فوائد الأصول

الشيخ محمد علي الكاظمي ج 3

---

[1]

الجزء الثالث فوائد الأصول من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين آية الله في الأرضين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (1355 هـ ق) تأليف الأصولي المدقق والفقيه المحقق العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني 1365) هـ ق) مع تعليقات خاتم الفقهاء والأصوليين آية الله في العالمين الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (1361 هـ ق (

---

[2]

تحقيق: الشيخ رحمت الله رحمتي الأراكي الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ)قم المشرفة) ايران تأريخ الطبع: شهر رمضان المبارك 1406 هـ - ق المطبوع: 500 نسخة

---

[3]

بسم تعالى شأنه الحمدلله الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم . والصلاة والسلام على رسولله الامين مزكي الامة ومعلمها الكتاب والحكمة، وعلى آله اولى الامر وأهل الذكر الذين حصنوا امة الاسلام ضد تيارات الكفر والنفاق بما بثوا من علوم ربانية وبما ربوا من شخصيات إسلامية تسير على خط الاسلا الاصيل. وجاء علم اصول الفقه في طليعة العلوم الاسلامية التي تدور علهيا رحي الاستنباط والاجتهاد في الاحكام الشرعية الفرعية، والقدرة على الاستنباط من أولى مؤهلات القيادة الاسلامية، ومن هنا كان علم الاصول علما حيا مثمرا على مدى التأريخ. وقد نذرت مؤسسة النشر الاسلامي نفسها لاحياء التراث الاسلامي الاصيل وعرضه إلى طلاب الحقيقة ورواد الفضيلة، بشكل فني أنيق، يسهل الانتفاع به، ويوفر على الاساتذة والطلاب وقتا هم والامة بأمس الحاجة إليه لاسيما بعد انتصار الثورة الاسلامية المباركة واشتداد الحاجة الى فضلاء الحوزات العلمية والمجتهدين منهم في شتى المجالات العلمية والاجتماعية والسياسة والاقتصادية والتربوية... ومن هذا التراث الاسلامي الثر الذي قامت هذه المؤسسة بنشره هو الموسوعة الاصولية الفريدة لابحاث قدوة الفقهاء والمجتهدين، العالم الرباني آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائيني - طاب ثراه - بقلم تلميذه الالمعي الاصولي المدقق والفقيه المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني - قدس سره - المسماة بـ: فوائد الاصول، وقد تم نشر الجزءين الاول والثاني، والان نقدم الجزء الثالث من هذه الموسوعة مزدانا بتعليقات رشيقة وعميقة لمعاصره الفذ صاحب الفكر الثاقب والاصولي البارع العلم الباقي آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي - طاب ثراه -. ولا يخفي على اولى الالباب ما في هذا الجمع بين أنظار هذين العلمين من

---

[4]

امتياز يساعد المحقق على سرعة التحقيق والاستنتاج. وحيث كانت هذه التعليقة كتابا مستقلا، استلزم إلحاقها بأصل الكتاب حذف الجمل التي اقتطعها المعلق - قدس سره - من فوائد الاصول لبيان محط بحثه منها. وقد قام الفاضل الالمعي حجة الاسلام الشيخ رحمة الله رحمتي الاراكي بمهمة التصحيح والمقابلة

والتنظيم والفهرسة للابحاث فلله تعالى دره وعلى الله تعالى أجره، ونسأل المولى الجيل أن يتقبل منا ومنه بمنه وجوده وكرمه. ومن الجدير بالذكر تقديم جزيل الشكر لما بذله عدة من الحجج الافاضل من السعي الوافر للحصول علي بعض النسخ المخطوطة للتعليقة، لاسيما الفقيه المحقق والاصولي المدقق آية الله الحاج الشيخ هاشم الاملي - مد ظله - والعلامة الجليل حجة الاسلام الشيخ محمد المؤمن والعلامة الجليل حجة الاسلام الشيخ محمد مهدي الاصفي أدام الله عزهما .وقد اعتمدنا في تصحيح الكتاب على النسخة المشهورة المطبعة والمصححة في زمن حياة المؤلد (الكاظمي - قدس سره -). واعتمدنا في تصحيح التعليقة على النسخة المخطوطة بخط تلميذ صاحب التعليقة، الاصولي المدقق آية الله الشيخ محمد تقي البروجردي - قدس سره - التي أهداها إلينا سماحة الحجة الاصفي، وقابلناها مع النسخة المخطوطة التي تفضل بها آية الله الاملي. والذي سبب تأخير إصدار هذا الجزء هو فقدان التعليقة المهمة على الكتاب لسبب غير معلوم - والله أعلم بالسرائر - ولهذا نعتذر إلى قرائنا الكرام من هذا التأخير لا لتقصير منا. ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره وهو مؤيد من ينصره. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة - ايران شهر الصيام 1406 هـ. ق

---

[5]

نموذج من نسخة الاصل

---

[6]

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

---

[7]

نموذج من نهاية النسخة المخطوطة من التعليقة تفضل بارسالها سماحة العلامة الاستاذ آية الله العظمى الحاج شيخ هاشم الاملي (مد ظله (

---

[1]

فوائد الاصول الجزء الثالث

---

[3]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. وبعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ) فوائد الاصول) وهو يشتمل على مهمات مباحث القطع والظن وبعض الاصول العملية، وهى نتيجة ما تلقيته من بحث شيخنا الاستاذ، الإمام الفقيه، علم العلم وبدر سمائه ومشكاة نوره، مفصل الصواب وفصل الخطاب، من قد استبطن أسرار العلوم واستجلى غوامضها ومحص حقائقها وأحصى مسائلها وأحاط بفروعها واصولها ومعقولها و ومنقولها، صدر العلماء وعين الفقهاء، قبلة المشتغلين وخاتمة المجتهدين، آية الله في العالمين، من قد ألقت إليه الرياسة الدينية أزمتها في أواسط القرن الرابع عشر،

حضرة " الميرزا محمد حسين الغروى النائيني " متع الله الاسلام بشريف وجوده. وقد جعل (مد ظله) عنوان بحثه كتاب " فرائد الاصول " تأليف استاذ الأساتيذ الشيخ الأنصاري (قده) لمكان أنه أحسن كتاب صنف في المباحث العقلية من حيث الترتيب وتبويب المباحث وتمييز الطرق والأمارات عن الاصول العملية، فان المتقدمين لم يميزوا المباحث بعهضا عن بعض وأدرجوا كثيرا من الأدلة الاجتهاية في الأدلة الفقاهية. قال قدس سره: " اعلم أن المكلف إذا التفت الخ " والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد

بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام. ولا عبرة بظن المقلد وشكه. وكون بعض مباحث القطع تعم المقلد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعم من المقلد و المجتهد، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطرادا وليست من مسائل علم الاصول، ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظ للمقلد فيها. ولا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والاصول للمقلد، غايته أن المقلد عاجز عن تشخيص مواردها و ومجاريها ويكون المجتهد نائبا عنه في ذلك، فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل " لا تنقض اليقين بالشك " في الشبهات الحكمية للمقلد، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك واليقين، بل لو فرض حصول الشك واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهدا في مسألة حجية الاستصحاب. ثم إنه لا وجه للاشكال على تثليث الأقسام: بأن الظن إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم وإلا فملحق بالشك فلا يصح تثليث الأقسام، فان عقد البحث في الظن إنما هو لأجل تميز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبر الملحق بالشك، فلابد أولا من تثليث الأقسام ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه. نعم: لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أن لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشك. ثم إنه قد اختلفت كلمات الشيخ (قده) في تشخيص مجارى الاصول، ولا تخلو بعضها أو جميعها عن اشكال عدم الاطراد والانعكاس. والأحسن، أن يقال: إن الشك، إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، و على الثاني: فاما أن لا يعلم بالتكليف أصلا ولو بجنسه وإما أن يعلم، وعلى الثاني: فإما أن يمكن فيه الاحتياط وإما أن لا يمكن، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البرائة، والثالث مجرى الاحتياط، والرابع مجرى التخيير (1) وإنما

---

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

قيدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بمجرد وجودها، فان مجرد وجودها بلا لحاظها لا يكفى في كونها مجرى الاستصحاب، إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلية، أو في خصوص الأحكام الكلية، أو في خصوص الشك في المقتضى - على اختلاف الأقوال فيه - فالمنكر يدعى أن وجود الحالة السابقة كعدمها لا تكون مجرى الاستصحاب. وهذا بخلاف ما إذا لوحظت فيه الحالة السابقة، فان لحاظها انما يكون لأجل جريان الاستصحاب ويكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى للاستصحاب على جميع الأقوال فيه. ولا يخفى أن الحصر في مجارى الاصول إنما يكون عقليا لدورانه بين النفى و الإثبات. وأما حصر الاصول في الأربع فليس بعقلي، لامكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الاصول الأربعة .ولكن هذا بالنسبة إلى خصوص الاستصحاب حيث إن اعتباره شرعى. وأما بالنسبة إلى الاصول العقلية: من البرائة والتخيير والاحتياط، فالحصر فيها عقلي، لأنه في صورة الشك: إما أن يراعى جهة التكليف وإما أن لا يراعى، وفي صورة المراعات :إما أن يراعى من كل وجه وإما أن يراعى في الجملة، فالأول عبارة عن البرائة، والثاني الاحتياط، والثالث التخيير. ولا يعقل أن يكون هناك أصل عقلي آخر وراء هذه الاصول الثلاثة. ثم إن

الاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية لا تختص بهذه الاصول الأربعة، بل هناك اصول اخرى تجرى في الشبهات الحكمية - كأصالة الطهارة والحل - وإنما وقع البحث عن خصوص هذه الاصول الأربعة، لمكان أن كل شك في كل باب من أبواب الفقه لابد وأن ينتهى إلى أحدها، بخلاف الاصول الاخر فانها تختص ببعض الأبواب، مع أن بعضها لا كلام في اعتبارها، كأصالة الطهارة. وعلى كل حال: بعدما عرفت من أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى، فإما أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك، فالبحث يقع في مقامات ثلاث .

---

[6]

المقام الأول في القطع وفيه مباحث: المبحث الأول في وجوب متابعة القطع والمراد من وجوب متابعة القطع (1) وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئى بالقطع ولزوم العمل بما أدى إليه قطعه والجرى على وفق علمه. وهذا الوجوب ليس وجوبا شرعيا، لأن طريقية القطع ذاتية له لا تنالها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه، فان الجعل التشريعي إنما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكونا بنفسه، وطريقية القطع تكون كذلك .وهذا من غير فرق، بين أن نقول بصحة جعل الحجية والطريقية - كما هو المختار - وبين أن نقول بعدم الصحة وأن المجعول هو منشأ الانتزاع - كما هو مختار الشيخ) قده) فان الطريقية التى نقول بصحة جعلها إنما هي في غير الطريقية التكوينية - كطريقية القطع - فانها من لوازم ذات القطع كزوجية الأربعة، بل بوجه

---

(1)أقول: لا شبهة في ان الأعمال المترتبة على القطع ليس من لوازم المرئى بوجوده الواقعي، بل إنما هي من لوازم وجوده الزعمى الملحوظ في ظرف لحاظه طريقا إلى الواقع بلا التفات إلى زعميته. وحينئذ لا بأس باضافة مثلها إلى نفس القطع، بل لا يضاف بالنظر الآخر الثانوي إلا إليه، كما لا يخفى .

---

[7]

يصح أن يقال: إنها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصح أن تناله يد الجعل التشريعي !. وبعبارة اخرى: طريقية كل شئ لابد وأن تنتهى إلى العلم وطريقية العلم لابد وأن تكون ذاتية له، لأن كل ما بالغير لابد وأن ينتهى إلى ما بالذات و إلا لزم التسلسل. ومما ذكرنا يعلم: أن نفى الطريقية والحجية عن القطع أيضا لا يعقل، إذ لا يمكن شرعا سلب ما هو من لوازم الذات، مضافا إلى لزوم التناقض. وذلك كله واضح لا يحتاج إلى أزيد من تصور حقيقة القطع. ولا يصح إطلاق الحجة عليه، فان الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن " الوسط الذي يكون بينه وبين الأكبر الذي يراد إثباته للأصغر علقة وربط ثبوتى " إما علقة التلازم وإما علقة العلية والمعلولية، سواء كان الوسط علة لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللمي، أو كان معلولا له الذي هو البرهان الإنى، وأمثلة الكل واضحة. ومن المعلوم: أن القطع لا يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع وسطا في القياس، فلا يقال " هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه " لأن الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمرا ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعا على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي، لأن الكلام في القطع الطريقي، فلا يكون هناك علقه ثبوتية بين العلم و بين الأكبر، لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية، وما لم يكن علقة لا يصح جعله وسطا فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي، كما لا يكون حجة باصطلاح الاصولي أيضا، فان الحجة باصطلاح الاصولي عبارة عن الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التى تقع وسطا لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه، فان متعلقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلقة بينهما واضح، إذ لا علقة بين الظن بخمرية شئ وبين نفس الخمر - لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية - وإن

كانت من الأحكام الشرعية، فلأن الأحكام الشرعية (1) مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما أدى إليه الطريق، إلا بناء على التصويب الذي لا نقول به .ومن هنا يظهر: انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الأدلة الشرعية، بل صورة قياس أشبه بالمغالطة، فقولك " هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه " قياس صوري لا واقع له، إذ الذى يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وإنما كان الظن طريقا شرعيا إلى الخمر، فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في إلاثبات فقط من دون أن يكون واسطة في الثبوت، ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه إلا بنحو من التأويل بعناية جعل الشارع الظن طريقا إلى الخمر ومثبتا له في الظاهر. وهذا بخلاف القطع فانه لا يصح جعله وسطا بوجه من الوجوه ولا يمكن تأليف القياس منه ولو قياس صوري، إذ تلك العناية التى كانت في الظن لم تكن في العلم، لعدم جعل الشارع العلم طريقا إلى إثبات متعلقه، لما تقدم من أن طريقية القطع غير قابلة لأن تنالها يد

---

(1)أقول: بعد ما كان روح الحكم وحقيقته الذى هو موضوع حكم العقل بالاطاعة والعصيان ومدار استحقاق الثواب والعقاب هي الإرادة المبرزة بالخطاب، لا نفسه بعنوان الأولى، بل هو حكم حقيقي بعنوانه الثانوي من المبرزية التى هو عنوان توليدى له، فلا شبهة في أن هذه الحقيقة له مادة عبارة عن الارادة الحقيقية و صورة هي عبارة عن بروزه بالخطاب ووصوله إلى المكلف، وهذا الوصول تارة: يكون بالخطاب الواقعي، و اخرى: لا يكون الا بالخطاب المتوجه إليه في ظرف الجهل بالخطاب الواقعي، وحينئذ ففى ظرف بروزه بالخطاب الثانوي صح أن يقال: إن الخطاب الثاني المتعلق بالظن أو الشك مبرز لنفس الإرادة الواقعية التى هي مضمون الخطاب الأولى، ومثل هذه الإرادة المبرزة بمادته واقعى وبصورته من تبعات الظن بالواقع والشك. وبهذه الملاحظة صح كون الظن وسطا لحكم متعلقه، لأن روح الحكم ومادته هي الارادة التى من لوازم متعلقه وإن كان بروزه بالخطاب المتعلق بالظن، فمن حيث قيام بروزه به صح نسبة الوسطية إلى الظن، ومن حيث إن المبرز هو عين إرادة الواقعية القائمة بنفس المتعلق صح أن يضاف الحكم بروحه إلى المتعلق بلا مغالطة في القياس، نعم: لو كان الخطاب الثانوي مبرزا لإرادة اخرى في قبال الواقع لا يصح ذلك إلا بنحو المغالطة، ولكن هذا المعنى أجنبي عن الأحكام الطرقية بأى لسان كان، سواء كان بلسان تتميم الكشف أو جعل المؤدى بمنزلة الواقع، فتدبر .

