجرك و لا يخلف عليك و قد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته) فقال إسماعيل: يا أبت أني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون فقال: (يا بني إنّ الله عز وجل يقول في كتابه: (يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين)^١ يقول: يصدق الله و يصدق المؤمنون فإذا شهد عند المؤمنين فصدقهم و لا تأمن شارب الخمر)^٢ الحديث، و هذا الحديث كسابقه يدل على معنى اجتماعي و أخلاقي و هو: إنّ الخبر الصادر من المسلم حيث أنّه من أفعاله لا بدّ من حمله على أحسنه فيحمل على أنّه صدق و لا يحمل على أنّه كذب و لكن لا يرتّب عليه جميع آثار المطابقة للواقع و لازم حجّية الخبر هو الثاني لا الأوّل. فقد تحصّل من جميع ذلك عدم دلالة الآية على حجّية الخبر الواحد، و بذلك نأتي الى ختم الاستدلال بالكتاب على حجّية الخبر الواحد و قد علمت أنّ دلالة آية النبأ على المقصود لا بأس بها إذا دلّت على المفهوم كما هو غير بعيد، بخلاف بقية الآيات التي استدل بها فإنّ شيئاً منها لا يدلّ على ذلك.

١. سورة التوبة: آية ٦١.

٢. الكافي: ج ٥ ص ٢٩٩.

فصل - في (١) الأخبار التي على اعتبار الأخبار الآحاد و هي و إن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل و غيرها، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الأخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فإنها غير متفقة على لفظ و لا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى، و لكنه مندفع بأنها و إن كانت كذلك إلا أنها متواترة إجمالاً ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليه السلام و قضيته و إن كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية و قد كان دل على حجية ما كان أعم فافهم.

فصل في الاستدلال بالأخبار على حجية الأخبار

(١) و هي أخبار كثيرة ادّعى في الوسائل تواترها و قد ذكر الشيخ عليه السلام أنها على طوائف.

الاولى: الأخبار العلاجية الظاهرة في أن حجية الخبر الغير العلمي كان مسلماً عند الأصحاب ولكنهم أرادوا حكم العلاج إذا وقع التعارض بينها و هي عدة روايات.^١

الثانية: الأخبار المتضمنة لإرجاع بعض الأشخاص الى الشقات من أصحابهم كإرجاع أبي الحسن عليه السلام أحمد بن اسحاق الى العمري^٢ و إرجاع أبي عبدالله عليه السلام يونس بن عمار الى زرارة^٣ و إرجاعه إبراهيم بن عبد الحميد اليه أيضاً^٤

١. جميع الأخبار التي اشير اليها كلها مذكورة في المجلد ١٨ من الوسائل في أبواب صفات القاضي.

٢. الوسائل ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ٤.

٣. الوسائل ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ١٧.

٤. الوسائل ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ٢٠.

.....
وإرجاع أبي عبدالله عليه السلام ابن أبي يعفور الى محمد بن مسلم^١ وإرجاعه عليه السلام شعيب
العقرقوفي الى أبي بصير^٢ وإرجاعه عليه السلام إسماعيل بن فضل الهاشمي الى
عبد الملك بن جريح^٣ وإرجاع الصادق عليه السلام جميل الى أربعة محبتين يريدن
معاويه وأبي بصير ومحمد بن مسلم ووزارة^٤، وهذه الطائفة من القضايا
الخارجية التي لا تثبت به المدعى.

الثالثة: ما دل على الأمر بحفظ الحديث وكتابته و تداوله.^٥

الرابعة: ما ورد في الرجوع الى الثقات و رواية الشيعة و عدم جواز التشكيك
في حديثهم و لزوم الأخذ منهم.^٦

الخامسة: الروايات الكثيرة و المدعى تواترها الدالة على أن من حفظ
أربعين حديثاً ينتفع بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً^٧، قال الشيخ رحمته الله بعد
بسط الكلام في الطوائف (الى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها
رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يقد القطع.

و مهما بلغت تلك الأخبار لا يمكن الاستدلال بها على حجية الخبر إلا إذا
كانت متواترة لأن الاستدلال بها ما لم تبلغ حد التواتر يكون دورياً كما هو
واضح، مضافاً الى أن استفادة حجية الخبر من تلك الطوائف محل إشكال.
و ذكر رحمته الله (إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الأخبار الآحاد) لما ذكرنا
من لزوم التواتر إن لم تبلغ حد التواتر، ولا إشكال في أنها غير متواترة لفظاً لعدم

١. الوسائل: ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ٢٣.

٢. الوسائل: ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ١٥.

٣. الوسائل: ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ٥.

٤. الوسائل: ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي ح ١٤.

٥. الوسائل: ج ١٨ ب ٨ صفات القاضي.

٦. الوسائل: ج ١٨ ب ١١ صفات القاضي.

٧. الوسائل: ج ١٨ ب ٨ صفات القاضي ح ٦.

.....
 اتفاقها على لفظ واحد و لا معنى لعدم اتفاقها على معنى معين، و لكن مع ذلك
 يمكن الاستدلال بها لأنها متواترة إجمالاً (أي: يقطع بصدور بعض تلك
 الروايات عن المعصوم عليه السلام على اختلاف في ألفاظها و مضامينها و الحكم في
 التواتر الإجمالي: لزوم الأخذ بأخص تلك الروايات (و هو خبر العدل الإمامي
 الضابط المزمع بعدلين المعبر عنه بالصحيح الأعلائي)، فإذا دل أخص الأخبار
 في تلك الأخبار على حجّة سائر الأخبار الثقة التي لا تكون من الصحيح
 الأعلائي فيكون حجّة الصحيح الأعلائي ثابتاً بالقطع و التواتر الإجمالي و
 حجّة الموثق ثابتاً بالصحيح الأعلائي.

و هذه الأخبار على تقدير إمكان الاستدلال بها على المدعى تكون معارضة
 لأخبار كثيرة (ادّعي تواترها) الدّالة على عدم جواز العمل بالخبر الغير
 العلمي، إلا إذا كان شاهد عليه من كتاب الله، فالجزم بحجّة الخبر عن طريق
 هذه الأخبار مشكل.

فصل - في الإجماع على حجية الخبر و تقريره من وجوه، أحدها (١):
دعوى الإجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا الى زمان
الشيخ فيكشف رضاه بذلك و يقطع به أو من تتبّع الإجماعات المنقولة على
الحجية، و لا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره
من الخصوصيات و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها و
هكذا حال تتبّع الإجماعات المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية
في الجملة و أنما الاختلاف في الخصوصيات المعبرة فيها و لكن دون إثباته
خرط القتاة.

فصل

في إثبات حجية الخبر الواحد بالإجماع و السيرة

(١) استدل هنا للحجية بطرق أربعة هي:

الإجماع القولي: و هو اتفاق الفقهاء و أرباب الفتوى على حكم شرعي
المستكشف ذلك من تتبّع الأقوال و الفتاوى المدونة في كتبهم.
الإجماع العملي: اتفاقهم عملاً على الاستناد على أمر في مقام الاستنباط
كاعتمادهم على اللغوي في استكشاف ظواهر الألفاظ أو الرجالي لأجل معرفة
رجال السند، و الفرق بين الإجماعين: إن الإجماع القولي يختصّ بالمسائل
الفرعية بخلاف الإجماع العملي فإنه يختصّ بالمسائل الاصولية.

السيرة: التزام المسلمين بما هم ملتزمون بالشرعية على عمل و استمرارهم
على طريقة من زمان المعصومين عليهم السلام جيلاً بعد جيل الى يومنا هذا المستبعد
جداً أن لا يكون ذلك بامضاء من الشارع، نعم لا أثر لسيرة العوام التي تكون
مأخوذة من عادات و رسوم اجتماعية التي تختلف بحسب الأزمان و الأماكن.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في امورهم الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها، وفيه: - مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول - أنه: لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية فيرجع الى ثالث الوجوه و هو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة و استمرت الى زماننا و لم يردع عنه نبي و لا وصي نبي ضرورة أنه لو كان لا شهر و بان و من الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضاً.

و بحكم السيرة العملية للمشرعة: المرتكزات الذهنية في أذهان المشرعة، و لهذا ذكرنا في الفقه: إن عمدة ما يستدل به على عبادية العبادات كالطهارات و الصلاة و الصيام و الحج و غيرها هو الإرتكاز، و بغيره يصعب إثبات عبادية تلك العبادات، فالإرتكاز المشرعة كسيرتهم تكون حجة.

بناء العقلاء: استمرار العقلاء على العمل سواء انتحلوا الى ملة أو دين (و من بينهم المسلمون) أو لم ينتحلوا و هو: إن كان مستمراً من زمان المعصومين عليهم السلام فإنه يكشف كشافاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع ذلك في الشرعيات مثل: أن طريقة العقلاء على الأخذ بظاهر كلام المتكلمين، فإنهم يحتجون بذلك لإثبات دعواهم أو ردّ دعوى الخصم من دون نكير من أحد، و بالطرق الأربعة استعرض حجّة الخبر.

الطريقة الاولى: الإجماع القولي المستكشف عن طريقين أحدهما تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ الطوسي عليه السلام فيكون إجماعاً

محصلاً، ثانيهما: تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية بالتواتر (فلا يلزم الدور). وناقش الطريقتين بقوله: (ولا يخفى) أما الإجماع المحصل فدعواها مجازفة بعد اختلافهم في ما هو المعتبر من الخبر الواحد، فمن جماعة اعتبار خبر الثقة وعن بعض حجية خبر العدل الإمامي المزكى بعدل كما عن العلامة عليه السلام أو بعدلين كما عن صاحب المعالم عليه السلام أو المعتبر عند الأصحاب كما عن المعتبر، وأما الإجماع المنقول فكذلك فإن معاهد إجماعهم مختلفة ومع هذا الاختلاف لا يمكن استكشاف حجية الخبر الواحد، اللهم إلا أن يصحح ذلك أنهم قد اتفقوا على أصل الحجية بنحو الموجبة الجزئية وأنه مسلم عندهم، غايته: أنهم اختلفوا في الخصوصيات المأخوذة في المعتبر من الخبر الواحد وهذا لا يضر بأصل الدعوى، إلا إن دون إثبات ذلك خرط القناد، لأن تقرير كل منهم مدّعه يكون على نحو ينفي دعوى الآخر، فرجوع اختلافهم الى اختلاف الخصوصيات مع التسالم على أصل الحجية قابل للمنع.

الطريقة الثانية: الإجماع العملي من العلماء على الرجوع الى السنة (قول المعصوم أو فعله أو تقريره) كما قال: (ثانيها: دعوى الخ).

الطريقة الثالثة: سيرة المشرعة من المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية كما يظهر ذلك من أخذ العوام فتوى مرجعهم من الناقل العارف بها، والماتن عليه السلام بنى على وحدة الطريقتين إلا إنهما مختلفتان كما ذكرنا. وناقش الدليل بقوله: (وفيه) بوجوه ثلاثة.

الأول ما أشار اليه بقوله: (مضافاً) أنه يرد على الإجماع العملي ما أورد على الطريقة الاولى من الاختلاف في ما هو المعتبر من الخبر القادح في ثبوت الإجماع العملي.

الثاني: ما أشار اليه بقوله: (لو سلم) وهو عدم تسليم ثبوت اتفاقهم عملاً

على ذلك فإن بعضهم يعمل بها لكونها قطعية عندهم فلهم في حجية الخبر مباني مختلفة و مسالك عديدة.

الثالث: ما أشار بقوله: (لم يحرز) أن اتفاقهم على العمل بالخبر الواحد (مع الإغماض عن الإيرادين) أنه لم يعلم أن اتفاقهم العملي على العمل كان من جهة فقاہتهم أو من جهة أنهم مسلمون أو من جهة أنهم عقلاء، فلم يعلم أن الدليل يكون على الطريقة الثانية أو الثالثة أو الرابعة وأنهم لا يزال يعملون بأخبار الآحاد باعتبارهم عقلاء وأنهم يعملون بها في أمورهم الدينية كما يعملون بها في أمورهم الدنيوية والعادية، وإن الدليل هو بناء العقلاء من المتدينين بدين أو غير متدينين به.

الطريقة الرابعة: دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة واستقرت الى زماننا من دون ردع عنه من نبي ولا وصي نبي، و من عدم الردع يستكشف رضاه عن تلك الطريقة، فلو كان ردع صادر عن الشارع لوصل الينا فأنه من موارد: (لو كان لبان)، وهذا يكشف قطعاً عن إمضائهم له، فالدليل مركب من مقدمتين قطعتين هما: قيام السيرة العقلانية (و هذا وجداني) و عدم الردع عنه من الشارع لأنه منهم و رئيسهم، كما قاله المحقق الأصفهانى^١.

إن قلت: (١) يكفي في الردع الآيات الناهية و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم و ناهيك قوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) ^١ و قوله تعالى: (إنَّ الظنَّ لا يغني من الحق شيئاً) ^٢ **قلت:** (٢) لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك فإنه - مضافاً الى أنها وردت إرشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول الدين - و لو سلّم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف اليها إطلاقاً هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة و هو يتوقف على الردع عنها بها و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى.

(١) المناقشة في المقدمة الثانية: قال الشيخ رحمته الله (فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة و الأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم).

(٢) الجواب عن المناقشة بوجوه ثلاثة.

الوجه الأول: قوله: (مضافاً) إن تلك الآيات بحسب السياق واردة في الظن في اصول الدين الذي يحكم العقل بلزوم تحصيل البصيرة في تلك المسائل و عدم الاكتفاء بالظن فيها، فتكون الآيات إرشاداً الى حكم العقل و الروايات أيضاً مساقا لآيات فهي أجنبية عن الظن في الحكم الفرعي.

الوجه الثاني: قوله: (و لو سلّم) أنه على تقدير عدم اختصاص الآيات و الروايات بالظن باصول الدين نقول: أنها مجملة و المتيقن منها الظن الذي لم يقم دليل من شرع أو عقل على حجّيته الذي يكون من الحجة العقلية و بناء العقلاء على حجّية الخبر، و لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على عدم الإجمال فيها نقول بأن

لا يقال: (١) على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلا على وجه دائر فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها و هو يتوقف على تخصيصها بها و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها،
فإنه يقال: (٢) أنّما يكفي في حجّيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى ضرورة أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة و المعصية و في استحقاق العقوبة بالمخالفة و عدم استحقاقها مع الموافقة و لو في صورة المخالفة عن الواقع يكون عقلاً في الشرع متّبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات فافهم و تأمل.

إطلاقها منصرف الى ذلك.

الوجه الثالث: قوله (لا يكاد يكون الردع) إنّ رادعية تلك النصوص عن بناء العقلاء بحجية خبر الثقة مستلزم للدور المحال لأنّ رادعيتها متوقفة على حجّية العموم و حجّيته على العموم متوقفة على عدم تخصيصه بالسيرة لأنّ مورد السيرة أخص من عموم النصوص، فالقاعدة تقتضي تخصيص العموم بها و عدم مخصصة السيرة لها متوقف على بقائها على عمومها، فيلزم أن تكون رادعيتها موقوفة على رادعيتها و هذا هو محذور الدورأي: توقف الشيء على نفسه.

(١) حاصل الإشكال أنّه يمكن عكس الإشكال و نقول: أنّ حجّية خبر الثقة بالسيرة مستلزمة للدور: لأنّ حجية الخبر موقوفة على حجّية السيرة و حجّيتها موقوفة على عدم رادعية النصوص عن السيرة و عدم رادعيه النصوص عن السيرة موقوف على حجّيتها، فحجية السيرة تكون موقوفة على حجّية السيرة.

(٢) حاصل الجواب: إنّ حجية الخبر بالسيرة لا يتوقف على عدم الردع

.....
الحقيقي عن السيرة بل يتوقف على عدم الردع عنها، فعدم ثبوت الردع كافٍ في اعتبار السيرة، كما إنَّ عدم ثبوت الردع كافٍ في تخصيص العموم بالسيرة فع عدم ثبوت الردع تثبت الحجية للخبر بالسيرة لأنَّه يكفي في تخصيص السيرة للعمومات عدم ثبوت الردع عنها، والوجه في حجية السيرة مع عدم ثبوت الردع عنها هو: إنَّ مناط حكم العقل بحسن الإطاعة وقبح المعصية، والموضوع لحكمه ما يراه العقلاء طاعة أو معصية بالحمل الشائع إنَّه يكون عند الشرع كذلك وإن لم تكن في الواقع إطاعة أو معصية، وبالجمله لا فرق في حسن الطاعة وقبح المعصية بين أن يكون مصيباً للواقع أو مخالفاً للواقع إلا إذا نهض دليل من الشرع على عدم جواز متابعة السيرة كما تحقق ذلك في متابعة القياس في الشرعيات.

ثم أنَّه علّق على نهاية كلامه هنا ما لفظه: (قولنا: فافهم وتأمل إشارة الى: كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييدها، وذلك لأجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فإن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها فإنَّ دليل اعتبارها مغيبٌ بعدم الردع عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها كما لا يخفى، قلت: الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها في زمان مع إمكانه وهو غير مغيب، نعم يمكن أن يكون له واقعاً وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائي حيث أنَّه ربّما يكون أمد فينسخ فالردع في الحكم الإجمالي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيبٌ كما لا يخفى، وبالجمله: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية، إلا كحال الخاص المقدم والعام المؤخّر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص و النسخ بالعام، ففيها يدور الأمر أيضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات

.....

فافهم.

وفيه أولاً: إنَّ ذلك يتم لو كان نزول الآيات بعد مدّة من استمرار السيرة على العمل بالخبر لم يردع الشارع عنها، وأمّا لو كان نزولها مكينة لم يمض زمان على السيرة فلا وجه للدوران المذكور.

و ثانياً: إنَّ السيرة الذي هو دليل خاص لبيّ يثبت بها الحكم بعد استكشاف الإمضاء لها عن طريق الردع في ذلك الزمان وبالفعل لا الى الأبد حتى يكون لها إطلاق زمني.

و ثالثاً: على تقدير الدوران بين النسخ والتخصيص يرجع الى الاستصحاب بعد التساقط و دليله هو خبر الواحد فلا يصح التمسك به بعد فرض عدم ثبوت حجّيته.

ثم إنَّ ما ورّط نفسه في تعب الدور غير صحيح لأنَّ كلاً من التخصيص و الردع ضدّان لا يكون وجود أحدهما متوقفاً على عدم الآخر، ولا عدم الضدّ متوقفاً على وجود الضد، بل هما متلازمان و هذا غير المقدّمية كما هو ثابت في محلّه، ولهذا منع صحّة دورية مانعية الآيات عن السيرة المحقق العراقي رحمته الله.

و الصحيح: أنّه لا حاجة الى ذلك التطويل كما حقّقاه العلّمان العراقي و النائيني رحمتهما الله من أنّ الآيات لا تصلح للرادعية، فإنَّ عمل العقلاء يرجع الى إلغاء احتمال الخلاف و رؤية الخبر الواحد علماً، فالآيات غير شاملة لمثل خبر الواحد فإنَّ الرادع لا بدّ و أن يكون صريحاً حتى لا يتجهوا الى السيرة كما فعل الشارع بالنسبة الى القياس، و مجرّد الإطلاق أو العموم لا يصلح لرفع اليد عن السيرة، فبناء العقلاء على حجّية الخبر الواحد ممّا لا إشكال فيه بل هو عمدة أدلة الباب كما ذكره المحقق النائيني رحمته الله.

فصل في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد، أحدها: (١)
أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الإخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام:
بمقدار وافٍ بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لانحل علمنا
الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الإشارات الى العلم التفصيلي
بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً و الشك البدوي في
ثبوت التكليف في مورد سائر الإشارات الغير المعتمدة و لازم ذلك لزوم
العمل على وفق جميع الإخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافي منها فيما
إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب
بناءً على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها
أو قيام إماراة معتبرة على انتقاضها فيه و إلا لاختص عدم جواز العمل على
وفق الثاني بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال.

وأما ما جاء في الدراسات في تقرير السيد الاستاذ من دعوى حكومة
السيرة على الآيات لاعتبار الخبر علماً عند العقلاء فبناءً على تفسير الحكومة
بأن يكون الدليل ببدلوله اللفظي ناظراً الى الدليل الآخر فهذا المعنى لا يتصور
للدليل اللبي بالنسبة الى الدليل اللفظي، مضافاً الى أن الدليل الحاكم لابد أن
يكون مجعولاً من قبل جاعل الدليل المحكوم و لا معنى لحكومة اعتبار العقلاء
على الدليل الشرعي.

فصل

في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد

(١) هذا الوجه ذكره الشيخ عليه السلام و ذكر أنه اعتمد عليه سابقاً، و تقريره يختلف
عن تقرير المتن، و حاصل تقرير المتن مع توضيحه: إننا نعلم إجمالاً بوجود

تكاليف بين جميع الإمارات المعتمدة و غيرها كالشهرات و الإجماعات و الأولويات و غيرها، و نعلم إجمالاً أيضاً بصدور كثير من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلاً تلك الأحكام الواقعية الموجودة في ضمن مداليل تلك الأخبار جاز لنا إجراء الأصل النافي في الباقي إن شككنا بوجود الحكم الإلزامي فيه من دون لزوم محذور في ذلك لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي و صيرورة الشبهة بالنسبة اليه بدوياً، فالعلم الإجمالي الثاني المعبر عنه بالصغير يضيق دائرة العلم الإجمالي الأول المعبر عنه بالكبير و يوجب انحلاله أي: لا يجب مراعاة الاحتياط في جميع أطرافه، فاللازم الاقتصار في الخروج عن عهدة التكليف برعاية الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الصغير أي: خصوص الروايات التي بأيدينا و إجراء الأصل النافي في غيرها من الإمارات المثبتة للتكليف لما ذكرنا من صيرورة الشك فيه بدوياً، فاللازم العمل بكل خبر مثبت للتكليف و أما الأخبار النافية للتكليف فإن كان في موردها أصل مثبت للتكليف كالاستصحاب المثبت أو قاعدة الاشتغال لابد من الرجوع الى ذلك الأصل مثل ما إذا ورد خبر بعدم وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، و دل الاستصحاب على وجوبها أو دل خبر على عدم وجوب السورة في الصلاة و كان مقتضى قاعدة الاشتغال وجوبها بناء على جريان قاعدة في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإنه لا يجوز العمل بالأصل النافي بناء على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي على ما سيأتي الكلام في تحقيقه في بحث الاستصحاب و لا يجوز العمل بالخبر النافي، و أما إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي كما هو مسلك شيخنا الأعظم عليه السلام خلافاً لمسلك الماتن عليه السلام فينحصر ترك العمل بالخبر النافي للتكليف بخصوص موارد قاعدة الاشتغال، ففي مثال صلاة الجمعة

المتقدم يبني على الإتيان بالصلاتين الظهر والجمعة لتلك القاعدة مع قطع النظر عن الإجماع القائم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد، وعلى كل فلا يجوز العمل بالخبر النافي فإذا علمنا بصدور بعض الأخبار النافية للتكليف إجمالاً فإنه قد علمنا إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي، فإذا بنينا على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي (وإن علمنا أو قامت إماراة على انتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف) لا يجوز العمل بالخبر النافي للتكليف، وأما إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب مع فرض العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها كان عدم جواز العمل بالخبر النافي منحصراً في مورد قاعدة الاشتغال وفي غيره يعمل بالخبر النافي للتكليف. وهذا التقرير يختلف عن تقرير الشيخ رحمه الله وهذا لا يرد بعض الإيرادات التي أوردها الشيخ رحمه الله على الدليل، وملخص تقرير الشيخ: إن ملاحظة اهتمام الرواة في رواية الحديث وضبطه والاهتمام به والمحافظة عليه (وقد ذكر شواهد على ذلك الاهتمام) وهذا يوجب العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار المتضمنة للأحكام الشرعية، فيجب عقلاً العمل بكل خبر مظنون الصدور لأنه إذا لم يمكن تحصيل العمل بالواقع علماً تعيّن المصير الى الظن في تعيينه.

ثم أورد عليه أولاً: بعدم انحصار أطراف العلم الإجمالي بخصوص الأطراف بل يشمل جميع الإمارات الظنية كالشهرات والإجماعات المنقولة وغيرها، ومقتضاه الاحتياط في جميع الأطراف فإن لم يمكن ذلك وجب التسبيح في الاحتياط وهو: العمل بكل ما يفيد الظن، ونفي دعوى انحلال العلم الكبير بالصغير (وهو خصوص الأخبار) لعدم انطباق ضابط الانحلال عليه لأنه إنما يكون إذا عزلنا فرضاً أطراف العلم الإجمالي الصغير بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى العلم الكبير، وأما إذا فرضنا بقاء العلم الإجمالي بين الباقي من أطراف

العلم الإجمالي الصغير و سائر أطراف العلم الكبير لا يؤثر الصغير في انحلال العلم الكبير.

و الماتن رحمته في تقريره أثبت الانحلال على ما عرفته فقد وقع الخلاف بين الشيخ رحمته و الماتن رحمته في انحلال العلم الكبير و عدمه قال الشيخ رحمته يرى أنه إذا عزلنا طائفة من الأخبار بمقدار المعلوم صدوره بالإجمال و ضمنا باقي الأخبار الى بقية الإمارات يعلم إجمالاً بمطابقة بعضها للواقع، فالعلم الإجمالي باقي على حاله فلا وجه للانحلال.

و الماتن رحمته يرى أن وجه الانحلال ليس فيما فرضه الشيخ رحمته من أننا إذا عزلنا طائفة من الأخبار أن لا يبقى العلم الإجمالي بوجود أحكام واقعية بين الأخبار و سائر الإمارات بل الوجه في الانحلال (على ما تعرض له في تقرير الدليل) هو أن تكون الإمارات المطابقة للواقع متفقة في المضمون مع الأخبار الصادرة المتضمنة للتكليف و أن لا يبقى العلم بأن بين الإمارات التي ليس على طبقها خبر صادر هو موافق للواقع، إذن فإن العلم الإجمالي الكبير يكون محتمل الانطباق على العلم الإجمالي الصغير و هذا كافٍ في الانحلال.

و أورد عليه ثانياً: أن مقتضى الدليل (على تقدير تسليمه) هو لزوم الأخذ بكل خبر يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله و لو من جهة الشهرة، و كل خبر لم يحصل الظن بمضمونه لا يؤخذ به و لو كان مظنون الصدور، فالعبرة بالظن بمطابقة الخبر للواقع لا بالظن بالصدور.

و هذا الإشكال أيضاً غير مرضي عند الماتن رحمته لأن الواجب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بلافق بين كون مضمونه مظنون المطابقة أو مشكوكها أو موهومها، فإن العلم الإجمالي بالنسبة الى جميع الأطراف على نحو واحد، فاللازم هو العمل بجميع الأخبار المثبتة للتكليف.

وفيه: (١) إنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم و إن كان يسلم عما اورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الإشارات لا في خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينها بما علم بين الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل.

(١) هذا هو الإراد الصحيح على الدليل وهو متفق فيه مع الشيخ عليه السلام الذي جعله إيراداً ثالثاً بعد الإيرادين المتقدمين الذين عرفت عدم ورودهما على الدليل. وحاصله: إن هذا الدليل يقتضي لزوم العمل بالأخبار المثبتة للتكليف احتياطاً باقتضاء العلم الإجمالي لا باقتضاء الحجة ذلك، والفرق: أنه إذا استفيد من الدليل حجية الخبر الواحد فإنه يمكن تخصيص العام به و تقييد المطلق و ترجيحه مع وجود المزية فيه على غيره عند التعارض، سواء كان الغير المرجوح عموم أو مطلق أو كمفهوم من الدلالة الالتزامية، بخلاف ما إذا كان العمل به لا من جهة حجيته بل من جهة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي المنجز، وهذا على خلاف ما يقصده المدعي للحجية، و من هنا يعلم: أن ما ذكره عليه السلام في أول الاستدلال بالدليل العقلي قوله: (في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد) ما فيه من المسامحة الواضحة، والصحيح أن يقول بدل: (الحجّية) (لزوم العمل)، نعم الإراد الأول على الدليل من الشيخ عليه السلام من وجود العلم الإجمالي بين سائر الإشارات فدفوع بما ذكره الماتن عليه السلام من انحلال العلم الإجمالي الكبير.

ثم إن المحقق الثاني عليه السلام في ابتداء تقريره للدليل لم يسلم انحلال العلم الإجمالي وفي آخر كلامه سلم ذلك فراجع^١.

ثانيها: (١) ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: إنا (٢) نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها (٣) مع أن جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد، و من أنكر فأنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان انتهى،

(١) هذا الدليل تبعاً للشيخ عليه السلام نقله الوافية للفاضل التوني رحمته الله استدل به على حجيه الخبر المذكور في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة بشرطين أحدهما: عمل جمع من الأصحاب به بحيث لا يكون معرضاً عنه، ثانيها: عدم رده ظاهراً و هو مركّب من مقدمتين قطعتين.

(٢) هذه المقدمة الاولى: إنا نقطع ببقاء الأحكام الشرعية عبادة كانت كالصلاة والزكاة والصوم والحج أو معاملة كالمناكح ونحوها الى يوم القيامة، فحلال محمد عليه السلام حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة.

(٣) هذه المقدمة الثانية وهي: إنّ جلّ أجزاء تلك الحقائق و شرائطها و موانعها ثابت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث لو بني على ترك العمل بخبر الواحد لخرجت تلك الحقائق عن تلك العناوين، وهذا أيضاً مسلّم عند كل من يارس الفقه فمن أنكر ذلك أنكر بلسانه و قلبه مطمئن بالإيمان بما ذكرناه.

و اورد (١) عليه أولاً بأن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره فاللازم حينئذٍ إما الاحتياط أو العمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطيته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية (إمّا الاحتياط أو العمل بكل ما دلّ على جزئية شيء أو شرطيته) قلت: (٢) يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي و إن كان حاصلًا بين جميع الأخبار إلّا إن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم باعتبار تلك الطائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي و صيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم كما مرّت اليه الإشارة في تقريب الوجه الأول،

(١) أورد على الدليل الشيخ رحمه الله بوجهين أحدهما: إنّ المقدمتين ثابتتان بالوجدان و لكن لا وجه لتخصيص ذلك بخصوص الأخبار التي أشار إليها مع تلك القيود، فإنّ دائرة العلم الإجمالي أوسع ممّا ذكر له من الشروط إذ الأخبار التي ذكر فيها أجزاء تلك الحقائق و شرائطها و موانعها لم تنحصر في الأخبار التي أراد حجّيتها، و حيث أنّ دائرة العلم الإجمالي تشمل الأخبار التي لم تتوفّر فيها تلك القيود التي ذكرها فلا بدّ من الاحتياط التام في العمل بكلّ خبر تضمّن إثبات جزء أو شرط أو مانع لتلك العناوين إن أمكن، و إن لم يمكن الاحتياط التام كما استلزم المخرج أو الإخلال بالنظام أو الجمع بين الضدين أو النقيضين فيتنزّل الى كل ما ظنّ صدوره من الأخبار حسب ما يأتي بيانه في دليل الإنسداد ففي فرض انحلال العلم يتنزل الى ما ذكر لا الى ما ذكره.

(٢) هذا جواب الماتن رحمه الله عن إيراد الشيخ رحمه الله و هو: إنّ العلم الإجمالي و إن كان ثابتاً بالنسبة الى جميع الأخبار و إن لم يكن واجداً لتلك القيود إلّا أنّه يمكن

اللهم (١) إلا أن يمنع عن ذلك و ادّعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره من تلك الطائفة أو ادّعى العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها شامل و ثانياً: (٢) بأنّ قضيته أنّما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الأخبار النافية لها،

أن يدّعى من قبل الفاضل التسوي انحلال ذلك العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي الصغير المنحصر فيما ذكر له من القيود بالبيان الذي تقدم في الدليل الأول من وجه الانحلال وإنّ غير تلك الأخبار يكون خارجاً عن إطار العلم الإجمالي، و حينئذ لا مانع من إجراء الاصول النافية في غير أطراف العلم الإجمالي الصغير بلا معارض ولا مانع لذلك.

(١) هذا تنزل عن دعوى الانحلال لصالح الشيخ رحمه الله و حاصله: أنّه يمكن أن يدّعى عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير لأحد أمرين: أحدهما: عدم كفاية أطراف العلم الإجمالي الصغير لجميع أجزاء تلك الحقائق أو شرائطها أو موانعها في خصوص الأخبار الثابتة في الكتب المعتمدة مع عدم الإعراض و عمل جمع من الأصحاب بذلك بل هناك أجزاء أو شرائط أو موانع واقعية في غير تلك الأخبار، ثانيهما: دعوى العلم بصدور الأخبار المتضمنة للأجزاء و الشرائط و الموانع بين غير تلك الأخبار، إلا إنّ كلتا الدعويتين لا تخلوان من المجازفة فلعله لذلك أمر بالتأمل.

(٢) الإيراد الثاني للشيخ رحمه الله على دليل الفاضل التسوي رحمه الله هو: أنّ الدليل أخصّ من المدّعى، فإنّ المدّعى هو: حجّية خبر الثقة سواء كان المضمون حكماً إلزامياً وجودياً أو عدمياً و مقتضى الدليل: لزوم العمل بالأخبار الوجودية المثبتة للجزئية أو الشرطية و العدمية المثبتة للمناعية لأنّ مقتضى للعلم الإجمالي المدّعى: ذلك، فالخبر النافي للجزئية أو الشرطية أو المانعية يكون خارجاً عن

و الأولى: (١) أن يورد عليه بأنّ قضيته أنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حُجّة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو إطلاق لالحُجّة بحيث يخصص أو يقيد بالثبت منها أو يعمل بالتأني في قبال حُجّة على الثبوت و لو كان أصلاً كما لا يخفى.

مضمون الدليل فلا يتضمن حجّيته.

(١) هذا عدول عن الإيراد بإيراد آخر أعظم من ذلك فإنّ ما أورده الشيخ رحمته في هذا الوجه وإن كان صحيحاً إلاّ إنّ الأهم هو: أن يورد عليه بأنّه غير تامّ في نفسه لما عرفت من أنّ مقتضاه هو لزوم العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية احتياطاً، ومعنى الاحتياط أنّه لا بدّ من رعاية الاحتياط ما لم تقم حُجّة معتبرة على نفي الجزئية أو الشرطية، ومع قيام الحُجّة المعتبرة على النفي لا معنى للاحتياط حينئذٍ لأنّه أصل وهو دليل حيث لا دليل، فلو قامت الحُجّة المعتبرة على نفي التكليف عموماً أو إطلاقاً فيقدّم على الاحتياط فلا يصح أن يخصص به العموم أو يقيد به الإطلاق، وهذا غير ما يراد إثباته وهو: الحُجّة الخبر الواحد على نحو يخصص به العام أو يقيد به الإطلاق أو يرجّح على فرض التعارض أو يعمل به إذا كان نافياً للتكليف في قبال الدليل المثبت للتكليف، كما إذا قام الخبر على جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل و كان الاستصحاب يقتضي الحرمة، فعلى فرض البناء على حجية الخبر يكون دليلاً اجتهادياً مقدّماً على الأصل فيعمل به في مقابل الاستصحاب، وعلى فرض البناء على الاحتياط و مقتضى العلم الإجمالي أنّه لا بدّ من التفصيل فإن حصل العلم الإجمالي بصدور الأخبار النافية، فجرى الاستصحاب مبني على جريانه في أطراف العلم الإجمالي على الخلاف بين الشيخ والماتن رحمتهما، وإن لم يحصل العلم الإجمالي بصدور بعض الأخبار النافية جرى الأصل بلامانع، وإن كان الأمر

ثالثها: (١) ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: أننا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب و السنة الى يوم القيامة فإن تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما يحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك و إلا فلا مخلص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التزل الى الظن بأحدهما.

بالعكس بأن كان الخبر مثبتاً للتكليف و الأصل نافياً له قدّم الخبر و إن كانا نافرين للتكليف فلا ثمة عملية.

(١) هذا الدليل ذكره المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني رحمه الله صاحب هداية المسترشدين و قد لخصه الماتن رحمه الله تبعاً للشيخ رحمه الله، و حاصله: مع شيء من التوضيح هو أنه ثبت بالإجماع القطعي و السنة القطعية كحديث الثقلين إنه يلزم الرجوع الى الكتاب و السنة على وجه يحصل العلم بهما أو ما يقوم مقام العلم المعبر عنه بالعلمي أي: الظن الذي قام العلم بحجتيه، و حيثئذ إن ثبت أن ما رجعنا اليه الكتاب و السنة بالعلم أو العلمي فهو و إن لم يثبت ذلك من جهة إنسداد باب العلم أو العلمي اليه فلا بد من الرجوع اليهما بما يثبت ذلك بالظن لبقاء التكليف بالرجوع اليهما، إذن وجب العمل بما يظن بصدوره أو باعتباره من الأخبار للظن بوجود السنة فيها.

و فيه: (١) إن قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع الى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه، أنما هو الاقتصار في الرجوع الى الأخبار المتيقن الاعتبار فإن وفي و إلا اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان و إلا فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ما ظن اعتباره و ذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره.

(١) شروع في مناقشة الدليل بوجهين أحدهما: إن مقتضى بقاء التكليف فعلاً بالرجوع الى الأخبار الحاكية للسنة (و قد صرح في ذيل كلامه ﷺ بأن مراده من السنة هي: الحاكية لها لا المحكي أعني: قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وفي هذا تعريض للشيخ ﷺ حيث اعترض عليه بقوله: (قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره لاحكاية أحدها يرد عليه الخ، والذي ذكره في ذيل كلامه نصريحاً بإرادته الحاكى من السنة قال: للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام الى الكتب الأربعة)، و لاتصل النوبة الى الرجوع الى الظن بعد فرض إمكان الرجوع الى العلم التفصيلي أو الإجمالي، فلا بد من الرجوع الى الأخبار المتيقن الاعتبار إن كان وافياً بمعظم الفقه بحيث يصح الرجوع في الباقي الى إجراء الأصل، وإن لم يكن وافياً كذلك لابد من ضم ما هو متيقن الاعتبار بالإضافة الى غيره إن كان فيما بين بقية الأخبار، وإن لم يكن في البقية متيقن الاعتبار بالإضافة الى غيره لابد من الاحتياط بالعمل بالأخبار المثبتة للتكليف فيما لم يكن حجة معتبرة على نفي التكليف و جواز العمل بالأخبار النافية للتكليف إن لم يكن في قبالة ما ثبت التكليف، وإن كان أصلاً على حذو ما تقدم في الدليل السابق فما ذكره المحقق ﷺ من الرجوع الى مظنون الصدور أو مظنون الاعتبار لا وجه له لفرض التمكن من

هذا مع أن (١) مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع، و أمّا (٢) الإيراد عليه إمّا برجوعه الى دليل الإنسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية (و إما الى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار، ففيه: إن ملاكه أنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مراده.

الرجوع الى معلوم الاعتبار تفصيلاً أو إجمالاً فلا تصل النوبة الى الظن.

(١) الوجه الثاني لمناقشة المحقق صاحب الحاشية: (بعد ما عرفت من أن مراده من السنة الأخبار المحكية لها لا المحكية) إن وجوب الرجوع اليها (بالرغم من دعواه الضرورة فيه) قابل للمنع بعد فرض عدم العلم بأصل صدورها و عدم العلم باعتبارها، فإنّ اللازم هو الرجوع الى السنة الثابتة و أمّا المحكية عنها فإنّ وجوب الرجوع اليها غير ثابت بالدليل القطعي، و قد أخذ هذا الإيراد من الشيخ رحمته قال: (أنّ الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دلّ على الرجوع الى قول الحجة و هو: الإجماع و الضرورة الثابتة من الدين أو المذهب، و أمّا الرجوع الى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضرورة من الدين التي ادّعاها المستدل).

(٢) هذا الإيراد من الشيخ رحمته عليه قال بعد كلامه المتقدم ذكره آنفاً: (نعم لو ادّعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات غير العلميّة لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية، يرد عليه: أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً فهذا يرجع الى دليل الإنسداد الذي

ذكروه لحجية الظن، وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار فهذا الوجه يرجع الى الوجه الأول)، فيدور أمر هذا الوجه إمّا الى: الرجوع الى دليل الإنسداد إن أراد العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية، وإمّا الى: الرجوع الى الوجه الأوّل المتقدم إن أراد العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة وليس هو دليلاً مستقلاً في قبالها.

وأورد عليه الماتن عليه السلام: إن ما ذكره لم يرجع الى دليل الإنسداد ولا الى الوجه الأوّل بل ملاك دعواه هو العلم بوجوب الرجوع الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة وجوباً نفسياً وأنما يعرف هذا الملاك من المراجعة الى تمام كلامه حتى يعرف مرامه زيد في علوّ مقامه.

فقد تحصل: أنّه لا دليل عقلي يثبت حجية الخبر الواحد كما تحصل: إنّ عمدة ما يدلّ على حجّيته هو مفهوم آية النّبأ و بناء العقلاء مضافاً الى الأخبار، ولكن لا يستفاد من الجميع حجية الخبر على نحو العموم بل المستفاد من الآية اشتراط أن لا يكون الأخذ به سفهياً و جهالة، كما إنّ المتيقن من بناء العقلاء هو الاعتماد على خبر يوثق به و المستفاد من الأخبار أن يكون الناقل للخبر ثقة.

فمن المجموع يستفاد: إنّ الاعتبار من الخبر هو: ما يوثق و يطمئن بصدوره عن المعصوم عليه السلام إطميناناً شخصياً و ذلك يختلف فقد لا يحصل الوثوق و الإطمينان بالصدور و إن كان الراوي ثقة، و قد يحصل الإطمينان الشخصي بالصدور من الشواهد و الأحوال و إن لم يكن الراوي ثقة، و بالجملة: لا بدّ من حصول الإطمينان الشخصي بصدور الخبر.

فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن و هي أربعة: الأول (١)
 إنَّ في مخالفة المجتهد لما ظنَّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر و
 دفع الضرر المظنون لازم، أمَّا الصغرى فلأنَّ الظن بوجوب شيء أو حرمة
 يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناءً على تبعية
 الأحكام للمصالح و المفسد، و أمَّا الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر
 المظنون و لو لم نقل بالتحسين و التقبيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه
 بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم
 يستقل بالتحسين و التقبيح مثل الإلتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل
 باستقلاله و لذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين و
 التقبيح فتدبر جيّداً.



في حجية مطلق الظن

(١) الدليل لصورة برهان مركب من مقدمتين الصغرى: إنَّ في مخالفة المجتهد
 لما ظنَّه من الحكم وجوباً كان أو تحريمياً مظنة للضرر، الكبرى: دفع الضرر
 المظنون لازم عقلاً.

أمَّا الصغرى فلأنَّ: مخالفة التكليف الإلزامي ملازم مع العقوبة و بناءً على
 تبعية الأحكام للمصالح و المفسد كما عليه العدلية فإنَّ في مخالفة الحكم المظنون
 الإلزامي الوقوع في المفسدة، فخالفة التكليف الإلزامي ملازم مع الظن بالعقوبة
 و هو ضرر و ملازم مع الوقوع في المفسدة أيضاً.

و أمَّا الكبرى فلحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المشكوك بل
 الموهوم إذا كان الضرر عقوبة اخروية و إن لم نقل بالتحسين و التقبيح العقليين،
 فإنَّ المنكر لها كالأشعري مع ذلك لا ينكر أنَّ العاقل بما هو عاقل لا يصدر منه

فالصواب (١) في الجواب هو: منع الصغرى أمّا العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته و أمّا الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها و مجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كي يكون مخالفته عصيانه،

عمل سفهي، فهو ملتزم في أعماله أن لا يصدر منه ما يشينه عند العقلاء و يسقطه عندهم، و هذا البرهان لا يختص بصورة انسداد باب العلم كما هو الحال في الدليل الرابع الآتي، بل هو يتم و إن كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً كما لا يختص بصورة القول بالتحسين و التقبيح العقليين.

هذا التعميم لدفع توهم الحاجبي في الاستدلال حيث أن الشيخ رحمه الله حكى عنه بما قال في الرسائل: (و اجيب عنه بوجوه أحدها: ما عن الحاجبي و تبعه غيره من منع الكبرى و إن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقبيح العقليين احتياط مستحب لا واجب)، و أجاب عنه إلا إن الماتن رحمه الله دفع ذلك بأن الحكم بلزوم دفع الضرر المظنون لا يتوقف على القول بالتحسين و التقبيح العقليين، فكبرى الدليل صحيح و أمّا الكلام في صفراء.

(١) مناقشة الدليل بمنع الصغرى لأن الضرر المدعى ملازمته مع مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم إمّا أن يكون اخروياً أي: العقوبة و إمّا أن يكون دنيوياً. فإن كان المراد منه: (العقوبة) فالملازمة ممنوعة لأن استحقاق العقوبة ملازم للمعصية التي هي عبارة عن مخالفة الحكم المنجز و الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره لا يوجب تنجز الحكم المظنون الغير المعتبر، و مع عدم تنجز الحكم لا تعد مخالفته معصية، فيمكن أن يقال: بالقطع بعدم استحقاق العقوبة عليه إذ لا ملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بين

إلا أن يقال: (١) إنَّ العقل و إن لم يستقل بتنجزه بمجرد بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها منه فيحتمل العقوبة حينئذٍ على المخالفة، و دعوى: استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً لاسيما إذا كان هو العقوبة الاخرية كما لا يخفى.

مخالفة التكليف و بين العقوبة فإنَّ المخالفة في صورة الجهل بالتكليف لا عقوبة عليه، وقد تبع في هذه المناقشة الشيخ رحمته الله حيث قال: (فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل بأنه إن اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة، فإنَّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب أو التحريم الواقعيين).

(١) هذا تنزل عن الجواب و تصويب الدليل و هو: إنَّ العقل و إن لم يستقل بتنجز الحكم المظنون بمجرد الظن به حتى تكون مخالفته معصية إلا إنَّ العقل لا يستقل بعدم استحقاق العقوبة عليه لاحتمال أن يكون الظن الغير المعبر بياناً، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان، فكما لا يستقل العقل بتنجز التكليف به لا يستقل أيضاً بعدم تنجز التكليف به، فيصير العقاب حينئذٍ على المخالفة محتملاً فكما يجب رفع الضرر المظنون كذلك يجب دفع الضرر المحتمل إن كان عقاباً.

و ذكره الشيخ رحمته الله بقوله: (اللهم إلا أن يقال: إنَّ الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمة أنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، و أمّا مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه، و لا إجماع أيضاً على إصالة البرائة في موضع النزاع).

إلا إنَّ الشيخ رحمته الله منعه، و تبعه المحقق النائني رحمته الله قال: فما يقال: من أن الظن بالحكم و إن لم يلزم الظن بالعقاب إلا أنه يحتمل العقاب، و دفع العقاب المحتمل

و أمّا (١) المفسدة فلاّنها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه إلّا أنّها ليست بضرر على كل حال ضرورة أنّ كل ما يوجب قبح الفعل من المفساد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزاة و منقصة في الفعل بحيث يذمّ عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً كما لا يخفى، و إمّا تفويت المصلحة فلا شبهة في أنّه ليس فيه مضرة بل ربما يكون في استيفائها المضرة كما في الإحسان بالمال، هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفساد في الأمور بها و المنهي عنها بل أنّها هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدنا،

كالظنون ممّا يلزم به العقل ضعيف، غايته: فأنّه كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن و عدم كونه منجزاً للتكليف، بل ينبغي القطع بعدم العقاب لاستقلال العقل بقبحه.^١

و هذا الكلام الذي لم يجب عند المآل المرجع الى إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و هو أجنبى عن حجية الظن و أنّما يكون دليلاً على وجوب الاحتياط. (١) و هذا شروع في منع بالظن بالضرر الدنيوي عند مخالفة الظن الغير المعبر بناءً على ما هو الصحيح من مذهب العدلية أعني: تبعيّة الأحكام للمصالح و المفساد، ثم إنّ في ارتكاب المحرّم تكون المفسدة و أمّا في ترك الواجب يكون تفويت المصلحة فلا بد من الكلام في مقامين.

الأوّل: في المفسدة عند ارتكاب مظنون الحرام، فقد ذكر أنّ الملاكات و إن كانت تابعة للأحكام الواقعية من دون دخل العلم فيها كالحواص و الآثار المترتبة على الأشياء بحيث لا تنفك عنها، فالعلم بالحكم مستلزم للعلم بالملاك و الظن به مستلزم للظن به و الشك به مستلزم للشك فيه إلّا إنّ كل مفسدة ليس

بضرر لأنّ المفسد بعضها نوعية و بعضها شخصية، و المفسدة الشخصية وإن تعدّ ضرراً عند العقلاء إلاّ إنّ المفسد النوعية لم تعدّ ضرراً عندهم، بل قد تكون نفعاً وإن أوجب قبحاً للفعل و حزاة فيه، فالمفسدة ما لم تكن شخصية لم تكن ضرراً و الشخصية وإن كانت ضرراً إلاّ إنّ مجرد احتمالها لا يجب دفعها و التخلص منها، بل لابدّ من إحرازها و مع عدم إحرازها فأنّها من قبيل الشبهة الموضوعية التي لا تستلزم الاحتياط بل يكون من موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و بالجملة: إنّ المفسدة على نحو الإطلاق تستلزم القبح الفعلي و مذمومة و لا تستلزم الضرر العقلائي.

المقام الثاني: في تفويت المصلحة عند اقتضاء الظن الوجوب، نقول: إنّ الكلام في الظن بتفويت المصلحة هو الكلام في الظن بالمفسدة و إنّ مخالفة الوجوب المظنون و إن كان يوجب الظن بفوات المصلحة، و لكن فوات المصلحة لم يكن ضرراً عقلائياً، غايته: أنّه يكون تفويت نفع و هو لا يعد ضرراً فلا يجب تحصيل النفع، بل قد يكون الأمر بالعكس و إنّ في استيفاء المصلحة يكون ضرراً، فإنّ في الاحسان الى الفقير مصلحة مع أنّه ضرر مالي و في الجهاد مصلحة مهمة و لكن فيه ضرر نفسي.

بل هنا وجه آخر للجواب و هو: أنّه على تقدير كون المفسدة ضرراً و تفويت المصلحة أيضاً ضرراً، إنّ هذا الدليل أنما يتمّ إذا كانت المصالح و المفسد في متعلّقات الأحكام كما هو المشهور عند العدلية، إلاّ إنّ الصحيح عند جمع من محقّقيهم: إنّ الأحكام الشرعية لم تنشأ جزافاً لكن إنّ المصالح و المفسد لا يلزم أن تكون في المتعلّقات دائماً، بل يمكن أن تكون في نفس الجعل و الإنشاء كما يمكن أن تكون في المتعلّقات، ففي الامور الإمتحانية تكون المصلحة في نفس الجعل من دون أن يكون في المتعلق مصلحة، و ذكر الماتن رحمه الله أنّه: حقّق هذا الأمر في

و بالجملة (١): ليست المفسدة و لا المنفعة الفاتئة للتان في الأفعال و انيط بهما الأحكام بمضرة و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد اليه، و لعمرى هذا واضح فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة فافهم.

بعض فوائده.

و ليعلم: أن الماتن رحمه الله اختلفت كلماته في ذلك ففي بعض الموارد بنى على رأي المشهور من: لزوم أن تكون المصلحة أو المفسدة في نفس المتعلق، و في بعض الموارد ذكر ذلك بصورة الاحتمال، و في بعض الموارد كما فيما نحن فيه خالف المشهور و وافق بعض المحققين كالشيخ المفيد و صاحب الفصول و غيرهما رحمه الله.

(١) هذا تلخيص لما أفاده أولاً في جواب الدليل و كان حقه أن يذكره قبل قوله: (مع منع كون) و هو: إن المفسدة أو فوات المصلحة (على تقدير تبعية المتعلقات لهما) ضرر كما إنه ليس مناط حكم العقل بحسن فعل أنه ذا منفعة شخصية أو حكمه بقبح الفعل أنه (ذو ضرر شخصي إذ ربما يحكم العقل بحسن الفعل لكونه ذا منفعة نوعية مع كونه ذا مضرة شخصية و قد يحكم بقبح فعل يكون ذا مضرة نوعية من دون أن يكون فيه ضرراً شخصياً بل قد يكون ذا نفع عقلائي كما هو واضح، فالدليل القائم على دفع الضرر المحتمل، كما إن العقل لا يستقل بحسن فعل يكون محتمل المصلحة و لا يستقل أيضاً بقبح ما يكون محتمل المفسدة.

الثاني: (١) أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح، وفيه: (٢) أنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً أو عدم وجوبه شرعاً ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الإنسداد و إلا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرها على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال.

(١) هذا الدليل كالسابق مركب من مقدمتين الاولى: لو لم يؤخذ بالظن لزم العمل بطرف المرجوح من الظن و هو الوهم، الثانية: ترجيح المرجوح على الراجح قبيح فيستنتج منه لزوم العمل بالظن حتى لا يلزم القبيح.

(٢) هذا هو الجواب عن الدليل: تبع في ذلك الشيخ في جوابه الحلي بعد ما أجاب عن الدليل نقضاً، و حاصل الجواب هو: إن دوران الأمر بين الأخذ بالظن أو طرفه المرجوح إنما يختص بما إذا كان الأخذ بأحدهما لازماً، و الرجوع الى البراءة غير جائز و لا يمكن الجمع بهما على نحو الاحتياط من جهة لزوم العسر و الحرج أو اختلال النظام، فهذا الدليل يتوقف على ضم بقية مقدمات دليل الإنسداد الآتي، و بدون سائر المقدمات لا ينهض دليلاً على حجية الظن فالدليل قسم من مقدمات دليل الإنسداد، و مع قطع النظر عن بقية مقدمات دليل الإنسداد من جهة اختلالها و عدم تماميتها و إلا كان اللازم الرجوع الى العلم أو العلمي إذا لم يفرض انسداد باب العلم أو الرجوع الى الاحتياط أو البراءة أو الاستصحاب أو فتوى المجتهد، و على أي حال هذا الوجه لا يثبت حجية الظن بدون ضم سائر المقدمات.

ثم إن الشيخ رحمه الله أجاب عن الدليل أولاً بالنقض بكثير من الظنون المحرمة

الثالث (١): ما عن السيد الطباطبائي عليه السلام من أنه: لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك و لكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و نفي الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً،

العمل بالإجماع أو الضرورة إلا إن المأثور عليه السلام أعرض عنه من جهة ضعفه لأن مع فرض منع الشارع عن العمل به لا يبقى راجحاً حتى يلزم من ترجيح غيره ترجيح المرجوح على الراجح.

(١) الدليل الثالث لحجية مطلق الظن نقله الشيخ عليه السلام عن السيد المجاهد الطباطبائي عليه السلام و حاصل الدليل هو: إنا نعلم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات فهو من شبهة الكثير في الكثير الذي يجب الاحتياط فيه و مقتضاه الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك كل ما يحتمل حرمة سواء كان مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، و حيث أن هذا الاحتياط مستلزم للعسر الشديد و الحرج الأكيد فلا بد من التبعيض في الاحتياط جمعاً بين العمل بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي و قاعدة نفي الحرج بالاحتياط في خصوص المظنونات و تركه في المشكوكات و الموهومات، و أمّا التبعيض على غير هذا النحو بطرح بعض المظنونات و الاحتياط في بعض المشكوكات و الموهومات فهو باطل إجماعاً.

و لا يخفى ما فيه (١) من القدح و الفساد فإنه بعض مقدمات دليل الإنسداد و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته و معه لا يكون دليلاً آخر بل ذاك الدليل.

(١) هذا جواب الدليل و هو: إن هذا بعض مقدمات دليل الإنسداد الآتي فإنه عبارة عن المقدمة الاولى و الرابعة و الخامسة و بقيت مقدمتي الثانية و الثالثة، و الدليل بدون ضم جميع المقدمات لا يكاد ينتج فإن كل مقدمة من تلك المقدمات يحتاج اليها للاستنتاج.

و أضاف الشيخ رحمه الله الى ذلك جواباً آخر عن الدليل لم يذكره الماتن رحمه الله قال: (مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعاً لقلّة موارد الشك المتساوي الطرفين كما لا يخفى فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط، و دعوى إن كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف و السقوط)، و لا بأس به: فالعمدة في المقام هو الدليل الرابع المعروف بدليل الإنسداد.

الرابع دليل الإنسداد (١) و هو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما تعرف و لا يكاد يستقل بها بدونها و هي خمسة، أولها: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة، ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم و العلمي الى كثير منها، ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لأمثالها أصلاً، رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الأصل في المسألة من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط و لا الى فتوى العالم بحكمها، خامسها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة و إلا لزم بعد إنسداد باب العلم و العلمي بها إمّا إهمالها و إمّا لزوم الاحتياط في أطرافها و إمّا الرجوع الى الأصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية و الفرض بطلان كل واحد منها.

(١) ذكره: أن مقدمات دليل الإنسداد التي مع تحققها يستقل العقل بكفاية الإطاعة الظنية كشفاً أو حكومة (على ما سيأتي تفسيرهما و ما هو الصحيح منها) خمسة، و الشيخ رحمه الله جعلها أربعة بحذف المقدمة الاولى للماتن و هي: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعلية كثيرة في الشريعة، و صار هذا مثاراً للخلاف و النقاش فالمحقق النائني رحمه الله وافق الشيخ رحمه الله في عدم الحاجة اليها و قال: أن المراد من العلم بثبوت التكاليف إن كان هو العلم بثبوت الشريعة و عدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التي لا ينبغي غدها من المقدمات فإن العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع، و إن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف: العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهة التي لا يجوز إهمالها فهو أيضاً ليس من

مقدمات دليل الإنسداد بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبتني عليها المقدمة الثانية، فالأولى: الاقتصار على ما ذكره الشيخ رحمته الله من المقدمات الأربع.^١

والمحقق الأصفهاني رحمته الله وافق الماتن في لزوم ذكرها وأشكل على الشيخ رحمته الله حذف هذه المقدمة فقال: إن إسقاطها إن كان لأجل عدم المقدمة فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجال للمقدمات الاخر إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وإن كان لوضوح هذه المقدمة لدلالة سائر المقدمات عليها فمن الواضح أن وضوحها لا يوجب عدم مقدميتها ولا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها وإلا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح^٢، والمقصود من المقدمة التي أوضح منها المقدمة الثالثة عند الماتن رحمته الله والثانية عند الشيخ رحمته الله وهو عدم جواز إهمال الأحكام فإنه مما لا يقبل الإنكار بل هو من البديهيات ولا تأثير في ذكرها أو تركها على الاستنتاج من المقدمات، وإن كانت الحاجة الى ذكرها إذ لولا العلم الإجمالي لما اقتضت الضرورة على ترتيب المقدمات والنظر في أن باب العلم مسدود أو مفتوح، فالعلم الإجمالي هو الذي يلزمنا النظر في المقدمات واحدة بعد اخرى فلا بد من ذكر العلم مقدّمه وإلا لاموضوع لباقي المقدمات.

إلا إن المحقق العراقي رحمته الله أعطى لهذه المقدمة أهمية خاصّة وذهب الى أن ذكرها أو تركها يؤثر في الاستنتاج من المقدمات فإذا أخذنا العلم الإجمالي في الدليل كانت النتيجة هي التبعض في الاحتياط لا حجية الظن (حكومة أو كشفاً) بخلاف ما إذا لم يؤخذ، فإن النتيجة هي حجية الظن لا التبعض في الاحتياط.^٣

١. فوائد الاصول: ج ٣ ص ٢٢٦.

٢. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٩٩.

٣. نهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٤٦.

أما المقدمة الاولى (١) فهي و إن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الإخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة و معه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات و هو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال و لا إجماع على عدم وجوبه و لو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

(١) إن العلم الإجمالي بثبوت تكاليف إلزامية في جميع الشبهات ممّا لا كلام فيه بل بديهية كما في المتن، فإن الاعتقاد بالشرعية المقدسة يستلزم الاعتقاد بثبوت أحكام إلزامية أو إن ذلك يظهر من مراجعة أدلة الأحكام، والأول هو دليل لمي و الثاني دليل إنّي فأصل العلم بثبوت تلك الأحكام ممّا لا ريب فيه. إلا إن المفروض انحلال العلم الإجمالي الكبير الشامل أطرافه لجميع الإمارات الظنية بالعلم الإجمالي الصغير وهو أطرافه خصوص الأخبار الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام التي تكون مذكورة في الكتب المعتمدة و المجامع المعتمدة الذي تقدم تحقيقه في الدليل العقلي الأوّل لحجية الخبر الواحد، و معه لا بدّ من الاحتياط في خصوص ما في الروايات و ترك الاحتياط في سائر موارد الإمارات، و لا يلزم محذور في العمل بهذا الاحتياط من العسر و المخرج أو اختلال النظام، كما إنّه لم يقدّم إجماع على عدم وجوبه (لو سلمنا الإجماع على عدم وجوب الاحتياط إن لم يحصل انحلال)، فقتضى تنجز العلم الإجمالي وجوب الاحتياط التام في جميع الأطراف، فع عدم تمامية المقدمة الاولى انهار الدليل على فرض تمامية بقية مقدماته (و سيأتي الكلام بالنسبة الى بقية المقدمات).

و أمّا المقدمة الثانية: (١) فأما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرّض للاستنباط و الاجتهاد و أمّا بالنسبة الى العلمي فالظاهر أنّها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله وافي بمعظم الفقه لاسيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها كما لا يخفى،

(١) المقدمة الثانية: أعني: إنسداد باب العلم و العلمي بالنسبة الى معظم الأحكام الشرعية أيضاً ممنوع، فإنّ إنسداد باب العلم صحيح لقلة الأحكام اليقينية و أمّا إنسداد باب العلمي فغير ثابتة كما في المتن لنهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله وافي بمعظم الفقه، ولا بدّ من ضمّ نهوض الأدلة على حجية الظواهر إذ لو لم تنهض الأدلة على ذلك لزوم الاقتصار على نصوص الأخبار و هي غير وافية بمعظم الفقه.

ثم إنّ الماتن اختار هنا حجية خبر يوثق بصدقه و هذا هو المختار على ما عرفته في آخر بحث حجية الخبر الواحد، و اختار في بحث حجية الخبر حجية خبر الثقة و قد عرفت تحقيق ذلك، فأنا لا نعتمد على توثيق الرجالين إذ لا دليل معتبر يعتمد عليه على حجية قولهم، فلا بد من تحصيل الوثوق بالصدور عن طريق القرائن، و الخبر الموثوق بصدوره شخصياً بحمد الله كثير خصوصاً إذا انضم اليه اليقينية من الأحكام المستفادة من الأخبار المتواترة و الإجماعات اليقينية والضروريات، وإن كان ذلك يختلف بحسب اختلاف أنظار الفقهاء بالنسبة الى ما هو المعتمد من الأخبار، فربّ فقيه لا يتم لديه أدلة حجية خبر الواحد إلّا القليل منه فبالنسبة اليه يمكن أن تكون المقدمة الثانية صحيحة ولكن بالنسبة الى ما قرّبناه من حجية الخبر الموثوق بصدوره فإنّ المقدمة الثانية ملحقّة بالمقدمة الاولى في عدم تماميتها.

و أمّا الثالثة: (١) فهي قطعية لو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام حسب ما يأتي و ذلك لأن إهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيراً عن الحرام ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً و ممّا يلزم تركه إجماعاً.

(١) المقدّمة الثالثة: حرمة إهمال الأحكام وترك امتثالها فهي قطعية و ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً لكونه خروجاً عن الدين، و المراد منه الخروج العملي عنه لا الاعتقادي أي: الكفر حتى يقال: بأن ترك المعلوم تفصيلاً لا يوجب الكفر مادام أنّه معتقد و مقر باصول الدين فكيف بالمعلوم إجمالاً، و إهمال الأحكام و ترك التعرض للأحكام ليس من جهة العلم الإجمالي حتى يعترض بأن: المنسوب الى بعض الأعلام كالمحقق الخوانساري أو القمي ؓ عدم تنجزه و أنّه بحكم الشبهة البدوية أو في صورة جواز الاقتحام فيما لزم العسر و الحرج بالنظام بل هو للإجماع و الخروج عن الدين.

فالماتن ؓ استدل لعدم جواز الإهمال بأمرين: الإجماع القطعي و استلزام الإهمال الخروج عن الدين للمخالفة القطعية الكثيرة و لم يستدل للعلم الإجمالي بخلاف الشيخ ؓ فأنّه جعل العلم الإجمالي وجهاً ثالثاً، و وجه ترك الماتن ؓ له هو: جواز الاقتحام في بعض أطرافه، و المحقق النائني ؓ تبع الشيخ ؓ و زاد على ذلك اختلاف نتيجة دليل الإنسداد حسب اختلاف الوجوه، فإن كان المستند لعدم جواز الإهمال الوجهين كانت النتيجة الكشف، و إن كان المستند العلم الإجمالي كانت النتيجة إمّا الكشف أو التبعض في الاحتياط. ١ إلا إن الماتن يرى عدم تنجز العلم في المقام من جهة انحلاله بسبب وجوب الاقتحام في بعض أطرافه مثل موارد الاضطرار في بعض الأطراف، و للمحقق العراقي ؓ في تعليقه

إن قلت، (١) إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف كما اشير اليه فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذٍ على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان و المؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان؟ قلت: (٢) هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاد الاحتياط و قد علم به بنحو اللّم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات و لو كان بالالتزام ببعض المحتملات مع صحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال و إنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً (و إما مع استكشافه) فلا يكون المؤاخذة و العقاب حينئذٍ بلا بيان و بلا برهان كما حققناه في البحث و غيره، و أمّا المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسر اختلال النظام و إما فيما لا يوجب فحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعده نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط،

مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر

على فوائد الاصول ضعف ما استنتجه من الاختلاف.

(١) حاصل الإشكال إنه إذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً كما ادعت من جهة لزوم الاقتحام في بعض الأطراف لابد من سقوط الاحتياط بالنسبة الى سائر الأطراف الذي لم يرد فيه لزوم الاقتحام، لأن العقاب عليه حينئذٍ يكون بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان و هو قبيح عقلاً، و هذا على خلاف ما ادعيت من مسلمية المقدمة الثالثة.

(٢) حاصل الجواب: إن العلم الإجمالي ساقط عن التنجز و مع ذلك لا يكون المقام من موارد قبح العقاب بلا بيان، بل الاحتياط لازم في الأطراف التي لم يثبت فيه الاقتحام و ذلك لاستكشاف وجوب الاحتياط فيه عن طريق ما علم من اهتمام الشارع بحفظ أحكام حتى في فرض انسداد باب العلم و لو كان

.....
بالالتزام ببعض المحتملات والإجماع على عدم جواز الإهمال في حال الإنسداد فيكون وجوب الاحتياط ثابتاً حينئذٍ عن طريق اللّم وهو: العلم بوجود العلة عن طريق المعلول، وحيث ثبت وجوب الاحتياط عن طريق اللّم كان وجوب الاحتياط مع البيان فالعقاب عليه مع البيان والمؤاخذه عليه مع البرهان.

و أورد عليه أولاً: إنّ إيجاب الاحتياط لا يصلح للبيان والتنجيز بوجوده الواقعي بل بوجوده الواصل وإذا فرض صلاحية العلم باهتمام الشارع فهو صالح لبيان الواقع المجهول بلا احتياج الى توسيط وجوب الاحتياط، و ثانياً: إنّ أريد من إيجاب الاحتياط: الاحتياط التام فهو منافي لما سيجي في المقدمة الرابعة من عدم وجوبه أو عدم جوازه وإن أريد به الاحتياط الناقص فهو منافي لمسلكه من عدم التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية.^١

والجواب عن الأول: أنّه يدعي العلم عن الطريقين بوجوب الاحتياط لا العلم بالواقع كي يكون منجزاً بلا إيجاب الاحتياط، وعن الثاني: أنّه يقول بعدم التفكيك بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية في أطراف العلم الإجمالي، و المدعى أنّه استكشف وجوب الاحتياط عن طريق الدليل الشرعي ولا بد من الاقتصار في ذلك على ما يستفاد من الدليل، فما أفاده في المتن وجيه.

أمّا المقدمة الرابعة: أنّه بعد فرض انسداد باب العلم بمعظم الأحكام و عدم جواز إهمالها فأنّه يدور الأمر بين أمور ١ - تقليد المجتهد الانفتاحي (لم يذكره الماتن رحمه الله هنا)، ٢ - الاحتياط التام في جميع موارد المشتبه، ٣ - الرجوع الى الاصول في كل مسألة من البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، ٤ - الرجوع الى الظن، و في هذه المقدمة يذكر عدم جواز الرجوع إلا الى الأخير، و

.....
كان اللازم ذكر التقليد للمجتهد الانفتاحي إلا أنه أهمله هنا و ذكره في آخر المقدمة.

أما الاحتياط التام فإن كان موجباً لاختلال النظام فلا كلام في عدم وجوبه وإن لم يكن موجباً لاختلال النظام بل كان موجباً للعسر والخرج فعدم وجوب الاحتياط محل نظر بل منع خلافاً للشيخ رحمته الله حيث ذهب الى تقديم قاعدة نفي العسر والخرج على الاحتياط قال: (أما الاحتياط فهو وإن كان مقتضى الأصل و القاعدة العقلية و النقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات، إلا أنه في المقام غير واجب بوجهين أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام (الى أن قال): الثاني: لزوم العسر الشديد و الخرج الأكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوماً بوجوبه) و منشأ الخلاف هو: اختلافهما في معني نفي الخرج.

فقد اختلفت الآراء و الأنظار في مفاد نفي الخرج و نفي الضرر كما سيأتي البحث عنه في آخر مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى، و المهم هنا مسلكان أحدهما: ما ذهب اليه الشيخ رحمته الله من أنهما يتكفلان نفي الحكم الضرري و الخرجي، أي: إن الحكم الواقعي الناشي من قبله الضرر أو الخرج يكون مرفوعاً فقوله: لا ضرر أو لا خرج يقدر: فيها الحكم، ثانيهما: ما ذهب اليه الماتن رحمته الله من أن المنفي هو موضوع الحكم أي: الفعل الضرري أو الخرجي الذي هو متعلق الحكم، و حيث أنهما موجودان في الخارج و غير قابلين للرفع التشريعي لا محالة يكون الحكم مرفوعاً واقعاً و الموضوع ظاهراً فهو في الواقع نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فارْتِفاع الحكم التشريعي (تكليفاً أو وضعياً) بالخرج أو الضرر منوط بكون متعلق الحكم كالوضوء الضرري و الخرجي منشأ حقيقة للضرر، فنفي الموضوع إدعائي و طريق الى نفي الحكم مثل:

لارهبانية في الإسلام.

فعلى مسلك الشيخ رحمته دليل نفي الحرج متكفل لرفع الحكم الشرعي الواقعي لأن العسر ينشأ من قبل التكاليف المجهولة فيرفعها دليل نفي الحرج، و برفعها لا يبقى مجال لقاعدة الاحتياط عقلاً من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعلى مسلك الماتن رحمته لا يكون دليل نفي الحرج أو الضرر رافعاً لوجوب الاحتياط لأن موضوع الحكم الشرعي الواقعي لا يستلزم الحرج ولذا لا يرتفع لو علم به فلا ترفعه أدلة نفي الحرج، فإن المستلزم للحرج هو الاحتياط وهو عبارة عن الجمع بين محتملات التكليف وهو ليس متعلقاً لحكم شرعي، بل هو عقلي فلا يكون قابلاً للرفع الشرعي ومن أجل ذلك تكون قاعدة الاحتياط حاکمة على قاعدتي الضرر والحرج على عكس مسلك الشيخ رحمته، فإن القاعدتان حاکمتان على قاعدة الاحتياط فيكون الاحتياط واجباً وإن استلزم الحرج. ويمكن أن يقال: بأن ما أفاده الماتن رحمته من تحكيم قاعدة الاحتياط على القاعدتين يمكن تسليمه في قاعدة لاضرر ولا يمكن تسليمه في قاعدة نفي الحرج لاختلاف لسانها فإن تركيب (لا ضرر) يمكن أن يلتزم فيه بأنه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إلا أن ذلك لا يصح في نفي الحرج إذ لم يرد ذلك بذاك التركيب وإنما جاء بقوله تعالى: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فإن المرفوع هو الحكم الحرجي، فإن (من حرج) متعلق بالمجمول في قوله: (ما جعل) ويكون وصفاً وبياناً له، فما ذكره الشيخ رحمته من: تحكيم لا حرج على قاعدة الاحتياط هو: الصحيح، والذي يهون الخطب: إن الاحتياط التام لا يستلزم الحرج فحسب بل هو مستلزم لاختلال النظام الذي لا يرضى به الشارع، فالبحث عن تحكيم الاحتياط على الحرج أو العكس غير مهم.

و ذلك فيما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلها و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمها هو نفيها عنها بلسان نفيها فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف و إنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً (١)، نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهولة فتكون منفية بنفيه، و لا يخفى (٢) أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة فافهم و تأمل جيداً.

(١) في هذا الاستدراك تنبيه على ما ذكرناه من أنه على مبنى الشيخ رحمته في معنى لا ضرر من أن المرفوع هو الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي يكون العسر ناشئاً من الحكم الشرعي المجهول و المفروض أن القاعدة تنفيه فيكون الحكم حينئذ منقياً بنفي الضرر أو الحرج، فتكون القاعدتان حاكمتان على قاعدة الاحتياط.

(٢) هذا إشكال على الشيخ رحمته حيث ذكر أن وجوب الارتفاع في جميع الأطراف مرفوع بقاعدة نفي الحرج و لكن وجوب الاحتياط في بعض الأطراف يكون باقياً بحكم العقل قال الشيخ رحمته: (و يبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسألة الاحتياط من أنه: إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعي على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعات الاحتياط في باقي المحتملات.

و الإشكال: إنه لا يبقى العلم الإجمالي بعد فرض سقوطه عن التنجز بالنسبة

الى بعض الأطراف فلا يحكم العقل بوجود الاحتياط في باقي المحتملات، إلا أن يستكشف من بعض الأدلة إيجاب الشارع للاحتياط مثل استكشاف ذلك من اهتمام الشارع بحفظ أحكام حتى في ظرف إنسداد باب العلم فيكون وجوب الاحتياط في الباقي شرعياً مستفاد من دليل شرعي وليس بعقلي، وسيأتي توضيح ذلك في مسألة الاضطرار الى بعض أطراف العلم الإجمالي في تنبيهات قاعدة الاشتغال حيث يذكر هناك أنه إذا اضطر الى ارتكاب أو ترك بعض الأطراف سقط العلم الإجمالي عن المنجزية، ولم يلتزم الماتن رحمهم الله بالتوسط في التنجيز على خلاف الشيخ رحمهم الله حيث جمع بين قاعدة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي ودليل نفي العسر والهرج بالتوسط في التنجيز.

إلا إن المحقق النائني رحمهم الله أشكل على ما أفاده من سقوط الاحتياط إذا استلزم العسر والهرج أو الاضطرار في بعض الأطراف وذهب الى أن استلزام الاحتياط في جميع الوقائع المشبهة بالعسر والهرج يوجب التبعض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات والاحتياط في المظنونات والمشكوكات إن كان الاحتياط فيها لا يستلزم العسر والهرج وإلا فيترك المشكوكات كلاً أو بعضاً والاحتياط في المظنونات ولو استلزم الاحتياط في المظنونات العسر والهرج تعين التبعض في الاحتياط بترك بعض المظنونات وأطال الكلام في ذلك: وذكر إنما أطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالإشارة دفعاً لشبهة غرست في أذهان طلبة العصر منشأها ما أفاده المحقق الخراساني في المقام،^١ وأجاب عنه المحقق العراقي رحمهم الله في تعليقه عليه لا حاجة بذكرهما.

و أما (١) الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المشبهة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلامانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل و عموم النقل، هذا و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى: (لا تنقض) لوجوبه في البعض كما هو قضية (و لكن تنقضه بيقين آخر) و ذلك لأنه أنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً و أما إذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه و كان بعض أطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلاً كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك فإن قضية لا تنقض ليست حينئذٍ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم.

(١) عطف على قوله: (فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط) و كان التنسيق يقتضي أن يقول: (و بالنسبة الى الرجوع الى الاصول) أي: هل اللازم (بعد عدم وجوب الاحتياط التام) الرجوع الى كل ما تقتضيه المسألة من الاصول المثبتة أو المنفية أم لا؟ و الكلام يقع في مقامين.

الأول: في الرجوع الى الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط أو الاستصحاب المثبت للتكليف أنه لامانع عقلاً لوجود المقتضي و عدم المانع عنه بعد فرض حكم العقل بذلك إن كان الأصل عقلياً و هو قاعدة الاشتغال و عموم النقل إن كان الأصل شرعياً و هو الاستصحاب، و أما عدم المانع فلأن ما يتوهم مانعيته هو الإجماع و اهتمام الشارع بأحكامه، و هما لا يمنعان عن الأصل المثبت للحكم كما هو واضح بعد فرض عدم المنافات بينهما.

و قد يمنع عن جريان الاصول المثبتة بأمرين أحدهما: قاعدة نفي المخرج كما

ذكره الشيخ رحمته قال: (فالعمل بالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للخرج، وفيه إنه لا حرج في الرجوع الى الاصول المثبتة لقلّة مواردّها كما هو ظاهر.

ثانيهما: عدم شمول دليل حجية الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي حسب ما حققه الشيخ رحمته على ما سيأتي في بحث الاستصحاب (و هذا الوجه مختص بالاستصحاب المثبت للتكليف) وذلك للزوم المناقضة بين صدر الدليل وذيله أي: إنّ الصدر هو قوله رحمته: (لا تنقض اليقين بالشك) يناقضه قوله: (و لكن تنقضه ييقين آخر) حيث لم يقيد اليقين في الذيل بالتفصيلي فشمّل العلم الإجمالي أيضاً، وأجاب الماتن رحمته عن هذا الوجه بقوله: (و ذلك لأنّه أنّما يلزم الخ) و حاصله: إنّ مناقضة الذيل للصدر أنّما يتحقق إذا كان جميع الأطراف مجرى الاستصحاب و جريانه في جميع الأطراف موقوف على اجتماع ركني الاستصحاب أي: اليقين والشك في كل طرف فعلياً أي: يكون الشك في البقاء في جميع الأطراف بالفعل و هذا الأمر مفقود في محلّ الكلام لعدم الشك الفعلي للمجتهد بالنسبة الى كل طرف لعدم التفاته دفعة الى جميع الفروع، و مع الالتفات التدريجي بالنسبة الى كل فرع يستنبطه المجتهد يكون مورداً للصدر من دون أن يناقضه الذيل من جهة عدم الالتفات الدفعي الى جميع الأطراف لا يحصل له العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام الملتفت الى فرع خاص اجتمع فيه ركني الاستصحاب بالفعل و الغافل عن سائر الفروع فلا يلزم التناقض.

و أورد عليه المحقق النائني رحمته بما حاصله: إنّ فعلية الشك في كل شبهة و إن كانت شرطاً لجريان الاستصحاب فيها و هي تتوقف على الالتفات الى الشبهة لأنّ المفروض حصول العلم بفساد بعض الاستصحاب قبل وصول النوبة الى

جريانه في موطنه، وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب في موطنه.^١ وأجاب عنه المحقق العراقي رحمته بأن حصول العلم بالانتقاض في زمان مع عدم بقاءه في زمان آخر كيف يجدي في منع جريان الأصل في الزمان الآخر؟ بل المانع عن الجريان هو العلم بالانتقاض في زمان الابتلاء بإجراء الأصل لا قبله ولا بعده، وحينئذٍ فمع غفلة المجري للاستصحاب في مورد عن الشك بالبقاء في المورد الآخر كيف يعلم حين إجرائه الأصل بانتقاض أحد الأصلين؟ ولو علم به قبله، إذ مع الغفلة المزبورة يرتفع العلم السابق و مع انعدامه كيف يصلح أن يكون مانعاً عن جريان الأصل فعلاً؟ كيف ولم يلتزم أحد بمانعية العلم السابق حتى لو فرض سريان الشك اليه حال جريان الأصل إذ لا يتوهم ذلك ذو مسكة، وحينئذٍ لنا سؤال الفرق بين انعدام العلم السابق بسريان الشك اليه لاحقاً أو بغفلته عن الشك الآخر الموجب للغفلة عن أصله الذي هو طرف علمه إذ يمثل هذه الغفلة يرتفع العلم السابق جزماً، وقد أجاد فيما أفاد.

المقام الثاني: في الاصول النافية العقلية والشرعية من البراءتين العقلية والشرعية والاستصحاب النافي للتكليف والوضع، لامانع من جريانها لعموم العقل والنقل كما هو الحال في الاصول المثبتة إذ لا يلزم من جريانها محذور التناقض من شمول الدليل لها لأجل ما تقدم في الاصول المثبتة والمفروض إنه لا يوجد مانع من جريانها عقلاً مثل: العلم الإجمالي و شرعاً مثل: الإجماع لانحلال العلم الإجمالي بثبوت مقدار من التكاليف بالعلم التفصيلي بضميمة الاصول المثبتة والإمارات المعتمدة يكون وافياً للفقهاء، وبعد انحلال العلم لامانع من جريان الأصل النافي، بل لا مانع عقلاً و شرعاً من جريان الاصول النافية وإن لم تكن الاصول المثبتة بضميمة ما علم بالحكم تفصيلاً بمقدار المعلوم

و منه قد انقذ ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبة الى الاصول
النافية أيضاً و أنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم
يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها و لا مانع كذلك لو كانت موارد
الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم
إجمالاً بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط و إن لم يكن
بذلك المقدار و من الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال و قد
ظهر بذلك: (١) إن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول
المثبتة و تلك الضميمة فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً و لا شرعاً أصلاً كما
لا يخفى كما ظهر (٢) أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الاصول
النافية مطلقاً و لو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً و يرفع
اليده عنه فيها كلاً أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت
لا محتملات التكليف مطلقاً.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم حسبي

بالإجمال و كانت أقل منه مع عدم استكشاف وجوب الاحتياط في الباقي من
الإجماع أو العلم باهتمام الشارع بأحكامه، فإن انحلال العلم الإجمالي بما ذكر
يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال فربّ فقيه يرى حجية خصوص الخبر
الصحيح الأعلائي و فقيه آخر يرى حجية كل ما يوثق بصدوره، و ربّ فقيه
يحصل له العلم أو الإطمينان سريعاً و ربّ فقيه لا يكون كذلك.

(١) فالعلم الإجمالي ربما ينحل ببركة الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً
بالحكم أو ثبت بالدليل العلمي، و مع الانحلال لا موجب للاحتياط أصلاً لا عقلاً
لا انحلال العلم و لا شرعاً لعدم الإجماع و عدم العلم باهتمام الشارع، فيكون
جريان الاصول النافية في موردتها بلا مانع.

(٢) أي: في صورة عدم انحلال العلم الإجمالي لآمانع من الاحتياط في

و أمّا (١) الرجوع الى فتوى العالم فلايكاد يجوز ضرورة أنّه لايجوز إلّا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدّعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه اليه بنظره إلّا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل؟

خصوص موارد الاصول النافية بمقتضى العلم الإجمالي المنجز في جميع الشبهات سواء كان التكليف فيه مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً وقوله: (مظنونات عدم التكليف أي: يكون التكليف فيه موهوماً فإنّه إشارة الى الفرد الخفي)، وإن استلزم ذلك الاختلال للنظام أو العسر والخرج فإنّه يرفع اليد عن الاحتياط بمقدار رفع الاختلال أو العسر، فإن توقف رفعها بترك الاحتياط رأساً يرفع اليد عنه كذلك وإن توقف على رفع بعضها مثلاً في خصوص موهومات التكليف أو مع مشكوكاته تركنا الاحتياط بذلك المقدار، فإنسب الى المشهور بأنّ نتيجة مقدمات الإنسداد وجوب العمل بالظن وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات غير صحيح لأنّ موارد الاصول المثبتة موافقة للاحتياط وتبقى موارد الاصول النافية فلا بدّ من الاحتياط في جميعها بمقتضى القاعدة إلّا إذا استلزم الاختلال أو العسر فرفع اليد عن الاحتياط بمقدار رفعها وإن الضرورات تتقدّر بقدرها.

وما أفاده من لزوم الاحتياط في جميع موارد الاصول المثبتة يرجع الى الاحتياط التام الموجب للاختلال قطعاً ونسبة رفع الخرج أو الاختلال الى جميع الأطراف على حدّ سواء، فما ذكره المشهور من الدوران ولزوم التبويض بالعمل بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات هو الأقرب.

(١) ذكرنا أنّ التنسيق يقتضي أن يقول: (فبالنسبة الى فتوى العالم) لأنّه عطف على قوله: (فبالنسبة الى الاحتياط التام) ولايجوز للمجتهد الإنسدادى تقليد المجتهد الإنفتاحي لأنّ التقليد هو عبارة عن رجوع الجاهل الى العالم و

و أما (١) المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها و أنه لايجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلا الى الإطاعة الظنية دون الشكينة أو الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالإضافة اليها و قبح ترجيح المرجوح على الراجع

لا يصدق هذا عليه لأنّ الإنسدادي يرى نفسه عالماً و الإنفتاحي على خطأ في نظره فهذا من رجوع العالم الى الجاهل و ليس هذا من موارد التقليد.

و يبقى طريقان آخران لا بدّ من إبطالهما أحدهما: الرجوع الى القرعة في كل مشتبه، و سيأتي في بحث القرعة أنّ موردها: المشتبه من جميع الجهات فإن كان في مورد الشبهة و لو أصلاً لم يصدق عليه أنه المشتبه من جميع الجهات فالأصول كلها متقدمة على القرعة، فلا يبقى للقرعة إلا موارد نادرة قد ثبتت القرعة في تلك الموارد بدليل خاص لا بدّ من الاقتصار عليها في تلك الموارد و لا يتعدى الى غيرها.

ثانيها: قاعدة التخيير: و هي أيضاً كالقرعة فإنّ موردها ما إذا كان المجتهد متحيراً بين الفعل و الترك و يكون من دوران الأمر بين المحذورين و لا يتعدى الى غيره خصوصاً في موارد الخصومات فإيكال الخصمين الى التخيير أو اختيار الحاكم في ذلك المورد ممّا يترتب عليه المفساد الشخصية و النوعية كما هو واضح.

(١) بعد الفرض العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية كثيرة في المشتبهات و سد باب العلم الى معظمها و عدم جواز إهمالها و إجراء البراءة بالنسبة اليها، و عدم إمكان أو عدم وجوب الاحتياط بالنسبة اليها كما لايجوز التقليد للعالم في هذا الحال فإنّ العقل مستقل بلزوم الإطاعة الظنية و عدم جواز التنزل منها الى الإطاعة الاحتمالية لأنّه ترجيح للمرجوح على الراجع و هو قبيح عقلاً، و قد

لكنك (١) عرفت عدم وصول النوبة الى الإطاعة الاحتمالية مع دوران الأمر بين الظنية و الشككية و الوهمية من جهة ما أوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة و قضيته الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكاليف و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام

ذكر الشيخ رحمته الله إن مراتب الامتثال أربع: الامتثال العلمي التفصيلي، الامتثال العلمي الإجمالي، الامتثال الظني، الامتثال الاحتمالي و مع التمكن من المرتبة السابقة لا يجوز العدول منها الى المرتبة اللاحقة، و حيث أن المفروض عدم التمكن من المرتبتين الاولى و الثانية فلا محالة تتعين المرتبة الثالثة و لا يجوز العدول عنها الى المرتبة الرابعة: إلا أن الدليل محذوش من وجهين.

(١) هذا الاستدراك جواب عن المقدمة أي: الخدشة الاولى و هو: إن ما ذكر من دوران الأمر بين المرتبتين الأخيرتين متوقف على بقاء العلم الإجمالي المذكور في المقدمة الاولى بحالها و عدم انحلالها بعلم إجمالي صغير و هو الأحكام الإلزامية المذكورة في الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة و الالتزام بهذا العلم الإجمالي لا يستلزم محذوراً من عسر أو اختلال فلا بد من الاحتياط التام بالنسبة الى جميع أطراف العلم الإجمالي الثاني، وإن كان موهوماً و طرح ما عدا أطراف هذا العلم و إن كان ظنياً لأنه لازم الانحلال.

و ما أوردناه (١) على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً و لو كانت نافية لوجود المقتضي و فقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة و ما علم منه تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار معلوم بالإجمال و إلا فالى الاصول المثبتة وحدها و حينئذٍ كان خصوص موارد الاصول النافية محلاً لحكومة العقل و ترجيح مظنوناته التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً على ما عرفت تفصيله، هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم و تدبر

(١) الخدشة الثانية على الدليل: أنه عرفت بطلان المقدمة الرابعة أيضاً لجواز الرجوع الى الاصول المثبتة لوجود المقتضي و هو حكم العقل و الشرع في الاصول العقلية و النقلية و عدم المانع عنه إذا كانت الأحكام الثابتة في موارد تلك الاصول بضميمة ما ثبت بالعلم أو العلمي المعتبر بمقدار ما علم إجمالاً فتجري الاصول النافية أيضاً حينئذٍ، و إذا فرضنا عدم كون الجميع بمقدار المعلوم بالإجمال لزم الاحتياط في موارد الاصول النافية، فلولزم من ذلك محذور العسر أو الاختلال فلا بد من التبعيض في الاحتياط على حسب ما تقدم. فقد تحصل مما أفاده أنه: على فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير بالانحلال الحقيقي لا الحكمي أي: يزول العلم الكبير زوالاً حقيقياً مثل: ما إذا علمنا بوجود عشر شياء حرام في مجموع السود و البيض ثم حصل العلم بوجود تلك العشرة في خصوص البيض فإنه ينحل العلم الأول انحلالاً حقيقياً و في المقام كذلك، فلا بد من الاحتياط في مجموع الأخبار و هذا لا محذور فيه.

لا يقال: لازم ما ذكر هو لزوم العمل بالأخبار من باب الاحتياط فعليه

فصل - هل (١) قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما؟

لا يجوز تقييد المطلق أو تخصيص العام إذ لا يجوز رفع اليد عن المطلق و العام لأنه خلاف الاحتياط، كما لا يجوز تقديم النص على الظاهر و هذا مستلزم لفقه جديد.

لأننا نقول: إن المقيد قرينة عقلائية للمطلق، وكذلك الخاص بالنسبة الى العام و القرينة تعين المراد المجدي من ذي القرينة، و إن أطراف العلم الإجمالي هي الأخبار المدونة في الكتب المعتمدة أنها بما لها من الإرادة الجدية بعد انهيار الدليل لا يبقى مجال للبحث عن أن النتيجة هل هي الكشف أو الحكومة أو التبويض في الاحتياط و لا لتنبيهات الإنسداد و لكن حيث بسطنا على شرح الكفاية سنتابعها في الاستمرار في مسائل الإنسداد على نحو الاختصار.

الظن بالطريق حجة أم الظن بالواقع

(١) اختلفوا في أن نتيجة مقدمات الإنسداد (على تقدير تماميتها) هل هي حجية الظن بالواقع أي: (الظن في المسألة الفرعية) كما عليه بعض المحققين منهم صاحب الرياض و شريف العلماء رحمهم الله أو الظن بالطريق (الظن في المسألة الاصولية) كما عليه الأخوان المحققان صاحب الحاشية و الفصول رحمهم الله تبعاً لاستادهما المحقق التستري أو الظن بكليهما؟ الأخير هو مختار المتن و الشيخ رحمهم الله.

أقوال و التحقيق (١) أن يقال: أنه لاشبهة في أن همّ العقل على كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها كما لاشبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها و في أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الإنفتاح كان الظن به مؤمناً حال الإنسداد جزماً و إن المؤمن حال الإنفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم و مؤدّى الطريق و متعلّق العلم و هو طريق شرعاً و عقلاً أو بإتيانه الجعلي و ذلك لأنّ العقل قد استقل بأنّ الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو لا بما هو مؤدّى الطريق مبرؤ للذمة قطعاً كيف ؟

(١) شروع في الاستدلال على مختاره و هو مركب من مقدمات، الاولى: لاشبهة في أن همّ العقل (الحاكم في باب الإطاعة والعصيان): تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها في كل حال (حال الإنفتاح و حال الإنسداد)، الثانية: كما لاشبهة في استقلال العقل في تعيين ما هو المؤمن من التبعة، فإنّ تعيين المؤمن من العقوبة لا بدّ و أن يكون بنظر العقل، فهو الحاكم المستقل في أن العبد في أيّ حال يكون مستحقاً للعقاب و في أيّ حال لا يكون مستحقاً له؟ و في أن المؤمن في حال الإنفتاح يكون هو المؤمن في حال الإنسداد. الثالثة: إنّ المؤمن في حال الإنفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم و مؤدّى الطريق، (وفيه تعريض لما جاء في دليل صاحب الحاشية على ماسيجي من أنّ المعتبر هو الظن بالواقع لا من حيث هو بل من حيث كونه مؤدّى الطريق، و وجه التعميم: أنّ العلم طريق شرعاً و عقلاً الى الواقع و مرآة له فلا يقيّد المكلف به بالعلم عقلاً لما ثبت من أن ذلك مستلزم للدور، أو بإتيان المكلف به الجعلي، فالعقل مستقل بأنّ الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو يكون مؤمناً و مبرءاً للذمة قطعاً و ذلك لما تقدّم في مبحث

و قد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً إثباتاً ونفيّاً ولا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق و لامنشأ (١) لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم إنسداد باب العلم في الاصول

(القطع) أنه بنفسه طريق و طريقيته غير قابلة للجعل إثباتاً أو نفيّاً إحداثاً و إمضاءً، هذا في حال الإنفتاح و في حال الإنسداد يكون الظن قائماً مقامه و أنه يكون في ذلك الحال مؤمناً من العقاب و مبرراً للذمة على نحو ما كان القطع كذلك في حال الإنفتاح، وبهذا ثبت أن الظن سواء كان في المسألة الاصولية أو في المسألة الفرعية يكون حجة و طريقاً على نحو ما كان القطع في حال الإنفتاح، وبهذا عبر الشيخ رحمته قال: (إنك قد عرفت أن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة فاعلم: أنه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من إمارة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً (الى أن قال): و قد خالف في هذا التعميم فريقان.

(١) استدل بعض المحققين على مدعاه من أن نتيجة مقدمات دليل الإنسداد حجية الظن بالواقع و لا يشمل الظن بالطريق: بأن تلك المقدمات لا تثبت إلا حجية الظن في الأحكام الفرعية فإن تلك المقدمات ترتبت لأجل حجية الظن بالأحكام الشرعية، فإن المقدمة الاولى عبارة عن العلم الإجمالي بوجود أحكام الزامية الخ، و المقدمة الثانية: إنسداد باب العلم بمعظم الأحكام الخ فصبّ المقدمات الأحكام و لا نظر فيها الى طرق الأحكام لأن باب العلم بالنسبة اليها مفتوح، و لا إجماع في التنزل الى الظن في الطرق.

و عدم إلقاء في التنزل الى الظن فيها و الغفلة (١) عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكليف و إن كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحاً و ذلك (٢) لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين كما (٣) أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق و جهان أحدهما: (٤) ما أفاده بعض الفحول و تبعه في الفصول قال فيها:

(١) جواب الاستدلال: و هو إن الهدف من ترتيب المقدمات هو: الوصول الى المؤمن للعقاب و ما هو المبرر للتكليف، و من الواضح أنه لا فرق في ذلك بين ما إذا حصل الظن بالطريق أو بالواقع، فلو كان باب العلم في غالب الطرق مفتوحاً (حسب ما يدعيه المستدل) لكان باب العلمي مفتوحاً و بذلك يخرج الدليل عن إفادة حجية الظن لاختلال مقدماته، فإن من تلك المقدمات (بل أهمها): إنسداد باب العلم و العلمي بمعظم الأحكام، و أفاد الدليل إثبات عكس ما هو المقصود منه.

(٢) تأكيد للدليل على التعميم و هو: إن المناط في كل من الظنين واحد و هو تحصيل المؤمن للعقاب، و هذا المناط موجود في كل من الظنين.
(٣) استدلوا على حجية الظن بالطريق دون الواقع بدليلين - أحدهما: اشترك في الاستدلال به الأخوان، و ثانيهما: اختص بالاستدلال به المحقق صاحب الحاشية.

(٤) هذا هو الدليل الأول المشترك و قيل سبقها فيه استاذهما المحقق التستري رحمته في كشف القناع و نقله في المتن عن الفصول مع تغيير في عباراته و هو مركب من مقدمتين قطعتين فلاحالة تكون النتيجة قطعية.

أنا (١) كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لاسبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره

كذلك (٢) نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً و كلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى تلك طرق مخصوصة و حيث أنه لاسبيل غالباً الى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لادليل على عدم حجته لأنه أقرب الى العلم و الى إصابة الواقع مما عداه،



(١) المقدمة الاولى: إننا نقطع إجمالاً بأننا مكلفون بأحكام فعلية كثيرة لاسبيل لنا الى تحصيل كثير منها بالقطع الوجداني، و لا بطريق ثبت شرعاً حجته و قيامه مقام العلم مطلقاً أو عند تعذر العلم، و لا بطريق ثبت حجية دليل اعتباره و إنه يقوم تعبداً مقام القطع مطلقاً أو عند تعذر العلم كالإجماع المنقول بخبر واحد، و هذا ثابت بالوجدان و شهادة الوجدان فهناك أحكام انسد باب العلم و العلمي اليها.

(٢) المقدمة الثانية: إننا نقطع أيضاً أن الشارع نصب لنا طرقاً الى تلك الأحكام و كلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى تلك الطرق، فليس لنا إلا العمل بمؤدى تلك الطرق المنصوبة، إلا أنه لاسبيل لنا غالباً الى تعيين تلك الطرق بالقطع، و لا بما يقوم مقام القطع أي: طريق يقطع عن طريق السمع قيامه مقام القطع أو قيام طريقه مقام القطع، فباب العلم الى الطرق المنصوبة يكون منسداً

وفيه (١): أولاً بعد (٢) تسليم العلم بنصب طرق خاصّة باقيه (٣) فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية و عدم وجود (٤)

علينا غالباً في هذا الحال يحكم العقل بقيام الظن مقام القطع لأنّه أقرب الى القطع من الشك و الوهم و الى إصابة الواقع منها بشرط عدم قيام دليل على عدم حجية الطريق المظنون كالقياس لأنّ الحكم هنا ظاهري، و يمتنع ثبوته مع انكشاف عدم اعتباره، و من هاتين المقدمتين يستفتح حجية الظن بالطريق فقط.

(١) شروع في الجواب عن الدليل بوجهين، و لا يخفى: أنّ الشيخ رحمه الله أجاب عن هذا الدليل بوجه خمسة ذكر الماتن رحمه الله أربعة منها في هذا الوجه و الوجه الخامس في الوجه الثاني.

(٢) هذا هو الوجه الأول: إنّ القطع الأول و إن كان مسلماً إلّا إنّ القطع الثاني غير معلوم إذ يمكن أن يكون الشارع لم ينصب طرقاً خاصة لمعرفة تلك الأحكام، بل أوكل الناس الى الطرق العقلائية المتعارفة عندهم إمضائية كانت كخبر الثقة أو تأسيسية كالإجماع.

(٣) هذا هو الوجه الثاني: و هو على تقدير تسليم نصب الشارع طرقاً خاصة لمعرفة أحكامه إلّا أنّه لا يعلم بقائها الى زماننا، قال الشيخ رحمه الله: (و ثانياً: تسلمنا نصب الطرق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم)، و المقصود: أنّ الشارع يمكن أن ينصب طريقاً خاصاً و هو الخبر الثقة المفيد للإطمينان و المحفوف بقرائن خاصّة فقدت تلك القرائن و لم تكن موجودة الى زماننا.

(٤) هذا هو الوجه الثالث: و هو لو سلّمنا نصب الشارع للطرق و بقائها الى هذا الزمان إلّا أنّه لا يجوز مع ذلك الرجوع الى الظن في تعيينها، فإنّ اللازم هو الرجوع الى ما هو المتيقن منها فإن كان وافياً بمعظم الأحكام يقتصر عليه و إن لم

المتيقن بينها أصلاً إنّ (١) قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق
المعلومة

يمكن وافياً كذلك يؤخذ المتيقن من الباقي وهكذا.

(١) هذا هو الوجه الرابع وهو: بعد الإغماض عن الوجوه الثلاثة المتقدمة و
إنّه لم يكن للطرق المنصوبة متيقناً نقول: أنّ اللازم هو الاحتياط مع فرض هذا
العلم الإجمالي المنجز، قال الشيخ رحمته؛ ورابعاً سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن
لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنّه مقدم على العمل بالظن لما عرفت
من تقديم الامتثال العلمي على الظني.

ثمّ أشكل على الوجه الأخير بقوله: (لا يقال) وحاصله: إنّ الاحتياط في
الطرق يستلزم اختلال النظام أو العسر والخرج، فإنّ الأول يمنع الاحتياط و
الثاني يرفع وجوبه فلا بد حينئذٍ من التزل من الامتثال العلمي الإجمالي الى
الظني، وهذا الإشكال ذكره الشيخ رحمته بقوله: (اللهم إلّا أن يقال: أنّه يلزم الحرج
من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسألة الخ)، واقتصر في
الجواب عنه بقوله: (فتأمل).

وأجاب الماتن رحمته عن الإشكال بأنّ الاختلال أو العسر إنّما يلزمان إذا أراد
الاحتياط التام وفي المقام يكون الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق، و
مقتضى هذا الاحتياط الاقتصار عليه في أطراف الطرق وفي غيرها ترفع اليد
عن الاحتياط في موارد خمسة.

أحدها: الرجوع الى الأصل في غير تلك الطرق التي هي من أطراف العلم
الإجمالي وإن كان الأصل نافياً للتكليف.

ثانيها: ما إذا دلت الطرق بأجمعها كالخبر الواحد والإجماع والشهرة و
الأولية الظنية على نفي التكليف.

.....
ثالثها: ما إذا تعارض الطريقان نفيًا وإثباتًا مثل ما إذا دلّ أحد الطريقين على وجوب غسل الجمعة والآخر على نفي وجوبه، فإنه لا يجب الاحتياط حينئذ بل لا بد من الرجوع الى المرجحات في الخبرين، فإن كان الترجيح مع النافي لوجوب غسل الجمعة يبنى عليه، وإن لم يكن ترجيح لأحدهما ففي صورة تعارض الخبرين المنسوب الى المشهور التخيير فيتخير بين الخبرين، وعلى القول الآخر: التساقط كما هو المختار فيسقطان بالتعارض فيكون الحال كما إذا لم يكن هناك طريق فيرجع الى عموم أو إطلاق إن كان وإلا فالى الأصل، وفي غير الخبرين كما إذا تعارض الإجماع مع الشهرة فالحكم هو: التساقط ابتداءً، لأنّ العلاج يختص بالخبرين المتعارضين على ما هو الحق من القول بالطريقة، و قوله في المتن: (على تقدير الاعتبار في غير الأخبار) أي: اعتبار الترجيح بين الخبرين بالمرجحات المنصوصة وهذا إشارة الى ما سيأتي منه في بحث التعادل والترجيح من حمل الأخبار العلاجية على الاستصحاب.

رابعها: ما إذا تعارض الدليلان أحدهما يأمر والآخر ينهى فإنه من موارد دوران الأمر بين محذورين الذي لا يمكن الاحتياط فيه، فإنه في هذا الفرض إذا فرض عدم وجوب الاحتياط في تلك الطرق لا بدّ من الرجوع الى الأصل الجاري في تلك المسألة وأن كان نافيًا لعدم وجود طريق معتبر على خلافه.

خامسها: ما لم يجري فيه الاستصحاب المثبت للتكليف لانتقاض الحالة السابقة إجمالاً بعلم وجداني أو بإمارة معتبرة، هذا بناءً على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، وأمّا بناءً على جريانه فلا بد من الأخذ بالاستصحاب المثبت ولا تصل النوبة الى الأصل النافي.

وهذه الوجوه الأربعة التي أوردها الشيخ رحمته الله على الفصول و تبعه في ذلك الماتن رحمته الله أجاب عن كل منها المحقق النائي رحمته الله وقال: فالإنصاف إن هذه الوجوه

الأربعة قابلة للدفع عن صاحب الفصول و اكتفى في رده بالوجه الخامس الآتي.^١

و الوجه الخامس للشيخ هو الذي جعله الماتن رحمته (ثانياً) قال الشيخ رحمته: (و خامساً: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز في المسألة الفرعية الخ.

و تقريب ما أفاده الماتن رحمته أنه لو سلم صحة ما ذكره في الفصول من العلمين و أن قضيته هو لزوم النزول الى الظن إلا إن الوظيفة ليس هو خصوص الظن بالطريق إذ لم يكن أقرب الى العلم و الى إصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق.

و توضيحه: أنه على تقدير تسليم العلمان الذان اعتبارهما في استدلاله و اقتضاءهما للنزول الى الظن نقول: إن هنا ثلاث احتمالات أحدها: النزول من العلم الى الظن بالطريق، ثانيها: النزول من العلم بالظن بالواقع فقط كالظن بأن الماء القليل ينفع بالنجاسة، ثالثها: الظن بالواقع و كونه مؤدى طريق معتبر ظناً، فالذي بنى عليه في الفصول ترجيح الأول مع أن المفروض أن الظنون الثلاثة كلها في مرتبة واحدة فلا دليل هنا ما يرجح الاحتمال الأول إن لم نقل برجحان الاحتمال الثالث، فإن الوجه على تقدير سلامته عما اورد عليه يقتضي وجوب امتثال التكاليف المعلومة بالاجمال من طرقها المقررة و الظن بالحكم غالباً يلزم بأنه مؤدى طريق معتبر و لا ينفك عن ذلك و إن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف، فقد تحصل عدم تمامية ما ذكره في الفصول من الوجه الأول.

بالإجمال لاتعيينها بالظن، لايقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه لأنّ الفرض أنّما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام ممّا يوجب العسر المخلّ بالنظام لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق فإنّ قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا والرجوع الى الأصل فيها و لو كان نافياً للتكليف و كذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، و كذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيّاً و إثباتاً مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها و مطلقاً في غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الإخبار و كذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب و التحريم فإنّ المرجح في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها و لو كان نافياً لعدم نهوض طريق معتبر و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم، و كذا كل مورد لم يجز فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به أو بقيام إمارّة معتبرة عليه في بعض أطرافه بناءً على عدم جريانه بذلك، و ثانياً: لو سلّم أنّ قضيّته لزوم التزل الى الظن فتوهم أنّ الوظيفة حينئذٍ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً و ذلك لعدم كونه أقرب الى العلم و إصابة الواقع من الظن بكونه مؤدّى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً و من الظن بالواقع كما لا يخفى، لايقال: (١) أنّما لا يكون أقرب من الظن بالواقع

(١) هذا إشكال على الوجه الأخير و توجيه لكلام الفصول حيث ادّعى أقربية الظن بالطريق عن الظنين الآخرين، و هو أنّ الظن بالطريق أنّما لم يكن أقرب من الظنين إذا لم نقل بصرف التكليف الفعلي الى مؤدّى الطريق، و أمّا إذا قلنا بالصرف لا بدّ من متابعة الطريق ففي هذا الفرض أنّ الظن بالواقع لم يجد ما

لم يكن مؤدّي الطريق، و توضيحه: إنّ الأحكام الواقعية تكون فعليتها (على القول بالتخطئة) غير متوقفة على قيام الطريق عليها، وقد يقال: بأنّ فعليتها تكون منوطة بقيام الطريق عليها و يعبر عنه بالصرف و يختلف عن التصويب المعتزلي بأنّ الثاني تصويب حدوثاً و الصرف تصويب بقاءً، وهذا على نحوين لأنّه إمّا أن يكون على نحو المطلق أي: إنّ الحكم انصرف الى مؤدّي الطريق وافق الواقع أم لا، و قد يكون على نحو التقييد و هو أن يكون الحكم الواقعي يقيّد موضوعيته للإطاعة و العصيان بقيام الطريق عليه، و قد استفاد الشيخ رحمته إرادة الصرف بنحو التقييد من هذه العبارة من الفصول (و مرجع هذين القطعين عند التحقيق الى أمر واحد و هو القطع بأنّا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي الطرق المخصوصة) إلّا إنّ المحقق النائي رحمته ذكر أنّ مراده من العبارة: انحلال العلم الإجمالي المتعلق بالأحكام الشرعية الى العلم التفصيلي بما تضمنته تلك الطرق و الشك البدوي بما عداها إذا كانت مؤدّيات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام (كما هو المفروض لأنّ الطرق المنصوبة الى الأحكام لا بدّ و أن تكون وافية بها و ليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية الى مؤدّيات الطرق أو صرفها اليها).^١

إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤدّيات الطرق و لو بنحو التقييد فإنّ (١) الالتزام به بعيد إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً فلا أقل من كونه مجعاً على بطلانه، ضرورة أنّ القطع بالواقع يجدي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدّى طريق القطع كما عرفت و من هنا انقذح: إنّ التقييد أيضاً غير سديد، مع أنّ الالتزام بذلك غير مفيد فإنّ الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنّه مؤدّى طريق معتبر و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجدٍ بناءً على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيّد به بدونه

(١) جواب الإشكال على وجه الأول: إنّ الالتزام بالصرف يستلزم التصويب لدوران الحكم فرضاً مدار الطريق، فإن قيل بالصرف المطلق كان تصويباً محالاً لأنّ مؤدّى الطريق في حال واحد و زمان واحد مقدماً و مؤخراً، و إن قيل بالصرف المقيّد (أي: كون التكليف الفعلي أو المنجز مصروفاً الى مؤدّى الطريق أي: تنجزه متوقف على قيام الطريق) و هذا تصويب و إن لم يكن محالاً إلاّ أنّه مجع على بطلانه ضرورة أنّ القطع بالواقع تجدي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدّى الطريق لما عرفت من أنّ المؤمن في حال الإنفتاح هو: القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك لا بما هو مؤدّى الطريق، فتقييد الصرف لا يجدي لأقربية الظن بالطريق من الظن بنفس الواقع، فإنّ الطريق ليس له دخل في فعلية الحكم.

الوجه الثاني: ما ذكره بقوله: (مع أنّ الالتزام بذلك غير مفيد) و حاصله: إنّ الالتزام بالصرف (المطلق و المقيّد) لا يفيد لأنّ الظن بالواقع في المسائل التي تعم بها البلوي غالباً لا ينفك عن أنّه مؤدّى الطريق المعتر فلاحاجة معه الى الالتزام بالصرف مطلقاً.

هذا مع (١) عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد غايته: إنّ العلم الإجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية الى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية و الانحلال و إن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤدّ اليه الطريق من التكاليف الواقعية إلاّ أنّه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً و الفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز و عليه يكون التكاليف الواقعية كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى أو لا بدّ حينئذٍ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الإطاعة و عدم إهمالها رأساً كما أشرنا اليها و لاشبهة في أنّ الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذٍ لكونه أقرب في التوسل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك الحرام من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال، هذا مع ما عرفت من أنّه عادة يلزم الظن بأنّه مؤدّى طريق و هو بلاشبهة يكفي و لو لم يكن هناك ظن بالطريق فافهم فإنّه دقيق.

الوجه الثالث و هو: إنّ الإلزام بالصرف بالتقييد لا يفيد لحجية الظن بالطريق و قد أشار اليه بقوله (و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع) لأنّ موضوع الحجية على القول بالصرف بنحو التقييد يكون مركباً من الحكم الواقعي و من المقيّد بكونه مؤدّى الطريق، فيكون الظن بالطريق ظن بأحد جزئي الموضوع فلا بدّ من ضم: (الظن بإصابة الواقع) اليه حتى يتحقق الموضوع للفعلية بكامله.

(١) هذا هو الوجه الرابع: فقد أجاب الشيخ رحمه الله به عن الإشكال قال: (ثم إذا فرضنا أنّ نصبها ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة

.....

الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها في إرادة الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيلاً له (الخ)، و حاصله (مع التوضيح): إن نصب الشارع الطريق الى أحكام الواقعية (على تقدير تسليمه) لا يقتضي الالتزام بتقييد الأحكام الواقعية بمؤديات الطرق على نحو الصرف غايته: إن العلم الإجمالي بنصب الطرق يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير بنفس الأحكام الواقعية من جهة أن العلم الإجمالي الصغير يكون وافياً لمعظم الأحكام، فتكون دائرة الأحكام هو خصوص مضامين الطرق المنصوبة، وهذا الانحلال لو خلى ونفسه و مع فرض عدم وجود المانع عن الإجمالي الصغير يوجب عدم تنجز الأحكام الواقعية ما لم يؤد إليه الطريق، فيجب الاحتياط التام في جميع أطرافه من مظنونات الطريقية و مشكوكاتها و موهوماتها و قد عرفت أن هذا الاحتياط موجب لاختلال النظام أو العسر و الحرج، فيسقط هذا العلم عن المنجزية لأن العلم لو كان منجزاً كان موجباً لانحلال العلم الكبير، إلا إن المفروض عدم لزوم رعاية العلم الإجمالي الصغير للعسر بل غير جائز لاختلال النظام فيكون حال العلم الإجمالي الصغير حال عدمه و تكون حال التكاليف الواقعية حال عدم وجود علم إجمالي بنصب الطرق، فالاختلال و العسر كما يكون مسقطاً للعلم الإجمالي الكبير يكون الصغير أيضاً ساقطاً بنفس السبب، وفي هذه الحالة لابد من عناية أخرى لرعاية الأحكام الواقعية و قد تقدمت الإشارة الى هذه العناية (في المقدمة الثالثة قال: و قد علم به يعني: إيجاب الاحتياط بنحو اللّم حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه فلا بد من الرجوع الى الظن بمقتضى ما ذكر من المقدمات، و حينئذ نقول: أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى لكونه أقرب الى ما به الاهتمام من فعل الواجب أو ترك الحرام من الظن بالطريق و لا أقل من كونه مساوياً معه، و هذا من باب المباشرة و التّنزل و

إلا فإن الظن بالواقع أقرب منه يقيناً لتحصيل الأمن من العقوبة على كل حال. مضافاً الى ما عرفت من عدم ثمره مهمة لهذا الخلاف لما تقدم من أن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، وهذا الذي ذكر هناك كان مفيداً لدفع الصرف وهذا لكفاية الظن بالحكم للوصول الى ما يهتم به الشارع.

ثم أن له عليه السلام تعليقاً على قوله: (من عناية في لزوم رعاية الواقعيات) هذا لفظه: (وهي إيجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو اللّم من عدم الإهمال في حال الإنسداد قطعاً إجماعاً بل ضرورة، وهو يقتضي التنزل الى الظن بالواقع حقيقة أو تعبداً إذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة إجمالاً، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به حال الإنفتاح الى الظن به في هذا الحال و الى الظن بخصوص الواقعيّات التي تكون مؤدّيات الطرق المعتبرة أو بمطلق المؤدّيات لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبة الى الظن بالطريق بما هو كذلك وإن كان يكفي لكونه مستلزماً للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر كما يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلاً كما لا يخفى، وأنت خير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك و أنما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيّات في كل حال بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالإجمال بين أطراف كثيرة فافهم).

وقد تحصل: إن العلم الإجمالي بنصب الطرق (الذي هو مبنى الاستدلال) لا ينفك إلا إذا كانت واصله الينا تفصيلاً و الطريق بدون إحرازه لا يكون حجة فيبقى العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية بحاله، ولا بد من تحصيل المؤمّن من تبعثها ظناً إن لم يكن علماً كما هو المفروض، فالوجه الأول من دليل الفصول يكون ساقطاً.

ثانيهما: (١) ما اختص به بعض المحققين قال: (لاريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية و لم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية و إن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أولاً حسباً مرّ تفصيل القول فيه فحينئذ نقول: إن صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه و حصول البراءة به و إن انسدت علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه إذ هو الأقرب الى العلم به فيتعين الأخذ به عند التّزل من العلم في حكم العقل بعد إنسداد سبيل العلم و القطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بإصالة حجية الظن) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

(١) الوجه الثاني: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية رحمه الله وحده و هو مؤلف من مقدمات.

الاولى: ما ذكره بقوله: (لاريب في كوننا مكلفين إلخ) نعلم بأننا مكلفون بالأحكام الشرعية و هي باقية في ذمتنا لم يسقط التكليف عنا بالنسبة الى تلك الأحكام.

الثانية: ما ذكره بقوله: (و إن الواجب علينا إلخ) أي: لاريب أيضاً في أن الواجب علينا تحصيل العلم بتفريغ الذمة بحكم المكلف (بصيغة الفاعل أي: الشارع) بأن يقطع بفراغ ذمته بالنسبة الى أحكام الشارع بسبب الإتيان و الامتثال، فاللازم حصول العلم بسقوط التكليف عنا، و حكم الشارع بفراغ ذمتنا من تكليفه سواء علمنا مع ذلك بامتثال الواقع أم لا.

الثالثة: إن تمكّنا من تحصيل العلم بالفراغ بحكم الشارع فلا بدّ من تحصيله و

وفيه: (١) أولاً إنَّ الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالإطاعة و الامتثال أنما هو العقل و ليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل و لو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً اليه، و قد عرفت استقلاله بكون الواقع (بما هو) مفرَّغاً و إنَّ القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمَّن جزماً و أنَّ المؤمَّن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الإنفتاح فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الانسداد.

إن لم يتمكن منه كما هو المفروض لإنسداد باب العلم بذلك لا بد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك لأنَّ الظن يقوم مقام العلم لأنَّه أقرب اليه من غيره، و الظن بالفراغ لا يحصل بمجرد الظن بأداء الواقع فإنَّ الظن بإتيان الواقع لا يلزم الظن بحكم الشارع بفراغ الذمة عن تكليفه، فتحصيل الظن بالفراغ في حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدَّى ما يظن أنَّ الشارع جعله طريقاً الى حكمه لأنَّ العمل بما يظن كونه طريقاً يلزم الظن بالفراغ في حكم الشارع.

في نقل الماتن لكلامه ﷺ سقط أتمناه في الشرح عن نقل المحقق النائني ﷺ.

(١) شروع في مناقشة الدليل بوجوه ثلاثة الاولى: المناقشة فيما ذكره ﷺ في المقدمة الثانية (بأن يقطع بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا) فإنَّ الحاكم في باب الإطاعة والعصيان هو العقل مستقلاً و ليس للشارع حكماً لذلك مولوياً، فإذا ورد منه أمر بالإطاعة و تفريغ الذمة لا بد من حمله على الإرشادية.

و قد عرفت في أول البحث: استقلال العقل بكون الواقع مفرَّغاً للذمة و مؤمناً للعقاب و إنَّ القطع بالإتيان حقيقة كما إذا أتى بالواقع أو تعبداً كما إذا أتى بموافقة الطريق يكون مؤمناً، هذا في حال الإنفتاح و في حال الإنسداد يكون الظن حاله حال القطع في أنَّه يكون مؤمناً بأيِّ النحويين كان الإتيان، فكما إنَّ العلم بالواقع أو بالطريق يكون مؤمناً، الظن في حال الإنسداد يكون كالعلم فهو

ثانياً: (١) سلّمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة - فيما إذا أتى المكلف بمؤدّي الطريق المنصوب - ليس إلّا بدعوى أنّ النصب يستلزمه، مع أنّ دعوى أنّ التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى كما لا يخفى فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً. إن قلت: (٢) كيف يستلزم الظن بالواقع مع أنّه ربّما يقطع بعدم حكمه به معه كما إذا كان من القياس و هذا بخلاف الظن بالطريق فأنّه

مؤمّن من العقاب بحكم العقل و مبرء للذمة عن تكليف المولى لاستقلال العقل بذلك.

و من الغريب قوله ﷺ: (سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا الخ) فإنّ في فرض أداء الواقع هل يحتاج المكلف الى حكم الشارع بفراغ الذمة مع أنّ أجزاء المأتي به بالأمر الواقعي يكون عقلياً لا يمكن أن يكون في مورده حكم من الشارع بفراغ الذمة).

(١) الوجه الثاني من المناقشة هو أنّه بعد تسليم أنّ الشارع له حكم مولوي في تفريغ الذمة نقول: كما إنّ جعله الطريق يكون مستلزماً لحكمه بتفريغ الذمة، كذلك جعله الحكم الواقعي مستلزم للحكم بتفريغ ذمة المكلف، بل حكمه بالتفريغ بإتيان الواقع يكون أولى من حكمه بذلك عند العمل بالطريق لأنّه طريق الى الواقع و عند عدم التمكن من العلم و انسداد بابه يكون الظن بالواقع ظناً بالحكم بتفريغ الذمة أيضاً و بهذا الوجه أجاب الشيخ ﷺ في قوله: (فالحكم بأنّ الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنّه لا يوجب الظن بالفراغ إلّا إذا ثبت حجية ذلك الظن و إلّا فربّما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجّيته بحكم صرف.

(٢) حاصل الإشكال: أنّه كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكم الشارع

يستلزمه و لو كان من القياس، قلت: (١) الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ على الأقوى و لا ينافي القطع بعدم حجيته لدى الشارع و عدم كون المكلف معذوراً - إذا عمل به فيها - فيما أخطأ بل كان مستحقاً للعقاب و لو فيما أصاب لو بني على حُجَّيته و الاقتصار عليه لتجزيه فافهم، و ثالثاً: سلّمنا إنّ الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لكن قضيته ليس إلاّ التنزيل الى الظن بأنّه مؤدّى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق و قد عرفت أنّ الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنّه مؤدّى الطريق غالباً.

بالفراغ؟ مع أنّه ربّما يقطع بعدم حكم الشارع بالفراغ مع إتيان الواقع، كما إذا كان ظنه بالواقع ناشئاً من القياس، بخلاف الظن بالطريق فإنّه يكون مستلزماً لحكم الشارع بالفراغ و إن كان الظن بالطريق ناشئاً من القياس.

(١) حاصل الجواب عن الإشكال: إنّ الظن بالواقع كالظن بالطريق يكون مستلزماً لحكم الشارع بالفراغ و لا ينافي ذلك القطع بعدم حجية الظن بالواقع الحاصل من القياس لأنّ النهي عن العمل بالقياس طريق و ليس بموضوعي، فالمكلف و إن لم يكن معذوراً في عمله بالقياس و كان على خلاف الواقع بل يكون مستحقاً للعقاب في العمل بالقياس و إن كان مصيباً للواقع لكونه تجريباً، و في صورة الخطأ يكون مستحقاً للعقاب لمخالفة الواقع و لأجل التجري. و فيه: إنّ ذلك ينافي دعوى: أنّ النهي عن القياس طريق فإنّه لا يستتبع العقاب.

و للماتن رحمه الله تعليق على هذا الجواب و هذا نصّه: و ذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كلف به واقعاً و حكمه بالفراغ و يشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرّغ و لزوم حكمه بأنّه مفرّغ و إلاّ لزم عدم إجزاء الأمر الواقعي، و هو واضح البطلان.

فصل (١) لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الإنسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ضرورة أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال

الوجه الثالث من المناقشة: أنه على تقدير عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحكم الشارع بالفراغ فإنه بعد فرض انسداد باب العلم بالطريق لا بد من التنزل منه الى الظن بأن الحكم مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق، فإن الظن عند انسداد باب العلم يقوم مقامه، وقد عرفت أن الظن بالواقع في ما يبتلى به الناس غالباً لا ينفك عن كونه مؤدى طريق معتبر وإن كان في غير ما يبتلى به قد ينفك عنه و يكون من قبيل (استكثروا عما سكت الله عنه).

الحكومة والكشف

(١) وقع الخلاف بين الأعلام عليه السلام في أن: نتيجة مقدمات دليل الإنسداد (على تقدير تماميتها) هل إن العقل يكشف عن جعل الشارع (الظن) حجة حال الإنسداد؟ أو إن العقل بملاحظة تلك المقدمات يحكم بحجية الظن كما يحكم بحجية القطع حال الإنفتاح فيحكم بوجوب متابعة الظن في مقام الامتثال، فقد ذهب الماتن عليه السلام تبعاً للشيخ عليه السلام و جمع من المحققين الى الحكومة، و ذهب المحقق النائني عليه السلام الى القول بالكشف مثل ما ذهب اليه المحقق القمي عليه السلام الذي شيد أركان الإنسداد وأصر النائني على ذلك فانفتح هذا البحث و صار مثاراً للبحث والنقاش.

و للبحث تأثير في الاستنتاج من المقدمات مهم فإنه سيأتي البحث عن أن المقدمات (على تقدير تماميتها) هل تكون نتيجه كليّة؟ أو إنها مهمة و هي في قوة الجزئية، فإن بحث الحكومة و الكشف يؤثر تأثيراً مهماً في ذلك الاستنتاج و لهذا نرى أن الشيخ عليه السلام قدم البحث على النتيجة و جعل بحث الحكومة و الكشف

و لا مجال (١) لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل

متفرعاً عليه قال: (الأمر الثاني و هو أهمّ الامور في هذا الباب أن نتيجة دليل الإنسداد هل هي قضية مهمة من حيث أسباب الظن فلا يعمّ الحكم لجميع الإمارات الموجبة للظن إلا بعد ثبوت معمم؟ أو قضية كلية لا يحتاج في التعميم الى شيء)، و الماتن رحمه الله عكس الأمر، و لا فرق في ذلك.

و محصل كلامه في إثبات مدّعاءه هو: إنه بعد فرض انسداد باب العلم و العلمي بالنسبة الى الأحكام الإلزامية المعلومة واقعاً إجمالاً و عدم جواز إهمالها بإجراء البراءة في الجميع كما لا يجب أو لا يجوز الاحتياط التام بالنسبة الى الجميع الى أن تصل النوبة الى المقدمة الخامسة و هي: قبح ترجيح المرجوح على الراجع فإنّ العقل يحكم حينئذٍ بلزوم الإطاعة الظنية و عدم جواز التنزل منها الى الشكّية و الوهمية، فالعقل يستقل بذلك، و مع فرض حكم العقل مستقلاً بذلك لا يجب على الشارع عقلاً أن ينصب طريقاً الى أحكامه و العقل لا يستكشف من تلك المقدمات مع فرض درك العقل بكفاية الظن في ثبوت الحكم و في فراغ الذمة بالامتثال الظني إنّ الشارع نصب الظن طريقاً الى أحكامه، إذ يجوز أن يجتزي الشارع بما استقل به العقل في هذا الحال، بل قد يكون نصبه في هذا الحال بعد فرض داعوية العقل للبعث لغواً.

(١) إن قلت: بعد فرض تمامية مقدمات الإنسداد، و دلالتها على لزوم الالتزام بالإطاعة الظنية و عدم التنزل منها الى الإطاعة الشكّية أو الوهمية بحكم العقل فإنّه يمكن استكشاف حجية الظن شرعاً عن طريق قاعدة الملازمة (كلما حكم به العقل حكم به الشرع) فعن طريق العقل بضميمة القاعدة يمكن إثبات نظرية الكشف، و هذا التوهم مذكور في كلام الشيخ رحمه الله و دفعه الآتي.

بقاعدة الملازمة ضرورة (١) أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي و المورد هاهنا غير قابل له فإن الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الإنسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه و هو واضح و اقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً أو فيما أصاب الظن كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة الى أمر أو نهي عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبها كما لا يخفى و لا بأس به إرشادياً كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة و حرمة المعصية. و صحة نصبه الطريق و جعله في كل حال بملاك يوجب نصبه و حكمة داعية اليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الإنسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الإنفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً لما عرفت

(١) جواب التوهم: إنه لا مجال لجريان قاعدة الملازمة هنا و ذلك لأن حكم العقل بلزوم الإطاعة الظنية ينحل الى حكمين هما: عدم وجوب الإطاعة العلمية، و عدم جواز الاكتفاء بما هو دون الإطاعة الظنية أي: الشكيه و الوهمية. أما عدم وجوب الإطاعة العلمية فهو بمعنى قبح المؤاخذه على تركها، فإن العقل غير مشرّع و ليس له أن يحكم مولوياً بوجوب شيء و إنما له أن يحكم بالحسن و القبح بمقتضى الملاكات و قبح المؤاخذه يرجع الى فعل الشارع، و فعل الشارع لا يكون متعلقاً لحكم نفسه بل الأحكام الشرعية تتعلق بفعل المكلف. و أما جواز الإطاعة الشكّية أو الوهمية فأيضاً لم يكن قابلاً للحكم المولوي، فإن عدم جواز الإطاعتين يكون بمعنى استحقاق العقاب على تلك الإطاعتين، و استحقاق العقاب كاستحقاق الثواب غير قابل لأن يكون مورداً قابلاً للحكم

الشرعي المولوي، غايته: إنَّ في فرض الامتثال الشكِّي أو الوهمي هل يكون مستحقاً للعقاب مطلقاً أو في خصوص مصادفة الظن للواقع؟ فيه خلاف يرجع الى أنَّ التجزِّي موجب لاستحقاق العقاب أم لا؟ وأما استحقاق الثواب على الموافقة الظنية يكون مطلقاً سواء صادف الظن الواقع فيستحق ثواب الإطاعة أم خالف الواقع فإنَّه يستحق المثوبة على الإنقياد.

فحكم الشارع في المقام مولوياً بوجوب العمل بالظن يكون بلا ملاك، فإنَّ حكمه لابد أن يكون لإيجاد الداعي في نفس العبد، والمفروض أنَّ هذا الغرض حاصل بحكم العقل بحسن الأول وقبح الثاني، فيكون حكمه في المقام من قبيل تحصيل الحاصل المحال فلامورد لجريان القاعدة في المقام لإثبات الكشف.

وقد أجاب الشيخ رحمته عن التوهم بهذا قال: (مدفوع بما قرّرنا في محله من أنَّ التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لهما وأما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا كما في الإطاعة والمعصية)، ثم ذكر رحمته: (حتى أنه (الشارع) لو صرح بوجوب الإطاعة وتحريم المعصية كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه أعني: نفس الإطاعة والمعصية)، فلا مانع من حكم الشارع إرشاداً الى حكم العقل به كما حكم به في مورد الإطاعة كلياً، فإنَّ الممتنع هو حكمه مولوياً وأما على نحو الإرشاد فلا منع عنه.

إن قلت: إنَّ ما ذكر من عدم قابلية الإطاعة الظنية للحكم المولوي صحيح إذا لو حظ الظن طريقاً لإحراز الواقع فإنَّه يمكن أن يقال بأنَّ ذلك لا يكون عن ملاك، وأما إذا لو حظ الظن طريقاً بملاك آخر غير إحراز الواقع مثل مصلحة التسهيل كما إذا فرض وجود تضيق أو صعوبة في تعيين طريق خاص للوصول الى الواقع فينصب الشارع الظن بذاك الملاك طريقاً الى أحكامه الواقعية وهذا

.....
 لأمحذور فيه، وقد أشار الى هذا التوهم بقوله: (و صحة نصبه الطريق الخ).
 و أجاب عنه بقوله: (لاتنافي استقلال العقل) و حاصله: أنه لامنافاة بين ما
 ذكر و بين ما تقدّم من عدم صحة حكم مولوي في مورد حكم العقل بلزوم
 الإطاعة الظنية، فإنه على تقدير جعل الشارع الظن طريقاً الى حكمه بملاك
 يخصه كالتسهيل على العباد كما ينصب طرقاً اخر للوصول الى أحكام غير الظن
 من الطرق الإمضائية أو التأسيسية، ففي هذا الغرض يجوز أن يحكم مولوياً
 بلزوم اتباعه، و أمّا ما تقدم من استقلال العقل بلزوم الإطاعة الظنية عند
 انسداد باب العلم كاستقلاله بلزوم الإطاعة العلمية في صورة انفتاح باب العلم
 يكون مفاد الظن حينئذ حكماً واقعياً و أمّا ما نصبه طريقاً فهو حكم ظاهري،
 ففي الصورة الاولى لا يصح حكمه مولوياً و أمّا يصح أن يتعلق به حكم إرشادي
 من قبل الشارع، و في الصورة الثانية لآمانع من تعلق حكم مولوي به، إلا أنّهما
 مختلفان موضوعاً فكل من الظنين موضوع يختلف عن الموضوع الآخر
 موضوع حكم العقل لحاظ الظن طريقاً صرفاً لإحراز لواقع، و موضوع حكم
 الشارع فيما ذكر لحاظه طريقاً شرعياً.

و محصل ما بنى عليه المحقق النائني نظرية الكشف هو: إنّ مقدمات دليل
 الإنسداد إن بني على بطلان الاحتياط في المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر و
 المخرج و عدم جواز إهمال الوقائع في المقدمة الثانية من جهة العلم الإجمالي
 كانت عقيمة لاتصل النوبة الى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة، و إن كان بطلان
 الاحتياط لأجل قيام الإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف
 بالاحتمال تكون النتيجة الكشف و حجية الظن شرعاً إذا وصلت النوبة الى
 المقدمة الرابعة.

إلا إنّ للكلام في هذا الإجماع مجال غاية ما يمكن أن يقال: قيام الإجماع على
 بطلان الاحتياط الكلي و هذا لا يثبت شيئاً، و الإجماع المدعى في المقام لم يدّعه

فانقدح (١) بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف و عليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً سبباً و مورداً و مرتبةً لعدم تطرق الإهمال و الإجمال في حكم العقل كما لا يخفى، أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها و أما بحسب الموارد فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر و أما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التزل الى مرتبة الإطمينان من الظن بعدم التكليف إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر،

أحد و بعد سير المقدمات و وصول النوبة الى مثبتية الظن في حال الإنسداد لا بد من الالتزام في ذلك بحكومة العقل.

(١) بعد تبين بطلان الكشف و لزوم البناء على الحكومة يقع الكلام في كلية النتيجة و عدم كليتها و ذكرنا أنها تختلف حسب الاختلاف في الكشف و الحكومة، فعلى الحكومة لإهمال في النتيجة سبباً و مورداً و مرتبةً إذ لا يتطرق الإهمال أو الإجمال في حكم العقل، فمن حيث السبب تكون كلية لأن المناط في حكم العقل بلزوم العمل بالظن هو أقربيته الى الواقع من الشك و الوهم، و هذا المناط موجود في كل ظن حصل من أي سبب كان و لا يختص بمحصوله من سبب دون سبب.

و من حيث الموارد فأنها جزئية معينة لأن المتيقن من حكم العقل كفاية الإطاعة الظنية فيما لم يكن للشارع مزيد اهتمام فيه، فلو كان من قبيل النفوس أو الأعراض أو الأموال المعبر عنها بالمهمات و إن للشارع فيها مزيد اهتمام لا بد من

و أمّا (١) على تقرير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن و إلا فلا مجال لاستكشاف حجة غيره و لا بحسب الموارد بل يحكم بحجته في جميعها و إلا لزم عدم وصول الحجّة و لو لأجل التردّد في مواردّها كما لا يخفى، و دعوى الإجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً، و أمّا بحسب المرتبة ففيها إهمال لأجل احتمال حجية خصوص الإطميناني منه إذا كان وافياً فلا بدّ من الاقتصار عليه

الاحتياط فيه و عدم كفاية العمل بالظن في ذلك بل الأمر كذلك في جميع حقوق الناس إلا إذا استلزم الاحتياط فيه العسر و الحرج. و الشيخ رحمته لم يستثن من الموارد ما اهتم الشارع بها قال: (و على الثاني (أي: تقرير الحكومة) يقال: أن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة و المعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه الى آخره، و لا بين محرّماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الأسباب و مرتبة الظن الخ).

و من حيث المرتبة فإنّ النتيجة هي حجية خصوص الظن الإطميناني إن كان وافياً و إلا فيتعدى عنه الى غيره بمقدار الكفاية ما لم يلزم من الاحتياط في سائر الموارد التي لم يحصل الظن الإطميناني فيه العسر و الحرج، فيرجع الى غير الإطميناني بمقدار ارتفاع العسر و الحرج، فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط التام بمقدار يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، فقد تحصل من ذلك: إنّ النتيجة من حيث الأسباب كلية و من حيث الموارد و المرتبة تكون جزئية فلا يتصور الإهمال في حكم العقل، فإنّه إذا أحرز مناط حكمه حكم به و إلا فإنّه يتوقف عن الحكم و ليس له في حكمه شك و ترديد.

(١) القائلون بالكشف أي: استكشافهم من المقدمات عقلاً إنّ الشارع جعل

الظن طريقاً الى أحكامه عند انسداد باب العلم، فقد اختلفوا على ثلاث طوائف فمنهم: من يرى أن المنكشف من مقدمات الإنسداد كل طريق ظني معين واصل بنفسه أي: علم حجته و لو من جهة عناية خارجية بحيث لا ينتهي الأمر الى الاحتياط في الطريق أو إجراء مقدمات إنسداد أخرى في تعيينه مرة أو مرات الى أن ينتهي الأمر الى ظن واحد أو ظنون متساوية، ومنهم: من يرى أن المنكشف من المقدمات كل طريق ظني سواء كان واصلًا بنفسه أم لا، بل كان واصلًا الى المكلف بطريقه أي: بما يوجب العلم بطريقته مثل: إجراء المقدمات مرة أخرى للكشف عن الطريق المعبر غير الإنسداد الكبير الجاري في نفس الأحكام يتكفل تعيين تلك الطرق الظنية التي اقتضتها مقدمات الإنسداد الجارية في الأحكام.

ومنهم: من يرى أن المنكشف من المقدمات والمعلوم منها أن الشارع نصب الى أحكامه طريقاً و لو لم يصل إلينا لا بنفسه ولا بطريق يؤدي اليه بنحو الفرد المنتشر بين الظنون والمعمم الاحتياط في الطرق، والاختلاف في هذه الاستكشافات مستلزم للوازم مختلفة في الاستنتاج عن تلك المقدمات.

فلو قيل: بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فبحسب الأسباب لا تكون النتيجة مهمة و ذلك إن كانت الظنون بينها متيقن الاعتبار بحسب السبب و كان المتيقن وافياً لمعظم الفقه كخبر العدل يكون حجة معينة و غير المتيقن لم يكن بحجة إذ لا مجال لاستكشاف حجته لأن الحجة هو الطريق الواصل بنفسه، وإن لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار أو كان و لم يكن وافياً بمعظم الفقه كان الجميع حجة من أي سبب كان حاصلاً إلا ما إذا كان حاصلاً من سبب نهى عنه الشارع و سيأتي الكلام في خروج الظن القياسي، فالنتيجة من حيث الأسباب لم تكن مهمة بل هي إما جزئية أو كلية.

و بحسب الموارد أيضاً كلية و يكون الظن حجة في جميع الموارد سواء كانت من العبادات أم من المعاملات، كانت مما يهتم الشارع به أم من غير ذلك لأنّ المفروض أنّ الحجة هو الظن الواصل بنفسه و من دون واسطة، فلو لم تكن النتيجة كلية بحسب الموارد و من جهة التردد لزم عدم وصول الحجة بنفسها إلينا و هو خلاف الفرض، و ادّعى الشيخ عليه السلام أنّ وجه التعميم بحسب الموارد الإجماع قال عليه السلام: (إذ على الأول (و هو الكشف) يدعى الإجماع القطعي على أنّ العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه)، و أجاب عنه في المتن: أنّ دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً و يمكن الإجابة عنه؛ مضافاً الى ذلك إنّ المفروض هو وصول الطريق المنصوب شرعاً بنفسه و قيام الإجماع عليه ينافي الوصول بنفسه.

و بحسب المرتبة تكون النتيجة مهمة لأنّ المحتمل هو أن يكون الطريق المنصوب خصوص المرتبة القوية من الظن و هو (الإطميناني) إن كان وافياً بمعظم الفقه فلا يتعدى منه الى دونه.

وفيه: أنّه على ما ذكر لا تكون النتيجة مهمة بل معينة فأنّ الإطمينان إن كان وافياً كانت النتيجة معينة جزئية و إن لم يكن وافياً فأيضاً كانت معينة كلية، فالتعبير بالإهمال في الفرض في غير محله.

و لو (١) قيل: بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه فلا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً لو لم يكن بينها إلا واحد و إلا فلا بد من الاختصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنون به بإجراء مقدمات دليل الإنسداد حينئذ مرة أو مرّات في تعيين الطريق المنسوب حتى ينتهي الى ظن واحد أو الى ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجية كلها أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه و إمّا بحسب الموارد و المرتبة فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيّداً.

(١) و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه فبحسب الأسباب يكون له صور، و في جميع الصور تكون النتيجة معيّنة و ليست بمهملة لأنّه تارة يكون السبب واحداً نوعياً كخبر الواحد فلا محالة يكون وحدة السبب معيّناً بالذات فلا إهمال فيها، و اخرى يكون السبب متعدداً نوعاً و هو على نحوين لأنّه تارة تكون الأسباب المتعددة نوعاً متساوية من حيث اليقين بالاعتبار أو الظن به و اخرى تكون متفاوتة، فإن كانت متساوية من حيث اليقين بالاعتبار أو الظن به فلا بدّ من البناء على اعتبار الجميع لأنّه مع عدم التفاوت بينها من حيث السبب يكون ترجيح بعضها على الآخر يكون بلا مرجّح فالنتيجة حينئذ كلية و ليست بمهملة أيضاً، و إن كانت مختلفة و هي أيضاً على نحوين: لأنّه تارة يكون بعضها متيقن الاعتبار بالنسبة الى غيره و بعضها مظنون الاعتبار أو اخرى يكون التفاوت بينها من حيث الظن بالاعتبار، فإن بعضها مظنون الاعتبار و بعضها مشكوك الاعتبار، ففي الفرض الأول يكون متيقن الاعتبار بالإضافة الى غيره حجة متعيناً إن كان وافياً بالفقه و إن لم يكن وافياً فينضم اليه غيره.

و لو (١) قيل: بأن النتيجة هو الطريق و لو لم يصل اليها فإلإهمال فيها يكون من الجهات و لا محيص حينئذٍ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور و إلا لزم التزل الى حكومة العقل بالاستقلال فتأمل فإنّ المقام من مزال الأقدام

و في الفرض الثاني فإنه لتعيين الحجة من بين الأسباب المختلفة لا بد من إجراء مقدمات الإنسداد بأن يقال: أنّ باب العلم و العلمي منسّد بالنسبة الى الطرق المنصوبة شرعاً و لا يجوز إهمالها، كما لا يمكن الاحتياط فيها أو لم يكن بواجب، وإنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح فلا بد من الأخذ بمظنون الاعتبار و ترك مشكوكه و موهومه حتى ينتهي الى سبب واحد مظنون أو ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجية السبب الواحد في الفرض الأول و بحجية الأسباب التي لا تفاوت بينها بالنسبة الى الجميع فلا إهمال في النتيجة. و بحسب المورد يكون حاله حال الطريق الواصل بنفسه و تكون النتيجة كلية و الظن معتبراً في جميع الموارد بلا تفاوت بينها و إلا لزم عدم الوصول. و بحسب المرتبة أيضاً يكون حاله حال الطريق الواصل بنفسه و تكون النتيجة بحسبها مهمة، فإنه إن كان الظن الإطميناني وافياً كان حجة بخصوصه و إن لم يكن وافياً يتعدى منه الى غيره مع الإشكال في تعبير الإهمال هناك كما تقدّم.

(١) و على القول بأنّ النتيجة هو الطريق المنسوب من قبل الشارع و لو لم يصل اليها (و هذا الوجه من الكشف لو قيل به كان غريباً في نفسه فأنّ نصب الطريق هو لفرض الوصول الى الواقع فإذا فرض الطريق غير واصل و لو بطريقه ما هي فائدته و ما الفرض المترتب عليه) و على هذا القول لو كان هناك قائل به تكون النتيجة مهمة من الجهات (السبب و المورد و المرتبة)، و حينئذٍ

وهم و دفع لعلك (١) تقول: إنَّ القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الإنسداد ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً، لكنك غفلت عن أنَّ المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لأجل اليقين بأنَّه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً بداهة أنَّ الدليل على أحد المتلازمين أنَّما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة.

إن كان بين أطراف الطرق ما هو متيقن الاعتبار فهو المتعين في الحجية ما لم يلزم منه محذور الاختلال أو العسر والهرج وإن لزم المحذور فلا بد من النزول الى حكومة العقل إذ لا طريق لنا لاستكشاف الطريق كما لا يمكن الاحتياط فرضاً فيتعين البناء على الحكومة وإن لم يكن بين أطراف الطرق متيقن بل كان جميع الطرق على حدٍّ سواء، فلا بد من الاحتياط التام للعلم الإجمالي المنجز بالنسبة الى الطرق المنصوبة.

ثم أمر بالتأمل لأنَّه من مزال الأقدام وفيه تعريض للشيخ رحمه الله حيث قال: (أمَّا على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت أنَّ الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبة الخ)، و ظاهره إنَّ النتيجة على القول بالكشف الإهمال بحسب السبب و المرتبة مطلقاً، وقد خالفه الماتن في ذلك على التفصيل المتقدم، وقد تبين أنَّ في كلام الشيخ رحمه الله على إطلاقه إشكال فإنَّ النتيجة بحسب السبب و المرتبة قد تكون معينة.

(١) الإشكال: إنَّه تقدّم في ذكر النتيجة على الكشف من أنَّ الظنون بحسب السبب في الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه إن كان فيها متيقن الاعتبار الوافي بالفقه فيقتصر عليه و إلا فيتعدى منه، و وجود الظن المتيقن الاعتبار الوافي لا يجتمع مع مقدمات الإنسداد لأنَّ المدعى في المقدمة الثانية: انسداد باب العلم و العلمي في معظم الفقه، و بالجملة: إنَّ الأمرين لا يجتمعان و لا بد من رفع اليد

ثم (١) لا يخفى أنّ الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الإنسداد على تقرير الكشف بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فإنّه حينئذٍ يقطع بكونه حجة كان غيره حجةً أو لا، و احتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الإنسداد ضرورة أنّه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلانصب قرينة و لكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار،

عن أحد الأمرين.

الجواب: إنّ التهافت أنّما يلزم إذا لم يكن اليقين بالاعتبار ناشئاً من قبل الإنسداد و أمّا إذا فرض نشؤه منه فلا إشكال، و وجه النشو: إنّ نتيجة دليل الإنسداد على الكشف: اليقين بنصب الشارع الطريق و هذا ملازم لكون الطريق المنصوب متيقن الاعتبار أي: اليقين بأنّه لو كان طريق حجة شرعاً كان خبر الثقة حجة قطعاً، و منشأ الإشكال هو: تخيل أنّ الدليل على التلازم دليل على وجود المتلازمين أو أحدهما و هو توهم باطل، فإنّ وجود التلازم لا يثبت وجود المتلازمين بل يحتاجان الى دليل آخر، فما دل على التلازم بقوله: لو نصب الشارع طريقاً كان خبر العادل حجة يثبت وجود المعلقة اللزومية بينهما واقعاً و هذا لا يدل على وجود الطريق حتى يثبت بذلك حجية خبر العادل بل لابدّ من دليل آخر، كما ثبت في محله من أنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود الطرفين، فالدليل على حجية الخبر العادل (و هو الملازم) ليس هو دليل الملازمة بل هو دليل الإنسداد الذي هو دليل على وجود الملازم الآخر و هو حجية طريق ما، فوجود متيقن الاعتبار على فرض الإنسداد لا يستلزم الإنفتاح كما توهم.

(١) بعد ما بنى الشيخ رحمه الله على إهمال نتيجة مقدمات الإنسداد سبباً و مورداً و

مرتبة قال: (ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة الأول: كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب العمل على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته، الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه، الثالث: كون بعض الظنون مظنون المحجية فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره) الى أن قال ﷺ: (لكن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً)، ثم أخذ في مناقشة المرجحات الثلاث.

الماتن ﷺ لم يتعرض هنا للمرجح الأول وإنما ذكر في بيان النتيجة (وإلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه) و يظهر منه موافقته له، و بالنسبة الى المرجح الثاني (كون بعض الظنون أقوى سيذكره هنا) إلا أنه قدم ذكر المرجح الثالث و قال: (إن الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره الخ)، و حاصل ما أفاده هنا هو: أنه إذا قام ظن على حجية ظن و قلنا بأن النتيجة الطريق الواصل بنفسه يوجب أن يكون ذلك الظن حجيته قطعياً كان غيره حجة أم لا؟ وإن كان في نفسه ظناً ومعناه احتمال الخلاف إلا أنه لا بد و أن يكون حجة و إلا لزم أن لا تكون النتيجة الطريق الواصل بنفسه.

إن قلت: كيف تقول بأنه مقطوع المحجية مع أن دليل اعتباره هو مقدمات الإنسداد و هي تفيد حجية مطلق الظن إلا ما نهي عنه بلافرق بين الظنون فكيف صار ظن قام الظن على حجيته مقطوع المحجية مع فرض احتمال الخلاف فيه وجداناً و بهذا الإشكال أشار بقوله: (و احتمال).

قلت: أجاب عن الإشكال بقوله: (لا ينافي القطع بحجيته) إنه لا منافاة بين احتمال الخلاف معه و صيرورة حجيته قطعياً بملاحظة دليل الإنسداد الذي نتيجة الطريق الواصل بنفسه لأن غيره من الظنون لا يحتمل أن يكون حجة

و بالجملة: الأمر يدور بين حجية الكل و حجيته فيكون مقطوع الاعتبار و من هنا ظهر حال القُوَّة و لعل نظر من رجع بهما [بها] الى هذا الفرض و كان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن الترجيح بهما [بها] بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلاً و بذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام و عليك بالتأمل التام.

ثم (١) لا يذهب عليك أن الترجيح بها إنما هو على تقدير كفاية الراجع و إلا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الأحوال، و أمّا تعميم النتيجة بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلاً،

بدون نصب قرينة، بخلاف المظنون اعتباره فهو حجة لأنه واجد لخصوصية لم توجد في غيره و هو كونه ظناً قام الظن على حجيته.

و بالجملة: الأمر دائر بين التعيين و التخيير أي: بين كون جميع الظنون حجة و بين كون مظنون الحجة وحده حجة. و ممّا ذكر يظهر حال الترجيح بالقوة فإنّ الظن القوي بالنسبة الى سائر الظنون يكون حاله حال المظنون حجيته و هذا هو المرجح الثاني في الذي ذكره الشيخ رحمه الله و أشكل فيه.

و قد أشرنا الى أن الشيخ رحمه الله أشكل على الترجيح بالمرجحات الثلاث خلافاً لجماعة من الأعلام منهم المحقق القمي و الفاضل النراقي رحمه الله حيث جوّزوا الترجيح بها، و جمع الماتن رحمه الله بينهم بأن يكون نظر المحققين الأعلام في فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه و نظر الشيخ رحمه الله كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه أو بلا طريق.

(١) ذكر هنا معتمدين لحجية الظن غير ما ذكر أحدهما: ما أشار اليه بقوله:

مع أنَّ التعميم بذلك لا يوجب العمل إلَّا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات إلَّا فيما كان هناك نافٍ من جميع الأصناف ضرورة أنَّ الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم حيث لا ينافيه كيف؟ و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلَّا من باب الاحتياط؟ فافهم.

(أنما هو على تقدير كفاية الراجع) أي: إنَّ الترجيح بالمرجحات السابقة هو فيما كان الظن الراجع كافياً للفقهاء و أمَّا إذا لم يكن كافياً فإنه لا بدَّ من التعدي من الراجع الى غيره حتى تحصل الكفاية، فيكون عدم الكفاية من المرجحات فيتعدى من مظنون الاعتبار الى مشكوكه و في فرض عدم الكفاية الى موهوم الاعتبار أيضاً، قال الشيخ رحمته الله: (الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية الخ).

ثم إنَّ التعدي في فرض الكفاية يختلف بحسب اختلاف الأنظار، فربَّ فقيه يرى خصوص خبر العدل مظنون الاعتبار و فقيه آخر يرى أنَّ مظنون الاعتبار الخبر الموثوق الصدور، و يختلف بحسب الأحوال أيضاً فربَّ شخص في حال ابتداء اجتهاده يرى مظنون الاعتبار خبر الثقة بمناط عده و في حال أنه أواخر اجتهاده يرى الوثاقة أمراً آخر و هكذا.

ثانيهما: ما ذكره الماتن رحمته الله بقوله: (و أمَّا تعميم النتيجة الخ) المعمَّم الثاني (الاحتياط) في جميع أطراف العلم الإجمالي: و هذا المعمَّم ذكره الشيخ رحمته الله بقوله: (الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناءً على أنَّ الثابت من دليل الإنسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر متيقن كافٍ في الفقه وجب العمل بكل ظن).

و قد أورد في المتن على هذا المعمم بوجهين

أحدهما: (ما أشار اليه بقوله: (فهو لا يكاد يتم) إن هذا التعميم يصحّ فيما إذا كانت النتيجة نصب الطريق و لو لم يصل أصلاً لا فيما إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه أو الطريق الواصل و لو بطريقه إذ لو كان الواصل بنفسه كان الجميع حجة لما عرفت من كلية النتيجة بحسب السبب و المورد و لو كان الواصل و لو بطريقه، فإنه يرجع للترجيح الى المرجحات المتقدمة أي: الترجيح بحسب قوة الظن أو مظنون الاعتبار فلا يبقى مجال للاحتياط.

ثانيهما: ما أشار اليه بقوله: (مع أن التعميم بذلك الخ) يوجب العمل بالطرق المثبتة للتكليف دون النافية له، إذ لا مؤمن من العقاب بعد فرض الشك في حجية الطريق، فلو قام الطريق على حلية شرب التتن و كان العمل بالظن من باب الاحتياط لم يكن مؤمن من العقاب على تقدير عدم ثبوت حجيته فلا يصح العمل به.

نعم إذا كان جميع أصناف الظن من الخبر و الإجماع و الشهرة و غيرها على نفي التكليف لأنه يعلم بقيام الحجة بين الأصناف على نفي الحكم و يكون ذلك مؤمناً من العقاب كما ذكر في المتن (إلا فيما كان هناك نافي من جميع الأصناف) و مع ذلك لا يكون ذلك مانعاً عن الاحتياط في المسألة الفرعية فيما إذا كان الحكم الإلزامي محتملاً في المسألة كما إذا كانت من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين، كما إذا شك في وجوب السورة مثلاً و قلنا بوجوب الاحتياط في تلك المسألة فإنه لا مانع من رعاية الاحتياط وإن كان جميع أصناف الظن نافياً للحكم، فإن الاحتياط يحسن في تلك المسألة وإن قامت الحجة المعتبرة على نفي التكليف، فكيف إذا كان نفي التكليف في فرض الشك في الحجية و البناء على النفي احتياطاً؟

فصل قد اشتهر (١) الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد بتقرير الحكومة و تقريره على ما في الرسائل: (إنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم منطاً للإطاعة و المعصية و يقبح على الأمر و المأمور التعدي عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمينان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الإطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس) فلا يكون العقل مستقلاً إذ لعله نهى عن إمارة مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه،



مركز تحقيق مكتبة نور عسدي

خروج القياس عن دليل الإنسداد

(١) أشكلوا على خروج القياس عن دليل الإنسداد بناءً على الحكومة، أول من تعرض له الأمين الأسترابادي و أثاره ضدّ الاصوليين لعملهم بالظن، و هذا الإشكال مختصّ بالقول بالحكومة و أمّا على الكشف فلا إشكال من هذه الناحية لأنّ الفعل بعد ما يتوجه الى نهى الشارع عن العمل به لا يراه طريقاً منصوباً من قبله إذ لا يجتمع النصب مع النهي عنه.

و الشيخ رحمه الله قرّر الإشكال كما في المتن و هو: إنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم منطاً للإطاعة و المعصية و يقبح على الأمر و المأمور التعدي عنه، و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمينان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به، و حاصله: إن الظن في حال الإنسداد كالقطع في حال الإنفتاح منطاً

.....
للإطاعة و المعصية، غايته: إنَّ الحجية للقطع من لوازم ذاته كالزوجية للأربعة و للظن من لوازم وجوده الخارجي كالبرودة للثلج، و على كل لم يكن قابلاً للتفكيك بينهما خارجاً، و حينئذٍ كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن مع أنَّ حكم العقل غير قابل للتخصيص؟

فلو جاز منع الشارع عن العمل بالقياس لجاز منعه عن العمل بغير الظن القياسي من الظنون الاخر و مع هذا الاحتمال لا يصح دعوى استقلال العقل بحجية الظن في حال الإنسداد، و لا منشأ لعدم استقلال العقل بحجية الظن في نظر العقل حينئذٍ إلا قبح النهي عنه و يصير بذلك ممتنعاً بالعرض، فإنَّ إحراز عدم صدور الممكن بالذات عن الحكيم هو صيرورته قبيحاً و القبيح يستحيل صدوره من الحكيم فكل قبيح سواء كان تشريعياً أو تكوينياً لا يعقل صدوره عن الحكيم.

فتحصل: إنَّ حجية الظن بناءً على الحكومة يكون من المستقلات العقلية كما هو الحال في القطع في حال الإنفتاح، و الحكم العقلي المستقل غير قابل للتخصيص.

و أنت (١) خير بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلاً بداهة أن من مقدمات حكمة عدم وجود علم و لاعلمي فلا موضع لحكمة مع أحدهما و النهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء بل هو يستلزمه فيما كان في مورد أصل شرعي فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه و ليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد، و كما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه لا يصح الإشكال فيه بلحاظه

(١) شروع في الجواب عن الإشكال، وليعلم أن الإشكال في النهي عن القياس في حال الإنسداد يكون من ناحيتين، الأولى: من ناحية عدم كفاية الإطاعة الظنية إذا كان الظن حاصلًا من القياس بناءً على الحكومة، الثانية: من ناحية نفس النهي عن القياس (مع قطع النظر عن الإنسداد) مع فرض احتمال إصابته للواقع، و الكلام من الناحية الثانية سيتعرض له بعد الفراغ عن جواب الإشكال من الناحية الأولى.

و حاصل ما أفاده في دفع إشكال خروج الظن القياسي عن عموم حجية الظن بناءً على الحكومة: إن للعقل حكمان: أحدهما تنجيزي مثل: حكمه بحسن العدل و قبح الظلم، و الثاني: تعليلي مثل: حكمه بحسن الكذب إذا كان نافعاً و بقبح الصدق إذا كان ضاراً، و حكم العقل فيما نحن فيه تعليلي و ليس بتنجيزي فإن العقل مستقل بلزوم الطاعة الظنية و قبح مخالفة الظن فيما لم يكن الشارع ناصباً لطريق واصل على خلاف الظن المخصوص.

و إذا نصب الشارع طريقاً سواء كان دليلاً أو أصلاً و قال بأنّ المعبر هو

.....
الطريق الذي يكون على خلاف القياس فإن العقل لا يحكم بلزوم العمل بالقياس الظني، والشاهد على أن حكم العقل ليس بتنجيزي: أن من مقدمات الحكمة عدم وجود علم ولا علمي وانسداد بابها فلا موضع للحكمة مع وجود أحدهما.

إن قلت: إن ما ذكرتم من تعليق حكم العقل على عدم نصب الشارع الطريق، صحيح إلا إن الواقع في المقام ليس نصب منه بل المحقق منه النهي فالنصب يهدم حكم العقل والنهي ليس كذلك، أجاب عنه بقوله: (و النهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء الخ) وهو إن النهي كالنصب في استلزامه لتعليق حكم العقل، ثم أضرب عنه وقال: بل النهي مستلزم للنصب فإن نهيه عن طريق مستلزم لنصب طريق آخر الذي يكون جارياً في مورد النهي وإن كان أصلاً عملياً، وقد اتضح جوابه عن الإشكال وبتقريره يتضح أن النهي عن العمل بظن يرجع الى ارتفاع موضوع حكم العقل فيكون من قبيل التخصيص لا ارتفاع حكم العقل مع بقاء الموضوع ليكون من قبيل التخصيص، ويستشكل عليه بأنه تخصيص في حكم العقل فحال النهي عن العمل بظن حال الأمر بالعمل بما لا يفيد الظن في أنه مخرج له عن موضوع حكم العقل فكما في صورة الأمر بما لا يفيد الظن لا حكم للعقل لعدم حجتيته كذلك في صورة النهي عما يفيد الظن لا حكم للعقل بحجية المنهي عنه، فكما لا يصح الإشكال في صورة الأمر لا يصح الإشكال في صورة النهي.

نعم (١) لا بأس بالإشكال فيه في نفسه كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدّم الكلام في تقريرها و ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق غاية الأمر تلك المحاذير التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة و لكن من الواضح أنّه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الإنسداد بخروج القياس ضرورة أنّه بعد الفراغ عن صحة المنهي عنه في الجملة قد أشكل في عموم النهي لحال الإنسداد بملاحظة حكم العقل و قد عرفت أنّه بمكان من الفساد

(١) في هذا الاستدراك تكلم عن الناحية الثانية من الإشكال بالنسبة الى النهي القياسي و هو الإشكال في صحة النهي عنه مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد فقد يقال في بيانه أنّه مستلزم لمحاذير إذا كان القياس مصيباً للواقع من فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة أو تحريم ما هو واجب أو وجوب ما هو حرام، فإشكال ابن قبة على ترتب محاذير في التعبد بدليل غير قطعي يجري في النهي القياسي، غاية الأمر: إنّ تلك المحاذير إنّما تلزم في صورة خطأ الإمارة المنصوبة من قبل الشارع و في صورة النهي عن الطريق تلزم في صورة إصابة المنهي للواقع، و قد اجيب عن الإشكال فيما تقدم من التحقيق في مسألة التوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي، فما ذكر في حلّ الإشكال من الناحية الاولى لا ينفع لحلّ الإشكال من الناحية الثانية، فإنّ الإشكال من الناحية الاولى بعد الفراغ عن حلّ الإشكال من الناحية الثانية، فبعد الفراغ عن صحة النهي عن القياس في الجملة (أي: مع قطع النظر عن حكم العقل بالعمل بالظن) يستشكل في عموم النهي لحال الإنسداد الذي هو مورد حكومة العقل.

و استلزام (١) إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن إمارة أخرى و قد اختفى علينا و إن كان موجبا لعدم استقلال العقل إلا أنه أنما يكون بالإضافة الى تلك الإمارة لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية و إلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع و الممنوع،

(١) تعريض لما أفاده الشيخ رحمته الله في تقرير إشكال خروج القياس بناءً على الحكومة و قد ذكره في المتن و قد جاء فيه: (فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الإطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً إذ لعلّه نهى عن إمارة مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا و لدافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع)، و حاصل تعريض الماتن رحمته الله على ذلك التقرير هو: إن غير تلك الإمارة الذي يحتمل منعها إما أن يكون وافياً بمعظم الفقه و إما أن لا يكون وافياً فإن كان وافياً فلا دافع لهذا الاحتمال و لا يحكم العقل باعتبار تلك الإمارة مع احتمال المنع فإن العقل لا يستقل بحكم يحتمل وجود مانع لحكمه فيكون المعتبر ما عدا ذلك الذي احتمل المنع عنه، و إن لم يكن وافياً فباب احتمال المنع يكون منسداً بعد فرض اهتمام الشارع بأحكامه، و العقل مستقل بلزوم الإطاعة الظنية عند انسداد العلم، فقد تحصّل: أن احتمال المنع عن ظن مع وفاء غيره بالفقه فيستقل العقل بحجية غيره و لا يستقل بحجية نفس ما احتمل منعه لأن عدم المنع شرط في استقلال العقل كما سيأتي في فصل الظن المانع و الممنوع إلا إن ذلك لا يضرّ بحكم العقل بحجية غيره، و مع عدم الوفاء فلا يحتمل المنع بعد فرض اهتمام الشارع لأحكامه.

و قياس (١) حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الإنفتاح لا يكاد يخفى على أحد فسادَه لو ضوح أنه مع الفارق ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجّز وفيه على نحو التعليق، ثم (٢) لا يكاد ينقضي تعجّبي لم خصّصوا الإشكال بالنهي عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك و ليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب و معه لاحكم له كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن فتدبر جيّداً.

(١) إن قلت: إن العقل مستقل بأن الظن يكون مناطاً للإطاعة في حال الإنسداد على نحو ما يكون القطع مناطاً لها في حال الإنفتاح، فكما إن حكم العقل بالنسبة الى اعتبار القطع غير قابل للتخصيص فلا بد أن يكون حكمه بذلك لا اعتبار الظن أيضاً كذلك، وبهذا التقرير أيضاً أشكل الشيخ عليه السلام على خروج الظن القياسي عن دليل الإنسداد، وأجاب الماتن عليه السلام عن ذلك بأن هذا القياس في غيره فإن حكم العقل بحجية العلم في حال الإنفتاح تنجيزي و حكمه بالنسبة الى اعتبار الظن تعليقي.

(٢) إشكال على الذين أشكلوا على دليل الإنسداد بالنهي عن الظن القياسي بناءً على المحكومة لعدم قابلية حكم العقل للتخصيص إذ هناك ما يشارك النهي المذكور في الإشكال و لم يذكروه و إنما اقتصروا على النهي عن الظن القياسي و كان الراجح ذكر الإشكالين معاً. و الإشكال هو الأمر بالعمل بما لا يفيد الظن كالعمل بيد المسلم أو سوق المسلمين، فقد يقال بأن الأمر بالعمل بما لا يفيد الظن أيضاً تخصيص لحكم العقل، فإن حكمه هو لزوم الإطاعة الظنية و عدم التعدي منها الى الإطاعة الشكية و الوهمية، مع أن الأمر المذكور مستلزم للتعدي من

و (١) قد انقذ بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة (٢) بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة و أخرى (٣) بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة و ذلك لبدهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة حكم العقل

تلك الإطاعة و هذا مشترك مع النهي في الإشكال، و الجواب مشترك و هو إن حكم العقل هنا تعلقي معلق على عدم نهى الشارع عن ظن و عدم أمره على العمل بغير الظن المعلوم.

(١) بعد الفراغ: عن الجواب الصحيح لإشكال خروج القياس استعرض هنا لغير ذلك من الوجوه التي اجيب بها عن الإشكال و مناقشتها، فقد ذكر الشيخ رحمته الله وجوهاً سبعة للجواب عن الإشكال.

(٢) الوجه السابع من الوجوه التي ذكرها الشيخ رحمته الله قال: (إن خصوصية القياس من بين سائر الإمارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام: (إن السنة إذا قيست بحق الدين)^١ و قوله: (كان ما يفسده أكثر مما يصلحه)^٢ و قوله عليه السلام: (ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله)^٣ و غير ذلك، و هذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو إنما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهولة، فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه الخ).

(٣) من الوجوه التي ذكرها الشيخ رحمته الله و هو الوجه السادس منها: إن النهي

١. وسائل الشيعة: ج ١٨ ب ٦ صفات القاضي ح ١٠.

٢. وسائل الشيعة: ب ٦ صفات القاضي.

٣. وسائل الشيعة: ب ٦ صفات القاضي.

بحجية الظن و لا يكاد يجدي صحته كذلك في الذب عن الإشكال في صحته بهذا اللحاظ فافهم فأنه لا يخلو عن دقة، و أمّا ما قيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الإنسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، و إنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه في غاية الفساد فأنه - مضافاً الى كون كل واحد من المنعين غير سديد، لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته و عموم علته و شهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان - لا يكاد يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد غاية الأمر أنّه لا أشكال مع فرض أحد المنعين لكنه غير فرض الإشكال فتدبر جيداً.

يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الإنسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الإنفتاح.

أجاب الماتن رحمه الله عن الوجهين بقوله: (لبداهة) و حاصله: أنّه قد عرفت أنّ الكلام في النهي عن القياس يقع في مقامين أحدهما: في صحة النهي عنه في نفسه و مع قطع النظر عن الإنسداد، و الثانية في صحة النهي عنه بعد الفراغ عن الإنسداد و أنّه بناءً على حكم العقل عند الإنسداد بلزوم الإطاعة الظنية و الكلام في الإشكال هو من المقام الثاني و أنّه كيف يمكن تخصيص حكم العقل مع أنّه غير قابل للتخصيص، و هذان الوجهان يناسبان الكلام من الإشكال في المقام الأول و لا يناسبان توجيه النهي عن القياس بلحاظ حكم العقل عند الإنسداد بالعمل بمطلق الظن.

من الوجوه التي اجيب عن إشكال القياس ما ذكره الشيخ رحمه الله أولاً قال:

.....
(الأول ما مال اليه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا، إنَّ الدليل على الحرمة إن كان هي الأخبار المتواترة المعنوية في الحرمة فلا ريب إنَّ بعض تلك الأخبار في مقابلة معاصري الأئمة عليهم السلام من العامة التاركين للتقليد حيث تركوا الثقل الأصغر الذي عنده علم الثقل الأكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم و آرائهم فقاسوا واستحسنوا و ضلّوا و أضلّوا)، و حاصله: منع عموم المنع عن القياس بحال الإنسداد.

من الوجوه التي أجيب عن إشكال القياس: ما ذكره الشيخ رحمته الله ثانياً قال: الثاني: منع إفادة القياس للظن خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى مخالفة و فرّق بين ما يتخيل متألّفة و كفاك في هذا: عموم ما ورد: إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول، و أنَّ السّنة إذا قيست بحق الدّين، و أنّه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله، و غيرها فما دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس) و حاصله: منع حصول الظن منه بعد انكشاف أنّه كثير الخطأ و إنَّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه.