الجعل التشريعي، وما لم يكن هناك جعل شرعى لا يكون حجة باصطلاح الاصولي .ومن هنا ظهر: أن مسألة حجية القطع لا تكون من مسائل علم الاصول، فان الضابط في كون المسألة اصولية هو أن تقع نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط - على ما بيناه في محله - ومسألة حجية القطع ليست كذلك، فظهر: أنه لا يصح إطلاق الحجة على القطع باصطلاح أهل الميزان ولا باصطلاح الاصولي. ولكن هذا في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعا في موضوع حكم. وأما القطع الموضوعي: فيطلق عليه الحجة ويتألف منه القياس حقيقة، و يكون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقي، فان موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبة العلل إلى معلولاتها وان لم تكن من العلل الحقيقية الا أنه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلة، فالقطع الموضوعي يقع وسطا للقياس، ويقال مثلا " هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه " إذا فرض أن وجوب الاجتناب رتب على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعي .وهذا من غير فرق بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه - على ما سيأتي من الفرق بينهما - فانه على كل تقدير يقع وسطا، غايته انه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس، ولو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط وجزئه الآخر هو الواقع المنكشف به، وذلك كله واضح. المبحث الثاني في أقسام القطع اعلم: أن القطع إما أن يتعلق بموضوع خارجي، وإما أن يتعلق بحكم شرعى. فان تعلق بموضوع خارجي: إما أن يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعى مع قطع النظر عن تعلق القطع به، وإما أن يكون لتعلق القطع به دخل في ثبوت

الحكم الشرعي، ولا إشكال في أن القطع بالنسبة إلى الموضوع الخارجي يكون طريقا محضا لا يعقل أن يكون له دخل في عنوان ذلك الموضوع، بل عنوان الموضوع أمر واقعى يدور مدار واقعه، وكذا يكون طريقا محضا بالنسبة إلى الحكم الشرعي المترتب على ذلك الموضوع، كما لو فرض أن وجوب الاجتناب رتب شرعا على نفس الخمر الواقعي، فان العلم بالنسبة إليه يكون طريقا محضا، ويكون العلم بالموضوع علما بالحكم بعد العلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعا من وجوب الاجتناب عن الخمر. وأما إذا لم يكن الموضوع الذي تعلق به العلم ذا حكم شرعى بل كان للعلم دخل في الحكم، فهذا يتصور على وجوه: فانه يمكن أن يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجودا وعدما صادف الواقع أو خالف، كما لو فرض أن وجوب الاجتناب رتب شرعا على العلم بخمرية الشئ سواء صادف العلم الواقع أو خالف. ويمكن أن يكون العلم جزء الموضوع بحيث يكون للواقع المنكشف بالعلم دخل في ثبوت الحكم ايضا ويكون الموضوع مركبا من العلم والواقع وينتفى الحكم قهرا بانتفاء أحدهما، وعلى كلا التقديرين: يمكن أن يؤخذ العلم موضوعا على وجه الصفتية، ويمكن أن يؤخذ على وجه الطريقية. بيان ذلك: هو أن العلم لما كان ظاهرا بنفسه مظهرا لغيره وكان من الصفات الحقيقية ذى الإضافة وتكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التى هي المعلوم بالذات - على ما سيأتي الاشارة إلى بيانه - وجهة الإضافة قائمة بذى الصورة التى تكون معلومة بالعرض وبالغير من حيث كونه كاشفا ومظهرا لها، فيمكن أن يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعا لحكم وهو المراد من أخذه على نحو الصفتية، ويمكن أخذه موضوعا من الجهة الثانية وهو المراد من أخذه على نحو الطريقية والكاشفية، فتكون أقسام القطع المأخوذ في الموضوع أربعة: اخذه تمام الموضوع، أو جزئه، وعلى كلا التقديرين: أخذه على وجه الصفتية، أو الطريقية .

نعم: في إمكان أخذه تمام الموضوع (1) على وجه الطريقية إشكال، بل الظاهر أنه لا يمكن، من جهة أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذي الطريق وذى الصورة ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كل طريق، حيث إن لحاظه طريقا يكون في الحقيقة لحاظا لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع. فالانصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلا بأخذه على وجه الصفتية. وربما يأتي مزيد توضيح لهذه الاقسام الأربعة في المبحث الآتى. هذا كله إذا تعلق العلم بموضوع خارجي. وأما إذا تعلق بحكم شرعى: فيمكن أيضا أخذه موضوعا لحكم آخر غير ما تعلق العلم به، كما لو رتب وجوب التصدق على العالم بوجوب الصلاة، ويأتى فيه الاقسام الأربعة: من كونه تمام الموضوع، أو جزئه، على وجه الطريقية، أو الصفتية وأما أخذه موضوعا بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو مما لا يمكن إلا بنتيجة التقييد. وتوضيح ذلك: هو أن العلم بالحكم لما كان من الانقسامات الحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد اللحاظى لاستلزامه الدور، كما أوضحناه (في مبحث التعبدى والتوصلى) وقلنا: إن أخذ العلم قيدا جزء أو شرطا أو مانعا مما لا يمكن في مرتبة الجعل والتشريع - كما هو الشأن في

---

(1)اقول: توضيح المقام أن القطع بل جميع الصفات الوجدانية من الظن وغيره - بل الارادة والتمنى و الترجي وامثال ذلك من الصفات القائمة بالنفس - ذات إضافة الى الصور الحاكية عن الخارج بنحو لا يلتفت إلى ذهنيتها في ظرف وجودها مع فرض عدم تعديها من الصورة إلى الخارج وأن الخارج ظرف اتصافها بها وأن ظرف عروضها الذهن، وحينئذ في ظرف وجودها وإن لا يتصور ولا يلتفت إلى تفكيكها عن الخارج، ولكن مع ذلك يلتفت إلى تعلقه إليه وأن الخارج متعلقه وغيره لا نفسه وانه منكشف لا عينه، كما ان في مقام تصور مفاهيمها لا بأس بتصور تفكيكها عن متعلقاتها أيضا مع فرض تصور جهة عروضها على الصور الحاكية عن الخارج، وهذه الجهة يرجع إلى تصور جهة كاشفيتها ومبرزيتها عن الخارج قبال حيث قيامها بنفس القاطع بما هو صفة من الصفات، وحينئذ لا بأس للجاعل أن يلاحظ هذه الجهة ويجعله تمام الموضوع، كما انه يجعله جزئه، كيف ! ولو فرض عدم التفات الجاعل إلى هذه الجهة من القطع بل تصوره من حيث المبرزية كان موجبا للغفلة عن نفسه، قلا يعقل أن يجعله أيضا جزء الموضوع، فتدبر .

الإنقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد والتقرب في العبادات - وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق ايضا، لان التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم والملكة، ولكن الإهمال الثبوتي أيضا لا يعقل، بل لا بد إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فان الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم، إما أن يكون محفوظا في كلتى حالتى الجهل والعلم فلابد من نتيجة الإطلاق (1) وإما أن يكون محفوظا في حالة العلم فقط فلابد من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأولى متكفلا لبيان ذلك فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون من دليل آخر. وقد ادعي تواتر الأدلة على اشتراك الإحكام في حق العالم والجاهل و نحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها " صاحب الحدائق " في مقدمات كتابه، إلا أن الظاهر قيام الاجماع بل الضرورة على ذلك، و من هنا كان الجاهل المقصر معاقبا إجماعا .ومن تلك الإدلة والإجماع والضرورة يستفاد نتيجة الإطلاق وأن الحكم مطلق في حق العالم والجاهل. ولكن تلك

---

(1)أقول: لا شبهة في استحالة تقييد الحكم أو موضوعه بالعلم بنفس الحكم، لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه، كما أنه لا يعقل سعة الحكم أو موضوعه بنحو يشمل هذه المرتبة المعبر عنه باطلاقه، ولكن لا بأس في جعل الحكم لنفس الذات في المرتبة السابقة عن العلم به، بنحو يشمل إطلاقه في رتبة نفسه للحالتين مع فرض ملاحظة الحالتين من لوازمه في الرتبة المتأخرة، وفى هذا المقدار لا يحتاج إلى متمم جعل، بل يتحقق بنفس الجعل الأولى، كما أنه لا قصور أيضا في جعل الحكم للذات في الرتبة السابقة التوئم مع خصوص العلم بحكمه لا مقيدا به ولا مطلقا، كما هو الشأن في كل معروض بالنسبة إلى عارضه الملحوظ في الرتبة المتأخرة، من دون اقتضاء التوئمية اتحاد الرتبة، كما في ملازمة كل علة مع معلوله. هذا كله ايضا في فرض ملاحظة العلم بهذا الجعل في الرتبة المتأخرة .ولئن لوحظ فيه العلم بانشائه الملازم مع العلم بحقيقة حكمه فلا بأس بتقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الانشاء بالعلم بانشائه المحفوظ في الرتبة السابقة الملازمة مع العلم بنفسه في الرتبة اللاحقة أيضا، بلا احتياج في ذلك المقدار ايضا إلى متمم الجعل. نعم: لو كانت المصلحة قائمة بالذات المقيدة بالعلم بنفسه لا محيص من الاحتياج إلى متمم الجعل - كما هو الشأن في دعوة الأمر في العبادات - ولكن أنى لنا باثباته ! خصوصا في ظرف الأطلاق بمقتضى أدلة الاشتراك، كما لا يخفى [*] .

الأدلة قابلة للتخصيص وقد خصصت في غير مورد (1) كما في مورد الجهر و الإخفات والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم، فقد اخذ العلم شرطا في ثبوت الحكم واقعا. وكما يصح أخذ العلم بالحكم شرطا في ثبوت الحكم كذلك يصح أخذ العلم بالحكم من وجه خاص وسبب خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب. كما في باب القياس، حيث إنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية " أبان " في مسألة دية اصابع المرأة (2) حيث نهى (ع) عن العمل بالقياس، مع أن " أبان " كان عالما بأن في قطع أربعة من أصابع المرأة يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس، ومن هنا تعجب من حكم الإمام (عليه السلام) بأنه يثبت ثلاثين من الإبل، ومع ذلك نهى الإمام (ع) عن العمل بعلمه، فقد أخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعا. وليس هذا في الحقيقة نهيا عن العمل بالعلم حتى يقال: إن ذلك لا يعقل من جهة أن طريقية العلم وكاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها في عالم التشريع ولا يعقل التصرف في ناحية العلم بوجه من الوجوه، بل مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع، فالتصرف يرجع إلى ناحية المتلعق لا إلى ناحية العلم، وبعد الإلتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق. نعم: لو لم يلتفت إلى هذا التصرف يحصل له العلم، كما حصل لـ " أبان " العلم بالحكم قبل نهى الإمام (ع .(

---

(1)أقول: لا شبهة في ان التقيد في أصل الغرض ولو بمتمم الجعل يقتضى عدم العقاب في الجاهل المقصر في الفرعين، لعدم تصور التقصير في حق الجاهل حينئذ، مع انه خلاف ظاهر الأصحاب، كما حكاه في " مصباح الفقيه " وحينئذ فلا محيص من جعل المقام من باب جعل البدل المفوت لبقية المصلحة، كما لا يخفى. (2 (الوسائل: الباب 44 من أبواب ديات الأعضاء الحديث 1 [*]