و أجاب الماتن رحمته الله عن الوجهين بقوله: (ففي غاية الفساد).

أولاً: إنَّ ما ذكر من منع عموم المنع عنه بحال الإنسداد في الوجه الأول باطل لأمور أحدها: الإجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الإنسداد، ثانيها: إطلاق دليل المنع شامل لحال الإنسداد، ثالثها: شمول عموم التعليل في قوله عليه السلام: (إنَّ السّنة إذا قيست بحق الدين) (و إنَّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه) للعمل به في حال الإنسداد إذ لا يختص التعليل المنصوص به بحال دون حال، ثانياً: إنَّ ما ذكر في الوجه الثاني من عدم حصول الظن من القياس مع التوجه الى مخالفته للواقع غالباً باطل وجداناً فإنَّ الوجدان شاهد على أنّه لو لم يحصل القطع منه في بعض الأحيان كان حصول الظن منه خصوصاً في بعض الأحيان

فصل (١) إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص،

غير قابل للإنكار. ثالثاً: بعد الجواب عن كل من الوجهين بما يختصه أجاب ﷺ عنها مشتركاً، بأن ادعاء عدم حصول الظن من القياس حال الإنسداد بعد منع الشارع عنه أو جواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الإنسداد ليس في الحقيقة جواباً عن الإشكال بل هو فرار من الإشكال لأنه مع إحدى الدعويين لا يبقى موضوع للإشكال، و المفروض في الإشكال هو خروج القياس عن حكم العقل بلزوم العمل بالظن مع فرض حصول الظن منه و شمول المنع عنه في حال الإنسداد، فع الوجهين يبقى الإشكال بتخصيص حكم العقل بحاله.

في الظن المانع و الممنوع

(١) إذا قام ظن على المنع عن ظن كما إذا دلت الشهرة الفتوائية على عدم حجية الظن الحاصل من الأولوية الظنية هل يعمل بالمانع أو بالممنوع؟ فيه خلاف ذهب بعضهم و نسبته الشيخ ﷺ الى جمع من المحققين، ابتناء المسألة على أن المستفاد من دليل الإنسداد حجية الظن في الاصول أو في الفروع فن قال بالأول ذهب في المسألة الى تقديم المانع و من قال بالثاني ذهب الى تقديم الممنوع، و الماتن ره حسب مبناه في المسألة من القول بالحكومة ذهب الى تقديم المانع و لم يتعرض للمسألة على القول بالكشف.

فالتحقيق (١) أن يقال: بعد تصوّر المنع عن بعض الظنون في حال الإنسداد إنّه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلاً عما إذا ظن كما أشرنا اليه في الفصل السابق، فلا بدّ من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن كفى و إلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه و إن احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد و إن انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، و ذلك ضرورة أنّه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض و منه انقذح أنّه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول أو في الفروع أو فيهما فافهم.

(١) في هذا التحقيق ذكر وجه تقديم المانع وهو إنّه بعد إمكان المنع عن العمل بالظن كما هو الواقع في القياس و خروجه عن الدليل خلافاً لبعضهم على ما عرفت في الفصل السابق فوقوعه أدل دليل على إمكانه، و قد عرفت التحقيق في ذلك نقول: أن العقل لا يستقل بحجية ظن احتمال منع الشارع عنه، فكيف إذا ظن بالمنع عنه كما هو الحال في المقام بل لا بد في مورد استقلال العقل بالحجية العلم بعدم المنع عنه بالخصوص، نعم وجود احتمال المنع عن العمل بالظن بنحو العموم مثل قوله تعالى: (إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً) غير ضائر بالحجية لأنّ دليل الإنسداد مقدم عليه، فعليه إن و في الظنون التي لا يحتمل المنع عنها أصلاً للفقّه فهو، و إن لم يف ذلك بجميع الفقّه ينضم اليه الظنون التي يحتمل المنع عنها في حال الإنسداد (و التقييد بحال الإنسداد لأنّه إذا احتمل المنع عن ظن في حال الانفتاح لا يضر ذلك بحال الإنسداد فلا يعتنى في حال الإنسداد بذلك الاحتمال لأنّه بدليل الإنسداد ينسحب باب ذلك الاحتمال إذ لو لم ينسحب بابه لا يستقل العقل بلزوم العمل بالظن في حال الإنسداد مع فرض استقلاله بذلك

فصل - (١) لافرق في نتيجة دليل الإنسداد بين الظن بالحكم من إمارة عليه و بين الظن به من إمارة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح، و لا يخفى أن اعتبار ما يورثه يختص بما إذا كان ممّا ينسّد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الإنسداد و لو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد،

حسب الفرض): و أمّا ما ظنّ المنع عنه كما هو الحال في المقام فلا يستقل العقل باعتباره.

و لا يتفاوت الحال كما في المتن (و منه انقذ الخ) بين القول بأن النتيجة حجية الظن في الاصول أو حجيته في الفروع (على الخلاف الذي تقدّم بحثه و ثبت عدم الفرق في النتيجة بين القسمين و إن كلا الظنين معتبران) و هذا ردّ للتفصيل الذي استظهره الشيخ رحمته الله من كلمات جمع من المحققين حيث أن الذين قالوا بتخصيص النتيجة في الظن بالاصول قالوا في المسألة بتقديم الظن المانع، و الذين خصّصوا النتيجة بالظن بالفروع ذهبوا في المسألة الى تقديم ظن الممنوع.

و وجهه: إنه لو قلنا باختصاص النتيجة بالظن بالفروع و مع ذلك في محلّ الكلام نقول: إن احتمال عدم حجية الظن الممنوع لا يمنع عن استقلال العقل بحجية الظن المانع فإذا كان مشمولاً لاستقلال العقل فيسقط بذلك حجية ظن الممنوع.

حجية الظن باللغة أو الرجال

(١) إذا اريد استنباط الحكم من الآية الشريفة لابدّ من معرفة ظواهر ألفاظ تلك الآية، فلا استخراج جواز التيمم بغير التراب لابدّ من معرفة لفظ (الصعيد) في الآية و إن ظاهره مطلق وجه الأرض و لا تحصل تلك المعرفة غالباً إلا عن

نعم (١) لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرها من الموضوعات الخارجية إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص أو ذاك المخصوص، و مثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زارة بن أعين مثلاً لا آخر، فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الإنسداد و لو لم يقدح دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة و لا من باب الرواية.

طريق أهل اللغة، و من المعلوم أن قولهم لا يفيد إلا الظن فإن بنينا على الإنسداد في الأحكام الشرعية فدليل الإنسداد يشمل الظن الحاصل من قول اللغوي إذ لا فرق بناءً على تمامية المقدمات في حجية الظن سواء كان متعلقاً بالحكم بلا واسطة أو كان متعلقاً له مع الواسطة.

و لا يخفى أن حجية الظن الحاصل من قول اللغوي يختص بما إذا انسَدَّ بسبب العلم بالأحكام، فإن ذلك الظن يكون معتبراً وإن كان باب العلم بسائر الألفاظ (غير ذلك اللفظ) مفتوحاً، و أمّا إذا لم يثبت انسداد باب العلم بمعظم الأحكام و لم تتم مقدمات الإنسداد لا يكون الظن الحاصل من قول اللغوي حجة و إن كان باب العلم أو العلمي باللغات مسدوداً، فالعبرة بحجية قول اللغوي إذا كان مفيداً للظن هو بانسداد باب العلم و العلمي بمعظم الأحكام لا إنسداد باب العلم أو العلمي بخصوص اللغات.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: أنه على القول بالإنسداد يكون الظن الحاصل من قول اللغوي معتبراً إذا كان متعلقاً بالحكم، و أمّا إذا لم يكن متعلقاً بالحكم بل كان متعلقاً بالموضوع الخارجي أي: لم يكن أثره تعيين مراد الشارع في لفظ الآية الشريفة مثل ما إذا كان أثره مراد الموصي في الوصية أو مراد المقر في إقراره كما إذا كان اللفظ المستعمل في أحدهما (الجزء) و حصل لنا الظن بمفهومه عن

طريق اللغوي لا يكون ذلك الظن حجة، إلا في صورتين، الأولى: قيام دليل مخصوص على حجية الظن في الموضوعات التي لها آثار غير دليل الإنسداد سواء حصل من قول اللغوي أم غيره، الثانية: قيام دليل بخصوص على حجية قول اللغوي مطلقاً سواء كان متعلقاً بالحكم الشرعي أو بالموضوع الخارجي. ومثله الكلام في حجية قول الرجالي كما قال الماتن رحمته الله: (و مثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر)، فإن استنباط الحكم من الخبر يتوقف على أمور ثلاثة: أصل صدور الخبر من المعصوم عليه السلام والدلالة وجهة الصدور (كونه في مقام بيان الحكم الواقعي)، ولا بد من أن يكون الإحراز بنحو القطع أو الإطمينان إن أمكن ومن أهم طرق إحراز الصدور: السند ولأجل إحراز الصدور يرجع الى أقوال الرجالي خصوصاً في معرفة المشتركات التي هي من أهم مسائل الرجال فمثل (محمد بن قيس) مشترك بين الثقة والضعيف والمجهول، ولأجل تشخيص أن المذكور في السند أنهم يحتاج الى الممارسة في علم الرجال؛ قال الشيخ رحمته الله وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الإمارة أو عن إمارة متعلقة بالألفاظ وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الإمارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة الخ) فعلى القول بالإنسداد لا بد من البناء على حجية الظنون الرجالية كما تقدم في الظن الحاصل من قول اللغوي، وهي مجدية ولو لم يقيم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من البناء على الإنفتاح وبطلان مبنى الإنسداد فلا دليل على حجية الظنون الرجالية، بل لا بد من تحصيل الإطمينان من جمع

تنبيه - (١) لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سدّ بابه فيه بالحجة من علم أو علمي و ذلك لعدم جواز التنزل في صورة الإنسداد الى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما يحكمه عقلاً فتأمل جيداً.

القرائن فأنه لازم لحصول الإطمينان الشخصي بأصل الصدور من المراجعة الى مشايخ الراوي و رواته التي أتعب السيد الاستاذ نفسه الزكية في تأليف معجمه الذي خدم الحوزة في ذلك المشكور مساعيه الجميلة، و من القرائن: قول الرجالي فحجية قول الرجالي لا دليل عليه لا من باب الشهادة فإنّ توثيقات الرجاليين و تضعيفاتهم مبنية على اجتهاداتهم و حدسهم كما يظهر ذلك في مراجعة كتب الرجال للشيخ و النجاشي و غيرهما، و دعوى حجية قولهم من باب الخبرية أو من باب حجية الخبر الواحد أو من باب الشهادة كلها غير ثابتة، فلا بدّ للفقهاء من الممارسة في علم الرجال و التتبع التام.

نعم من القرائن التي قد توجب الإطمينان بالصدور قوياً: اعتماد الأصحاب على العمل بالرواية قديماً و حديثاً، فإنّ الإطمينان الشخصي الحاصل من ذلك كثيراً أقوى بكثير من أقوال الرجاليين.

تنبيه

(١) قد عرفت أنّ استخراج الحكم من الخبر لا بدّ من إحراز امور ثلاثة: أصل الصدور و الدلالة و جهة الصدور، و لا بدّ من أن يكون إحراز كل منها بعلم أو علمي في فرض الإنفتاح، و أمّا في فرض الإنسداد فيكفي الظن بكل من تلك الامور و هذا ممّا لا كلام فيه.

فصل - (١) إنما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها لاحجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها لا في إتيانها بل لابد من علم أو علمي بإتيانها كما لا يخفى.

والآن تبّه هنا بأنّ في فرض الإنسداد وكفاية الظن مع ذلك لابد من تقليل احتمال الخلاف مهما أمكن، فإنّ للظن مراتب فالظن الضعيف يكون في قبالة من الاحتمال الخلاف المعبر عنه بالوهم القويّ وكلما يقوى الظن في قبالة يضعف احتمال الخلاف، فإذا حصل الظن بالامور الثلاثة ظناً قوياً وكان بإمكانه تضعيف احتمال الخلاف بالتأمل والمراجعة الى احتمالات الخلاف وسدّ أبوابها فإنّ العقل يستقل بلزوم ذلك كما يستقل في فرض الإنفتاح وعدم الإحراز بالعلم أو العلمي تحصيل العلم أو العلمي في المسألة، وكذلك في فرض الإنسداد يحتم عليه العقل بعدم الاقتصار على الظن الضعيف مع التمكن من القوي أو ما يحكمه بلا فرق في ذلك بين الامور الثلاثة، فما ينسب التفصيل الى بعض من التفريق في ذلك بين الصدور وبين الأمرين الآخرين لا وجه له، بل الأمر لا يختص بتلك الامور فإنّ حكم العقل بالاستقلال لاعتبار الظن في حال الإنسداد يلزم عليه أن يقلل من الاحتمالات المخالفة مهما أمكن.

جريان الإنسداد في الضرر

(١) الكلام يقع في مقامين:

الأول: إنّ مقدمات دليل الإنسداد على تقدير تماميتها تفيد لزوم العمل بالظن في نفس الأحكام وفي ثبوتها واشتغال الذمة بها، فإذا ظن بوجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تشتغل ذمته بها، وأمّا الظن بإتيان ما اشتغلت ذمته به أو

نعم (١) يجري نظير مقدمات الإنسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من إنسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفة الواقع بإجراء الاصول فيه مهما أمكن و عدم اهتمام الشارع به بحيث علم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً كما في موارد الضرر المردّد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلاً فلا يحيص عن اتباع الظن حينئذٍ أيضاً فافهم.

انطباق الواقع على المآتي به خارجاً الذي اشتغلت ذمته به فلا يثبت حجيته بها، بل لابد في الإتيان أو التطبيق من حصول العلم أو ما يقوم مقامه أمثال قاعدتي الفراغ و التجاوز و أمثال ذلك لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني لأن العقل أنما يستقل بحجية الظن في حال الإنسداد بما إنسد باب العلم به و هو الحكم، و أما الظن بأصل الإتيان أو الظن بالتطبيق لا يستقل العقل بتلك المقدمات بكفاية الظن فيها بل لابد له من عناية أخرى غير دليل الإنسداد، و في عبارة المتن قصور حيث أن ظاهرها أن عدم الحجية مختص بالظن بالانطباق، و الصحيح كما ذكرنا في التوضيح هو: عدم حجية الظن لا في أصل الإتيان و لا في صحة المآتي به و لا في الموضوعات الخارجية.

(١) المقام الثاني: يستثني مما ذكر من عدم جريان دليل الإنسداد في الموضوعات، جريان ما يشابه دليل الإنسداد في بعض الموضوعات الخارجية و هو (الضرر) بأن يقال: أن باب العلم و العلمي الى الضرر منسد غالباً إذ يصعب العلم بكون الضرر في الوضوء أو الصوم أو السفر إلا إذا اقتحم و بعد حصول الضرر بالاقتحام يلزم منه نقض الغرض، و لا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح و الاحتياط فيه غير واجب بل غير جائز أحياناً، و يكون أمر الوضوء أو الصوم دائراً بين الوجوب على تقدير

خاتمة: يذكر فيها أمران استطراداً الأول (١): هل الظن كما يتبع عند الإنسداد عقلاً في الفروع العلمية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح يتبع في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقادية و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له أو لا؟

عدم الضرر و الحرمة على تقدير وجود الضرر ففي هذا المورد يقتصر على الظن بالضرر.

و الشيخ ذكر ذلك أولاً قال: (نعم قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الإنسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم و الإفطار و غيرها) إلا أنه عدل أخيراً عن ذلك و قال: (و أما إذا انيط - أي: الضرر - بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل حينئذ الشك أيضاً)، فيكون المناط في مورد الوضوء أو الغسل الضرري أو الصوم الضرري: خوف الضرر الناشئ من منشأ عقلائي فلا حاجة الى الظن بل يكفي فيه الاحتمال العقلائي الموجب للخوف الشخصي، و هذا المناط هو الأرجح و لعله لهذا أمر بالفهم.

الظن في الاعتقادات

(١) اختلفوا في أن الظن عند انسداد العلم كما يكون حجة في الأحكام الشرعية و الفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح يكون حجة في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها الإيمان و عقد القلب و عمل الجوارح أم لا؟ بل الظن حجة في خصوص الأول قال الشيخ رحمته الله: (الأمر الخامس في اعتبار الظن في اصول الدين و الأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة عن خصوص النظر و كفاية الظن

الظاهر لا، (١) فإن الأمر الاعتقادي وإن انسَدَّ باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه و الإنقياد له و تحمله غير منسَدَّ بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط و المفروض عدم وجوبه شرعاً أو عدم جوازه عقلاً و لا أقرب من العمل على وفق الظن، و بالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلا لما هو الواقع و لا ينقاد إلا له، لا لما هو مظهره و هذا بخلاف العمليات فإنه لا يحيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الإنسداد

مطلقاً أو في الجملة ستة)، و هذا بعد الاتفاق على وجوب تحصيل العلم و اليقين بالنسبة الى الاصول الاعتقادية عند التمكن منه و لا يكفي الظن فيها.

(١) اختار عدم كفاية الظن في الاعتقادات مطلقاً و ذلك لأن الاصول الاعتقادية على قسمين و لا يجوز الاعتقاد الظني في كل قسم منهما، و في هذا التقسيم و هذا المبني تبع الشيخ رحمه الله قال: (إن مسائل اصول الدين و هي التي لا يطلب فيها أولاً و بالذات إلا الاعتقاد باطناً و التدين ظاهراً و إن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين، أحدهما: ما وجب على المكلف الاعتقاد و التدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب، الثاني: ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف).

و قال الماتن ما محصله: أن الامور الاعتقادية على قسمين: أحدهما ما يكون الواجب فيه الالتزام و التدين و عقد القلب بما هو في الواقع و نفس الأمر، و هذا لا يعتبر فيه العلم حتى يقال: إن انسداد بابه يوجب العمل بالظن كما هو الحال في

نعم (١) يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى و صفاته أداءً لشكر بعض نعمائه و معرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمه و آلائه بل و كذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي و وصيه لذلك و لاحتمال الضرر في تركه و لا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح أو أمر آخر مما دلّ الشرع على وجوب معرفته، و ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من النقل كان إصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة

الأحكام الفرعية المتعلقة بالعمل الجوارحي، و ذلك لأنّ حجية الظن فيه منوط بجريان مقدّماته، و لا تجري تلك المقدمات هنا لأنّ الاحتياط هنا ممكن بخلاف الفروع الفقهية فإنّه و إن لم يمكنه الاعتقاد التفصيلي في تلك الامور الاعتقادية مثل: السؤال في القبر أو الميزان أو الصراط و أمثالها و لكن بإمكانه الاعتقاد الإجمالي بما هو واقع و الإنقياد له، فإنّ المعرفة التفصيلية في هذه الامور غير واجب فرضاً، فع انسداد باب العلم في الاعتقادات لا وجه للاعتقاد على الظن مع وجود طريق أحسن عقلائي و هو الاعتقاد الإجمالي بما هو ثابت في الواقع و لاضرورة تقتضي الاعتماد على الظن كما هي ثابتة في العمل الجارحي.

(١) في هذا الاستدراك شروع في بيان القسم الثاني من الاعتقادات و هو ما تجب المعرفة فيه عقلاً كما هو الصحيح عند العدلية و شرعاً كما هو عند الأشاعرة المنكرين للتحسين و التقبيح العقليين كمعرفة الله سبحانه و صفاته و عينيّة صفاته الذاتية لذاته، و معرفة أنبيائه و رسله و معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح، و أوضحه في تعليق له ما هذا نصه: (و هو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج الى تعيينه تعالى و نصبه لأنّها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين و

هو الوجه الآخر) فالاعتقاد الصحيح في الإمامة أنها كالنبوة يتوقف على نصب
الهي على ما هو ثابت في علم الكلام، وكان عليه إضافة الاعتقاد بالمعاد عليه كما
زاده الشيخ عليه السلام، قال العلامة عليه السلام في باب الحادي عشر: (أجمع العلماء على
وجوب معرفة الله و صفاته الثبوتية و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه، و النبوة و
الإمامة و المعاد بالدليل لا بالتقليد) فتجب معرفة المعاد الجسماني و الظاهر أنه
يرى وجوبها شرعياً و داخلياً في قوله: (أو أمر آخر مما دلّ الشرع الخ) و السبب
في وجوب المعرفة عقلاً أمور ثلاثة، الأول: إنه موجب لكمال النفس من باب
اتحاد العاقل و المعقول (و هذا الوجه لم يذكره الماتن عليه السلام)، و الثاني: من باب
وجوب شكر المنعم كما قال في المتن: أداء لشكر بعض نعمائه تعالى و إن
النبي عليه السلام و كذلك أوصيائه الكرام فأنهم وسائط نعمه و آلائه، فإن بيمنه
روحي فداه رزق الوري و بوجوده ثبتت الأرض و السماء، الثالث: لاحتمال
الضرر في ترك تحصيل المعرفة يكون دفع الضرر المحتمل الذي
استقل العقل بلزوم دفعه، قال الشيخ عليه السلام: (إن مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل
قوله تعالى: (و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون)^١ أي: ليعرفون، و قوله
صلوات الله عليه و آله ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات
الخمس)^٢ بناءً على أن الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم
الوجوب و كذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة
استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق، و
عمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره و معرفة النبي عليه السلام و
معرفة الإمام و معرفة ما جاء به النبي عليه السلام على كل قادر يتمكن

١. سورة الناريات: آية ٥٦.

٢. الوسائل: ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس).
 وأجاب عنه الماتن رحمته بأنه: ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان إصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة لأن في تحصيل المعرفة كلفة شديدة وفي فرض الشك يشمله (رفع ما لا يعلمون)^١، والأدلة التي جاءت في عبارة الشيخ رحمته المتقدمة ناقشها: لعدم نهوضها على وجوب تحصيل المعرفة مطلقاً كما هو مدّعاها، أما الآية الشريفة فأنه وإن حكي اتفاق المفسرين على أن المراد من (ليعبدون): ليعرفون إلا إن ذلك مختص بمعرفة الله تعالى لأن نونه نون وقاية و ياء المتكلم محذوف هنا، فلا إطلاق فيها حتى يتمسك به، وأما النبوي فبقريئة قوله رحمته: (أفضل) أنه بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس وأنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة وليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يتمسك بإطلاقه.
 وأما آية النفر فإن (التفقه) فيها يكون بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي، إلا أنها ليست في مقام بيان موضوع التفقه حتى يتمسك بإطلاقه في المقام، بل هو في مقام بيان ما يتوصل به الى التفقه الواجب وهو أن ينفر جماعة للتفقه وبعد رجوعهم ينذروا الباقيين، فلا إطلاق للآية يشمل محل الكلام، وأما الآيات والروايات الدالة على وجوب التفقه وطلب العلم فإن كلها أيضاً أجنبية عن محل الكلام لأنها بصدد الحث والترغيب على طلب العلم وليست في مقام بيان ما يجب أن يعلم حتى يمكن أن يتمسك بإطلاقه.

و ظاهر عبارة الشيخ رحمته الاستدلال بما ذكر على وجوب معرفة النبي رحمته ومعرفة الإمام عليه السلام ومعرفة ما جاء به النبي رحمته، وقد اعترف الماتن رحمته بوجوب تلك المعرفة، إلا إن تلك المعرفة عقلية كما عرفت، و ظاهر استدلال الشيخ رحمته

و لا دلالة لمثل قوله تعالى: (و ما خلقت الجنّ و الانس) ^١ الآية و لا لقوله ﷺ: (و ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) ^٢ و لا لما دلّ على وجوب التفقه و طلب العلم من الآيات و الروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضرورة أنّ المراد من: (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله و معرفته، و النبوي أنّما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لبيان حكم المعرفة فلا إطلاق فيه أصلاً و مثل آية النفر أنّما هو بصدد بيان الطريق المتوسّل به الى التفقه الواجب لبيان ما يجب فقهه و معرفته كما لا يخفى، و كذا ما دلّ على وجوب طلب العلم أنّما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به ثمّ (١) أنّه لا يجوز الاكتفاء بالظن

أنّها شرعية فتأمل في عبارته المتقدمة.

(١) استدلوا على كفاية الظن في اصول الدين عند عدم التمكن من العلم بامور أحدها: صدق المعرفة على الظن كما تصدق على العلم، و أجاب عنه الماتن ﷺ بأنّه ليس بمعرفة قطعاً بل المعرفة منحصرة بالعلم، قال الشيخ ﷺ: (أمّا حكمه التكليفي فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فن ظن بنبوّة محمد ﷺ أو بإمامة أحد من الأئمة ﷺ فلا يجوز الاقتصار فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زيادة النظر).

فإذا عجز عن تحصيل العلم: أمّا أن يكون عجزه عن قصور من جهة الغفلة أو غموضة المطلب مع قلة استعداده كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال يكون معذوراً، وإن كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لأجل حبّ طريقة الآباء و الأجداد و اتباعهم فإنّه صار كالجبليّ للأولاد لا يتخلف عنه إلّا قليلاً ممن أراد الحق و ترك الباطل.

١. سورة الذاريات: آية ٥٦.

٢. الوسائل: ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

فما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً فلا بدّ من
تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور
لغفلة أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من
النساء بل الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لأجل حبّ
طريقة الآباء و الأجداد و اتباع سيرة السلف فأنّه كالجبلي للخلف و قلما عنه
تخلّف، و المراد (١) من المجاهدة في قوله تعالى: (و الذين جاهدوا فينا
لنهديهم سبلنا) ^١ هو: المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل و تحليتها
بالفضائل و هي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر و الاجتهاد و إلاّ لأدّى
الى الهداية مع أنه يؤدّي الى الجهالة و الضلالة إلاّ إذا كانت هناك منه تعالى
عناية، فأنّه غالباً يصدد إثبات أن ما وجد آباؤه عليه هو الحق لا يصدد الحقّ
فيكون مقصراً مع اجتهاده و مواخذاً إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده

(١) قد يتوهم عدم وجود القاصر لأمر منها: حصر المكلف في المؤمن و
الكافر و خلود الكافر في النار مع قبح عقاب الجاهل القاصر، و منها:
الاستدلال بقوله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرّسل) ^٢ و منها:
الاستدلال بقوله تعالى: (و الذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا)، و منها: إن من
نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحق و لو في زمان ما
وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، و العقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص، و
الحق وجود القاصر كما عليه الماتن رحمته الله تبعاً للشيخ رحمته الله قال: (و لكن الذي يقتضيه
الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين الخ)، و أمّا الاستدلال بقوله
تعالى: (و الذين جاهدوا الخ) فليس المراد من المجاهدة الاجتهاد و النظر في

١. سورة العنكبوت: آية ٦٩.

٢. سورة النساء: آية ١٦٥.

ثمّ (١) لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن أو [لو] لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازهِ لما أشرنا اليه من أنّ الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها

المطالب العلمية و منها اصول العقائد بل المراد منها: الجهاد بالنفس الذي عبّر عنه بالجهاد الأكبر بتخلية النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، فإنّه مع ذلك يهديه الى سبيله لأنّه وعده و هو لا يخلف الميعاد، فلو كان المراد منه: الاجتهاد و النظر إصابة الاجتهاد دائماً لقوله تعالى: (لنهديهم سبلنا) مع ما ترى أنّه يؤدّي كثيراً الى الضلالة و الغواية إلّا إذا كانت عناية من الله تعالى شاملة له: فعلى الاجتهاد لو لم تكن هدايه لاستحق المواخذة عقلاً على قطعه و اعتقاده، و سائر الوجوه التي تمسّكوا بها ظاهر الضعف خصوصاً مع ورود الأخبار المقتضية بثبوت الوساطة بين المؤمن و الكافر.

(١) الأمر الثاني ممّا استدل به على كفاية الظن في اصول الدين أنّه عند انسداد العلم يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن عند اليأس عن تحصيل العلم في اصول العقائد لأنّ الظن من مراتب العلم، فبنفس المناط الذي استقل العقل عند التمكن من تحصيل العلم يلزومه أداء لشكر المنعم و لدفع الضرر المحتمل يستقل أيضاً بكفاية الظن عند اليأس عن العلم فيما وجب تحصيله عقلاً.

و أجاب عنه بأنّه لو لم نقل باستقلال العقل بعدم كفاية الظن لأنّه لا يغني من الحق شيئاً لا أقلّ من عدم استقلاله له بكفايته بل غير جائز لأنّ الاعتقاد بما ظنه من التشريع الحرام، و قد تقدم أنّه لا حاجة في الاعتماد على الظن في الامور الاعتقادية مع فرض وجود طريق عقلائي أفضل و هو الاعتقاد بما هو الثابت في الواقع و الإتيان له.

و الإتيان لها فلا إجماع (١) فيها أصلاً الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى، وكذلك (٢) لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً بل الأدلة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضاً، وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا إن القاصر يكون في الاعتقاديات للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى فيكون معذوراً عقلاً

(١) ولا تقاس الاصول العقائدية مع الفروع الفقهية فإن في الفروع يمكن أن يقال بلزوم العمل بالظن بعد فرض تمامية مقدمات الإنسداد، فإن قبح ترجيح المرجوح يلجأنا الى الرجوع الى الظن وهذا الإجماع مفقود في الاصول.

(٢) الأمر الثالث مما استدل به على كفاية الظن في اصول الدين وهو دلالة النقل على وجوب الرجوع الى الظن عند عدم التمكن من العلم، وأجاب عنه بعدم وجود ما يدل عليه من النقل بل الدليل على المنع موجود في النقل وهو الآيات الناهية عن اتباع الظن، فإن عمدتها بحسب السياق ناظرة الى الظن في اصول الدين، فما استدلوا به لدعواهم هو دليل عليهم.

وفي قوله: (وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا) تكرار ما تقدم منه من وجود الجاهل القاصر للغفلة أو لعدم الاستعداد للفحص والاجتهاد، ولا يصح دعوى عدم وجوده وذلك لما يريد أن ينبّه عليه وهو: إن القاصر على خلاف المقصر يكون جهله عذراً عقلاً. وله تعليق هنا وهو قوله: (ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة بل استحقاقه دركة لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله أو لعدم معرفة أوليائه ضرورة أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى وهو يستقبح لامحاله دركة من الدركات، فلا إشكال

و لا يصغى (١) الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها لكنه أنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله، هذا بعض الكلام فيما يناسب المقام و أما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الإسلام فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

فما هو ظاهر بعض الآيات و الروايات من خلود الكافر مطلقاً و لو كان قاصراً، فقصوره أنما ينفعه في رفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدركات لا فيما يستتبعه نقصان ذاته و دنو نفسه و خساستها، فإذا انتهى الى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك فافهم).

(١) و قد نسب الى بعضهم بل ربما ينسب الى المشهور من عدم وجود الجاهل القاصر الذي عرفت ما تمسكوا به لذلك و ما يرد عليه، و يستدرك هنا ما لأجله أعاد الكلام و هو: إن الجاهل القاصر أنما يكون معذوراً و لم يكن معذباً بشرط أن لا يكون معانداً للحق بل يكون منقاداً للحق على إجماله إذا كان محتملاً له، فإذا كان معانداً للحق كما في بعض أتباع الجبوت و الطاغوت فقد أضلهم الباطل على حدّ يعادون أولياء الله، فلا شك في أن مصيرهم الى النار مع من يتولونه من أئمة الكفر.

هذه عمدة الكلام في ما يتعلق بالظن باصول الدين بما يناسب علم الاصول، و أما البحث في أن الجاهل القاصر هل يكون محكوماً بالكفر أم لا فإنها مسألة فقهية و خارجة عن موضوع بحثنا و إن بحث عن ذلك شيخنا رحمته الله في الرسائل في هذا البحث، كما أن بيان حالهم في الآخرة مما يتعلق بعلم الكلام و خارج عن موضوع علم الاصول نسأل الله الهداية لهم و التوفيق لنا بمحمد و آله الطاهرين.

الثاني: (١) الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على و فقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان لآخر منهما أم لا؟

في الجبر بالظن و الوهن

(١) الثاني من الأمرين الذين يبحث عنهما في الخاتمة هو: الجبر و الوهن بالخبر، وإن الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل بأن كان ظناً مطلقاً فعلى الإنفتاح لم يكن بنفسه حجة، ولكن إذا وافق مع الخبر الواحد الذي في سنده أو دلالة ضعف، هل يوجب ذلك الظن المطلق تقويةً في السند أو الدلالة للخبر الموافق له بحيث يجعله حجة بعد ما لم يكن حجة أم لا؟ ويعبر عنه بالجابر وكذا لو كان الظن المطلق على خلاف الدليل المعتبر في نفسه مع قطع النظر عن وجود هذا الظن المخالف له، هل يوجب هذا الظن المخالف وهناً في سنده أو دلالة، و يوجب سقوطه عن الحجية أم لا؟ وإذا كان هناك خبران متعارضان وكان الظن المطلق موافقاً لأحدهما هل يوجب ترجيح الخبر الموافق له على معارضة أم لا؟ فهنا أمور ثلاثة: الجبر و الوهن و الترجيح لا بد من البحث عنها. و لا بد من البحث هنا في موضعين: لأن الظن الغير المعتبر إما أن يكون عدم اعتباره من جهة إصالة عدم الحجية كالاستقراء و الأولوية الظنية، وإما أن يكون عدم اعتباره من جهة قيام الدليل على عدم حجيته كالقياس.

و يحمل (١) القول في ذلك إنَّ العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة الى دليل الحجية كما إنَّ العبرة في الوهن أنَّما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك تحت ما دلَّ على حجية ما يوثق به فراجع أدلَّة اعتبارها،

(١) أمَّا الموضع الأول: فذكر ﷺ أنَّ جابرية ذلك الظن يتوقف على إدخال المنجبر تحت دليل الحجية بعد ما كان خارجاً منه، وكذلك المرجح فأنَّ العبرة في الترجيح هو: ادخال الراجح تحت دليل الاعتبار، فإذا كان الضابط في حجية الخبر من حيث الصدور هو المظنون صدوره وكان الخبر من حيث السند غير مظنون الصدور في نفسه و لكن مع موافقة ذلك الظن له صار مظنون الصدور، فقد انطبق ضابط الحجية عليه و صار حجة فحصل به الخبر، وهذا بخلاف ما إذا كان الضابط للحجية (خبر الثقة) وكان راوي الخبر غير ثقة، فإنَّ ذلك الظن لم يجعل الغير الثقة ثقة.

و أمَّا الوهن فالعبرة في حصوله هو: أن يكون الظن المخالف مخرجاً له عن الحجية و عن دليل الاعتبار.

و أمَّا الترجيح فالمعيار فيه هو: جعل الخبر الموافق للظن الغير المعتمد داخلاً تحت دليل الحجية و صيرورة الراجح حجة دون المرجوح بأن يصير الراجح بسبب الترجيح بالشهرة موثوق الصدور أو يصير الراجح بسبب الترجيح أظهر من الآخر، كما إذا ورد: (اغتسل للجمعة) الظاهر في الوجوب و ورد: (ينبغي غسل الجمعة) الظاهر في الاستحباب و الشهرة الفتوائية على الاستحباب، هذا هو الضابط الكلي.

و أمَّا تفصيل الكلام في الجبر الصدوري نقول: أنَّ المباني في حجية الخبر

و (١) عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد و الظن من إمارة خارجيّة به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر إلّا فيما أوجب القطع و لو إجمالاً باحتفائه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه

الواحد مختلفة فمنهم من يرى حجية خبر الثقة و منهم من يرى حجية الخبر المظنون الصدور (و لو كان الظن بالصدور حاصلاً عن غير طريق السند)، و منهم من يرى حجية مظنون المطابقة فإذا كان الخبر ضعيفاً من حيث السند بأن كان بعض رواته ضعيفاً أو مهملاً أو مجهولاً و كانت الشهرة الفتوائية مطابقة له، فعلى الأول لا يحصل الجبر لأنّه بمجرد موافقته للشهرة لا يصير غير الثقة ثقة، و من كان مبناه أحد الأخيرين يحصل بذلك الجبر و يدخل الخبر في دليل الاعتبار، و الظاهر إن مبنى الماتن عليه السلام الأول لقوله: (فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، و دخوله بذلك تحت ما دلّ على حجية ما يوثق به فراجع أدلّة اعتبارها).

(١) و أمّا الكلام في الجبر الدلالي فنقول: أنّ الظن الغير المعتمد الموافق تارة يوجد للفظ ظهوراً بعد ما كان فاقداً له بأن كان الظن بمنزلة القرينة المتصلة الموجبة لانعقاد الظهور للفظ بعد ما كان فاقداً له في نفسه، فلا إشكال في حصول الجبر بذلك لأنّ الظهورات حجة ببناء العقلاء سواء كان الظهور للفظ وضعياً أو عرفياً أو مع القرينة، بل الظهور مع القرينة أقوى من الظهورين الآخرين.

و اخرى: لا يوجب ذلك الظن ظهوراً للفظ مثل: أكرم العالم الهاشمي، و كان لا ظهور له في عدم وجوب إكرام الغير الهاشمي لأنّه مبني على القول بمفهوم الوصف و نحن لا نقول به، و حينئذ إذا كان الحكم بعدم وجوب إكرام العالم الغير

و عدم وهن (١) السند بالظن بعدم صدوره و كذا عدم وهن دلالة مع ظهوره إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة و لا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادة ظهوره،

الهاشمي مستفاداً من الشهرة الفتوائية فإن مجرد كون الشهرة الفتوائية على عدم وجوب الإكرام لا يحدث في الكلام ظهوراً بعد فرض عدم ظهور للكلام في ذلك و بهذا قال الشيخ رحمته: (و من هنا لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لأنّ المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج).
ثم إن الظاهر أن الاستثناء، في قول الماتن رحمته: (إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفاه الخ) منقطع لأنّ الكلام فيما إذا حصل الجبر بالظن الغير المعتبر و صورة حصول القطع خارجة عن محلّ الكلام.

(١) و أمّا وهن الصدور أو وهن الدلالة بالظن الغير المعتبر على خلاف الخبر المعتبر، فإنّه لا يبعد عدم حصول الوهن في السند، كما لا يبعد أيضاً عدم حدوث الوهن في الدلالة فإنّ إصالي الصدور و الظهور جاريان فيما كان هناك ظن غير معتبر يوهنها، إلا إذا كان الظن المخالف كاشفاً بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما يكون اللفظ ظاهراً فيه لولا تلك القرينة (و هذا الاستثناء أيضاً منقطع لأنّ الكلام هو فيما إذا كان الظن الغير المعتبر على خلاف السند أو الدلالة).

و بالجملة: لا يكون الظن الغير المعتبر على الخلاف موهناً للسند و لاموهناً للدلالة إذ لا يختص دليل اعتبار خبر الثقة و لا دليل حجية الظهور بصورة عدم وجود ظن بالخلاف.

و أمّا (١) الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الإمارتين بالتعارض من البين و عدم حجية واحد منها بخصوصه و عنوانه و إن بقي أحدهما بلاعنوان على حجيته و لم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به و إن ادّعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من الإخبار الدالة على الترجيح بالمرجحاة الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل و التراجيح

(١) هل يرجح بالظن الغير المعتبر أحد المتعارضين أم لا؟ الظاهر الثاني: لأنّ مآل الترجيح الى تعيين الحجة عن غير الحجة فالترجيح كالحجّيه لا بد من دليل معتبر عليه، و إلّا فالأصل في المتعارضين بناء على ما هو الصحيح من مسلك الطريقة هو: التساقط و عدم الترجيح إلّا بدليل خاص على ما سيأتي في محله و عدم التعدي من المرجحات المنصوصة الى غيرها، خلافاً للشيخ رحمه الله حيث بنى على جواز التعدي بمناط الأقربية للواقع، نعم في صورة التعارض (على مسلك الماتن رحمه الله) يكون أحدهما من دون عنوان باقياً على حجيته، و فائدة البقاء على حجيته بما ذكر هي: نفي الثالث به فلا يجوز الترجيح إلّا بما ثبت الترجيح به من المرجحات المنصوصة على ما سيأتي تفصيله في باب التعادل و الترجيح.

و قد يستفاد الترجيح بكل ظن بأمرين أحدهما: ما اختاره الشيخ رحمه الله من استفادة ذلك من نفس الأخبار العلاجية قال: (و كيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الى أن قال: - الثالث: ما يظهر من الأخبار من أنّ المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالأعدلية مثلاً أو لمرجح خارجي كمطابقته لإمارة توجب كون مضمونه أقرب الى الواقع من مضمون الآخر مثل ما دلّ

و مقدمات الإنسداد (١) في الأحكام أنما (٢) توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما و (٣) مقدماته في خصوص الترجيح

على الترجيح بالأصلية في الحديث الخ) وقد أجاب عنه الماتن رحمته بوجوه سيأتي في محله.

(١) هذا هو الأمر الثاني الذي استدل به على الترجيح بكل ظن و هو استفادته من مقدمات دليل الإنسداد، و حاصله: إن تلك المقدمات على تقدير تماميتها تدل على أن الظن في حال الإنسداد يقوم مقام القطع في حال الإنفتاح مطلقاً سواء تعلق بالحكم أو بالطريق أو بالترجيح.

(٢) جواب الاستدلال: و هو: إن مقدمات الإنسداد على تقدير تماميتها توجب حجية الظن بالحكم و بالطريق و لا توجب حجية الظن بالترجيح إلا إذا استوجب ذلك الظن: الظن بالحكم أو الظن بالطريق، و الترجيح به حينئذ ليس ترجيحاً بالظن بل هو في الحقيقة يرجع الى الأخذ بالظن بالحكم أو الظن بالطريق.

(٣) هذا هو الأمر الثالث الذي استدل به على الترجيح بكل ظن: إجراء مقدمات الإنسداد في خصوص المرجحات: إننا نعلم بوجود مرجحات و باب العلم الى جميعها مسدود، و لا يجوز إهمالها كما لا يجب أو لا يجوز الاحتياط بالنسبة الى كل ما يحتمل كونه مرجحاً، و ترجيح المرجوح غير جائز، فيتعين الرجوع فيها الى الظن.

لوجرت (١) أنما توجب حجية الظن في تعيين المرجح لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه أيضاً مرجح فتأمل جيداً، هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل و أمّا (٢) ما قام الدليل على المنع عنه كذلك القياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضاً

(١) أجاب عنه الماتن رحمته أولاً بقوله: (لوجرت) إشارة الى عدم تسليم جريان المقدمات لعدم العلم الإجمالي بوجود مرجحات، فإنّ المرجحات معلومة بالتفصيل فأول مقدّمة من تلك المقدمات ساقطة، و ثانياً: على تقدير تمامية المقدمات تنتج حجية الظن في تعيين المرجح، فتلك المقدمات تنتج المرجح الفلاني كالشهرة الفتوائية مظنون المرجح فيه فيرجح بها الخبر سواء أفادت الظن بترجيح الخبر الموافق لها أم لا؟ ولا تنتج أن كل ظن يكون مرجحاً إلا إذا كان الظن بالترجيح من أطراف العلم الإجمالي أيضاً، و ما ذكره هنا هو مما شاة مع المشهور و إلا فإنه كما سيأتي يحمل أخبار الترجيح على الاستحباب و بنى على أن الحكم في المتعارضين: التخيير مطلقاً سواء كان لأحدهما مرجح أم لا؟ ولعله لهذا أمر بالتأمل.

(٢) هذا هو الموضع الثاني: و هو ما إذا كان الشارع منع عن العمل بظن كالقياس هل يمكن أن يكون جابراً لضعف السند أو الدلالة، أو موهناً للسند أو الدلالة، أو مرجحاً لأحد المتعارضين أم لا؟

و الصحيح: إنه لا يكون به جبر و لا وهن و لا ترجيح سواء ثبت الجبر أو الوهن أو الترجيح لغيره من الظنون أم لم تثبت تلك الامور لغيره، قال الشيخ رحمته لعدم الجبر به: (أمّا الأول فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به و استعماله في الدين)، و قال لعدم الوهن به: (مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية و عدم

و كذا فيما يكون به أحدها (١) لوضوح أنّ الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية و إذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية و هكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين و ذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً و عدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً و دخله في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الاعتناء به في الكتب الاصولية فلو كان له أثر شرعي و لو في الوهن لوجب التعرض لأحكام في الاصول و البحث و التفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لأنّ الفحص عن الوهن كالفحص عن المعارض واجب و قد تركه أصحابنا في الاصول و الفروع، و قال لعدم الترجيح به: (فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به - الى أن قال - لأنّ دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فإنّه لو لا القياس كان العمل به جائزاً و المقصود تحريم العمل به لأجل القياس و أي عمل أعظم من هذا؟)

(١) و حاصله: إنّك عرفت أنّ ضابط الوهن هو: ما يخرج الموهون عن الحجية و أنّ ضابط الجابر هو: ما يوجب دخول المنجبر به تحت الحجية و ضابط المرجح هو: أن يجعل أحد الدليلين حجة معينة، و هذه الامور لا تحصل بالقياس بعد فرض أنّ الشارع بمقتضى دليل المنع ألغاه رأساً و منع عن استعماله في الشرعيات مطلقاً قطعاً، فدخل القياس في الجبر و الوهن و الترجيح استعمال له في الشرع بلا إشكال.

المقصد السابع

في الاصول العملية



مركز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد السابع في (١) الاصول العملية

(تمهيد) و هي: التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل مما دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعة فإنّ مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكيمة و إن كان ممّا ينتهي اليها فيما لاحجة على طهارته و لا على نجاسته إلاّ إنّ البحث عنها ليس بهم حيث أنّها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض و إبرام بخلاف الأربعة و هي: البرائة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب فإنّها محلّ الخلاف بين الاصحاب و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث و بيان و مؤنة حجة و برهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب و اختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم.

(١) الأصل العملي: ما ينتهي اليه المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل للحكم الواقعي، و ذلك لأنّ الشيعة في استنباطهم الحكم نتيجة تصعيبهم بالنسبة الى الدليل للحكم الواقعي و إنّ الدليل لا بدّ أن تثبت دلالتة على الحكم الواقعي بالقطع لذا صار عمدة دليلهم الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام مع التشدّد في استفادة الحكم منها أن تكون محرراً صدورها و دلالتها وجهة صدورها، و هذه الجهة لم تكن مورد عناية للعامة فقد بقيت

لديهم وقائع كثيرة لم يكن دليل لحكمها الواقعي لو لم تكن أكثر من الوقائع
المعلوم حكمها الواقعي عن طريق الدليل صارت همّتهم في تشخيص ما يحكم
العقل أو الشرع أو كلاهما الوظيفة العملية في تلك الوقائع، ونتيجة ذلك
التحرّي حصلت لديهم وظائف عملية معلومة في تلك الوقائع يرجعون اليها
عند الفحص و اليأس عن وجود دليل للحكم الواقعي ممّا دلّ على الحكم
الواقعي يعبرون عنه بـ (الدليل الاجتهادي) وما دلّ على الوظيفة العملية
يعبرون عنه (بالدليل الفقاهتي أو الأصل العملي)، وكان هذا الاصطلاح من
زمان الوحيد البهبهاني عليه السلام على ما نقله الشيخ الذي أحكم أساس الاصول في
القرون المتأخرة، وهذا بخلاف فقهاء العامة فإنهم توسّعوا في أدلة الأحكام
الواقعية بالإضافة الى الكتاب والسنة والإجماع اعتمدوا على القياس و
الاستحسان و سدّ الذرائع، فلم يبق لهم واقعة واحدة لم يدلّ على حكمها
الواقعي دليل فلم يبق لهم حاجة الى المرجوع الى الأصل العملي.

و المهم من الاصول العملية: هي البرائة والاستصحاب والتخيير و
الاشتغال أو (الاحتياط) حسب تعبير الماتن عليه السلام، فهناك اصول ينتهي اليه
المجتهد في مقام العمل مثل: (إصالة عدم) و (إصالة الحل) ولكنهم أدرجوا
الأول في الاستصحاب والثاني في البرائة.

و تبقى هناك (قاعدة الطهارة) التي هي على الصحيح تجري في الشبهات
الحكمية والموضوعية، وكان المناسب أن تجعل قاعدة الطهارة في الشبهات
الحكمية: أصلاً خامساً من الاصول العملية، إلا إن الأصحاب عدوها من
القواعد الفقهية لا من الاصول العملية، وذكر الماتن عليه السلام لوجه أمران أحدهما:
إن حجيتها ثابتة عند الكل من غير خلاف فيها وبلا كلام ونقض و ابرام
بخلاف الاصول الأربعة فإنها مورد بحث وكلام وأقوال كما سيظهر ذلك في

الأبحاث القادمة.

ثانيهما: إن قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه وهو باب الطهارة فقط والضابط في الأصل العملي هو: أن يكون جارياً في جميع أبواب الفقه وهي تحتاج في تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث وبيان ومؤنة حجة وبرهان، وللهاتين عليهما السلام تعليق هنا هذا نصه:

لا يقال: أن قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فإن الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع، فإنه يقال: أولاً ننع ذلك بل أنها من الأحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعها كما لا يخفى، وثانياً: أنها لو كانت كذلك فالشبهة فيها فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداها كانت حكمية فإنه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلا حكمية.

ثم إن الشيخ عليه السلام صرح في المقام وفي باب التعادل والترجيح بأن: مفاد الاصول حكم ثابت في ظرف الشك بالحكم الواقعي ومفاد الإمارة نفس الحكم الواقعي فقهاً يكون مفاد الاصول بحسب الرتبة متأخراً عن مفاد الإمارة، ولازمه أنه لو فرض قيام دليل على الإمارة كان رافعاً لموضوع الأصل إن كان علماً وجدانياً وإلا كان حاكماً عليه.

والمحقق النائني عليه السلام وجه كلامه (بأن ظاهره أن الوجه في التنافي بين الإمارات والاصول العملية هو: الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري وما هو المناط في الجمع بين الإمارات والاصول والمناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري) ثم استشكل عليه بأنه: لا تنافي بينهما بالمرّة لأن المجعول في الإمارة الطريقية والوسطية في الإثبات وكونها محرزة للمؤدى.

فصل - لو شك (١) في وجوب شيء أو حرمة و لم تنهض عليه حجة
 جاز شرعاً و عقلاً ترك الأول و فعل الثاني و كان مأموناً من عقوبة مخالفته
 كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله و احتماله الكراهة أو
 الاستصحاب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناءً على التوقف في
 مسألة تعارض النصين في ما لم يكن ترجيح في البين و أمّا بناءً على التخيير
 - كما هو المشهور - فلا مجال لإصالة البرائة و غيرها لمكان وجود الحجة
 المعتبرة و هو أحد النصين فيها كما لا يخفى،

و فيه: إن مقصود الشيخ رحمته أنه لا تنافي بين الدليلين بما هما دليلان لعدم اجتماع
 مفاديهما في آن واحد، لا أن التنافي بينهما من باب التنافي بين الحكم الظاهري و
 الواقعي.

ثم إن الشيخ رحمته ذكر في المقام و في أول القطع تعيين مجاري الاصول بانحاء
 ثلاثة كلها غير خالية عن الإشكال.

إصالة البرائة

(١) المقصود من الشك: ما يشمل الظن الغير المعتبر على ما سيأتي في بحث
 الاستصحاب، فلو شك في وجوب شيء أو غير الحرمة من الأحكام و يعبر عنه
 بـ (الشبهة الوجوبية) أو شك في حرمة شيء مع غير الوجوب و يعبر عنه
 بالشبهة التحريمية، و أمّا إذا كان شكه بين الوجوب و الحرمة فسيأتي البحث
 عنه، و الماتن رحمته جمع بين الشبهتين في فصل واحد، إلا إن الشيخ رحمته عقد لكل من
 الشبهتين مطلباً و للدوران الأمر بين الوجوب و الحرمة مطلباً ثالثاً و عقد لكل
 مطلب مسائل أربعة: صور فقدان النص و إجماله و تعارض النصين و الشبهة
 الموضوعية، ثم إن الماتن رحمته ذكر وجه جمعه المسائل في مسألة واحدة في تعليق له

و قد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة: أمّا الكتاب فبآيات: (١) أظهرها قوله تعالى: (و ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً)¹،

وهو هذا:

(لا يخفى: إنّ جمع الوجوب و الحرمة في فصل و عدم عقد فصل لكل منهما على حدّه و كذا جمع فقد النص بإجماله في عنوان عدم الحجة أنّما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك و ما هو العمدّة من الدليل على المهم و اختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدّه، و أمّا ما تعارض فيه النصّان فهو خارج عن مورد الاصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنّه داخل فيما لا حجة فيه بناءً على سقوط النصّين عن الحجية، و أمّا الشبهة الموضوعية فلامساس لها بالمسائل الاصولية بل فقهية فلا وجه لبيان حكمها في الاصول إلّا استطراداً فلا تغفل.

ثم إنّ الرجوع الى البرائة في صورة تعارض النصّين يختص بما إذا قلنا بالتوقف في صورة التعارض لا التخيير إذ بناء على التخيير يكون أحد النصّين حجةً تخييراً أو بما إذا لم نقل بالترجيح في صورة وجود المرجح و إلّا فإنّ الراجع يكون حجةً تعيينية.

و ما فعله الماتن ❦ من ترك الأفراد البحث لكل صورة و جمعها في مسألة واحدة هو الأفضل، و مجرد مخالفة الأخباري مع الاصولي في الشبهة التحريمية مع فقد النص لا يقتضي الإفراد لكل صورة مسألة.

(١) استدل الشيخ ❦ للبراءة بآيات عمدتها: (و ما كنّا معذّبين حتى نبعث

رسولاً^١ وقال في المتن: أظهرها، وفيه مسامحة إذ لا ظهور فيها ولا في غيرها كما يستظهره وقال الشيخ رحمته الله في تقريب الاستدلال بها: (بناءً على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف لأنه يكون به غالباً كما في قولك لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت)، وكيف كان فلا استدلال بها يتوقف على الالتزام بامور.

أحدها: إن المراد من بعث الرسول تبليغ الأحكام الى العباد وبيانها لهم لا مجرد البعث بما هو بعث، ولذلك لو بعث الله نبياً ولم يتبين حكماً ما كان في مخالفته تعذيباً.

ثانيها: إن كلمة: (كنّا) وإن كان فعلاً ماضياً يدل على وقوع الفعل في الزمان الماضي إلا أنه منسلخ من معناه في الدلالة على الزمان الماضي مثل قوله تعالى: (كان الله علياً حكيماً)^٢ فلو لم يلتزم بانسلاخها عن الزمان وكان ظاهراً في وقوع الفعل في الزمان الماضي لزم حمل التعذيب على العذاب الدنيوي الواقع على الامم السابقة، فتكون الآية أجنبية عن مسألة البراءة.

ثالثها: ثبوت الملازمة بين نفي فعلية العذاب وبين نفي استحقاقه إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما وقلنا بأن نفي الفعلية لا تلازم نفي الاستحقاق إذ يمكن نفي الفعلية منةً على العباد مع ثبوت استحقاق العقاب لا تكون الآية حينئذٍ دليلاً على البراءة، فإن المدعى في مسألة البراءة هو عدم استحقاق العقاب لعدم فعليته، فمع الالتزام بالامور الثلاثة يصح الاستدلال حينئذٍ بالآية الكريمة على البرائة وتدل على عدم ثبوت استحقاق العقاب قبل إقامة الحجة وبيان الحكم للعباد.

١. سورة الإسراء: آية ١٥.

٢. سورة النساء: آية ١٧ و ١٠٤.

و فيه: (١) إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلّه كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك و لو سلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق و الفعلية لما صحّ الاستدلال بها إلّا جدلاً مع وضوح منعه ضرورة أنّ ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم ممّا علم بحكمه و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلّا كالوعيد به فيه فافهم.

(١) جواب الاستدلال: وهو عدم الالتزام بالأمر الثالث بعد الالتزام بالأولين، فإنّ بعث الرسل كناية عن التبليغ وإبلاغ الحكم، كما أنّه أنكر في بحث المشتق دلالة الفعل على الزمان، ولكن الالتزام الثالث ممنوع.

إن قلت: سلّمنا عدم الملازمة بين نفي فعلية العذاب ونفي الاستحقاق واقعاً إلّا إنّ الخصم (الأخباري) ملتزم بالملازمة بينهما فيثبت الاستدلال بضميمة اعتراف الخصم، وهذا هو الذي ذكره الشيخ رحمته في ذيل الاستدلال بالآية فإذا انتفت الفعلية للعذاب بالآية انتفى الاستحقاق أيضاً.

قلت: أجاب عنه في المتن بجوابين أحدهما: إنّ الاستدلال بها حينئذٍ يكون جدلياً لا تحقيقيّاً فلا يمكن لنا إثبات الدعوى بها.

ثانيهما: أنّه لا وجه لاعتراض المحدث بالملازمة فإنّ مشكوك الحرمة أو مشكوك الوجوب لا يكون أعظم من الحرام المعلوم أو الواجب المعلوم، فغايتته: أنّه يكون حال المشتبه حال معلوم الحرام و الوجوب فأنّه لا يلتزم فيه بالملازمة بين الفعلية و الاستحقاق لأنّه قد تداركه التوبة و الشفاعة.

وأما الشيخ رحمته ففي مقام الجواب عن الاستدلال أنكر الالتزام الثاني و ادّعى أنّها إخبار عن وقوع التعذيب في الامم السابقة، و وافقه المحقق النائني رحمته حيث قال: (فإنّ مفادها الأخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجّة كما هو حال الامم

السابقة)¹ و عمدة ما ركز عليه الشيخ ﷺ هذه الدعوى هو التعبير بفعل الماضي. وفيه: إن الآية بحسب السياق تدل: على أن المقصود العذاب الذي هو جزاء عصيان العبد و العذاب الدنيوي قد يصيب المؤمن و الطفل الصغير، بل الظاهر: أنها في مقام أن العقاب يكون منوطاً بالعقاب كما يقتضيه العدل و العقل فقوله: (ما كنّا) ظاهر في أنه مستمر على هذا الأمر خصوصاً مع ملاحظة ما تقدّمها من الآيات و هي: (وكل إنسان أئتمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً من اهتدي فأنا يهتدي لنفسه و من ضلّ فأنا يضلّ عليها و لاتزروا وازرة و زرا اخرى)² الخ.

نعم هي ظاهرة في أن التعذيب يكون بعد إرسال الرسل و بعثهم و ليس هذا كناية عن البيان حتى يكون دليلاً للبراءة بل هو دليل على نفي التعذيب قبل الإنشاء و صدور الحكم، فظاهر الآية: إن الله تبارك و تعالى يكون في الجزاء على نحو ما يقتضيه قانون العدل و العقل و أنه مستمر على ذلك فلا دلالة فيها على البراءة بوجه.

ثم إن هنا محاورة بين الأعلام ﷺ و هو: إن الأخباريين استدلوا بهذه الآية على نفي الملازمة بين حكم العقل و الشرع باعتبار أن الآية حصرت التعذيب بعد بعث الرسل فلا عقاب على القبيح العقلي، فلو كانت الملازمة ثابتة كان التعذيب غير منحصر في البعث، بل في موارد المستقلات العقلية أيضاً يكون ثابتاً، و الفاضل التوني مع رده كلام الأخباريين في نفي الملازمة استدل بها أيضاً على البراءة، و أورد عليه المحقق القمي ﷺ بأن الجمع بين رد الأخباري في إنكار الملازمة و الاستدلال بها على البراءة جمع بين المتناقضين لأن الأخباري في

١. فوائد الاصول: ج ٣ ص ٣٣٣.

٢. سورة الإسراء: آيات ١٣ و ١٤ و ١٥.

و أمّا (١) السّنة فروايات منها: حديث الرفع حيث عدّ: (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه فالإلزام المجهول ممّا لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً فلامؤاخذه عليه قطعاً

إنكاره يرى عدم استحقاق العقاب و الرد عليه يستلزم إثبات الاستحقاق و الاستدلال بها على البراءة يقتضي الالتزام بعدم استحقاق العقاب، فإثبات الاستحقاق و نفيه متناقضان.

واجب عن التناقض: بأنّه أراد البرهان الحقيقي بالنسبة الى البراءة و الجدلي بالنسبة الى رد إنكار الملازمة فلا تناقض بينهما.

ثم إنهم استدلوا بعدة آيات للبراءة منها: (لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها)، (قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً) ٢ وغيرهما مما يسهل الجواب عنها، فالأحرى الإعراض عنها.

(١) أحسن الروايات حديث الرفع رواه الصدوق رحمته الله في التوحيد و الخصال: عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، (و في الخصال محمد بن أحمد بن يحيى العطار و هو غلط و الصحيح ما في التوحيد) عن سعد بن عبد الله عن يعقوب ابن يزيد عن سهل بن عبد الله عن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام (وصفه جماعة بالصحيحة كما في الرسائل و الفصول و تقرير النائي رحمته الله و العراقي و غيرهم و هو الصحيح إذ لا إشكال إلّا في أحمد بن محمد بن يحيى العطار و هو ثقة كما أثبتناه في محله)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه و الحسد و الطيرة و التفكير في

الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه)١ و محل الاستدلال هو قوله ﷺ: (و ما لا يعلمون) بل استدلال به يتوقف على بيان مفردات التركيب أولاً و بعض الامور المتعلقة به: فلا بد من معرفة: الرفع، و ما الموصول، و حقيقة الإسناد (رفع) الى (ما لا يعلمون) هل أنه حقيقي أو مجازي.

أما الرفع فهو دفع المقتضي عن التأثير بقاء كما إن الدفع هو دفعه كذلك حدوثاً، فما ذهب اليه المحقق النائيني رحمه الله من (أنهما بمعنى واحد و إن الرفع مثل الدفع في المنع من تأثير المقتضي في الزمان اللاحق لأن البقاء كالحديث يحتاج الى علة فيصح استعمال الرفع في مقام الدفع حقيقة و بلا تجاوز و عناية) أمّا الجأه ذلك الى هذه الدعوى لأن الرفع في الحديث يقرب من الدفع معنى و المقصود عدم الحكم في اللاحق لأن الحكم في مورد الإكراه و الاضطرار و غيرهما لم يكن ثابتاً و اريد رفعه، و السيد الاستاذ حاول تصحيح استعمال الرفع في الحديث من جهة ثبوت هذه الأحكام في الامم السابقة فبالنسبة اليها يكون رفعاً حقيقه.

و الظاهر من موارد استعمال (الرفع) إنه بالإضافة الى أنه يمنع عن تأثير المقتضي في الزمان اللاحق إنه لم يكن في المقتضي قصوراً في التأثير لولا الرفع من جهة وجود الملاك، فإذا لم يكن في المستقبل ملاك لا يصح الرفع لأن الحديث في مقام الامتنان و مع القصور في التأثير لامتنان في الرفع و لذا فرقوا بين الاضطرار للبيع و الإكراه عليه و حكموا بالصحة في الأول دون الثاني لعدم الامتنان في الرفع بالنسبة الى الأول.

ثم إن الرفع بالنسبة على غير (ما لا يعلمون) يكون واقعياً و بالنسبة الى خصوص ما لا يعلمون ادعوا أنه رفع ظاهري لأن الرفع الواقعي يستلزم تقيّد

.....

التكليف الواقعي بالعلم به و هو مستحيل.

و أمّا (ما) الموصول فهو من الكنايات فاختلفوا في المراد منه على قولين أحدهما: أنّ المراد منه (الحكم) الذي لا يعلم، و ثانيهما: الفعل أي: متعلّق الحكم، و قد ذكروا الترجيح للاحتال الثاني أحدها: وحدة السياق فإنّ رفع الإكراه و الاضطرار و غيرهما بمعنى: أنّ الإكراه و الاضطرار متعلّقان بفعل المكلف و لا معنى لتعلّق الإكراه الى الحكم الذي هو فعل الشارع فلا بدّ أن يكون الأمر فيما لا يعلمون أيضاً كذلك، و ثمرة الخلاف أنّه لو كان المراد منه الفعل لاختص الحديث بالبراءة في الشبهة الموضوعية، بخلاف ما إذا اريد منه الحكم فإنّه يختص بالشبهة الحكمية، و اجيب عنه بجوابين أحدهما: إنّ التفريق في السياق غير مضر إذا كان في الإرادة الجديّة مع الوحدة في الإرادة الاستعمالية، فإنّ المستعمل فيه في الجميع هو (الشيء) و يقصد به في البعض: الحكم و في البعض الآخر: الفعل لا أنّ المستعمل فيه يكون في (ما لا يعلمون): الحكم و في (ما اضطروا اليه): الفعل، و هذه الدعوي لا تخلو من إشكال فإنّ السياق من القرينة المتصلة تمنع من إرادة الشيء المقيد بشئ في بعض الفقرات و الشيء المقيد بشيء آخر في البعض الآخر.

و ثانيهما: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من إنكار وحدة السياق فإنّ من الفقرات: الطيرة و الحسد و الوسوسة و ليس المراد فيها الفعل، فلا ظهور للسياق في إرادة الموضوع المشتبه، مضافاً الى أنّ الظاهر من الموصول في: (ما لا يعلمون) هو ما كان بنفسه معروض الوصف: (لا يعلمون) فالمراد من الموصول هو معروض الوصف و كذلك في: (ما اضطروا) و (ما استكروا عليه) فإذا اريد من الموصول: الموضوع يلزم مخالفة هذا الظهور فإنّ الموضوع لا يكون معروض عدم العلم فيه فيدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة و يحمل

الموصول على الحكم، وبين حفظه من جهة ارادة الموضوع في الجميع، لاشك في تعيين الأول عرفاً^١، وهذا الجواب قريب مما التزم به الماتن رحمته، وهو موافق للتحقيق لأن الموضوع بما هو موضوع لا يعرضه الجهل ولا الاضطرار ولا الإكراه فإن المانع الخارجي المعلوم لا يكون مجهولاً بل المجهول هو عنوان خمريته وهو وجوده في المورد الخاص، هذا إذا اريد به الموجود الخارجي وإن اريد به العنوان الكلي فأيضاً كذلك يكون الحرمة الكلية المتعلقة بشرب التتن يكون معروض الجهل، فالحديث يكون شاملاً لكلتا الشبهتين بلا إشكال، ويؤيد ذلك أن الرفع رفع تشريعي والمناسب له الحكم لا الفعل الخارجي ولهذا ذكر في المتن (ما لإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً ولا مؤاخذه عليه قطعاً).

وأما إسناد الرفع الى ما لا يعلمون هل يكون حقيقياً أو مجازياً؟ وثمرته إنه على القول بأن الإسناد غير حقيقي يقع الكلام حينئذ في أن الرفع هل اسند الى المذكورات في الحديث مجازاً أو أنه اسند الى محذوف مضاف الى تلك المذكورات؟ وأن ذلك المقدّر هل هو جميع الآثار أو خصوص المؤاخذه أو الأثر الظاهر؟ وأما إذا ظهر أن الإسناد حقيقي فإنه لا مجال لذلك كله.

والصحيح: بعد ما عرفت من أن الرفع لم يكن تكوينياً بل هو تشريعي و يرجع الى رفع الحكم المجهول و رفعه ملازم في عالم التشريع مع عدم ثبوت المجهول في عالم التشريع، فيكون رفع الحكم واسطة في الثبوت لرفع ما لا يعلمون لا واسطة في العروض كما ذكره المحقق النائي رحمته.^٢

وبما ذكرنا يتم الاستدلال به على البراءة في كلتا الشبهتين الحكمية و

١. نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٢١٦.

٢. فوائد الاصول: ج ٣ ص ٣٤٢.

لا يقال: (١) ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة على ارتفاعها،

الموضوعية بخلاف ما إذا فرض كون الإسناد مجازياً.

و ما قيل: بأن الموصول إن اخذ بمعنى الشيء الجامع بين التكليف و الموضوع الخارجي و اسند الرفع اليه يلزم الجمع في الإسناد بين الإسناد الحقيقي و المجازي لأن إسناد الرفع الى الشيء بمعنى الحكم و التكليف حقيقي و لكن إسناده اليه بمعنى الموضوع الخارجي مجازي، بأن الموضوع الخارجي لا يرتفع حقيقة و الجمع بين الأمرين غير معقول، فقد أجاب عنه المحقق العراقي رحمته الله من إرادة التكليف الأعم من الحكم الكلي و الجزئي و يكون الإسناد اليه حقيقياً لا محالة، و هو الصحيح. و قد تبين ممّا ذكر بمقتضى إصالة الإطلاق شمول القضية لكلتا الشبهتين من دون إشكال، فالمدّعي للتقييد بإحدهما لا بدّ له من ذكر مقيد له.

(١) حاصل الإشكال: إن الرفع في الحديث رفع تشريعي و لا بد من أن يكون المرفوع قابلاً للوضع أو الرفع التشريعي، فلو قدّرت المؤاخذه يلزم المحذور من أنها غير قابلة للرفع التشريعي سواء قلنا بأنها مرفوعة بلا واسطة أو أنها مرفوعة مع الواسطة أي: إن المرفوع بلا واسطة الحكم الواقعي أو إيجاب الاحتياط و بواسطتها ارتفعت المؤاخذه، و أثار هذا الإشكال الشيخ رحمته الله حيث قال: (فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في: (ما لا يعلمون) عن مورد الرواية لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له مع أنه متفرّع على المخالفة بقيد العمدة (الى أن قال): فنفس المؤاخذه ليست من الآثار المجعولة الشرعية).

و للماتن تعليق هنا و هو: (مع أن ارتفاعها و عدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام، و التحقيق في الجواب أن يقال: (مضافاً الى ما قلنا) إن الاستحقاق و إن كان أثراً عقلياً إلا إن عدم الاستحقاق عقلاً ممّا يترتب

فإنه يقال: (١) أنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا أنها مما يترتب عليه بتوسط ما هو أثره و باقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعاً فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته

على عدم التكليف شرعاً و لو ظاهراً، تأمل تعرف).

(١) حاصل الجواب: إن المؤاخذه وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً فلا يكون قابلاً بنفسه للرفع التشريعي إلا إن المؤاخذه تترتب على الحكم الواقعي بواسطة ما هو أثره شرعاً و قابلاً للوضع و الرفع و هو إيجاب الاحتياط الذي هو أثر شرعي للحكم الواقعي، ولما كان الاحتياط علّة للمؤاخذه فنفيه علّة لعدمها، كما أشار اليه الماتن رحمته في تعليقه المتقدم وأشار الى هذا الجواب الشيخ رحمته حيث قال: (و الحاصل: إن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات أثر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول).

ثم إن الإشكال يتوجه الى المؤاخذه من ناحيتين الاولى: ما ذكره من عدم كونها أثراً شرعياً و الجواب عنه هو ما ذكره من أنه يكون أثراً لأثره و أثر الأثر أثر، الثانية: إن المؤاخذه ليست أثراً للتكليف المجهول حتى ترتفع برفعه بل هي أثر للتكليف المنجز، و حيث أن التكليف الواقعي المجهول لم يستنجز فلا تصح المؤاخذه عليه، و قد عرفت في بحث التجري أن العقاب يترتب على عصيان المولى و الطغيان و التمرد عليه و هذا لم يتحقق.

لا يقال: (١) لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفته نفسه كما هو قضية إيجاب غيره، فإنه يقال: (٢) هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره من الإيجاب و التحريم الطريقيين ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به و يقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان كما يخرج بهما.

(١) حاصل الإشكال: أنه بناءً على وجوب الاحتياط في فرض مخالفته يكون استحقاق المؤاخذه على مخالفته فلو ارتفع الوجوب ارتفعت المؤاخذه عليه، و المدعى هو ارتفاع المؤاخذه على مخالفته الحكم الواقعي المجهول كما هو الحال في سائر الواجبات، فمخالفة إيجاب الصلاة تقتضي استحقاق العقوبة على تلك المعصية لا على غيرها، و بالجملة: إن هنا حكماً وجوب الاحتياط و الحكم الواقعي و مخالفة كل منهما تستلزم العقوبة عليها لا على غيرها.

(٢) حاصل الجواب: هو إن ما ذكرتم لو كان كل من الحكم الواقعي وإيجاب الاحتياط حكمان نفسيان مستقلان، و لكن الأمر ليس كذلك بل وجوب الاحتياط طريق الى الواقع، فالذي يقتضي مخالفته استحقاق العقوبة هو ذو الطريق عند الإصابة و وجوب الطريق تابع لذيده لأن تشريعه هو لأجل التحفظ على الواقع عند الجهل به، فبمقتضى حديث الرفع ترتفع المؤاخذه على مخالفة الواقع، و بذلك يرتفع موضوع وجوب الاحتياط، فإن فائدة الوجوب الطريقي أو التحريم الطريقي التحفظ على الواقع فإيجاب الصلاة للجهات الأربع هو لأجل الصلاة الى القبلة الواقعية و حرمة شرب الإنائين المعلوم إجمالاً خمرية أحدهما هو لأجل ترك الخمر الواقعي، فحال إيجاب الاحتياط حال الإيجاب و التحريم الطريقيين فكما يصح للمولى أن يحتج بالإيجاب و التحريم

و قد (١) انقذ بذلك أن رفع التكليف المجهول كان منة على الامة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط لرفعه فافهم.

الطريقين صح له أيضاً أن يحتج على العبد بإيجاب الاحتياط و يقال للعبد: لم خالفت مع إيجاب الاحتياط و يكون العقاب مع البيان كما يكون العقاب في صورة مخالفة الإيجاب و التحريم الطريقين أيضاً عقاباً مع البيان.

(١) كان للشارع إيجاب الاحتياط تحفظاً على الواقع المجهول و في ذلك تضيقاً على العباد و لكن منة على العباد رفع الحكم الواقعي برفع مقتضاه و هو: إيجاب الاحتياط الذي كان طريقاً اليه.

و انتقد في قوله: (ثم لا يخفى) الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: (و الحاصل: إنَّ المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة و هو الأقرب اعتباراً الى المعنى الحقيقي، و أن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه، و أن يقدر المؤاخذه في الكل، و هذا أقرب عرفاً من الأول و أظهر من الثاني أيضاً لأنَّ الظاهر إنَّ نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا اريد من الخطأ و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً)، فإنَّ اسناد الرفع التشريعي الى الفعل التكويني غير صحيح بدون تقدير و بمقتضى وحدة السياق بالنسبة الى سائر المرفوعات في الحديث يكون الأقرب تقدير المؤاخذه على نسق الخطأ و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما اضطروا اليه.

و انتقاده عليه أنه في غير (ما لا يعلمون) لابد من التقدير بدلالة الاقتضاء كما ذكر بأحد الثلاثة أو الالتزام بالمجاز في الإسناد من جهة استلزام رفع المذكورات من دون تقدير أو مجاز في الإسناد يستلزم الكذب لتحقيقها خارجاً، و أمّا في (ما لا يعلمون) لاجابة الى شيء من ذلك بعد صحة إرادة الحكم من الموصول كما

ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذه و لا غيرها من الآثار الشرعية في: (ما لا يعلمون) فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعاً و إن كان في غيره لا بدّ من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع اليه فأنّه ليس ما اضطروا و ما استكروهوا الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة، نعم (١) لو كان المراد من الموصول في: (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه لكان أحد الأمرين ممّا لا بدّ منه أيضاً،

ثم (٢) لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أنّ المقدّر في غير واحد غيرها فلامحيص عن أن يكون المقدّر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي تقتضي المنّة رفعها كما إنّ ما يكون بلحاظه الإسناد اليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى، فالخبر دلّ على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منّة على الأمة كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقة و العتاق.

عرفت، بلافرق في ذلك بين كون عدم العلم من جهة: فقد النص أو إجماله أو تعارضه أو لأمر خارجي فيكون دليلاً على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية.

(١) استدرك عمّا أفاده في نقد الشيخ رحمته الله أنّه بنينا على أنّ المراد من الموصول في ما لا يعلمون الموضوع الخارجي المشتبه حاله و المجهول عنوانه كالمائع الذي يشك في خمريته فإنّ الالتزام بأحد الأمرين: المجازية في الإسناد أو التقدير بأحد الامور الثلاثة لازماً.

(٢) نقد آخر للشيخ رحمته الله حيث استظهر تقدير المؤاخذه بعد ما التزم بتقدير أحد الامور الثلاثة بدلالة الاقتضاء في عبارته التي تقدم نقلها.

و حاصل النقد أنه ورد في النص الصحيح ما يوجب التقدير بجميع الآثار أو الأثر الظاهر من المرفوع وهذا النقد قد استدركه الشيخ رحمته الله قال: (نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه صفوان بن يحيى و البرزطي جميعاً عن أبي الحسن رحمته الله في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال رحمته الله: (لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطأوا) فإن الحلف بالطلاق و العتق و الصدقة و إن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً إلا إن استشهاد الإمام رحمته الله على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المؤاخذة) ثم رجع عنه و قال: (لكن النبوي المحكي في كلام الإمام رحمته الله يختص بثلاثة من التسعة فلعلني جميع الآثار يختص بها فتأمل)، فحينئذ لا بد أن يكون المقدّر الأثر الظاهر في كل من العناوين المرفوعة في الحديث أو تمام الآثار بمقتضى الحديث الشريف، كما أنه لو قلنا بالمجازية في الإسناد في تلك العناوين أيضاً لا يكون الإسناد المجازي بلحاظ خصوص المؤاخذة بل لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الظاهر أو جميع الآثار.

ثم إنه بمقتضى ما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الامتنان على الأمة لا بد من تقييد رفع الآثار أو الأثر الظاهر بما إذا كان في رفعه منة على العباد كلهم، و أمّا إذا لم تكن فيه منة على جميع العباد بل كان منة على بعض العباد دون بعض فلا وجه لرفعه، قال الشيخ رحمته الله: (فاتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان و كذلك الإضرار بمسلم لرفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم: (ما اضطروا اليه) إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس

ثم (١) لا يذهب عليك إن المرفوع فيما اضطروا اليه و غيره مما اخذ بعنوانه الثانوي أنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي ضرورة أن الظاهر إن هذه العناوين صارت موجبة للرفع و الموضوع للآثر مستدعٍ لوضعه فكيف يكون موجباً لرفعه؟

الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغة لدفع الضرر).
(١) إن الأفعال الصادرة من الإنسان عبادياً كان أو توصلياً أو معاملة و غير ذلك لها آثار شرعية مختلفة و حديث الرفع لا يرفع جميع الآثار، فإن بعض الآثار يترتب على الفعل بما هو و بعنوانه الأولي (لابشرط عن الخطأ و النسيان و غيرهما)، و بعضها يترتب على الفعل بشرط تلك العناوين فإن الكفارة تترتب على القتل إذا كان خطئياً و سجدة السهو تجب إذا نسي بعض أجزاء الصلاة أو شروطها، و بعض الآثار يترتب بشرط لا عن تلك العناوين أي: إذا كان الفعل صادراً عن عمد و قصد و اختيار كالكفارة المترتبة على الإفطار العمدى و القصاص مترتب على القتل العمدى، و حديث الرفع أنما يرفع القسم الأول من الآثار دون القسمين الآخرين قال الشيخ رحمه الله: (فاعلم إنه إذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العناوانات من حيث هي إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين (الى أن قال): و ليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ (الى أن قال): بل المراد إن الآثار المترتبة على نفس الفعل لابشرط الخطأ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ).

و وجهه واضح فإنه إذا كان الأثر مترتباً على الفعل بشرط الخطأ أو النسيان أو غيرهما فالفعل الخطأى صار موضوعاً للآثر، فلا يعقل ارتفاعه بحديث الرفع فأن النسيان صار سبباً لوجوب سجدة السهو فإذا فرض رفع الوجوب

لا يقال: (١) كيف و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم و إيجاب التحفظ في الخطأ و النسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها **فأنه يقال:** (٢) بل أنما يكون باقتضاء الواقع في موردها ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابها لثلاً يفوت على المكلف كما لا يخفى.

بسبب النسيان صار النسيان سبباً لوجوب و سبباً لعدم الوجوب و هو غير معقول. وإذا كان الأثر مترتباً على الفعل بشرط لا عن الخطأ و النسيان فإن الموضوع صار ذلك الفعل مقيداً بالعمد، فإذا كان الفعل على خطأ فقد انتفى الموضوع و مع انتفائه ينتفي الحكم لأن الموضوع في مرتبة العلة بالنسبة الى الحكم، فإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم معه.

(١) حاصل الإشكال: أنه كيف ذكرتم أن الحديث يرفع الآثار الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية و لا يرفع الآثار الثابتة للأشياء بعناوينها الثانوية مع أن هذه العناوين مستدعية للرفع مع أن الموضوع مستدعٍ لوضع الأثر و ثبوته، و هذا لا يتم في بعض الآثار مثل إيجاب الاحتياط أو التحفظ عن الخطأ و النسيان، فإن إيجاب الاحتياط أثر للجهل بالتكليف و لا يعقل تشريعه حال العلم به من أن حديث الرفع ينفي هذا الإيجاب الذي هو أثر (ما لا يعلمون) و التحفظ عن الخطأ و النسيان أثر لهما، و مقتضى ما ذكر ثبوت التحفظ لعنواني الخطأ و النسيان مع أن حديث الرفع ينفي هذا الإيجاب.

(٢) حاصل الجواب: إن إيجاب الاحتياط ليس أثراً لما لا يعلمون حتى يقال: بأنه أثر للفعل بعنوانه الثانوي فلا يصح رفعه بحديث الرفع لأن مقتضى الشيء لا يكون رافعاً له، كما إن إيجاب التحفظ بالنسبة الى النسيان و الخطأ بل هما من آثار التكليف الواقعي، فإن التكليف الواقعي إن كان مورد اهتمام الشارع حتى في حال الجهل به و لم يرض بتركه في ذلك الحال كما في النفوس و الأعراض و

و منها: (١) حديث المحجب و قد انقذ تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع،

الحقوق، يجعل وجوب الاحتياط في حال الجهل به و يجعل وجوب التحفظ في حال الخطأ و النسيان لثلا يفوت على المكلف، و إن لم يمكن مورد اهتمام الشرع بذلك التحوير رفع وجوبها فالشك حينئذ يكون مورداً و موضوعاً لإيجاب الاحتياط، كما إن الخطأ و النسيان أيضاً يكونان موضوعاً لإيجاب التحفظ، كما إن الشك يكون موضوعاً لسائر الاصول العملية، فالجواب عن الإشكال و هو جهة البحث حول الحديث: و هو إن نظره الى الأحكام الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية لأنّ حمله على رفع الأحكام الثابتة للأشياء بهذه العناوين أي: (الجهل و الخطأ و النسيان) يستلزم إمّا رفع اليد عنه أو عن أدلة تلك الأحكام و هو لا يمكن الالتزام به، و بهذا البيان أشار اليه المحقق النائني رحمته عليه السلام و أوضحه المحقق الأصفهاني رحمته عليه السلام.

ثم إنّ الأعلام رحمته عليه السلام فرّعوا على الحديث فروعاً و أبحاثاً إلاّ إنّ الماتن رحمته عليه السلام طوى البحث حول الحديث و ختمه هنا و نحن نتبعه، و قد تحصل مما ذكرنا تمامية دلالة الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية معاً، فلو فرضنا للأخباري دليلاً على لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية كان هذا الحديث حاكماً عليه.

(١) الحديث كما في توحيد الصدوق رحمته عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)^١، و في الكافي نقله بدون كلمة (علمه)، و من حيث السند عدّه في مرآة العقول مجهولاً لوقوع أبي الحسن زكريا بن يحيى في طريقه و هو مشترك إلاّ إنّ الأظهر كونه: (الواسطي) الثقة كما استظهره

إلا أنه (١) ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث أنه بدونه لما صح إسناد الحجب اليه تعالى.

الأردبيلي^١، فالخبر موثق كما في القوانين والفصول وغيرهما.

و تقريب الاستدلال به: إن المراد من الموصول (الحكم) كما تقدم أي: إن الحكم الذي حجبه الله وستره عن العباد فهو مسلوب عنهم لأن الوضع إن تعدي (في) يكون بمعنى الجعل وإن تعدي ب (عن) كما في الحديث يكون بمعنى سلب، الشيء وهذا يشمل كلتا الشبهتين، بل شموله للشبهة الحكمية أوضح من حديث الرفع لعدم تأتي إشكال وحدة السياق فيه، بل إرادة الشبهة الحكمية منه أنسب بقرينة إسناد الحجب الى الله وشموله للموضوعية لما تقدم من أن المراد من الموصول الحكم وإن كان منشأ الحجب الامور الخارجية، وإن كان الأقرب اختصاصه بالشبهة الحكمية.

(١) المستشكل الشيخ^٢ قال: (و فيه: إن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيته للعباد لا ما بيته واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره). و توضيحه: إن الحكم المحجوب علمه يكون على نحوين: لأنه إما أن يكون المراد منه الحكم الإنشائي الذي لم يبين لمصالح اقتضته ولم يؤمر الرسول و الأئمة^٣ بجمعين بتبليغه، وإما أن يكون المراد منه الحكم الفعلي الذي أمر الرسول^٤ بتبليغه إلا أنه خفي على العباد لبعض الامور والعوامل كظلم الظالمين ونحوه، فإن كان على النحو الأول فهو ليس محل الكلام وهو مما سكت الله عنه وقد أمر المؤمنين^٥ بلزوم السكوت عنه^٦، وقد اتفقوا على عدم

١. جامع الزوائد: ج أول ص ٣٣٤.

٢. نهج البلاغة الحكمة: ١٠٥.

وجوب الاحتياط فيه، وإن كان على النحو الثاني فإنه يكون محلّ الكلام في مسألة البرائة، والإشكال مبني على إرادة النحو الأول من الحديث فلا يصح الاستدلال به على إصالة البراءة، وقد يرجح ذلك بوجهين: أحدهما ما ذكره في المتن بقوله: (بدعوى ظهوره) وحاصله: إنَّ النحو الثاني من المحجب لم يكن سببه الله تعالى لأنَّ المفروض أمره بتبليغه غايته: إنَّه حجب لإخفاء الظالمين بخلاف النحو الأول، فإنه يكون ناشئاً من عدم أمر الله فالذي يصحح نسبته الى الله هو الاحتمال الأول وهو المقصود في الحديث.

ثانيهما: إنَّ نسبة المحجب الى الله تعالى وإن كان على الاحتمالين صحيحاً لأنَّ أفعال العباد الاختيارية كما تنسب الى العبد حقيقة تنسب الى الله تعالى أيضاً حقيقة بمقتضى: (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين)، وبهذا يجاب عن تقريب الإشكال الذي ذكر في المتن، ألا إنَّ بحسب الفهم العرفي يفهم من الإسناد هو ما إذا كان خفاء الحكم بأمره سبحانه، فلا بد من أن يكون الاحتمال الأول مراداً.

ويمكن الإجابة عنه: بأنَّ المحجوب علمه هو الحكم القابل للوضع عنه و للوضع عليه، والحكم الإنشائي غير قابل لذلك فإنَّ الحكم الذي يصلح أن يوضع عن العباد أو عليهم لزم أن يكون فعلياً، ومع هذا الظهور لا يصح الاعتماد على الاستظهار المتقدم فدلالة الحديث على البراءة لا بأس بها، فهذا الحديث يمكن استفادة البراءة بعد فرض اعتباره سنداً وتاميته دلالةً.

و منها: (١) قوله ﷺ: كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بعينه^١ حيث دلّ على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب، مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه عالم يعرف حرمة فهو حلال، تأمل.

(١) هذا الحديث دلالة واضحة إلا أنه لا وجود له بهذا اللفظ في كتب الحديث و إنما ذكره الشيخ ﷺ في الرسائل، و الموجود هو عدّة روايات منها رواية مسعدة بن صدقة قال: قال أبو عبد الله ﷺ: (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك و لعله حرق قد باع نفسه و... أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة)^٢ و منها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله ﷺ: (كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)^٣، و منها: أنه مضمون رواية عبد الله بن سليمان عن الصادق ﷺ: (كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة)^٤، و احتماله بعيد و إن استظهره المحقق العراقي ﷺ فالعمدة المتقدمان، فما ذكره الماتن ﷺ لا وجود له في كتب الحديث.

ثم إنه لا إشكال في دلالة على إصالة الحل إلا إن الظاهر منه بقرينة: (بعينه) اختصاصه بالشبهة الموضوعية و في شموله للشبهة الحكمية إشكال و إن كان ظاهر المتن التعميم لكلا الشبهتين بقوله: (حيث دلّ على حلية ما لم يعلم حرمة

١. الوسائل: ج ١٢ ب ٤ ما يكسب به ح ٤.

٢. الوسائل: ج ١٢ ب ٤ ما يكسب به ح ٤.

٣. الوسائل: ج ١٢ ب ٤ ما يكسب به ح ١.

٤. الوسائل: ج ١٧ ب ٦١ أ طعمة المباحة ح ٢.

مطلقاً و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، أي: أنه دالّ على حلّية ما لم يعلم حرمة سواء كان منشأ عدم العلم عدم الدليل على الحرمة أم من إجماله أو من تعارض دليلي الحلّية و الحرمة أو الأمر الخارجيّ، وهذا التعميم مأخوذ من السيّد الصدر شارح الوافية على ما نقله الشيخ رحمه الله عنه.

إلا إنّ المحقق النائيني رحمه الله أصرّ على اختصاصه بالشبهة الموضوعية لأنّ (بعينه) ظاهر في تعيين الحرام وهو ظاهر في التقسيم ويكون في مورد ينقسم الى قسمين حرام و غير حرام كاللحم المذكي و غير المذكي و الشبهة الحكمية ظاهرة في التردد لا في التقسيم، فشرب التتن لم يكن على قسمين بل هو مردّد بين الحكمين، خصوصاً في رواية مسعدة الظاهرة في تطبيق الكبرى الكلي في الصدر على الأمثلة المذكورة في الذيل بقوله رحمه الله: (و ذلك مثل الثوب)، و المحقق العراقي رحمه الله أفاد: أنّ القدر المتيقن في مقام التخابط هو الشبهة الموضوعية و في الرواية إشكال آخر و هو: إنّ الأمثلة المذكورة أجنبية عن إصالة الحلّ الموجبة لإجمال الصدر، فإنّ الأصل الجاري فيها ليس إصالة الحلّ إلّا أن يوجّه بما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من أنّ التنافي بين الصدر و الأمثلة أنّما هو مع البناء على كون الصدر إنشاء للحلّية في الأمثلة المزبورة، و أمّا بناءً على كونه حاكياً عن إنشاءات الحلّية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحلّ و الحرمة فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذٍ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلّية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير أنّه جمع الكل ببيان واحد.^١

و هذا البيان لو صح لا يستفاد من الحديث البراءة كما إنّ في الأمثلة لامورد

.....
للبراءة إلا إنَّ ما أفاده لا يمكن مساعدته لأنَّ ظاهره الإنشاء لا الإخبار، فإنَّ الصدر ظاهر في إعطاء قاعدة كلية مع تطبيقها على تلك الموارد، والذي يظهر منه بعد إمعان النظر: إنَّ المكلف بعد ما أقدم على أمر حلال و وسوس نفسه في حليته و عدم حليته يبقى على الحل و لا يعتني بالشك و الوسوسة بقاءً، فالرواية أشبه بالدلالة على الاستصحاب من الدلالة على البراءة، فما في الرسائل من صلاحية الصدر و الذيل لإثبات قاعدة الحل مع اعترافه بعدم ارتباط الأمثلة بها لا يخلو من إشكال.

ثم إنَّ الحديث على تقدير دلالة على إصالة الحل و سلَّمتنا تعميمه للشبهة الحكمية أيضاً، إنَّ ظاهره الاختصاص بالشبهة التحريمية إلا إنَّ الماتن ﷺ ذكر للتعميم للشبهة الوجوبية وجهين.
أحدهما: عدم الفصل قطعاً بين الشبهتين إذ كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية قالها في الشبهة الوجوبية أيضاً ولا عكس، فإنَّ الأخباريين يقولون بالاحتياط في الشبهة التحريمية و بالبراءة في الشبهة الوجوبية.

و فيه: إنَّ عدم القول بالفصل أو الإجماع المركَّب إنما يكون حجة إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم ﷺ و يقال بأنَّهم وصلوا الى رأيه عن طريق غير معلوم لدينا و ليس الأمر في محلَّ الكلام كذلك، فإنَّ من المعلوم إنَّ الفريقين استدلَّوا على ما نعلم أدلَّتْهم و نبحت عنها في هذا المقام فهذا التعميم ليس بشيء.

ثانيهما: إنَّ في ترك محتمل الوجوب يكون احتمال الحرمة لأنَّ ترك الواجب حرام إذن يكون ترك محتمل الوجوب محتملاً للحرمة، و يشمل حديث الحل بعد فرض احتمال حرمة.

و فيه: إنَّ ذلك يقتضي انحلال الوجوب الى حكمين أحدهما: وجوب الفعل و ثانيهما: حرمة الترك و الانحلال بعيد عن فهم العرفي، و لعلَّ قوله: فتأمَّل إشارة الى هذا.

و منها (١) قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)^١ فهم في سعة ما لم يعلم أو مادام لم يعلم وجوبه أو حرمة و من الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً فيعارض به ما دلّ على وجوبه كما لا يخفى، **لا يقال**: قد علم به وجوب الاحتياط، فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله، نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقاً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام إحياناً فافهم.

(١) أمّا متن الحديث فباللفظ المذكور في المتن تبعاً للرسائل لم يرد في شيء من الروايات في كتب الحديث، والمذكور فيها معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: إن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي فقال: هم في سعة حتى يعلموا)^٢، و روي هذه الرواية في الجعفریات و ذكر فيها: (هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا) (حتى يعلموا)، و في نوادر الراوندي: (و هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا)^٣ و عن عوالي اللثالي عن النبي صلى الله عليه وآله: (الناس في سعة ما لم يعلموا)^٤. و أمّا الاستدلال به على البراءة قال الشيخ رحمته: (ما إمّا موصول اضيف اليها السعة و إمّا مصدرية ظرفية و على التقديرين يثبت المطلوب)، و الماتن عليه السلام أيضاً تبعه على ذلك، فعلى الأول (كونها موصولة) يكون المعنى: الناس في سعة الحكم

١. الوسائل: ب ٣٤ من أبواب النجاسات.

٢. الوسائل كتاب الطهارة ب ٥٠ من أبواب النجاسات و ج ١٧ ب ٢٣ من كتاب اللقطة.

٣. المستدرک ب ٣٤ من أبواب النجاسات.

٤. المستدرک ج ٣ كتاب الحدود و التعزيرات.

الواقعي الذي لا يعلمونه وكل ضيق ناشئ من التكليف الواقعي المجهول منفي، و على الثاني (كونها مصدرية ظرفية) يكون المعنى: إنَّ المكلف يكون في سعة مادام لم يعلم به وإنَّه لا يرفع هذه السعة إلا العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول، فالعلم بوجوب الاحتياط لا يكون رافعاً للسعة لأنَّه لا يوجب العلم بالحكم الواقعي بل الحديث ينفي وجوبه، فلو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض بهذا الحديث ما دلَّ على وجوب الاحتياط.

لا يقال: قد علم بما دلَّ على وجوب الاحتياط، وهذا هو إشكال الشيخ رحمته على الاستدلال به للبراءة قال: (و فيه: ما تقدم في الآيات من أنَّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل)، فهم يدَّعون العلم بوجوب الاحتياط فيخرج العالم به عن الجهل و عدم البيان الموضوعان للبراءة العقلية و العقلية، فالعلم بالحكم وإن كان ظاهرياً يكون كافياً في رفع السعة فلا يعارض حديث السعة أدلة الاحتياط بل هي واردة عليه.

فإنَّه يقال: أنَّ إيجاب الاحتياط بمقتضى أدلته لا يوجب تضيقاً على المكلف و إنَّ العلم بالحكم الظاهري لا يخرج عن السعة لأنَّه على تقدير تمامية دلالة دليله يكون وجوبه طريقياً و الواجب الطريقي لا يوجب تضيقاً إذ لا يصير ذو الطريق و هو الحكم الواقعي المجهول معلوماً، غايته: إنَّ الاحتياط يكون وظيفة فعلية و مجرد ذلك لا يوجب تضيقاً.

نعم لو كان وجوبه نفسياً كان موجباً للتضييق فيقدم وجوبه على حديث السعة و رافعاً لموضوعه لأنَّ المفروض إنَّ وجوبه نفسي و ناشئ عن ملاكه، فيتم ما أفاده الشيخ رحمته حينئذٍ إلا إنَّ ذلك غير ثابت، و إنَّ مقتضى أدلة الاحتياط إنَّ تشريعه هو لأجل عدم الوقوع في مخالفة الواقع الموجب للوقوع في التهلكة كما

و منها: (١) قوله ﷺ: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و) ^١ دلالته متوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما يحكمه بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل الى غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه الى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره، لا يقال: نعم و لكن بضميمة إصالة العدم صح الاستدلال به و تم، فإنه يقال: و إن تم الاستدلال به بضميمتها و يحكم بإباحة مجهول الحرمة و إطلاقه إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعاً.

هو الظاهر من أدلته، فلا مجال لمعارضته مع حديث السعة و تقديمه عليه.

(١) الحديث من حيث السند مرسل فقد ذكر في الفقيه ما نصه: (و ذكر شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمته الله عن سعد بن عبدالله أنه كان يقول: لا يجوز الدعاء في القنوت بالفارسية، و كان محمد بن الحسن الصفار يقول: أنه يجوز، و الذي أقول به: أنه يجوز لقول أبي جعفر عليه السلام: (لا بأس أن يتكلم الرجل في صلاة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه عز و جل) ^٢ و لو لم يرد هذا الخبر لكنت أجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و النهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود و الحمد لله رب العالمين) ^٣ و نقل المرسل في الوسائل أيضاً، و قال الشيخ رحمته الله: و دلالته على المطلوب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإن تم ما

١. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٠.

٢. الفقيه: ج ١ ص ٢٠٨ ح ٢٢.

٣. الفقيه ج ١ ص ٣١٧ باب وصف الصلاة.

سيأتي من أدلة الاحتياط دلالةً وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية).

و الحديث من حيث السند ضعيف للإرسال إلا إذا قلنا بحجية مراسلات الصدوق عليه السلام كما عليه بعض الأعلام، وهو ممنوع فلا يكون حجة، وأما من حيث الدلالة: إن النهي قد يراد منه النهي الخاص عن الشيء بعنوانه وقديراد منه النهي عن الاقتحام في الشبهة على النحو العموم، والورود: قد يراد منه الصدور أي: إباحة ما لم يصدر فيه نهي واقعاً وقديراد منه الوصول الى المكلف فتكون الاحتمالات في الحديث أربعة والاستدلال به على البرائة أنما يتم إذا كان المراد من النهي: النهي عن الشيء بعنوانه الخاص ومن الورد الوصول أي: العلم أو ما يحكمه بالنهي عنه وعلى هذا استقر استدلال الشيخ عليه السلام بالحديث و رأى أنه أوضح الأخبار دلالة على البرائة، وأما بناء على الاحتمالات الثلاث الاخر فلا دلالة فيه على البرائة

و أما المصنف: فقد توقف في دلالة على البرائة لعدم ظهور الورد في الوصول المساوق للعلم بالنهي، بل يصدق على أصل الصدور عن الشارع خصوصاً مع وصول النهي الى بعض الامة فإنه يصدق الورد من الشارع وإن سلمنا عدم صدقه على الصدور الواقعي وعدم اطلاع أحد عليه، فيكون مفاده حينئذٍ إباحة الشيء ما لم يصدر فيه نهي وهذا لا يرتبط بالبرائة لأن موردها الشك في صدور النهي فيه وموضوع الحديث ما لم يصدر فيه نهي لا ما شك في صدور النهي فيه فإنه من الشبهات المصدقية للحديث ولا يصح التمسك به في موردها، وبالجملة: إن الورد كما يصدق على الوصول يصدق على الصدور أيضاً، و حيث أن كلاً منهما يكون محتملاً فلا يمكن الاستدلال بالحديث على البرائة.

لا يقال: (١) نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان، فإنه يقال: (٢) حيث أنه بذاك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعلم ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحة في آخر واشتبهها من حيث التقدم والتأخر، **لا يقال:** هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة، فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعض [بعضها] الدليل لا الأصل، فافهم.

إن قلت: إن ما ذكرت من احتمال كل من الصدور والوصول من الورد ممكن إلا أنه يمكننا تنقيح موضوع البراءة بضميمة استصحاب عدم الصدور حيث أن تشريع النهي أمر حادث مسبق بالعدم فيستصحب العدم المذكور فيتحقق صغري لقوله ﷺ: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) أي: الإباحة الظاهرية. قلت: بضميمة استصحاب عدم ورود النهي وإن يثبت به إباحة مجهول الحرمة إلا أنه لا يثبت بذلك المطلوب لأن ما يثبت به بضميمة الاستصحاب المذكور هو عنوان: (ما لم يرد فيه نهى واقعاً) والمطلوب هو إثبات الإباحة للمشكوك من جهة أنه مجهول الحرمة شرعاً وعدم العلم بحرمة، وما يثبت به الأصل هو معلوم الإباحة بالتعبد الاستصحابي.

(١) إن قلت: إن ما ذكرت من الاختلاف بين الأمرين وإن كان صحيحاً على ما ذكر إلا إن ذلك لا يوجب التفاوت في الغرض المطلوب وهو الحكم بالإباحة في صورة الشك في الحرمة كشرب التتن فهو مباح سواء كان بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعاً تعبداً أم بعنوان أنه مجهول الحكم فيتم الاستدلال به للمطلوب. (٢) قلت: إن بين الأمرين تفاوتاً عملياً وذلك لأنه في فرض ثبوت دلالة الحديث على إباحة مشكوك الإباحة بعنوان أنه لم يعلم ورود النهي من دون

ضمّ الاستصحاب اليه كان شاملاً لجميع صور مشكوك الحرمة حتى صورة العلم بتوارد الحالتين كما إذا علمنا ورود النهي عنه وإباحته واشتبه المتقدم منها بالتأخر، بخلاف ما إذا فرض ثبوت الإباحة واقعاً بالتعبد الاستصحابي فإنه لا تشتمل تلك الصورة لعدم جريان الاستصحاب في الفرض المذكور، فلا تكون تلك الصورة مورداً للبراءة مع أن جريانها في تلك الصورة ممّا لا كلام فيه يكون الدليل أخص من المدعى.

إن قلت: إن ما ذكرت من الفرق وإن كان صحيحاً وأنه مع ضم الاستصحاب يكون الدليل أخص من المدعى إلا إن في تلك الصورة التي ذكر عدم ثبوت الإباحة فيها إلا أنه يمكن إجراء البراءة فيها أيضاً بالإجماع المركب و عدم الفصل بين جميع صور المسألة حيث لم يقل أحد بالتفريق بالصور، بل إنهم قائلون بالبراءة مطلقاً وهم الأصوليون أو الاحتياط كذلك وهم المحدثون، فبعدم الفصل تثبت الدعوى المحكم بالإباحة في صورة الجهل بالنهي.

قلت: إن الإجماع المركب و عدم الفصل لا يجدي في محلّ الكلام و ذلك لأنّ المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهى إن كان هو الدليل يتم الاستدلال بالحديث و يثبت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهى لأنّ ما ثبت بالدليل الاجتهادي يثبت ملازمه معه، وأمّا إذا كان المثبت للإباحة ممّا لم يرد فيه نهى أصلاً عملياً كما هو المفروض في محلّ الكلام لأنّ إثبات الإباحة كان بضميمة الاستصحاب فإنّ ملازم المستصحب لا يثبت به لما سيأتي في محله عدم ثبوت اللوازم بالأصل مثلاً لو ثبتت الملازمة بين حرمة العصير ونجاسته فإن ثبتت الحرمة بالدليل له ثبتت النجاسة أيضاً له وإن ثبتت الحرمة بالأصل كاستصحاب عدم ذهاب الثلثين لا يثبت لازمه وهو النجاسة.

و يمكن أن يناقش: بأنّ المثبت للإباحة هو الدليل و هو قوله ﷺ: (كل شيء

مطلق حتى يرد فيه نهى) غايته: أنه بالاستصحاب ينقح الموضوع و هو عدم ورود النهي، وفي هذا الفرض لا مانع من التمسك بالإجماع المركب كما تمسك هو ﷺ في الاستدلال بحديث الحل حيث عمم الحكم للشبهة الوجوبية بواسطة عدم الفصل، ودعوى الفرق بين المقامين تحكّم ولعله لأجل ما ذكر أمر بالفهم. وبهذا اقتصر الماتن ﷺ في الاستدلال بالروايات وقد عرفت أن العمدّة في المسألة هو حديثي الرفع والحجب ودلالة البقية غير خالية عن الإشكال.

ثم إن الشيخ ﷺ أضاف في الاستدلال على تلك الروايات روايات اخر نشير اليها ونترك تقريب الاستدلال بها، منها: رواية عبد الأعلى عن الصادق ﷺ قال سألته عمّن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال: لا^١ ومنها: قوله ﷺ: أيما امرئ ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه^٢، ومنها: رواية عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي ابراهيم ﷺ قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدّتها بجهالة أهى ممّن لا تحل له أبداً؟ فقال ﷺ: (لا أمّا إذا كان بجهالة له فيتزوجها بعد ما تنقضي عدّتها فقد يعذر الناس في الجهالة وبما هو أعظم من ذلك، قلت: بأيّ الجهالتين أعذر بجهالته أن ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في عدّة؟ قال ﷺ: إحدى الجهالتين أهون من الاخرى الجهالة بأن الله تعالى حرّم عليه ذلك وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، قلت: فهو في الاخرى معذور؟ قال ﷺ: نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوجها)^٣.

ومنها: قوله ﷺ: (إن الله يجتج على العباد بما آتاهم وعرفهم)^٤. وقد يستدل للبراءة باستصحاب البراءة حال الصغر، وسيأتي عدم جريان

١. اصول الكافي: ج ١ ص ١٦٤.

٢. تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٧٣.

٣. الكافي: ج ٥ ص ٤٢٧.

٤. الكافي: ج ١ ص ١٦٢.

و أمّا (١) الإجماع فقد نقل على البراءة إلاّ إنّه (٢) موهون و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة (٣) فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل اليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جداً

استصحاب البراءة حال الصغر و قبل البلوغ و لا استصحاب العدم قبل الوقت في الموقّعات، كما قد يستدل للبراءة بوجوه ضعيفة و فيما ذكر من الوجوه و عمدتها الروايتان غنى و كفاية.

الإجماع

(١) استدلوا للبراءة على الإجماعات المنقولة و إن أفادت القطع بالإجماع، فإنّ ذلك لا يخرجهم عن الإجماع المنقول خلافاً للشيخ رحمته الله حيث جعله من طرق الإجماع المحصل، فإنّه ذكر للإجماع في المسألة وجهين أحدهما: إجماع العلماء كلهم على البراءة فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه و ناقشه، ثانيهما: دعوى الإجماع المحصل و ذكر وجوهاً خمسة لتحصيله: فما فيه الإجماعات المنقولة على البراءة فإنّها قد تفيد القطع بالإجماع المذكور.

(٢) شروع في مناقشة الإجماع بوجهين أحدهما: إنّ الإجماع المنقول (لو قيل باعتباره في نفسه) في هذه المسألة يكون موهوناً، أي: لو أغمضنا عما يرد على حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد و عدم شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد لذلك، فإنّه لو سلّم شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد لمثله يكون مشروطاً بكونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، و في المسألة ممّا اقيم فيها الأدلة العقلية و النقلية لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام فلا أهميّة لذلك الإجماع.

(٣) الوجه الثاني: أنّ الإجماع المنقول الذي فرض حجّيته (على تقدير تسليمه) يشترط أن يكون قابلاً للتحصيل، و هذا الشرط مفقود في المقام إذ

لا يمكن تحصيل الإجماع التعبدى الكاشف لرأي المعصوم عليه السلام بعد فرض قيام الأدلة العقلية مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان على ما سيأتي البحث عنه و النقلية على ما تقدمت تفصيلاً.

والصحيح: عدم قيام الإجماع في المسألة فإن شطراً من الطائفة المحقة (وهم الأخباريون) قد ذهبوا الى وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية والمحقق عليه السلام فصل في تلك الشبهة بين ما يعم به البلوي وغيره، والكلمات التي نقلها الشيخ عليه السلام عن الكليني في ديباجة الكافي والسيد عليه السلام في الذريعة والصدوق عليه السلام في الاعتقادات وغيرها، لادلالة لها على الحكم بالبراءة في المسألة بل هي أجنبية عن ذلك، فكما ذكره في المتن أن الاعتداد في المسألة على الإجماع يكون موهوناً جداً.



و أمّا العقل (١) فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظني بما كان حُجّة عليه فإنّها بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان، و لا يخفى أنّه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجال لها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنّها تكون بياناً كما أنّ مع احتماله لاحتاجة الى القاعدة بل في صورة المصادفة استحقّ العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل

العقل

(١) استدلووا على البراءة بعد الدليل النقلي بالدليل العقلي و هو استقلال العقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظن بما كان حُجّة عليه، فالعقوبة و المؤاخذه بدون الحُجّة يكون عقاباً بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان قبيحان عقلاً، و مفاد الدليل الأول يسمّى بالبراءة النقلية و مفاد الدليل الثاني يسمّى بالبراءة العقلية، و هما قد يتطابقان و قد يتخالفان.

ثم إنّ الأخباري استدل على رأيه (وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية) بقاعدة عقلية أخرى و هي: (استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل)، فالاصولي يدّعي أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان يرفع من موضوع تلك القاعدة و هو (احتمال الضرر)، كما إنّ الأخباري يدّعي أنّ قاعدة (وجوب الدفع) يرفع موضوع قاعدة (قبح العقاب) و تصلح أن تكون بياناً، فلا بدّ من البحث هنا في مقامين.

الأوّل: في بيان قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) و دليله، هذه القاعدة تابعة

لحكمه بالحسن والقبح أي: ملائمة الشيء للإدراك العقلي و منافرته له فالعقاب في صورة عدم البيان من المولى يكون منافراً وإن كانت مخالفة للواقع أي: يكون مصداقاً للظلم، واكتفى في المتن بشهادة الوجدان على القبح في وجهه وهذا دأبه في كل ما يصعب عليه إقامة البرهان عليه، وذكر الشيخ رحمته: (و يشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه).

و قال المحقق النائني رحمته: أن المراد من عدم البيان: الغير الواصل لا البيان الواقعي وإن لم يصل فإنه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعاً إلا إن فواته لم يستند الى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إما أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد اليه عادة وإما أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف، وعلى كل تقدير لا يستند الفوات الى العبد فلاجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته، فنطاق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل الى المكلف^١.

أقول: في كلامه مساحتان الاولى: إن المدعي لثبوت العقاب يدعي ترتبه على نفس مخالفة التكليف الواقعي المشكوك وهو فعل اختياري لا على عدم الوصول حتى يدعي أنه خارج عن اختيار المكلف، والثانية: ظاهر كلامه الأخير أن للعقل حكمان وأن حكمه بالقبح عند عدم البيان الواقعي واقعي و حكمه بالقبح عند عدم بيان واصل ظاهري مع أن حكمه في المقامين على نحو واحد.

و في أجود التقارير بيان آخر لإثبات دعواه قال: إن حكم العقل بقبح

العقاب بلا بيان لأجل أنّ التكليف الواقعي عند عدم الوصول لامقتضي
للتحرّيك فيه بنفسه بل التحريك يتقوم بوصول التكليف وإحرازه، فإنّ الأسد
الخارجي لا يوجب الفرار عنه إلّا بعد إحراز وجوده كما إنّ وجود الماء واقعاً
لا يستلزم تحرّك العطشان اليه إلّا بعد إحراز وجوده، وعليه فالعقاب على
مخالفة التكليف غير الواصل عقاب على ما لا يقتضي بنفسه المحرّكية، ولا ريب
في قبح ذلك كما يظهر بأدنى تأمل في أحوال العبيد مع مواليتهم العرفية).^١
وفيه: أنّه أشبه شيء بالمصادرة فإنّ منكر القبح يدّعي أنّ مجرد الاحتمال و
الترديد صالح للمحرّكية، والذي لا يصلح للمحرّكية هو خصوص الغفلة والجهل
المركب.

نعم في كلام المحقق الأصفهاني وجه موافق للمشهور لا بأس به وإن كان
مغايراً مع مبناه قال: إنّ الحكم باستحقاق العقاب في موردّه أنّما هو لأجل
خروج العبد عن زيّ الرقية الراجع الى كونه ظالماً لمولاه ومن الواضح إنّ
مقتضى الرقية لا يستلزم الامتنال إلّا في صورة قيام الحجّة أمّا مع عدم قيام
الحجّة فلا تكون المخالفة خروجاً عن زيّ الرقية ولا تعدّ ظلماً للمولى، وعليه
فلا يستحق العبد العقاب فيكون عقابه ظلماً وعدواناً وهو قبيح)^٢ وهذا هو
الصحيح فإنّ حكم العقل في استحقاق الثواب والعقاب لا يختلف بالنسبة الى
العبد الحقيقي مع مولاه الحقيقي وبين العبد العرفي، وإنّ الضابط في ذلك هو ما
جاء في كلام المحقق رحمته الله، وبالجملة: إنّ الحكم بالاستحقاق أو بعدمه تابع لحكم
العقل و حكمه بالنسبة الى العبيد مع مواليتهم العرفية لا يختلف عن حكمه
بالنسبة الى حالهم مع المولى الحقيقي، فإن كان العبد في إطاعته متمرّداً وطاغياً

١. أجود التقريرات: ج ٢ ص ١٧٦.

٢. نهاية الدراية: ج ٢ ص ١٩٠.

على المولى المعبر عنه بالخروج عن زي الرقية كان مصداقاً للظلم و منافراً للطبع و قبيحاً، وإن لم يكن في علمه كذلك لا يكون مصداقاً للظلم و لا يكون عمله قبيحاً فالتفريق بين المولين تحكّم، كما إن الوسوسة في الحكم العقلي هنا لا يكون راجعاً الى محصل.

المقام الثاني: في معارضة القاعدتان العقليتان: و لابدّ قبل بيان حكم المعارضة من البحث عن أصل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و مدركها فلا بدّ من الكلام في جهتين.

الاولى: في ثبوت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و الضرر الذي يكون محتملاً إما أن يكون اخروياً و إما أن يكون دنيوياً فيقع الكلام في موضعين.

الموضع الأول: في وجوب دفع الضرر الاخروي و وجوب دفع الضرر لم يكن شرعياً فلا يكون حكماً شرعياً و لا عقلياً عملياً بمعنى (ما ينبغي أن يعمل و ما ينبغي أن لا يعمل) و الراجع الى التحسين و التقبيح العقليين و لا عقلاً بل هو فطريّ جبليّ و طبعي كما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله، قال ملخصاً: أمّا عدم كونه عقلياً فلأنّ معناه فيما نحن فيه هو إذعان العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر، و مرجع الحكم بالقبح هو الحكم بكون الفعل مذموماً عليه لدى العقلاء و ذم الشارع عقابه، و من الواضح أنّ الإقدام على ما فيه العقاب و الذم العقلائي لا يترتب عليه سوى العقاب و الذم الذي أقدم عليه، و لا يكون مورداً لعقاب و ذم آخر سواء في ذلك المقطوع و المحتمل، هذا مع أنّ الحكم بالقبح من باب بناء العقلاء عليه لأجل حفظ النظام، و من الواضح أنّ الإقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب إلّا في نشأة اخرى أجنبية عن انحفاظ النظام و اختلاله، إذن فالإقدام على محتمل الضرر بل مقطوعه خارج عن مورد التحسين و التقبيح العقليين.

و أمّا (١) ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملاً إلا إن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً و جوازه شرعاً مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة و إن كان ملازماً لاحتمال المفسدة

و أمّا عدم كونه عقلاً فلأن بناء العقلاء عملاً على شيء كالعمل بخبر الثقة و بالظاهر ينبعث عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم الى العمل المزبور، و من البين أن الإقدام على العقاب المحتمل بل المقطوع لا يترتب عليه شيء إلا ما هو المحتمل و المقطوع من دون وجود مصلحة مترتبة على ترك الإقدام زائدة على الفرار من ذلك المحتمل و المقطوع، ثم قال: (إن الفرار عن الضرر فطري و طبعي ينبعث عن حب النفس المستلزم لفرار عما يؤذيه)١.

الموضع الثاني: في وجوب دفع الضرر الدنيوي، و المقصود منه ملاكات الأحكام فإن المشهور عند الإمامية أن الأحكام الشرعية كلها تابعة للمصالح و المفسدات الكامنة في أفعال المكلفين و هي من قبيل خواص الأشياء لم تكن تابعة للعلم بالحكم، فمع العلم بالحكم يعلم الملاك و نوع احتمال التكليف الوجوبي أو التحريمي تحتل المصلحة أو المفسدة.

(١) هذا إنكار لموضوع القاعدة (وجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي) و هو: إن القاعدة ممنوعة صغرى و كبرى.

أمّا الصغرى فلأن الأحكام الشرعية غير تابعة للمضار و المنافع الشخصية بل هي تابعة للمصالح و المفسدات النوعية، فاحتمال الحكم لا يستلزم احتمال الضرر، و أمّا الكبرى (و هو محل الكلام في المقام) فعلى تقدير أن تكون الأحكام ناشئة عن المضار و المنافع الشخصية أو أنه لا فرق بين الضرر النوعي أو الضرر

.....
الشخصي بأنّ العقلاء لا يفرقون في جميع ما ذكر مع ذلك نقول: أنّ دفع الضرر
الدينيوي المحتمل غير واجب لوجهين، أحدهما: إنّ التحرّز عن الضرر وإن كان
قطعياً حتى لو كان محرّزاً إلاّ إنّ ملاكه غير محرّز وإنّ التحرّز عنه هل هو بملاك
حكم العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر كما هو مبنى القاعدة، أو إنّ ملاكه
بلحاظ كونه فطرياً جبلياً في كل عاقل ذي شعور محبّ لنفسه، ولا سبيل لنا الى
تعيين أحدهما فلا تثبت دعوى كون القاعدة ممّا يحكم به العقل.

ثانيهما: إنّهُ يمكننا أن نلتزم بأنّ دفع الضرر ليس بملاك حكم العقل بوجوبه، و
ذلك لأنّ الإقدام على ما فيه الضرر إمّا أن يكون علّة تامّة للقبح كالظلم أو
مقتضياً له، ونعني به: ما كان بطبعه قبيحاً لولا عروض صفة عليه مانعة
كالكذب لنجاة المؤمن، والأوّل باطل جزماً لأنّ الإقدام على ما فيه الضرر
ليس بقبيح ذاتاً إن كان بداع عقلائي كهبة المال لشخص إن كان لأجل دفع
ضرر عن نفسه أو جلب منفعة أكثر، والثاني أيضاً ممنوع إذ لو كان قبيحاً في
نفسه ومقتضياً للقبح لم يرتفع قبحه من دون عروض صفة لازمة عليه يخرج
عن كونه قبيحاً، ومن الواضح أنّ الإقدام على الضرر لا يكون قبيحاً إن كان
بداع عقلائي وإن لم يكن لازماً.

والماتن رحمه الله أشار الى الوجهين أحدهما: قوله: (إلاّ إنّ المتيقن) أي: إنّ شمول
(وجوب دفع الضرر) للضرر الدينيوي المحتمل ممنوع إذ لا قبح عقلي لتحمل
الضرر الدينيوي لبعض الدواعي العقلانية كما نشاهد العقلاء يتحملون الأضرار
لبعض الأغراض، ثانيهما: ما ذكره بقوله: (مع أنّ احتمال) وحاصله: إنّ التبعية
الثابتة هي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية التي هي علل الأحكام و
هي توجب حسن الفعل وقبحه ولا ربط لها، إلاّ إنّها أجنبية عن المضارّ والمنافع
فالحرمة أو الوجوب (احتمالاً) لا يلزم المضرة والمنفعة احتمالاً وإن كان ملازماً

لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أن المصالح و المفسدات التي يكون مناسبات الأحكام عند العدلية و استقلال العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات مصالح و قبح ما كان ذات مفسد ليست براجعة الى المنافع و المضار، فإن النسبة بين المصلحة و المنفعة و كذا بين المفسدة و المضرّة العموم من وجه، فاحتمال الحرمة لا يلزم احتمال الضرر فقد يكون هناك موارد يحتمل فيها التكليف التحريمي مع العلم بانتفاء الضرر الدنيوي فيها.

نعم قد يتفق يكون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود في الفعل، فالملاك في خيار الغبن و في وجوب التيمم عند خوف الضرر من استعمال الماء يكون هو (الضرر).

وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن قاعدة الدفع بناءً على إرادة غير الضرر الاخروي بوجوه ناقش فيها الماتن في حاشيته، الجهة الثانية: في معارضة قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، قال الماتن رحمه الله: و لا يخفى أن مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها تكون بياناً أي: إن الشبهة البدوية بعد الفحص خارجة عن كبرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حقيقة و تخصيصاً، قال الشيخ رحمه الله: (بأن الحكم المذكور - وجوب دفع الضرر المحتمل - على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعني: العقاب و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان)، وفيه: هذا الكلام جواب لإشكال هنا مجملًا

لم يتعرض للإشكال ولا للجواب عنه في المتن، والإشكال: إن ما ذكر من ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع يأتي في عكسه فيقال: أن موضوع قاعدة القبح عدم البيان و الثانية تصلح لأن تكون بياناً فيرتفع موضوع الأول فكل من القاعدتين رافع لموضوع الآخر ولا تتقدم إحداها على الأخرى.

و توضيح ما أفاده: إن موضوع القاعدة هو احتمال العقاب ولا يمكن أن تكون القاعدة مصححة للعقاب لأن رتبة الموضوع للحكم رتبة العلة للمعلول يستحيل أن يتقدم الحكم على موضوعه فلا بد أن يكون المصحح للعقاب المحتمل أمراً آخر غير نفس القاعدة فلا تصلح القاعدة أن تكون حجة على الواقع و بياناً له فلو فرض عقاب في مورد القاعدة لابد وأن يكون عقاباً آخر غير العقاب المأخوذ في موضوعها بأن يفرض الوجوب المذكور في القاعدة وجوباً نفسياً أي: يجب دفع الضرر المحتمل سواء وافق الواقع أم لا؟ ويكون العقاب على مخالفته ولا يصح أن يكون الوجوب طريقياً ولا غيرياً ولا إرشادياً و كون الوجوب نفسياً أيضاً غير صحيح إذ يلزم من ذلك تعدد العقاب عند مصادفة الواقع مع أن في ارتكاب المقطوع عقاب واحد، فيكون ارتكاب محتمل الحكم أشد من ارتكاب مقطوع الحكم وهذا باطل يسقينا إذ العكس باطل و الصحيح هو ورود قاعدة القبح على قاعدة الوجوب.

أو ترك المصلحة لوضوح أنَّ المصالح و المفسدات التي تكون مناسبات الأحكام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات مصالح و قبح ما كان ذات المفسدات ليست براجعة الى المنافع و المضار و كثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما يكون المنفعة أو المضرّة مناسباتاً للحكم شرعاً و عقلاً، **إن قلت: (١) نعم و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته و أنّه كالإقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أنّ الأشياء على الحظر أو الوقف،**

(١) حاصل الإشكال: إنّ مسألتنا لم تكن من موارد قاعدة (وجوب دفع الضرر المحتمل) لما ذكر من ورود قاعدة القبح عليها إلّا إنّ هنا دليلاً عقلياً غير دليل الوجوب يدلّ على وجوب الاحتياط و عدم جريان البراءة هنا و هو: إنّ العقل مستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته، فإنّ احتمال التحريم، وإن لم يستلزم احتمال العقوبة و لا الضرر الدنيوي على ما تقدم إلّا أنّه لا ينفك عن احتمال المفسدة بناء على ما هو الصحيح من مذهب العدلية من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفسدات، فإذا علم بالتحريم فقد علم بالمفسدة و إذا احتمل التحريم احتمل المفسدة بمقتضى مذهبنا، و حينئذ يجري في المقام ما ذكره شيخ الطائفة في كتاب العدة استدلالاً على مذهبه من القول بالوقف في مسألة الحظر و الإباحة و أنّ الأشياء قبل الشرع لا يكون على الحظر و لا على الإباحة بل هو على الوقف حيث ألف قياساً لإثبات دعواه صورته: احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، و احتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه) فهذه الكبرى تصلح أن تكون بياناً رافعاً لموضوع قاعدة القبح، فإنّ احتمال المفسدة ممّا لا يقبل النقاش بمقتضى ما عليه مذهبنا من القول بالتبعية.

قلت: (١) استقلاله بذلك ممنوع و السند شهادة الوجدان و مراجعة
ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان حيث أنهم لا يحترزون ممّا لا تؤمن
مفسدته و لا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته كيف و قد أذن الشارع
بالإقدام عليه و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل.

(١) حاصل الجواب: هو إن ما ذكر من أن الإقدام على محتمل المفسدة كالإقدام
على معلوم المفسدة عند العقلاء يكون قبيحاً ممنوع، بل الوجدان يشهد و سيرة
العقلاء من جميع المذاهب و الملل أيضاً يشهد على التفريق بين محتمل المفسدة و
معلومها حيث أنهم يتحرزون من معلوم المفسدة دون محتملها، فلو كانوا
يتحرزون من محتمل المفسدة لقعّدوا عن السفر و الكسب و سائر امورهم
الدنيوية، و مضافاً الى ذلك فقد أذن الشارع في الإقدام مثل قوله ﷺ: (كل شيء
فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) ^١ في الشبهة
الموضوعية، فلو كان الإقدام في محتمل المفسدة قبيحاً كان إذن الشارع للقبيح و
الإذن لارتكاب القبيح قبيح و هو ممتنع من الحكيم، و يمكن أن يرد عليه: أن إذن
الشارع في الإقدام يكشف عن تدارك قبحه بجهة الحسن و مع التدارك يخرج
عن موضوع الكلام و يمكن أن يكون أمره بالتأمل إشارة الى ذلك.
و قد تحصل ممّا ذكر: أن البراءة العقلية في الشبهات البدوية بعد الفحص و
اليأس عن الدليل كالبراءة النقلية تكون جارية بلا إشكال.

و احتج للقول بوجوب (١) الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالأدلة الثلاثة:
أما الكتاب (٢) فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم و عن الإلقاء في
التهلكة و الآمرة بالتقوى.

أدلة المحدثين الاستدلال بالكتاب

(١) المقصود منه وجوبه شرعاً و أما وجوب الاحتياط عقلاً بدعوى العلم
الإجمالي بوجود أحكام الزامية في موارد الشبهات فقد تقدم الكلام فيه في بحث
حجية الخبر الواحد و إن وجوبه عقلاً مبني على عدم انحلاله، و قد عرفت
انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير في أطراف الحجج المعتبرة من الشارع، فالكلام
هنا هو في إيجاب الشارع الاحتياط في الشبهات، و قد استدلوا لذلك بالأدلة
الثلاثة: الكتاب و السنة و العقل.

(٢) استدلوا بطوائف آيات من الكتاب.

الاولى: الآيات الناهية عن القول بغير علم مثل قوله تعالى: (و لا تسقف ما
ليس لك به علم)^١ و قوله تعالى: (و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون)^٢.
الثانية: الآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة مثل: (لا تلقوا بأيديكم
الى التهلكة)^٣.

الثالثة: الآيات الآمرة بالتقوي مثل: (و اتقوا الله حق تقاته)^٤ و زاد الشيخ رحمه الله

١. سورة الإسراء: آية ٣٦.

٢. سورة البقرة: آية ١٦٩.

٣. سورة البقرة: آية ١٩٥.

٤. سورة آل عمران: آية ١٠٢.

و الجواب: (١) إن القول بالإباحة شرعاً و بالأمن من العقوبة عقلاً ليس قولاً بغير علم لما دلّ على الإباحة من النقل و على البراءة من حكم العقل و معها لامهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً و لا فيه مخالفة التقوى كما لا يخفى، و أمّا الأخبار (٢) فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً، و بما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنة مختلفة،

- على تلك الآيات قوله تعالى: (فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول).
 (١) يمكن الاجابة عن الجميع بجواب مشترك، و إن أمكن الجواب عن كل واحد منها بجواب خاص، و الجواب المشترك بعد دلالة الأدلة العقلية و النقلية على البراءة لا يتوجه شئ مما ذكر في تلك الآيات على من ترك الاحتياط، فإن البراءة لم يكن قولاً بغير علم و لا اقتحام في التهلكة و لا يكون قولاً بغير علم، و قد سبقه في هذا الجواب: صاحب الفصول و الشيخ رحمهما الله.
 (٢) استدلوا من السنة بطائفتين من الأخبار الاولى: الآمرة بالتوقف، و الثانية: الآمرة بالاحتياط.

الاستدلال بالسنة

أمّا الطائفة الاولى: الآمرة بالتوقف في الفتوى أو في العمل و هي كثيرة ادّعي تواترها، و لكنها غير متواترة إلا إنها كثيرة و مستفيضة و ذكر: أن منها ما دلّت على وجوب التوقف مطابقة و منها ما دلّت عليه التزاماً.
 و الطائفة الاولى منها معللة بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في

.....
 الهلكة و منها غير معللة، و المعللة مثل المقبولة قال عليه السلام في آخرها: (فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)^١ و موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه: إن النبي ﷺ قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)^٢ و المجردة عن التعليل مثل خبر الميثمي عن الرضا عليه السلام قال: (و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لا تقولوا فيه بأرائكم و عليكم بالكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا)^٣.

الطائفة الثانية: منها حسنة هشام بن سالم أو صحيحته على الأقوي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه قال: (أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقهم)^٤ و منها: موثقة حمزة بن طيار (أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كف و اسكت)^٥ الحديث.

قال الشيخ رحمته الله: المراد من التوقف مطلق السكون و عدم المضي و معناه وجوب الاحتياط في موارد الشبهة، و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب، مدفوع بملاحظة أن الاقتحام في الهلكة لا ضير منه أصلاً، مع أن جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة قرينة على المطلوب فساقه مساق

١. الوسائل: ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢. الوسائل: ج ١٤ ب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه ح ٢.

٣. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣١.

٤. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤.

٥. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣.

قول القائل: أترك الأكل يوماً خيراً من أن امنع منه سنة، وقوله عليه السلام: لأن أصلي بعد الوقت أحب اليّ من أن أصلي قبل الوقت.

ثم ناقش في الاستدلال بأخبار التوقف بأن تلك الأوامر إرشادية وهي صورة إنشاء وفي الواقع إنها إخبار عما في المرشد اليه من الآثار وليس فيها دلالة على اللزوم، فتلك الأخبار تدل على أنّ في صورة عدم التوقف يترتب ما هو الثابت في ارتكاب ذلك الشيء واقعاً، فإن كان ما يترتب على ارتكاب الشبهة ما يجب التحرز عنه كما إذا كانت مفروضة بالعلم الإجمالي أو الشبهة البدوية قبل الفحص كان التوقف لازماً وإلا لم يكن لازماً نظير أوامر الطبيب فأنّ أمره بشرب دواء يرجع الى رفع المرض وصحة البدن كان الشرب لازماً، وإن كان يرجع الى تقوية البدن أو زيادة الشهية كان غير لازم، وبالجملة: إنّ تلك الأخبار لا تدلّ على لزوم التوقف في موارد الشبهة مطلقاً.

إن قلت: إنّ بيان كل من الوجوب أو الحرمة تارة يكون بالمطابقة أي: الأمر بالفعل أو النهي عنه وأخرى يكون بالالتزام، وبيان ما يترتب على الفعل من الثواب أو العقاب مثل: أن يقول الأب لابنه إن فعلت كذا أعطيتك كذا أو ضربتك كذا، وهذا يدل بالالتزام على أنّه في المثال الأول يكون أمراً إزامياً وفي الثاني يكون نهياً إزامياً أي: تكون الجملة: من قبيل الكنايات وذكر اللزوم وإرادة الملزوم منه، فتلك الأخبار تدلّ على أنّ كل شبهة تكون مظنة لاقتحام الهلكة، وبما إنّ ثبوت الهلكة في الشبهة مع عدم البيان قبيح عقلاً لا محالة بدلالة الاقتضاء نستكشف أمراً شرعياً متعلقاً بالاحتياط يكون مصححاً للعقوبة المحتملة على تقدير وجودها وفي غير ذلك يكون العقاب قبيحاً، وهذا الإشكال الذي ذكره عنه عمدة تقريب للأخباريين بتلك الأخبار وسيجيئ من الماتن عليه السلام ذكر هذا الإشكال بقوله: لا يقال، ثم أجاب عنه بجواب يفاير ما أجاب به

الشيخ رحمته وسنذكره هناك و نتكلم حول جوابه.

أما الشيخ رحمته فقد أجاب عن الإشكال بما محصله: إن الأمر المستكشف في الروايات بالالتزام أو بالظهور العرفي إما أن يكون مقدّمياً أو نفسياً فإن كان مقدّمياً فهو أمر تبعية لأجل التحرز من العقاب لا يكون مصححاً للعقاب، فالعقاب حينئذ يكون بلامصحح إذ لا تصح العقوبة على أمر مجهول باعتدافه، و بعبارة أخرى: أن الأمر المقدّمى إما أن لا يكون معقولاً لكونه مقدمة للتحرز من العقاب فلا يكون مصححاً للعقاب وإما أن يكون معقولاً و لكن لا يكون بياناً مصححاً للعقوبة، وإن كان الأمر نفسياً فهو خلاف الفرض لأن الأمر المستكشف من الأخبار إن كان نفسياً فإن العقوبة المترتبة في مخالفته تكون على مخالفة ذلك الأمر النفسي، مع أن ظاهر الروايات والتعليل إن العقوبة تكون على مخالفة الواقع.

الطائفة الثانية من الأخبار: ما دلّت على وجوب الاحتياط الواردة بألسنة مختلفة بعضها دالة عليه مطابقة وبعضها دالة عليه التزاماً منها صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا بل عليهما أن يجزي 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 تسألوا عنه فتعلموا^١، و منها موثقة عبدالله بن وضّاح على الأقوى (بتعبير الشيخ رحمته) أنه كتب الى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار فكتب اليه أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بنا الحائطة لدينك^٢، و منها: ما رواه

١. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

والجواب (١) إنه لامهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الإباحة و حكم العقل بالبراءة كما عرفت، و ما دلّ على وجوب الاحتياط لو سلّم و إن كان وارداً على حكم العقل فإنه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول ولا يصغى الى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح و إن كان نفسياً فالعقاب

أبوهاشم الجعفري عن الرضا عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^١.

(١) أمّا عن الطائفة الاولى (أخبار التوقف) فقد عرفت الجواب عنها من أن وجوب التوقف متوقف على ثبوت الهلكة لأنه علّة للوجوب و الهلكة بمقتضى أدلة البراءة متوقفة على البيان، فلو توقف البيان على وجوب التوقف كان دوراً أو توقف الشيء على نفسه.

(٢) والجواب عن الطائفة الثانية (الأخبار الآمرة بالاحتياط) بوجوه.

أحدها: ما أشار اليه بقوله: (لو سلّم) و هو ما أجاب به الشيخ عليه السلام من عدم استفادة أكثر من الاستحباب من بعضها مثل قوله عليه السلام: (فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك)^٢، و قوله عليه السلام: (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)^٣، أو الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب أو الحمل على الإرشاد.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ عليه السلام أيضاً وأشار اليه في المتن و قوله: (و لا يصغى) و أجاب عنه، فهو ما أفاده الشيخ عليه السلام في جواب إن قلت الذي تقدّم

١. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

٢. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

٣. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

ذكره وهو تقريب لاستدلال الأخباريين، والذي ذكر في الجواب هو ما نقلناه مع التوضيح، والذي أورد عليه في المتن: إن أوامر الاحتياط لم تكن مقدّمياً ولم تكن نفسياً بل هي طريقي نظير الأمر بالطرق والإمارات وبعض الأصول العملية المثبت للتكليف كالاستصحاب، فكما إن الطريق أو الأصل المأمور بسلوكهما يوجب تنجز التكليف غير المعلوم في مورد هما مع أن الأمر بسلوكهما، ليس بنفسه ولا يغيري كذلك الأمر بالاحتياط.

ويمكن أن يناقش بأن الأمر الطريقي يكون مصححاً للعقوبة على مخالفة الواقع، فالعقوبة مترتبة على الأمر الطريقي مع أن المفروض في أخبار الاحتياط هو ثبوت الهلكة في مرتبة سابقة من الأمر وهذا لا يتلائم مع كون أمر الاحتياط طريقياً، فعليه إن أوامر الاحتياط لا تكون نفسياً ولا غيرياً ولا طريقياً بل إنشائياً على ما يأتي تقرّبه.

الوجه الثالث: ما ذكره رحمته وأرتضاه في المتن وهو: إن تلك الأخبار بناءً على مولويتها تعارضها أخبار البراءة والترجيح مع أخبار البراءة لوجهين، الأول: إن أخبار البراءة أخص من أخبار الاحتياط والجمع العرفي يقتضي تقديم الخاص على العام لأن أخبار البراءة لا تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ولا الشبهة البدوية قبل الفحص، فالنتيجة: إن الواجب هو الاحتياط في جميع الشبهات إلا الشبهة البدوية بعد الفحص، وهذا الوجه من الجمع نقله الشيخ رحمته عن بعض وأجاب عنه.

الثاني: أنه مع الإغماض عن النسبة بين الطائفتين على ما تقدّم يكون الترجيح مع أخبار البراءة بوجه آخر من الجمع العرفي وهو: الأظهرية، فإن غاية ما تدل عليه أخبار الاحتياط هو وجوب الاحتياط بمقتضى ظهور الصيغة على مخالفته لا على مخالفة الواقع وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون

طريقياً وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة كما هو الحال في أوامر الطرق والإمارات و الاصول العملية إلا أنها تعارض بما هو أخص و أظهر ضرورة أن ما دلّ على حلية المشتبه أخصّ بل هو في الدلالة على الحلية نص و ما دلّ على الاحتياط غايته: أنه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع (١) أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد فيختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه

بينما أخبار البراءة إما أن تكون صريحة مثل قوله ﷺ: (كل شيء لك حلال) وإما أن تكون في البراءة أظهر من أخبار الاحتياط في وجوبه مثل حديث الرفع^٢ و حديث الحجب^٣، وقد تقرّر في محله أن موارد الجمع العرفي لتقديم النص أو الأظهر على الظاهر، فإن حديث الحجب ينفي اشتغال الذمة بما لا يعلم مطلقاً و هو أظهر مما ظاهره اشتغال الذمة، وكذلك مرسل الصدوق^٤ (على تقدير حجّته) فإنه صريح في الإطلاق، ولا شك أن التوقف و الاحتياط قيد ينفيه الإطلاق.

(١) هذا هو الوجه الآخر لتقديم أخبار البراءة على أخبار الوقف و الاحتياط بعد الإغماض عما ذكر من وجود الجمع الدلالي عند المعارضة بالوجهين المتقدمين و هو عدم وجود المعارضة بين الطائفتين لأنها تتوقف على كون الأمر في الطائفتين مولوياً، و هو قابل للمنع بل أوامر الوقف و الاحتياط للإرشاد (كما قد تقدّم)، ويدلّ على إرشادية تلك الأوامر قرائن ذكرها الشيخ^٥ و لم يذكرها الماتن^٦ إحداها: إنها لو كانت مولوية إلزامية يلزم التخصيص

١. الوسائل: ب ٤ ما يكسب به ح ٤.

٢. المنصّل: باب التسعة ح ٩، وسائل الشيعة ب ٣ من أبواب الخلل في الصلاة ح ٢.

٣. التوحيد (للصدوق) ب ٦٤ التعريف و البيان و الحجة ح ٩ ص ٤١٣، وسائل الشيعة ج ١٨ ب ١٢، صفات القاضي

.....
الأكثر المستهجن لأن الموضوع في الأخبار الشبهة و الذي هو محل الكلام خصوص الشبهة الحكمية التحريمية بعد الفحص و اتفاق الجميع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية مطلقا و الشبهة الموضوعية التحريمية، كما و اتفاق الجميع على وجوب الاحتياط في المقرونة بالعلم الإجمالي و البدوية الحكمية قبل الفحص و هي أضعاف ما هو خصوص محل الكلام.

ثانيها: إباء كثير من تلك الأخبار التخصيص مثل قوله عليه السلام: (فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة)^١ و قوله عليه السلام: (فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات)^٢ فأنها غير قابلة للتخصيص بالشبهات الموضوعية مثلاً.

ثالثها: بيان حكمة الطلب فقوله عليه السلام: (قفوا عند الشبهة)^٣ إنشاء بداعي الإرشاد الى ما في ارتكاب الشبهة من الهلكة بعقوبة اخروية إن تنجز التكليف، و بالمضار و المفسد إن لم يتنجز، فالمدار في وجوب التوقف و عدم ملاحظة حكمة الطلب و ليس إنشاء بداعي جعل الداعي.

رابعها: ظهور قوله عليه السلام: (فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات)^٤ في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة لاعلى مخالفة أمر التوقف، و حيث لا عقوبة على مخالفة الأمر لم يكن مولوياً.

١. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

٢. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

٣. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٤. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

و يؤيده أنه (١) لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه لاحالة ببعض الشبهات إجماعاً مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً كيف لا يكون قوله: قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة للإرشاد؟ مع (٢) أن الهلكة ظاهرة في العقوبة و لا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟ لا يقال: (٣) نعم ولكنه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة،

(١) هذا ليس مؤيداً بل هو من القرائن التي أشار إليها و ذكرها الشيخ رحمه الله في كلامه.

(٢) مناف لما ذكره قريباً (فيختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه) ففي المقبولة أريد من الهلكة العقوبة و في موثقة مسعدة بن زياد أريد منها غير العقوبة.

(٣) حاصل الإشكال: أن ما ذكر من لزوم حمل أوامر التوقف و الاحتياط على الإرشاد بمقتضى القرائن المتقدمة صحيح إلا أنه لا مانع من استكشاف الأمر المولوي بالبرهان الإني (الذي هو عبارة عن العلم بالعلّة من العلم بالمعلول) حيث رُتبت العقوبة عند اقتحام محتمل التكليف الإلزامي الذي منها الشبهة البدوية بعد الفحص، و قد تقدم هذا الإشكال عن الشيخ رحمه الله و إن هذا التعليل من الكنايات كما عبّرنا هناك و قد عرفت جوابه من الشيخ رحمه الله، كما قد أشرنا الى أن هذا الإشكال سيأتي من الماتن رحمه الله.

فإنه يقال: (١) أن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصح العقوبة و
لا يخرجها عن أنها بلا بيان و لا برهان فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز
فيه المشتبه قبل الفحص مطلقاً أو شبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فتأمل جيداً،
و أما العقل: (٢) فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل
حرمة حيث علم إجمالاً بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه
أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفريغاً للذمة بعد اشتغالها

(١) حاصل الجواب: إن العقاب على مخالفة الأمر بالتوقف و الاحتياط في
الشبهة البدوية يكون بلا بيان، و هذا يختلف عن الوعيد على بعض المحرمات
مثل قوله تعالى: (و من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) ^١ حيث أنه كناية عن
التحريم بدلالة الاقتضاء، و وجه الاختلاف هو أنه في مثل: و من يقتل الخ
لا يلزم محذور بخلاف الأمر بالتوقف و الاحتياط، فإن استكشاف الوجوب أو
التحريم المولوي من الأمر بالتوقف و الاحتياط يستلزم الدور حيث أن الأخذ
بظاهر (قفوا) و (احتط) من الحكم المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة
و حملها على العقوبة متوقف على كون الأمر للوجوب و هذا هو الدور.

الدليل العقلي

(٢) و قدر ذكروا وجوهاً عقلياً للاحتياط، الأول: العلم الإجمالي بوجود
واجبات كثيرة و محرمات كثيرة في جميع الشبهات الوجوبية و التحريمية و العقل
مستقل بتنجز العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي بمعنى وجوب موافقته القطعية و
حرمة مخالفته القطعية إلا إذا كانت هناك حجة في الترخيص في بعض الأطراف،

و لاخلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب و الجواب: (١) إنَّ العقل و إن استقل بذلك إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي و شك بدوي

فإن كان ترخيص في مخالفة العلم الإجمالي في بعض أطرافه لامانع من ارتكابه و إلا وجب الاحتياط في جميع أطرافه كما عليه جمهور الأصحاب إلا ما ينسب الى بعضهم من جواز مخالفة العلم الإجمالي كالشبهة البدوية في عدم وجوب الاحتياط في جميع أطرافه كما نسب ذلك الى المحقق القمي رحمته الله، فالكبرى (و هو استقلال العقل بلزوم متابعة القطع الإجمالي كالقطع التفصيلي) قطعية كما إنَّ الصغرى (و هي: ثبوت العلم الإجمالي بثبوت الأحكام الإلزامية الواقعية الكثيرة في الشبهات التحريمية و الوجوبية) وجدانية.

(١) أجاب عن الدليل بأن: ما ذكر من الدليل العقلي مسلّم كبرى و صغرى و إنَّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجز الحكم به ما لم ينحل ذلك العلم، فإذا انحل الى علم تفصيلي و شك بدوي كما هو المدعى في المقام، و قد تقدم تفصيله في مسألة حجية الخبر الواحد فلا تجب متابعة ذلك العلم الإجمالي كما إذا علمنا إجمالاً بوجود أغنام محرمة في القطيع ثم علمنا تفصيلاً بأنَّ المحرّم موجود في خصوص البيض منها فالواجب الاجتناب من خصوص البيض، و هذا الإنحلال حقيقي، أو قامت إمارة بأنَّ مقدار الحرام موجود في البيض فكذلك ينحل العلم الإجمالي، و في المقام قد انحل العلم المذكور بعلم إجمالي صغير و هو وجود مقدار المعلوم بالإجمال في خصوص مؤديات الطرق المعتبرة كالخبر الواحد المعتبر و الاصول المثبتة للتكليف، فالواجب حينئذٍ الاحتياط في أطراف خصوص العلم الإجمالي الصغير و يكون الشك بالنسبة الى غيره شكاً

و قد انحل هاهنا فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم إجمالاً [تفصيلاً] بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد و حينئذ لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق و الاصول العملية، إن قلت: (١) نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف، قلت: أنما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً آخر و أمّا إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً فلامحالة قد انحل العلم الإجمالي الى التفصيلي و الشك البدوي

بدوياً و يكون الاحتياط في أطرافه عين المتنازع فيه، فإنه قد علم تفصيلاً بثبوت طريق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة إجمالاً أو أزيد، و حينئذ لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية المثبتة بالطرق و الاصول العملية، فيكون شكاً بدوياً فيما عدا العلم الإجمالي الصغير، و قد أثقنا الأدلة العقلية و النقلية على البراءة.

(١) حاصل الإشكال: إن انحلال العلم الكبير بالصغير لا يكون بنحو الموجبة الكلية بل لابد من أن يفرّق بين موارد، فإن ما ذكر من الانحلال يختص بما إذا كان العلم بمؤديات الإمارات و الطرق و الاصول العملية سابقاً على العلم الإجمالي بالأحكام أو مقارناً له، فإنه لا يلزم رعاية الاحتياط في جميع الشبهات كما ذكر، و أمّا إذا كان لاحقاً و متأخراً عن العلم الإجمالي الكبير فإنه لا يؤثر في انحلاله بل تجب رعاية الاحتياط في جميع الأطراف نظير ما سيأتي في الشبهة المحصورة حيث ذهب الشيخ رحمته الله من أن الاضطرار الى بعض الأطراف إن كان قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له منع من تنجزه بالنسبة الى ما لا اضطرار اليه وإن كان بعده لم يمنع عنه بل لابد من رعاية الاحتياط فيه.

وأجاب عن الإشكال بقوله: (قلت) وحاصله: إنَّ ما ذكر من التفصيل يتمّ فيما كان المعلوم التفصيلي اللاحق تكليفاً حادثاً مغايراً للمعلوم بالإجمال السابق، وأمّا إذا لم يكن تكليفاً مغايراً له بل هو منطبق عليه فلا فرق حينئذٍ في الانحلال بين السابق واللاحق مثاله: تارة يعلم إجمالاً بإصابة قطرة بول لإحدى الإنثتين ثم علم تفصيلاً بأنَّ الإصابة كانت مع الإناء الكبير أو قسامت البيّنة عليه فإنّه لا يختلف الحال في الانحلال بين سبق العلم التفصيلي على الإجمالي أو لحوقه له فإنّه في الطرف الآخر يكون الشك بدوياً يجري فيه الأصل وأخرى يعلم إجمالاً بإصابة البول لإحدى الإنثتين ثم علم بعد ذلك بإصابة الإناء الكبير لقطرة من الدم فإنّه لا مجال للانحلال في هذا الفرض لمغايرة سبب المعلوم بالإجمال بسبب المعلوم بالتفصيل، وإنَّ كل علم يقتضي تكليفاً يختصّ به فيتمّ ما ذكره المستشكل، ومحل الكلام من قبيل الصورة الأولى، فإنَّ الأحكام المعلومّة بالطرق والإمارات لا تختلف عن التكليف المعلومّة بالإجمال، فلا بدّ من الاحتياط وتفريغ الذمّة منه.

وفي هذا الإشكال والجواب تعريض للشيخ رحمه الله فإنّه بعد ما ذكر الانحلال في العلم الإجمالي قال: (سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي كما إذا علم نجاسة أحد الإنثتين تفصيلاً فوق وقوع قذرة في أحدهما المجهول فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر لأنَّ حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً أم كان لاحقاً الخ).

إن قلت (١) إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً و أمّا بناءً على أن قضية حجيته و اعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلاً - و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه - فلا إنحلال لما علم بالإجمال أولاً كما لا يخفى، قلت: قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف السنة أدلته و إن كانت ذلك على ما قوينا في البحث إلا إن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال و صرف تنجزه الى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عما إذا كان في سائر الأطراف مثلاً إذا علم إجمالاً بجرمة إناء زيد بين الإنائين و قامت البيّنة على أن هذا إناؤه فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم إناءه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر

(١) حاصل الإشكال: إن ما ذكرتم من الإنحلال لا ينطبق ما هو المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالي الكبير على العلم الإجمالي الصغير إنما يصح بناءً على القول بأن جعل الإشارات و الطرق يكون على نحو السببية و الموضوعية، و أمّا بناءً على ما هو الصحيح من أن الإشارات مجعولة على نحو الطريقة بمعنى أن حجيتها بمعنى المنجزية و المعذرية عقلاً فلامعنى للإنحلال حينئذ لعدم العلم بالحكم في مواردّها، بل يكون محتملاً كما يحتمل خطأها من دون جعل حكم في مؤدّاها إذ لا يعقل اجتماع حكمين فعليين في موضوع واحد.

و أجاب عنه بقوله: (قلت)، و حاصله: إن ما ذكر من حجية الإشارات على نحو الطريقة لا يقتضي جعل حكم في مؤداه صحيح، بل المجعول هو الحجية بمعنى تنزيلها منزلة العلم في المعذرية و المنجزية، غايته: أنه في صورة العلم تزول الصورة العلمية الإجمالية حقيقةً و يكون الإنحلال حقيقياً و في صورة قيام

و لو لا (١) ذلك لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الإمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها مؤديات الإمارات الشرعية هذا إذا لم يعلم ثبوت التكليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال و إلاً فالإنحلال الى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

الإمارة على وجود الحكم في بعض الأطراف لا يوجب زوال الصورة العلمية الإجمالية حقيقة، فلا يكون الإنحلال حقيقياً و لكن يكون الإنحلال حكماً أي: يرتفع حكم العلم الإجمالي عند قيام الإمارة على طرف معين فلا تجب مراعاة الاحتياط في جميع الأطراف، فمؤدى الإمارة هو التكليف الفعلي و لا مانع من جريان البراءة في سائر الأطراف.

و بالجملة: إن الإنحلال في مورد الإمارات و الطرق يكون إنحلالاً بخلافه في صورة العلم فإنه حقيقي، فقيام الحجة على ما يمكن أن ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلاً بحكم الإنحلال و صرف ما تنجز بالعلم الإجمالي الى ما قامت عليه الحجة و العذر عما كان في غيره من الأطراف كما في مثال المتن: و هو ما إذا علم إجمالاً بجرمة إناء زيد مشتبّه بين إثنين و قامت البينة على أن الإناء المعين هو إناؤه فلا شك في أن البينة تكون بمنزلة العلم، فكما إذا علم بأن الإناء المعين هو إناء زيد لا يجب الاجتناب من الطرف الآخر تكون البينة في هذا الأثر كالعلم الحقيقي.

(١) لو لم نقل بالإنحلال الحكمي بناءً على الطريقية لم يثبت الانحلال الحقيقي على نحو السببية أيضاً لأن مقتضاها و إن كان جعل مؤدياتها أحكاماً فعلية إلاً إن صيرورتها كذلك بسبب قيام الطريق الموجب و لحدوث مصلحة أو مفسدة

و ربما (١) استدل بما قيل: من استقلال العقل بالخطر في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع و لأقل من الوقف و عدم استقلاله لابه و لا بالإباحة و لم يثبت شرعاً إباحة ما اشتبه حرمة فإن ما دلّ على الإباحة معارضة بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط،

في المؤدى، و هذا السبب لتأخره زماناً عن العلم الإجمالي لا يقتضي انحلاله حقيقة و لاحقاً لأنه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال فلا بد من الاحتياط في جميع الأطراف.

ثم إن الانحلال الحكمي في صورة قيام الإمارة على الحكم في بعض الأطراف أمّا يكون إذا لم نعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الإمارات بمقدار المعلوم بالإجمال، و أمّا إذا علمنا بإصابة مقدار من الإمارات مساوٍ للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقياً بلا إشكال لروال العلم الإجمالي حينئذ حقيقة و صار بقية الأطراف مجرى للأصل الثاني بلامانع، فنحصل: إن ما ذكر من الوجه الأول للدليل العقلي على وجوب الاحتياط، غير تام.

(١) الوجه الثاني من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط (مختص بالشبهات التحريمية بخلاف الوجه السابق فإنه شامل للشبهتين): و هذا الوجه مبني على خلاف بين الأصحاب و هو: إن العقل فيما لا يستقل بحسنه و لا بقبحه في أفعال العباد لا بنحو العلية التامة و لا بنحو الاقتضاء و في غير الضرورية كاستنشاق الهواء يحكم بالجواز قبل ورود الشرع أو بالمنع على أقوال ثلاثة أحدها: إن العقل يحكم بعدم الجواز و يعبر عنه بأن الأصل في الأشياء المحظر كما عن البغداديين و بعض من الإمامية لأن الأشياء مملوكة لله و لا يجوز التصرف فيه بدون إذنه.

ثانيها: العقل يحكم بالجواز و الرخصة و يعبر عنه بأن الأصل في الأشياء

و فيه (١) أولاً: أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة، و ثانياً: أنه تثبت الإباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ عليها، و ثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان،

الإباحة كما عن متكلمي البصريين و اختاره السيد إذ لو كان فيه ضرر كان على الحكمين بيانه فإذا لم يمنع عنه ثبت أنه حسن.

ثالثها: أنه يحكم بالوقف لبطلان القولين كما عن الشيخين عليه السلام لأنه ثبت في المعقول: إن الإقدام على ما لا يؤمن كونه قبيحاً مثل الإقدام على ما علم قبحه - فقد استدلوا بوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية لأن الأصل في الأشياء قبل الشرع الحظر، و لأقل أنه على الوقف، و إن ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب الوقف أو الاحتياط.

(١) أجاب عن الدليل بوجوه ثلاثة.

الأول: لا معنى للاستدلال بما هو محل الخلاف بين الأعلام و إلا فإن الأصولي يستدل على البراءة بأن الأصل في الأشياء الإباحة لا الحظر و لا الوقف.

الثاني: إن الإباحة ثابتة بما تقدّم من الدليل العقلي و النقلى عليها، فما ادّعاء المستدل من معارضة ما دلّ على الإباحة مع ما دلّ على الحظر أو الوقف يردّ عليه بترجيح دليل الإباحة على ما دلّ من الحظر و الوقف بالوجوه التي تقدّمت من الأخصية و الأظهرية، فلا يصلح دليل الحظر للمعارضة.

الثالث: لا ملازمة بين القول بالوقف و القول بالاحتياط لاختلاف موضوع المسألتين، فإن الموضوع في تلك المسألة هو فعل المكلف مع قطع النظر عن

و ما قيل: (١) من أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع (٢) و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ضرورة أن المصالح و المفاصد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة الى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة، و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً بل يجب ارتكابه إحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلاً عن احتماله.

ورود حكم شرعي في حقه و الموضوع في هذه المسألة هو فعل المكلف المجهول حكمه بعد فرض تشريع الحكم في حقه، و في هذا الفرض لا مانع من القول بالوقف في تلك المسألة، و في هذه المسألة يحكم العقل بالإباحة لقبح العقاب بلا بيان.

(١) الوجه الثالث للدليل العقلي على وجوب الاحتياط و هو ما استدل به شيخ الطائفة رحمته الله على مذهبه من القول بالوقف كما تقدم من أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته، و هو مركب من صغرى: (أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسدة ضرر كارتكاب معلوم الحرمة)، و كبرى: (كل ضرر يجب دفعه عقلاً)، و النتيجة: إن الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام يجب تركه.

(٢) الجواب عنه بوجهين أحدهما: يرجع الى منع الصغرى و هو: إن الأحكام و إن كانت تابعة للمصالح و المفاصد إلا إنه ليس كل مصلحة تكون منفعة إذ قد تكون مصلحة في فعل يكون فيه ضرر كما أنه ليس كل مفسدة مضرّة فربّ مفسدة يكون فيها منفعة، فاحتمال وجود الضرر في المشتبه ضعيف

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها الأول: (١) أنه إنما تجري إصالة البراءة شرعاً و عقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً و لو كان موافقاً لها فإنه معه لا مجال لها أصلاً لوروده عليها

غالباً لا يعتني به العقلاء، و بنائهم على عدم التوقف في الفعل بمجرد احتمال الضرر فيه في جميع أمورهم.

ثانيهما: يرجع الى منع الكبرى على تقدير تسليم الصغرى و هو ملازمة المصلحة مع المنفعة و المفسدة مع المضرة، نقول: أنه لا يجب التحرز عن الضرر عنه عقلاً إذ قد يجوز تحمل الضرر لأجل نفع أكبر، بل قد يجب ذلك كما نرى أن الشارع أمر بأمور فيه ضرر قطعي على المكلف فكيف إذا كان الضرر محتملاً؟

تنبيهات

التنبيه الأول

(١) يشترط في جريان البراءة الشرعية و العقلية أن لا يكون موردها مجرى للأصل الموضوعي سواء كان الأصل الموضوعي موافقاً للبراءة أو مخالفاً لها، و في هذا العنوان المذكور في المتن تبع الشيخ رحمته قال رحمته في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية: (إن إصالة الإباحة في مشتبهِ الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى إصالة الحل و إن شك فيه من جهة الشك في قبوله التذكية فالحكم: الحرمة لإصالة عدم التذكية)، إلا إن المحقق النائني رحمته ذكر: (أن مراده رحمته من الأصل الموضوعي الأصل التنزيلي أي: كل أصل محرز متكفل بالتنزيل يكون حاكماً على أصالتي البراءة و الاشتغال)، و قد اتفقوا على التمثيل له

كما يأتي تحقيقه (١) فلا تجري مثلاً إصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية فإصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذكّر وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه فلا حاجة الى إثبات أن الميتة تعمّ غير المذكيّ شرعاً

بإصالة عدم التذكية وما ذكره من تقديم الأصل التنزيلي على البراءة و الاشتغال في نفسه ممّا لا كلام فيه إلا إن حمل كلام الشيخ عليه بعيد جداً خصوصاً مع المثال المذكور.

و اختلفوا في أن التقديم يكون على نحو الحكومة كما عليه الشيخ أو على نحو الورد كما في المتن فالأصل الموضوعي الأصل الجاري في الموضوع لإحراز حكمه كاستصحاب عدالة زيد لإحراز آثارها الشرعية، و حيث أن المثال الوحيد المذكور هنا لم يتعرّض له في غير المقام في الأصول فقد توسّعوا في البحث فيه.

(١) إن للمسألة صوراً عديدة فإن الشبهة قد تكون حكمية وإن الشك يكون في أصل الحكم وقد تكون الشبهة موضوعية، و الشبهة الحكمية لها صور متعددة وكذلك الشبهة الموضوعية، أما الشبهة الحكمية فلها ثلاث صور، لأنه قد يكون الشك في قابلية الحيوان للتذكية كالمتولد من الكلب و الغنم و لم تلحق أحدهما في الاسم أو في طهارته و حليته كاليعفر، أو في خصوص طهارته كالثعلب و الإرنب، قد يكون الشك في مقدار قابلية الحيوان للتذكية بعد إحراز أصل القابلية كما إذا علمنا بتأثيرها في الطهارة و شك في طهارتها لحلية اللحم، و قد يكون الشك في ما نعية شيء للتذكية كالجلل.

و للشبهة الموضوعية صورتان لأنه تارة يكون الشك في قابلية الحيوان

ضرورة (١) كفاية كونه مثله حكماً و ذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية و مع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى، نعم لو علم بقبوله التذكية و شك في الحلية فإصالة الإباحة فيه محكمة فإنه حينئذٍ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام و لا أصل فيه إلا إصالة الإباحة كسائر ما شك في أنه من الحلال أو المحرام.

المعین للتذكية كما إذا شك في حيوان أنه غنم أو كلب مع العلم بأن الأول قابل للتذكية و الثاني غير قابل، و اخرى يكون الشك في طرو مانع عن قابليته للتذكية كالشك في كونه موطوء إنسان و تعرض لهذه الصور.

أما الصورة الاولى من الشبهة المحكية وهي: ما شك في قابلية الحيوان للتذكية و قد ذبح على الشرائط فإصالة البراءة لا تجري لإصالة عدم التذكية التي هي أصل موضوعي فإنه شك في وقوع التذكية عليه يستصحب عدمها و يندرج فيما لم يذك و الإجماع قائم على حرمة ما لم يذك كقيامه على حرمة الميتة و لا حاجة الى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً كما التزام به الشيخ رحمته الله حيث حكم بأن الميتة شرعاً أعم من الميتة لغة حيث قال: (أن الميتة عبارة عن غير المذكى إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل كل زهاق انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً).

(١) تعليل لما أفاده من عدم الحاجة الى تعميم لفظ الميتة كما فعله الشيخ رحمته الله فإن اتفاقهما حكماً وإن اختلفا مفهوماً كافٍ في الحكم بالحرمة و النجاسة و جريان إصالة عدم التذكية لأن التذكية عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع

سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر الطهارة فيه وحدها أو مع حلية اللحم، فإذا شك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري مع سائر شروطها.

ولأجل التوضيح نقول: المحتملات في (التذكية) ثلاثة، أحدها: أنها عبارة عن مجموع الأفعال الخاصة بما فيها قابلية المحل، فقابلية المحل تكون مأخوذة فيها بنحو الجزئية، ثانيها: أنها عبارة عن مجموع تلك الأفعال بقيد ورودها على محل القابل فالقابلية تكون مأخوذة في مفهومها بنحو القيدية لا بنحو الجزئية. ثالثها: أنها عبارة عن عنوان بسيط يترتب على الأفعال نظير عنوان الطهارة المنطبقة على الغسلات والمسحات في الوضوء فعلى القول ببساطة مفهومها يصح إجراء إصالة عدم التذكية عند الشك في تحققها لأنها أثر حادث و مسبوق بالعدم فيستصحب، بخلاف الاحتمالين الآخرين فإنه في صورة الشك في القابلية يشكل استصحابها إذ ليس لها حالة سابقة، والحيوان عند وجوده إما أن يكون له قابلية أو لا يكون كما ذكره المحقق العراقي رحمته الله.

الصورة الثانية: وهي ما إذا كان الشك في حلية لحمه مع العلم بتأثير التذكية في طهارته، وقد ذكرها بصورة الاستدراك بقوله: (نعم لو علم الخ) المفروض فيها: العلم بقابلية الحيوان للتذكية مع العلم بحصول الطهارة بها بعد فرض وقوع الذبح مع جميع شرائطه، غايته: الشك في حصول حلية اللحم مع الطهارة فلا مجال حينئذ لإصالة عدم التذكية بعد فرض العلم بوقوعها وحصول أثر من أثرها وشك في حصول الأثر الآخر لا مانع حينئذ من جريان إصالة الحل لأنه يشك في أن الحيوان الفلاني حلال أو حرام فيكون حاله حال سائر موارد الشبهات التحريمية الحكمية كشرب التتن فيكون الأصل الجاري هنا إصالة

هذا (١) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما: إذا شك مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا؟ فإصالة قبوله لها معه محكمة و معها لا مجال لإصالة عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يظهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل أنه كذلك بعده،

الإباحة، و ممّا ذكرنا يظهر عدم جريان استصحاب الحرمة لأنه إن اريد منه استصحاب عدم قابلية الحيوان لحلية الأكل فليس له حالة سابقة لأنه إمّا خلق قابلاً للتذكية بالنسبة الى الأثرين و إمّا أن يكون مخلوقاً غير قابل لها، و إن اريد منه استصحاب حرمة قبل الذبح فإنّ إصالة الإباحة حاكمة على هذا الأصل لتقدّم رتبته عليه لأنه بمقتضى الأصل يكون الحيوان محكوماً بحلية اللحم ذاتاً، فيكون الأصل منقحاً للموضوع و يجعله من الحيوان المأكول اللحم، و بعد صيرورته محلّ الأكل يكون التذكية الواقعة عليه تكون واقعة على حيوان محلّ الأكل، فلا يبقى شك حتى يجري هنا استصحاب عدم التذكية، و بالجملة: لاشك هنا في الموضوع و الشك يكون في الحكم.

نعم بناءً على أخذ القابلية في وقوع التذكية كان للأصل الموضوعي هنا مجالاً إلا إن الصحيح: إنه لا أثر لقابلية المحل في الأدلة فإنّ الالتزام بوجود أمر غير الأفعال الخاصّة و غير خصوصية عنوان الحيوان من الغنم و البقر شيء يُعبّر عنه بقابلية المحل و يكون محلاً للنفي و الإثبات ليس له دليل في المقام.

(١) الصورة من الشبهة الحكمية: وهي ما إذا كان الحيوان في نفسه قابلاً للتذكية نوعاً و شك في مانعية شيء لها كما إذا كان الحيوان طاهراً أو مأكول اللحم و شك في أن الجلل فيه يكون مانعاً عن التذكية أم لا؟ فإنّ هنا أصلاً موضوعياً جارياً في المقام و هو استصحاب قبول التذكية، و يكون هذا الأصل مقدماً على إصالة الحل و إن كان موافقاً له، و قد عرفت في أول التنبيه: أن الأصل

و مما (١) ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان و أنّ إصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما إنّ إصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرو ما يمنع عنه فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيداً.

الموضوعي مقدّم على الأصل الحكمي سواء كان مخالفاً له أم موافقاً، فهذا الاستصحاب الموافق لإصالة الإباحة يكون جارياً في المقام و كما يكون هذا الأصل الموضوعي مقدماً على إصالة الحلّ الحكمي يكون مقدماً أيضاً على الأصل الموضوعي الأول و هو إصالة عدم التذكية للعلم بحصول بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالتعبد، إلا إذا قلنا ببساطة التذكية فإنه لا تثبت التذكية بإصالة بقاء القابلية إلا بالأصل المثبت، و في هذا الفرض استصحاب قبول التذكية لا ينفع بل لابدّ من الرجوع الى الأصل التعليقي و سيأتي.

ثم إنّ ما ذكر في هذه الصورة مبني على الفرض و التقدير، وإلا فلا شك في أنّ الجلل يكون مانعاً عن وقوع التذكية على الحيوان من أحد من المسلمين.

ثم إنّ قوله ﷺ فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل أنّه كذلك استصحاب تعليقي و عدوله عن استصحاب بقاء القابلية التنجيزي الى التعليقي يبتني على القول ببساطة التذكية، و هذا ينافي ما تقدّم منه من بنائه على عدم بساطتها.

(١) الصورة الرابعة و الخامسة و هما صورتا الشك في الشبهة الموضوعية ذكر أن الحكم فيها يظهر ممّا تقدم، أمّا الصورة الرابعة و هي: ما إذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في وجود ما يعتبر فيها مثل ما إذا شك في إسلام الذابح جرى فيها إصالة عدم التذكية كما كان الأصل الموضوعي جارياً في الصورة

الاولى من الشبهة الحكمية.

وإن كان منشأ الشك فيها الشك في ارتفاع القابلية بتحقيق الجلل فعند الشك في طرو ما يمنع عن قبول الحيوان التذكية تكون إصالة قبول التذكية فيه محكمة كما تقدم في الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية، فقد تبين حكم الصور الخمسة في عبارة المتن.