وبذلك يمكن أن توجه مقالة الأخباريين " من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من الكتاب والسنة " بأن يقال: إن الأحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما أدى إليها الكتاب والسنة ولا عبرة بغير ذلك. فلا يرد عليهم: ان ذلك غير معقول، بل شيخنا الاستاذ (مد ظله) نفى البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكون المؤدى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة .وبما ذكرنا يرتفع ما ربما يستشكل (1) في عبارة الشيخ (قده) من جعله مقالة الأخباريين من أمثله العلم المأخوذ موضوعا، مع أنه لا يمكن أخذ العلم موضوعا بالنسبة إلى نفس متعلقه، فانه بالبيان الذي ذكرنا ظهر أنه لا مانع من أخذ العلم موضوعا بالنسبة إلى نفس متعلقه إذا كان حكما شرعيا بنتيجة التقييد .فتحصل من جميع ما ذكرناه: أن العلم إذا تعلق بموضوع خارجي فالعلم بالنسبة إلى ذلك الموضوع يكون طريقا محضا، وبالنسبة إلى أحكام ذلك الموضوع يمكن أن يكون طريقا، ويمكن أن يكون موضوعا، وإذا تعلق بحكم شرعى فيمكن أن يكون بالنسبة إلى حكم آخر موضوعا، كما أنه يمكن أن يكون موضوعا بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد، فتأمل في أطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال، هذا كله إذا تعلق العلم بالحكم الشرعي. وأما الأحكام العقلية: فالعلم فيها دائما يكون موضوعا، من غير فرق بين الإرشاديات العقلية أو مستقلاتها، فان حكم العقل بحسن شئ أو قبحه لا يكون إلا بعد العلم والإلتفات إلى الموضوع العقلي، فلا يحكم العقل بقبح التصرف في مال الناس إلا بعد الإلتفات إلى كونه مال الناس، على اختلاف الأحكام

---

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

العقلية، من حيث إن للعقل حكم واحد أو حكمين، على ما سيأتي توضيحه في محله (إنشاء الله تعالى). المبحث الثالث في قيام الطرق والأمارات والاصول بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع بأقسامه وتفصيل ذلك يستدعى تقديم أمور: الأمر الأول: المراد من الاصول المبحوث عنها في المقام من حيث قيامها مع القطع ليس مطلق الاصول، بل خصوص الاصول التنزيلية - أي المتكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع - بحيث يكون المجعول فيها البناء العملي (1 (

---

(1)أقول: هل يرجع البناء العملي على أحد الطرفين على أنه الواقع إلى غير البناء على أن مؤدى أحد الطرفين في مقام العمل هو الواقع ؟ ومرجع هذا البناء هل إلى غير تنزيل المؤدى منزلة الواقع في مقام العمل ؟ و حينئذ أين يبقى مجال الانكار لتنزيل المودى منزلة الواقع على من يقول به في الطرق أيضا برميه على الاستحالة، إذ مثله أيضا لا يريد من التنزيل المزبور أزيد من ذلك. ثم إن نتيجة هذا البناء العملي في ظرف الشك بالواقع هل من الشارع الجاعل أو الممضى لبنائهم إلى غير ابراز إرادته للعمل المزبور بهذا العنوان ؟ ولا نعنى من الحكم الظاهرى غير هذا، فكيف ينكر الحكم الظاهرى في قبال الواقع حتى في الاصول ! نعم: الغرض من الحكم الظاهرى المجعول ان كان ارادة مستقلة اخرى فنحن أيضا ننكره، بل الذى يلتزم بالحكم الظاهرى مطلقا يقول بأن شأن الخطابات الظاهرية كونها مبرزة للارادة الواقعية التى هي مضمون الخطابات الواقعية في مرتبة الشك فيها، فهى من حيث المبرزية الذى به قوام حكميه في طول الواقع ومن حيث مادة الحكم ولبه من الارادة عين الخطاب الواقعي، وبهذا المعنى قلنا بصحة وقوع الظن وسطا لحكم متعلقه بالقياس المنطقي بلا مغالطة في صورة القياس كما تقدم، كما ان بنفس هذا الخطاب والأمر الظاهرى يتنجز الواقع لا بشئ آخر، كما سنبين لك بأحسن بيان (ان شاء الله تعالى). وبالجملة نقول: ان الشارع جاعل لاحراز الواقع، لكن بهذا المعنى الجارى في الاصول المثبتة حتى غير التنزيلية - كايجاب الاحتياط - بمعنى تتميم الكشف المختص بالأمارة. وأظن أن الصادر من مؤسس الاساس هو [*]

على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر كالإستصحاب، وأصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، وأمثال ذلك من الاصول المحرزة - كما يأتي تفصيله إنشاء الله تعالى في محله - فمثل أصالة الطهارة والبرائة و الإشتغال ليس داخلا في محل الكلام في المقام، ولذا قيد الشيخ (قده) ببعض الاصول (1 (الأمر الثاني: قد عرفت أن القطع من الصفات الحقيقية ذات إضافة، ولإجل ذلك يجتمع في القطع جهات ثلاث: الجهة الاولى: جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث إنشاء النفس في صقعها الداخلي صورة على طبق ذى الصورة، وتلك الصورة هي المعلومة بالذات، ولمكان انطباقها على ذي الصورة، يكون ذيها معلوما بتوسط تلك الصورة، فالمعلوم أولا وبالذات هي الصورة، وتلك الصورة هي حقيقة العلم والمعلوم، وهذا من غير فرق بين أن نقول: إن العلم من مقولة الكيف، أو من مقولة الفعل، أو من مقولة الإنفعال، أو من مقولة الإضافة - على اختلاف الوجوه والأقوال - فانه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم، فهذه أول جهات العلم. الجهة الثانية: جهة إضافة الصورة لذى الصورة، وهى جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيته له وإرائته للواقع المنكشف، وهذه الجهة مترتبة على الجهة الاولى، لما عرفت من أن إحراز الواقع وكشفه إنما يكون بتوسط الصورة .

ذلك ويتوارد الأفكار وقع الخلط في جعل الكاشف والإحراز إلى تتميم كشف الناقص الذى هو مفاد دليل الأمارة بنحو من العناية محضا، بلا جريان مثله في مفاد أدلة الاصول. (1) ذكرنا في مبحث الاستصحاب أنه يمكن فرض قيام الاصول الغير المحرزة مقام القطع على بعض الوجوه، فراجع - منه [*]

الجهة الثالثة: جهة البناء والجرى العملي على وفق العلم، حيث إن العلم بوجود الأسد مثلا في الطريق يقتضى الفرار عنه، وبوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان العالم عطشانا، ولعله لذلك سمى العلم اعتقادا، لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملي عليه. فهذه الجهات الثلاث كلها مجتمعة في العلم وتكون من لوازم ذات العلم، حيث إن حصول الصورة عبارة عن حقيقة العلم ومحرزيته وجدانى و البناء العملي عليه قهرى. ثم ان المجعول في باب الطرق والأمارات هي الجهة الثانية من جهات العلم، وفي باب الاصول المحرزة هي الجهة الثالثة، وتوضيح ذلك هو أن المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية والمحرزية والكاشفية، بناء على ما هو الحق عندنا: من تعلق الجعل بنفس الطريقية، لا بمنشأ انتزاعها، كما هو مختار الشيخ (قده) - وسيأتى إنشاء الله تفصيله في مبحث الظن - وأن تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الطريقية في غاية الإشكال بل كاد أن يكون من المحالات. و ليس المجعول في باب الأمارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعي، فان ذلك غير معقول كما سيأتي، بل المجعول هو الطريقية والوسطية في الإثبات والكاشفية عن الواقع، أي تتميم الكاشفية بعد ما كان في الطرق والأمارات جهة كشف في حد أنفسها، غايته أن كشفها ناقص وليس ككاشفية العلم. ومن هنا اعتبرنا في كون الشئ أمارة من أن يكون له في حد ذاته جهة كشف، والشارع في مقام الشارعية تمم كشفه وجعله محرزا للواقع و وسطا لاثباته، فكأن الشارع في عالم التشريع جعل الظن علما من حيث الكاشفية والمحرزية بلا تصرف في الواقع ولا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذى الطريق من دون توسعة في

الواقع وتنزيل شئ آخر منزلة الواقع، فان كل ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية والكاشفية والمحرزية (1) التى كان القطع واجدا لها بذاته والظن يكون واجدا لها بالتعبد والجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق و الأمارات .

(1)أقول لا يخفى أن نتيجة الجعل والتشريع تارة إحداث حقيقة الشئ الذى هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان - نظير جعل المسجدية والملكية وأمثالها، بناء على أن حقايقها امور جعلية - وتارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا محيص إلا ان يكون تطبيق عنوان المجعول عليه بالعناية والإدعاء، لا يتصور ثالث لهذين المعنيين، لدورانه بين النفى والإثبات. وليس الغرض من تطبيق العنوان وجدانا على الشئ كون العنوان ذاتيا له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضا للشئ بالجعل أو غيره من سائر الامور الاختيارية، كجعل الجسم أبيضا أو أسودا، ففى الامور الاعتبارية كالمسجدية والوقفية - جعلها التشريعي عين تكوينه بانشاء قولى أو بفعل خارجي، قبال ذاتي الشئ الغير القابل للجعل ولو تكوينا، ولذا " ما جعل الله المشمشة مشمشة " بل أوجد الذات الواجد لهذه الحيثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول: إن الغرض من تشريع الإحراز وإلقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة والوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، وإن كان الغرض أن نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية والإدعاء - كجعل الحيوة والممات لزيد - فهو في غاية المتانة ولا يتصور في البين الثالث، لما عرفت من دورانه بين النفى والإثبات. وإذا كان كذلك فلا شبهة في أن ادعاء شئ لشئ يحتاج إلى النظر إلى جهة اخرى مصحح لهذا الإدعاء، فربما يكون الغرض من ادعاء العالمية احترام الناس له، ففى هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا، فلا محيص في ترتب هذا الأثر من كون النظر في هذا الإدعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجداني، فبالأخرة ينتهى إلى الأمر بالمعاملة، فتشترك الأمارة مع الاصول في ذلك وفى قيامها مقام القطع في الجهة الثالثة. نعم :الفارق بينهما هو أن الأمر بالمعاملة في الاصول مجعول بدوا، وفى الأمارة مستكشف من جعل الإحراز بدوا بانشائه أو إمضائه. وحينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أن هذا المقدار لا يكون ملزما للعمل لولا استكشاف الأمر بالمعاملة منه - كما أشرنا إليه - فالذي يوجب قيام الظن مقام العلم الطريقي في هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضا، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، إذ المقصود أيضا الأمر بالمعاملة مع ما أدى إليه الظن معاملة الواقع، ومرجع هذا الأمر والعناية المزبورة أيضا إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن في لسان تتميم الكشف، بل و مثل ايجاب الإحتياط الذى لا عناية فيه أصلا، فمبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنما هو بهذا المعنى، لا بمعنى تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدى الذى هو مفاد الخطاب [*] .

وأما المجعول في باب الاصول التنزيلية فهى الجهة الثالثة من العلم، و هو الجرى والبناء العملي على الواقع من دون أن يكون هناك جهة كشف و طريقية، إذ ليس للشك الذي اخذ موضوعا في الاصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن - فلا يمكن أن يكون المجعول في باب الاصول الطريقية و الكاشفية، بل المجعول فيها هو الجرى العملي والبناء على ثبوت الواقع عملا الذي كان ذلك في العلم قهريا وفي الاصول تعبديا. ومما ذكرنا ظهر: أن حكومة الطرق والأمارات والاصول على الأحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية، مثل قوله " الطواف بالبيت صلاة (1) " وقوله " لا شك لكثير الشك " (2) بل الحكومة الظاهرية. والفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، هو أن الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضيق في الموضوع الواقعي، بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعى في عرض الموضوع الأولى كما في قوله " الطواف بالبيت صلاة " وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض: من حكومة الأمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الاصول، وحكومة الاصول بعضها على بعض، وحكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فانه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعى، إلا بناء على بعض وجوه جعل المؤدى الذي يرجع إلى التصويب. وأما بناء على المختار: من عدم جعل المؤدى و أن المجعول فيها هو الوسطية في الإثبات والكاشفية والمحرزية، فليس هناك توسعة وتضييق واقعى، وحكومتها إنما تكون باعتبار وقوعها في طريق إحراز

(1)المستدرك: الباب 38 من أبواب الطواف الحديث 2 (2) لم نجد حديثا بهذه العبارة - على ما تفحصنا - في روايات الباب، وإليك نص ما أورده في الوسائل " إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك " و " لا سهو على من أقر على نفسه بسهو " راجع الوسائل الباب 16 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. (المصحح *] ( ]

الواقع في رتبة الجهل به، فيكون المجعول في باب الطريق والأمارات والاصول في طول الواقع لا في عرضه. وليس للشارع حكمان: حكم واقعى وحكم ظاهري، بأن

يكون تكليفان مجعولان شرعيان: أحدهما تكليف واقعى، والآخر تكليف ظاهري، فان التكليف الظاهرى بهذا المعنى مما لا نعقله. والمراد من كون مؤديات الطرق والاصول أحكاما ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل والحكم بأن مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له، و ليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمى بالحكم الظاهرى، كما ربما يتخيل. فظهر: أن ما بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد، وأن حكومة الأمارات إنما تكون حكومة ظاهرية واقعة في طول الواقع وفي طريق إحرازه، و يكون المجعول فيها نفس المحرزية، والتنجيز والعذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول، لوضوح أن التنجز لا يكون إلا بالوصول إلى الواقع وإحرازه، إما بنفسه (كما في العلم والطرق والأمارات والاصول المتكفلة للتنزيل) وإما بطريقه (كما في موارد جريان أصالة الإحتياط (على ما سيأتي توضيحه في محله. وعلى كل حال: نفس التنجيز والعذر غير قابل للجعل، كما ربما يوهمه بعض الكلمات، وإنما الذي يكون قابلا للجعل هو المحرزية والوسطية في الإثبات ليكون الواقع واصلا إلى المكلف، ويلزمه عقلا تنجيز الواقع. الأمر الثالث: قد ظهر مما ذكرنا: أنه ليس لنا واقع حقيقي وواقع جعلى، وعلم بالواقع الحقيقي وعلم بالواقع الجعلى، بأن يكون للواقع فردان: فرد حقيقي وفرد جعلى، وللعلم فردان: علم بالواقع الحقيقي وعلم بالواقع الجعلى، فان ذلك كله مبنى على جعل المؤدى، فيصح أن يقال - بنحو من المسامحة - إن للخمر مثلا فردان: خمر واقعى وخمر جعلى تعبدي، وكذا للعلم فردان: علم بالخمر وعلم بالخمر التعبدى. وأما بناء على عدم جعل المؤدى فليس للخمر إلا فرد واحد، وهو الخمر الواقعي، والإحراز إنما يتعلق به. نعم: هناك علم