و عمدة الكلام في المسألة هو الخلاف في مفهوم التذكية و أنها أمر بسيط وحداني أو أنه مركب من الأفعال و الشرائط الخاصة، و الظاهر إن مفهومها هنا لا يختلف عن مفهومها العرفي اللغوي كما حققه بعض الأعلام فأنها بمعنى الطهارة و النظافة و النزاهة، و المستعمل في النصوص الشرعية من الكتاب و السنة هو بهذا المعنى إذ لا وجه لصرفها عن هذا المعنى بعد ما لم نعثر على إرادة معنى آخر، فالشك في التذكية يرجع الى الشك في طهارته بعد الموت، فهي إسم للمسبب لا للسبب.

و قد ينتقض ذلك بالسّمك حيث ورد: (إنّ ذكاته: إخراجُه من الماء حيّاً) مع أنّه طاهر حتّى في الميتة و الإخراج مؤثر في حلّيته فلا بدّ من أن تكون التذكية غير الطهارة، نقول: أنّ التعبير بذلك يكون من باب التنزيل و يقال: (أنّ الطواف بالبيت صلاة) و هذا يكون متعارفاً عرفاً.

و ما أفاد المحقق النائني رحمته الله إنّ ذلك خلاف الظاهر و إنّ مفهومها ليس بسيطاً لنسبتها في قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم)^١ الى الفاعلين^٢، فهو مبني على دعوى ظهور الإسناد في خصوص المباشرة مع أنّ الأمر ليس كذلك لصحة إسناد الفعل الى المباشر و الى السبب.

١. سورة المائدة: آية ٣.

٢. فوائد الاصول: ج ٣ ص ٣٨٠.

الثاني: أنه (١) لاشبهة في حسن الاحتياط شرعاً و عقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات و غيرها، كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط و أتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي،

التنبيه الثاني

في الاحتياط في العبادة

(١) هذا التنبيه منعقد لدفع إشكال على الاحتياط في العبادات إذا دار أمرها بين الوجوب و غير الاستحباب، و قبل ذكر الإشكال تنبه على أمرين مقدمة.
الأول: لإشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في جميع الشبهات وجوبية كانت أو تحريمية كما صرح به الشيخ رحمته الله في عدة مواضع من الرسائل لأنه انقياد للمولى، و أما شرعاً فبناءً على أن أوامر الاحتياط إرشادية يشكل الحكم برجحانه الشرعي إلا أن يقال: باستفادة الأمر المولوي الطريقي من بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: (من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك) ^١ إلا إن الكلام في صحة سنده.

الثاني: لإشكال في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط بالإتيان في الشبهة الوجوبية و الترك في الشبهة التحريمية بداعي احتمال الأمر في الأول و النهي في الثاني للانقياد بشرط أن يربطه الى المولى و إلا فإن مجرد إتيان الفعل الحسن من دون ارتباط بالمولى لا يحكم العقل (الذي هو الحاكم في باب الثواب و العقاب) باستحقاق الثواب له، و قد ذكرهما الماتن رحمته الله على نحو إرسال المسلمات و بعد تبين المقدمتين شرع في البحث عن الاحتياط في العبادات، فإن كان أمر العبادة دائراً بين الوجوب و الاستحباب فلا إشكال في إمكان الاحتياط بعد ثبوت

و ربما (١) يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من جهة أنّ العبادة لابدّ فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و حسن الاحتياط (٢) عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال

الأمر المصحح للعبادة على كل من التقديرين و هو كافٍ في الاحتياط.
(١) الإشكال في الاحتياط هو من جهة توقف العبادة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و مع الجهل بتعلق الأمر به لا يعلم كونه مقرباً، قال الشيخ رحمته الله: (و في جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب وجهان أقواهما عدم لأنّ العبادة لابدّ فيها من نية التقرب إلخ)، و عن حاشية المحقق الهمداني رحمته الله: (حكى سيّد مشايخنا عدم ذكر لفظ أقواهما - في النسخة المرقومة بخط المصنف فهو بحسب الظاهر من تحريفات النساخ و كيف لا و من المعلوم من مذهب المصنف جريان الاحتياط في العبادات و الاكتفاء في صحة العبادة بحصولها بداعي الأمر المحتمل على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع). و بناءً على اعتبار الجزم بالنية في العبادة فع الشك في تعلق الأمر بها لا يمكن الجزم بالنية فلا يتحقق الاحتياط.

إلا إنّ اعتباره قابل للمنع بل يكفي فيها الإتيان بها رجاءً مع احتمال الأمر، فعليه لا مجال للإشكال المذكور.

(٢) اجيب عن الإشكال بوجه، الأول و حاصله: توقف العبادة على قصد القربة و هو على قصد الأمر صحيح، و يمكن حصوله بواسطة حسن الاحتياط لأنّ حسنه العقلي يستلزم الأمر الشرعي بواسطة قاعدة الملازمة: (كلما حكم به العقل حكم به الشرع)، فيمكن تحقيق العبادة بقصد الأمر المستكشف عن طريق الملازمة، فالحسن العقلي كاشف عن طريق اللّم عن الأمر الشرعي.

و لو قيل (١) بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً بداهة (٢) توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟

(١) شروع في الجواب عن الوجه بأمرين، أحدهما: أنه لا مجال لقاعدة الملازمة في استكشاف الأمر لأن القاعدة تستكشف الحكم الشرعي عن طريق الحكم العقل فيما كان الدليل العقلي واقعاً في سلسلة علل الأحكام نظير قبح الظلم و حسن رد الوديعة، وأما إذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام كحكمه بحسن الإطاعة و قبح المعصية فلا تجري تلك القاعدة، و في محل الكلام يكون حكم العقل بحسن الاحتياط واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام لأن الاحتياط من أنحاء الإطاعة و كيفيات الامتثال، فكما لا يمكن استكشاف الأمر الشرعي عن طريق اللم بواسطة حسن الإطاعة كذلك لا يمكن استكشافه بواسطة حسن الاحتياط.

(٢) الأمر الثاني فيما يرد على الوجه الأول: إن استكشاف الأمر الشرعي عن حسن الاحتياط بطريق اللم مستلزم للمحال لأن الاحتياط عبارة عن إتيان العبادة بما لها من الأجزاء و الشرائط و منها: قصد الأمر فيكون الاحتياط متوقفاً على الأمر لأن الأمر مقدّم على قصده و قصد الأمر مقدّم على الاحتياط فإذا أردنا استكشاف الأمر عن الاحتياط لزم تقدم الاحتياط على الأمر و هذا هو الدور، و بالجملة: الأمر بالاحتياط متوقف على الاحتياط لكونه عارضاً عليه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادي وجود الاحتياط و مقدماً عليه.

و انقدح (١) بذلك: أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه ضرورة أنه فرع إمكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه؟ هذا، مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة فأنه نحو من الانقياد والطاعة

(١) الوجه الثاني للجواب عن الإشكال في الاحتياط في العبادة عن طريق ما ورد من الثواب على الاحتياط مثل ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه قال: (إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه إلى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً و من أدرك قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين و من قتل بين يديه عدواً لنا كان له أجر عشرين شهيداً) فيكشف عن طريق الإن بتعلق الأمر به كما في كثير من الموارد يستكشف الاستحباب عن طريق ذكر الثواب وبهذا الأمر المستكشف تصح العبادة.

و أجاب عنه الماتن عليه السلام بقوله: (ضرورة أنه فرع)، أي: إن تعلق الأمر بالاحتياط فرع إمكانه و المفروض أنه غير ممكن لاستلزامه المحال و هو الدور المتقدم فإن الاحتياط متوقف على الأمر و إذا أردنا استكشاف الأمر عن الاحتياط لزم الدور الذي مرّ تقريبه.

و قال عليه السلام: (مع أن حسن الاحتياط) أي: لا يمكن استكشاف الأمر عن طريق حسن الاحتياط بنحو اللّم كما كان في الوجه الأول و لا عن طريق ذكر الثواب بنحو الإن كما كان في الوجه الثاني، بل يكون حال الاحتياط حال الإطاعة فكما إن حسنهما و ترتب الثواب عليها لا يمكن استكشاف الأمر بها كذلك الاحتياط

و ما قيل (١) في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فيه مضافاً الى عدم مساعدة دليل حينئذٍ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً و العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط و النقل لا يكاد يرشد إلا اليه، نعم لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذلك المعنى بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال و عدم جريانه فيها و هو كما ترى.

فإنه نحو من الإطاعة، فإن حال الإطاعة والاحتياط يختلف عن بعض المستحبات المستكشف أمره بواسطة ذكر الثواب و الحسن العقلي، فإن في المستحبات كان الحسن العقلي و ذكر الثواب واقعاً في سلسلة علل الأحكام و في الإطاعة و الاحتياط يكون واقعاً في سلسلة العلولات.

(١) الوجه الثالث: للجواب عن الإشكال ذكره الشيخ رحمه الله: (قال لأن المراد من الاحتياط و الاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فعنى الاحتياط في الصلاة: الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل و حينئذٍ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر).

فقول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) إن متعلق الأمر فيه هو الفعل المجرد عن النية و قصد الأمر، و هذا الاحتياط مأمور به و ليس المتعلق بالإتيان بالفعل المحتمل كونه مأموراً به بجميع ما يعتبر فيه شرطاً و شرطاً حتى قصد الأمر لكي يتوجه عليه إشكال الدور، فالمقصود من الاحتياط الحقيقي مستلزم للدور و لكن الاحتياط المجازي بالنحو

الذي ذكر لم يكن مستلزماً للمحذور.

وقد أشكل عليه الماتن رحمته بأن هذا الاحتياط الذي ذكره و هو إتيان الفعل مجرداً عن نية التقرب أي: المعنى المجازي للاحتياط مغاير للمعنى الحقيقي الذي أمر به في الأخبار موضوعاً كما عرفت و حكماً و ذلك أولاً: إن الأمر بالاحتياط بهذا المعنى لابد أن يكون مولوياً و يقصد التقرب به و الأمر بالاحتياط الحقيقي في مثل: احتط: إرشادي لا يصح التقرب به، و هذا خلاف تصريح الشيخ رحمته فإنه قال: (إن الأمر الشرعي بهذا النحو من الإنقياد كأمره بالإنقياد الحقيقي إرشادي محض) الخ.

و على تقدير كونه مولوياً لابد و أن يكون نفسياً لقيام المصلحة به لا بالواقع إذ لو كان الفعل مأموراً به لم يسقط أمره بدون قصد التقرب مع أنه لا يمكن الالتزام بأن أمر الاحتياط يكون نفسياً لأن تشريعه هو لأجل التحفظ على المصلحة الواقعية و هذا الاحتياط الذي ذكره الشيخ رحمته لم يكن لأجل التحفظ على الواقع بل وجب لذاته و لأجل المصلحة النفسية القائمة بذاك الفعل، مع أن العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط الحقيقي لا للاحتياط الذي ذكره الشيخ رحمته، و العقل أيضاً لا يرشد إلا إليه فما ذكره يكون أجنبياً عما استقل به العقل و أمر به الشرع.

نعم لو كان الاحتياط في خصوص العبادة لا يمكن الأمر به و الترغيب اليه من جهة لزوم المحذور العقلي المتقدم و أراد المكلف إحراز الأمر الواقعي و المصلحة الواقعية لما كان محيص بدلالة الاقتضاء و صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية أن يأمر بالاحتياط فيها بهذه الكفاية أي: يأمر احتياطاً بالفعل المجرد عن قصد القرية غير الأمر بالاحتياط الكلي، و صرف الاحتياط عن معنى الحقيقي الى هذا المعنى في الحقيقة التزام بالإشكال و عدم جريان الاحتياط

قلت: (١) لا يخفى إن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها فإما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبرة فيها

الحقيقي في العبادة، وهو كما ترى لأن المقصود رفع الإشكال لاقبوله.

(١) الوجه الرابع لحل الإشكال الذي اقترحه الماتن رحمه الله وجعله حلاً للإشكال وملخصه مع التوضيح هو: إن منشأ الإشكال توهم أن قصد القربة كسائر الأجزاء والشرائط مأخوذ في العبادة شرعاً فيشكل الاحتياط في العبادة من جهة عدم إمكان قصد الأمر فيه في فرض الشك في أصل وجود الأمر، كما اشكل الأمر في كل عبادة وأن محذور الدور أو توقف الشيء على نفسه يكون لازماً لا محالة، وقد تقدّم في مسألة التعبد والتوصلي أن الأمر ليس كذلك وإن قصد امتثال الأمر يختلف عن سائر الأجزاء والشرائط المأخوذة في متعلق الأمر، وإنما اعتبر قصد القربة في العبادة عقلاً حيث أن العقل توجه أن الغرض الداعي للفعل في العبادة لا يحصل إلا إذا أتى به بداعي أمره وأن الشارع لا يمكن أخذه في متعلق أمره فإنه يرى اعتباره في متعلق الأمر، فكما يرى العقل أن المكلف بالصلاة المعلوم أمرها لا بد من إتيانها بداعي أمرها المعلوم لا بداع آخر كذلك يرى أنه في صورة الاحتياط لا بد من إتيان العبادة بداعي أمرها المحتمل بمعنى أنه لو كانت مأموراً بها في الواقع لكانت مقربة وإطاعة وإن لم تكن مأموراً به انقياداً، وهذا مما لا كلام في إمكانه وارتفاع المحذور المتقدم لأن المحذور إنما يلزم إذا كان التقرب في العبادة على نحو سائر الشرائط والأجزاء، فعلى الإتيان بالفعل المذكور على ذلك النحو يكون مثاباً على أي حال إما ثواب الطاعة إن وافق الواقع المأمور به وإما ثواب الانقياد إن لم يكن في الواقع مأموراً به وهو في حكم الطاعة الحقيقية.

و قد عرفت: (١) أنه فاسد و إنما اعتبر قصد القرية فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه و عليه كان جريان الاحتياط فيه، بمكان من الإمكان ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غاية الأمر أنه لا بد أن يوثق به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يوثق به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذٍ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقياداً لجناحه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد.

(١) و للماتن تعليق منه هنا و هو: (هذا مع أنه لو أغمض عن فساد ما كان في الاحتياط في العبادات إشكال غير الإشكال فيها، فكما يلتزم في دفعه بتعدد الأمر فيها ليتعلق أحدهما بنفس العمل و الآخر بإتيانه بداعي أمره، كذلك فيما احتمل وجوبه منها كان على هذا احتمال أمرين كذلك أي: أحدهما كان متعلقاً بنفسه و الآخر بإتيانه بداعي ذاك الأمر، فيتمكن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره و احتماله فيقع عبادة و إطاعة لو كان واجباً و انقياداً لو لم يكن كذلك، نعم كان بين الاحتياط هاهنا و في التوصلات فرق و هو: إن المأتي به فيها قطعاً كان موافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً بخلافه هاهنا فإنه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعاً لما عرفت من عدم كونه عبادة إلا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه و كونه واجباً، و دعوى عدم كفاية الإتيان برجاء الأمر في صيرورته عبادة أصلاً و لو على هذا التقدير مجازفة ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالاً لأمره على نحو العبادة لو كان و هو الحاكم في باب الإطاعة و العصيان فتأمل جيداً.

و قد (١) انقذ بذلك أنه: لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق أمر بها بل لو فرض تعلّقه بها لما كان من الاحتياط بشئ بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها كما لا يخفى فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار: (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف بل كان عليه مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه،

قاعدة التسامح في أدلة السنن

(١) الوجه الخامس لحل إشكال الاحتياط في العبادة بأخبار من بلغه ثواب و قد استفيد منها قاعدة تسمّى (بقاعدة التسامح في أدلة السنن)، وهذا هو المدخل لتلك القاعدة قال الشيخ رحمه الله: (ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً فلا حاجة الى أخبار الاحتياط وإثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد والعقلي لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن الخ).

تبيّن مما ذكرنا الجواب الصحيح عن إشكال الاحتياط في العبادة من أن قصد القربة دخیل في حصول الغرض عقلاً من دون أن يؤخذ في المأمور به شرعاً و إن الأمر الاحتمالي الواقعي كافٍ في مشروعية الاحتياط من دون حاجة الى تعلق أمر بالعبادة، بل لو فرض تعلق أمر بتلك العبادة خرج عن كونه احتياطاً بل كان مصداقاً للإطاعة الحقيقية لأن الاحتياط هو الإتيان بالعمل برجاء وجود الأمر واقعاً، فع الأمر يكون كسائر العبادات المعلوم وجوبها أو المعلوم استحبابها.

لا يقال: (١) هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه و إما لو دلّ على استحبابه لابهذا العنوان بل بعنوان أنّه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر الاحتياط لو قيل بأنّها للطلب المولوي لا الإرشادي، **فإنّه يقال:** (٢) أنّ الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويّاً لكان توصليّاً مع أنّه لو كان عباديّاً لما كان مصححاً للاحتياط و مجدّياً في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفاً

فما يظهر من عبارة الشيخ رحمته إنّ أوامر الاحتياط لو لم تصلح لتصحيح عبادية العبادة المأتي بها احتياطاً كانت أخبار من بلغ صالحة لإثبات استحباب العمل الذي قام الخبر الضعيف على استحبابه، وعلى ما استظهره الشيخ رحمته من تلك الأخبار (في بادي النظر و إن تغيّر نظره الشريف بعد ذلك و اختار عدم ملازمة ثبوت الأجر مع الاستحباب و ثبوت الأمر)، وهذا العلاج على تقدير سلامته يختص بما إذا ورد خبر ضعيف للاستحباب أو الوجوب و أراد الاحتياط بذلك، ولكنه غير سليم إذ لو تمّ هذا الاستظهار لخرج عن كونه احتياطاً.

(١) حاصل الإشكال: إنّ ما ذكر من عدم ارتباط أخبار من بلغ بمقتضى ما ذكر من الاستظهار أنّما يتم لو كان الأمر الاستحبابي متعلقاً بالعمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه الاولى، و أمّا إذا استفيد من تلك الأخبار لزوم الإتيان بالعمل بداعي احتمال مطلوبيته و بعنوان أنّه محتمل الثواب كانت دالة على استحباب الإتيان به لابعنوانه الاولى بل بعنوان الاحتياط و يكون حالها حال أخبار الاحتياط (على تقدير مولويتها لإرشاديتها) و يدلّ على ذلك ما ورد في بعض تلك الأخبار: (التماس ذلك الثواب) و في بعضها الآخر: (طلب قول النبي ﷺ) فإنّ الثواب يكون منوطاً بإتيان العمل بقصد رجاء المطلوبية.

(٢) حاصل الجواب وجهان أحدهما: إنّ أمر الاحتياط (على تقدير

مولويتها) توصلي كالأوامر الإرشادية لا يعتبر في سقوطها قصد التقرب مع أن التقرب معتبر في العبادة، وفيه: إن أمره وإن كان توصلياً إلا إن المتعلق حسب الفرض عبادة لا بد من قصد التقرب فيها نظير الأمر بالوفاء بالندب فإنه توصلي ولكن إذا نذر أمراً عبادياً لا بد من قصد القربة في متعلق النذر.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (مع أنه) إن أمر الاحتياط لا يمكن أن يكون مصححاً للاحتياط ولا يكون مجدياً في جريانه في العبادة للمحذور العقلي المتقدم لأن أمر الاحتياط حيث يكون عارضاً على الاحتياط لا بد وأن يكون متأخراً عن الاحتياط، كما هو الحال في جميع العوارض بالنسبة الى المعروض مع أن الاحتياط لا بد وأن يكون مسبوقاً بالأمر، وهذا هو الدور لتوقف الاحتياط في تحققه على الأمر وتوقف الأمر حسب الفرض على المتعلق وهو الاحتياط وهذا هو الدور الذي تقدم الكلام فيه في أوائل التنبيه.

لا بد من التكلم في أمور حول القاعدة، الأول: الأخبار الواردة فيمن بلغه منها: ما رواه هشام عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله) ١، وما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله) ٢، وما رواه محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ﷺ كان له ذلك الثواب وإن كان النبي ﷺ لم يقله) ٣، وما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من سمع

١. الوسائل: ب ١٨ مقدمة العبادات ح ١.

٢. الوسائل: ج ١ ب ١٨ مقدمة العبادات ح ٣.

٣. الوسائل: ج ١ ب ١٨ مقدمة العبادات ح ٤.

.....
شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه^١ ورواه السيد عليه السلام في الإقبال من كتاب هشام بن سالم الذي هو من جملة الأصول، وما رواه محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه)^٢ وغيرها من الروايات، وهذه عمدتها ولا حاجة إلى البحث عن سندها فإن أكثرها صحاح.

الأمر الثاني: اختلفت الانظار فيما يستفاد من الأخبار عمدتها نظرين أحدهما: إنَّ المستفاد منها استحباب ما بلغ عليه الثواب كما فهمه بعض الأصحاب فيكون المستفاد منها مسألة فقهية، ثانيها: حجية الخبر الضعيف الذي دلَّ على الثواب كما نسب إلى المشهور فالمستفاد منها مسألة أصولية، وذكر السيد الاستاذ أنه لا أثر لعملية لهذا الخلاف، إلا إنَّ الأمر ليس كذلك فقد يرتب عليه بعض الثمرات.

ثم إنَّه على القول الأول وهو استفادة الاستحباب والحكم الفقهي من الأخبار وقع خلاف آخر بين الأعلام وهو: إنَّ المستحب هو العمل المأتي به بعنوانه الأولي، فالمستحب هو نفس العمل لا بعنوانه الثانوي وهو كونه مما بلغ عليه الثواب ويكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً في موضوع الحكم أو إنَّ الموضوع هو العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب، فإنَّ العمل بنفسه وبعنوانه لا يكون مستحباً بل المستحب هو أن يقصد به الرجاء.

الماتن عليه السلام بنى على أنَّ المستفاد من الأخبار هو الحكم الفقهي وإنَّ الفعل الذي بلغ عليه الثواب يكون مستحباً لا إنَّ الخبر يكون حجّة وفي الخلاف الثاني بنى

١. الوسائل: ج ١ ب ١٨ مقدمة العبادات ح ٦.

٢. الوسائل: ج ١ ب ١٨ مقدمة العبادات ح ٧.

على أن المستحب هو نفس العمل المأتي به بعنوانه الأولي، ويظهر من الشيخ رحمته اختيار استحباب العمل بعنوانه الثانوي بعد اتفاقهما على أن المستفاد هو الاستحباب واختلافهما في متعلق الاستحباب.

قال الشيخ رحمته: أن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ و كونه الداعي على العمل، ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار: بطلب قول النبي و التماس الثواب الموعود و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب، فاعتماده في التقييد على قرينتين الأولى: فاء التفرع في قوله (فعله) فإنه يدل على أن العمل لابد أن يكون متفرعاً على البلوغ، و الثانية: ما ورد في بعضها: (التماس الثواب) و في بعضها: (طلب قول النبي) و لابد من حمل المطلقات عليه.

وقال الماتن رحمته: أن ظاهر صحيحة هشام: إن الأجر يكون مترتباً على نفس العمل الذي بلغ الثواب من النبي صلوات الله عليه و صار ذو ثواب، و أجاب عن القرينة الأولى بقوله: (وكون العمل متفرعاً على البلوغ) بأن كون البلاغ داعياً الى العمل غير موجب لترتب الثواب على العمل في خصوص ما إذا أتى برجاء أنه مأمور به لأن الداعي الى العمل لا يوجب للعمل وجهاً و عنواناً يتوقف الثواب على الإتيان بالعمل بذلك الوجه و العنوان، فإن الداعي جهة تعليلية للعمل و خارج عن حقيقته، نعم لو كان جهة تقييدية لزم أن يكون الرجاء، و الانقياد جزء موضوع حكم الشارع، و لكنّه مفقود في المقام و الداعي لا يكون إلا جهة تعليلية فلا يلزم من التفرع التقييد.

و أجاب عن القرينة الثانية: و هو التماس الثواب أو طلب قول النبي الواردان في خبري محمد بن مروان بأن الخبرين مختلفا مع الصحيح من حيث الإطلاق و التقييد، و بناء الشيخ رحمته على حمل المطلق على المقيد إلا إن ضابط الحمل

غير منطبق هنا، والضابط هو: أن يكون بين المطلق والمقيد تنافياً عرفاً وفي المقام لا يكون تنافي بينهما، فإنَّ المطلق يدل على استحباب ذات العمل والمقيد يدل على حكم إرشادي لأنَّه إرشاد الى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد والاحتياط، أقول: ويضاف الى ذلك الكلام في حمل المطلق على المقيد في المستحبات.

ثم أضرب عن ذلك في المتن وقال: بل لو أتى به كذلك أو التماساً للشواب الموعود لا وقي الأجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد، وهذا يكشف عن أنَّ العمل بعنوانه الأولي يكون مطلوباً ومثاباً لا بعنوانه الثانوي، فحال هذه الأخبار حال قوله عليه السلام: من سرح لحيته فله كذا، وقوله عليه السلام: من صلى أو صام فله كذا ولعله لأجل ما ذكرنا أفق المشهور بالاستحباب في مورد الخبر الضعيف وعبروا عنه بالتسامح في أدلة السنن.

والصحيح: إننا إذا قلنا بأنَّ الثواب على الانقياد يكون من باب الاستحقاق كما هو الحال في الإطاعة كان ذلك كاشفاً عن تعلق الأمر به، فجعل الثواب مستلزم عرفاً للأمر، بل يكون قوله: من بلغه يكون من الكنايات ومن قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم، وأمّا إذا قلنا بأنَّ الثواب ليس بالاستحقاق في الإطاعة فضلاً عن الانقياد والاحتياط فإنَّ العقل إنما يستقل باستحقاق المطيع والمنقاد للمدح وأمّا الثواب فلا يستحقه العبد على مولاه بل الثواب كله تفضل وإحسان من الله سبحانه فلا ملازمة بين ثبوت الثواب والأمر ولهذا ذكر الشيخ رحمته الله في آخر كلامه: بأنَّ الأخبار المتكفلة لإثبات الثواب الخاص الذي لا يحكم به العقل لأنَّه إنما يحكم بأصل الثواب إنما تتكفله من باب التفضل وأنه من قبيل قوله سبحانه: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)^١ في كونه في مقام

التفضل.

و ما أفاده المحقق النائني رحمته الله (أولاً من ظهور قوله: (فعمله) في الأمر بالعمل بلحاظ أنها جملة خبرية واقعة مقام الإنشاء فهي بمنزلة قوله: (فاعمل) تفيد الأمر، و ثانياً كون الأخبار في مقام جعل الحجية للخبر الضعيف في موارد الاستحباب لفهم المشهور إذ قد اشتهر على الألسنة التعبير بقاعدة التسامح في أدلة السنن^١، فيه: إن الجملة الخبرية تفيد الإنشاء إذا كان واقعاً في الجزاء لا في الشرط كما هو محل الكلام فإن الشرط موضوع يؤخذ مفروض الوجود، و ما استشهد به من كلام المشهور فلا حجية فيه، فقد تحصل: أنه لا يستفاد من الأخبار حكماً فقهيّاً ولا حكماً أصولياً بل الأخبار في مقام الترغيب و التشويق بأن الله يتفضل بالثواب بمجرد البلوغ الى المكلفين.

الأمر الثالث: على القول بأن المستفاد من أخبار من بلغ يصح للفقيه أن يفتي بالاستحباب إذا دل الخبر الضعيف عليه لأنه يكون بمنزلة الخبر المعتبر عنده بلا إشكال و أمّا على القول بأن المستفاد منها الحكم الفقهي فيشكل الإفتاء بالاستحباب إلا بعد توفر شرطه و هو: بلوغ الثواب فيبلغ مقلّديه أولاً ثواب ذلك العمل ثم يفتي بالاستحباب، و هذا من ثمرات القولين و إن ذكر السيد الاستاد: عدم وجود ثمرة للقولين.

الأمر الرابع: هل تشتمل القاعدة فتوى الفقيه بالاستحباب أم لا؟ فيه وجهان بل قولان من إنصراف الأخبار الى خصوص بلوغ الثواب عن طريق الخبر الحسي، و من صدق البلوغ بفتواه لدلالة فتواه على الثواب في الفعل التزاماً و لافرق بين أن يكون بلوغ الثواب مدلولاً مطابقيّاً للخبر أو التزامياً، و الصحيح: إن قلنا بأن المستفاد من الأخبار حجية الخبر الضعيف كما نسب الى

ثمَّ أَنَّهُ لَا يَبْعَدُ دَلَالَةُ بَعْضِ تِلْكَ الْإِخْبَارِ عَلَى اسْتِحْبَابِ مَا بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ فَإِنَّ صَحِيحَةَ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ الْمُحْكِيَةَ عَنِ الْحَاسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: (مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلُهُ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَمْ يَقُلْهُ) ^١ ظَاهِرَةٌ فِي أَنَّ الْأَجْرَ كَانَ مَرْتَباً عَلَى نَفْسِ الْعَمَلِ الَّذِي بَلَغَهُ عَنْهُ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ ذُو ثَوَابٍ وَكَوْنِ الْعَمَلِ مُتَفَرِّعاً عَلَى الْبُلُوغِ، وَكَوْنِ الدَّاعِي إِلَى الْعَمَلِ غَيْرِ مُوجِبٍ لِأَنْ يَكُونَ الثَّوَابُ إِنَّمَا يَكُونُ مَرْتَباً عَلَيْهِ فِيمَا إِذَا أَتَى بِرَجَاءِ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ وَبِعُنْوَانِ الْإِحْتِيَاطِ بِدَاهَةِ أَنَّ الدَّاعِي إِلَى الْعَمَلِ لَا يَجِبُ لَهُ وَجْهٌ وَعُنْوَانٌ يُوْتِي بِهِ بِذَلِكَ الْوَجْهِ وَالْعُنْوَانِ، وَإِتْيَانِ الْعَمَلِ بِدَاعِي طَلَبِ قَوْلِ النَّبِيِّ كَمَا قَيَّدَ بِهِ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ وَإِنْ كَانَ انْقِياداً إِلَّا إِنْ الثَّوَابُ فِي الصَّحِيحَةِ أَنَّمَا رَتَّبَ عَلَى نَفْسِ الْعَمَلِ وَلَا مُوجِبَ لِتَقْيِيدِهَا بِهِ لِعَدَمِ الْمُنَافَاةِ بَيْنَهُمَا بَلْ لَوْ أَتَى بِهِ كَذَلِكَ أَوْ التَّمَاثُلَ لِلثَّوَابِ الْمَوْعُودِ كَمَا قَيَّدَ بِهِ فِي بَعْضِهَا الْآخَرِ لَا وَتِي الْأَجْرَ وَالثَّوَابَ عَلَى نَفْسِ الْعَمَلِ لَا بِمَا هُوَ إِحْتِيَاطٌ وَانْقِيَادٌ فَيُكْشَفُ عَنْ كَوْنِهِ بِنَفْسِهِ مَطْلُوباً وَإِطَاعَةً فَيَكُونُ وَزَانُهُ مَنْ سَرَّحَ لِحَيْتِهِ أَوْ مَنْ صَلَّى أَوْ صَامَ فَلَهُ كَذَا، وَلَعَلَّهُ لَذَلِكَ أَفْتَى الْمَشْهُورَ بِالِاسْتِحْبَابِ فَافْهَمْ وَتَأَمَّلْ.

المشهور فلا تشمل الأخبار فتوى الفقيه وإن قلنا بأن المستفاد منها استحباب ما بلغ عليه الثواب فهذا يشمل فتوى الفقيه ولا وجه للإنصراف هنا.

الأمر الخامس: الحق عدم شمول الأخبار للخبر الضعيف الدال على الكراهة، وإن نسب إلى المشهور: الشمول إذ لا ظهور للدليل الدال على الكراهة على ترتب الثواب في ترك المكروه عرفاً، فلا يصدق بلوغ الثواب عليه حتى تشملته الأخبار فأن البلوغ وإن كان شاملاً للمدلول الالتزامي كما ذكر إلا إن

.....
الثواب في ترك المكروه ليس مدلولاً التزامياً عرفاً، و دعوى تنقيح المناط من جهة استفادة عدم ثبوت شرائط الحجية في الحكم الغير الإلزامي فلا فرق بين المستحب و المكروه ممنوعة لأن المناط لا بد أن يكون قطعياً و دون تحصيله خرق القتاد، و مثلها دعوى استحباب ترك المكروه لاستلزامه انحلال الكراهة الى حكيم و هو غير ثابت.

الأمر السادس: في شمول الأخبار لنقل الفضائل و مرآي المعصومين عليهم السلام و المراقد الشريفة إشكال و إن حكي عن الشهيد الثاني رحمته الله قال: (جوز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في القصص و المواعظ و فضائل الأعمال) لصدق عنوان الكذب عليه بناءً على أنه إخبار بما لا يعتقد مطابقته للواقع فيكون التقابل بينه و بين الصدق العدم و الملكة لا إنه إخبار بما يعتقد أنه غير مطابق للواقع لأن ما لا يعلم صدقه و كذبه فإنه شبهة موضوعية يكون مجرى إصالة البراءة إلا إن الأخبار بما لا يعتقد صدقه يكون قبيحاً و الأخبار لا تشمل مثله، و رجحان الإبقاء على سيد الشهداء لا يرفع قبحه العقلي فإنه مشروط بأن لا يكون فيه محذور شرعاً عقلاً، نعم لو قلنا بأن الاستفادة من الأخبار حجية الخبر الضعيف في المستحبات فإن الخبر الضعيف الوارد في هذه الموارد تكون حجة.

هذه هي العمدة من مباحث القاعدة.

الثالث: أنه (١) لا يخفى إن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان و لو دفعة لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشئ يشك معه في تركه إلا إذا كان مسبقاً به ليستصحب مع الإتيان به، نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه فإصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

التنبيه الثالث

في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية

(١) اختلفوا في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية فمنهم من بنى على جريانها في الشبهات الموضوعية مطلقاً ومنهم الشيخ رحمه الله، ومنهم من يرى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية مطلقاً، والماتن رحمه الله فصل في المسألة من جهة كيفية تعلق النهي بالطبيعة لأن النهي إذا تعلق بطبيعة مثل قوله: لا تشرب الخمر يكون على نحوين تارة يكون النهي بمعنى طلب ترك الطبيعة وانعدامها في زمان كالرفث في شهر رمضان أو مكان كإدخال النجاسة المسرية في المسجد على نحو العام المجموعي بحيث لو وجد المنهي في ذلك الزمان أو المكان و لو دفعة واحدة و مصداقاً واحداً لما امتثل أصلاً و كان عاصياً، و إنما يكون مطيعاً إذا ترك الجميع فتكون القضية في هذا النحو على نحو المعدولة فقوله لا تشرب الخمر بمنزلة قوله: كن لا تشرب الخمر.

و اخرى يكون متعلق النهي صرف الوجود أي أول وجود من أفراد الطبيعة بحيث يكون كل فرد من الطبيعة مصداقاً للنهي إذا وجد أولاً، و تكون القضية

فانقدح (١) بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حده لو كان الشيء مسبوقاً بالترك وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً فكما (٢) يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه و عدم إتيانه امتثالاً لنهيه

بنحو السالبة المحصلة فقوله: لا تشرب الخمر فينحل الى نواهي متعددة حسب مصاديقها، أي بمنزلة قوله: لا تشرب هذا الخمر ولا تشرب هذا الخمر الخ. فإن كان تعلق النهي على النحو الأول فاللازم عدم جريان البراءة في الفرد المشكوك من الطبيعة المنهية لأن الشك في المحصل وهذا يرجع الى الشك في الفراغ، والبراءة لا تجري إلا في الشك في التكليف، فلا بد من إحراز كونه تاركاً للطبيعة بالمرة، فما شك في كونه مصداقاً للطبيعة لا يجوز الإتيان به إلا إذا كان مسبوقاً بالترك فيستصحب.

وإن كان النهي قد تعلق بالطبيعة على النحو الثاني فإن الواجب هو: ترك ما علم فرديته للطبيعة المنهية، وأما الأفراد المشكوك كونها من مصاديق تلك الطبيعة لامانع من إجراء البراءة فيها.

(١) تبين مما ذكرنا في تعلق النهي بالطبيعة يظهر أن النهي إما أن يكون متعلقاً بالطبيعة وإما أن يكون متعلقاً بأفراد الطبيعة، فإن كان متعلقاً يجب الاجتناب عن الفرد المشتبه بقاعدة الاشتغال إلا إذا كانت مسبوقه الترك وإن كان متعلقاً بأفرادها أو كان متعلقاً بها وكانت مسبوقه بالترك لا بأس بارتكاب المشتبه الأول لإصالة البراءة والثاني للاستصحاب.

(٢) إن ما ذكر لا يختص بالشبهة التحريمية بل الأمر في الشبهة الوجوبية أيضاً كذلك فإنه يجب إحراز كونه آتياً بالطبيعة في الوجوبية كما يجب إحراز كونه

غاية الأمر كما يجوز وجود الواجب بالأصل كذلك يحرز ترك الحرام به و الفرد (١) المشتبه و إن كان مقتضى إصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا إن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً فتفطن.

تاركاً للطبيعة في التحريمية، فكما يكفي في الوجوبية إحراز إتيانها بالأصل كذلك يكفي في التحريمية.

(١) هذا تعريض على الشيخ رحمه الله حيث بنى على البراءة في الشبهة الموضوعية ثم قال: (و توهم عدم جريان قبح التكليف بلايان هنا نظراً الى أن الشارع بين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرأ من باب المقدمة العلمية)، و حاصل ما أفاد في دفع التوهم: أن مجرد العلم بحكم الطبيعة الكلية لا يوجب التنجز بل الامتثال ينحصر في موردین أحدهما: العلم التفصيلي بفردية المانع الخارجي بخصوصه للخمر المحرم، و الثاني: العلم الإجمالي بخمرية أحد الإنائين، و أمّا المشتبه بالشبهة البدوية فهو مرخص شرعاً و معذور في ارتكابه بمقتضى أدلة البراءة.

و الماتن رحمه الله ذكر: أن الفرد المشتبه و إن جاز ارتكابه بمقتضى إصالة البراءة إلا إن مقتضى تعلق النهي بصرف الطبيعة لا مجال لإصالة البراءة في المشتبه، بل اللازم الاجتناب عن الفرد المشتبه كما يجب الاجتناب عن الفرد المعلوم فرديته لها، نعم إذا كان النهي بنحو السالبة المحصلة فإنه لا يجب الاجتناب عن المشكوك.

الرابع: أنه (١) قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً و نقلاً و لا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة أو إماراة معتبرة على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخلّ بالنظام فعلاً فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً كان في الامور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها و كان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً كانت الحجة على خلافه أو لا، كما إن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك و إن كان الراجح لمن التفت الى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم.

التنبيه الرابع في التبعض في الاحتياط

(١) تقدم غير مرة حسن الاحتياط عقلاً و رجحانه شرعاً و قد استقلّ العقل بحسنه كما توافق الشرع بذلك بلا كلام، و هذا الحسن العقلي و النقلي مطلق لم يقيّد بمورد دون مورد بمجرد تحقق موضوعه و هو احتمال التكليف حتى إذا كانت حجة معتبرة على عدم الوجوب في الشبهة الوجوبية أو عدم الحرمة في الشبهة التحريمية في الشبهات الحكمية، أو كانت هناك إماراة معتبرة على عدم الإلزام في الشبهة الموضوعية بلافرق في ذلك في متعلقات الاحتياط، سواء كانت من الامور المهمة كالنفوس و الأعراض و الأموال أو من غير الامور المهمة كان احتمال التكليف في مورد: قوياً أو كان ضعيفاً، كان على خلاف الاحتياط حجة أم لا؟ فما دام موضوع الاحتياط محققاً و هو احتمال التكليف و إن كان ضعيفاً جداً كان الاحتياط حسناً.

و يستثنى من ذلك ما إذا كان الاحتياط مخلاً بالنظام فإنّ قبح الإخلال يغلب حسن الاحتياط فلا يكون الاحتياط المخلّ حسناً، و من اقتصراره في الاستثناء

على خصوص الإخلال يظهر عدم استثناء صورة العسر والمخرج، فإن ارتكاب المخرج ليس بقبيح حتى يغلب حسن الاحتياط وهو كذلك.

وإذا كان المكلف ملتفتاً بأن الاحتياط التام محل بالنظام فله التبعض في الاحتياط والتبعض يمكن أن يكون من إحدى الناحيتين الأولى: من ناحية الاحتمال بأن يقتصر في الاحتياط على الترجيح في الاحتمال فيحتاط في الاحتمال القوي ويتركه في الاحتمال الضعيف، والثانية: من ناحية المحتمل ويقتصر في الاحتياط في الأمور المهمة وعلى رأسها ما يرجع إلى حفظ الدين ثم الدماء والفروج والأموال ثم جميع حق الناس.

ثم إن للمحقق الأصفهاني رحمته الله التنبيه على أمرين، أحدهما: إن معنى الرجحان الشرعي هو الاستحباب المولوي إذ لو كان من الشارع بما هو شارع ترجيح لا بد وأن يكون مستحباً، فلو كان له مدح بما هو عاقل لا يكون الرجحان شرعياً، فما يظهر من الشيخ رحمته الله من التردد في الاستحباب المولوي بعد الحكم بالرجحان الشرعي لا معنى له.

ثانيهما: إن الماتن رحمته الله لا يرى التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية وهذا بني على عدم منجزية العلم الإجمالي في مورد الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي الغير المعين ولم يلتزم بالتوسط في التنجيز، فاذا ذكره في مورد الاختلال من التبعض بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد، لا يتم لأنه يكون من قبيل الاضطرار إلى بعض الأطراف يمنع عن منجزية العلم، نعم يتم في الجمع بين محتملات تكاليف متعددة لأن كل تكليف منجز في نفسه فالمراد بطلان المانع لا يرتفع التنجز^(١).

وفيه: إن الماتن رحمته الله في مقام حسن الاحتياط ورجحانه لا في مقام وجوبه،

.....
فهو ملتزم بحسنه مع عدم منجزية العلم وقيام الحجة على الخلاف، فلا فرق بين
الجمع بين احتمالات التكليف الواحد و تكاليف متعددة.
وبهذا نأتي الى ختام البحث عن إصالة البراءة وما لها من التنبيهات و
الحمد لله.



مركز تحقیق و تکلیف پیور علوم اسلامی

إصالة التخير



مركز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إصالة التخيير

فصل - إذا دار (١) الأمر بين وجوب شيء و حرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه وجوه: الحكم بالبراءة عقلاً و نقلاً لعموم النقل و حكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، و التخيير بين الترك و الفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً، أوجهها: الأخير لعدم الترجيح بين الفعل و الترك و شمول مثل: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له و لامانع عنه عقلاً و لانقلاً،

دوران الأمر بين المحذورين

(١) الأصل الثاني من الأصول العملية: إصالة التخيير و مجراه ما: إذا علم جنس التكليف و لم يعلم نوعه كالتردد بين الوجوب و الحرمة حيث أن الإلزام الذي هو جنس التكليف معلوم و نوعه غير معلوم، و لهذا لا يمكن الاحتياط فيه و يعبر عنه بدوران الأمر بين المحذورين مثل: ما إذا علم حلفه بفعل لا يدري أنه حلف بالفعل أو الترك، و الشيخ رحمته الله جعل البحث في هذا الأصل كالأصل السابق في أربع مسائل و خالفه الماتن رحمته الله و جعل البحث في مسألة واحدة كالأصل السابق، و له خلاف آخر مع الشيخ رحمته الله حيث أن الشيخ رحمته الله خصّ البحث هنا فيما كان الوجوب و الحرمة المحتملين توصليين، فلا يجري البحث إذا كانا أو كان أحدهما تعبدياً للتمكن من المخالفة العملية في هذه الصورة بينما عمم الماتن ره البحث هنا لعدم التمكن من الموافقة القطعية، و سيأتي الكلام في ذلك.

و قد عرفت أنه (١) لا يجب موافقة الأحكام التزاماً و لو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً و الالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً

وفي المسألة احتمالات بل أقوال ذكر في المتن خمساً منها واختار هو الخامس، أما الأقوال:

أحدها: الحكم بالإباحة ظاهراً و جريان البراءة العقلية و النقلية فيه.
 ثانيها: وجوب الأخذ بأحد الإحتالين تعييناً و هو الحرمة لوجوه ذكر بعضها فيما سيأتي و قد تقدم منه في مسألة اجتماع الأمر و النهي.
 ثالثها: التخيير ظاهراً بين الفعل و الترك شرعاً قياساً منه بمسألة تعارض الخبرين الدال أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة.
 رابعها: التخيير عقلاً بين الفعل و الترك تكويناً و التوقف في الحكم شرعاً قال الشيخ رحمته: (و التوقف بمعنى عدم الحكم بشئ لا ظاهراً و لا واقعاً و مرجعه الى إلغاء الشارع لكلا الإحتالين، فلا حرج في الفعل و لا في الترك بحكم العقل و إلا لزم الترجيح بلا مرجح، و الفرق بينه و بين السابق هو: إن التخيير في العمل بين الفعل و الترك و هناك في الأخذ بأحدهما.
 خامسها: التخيير عقلاً بين الفعل و الترك كالسابق و الحكم بالإباحة ظاهراً شرعاً و هو مختار المتن.

(١) فللمأتان في المسألة دعويان لابد من إقامة الدليل على كل منهما.
 استدل على الاولى بقوله: (لعدم الترجيح بين الفعل و الترك) لأن المكلف لا يخلو من الفعل و الترك قهراً تكويناً، و حيث لا ترجيح لكل منهما على الآخر و الترجيح بلا مرجح قبيح، فكل منها مساوٍ مع الآخر و هذا هو معنى التخيير العقلي.

واستدل على الثانية بقوله: وشمول مثل: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)^١، له ولامانع عنه عقلاً ولا نقلاً، وهذا مركب من مقدمتين الاولى: وجود المقتضي والثاني: عدم المانع، أما المقدمة الاولى فإن حديث الحل شامل له بمقتضى الإطلاق لأنّ مورده عدم العلم بالحرمة وهذا صادق في حقه، و مقتضى الإطلاق: إنه لا فرق في الاحتمال المقابل لاحتمال الحرمة إنه وجوب أو غيره، والمقدمة الثانية: أنه لامانع شرعي عنه ولامانع عقلي ومقتضى الأصل عدمه.

وأورد على الدليل الثاني كل من المحققين النائي والعراقي والأصفهاني عليه السلام و ذهبوا الى عدم شمول دليل الحل لحل الكلام، وهذا مع قطع النظر عن الإنصراف الذي ادّعاه الشيخ عليه السلام حيث قال: (ولكن الإنصاف: أن أدلة الإباحة فيما يحتمل الحرمة تنصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب)، وإغماضاً عما ذكرنا من عدم ورود رواية بما نقله في المتن والوارد منه مختص بالشبهة الموضوعية كما تقدم.

أما المحقق النائي فقد ذكر: أن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابق تنافي المعلوم بالإجمال لأنّ مفاد إصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك وذلك يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن أثر عملي للعلم وكان جوده كعدمه في عدم اقتضائه التنجيز، إلا إن العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهري أنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابق نفس ما

تعلق العلم به.^١

وأما المحقق العراقي رحمته الله فأورد عليه: من جهة اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمنأى آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، وإن شئت قلت: أن الترخيص الظاهري بمنأى عدم البيان إنما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمنأى الاضطرار فلا يبقى مجال لجريان أدلة البراءة العقلية والشرعية نظراً إلى حصول الترخيص حينئذ في المرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك.^٢

وأما المحقق الأصفهاني رحمته الله فقد ذكر: أن ظاهر أدلة البراءة كونها في مقام معذورية الجهل وارتفاعها بالعلم فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمعنى وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلة البراءة وما نحن فيه من الثاني لعدم القصور في العلم وإنما القصور من جهة عدم التمكن من امتثال الإلزام المعلوم.^٣

ولا يبعد صحة ما ذهب إليه المحققون رحمهم الله لأن أدلة البراءة الشرعية والعقلية هو لأجل رفع حيرة المكلف واضطرابه وتشويشه وقلقه بالنسبة إلى تبعة الفعل الذي يريد أن يرتكبه، وتلك الأدلة تعطيه التأمين من تبعات فعله، فلا تشمل ما إذا كان المكلف مأموماً من التبعات إذ لا يمكن أن يكون كل من الوجوب والحرمة داعياً له، فكان المقتضي قاصراً ومع هذا يكون الحكم بقبح العقاب وكذلك جعل الحلية الظاهرية له لغواً، وبهذا يظهر عدم تمامية القول

١. فوائد الأصول: ج ٣ ص ٤٤٥.

٢. نهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٦٢.

٣. نهاية الدراية: ج ٣ ص ٢٣٣.

الأول بحسب الدليل.

ثم تعرض الماتن رحمته مسألة فوات الموافقة الالتزامية حيث يتوهم التنافي بين الحكم بالحلية الظاهرية مع العلم بعدم خلوّ الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين. وأجاب عنه بوجهين أحدهما: إنَّ العقل أنما يستقل بوجوب إطاعة تكاليف الشارع عملاً وأما وجوب موافقتها التزاماً بمعنى عقد القلب عليها على نحو يكون الواجب موافقتين العملية و الالتزامية مما لم يقم عليه دليل كما تقدّم ذلك في الأمر الخامس من مباحث القطع.

ثانيهما: أنّه على تقدير وجود الموافقة الالتزامية حتى في مثل مسألتنا وعدم سقوطه هنا نقول: أنّ تحصيل الموافقة الالتزامية هنا ممكن بأن يلتزم إجمالاً بما هو الثابت في الواقع من الوجوب أو الحرمة وإن لم يعلم شخصه، فالالتزام التفصيلي هنا ساقط لعدم التمكن منه ولكن الالتزام الإجمالي بنحو ما ذكر متيسّر له وهو كافٍ في المقام.

إن قلت: لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية لابدّ من الالتزام التفصيلي و لا تكفي الموافقة الإجمالية فلا بدّ من الالتزام بالحكم بعنوانه الخاص، و في المقام حيث تعذرت الموافقة الالتزامية التفصيلية القطعية في المقام من جهة عدم العلم به تصل النوبة الى الموافقة التفصيلية الاحتمالية و هو الالتزام بالوجوب أو التحريم خاصة و معه لا تصل النوبة الى الالتزام الإجمالي.

قلت: أولاً: إنّ الالتزام بأحدهما المعين يكون تشريعاً محرّماً بالأدلة الأربعة حتى إذا كان ما التزم به موافقاً للواقع لأنّ التشريع هو: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، و ثانياً: مع الإغماض عن كونه تشريعاً نقول: أنّه لم ينهض على وجوبه دليل.

و قياسه بتعارض (١) الخبرين الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب باطل فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة و من جهة التخيير بين الواجبين المتزامين و على تقدير أنها من باب الطريقية فأنه و إن كان على خلاف القاعدة إلا أنّ أحدهما تعييناً أو تخيراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط جعل حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير تخيراً و أين ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلاّ الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً و هو حاصل و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون اليه بموصل، نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و إحداثهما التردد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا فتأمل جيداً.

(١) هذا جواب عن القول الثالث من الأقوال الخمسة و هو قياس المسألة بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة بناءً على القول بالتخيير عند تكافؤهما، إمّا بدعوى أنّ المناط في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و هذا المناط موجود فيما نحن فيه، و إمّا بدعوى أنّ الملاك في الخبرين: نفي الثالث بهما و هذا موجود في ما نحن فيه، و إمّا بدعوى فحوى ثبوت التخيير في المسألة من تعارض الخبرين لأنّه إذا ثبت التخيير بين المحجتين و هما حكمان ظاهريان فثبوته فيما نحن فيه و هما حكمان واقعيان يكون بالاولى.

و هذه الدعاوي قابلة للمنع: أمّا الدعوى الاولى فإنّ الاعتبار في التعدي بالمناط هو ما إذا كان المناط قطعياً و في المقام لا يكون المناط المذكور ظنياً فضلاً عن كونه قطعياً لأنّها دعوى فارغة لاشاهد لها فهي من قبيل رجماً بالغيب و

فرض فارغ.

وأما الثانية: فإن نفي الثالث بالخبرين ممّا لم يلتزم به كل أحد مع أنّ القول بالتخير يقوله كل أحد وإن لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

وأما الثالثة فلأنّ الأولوية تصحّ فيما كان الواقعيان مشتركين مع الظاهريين في ثبوت الموضوع، وهذا ممنوع فإنّ الظاهريين يكون كل منهما واجداً لموضوعه وهو الخبر الجامع للشرائط، مع أنّ الواقعيين يكون حكماً بين حكّمين و موضوع واحد، فالقياس مع الفارق.

و الماتن رحمه الله أجاب عن هذه المقايضة بما سيأتي تفصيله في مسألة التعادل و الترجيح و هو إمّا أن تكون حجية الخبر من باب السببية، وإمّا من باب الطريقة فعلى الأول يكون التخير على القاعدة لأنّ ما دلّ على الوجوب يكون سبباً لحدوث مصلحة ملزمة في المؤدّي و ما دلّ على الحرمة يكون سبباً لحدوث مفسدة ملزمة فيه بعد فرض استجماعهما لشرائط الحجية، و حينئذٍ بعد فرض عدم القدرة على استيفاء المصلحة و التّحرز عن المفسدة يقع التّزاحم بين التّكليفين و حيث لا يكون أحدهما أهمّ يستقلّ العقل حينئذٍ بالتخير، و هذا يختلف عمّا نحن فيه فإنّ مجرد احتمال الوجوب و الحرمة ليس فيه مناط التخير بين المحجّتين.

و على الثاني: فإنّ التخير في الخبرين يكون على خلاف القاعدة بل القاعدة تقتضي التساقط، إلّا أنّ الشارع بعد فرض واجدية كل من الخبرين لشرائط الحجية و احتمال إصابة كل منهما و لم يمكن الجمع بينهما جعل أحدهما حجّة تخيراً مع عدم المرجح و مع وجود المزية يكون الراجح حجّة و في المقام ليس في شيء من الاحتمالين مناط الحجية حتى يكون بحكم الخبرين المتعارضين، فإنّ المطلوب هنا: الأخذ بخصوص ما يكون صادراً واقعاً و هو حاصل بقدر الممكن

و لا مجال (١) هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنه لا قصور فيه هاهنا و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها و الموافقة الاحتمالية حاصله لا محالة كما لا يخفى.

و هو الموافقة الاحتمالية بعد فرض عدم إمكان تحصيل الموافقة القطعية ثم استدرك بقوله: (نعم)، و حاصله: أنه بناءً على أن التخيير في الخبرين المتعارضين ليس من باب اقتضاء السببية لذلك ولا من باب اقتضاء الطريقية له بل الملاك في حكم الشارع بالتخيير هو مجرد احتمالها الوجوب و الحرمة يصح القياس المذكور إذ لا فرق في وجود الاحتمالين أن يكون ناشئاً من قيام الخبرين أو غيرهما، إلا أنه فاسد فإن التخيير في الخبرين يكون موضوعه الخبرين المتعارضين فالتعارض هو الموضوع لا مجرد احتمال الحكمين، فإذا اختلفا المقيس و المقيس عليه في الموضوع لا بد وأن يختلفا في الحكم أيضاً لتبعية الحكم للموضوع.

و ما أورده الماتن رحمه الله على القول بالتخيير قياساً على الخبرين المتعارضين موافق لما ذكره الشيخ رحمه الله حيث قال: (و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية) إلا أنه اقتصر في إبطال القياس بما تقتضيه القاعدة بناءً على السببية في حجية الخبرين، و أهمل الكلام في القياس بناءً على الطريقية الذي هو الصحيح عندنا، فكان جواب المتن أتم و أشمل مما أفاده الشيخ رحمه الله و إن كان التخيير على خلاف القاعدة.

(١) عرفت أن القول الأول هو الحكم بالبراءة ظاهراً و إجراء البراءة العقلية و النقلية في المسألة، أما النقلية فقد بنى على جريانها و عرفت حالها و الآن يتكلم في البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) و إنها غير جارية هنا، لتحقيق البيان على الحكم الشرعي إجمالاً و لا فرق في البيان الرافع للقبح بين أن يكون

ثم إنَّ مورد (١) هذه الوجوه و إن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبدياً اذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع الى الإباحة لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره إلا إنَّ الحكم أيضاً فيها إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي بأن يؤتي به بداعي احتمال طلبه و تركه كذلك لعدم الترجيح و قبحه بلامرجح

إجمالاً أو تفصيلاً؛ ولهذا لو تعلّق الخطاب الإجمالي و كان المكلف قادراً على امتثالها كما إذا علم إجمالاً بتعلّق الخطاب بالصلاة أو الصدقة لوجب الإتيان بهما.

غايته: أنه من جهة عدم قدرة المكلف من الامتثال لم يكن متنجزاً فإنَّ تنجز التكليف منوط بأمرين وجود الخطاب و قدرة المكلف على امتثاله، و حيث أنَّ القدرة غير موجودة لم يتنجز التكليف، فلو كان قادراً على الامتثال بفرض المحال كان الامتثال واجباً عليه كما في الصلاة الى أربع جهات، فالتكليف في دوران الأمر بين المحذورين ثابت و لكنه غير منجز من جهة عدم القدرة للموافقة القطعية و لا للمخالفة القطعية، و أمّا الموافقة الاحتمالية فهي موجودة لاحالة تكويناً و قهراً سواء جرت القاعدة أم لا؟

(١) إنَّ الوجوب و الحرمة تارة يكونان توصيلين و اخرى يكونان تعبديين و ثالثة يكون أحدهما توصيلياً و الآخر تعبدياً غير معين أو المعين، و الشيخ رحمته جعل محلّ الكلام ما إذا كانا توصيلين أو كان أحدهما الغير المعين تعبدياً دون ما إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً، بخلاف الماتن رحمته حيث جعل الجميع محلّ البحث و الكلام، و في هذا المقام بيّن مختاره و أشكل على ما اختاره الشيخ رحمته.

قال الشيخ رحمه الله: (و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة إذا لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع الى الإباحة لأنها مخالفة قطعية عملية).

و أشكل عليه الماتن رحمه الله بأنه: إذا كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين تعبدياً مثل: ما إذا كان هذا الشيء إن كان واجباً كان تعبدياً بخلاف ما إذا كان حراماً فإنه كان توصلياً، فإنه وإن لم يجز الرجوع الى إصالة الإباحة في هاتين الصورتين بلا إشكال لأن الرجوع اليها مستلزم للمخالفة القطعية، فإصالة الإباحة لا بد و أن تختص بما إذا كانا توصليين أو كان أحدهما الغير المعين توصلياً و لهذا تكون هاتين الصورتين محل الكلام بالاتفاق، و ذهب اليه الشيخ رحمه الله و خالف الشيخ الماتن في الصورتين الأخيرتين، و قد عرفت أنها خارجتان عن محل الكلام لإمكان مخالفتها القطعية.

و أشكل عليه الماتن رحمه الله بأن ما ذكره الشيخ رحمه الله من إمكان مخالفتها القطعية صحيح إلا إن ذلك لا يوجب اختصاص إصالة التخيير عقلاً بتلك الصورتين، بل تجري في جميع الصور الأربعة، فلأمانع من الحكم بالتخيير عقلاً في الجميع و حينئذ إن كان المحتملان توصليين تخييراً بين الفعل للداع قربي و بين الترك كذلك، و إن كان الوجوب تعبدياً كان مخيراً بين الفعل مع القربة و بين الترك مطلقاً، و إن كانا تعبديين تخييراً بين الفعل متقرباً و الترك كذلك، و الوجه في حكم العقل بالتخيير في الجميع هو لأجل عدم الترجيح و قبح الترجيح بلا مرجح.

فانقدح (١) إنه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم في المقام و إن اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى و لا يذهب (٢) عليك: أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين و مع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخير و التعيين في غير المقام و لكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما و زيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزامعة و وجب الترجيح بها و كذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران

(١) تبين أن إصالة الإباحة و إن اختصت بالتوصلين كما ذكره الشيخ رحمته الله إلا أنه لا يقتضي تخصيص البحث به مع فرض اشتغال إصالة التخير للجميع، و اورد عليه بأن التزامه بحرمة المخالفة القطعية هنا يتلائم مع ما سيأتي منه من سقوط العلم الإجمالي عن التنجز في صورة الاضطرار الى أحد الأطراف لابعينه حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية، و لذا التزم في مبحث دليل الإنسداد سقوط العلم عن المنجزية للاضطرار الى بعض الأطراف للزوم اختلال النظام بالاحتياط التام، و استفادة الاحتياط في باقي الأطراف لا بد أن يكون بدليل آخر.

(٢) تحصل في دوران الأمر بين المحذورين أن الحكم في نظر الماتن رحمته الله التخير و الإباحة شرعاً و مورده ما إذا كان الاحتمالان متساويين، و أما إذا كان أحدهما أرجح من الآخر فهو خارج عن هذا الحكم، و لو كان الترجيح محتملاً لأنه في الفرض يكون صغرى لدوران الأمر بين التعيين و التخير و العقل مستقل بتعيين محتمل التعيين، فاستقلال العقل بإصالة التخير هو فيما كان الاحتمالان متكافئين من جميع الجهات.

ثم إنَّ الكلام في المقام يقع في موضعين، الأول: في عدم استقلال العقل بالتخير كما صرَّح بقوله: (إنَّ استقلال العقل بالتخير الخ)، وهذا بحث كبروي و حاصله: إنَّ العقل يحكم بالتخير فيما لم يحتمل ترجيح أحد الاحتمالين على التعيين سواء لم يحتمل في أحدهما الترجيح أم يحتمل وجوده في أحدهما الغير المعين كما تبين، ويحكم بالتعيين فيما احتمل الترجيح في أحدهما المعين كما يستقل العقل بذلك في جميع موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، ويمكن أن يريد من قوله: (كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخير في غير المقام): مسألة التزاحم حيث أنَّ العقل يحكم بلزوم ترجيح محتمل الأهمية في تلك المسألة و سيأتي منه ما يؤكد هذا الاحتمال بقوله: (بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة).

الموضع الثاني: في المناط في الأهمية التي يوجب العقل بالترجيح بها، وهذا بحث صغروي ذكر أن الترجيح لا بدَّ أن يكون بمناط شدة الطلب و زيادته على الطلب الآخر، يعني: كانت شدة الطلب في أحدهما كاشفة عن زيادة في المصلحة على نحو يحكم العقل بلزوم استيفاء تلك الزيادة مثل: ما إذا دار الأمر في المرأة بين أن تكون طاهرة فتجب عليها الصلاة أو حائضاً فتحرم عليها، فإنَّ الطلب الوجوبي بناءً على كونها طاهرة أكد من النهي التحريمي على تقدير كونها حائض.

ولا وجه (١) لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ضرورة أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاخمة بلا كلام فكيف يقدم على احتماله احتمالاً في صورة الدوران بين مثلها [مثلها] فافهم.

(١) هذا تضعيف للقول الثاني من الأقوال الخمسة في المسألة وهو تعيين أحد الاحتمالين أي: جانب الحرمة على جانب الوجوب، وقد تقدم الكلام في ذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد ذكروا لترجيح جانب النهي وجوهاً اقتصر الماتن عليه هناك وهنا على وجه واحد وهو عُمدها وناقشها، الوجه هو: إن دفع المفسدة مقدّم على جلب المصلحة بحكم العقل والعقلاء، ففي مورد الدوران لا بدّ من ترك الفعل وإن استلزم فوت المصلحة المهمة.

وأجاب عنه بأن ذلك كلياً ممنوع إذ رب حكم وجوبي يكون أهم من الحكم التحريمي فإن نجاة الغريق المؤمن والمتوقف عليه حفظ النفس أهم بمراتب من التصرف في الأرض المغصوبة مهما كان احتمال الوجوب فيه ضعيفاً واحتمال الحرمة قوياً فإن الحكم في صورة العلم بهما وتزاحمهما لا يقدم دفع المفسدة على جلب المنفعة فكيف في صورة الاحتمال، إن ما ذكر من الوجه غير صحيح والأوجب ترك أعظم الفرائض عند مزاخمة معصية صغيرة معها وهذا مما لا يمكن الالتزام به من أحد وعلى تقدير التسليم يختص الوجه بصورة العلم لا صورة الشك والاحتمال الذي هو محل الكلام، والوجوه التي ذكره لهذا القول كلها ضعيفة.

وقد تحصل مما ذكرنا ما هو الصحيح في مسألة دوران الأمر بين المحذورين وهو التخيير عقلاً وبهذا نأتي بختام الكلام.

قاعدة الاشتغال

فصل - لو شك في المكلف به (١) مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتارة لتردده بين المتباينين و أخرى بين الأقل و الأكثر الارتباطيين فيقع الكلام في مقامين

(١) الأصل الثالث من الاصول العملية الأربعة: (قاعدة الاشتغال) و هي فيما: شك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتهه الحرام أو الواجب مع إمكان الاحتياط فيه، كما تقرّر في بيان مجاري الاصول، و في هذا اتفق الماتن رحمتهما مع الشيخ رحمتهما.

و اختلفا فيما علم فيه جنس التكليف و لم يعلم نوعه كما إذا كان التردد بين الوجوب و التحريم فإن الشيخ رحمتهما جعله من موارد الشك في التكليف و مجرى البرائة، و لكن الماتن رحمتهما فصل بين تعدد متعلق الإلزام كما: إذا دار الأمر بين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن و بين وحدته كما إذا شك بين وجوب شيء و حرمة فقد بني على إندراج الأول في الشك في المكلف به و الثاني في الشك في التكليف، و وجه هذا التفصيل في محكي حاشية الرسائل بأن التنجز يتقوم بأمرين: البيان الحاصل بالعلم و لو بالإجمال و التمكن من الامتثال و لو بالاحتياط.

و الشك في المكلف به إما أن يكون أمره مردداً بين المتباينين كتردد الواجب بين صلاة الظهر و صلاة الجمعة، و إما أن يكون مردداً بين الأقل و الأكثر كالشك بتعلق الوجوب بصلاة ذات عشرة أجزاء و كانت السورة الجزء العاشر أو بتسعة أجزاء، فالكلام لا بدّ و أن يقع في مقامين.

المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين لا يخفى (١) أن التكليف المعلوم بينها مطلقاً ولو كانا فعل أمر و ترك آخر إن كان فعلياً من جميع الجهات بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال و التردد و الاحتمال فلا يحيص عن تنجزه و صحة العقوبة على مخالفته و حينئذٍ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه و إن لم يكن فعلياً كذلك - و لو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله و صحّ العقاب على مخالفته - لم يكن هناك مانع عقلاً و لاشرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف



المقام الأول دوران الأمر بين المتباينين

(١) العلم الإجمالي بالتكليف بين المتباينين المعلوم نوعاً كالظهر و الجمعة أو القصر و الإتمام أو المعلوم جنساً أي: إلزاماً المرّد بين وجوب شيء و حرمة آخر (على خلاف بينه و بين الشيخ رحمته الله على ما عرفت)، لا وجوب شيء و حرمة فإنه من دوران الأمر بين المحذورين الذي مرّ حكمه هل يكون منجزاً أي: يكون كالعلم التفصيلي في التنجز بمعنى وجوب موافقته القطعية و حرمة مخالفته القطعية أم لا؟ ذكر رحمته الله فيه تفصيل بين ما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً بين الطرفين أو الأطراف إن كان فعلياً تاماً من جميع الجهات يكون منجزاً لا محالة، و إن كان فعلياً غير تام لا مانع من شمول أدلة البراءة للأطراف.

و الفعلي التام و غير التام قد تقدّم تفسيرهما في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي و حاصله: إن الغرض الداعي للحكم تارة يكون مهماً في

نظر الشارع لا يرضى بفواته و في مثله لابد من رفع موانع تنجزه برفع جهل العبد أو نصب طريق إليه أو إيجاب الاحتياط عليه، و اخرى لا يكون الغرض الداعي بهذا النحو مهماً في نظر الشارع بل يريده من العبد إن وصل خطابه التفصيلي الى العبد و لو اتفاقاً و إلا لا يريده منه و الأول يعبر عنه: بالفعل التام و الثاني بالفعل الغير التام أي: يكون معلقاً على علم المكلف به، و في القسم الثاني لا يلزم على الشارع رفع موانع تنجزه بل له أن يوجد المانع من الوصول اليه بالترخيص في المخالفة بإجراء أصل ترخيصي.

و في محل الكلام إن كان المعلوم بالإجمال من القسم الأول أي: كان حكماً فعلياً تاماً من جميع الجهات يكون منجزاً يجب متابعتة كالعلم التفصيلي و تحرم مخالفته و إن كان من القسم الثاني لا يكون العلم الإجمالي منجزاً في حق المكلف و حينئذ لا مانع عقلاً و لاشراً عن شمول أدلة البرائة لجميع الأطراف.

فأدلة البرائة الشرعية كحديث الزحف و حديث الحجب و حديث السعة: (الناس في سعة ما لم يعلموا)^١ و حديث الإباحة: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)^٢ و إن كانت شاملة لأطراف العلم الإجمالي إلا أنه في القسم الأول لابد من تخصص عقلاً بخصوص الشبهات البدوية لمناقضة الترخيص مع كون الحكم فعلياً من جميع الجهات و يكون ترخيصاً للمعصية و لازمه مناقضة حكمه التام الفعلي من جميع الجهات، و لكن في القسم الثاني بعد فرض عدم تمامية فعليته لا مانع من الترخيص في جميع الأطراف بعد فرض عدم تمامية فعليته، فيكون موضوعاً لأصل البرائة لأنه في كل طرف يكون شاكاً وجداناً في أصل التكليف، فلا يكون العلم الإجمالي مانعاً عن إجراء الأصل النافي في الأطراف.

١. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ صفات القاضى ح ٢٨.

٢. الوسائل: ج ١٨ ب ١٢ صفات القاضى ح ٦٠.

و من (١) هنا انقدح: أنه لافرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي إلا أنه لاجمال للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لامحالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات و له مجال مع الإجمالي فيمكن أن لا يصير فعلياً معه لإمكان جعل الظاهري في أطرافه و إن كان فعلياً من غير هذه الجهة فافهم.

(١) أي: مما ذكر في تنجز العلم الإجمالي أنه لافرق بين العلم الإجمالي و العلم التفصيلي في تنجز الحكم بهما، فإن كان الحكم فعلياً من جميع الجهات لا يجوز إجراء الأصل النافي و إن لم يكن فعلياً من جميع الجهات فإنه في هذا الفرض يحصل الفرق بينهما و هو: إن علم تفصيلاً يتنجز الحكم حينئذ لصيرورته حينئذ بسبب العلم التفصيلي فعلياً من جميع الجهات بخلاف ما إذا علم إجمالاً بالحكم فإن رتبة الحكم الظاهري محفوظة معه، فعليه في القسم الثاني من الحكم لا يكون العلم الإجمالي مؤثراً لأن كل طرف منه مجهول الحكم فإذا جرى الأصل النافي كان كاشفاً عن عدم فعليته التامة فلا يكون منجزاً.

و من هنا صَحَّ أن يقال: على هذا البيان إن العلم الإجمالي مقتضى للتنجز لأن للترخيص في أطرافه مجال الكاشف عن عدم فعلية الحكم الواقعي فيكون تنجزه مشروطاً بعدم الترخيص في الأطراف و هذا هو معنى الاقتضاء.

فلا مجال للإيراد عليه بأن ظاهره كون العلم الإجمالي علّة تامة للتنجز كالعلم التفصيلي و إن الفرق بينهما عن ناحية المعلوم، و هذا ينافي ما بنى عليه في مباحث القطع من: كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجز و تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العلّة التامة فلا ينافي ما ذكره هنا مع ما ذكره هناك.

نعم الذي يتوجّه عليه أنه التزم بانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي و جعل الكاشف عن كون الواقع فعلياً تاماً عدم ثبوت الحكم

ثم إن الظاهر (١) أنه لو فرض أن المعلوم الإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة و إنما التفاوت بين المحصورة و غيرها هو أن عدم الحصر ربّما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات، و بالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة و غيرها في التنجز و عدمه فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه و الحاصل: إن اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ولو أوجب تفاوتاً فإنّما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر و عدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلّة و كثرة في التنجز و عدمه مالم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها بذلك و قد عرفت أنّاً أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك مالم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، تأمل تعرف.

الظاهري مع العلم الإجمالي والكاشف عن عدم كون الواقع فعلياً ثبوت الحكم الظاهري و هذا يعني عدم المانع من جريان الاصول في أطرافه فلا يكون العلم الإجمالي متنجزاً في حال عنده، مع أن جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي هو البحث المهم في هذه المسألة، وهذا يرجع الى الإمعان في حقيقة العلم الإجمالي الذي تقدّم الكلام حوله وإن المعلوم فيه هو الواقع كما هو الحال في العلم التفصيلي.

(١) أمّا بالنسبة الى المخالفة القطعية فالكلام فيه يقع في أن حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي هل يكون تنجزياً و يكون مانعاً من الترخيص الشرعي لأنّه ترخيص فيما يحكم العقل بقبحه أو أنّه تعليلي و معلق على عدم ترخيص من الشارع فلا مانع من ترخيصه؟ و الصحيح هو: الأول كما ذهب اليه

.....
المحقق العراقي رحمته الله واستدل بالارتكاز و حكم الوجدان،^١ و مضافاً الى حكم العقل أن الشارع أيضاً حكم بذلك في قوله تعالى: (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)^٢ فإنه يدل على ثبوت العقاب عند تحقق البيان، وبالعلم الإجمالي يتحقق و نسبة أدلة الاصول اليه العموم من وجه لشمول دليل الأصل: صورة عدم العلم و شمول الآية مورد العلم التفصيلي و مورد التعارض: هو العلم الإجمالي، و لابد من تقديم الآية لأن الرواية على خلاف ظاهر الكتاب.

و أما بالنسبة الى الموافقة القطعية فقد اختلف الأعلام في أن تنجز العلم الإجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية هل يكون بنحو الاقتضاء أو بنحو العلية التامة؟ فالمحقق العراقي و المحقق الأصفهانى رحمتهما الله ذهباً الى العلية، و المحقق النائنى رحمته الله و تبعه السيد الاستاذ الى الاقتضاء و قد أطال النائنى رحمته الله الكلام، و ليعلم: أن الالتزام بالانحلال في مورد العلم التفصيلي بالحكم في أحد الطرفين أو قيام إمارة أو أصل شرعي على التكليف في أحدهما أو أصل عقلي موجب لإنشغال الذمة بأحد الطرفين، و كونه في العهدة كقاعدة الاشتغال لا ينافي الإلتزام بمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، و كونه علة تامة بالنسبة اليها فإن الانحلال يرجع الى رفع أثر العلم الإجمالي بالمرّة حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية، كما إن الالتزام يجعل البدل في مقام الامتثال عن الواقع أيضاً لا ينافيه فيصح أن يكتفى الشارع في مقام الخروج عن العهدة بأحد الطرفين و جعله بدلاً عن الواقع و هذان الموردان ممّا لا إشكال فيه من أحد، فإن محلّ البحث بعد ثبوت الاشتغال بالعلم الإجمالي من دون وجود مانع فيه، و حينئذٍ هل يجوز للشارع أن يرخص في ارتكاب ما هو مشكوك المصداق أم لا؟ فعلى

١. نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٣٠٦.

٢. سورة الإسراء: آية ١٥.

.....
 الأول يكون حكم العقل بلزوم تحصيل الجزم بالفراغ في ظرف الاشتغال تعليقاً، و
 على الثاني يكون حكمه تنجيزياً قال المحقق العراقي رحمته الله في تعليقه على فوائد
 الاصول: إنه لا شبهة ولا ريب في تنجيزية حكم العقل المزبور كما هو الشأن في
 العلم التفصيلي ولذا لا يكتف أحد بإتيان العمل مع الشك في تحققه مع كونه
 بسيطاً فضلاً عما لو كان مركباً أو مقيداً مع الشك في تحقق شرطه أو جزئه،
 فحكم العقل بالفراغ في جميع الموارد تنجيزي ولا يجوز الاكتفاء بالمشكوك^١
 فلا مجال لجريان الأصل في بعض الأطراف.

الغير المحصور

(ثم إن الظاهر) الخ المشهور التفصيل في مسألة العلم الإجمالي بين الشبهة
 المحصورة وغير المحصورة والتنجز يختص بالمحصورة، وممن ذهب الى التفصيل
 وادعى الإجماع عليه الشيخ رحمته الله قال: (و بالجمله فنقل الإجماع مستفيض و هو
 كافٍ في المسألة)، ومن المعلوم أن المحصل لا يكون حجة للعلم بمدرك المجمعين
 فكيف بالمنقول منه. وأقام أدلة ستة على مختاره من التفصيل وقال: (وقد
 عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو
 الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة).

و خالفه الماتن رحمته الله وأشكل على هذا التفصيل و ذهب الى عدم الفرق بين
 المحصورة وغير المحصورة بأنه إن كان الحكم المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع
 الجهات وجبت موافقته و حرمت مخالفته بلافرق بين كثرة الأطراف و قلتها (و
 إن لم يكن فعلياً من جميع الجهات بل كان فعلياً من بعض الجهات فكثرة
 الأطراف لا تأثير لها في تنجز العلم و عدم تنجزه، نعم يكون التفاوت بينهما من

وقد (١) انقذح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً

جهة أن عدم الحصر يلزم كثيراً جهة مانعة عن فعلية الحكم التامة كالخروج عن الابتلاء أو الاضطرار مثلاً فالتفاوت في الحقيقة بينهما يكون من ناحية المعلوم لا من ناحية نفس العلم حسب ادعائهم.

فقد تحصل: أنه لافرق بين الشبهتين في نظر العقل من جهة التنجز فإن كان العلم الإجمالي فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً في الشبهة الوجوبية أو يزجر عنه فعلاً في الشبهة التحريمية وإن كانت أطرافه كثيرة، وإن اختلافهما في حصر الأطراف وعدمه لا يوجب تفاوتاً في نفس العلم وإن العلم في أحدهما لم يكن منجزاً من جهة كثرة أطرافه وفي الآخر يكون منجزاً لقلتها، فإن أوجبت الكثرة التفاوت فهو يكون من جهة المعلوم كما ذكر والحكم في الجميع واحد وهو ما ذكر من الفرق بين الفعلية التامة وعدمها، وأكد هذا بجملات متعددة وسيأتي الكلام في التنبيه الثالث تتمّة الكلام في الشبهة الغير المحصورة.

(١) إعادة لما تقدّم مع التعريض لتفصيل في المسألة وحاصله: أنه ظهر مما تقدم عدم صحة التفكيك في عليّة العلم الإجمالي للتنجيز بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإن كان الحكم فعلياً من جميع الجهات كما يكون العلم علّة تامة للتنجز لحرمة المخالفة القطعية كذلك يكون علّة تامة للتنجز لوجوب الموافقة القطعية، وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات فكما لم تجب موافقته القطعية لم تحرم مخالفته القطعية أيضاً.

وقد ينسب التفصيل بينهما الى الشيخ رحمه الله وقد استفاد ذلك من قوله: (نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء

و منه (١) ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إمّا (٢) من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه

بالاجتناب عنه جاز)، فقد ينسب اليه القول بمقتضى هذه العبارة أنه قائل بالعلية التامة من جهة المخالفة القطعية و الاقتضاء من جهة الموافقة القطعية^١ كما نُسب اليه القول بالعلية التامة في الجميع استفادة من عبارة اخرى **له ﷺ**. والظاهر إن النسبة الثانية أصح لما عرفت من أن التزام يجعل الشارع بعض الأطراف بدلاً عن الواقع لا ينافي العلية التامة، و غاية ما ذكره في العبارة السابقة: هو جعل البديل من قبل الشارع و ذلك لا يلزم الاقتضاء، و على كل: إن التفكيك بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية غير صحيح إن كان هناك قائل به.

(١) من علية العلم الإجمالي للتنجز بالنسبة الى الموافقة القطعية و المخالفة القطعية إن كان العلم الإجمالي فعلياً من جميع الجهات و إن لم يكن فعلياً تاماً فلا تحرم مخالفته، كما لا تجب موافقته و ذلك فيما عرض مانع من الفعلية التامة، و هنا استعرض إجمالاً الموانع و قد ذكر ثلاثاً منها.

(٢) المانع الأول: (الخروج عن ابتلاء المكلف بعض أطراف العلم) كما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوبه أو ثوب الملك الكذائي، فإن خروج بعض الأطراف يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجز فلا يجب الاحتياط في الطرف المبتلا به، و سيأتي تفصيل الكلام فيه في التنبيه الثاني من التنبيهات إن شاء الله تعالى.

١. فوائد الأصول: ج ٤ ص ٣٦.

٢. نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٣١٠.

أو من (١) جهة الاضطرار الى بعضها معيّناً أو مردّداً أو من جهة تعلّقه بموضوع (٢) يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأَيّام حيض المستحاضة مثلاً لما وجب موافقته بل جاز مخالفته و أنّه لو علم فعليته - و لو كان بين أطراف تدريجية - لكان منجزاً و وجب موافقته فإنّ التدريج لا يمنع عن الفعلية ضرورة أنّه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم.

(١) المانع الثاني: (الاضطرار الى ارتكاب بعض الأطراف معيّناً كان أو غير معين) فالأول كما: إذا اضطرّ الى لبس أحد ثوبين المعين يعلم بنجاسة أحدهما، و الثاني: كالاضطرار الى لبس أحدهما الغير المعين كما سيأتي الكلام فيه في التنبيه الأول من التنبيهات إن شاء الله و سيتضح وجه التشقيق بين المعين و غيره.

(٢) المانع الثالث: (العلم الإجمالي في التدريجيات) و الحق: أنّه لا فرق بين الموجودات فعلاً و الموجودات تدريجياً في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّد بينها، نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات (أي: ما يوجد شيئاً فشيئاً في أزمنة متعددة) فإنّ التدرّج في الأطراف في نفسه لا يمنع عن فعلية التكليف و تنجزه فإنّ التكليف كما يصح أن يتعلّق بأمر حاصل و يكون منجزاً كما إذا علم بخمرية أحد مائعين موجودين يصح أن يتعلّق بأمر لم يكن بعض أطرافه حاصلّاً بل يوجد تدريجاً كما إذا نذر صوم يوم واحد اشتبه أنّه يوم الخميس أو يوم الجمعة فأنّه يجب عليه الاحتياط في التدريجي كما وجب عليه الاحتياط في الدفعي، فإنّ التدرج في نفسه لا يمنع عن الفعلية و لهذا يكون وجوب الحج للمستطيع فعلياً قبل الموسم فيجب عليه تهيئة مقدماته حتى يتمكن من الحج في الموسم، فالماتن رحمهما الله يقول: أنّه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً في هذا الشهر كأَيّام الحيض المستمر لما وجبت موافقة العلم بل جازت مخالفته،

وَأَمَّا لَوْ عَلِمَ فَعَلِيَّتُهُ وَلَوْ كَانَ بَيْنَ أَطْرَافِ تَدْرِيجِيَّةٍ لَكَانَ مُنْجِزاً وَوَجِبَتْ مُوَافَقَتُهُ لِأَنَّ التَّدْرِجَ لَا يَمْنَعُ عَنِ الْفَعْلِيَّةِ.

وَقَدْ عَقَدَ الشَّيْخُ رحمته التَّنْبِيْهَ السَّادِسَ لِبَيَانِ حُكْمِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ فِي الْأَطْرَافِ التَّدْرِيجِيَّةِ وَمِثْلُهَا بِأَمْثَلَةٍ ثَلَاثَةٍ أَحَدُهَا: الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ بِوُقُوعِ مُعَامَلَةِ رَبْوِيَّةٍ فِي الْيَوْمِ أَوْ الشَّهْرِ، ثَانِيهَا: مَا إِذَا نَذَرَ تَرْكَ الْوُطِيِّ أَوْ الْحَلْفِ عَلَيْهِ فِي لَيْلَةٍ خَاصَّةٍ اشْتَبَهَتْ بَيْنَ لَيْلَتَيْنِ أَوْ أَزِيدَ، ثَالِثُهَا: الْمَرْأَةُ الْمُسْتَمِرَّةُ الدَّمِ، وَذَهَبَ إِلَى الْإِحْتِيَاطِ فِي الْمَثَالِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي وَبِالْبَرَاءَةِ فِي الْمَثَالِ الثَّلَاثِ وَاسْتَصْحَابِ الطَّهْرِ قَالَ: (فَأَنَّ تَنْجِزَ تَكْلِيفِ الزَّوْجِ بِتَرْكِ وَطِيِّ الْحَائِضِ قَبْلَ زَمَانِ حَيْضِهَا مَمْنُوعٌ فَإِنَّ قَوْلَ الشَّارِعِ: (فَاعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ، وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ) ظَاهِرٌ فِي وَجُوبِ الْكَفِّ عِنْدَ الْإِبْتِلَاءِ بِالْحَيْضِ إِذَا تَرَكَ قَبْلَ الْإِبْتِلَاءِ حَاصِلٌ بِنَفْسِ عَدَمِ الْإِبْتِلَاءِ فَلَا يَطْلُبُ بِهَذَا الْخُطَابِ، كَمَا أَنَّهُ مُخْتَصٌّ بِذَوِي الْأَزْوَاجِ وَلَا يَشْمَلُ الْعَزَابَ إِلَّا عَلَى وَجْهِ التَّعْلِيْقِ فَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَبْتَلْ بِالْمَرْأَةِ الْحَائِضِ، وَيَشْكُلُ الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ مَا إِذَا نَذَرَ أَوْ حَلَفَ عَلَى تَرْكِ الْوُطْءِ فِي لَيْلَةٍ خَاصَّةٍ ثُمَّ اشْتَبَهَتْ بَيْنَ لَيْلَتَيْنِ أَوْ أَزِيدَ، وَلَكِنْ الْأَظْهَرُ هُنَا وَجُوبُ الْإِحْتِيَاطِ وَكَذَا فِي الْمَثَالِ الثَّانِي مِنْ الْمَثَالَيْنِ الْمُتَقَدِّمَيْنِ.