بحجية الطرق والاصول، وهذا غير العلم بالواقع الجعلى. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الوجوه أو الأقوال في قيام الطرق و الأمارات والاصول التنزيلية مقام القطع ثلاثة: الأول: قيامها مقامه بجميع أقسامه حتى فيما إذا اخذ موضوعا على نحو الصفتية. الثاني: عدم قيامها مقام ما اخذ في الموضوع مطلقا ولو على نحو الطريقية والكاشفية. الثالث: قيامها مقام القطع الطريقي مطلقا ولو كان مأخوذا في الموضوع، وعدم قيامها مقام القطع الصفتى، وهذا هو الأقوى، فان ما ذكر مانعا عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على وجه الطريقية - من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلي والإستقلالي في لحاظ واحد - ضعيف غايته، فان الاستلزام المذكور مبنى على جعل المؤدى الذي قد تبين فساده. وأما على المختار: من أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عندي الطرق محرزا كما كان في صورة العلم، والمفروض أن الأثر مترتب على الواقع المحرز، فان ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعا، وبنفس دليل حجية الأمارات و الاصول يكون الواقع محرزا فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر (1) وتركيب

---

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

الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حد الموضوع المركب من الأجزاء العرضية كالصلاة، فان الأجزاء العرضية تحتاج إلى أن تكون كل منها محرزة بالوجدان، أو بالتعبد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازا للآخر أو التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، بل يحتاج كل منها إلى تعبد مستقل أو إحراز مستقل، وهذا بخلاف التركيب من الشئ وإحرازه، فانه بنفس إحراز ذلك الشئ يتحقق كلا

جزئي الموضوع ولا يحتاج إلى إحرازين أو تعبدين، بل لا معنى لذلك، فلو فرض أن الشارع جعل الظن محرزا للواقع فبنفس جعله يتحقق كلا جزئي الموضوع، و لا يحتاج إلى جعلين حتى يقال: إنه ليس في البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والإستقلالي، حيث إن تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار المودى يرجع في الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزلة المعلوم، فيكون النظر إلى الظن والعلم نظرا مرآتيا، وتنزيل الظن منزلة العلم باعتبار نفسه وبما أنه جزء الموضوع يرجع في الحقيقة إلى لحاظ الظن والعلم شيئا بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظرا استقلاليا ولا يمكن الجمع بين اللحاظين في جعل واحد، لا لمكان أنه ليس هناك مفهوم عام يجمعهما، كما يقال: إن الجمع بين الشيئين في استعمال واحد لا يمكن لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين لتنافيهما ذاتا. وهذا الاشكال قد كان دائرا على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ (قده) إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الاستاد (مد ظله) وقد تبين أنه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فان مبنى الإشكال هو تخيل أن المجعول في باب الطرق والأمارات و الاصول هو المؤدى وتنزيله منزلة الواقع والخلط بين الحكومة الواقعية والحكومة

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

الظاهرية، فيقال: إن في قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعا يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزلة المقطوع، وتنزيل الظن منزلة القطع، وأنت بعد ما عرفت حقيقة المجعول في باب الأمارات والاصول ظهر لك: انه ليس في البين تنزيل أصلا، بل الشارع إنما أعطى صفة المحرزية للظن، فيرتفع الإشكال من أصله. فان قلت: هب ان المجعول في باب الأمارات والاصول ذلك، إلا أن الذي اخذ جزء الموضوع في ظاهر الدليل هو العلم والإحراز الوجداني، وبأى دليل تقولون: إن الإحراز التعبدى يقوم مقام الإحراز الوجداني ؟ قلت: يمكن التفصى عن هذه بوجوه: الأول: دعوى أن المراد من العلم الذي اخذ في ظاهر الدليل موضوعا هو العنوان الكلى - أي عنوان المحرز - بلا أخذ الإحراز الوجداني قيدا له (1 (غايته أنه لولا جعل الشارع الطرق والاصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصرا بالمحرز الوجداني، وبعد ذلك الجعل الشرعي يتحقق مصداق آخر

---

(1)أقول: بعد ما كان المراد من الإحراز الوجداني بل كل أمر وجدانى ما كان العقل بوجدانه يطبق عنوانه على الموجود، سواء كان الشئ الموجود ذاتيا له أو عرضيا - كالبياض المجعول للجسم بسبب في قبال ما فيه البياض باقتضاء ذاته كالثلج مثلا فانه لا يكون مجعولا للثلج بل بعين جعل الثلج يتحقق البياض - فما لا يكون بهذه المثابة قد تقدم أنه لا يطبق العقل عنوانه عليه إلا بنحو من الإدعاء والعناية، وحينئذ ففي قبال الإحراز الوجداني لا يتصور إلا الإحراز بالعناية والإدعاء، ولا يتصور في البين ثالث، لماعرفت من دوران الأمر فيه بين النفي والإثبات. وحينئذ نقول: إن مرجع الإحراز بالعناية إلى تنزيل عدم الإحراز منزلة الإحراز، كجميع العناوين الإدعائية، وقوام هذا الإدعاء إنما هو بكون الشئ خارجا عن حقيقة المنزل عليه بتمامه، ومعه كيف بتصور اشتراكهما في الجامع الحقيقي بواسطة الإدعاء والتنزيل كى يصير البحث في المقام لفظيا ؟ نعم: لو اريد من الإحراز التشريعي الإحراز الحقيقي بنحو يطبق العقل العنوان عليه بعد الجعل بنحو الحقيقة - بحيث كان هذا الإحراز مثل البياض المجعول للجسم أمرا وجدانيا - ففي هذه الصورة صح دعوى الجامع بين الإحراز الذاتي والعرضي بعد اشتراكهما في صدق الإحراز الوجداني، ولكن أنى لك بذلك ! ثم أنى لك ! إذ لا أظن توهمه من ذى مسكة [*] .

للمحرز، كما هو الشأن في جميع العناوين الكلية، كما يقال في الشمس: إنها كوكب نهاري ناسخ ضوئه وجود الليل ولكن في الخارج منحصر في الفرد، فلو فرض أنه وجد فرد آخر مثل هذا الموجود كان أيضا من مصاديق ذلك العنوان، فكذا يقال في العلم وأنه عبارة عن عنوان " المحرز " ويكون الموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان،

وبالتعبد الشرعي يتحقق مصداق آخر لعنوان " المحرز " هذا. ولكن للمنع عن هذا الدعوى مجال، من جهة أن هذا في الحقيقة يرجع إلى البحث اللغوى وأن العلم موضوع لكلى المحرز أو لخصوص المحرز الوجداني، ولا سبيل إلى إثبات أنه موضوع للعنوان الكلى. الثاني: دعوى استخراج المناط نظير العلة المستنبطة، بأن يقال: إنه و إن كان المأخوذ في لسان الدليل هو خصوص العلم والإحراز الوجداني، إلا أنه نقطع بأنه ليس للوجدان دخل، بل المناط هو جهة الإحراز الموجودة في الظن أيضا بعد اعتباره شرعا، هذا وللمنع عن هذه الدعوى أيضا مجال، فانها موقوفة على استخراج المناط القطعي ولا سبيل إلى إثبات ذلك. الثالث: (وهو الذي يحسم مادة الإشكال) دعوى أن ذلك من مقتضيات حكومة أدلة الطرق والأمارات والاصول على الواقعيات (1) بالبيان

---

(1)أقول: إن من أسس أساس الحكومة والورود كلماته مشحونة بأن مرجع الورود إلى اقتضاء الجعل لتضييق دائرة دليل الإحراز وتوسعته حقيقة، ومرجع الحكومة إلى تضييق دائرته عناية وادعاء وأن لبه يرجع إلى التخصيص، كما أن الأول يرجع إلى التخصص على وجه، وإن كان بينهما فرق. وحينئذ إذا فرضت في الطرق أنها لا تكون إلا توسعة في طريق الواقع بلا حكم ظاهري ولا تصرف في الواقع ولو بالعناية، فمن أين لمثل هذا الجعل حكومة على الواقع ولو ظاهرا ؟ وتسمية التوسعة في الطريق محضا بالحكومة الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام اصطلاح جديد ما سمعناه من آبائنا الأولين ! نعم: الحكومة الظاهرية صحيحة بالنسبة إلى مفاد الاصول الذى ليس فيها توسعة إحراز بجعله، وإنما المجعول فيها الأمر بالمعاملة مع أحد الإحتمالين معاملة الواقع، فان مرجع ذلك إلى توسعة الواقع بالعناية وايصاله إلى مرحلة الظاهر وفى ظرف الشك والإحتمال، ثم في مثله ليس إلا العلم الوجداني بالواقع بالعناية، بخلاف الطرق، فان نتيجة جعلها هي العلم بالعناية بالواقع الحقيقي، ومن ذلك يقوم مقام العلم الموضوعي، بخلاف [*]

المتقدم من معنى الحكومة وأنها ظاهرية لا واقعية وأن حكومتها لأجل كونها واقعة في طريق إحراز الواقعيات فتكون حاكمة على كلا جزئي الموضوع: من الواقع ومن الإحراز، بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له، فتكون حكومتها على أحد جزئي الموضوع انما هي بعناية حكومتها على الجزء الآخر وهو الإحراز فأى أثر رتب في الشريعة على العلم بما أنه محرز يترتب على الطرق و الأمارات والاصول المحرزة ولو كان ذلك الأثر من جهة دخله في الموضوع و كونه جزئه، فإنه يكفى هذا المقدار من الأثر في صحة التعبد ولا يتوقف على أن يكون تمام الموضوع. والحاصل: أن نتيجة الحكومة الظاهرية هي التوسعة في الإحراز وأنه أعم من الإحراز الوجداني، وإلا لم يكن للحكومة معنى، وبملاحظة هذه الحكومة صح أن يقال: إن الموضوع هو الأعم من الإحراز الوجداني وهو العنوان الكلى، لكن لا لمكان أن معنى العلم ذلك - كما هو مفاد الوجه الأول - بل لمكان الحكومة وأن نتيجتها تكون ذلك. فظهر: أن في قيام الطرق والأمارات والاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية لا يحتاج إلى التماس دليل آخر غير أدلة حجيتها، و أن قيامه مقامه من لوازم حجيتها وحكومتها على الأحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية هذا إذا اخذ العلم في الموضوع على وجه الطريقية، وأما إذا لم يؤخذ في موضوع أصلا وكان طريقا عقليا محضا فقيامها مقامه أولى، لأن الواقع يكون

الأول، فانه لا يكون نتيجة جعله العلم بالواقع الحقيقي لا حقيقة ووجدانا ولا عناية وادعاء، فيحتاج في قيامه مقام العلم الموضوعي إلى جعل آخر من تنزيل العلم بالواقع بالعناية منزلة العلم بالواقع الحقيقي. ولو فرض مثل هذا الجعل - ولو بالملازمة العرفية كما قيل - كانت هذه الحكومة حكومة واقعية، ولا معنى لإطلاق الحكومة الظاهرية هنا، وبالله ! عليك أن تتأمل في ما قيل، ترى بأنه لا مفهوم محصل تحت هذه البيانات] . *]

حينئذ مرسلا غير مقيد بقيد، والمفروض أنها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامه مقامه وأما قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصفتية فلا يمكن، لأنه يكون حينئذ كسائر الصفات النفسانية ومفاد حجية الطرق والأمارات أجنبي عن إفادة ذلك، فان

مفادها الوسطية في الإثبات وإحراز الواقع، وأين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفتية ! فقيام الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج إلى دليل آخر وراء أدلة الحجية. وظاهر عبارة الشيخ (قده) أنه هو لو قام دليل آخر على قيام الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون مفاد ذلك الدليل مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات من حيث قيامها مقام العلم الطريقي، أي يكون مدلول ذلك الدليل من سنخ مدلول الأمارات من حيث كونه حكما ظاهريا ولا يخفى ما فيه، فإنه لو فرض أنه قام دليل على تنزيل الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون ذلك من التنزيل الواقعي والتعميم في ناحية الموضوع واقعا من قبيل قوله " الطواف بالبيت صلاة " وليس ذلك من الحكم الظاهرى، لما تقدم من أن الحكم الظاهرى ما كان في طول الواقع وواقعا في طريق إحرازه، وأين هذا من تنزيل صفة مقام صفة اخرى، فإن الظن حينئذ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنه صفة، فيكون في عرض العلم موضوعا واقعيا لحكم واقعى، وذلك واضح. والذى يسهل الخطب أنه لم نعثر في الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفتية، والأمثلة التى ذكرها الشيخ (قده) في الكتاب ليس شئ منها من هذا القبيل، فان العلم في باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية، ولذا جاز الشهادة في موارد اليد، كما دلت عليه رواية (حفص) (1) وفي باب

---

(1)الوسائل: الباب 25 من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى الحديث 2 [*]

الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية، بل على نحو الطريقية، كما يدل على ذلك بعض الأخبار الواردة في ذلك الباب قوله عليه السلام: " حتى تثبتهما أو تحرزهما " (1) وأمثال ذلك من التعبيرات الظاهرة في أن العلم اعتبر من حيث الطريقية. وبالجملة: ظاهر العلم مهما اخذ في لسان الدليل هو العلم الطريقي، وإرجاعه إلى العلم الصفتى يحتاج إلى قرينة لم نعثر عليها في شئ من المقامات ثم إن للمحقق الخراساني (قده) كلام في حاشيته على " الفرائد " في وجه قيام الطرق والاصول مقام القطع بجميع أقسامه، حتى بما اخذ على وجه الصفتية (وقد عدل عنه في الكفاية) وحاصل ما أفاده في " الحاشية " هو أن أدلة الطرق والأمارات إنما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ولمكان العلم بحجية الأمارات يتحقق العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع، وهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالمؤدى وأنه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع، فيتحقق كلا جزئي الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والإستقلالي، فإن أدلة الأمارات لم تتكفل إلا لتنزيل المؤدى فقط، و كان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين، فكأنه تحقق كل جزء من جزئي الموضوع بدليل يخصه، كما أنه لو قام دليل بالخصوص في ما اخذ العلم جزء الموضوع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانه بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لابد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع، لأن المفروض أنه لا أثر للواقع حتى ينضم إليه العلم، هذا إذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما اخذ العلم جزء الموضوع. وأما الأدلة العامة لحجية الطرق والأمارات فدلالة الإقتضاء لا تقتضي ذلك، لأنه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية

---

(1)الوسائل: الباب 1 من أبواب الخلل الحديث 15 [*]

جعل الحجية إذ يبقى لها مورد، وهو ما إذا كان الإثر مترتبا على نفس المودى بلا دخل للعلم فيه، ولكن مع ذلك الملازمة العرفية تقتضي تنزيل أحد العلمين منزلة الآخر. هذا حاصل ما أفاده في " الحاشية " ورده في " الكفاية " بما حاصله: ان ذلك يستلزم الدور المحال (1) فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن

إلا بعد تحقق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنه ليس للواقع أثر يصح بلحاظه التنزيل، بل الأثر مترتب على الواقع والعلم به، والمفروض أن العلم بالمؤدى يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفا على العلم والعلم موقوفا على التنزيل، وهذا دور محال، هذا ولكن لا يخفى عليك: أنه لا ينحصر الإشكال على ما أفاده في " الحاشية " بالدور، بل مضافا إلى الدور يرد عليه: أولا: ان ذلك مبني على ان يكون المجعول في باب الطرق والأمارات هو المؤدى، وقد تقدم فساده وأن جعل المؤدى يوجب التصويب (2) ويقتضى أن تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية، وهذا ينافى ما عليه المخطئة، وسيأتى أيضا تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في باب جعل الطرق والأمارات. وثانيا: ان المفروض أن الموضوع مركب من العلم ومتعلقه، و

---

(1)أقول: عمدة الإشكال فيما افيد في دعوى الملازمة العرفية، وإلا فمع الإلتزام به فانما يرد إشكال الدور على فرض الإحتياج في صحة التنزيل إلى فعلية الأثر للجزء الآخر، وإلا فلو قلنا بأن أثر الجزئية هي القضية التعليقية من أنه لو انضم إليه الجزء الآخر ليجب فعلا وأنه يكفى لصحة التنزيل هذا المقدار الناشئ من جعله جزء، فلا دور، لعدم توقفه على فعلية الجزء الآخر. (2 (أقول: لو كان نتيجة جعل المودى منزلة الواقع حكما مستقلا عن إرادة مستقلة لا يلزم تصويب، بل غاية الأمر جعل حكم ظاهري في طول الواقع، كما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) فضلا عن أن يكون نتيجته جعل حكم طريقي - الذى عبارة عن حكم وخطاب ظاهري - مبرز للإرادة الواقعية، بل الحكم الواقعي أيضا، لأنه تتم مع إرادته، كما هو الشأن في جميع الخطابات الايجابية الظاهرية وغيرها، كما سيجئ شرحها في بحث الظن (إن شاء الله) فتدبر [*] .

التركيب من العلم ومتعلقه ليس على حد سائر الموضوعات المركبة من الامور المتباينة كالصلاة، فان المركب من الامور المتباينة يقتضى أن يكون لكل من الأجزاء إحراز يخصه، وقد يكون إحراز بعض الأجزاء متقدما زمانا أو رتبة على إحراز الجزء الآخر، ولا يتوقف إحراز أحدها على إحراز البقية. نعم: الأثر يتوقف على إحراز الجميع، إما بالوجدان، وإما بالتعبد، وهذا بخلاف الموضوع المركب من العلم ومتعلقه (1) فانه لا يمكن أن يتعلق بكل من العلم والمتعلق إحراز يخصه، إذ ليس للإحراز إحراز ولا يتعلق العلم بالعلم، بل بنفس إحراز المتعلق يتحقق كلا جزئي المركب في زمان واحد وفي مرتبة واحدة، ولا يعقل أن يتقدم إحراز المتعلق على إحراز الجزء الآخر، وإحراز المتعلق، إما أن يكون بالعلم الوجداني كما إذا علم وجدانا بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها - بناء على أخذ العلم جزء لموضوع الشهادة - وإما أن يكون بالتعبد الشرعي بجعل ما يكون محرزا للمتعلق، فيتحقق أيضا كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعي كما كان يتحقق بالعلم الوجداني. وهذا إنما يستقيم بناء على بيناه: من أن المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الوسطية في الإثبات والمحرزية للمتعلق، فيتحقق كلا جزئي الموضوع بنفس هذا الجعل، بلا حاجة إلى جعلين ولحاظين وأما لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى: فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين، إذ الإحراز لم يتحقق بهذا الجعل، وبعد ذلك يستحيل أن يتحقق جزئه الآخر، لما عرفت: من أن الموضوع المركب من الإحراز ومتعلقه

---

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

يتحقق كلا جزئيه في مرتبة واحدة ولا يتقدم إحراز أحدهما على الآخر، ولا يمكن أن يصير الإحراز بشئ آخر غير الملكية مثلا في المثال المتقدم جزء موضوع الشهادة بعد ما اخذ جزء الموضوع هو إحراز نفس الملكية، والإحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو إحراز الحجية والعلم بها، وأين ذلك من العلم بالملكية ؟ و كيف ينضم العلم

بالحجية إلى الملكية التى هو مؤدى الإمارة ويلتئم جزئي الموضوع من الإحراز والملكية مع أن الموضوع هو إحراز الملكية (1) فتأمل. (2 (فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن قيام الطرق والاصول مقام العلم الطريقي لا يحتاج إلى كلفة جعلين ولحاظين، بل نفس أدلة حجيتها تفى بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها في الإثبات ووقوعها في طريق إحراز الواقع وكونها محرزة له - كما هو الشأن في الطرق العقلائية - بل الظاهر أنه ليس للشارع طريق مخترع، بل الطرق الشرعية كلها إمضاء لما في يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها، ولكونها واقعة في طريق إحراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية، ويستقيم حينئذ جميع ما فرع على ذلك مما يقتضيه اصول المخطئة من عدم الإجزاء وإيجاب الإعادة والقضاء عند المخالفة، وهذا بخلاف ما إذا كان المجعول هو المؤدى، فانه يكون من الحكومة الواقعية ولابد حينئذ من القول بالإجزاء، ويكون ذلك من التصويب المعتزلي. على ما سيأتي تفصيله. ثم إن شيخنا الاستاد (مد ظله) قد تعرض في المقام لوجه حكومة الأمارات على الاصول، وحكومة الأمارات والاصول بعضها على بعض، وأن

---

(1)وجهه: هو أن المدعى تنزيل الشارع العلم بالحجية والمؤدى منزلة العلم بالملكية، ولا إشكال في أنه يمكن للشارع هذا التنزيل، والمفروض دعوى الملازمة العرفية على هذا التنزيل، فينبغي الاشكال في الملازمة العرفية وأنه ليس هناك ملازمة، ولكن بعد تصديق الملازمة وأن المجعول هو المؤدى لا يرد عليه الاشكال الأخير، فالذي يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى، ثم منع الملازمة العرفية، ثم استلزام ذلك الدور (منه). (2) إقول: رحمة الله عليك ! حيث نبهت وجئت بما فيه في شرح التأمل، ولكن ياليت قنعت في الإشكال بالأولين دون الأخير [*] .!

الحكومة في الجميع تكون حكومة ظاهرية ومن شؤون حكومتها على الواقعيات، ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في خاتمة الإستصحاب فراجع (1) هذا تمام الكلام في أقسام القطع وأحكامها وأما الظن: فمجمل الكلام فيه، هو أن الظن ليس كالعلم حجيته منجعلة ومن مقتضيات ذاته، بل لابد وأن تكون حجيته بجعل شرعى .وما يقال: من أن الظن في حال الإنسداد على الحكومة يكون حاله كالعلم لم تكن حجيته بجعل شرعى بل عقلية محضة وليس موردا لحكم شرعى - ولو بقاعدة الملازمة - فضعيف غايته، فإن الظن لا يكون حجة عقلية في شئ من الحالات، ولا تكون منجعلة كالعلم، واعتبار الظن في حال الإنسداد بناء على الحكومة ليس معناه حجية الظن عقلا بحيث يقع في طريق إحراز الواقعيات إثبات التكاليف به، بل معناه كفاية الإمتثال الظنى في الخروج عن عهد التكاليف المعلومة إجمالا، فالحكم العقلي واقع في طريق الإمتثال و الإطاعة، لا في طريق الإثبات والإحراز حتى يكون الظن حجة عقلية، و سيأتي توضيح ذلك مفصلا (إن شاء الله تعالى) في محله (2 (وبالجملة: حجية الظن لا تكون منجعلة في شئ من الحالات، بل إما أن يكون حجة شرعية، و إما أن لا يكون، ولا ثالث لهما ثم ما يكون حجة شرعية لإثبات متعلقه وواقعا في طريق إحرازه تارة: يؤخذ موضوعا لحكم آخر غير حكم متعلقه لا يضاده ولا يماثله، كما إذا قال " إذا ظننت بعدد ركعات الصلاة يجب عليك التصدق " حيث إن الظن الذي هو حجة في عدد ركعات الصلاة ومحرز لها شرعا اخذ موضوعا لوجوب

---

(1)أقول: ولقد راجعنا إلى الإستحصاب، فما كان هناك شئ زائد عما هنا. (2 (أقول: هذا المشرب يرجع إلى التبعيض في الإحتياط، وسيجئ (إن شاء الله) أن ذلك لا يناسب مع كثير من الشبهات المتعلقة بدليل الإنسداد أيضا [*] .

التصدق. واخرى: يؤخذ موضوعا لما يضاد حكم متعلقه. وثالثة: لما يماثله. و رابعة: يؤخذ موضوعا لنفس حكم المتعلق، هذا فيما إذا كان حجة شرعية لإثبات متعلقه، وكذا الحال فيما إذا لم يكن حجة شرعية، فانه يجرى فيه هذه الأقسام الأربعة. وعلى جميع التقادير: تارة يؤخذ على وجه الصفتية، واخرى على وجه

الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، ولكن هذه غالبا مجرد تصورات لا واقع لها، بل بعضها محال لا يعقل. والذي هو واقع في الشريعة ليس إلا اعتبار الظن على وجه الطريقية والكاشفية والمحرزية لمتعلقه الذي هو مفاد أدلة حجية الطرق و الأمارات، من دون أن يؤخذ الظن موضوعا لحكم آخر. هذا هو الواقع. وأما الذي يمكن أن يقع عليه: فهو أنه لا إشكال في إمكان أخذه موضعا لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله، سواء كان الظن حجة و طريقا شرعا إلى متعلقه أو لم يكن، وسواء أخذ على وجه الصفتية أو الطريقية، وسواء كان تمام الموضوع أو جزئه - على إشكال فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية - وقد تقدم في العلم .(1) وأما أخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مطلقا، من غير فرق بين أن يكون حجة لاثبات متعلقه أو لم يكن، ومن غير فرق بين أخذه على وجه الصفتية أو الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، لأنه يلزم اجتماع الضدين ولو في الجملة (2 (وفي بعض الموارد على كل حال، ولا يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهى كما توهم، فان مسألة اجتماع الأمر والنهى إنما هي فيما

---

(1)أقول: قد تقدم دفعه أيضا. (2) أقول: هذا صحيح لو كان أخذ عنوان المظنونية بنحو الجهة التقييدية، وإلا فلو كان بنحو التعليل، فلا بأس بأخذه في الموضوع بنفس ذاته مع عدم حجيته شرعا. نعم: مع حجيته يستحيل أخذه كذلك بنحو الجزئية أو التمامية صفة أو طريقا [*] .

إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف، وهو الفعل الصادر على المكلف - كالصلاة والغصب - بالشرائط المتقدمة في محله، وأين هذا مما نحن فيه مما يؤخذ الظن موضوعا لمضاد حكم متعلقه ؟ فانه يلزم اجتماع الأمر والنهى في محل واحد، مثلا لو فرض أن حكم الخمر واقعا هو الحرمة و حكم مظنون الخمرية هو الوجوب، ففى صورة مصادفة الظن للواقع يلزم اجتماع الوجوب والحرمة، بل في صورة أخذ الظن جزء الموضوع دائما يلزم اجتماع الضدين في الواقع وعالم الجعل .هذا إذا تعلق الظن بموضوع خارجي، وكذا لو تعلق بحكم شرعى، كما لو فرض أن حكم صلاة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعا للحرمة، فانه يلزم أيضا اجتماع الضدين في صلاة الجمعة على كل حال، وذلك واضح. وأما لو اخذ موضوعا لمماثل حكم متعلقه، فإن لم يكن الظن حجة شرعية لإثبات متعلقه فلا مانع من أخذه كذلك، غايته أنه في صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد الحكمان، كما هو الشأن في اجتماع كل عنوانين على موضوع واحد، ولا يلزم اجتماع المثلين، فإن اجتماع المثلين المستحيل إنما هو فيما إذا تعلق حكم على موضوع بعنوان ثم يتعلق حكم آخر مماثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان. وأما إذا تعلق حكم على موضوع مع قطع النظر عن الطوارى ثم تعلق حكم مماثل على ذلك الموضوع باعتبار الطوارى، فهذا ليس من اجتماع المثلين ولو كانت النسبة بين ذلك الموضوع وبين الطوارى العموم المطلق، فانه في صورة الإجتماع يتأكد الحكمان (1) ويتولد منهما حكم واحد آكد، في موارد تعلق

---

(1)أقول: لا مجال في أمثال المقام بالإلتزام بالتأكد، حيث إن التأكد يقتضى وحدة الوجود وهو ينافى طولية الحكمين، بحيث يكون مجال تخلل الفاء، إذ مع هذا التخلل لا يتصور الإتحاد كى يتصور التأكد، فالأولى في] *]