وَحَمَلَ كَلَامَهُ عَلَى التَّفْصِيلِ بَيْنَ مَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلزَّمَانِ الْآخِقِ دَخْلٌ فِي فَعْلِيَّةِ الْخُطَابِ وَأَمَّا كَانَ ظَرْفاً أَوْ قِيداً لِلْمُتَعَلِّقِ وَيَكُونُ التَّكْلِيفُ فَعْلِيّاً فِي زَمَانِ حَصُولِ الْعِلْمِ، وَبَيْنَ مَا إِذَا كَانَ الزَّمَانُ دَخِيلاً فِي فَعْلِيَّةِ الْخُطَابِ وَالْمَلَاكُ كَمَثَالِ الْحَيْضِ حَيْثُ لَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ مُنْجِزاً.

وَالصَّحِيحُ: إِنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ غَيْرَ مُنْجِزٍ مُطْلَقاً، أَمَّا فِي الصُّورَةِ الْأُولَى: وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ الزَّمَانُ دَخِيلاً فِي فَعْلِيَّةِ الْخُطَابِ وَالْمَلَاكُ كَمَثَالِ الْحَيْضِ فَوَاضِحٌ لِأَنَّ

.....
العلم الإجمالي المرّد بين التكليف والملاك الفعلي والاستقبالي لا يصلح للتنجيز لأنّ شأنه لا يزيد على العلم التفصيلي، فإنّه إذا علم تفصيلاً في هذا اليوم بثبوت تكليف فعلي في غد لا يكون علمه في هذا اليوم منجزاً للتكليف في غد، بل التنجيز يكون للعلم في ظرف التكليف والمقارن له.

وأما صورة ما إذا لم يكن للزمان دخل في فعلية الخطاب بل كان الخطاب فعلياً والزمان قيد المتعلق فقد ذهبوا الى منجزية العلم الإجمالي لأنّه علم بتكليف فعلي على كل تقدير فيكون منجزاً.

والإنصاف مساوات هذه الصورة مع السابقة في أنّ العلم بالتكليف لا يصلح لتنجزه إلا إذا كان محققاً في ظرف العمل لا السابق عليه ولا اللاحق، فالعلم الإجمالي هنا ليس علماً قابلاً للتنجيز ولا يصلح للبيانبة و تنجيز التكليف المتعلق بما يكون زمانه متأخراً.

فالصحيح: إنّ العلم الإجمالي في التدرجيات لم يكن منجزاً مطلقاً بحسب وجوب الموافقة القطعية و بحسب حرمة المخالفة القطعية، فالمرجع في كل طرف الأصل الجاري فيه.

و أما مسألة العلم الإجمالي بالابتلاء بالمعاملة الربوية فتكلم الشيخ رحمه الله فيها من جهتين.

الاولى: الشك في صحة المعاملة و فسادها ذكره رحمه الله: (أنّ المرجع إصالة الفساد لاعموماً الصحة للعلم بخروج بعض الشبهات التدرجية عن العموم للعلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها، اللهم إلا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي بين المشتبهات التدرجية كما لا يقدر في إجراء الاصول العملية فيها كذلك لا يقدر في الاصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات بإصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية

إن الاضطرار كما (١) يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً و هو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً و كذلك لافرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً و ذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار الى المعين أو يكون هو المختار فيما كان الى بعض الأطراف بلا تعيين،

فتأمل)، يمكن أن يكون وجه التأمل: إن عدم صحة التمسك بالعام ليس من جهة العلم الإجمالي بل من جهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. الثانية: الشك في حلية المعاملة وحرمتها، فالظاهر إنه يكون مجرى إصالة الحل و بالملازمة تدل على حلية نفس العقد و صحته و ترتب التصرفات عليه، فالمتجه: التلازم بين حلية العقد و صحته و لا مجال لإصالة الفساد فيها.

تنبيهات

التنبيه الأول

(١) المراد منه الاضطرار العرفي الموجب للمشقة في ترك الارتكاب لا العقلي الذي يكون بمعنى الإلجاء، فإذا اضطر المكلف الى ارتكاب بعض الأطراف فإن ذلك يوجب انحلال العلم الإجمالي و جواز مخالفة علمه في الجملة بلا كلام فيه، و للمهاتن ﷺ خلاف مع الشيخ ﷺ في بعض صور المسألة و تفصيله. إن كان هناك إناء ان يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما و قد اضطر الى شرب

أحدهما تارةً يكون الاضطرار الى شرب أحدهما المعين واخرى الى شرب أحدهما الغير المعين، وكل من الصورتين لها ثلاث صور لأن الاضطرار يحصل تارة قبل العلم الإجمالي واخرى بعد العلم الإجمالي وثالثة مقارناً مع العلم الإجمالي فصور المسألة ستة.

الشيخ يرى عدم انحلال العلم الإجمالي إذا اضطر الى أحدهما الغير المعين مطلقاً وفي صورها الثلاثة كما لا يرى الانحلال إذا طرأ الاضطرار الى واحد معين بعد حصول العلم الإجمالي، وفي هذه الصور الأربعة يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، وإنما لا يجب الاجتناب عن الآخر في صورتين من الصور الستة وهما: حصول الاضطرار الى المعين قبل العلم الإجمالي أو مزامناً معه، فقد تحصل: أن للشيخ تفصيلان في المسألة التفصيل الأول التفريق بين تعلق الاضطرار بالمعين أو بغير المعين وأنه في غير المعين يجب الاجتناب عن غير المضطر اليه مطلقاً لأن الاضطرار تعلق بالجامع بين الحرام والحلال لا خصوص الحرام حتى يرتفع الحرمة بالاضطرار، فما هو المضطر اليه (الجامع) ليس بحرام وما هو حرام ليس بمضطر اليه ويكون نظير ما لو اضطر الى شرب أحد الإنائين مع العلم التفصيلي بحرمة أحدهما بالخصوص إذ لا ريب في عدم ارتفاع الحرمة عن الحرام المعلوم بالتفصيل بمجرد الاضطرار الى شربه أو شرب الإناء الآخر.

التفصيل الثاني: للشيخ التفصيل في المعين بين حصول الاضطرار بعد العلم الإجمالي فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر وحصوله قبله أو مقارناً له فلا يجب؛ لأن فعلية التكليف مشروط بعدم الاضطرار فهو من حدود التكليف ودورانه مداره، ففي فرض سبق الاضطرار على زمان العلم أو تقارنه له يمنع عن فعلية التكليف في غير المضطر اليه، وأما في فرض تقدم العلم الإجمالي على الاضطرار فإن التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجز بالعلم الإجمالي والمعلوم

بالإجمال كما كان قبل الاضطرار محتمل الانطباق على المضطر اليه، وكذلك بعد الاضطرار على الطرف الآخر فبعروض الاضطرار ارتفع تنجز الاحتمال بالنسبة الى المضطر اليه فقط و بالنسبة الى الباقي تكون قاعدة الاشتغال جارية، فإذن الشارع بالارتكاب بقوله ﷺ: (رفع ما اضطروا اليه) في ترك الموافقة القطعية لا يوجب إذنه في المخالفة القطعية، والتفكيك بينهما هنا هو من جهة جعل البدل. والماتن يرى سقوط العلم الإجمالي بالاضطرار مطلقاً وفي جميع الصور أما بالنسبة الى التفصيل الأول: أن إذن الشارع في ارتكاب المضطر اليه كاشف عن عدم فعلية التكليف بالاجتناب عن الحرام بلافق بين أن يكون الاضطرار بالمعين أو بغير المعين، فتجوز الشارع لارتكاب أحد الاطراف تعييناً أو تخيراً ينافي العلم بمحرمة المعلوم (في الشبهة التحريمية) أو بوجوبه (في الشبهة الوجوبية) بينها فعلاً فلم يبق تكليف فعلي في الطرف الاخر، بل هو احتمال و المرجع فيه هو إصالة البراءة.

وأما بالنسبة الى التفصيل الثاني فلأن التكليف من أول الأمر كان مشروطاً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه، فع حدوثة لا علم بالتكليف لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما اختاره المكلف، وبالجملة: إن التكليف المعلوم بالإجمال مقيد بعدم الاضطرار فع عروض الاضطرار يشك في التكليف حدوثاً إن كان الاضطرار سابقاً على العلم أو مقارناً له أو بقاءً إن كان الاضطرار لاحقاً، فالمورد يكون مجرى للبراءة.

وله تعليق على ما ذكره في التفصيل الثاني وهو: (لا يخفى أن ذلك إنما يتم في ما كان الاضطرار الى أحدهما لا بعينه وأما لو كان الى أحدهما المعين فلا يكون ممانع عن تأثير العلم للتنجيز لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً

لا يقال: (١) الاضطرار الى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها بعضها فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه،

المردّد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار أنما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار الى أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً فافهم وتأمل)، واستدرك في هذا التعليق ما أفاده من سقوط منجزية العلم في الاضطرار الى المعين باعتبار العلم المردد بين القصير والطويل.

(١) حاصل الإشكال: إنَّ حال الاضطرار الى بعض الأطراف حال فقدان بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي، فكما يجب الاستمرار على وجوب الاجتناب عن الباقي بعد فقد بعض أطرافه كذلك يجب الاجتناب عن الباقي بعد تعلّق الاضطرار ببعض الأطراف، سواء كان الاضطرار سابقاً على حدوث العلم الإجمالي أو لاحقاً له، فكما في فرض فقدان يكون مجرى قاعدة الاشتغال لا بدّ أن يكون الأمر في حدوث الاضطرار ذلك بلافرق في ذلك بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية، فما أفاده الشيخ رحمته الله في تفصيله هو الصحيح لحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الذي تنجز في حقه قبل عروض الاضطرار.

فإنه يقال: (١) حيث أن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به و
 قيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية
 الاشتغال به يقيناً: الفراغ عنه كذلك و هذا بخلاف الاضطرار الى تركه فإنه
 من حدود التكليف به و قيوده و لا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً
 بعدم عروضه فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا الى هذا الحد فلا يجب
 رعايته فيما بعده و لا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية فافهم
 و تأمل فإنه دقيق جداً.

(١) هذا جواب الإشكال و حاصله: هو وجود الفرق بين الاضطرار و
 فقدان فقياس الأول بالثاني مع الفارق، فإن عدم الأول بمقتضى رفع ما
 اضطرّوا اليه من قيود التكليف شرعاً فلا يكون اشتغال التكليف من الأول
 مقيداً بعدم عروضه مثل تقيده بعدم عروض الجنون، و هذا بخلاف فقدان فإن
 اشتغال التكليف لم يقيد شرعاً بالوجود وإنما ينشئ الحكم بعد فقدان بانتفاء
 الموضوع و لهذا لو شك بعد فقدان بعض الأطراف في ارتفاع التكليف عن
 الطرف الآخر يرجع الى قاعدة الاشتغال لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ
 اليقيني و هذا بخلاف الاضطرار الى ارتكاب بعض الأطراف أو تركه، فإن عدم
 الاضطرار من حدود التكليف و قيوده فالاشتغال بالتكليف من الأول كان
 محدوداً و مقيداً، فالاشتغال اليقيني بالمكلف به كان محدوداً الى هذا و الشك فيما
 بعد الحد يكون من الشك في أصل التكليف و من الشبهة البدوية الذي ثبت
 جريان البراءة فيها و عدم لزوم رعاية الاحتياط فيها.

أمّا التفصيل الأول بين المعين و غير المعين فالحق: أنه يختلف بحسب العلية
 التامة و الاقتضاء فعلى القول بالعلية التامة كما هو الظاهر، فإن العلم يسقط عن
 التنجيز لاستلزام الاضطرار الترخيص في أحدهما فالعلية التامة ينفيه

الترخيص في بعض أطرافه، فلا بد أن لا يكون العلم منجزاً كما عليه المتن بخلاف القول بالاعتضاء فإن العلم يكون باقياً على التنجز مع الترخيص في بعض الأطراف.

وأما التفصيل الثاني فبالنسبة الى حدوث الاضطرار بعد العلم الإجمالي الذي هو موضع الخلاف بين المتن والشيخ و من تبعه، فإن ما أفاده في المتن من وجه عدم المنجزية لمحدودية الحكم بحصول الاضطرار شرعاً، فلا يعلم ثبوت التكليف فيما بعد الاضطرار وينفي بالأصل، لا يمكن مساعدته لأن الاضطرار وإن كان من حدود الحكم و قيوده إلا إنه كان متأخراً عن العلم، فالعلم حين حصوله بالتكليف المطلق و بالاضطرار الى طرف معين يشك في تقييد الحكم المطلق، و في مثله لا بد من الاحتياط كما اعترف به في الهامش حيث قال ما ملخصه: أن المناط في وجوب الاحتياط بقاء العلم لا المعلوم و التنجيز يدور مدار العلم حدوثاً و بقاءً، و لا يعتبر فيه بقاء المعلوم في بقاء تنجز التكليف بالعلم و لا يقدر في بقاءه كون المعلوم محتمل الارتفاع، فما عليه الشيخ رحمته من منجزية العلم الإجمالي في الاضطرار الى المعين المتأخر عن العلم هو الصحيح، وبالجملة: إن العلم إن حدث على صفة المنجزية لا تزول هذه الصفة عنه حتى يعلم بالامتنال و الشك في بقاء التكليف من جهة الشك في الامتنال لا يخرج عنه عن التنجيز، و مع عروض الاضطرار و إن شك في بقاء التكليف إلا إنه لا يجدي لرفع أثر العلم الذي يلزم الخروج عن عهده.

الثاني: (١) أنه لما كان النهي عن الشيء أنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به وإما ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بد منه في تأثير العلم فأنه بدونه لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به، ومنه قد انقذ أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صحّ انقذاح الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال،



التنبيه الثاني

خروج بعض الأطراف عن الابتلاء

(١) من شرائط التكليف أن يكون محلاً لا ابتلاء المكلف أي: يكون مقدوراً له عادة، فإذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن ابتلاء المكلف يسقط العلم عن التنجيز، والشيخ رحمه الله عقد التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة لذلك وقال: (وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين أنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير وكذا - يعني لا يجب الاجتناب عن الآخر - لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً لكن المكلف أجني عنه وغير مبتلى به بحسب حاله)، وعن المحقق الاشتياني رحمه الله في حاشيته: إن الشيخ رحمه الله هو أول من اعتبر الشرط وظاهر المتن اختصاص الشرط به في الشبهة التحريمية، ولكن في تعليق له في المقام عممه للشبهة الوجوبية قال: (كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى ممّا لا يكاد عادة أن يتركه العبد وأن لا يكون له داعٍ

اليه لم يكن للأمر به و البعث اليه موقع أصلاً كما لا يخفى).

و المقصود منه حالة عدم صدور الفعل بطبعه عن المكلف بحيث يرى كأنه غير مقدور له عرفاً وإن كان مقدوراً عقلاً و يكون بحسب الطبع الأولي و النوعي منصرفاً عنه، و في هذه الحالة لا تنقذ الإرادة في نفسه كما إن هذا الحال يكون النهي عنه مستهجناً لأن الترك استند الى عدم المقتضي - الإرادة - لا الى وجود المانع و هو زجر الشارع و نهيه، مع أن عدم الشيء لا يستند الى وجود المانع بل الى عدم مقتضيه، فالنهي عن فعل هو متروك في نفسه كشرب الخمر الموجود في إناء الملك مع عدم القدرة العادية عليه لغو بل مستهجن و هو لا يصدر من الحكيم لما ذكره في المتن: إن النهي إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داع آخر للترك كعدم الرغبة اليه، و لا يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به و أمّا ما لا يمكن عادة ابتلاؤه به فليس للنهي عنه موقع أصلاً ضرورة أنه بلا فائدة و لا طائل، بل يكون من قبيل تحصيل الحاصل حينئذٍ لحصول الغرض من النهي و هو: ترك المفسدة بالترك الحاصل قهراً، و معه يستحيل طلب الترك بالخطاب و حينئذٍ كان الابتلاء بجميع الأطراف ممّا لا بدّ منه في تأثير العلم، و بدون الابتلاء بجميع الاطراف لا علم بتكليف فعلي لاحتمال كون موضوعه ما كان خارجاً عن الابتلاء، فلا يجب الاحتياط في سائر الأطراف فلا يكون التكليف الفعلي في الأطراف المبتهل بها محرراً حتى يجب فيها الاحتياط.

و من جهة كون النهي عن الشيء لإيجاد الداعي الى الترك يتبين: أن انقذاح طلب الترك في نفس المولى تابع لإمكان حصول الداعي في نفس العبد فإن أمكن للعبد الزجر عنه جاز للمولى طلبه منه إذ لا يريد المولى إلا ما يمكن أن يريده العبد، و لهذا قالوا: إن الإرادة الأمرية تابعة للإرادة المأمورية كما إن إرادة

و لو شك (١) في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لإطلاق الخطاب ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشئ بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لافيا شك في اعتباره في صحته تأمل لعلك تعرف انشاء الله تعالى

العبد في مقام الامتثال تابعة لإرادة المولى و أنها علّة لإرادة العبد، يعني: إن المولى إذا اطلع على حال الفعل من حيث كونه داخلاً في الابتلاء فإن رأى صحة انقذاح الداعي في نفس العبد الى فعله صح له الزجر عنه وإلا فلا.

و أمّا ما ذكره السيد الاستاذ في مقام نفي اعتبار الدخول في محل الابتلاء و عدم اعتبار أزيد من القدرة العقلية: (إن الغرض من التكليف الشرعي ليس مجرد حصول متعلقه فعلاً أو تركاً كالتكليف العرفي بل الغرض منه هو تكميل النفوس البشرية بجعل التكليف داعياً للعبد الى الفعل أو الترك، فيحصل له القرب من المولى و يرتفع مقامه)¹، و هذا يتم في الواجبات التعبدية و لا يتم في التوصلية، كما لا يتم في المحرمات فإن الحرام الخارج عن الابتلاء لا يصح النهي و الزجر عنه إذا لم تحدثه نفسه بارتكابه إلا بإيجاد الرغبة في نفسه و تهيئة مقدمات كي ينصرف عنه ببركة النهي الشرعي، و هذا مما لا يتفوه به أحد فأن مقدمات الحرام مرجوحة بل ثبت تحريم بعضها كمقدمات الخمر. هذا هو الأمر الأول في التنبيه و قد تبين فيه مفهوم الخروج عن الابتلاء كما تبين وجه عدم شمول الحكم للخارج عن الابتلاء فينحل به العلم.

(١) هذا هو الأمر الثاني: و هو ما إذا شك في الخروج عن الابتلاء فأن هذا المفهوم كسائر المفاهيم لها مصاديق واضحة و لها مصاديق مشكوكة لم يعلم شمول العنوان له كما إذا كان أحد طرفي العلم في بلد يشك في أنه خارج عن

.....
الابتلاء فقد وقع الخلاف في حكمه في هذا الفرض فالشيخ رحمته على أنه بحكم المقطوع الابتلاء به تمسكاً بالإطلاق المقتضية لتنجز الخطاب، و الماتن رحمته على أنه بحكم مقطوع الخروج وأنه يرجع الى البراءة.

أما الشيخ رحمته ذكر ابتداءً: (نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب و عدم حسنه إلا معلقاً بالأصل البراءة من التكليف المنجز)، ثم عدل عنه و قال: (و أما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع فيه الى الإطلاقات فيرجع المسألة الى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أو لا؟ و الأقوى: الجواز و الإطلاق دليل اجتهادي و حاكم البراءة، و بتقريره: إن إطلاق حرمة شرب الخمر يشمل صورتي الابتلاء و عدمه و المتيقن من التقييد الخروج عن الابتلاء الموجب لاستهجان النهي عنه عرفاً فإذا شك في أنه على نحو الاستهجان فالمرجع هو الإطلاق على ما تقرر من أن المخصص المحمل المرّد بين الأقل و الأكثر: التمسك بالعام.

و أما الماتن رحمته بنى على التمسك بالبراءة لرجوع شكه الى الشك في التكليف الفعلي، و لا يجوز الرجوع الى الإطلاق لأن التمسك به هو فيما يصح الإطلاق بالنسبة الى القيد لأن القيد تارة يكون مصححاً للخطاب كالقدرة العقلية بحيث لا يصح الخطاب بدونه، و اخرى يكون بنحو يصح الخطاب بدونه كالاستطاعة الشرعية بالنسبة الى الحج و كبلوغ المال حد النصاب بالنسبة الى وجوب الزكاة و كالإيمان في الرقبة و في القسم الثاني يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في القيد، لا في القسم الأول أي: فيما شك في وجود ما اعتبر قطعاً في صحة نفس الخطاب كالخروج عن محل الابتلاء، ثم علق على هذا الكلام بقوله: (نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح

للتكليف كان الإطلاق و عدم بيان التقييد دالاً على فعليته و وجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى فافهم).

و اعترض على الماتن عليه السلام بأن الدليل على ثبوت الحكم يكون دليلاً على إمكانه لأنه ملازم له، فالشك في الإمكان يرفع بالدليل الدال على الوقوع. و أجاب عنه المحقق العراقي عليه السلام بأن الحكم الواقعي كما يكون مقيداً بعدم الخروج عن الابتلاء الحكم الظاهري الثابت بالإمارات أو الاصول أيضاً يكون مقيداً به، و كما يشك في ثبوت الحكم واقعاً في الخروج كذلك يشك في صحة ثبوت الحكم الظاهري، و لا وجه للتمسك بالإطلاق مع وجود هذا الشك فراد الماتن عليه السلام: عدم صحة التمسك بالإطلاق للشك في صحة ثبوت الحكم الإطلاقي الظاهري فلا يكون الإطلاق دليل إمكانه، أقول: الصحيح في التمسك بالإطلاق: كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة و الإطلاقات ليست في مقام البيان من هذه الجهة فلا يصح التمسك بالإطلاق هنا بل لابد من الرجوع الى الأصل. و الأصل الجاري في المقام عند المحقق النائني عليه السلام قاعدة الاشتغال لأن المورد من موارد الشك في القدرة مع العلم بثبوت الملاك و في مثله يلزم تحصيل غرض المولى إلا مع عجزه، و ذكر مقررته في تعليق منه عدول استاذة عنه بعد مذاكرته معه، و ما ذكره عليه السلام صحيح إذا كان الشك في الخروج لشبهة مصداقية و كلام الماتن عليه السلام في الشك في الشبهة المفهومية، و المرجع فيها هو البراءة كما ذكره الماتن عليه السلام.

الثالث: إنّه (١) قد عرفت أنّه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن يكون أطرافه محصورة و أن تكون غير محصورة نعم ربّما يكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرها ممّا لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً و ليست بموجبة لذلك في غيره كما إنّ نفسها ربّما تكون موجبة لذلك و لو كانت قليلة في مورد آخر فلا بدّ من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنّه يكون أو لا يكون في هذا المورد أو يكون مع كثرة أطرافه و ملاحظة أنّه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى و لو شك في عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان و إلّا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي هذا هو حق القول في المقام، و ما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو من الجفاف.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

التنبيه الثالث

في الشبهة الغير المحصورة

(١) تقدم أنّ المناط في تنجز العلم الإجمالي هو أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال تامّ الفعلية سواء كانت أطرافه قليلة أو كثيرة، فكثرة الأطراف مع تمامية فعلية الحكم لا يؤثر في سقوطه عن التنجز.

و استدرك منه أنّه قد تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية بالاجتناب عن جميعها في الشبهة التحريمية أو في ارتكاب جميعها في الشبهة الوجوبية، أو تكون الموافقة القطعية فيها ضرراً أو غير العسر و الضرر مما يسقط الحكم عن الفعلية التامة ممّا لا يكون معه التكليف البعثي أو الزجري فعلياً و قد لا يكون موجبة لذلك، فليس كثرة الأطراف دائماً تكون ملازمة مع

موانع الفعلية، كما إنَّ بعض موانع الفعيلة قد يعرض العلم الإجمالي مع قلة أطرافه فقد يتفق عدم القدرة على تحصيل الموافقة القطعية مع قلة الأطراف و مثل له السيد الاستاذ بما لو علم بجرمة جلوسه في وقت الزوال إمّا في هذه الغرفة أو في تلك الغرفة فأنه لا يتمكن من المخالفة القطعية هاهنا،^١ نعم قد يتفق عدم التمكن من المخالفة القطعية من جهة كثرة الأطراف بحيث لو كانت الأطراف قليلة كان بإمكانه المخالفة القطعية، فلا بدّ من ملاحظة أنّه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أو لا يكون، كما لا بد من ملاحظة أنّ الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أيّ مرتبة من مراتب الكثرة ولا يوجد مع مرتبة اخرى منها.

ثم إنَّ هنا اموراً يقع البحث عنها مختصراً، وهي: الشك في عروض الموجب، ضابط غير المحصور، شبهة الكثير في الكثير.

الأول: الشك في عروض الموجب لارتفاع فعلية التكليف أي: الشك في أنّ الاجتناب عن جميع الأطراف هل يستلزم العسر و الحرج أو إنّه يستلزم الضرر حتى يرتفع التكليف أم لا؟ ذكر أنّ المتبع إطلاق دليل التكليف إن ثبت له إطلاق وإن لم يثبت له إطلاق فلا بدّ من الرجوع الى الأصل العملي و هو: البراءة، و توضيحه: إنّ دليل المعلوم بالإجمال تارة يكون لفظياً مطلقاً مثل لا تشرب الخمر و كانت أطراف العلم الإجمالي المشتبه بالخمر كثيرة بحيث يشك في أن يوجب الموافقة القطعية لها العسر و الحرج الشديد فأنّه لا بدّ من التمسك بإطلاق: لا تشرب الخمر، إلّا ما علم كونه مستلزماً للحرج الشديد، و اخرى يكون دليل الحكم لبيّاً كالإجماع أو لفظياً و لكن مجملاً ليس له إطلاق و شك في أنّ الاحتياط من جهة كثرة أطراف العلم الإجمالي يكون مستلزماً للضرر أو

العسر والخرج أم لا، وحيث لا إطلاق للدليل لابد من الأخذ بالمتيقن أي: ما علم عروض المانع فيه وإجراء البراءة في غيره من جهة الشك في التكليف الفعلي.

الأمر الثاني: ذكروا لغير المحصور ضوابط عديدة منها ما: يعسر عدّه، وفيه: مضافاً الى أنه غير منضبط، إن عُسِر العدّ في الشاة وإن كان يجعله من غير المحصور ولكن في حبة حنطة بين مائة ألف حبة لا يجعلها غير محصورة، ومنها: ما أفاده الشيخ عليه السلام من كون الكثرة بمثابة توجب وهن احتمال التكليف في كل واحد منها بحيث لا يحتمل العقاب في واحد منها، وهو إن كان بمقدار يطمئن بعدم التكليف فالأمر كما ذكره لا يجب الاحتياط فيه وإن لم يوجب الاطمينان فيشكل فيه بترك الاحتياط، ومنها: ما عن المحقق النائني عليه السلام فهو إن تكثر الأطراف بحدّ يستلزم عدم القدرة العادية على المخالفة القطعية وإن كان كل طرف في حدّ نفسه مقدوراً عادةً وداخلياً في محلّ الابتلاء وبتبع سقوط المخالفة القطعية يسقط وجوب الموافقة القطعية فالمعتبر في الشبهة الغير المحصورة أمران: كثرة الأطراف وعدم التمكن من المخالفة القطعية.^١

وأورد عليه المحققان الأصفهاني والعراقي: (إنّ غير المقدور: العلم بالمخالفة وليس هو مخالفة التكليف إذ هي مقدورة بعد فرض التمكن من الإتيان بكل طرف في حدّ نفسه والمحدور العقلي يترتب على المخالفة نفسها لا على العلم بها لأنّ ضم الحرام الى غير الحرام غير دخیل في ثبوت العقاب على مخالفة الحرمة)،^٢ مضافاً الى أنه تحديد بأمر مبهم وغير ذلك من الضوابط، وقد أحسن الماتن عليه السلام حيث قال: (وما قيل في ضبط الخ).

الأمر الثالث: في شبهة الكثير في الكثير: بأن كانت أطراف المعلوم بالإجمال

١. فوائد الاصول: ج ٤ ص ١١٧.

٢. نهاية الأفكار: ج ٣ ص ٣٣٤، نهاية الدراية: ج ٢ ص ٢٥٦.

الرابع: أنه (١) انما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها و إن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكم واقعاً ومنه ينقذ الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال و أنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه فيما كانت الملاقة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها فإنه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً و لو لم يجتنب عما يلاقيه فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشئ آخر شك في نجاسته بسبب آخر

كثيرة و مقدار الحرام أو الواجب فيها أيضاً كثيراً كما إذا علمنا وجود مائة شاة حرام في ألف شاة فإن نسبة الجرام الى أطراف العلم نسبة الواحد الى العشرة، و هذه النسبة لا يجعله غير محصور بناءً على ضابط الشيخ رحمه الله أنه من المحصور لقوة احتمال التكليف في كل طرف من الأطراف، و بناءً على ضابط المحقق النائني رحمه الله كان ملحقاً بغير المحصور لعدم التمكن من المخالفة القطعية عادة والله العالم.

التنبيه الرابع

ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

(١) هذا التنبيه لبيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة الذي صار مورداً للبحث، هنا قال الشيخ رحمه الله في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة المحصورة: (إنّ الثابت في كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي أمّا سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك

.....
الحرام فلا يترتب عليها) - الى أن قال -: و هل يحكم بتنجس ملاقيه؟ وجهان
بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقى انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك
النجس... أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، و
اختار هو القول الثاني.

قال الماتن رحمه الله: إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف ممّا
يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام
المعلومين في البين دون غيرها كالملاقى لبعض الأطراف وإن كان حال ذلك
الغير حال بعض الأطراف و هو الملاقى بالفتح بحسب الواقع.

أمّا وجوب الاجتناب عقلاً عن خصوص الأطراف لاحتمال انطباق المعلوم
بالإجمال المنجز عليه، تحصيلاً للعلم بالامتنال من دون ترتيب سائر الآثار و
الأحكام الشرعية لكل طرف من الأطراف، فمن شرب أحد الإنائين المشتبهين
بالخمر لا يحدّد لعدم إحراز كونه شارب الخمر، فوجوب الاجتناب عنها عقلي و
لا يحكم على كل من المشتبهين بالنجاسة لا واقعاً ولا ظاهراً.

الملاقى للنجس المعلوم تفصيلاً مع الرطوبة المسرية يحكم عليه بالنجاسة
(كما ذكرناه في الفقه) لأحد الوجهين أحدهما: لسراية النجاسة من الملاقى
(بالفتح) الى الملاقى فبالملاقاة تتسع دائرة النجاسة، فيشملة قوله تعالى: (و
الرجز فاهجر)^١ و رواية جابر عن الباقر عليه السلام قال: أتاه رجل فقال: وقعت فارة
في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله،
فقال الرجل: الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال عليه السلام: إنك لم
تستخف بالفارة وإنما استخفقت بدينك أن الله حرّم الميتة من كل شيء^٢.

١. سورة المدثر: آية ٥.

٢. الوسائل: ب ٥ أبواب الماء المضاف والمستعمل ج ٢.

ثانيهما: التعبد الشرعي و يجعل مستقل، فالملاقي موضوع مستقل ثبت فيه النجاسة فحال الملاقاة حال التغير في أنهما موضوعان للنجاسة و واسطتان ثبوتاً لها، فالملاقي لمعلوم النجاسة يحكم عليه بالنجاسة للنص و الإجماع و الضرورة بلا كلام في ذلك.

و أمّا ملاقي لأحد طرفي المشتبهين ففيه احتمالان بل قولان مبنيان على الوجهين المتقدمين، فعلى القول بالسراية يكون حاله حال تقسيم أحد الطرفين في إنائين فكما يعدّان الإناءان معاً طرفاً للعلم الإجمالي كذلك الحال في الملاقي و الملاقي و يجب الاجتناب عن الثلاثة، و القائل بذلك يرى شمول الآية للملاقي و الملاقي على حدّ سواء، فمقتضى اقتضاء الاشتغال اليقيني: الفراغ اليقيني من الجميع.

و على القول بالتعبد فالحكم بنجاسة الملاقي يحتاج الى دليل وحيث أنه مفقود يكون الأصل النافي جازياً لأنه فرد آخر لا يشمل: اجتناب عما علم نجاسته إجمالاً من باب المقدمة العلمية.

و الماتن رحمته في مسألة ملاقي أحد طرفي العلم ذهب الى التفصيل، و ذكر صوراً ثلاثاً في المسألة و هي: وجوب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه، و عكس ذلك، و وجوب الاجتناب عن الجميع.

أمّا الصورة الاولى: ما إذا كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها، ففي يوم الخميس علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين و في يوم الجمعة لاقى الثوب أحدهما، فالطرفان يجتنب عنهما للمقدمة العلمية و أمّا الثوب فلم يلاقي النجاسة و إنما لاقى محتمل النجاسة، فلا دليل على نجاسته بل مقتضى الأصل عدم نجاسته لاستصحاب عدم الملاقاة للنجس (و هذا أصل موضوعي)، أو استصحاب طهارة الثوب (و هذا أصل حكمي) و لهذا ذكر في المتن: (فأنه إذا اجتنب عنه

و منه (١) ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه و إن احتمل و اخرى (٢)

(الملاقى) و طرفه فقد اجتنب النجس المعلوم و إن لم يجتنب عن الملاقى (بالكسر) فإنه على تقدير نجاسته ناشئاً عن نجاسة الملاقى يكون فرداً آخر كشيء آخر لا علاقة له بهما.

(١) ما تقدم كان على مبنى التعبد، و هذا على مبنى السراية، و حاصله: أنه قد يتوهم أن مقتضى السراية نجاسة الملاقى للملازمة بينهما في الحكم بمقتضى ظهور الآية الكريمة و الرواية المتقدمتان، خصوصاً بمقتضى التعليل في الرواية فإنه لا يتجه إلا بكون حرمة ملاقى الميتة هي حرمة نفس الميتة.

قال الشيخ (و) لذا استدل السيد أبوالمكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: (و) الرجز فاهجر^١ و يدلّ عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من الاستدلال على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بأن الله سبحانه حرّم الميتة فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من الشبهتين فقد حكم بوجوب هجر كل مالاقيه).

و الجواب: عدم صحّة مبنى السراية و إن كان يظهر من الغنية و بعض آخر و أن الصحيح هو: نجاسة الملاقى بالتعبد ضرورة أن العلم بالنجاسة تفصيلاً أو إجمالاً يوجب الاجتناب عن النجس لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم نجاسته بل يحتمل، و في هذه العبارة إجمال.

(٢) و أمّا الصورة الثانية و هي أن يحكم على الملاقى بالكسر النجاسة دون الملاقى، و قد يستغرب منه حيث أن نجاسة الملاقى مكتسبة من الملاقى فكيف

يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما (١) لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ملاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وكذا (٢) لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه و صار مبتلى به بعده،

بنجاسته دون الملاقى، و يشبه زيادة الفرع على الأصل و قد ذكر لهذه الصورة موردان.

(١) هذا هو المورد الأول و هو ما إذا علمنا في الساعة الاولى إجمالاً نجاسة الثوب أو الإناء الكبير و في الساعة الثانية علمنا إجمالاً بنجاسة الإناء الكبير و الإناء الصغير في الساعة الاولى مع العلم بملاقاة الثوب للإناء الصغير، و حيث أن الثوب كان طرفاً للعلم الإجمالي السابق حدوثاً فقد تنجز ولا يجب الاجتناب عن الإناء الصغير، وإن كان الثوب ملاقياً له إلا أن حاله حال الملاقى في الصورة الاولى حيث قلنا بأنه فرد آخر تحتاج نجاسته الى دليل.

وله تعليق هنا و هو: (وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلا من قبل ملاقاته) فتكون نجاسته الثوب ناشئة من الملاقى و هو الإناء الصغير إلا أن ذلك لا أثر له بعد فرض تنجز العلم الإجمالي الاولى، فيكون العلم الثاني لا أثر له من حيث التنجز بعد فرض حصوله بعد العلم الأول، فلا يعلم نجاسة الإناء الصغير لإجمالاً ولا تفصيلاً.

(٢) هذا هو المورد الثاني: و هو ما إذا علمنا بملاقاة الثوب للإناء الصغير في الساعة الاولى و في الساعة الثانية علمنا إجمالاً بنجاسة الثوب أو الإناء الكبير

و ثالثة (١) يجب الاجتناب عنها فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة ضرورة أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقى أو الملاقى أو بنجاسة شيء آخر كما لا يخفى فيتنبّز التكليف بالاجتناب عن التجسس في البين وهو الواحد أو الاثنان.

بعد خروج الإناء الصغير (الملاقى) عن الابتلاء بأن غصبه غاصب، فتنبّز في الساعة الثانية العلم الإجمالي بنجاسة الثوب أو الإناء الكبير و بعد ذلك في الساعة الثالثة دخل الإناء الصغير للابتلاء.

(١) أمّا الصورة الثالثة: وهي ما إذا احدثت الملاقاة قبل العلم الإجمالي بنجاسة الإناء الصغير (الملاقى) والإناء الكبير فإنه يجب الاجتناب عن الجميع، فحاله حال ما إذا علمنا بإصابة الإناء الكبير للنجاسة أو إنائين صغيرين، فمجموع الإنائين الصغيرين طرف للعلم الإجمالي، وفيما نحن فيه يكون مجموع الملاقى و الملاقى طرفاً والإناء الكبير طرفاً آخر للعلم الإجمالي فيتنبّز، فتقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي يجعل المتلاقيين طرفاً من أطراف العلم الإجمالي و لا مانع من منجزية العلم، بخلاف صورتين المتقدمتين فقد سبق التنجز الى الملاقى و الطرف في الاولى و الى الملاقى و الطرف في الصورة الثانية، و في هذا التفصيل بنى على أن المنجز يكون المدار حينئذٍ على تأخر العلم و تقدمه لا تأخر المعلوم و تقدمه.

فالعلم المتأخر لا يكون منجزاً لأنه تعلّق بما هو منجز و من هذا يعلم عدم ورود ما أورده المحقق النائني عليه (بأنه: يبتنى على أن حدوث العلم بما هو علم و صفة قائمة بالنفس تمام الموضوع لحكم العقل بالتنجيز و إن انقلبت صورته و انقلبت عما حدثت عليه، و هذا فاسد لأنّ المدار في تأثير العلم على المعلوم و المنكشف لا على العلم، فإن كان المعلوم بالعلم المتأخر أسبق زماناً من

المعلوم بالعلم المتقدم كان العلم المتأخر موجباً لا نخلال العلم المتقدم، والسرفيه: أن العلم المتأخر المتعلق بالمعلوم السابق زماناً يستلزم تنجيز معلومه من السابق فيكون العلم المتقدم متعلقاً بما هو منجز فلا يصلح لتنجيز أطرافه^(١)، مع أن ما أفاده غير تام فإن المعلوم إذا كان في ظرفه غير منجز و بعد مدة تعلق به العلم لا يجعله العلم منجزاً لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه بل العلم عند حدوثه يكون منجزاً، فما ادّعاه من: عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير اذا لحقه علم آخر، لا وجه له بعد فرض كون العلم السابق كاشف عن حكم إلزامي أو موضوع له و العلم اللاحق لا يوجب سقوط السابق عن التنجيز، بل ذكر المحقق الأصفهاني^(٢): أن مانعية العلم الثاني عن تنجيز العلم الأول بقاء مستلزمة للدور لأن مانعيته فرع كونه علماً بحكم فعلي على أي تقدير و غير منجز بمنجز سابق، و كونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء^(٣)، فما أفاده في المتن من: كون التنجيز من آثار العلم لا المعلوم هو الصحيح.

فما ذكره المحقق النائني تبعاً للشيخ^(٤) من: عدم لزوم الاجتناب عن الملاقى في هذه الصورة بدعوى أن الأصل الجاري فيه متأخر رتبة عن الأصل الجاري في الملاقى فيكون سليماً عن المعارضة مع أصل الطرف، أجاب عنه السيد الاستاذ بأن الأصل الجاري في الملاقى وإن كان متأخراً بالرتبة عن الأصل الجاري في الملاقى لكنه في عرض الأصل الجاري في طرفه لعدم ترتبه عليه حتى يكون أصله متأخراً عن الأصل الجاري في صاحب الملاقى، فحينئذ تتعارض الاصول الثلاثة و يتنجز التكليف المعلوم، و توهم تأخر أصل الملاقى عن أصل الطرف بقياس المساواة حيث أنه متأخر عن أصل الملاقى، و بما أن الأصلين في رتبة

١. فوائد الأصول: ج ٤ ص ٨٦.

٢. نهاية الدراية: ج ٢ ص ٢٦٠.

المقام الثاني (١) في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، و الحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينها أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً و توهم انحلاله الى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً و الشك في وجوب الأكثر بدواً ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً، و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر

واحد فيتأخر الأصل الملاقي عن الطرف أيضاً، مندفع: بتمامية القياس في التقدم و التأخر الزمانيين دون الرتبتين كما في المقام فإن وجود العلة و عدمه متساويان في الرتبة و وجود المعلول وإن كان متأخراً عن وجود علته إلا أن ذلك لا يقتضي كونه متأخراً عنها عدماً أيضاً إذ لا علوية ولا معلولية بينهما في العدم، مضافاً الى أن أدلة اعتبار الاصول ناظرة الى الأعمال الخارجية و متكفلة لأحكامها، و مع فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين لا وجه لاختصاص المعارضة بالأصل السببي بعد تساوي نسبة العلم الإجمالي اليه و الى الأصل المسببي، نعم التقدم الرتبي يجدي على تقدير جريان الأصل في السبب و أمّا على تقدير عدم جريانه فيه فهو و الأصل المسببي على حد سواء^(١)، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالي المردد بين المتبائنين.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

(١) الكلام فيما دار الأمر في العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر أي: يمكن اجتماع أطراف العلم الإجمالي بالإتيان بالأكثر، و هو على قسمين لأن ما يتعلق به التكليف تارة يكون مركباً من أمور يكون بينها ارتباط و تلازم في الثبوت و

.....
السقوط كالصلاة المركبة من التكبير و الركوع و السجود و هكذا، فإذا ترددت بين تسعة أجزاء أو عشره يكون صغرى للأقل و الأكثر الارتباطي، و اخرى: لا يكون بين الأطراف ارتباط و تلازم في فرض وجوب الأكثر لا يتوقف سقوط أمر الأقل بإتيان الأكثر كما في قضاء الصلوات المتعددة أو قضاء صيام أيام متعددة، و مرجعه الى تعدد الحكم فيه بخلاف الارتباطيين فإن متعلق الحكم أمر وحداني.

و الكلام هنا في القسم الأول من الأقل و الأكثر و هو الارتباطيين و قد وقع الخلاف في وجوب الاحتياط فيه كما هو الحال في دوران الأمر بين المتبائنين و عدم وجوبه على أقوال، أحدها: وجوب الاحتياط فيه عقلاً و شرعاً و هذا منسوب الى المحقق السبزواري رحمته الله و ذكر الشيخ رحمته الله: (بل الإنصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط، ثانيها: عدم وجوب الاحتياط عقلاً و شرعاً و الالتزام بجريان البراءة العقلية و النقلية فيه و هو مختار الشيخ رحمته الله و من تبعه، ثالثها: التفريق بين البرائتين النقلية و العقلية و البناء على جريان الاولى دون الثانية: و هو مختار الماتن رحمته الله في المتن إلا أنه في حاشية منه يظهر عدوله عنه و بنى على عدم جريانها كما عليه المحقق السبزواري رحمته الله.

و حيث أن الماتن رحمته الله له دعويان في المسألة هي: عدم جريان البراءة العقلية، و جريان البراءة النقلية و حيث أن للدعوى الاولى محل الخلاف بينه و بين الشيخ رحمته الله بدأ بالاستدلال عليها: و قد استدل على ذلك بوجهين أحدهما: ما ذكره هنا بقوله: (و الحق أن العلم الإجمالي الخ، ثانيها: ما سيأتي بقوله: (مع أن الغرض الخ).

أما الوجه الأول فحصله: أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين المحتملين

.....
 يقتضي وجوب الاحتياط عقلاً بالإتيان بالأكثر لأن العلم بالاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي العلم بالفراغ عنه كما هو الحال في دوران الأمر بين المتباينين على ما تقدم، فيكون العلم هنا منجزاً يجب الخروج عن عهده ولا مانع عن تنجزه إلا دعوى انحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل والشك البدوي، والذي جاء في كلام الشيخ رحمته الله، فالماتن رحمته الله يرى أن العلم الإجمالي المنجز والغير المنحل يوجب الإتيان بالأكثر لتنجز كلا طرفيه والشيخ رحمته الله يرى انحلال العلم وعدم تأثيره في ثبوت التكليف بالأكثر.

و تقريب استدلال الشيخ رحمته الله لدعواه ما ذكره في المتن بقوله: و توهم، و حاصله: أن الأقل منجز على المكلف وفي عهده قطعاً سواء كان هو الواجب أم الأكثر بخلاف الأكثر فإنه مشكوك الوجوب يكون مجرى للبرائتين وبهذا البيان ينحل العلم الإجمالي ولا يكون منجزاً عقلاً، ومعناه تنجز التكليف في بعض الأطراف وضرورة غيره مشكوكاً بالشك البدوي لعدم تنجز التكليف به.

و قد يقرب دعوى الشيخ رحمته الله بالانحلال: أن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً أمّا بالوجوب النفسي أو المقدمي والأكثر مشكوك الوجوب فينحل العلم الإجمالي، والتقريب الأول يرجع الى الانحلال في حكم العقل والثاني يرجع الى الانحلال في حكم الشرع و يرد على التقريب الثاني بأن الشيخ رحمته الله غير ملتزم بالوجوب الغيري للأجزاء، مضافاً الى أن الوجوب الغيري غير قابل للتنجز فالظاهر أنه يرى الانحلال في حكم العقل لا في حكم الشرع.

فاسد (١) قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهة توقف لزوم الأقل فعلاً
إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً و لو كان متعلقاً بالأكثر فلو
كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً

(١) جواب التوهم (انحلال العلم الإجمالي) فقد أجاب عنه بوجهين أحدهما: أن
الانحلال مستلزم للمحال و ما يلزم منه المحال محال، و ذلك لأن الانحلال
متوقف على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير (سواء كان الواجب هو الأقل
أم الأكثر) حتى يتبدل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بذلك الطرف و الشك
البدوي في الآخر، و أما إذا كان منجزاً على تقدير وجوبه النفسي و غير منجز
على تقدير وجوبه الغيري لجريان البراءة عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز
وجوب الأقل غيرياً لما كان لدعوى الاشتغال به يقيناً بمحال، فلو لم يتنجز
وجوب الأكثر نفسياً لم يتنجز وجوب الأقل غيرياً فلا انحلال حينئذ و ذلك
واضح لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في الفعلية و التنجز فحكم ذي
المقدمة لابد و أن يكون متنجزاً حتى يكون حكم المقدمة متنجزاً، فلو كان لزوم
التكليف بالأقل مطلقاً مستلزماً لعدم تنجز التكليف كذلك إلا إذا كان متعلقاً
بالأقل كان خلفاً.

و قد تحصل: أن القول بوجوب الاحتياط في المسألة عقلاً و عدم وجوبه
يبتني على القول بانحلال العلم الإجمالي و عدمه، فالشيخ و من تبعه يقولون
بالانحلال فلا يجب الاحتياط و الماتن رحمتهما و جمع آخر يقولون بعدم الانحلال
فيجب الاحتياط للعلم الإجمالي.

و قد حمل كل من المحققين: النائيني و العراقي و الأصفهانى رحمتهما كلام الشيخ رحمتهما
على إرادة الانحلال في حكم الشرع، إلا أنك عرفت أن ظاهر كلامه على
الانحلال في حكم العقل، و قرّب كلام الشيخ رحمتهما المحقق النائيني رحمتهما: بأننا نعلم

تفصيلاً بوجوب الأقل نفسياً استقلالياً أو ضمناً فلامجال لجريان البراءة فيه لاعقلاً ولا شرعاً بخلاف الأكثر فإن وجوبه مشكوك لامانع من البراءة عنه شرعاً وعقلاً، ومحصل إirاده عليه: أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل إما لنفسه أو ضمناً هو عين ذلك العلم الإجمالي لأن التردد بين الأقل والأكثر يرجع الى التردد بين أخذ الأقل لا بشرط من جهة الجزء الزائد المشكوك وبين أخذه بشرط شيء الذي هو عبارة عن وجوب الأكثر فيلزم من القول بالانحلال أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه (١).

وما أفاده الماتن رحمته متين إلا أن يوجه كلام الشيخ رحمته بما عن بعض الأعلام من أن التكليف بالمركب إما أن يلتزم بأن له تنجيز واحد بلحاظ المجموع فإما أن يتنجز مطلقاً وإما أن لا يتنجز كذلك، وإما أن يلتزم بإمكان التبعض في التنجيز بلحاظ أجزاء فيكون منجزاً بلحاظ بعض أجزائه ولا يكون منجزاً من جهة بعض أجزائه الاخر، وتوضيحه: أن الوجوب في المركب هل يقبل التبعض بحيث يتصف كل جزء بحصة من الوجوب نظير اتصاف كل جزء من القرطاس بالبياض أو لا يقبل ذلك نظير الحمى العارض على الإنسان، فإن كل جزء منه لا يتصف بالحمى، وإيراد المتن عليه يتم على تقدير عدم الالتزام بالتبعض في التنجيز وأن الأكثر إما أن يفرض تنجزه من حيث المجموع أو يفرض عدم تنجزه كذلك وأما مع الالتزام بالتبعض في التنجيز يتم الانحلال بحكم العقل من دون أن يتوجه اليه محذور المتن، فيصح أن يقال: أنه علم تفصيلاً بوجوب الأقل تفصيلاً إما لنفسه أو لكونه جزء الأكثر ويكون تركه موجباً للعقاب ومعلوم القبح تفصيلاً ويكون منجزاً على كل حال، وأما الأكثر فلا يعلم ترتب العقاب على تركه وقبح مخالفته ويكون مورداً للبراءة عقلاً فما ألزمه الماتن رحمته من لزوم

مع أنه (١) يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً المستلزم لعدم الانحلال، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، نعم (٢) إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له و إنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل فالعقل في مثله و إن استقلّ بالبراءة بلا كلام إلا أنه خارج عما هو محل النقض و الإبرام في المقام.

الخلف غير لازم، ويظهر من المحقق الأصفهاني حكاية التبعض في التنجيز عن المحقق صاحب هداية المسترشدين،^١ و التنجيز قابل للتبعض لأن ملاكه الوصول و لامانع من وصول بعض الأجزاء دون بعض و هو معنى الانحلال هنا.

(١) الوجه الثاني عن انحلال العلم الإجمالي: أنه يلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال أي: التناقض و ذلك لأن ما يلزم من وجوده عدمه محال لأن الانحلال يتوقف على وجوب الأقل مطلقاً نفسياً أو غيرياً و تنجز الوجوب الغيري متوقف على وجوب الأكثر حتى يترشح الوجوب الغيري منه الى الأقل، مع أن الانحلال يتوقف على عدم وجوب الأكثر نفسياً، فإذا لم يتنجز وجوب الأكثر ينتفي وجوب الأقل غيرياً فيصير الأقل منجزاً في فرض وجوبه النفسي لا مطلقاً و لو كان غيرياً، فيلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال و هو محال لأنه تناقض.

(٢) استدراك لما أفاده من بطلان القول بالانحلال و هو: أن العلم الإجمالي إنما ينحل فيما كان الأقل ذا مصلحة نفسية مستقلة يكون معلوماً له بأن كانت هناك مصلحتان ملزمتان تقوم إحداها بالأقل و الاخرى بالأكثر أو كانت مصلحة

هذا مع (١) أن الغرض الداعي الى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناءً على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر و النواهي للمصالح و المفاسد في المأمور بها و المنهي عنها

أقوى من مصلحة الأقل على نحو يمكن استيفاء مصلحة الأقل بدون مصلحة الأكثر، فالعقل يحكم حينئذٍ بالبراءة للشك في تعلق خطاب نفسي آخر بالأكثر غير ما تعلق بالأقل، إلا أنه في الفرض يكون خارجاً عن محل الكلام لأن الكلام في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، وفيما فرض يكون من صغريات الأقل و الأكثر الاستقلاليين.

(١) هذا هو الوجه الثاني لإثبات وجوب الاحتياط عقلاً عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإنه لو فرضنا بطلان الوجه الأول و ثبوت الانحلال الذي ادعاه الشيخ رحمته الله بالنسبة الى العلم الإجمالي نقول: أن الغرض الداعي للتشريع يقتضي وجوب الاحتياط بناءً على ما هو الصحيح من مذهب مشهور العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد الواقعية في متعلقاتها لأن المصالح و المفاسد في متعلقات الأحكام بمنزلة العلة بالنسبة الى المعلول، فاللازم عقلاً تحصيل غرض المولى فيجب الإتيان بما يحقق غرض المولى، و بما أن الواجبات الشرعية ناشئة من مصالح و أغراض واقعية ملزمة في متعلقاتها فإذا علمنا إجمالاً بوجوب أحد الأمرين: الأقل أو الأكثر فقد علمنا إجمالاً بوجود غرض ملزم واحد يدور أمره بين ترتيبه على الأقل أو على الأكثر، و حيث أن تحصيل الغرض واجب و هو غير معلوم في الفرض فيجب الإتيان بالأكثر، فالشك إنما هو فيما يحققه لا فيه نفسه و هو غرض واحد بسيط، فيكون مجرى لقاعدة الاحتياط لأنه من مصاديق الشك في المحصل.

و كون (١) الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية و قد مرّ اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلاً في إطاعة الأمر و سقوطه فلا بدّ من إحرازه في إحرازها كما لا يخفى.

(١) هذا عطف على قوله: (من تبعية الخ) أي: أنّ الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية و هي القرب اليه عز وجل، فإنّ التنزه عن القبائح تحلية للنفس عن الرذائل كما قال سبحانه: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة و البغضاء في الخمر و الميسر)^١ وإتيان الواجب تحلية لها بالفضائل لقوله سبحانه: (أنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر)^٢، فالواجب هو: تحصيل اللطف و هو يتوقف على الإتيان بالأكثر لأنّه محصل له بخلاف الأقل فلا يجوز الاقتصار عليه.

و قول الشيخ رحمه الله: (فالمصلحة إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض) أنّ المصلحة إمّا أن تكون من قبيل العنوان للمأمور به كالظهور المطلوب حقيقة من الأمر بالإزالة للحدث، وإمّا أن تكون من قبيل الغرض و لا بد من الاحتياط بالإتيان بالمشكوك، و هذا معنى قولهم: أنّ الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية الذي أوّل من تكلم به: فخر الدين رحمه الله في الإيضاح، كما تقدم من الماتن رحمه الله في بحث التعبدية و التوصلي: اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلاً في إطاعة الأمر و سقوطه و امتناع دخله شرعاً، فلا بد من إحراز الغرض لأنّ علّة الأمر حدوثاً و بقاءً هو: الغرض و أنّ سقوط الأمر موقوف على حصول الغرض و لا يحرز حصوله إلّا بالإتيان بالأكثر.

و لا وجه (١) للتفصي تارةً بعدم (٢) ابتناء مسألة البراءة و الاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية و جريانها على ما ذهب اليه الأشاعرة المنكرين لذلك أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به و اخرى (٣) بأن حصول المصلحة و اللطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال و حينئذٍ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال و معه لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعية الى الأمر فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به فأنه واجب عقلاً و إن لم يكن في المأمور به مصلحة و لطف رأساً لتنجزه بالعلم به إجمالاً و أمّا الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته فإن العقوبة عليه بلا بيان



(١) و قد تفتن الشيخ رحمه الله لهذا الدليل و أجاب عنه بوجهين.

(٢) هذا هو الوجه الأول من جواب الشيخ رحمه الله من دليل الغرض بما حاصله: أن الدليل مبني على القول بتبعية الأحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها الذي هو مبني مشهور العدلية، مع أن القول بوجوب الاحتياط و عدمه لا يختص بهم بل يعم المبني الآخر للعدلية المكتفين بوجود المصلحة إماً في المتعلق و إماً في أصل الجعل و مبني الأشاعرة المنكرين للمصالح و المفسد، فعلى هذين المسلكين لم يكن هناك غرض في إطاعة الأمر حتى يلزم رعايته على مسلك الأشاعرة، أو يكون الغرض قائماً بنفس أمر المولى فلا يلزم إحرازه.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من جواب الشيخ رحمه الله و هو: على تقدير كون الغرض في متعلق الحكم و تكون المسألة من صغريات الشك في المحصل الذي هو مورد لقاعدة الاشتغال، إلا أن ذلك في ما كان تحصيل العلم بالغرض ممكناً مع أنه ليس

و ذلك (١) ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور لاحتمال أن يكون الداعي الى الأمر و مصلحته على هذا المذهب أيضاً هو ما في الواجبات من المصلحة و كونها ألطافاً فافهم.

كذلك لأنّ المعبر في العبادة قصد الإطاعة و بدونه لا يحصل الغرض قطعاً، و من المحتمل اعتبار قصد الوجه أيضاً في العبادة أي: إتيانها بقصد وجوبها أو نديها، و هذا القصد لا يتمشى بدون معرفة الوجه تفصيلاً حتى يتمكن من إتيان الأجزاء الواجبة لوجوبها و أجزاء المندوبة لندبها، و حينئذ لا يحصل العلم بالغرض فلا يقطع بحصول اللطف و المصلحة فلا يبقى للمكلف إلا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف المعلوم، كما يحكم به العقل لتجزئه بالعلم الإجمالي و إن لم يكن فيه مصلحة و لطف و هو الأقل، و أمّا الزائد عليه و إن كان واجباً واقعاً إلا أنه لا مواخذه على تركه بعد فرض عدم العلم به فإنّ المواخذه عليه تكون بلا بيان. (١) تعليل لقوله ﷺ: (ولا وجه للتفصي عنه) و جواب عن جوابي الشيخ رحمه الله، و حاصل جوابه عن الجواب الأول: أن إنكار الأشعري للغرض و المصلحة لا يجدي للعدلية القائلين بها و إنما يجدي للأشعري، و أمّا بعض العدلية القائل بكفاية وجود المصلحة في نفس الأمر فإنه لم يقل بوجوب تبعية الحكم لمصلحة نفس الأمر و إنما يقول: بجواز أن تكون المصلحة في نفس الجعل فعلي، هذا المبنى يجوز أن تكون المصلحة في المتعلق و معه لا يحصل الغرض بإجراء البراءة في الأكثر إذ يحتمل أن لا يحصل الغرض بذلك و اللازم هو الاحتياط في الشك في المحصل.

و حصول (١) اللطف و المصلحة في العبادة و إن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء و إتيانها على وجهها، كيف و لإشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتبائنين و لا يكاد يمكن مع اعتباره، هذا

(١) هذا هو الجواب عن الجواب الثاني للشيخ رحمه الله الذي كان محصله: عدم التمكن من الاحتياط عند احتمال دخل قصد الوجه في حصول الغرض الموجب لرجوع الشك الى المحصل، و ذلك لعدم العلم بوجه الأجزاء حتى يقصد و بعد تعذر الاحتياط هنا تكون المسألة (الأقل و الأكثر الارتباطيين) و خارجة عن الشك في المكلف به الذي يمكن فيه الاحتياط و يدخل فيما لا يمكن فيه من الاحتياط، فلا يبقى إلا الإتيان بما تم فيه البيان و هو الأقل و إجراء البراءة في الأكثر. و جواب المتن له يكون بوجوه الأول: أن ما أفاده رحمه الله من عدم إمكان الاحتياط بالإتيان بالأكثر لا مجال له إذ لا حاجة لمعرفة الأجزاء حتى يؤتي بها بقصد وجهها لعدم الدليل لاعتبار قصد الوجه في الأجزاء، و حينئذ يكون حال المسألة حال مسألة دوران الأمر بين المتبائنين مثل ما إذا علم إجمالاً بوجوب القصر أو الإتمام، فكما يمكن الاحتياط في تلك المسألة كذلك يمكن في مسألتنا فالكلام في كلتا المسألتين ليس في إمكان الاحتياط و عدمه، بل في وجوبه و عدمه فإمكان الاحتياط هنا يكون دليلاً على عدم اعتبار قصد الوجه في الأجزاء.

مع (١) وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك و المراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسي لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي و إتيان الواجب مقترناً بوجهه غايةً و وصفاً بإتيان الأكثر، بمكان من الإمكان لا ينطبق الواجب عليه و لو كان هو الأقل فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، و احتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتي به على إجماله بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه لاسيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته و جزءاً لفرده حيث ينطبق الواجب على المأتي به حينئذٍ بتمامه و كماله لأن الطبعي يصدق على الفرد بمشخصاته

(١) الوجه الثاني: من الرد على جواب الشيخ رحمه الله: أن من صرح بوجوب إتيان العبادة بقصد وجهها كالعلامة عليه السلام إنما يقول بلزوم قصد الوجه في الواجب النفسي بأن يأتي به على ما يشتمل من الأجزاء و الشرائط و أمّا القصد في كل جزء منه وجهه من الوجوب الغيري (كما هو مسلك الشيخ رحمه الله في وجوب الأجزاء)، أو الوجوب النفسي الضمني (كما هو مسلك غيره) فلا يقول به، فإذا اكتفي في العبادة بإتيانها بقصد الوجوب المتعلق بها كالصلاة مع الجزء المشكوك جزئيته كالسورة مثلاً كان ذلك ممكناً، و حينئذٍ إن كانت السورة المشكوك وجوبها واجباً فقد أتى بما هو الواجب عليه، وإن لم تكن السورة واجبة في الواقع و كان الأقل واجباً فقد أتى بالمأمور به أيضاً، فإن السورة في هذا الحال تكون من الشبهات لتلك الفريضة مثل إيقاعها في المسجد مع العلم بعدم قدحها في الصلاة إذ لم تكن السورة من الموانع قطعاً.

و لا ريب في صحة إمكان إتيان الواجب مقترناً بقصد الوجه غاية بأن ينوي

نعم (١) لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً ولكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً غايته: لا بتمامه بل بسائر أجزائه،

صلاة الظهر لوجوبها فيدخل لام الغاية على الوجه، أو وصفاً بأن ينويها صلاة الظهر الواجبة وإن كانت مشتملة على الأكثر، فإن الطبيعي المأمور به منطبق عليه سواء كان المشكوك في الواقع جزءاً للماهية أم جزءاً للفرد (و المراد من جزء الماهية: الأجزاء الواجبة التي تنتفي الماهية بانتفائه ومن جزء الفرد: الجزء المستحبي كالاستعاذة)، فإن الصلاة تصدق على فاقدها إلا أن المأتي به فاقده للشخص بتلك الخصوصية فلا يكون الزائد حينئذٍ لغواً.

(١) في هذا الاستدراك: أنه إذا دار أمر المشكوك كالتكبير عند النهوض بين كونه جزءاً (للماهية أو الفرد) وبين كونه مقارناً وأجنبياً عن العبادة لم تكن الطبيعة منطبقة على المأتي بتمامه لأنه في الفرض مشتمل على ما هو خارج عن المأمور به، إلا أن ذلك غير ضائر لانطباقها عليه لا بتمامه بل بسائر أجزائه وما عدا ذاك الزائد.

إلا أن المحكي عن السيد الرضي رحمته الله: دعوى الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها أي: أحكام أجزائها و تقرير أخيه السيد المرتضى رحمته الله له، إلا أن الاعتماد عليه مشكل.

هذا مضافاً (١) الى أن اعتبار قصد الوجه من رأسه مما يقطع بخلافه مع أن الكلام (٢) في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يوتي به على وجه الامتثال من العبادات مع (٣) أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينفيه التردد و الاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعات الأمر المعلوم أصلاً

(١) الوجه الثالث من وجوه الرد على جواب الشيخ رحمه الله وهو: القصد بعدم اعتبار قصد الوجه في نفس الواجب فضلاً عن كل جزء من أجزائه، وقد تقدم البحث عنه في مبحث التعدي والتوصلي وكذا في مباحث القطع من أن ذلك مما يغفل عنه عامة المكلفين، فلو كان معتبراً في العبادة لكان اللازم أن يذكر في الروايات مع أننا لم نجد له في الأخبار لذلك عين ولا أثر، فعدم ذكر ذلك في الأخبار يكون دليلاً قطعياً على عدم اعتباره عند الشارع، ففي هذا الوجه أنكر اعتبار قصد الوجه مطلقاً وفي الوجه الأول أنكر اعتباره في الأجزاء.

(٢) الوجه الرابع من وجوه الرد على جواب الشيخ رحمه الله: أن الكلام في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر لا يختص بالعبادات حتى يقال: باستلزام الاحتياط فيه فوات قصد الوجه في الأجزاء، بل الكلام يجري في التوصليات التي لا تحتاج الى القصد القربة والوجه والتمييز، فيكون ما أفاده رحمه الله أخص من المدعى وهذا مما لا يناسب مقامه الرفيع في العلم والتحقيق.

(٣) الوجه الخامس من وجوه الرد على جواب الشيخ رحمه الله: أنه على تقدير اعتبار قصد الوجه و توقف حصول الغرض على ذلك القصد، فإما أن يكون شرطاً مطلقاً (أي: سواء كان المكلف متمكناً منه أم لا؟) وإما أن يكون معتبراً في خصوص حال التمكن منه فيكون مقيداً بحال الاختيار.

فعلى الأول لا بد من البناء على سقوط التكليف رأساً لعدم التمكن من

الامتثال بعد فرض عدم القدرة على الشرط الناشي من الجهل بالحكم الشرعي وسقوط العلم الإجمالي عن التنجز رأساً لعدم العلم بمحصول الغرض لا بالأقل ولا بالأكثر، فلا مجال لما أفاده رحمته بقوله: (فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلّقه به).

و على الثاني: لا بدّ من البناء على سقوط قصد الوجه حينئذٍ وعدم توقف الغرض على قصد الوجه، فلا بدّ حينئذٍ من الاحتياط بالإتيان بالأكثر لاجل تحصيل الغرض إذ لا مؤمن من العقاب على التكليف المعلوم بالإجمال، كما هو الحال في المتباينين و في فرض الإتيان بالأقل لا يحصل له العلم بالغرض، و معه لا يحصل العلم بالفراغ فلا بد حينئذٍ من لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر عقلاً. و ما أفاده رحمته متين إن قلنا بوجوب تحصيل الغرض، إلا أنّ ذلك قابل للمنع فإن الواجب عقلاً على المكلف هو إطاعة التكليف المتوجهة اليه من المولى، و أمّا الأغراض أو الملاكات فلا دليل على لزوم تحصيلها فدليل الغرض غير مهمّ و المهمّ هو العلم الإجمالي بناءً على عدم انحلاله.

و لو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض و للزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم، و أمّا (١) النقل فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عمّا تردد أمره بين الأقل و الأكثر و يُعيّنه في الأول، لا يقال: أنّ جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة و ليس لها أثر مجعول و المرفوع بحديث الرفع أمّا هو المجعول بنفسه أو أثره و وجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم (التذكر) مع أنّه عقليّ و ليس إلّا من باب وجوب الإطاعة عقلاً لأنّه يقال: أنّ الجزئية و إن كانت غير مجعولة بنفسها إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها و هذا كافٍ في صحّة رفعها

(١) بعد ما أثبت عدم جريان البراءة العقلية في المسألة خلافاً للشيخ رحمه الله و بنى على وجوب الاحتياط فيها عقلاً، و لكن شرعاً يكون مجرى لقاعدة البراءة و ذكر أنّ عموم حديث الرفع و ما شاكلة من أخبار البراءة كحديث المحجب يرفع جزئية ما شك في جزئيته لأنّ أركان البراءة شرعاً مجتمعة في مثله، فإنّ عموم الحديث يرفع التردد و الشك و يعين الواجب في خصوص الأقل، فالماتن رحمه الله جعل الجزئية التي هي من الأحكام الوضعية مورداً للرفع خلافاً للشيخ رحمه الله حيث جعل المجرى الحكم التكليفي (الوجوب للجزء المشكوك وجوبه) و ذكر رحمه الله: أنّه لا يعارضه إصالة البراءة عن وجوب الأقل للعلم بوجوبه المردّد بين النفسي و الغيري، كما أنّ أخبار البراءة حاکمة على العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين الأقل و الأكثر فلا مانع من البراءة شرعاً، و لكن الماتن رحمه الله لم يجعل الحكم التكليفي مجرى البراءة بل جعل المجرى الحكم الوضعي لأنّه يرى أنّ المعارضة بين إصالة عدم وجوب الأقل و إصالة عدم وجوب

الأكثر والعلم بوجوب الأقل نفسياً أو غيرياً لا يوجب انحلال العلم كما سبق، و هذا التعارض غير موجود بالنسبة الى البراءة في الحكم الوضعي.

وللماتن رحمته تعليق هنا أنكر فيه جريان البراءة الشرعية في المقام وهذا لفظه: (لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي ضرورة أنه ينافيه رفع الجزئية المجهولة وإنما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك بل علم بمجرد ثبوته واقعاً، وبالجملية: الشك في الجزئية أو الشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين إلا أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية و مورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب فافهم).

و حاصله: مانعية العلم الإجمالي لرفع الجزئية المجهولة فمع حكم العقل بالاحتياط بالفعل لا مجال لأخبار البراءة الواردة لخصوص الشك في الخطاب و هذا ينسجم مع مبنى عليّة العلم الإجمالي التامة لوجوب الموافقة القطعية، و عدم إمكان الترخيص و لو في بعض الأطراف لاستحالة احتمال المناقضة كالقطع بها و هذا يمنع عن جريان البراءة عن وجوب الزائد و أن تنجز أحد طرفي العلم و هو: الأقل بأي منجز.

ثم أشكل رحمته بقوله: (يقال) و هو من الشيخ رحمته، و حاصله: أن مجرى البراءة شرعاً هو ما إذا كان حكماً و أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي و الجزئية لم تكن شيئاً منها إما عدم كونها حكماً شرعاً فواضح، وإما عدم كونها موضوعاً لأثر شرعي فقد يتوهم بأن وجوب الإعادة يترتب على تقدير كون الواجب الأكثر فالبراءة تجري في الجزئية بلحاظ وجوب الإعادة و هو أثر شرعي.

و أجاب عنه بجوابين أحدهما: أن وجوب الإعادة ليس أثراً للجزئية بل هو أثر لبقاء الأمر الأول و هو المقتضي لوجوب الإعادة، و ثانيهما: أن وجوب الإعادة لم يكن أثراً شرعياً بل هو من باب وجوب الإطاعة يكون عقلياً و هو

لديقال: (١) إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر الأول و لادليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه، لأنه يقال: (٢) نعم و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر الى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء اليها نسبة الاستثناء و هو معها يكون دالاً (دالة) على جزئيتها إلا مع الجهل بها [نسيانها] كما لا يخفى فتدبر جيداً.

غير قابل لأن يرتفع بحديث الرفع.

و أجاب عنه بقوله: (لأننا نقول) و هو جواب الشيخ رحمته و هو: إن الجزئية وإن لم تكن أثراً شرعياً و لاموضوعاً لأثر شرعي في نفسه إلا أنها أمر انتزاعي منتزع من أمر الشارع بالجزء في المركب مثل قوله عليه السلام: (اقرأ السورة في صلاتك)، و حيث أن منشأ الانتزاع أمر شرعي تكون الجزئية شرعية بتبع منشأها و كل شيء يكون وضعه و رفعه بيد الشارع مستقلاً أو يتبع شيء آخر يكون قابلاً للرفع بحديث الرفع.

(١) حاصل الإشكال: أن ما ذكر من حل الإشكال عن الجعل الشرعي للجزئية لا يثبت المقصود الذي هو البناء على وجوب الأقل في المسألة شرعاً و بالبراءة الشرعية لأنه على ما ذكر في الحل، أن الأمر الانتزاعي مرتفع برفع منشأ الانتزاع فالأمر الأول المتعلق بالأكثر مرتفع، و ليس هناك أمر آخر يتعلق بالأقل الى الخالي عن ذلك المشكوك.

(٢) حاصل الجواب عن الإشكال: أن ما ذكر من عدم ثبوت الأمر بالأقل برفع الجزئية صحيح، إلا أن المدعى ثبوت الأمر بالأقل بشيء آخر غير حديث الرفع و هو أن وجوب الأقل يكون ثابتاً من طريق نسبة حديث الرفع الى أدلة الأجزاء، فإن النسبة هي نسبة الاستثناء بالنسبة الى الأجزاء فكان الشارع قال يجب في الصلاة: النية و التكبير و القراءة و الركوع و السجود مطلقاً (علم به أم لم

.....
يعلم) و السورة إن علم بجزئيتها، فإنّ حديث الرفع يكون حاكماً على أدلة الأجزاء و الشرائط ظاهراً (حتى لا يلزم التصويب على ما تقدّم).

و نوقش: من قبل بعض الأعلام بأنّ أدلة الرفع و البراءة مدلولها الرفع الظاهري و أدلة الجزئية و الشرطية و المانعية مدلولها أحكام واقعية لاتنافي بينهما حتى يجمع بينهما بالتخصيص الذي هو فرع التنافي، فإنّ الحكم الظاهري موضوعه الشك المتأخر عن الحكم الواقعي فيستحيل أن يكون نسبة حديث الرفع الى أدلة الأجزاء نسبة الاستثناء، فإنّ الاستثناء كسائر أنحاء التقييد يقتضي اتحاد المطلق و المقيّد رتبة و مع طولية كل حكم ظاهري للحكم الواقعي يمتنع التقييد، و هو وجيه.

ثم أنّ الشيخ رحمه الله تمسك بالاستصحاب لإثبات عدم لزوم الأكثر كما تمسك به لإثبات البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية و منع جريانه في المقامين، و صار هذا مثاراً للأعلام في توسعة البحث عن الاستدلال به للاشتغال تارةً و للبراءة أخرى، إلّا أنّ الماتن رحمه الله لم يتعرض له هنا و نحن أيضاً نترك البحث عنه.

و ينبغي التنبيه على امور الأول: أنه (١) ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشئٍ و مطلقه و بين الخاص كالإنسان و عامه كالحیوان و أنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً بل أنّ الأمر فيها أظهر فإنّ الانحلال المتوهم في الأقل و الأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا بداهة أنّ الأجزاء التحليلية لا يكاد يتصف بالزوم من باب المقدمة عقلاً فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها و في ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها و خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها كما لا يخفى

تنبيهات الأقل و الأكثر

الأمر الأول

(١) كان الكلام في الشك في الأجزاء الخارجية المعبر عنه بمسألة الأقل و الأكثر الارتباطي و الكلام في هذا الأمر فيما يقابل الجزء الخارجي المعبر عنه بالجزء التحليلي، و ذكر الشيخ رحمته للأجزاء التحليلية موارد ثلاثة: المطلق و المشروط، و المطلق و المقيد، و الدوران بين التعيين و التخيير، و بالجملة: أنّ الكلام هنا في كل ما يقابل الجزء الخارجي.

و الماتن رحمته تصدّى في هذا الأمر لبيان أمرين، أحدهما: الشك في الشرطية و عدمها و الثاني: في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و قال: أنه ظهر في المسائل السابقة المتعلقة بدوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين بالنسبة الى الأجزاء الخارجية، و أنّ الحكم في الشك في الجزء الخارجي عدم جريان البراءة العقلية لأجل العلم الإجمالي و أنّ دعوى انحلاله مستلزم للخلف و الاستحالة و أنّ البراءة النقلية جارية فيه.

ثم عدل عنه في حاشية منه و بنى على عدم جريانها أيضاً، و أنّ من تلك

المسائل يظهر حال دوران الأمر بين المشروط بشئٍ ومطلقه (و هذا العنوان يشمل المطلق و المشروط كالطهارة بالنسبة الى الصّلاة و المطلق و المقيد كالإيمان بالنسبة الى الرقبة)، وبين الخاص و العام المنطقيين كالإنسان و الحيوان كما إذا أمر بإطعام حيوان مخيراً فيه بحسب أنواعه، أو معيناً في الإنسان و المثال الشرعي: دوران ذكر الركوع و السجود بين التسبيح أو مطلق الذكر، و يكون مرجع الشك فيه الى الدوران بين التعيين و التخيير، و أوضح ما يظهر ممّا مرّ بقوله: (و أنّه لا مجال للح) أنّ البراءة العقلية غير جارية في المطلق و مشروطه و في العام و الخاص، بل عدم جريانها هنا أظهر ممّا مرّ.

و ذكر وجه الأظهرية بأنّ الانحلال المتوهم في الأجزاء الخارجية غير قابل للتوهم هنا و ذلك لأنّ الأجزاء التحليلية (بما لها من المعنى الواسع و هو ما يقابل الجزء الخارجي المشتعل للجنس و الفصل و المطلق و المشروط و المطلق و المقيد و الطبيعي و الحصة و النوع و الفرد) ليست مقدّمة عقلاً حتى يعلم بوجوبها تفصيلاً حتى ينحلّ به العلم الإجمالي و أنّ الأجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب أصلاً كما تقدم في مسألة التعبدية و التوصلية، فالصلاة الفاقدة للطهارة مبائنة مع الصلاة الواجدة لها، فالطهارة ليست جزء من الصلاة حتى يدعى القطع بوجوبها بدون القيد نفسياً أو ضمناً، كما يدعى ذلك بالنسبة الى السورة فلا مجال لدعوى الانحلال هنا لفقدان ضابط الانحلال لعدم العلم التفصيلي بشئٍ واحد.

و المراد بالتباين بينهما: عدم مقدمية أحدهما للآخر لا مطلق المغايرة، فإنّ المغايرة بين المقدمة و ذي المقدمة واضحة فالبراءة العقلية غير جارية في الأجزاء التحليلية مطلقاً.

نعم (١) لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره دون دوران الأمر بين الخاص وغيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته وليس كذلك خصوصية الخاص فأنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيداً.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: جريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط ومطلقه وعدم جريانها في الخاص وغيره والفارق هو: أن الشرط منتزع من أمر الشارع كقوله: صلّ متطهراً وأعتق رقبة مؤمنه، فشرطية الطهارة بالنسبة الى الصلاة وشرطية الإيمان بالنسبة الى الرقبة مأخوذة من أمر الشارع ولأجل ذلك يكون قابلاً لشمول حديث الرفع له عند الشك فيه، فيبني على رفع شرطية ما شك في شرطيته، وهذا بخلاف الخاص فإن خصوصية الإنسان تكون منتزعة عن ذات المأمور به لا يجعل الشارع حتى يشمل حديث الرفع في فرض الشك فيه فيكون الدوران بين الخاص وهو الإنسان وغيره من أنواع الحيوان كالفرس من قبيل الدوران بين المتباينين.

و ينبغي التنبيه على أمرين الأمر الاول:

اعلم: أن لمسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير دوراً كبيراً في الفقه ولم يتعرض لها: الشيخ رحمته الله إلا مجملأ كما أن الماتن رحمته الله أهملها والمحقق النائي رحمته الله أسهب الكلام فيه: ويجدر لنا الإسهاب منه مختصراً.

و المقصود من عنوان: (دوران الأمر بين التعيين والتخير) في محل الكلام: الذي يرتبط بالبراءة والاحتياط هو ما إذا علم بتعلق التكليف بأمر

معين و شك في أنه الواجب متعيناً أو معه عدل، ويكون التنجيز بينهما كما إذا علم بوجوب العتق عند الإفطار العمدي و شك في التنجيز بينه و بين الصيام و الإطعام، أو تعيينه من دون تخيير و إلا فإنَّ للعنوان المذكور موارد عديدة خارجة عن موضوع البحث مثل: دوران الأمر بين التعيين و التخيير في حجتين متعارضتين يحتمل وجود مزية لإحدهما، و دورانهما في باب التزاحم كما إذا احتملنا أهمية أحد المتزاحمين، و دورانهما في مقام الامتثال كما إذا احتملنا تعيين الإطاعة العلمية التفصيلية أو التخيير بينهما و بين الإطاعة العلمية الإجمالية، و هذه الموارد الثلاثة لا علاقة لها بما يرجع الى مسألة قاعدة الاشتغال و ما يرتبط بها هو العلم إجمالاً بوجوب شيء متعيناً أو متخيئاً بينه و بين شيء آخر.

و الحكم بالبراءة أو الاشتغال يختلف بحسب المباني في التخيير، المبني الأول: أنه عبارة عن وجوب كل من العدلين مشروطاً بترك الآخر فالعتق واجب و مشروط بترك الإطعام و الإطعام واجب مشروط بترك العتق، و في فرض الدوران يرجع الشك الى الشك في أن العتق واجب مطلق أو مشروط فتجري البراءة في إطلاقه.

المبني الثاني: هو منبى الماتن عليه السلام من أنه سنخ من الوجوب متعلق بكل من العدلين يُعرف بآثاره، فرجع التخيير الى غرضين لزوميين للمولى غير أنَّهما متزاحمان بمعنى أن استيفاء كل منهما يعجز المكلف من الاستيفاء الآخر، و على هذا المبني يكون الحكم عند التردد هو: قاعدة الاشتغال لرجوع الشك الى أن الإطعام هل يكون معجزاً عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق أم لا؟ و يكون الشك في القدرة فرجعه الى الدوران بين المتباينين حقيقة، و لا مجال لاحتمال الانحلال هنا إذ ليس هنا قدر متيقن يكون معلوم الثبوت.

المبني الثالث: هو رجوع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي و متعلق

الوجوب هو العنوان الانتزاعي الجامع لهما و هو عنوان أحدهما فيرجع شكه الى أن الواجب عليه هو عنوان (أحدهما) أو أنه خصوص العتق، فهو يعلم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين عليه، ففي الحقيقة على التعيين يكون الواجب عليه: واقع أحدهما، و على التخيير يكون الواجب عليه مفهوم أحدهما وهما متبائن و لابد من الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي.

الأمر الثاني

في الشك في المحصل

إذا فرض تعلق الأمر بشئ معلوم و كان حصوله بسبب دائر بين الأقل و الأكثر مثل: ما إذا كانت الطهارة مأموراً بها و كان سببها الوضوء أو الغسل أو التيمم و شك في السبب بين الأقل و الأكثر مثل: ما إذا شك في وجوب ضربة واحدة في التيمم أو ضربتين لابد من البناء على وجوب الاحتياط في المقام لأن المأمور به (و هو المسبب) معلوم بما له من الحدود و الشرائط، و التردد هو في حصول الواجب الذي هو بسيط، فإن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني و العلم بحصول المأمور به، فإذا شك في جزء للوضوء أو الغسل أو التيمم لابد من رعاية الاحتياط فيه.

إلا أن للسيد الاستاذ هنا كلاماً صغرياً وهو: (أن ما ذكر من لزوم الاحتياط يتم فيما كان للسبب وجوداً مغايراً مع المسبب كالعقد الذي هو نسب للملكية و من الواضح مغايرتها مع الآخر و لكن الوضوء و الطهارة ليسا كذلك، بل الوضوء عنوان لها كالقيام الذي لا يغاير التعظيم الذي هو المقصود حقيقة فإنه يقال للقيام الذي كان لأجل حصول التعظيم فالوضوء هو عنوان للطهارة و لا مغايرة حقيقة بين العنوان و المعنوي و إنما المغايرة بينهما تكون اعتبارية، و

الثاني أنه: (١) لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً و نقلاً ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية

يظهر ذلك من بعض الروايات مثل قوله عليه السلام (الوضوء نور)^١ وهذا يقتضي جريان البراءة مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر^٢.

الأمر الثاني

نقيصة الجزء أو الشرط نسياناً

(١) إذا نسي المكلف جزءاً من الواجب أو الشرط الارتباطي ثم التفت الى نقصان ما أتى به هل يحكم بصحة العمل أو يبطلانه؟ وبعبارة أخرى هل مقتضى القاعدة إطلاق الجزئية أو الشرطية لحالتي النسيان والذكر فهو مكلف بالتام مطلقاً أم لا؟ بل الجزئية أو الشرطية مختصتان بحال الذكر فيكون مكلفاً بالجامع بين الناقص والتام عند النسيان أو أنه مكلف بالتام بالخصوص فمن هذه الناحية تكون المسألة من دوران الأمر بين التعيين والتخير.