النذر بالواجب - حيث يتأكد الوجوب - وتعلق الظن بشئ من الطوارى، فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعا هو الحرمة ومظنون الخمرية أيضا حكمه الحرمة وفي صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد حرمته، هذا إذا لم يكن الظن طريقا محرزا لحكم متعلقه ولم يكن حجة شرعية لذلك. وأما الظن المحرز لمتعلقه وما يكون حجة شرعية عليه: فلا يمكن أن يؤخذ موضوعا لحكم المماثل، فإن الواقع في طريق إحراز الشئ لا يكون

من طوارى ذلك الشئ، بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك في ذلك الشئ غير ما هو عليه من الملاك، فلو كان حكم الخمر في الواقع هو الحرمة فلا يمكن أن يكون إحراز تلك الحرمة موجبا لطرو حكم آخر على الخمر المحرز، لأن الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون باعثا ومحركا لإرادة العبد، فإن الإنبعاث إنما يتحقق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، ولذلك لا يعقل أخذ العلم موضوعا لحكم مماثل للمتعلق أو لحكم المتعلق، من جهة أن العلم بالشئ لا يكون من طوارى ذلك الشئ الموجبة لملاك آخر غير ما هو عليه. والفرق بين العلم والظن، هو أنه في العلم مطلقا لا يمكن، لكون إحرازه ذاتيا له، بخلاف الظن، فانه فيما اخذ حجة شرعية لا يمكن، وفيما لا يؤخذ يمكن بالبيان المتقدم. فتحصل: أن أخذ الظن موضوعا لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله بجميع أقسامه يمكن، وهى ستة: فان أخذ الظن موضوعا لحكم آخر، إما

هذه الصورة التفرقة بين كون الظن المزبور من الجهات التقييدية أو التعليلية - بجوازه في الثاني دون الأول - كما سيجئ توضيح هذا المحال في بحث التجرى (إن شاء الله تعالى). والعجب أنه جعل باب النذر أيضا من باب التأكد مع أن النذر من الجهات التعليلية ! وإلا فلا مدفع للإشكال بعد بطلان التأكد في الطوليين إلا بنحو أسسناه في باب التجرى: من طولية العنوانين مع وحدة المعنون، كما سيجئ شرحه (إن شاء الله تعالى .([*]

أن يكون على وجه الصفتية وإما أن يكون على وجه الطريقية. والصفتية إما أن تكون تمام الموضوع وإما أن تكون جزئه. وأما أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية فقد عرفت الإشكال فيه. والموضوع في كل من هذه الأقسام الثلاثة، إما أن يكون هو الظن المجعول حجة شرعية لمتعلقه، وإما الظن الغير المجعول، فتكون الأقسام ستة. هذا في الظن المأخوذ موضوعا لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله وأما أخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه: فقد عرفت أنه لا يعقل بجميع أقسامه. وأخذه للمماثل فقد عرفت أيضا إمكانه على بعض الوجوه. وأما أخذه موضوعا لنفس متعلقه إذا كان حكما، كما لو قال: " إذا ظننت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بذلك الوجوب الذي ظننت به " فإن كان ذلك بنتيجة التقييد لا محذور فيه، إذ لا يزيد الظن عن العلم، وفي العلم قلنا إنه يمكن أن يؤخذ كذلك بنتيجة التقييد كما تقدم، وإن كان بالتقييد اللحاظى فهو مما لا يمكن لاستلزامه الدور كالعلم، من غير فرق بين الظن المعتبر وغير المعتبر، بل في الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد، فإن أخذ الظن حجة محرزا لمتعلقه معناه أنه لا دخل له في المتعلق إذ لو كان له دخل في المتعلق لما اخذ طريقا محرزا للمتعلق، فأخذه محرزا مع أخذه موضوعا يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد، وذلك واضح .فذلكة: قد اختلف بيان شيخنا الاستاذ (مد ظله) في أقسام الظن المأخوذ موضوعا، وما بينه أخيرا هو أن الظن الغير المعتبر لا يصح أخذه موضوعا على وجه الطريقية، لا لمماثل حكم متعلقه ولا لمخالفه، فإن أخذه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، إذ لا معنى لاعتبار الظن إلا لحاظه طريقا، فحينئذ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإن الظن، إما أن يؤخذ موضوعا لمماثل حكم

المتعلق، وإما أن يؤخذ موضوعا لمخالفه، والأول لا يمكن إلا إذا كان الظن غير معتبر، إذ الظن المعتبر لا يصلح لأن يؤخذ موضوعا لحكم المماثل - على ما تقدم بيانه - فالمأخوذ لحكم المماثل لابد وأن يكون الظن الغير المعتبر ويلزمه أن يكون ملحوظا على وجه الصفتية، لما تقدم: من أن لحاظه على وجه الطريقية يستدعى اعتباره، والمفروض أنه غير معتبر، وحينئذ فالذي يمكن من هذا قسمان :الأول: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفتية، بأن يكون الخمر حراما ومظنون الخمرية أيضا حراما، صادف الظن للواقع أو خالفه. الثاني: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفتية، بأن يكون الخمر حراما و الخمر المظنون أيضا حراما. ولا إشكال في كل من القسمين، أما في الأول: فلأن النسبة تكون حينئذ العموم من وجه، وفي مورد الإجتماع يكون الحكم آكد، كما في مثل قوله: أكرم العلماء وأكرم الهاشميين. وأما في الثاني: فربما يتوهم لغوية

الحكم المماثل، من جهة أن الحكم الأولى المجعول لذات الخمر محفوظ في حال العلم والظن والشك، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا أثر له. ولكن يدفعه: أنه يكفى في الأثر تأكد الحرمة في صورة تعلق الظن بالخمر وتكون مثلا واجدة لعشر درجات من المفسدة، بخلاف ما إذا لم يتعلق الظن به، فانه يكون واجدا لخمس درجات، وربما لا يقدم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات مع إقدامه على ما يكون خمس درجات وهذا المقدار من الأثر يكفى بعد إمكان أن يكون الظن من العناوين الثانوية الموجبة للمصلحة والمفسدة، فالإنصاف أنه لا إشكال في شئ من هذين القسمين. هذا إذا اخذ موضوعا لحكم المماثل. وأما إذا اخذ موضوعا لحكم المخالف: فإن لم يكن الظن حجة فهو كأخذه لحكم المماثل لابد وأن يكون على وجه الصفتية تمام الموضوع أو جزئه، و إن كان الظن حجة فيمكن أخذه على وجه الصفتية ويمكن أخذه على وجه

الطريقية، وفي كل منهما إما أن يكون تمام الموضوع وإما أن يكون جزئه (على إشكال في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية قد تقدم في العلم) فتكون أقسام الظن الغير المعتبر أربعة وأقسام الظن المعتبر أيضا أربعة بناء على إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية، وإلا فالأقسام سبعة. هذا بناء على عدم صحة أخذ الظن الغير المعتبر موضوعا على وجه الطريقية لحكم المماثل أو المخالف، وإلا فتكون الأقسام عشرة، مضافا إلى ما اعتبر طريقا محضا لمتعلقه وكاشفا عنه ومحرزا له من دون أخذه موضوعا لحكم أصلا. والظاهر: أن تكون الأقسام العشرة كلها تصورات لا واقع لها في الشريعة، والموجود فيها هو اعتبار الظن طريقا محضا، ويقوم مقامه ساير الطرق العقلية والشرعية والاصول المحرزة ولا يخفى عليك: أن عبارة الشيخ (قده) في بيان أقسام الظن لا تخلو عن اضطراب وإغلاق، فعليك بالتأمل فيها. هذا تمام الكلام في القطع بأقسامه، والظن بأقسامه. المبحث الرابع في استحقاق المتجرى للعقاب إعلم: أن القائل باستحقاق المتجرى للعقاب لابد له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع: بعضها اصولية وبعضها كلامية وبعضها فقهية. الجهة الاولى: دعوى أن الخطابات الأولية تعم صورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرى في عموم الخطابات الشرعية حقيقة، ببيان أن التكليف لابد وأن يتعلق بما يكون مقدورا للمكلف، والتكليف الذي له

تعلق بموضوع خارجي كقوله " لا تشرب الخمر، وصل في الوقت " وإن كان وجوده الواقعي مشروطا بوجود ذلك الموضوع (1) من غير دخل للعلم والجهل في ذلك، إلا أن مجرد الوجود الواقعي لا يكفى في انبعاث المكلف وحركة إرادته نحوه، فإن الحركة والإنبعاث إنما يكون بالوجود العلمي، ولا أثر للوجود الواقعي في ذلك، فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقا، إلا أنه بالنسبة إلى الإختيار والإرادة والإنبعاث يكون موضوعا، ومتعلق التكليف إنما يكون هو الإختيار والإنبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود في كلتى صورتي مصادفة العلم للواقع ومخالفته، فإنه في صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما احرز أنه خمر، والفرق بين الصورتين ليس إلا مصادفة العلم للواقع في إحديهما ومخالفته له في الاخرى، والمصادفة والمخالفة ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلق بها التكليف، فالذي يصلح لأن يتعلق به التكليف ليس إلا اختيار شر ما احرز أنه خمر، فيكون مفاد قوله: لا تشرب الخمر مثلا - بعد ضم المقدمة العقلية إليه: من أن متعلق التكليف لابد وأن يكون أمرا مقدورا وليس هو إلا الاختيار والإنبعاث نحو ما علم أنه موضوع * (هامش) (1) أقول: بعد الاعتراف بأن الخمر بوجوده الواقعي كان شرطا للتكليف، فضم المقدمة الاخرى لا ينتج إلا فعلية التكليف في ظرف العلم المصادف لا المطلق، فاستنتاج هذه النتيجة ينافى دخل الخمرية الواقعية في شرط التكليف، فهذه الكلمات مختلة النظام في أصل التقريب، كما أن في جعل الإختيار والإنبعاث تحت التكليف مسامحة اخرى، إذ هذه باصطلاحه من الطوارى اللاحقة للتكليف فيلحق بالإنقسامات اللاحقة، مضافا إلى أن التكليف بشئ إذا كان من شأنه الدعوة فلا جرم يكون المدعو إليه عنوانا في طول عنوان المعروض وإن كان العنوانين متحدين ذاتا ومنشأ، فما هو المعروض لا يعقل

أخذ الإرادة فيه ولو قيدا، لأن الإرادة الناشئة عن غير دعوة التكليف أجنبية عن التكليف والإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف يكون قيد موضوعه ؟ فما توهم في دفع المقدمة الاولى مندفع بهذا الكلام، إذ الفعل الصادر عن الإرادة الناشئة عن دعوة التكليف معلول التكليف لا معروضه، فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأسا، كما لا يخفى على الناظر الدقيق، وحينئذ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيز التكليف لا جهة الغفلة، كيف وكثيرا ما نلتفت إلى إرادتنا حين الإمتثال، كما في العبادات خصوصا عند الإخطارى في النية [*] .

التكليف - وهو لا تختر شرب ما أحرزت أنه خمر، وهذا المعنى كما ترى موجود في المتجرى. ولعله إلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ (قده) من الوجه العقلي في استحقاق المتجرى للعقاب، من قوله " وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين الخ " فانه يمكن أن يكون (قده) في مقام بيان اندراج المتجرى تحت الخطابات الأولية، كما أنه يمكن أن يكون في مقام بيان كون المتجرى عاصيا حكما وإن لم يكن عاصيا حقيقة - على ما سيأتي في الجهة الثالثة .- وعلى كل حال: ترجع هذه الدعوى إلى أن متعلق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته، بعد ما كانت المصادفة والمخالفة غير اختيارية، والقدر الجامع ليس إلا تحريك العضلات نحو ما احرز أنه خمر واختيار شرب ذلك، فيكون المتجرى عاصيا حقيقة ومخالفا للخطاب النفس الأمرى. وحاصل هذه الدعوى تتركب من مقدمتين: الاولى: دعوى أن متعلق التكليف هو الإنبعاث وحركة الارادة و الاختيار نحو ما احرز أنه من مصاديق الموضوع الذي تعلق به التكليف الواقعي .الثانية: دعوى أن الاحراز والعلم يكون موضوعا على وجه الصفتية بمعنى الاختيار والإرادة، وإن كان طريقا بالنسبة إلى الموضوع. ولا يخفى عليك ما في كلتى المقدمتين من المنع. أما في الاولى: فلأن المتعلق هو الفعل الصادر عن إرادة واختيار لا نفس الإرادة والإختيار، فان الإرادة والإختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها، فإذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار فالمتجرى لم يتعلق شربه بالخمر. وأما في الثانية: فلأن الإرادة وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا

بما أنه علم وصورة حاصلة في النفس (1) بل بما أنه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة والخمر طريقا، بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدمات وجود الداعي، حيث إنه تتعلق الإرادة بفعل شئ بداعي أنه الشئ الكذائي، وهذا الداعي ينشأ عن العلم بأنه الشئ الكذائي. والحاصل: أن دعوى اندراج المتجرى في الخطابات الأولية لا يمكن إلا بأن يكون التكليف متعلقا بالعنوان الجامع والقدر المشترك بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته، والقدر الجامع المتصور ليس إلا إرادة شرب الخمر المحرز خمريته، فإن هذا هو الجامع بين الصورتين. وأما لو فرض أن التكليف لم يتعلق بالإرادة وتعلق بشرب الخمر، فلا ينتج ما أراده المدعى، لان المتجرى لم يشرب الخمر ولو فرض أن العلم في باب الارادة اخذ موضوعا على نحو الصفتية، إذ غايته أنه يعتبر العلم بارادة شرب الخمر، إلا أن الارادة لو خطت مرآتا للمراد وهو شرب الخمر ولم يتعلق التكليف بنفسها، وفي صورة المخالفة لم يتحقق المراد فلم يأت بما هو متعلق التكليف. وكذا لو فرض أن الإرادة لو حظت معنى اسميا وكانت هي متعلق التكليف، ولكن العلم اخذ موضوعا في باب الإرادة على نحو الطريقية و الكاشفية عن المراد، فان متعلق التكليف يكون حينئذ هو حرمة إرادة شرب الخمر الذي علم بخمريته على وجه يكون العلم طريقا إلى الخمر الواقعي، والمتجري وإن أراد شرب الخمر الذي احرز خمريته، إلا أن إحرازه لم يقع طريقا إلى الخمر الواقعي، لأنه لم يؤد إلى الخمر الواقعي، فدعوى المدعى لا تتم إلا بأخذ

---

(1)أقول: مجرد طريقية العلم لا يقتضى المصادفة للواقع، كما أن أخذ الجامع بين المصادف والمخالف لا يقتضى أخذ العلم على وجه الصفتية، فما في هذه الكلمات ايضا من نحو هذه التعبيرات لا يخلو عن اغتشاش، بل الأولى أن يقال: مع فرض دخل الخمر بعنوانه الواقعي في التكليف لا يعقل تعلقه بمعلوم الخمرية مطلقا، فضلا عن شمول إطلاقه للعلم المخالف، كما أشرنا سابقا [*] .

متعلق التكليف هو الإرادة وأخذ العلم على وجه الصفتية، وكل منهما في محل المنع، لما عرفت من أن متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن المكلف عن إرادة على وجه تكون الإرادة فانية في المراد، ودخل العلم في الارادة إنما يكون على وجه الطريقية والكاشفية عن المراد، لا على وجه الصفتية. مضافا إلى ما عرفت: من أن العلم في باب الإرادة يكون من مقدمات الداعي، ولا يكون موضوعا للإرادة، فدعوى اندراج المتجرى في الخطابات الأولية واضحة الفساد، مع أن هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما إذا علم بوجوب الصلاة ولم يصل وتخلف علمه عن الواقع، فان البيان المتقدم لا يجرى في هذا القسم من التجرى، كما هو واضح. الجهة الثانية: دعوى أن صفة تعلق العلم بشئ تكون من الصفات و العناوين الطارية على ذلك الشئ المغيرة لجهة حسنه وقبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجبا لحدوث مفسدة في شربه تقتضي قبحه. والإنصاف: انه ليس كذلك، فان إحراز الشئ لا يكون مغيرا لما عليه ذلك الشئ من المصلحة والمفسدة. وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغير لجهة حسنه وقبحه، لوضوح أن العلم بخمرية ماء وتعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه وصيرورته قبيحا، فدعوى أن الفعل المتجرى به يكون قبيحا ويستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد (1 .(

---

(1)أقول: يمكن دعوى ان نظر القائل بحرمة التجرى ليس إلى دعوى كون العلم بشئ من الجهات المقبحة، بل عمدة نظره إلى أن إقدامه على العمل من قبل علمه نحو جرئة على المولى وهو قبيح، ولذا لو علم ولم يقدم لا قبح في البين، فعدم حرمة التجرى مبنى على عدم اقتضاء هذا العنوان المتأخر عن العلم أيضا للقبح، لا عدم اقتضاء مجرد مخالفة العلم شيئا، كما لا يخفى. وحينئذ قوله " فدعوى الخ " كما أفاد - لا يخلو عن اغتشاش، بل بهذا البيان يرتفع شبهة اجتماع الضدين، بتقريب :أن قبح التجرى ومبغوضيته لدى المولى ينافى بقاء الواقع على [*]

نعم: لا بأس بدعوى القبح الفاعلى (1) بأن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحا وإن لم يكن الفعل قبيحا. ولا ملازمة بين القبح الفاعلى والقبح الفعلى، إذ ربما يكون الفعل قبيحا ولكن صدوره عن الفاعل حسن - كما في صورة الإنقياد - وربما ينعكس الأمر - كما في صورة التجرى - و حينئذ يقع الكلام في أن هذا القبح الفاعلى هل يصلح لأن يكون ملاكا للخطاب بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحا ؟ أو أنه لا يصلح لأن يكون ملاكا للخطاب ؟ والكلام في ذلك تارة: يقع من حيث عموم الخطابات الأولية لما يصدر عن المكلف قبيحا، بحيث تكون تلك الخطابات مطلقة تعم صورة القبح الفعلى والقبح الفاعلى، واخرى: يقع من حيث استتباع القبح الفاعلى لخطاب يخصه، غير الخطابات المترتبة على الموضوعات الواقعية .

ما هو عليه من المحبوبية، للجزم بان علم المكلف بخلاف مرامه لا يغير مرامه، أقدم المكلف على وفق علمه أم ما أقدم وملخص جوابه: أن المحبوب في الواقع هو الذات في الرتبة السابقة عن حكمه لأن موضوعه، والذات المبغوض في التجرى هو الذات الملحوظ في الرتبة اللاحقة عن العلم بحكمه، فالذاتان حيث كانتا في الرتبتين لا يتعدى حكم كل إلى الآخر، بعد التحقيق بأن موضوع الحكم ومعروضه في كل مقام هو العنوان لا المعنون، بلا إضرار لوحدة المعنون أصلا لعدم سراية الحكم إليه، كما لا يخفى. (1) أقول: ما المراد من صدور الفعل من الفاعل ؟ فإن اريد به الفعل المضاف إلى الفاعل بإضافة صدورية فقهرا قبح الفعل المضاف عين قبح الفعل بقبح ضمنى لا مستقل، وهو خلاف المقصود أيضا. وإن اريد نفس اضافة الفعل إلى الفاعل فهو أشنع، لأن قبح الإضافة المزبورة يسرى إلى ما قام به ولو غيريا من باب المقدمة. وان اريد به كشف صدور الفعل عن سوء ذات الفاعل بلا قبح في صدور الفعل أبدا فلازمه عدم استحقاقه للثواب في الإنقياد أيضا، ولا أظن التزامه من أحد، كيف ! ولازمه عدم رجحان الإحتياط باحتمال كونه انقيادا،

إذ هو خلاف صريح كلماتهم بعدم الإشكال في رجحان الإحتياط. هذا مضافا إلى أنه بناء على الكاشفية لا معنى لاستناد القبح إلصدور الفعل ولا إلى ذات الفاعل لسوء سريرته، فان هذه أمر غير اختياري لا معنى لإضافة الحسن والقبح إليه، إذ لا يتصف بهما إلا ما هو اختياري للمكلف - كما لا يخفى - وحينئذ لا حسن ولا قبح في البين، وهو كما ترى [*] .!

أما الكلام من الحيثية الاولى: فالحق فيه أن الخطابات الأولية لا تعم القبح الفاعلى، فان الحسن والقبح الفاعلى إنما يكون مترتبا على الخطابات الأولية (1) ومن الإنقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق رتبة الحسن الفاعلى وقبحه، فان ذلك يقع في رتبة امتثال تلك الخطابات وعصيانها، فلا يمكن أن تكون الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلي وقبحه بالاطلاق والتقييد اللحاظى. نعم: يمكن ذلك بنتيجة الإطلاق والتقييد (2) إلا أن دعوى إطلاق تلك الخطابات ولو بنتيجة الإطلاق للفعل الصادر عن الفاعل قبيحا تكون بلا برهان، بعد ما كانت الخطابات مترتبة على موضوعاتها الواقعية، والموضوع في مثل قوله (لا تشرب الخمر) هو الخمر الواقعي. نعم: قد يتفق تقييد الخطاب بصورة صدور الفعل عن الفاعل حسنا و عدم صدوره قبيحا، كما في مثل الصلاة في الدار المغصوبة، حيث قلنا ببطلان الصلاة فيها عند الإلتفات إلى موضوع الغصب وحكمه، مع أنا نقول: بجواز اجتماع الامر والنهى (3) وليس ذلك إلا من جهة أن صدور الصلاة المشتملة على المصلحة من مثل هذا الشخص يكون قبيحا، فلا تصلح لأن يتقرب بها، فقد قيدت الصلاة بصورة عدم صدورها عن الفاعل قبيحا بنتيجة التقييد، كما

---

(1)أقول: ما يترتب على الخطاب هو حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب، لا جهة سوء سريرة الفاعل، إذ وجودها في ذات الفاعل غير محتاج إلى الخطاب أصلا، وإن تحقق تكشف عنه في بعض الأحيان. و حينئذ احتمال الكشف في الكلام السابق ملغى .بقى في البين الإحتمالان الاولان، ولقد تقدم ما فيهما (2) أقول: ولقد تقدم الكلام فيه مستقصى، فراجع. نعم: في صيرورته تحت الخطاب - كما افيد - يحتاج إلى متمم الجعل. (3) أقول: قد حققنا في محله أنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهى في شئ واحد بعنوانين لا معنى لسراية القبح فعليا وفاعليا إلى العنوان الراجح، فلا معنى لتقييد موضوع الأمر بعدم اقترانه بالحرام، كما هو الشأن في المتزاحمين، وإن كان بينهما فرق من جهة اخرى، فتدبر [*] .

قيدت بقصد القربة، بل يكون ذلك التقييد من شئون التقييد بقصد القربة، لكن هذا في خصوص العبادات التى يعتبر فيها التقرب، وأما في غير ذلك فتقييد الخطاب وإطلاقه بالنسبة إلى الحسن الفاعلى وقبحه يكون بلا موجب، فدعوى أن الخطابات الأولية تعم قبح الفاعلى ضعيفة جدا. وأما الكلام من الحيثية الثانية: وهى اختصاص القبح الفاعلى بخطاب يخصه غير الخطابات الأولية، فمجمل الكلام فيها :هو أن توجيه الخطاب إلى ما يختص بالقبح الفاعلى مما لا يمكن، فان موضوع الخطاب الذي يمكن أن يختص بذلك إنما هو عنوان المتجرى (1) أو العالم المخالف علمه للواقع و أمثال ذلك من العناوين المختصة بالقبح الفاعلى، والخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأن الإلتفات إلى العنوان الذي تعلق به الخطاب مما لا بد منه، و المتجرى لا يمكن أن يلتفت إلى أنه متجرى، لأنه بمجرد الإلتفات يخرج عن كونه متجريا، فتوجيه الخطاب على وجه يختص بالقبح الفاعلى فقط لا يمكن، مع أنه لا موجب إلى هذا الاختصاص (2) فان القبح الفاعلى مشترك بين

---

(1)أقول: ما افيد إنما يتم لو قلنا بأن مناط الخطاب وموضوعه عنوان التجرى، ولنا ان نقول: إن تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجري والإطاعة والإنقياد. وحينئذ الغفلة عن فرد الجامع مع الإلتفات بنفسه - ولو بخيال فرد آخر - لا يضر باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلى، ولو صادف الفرد الآخر، كما لا يخفى. (2) أقول: اعترافه بعدم اختصاص القبح بخصوص صورة المخالفة في غاية الجودة، ولكن ذلك لا يقتضى تعلقه بعنوان معلوم الخمرية أعم من المخالف والمصادف، بل انما يتعلق بالطغيان الصادر عن العلم بالخمرية، كما أشرنا إليه سابقا. ثم إنه على فرض تعلقه بهذا العنوان لا معنى للتأكد في المجمع، إذ الحكم المترتب على العلم بحرمة الخمر يستحيل اتحاده مع الحرمة الواقعية، فأين يتصور التأكد في المقام ؟ نعم: الأولى أن يعتذر عن مثل هذا الحكم في حق العالم به بمغفولية وجود

موضوعه في العلم المخالف، وذلك أيضا على فرض تعلق الحكم بكل واحد من العلم المخالف والموافق، وإلا فعلى فرض تعلقه بالجامع - كما فرضنا - فلا مانع فيه، كما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، فتدبر، ولعمري ! أن الناظر البصير يرى هذه القطعة مختلة النظام، وأظن أنه من المقرر [*] .

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

العلم بخمرية شئ يعلم بوجوب الإجتناب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للإجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثا ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فان العلم بالخمرية دائما ملازم للعلم بوجوب الإجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن. فظهر: أن القبح الفاعلى بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب. الجهة الثالثة: دعوى استحقاق المتجرى للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعى كما في الجهتين الاوليين، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، وأنه يكون في حكم العاصى، بدعوى أن المناط في استحقاق العاصى للعقاب موجود في المتجرى أيضا، وأنه بمناط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصى والمتجري للعقاب، ببيان أن العلم والإلتفات في باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية (1) بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية، من غير فرق بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح باعتبار كونها مناطات الأحكام الشرعية و

(1)أقول: وأحسن من هذا البيان بيان آخر أشرنا إليه سابقا، وهو أن الإقدام على ما قطع خلاف أمر مولاه نحو طغيان وظلم في حقه، وهذه الجهة مشتركة بين العلم المصادف والمخالف، وعمدة نظر القائل بالإستحقاق هو ذلك بلا خصوصية للعصيان فيه ولا من جهة أخذ العلم في موضوع القبح بنحو الصفتية، بل العلم المأخوذ على وجه المنورية للغير تمام الموضوع في إحداث عنوان الطغيان على إقدامه بعد فساد توهم عدم إمكان أخذ العلم على وجه الطريقية - بالمعنى الذى أشرنا - تمام الموضوع، كما أسلفنا، فراجع. كما انه لا معنى في هذا المقام بأن العلم المخالف جهل، إذ مثل هذا الجهل أيضا كالعلم في إحداث عنوان الهتك والطغيان على المقدم، كما أن هذا الجهل يحدث إشمئزاز العقل عن عمله فعلا بعين

إشمئزازه عند مصادفة علمه للواقع، وحينئذ ليس لعنوان العلم دخل في الاستقباح الفعلى في نظر العالم كى يقال: إن العلم المخالف جهل لا علم [*]