والحكم بالصحة لا بد من أن يكون مبنياً على أحد أمرين أحدهما: أن يكون العمل الفاقد للجزء ونسياناً مأموراً به، وثانيهما: أن يكون العمل الفاقد مسقطاً للأمر وإن لم يكن بمأمور به، ولولاها كان اللازم إعادة العمل من جهة عدم الإتيان بالمأمور به.

قال عليه السلام: الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً و نقلاً ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية وهو: الاشتغال عقلاً والبراءة نقلاً، فتلك المسألة كان الشك في أصل الجزئية أو الشرطية وهذه المسألة في

١. وسائل الشيعة: ج ١ باب ٨ من أبواب الوضوء ح ٨.

٢. التنقيح: ج ٤ ص ٦١.

فلولا (١) مثل: حديث الرفع مطلقاً و لاتعاد في الصلاة يحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسياناً كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً.

صحة العمل الفاقد لما احرز جزئيته نسياناً إلاّ أنّهما من وادٍ واحد للعلم الإجمالي المردد بين الإطلاق والتقييد.

(١) متفرع على الأصل وحاصله: إنّ القاعدة لزوم إعادة عقلاً لولا الدليل النقلى وهو قوله ﷺ: (رفع ما لا يعلمون)^١ في الصلاة وغيرها وقوله ﷺ: (لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس)^٢ في خصوص الصلاة، فلولا الدليل النقلى لحكمنا بالبطلان وجوب إعادة مطلقاً كما نحكم بالبطلان فيما ثبتت جزئيته و شرطيته مطلقاً ولو في حال النسيان إذا كان من الأركان وهي ما ذكر مستثنى في حديث لاتعاد بإضافة تكبيرة الإحرام الثابت ركنيتها بالإجماع، فالحكم في الأركان هو بطلان الصلاة عند فقد الركن وفي غيره بمقتضى حديثي الرفع و لاتعاد: عدم البطلان.

وفي جمعه بين حديث الرفع الذي هو أصل عملي و لاتعاد الذي هو دليل اجتهادي والثاني وارد على الأول بحسب مسلكه و حاكم بحسب مسلك غيره دلالة على أنّ المراد من الأصل الذي ذكره في أوّل البحث (القاعدة) كما فسّرناه لا البراءة كما هو الظاهر في أمثال المقام، فتحصيل أنّ الجزئية أو الشرطية مرفوعة في حال النسيان بحديث الرفع ولولاه لكان الحكم بالبطلان وهو الامر الثاني الذي قلنا بلزوم إثباته وهو سقوط الأمر مع الإتيان بالفاقد نسياناً.

١. الخصال: ص ٤٥٥ ح ٩.

٢. الخصال: ص ٣١٥ ح ٣٥ والوسائل: ب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤.

ثم (١) لا يذهب عليك أنه كما يمكن يرفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر و الناسي بالخالي عمّا شك في دخله مطلقاً وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر أو وجهه الى الناسي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عامّ أو خاص لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب اليه لامحالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر و إيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي فلا تغفل.

(١) هذا هو الكلام في الأمر الأول وهو إثبات تعلّق الأمر بالعمل الفاقد للجزء أو الشرط نسياناً، و الكلام فيه يقع تارة في إمكان توجيه الخطاب بالنقص بالنسيان و عدمه أي: بلحاظ مقام الثبوت و أخرى في ثبوت هذا الخطاب على تقدير إمكانه أي: بلحاظ مقام الإثبات.

أمّا الكلام في المقام الأول فقد ذكر الشيخ رحمه الله: عدم إمكان تكليف الناسي و توجيه الخطاب اليه لأنّ الغرض من التكليف البعث و التحريك الى الفعل، كما لا بد من إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ في الخطاب على نفسه ليكون باعثاً و محرّكاً للعبء نحو العمل و مع الغفلة عنه لا ينبعث المكلف بذاك الخطاب، و من الواضح أنّ الناسي لا يمكن أن يلتفت الى موضوع التكليف و هو كونه ناسياً مع بقاء النسيان إذ بمجرد الالتفات اليه يزول النسيان، فالتكليف المأخوذ في موضوعه: الناسي غير صالح للبعث و المحركة لا في حال الغفلة عنه كما هو واضح و لا في حال الالتفات اليه لزوال عنوان الناسي عنه المأخوذ في موضوع الخطاب، فلا يمكن توجيه خطاب خاص بالناسي بالنسبة الى العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي فلا بدّ من البناء على بطلان عبادة الناسي للجزء ناسياً

إمّا لإطلاق دليل الجزئية أو لإمتناع توجيه الخطاب اليه، والصحة منوطة بدليل عام أو خاص وهما مفقودان.

و ذهب الماتن رحمته بأنه كما يمكن رفع التكليف عن الناسي بمثل حديث الرفع أو لا تعاد في حال النسيان كذلك يمكن توجيه الخطاب واختصاصه به بحسب الأدلة الاجتهادية لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم المحذور المذكور بل يكون الخطاب اليه بأحد طريقين، أحدهما: ما أشار اليه بقوله: (كما إذا وجّه الخطاب الخ) وهو أن يخاطب جميع المكلفين من الناسي والذاكر بخطاب يعمهما مثل: (المكلف) ويخاطب بما عدا الجزء أو الشرط المنسي، ثم يخص الذاكر بخطاب آخر بذلك المنسي، فالذاكر الآتي بتمام العمل آتٍ بوظيفته كما أن الناسي الآتي بالعمل الناقص آتٍ بوظيفته أيضاً من دون أن يلزم محذور الخطاب.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور والناسي بما عدا المنسي لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم المحذور بل بعنوان آخر عام ملازم له أو بعنوان خاص لا بعنوان الناسي، بل بعنوان آخر عام مثل: أيها البلغمي أو أيها القليل الذكر وما شابههما أو بعنوان خاص مثل: يا زيد ويا عمرو، وبهذا يصلح للداعوية ولا يلزم استحالة إيجاب الخالي عن المنسي على الناسي بهذا العنوان حتى يلزم المحذور الذي ذكره الشيخ رحمته.

و المحقق النائني رحمته وافقه في الطريق الأول إلا أنه التزم بتعدد التكليف و لكنها مرتبطين نظير الالتزام بتعدد الأمر في أخذ قصد القربة في متعلق التكليف، فإن التكليف وإن تعدد لكنه ناشئ عن غرض واحد ينحصر طريق تحصيله بتعدد الأمر فيكون لهما امتثال واحد وعصيان واحد، ولهذا عبّر عنه بتمم الخطاب أو الجعل، ولم يوافق على الطريق الثاني لأنه مجرد فرض لا واقع

له إذ لم يوجد في شيء من الخطابات الشرعية متوجهة الى الناسي بهذا النحو الذي ذكره.

و يرد على الطريق الأول الذي ذكره الماتن رحمته: أن التكليف المتوجه الى الذاكر إن كان نفسياً استقلالياً فهو أجنبي عن محل الكلام لأنه تكليف مختص بالذكر وليس من تكليف الناسي بالناقص، وإن كان ضمناً متحداً مع التكليف بما عدا المنسي ويكون للذكر تكليف واحد لا تكليفان وحينئذ إن كان التكليف بما عدا المنسي عامّاً للناسي والمملتفت أو يكون مهملاً أو يكون خاصاً بالذاكر، فالأول خلاف الفرض لأن الذاكر مكلف بالعمل التام لا الناقص والثاني مستلزم للإهمال في مقام الثبوت وهو محال ويتعين الثالث ويعود المحذور مضافاً الى أنه خلاف ما وصل اليه من أدلة المركبات، وعدم تعيين المنسي حتى يؤمر بما عداه، و يرد على ما ذكره المحقق الثاني رحمته: أن الأمر بالناقص لا يكون داعياً إلا إذا لم يتعلق الأمر بالجزء الآخر، فعدم تعلق الأمر بالآخر مأخوذ في موضوع داعوية الأمر بالناقص وهذا لا يلتفت اليه إلا بالالتفات الى الجزء وعدم الأمر به وزوال النسيان عنه.

فشبهة الشيخ رحمته قوية إلا أن يتخلص منها بأن الانبعاث يكون من الأمر الواحد المتعلق بجميع الأجزاء والشرائط ولكن الشارع يجتزي في مقام الامتثال بما تذكر، وهذا من باب الاجتزاء من التام بالناقص، فإن له نظائر في الشريعة مثل: (من أدرك) و مثل: (لاتعاد) وأمثال ذلك.

وأشار الماتن رحمته بقوله: (وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي) الى مسألة فقهية هي: أن الواجب على جميع المكلفين ناسياً وذاكراً: الإتيان بجميع الأركان، وأما غيرها فبمقتضى حديث لاتعاد وغيره من الأخبار الخاصة الواجب على الناسي هو العمل الخالي عن المنسي، إلا إنك عرفت أنه ليس من

الثالث: أنه (١) ظهر ممّا مرّ حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيته وإلاّ لم يكن من زيادته بل

الإيجاب بالنسبة الى الناقص بل هو من الاجتزاء والاكتفاء من الناقص عن التام.

الأمر الثالث

في مبطلية الزيادة

(١) هل الزيادة مانعة أم لا؟ أي: هل يعتبر عدم الزيادة، و اعتبار عدم الشيء يعبر عنه بالمانع أو القاطع كما يعتبر عن اعتبار الوجود بالجزء، ومحلّ الكلام هنا: فيما لم يعلم اعتبار عدم الزيادة و لهذا قال في المتن: إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً، فإن علم بأنّ الجزء أخذ بشرط الشيء من حيث الزيادة كالسجدة في كل ركعة، أو علم بأنّه مأخوذ بشرط لا من حيث الزيادة كالركوع في كل ركعة فهما خارجان عن محلّ الكلام.

والشيخ عقد مسألتين إحداهما في حكم زيادة الجزء عمداً والثاني في حكم الزيادة سهواً إلاّ أنّ الماتن رحمه الله جمعهما في أمر واحد، قال: أنّه ظهر ممّا مرّ حال زيادة الجزء الخ، فإنّ ما ذكر في الأمر السابق هو نسيان الجزء و تقدم أنّ الحكم جريان البراءة شرعاً و عدم جريانها عقلاً، و الحكم هنا كذلك إذ لا فرق بين دخل وجود شيء في المأمور به و بين دخل عدم الشيء فيه، فالكلام هنا في أنّ عدم الزيادة معتبر في المأمور به شرطاً أو جزءاً أم لا؟ وأمّا تقييده بقوله: (مع عدم اعتباره في جزئيته) للتنبيه على أنّ الكلام فيما لم يؤخذ في جزئية الجزء عدم الزيادة أي: لم يؤخذ فيه قيد الوحدة و بشرط لا عن الزائد كما تقدم، كما هو الحال في الركوع إذ لو اعتبر ذلك فقد قُيد الشرط و كان من الإخلال بالشرط،

من نقصانه (١) و ذلك لإندارجه في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً وإن استقل العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال. نعم (٢) لو كان عبادة و أتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه لكان باطلاً مطلقاً أو في صورة عدم دخله فيه لعدم تصور (قصد) الامتثال في هذه الصورة مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال،

و بهذا نبه الشيخ رحمه الله بقوله: (فلو أخذ - يعني الجزء - بشرطه - أي: بشرط عدم الزيادة - فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة)، ففي مثل: الركوع لافرق بين إتيانه مرتين أو عدم إتيانه أصلاً من النقيصة.

(١) الدليل على ما ذكر من الحكم أي: ما ذكر في النقيصة جارٍ هنا لاندرج الشك في اعتبار عدم الزيادة: سواء أتى بالزيادة عمداً تشريعاً أم جهلاً أم سهواً، و سواء كان الجهل قصوراً أو تقصيراً في الشك في دخل شيء في المأمور به جزءاً أو شرطاً على ما تقدم من أنه لولا أدلة البراءة النقلية كان اللازم الاحتياط عقلاً و الحكم ببطالان المأتي به لقاعدة الاشتغال و عدم الاجتزاء بالمأتي به مع فرض الشك في مانعية الزيادة.

(٢) في هذا الاستدراك: أن الواجب إن كان توصلياً فلا كلام فيه و إن كان تعبدياً تكون الزيادة مبطلّة في بعض الصور، و تفصيله: أنه لو أتى بالعمل مع الزيادة على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه أي: أتى بالزائد على وجه التقيد، فإنه يكون تشريعاً و منافياً لقصد القرينة فيكون مبطلاً إمّا مطلقاً أي: حتى في صورة الدخل واقعاً و إمّا في خصوص صورة عدم دخله فيه واقعاً، و إمّا في صورة دخله واقعاً فلا يكون مبطلاً لعدم تصور الامتثال في

و أما (١) لو أتى به على نحو يدعو اليه على أي حال صحيحاً و لو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به و هو لا ينافي قصده الامتثال و التقرب به على كل حال.

صورة عدم الدخل واقعاً إذ مع عدم الدخل واقعاً لا أمر حتى يكون منبعثاً عنه وفي فرض الجهل بدخل الزيادة واقعاً و عدمه أيضاً يحكم العقل بلزوم الإعادة لقاعدة الاشتغال للشك في تحقق الامتثال لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فالزيادة في العبادة لا تكون مبطلّة إلا إذا أتى بها على وجه التقيد لأنه يكون محلاً بقصد القربة و تشريعاً.

(١) هذه الصورة الثانية: ما إذا لم تكن الزيادة على نحو التقيد بل على نحو الخطأ في التطبيق أي: يأتي به على نحو يدعو اليه وجوبه وإن لم يكن للزائد دخل فيه كان صحيحاً، سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لا؟ فهو مشرع لكن لا في الأمر و لا في المأمور به بل هو مشرع في تطبيق المأمور به على المأتي به المشتمل على الزيادة فهو في الحقيقة منبعث من أمر الشارع سواء كانت الزيادة دخيلة في المأمور به أم لا؟ فهو وإن كان مشرعاً في دخله الزائد في الواجب مع فرض عدم علمه بدخل الزائد (إذ لو كان عالماً بدخل الزائد في موضوع الأمر لم يكن إدخاله تشريعاً)، إلا أن تشريعه كان في تطبيق المأتي به مع المأمور به، و لهذا لا ينافي قصده الامتثال و التقرب إذ لم يكن التشريع في نفس الأمر بل الداعي له في الامتثال هو: أمر الشارع، و هذا لا ينافي التقرب.

و الفرق بين صورتين أنه: في الصورة الاولى: أنه يأتي بالمجموع بداعي أمره فهو لم يقصد سوى الأمر الذي يعتقد ثبوته أو تشريعاً، وفي الصورة الثانية: يأتي بداعي الأمر الواقعي إلا أنه يعتقد أن الواجب هو المشتمل على الزيادة جهلاً أو

تشريعاً ولهذا يكون العمل في الاولى باطلاً وفي الثاني صحيحاً.
 بقي هنا شيان و لابد من بيانها الاولى: أن الخطأ في التطبيق لا يجتمع مع التشريع الذي هو عبارة عن كون الواجب الواقعي هو المشتمل على الزيادة، وهذا هو التقيد لأنه لم يكن قاصداً للأمر الواقعي فلا يكون الأمر الواقعي محرّكاً له.

الثاني: التشريع هو: إدخال ما ليس من الدين في الدين و هو محرم بالأدلة الأربعة كما ذكره الشيخ رحمته الله، وعلى ما ذكرنا من التفسير يكون فعلاً نفسانياً لا علاقة له بالفعل الخارجي، فعنوان إدخال ما ليس من الدين لا ينطبق على الفعل الخارجي، بل هو من قبيل تسنين قانون متمحض في انشاء الحكم فلا دليل على حرمة الفعل الذي يشرع فيه.

و الماتن خالف الشيخ رحمته الله في الزيادة فإنه أولاً اعتبر قصد الجزئية في صدق الزيادة فلو أتى بالزائد و لم يقصد الجزئية لا تتحقق الزيادة، وإن ورد في بعض الأخبار إطلاق الزيادة على سجدة العزيمة في الصلاة مع عدم قصد الجزئية لها، ثم ذكر: أنها تتصور على ثلاثة أنحاء، الأول: أن يأتي بها بقصد كونها جزءاً مستقلاً كما اعتقد أن الواجب في كل صلاة ركوعان.

الثاني: أن يأتي بها بقصد كون المزيد والمزيد عليه جزءاً واحداً كما إذا اعتقد أن الواجب طبيعة الركوع الصادق على الواحد والأكثر.

الثالث: أن يأتي بها بدلاً عن المزيد عليه، وحكم بالبطلان على الأول لأن ما أتى به لم يكن مأموراً به و ما كان مأموراً به واقعاً لم يقصد الامتثال به، وعلى الأخيرين بأن مقتضى الأصل عدم البطلان لرجوع الشك فيه الى الشك في مانعية الزيادة والأصل عدمها، والماتن رحمته الله لا يرى بطلان الأول بنحو الإطلاق بل له تفصيل كما تقدم.

و ما أفاده الشيخ رحمته من توقف صدق الزيادة على قصد الجزئية في المركبات الاعتبارية وإن وافقه المحقق العراقي رحمته إلا أن ذلك لم يثبت بدليل، بل هي من المفاهيم العرفية ولا يتوقف ذلك عرفاً على قصد الجزئية، نعم لابد من أن يكون من سنخ المزيد عليه، فمثل: حركة اليد و ضمّ الطفل فليس زيادة في الصلاة وإن أتى بها بقصد الجزئية.

ثم أن مقتضى استصحاب الصحة أو البراءة عدم بطلان العبادة بالزيادة إلا إذا كانت موجبة للبطلان من جهة أخرى، إلا أنه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة و الطواف و السعي بالزيادة مثل قول الصادق عليه السلام في معتبر أبي بصير: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)^١ و قوله عليه السلام في خبر عبدالله بن محمد: (الطواف المفروض إذا زادت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زادت عليها فعليك الإعادة و كذلك السعي)^٢ و خير زرارة عن أحدهما عليهما السلام: (لا تقرأ في المكتوبة بشئ من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة)^٣، و يعارضها قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود) ثم قال: (القراءة سنة و التشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة)^٤، و حيث أن حديث لاتعاد من الأدلة الثانوية يكون حاكماً على من زاد و تفصيل الكلام في محله من كتاب الصلاة.

١. نهاية الأفكار ج ٣ ص ٤٣٧.

٢. الوسائل ب ١٩ من أبواب الخلل في الصلاة ح ٢.

٣. الوسائل ب ٣٤ من أبواب الطواف ح ١١.

٤. الوسائل ب ٤٠ من أبواب القراءة ح ١.

٥. الوسائل ب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤.

ثم (١) أنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام و يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب إنشاء الله تعالى.

(١) ذكر الشيخ رحمه الله تقرّيات للاستصحاب.

منها: استصحاب موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية، وفيه: أنه قطعي البقاء لأنّ الشيء لا يتغيّر عما وقع عليه إلاّ أنه لا ينقح للحكم بالصحة بالنسبة الى الأجزاء اللاحقة.

و منها: كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتئم الكل، و يرد عليه: ما تقدم في التقريب السابق فإنّ بقاء قابلية الأجزاء للإنضمام معلوم. و منها: بقاء الأجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة بداهة أنّ لكل جزء تأثيراً في المصلحة المترتبة على الكل، وفيه: أنّ الشك في البقاء يتصور فيما كان مشكوك المانعية رافعاً لأثر الأجزاء السابقة، وأمّا إذا احتمل كونه مانعاً عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك في الحدوث دون البقاء معه لا مجال للاستصحاب.

ثم أنّ قوله ﷺ: (يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب) و هو لم يف بوعده.

الرابع (١) أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة و دار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً و لو في حال العجز عنه و بين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي و لم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي فإن العقاب على تركه بلا بيان أو المؤاخذه عليه بلا برهان

الأمر الرابع

إطلاق الجزء و الشرط لحال العجز

(١) إذا علم جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به في الجملة ولكن عرض العجز للمكلف عن إتيان ذلك الجزء أو الشرط هل يجب عليه إتيان الباقي أم لا؟ بل يسقط الأمر بالمركب، و مرجعه الى: دوران الأمر بين كون الشيء جزءاً أو شرطاً مطلقاً حتى في حال العجز عنه، و لازمه: سقوط الأمر بالمركب في حال العجز لعدم القدرة عليه، و بين كونه جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، ففي حال العجز عنه لا يكون جزءاً أو شرطاً و لازمه ثبوت الأمر بالباقي عند العجز عن الجزء أو الشرط لكونه قادراً على إتيان المأمور به فرضاً.

للأمر فروض: لأنه تارة يكون لدليل المأمور به إطلاق مثل قوله **لا تأكل**: (لا تترك الصلاة بحال) و كان لدليل الجزء أو الشرط إهمال أو إجمال (الفرق بينهما أن الإهمال هو: ترك المتكلم لبيان مراده و الإجمال هو: قصور اللفظ في أداء المعنى)، لا بد من الأخذ بإطلاق دليل الواجب و يحكم بوجوب الباقي، و اخرى يكون الأمر بالعكس بأن يكون لدليل الجزء أو الشرط إطلاق مثل:

لا يقال: (١) نعم و لكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه، **فإنه يقال:** (٢) أنه لا مجال هاهنا لمثله، بداهة أنه ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته،

لاصلاة إلا بظهور، ويكون دليل المركب مهماً أو مجملاً وفي هذا الفرض يتعين سقوط الباقي، و ثالثة يكون لدليل كل من المركب و الجزء إطلاق (و في عبارة المتن مسامحة فإن ظاهر قوله: أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره عدم إمكان اجتماع إطلاقهما، و هو ليس بصحيح) في هذا الفرض يقدم إطلاق الجزء على إطلاق دليل المركب و يحكم بسقوط الواجب، و رابعة: أن لا يكون هناك ما يعين أحد الأمرين بأن كان الدليلان مجملين: وهذا هو العمدة في البحث في هذا الأمر.

و الكلام يقع تارة فيما يقتضيه الأصل العملي و اخرى فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي.

أما الأصل العملي الجاري في المقام هو: البراءة عن وجوب الباقي فإن العقاب على ترك الباقي يكون بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان، و الذي يمكن أن يستشكل على البراءة عن وجوب الباقي أمران.

(١) هذا هو الأمر الأول و هو: أن البراءة العقلية وإن اقتضت عدم وجوب الباقي، إلا أن البراءة النقلية عن الجزئية أو الشرطية في حال التعذر بمثل حديث الرفع يقتضي وجوب الباقي، فإن حديث الرفع يضيق دائرة الجزئية أو الشرطية بالاختصاص بحال التمكن، و يكون حال الجزء المتعذر حال الجزء المنسي و يصلح أن يكون هذا بياناً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٢) هذا هو الجواب عن الأمر الأول و هو: أنه لا مجال لجريان البراءة عن الجزئية و الشرطية لأن حديث الرفع وارد مورد الامتنان، فبجريان البراءة النقلية في الجزئية يلزم الإتيان بالباقي و هو خلاف الامتنان لأن الحديث يرفع

نعم (١) ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً ولكنه (٢) لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب و كان ما تعذر مما يسامح به عرفاً بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه و يأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام

التكليف لإثباته فإنه خلاف الامتنان.

(١) هذا هو الأمر الثاني لإثبات وجوب الباقي و عدم جريان البراءة عن وجوب الباقي و هو استصحاب وجوب الباقي عند تعذر الجزء أو الشرط في بعض الصور و هو ما إذا علم وجوب الباقي قبل عروض التعذر، و أمّا إذا كان عروض التعذر قبل توجه الخطاب بالمرتب لم يكن الشك في البقاء بل يكون في الحدوث فلا يتم فيه أركان الاستصحاب، و إذا فرض جريان الاستصحاب يكون حاكماً أو وارداً على البراءة.

وقد ذكر الاستصحاب بتقارير عديدة عمدتها تقريران ذكرهما في المتن، أحدهما: ما أشار إليه في المتن تبعاً للشيخ رحمته و هو: استصحاب كلي الوجوب الثابت سابقاً للأجزاء المقدورة، فإن الباقي كان معلوم الوجوب لتعلق الوجوب الغيري به و هو وإن زال بزوال وجوب الكل لكن يحتمل تعلق الوجوب النفسي به، فيكون سبباً للشك في بقاء الوجوب الجامع فيستصحب.

(٢) و أورد عليه بأنه يبتني على صحة جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الاستصحاب الكلي و هو: ما إذا كان منشأ الشك في بقاء الكلي احتمال بقاء الكلي في حدوث فرد آخر غير الفرد الذي حدث الكلي في ضمنه و علم ارتفاعه، و هذا القسم مما لا يجري فيه الاستصحاب على ما سيأتي في محله إلا إذا

.....
كان الكلي من المشكك وكان الفرد الآخر الذي يحتمل حدوثه مرتبة من مراتب
الحادثة ابتداءً، ومحلّ الكلام ليس منه لأنّ الوجوب الغيري مبائن مع الوجوب
النفسي وليس مرتبة من مراتبه، ويرد عليه أيضاً مع الإغماض عما ذكر: أنّه
مبني على تعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء، وهو قابل للمنع على ما تقدّم في
مسألة مقدمة الواجب.

ثانيهما: ما ذكره الشيخ رحمه الله أيضاً وهو استصحاب الوجوب النفسي الشخصي
الثابت سابقاً بدعوى المسامحة عرفاً في موضوعه إذ العرف يرى الباقي والمركب
إتمام شيئاً واحداً، ولذا يرى عدم ثبوت الحكم للباقي ارتفاعاً للحكم السابق كما
إنّ تبوته بقاء له فيقال حينئذٍ: هذا ويشار الى الباقي كان واجباً والآن كذلك، و
نظيره: استصحاب كرية الماء الذي كان كراً وأريق منه بعضه فشك في كربيته، و
سيأتي في بحث الاستصحاب: أنّ بقاء الموضوع و وحدته في القضية المتيقنة و
المشكوكة المعتبر في جريانه يكون تابعاً للعرف لا الدقة العقلية، ولسان الدليل
و ظاهر المتن أنّ النظر المسامحي العرفي يرى بقاء الموضوع و أنّ فقدان الجزء
المتعذر يكون من تبدّل الحالات في المأمور به فيشملة: (لاتنقض اليقين
بالشك)، و نوقش فيه: بأنّ المسامحة العرفية في الاستصحاب إنّما يتأتى في
موضوعات الأحكام بخلاف متعلقات الأحكام فأنّه ليس للعرف فيه نظر بل
نظره يكون تابعاً لما قرّره المولى، فإن قرّر متعلّق كلمة مركبة ذات أجزاء عشرة
يكون الفاقد لجزء مبائناً مع ذاك الموضوع.

كما (١) إنّ وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ﷺ: (إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم) و قوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور) و قوله: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)

قاعدة الميسور

(١) بعد الفراغ عن المقام الأوّل و هو ما يقتضيه الأصل العملي عند تعذر جزء أو شرط في المأمور به و إنّ الأصل الجاري البراءة عن وجوب الباقي، و عدم جريان استصحاب الوجوب بالنسبة الى الباقي شرع في البحث عن المقام الثاني و هو ما يقتضيه الدليل الاجتهادي في المقام.

فقد يدعى دلالة عدّة روايات على وجوب الباقي بعد العجز عن بعض الأجزاء و جعلوا مفاد تلك الروايات قاعدة سموها بـ (قاعدة الميسور)، قال مير فتاح في عناوينه: (و من جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المشتتة الفروع قاعدة الميسور و لزوم الإتيان بالمستطاع، الى أن قال: و لا ريب في أنّ استناد المشهور في العشرات من الفروع الى قاعدة الميسور ممّا يشرف الفقيه على القطع بصدور روايات الباب و اعتبارها سنداً و دلالةً، و الروايات هي الثلاثة التي جاء في المتن أولها نبوي: و الأخيران علويّان منقولان عن عوالي اللئالي،^١ و ادّعى جماعة انجبار ضعف سندها بعمل المشهور إلّا أنّ الجبر متوقف على إحراز استناد المشهور بالخبر و مجرد موافقة فتواهم الرّواية ضعيفة غير كافٍ لحصول الجبر، و ذكر بعضهم أنّ الروايات ليست مرسلة لأنّ مؤلفه ذكر في مقدّمة كتابه: (في كيفية إسنادي و رواياتي لجميع ما أنا ذاكره من

و دلالة (١) الأول مبنية على كون كلمة (من) تبعية لبيانية و لا بمعنى الباء و ظهورها في التبعية و إن كان مما لا يكاد يخفى إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح لاحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد و لو سلم فلا يحصى عن أنه هاهنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به فقد روي أنه خطب رسول الله فقال: (أن الله كتب عليكم الحج) فقال عكاشة و يروي سراقه بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك و ما يؤمنك أن أقول: نعم؟ و الله لو قلت: نعم لوجب و لو وجب ما استطعتم و لو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم الى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم و إذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه.

الأحاديث في هذا الكتاب ولي في ذلك طرق)، و ذكر سبعة طرق و قال فجميع ما أنا ذاكره في هذا الكتاب من الأحاديث النبوية و الإمامية طريقي في روايتها و إسنادها و تصحيحها هذه الطرق المذكورة عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعلم و الفضل و العدالة، و قد اعتمد المجلسي و المحدث النوري رحمهما الله على هذا الكلام و عدا الكتاب من الكتب المعتمدة.

(١) الكلام يقع في جهات، الأولى: في دلالة الروايات على القاعدة،

أما النبوي: فالمذكور في المتن نقل بالمعنى فإن المذكور في العوالي: (قال ﷺ) إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه بما استطعتم^١ فالاستدلال به موقوف على كون: (من) تبعية، و كان التبعية بحسب الأجزاء لا الأفراد، إذ من المحتمل أن تكون (من) بيانية أو تكون بمعنى الباء فلا يدل على القاعدة إذ يكون المعنى حينئذ: يجب الإتيان بنفس المأمور به بحسب القدرة، كما إذا كانت تبعية بحسب

.....
الأفراد لا بحسب الأجزاء أي: كون الشيء المأمور به كلياً لا مركباً وكلاً يدل على لزوم التكرار منه بحسب القدرة.

والماتن رحمته اعترف بأنها تبعية لا بيانية لعدم انطباق ضابط البيان هنا لأن مدخولها نفس المذكور قبلها لا جنس ما قبلها مثل: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) ^١، كما لا ينطبق عليها كونها بمعنى الباء إذ لم ينقل استعمالها بمعنى الباء إلا عن يونس تمثيلاً له بقوله تعالى: (ينظرون من طرف خفي) ^٢ و الباقيون أنكروا ذلك وقالوا: بأنه في الآية للابتداء ولهذا ذكر الشيخ رحمته: أن (من) بمعنى الباء مطلقاً و بيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام، و الماتن رحمته أيضاً وافق على أن (من) في الحديث ظاهرة في التبعية، إلا أنها للتبعية بلحاظ الأجزاء غير معلوم بل المحتمل كونها بلحاظ الأفراد و مع فرض الاحتمال يسقط الاستدلال، وفيه: أن مجرد الاحتمال لا يصادم الظهور فع الاعتراف بالظهور لا معنى لإبداء الاحتمال، و على تقدير تسليم ظهور (من) في التبعية بلحاظ الأجزاء لشيوع ذلك في الاستعمالات نقول: بأن المراد في الخبر التبعية في الأفراد قطعاً لأنه رحمته ذكره في ذيل حديث عكاشة أو سراقه كما في المتن، و الصدر قرينة على إرادة التبعية بحسب الأفراد كما هو واضح، فقد تحصل: أن الحديث لا يدل على قاعدة الميسور.

ثم أن المراد من قوله رحمته: (و لو وجب ما استطعتم): الإطاعة العرفية أي: كان فيه مشقة عليكم إذ لو كان المراد والاستطاعة العقلية لما استلزم تركه الكفر، و قوله رحمته (فاتركوني ما تركتم) بصيغة المفعول.

١. سورة الحج: آية ٣٠.

٢. سورة الشورى: آية ٤٥.

و من ذلك (١) ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضاً حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها، هذا مضافاً الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً لعدم اختصاصه بالواجب و لا بجمال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم إلا أن يكون المراد: عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث أن الظاهر من مثله هو ذلك كما أن الظاهر من مثل: (لا ضرر و لا ضرار)^١ هو: نفي ما له من تكليف أو وضع لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم.



(١) شروع في الإشكال على الاستدلال بالحديث الثاني المنقول في المتن تبعاً للرسائل بالمعنى، فإن المنقول في المصدر: (لا يترك الميسور بالمعسور)^٢ و الإشكال في الاستدلال بوجهين، أحدهما: ما أورده على الحديث الأول: من أن الاستدلال به إنما يتم على تقدير إرادة الميسور بحسب الأجزاء مع أن المحتمل فيه: إرادة الميسور بحسب الأفراد، و مع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال، و يرد عليه ما تقدم من عدم قدح الاحتمال و أنه لا يصادم الظهور.

ثانيهما: أن كلمة (الميسور) ظاهر في كل ميسور واجباً كان أو مستحباً إلا أن كلمة: (لا يترك) أو (لا يسقط) ظاهر في خصوص الوجوب، فيكون المراد: يجب أن لا يترك الميسور و هذا موجب لإرادة خصوص الواجبات من الحديث و

١. وسائل الشريعة: ب ١٢ إحياء الموات.

٢. عوالي الثاني: ج ٤ ص ٥٨.

.....
هذا مخالف لما عليه ابتنائهم على جريان القاعدة في الواجبات والمستحبات، فيدور الامر حينئذ بين تخصيص الحديث بالواجبات على خلاف بنائهم ورفع اليد عن عموم لفظ (الميسور) أو رفع اليد عن ظهور كلمة (لا يترك) في الوجوب وحمله على الاستحباب، فلا يدل على القاعدة لأن المفروض فيها هو لزوم الإتيان بالباقي بعد تعذر الجزء لارجحانه، وكما يكون الحديث ناظراً الى الميسور من الأجزاء لا يبعد أن يكون ناظراً الى الأفراد فلو قال: أكرم العشرين عالماً وتعذر إكرام واحد منهم فليس هذا من التخصيص كما تقدم في بحث العام والخاص فلا يبعد نظر الحديث وأنه لا يسقط إكرام العشرين إلا واحداً فيكون الحديث شاملاً للمركب وللأحكام الاستقلالية.

وقوله ﷺ: (و لا مجال معه لتوهم) توجيه للاستدلال بالحديث وهو: أن (لا يسقط) ظاهر في عدم سقوط الحكم من الميسور واجباً كان أو مندوباً فيشمل الواجبات والمستحبات وبشروط حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه يكون نظير قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، فالظاهر من عدم سقوط الميسور ابتداءً الرفع أو الوضع التكويني، إلا أنه غير مراد قطعاً لأنه في مقام التشريع بل المراد التشريعيين منها وإلا يلزم الكذب كما في حديث: (لا ضرر ولا ضرار)، وحينئذ تجري قاعدة الميسور في الواجبات والمستحبات.

لا يقال: أن السقوط وعدم السقوط مساوق للارتفاع والبقاء فيختص بما تحقق الحكم حدوثاً كي يرتفع، مع أن العلماء يتمسكون بالقاعدة في موارد تحقق التعذر من أول الوقت، ولا يعهد تخصيصه بما إذا طرأ التعذر بعد دخول الوقت. فإنه يقال: أن الشايع في الاستعمالات العرفية استعمال السقوط في عدم الحدوث كما يستعمل في الارتفاع بعد الحدوث ويقال: أن الصوم ساقط عن

و أمّا الثالث: (١) فبعد تسليم (٢) ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي (٣) لا دلالة له إلّا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمّهما و ليس ظهور (لا يترك) في الوجوب لو سلّم موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي،

المسافر وإن كان سفره قبل الوقت وأن الصلاة ساقطة عن الحائض مع فرض عدم حدوثها في حقها، وقد تحقق أن دلالة على القاعدة لا بأس بها.

(١) أي: قول أمير المؤمنين عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)، وقد أورد الشيخ رحمته الله على الاستدلال به بوجوه.

(٢) هذا هو الإشكال الأول: وهو أن الاستدلال به يتوقف على إرادة (ذي الأجزاء) من لفظ الكل الأول والثاني لا (ذي الأفراد)، أي: أن المراد الكل المجموعي لا الأفرادي وحينئذ لا يمكن الاستدلال به على القاعدة، فإن تعذر إكرام هذا العالم لا يكون إكرام الباقي ميسوراً له كما إن تعذر صوم يوم واحد لا يكون باقي الأيام ميسوراً له وهذا واضح.

(٣) هذا هو الإشكال الثاني وهو على تقدير تسليم ظهور الكل في الجملتين في المجموعي نقول: أن (ما) الموصول الذي هو موضوع في الكلام عام شامل للواجبات والمستحبات معاً و (لا يترك) ظاهر في الوجوب على ما عرفت في الحديث الأول، وحينئذ لا بدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين لعدم إمكان إبقائهما على حالهما فإمّا أن يحمل (ما) الموصول على خصوص الواجبات ويرفع اليد عن ظهورها في الأعم من الواجب والمستحب، وإمّا أن يحمل (لا يترك) على مطلق الرجحان بقرينة ظهور (ما) في العموم، وعلى هذا تنتفي دلالة على

وكيف كان (١) فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه في غير
المقام

القاعدة لأنّ مطلق رجحان عدم الترك عند عدم درك الكل لا يدل على وجوب
إتيان الباقي كما هو المفروض في القاعدة.

و ظهور (ما) في العموم حيث أنّه بالوضع أقوى من ظهور (لا يترك) في
الوجوب لأنّه بالإطلاق و الظهور الوضعي مقدّم على ظهور الإطلاق عند
الماتن رحمته و جماعة، بل يمكن إنكار ظهور (لا يترك) في الوجوب لأنّه جملة
خبرية و ذهب بعضهم الى عدم ظهور الجملة الخبرية على الوجوب و لهذا قال:
(لو سلّم)، إلّا أنّه خلاف ما التزم به في الأوامر من تسليم ظهور الجملة الخبرية
في الوجوب.

و ما أفاده من الإشكال محل تأمل فإنّ ظهور (لا يترك) في الوجوب مخصّص
لعموم الموصول لأنّ تخصيص العام لا يوجب المجازية بخلاف حمل النهي في
الجملة الخبرية على الكراهة مستلزم للمجازية من دون حاجة الى دعوى
أقوائية للظهور الوضعي من الظهور الإطلاقي، فأنّه وإن التزم به الماتن رحمته إلّا إنّنا
لم نلتزم به و قلنا بأنّه كلياً ممنوع، و المناط في التقديم الأظهرية و هي مختلفة.

(١) في هذا المقام أيضاً لم يلتزم بظهور (لا يترك) في اللزوم حيث قال: (لو قيل
بظهوره فيه) مع ما عرفت من أنّه خلاف مختاره و عدم ظهوره في اللزوم من
جهة معارضة ظهور الموصول للعموم له، فقد تحصّل: أنّ إشكال المتن ضعيف و
الأقرب تمامية دلالة الحديث على القاعدة، فالعلويان يدلان على القاعدة و إن
كان النبوي غير دالّ عليها.

ثم (١) أنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة وإن كان فاقده الشرط مبايناً للواجد عقلاً ولأجل (٢) ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقده لمعظم الأجزاء أو لركنها مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وإن كان غير مباين للواجد عقلاً

(١) الجهة الثانية: في الموارد التي تجري فيها القاعدة والتي لا تجري فيها: المناط في جريان القاعدة هو أن يعد الباقي ميسوراً للكل بحسب نظر العرف لا الدقة العقلية، وبينها عموم من وجه وحينئذ كما تجري القاعدة مع تعذر الجزء كذلك تجري في فاقده الشرط لأن ميسور الكامل يصدق على فاقده الشرط بنظر العرف على وجه الحقيقة كصدقه على الباقي عرفاً مع تعذر الجزء، وفي فاقده الشرط خالف الشيخ رحمه الله فإنه بنى أولاً على عدم جريان القاعدة في تعذر الشرط ثم عدل منه و التزم أخيراً بجريانها في بعض الشروط وإن كان الفاقده للشرط مبايناً عقلاً مع الواجد له، إلا أننا ذكرنا أن المناط في صدق الميسور هو نظر العرف لا العقل، فحال فاقده الشرط بالنسبة الى الواجد كفاقد الجزء بالنسبة الى الكل في نظر العرف.

(٢) لأجل المناط الذي ذكرنا في الميسور من كونه عرفياً أنه ربما لا يكون الفاقده ميسوراً عرفاً بل يكون مبايناً مع الكامل فيما إذا كان المتعذر ركناً كالركوع أو الطهور أو كان المتعذر معظم الأجزاء مع عدم كون الفاقده مع الواجد مبايناً عقلاً، وما أفاده في اختلاف نظر العرف مع العقل في الركن أو معظم الأجزاء محل تأمل فإن فاقده الركن يكون ميسوراً عرفاً وعقلاً إلا أن الشارع منع عن جريان القاعدة فيه كما أن الفاقده لمعظم الأجزاء لم يكن ميسوراً عند العرف والعقل.

نعم (١) ربما يلحق به شرعاً ما لم يعدّ بميسور عرفاً بتخطئته للعرف و أنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال و إلاّ عدّ أنّه ميسوره كما (٢) ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي: للتخطئة و أنّه لا يقوم بشئ من ذلك، و بالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق و يستكشف منه: أنّ الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب و استحبابه في المستحب و إذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو تدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأوّل و تشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني فافهم.

و ما أفاده من لزوم اتباع نظر العرف هو الصحيح لأنّ العرف هو المستبع في تشخيص المفاهيم لأنّهم المخاطبون في أدلة الأحكام إلاّ إذا كان للشارع تفسيراً خاصاً للمفهوم، فما عن المحقق النائي رحمته الله و بعض آخر من عدم حجّية نظر العرف في تشخيص الميسور بل اللازم هو إناطة جريان القاعدة في كل مورد بعمل الأصحاب و عدم قدرة العرف على معرفة الميسور، لم يخلو من غرابة.

(١) استدرك عما أفاد من لزوم الرجوع الى العرف في تعيين الميسور من الباقي أنّه قد يعدّ الشارع ميسوراً ما لم يعدّ العرف ميسوراً كصلاة الغريق، و هذا من باب تخطئة الشرع للعرف فإنّ الشارع يعلم بأنّ صلاة الغريق مشتمل على جميع مصالح الصّلاة الكاملة في حال التعذر أي: الفرق أو لمعظم مصالحها، و العرف من جهة جهله بذلك لم يعدّها ميسوراً فلو كان عالماً بذلك لما عدل عن عدّه بميسور.

(٢) و نظير ما ذكر في تخطئة الشرع للعرف موارد قيام الدليل الشرعي على عدم كون الفاقد ميسوراً للكمال من جهة فقدان الركن، حيث أنّ العرف يراه

ميسوراً و الشارع مع علمه بأن الباقي لم يكن قائماً بشئ من مصالح الكامل، و العرف غافل عن ذلك فلو كان مطلعاً به لما عدّ الباقي ميسوراً.

و بالجملة: أن المتبع في تشخيص الميسور: العرف إلا أن يقوم الدليل على خلاف نظر العرف في الخروج عن القاعدة أو الدخول فيها، وإذا شك في صدق الميسور و عدم صدقه لا يعد من موارد القاعدة لعدم إحراز الموضوع بل يرجع الى استصحاب البراءة عن وجوب الباقي أو استصحاب بقاء وجوب الباقي على اختلاف الموارد من ذلك، والصحيح: أن الدخول في القاعدة أو الخروج عنها في موارد مخالفة العرف ليس من باب التخطئة بل هو تخصيص للقاعدة فأتتها كسائر الأدلة و القواعد قابلة للتخصيص، أو تشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع أو تخطئة للعرف، وهذا لا ينافي لزوم التعويل على العرف في صدق العنوان، فبعد تمامية القاعدة يكون دليلاً اجتهادياً يثبت وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء.

ثم أن الشيخ رحمه الله بعد الفراغ عن بحث القاعدة ذكر فرعين، الفرع الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء أو ترك الشرط هل يتخير بينهما أو يتعين عليه ترك الشرط؟ ومثله: ما إذا دار الأمر بين ترك أحد الجزئين، وذكر رحمه الله: أنه من موارد القاعدة و التزم بتقديم الجزء على الشرط لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، إلا أن التعليل غير تام بل يختلف الحال بحسب الموارد و الأجزاء و الشروط، و الميزان هو: رعاية الأهم منها عند الشارع و العرف.

الفرع الثاني: لو كان للكل بدل اضطراري كالتييم بالنسبة الى الضوء أو الغسل هل يقدم الناقص على البديل؟ لأن البديل يجب عند تعذر التام و الناقص بمقتضى قاعدة الميسور تام لا ينتفاء جزئية المتعذر، أو يقدم البديل؟ لأن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام في جميع آثاره فيقدم على الناقص.

تذنيب : لا يخفى (١) أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطية و بين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين و لا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لإمكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين مع ذاك الشيء مرة و بدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى

و للوجهين إشكال أما الأول: فلا دلالة للقاعدة على أن العمل تام بل غاية ما تدل عليه الأخبار: أن الباقي يجب الإتيان به عند تعذر بعض الأجزاء، و أما الثاني: فليس في أدلة التيمم تصريح بالبدلية، و البدلية استفيدت من الأدلة، فعنوان البدلية استفاده الفقهاء من الأدلة.

و الصحيح: أن الآية قسّمت المكلفين على قسمين: قسم وظيفتهم: الوضوء و قسم آخر وظيفتهم: التيمم و حيث وقع التعارض من جهة إطلاق الدليلين لا بد من رفع اليد عنهما لعدم المرجح لأحدهما، و ظهور كل منهما في أصل المشروعية فيتخير بينهما.

تذنيب

(١) إذا دار أمر شيء كالتكبير للنهوض في الصلاة بين كونه جزءاً أو شرطاً و بين كونه مانعاً أو قاطعاً قد وقع الخلاف فيه، فذكر الشيخ رحمه الله: أنه من صغريات مسألة دوران الأمر بين المحذورين و يكون الحكم التخيير حينئذٍ بين الفعل و الترك بعد جريان البراءة بالنسبة الى الجزئية أو الشرطية، و كذلك بالنسبة الى المانعية و القاطعية بناءً على عدم حرمة المخالفة الالتزامية اللازمة من جريان البراءة في الطرفين و عدم لزوم المخالفة القطعية.

و الماتن رحمه الله بنى على أن المسألة من موارد دوران الأمر بين المتباينين في العلم الإجمالي الذي يجب فيه الاحتياط، فإنه وإن لم يكن الاحتياط في واقعة واحدة

.....
و لكنه ممكن في واقعتين، فيأتي بالمشكوك في واقعة و يتركه في واقعة اخرى، و ضابط المتبائنين منطبق عليه.

و استدل الشيخ رحمته الله على مدّعاء بأنه: على تقدير الجزئية أو الشرطية يجب الإتيان به، و على تقدير المانعية أو القاطعية يحرم الإتيان به فيكون أمره دائراً بين الوجوب و الحرام، و هذا هو ضابط دوران الأمر بين المحذورين، و بعبارة اخرى: إنّ في كل من الفعل و الترك احتمال للموافقة و احتمال للمخالفة (عدم إمكان المخالفة القطعية) كالمرأة المحلوف وطئها و عدم وطئها في وقت خاص.

و أجاب عنه الماتن رحمته الله بعدم انطباق ضابط دوران الأمر بين المحذورين هنا لإمكان الموافقة القطعية في واقعتين و تكرار العمل، غاية الأمر إنّ ما لا ينطبق عليه الواجب يكون لغواً مع صدوره لغرض عقلائي و هو: تحصيل القطع بامتنال أمر الشارع كما في الصلاة الى أربع جهات، و حيث أنّ تحصيل الموافقة القطعية ممكن في المقام فالاحتياط يكون واجباً، و مع فرض وجوب الاحتياط في العلم الإجمالي المنجز لا مجال لجريان البراءة في الفعل و الترك مع فرض إمكان الاحتياط المستلزم لتكرار العمل.

و بهذا ينتهي البحث عن الاصول الثلاثة و يبقى الكلام في شرائط جريانها، ذكرها بعنوان الخاتمة.

خاتمة في شرائط الاصول: أما الاحتياط (١) فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً بل يحسن على كل حال إلا (٢) إذا كان موجباً لاختلال النظام، و لا تفاوت (٣) فيه بين المعاملات و العبادات مطلقاً

شرائط الاصول العملية

(١) الاحتياط هو العمل على نحو يحصل العلم بإطاعة المولى و حصول الامتثال بأمره قال الشيخ رحمته الله: (و يكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به)، و لا يعتبر في حسنه العقلي شيء غير تحقق موضوعه في كل حال سواء قامت حجة غير علمية على خلافه أم لا؟ و سواء كان احتمال الحكم الواقعي قوياً أم ضعيفاً و سواء كان قبل الفحص أم بعده.

(٢) يستثنى من حسن الاحتياط مورد واحد و هو: أن يسوجب اختلال النظام لاهتمام الشارع بالنظام كثيراً و أن الإخلال به من أكبر المعاصي، و يمكن أن يقال: بأن المستثنى من حسنه طر و عنوان محرّم عليه و أن اختلال النظام من مصاديق المحرّم، فإن الاحتياط مقتضي للحسن و انطباق عنوان محرّم عليه يكون مانعاً.

(٣) خلافاً لبعض الفقهاء تبعاً للمتكلمين منعوا الاحتياط في العبادات من جهة اعتبار قصد الوجه و التمييز فيها و الاحتياط مخّل بذاك القصد، و لهذا ذكر المحقق القمي رحمته الله: أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد باطل، إلا إذا تكلمنا عن اعتبار القصد المذكور في العبادة في مباحث القطع و أنه لا دليل على اعتباره، بل الدليل على عدم اعتباره ثابت إذ لو كان معتبراً لدل عليه الدليل لأنّه ممّا يغفل عنه عامة الناس، و هذا هو التفصيل الأول في حسن الاحتياط و قد عرفت ضعفه.

ولو كان موجباً للتكرار (١) فيها، و توهم (٢) كون التكرار عبثاً و لعباً بأمر المولى و هو ينافي قصد الامتثال المعبر في العبادة، فاسد (٣) لوضوح أنَّ التكرار ربّما يكون بداعٍ صحيح عقلائي مع (٤) أنّه لو لم يكن بهذا الداعي و كان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داعٍ له سواء لما ينافي قصد الامتثال و إن كان لا عبثاً في كيفية امتثاله فافهم،

(١) هذا هو التفصيل الثاني في حسن الاحتياط بين عدم استلزامه لتكرار العمل و استلزامه لذلك و أنّ حسنه مختص بالصورة الاولى.

(٢) هذا هو الدليل على التفصيل المذكور و هو: أنّ الاحتياط بالتكرار مستلزم للعبث أي: لم تترتب عليه فائدة عقلانية و هو لعب بأمر المولى و هما منافيان لقصد القربة، و مقتضاه: عدم حسن الاحتياط في العبادات إذ لو كان الاحتياط في التوصلات و حصل الغرض به سقط الأمر به كان عبثاً و لعباً أم لا.

(٣) أجاب عن الدليل بوجهين أحدهما: أنّ الاحتياط قد يكون لغرض عقلائي مثل: أن يكون ترك الاحتياط متوقفاً على الجرح في إحراز الواقع أو متوقفاً على السؤال الذي في جوابه منّة عليه، فمع وجود الغرض العقلائي يرتفع العبث لأنّها ضدان لا يجتمعان.

(٤) ثانيهما: أنّ اللازم في العبادة هو: أن يؤتى بها بداعي أمر المولى و لا يكون له داعٍ سواه، فلو أتى بالفعل بهذا الداعي كان العمل صحيحاً و وقع الامتثال به، و إن كان التكرار ناشئاً من غرض غير عقلائي بل كان عبثاً و لعباً بأمر المولى و لكن لم يكن ذلك منافياً لقصد القربة و ذلك لأنّ انبعائه الى العمل كان بداعي قربي و إنّما كان اللعب في كيفية امتثال الأمر، و هذا غير ضائر بصحة العمل لأنّ الضميمة لم تكن في عرض قصد القربة، فالإتيان بالفعل كان بداعي النهي مع قصد الأمر و الضميمة واقعة في كيفية الإطاعة المتأخرة عن الإطاعة، و لكن في

بل (١) يحسن أيضاً فيما قامت الحجّة على البراءة من التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة و فوت المصلحة

عدم قدح ذلك في قصد القربة محل إشكال، والجواب الصحيح: هو إنكار كونه عبثاً ولعباً مع ترتب غرض عقلائي عليه، بل هو انقياد حسن فأين هذا من اللعب و العبث بأمر المولى؟

(١) كما أشرنا: لا فرق بين قيام الحجّة على نفي التكليف في حُسن الاحتياط أو عدم قيام الحجّة على النفي أو الإثبات كما إذا قامت الحجّة على عدم وجوب السورة في الفريضة أو عدم الدليل على وجوب صلاة الجمعة، واحتياط في الأول بالإتيان بالأكثر و في الثاني بالتكرار، ثم أنّ الظاهر عدم تعيّن تقديم ما قامت الحجّة عليه في المثال الثاني أو تقديم ما لم تقم الحجّة عليه، ففي المثال المتقدم له أن يبتدأ بصلاة الجمعة كما يجوز له الابتداء بصلاة الظهر، وأنّ الظهر من بعضهم تقديم ما قامت الحجّة عليه فلو قدم صلاة الجمعة في المثال كان امتثالاً احتمالياً قدمه على الامتثال التفصيلي، وأنّ اللازم هو تقديم الاحتمال التفصيلي مضافاً الى لزوم إلغاء احتمال الخلاف، فع عدم تقديم ما قامت الحجّة عليه يلزم عدم إلغاء احتمال الخلاف، و في الوجهين ما لا يخفى فأنّه لا دليل على تقديم الاحتمال التفصيلي على الاحتمالي، كما أنّه ليس معنى إلغاء احتمال الخلاف: عدم الاعتناء به، بل هو بمعنى: عدم أخذه حجّة يعتمد عليه.

ثم أنّ المحقق النائني رحمته الله اعتبر في حسن الاحتياط عقلاً عدم التمكن من إزالة الشبهة وقال: أنّ مراتب الامتثال عقلاً أربعة وهي مرتبة عقلاً لا يجوز الانتقال الى المرتبة اللاحقة إلّا بعد تعذر المرتبة السابقة وهي: الامتثال العلمي التفصيلي ثم الامتثال العلمي الإجمالي ثم الامتثال الظني ثم الامتثال الاحتمالي، ثم قال: أنّ الاعتبار في العبادة قصد الإطاعة وهي كون إرادة العبد تابعة لإرادة المولى و

انبعاث العبد عن بعث المولى و هو متوقف على العلم بالأمر و الانبعاث عن الأمر المحتمل مرتبة من العبودية لكن لا يكون حسناً عقلاً إلا عند عدم التمكن من الانبعاث عن الأمر المعلوم، و على تقدير الشك في ذلك فالمرجع قاعدة الاشتغال لأنه من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير، ثم على هذا المبنى ذكر أنه في مورد توقف الاحتياط على التكرار إذا قامت الحجّة الشرعية على تعيين الواجب في أحد المحتملين طريقة الاحتياط أن يأتي أولاً بما قامت الحجّة عليه ثم يأتي بالمحتمل الآخر^١.

و كلامه هذا صار مثاراً للاعتراض عليه من جماعة منهم المحقق الأصفهاني رحمته الله من أن: الإتيان بالعمل بداعي الأمر المحتمل يوجب التعرف لأنه انقياد بل حسنه أكثر من حسن الانقياد للأمر المعلوم بنظر العرف و العقلاء، و منهم السيد الحكيم تبعاً لاستاذه العراقي رحمته الله من أن: الفعل في مورد الاحتمال يؤتى به بداعي امتثال الأمر المحتمل، فالقصد هو امتثال الأمر في كلتا صورتى العلم و الاحتمال و ليس الداعي هو احتمال الأمر.

و العمدة أن المعتبر في العبادة الإتيان بها بداعي قربي أي: بقصد الإطاعة، و في مورد الاحتمال يأتي بالعمل بداعي الإطاعة على تقدير تعلق الأمر به، فإنّ الطاعة التعليقية لها ثبوت و آثار و لهذا يكون مجرى الاستصحاب.

و الماتن رحمته الله علّل حسن الاحتياط في موارد قيام الحجّة على عدم التكليف بقوله: لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة، و الشيخ رحمته الله علّل ذلك بقوله: (لعموم أدلة رجحان الاحتياط غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط)، فما أفاده المحقق النائني رحمته الله لا يمكن مساعدته.

و أمّا (١) البراءة العقلية، فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرّت الإشارة اليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما

(١) وهي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على نحو القضايا المشهورة والآراء المحمودة، فإنّ إجراؤها متوقف على الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على الحكم الشرعي.

و الوجه في ذلك هو أنّ العقل لا يحكم على الفعل على النحو الذي ذكر إلا إذا أحرز تحقق موضوع حكمه بما له من الأجزاء و الشرائط، فإن أحرز أنّ الفعل مصداق للعدل بما له من الأجزاء و الشرائط حكم بأنه حسن، فإن لم يحرز فيه أحد أجزاء الموضوع أو شروطه توقف العقل عن الحكم بالحسن و كذا لا يحكم بقبح فعل إلا إذا أحرز كونه مصداقاً للظلم.

و في محلّ الكلام أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب على التكليف المجهول (على ما تقدم الكلام في أدلة البراءة) إلا بعد فحص المكلف عن دليله و يأسه عن وجود الدليل على ثبوت التكليف و بدونها لا يستقل على قبح العقاب عليه من جهة كونه مصداقاً للظلم إن كان في الواقع حجة على التكليف يعثر عليها المكلف إن فحص عنها في مظانها، بل يحكم بالقبح أيضاً إن ترك الفحص بناءً على ما تقدّم من حكم العقل بقبح التجري فيما كان مصداقاً له لكونه طغياناً و تمرداً على المولى و هو أيضاً من مصاديق الظلم و إذا فحص بالمقدار اللازم و لم يعثر على دليل يثبت الحكم الإلزامي فإنّ له إجراء البراءة العقلية، و مقدار الفحص اللازم المحقق لموضوع الحكم هو أن يحصل له اليأس عن وجود الحجة في المجامع الخبريّة و سائر الحجج المعتمدة، فإنّ المراد من الحجة ما يمكن العثور عليها بالفحص و أمّا ما لا يمكن العثور عليها و إن كان الحكم ثابتاً واقعاً، فإنّ

و أمّا (١) البراءة العقلية فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية إلا أنه استدل على اعتباره بالإجماع و بالعقل فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به

المكلف لا يكون مكلفاً بتحصيلها وقد سهل الفحص في زماننا بحمد الله بعد توفر الأدلة و سهولة الوصول اليها ببركة تجميعها في المجامع الخبريّة، فجميعها سهل التناول للجميع.

هذا كله في الشبهات الحكمية، وكذلك الكلام في الشبهة الموضوعية لأنه مع الشك في الموضوع و هو أن زيد مصداق للعالم الذي يجب إكرامه فإنه يشك في قيام الحجّة على الحكم في هذا المورد، ومعه يشك في قيام الحجّة على الحكم في مورده لأن الحجّة منوطة بوجود الموضوع و مع الشك في تحقق الموضوع يشك في قيام الحجّة على الحكم، فيتحقق موضوع القاعدة و تثبت البراءة العقلية، و لكن الكلام في وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية و سيأتي الكلام فيه، و ظاهر المتن: وجوب الفحص في البراءة العقلية في جميع الشبهات حكمية أو موضوعية.

(١) و هو ما دلّت الأخبار على البراءة كحديث الرفع و الحجب و أمثالهما على ما تقدّم، فمقتضى إطلاقها عدم وجوب الفحص في جريانها إذ لم يرد تقييد بالفحص في شيء من تلك الأخبار، كما هو الحال في الشبهات الموضوعية حيث لم يشترط جريان البراءة فيها بالفحص، إلا أنه ذكر التقييد بالفحص لتلك المطلقات بأمرين، أحدهما: الإجماع قال الشيخ رحمته الله: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

ثانيهما: حكم العقل بلزوم الفحص عن الدليل المثبت للتكليف للمعلم الإجمالي بثبوت التكليف الإلزامية الكثيرة بين الشبهات على نحو لو تفحص

ولا يخفى (١) أنّ الإجماع هاهنا غير حاصل و نقله لوهنه بلاطائل فإنّ تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل

عنها في الأدلة لظفر بها، فع هذا العلم الإجمالي المنجز يمنع العقل عن الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن الدليل، وهذا فيما لو ترتب أثر على الفحص عن الدليل وهو ما إذا ظفر بدليل الحكم إذا فحص و لذا قيده في المتن بقوله: (بحيث لو تفحص عنه لظفر به)، وأمّا إذا فرض عدم ترتب هذا الأثر على الفحص لا يجوز الرجوع الى البراءة مطلقاً إذ يكون الحكم المذكور باقياً في المعلوم بالإجمال و عدم خروجه عن أطراف العلم الإجمالي، وإن فحص في مورده عن الدليل فلا يجوز الرجوع الى البراءة مطلقاً.

(١) جواب الدليلين: أمّا عن الإجماع فليس في المسألة إجماع تعبدّي كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لأنّ المسألة من المسائل التي للعقل فيها حكم كما هو معلوم، والمعظم اعتمدوا في المسألة الى حكم العقل، فالإجماع المحصّل على تقدير ثبوته مدركي لا يكون حجة و المنقول منه ليس بحجة كما هو ثابت في محله و خصوصاً في المسألة التي يعلم مبنى الجمعين، فإنّ المسألة ليست من المسائل التعبدية المحضة الذي لم يكن للعقل فيها مدخل، هذا على تقدير تسليم تحققه و هو قابل للمنع بل يستحيل عادة كما في المتن لأنّه بعد حكم العقل بلزوم الفحص من جهة العلم الإجمالي فلا طريق لنا الى كشف الإجماع التعبدي.

و إنَّ (١) الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إمّا لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال أو لعدم الابتلاء إلّا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات إليها

(١) جواب للدليل الثاني لوجوب الفحص وهو: أن الكلام في وجوب الفحص لإجراء البراءة فيما كانت الشبهة بدوية و دعوى العلم الإجمالي هنا خارج عن موضوع الكلام، و ما ادعي من العلم الإجمالي بثبوت تكاليف إلزامية بين الشبهات خلاف الفرض لأنّ الكلام فيما لم يكن علم اجمالي و ذلك العلم منحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم التفصيلي، أو لعدم تنجزه من جهة خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و لو من جهة غفلة المجتهد حين الاستنباط عن سائر موارد الشبهة، فان كان العلم الإجمالي بعد باقياً لما جاز الرجوع الى البراءة بعد الفحص أيضاً.

و ليعلم: أن الشيخ رحمته الله ذكر وجوهاً خمسة لتقييد إطلاق الأخبار بما بعد الفحص وهي: الإجماع القطعي، الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم، ما دلّ على مؤاخذة الجاهل، حكم العقل بعدم معذورية الجاهل المقصّر القادر على الاستعلام، العلم الإجمالي الحاصل لكلّ مكلف قبل الأخذ في استعلام المسائل، ثم قال: (فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً، و مناط عدم المعذورية في المقامين هو: عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيها فاحتمال الضرر بارتكاب المشتبه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر، مع أن في الوجه الأول و هو الإجماع القطعي كفاية).

و السيد الاستاذ ذكر وجهاً سادساً لتقييد الإطلاق و هو: الجمع بين أخبار

فلاولى (١) الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات و الأخبار على وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذة على ترك التعلّم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعد العلم بقوله تعالى كما في الخبر فيقيد بها أخبار البراءة لقوّة ظهورها في أنّ المؤاخذة و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه و لو إجمالاً فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً فافهم.

التوقف و أخبار البراءة قال: (أنّ النسبة بين الطائفتين و إن كانت تباينية لدلالة إطلاق أخبار البراءة على الترخيص قبل الفحص و بعده و أخبار التوقف على وجوب التوقف مطلقاً، إلّا أنّ النسبة تنقلب الى العموم و الخصوص المطلق و ذلك لأنّ مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص كقوله عليه السلام في المقبولة: (فأرجه حتّى تلقى إمامك) الأمر بالتفحص عن الحكم الذي يتحقق في زمان الحضور بالتشرف لديه عليه السلام و السؤال عنه، و هذا المضمون يقيد إطلاق أخبار البراءة و تختص بما بعد الفحص و بعد هذا التخصيص تنقلب النسبة التباينية بين أخبار البراءة و التوقف الى العموم المطلق فتختص أخبار التوقف بما قبل الفحص و البراءة بما بعده و هذا هو الحال في جميع المتعارضين لعدم ملاحظة النسبة بينهما في أنفسهما بل بعد ورود التخصيص في أحدهما أو كليهما (من الخارج) ^١، و الظاهر: أنّ ما اختاره هنا مع الإغماض عمّا ذكره في أوّل البراءة من أنّ أوامر التوقف محمولة على الإرشاد، و مع الإغماض عن ذلك يرد عليه: أنّ حديث الرفع يشمل الشبهات الموضوعية و أخبار الاحتياط تتقدم بالأخصية حتّى في صورة قبل الفحص.

(١) بعد تضعيف الدليلين (الإجماع و العقل) لوجوب الفحص، ذكر أنّ

الاولى الاستدلال على وجوب الفحص بما دلّ من الآيات و الأخبار الكثيرة الدالة على وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذه على تركها الذي عرفت استدلال الشيخ عليه السلام به في الوجوه الخمسة المتقدمة، فيكفي من الآيات قوله تعالى: (و لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين)^١ و من الأخبار كما في اصول الكافي قوله عليه السلام: (طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا أن الله يُحبُّ بُغاة العلم)^٢، و ما دلّ على ثبوت المؤاخذه على ترك التعلم كالخبر المروي عن أمالي الشيخ عليه السلام في تفسير قوله تعالى: (فلله الحُجَّةُ البالغة)^٣ أنه يقال للعبد يوم القيامة: هل كنت عالماً؟ فإن قال: نعم قيل له لما إذا لم تعمل بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قيل له: هَلَّا تعلّمت حتّى تعمل فيخضم فتلك الحجة البالغة)^٤.

و قد عرفت أن هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي تمسك بها الشيخ لوجوب الفحص، كما أن الوجه السابق (ما دلّ على وجوب التعلم) الوجه الثاني من تلك الوجوه، فإنّ ما دلّ على البراءة مطلقاً بالنسبة الى ما قبل الفحص و ما بعده و ما دلّ على وجوب التعلم و ما دلّ على ثبوت المؤاخذه لترك التعلم مختصّ بما قبل الفحص فيها يقيد إطلاق أدلة البراءة، و ليست النسبة بينهما التباين كما قد يتوهم.

إن قلت: أنّ مورد الآيات و الأخبار هو وجوب التعلم و ثبوت المؤاخذه على تركه فيما علم بالحكم إجمالاً فتكون مختصة بموارد العلم الإجمالي و أخبار البراءة دالة على البراءة في الشبهات البدوية فيكون بينهما التباين لا الإطلاق و التقييد فحال هذا الوجه حال الوجهين السابقين في الضعف.

١. سورة التوبة: آية ١٢٢.

٢. الكافي باب فرض العلم و وجوب طلبه ج ١.

٣. الانعام آية ١٤٩.

٤. أمالي الشيخ ج ١ ص ٨، جامع أحاديث الشيعة ب ١ من أبواب المقدمات.

قلت: أجاب عنه الماتن عليه السلام بقوله: (لِقُوَّةَ ظُهورِها في أَنَّ المُواخِذَةَ والاحتِجاجَ بتركِ التَّعلمِ فيما لم يعلم لا بتركِ العملِ فيما علم وجوبه ولو إجمالاً) وهو: أَنَّ الآياتِ والرواياتِ واضحة الدلالة بل صريحة في التوبيخ على تركِ التَّعلمِ لا على تركِ العملِ فيما علم به إجمالاً، ففي خبر الأُمالي صرَّحَ بأنَّه: (هَلَّا تَعَلَّمْتَ حتَّى تعملَ) فيكونُ موردها كأخبار البراءة: الشبهات البدوية فلا مجال لما توهم من أَنَّ النسبةَ بينهما التباينُ وأنَّه يجمعُ بينهما بحمل أخبار البراءة على الشبهات البدوية و حمل الآيات والأخبار على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلا وجه لتقييد الطائفة الأولى بالطائفة الثانية.

و الصحيح: أَنَّ ما اشير اليه من الأخبار على طوائف وأنَّ أوضحها دلالة و سنداً هو معتبر مسعدة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في تفسير قوله تعالى: (فَلَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ)^١ الظاهرة في منجزية الاحتمال قبل الفحص والسؤال، فلا استدلال بها على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية قريب.

و ما ورد الاعتراض في تقارير المحقق العراقي عليه السلام على الاستدلال بوجوه لا يمكن مساعدته، ففي الاعتراض الأول ذكر: أنَّه يمكن حملها على موارد العلم الإجمالي بالتكليف الذي هو الغالب في موارد الشك قبل الفحص، وقد عرفت جوابه وأنَّه خلاف ظهورها في أَنَّ منشأ التنجز كونه لا يعلم لا كونه يعلم إجمالاً، وفي الثاني ذكر: أنَّها مسوقة للإرشاد الى حكم العقل بوجوب الاستناد الى حجة وأنَّه كحكم العقل معلق و مرفوع بأدلة البراءة الشرعية، وفيه: أَنَّ ظاهرها لزوم تحصيل العلم بالأحكام الشرعية وليس مفادها الإرشاد الى الحكم العقلي التعليقي، وفي الثالث: أنَّها مختصة بما إذا كان التكليف الإلزامي بنحو لو سئل عنه لوصل الى المكلف فتختص بالمعاصرين للمعصوم عليه السلام و

و لا يخفى (١) اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة فلا تغفل.

و لا بأس (٢) بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة و الأحكام، أمّا التبعة: فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤدياً اليها فأنها و إن كانت مغفولة حينها و بلا اختيار إلا أنها منتهية الى الاختيار و هو كافٍ في صحة العقوبة، بل مجرد تركها كافٍ في صحتها و إن لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتماله لأجل التجري و عدم المبالاة بها

لا يشمل لمثل زماننا، و فيه: أنه خلاف ظاهر تلك الروايات تنجز الواقع قبل الفحص بنفس احتمال التكليف و لو احتمل انكشاف الحال بعد الفحص.

(١) إيصاله التخيير المعتبرة في مورد دوران الأمر بين المحذورين الموجب للتخيير و التردد بين المحتملين الذين لا مرجح لأحدهما على الآخر و الموضوع لها متوقف على الفحص كما تقدّم في البراءة العقلية، فكما أن موضوع البراءة العقلية متوقف على الفحص و بدونه لا يحرز موضوعها كذلك الحال في إيصاله التخيير، فإن الموضوع لها لا يحرز بدون الفحص لأنّ الحاكم بالتخيير العقل و هو إنّما يحكم به بعد فرض عدم القدرة على الامتثال القطعي، و قبل الفحص يحتمل القدرة على الامتثال و لأجل دفع هذا الاحتمال يحكم العقل بلزوم الفحص عن الواقع إذ بدونه يحتمل القدرة و عدم العجز، و لأجل دفع هذا الاحتمال يحتمل العقل عليه بالفحص بلافرق في ذلك بين أن تكون الشبهة حكمية أو تكون شبهة موضوعية بالبراءة فيها.

(٢) الكلام فيما يترتب على العمل بالبراءة قبل الفحص عن الواقع من استحقاق العقاب و من ما يترتب عليه من الأحكام الوضعية و التكليفية،

فالكلام يقع في مقامين.

المقام الأول: في استحقاق العقوبة و عدمه و قد وقع البحث و الكلام فيه، فالمشهور: أنه إنما يستحق العقوبة على مخالفة الواقع إذا اتفقت و إذا لم تتفق المخالفة فلا عقاب، فلو شرب التتن من دون فحص عن الواقع إن صادف الحرمة الواقعية يستحق العقاب و إلا فلا يستحق العقوبة، قال الشيخ رحمته: أما العقاب فالشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم.

و عن السيد المدارك و استاذة المحقق الأردبيلي رحمته أنه: يستحقه مطلقاً صادف الواقع أم لا؟ في المثال: إن شرب العصير قبل الفحص عن حكمه استحق العقاب كان في الواقع حراماً أم لا؟ و هذا العقاب ليس على الواقع لأنه مغفول عنه لأنه جاهل فيقبح العقاب عليه و إنما يستحق العقاب على تركه التعلم، و أنهما و بعض من تبعهما حملوا الأخبار الآمرة بالتعلم على الوجوب النفسي.

و وافقهما الماتن رحمته في الحكم لا في المبني و ذهب الى استحقاق التارك للفحص العقوبة مطلقاً فإن صادف الواقع و كان في الواقع حراماً كان العقاب على مخالفة الواقع و إن لم يصادف الواقع استحق العقاب للتجري، و قد تقدم منه استحقاق التجري للعقاب و ليس العقاب لترك التعلم، ثم اضطر الى الميل الى مبناها بعد ما أشكل عليه الأمر في المقدمة المفوتة، و قد تقدم ذلك منه في بحث مقدمة الواجب.

و الذي الجأ الأردبيلي و تلميذه رهماً الى الذهاب الى القول بالوجوب النفسي للتعلم و أن العقاب يكون على تركه لا مخالفة الواقع هو: أن مخالفة الواقع

نعم (١) يشكل في الواجب المشروط و الوقت و لو أدّى تركها قبل الشرط و الوقت الى المخالفة بعدها فضلاً عما إذا لم يؤدّها اليها حيث لا يكون حينئذٍ تكليف فعلي أصلاً لا قبلها و هو واضح و لا بعدها

لم يصدر من الجاهل اختياراً لوقوعها في حال الغفلة و العقاب على ما هو خارج عن الاختيار يكون قبيحاً، و أجاب الماتن رحمه الله عنه بأن: المخالفة إنما استندت الى ترك الفحص و المتعلم بالاختيار في حال الغفلة كان لهم التفات إجمالي الى احتمال مخالفتهم للواقع و هذا الالتفات الإجمالي موجود عند كل من اعتنق الإسلام، فكل غير اختياري إذا انتهى الى الاختيار يكون اختيارياً، فلا وجه لحمل الأخبار الآمرة بالتفقه و الظاهرة في الطريقة الى الوجوب النفسي على خلاف ظاهرها، و في تعبيره في المتن: (فما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤدياً اليها) لئلا يتوهم أن تركها مقدمة للمخالفة أو ملازمة لها فإنه باطل قطعاً و الإشارة الى أن تركها صار سبباً لحصول المخالفة اتفاقاً و تصادفاً.

(١) هذا هو الإشكال المعروف في المقدمات المفوّتة فإن في الواجب المشروط بالزمان كصلاة الظهر أو الزماني كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة فإنه لو لم يتعلم الحكم قبل حصول الشرط و لم يفحص لزم ترك الواجب بعد حصول الشرط، فقبل حصول شرط الوجوب لم يكن الفحص واجباً على القول بالوجوب الغيري كما لا يكون واجباً بعد حصول الشرط للغفلة، وإن أدّى الترك الى المخالفة فضلاً عما لا يؤدّي اليها إذ لا تكليف فعلي قبل الشرط و الوقت كما هو واضح لأن المفروض أنهما من شرائط الوجوب لا الواجب و لا بعدها للغفلة و الخروج عن الاختيار.

و هو كذلك لعدم (١) التمكن منه بسبب الغفلة و لذا التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك قدس سرهما الى: الالتزام بوجوب التفقه و التعلّم نفسياً تهيوياً فيكون العقوبة على ترك التعلّم نفسه لا على ما أدّى اليه من المخالفة فلا إشكال (٢) حينئذٍ في الشروط و الموقّت و يسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد و لم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه و ليس بالاختيار،

(١) للماتن تعليق هنا هذا نصّه: (إلا أن يقال: بصحّة المؤاخذه على ترك الشروط أو الموقّت عند العقلاء إذا تمكّن منها في الجملة و لو بأن تعلّم و تفحص إذا التفت و عدم لزوم التمكن منها بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو الموقّطة بترك تعلّمها قبل الشرط و الوقت المؤدّي الى تركها بعد حصوله أو دخوله فتأمل.) و هذا التخلّص عن الإشكال ذكر الشيخ رحمه الله و الإشكال عام لجميع المقدمات المفوّتة إلا أن الكلام هنا في التعلّم من بينها من جهة ورود الأمر به فالظاهر من سيّد المدارك و استاذة رحمه الله: الذهاب الى الوجوب النفسي التهوي، فإن الواجب النفسي إمّا أن يكون مستقلاً و إمّا أن يكون تهيوياً و هو أن يكون له ملاكاً غير ملاك الآخر، و به يتهيأ للواجب الآخر فهو وجوب بين النفسي و الغيري فمن جهة وجود الملاك المستقل يكون مختلفاً عن الغيري، و من حيث أنّه للتهيو الى واجب نفسي يشبه الواجب الغيري و من هذه الجهة تصلح العقوبة على مخالفته لا على مخالفة الواقع.

(٢) يمكن دفع الإشكال في الواجب المشروط و الموقّت بما ذكر من الوجوب النفسي التهوي و بذلك يمكن دفع الإشكال في غير الواجب المشروط و

و لا يخفى (١) أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلا بذلك أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً، لكنه (٢) قد اعتبر على نحو لا يتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلّم فيكون الإيجاب حالياً و إن كان الواجب استقبالياً قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلّم من مقدماته قبل شرطه أو وقته

الموقت بأنّ العقاب ليس على الواقع المغفول عنه من جهة الجهل به حتى يكون قبيحاً بل هو على ترك التعلّم، و به يجاب عما قد يورد بأنّ مجرد الانتهاء الى الاختيار لا يدفع اشكال قبح العقاب على الحكم المجهول.

(١) جواب آخر عن إشكال العقوبة عند ترك الفحص، و أنّ حلّ الإشكال إمّا أن يكون بالالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي للتعلّم، و إمّا أن يكون بالالتزام بأنّ الوجوب لم يكن مشروطاً و لا موقتاً بل هو مطلق و أنّ الشرط أو الوقت يكونان قيداً للمادة على نحو الواجب المعلق الذي اخترعه صاحب الفصول رحمته، و حينئذ يكون الوجوب قبل الشرط و الوقت حالياً و الواجب استقبالياً فيترشح الوجوب على مقدماته التي منها الفحص و التعلّم.

(٢) إن قلت: أنّ الالتزام بأنّ الوجوب في المشروط و الموقت مطلق على نحو المعلق و أنّ الوجوب فيه فعلياً و الواجب استقبالياً لا يمكن دفع الإشكال به فأنه بناءً على تلك الدعوى لزم الالتزام بأنّ جميع مقدماتها واجباً و لا وجه للاختصاص بالفحص و التعلّم، مع أنه من المسلم عدم التزام أحد بذلك حتى مثل صاحب الفصول رحمته القائل بذلك، و بذلك يظهر أنّ تلك الدعوى غير صحيحة و أنّ الصحيح هو: ما عليه المشهور و تقتضيه القواعد العربية من أنّ الشروط كلها راجعة الى الهيئة فالوجوب مشروط لا الواجب.

قلت: أنّ إطلاق الوجوب لا يقتضي إيجاب جميع المقدمات بل لابدّ من

وأما (١) لو قيل بعدم الإيجاب إلّا بعد الشرط و الوقت كما هو ظاهر الأدلة و فتاوي المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة لو قيل بها عن الالتزام بكون وجوب على تركه لا على ما أدى اليه من المخالفة و لا بأس به كما لا يخفى، و لا ينافيه (٢) ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره لا لنفسه حيث أنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدّماً بل للتهيؤ لإيجابه فافهم.

ملاحظة نظر الشارع، و بمقتضى ما ذكر من التسالم أنّ نظر الشارع يختلف بالنسبة الى المقدمات، فبالنسبة الى الفحص و التعلم يترشح الوجوب اليها قبل الوقت و الشرط، و سائر المقدمات يكون دخولها بوجودها الاتفاق كالاستطاعة بالنسبة الى الحج فلا مانع من عدم اتصاف المقدمات الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم، (و ما أفاده من عدّ التعلم من المقدمات الوجودية في المتن قابل للمنع لعدم انطباق ضابط المقدمة الوجودية على التعلم لعدم توقف وجود الواجب على العلم به إذ يمكن إتيان الواجب بطريق الاحتياط و إن لم يكن له علم بالوجوب).

(١) أي: لو أبيت عن الالتزام بالواجب المطلق التعليق لأنّه خلاف ظاهر الأدله مثل قوله ﷺ: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة) أنّ الوجوب مشروط بالزوال، كما أنّ فتاوي المشهور أيضاً على أنّ الشروط ترجع الى الهيئته لا الى المادّة لا محيص عن الالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي للتعلم كما عليه المحقق الأردبيلي و تلميذه ﷺ، و تكون العقوبة حينئذٍ على تركه لا على مخالفة الواقع.

(٢) لا ينافي الالتزام بكون الوجوب للتعلم نفسياً تهيؤياً ما يظهر من الأخبار من كونه غيرياً مثل قوله ﷺ: (هَلَّا تَعْلَمْتُ حَتَّى تَعْمَلَ؟) و وجه عدم المنافات:

أَنَّ ظاهر الأخبار أَنَّ التعلُّم يكون للعمل نظير قوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)¹.

والإنصاف: وجود الاضطراب في كلام الماتن ﷺ في بادي النظر إلا أنه ليس فيه اضطراب بحسب الدقة، فإنَّ محصَّل كلامه في المقام هو: أنه يكون العقاب على مخالفة الواقع حقيقة أو اعتقاداً فيشمل التجزّي، لا على ترك التعلم ولكن قد يتفق أَنَّ التعلُّم يكون من المقدمات المفوَّته مثل: ما إذا كان الوقت مضيقاً و كان ترك التعلم قبل الوقت مستلزماً لفوات الواجب في وقته أو كان موسعاً و لكن عند ترك التعلم قبل الوقت يقع في الغفلة في الوقت، فحينئذٍ يلزم محذور: كيف يحكم بوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذيلها وكيف لا يحكم بالوجوب مع استلزام تركه لفوات الواجب في وقته؟ فحينئذٍ التزم لدفع المحذور بأحد أمرين على نحو مانعة الخلو: كون وجوب التعلم نفسياً تهيوئياً أو كون الشرط في المشروط والموقت راجعاً الى المادّة لا الى الهيئة، فيكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً.

و الشيخ ﷺ ذكر: أَنَّ العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم، ثم تخلص عن الإشكال بما ذكره الماتن ﷺ في تعليقه وقال: (إلا أن يقال: بصحّة المؤاخذه على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء).

و للمحقق النائني ﷺ نظر ثالث وهو: أَنَّ العقوبة على ترك التعلم المؤدّي الى مخالفة الواقع، لا على ترك التعلم مطلقاً لعدم وجوبه النفسي لأنَّ وجوبه طريق لا يستتبع مخالفته العقوبة و لا على ترك الواقع لقبح العقاب على المجهول و

.....
العقاب على المجموع من الأمرين أي ترك التعلم المؤدي الى مخالفة الواقع.
و يرد عليه كما هو الظاهر: أن ضمَّ ما لا يعاقب عليه الى ما لا يعاقب عليه
لا ينتج ما يعاقب عليه اذ لو فرض عدم اقتضاء كل منهما لاستحقاق العقوبة
كيف يمكن اقتضاء مجموعهما الاستحقاق؟
ثم أن الأقوال في التعلُّم خمسة أحدها: الوجوب النفسي الاستقلالي أو
التهيؤي.

ثانيها: الوجوب الطريقي كسائر الطرق الموجبة مخالفتها لاستحقاق العقوبة
عند مصادفتها للواقع.

ثالثها: الوجوب الشرطي بمعنى: جعل الفحص شرطاً تعبدياً للعمل
بالاصول النافية وأنَّ معذريتها منوطة بذلك.

رابعها: الوجوب الغيري المقدمي لكونه مقدّمة للعمل الواجب.
خامسها: الوجوب العقلي فتكون الأخبار الأمرة به إرشاداً الى حكم العقل
بلزوم الفحص تخلصاً عن العقوبة المحتملة، واستدلوا للأوّل بظهور الأمر في
النفسية، وأجاب عنه السيد الاستاذ بأن: مقتضى الظهور وإن كان ما ذكر إلا أن
القرينة الصارفة عنه تقتضي كون وجوب التعلم طريقياً وأنَّ ترك العمل بترك
الفحص ليس عذراً وتلك القرينة داخلية و خارجية، أمّا الداخلية فهي ظهور
الأمر بالسؤال من أهل الذكر في طريقته للعمل بما يتعلمونه من الأحكام لافي
مطلوبيته النفسية، فإن السؤال عن طريق كربلاء مثلاً إنما هو للوصول الى تلك
البلدة المقدسة و لا خصوصية في العلم بالطريق، و عليه فالترغيب في السؤال
من أهل الذكر قرينة على كون الأمر به طريقاً للعلم بالواقع وإحرازه، و أمّا
الخارجية فروايتان أحدهما رواية مسعدة بن زياد فإنَّ قوله: (فهلّا تعلّمت
حتّى تعمل) صريح في أنَّ وجوب التعلم إنما هو للعمل، و ثانيتهما: ما ورد في

.....
(مجدور صار جنبا فغسلوه فمات فقال ﷺ: (قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يمّموه)
فإنّ عتابه ﷺ و دعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال بل لترك التيمم أيضاً إذ
من الواضح أنّ مجرد السؤال و التعلم لم يكن موجبا لنجاته من القتل، وإنّما
الموجب لنجاته كان هو التيمم فالأمر بالسؤال و التعلم إنّما هو للعمل لا محالة،
هذا مضافاً الى أنّه على تقدير أداء ترك التعلم الى خلاف الواقع فالقول
باستحقاق العقاب على ترك التعلم دون المخالفة بعيد، لأنّ وجوب الفحص إنّما
هو لتنجز الواقع قبله فكيف يمكن الالتزام بعدم الاستحقاق على مخالفته و
الالتزام باستحقاقه على ترك الفحص عنه فأنّه خلف، و الالتزام باستحقاق
العقابين أبعد و لم يقل به أحد فتعيّن القول باستحقاق عقاب واحد على مخالفة
الواقع دون ترك التعلّم وهذا هو معنى الوجوب الطريقي.^١

الوجوب الطريقي: الانشاء بداعي تنجيز الواقع بحيث لولاه لما صح العقاب
على المخالفة، فإنّ احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم لاحتمال العقاب إلّا مع تنجز
التكليف و وصوله الى المكلف بنفسه أو بطريقة كما هو الحال في أوامر الطرق و
الإمارات، وهذا لا ينطبق على وجوب التعلم و الفحص لأنّ وجوب الفحص
قبل البراءة لوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا بد من وجود احتمال العقاب متقدماً
على وجوب التعلم وهذا ينافي وجوب الطريقي.

وأورد المحقق العراقي ﷺ على الوجوب الطريقي (الذي مال اليه الشيخ ﷺ و
حقّقه المحقق النائني ﷺ) بأنّ: الأمر الطريقي هو ما يكون بحسب لبّ الإرادة في
فرض الموافقة عين الإرادة الواقعية و يكون موضوعه عين موضوعها و من
المعلوم بالضرورة مباينة الأمر بتعلّم حكم الصلاة مثلاً مع الأمر بالصلاة

و أمّا الأحكام: (١) فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية و ذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصّحة

لاختلاف موضوعها.^١

و أمّا عدم كون أمر في التعلّم نفسياً فلمناسبة الحكم و الموضوع عرفاً، فإنّ الملحوظ في وجوب التعلّم هو الوصول الى الواقع بطريقه، فالإيجاب هنا نظير الإيجاب بتصدق العادل و العمل بقوله، و أمّا كون الأمر في التعلّم غيرياً فيظهر من الشيخ رحمته و الماتن رحمته إلا أنّ الظاهر عدم كون الوجوب غيرياً، أمّا عدم كونه مقدمة وجوبية فلاستلزام الخلف و قد عرفت الإشكال على المتن من عدم انطباق مقدّمة الوجود على التعلّم، فالقول بالوجوب الغيري أيضاً غير صحيح، فقد تحصّل: أنّ وجوب الفحص و التعلّم لم يكن مولوياً لا غيرياً و لانفسياً و لا طريقياً، مضافاً الى إنكارنا للوجوب الغيري للمقدمة بل اللابدية العقلية لامتنال الخطاب بذي المقدمة.

و الصحيح: أنّ وجوب التعلّم عقلي و إرشاد الى حكم العقل بلزوم الفحص و التعلّم للنجاة عن العقوبة المحتملة إمّا للعلم الإجمالي و إمّا لمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص و إمّا لتوقف معذرية الجاهل على استقراره المنوط بالفحص، فقد تحصل ممّا ذكر في مسألة العقاب أنّ ما ذكره الماتن رحمته من استحقاق العقاب في فرض ترك الفحص على المخالفة للحكم الواقعي و في صورة عدم المخالفة فأنّه يستحق العقاب للتجري حيث بنينا على ثبوت العقوبة عليه في محله، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالمقام الأوّل.

(١) المقام الثاني: في بيان ما يترتب على البراءة قبل الفحص من الحكم، قال

و الإجزاء إلا (١) في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر فورد في الصحيح و قد أفتى به المشهور صحة الصلاة و تماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها لأن ما أتي بها و إن صحت و تمت إلا أنها ليست بمأمور بها

الشيخ رحمه الله: (وأما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العلم الصادر من الجاهل و فساده)، و الشيخ رحمه الله تكلف تارة في المعاملة و أخرى في العبادة، إلا أن الماتن رحمه الله لم يتعرض لحكم المعاملة لوضوحه و هو: أن الحكم بصحة المعاملة و فساده منوط بالواقع لأن الموضوع في ترتب الأثر المعاملة الواقعية الشرعية من دون مدخلة للعلم و الجهل فيها.

و أما العبادة فلا إشكال في فساده و وجوب الإعادة في صورتي المخالفة للواقع و الموافقة له أما في صورة المخالفة فواضح، و أما في صورة الموافقة فلا اعتبار قصد القرية في صحتها وإنما تصح فيها حصل منه قصد القرية للغفلة أو لرجاء إدراك الواقع و البناء على الإعادة عند تبين الخلاف، و وجه البطلان واضح في الصورتين هو عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه و لا دليل على الصحة.

(١) استثناء عما ذكر من الحكم بالبطلان في العبادة فقد ورد الخبر المعتبر و أفتى على طبقه المشهور في فروع ثلاثة هي: الإتمام في موضع القصر، الإجهار في موضع الإخفات، الإخفات في موضع الجهر حيث حكموا فيها بالصحة مع تمتشي قصد القرية جهلاً قصورياً أو تقصيراً مع الجهل المركب أو البسيط.

الدليل الدال على صحة الصلاة في الفروع الثلاثة هي: (صحيح زرارة و محمد بن مسلم قالوا قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟

إن قلت (١): كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر إطلاقاتهم بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات و قد بقى من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً؟ ضرورة أنه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة، و بالجملة: كيف يحكم بالصحة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة به لولا الحكم شرعاً بسقوطها و صحة ما أتى بها؟

قال عليه السلام: إن كان قرأت عليه آية التقصير و فُسِّرت له فصلّى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرأت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه) و صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أي ذلك فعل معتمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته) و بمقتضى الصحيحين أفتى المشهور بصحة الصلاة و تماميتها في الفروع الثلاثة.

نعم لو كان الجهل عن تقصير و إن صحّت الصلاة و تمت كما أشرنا إليه إلا أنه يستحق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها لأن ما أتى بها ليست بمأمور بها، فالفرق بين الجهلين هو في استحقاق العقاب في الجهل التقصيري دون القصورى.

(١) حاصل الإشكال: أنه قد يرى في فتوى المشهور في الفروع الثلاثة تهافتاً و ذلك لأمرين أحدهما: أنه كيف يحكم بصحة الصلاة فيها مع أنها غير مأمور بها؟ فإذا لم يكن المأتي به بمأمور به لا يحكم بصحته فإن الصحة منوطة بالأمر،

١. الوسائل ج ٥ ص ٥٣١ ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٤.

٢. الوسائل ج ٤ ص ٧٦٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

قلت: (١) إنما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم.

و ثانيها: أنه كيف يستحق العقوبة في الجهل التقصيري مع أن عدم الإعادة كان بأمر الشارع؟ والمفروض أنه كان قادراً على الإعادة لسعة الوقت، إلا أن الشارع لم يأمره بالإعادة بل نهاه عنها بقوله: (تمت صلاته ولا يعيد) فإنه يدل على مرجوحية الإعادة ووجود الحزاة فيها، ففي هذا الفرض كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة مع أنه لا تقصير له في الترك؟ وهذان الأمران لا يجتمعان إذ لو كان صحيحاً فما معنى استحقاق العقاب؟ وإن كان مستحقاً للعقاب فهو لازم عدم إتيان الأمور به فكيف يحكم عليه بعدم الإعادة؟ فهنا إشكالان.

(١) هذا جواب الإشكال أما عن الإشكال الأول: فإن المأتي به لم يكن بأمور به والصحة لم تكن بلحاظ الأمر، بل هي بلحاظ الملاك فإنه مشتمل على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها ومهمة في حد ذاتها، إلا أنها دون مصلحة الجهر أو القصر ولذا لم يؤمر به بل الأمر متعلق بالجهر والقصر لأكملتيتها من حيث الملاك، والدليل على أكملتيتها من الأمور به أنه: لو كانا مساويين في الملاك لأمر بهما في عرض المأتي به تخييراً، وإنما لم يؤمر بالعبادة لاستيفاء المصلحة التامة اللازمة وإن كانت دون مصلحة القصر أو الجهر إلا أن ذلك لا يوجب رفع اليد عن هذه المصلحة، والحكم تابع للمصلحة.

وأما الحكم (١) باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فإنها بلا فائدة إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها و لذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصر و لو علم بعده (من التعلم لا يعيد قصراً لو علم بعده) و قد وسع الوقت، فانقدح: أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات و إن كان الوقت باقياً إن قلت: (٢) على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً و ما هو السبب لتفويت الواجب كذلك حرام و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

(١) وأما الجواب عن الإشكال الثاني: فإن الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فلتفويته المصلحة الأكمل الأتم اختياراً لأن التفويت كان بسبب ترك الفحص و التعلم، فالتفويت مستند الى سوء اختياره و المفروض أنه لم يبق للتدارك المصلحة الفائتة بمجال، فلافائدة في الإعادة نظير ما إذا أمر المولى العبد بسقي الزرع بماء حلو و العبد سقى بالماء المالح على نحو لم يكن للسقي ثانياً بالماء الحلو بمجال، و لأجله لا تجب الإعادة بعد علمه بالحكم الواقعي مع سعة الوقت لما عرفته من تطبيق المثال على محل الكلام، و حيث لا مجال للإعادة سقط الأمر الواقعي و بقي أثره و هو: استحقاق العقاب للتفويت اختياراً.

(٢) حاصل الإشكال: أن ترك الأمور به الواقعي المشتمل على المصلحة التامة حرام، و بمقتضى ما ذكرت من عدم الفائدة للإعادة صار إتيان التمام في موضع القصر أو الإخفات في موضع الجهر مقدمةً للحرام، و بمقتضى الملازمة في الحكم بين المقدمة و ذيلها يكون المأتي به منهياً عنه و النهي في العبادة يقتضي فسادها، و مع فسادها كيف تكون مجزية عن الأمور به الواقعي؟

قلت: (١) ليس سبباً لذلك غايته: (غاية لأمر أنه يكون مضاداً له) و قد حققنا في محله: أن الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف، لا يقال: (٢) على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً في موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبها في موضعها لكانت صلاته صحيحة و إن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر فإنه يقال: (٣) لا بأس بالقول به لو دلّ دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة

(١) حاصل الجواب: إن فعل التمام أو الإخفات لا يكونان مقدمة لترك ضدهما الواجب المشتمل للمصلحة الكاملة، بل هما ضدان و هما في مرتبة واحدة، ففعل أحد الضدين يكون مت لازماً مع ترك الضد و في عرضه لا في طوله، فلا توقف و لا مقدمية بينهما على ما تقدم تحقيقه في مسألة الضد، فليس كل منهما سبباً لتفويت الواجب الفعلي حتى يتصف بالمقدمية للحرام، فهو باقٍ على محبوبيته و ملاكه.

(٢) حاصل الإشكال: أنه بناءً على ما ذكر في الجواب أن كلاً من الجهر و الإخفات أو القصر و الإتمام بالنسبة الى المسافر يكونان في مرتبة واحدة و مشتملان على المصلحة اللازمة الاستيفاء، إلا أن مصلحة أحدهما يكون أتم من الآخر فيكونان بحكم المتزاحمين، فلا بد من أن يكونا في حال العلم و العمد صحيحين فإن الصلاة عند ترك الإزالة مع العلم و العمد تكون صحيحة، فلا بد من الالتزام بصحة الصلاة تماماً في السفر و إن كان عالماً بالقصر أو الجهر في مكان الإخفات مع العلم و العمد، وهذا مما لا يقول به أحد.

(٣) حاصل الجواب: أنه لا مانع من الالتزام بذلك إذا دلّ الدليل على اشتغال المأتي به للمصلحة التامة المهمة حتى في حالة العلم و العمد كما نقول بصحة الصلاة عند ترك الإزالة عمداً، إلا أن المفروض عدم دلالة الدليل على اشتغال

و لو مع العلم لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل ولا بُعد أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء و الجهل به كما لا يخفى، و قد صار (١) بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب و قد حققنا (٢) في مبحث الضد: امتناع الأمر بالضدين و لو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه، فلانعيد

التمام في السفر للمصلحة حتى في حال العمد، وإنما دلّ على الإجزاء و عدم لزوم الإعادة إذا كان في حال الجهل بحكم القصر في السفر الدالّ إنّياً على وجود المصلحة فيه في خصوص تلك الحالة الظاهر في أنّ للجهل بالحكم دخل في المصلحة التي هي ملاك الحكم، فلم يدل دليل على وجود المصلحة المطلقة الفعلية في الحالتين بل هي مقيدة ظاهراً بخصوص حالة الجهل أنّ قاعدة الاشتغال تقتضي البناء على عدم الصحة في حالة العمد، و لا بعد أصلاً في اختلاف الحال في المصلحة باختلاف حالي العلم و الجهل.

(١) المقصود من بعض الفحول هو: الفقيه الكبير كاشف الغطاء رحمته الله و قد بنى في الفروع الثلاثة على وجود الأمر الترتبي بالنسبة الى التمام للمسافر و الجهر و الإخفات في موضع الآخر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر أو الجهر و الإخفات و هذا يبتني على وجود أمرين الأمر بالقصر للمسافر اختياراً و هو الأهم و الأمر بالتمام عند عصيان الأمر بالقصر، و لا مانع من الأمر بالضدين على نحو الترتب.

(٢) الجواب عما أفاده الفقيه الكبير هو: إنّنا في بحث الضد ذكرنا: استحالة الأمر الترتبي حيث أنّه مستلزم لطلب الجمع بين الضدين و هو محال لأنّ في ظرف العصيان يكون الأمر بالأهم باقياً على فعليته، و قد تقدّم منّا ما يرتبط بالترتب هناك فلانعيد، و قد أفاد المحقق النائني رحمته الله عدم انطباق ضابط الترتب

على المسألة وكذلك المحقق الأصفهاني رحمته الله.

وقد ذكروا لحل إشكال الجمع بين صحة العمل وترتب العقاب على ترك الواقع وجوهاً غير ما ذكره الماتن رحمته الله، أمّا الشيخ رحمته الله فقد ذكر وجوهاً ثلاثة لحل الإشكال وأجاب عن جميعها وظاهره الالتزام بالإشكال إذ لم يذكر له حلاً مقبولاً عنده وجعل الوجه الثاني من تلك الوجوه ما ذكره الماتن رحمته الله من أن: التمام ليس بمأمور به لكنه مسقط عن الواجب، وأجاب عنه بأن ظاهر النصوص صحة العمل وتمايمته ولازمه تعلّق الأمر به، إلا أن الماتن رحمته الله أجاب عنه من أن الصّحة كما تنشأ من تعلّق الأمر بالعبادة كذلك تنشأ من اشتغال العبادة على ملاك ومصلحة يوجب المحبوبة ولأجل التضاد بين المصلحتين بحيث لا يمكن استيفاء إحداهما مع استيفاء الأخرى تعلّق الأمر بالقصر وبهذا جمع بين صحة المأتي به وترتب العقاب عليه.

وأورد السيد الاستاذ على المتن بإيرادين أحدهما: أن التضاد إنّما هو بين الأفعال وأمّا التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال، وثانيهما: أن المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى وإن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصّلاة رأساً وهو خلاف الضرورة^١.

وفيه: أمّا الإيراد الأول: فإنّ الملاكات غير معلومة لنا بل بناءً على أنّها من قبيل الخواص والآثار للأفعال وقوع التضاد بينها قريب جداً خصوصاً في الأطعمة والأشربة والأدوية، فقد يكون الدواء له أثر خاص ودواء آخر له أثر مشابه له أضعف منه ولكن من استعمل الثاني ليس له أن يستعمل الأول أيضاً،

ثم أنه (١) ذكر لأصل البراءة شرطان آخران

وأما الإيراد الثاني: نلتزم أولاً بالارتباطية ومنشأ التوهم هو فرض وجود مصلحة تامة تترتب على القصر بنحو الكل و على التمام بنحو الناقص، وفيه: لاملزم لذلك بل يمكن أن تكون مصلحة تامة ارتباطية قائمة بالقصر و مصلحة ارتباطية اخرى ضعيفه على التمام تمنع من حصول مصلحة القصر للتضاد بينهما، يمكن تصويره في الامور العرفية كما إذا كان المولى عطشاناً و كان هناك في أحدهما ماء و في الآخر لبن و كان استعمال أحدهما مانعاً عن الانتفاع من الآخر، فإذا شرب اللبن ارتفع العطش كما يرتفع بشرب الماء مع عدم إمكان جمعها، فع شرب اللبن يصح أن يقال: ارتفع العطش بذلك كما يصح أن يقال: بارتفاعه بشرب الماء فيصح الحكم بالصحة مع فرض عدم حصول المصلحة الاخرى. كما يصح أن يلتزم بالاستقلالية و نقول: بأن القصر وإن كانت فيه مصلحتان و لا يلزم منه تعلّق وجوبين به بل هناك وجوب واحد اكد من الحكم الثابت للفعل ذي مصلحة واحدة نظير نذر الصلاة في أول الوقت و لا تعدّد للعقاب حينئذ لأن تعدد العقاب تابع لتعدد التكليف لا لتعدد المصلحة، فقد تحصل: أن ما ذكره الماتن رحمته في التفصي عن الإشكال هو الصحيح.

(١) ذكر الفاضل التوني رحمته شروطاً ثلاثة لجريان الاصول النافية للتكليف

التي منها إصالة البراءة غير ما ذكر من اشتراط الفحص، أحدها: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى، ثانيها: أن لا يكون موجباً للضرر على الآخر، ثالثها: أن لا يكون مجرى الأصل جزء عبادة كالسورة ليستعين به الواجب، فإنّ تعيين الواجب لا بد أن يكون بالدليل لا بالأصل، و حيث أن هذا الشرط من مصاديق الشرط الأول أهمله الماتن و لم يذكر إلا الشرطان الأولان.

أحدهما: (١) أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى،
 ثانيهما: (٢) أن لا يكون موجباً للضرر على آخر، و لا يخفى أن إصالة البراءة
 عقلاً و نقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لامحالة تكون جارية و عدم
 استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية و الإباحة و رفع التكليف الثابت
 بالبراءة النقلية لو كان موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له فلا يحصى عن
 ترتبه عليه بعد إحرازه فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً
 فهي و إن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب
 عليه بها و هذا ليس بالاشتراط

(١) و علل بأن شأن البراءة نفي الحكم عن موضوع لا إثباته لموضوع آخر كما:
 إذا اقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها عدم نجاسة أحد الإنائين لا يثبت
 نجاسة الآخر.

(٢) مثل فتح قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً
 فهربت دابته و أمثال ذلك.

أمّا بالنسبة الى اعتبار الشرط الأول حاصله: أن موضوع الحكم الشرعي
 تارة يكون عدم الحكم ظاهراً أو الأعم من الظاهري و الواقعي، و أخرى يكون
 أمراً واقعياً ففي الفرض الأول مثل: ما إذا كان موضوع جواز البيع الحلال و لو
 ظاهراً، فإذا جرى إصالة الحل في موضوع جاز بيعه و إلا لزم تخلف الحكم عن
 موضوعه و هو محال و مستلزم للخلف.

و في الفرض الثاني مثل: ما إذا كان موضوع وجوب الحج الاستطاعة مع
 عدم الدين واقعاً، فعند إجراء إصالة البراءة عن الدين لا يثبت وجوب الحج
 لأن موضوعه ليس عدم الدين ظاهراً وإنما موضوعه عدم الدين واقعاً، فإصالة
 البراءة عن الدين و إن أثبت عدم اشتغال ذمته بالدين بحسب الظاهر إلا أن ذلك

و أمّا (١) اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر فكل مقام تعمّه قاعدة نفي الضرر و إن لم يكن مجال فيه لإصالة البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية إلّا أنّه حقيقة لا يبقى لها مورد، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً و موجباً للعلم بالتكليف و لو ظاهراً فان كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لا خصوص قاعدة الضرر فتدبر و الحمد لله على كل حال.

لا يكفي لثبوت وجوب الحج، و عدم ترتب الحكم الشرعي عليه في هذا الفرض لا من جهة أن إصالة البراءة لا تثبت حكماً شرعياً فأنها لرفع الحكم لا لإثباته كما يظهر ذلك من الفاضل التوحيّ، بل لأجل عدم تحقق موضوعه و هو: عدم الدين واقعاً و هذا لا يثبت بالبراءة فإنّ الثابت بها نفي الحكم ظاهراً لا واقعاً فالشرط الأوّل منه ليس بصحيح.

(١) أمّا الشرط الثاني و هو: أن لا يكون جريان البراءة موجباً للضرر على الغير أو على نفسه بلا إشكال إلّا أن ذلك ليس شرطاً في جريانها إذ لا خصوصية للضرر، فإنّ قاعدة نفي الضرر دليل اجتهادي و الأدلة الاجتهادية واردة على الأصل العملي في نظره و حاكمة عليه في نظر الشيخ (رحمته) لأنّ موضوع البراءة العقلية و هو عدم البيان مرتفع واقعاً بالدليل الاجتهادي لأنّه يكون بياناً، و كذلك موضوع البراءة النقلية و هو عدم العلم لأنّ قاعدة نفي الضرر موجب للعلم بالحكم الإلهي فالقاعدة لا خصوصية لها، فإذا اعتبر ذلك اشتراطاً لجريان الأصل كان عليه أن لا يقتصر بقاعدة نفي الضرر بل يقول: أنّه يعتبر أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، إلّا أن في إطلاق الاشتراط عليه مسامحة لما عرفت من أن الدليل الاجتهادي كقاعدة نفي الضرر يرفع موضوع اصالة البراءة و كل أصل عملي حقيقة، و ليس هذا من الاشتراط بل هو في الحقيقة من قبيل عدم

المقتضي.

وبهذا ينتهي البحث عن الاصول الثلاثة ويبقى بحث الاستصحاب وسيأتي
البحث عنه مفصلاً، ثم أنّ عادة الأصحاب هنا وبهذه المناسبة بسط الكلام
حول القاعدة والماتن رحمهم أيضاً تبع عاداتهم.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قاعدة نفي الضرر



مرکز تحقیقات کتب و تراث اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثم أنه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر و الضرار (١) على نحو الاقتصار و توضيح مدركها و شرح مفادها و إيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى أو الثانوية و إن كانت أجنبية عن مقاصد الرسالة إجابة لالتماس بعض الأحبة فأقول و به أستعين: أنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة، منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصاري بباب البستان و كان سمرة يمرّ الى نخلته و لا يستأذن فكلّفه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فجاء الأنصاري الى النبي ﷺ فشكى اليه فأخبر بالخبر فأرسل رسول الله ﷺ و أخبره بقول الأنصاري و ما شكاه فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيعه فقال: لك بها عذق في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقبلها و ارم بها اليه فإنه لا ضرر و لا ضرار)، و في رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك إلا أنه فيها بعد الإباء: (ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقبلها و ارم بها وجهه) الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة و غيرها و هي كثيرة و قد ادّعي تواترها مع اختلافها لفظاً و مورداً فليكن المراد به تواترها إجمالاً (بمعنى القطع بصدور بعضها) و الإنصاف: أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جفاف و هذا مع استناد المشهور اليها موجب للكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها مع أن بعضها موثقة فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

قاعدة نفي الضرر

(١) و الكلام فيها يقع من جهات

الجهة الاولى في مدركها: قد دلت عليه عدة أخبار ادّعي تواترها ولا إشكال في أنها مستفيضة وهي طوائف، الاولى: ماورد في قصة سمرة بن جندب وفتح السين المهملة وضم الميم وفتح الراء المهملة وهو من الأشقياء كما يظهر من الرواية)، وهي ثلاث روايات إحداها ما نقله في المتن رواها في الكافي والفقيه عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام،^١ الثانية ما في الفقيه عن أبيه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبيه عن الحسن بن زياد الصيقل عن أبي عبيدة الحذاء ولم يذكر فيه: (لا ضرر ولا ضرار) وإنما جاء فيه قوله عليه السلام: (ما أراك ياسمرة إلا مضاراً إذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه)^٢، الثالثة: ما في الكافي عن ابن مسكان عن زرارة وفيه: قال عليه السلام لسمرة (إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن)^٣، وفي سنده إرسال ينقله علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن بعض أصحابنا عن ابن مسكان.

الطائفة الثانية: ما ورد في أقضية رسول الله ﷺ في خبرين بسند واحد عن عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام في أحدهما: وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل كلاء وقال: لا ضرر ولا ضرار^٤، وفي الآخر: قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار^٥.

١. الوسائل ج ١٧ ص ٣٤٠ ب ١٢ من كتاب أحياء الموات. الفقيه: ج ٣ ص ١٤٧، الكافي ج ٥ كتاب المعيشة.

٢. من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٥٩.

٣. الكافي ج ٥ كتاب المعيشة باب الضرار.

٤. الوسائل ج ١٧ ب ٧ من أبواب أحياء الموات.

٥. الوسائل: ج ١٧ ب ٧ من أبواب إحياء الموات.

ومن طريق العامة روى أحمد بن حنبل عن عبادة بن صامت.^١
الطائفة الثالثة مراسلات مثل مرسل الصدوق عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).^٢

أما من ناحية السند فمن تلك الأخبار خبر واحد لا إشكال فيه وهو الموثق الذي ذكره في المتن وباقي الأخبار في سندها إشكال ويمكن تصحيح سند الخبر الثاني بناءً على وثاقة محمد بن موسى بن المتوكل وعلی بن الحسين السعدآبادي، أما الأول مضافاً الى توثيق العلامة و ابن طاوس له في فلاح السائل عند التعرض لرواية في: (فضل صلاة الظهر و صفتها) ادعى الاتفاق على وثاقته، و أما الثاني ففي الفهرست و رجال النجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن خالد البرقي: أن أحمد بن محمد بن سليمان الزراري عبّر عن السعدآبادي (حدثنا مؤدبي علی بن الحسين السعدآبادي و لهذا ذكر الشيخ عليه السلام هذه الرواية و وصفها بأنها: أصح ما في الباب سنداً) إلا أن يلتزم فيها بأحد أمرين أحدهما: تواترها إجمالاً (و أمّا التواتر اللفظي و المعنوي فلا احتمال لهما) و قد تسلّمه الماتن عليه السلام قال: و الإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك (أي: إجمالاً) جزاف، و عن فخر المحققين: دعوى تواترها^٢، إلا أن في دعوى التواتر اللفظي و المعنوي جزاف و لهذا وجهه في المتن بالتواتر الإجمالي قال: (فليكن المراد به تواترها إجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها)، ثانيهما: دعوى انجبار ضعف سندها بعمل المشهور بها على القول بمجازية عمل المشهور لضعف سند الخبر، و هو كبرى صحيح خلافاً لما عليه السيد الاستاذ، فالظاهر أنه لا إشكال فيها من ناحية السند فإن

١. مسند أحمد: ج ١ ص ٣١٣.

٢. الفقيه ج ٤ باب ميراث أهل الملل.

٣. إيضاح الفوائد: ج ٢ ص ٤٨.

و أمّا (١) دلالتها فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم و الملكية كما أنّ الأظهر أن يكون (الضرار) بمعنى الضرر جيّ به تأكيداً كما يشهد به إطلاق (المضار) على سمرة و حكي عن النهاية، لأفعل الإثنين و إن كان هو الأصل في باب المفاعلة و لا الجزاء على الضرر لعدم تعاوده من باب المفاعلة و بالجملة: لم يثبت له معنى آخر غير الضرر

صدورها مما يطمئن به إن لم نقل بالقطع به كما هو عند الماتن، فمن ناحية السند لإشكال ولا كلام.

الجهة الثانية: في متنها في أكثرها لم يذكر أكثر من (لا ضرر ولا ضرار) بدون زيادة كلمة، و في خبر ابن مسكان عن زرارة (الضعيف بالإرسال) اضيف اليه: (على مؤمن) و في مرسل الصدوق عليه السلام إضافة: (في الإسلام)، و عن نهاية ابن أثير نقل هذه الزيادة أيضاً إلا أنه مرسل عامي لا يعبأ به، و الزيادتان وردتا في خبرين ضعيفين لأنهما مرسلان، و قد يقال: بأن إصالة عدم الزيادة تقدّم على إصالة النقيصة و ذكروا لذلك مرجحات، إلا أنها لا تفيد أكثر من الظن و هو لا يغني عن الحق شيئاً. و ذكر المحقق النائني عليه السلام: إنا و إن قبلنا تقديم إصالة عدم الزيادة على إصالة النقيصة كبروياً إلا أنه في المقام يكون نقل النقيصة أرجح لمرجحات، فالأقوى هو البناء على النقيصة.

(١) الجهة الثالثة: في دلالتها، الجملة مركبة من كلمات ثلاث: (لا) و (ضرر) و (ضرار) أمّا (لا) ظاهرة في النفي دون النهي بل لعل استعمال لا الداخلة على الإسم في النهي لا يصح حتى مجازاً، و ذكر في المتن أنه: لنفي الحقيقة حقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب و هو دخول لا النفي على النكرة، أو ادعاء كناية عن نفي الآثار، فقولك: (لا رجل في الدار) هو نفي مدخولها حقيقة أو ادعاءً بلحاظ آثار

.....
تلك الطبيعة، فإن نفي آثارها المطلوبة منها يصحح نفي الطبيعة و ذلك تنزيلاً
لوجودها الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه منزلة عدمه مثل قوله عليه السلام:
(يا أشباه الرجال ولا رجال) ^١ أي: لم يوجد فيكم صفات الرجولية من الشجاعة
و غيرها و مثله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ^٢، و لكن المتن مثل بقوله عليه السلام:
(لا الصلاة لجار المسجد إلا في المسجد) ^٣ مع أن المنفي فيه صفة الكمال و نفيها
لا يصحح نفي الطبيعة ادعاءً و لكن بالنسبة الى فاتحة الكتاب يكون مصححاً
للنفي ادعاءً.

و أمّا (الضرر) فقال الماتن عليه السلام أنه هو: ما يقابل النفع من النقص في النفس أو
الطرف أو العرض أو المال كما عن عدة من اللغويين كالقاموس و الصحاح و
النهاية و عن الصحاح و المصباح: أن الضرر إسم مصدر و المصدر: الضر،
فالضرر نتيجة الضر الذي هو فعل الضار و هو النقص في المال أو النفس أو
العرض أو الطرف (الأعضاء) الذي من شأنه عدم النقص فالتقابل بين النفع و
الضرر تقابل العدم و الملكة، و ظاهر اللغويين: أن التقابل بينهما التضاد، في
الصحاح: الضر ضد النفع، و مثله في أقرب الموارد.

الصحيح: أن الضرر من المفاهيم العرفية: و هو عند العرف النقص الوارد على
المال و البدن بدرجة معتد بها بحيث يوجب ضيقاً عليه كمن يحترق داره فهو من
النفع من الضدان الذي لها ثالث إذ قد يكون ليس بضرر و لانفع، و إطلاق
الضرر عليه عند العرف يكون مع المسامحة فمن فتح حانوتاً قرب حانوته و
بذلك قلّ نفعه يقول: تضررت منه و هذه مسامحة، و أمّا الضرر على العرض

١. نهج البلاغة: خطبة ٢٧.

٢. الوسائل: ب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٣. الوسائل: ب ٢ من أبواب أحكام المساجد ح ١.

و الناموس فقد جاء في قصّة سمرة و لم يعلم أنّه عند العرف ضرر فإذا أوجب سلب حقّ من حقوق الإنسان تجاه عرضه كما في سلب حق الأنصاري في ناموسه و عرضه يكون ضرراً لاهتمام الدين بحفظ الناموس، و لكن مجرد النظر الى الناموس و إن كان محرّماً إلاّ أنّه ليس بضرر.

و أمّا (الضرار) فهو مصدر باب المفاعلة مثل: قاتل قتالاً كما يمكن أن يكون مصدراً للثلاثي المجرد مثل كتب كتاباً، و على الأوّل أنّ الأصل في باب المفاعلة أن يكون بين اثنين، إلاّ أنّ المحقق الأصفهاني رحمته الله ادعى: أنّ باب المفاعلة لا يشترط أن يكون بين اثنين و عدّد ما يقرب أربعة عشر مثلاً من باب المفاعلة ليس شيء منها من فعل الإثنين كطالع و خادع و نافق، و محض دعواه: أنّ باب المفاعلة يدل على إحدى النسبتين كالثلاثي إلاّ أنّه يدل على التعدية فإن كان الفعل لازماً يصبح متعدّياً في هذا الباب و يكون معنى إدخال هيئة فاعل عليه عين معناه إلحاق حرف التعدية عليه، فعني جالست زيداً: جلست الى زيد، و إن كان الفعل متعدّياً فبدخول هيئة فاعل عليه تصبح التعدية ملحوظة بالاستقلال، و هو نوع توكيد و تثبيت للتعدية.

قيل: أنّ الضرار فعل الإثنين، و قيل: أنّ الضرار الجزاء ذكرهما في النهاية، و قال: (الضرر ابتداء الفعل و الضرار الجزاء عليه)، و قيل: هما بمعنى واحد كما اختاره في المتن فهو و إن كان مصدر باب المفاعلة لكنه ليس هنا الإثنين لإطلاق لفظ المضار على سمرة في كلام النبي ﷺ في رواية الخذاء و في رسالة زرارة، مع أنّ الضرر لم يصدر من الأنصاري و إنّما صدر من سمرة، و لتصريح بعض اللغويين منها ما عن المصباح: (إنّ ضاره يضاره مضارة و ضراراً يعني ضرّه)، و ما عن النهاية قيل: هما بمعنى واحد و التكرار للتأكيد، و أورد على الاحتمالين المتقدمين في المتن أنّه: في مورد الرواية لم يكن بين الإثنين و كونه

كما أنَّ الظاهر أن يكون: (لا) لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)^١ و (يا أشباه الرجال و لا رجال)^٢ فإنَّ (١) قضية البلاغة في الكلام هو: إرادة نفي الحقيقة ادعاءً لانفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى و نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

جزاءً على الضرر غير معهود من باب المفاعلة، وقيل: أنَّ معناه أن تضرَّ صاحبك من دون أن تتفع به، وقيل: أنه بمعنى الضيق كما عن القاموس، وقيل: هو السعي في إيصال الضرر مثل قوله تعالى: (و الذين اتخذوا مسجداً ضراراً)^٣ وقوله تعالى: (و لا يضارَّ كاتب و لا شهيد)^٤ وقوله تعالى: (و لا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا)^٥.

و لا يبعد أن يكون الضرر و الضرار بمعنى واحد و هو: إيصال النقص على الغير مع لحاظ التعمد و الإضرار في الضرار و شدة أكثر مما في الضرر و المهم هو نفي الضرر، فلو لم يتبين معنى واضح لضرار لا يضر بالاستدلال.

(١) هذا شروع فيما يستفاد من الجملة بعد فرض تعذر المعنى الحقيقي من نفي الضرر لكونه كذباً من جهة وجود الضرر في الخارج، فلا بد حينئذٍ من تأويل أو تقدير في هذه الجملة و لا بد من ملاحظة الإتيان في هذا التركيب و هي أربعة:

١. الوسائل: ج ٣ ب ٢ من أحكام المساجد ح ١.

٢. نهج البلاغة: خطبة ٢٧.

٣. سورة التوبة: آية ١٠٧.

٤. سورة البقرة: آية ٢٨٢.

٥. سورة البقرة: آية ٢٣١.

أحدها: أن يكون المقصود نفي الحكم الشرعي المستلزم للضرر فينفي المسبب ويراد نفي السبب، وهو مختار الشيخ رحمته وتبعه جماعة بتقريب أن يكون المراد بالضرر في الحديث سببه وهو الحكم، فيكون إطلاق الضرر عليه مسامحياً إدعائياً من باب إطلاق لفظ المسبب وإرادة السبب نظير إطلاق الإحراق على إلقاء الثوب في النار على نحو المجاز في الكلمة، مثل: نفي الوجوب عن الوضوء الضرري أو لزوم البيع الغبني، فالوجوب واللزوم منفيان بالحديث ويكون الرفع حقيقياً، قال الشيخ رحمته: (إنّ المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة: عدم تشريع الضرر بمعنى أنّ الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي).

ثانيها: أن يكون المقصود نفي نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف بأن يقال: (أنّ المنفي الضرر الغير المتدارك) كإتلاف مال الغير بدون ضمان أو صحة البيع الغبني بدون جبران ضرار المغبون بالخيار وهو مختار الفاضل التوني وبعض الفحول، وعلى هذا يختص النص بالضرر على الغير ولا يشمل الضرر على النفس لعدم المعنى لتداركه.

ثالثها: أن يكون المقصود بها النهي عن الضرر وتحريمه وهو مختار العناوين وشيخ الشريعة بتقريبين أحدهما: أن تكون الجملة خبرية مستعملة في مقام الإنشاء مثل: (يعيد صلاته) و (يغتسل)، فيكون الداعي للإخبار: إنشاء النهي عن الضرر، وهذا تارة يكون مستعملاً في مقام إنشاء الوجوب وأخرى في مقام إنشاء التحريم.

ثانيهما: أن تكون مستعملة في مقام الإخبار عن عدم الضرر حقيقة لكن المقصود الأصلي هو الإخبار عن الملزوم وهو وجود المانع الشرعي من الضرر الخارجي وهو الحرمة، ومثل هذا الاستعمال شائع في الاستعمالات العرفية.

و قد (١) انقذ بذلك بُعد إرادة نفي الحكم الضرري أو الضرر غير المتدارك أو إرادة النهي من النفي جداً ضرورة بشاعة استعمال الضرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص غير المتدارك منه و مثله لو اريد ذاك بنحو التقييد فأنه و إن لم يكن ببعيد إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد و إرادة النهي من النفي و إن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب و عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد إمكان حمله على نفيها إدعاءً بل كان هو الغالب في موارد استعماله

رابعها: مختار المتن و هو: أن المقصود نفي حقيقة الضرر ادعاءً تنزيلاً لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلة عدمه، فالوضوء الضرري منفي شرعاً بلحاظ عدم ترتب أثره و هو الوجوب عليه، و مرجع نفيه تشريعاً مع وجوده تكويناً الى نفي حكمه شرعاً و هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كإثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع مثل: الميسور لا يسقط بالمعسور.^١

(١) تضعيف للأقوال الاخر الثلاثة المتقدمة بعد إثبات دعواه، و حاصل ما أفاده في إثبات دعواه هو: قضية البلاغة فإن نفي الحقيقة ادعاءً لما كان أوقع في النفس و أوفق بالبلاغة تعين إرادته بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي، و يكون هذا أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي، و الفرق بين دعواه و دعوى الشيخ: أن مختاره يرجع الى النفي المركب أي: نفي الحكم عن الموضوع الضرري بمفاد ليس الناقصة و العدم النعتي، و دعوى الشيخ رحمته يرجع الى نفي الحكم الضرري بمفاد العدم المحمولى و ليس التامة، و إلا فالشيخ و الماتن متفقان على أن المنفي في الحديث الحكم ابتداءً أو بنفي موضوعه.

و أمّا تضعيف الأقوال فبدأ بقوله: (و قد انتدح بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري بنحو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية أو الضرر الغير المتدارك بنحو المجاز في التقدير أو إرادة النهي من النفي جداً).

و الإيراد على الاولين (بعد اقتضاء البلاغة نفي الحقيقة إدعاءً) بعد إرادة نفي الحكم الذي اختاره الشيخ رحمته أو نفي الصفة و هو مختار الفاضل التوني أي: نفي الضرر الغير المتدارك لبشاعة الاستعمال، و وجهة بشاعة الاستعمال هو استعمال الضرر في سببه و هو الحكم مجازاً بدون قرينة، و دعوي أن القرينة عليه عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة ممنوعة لما ذكره في المتن أنه: (لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد إمكان حمله على نفيها ادعاءً) هذا أولاً، و أن الضرر عام يشمل الضرر الناشي من الحكم و غيره، فإرادة سبب خاص من أسبابه هو من قبيل استعمال العام و إرادة الخاص من دون قرينة ثانياً.

و أمّا بشاعة إرادة (الضرر الغير المتدارك) فعلى نحو ما ذكر في إرادة نفي الحكم بعد فرض أقربية إرادة نفي الحقيقة ادعاءً الى المعنى الحقيقي، بل هو الغالب في استعماله و هذه قرينة أخرى، و مع هاتين القرينتين لا مجال لحمل اللفظ على خلاف ظاهره فالقرينة الاولى اقتضاء البلاغة تثبت إمكان إرادة الإدعاء و الثانية (غلبة الاستعمال) تثبت وقوعها.

لا يقال: أن ما ذكر من بشاعة الاستعمال إذا اريد من النفي نفي الضرر الغير المتدارك إن لم يكن ذلك بنحو التقييد، و أمّا إذا اريد ذلك بنحو التقييد و بنحو تعدد الدال و المدلول أي: في خطاب يقول: (لا ضرر) و في الآخر يقول: (لا ضرر غير المتدارك) فلا بشاعة فيه لأنه استعمال حقيقي، و يمكن أن يكون هذا توجيهاً لكلا القولين (قول الشيخ و قول الفاضل التوني رحمته).

فإنه يقال: أنه و إن لم يكن ببعيد لشيوعه في الاستعمالات المتعارفة إلا أنه

يحتاج الى قرينة وهي مفقودة في المقام.
وأما الإيراد على القول الثالث: (إرادة النهي من النفي) بأن يكون لاضرر
مثل: (لارفت و لافسوق و لاجدال في الحج)^١ و (لاطاعة لمخلوق في معصية
الخالق) و (لاغش بين المسلمين) و (لاشغار في الإسلام) و أمثال ذلك فإنه ليس
بعزير إلا أن موردها ما إذا كانت (لا) داخلة على الفعل، إلا أنه لم يعهد من مثل
هذا التركيب و هو دخولها على اسم الجنس مثل: لارجل.

والذي يتوجه على ما ذكر من الانتظار في الحديث غير ما ذكره في المتن، ففي
ما ذكره الشيخ رحمته الله مضافاً الى عدم سببية الحكم للضرر فإن الضرر في الوضوء
مسبب عن استعمال الماء لا الوجوب و هو فعل إرادي متوقف على مقدماته
فالحكم مُعَدّ و ليس بسبب، إن المعهود من هذا التركيب إرادة الموضوع دون
الحكم مثل: لارهبانية و لاغش و لابيع و لاعتق و لارفت و لافسوق، و لم يعهد
مورد تعلق النفي بالحكم فأرادته خلاف الاستعمالات المتعارفة.

و في القول بنفي الضرر الغير المتدارك إن كان استعمالاً مجازياً يحتاج الى قرينة
مفقودة و إن كان بدالً مستقل فهو خلاف إصالة الإطلاق و يحتاج الى مقيد،
مضافاً الى أنه أخص من المدعى إذ ليس كل ضرر قابل للتدارك كطبع كتاب
غالب لقلّة نسخه و استيراد متاع عَزَّ و جوده و صار غالباً، فبالاستيراد رخص و
كفتح حانوت قرب حانوت آخر قلّ مشتريه و أمثال ذلك أضرار لا تتدارك.

و في القول تشريع حرمة الضرر الذي أسسه صاحب العناوين و شيّد أركانه
شيخ الشريعة في رسالة أفرد لها هذه القاعدة و ذكر فيها: (و ليعلم أن المدعى أن
حديث الضرر يراد به إفادة النهي عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب في
النهي ابتداءً أو أنه استعمل معناه الحقيقي و هو النفي ولكن لينتقل منه الى إرادة

.....
 النهي، الى أن قال....: فالمُدعى أن الحديث يراد به إفادة النهي لانفي الحكم الضرر و لانفي الحكم المجعول للموضوعات عنها، و لايتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأي وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدّمة للانتقال الى طلب الترك ادخل في إثبات المدعى حيث لايتجه حينئذٍ مايشكل في المعنى الأول من أنه تجوز لا يصار اليه).

فبمقتضى هذه العبارة و صراحتها لا يرد عليه ما أورده في المتن من عدم معهودية إرادة النهي من النفي في مثل هذا التركيب لتصريحه بعدم توقف إرادة النهي منه على استعماله فيه مجازاً وإرادة النهي من النفي، و الإخبار بعدم الوقوع كإرادة البعث من الإخبار بالوقوع شائعة إلا أن ذلك ليس على حدٍّ يوجب انسباق ذلك منه الى الذهن وإرادة النهي من (لا) مع فرض استعمالها في معناها ينافي إصالة التطابق بين الإرادتين الجدّية والاستعمالية.

و الاستدلال على هذه الدعوى بما في العناوين من: (أن المنع و التحريم هو الأنسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك لا في مقام ما يوجد في الدين و ما لا يوجد، و من أن سياق الروايات يرشد الى إرادة النهي من ذلك و أن المراد بتحريم الضرر و الضرار و المنع عنهما و ذلك إمّا بحمل النهي من ذلك و أن المراد بتحريم الضرر و الضرار و المنع عنهما و ذلك إمّا بحمل (لا) على معنى النهي، و إمّا بتقدير كلمة مشروع و مباح في خبره مع بقائه على نفيه، و على التقديرين يفيد المنع و التحريم).

و فيه: أن الشارع المحيط بجميع الأشياء له الإخبار عن حقائق الامور و لايتعين أن يكون إخباراً عن نفي الضرر خارجاً حتى يلزم الكذب بل يكون إخباراً عن نفيه في مقام التشريع.

و ممّا يوهن هذا الاحتمال تطبيق القاعدة على مورد لا يحرم الضرر فيه في

بعض الروايات وإنما الثابت فيه ارتفاع الحكم الضرري وهو مورد الشفعة، فإن بيع الشريك حصته من غير شريكه لم يكن حراماً بل لالزوم له لأجل الضرر وعدم المطابقة مع المورد مستهجن.

وفي ما اختاره في المتن من أن المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أورد عليه السيد الاستاذ بأن: المنفي في المقام هو عنوان الضرر والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر بل مسبب عنه ومرتب عليه، فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر لا الحكم المترتب على الفعل الضرري.^١

ثم أنه يعتبر في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يثبت الحكم الشرعي أو العرفي لطبيعة حتى يكون النفي رافعاً لذلك الحكم عن تلك الطبيعة أو بعض أفرادها مثل: لارهبانية في الإسلام ولأرباب بين الوالد والولد، لأن نفي الموضوع الخارجي شرعاً لا يصح إلا بنفي ما يكون وضعه ورفع بيده الشارع وليس ذلك إلا الحكم، وهذا الضابط غير منطبق لمحل الكلام لأن وجوب الوضوء الضرري ولزوم الوفاء بالبيع الغبني وأمانها أحكام ثبتت لعناوين خاصة من الوضوء والبيع ولم تثبت لعنوان الضرر حتى ترتفع بقاعدة نفيه، فالضابط غير منطبق عليه.

وهناك نظرية خامسة أبدأها بعض الأعلام وهي: إرادة النهي من الحديث لكن النهي الصادر عن الرسول ﷺ بما أنه رئيس الدولة لا بما أنه مبلغ للحكم فلا يستفاد منه قاعدة كلية حاكمة على أدلة الأحكام، بل هو حكم قضائي بناءً على نقل ابن حنبل و سلطاني بناءً على النقل من طرقنا ومهد له مقدمات ونتيجتها تحديد قاعدة السلطنة خاصة إحداها: أن للنبي ﷺ مناصب: الرسالة

والنبوة و تبليغ الأحكام، والسلطنة على الامة، والقضاء وفصل الخصومات، وهذه المناصب ثابتة للأئمة عليهم السلام بالبراهين الواضحة.

ثانيها: كلما ورد من رسول الله و أمير المؤمنين صلوات الله عليهما و على أولادهما بلفظ قضى أو حكم أو أمر ظاهر في قضائه أو حكمه بما أنه قاضٍ أو سلطان، لا أنه من بيان الحكم الكلي و أنه مبلّغ للحكم إذ ليس للنبي حكم و قضاء بالنسبة الى الأحكام الكلية، بل يحمل بقرينة الحال أو المقال بعض الأحكام الواردة بعنوان: قال رسول الله على الحكم المولوي السلطاني أو القضائي، هذا في مرحلة الثبوت.

ثالثها: في مقام الإثبات من موارد الحكم المولوي بلفظ: قضى و حكم، قوله عليه السلام إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان،^١ و عن أمير المؤمنين عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحكم بين الناس بالبينات والأيمان،^٢ و عن أبي جعفر عليه السلام: لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس فأما ما كان من حقوق الله عز وجل أو رؤية الهلال فلا،^٣ ومنها: رواية عقبة بن خالد الواردة في شق القناة بمجنب قناة أخرى قال أبو عبد الله عليه السلام: يتقاسمان بحقائب البئر ليلة ليلة فينظر أيهما أضرت بصاحبها فإن رأيت الأخيرة أضرت بالاولى فلتعور، و قضى رسول الله بذلك و قال: إن كانت الاولى اخذت من ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأول سبيل،^٤ و إذا ورد عنه قال كذا و شك في أنه مخبر عن الله تعالى أو أمر أو نهى باعتبار المنصبين المتفرعين على الرسالة فالحمل على الأمر المولوي منوط بقيام قرينة

١. الوسائل ج ١٨ ب ٢ من أبواب كيفية الحكم.

٢. الوسائل ج ١٨ ب ٢ من أبواب كيفية الحكم.

٣. الوسائل ب ١٤ من أبواب كيفية الحكم.

٤. الوسائل ج ١٨ ص ٣٤٧.

.....
 من حال أو مقام، إذا عرفت ما ذكر أن لا ضرر ورد في قصة سمرّة تارة عقيب قوله ﷺ: إذهب فاقلعها و ارم بها اليه و قوله ﷺ: إنك رجل مضارّ، و تارة وقعت الجملة مسبوقه بلفظ: (قضى) كما في رواية عقبة بن خالد، و اخرى غير مسبوقه بلفظ قضى أو شبهه كما في مرسله الدعائم ظاهر في المولوية وأن وجوب الإطاعة من جهة القضاة و السلطنة لا من جهة الإخبار عن الله تعالى، ففي المقام تكون جملة: (لا ضرر) بناءً على وقوعها عقيب لفظ (قضى) كما عن مسند أحمد برواية عبادة بن صامت ظاهرة في كون النهي عن الضرر نهياً قضائياً و بناءً على وقوعها عقيب: (فأنه و قال) كما في موثقة زرارة بعد التأمل في صدر الرواية و ذيلها و أنه من اشتكاه المظلوم عند السلطان لدفع الظلم و الاعتداء بما أنه سلطان الأمة و رفع الشكوى اليه لدفع ظلم سمرّة لا للحكم بينه و بين سمرّة إذ لم يكن هناك شبهة حكمية أو موضوعية حتى يكون حكمه بياناً للحكم الكلي الإلهي و لم يكن مجرد بيان النهي الكلي مجدياً في ارتداع سمرّة و رفع يده عن ظلم، بل المجدي في ذلك هو: النهي السلطاني.

و للتأمل فيما أفاده مجال فإن ما أفاده في المقدمة الاولى من مناصب النبي ﷺ مما لا كلام فيه، و ما أفاده في المقدمة الثانية لا يمكن موافقته فإن الأصل فيما يبيّنه النبي ﷺ تبليغ الحكم الكلي الإلهي و بداعي التشريع إلا إذا قامت قرينة توجب رفع اليد عنه، و جملة لا ضرر وقع عقيب (قضى) في رواية عبادة لم يرد منه الحكم القضائي لاشتغالها على عشرين قضاء أكثرها أحكام كلية كقضائه بالشفعة و منع فضل الماء و غيرها، و أمّا قوله ﷺ: (إنما أقضي بينكم بالبينات و الأيمان) فهو يدل على أن الميزان في مقام القضاء و فصل الخصومات الأخذ بالبينات و الأيمان كسائر الحجج و الإمارات، و أمّا رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: (لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد) ليس

.....
 مستنداً الى منصب السلطنة بل بيان الحكم الكلي وقد وردت روايات بأن
 رسول الله ﷺ قضى بشهادة رجل واحد وعين.

و بناءً على ما هو الصحيح من أخبار الباب من وقوع لاضرر عقيب (قال)
 الظاهر في التحريم مما لا ينكر، ولو شك في كونه حكماً كلياً أو نهياً سلطانياً
 فالأصل يقتضي الأول كما ذكر، وعلى تقدير، تساوي الاحتمالين يصير مجملًا و
 لا يستفاد منه شيء، والأمر بقلعه كان لقطع مادة الفساد أمراً ولائياً سلطانياً على
 كل حال وأنه ظالم وليس لعذق ظالم حق، فما أفاده لا يمكن مساعدته.

و المختار في مفاد الحديث كما ذهب اليه بعض الأعلام و يقتضيه الاستعمال
 العرفي أن المراد الاستعمالي والجدي هو: نفي الضرر في الخارج حقيقةً ولا وجه
 للتأويل أو التقدير، والقصد من ذلك هو لازمه من رفع المقتضي وإيجاد المانع
 عنه بنحو العرضية فكما يرتفع الحكم الضرري يثبت تحريم الضرر أيضاً في
 عرض واحد، فإن رفعه لم يتحقق بمجرد رفع الحكم بل لابد من إثبات التحريم
 وهو المانع، نعم في بعض الموارد لا تكون قابلة لكلا اللازمين مثل مورد الشفعة،
 وهذا نظير قولك: (لا خطر عليك) في الاستعمال العرفي أنه لا مقتضي للخطر
 عليك، كما أن المانع من الخطر موجود، وبالجملة: أنه لا وجه لرفع اليد عن
 المدلول المطابق بنحو الجحد مع فرض إمكان الالتزام به فهو متكفل لنفي الحكم
 الضرري و حرمة في آن واحد، فهي قاعدة عامة في جميع الموارد.

ثم (١) الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفي و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه

(١) هذا جواب عن إشكال من إشكالات أوردوها على القاعدة وهي لزوم تخصيص الأكثر، فإننا نرى أحكاماً كثيرة في العبادات وغيرها ضرورية كالخمس والزكاة والحج والجهاد والضمانات وهكذا الحدود والديات، فكيف يجتمع هذا مع نفي الحكم الضرري و لأجله ذهب بعضهم الى إجمال الحديث و بعض آخر الى الاقتصار على موارد عمل المشهور به والماتن عليه السلام تعرض هنا الى الجواب من دون ذكر الإشكال.

قال: الحكم الذي اريد نفيه بالحديث هو الحكم الثابت لموضوعه بعنوانه الأولي كلزوم البيع أو وجوب الوضوء أو المستوهم ثبوته لموضوع بعنوانه الثانوي كقتل البنات و نكاح الشغار، لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه كوجوب الزكاة والخمس وغيرهما، فإن الحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعدة نفي الضرر لأن المفروض أنه صار موضوعاً لحكم كسائر الموضوعات، فإن الموضوع يقتضي حكمه و لا يمكن أن يكون الشيء الذي هو مقتضي للشيء رافعاً له، فإن الموضوع بمنزلة العلة للحكم فكما أن العلة تقتضي المعلوم أن الموضوع أيضاً يقتضي الحكم، فكيف يمكن أن يكون نافياً و رافعاً للحكم؟

وفيه: أن المقتضي للأحكام الضررية: التي ذكر المصالح المترتبة عليها لا الضرر، نعم تلك الأحكام تكون ملازمة مع ضرر المكلف، و أما جواب الشيخ قده عنه بأن التخصيص تعلق بعنوان واحد أي: الأحكام الضررية من أجلها لا بعناوين متعددة فليس هناك تخصيص بل هو تخصص أيضاً، لا يمكن

.....
 مساعدته لأنّ التخصيص قد ورد بعناوين متعددة لابعنوان واحد، مضافاً الى إباء نفي الجنس للتخصيص وإن كان بعنوان واحد.

و الجواب الصحيح هو: إنّنا إذا لاحظنا أفراد المكلفين مع قطع النظر عن المجتمع كان التخصيص الأكثر بالنسبة الى تلك الأحكام لازماً وإذا لاحظنا المجتمع وجوداً واحداً ليس فيما ذكر من الأحكام ضرراً، فإنّه من قبيل تضرّر عضو لدفع الضرر عن العضو الآخر فإنّه لا يعد ذلك ضرراً، بل الضرر في سلب تلك الأحكام إذ لو لم تصل الزكاة الى الفقراء ولم يحم الحدّ على الجاني ولم يضمن المتلف لمال الغير وهكذا كان ضرراً كبيراً على المجتمع و الشريعة المقدّسة، كما تكون ناظرة الى مصالح الأفراد تكون ناظرة الى مصالح المجتمع، وعند التزاحم بين المصلحتين يكون الترجيح مع الثاني.

ثم أنّ هناك إشكالاً آخر ذكره الشيخ رحمه الله لم يذكره في المتن، قال الشيخ رحمه الله: (و في هذه القصة إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع أنّ القواعد لا تقتضيه و نفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخل بالاستدلال و تقريب الإشكال: أنّ نفي الضرر لم يجعل في الرواية علّة لحرمه الدخول بدون إذن و وجوب الاستيذان عند الدخول بل جعل علّة للأمر بالقلع، مع أنّ المستتبع للضرر هو دخول سمرة من دون استيذان و ضعف سلطنة الأنصاري على عرضه، لا وجود العذق في ملك الأنصاري و لم يظهر لتطبيق لاضرر على الأمر بالقلع، مع أنّ رواية قصّة سمرة عمدة الروايات و ما ذكره الشيخ رحمه الله في المقام من أنّ عدم العلم بكيفية الانطباق لا يضر بالاستدلال لا يخلو من نظر إذ لو لم يظهر وجه التطبيق تكون الرواية مجملة لا يمكن أن يستفاد منها قاعدة كلّية.

و أجاب عن الإشكال المحقق النائيني رحمه الله بأنّ: قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر) ليس علّة لقلع العذق بل هو علّة لوجوب الاستيذان عند الدخول، و الأمر بقلع العذق

و من هنا (١) يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام و تقدّم أدلته على أدلتها مع أنّها عموم من وجه حيث أنّه يوفق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية و الأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية.

كان مترتباً على إصرار سمرة على إيقاع الضرر على الأنصاري و عدم اهتمامه بأمر النبي ﷺ بذلك أسقط احترام ماله فأمر ﷺ بقلع العذق من باب الولاية حسماً للفساد.

وفيه: أنّ ما ذكره يتم في رواية ابن مسكان حيث أمر بالقلع بعد قوله: (لا ضرر) و حينئذ يمكن أن يقال بأنّ الأمر بالقلع حكم مستقل إلاّ أنّه ضعيف السند، و العمدة رواية أبي بكر و قد أمر فيها بالقلع قبل نفي الضرر الظاهر في أنّ التعليل للقلع.

و الصحيح: أنّ دخول سمرة بغير استئذان ضرر على الأنصاري و هذا الضرر مستمر مادام العذق باقياً في أرض الأنصاري و لأجل رفع الضرر حاول النبي ﷺ شراء العذق منه، و لكنه امتنع من البيع فلم تبق حيلة لرفع الضرر عنه إلاّ بقلع العذق.

(١) الجهة الرابعة: في نسبة القاعدة الى الأدلة الأولية للأحكام، و حاصل ما أفاده: أنّ النسبة بين دليل نفي الضرر و دليل الحكم الأولي و إن كان العموم من وجه فدليل وجوب الوضوء كالأية: (إذا قمتم الى الصلاة الآية) ١ يشمل الوضوء الضرري و غيره، و دليل نفي الضرر يشمل الوضوء و غيره فالنسبة للعموم من وجه، و المجمع: الوضوء الضرري و القاعدة: أنّه لا بدّ من الرجوع الى أحكام

نعم (١) ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العلية التامة

التعارض، ففي فرض عدم المرجح يكون الحكم التساقط والرجوع الى الأصل إلا أن دليل نفي الضرر الذي هو من العناوين الثانوية يقدم عرفاً على أدلة الأحكام التي هي من العناوين الأولية لأن العرف يجمع بينهما بحمل الحكم الثابت للعنوان الأولي بالاقتضاءي والحكم الثابت بالعنوان الثانوي بالحكم الفعلي، ولا يختص ذلك بدليل نفي الضرر بل هو مطرد في جميع العناوين الثانوية من: نفي الحرج والنذر وأخويه والشرط، وبلا فرق بين كون العنوان الثانوي مثبتاً كما إذا نذر فعل صلاة الليل أو نافياً كما إذا كان الغسل حرجياً عليه، وذلك لأن دليل نفي الضرر ظاهر في كون الضرر علة تامة لنفي الحكم فيكون مانعاً من ثبوت، فإن مقتضى للحكم لا يمكن أن يكون مانعاً عما هو علة لنفي الحكم، فأدلة العناوين الثانوية سواء كان نفي الضرر أو نفي الحرج أو غيرهما يكون مانعاً من فعلية الأحكام الثابتة للأفعال بعنوانها الأولى.

(١) في هذا الاستدراك أنه: قد ينعكس الأمر ويقدم الحكم الثابت للعنوان الأولي على الثابت للعنوان الثانوي بنفس الوجه بأن يثبت بدليل معتبر أن الحكم للعنوان الأولي ليس بنحو الاقتضاء بل هو بنحو العلية للتامة، وذلك يكون غالباً في المهمات وهي: النفوس والأعراض والأموال المهمة، والأهم منها حفظ بيضة الإسلام، فتلك الأحكام لا ترتفع بعروض العنوان الثانوي من الضرر والإكراه والاضطرار وأمثال ذلك.

و بالجملة (١) الحكم الثابت بعنوان أولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً أو بالإضافة الى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله و اخرى (٢) يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد مقتضي و أن المعارض مانع فعلي هذا و (٣) لو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل.

(١) محصل ما ذكر في النسبة بين دليل العنوان الثانوي والعنوان الأولي هو: أن حكم العنوان الاول تارة يكون بنحو الفعلية بالنسبة الى جميع العوارض أو بالنسبة الى بعض العوارض دون عارض على نحو لا يمكن حمله على الاقتضائي، كما إذا كان دليل العنوان الأولي نصاً يأتي عن الحمل على الاقتضائي فإنه لا يجوز الإغماض عن دليل العنوان الأولي بسبب دليل حكم العارض المخالف له قدّم دليله على دليل حكم العارض.

(٢) وقد يكون بمثابة يجوز الإغماض عنه لزم التوفيق بينهما عرفاً بحمل الحكم الاول على الاقتضائي و العارض على المانع الفعلي و القرينة على هذا الحمل هو اجتماعهما في مورد واحد.

(٣) هذا تعريض للشيخ رحمه الله حيث بنى على حكومة الدليل للعنوان الثانوي على الدليل للعنوان الأولي وأورد عليه الماتن رحمه الله: بعدم انطباق ضابط الحكومة عليه لأن الحكومة تتوقف على تعرض الدليل المحاكم و ثبوت نظره الى دليل المحكوم، مع أن دليل نفي الضرر لا ينظر له الى أدلة الأحكام الأولية، بل هو متكفل لبيان ما هو الواقع من نفي الضرر وهذا خارج عن ضابط الحكومة. و المحقق النائني رحمه الله حيث فهم منه اختصاص الحكومة عنده بما يكون دليل

.....
 المحاكم متعرضاً بالمدلول اللفظي المطابق لدليل المحكوم بنحو: (أعني) مثلاً، و
 أورد عليه بأن: الحكومة عند الشيخ لا تختص بما إذا كان المحاكم مسيئاً للمراد
 الاستعمالي من المحكوم و يتكفل تفسير للدليل المحكوم بمثل كلمة (أعني) ونحو
 ذلك، بل هي - بنظره - يكون أحد الدليلين بمدلوله متعرضاً للدليل الآخر سواء
 كان بمثل كلمة أعني أو التعرض للمراد الواقعي للدليل الآخر بظهور الحال أو
 السياق بنحو يفهم كون المراد في هذا الدليل للدليل الآخر.

و الكلام في الحكومة سيأتي في بحث التعادل والترجيح و ملخصه: أن يكون
 دليل المحاكم متعرضاً لدليل المحكوم بالتفسير و الدلالة المطابقة أو بالسياق
 مثل: (لا شك لكثير الشك) المتعرض لدليل الشك، فدليل المحاكم متفرع على
 دليل المحكوم، و في الحقيقة أن الماتن والشيخ رحمهما الله متفقان على جهة تقديم لا ضرر
 على أدلة الأحكام و هو تعرضه لها و ينطبق عليه تعريف الحكومة في نظر
 الشيخ، إلا أن الماتن رحمهما الله لا يرى مطلق النظر حكومة بل لابد وأن يكون بنحو
 الشرح و التفسير المطابق و عبر عنه: بالتوفيق العرفي، و في الحقيقة يكون
 اختلافهما في الاصطلاح و إلا فهما متفقان في المبنى.

و ما اختاره الماتن رحمهما الله في وجه تقديم دليل نفي الضرر موافق لمبناه من كون
 الحديث في مقام نفي الحكم بلسان نفي الموضوع و لا يأتي على سائر الأقوال.
 و هناك أقوال آخر في الجمع بين دليل نفي الضرر و أدلة الأحكام غير
 الحكومة التي ذكرها الشيخ رحمهما الله، و التوفيق العرفي الذي اختاره الماتن رحمهما الله.

أحدها: أنه مقتضى تعارض دليل القاعدة و أدلة الأحكام و عدم المرجح
 لأحدهما و تساقطهما في محل الاجتماع يرجع الى اصول العملية، و هي غالباً
 توافق تقديم الضرر و هي: إصالة البراءة في الأحكام التكليفية و إصالة الفساد
 في الأحكام الوضعية، و هذا متفرع على عدم الجمع بينهما كما تقدم.

.....
 ثانيها: أن دليل القاعدة تلاحظ مع تلك الأدلة و تعتبر جميعها دليلاً واحداً و تكون النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق فتخصص تلك الأدلة بدليل القاعدة، و فيه: أنه لا وجه لملاحظه جميع تلك الأدلة دليلاً واحداً مع اختلافها دليلاً و دلالةً و مدلولاً، فلا بد من ملاحظة دليل القاعدة مع كل واحد من تلك الأدلة.

ثالثها: أن نسبة دليل نفي الضرر الى دليل كل حكم و إن كانت العموم من وجه كما ظهر إلا أن المتعين تقديم دليل نفي الضرر لأن تقديم أدلة الأحكام على دليل القاعدة يستلزم إلغاء القاعدة بالمرّة إذ لا يبقى مورد للقاعدة، و سيأتي في بحث التعادل و الترجيح أنه: لو كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه و لكن إذا قدّم أحدهما لا يبقى للدليل الآخر مورد أو بقي له مورد قليل جداً بمنزلة المعدوم، فالعرف يقدر الدليل الآخر حتى لا يلزم طرح الدليل الآخر، و هذا وجه متين نلتزم به في مواردّه إلا أنه فرع المعارضة و عدم حكومة أحد الدليلين على الآخر، و أمّا بناءً على الالتزام بحكومة دليل القاعدة كما سبق فلا مجال لهذا الجمع.

ثم أن التعارض تارة يكون بين دليل القاعدة و أدلة العناوين الأولية، و أخرى يكون بين دليل القاعدة و دليل عنوان ثانوي آخر كقاعدة نفي المخرج، و ثالثة بين دليل نفي الضرر مع نفي الضرر الآخر، فلا بدّ من الكلام في المقامات الثلاث، و قد فرغنا عن الكلام في المقام الأول.

ثم (١) انقدح بذلك حال توارده دليلي العارضين كدليل نفي العسر و دليل نفي الضرر مثلاً فيعامل معها معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين و إلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و أولى و لا يبعد أن الغالب في توارده العارضين أن يكون من ذاك الباب بثبوت المقتضي فيها مع تواردها لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في أحدهما كما لا يخفى هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر

(١) المقام الثاني في تعارض دليل القاعدة مع دليل عنوان ثانوي: كما إذا كان شرب التتن مضرّاً على نفسه و كان تركه حرجاً عليه، أو نذر فعلاً يكون الوفاء به مضرّاً بحاله أو حرجاً عليه و هكذا، و المفروض أنّهما في مرتبة واحدة و في عرض الآخر فلا يصح فيه التوفيق السابق بحمل أحدهما على الفعلي و الآخر على الاقتضائي، بل لا بد من البناء على الفعلية في كليهما و الكلام هنا يقع في مقامين، أحدهما: مقام الثبوت و هو إما أن يكون المقتضي أي: (الملاك) للحكم في أحدهما دون الآخر و إما أن يكون المقتضي فيهما معاً، في صورة الاجتماع فإن كان المقتضي في أحدهما دون الآخر لا بد من معاملة المتعارضين معها فإن كان في أحدهما مزية دون الآخر يبني على أن المقتضي موجود في متعلقه دون الآخر، و إن كانا متكافئين من دون أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر يتخير بينهما أو يرجع الى ما يقتضيه الأصل على الخلاف في مسألة المتعارضين.

و إن كان المقتضي موجوداً فيهما معاً كانا من باب المتزاحمين و يرجع الى مرجحات باب التزاحم و يقدم الأهم و الأقوى ملاكاً و إن كان الآخر أقوى دليلاً منه، فإنّ الترجيح هنا للملاك و المصلحة دون الدليل و إن تساويا من حيث الملاك فالتخير قطعاً هنا بحسب الثبوت.

ثانيهما: مقام الإثبات - أن الغالب في مورد اجتماع العنوانين الثانويين يكون

و أمّا (١) لو تعارض مع ضرر آخر فاجعل القول فيه: أنّ الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلّا الاختيار أقلهما لو كان وإلّا فهو المختار

لكلّ منهما المقتضي على نحو الإطلاق و حتى في مورد الاجتماع فالغالب كونهما من المتزاحمين لا المتعارضين.

(١) المقام الثالث: في تعارض الضررين فتارة يكون بين ضرري شخص واحد، و أخرى بين ضرري شخصين، و الشخصان إمّا أن يكون نفسه أحدهما وإمّا أن لا يكون هو نفسه أحد الشخصين، فالصور ثلاثة.

الصورة الاولى: ما إذا كان الضرران متوجهان لشخص واحد و له صورتان إحداهما: أن يكون ذلك الشخص الواحد غيره كما إذا أكرهه الجائر أن يأخذ من زيد ديناراً واحداً أو غنماً، ثانيهما: أن يكون ذلك الشخص الواحد نفسه مثل: أن يكرهه الجائر أن يدفع من ماله أحد شيئين.

الصورة الثانية: مثل ما إذا أكره الجائر زيدا على أن يأخذ من عمرو أو بكر ديناراً، و الحكم في الجميع هو: أن يراعي قانون التزاحم و يقدم الأقل ضرراً إن كان بينهما وإلّا فالحكم هو التخيير كما في جميع موارد التزاحم، و الماتن وإن عبّر في أوّل كلامه بقوله: (فأمّا لو تعارض) إلّا أنّه من بقية كلامه يظهر أنّه أراد من لفظ (التعارض): (التزاحم).

و أمّا (١) لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضرر و لو كان ضرر الآخر أكثر فإنّ نفيه يكون للمنة على الامة ولا منة على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر و إن كان أكثر، نعم لو كان الضرر متوجّهاً اليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: أنّ نفي الضرر و إن كان للمنة إلا أنّه بلحاظ نوع الامة و اختيار الأقل بلحاظ النوع منه فتأمل.

(١) الصورة الثالثة: ما إذا تعارض الضرران على أحد الشخصين يكون المكره أحدهما مثل ما إذا أكرهه الجائر على أن يدفع ديناراً إمّا من نفسه أو من غيره و مثل ما إذا حفر البالوعة في داره تضرّر الجار و إن ترك حفره تضرّر هو بذلك فالمشهور و عن المبسوط و التذكرة: نفي الخلاف فيه أنّه: لا يجب تحمّل الضرر من أجل دفع الضرر عن الغير و إن كان ضرر صاحبه أكثر لأنّ القاعدة واردة مورد الامتنان، و من المعلوم أنّه لا امتنان في تحمّل الضرر لأجل دفعه عن الغير فله التصرف في ملكه و إن تضرّر جاره، ففي هذه الصورة (و على خلاف الصورتين المتقدمتين) لم يجر قانون التزاحم بل الجاري فيها هو قانون التعارض.

ثم استدرك ذلك بأنّ ما ذكر في الصورة الثالثة مبني على عدم توجّه الضرر ابتداءً اليه و أمّا إذا كان الضرر ابتداءً متوجّهاً الى نفسه و أراد دفعه عن نفسه بتوجيهه الى غيره كما إذا أكرهه الجائر أن يدفع المال من ملكه و هو لدفع الظلم عن نفسه دفعه من مال غيره أو أنّ السيل توجّه ابتداءً الى داره و لكن حوّل السيل من داره الى دار جاره فأنّه لا يجوز لأنّه ظلم على الغير.

ثم استدرك ذلك بقوله: (اللهم إلا أن يقال): بأنّ القاعدة و إن كانت واردة مورد الامتنان إلا أنّه إذا لاحظنا مجموع الامة واحداً فحينئذٍ يكون من الامتنان

ملاحظة أقل الضررين وإن كان ضرر الغير أكثر يقدم على ضرر نفسه الذي هو أقل فيتحمل الضرر عن الغير حينئذ كما لو كان الضرران متوجهان الى شخصه حيث يختار أقل الضررين، ثم أمر بالتأمل فيه لأجل أن الحكم يكون انحلالياً بحسب الأفراد.

الجهة الخامسة: هل المنفي بالحديث الضرر الواقعي (وإن لم يعلم به المتضرر) أو الضرر المعلوم وإن لم يكن ضرراً في الواقع؟ الصحيح: هو الأول وأن ظاهر الدليل عدم توقف جريان القاعدة إلا على كون الفعل ضررياً في الواقع علم به المكلف أم لا كما هو مقتضى الاستعمالات العرفية إذ لو كان مقيداً بالعلم به لزم أن يذكر في شيء من الروايات مع أنه لم يذكر فيها، ولكن المحقق النائي رحمته الله أبدى إشكالاً في المقام وهو أنه يظهر من الشيخ رحمته الله اعتبار علم المكلف بكون الوضوء ضررياً في جريان القاعدة ويظهر من غير واحد في المعاملة الغبنية اشتراط الجهل بالغبن في جريانها لإثبات الخيار، وفي غير الموردين جعلوا المدار على الضرر الواقعي.

ثم أنه أطال البحث بالنسبة الى الخصوصية الموجودة في الموردين وحيث أن تلك الأبحاث فقهية مضافاً الى عدم تمامية قسمها لم يناسب ذكرها هنا، و الصحيح في باب الوضوء: بطلانه إن كان ضررياً في الواقع ولم يعلم به المكلف، و الدليل عندنا لخيار الغبن هو: الاشتراط الارتكازي لسلامة الثمن والمثمن لاقاعدة نفي الضرر وإن تمسك بها الشيخ رحمته الله.

الجهة السادسة العبرة في جريان القاعدة بالضرر الشخصي لا النوعي، لإشكال في أن المتيقن بحسب الأدلة هو رفع الضرر المتوجه الى الشخص بالفعل، وإنما الكلام في أنه كما يكون الضرر المتوجه الى الشخص بالفعل يكون مرفوعاً كذلك يكون الضرر المترتب على غالب المكلفين أو على غالب أفراد

.....
 الفعل مرفوعاً وإن اتفق عدم ترتبه لشخص المجري للقاعدة أو لخصوص الفعل الذي يجري فيه القاعدة، بلافرق في ذلك بين الموارد أو أن هناك تفصيلاً، و الصحيح: أن المناط بالضرر هو الشخصي لأن الضرر صار موضوعاً للحكم و الموضوع بمنزلة العلة للحكم، فالحكم دائماً يكون تابعاً لموضوعه ففي الضرر النوعي قد يلزم ارتفاع الحكم مع فرض عدم وجود الضرر في المورد الخاص، و هذا مما لم يشمله الحديث.

و استدل المحقق النائني رحمته لذلك بأن الحديث وارد مورد الامتنان و بأنه حاكم على الأدلة^١، و هذا الاستدلال ضعيف إذ لا مانع من أن يكون الملحوظ فيه الامتنان على النوع.

و الشيخ رحمته فصل في الرسائل بين العبادات و المعاملات و أنه في الأول يكون الضرر شخصياً و في الثاني نوعياً و استدل على ذلك بأنهم استدلوا بخيار الغبن و للشفعة بالقاعدة مع أنه قد لا تكون المعاملة الغيبية ضرورية كما: إذا ارتفع سعر المبيع في زمان العلم بالغبن، و كما لا يكون في بيع الشريك حصته ضرراً، فلا بد من أن يكون الضرر في المعاملة نوعياً لا شخصياً، و فيه: إنا قد بنينا على أن خيار الغبن غير مبني على القاعدة بل الدليل على ثبوته هو: الشرط الضمني الارتكازي، كما أن حق الشفعة يكون ثابتاً للشريك بحسب النصوص الخاصة، و ذكر الضرر في دليل الشفعة يكون من باب الحكمة، فالصحيح: عدم الفرق فيها بين العبادات و المعاملات.

الجهة السابعة في شمول القاعدة للأحكام العدمية، و أنه هل تشمل القاعدة لوضع حكم يكون عدمه ضرراً كما يستفاد منها رفع الحكم الضرري أم لا؟ ذهب المحقق النائني رحمته الى اختصاصها بالأحكام الوجودية و لا تشمل

.....
الأحكام العدمية لأن الحديث ناظر الى مجعول الشارع الذي هو الحكم الوجودي، و العدمي لم يكن مجعولاً و لأن الشمول للعدمي يستلزم فقهاً جديداً و قد ذكر موارد في الفقه لا يمكن إجراء القاعدة في العدمي حتى يثبت به الترخيص بالجواز.

و فيه: أنه لم يرد في الحديث نفي الحكم حتى يقال بعدم شموله للعدمي لأنه غير مجعول وإنما المذكور: نفي الضرر، وهو كما يشمل نفي الحكم الموجود يشمل نفي النفي المستلزم للإثبات، و الموارد التي ذكرها هي: ضمان حابس الحر ظلماً حتى شردت دابته أو أبق عبده أو طار طيره، و ضمان منافع العبد المحبوس على الحابس و جواز تطليق الحاكم زوجة من لا يتمكن من النفقة.

و فيه: فعلى تقدير تسليم عدم شمول عموم الحديث للضمان لكونه تداركاً للضرر لانفياً له، و هذا لا يعني عدم الشمول لجميع الأحكام الترخيضية، و أما بالنسبة الى عدم ولاية الزوجة على الطلاق فقد ذكر السيد الاستاذ: أن القاعدة لا تثبت ولاية الطلاق للزوجة أو لوليها و هو الحاكم حتى إذا قلنا بعموم القاعدة للأحكام العدمية لأن الضرر نشأ من عدم الإنفاق لا من عدم الطلاق، فالقاعدة تدل على وجوب الإنفاق و لا ربط له بالولاية على الطلاق، مضافاً الى عدم لزوم فقه جديد فيه فقد وردت روايات بعضها صحيح من: صحة طلاق الحاكم المرأة التي لم ينفق عليها زوجها مع شروط لذلك، و أفق بذلك صاحب العروة محتجاً عليه بقاعدة نفي الحرج و نفي الضرر^١.

هذه عمدة ما يتعلق بقاعدة نفي الضرر و الحمد لله أولاً و آخرأ و ظاهراً و باطناً.

الفهرس

الصفحة	العنوان
٥	الخبر الواحد
٥	البحث عن حجّة خبر الواحد مسألة اصولية
٧	تعرض الأقوال في كون الخبر الواحد مسألة اصولية
١٠	أدلة القائلين بعدم حجّة خبر الواحد و جوابها
١٦	أدلة حجّة خبر الواحد
١٦	الاستدلال بآية النبء
٢٠	المناقشة في الإستدلال بآية النبء
٣٠	الاستدلال بآية النفر
٣٧	الاستدلال بآية الكتمان
٣٩	الاستدلال بآية السؤال
٤٢	الاستدلال بآية الاذن
٤٧	الاستدلال بالروايات على حجّة الخبر الواحد
٥٠	الاستدلال بالإجماع و السيرة على حجّة الخبر

٤٣١	الفهرس
٥٨	الاستدلال بالعقل على حجّة الخبر
٧١	حجّة مطلق الظن
٨٠	دليل الإنسداد ومقدماته
٩٩	حجّة الظن بالطريق أو الواقع
١٣٥	خروج القياس عن دليل الإنسداد
١٤٥	الظن المانع والممنوع
١٤٧	حجّة قول اللغوي أو الرجالي
١٥٠	كفاية الظن بصدور الخبر و دلالاته وجهته بناءً على الانسداد
١٥١	جريان الانسداد في الضرر
١٥٣	الظن في الاعتقادات بناءً على الانسداد
١٦٣	في الجبر بالظن
١٦٧	الترجيح بالظن المطلق
١٧١	المقصد السابع في الاصول العملية
١٧٣	تعريف الأصل العملي والمهم منه
١٧٦	إصالة البراءة
١٧٧	الاستدلال على البرائة بالآيات
١٨١	الاستدلال على البرائة بالروايات (حديث الرفع)
١٩٣	(حديث الحجب)
١٩٦	(حديث الحل)
١٩٩	(حديث السعة)
٢٠١	(حديث: كل شيء مطلق)
٢٠٦	الاستدلال على البرائة بالإجماع
٢٠٨	الاستدلال على البرائة بالدليل العقلي

٢١٨	استدلال المحدثين على عدم البرائة (الآيات الناهية عن القول بغير علم)
٢١٩	استدلال المحدثين على الاحتياط بالروايات
٢٢٣	المناقشة في أدلة المحدثين على الاحتياط
٢٢٨	استدلال المحدثين على الاحتياط بالدليل العقلي
٢٣٤	المناقشة في دليل القائلين بالاحتياط
٢٣٧	تنبيهات البرائة
٢٣٧	التنبيه الأول: حكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي
٢٤٤	التنبيه الثاني: في الاحتياط في العبادة
٢٥٢	قاعدة التسامح في أدلة السنن
٢٦١	التنبيه الثالث: البرائة في الشبهة الموضوعية
٢٦٤	التنبيه الرابع: في التبعض في الاحتياط
٢٦٧	إصالة التخيير
٢٨٢	قاعدة الاشتغال
٢٨٣	المقام الأول: البحث بين المتباينين
٢٨٨	تفصيل المشهور في العلم الإجمالي بعدم تنجز الشبهة الغير المحصورة
٢٩٤	تنبيهات الأول: (اضطرار الى ارتكاب بعض الأطراف في المحصورة)
٣٠٠	التنبيه الثاني: (خروج بعض الأطراف عن الابتلاء)
٣٠٥	التنبيه الثالث: (الشبهة الغير المحصورة)
٣٠٨	التنبيه الرابع: (ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة)
٣١٥	المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر
٣٣٤	تنبيهات الأقل والأكثر
٣٣٤	الأول: (الأجزاء التحليلية)

٤٣٣	الفهرس
٣٣٦	دوران الأمر بين التعيين والتخير
٣٣٨	الشك في المحصل
٣٣٩	التنبيه الثاني: نسيان جزء أو شرط
٣٤٤	التنبيه الثالث: مبطلية الزيادة
٣٥٠	التنبيه الرابع: إطلاق الجزء والشرط لحال العجز
٣٥٤	قاعدة الميسور
٣٦٤	تذنيب: دوران أمر بين الجزئية والشرطية والقاطعية والممانعية
٣٦٦	خاتمة: في شرائط الأصول (الاحتياط)
٣٧٠	شرط إجراء البرائة (العقلية أو النقلية)
٣٧٧	لزوم الفحص في إجراء التخير
٣٨٦	حكم إجراء البرائة قبل الفحص
٣٩٤	شرطان آخران للبرائة
٣٩٩	قاعدة نفي الضرر
٤٠٢	مدرك قاعدة نفي الضرر
٤٠٤	دلالة قاعدة نفي الضرر
٤١٩	نسبة دلالة القاعدة مع أدلة الأحكام
٤٢٤	تعارض القاعدة مع قواعد أخرى
٤٢٥	تعارض الضرر مع ضرر آخر



مركز بحوث إسلامية ودراس