التي تكون مورد قاعدة الملازمة، وبين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام مما يرجع إلى باب الطاعة والمعصية وما يستتبعهما من الثواب والعقاب الغير المستتبعة لحكم شرعى، لاستلزامه التسلسل المحال، ومن غير فرق بين ما يكون للعقل حكم واحد في صورة العلم والظن والشك كحكمه بقبح التشريع، وبين ما يكون له حكمان: حكم على الواقع المعلوم، وحكم طريقي آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعي، كحكمه بقبح الظلم وقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم، على ما يأتي تفصيل ذلك في محله (إن شاء الله تعالى). وعلى جميع التقادير: العقل لا يستقل بشئ إلا بعد العلم والإلتفات إليه، فالعلم يكون في الأحكام العقلية دائما له دخل على وجه الموضوعية، ومن ذلك حكمه بقبح المعصية، فانه لا يحكم بذلك إلا بعد العلم بالمعصية و الإلتفات إلى أن للمولى إرادة، ومن المعلوم: أنه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، فان المصادفة وعدمها ليست من الامور الإختيارية، فلا يمكن أن يكون ذلك مناطا لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب، بل العبرة في نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع أو خالف. وإن شئت قلت: إن المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلى وحيثية صدور الفعل الذي يعلم بكونه مبغوضا للمولى، من دون دخل للواقع في ذلك فان الإرادة الواقعية مما لا أثر لها عند العقل إلا بعد الوجود العلمي، وهذا المعنى كما ترى مشترك بين العاصى والمتجري

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

والحاصل: أن المناط عند العقل في استحقاق العقاب هو البغض الفاعلى الناشئ عن العلم بالمخالفة والمعصية، وهذا بعد ما كان العلم في باب الطاعة والمعصية موضوعا عند العقل واضح. فالدعوى في المقام تتركب من أمرين: الأول: كون العلم تمام الموضوع في المستقلات العقلية خصوصا في باب الطاعة والمعصية، حيث إن الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل، ولا يمكن أن تكون محركة لعضلات العبد إلا بالوجود العلمي والوصول. الثاني: كون المناط في استحقاق العقاب عند العقل هو القبح الفاعلى، ولا أثر للقبح الفعلى المجرد عن ذلك، ولعل الأمران اللذان يبتنى عليهما الدعوى متلازمان، كما لا يخفى على المتأمل، هذا. ويمكن المنع عن كل من الأمرين الذين بنى الدعوى عليهما، أما الأول: فلأن العلم وإن كان له دخل في المستقلات العقلية، إلا أنه لا العلم الأعم من المصادف وغير المصادف، فان غير المصادف لا يكون علما بل هو جهل، فليس إخراج غير المصادف من باب التخصيص في موضوع حكم العقل، بل من أول الأمر غير المصادف خارج، لأنه ليس في الحقيقة علما بل جهلا مركبا، فان العلم هو الكاشف عن الواقع، وغير المصادف لا يكون كاشفا عن الواقع فليس علما، وإطلاق العلم عليه لمكان أنه في نظر العالم يكون كاشفا عنه، واعتبار العلم في المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل عليه حتى يتمسك باطلاقه، بل لمكان أن الإرادة الواقعية غير قابلة لتحريك إرادة الفاعل، بل المحرك هو انكشاف الإرادة ووصولها إلى الفاعل، وفي المقام الإرادة الواقعية لم تصل إلى الفاعل، بل هو من تخيل الإرادة، فلا عبرة بمثل هذا العلم في نظر العقل. والحاصل: أن العقل يستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى (1) و

---

(1)أقول: علم الله ! العقل مستقل بلزوم انبعاث العبد في نظره بمحض علمه ببعث مولاه ولو من جهة *]]

[49]

أن وظيفة العبد ذلك، والإنبعاث عن البعث يتوقف على وصول البعث وإحرازه، إذ لا أثر للبعث الواقعي ولا يمكن الإنبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمي، وأين هذا مما لم يكن في الواقع بعث وكان من تخيل البعث ؟ فدعوى أن العلم في باب المعصية الأعم من المصادف وغير المصادف ضعيفة. وأما الأمر الثاني الذي بنى عليه الدعوى: فلأن المناط في استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلى، إلا أن القبح الفاعلى المتولد من القبح الفعلى الذي يكون إحرازه موجبا للقبح الفاعلى، لا القبح الفاعلى المتولد من سوء السريرة وخبث الباطن (1) وكم بين هذا وذلك من الفرق ؟ فإن المناط في أحدهما غير المناط في الآخر، حيث إن مناط أحدهما القبح الفعلى المحرز وعدم الإنبعاث عن البعث الواقعي المعلوم، ومناط الآخر سوء السريرة التى أوجبت عدم الإنبعاث عن تخيل البعث، ودعوى عدم الفرق بينهما في نظر العقل مما لا شاهد عليها فتحصل: أن القبح الفاعلى الناشئ عن سوء السريرة وخبث الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب، إلا إذا تعلق به الخطاب بأحد الوجهين

غفلته عن مخالفة قطعه للواقع، بلا اختصاص لهذا المقدار بصورة مصادفة قطعه للواقع. وعمدة الخلط تخيل أن الأحكام العقلية الوجدانية نحو مصلحتها واقعية قابل لتخلف الطريق عنها، وهو أول شئ ينكر ! (1) أقول: المراد من القبح الفاعلى ان كان مجرد سوء سريرة الفاعل فمسلم بأنه لا يكون مناطا لاستحقاق العقوبة أصلا، ولكنه خلاف مراده، لعدم كونه متولدا عن سوء السريرة بل هو نفسه. وإن كان المراد قبح إضافة الفعل إلى هذا الفاعل أو قبح الفعل المضاف إليه بهذا الوصف، فلا مجال لإحداث سوء السريرة محضا مثل هذا القبح أبدا، إذ بعد ما لا يكون سوء السريرة تحت الإختيار لا يوجب قبحا في أمر أختيارى آخر .وعلى فرض تسليمه نقول: إن مثل هذا القبح لا يكون مناطا للإستحقاق، فلا قصور حينئذ في دعوى استقلال العقل بالملازمة على القول بها في كلية المستقلات العقلية. ولكن لا أظن لأحد التزامه بذلك، وذلك يكشف عن أن مثل القبح الفاعلى ناش عن استقلال العقل بالإستحقاق على الصادر منه الفعل، لا أنه مناط ترتب الإستحقاق، بل الأمر بالعكس. وحينئذ فلمثل هذا المستشكل أن ينكر حينئذ أصل القبح الفاعلى عند مخالفة قطعه، لا أن يثبت القبح ويلتزم بما التزم، فتدبر [*] .

[50]

المتقدمين، وقد عرفت أن ذلك أيضا لا يمكن بالبيان المتقدم، فالقول باستحقاق المتجرى للعقاب من الجهة الثالثة أيضا لا يتم. الجهة الرابعة: دعوى حرمة التجرى من جهة قيام الإجماع ودلالة الأخبار عليه، فيكون البحث من هذه الجهة فقهيا، كما أن البحث من الجهة الثالثة يكون كلاميا، ومن الجهة الثانية يكون اصوليا من حيثية وكلاميا من اخرى، ومن الجهة الاولى يكون اصوليا. ولا يخفى عليك أن البحث عن الجهة الرابعة إنما يستقيم بعد تصوير ما يمكن أن يتعلق به خطاب شرعى، بحيث يكون فعلا إختياريا ملتفتا إليه حتى يكون حراما شرعا، ولا يمكن أن يكون عنوان التجرى معروض الحرمة (1) لما تقدم من أن الإلتفات إلى هذا العنوان لا يمكن، كما لا يمكن أن يكون فعل المتجرى به معروض الحرمة، لما تقدم أيضا من أن العلم لا يحدث عنوانا يكون ملاكا للحرمة، فيقع الكلام حينئذ فيما هو معروض الحرمة وما انعقد عليه الإجماع وما دل عليه الأخبار، وأنه أي عنوان يكون ذلك، ولابد أيضا أن يكون ذلك العنوان الذي يعرض عليه الحرمة يعم كلا قسمي التجرى، وهما ما إذا قصد الحرام وأتى ببعض مقدماته ثم عدل عن قصده بنفسه أو بصارف - بناء على أن يكون ذلك من التجرى أيضا - وما إذا قصد الحرام وجرى على طبق مقصده ثم تبين له الخلاف أو لم يتبين له و لكن كان في الواقع مخالفا له، فمعروض الحرمة لابد وأن يكون جامعا بين هذين القسمين، ولا يمكن أن يكون الجامع هو قصد المعصية لدلالة جملة من

---

(1)أقول: ذلك صحيح على ما افيد، ولكن لمدعى الحرمة أن يدعى الحرمة للعنوان الجامع بينه وبين المعصية من مثل " الطغيان على مولاه " غاية الأمر خرج عنه فرد المعصية بالتخصيص وبقى الحكم لنفس

العنوان المنحصر انطباقه على التجرى، وهذا المقدار أيضا لا يحتاج إلى الإلتفات بعنوان التجرى. نعم: لو كان خروج الفرد من باب التقييد بغيره يحتاج أيضا إلى الإلتفات إليه، ولكن مجرد الخروج المزبور لا يقتضى تقيدا بالفرد الآخر، غاية الأمر تقتضي ضيق دائرة الجامع بنحو ينحصر انطباقه على الفرد الآخر، كما لا يخفى *] .

الأخبار على عدم المؤاخذة على القصد. نعم: يمكن أن يكون الجامع هو القصد مع الجرى على طبقه، وبعبارة اخرى: القصد الذي يكون له مظهر، فإن هذا المعنى موجود في قسمي التجرى، وبذلك يجمع بين الأخبار الدالة على عدم المؤاخذة على قصد السوء والأخبار الدالة على المؤاخذة بحمل الطائفة الاولى على القصد المجرد، والثانية على القصد الذي يكون له مظهر، ولكن الكلام حينئذ في الشاهد على هذا الجمع، فانه بدون ذلك يكون من الجمع التبرعي الذي لا عبرة به، وليس في الأخبار ما يمكن أن يكون شاهدا على ذلك ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى الإجماع في المقام، لا من جهة كون المسألة عقلية ولا عبرة بالإجماع في المسائل العقلية فان المسألة - على ما حررناها - تكون فقهية ومن المسائل الشرعية، بل لعدم الإجماع في المسألة، فانه لم ينعقد الإجماع على حرمة القصد الذي يكون له مظهر ولا ادعاه أحد. نعم: ادعى الإجماع في موردين: أحدهما: فيمن ظن ضيق الوقت و أخر الصلاة ثم تبين الخلاف وسعة الوقت، حيث ادعى الإجماع على عصيانه بتأخير الصلاة واستحقاقه العقاب، وذلك لا يكون إلا بناء على حرمة التجرى. ثانيهما: فيمن سلك طريقا مظنون الضرر، حيث ادعى الإجماع أيضا على عصيانه ووجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر، وهذا أيضا لا يتم إلا بناء على حرمة التجرى، هذا. ولكن يمكن أن يقال: إن كلا من الموردين اللذين ادعى عليهما الإجماع خارج عما نحن فيه، وليس من موارد التجرى. أما في الأول: فلان خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب المبادرة بالصلاة شرعا (1) ويكون وجوب المبادرة حينئذ نفسيا لا طريقيا إرشاديا .

---

(1)أقول: الأولى أن يقال: إن موضوع التجرى إنما يتحقق بارتكاب ما قام عنده الطريق على الحرمة [*]

وأما في الثاني: فلأن للعقل في باب الضرر الدنيوي حكم واحد، و هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع، وليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقيا نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع في التصرف في مال الغير، فان محل الكلام إنما هو الضرر الدنيوي، إذ الضرر الاخروي ليس هو إلا العقاب وحكم العقل في لزوم دفعه يكون إرشاديا محضا لا يستتبع حكما مولويا، كحكمه بقبح المعصية. وأما الضرر الدنيوي فالعقل وإن استقل بلزوم دفع بعض مراتبه، إلا أن حكم العقل في باب الضرر يكون في صورة العلم و الظن بل الإحتمال العقلائي بمناط واحد، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر، وعلى هذا يخرج من موضوع التجرى وليس فيه انكشاف الخلاف فتحصل: أنه لم يتم إجماع على حرمة التجرى بالقسم المبحوث عنه في المقام ولا دل عليه دليل. نعم: يمكن القول بحرمة القسم الآخر من التجرى (1) وهو ما إذا قصد المعصية وتلبس بمقدماتها ومنعه عن وقوع المعصية مانع. وعلى ذلك تحمل

الواقعية قطعا أو قطعيا مع فرض مخالفة الطريق للواقع، وهذا المعنى أجنبي عن معقد الإجماع، إذ ظاهر معقد الإجماع في المسئلتين هو قيام مطلق الظن على الضيق والضرر، فلا محيص حينئذ من الإلتزام بموضوعية الظن المزبور، كيف ولولاه لا ملزم في البين مع عدم الحجية الظن المزبور أصلا ! وعلى التقديرين لا يتصور عنوان التجرى في المقام حينئذ، فتدبر. (1) أقول: لو التزمت بحرمة التجرى فيما ذكرت فانشدك بالله ! أن عدم منع المانع عن العمل مانع عن حرمته ؟ بل لنا أن نقول: إن مناطه بالأولوية يجرى في المقام. والتحقيق أن يقال: إن بنينا بعدم استقلال العقل بأزيد من سوء سريرة الفاعل الكاشف عن تجريه، فقيام دليل تعبدي على الحرمة في التجرى - ولو لمورد من موارده - دونه خرط القتاد ! بل لابد من حمل أخبار حرمة قصد المعصية على إثبات حرمة هذا العنوان المخصوص الغير المرتبط بباب التجرى الكاشف عن سوء

سريرته وإن كان ملازما له. وإن قلنا باستقلال العقل بقبحه، فلا محيص من حمل أخبار العقوبة على الإرشاد، لاستحالة إعمال جهة المولوية مع الإستقلال العقلي المزبور. فعلى أي حال لا يبقى مجال إثبات حرمة التجرى شرعا مولويا، كما لا يخفى [*] .

الأخبار الواردة على المؤاخذة على القصد كما هو مورد بعضها، وعليه يكون حرمة التجرى المبحوث عنه في المقام خاليا عن الدليل، فالأقوى عدم حرمته. بقى في المقام أمران ينبغى التنبيه عليهما: الأول: لا فرق في قبح التجرى أو استحقاق المتجرى للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق والاصول المثبتة للتكليف، فإنه في الجميع يتحقق عنوان التجرى، ولا خصوصية للعلم بعد ما كانت الطرق والاصول منجزة للواقع، والعبرة إنما تكون بمخالفة المنجز علما كان أو غيره، بل في غير العلم يمكن أن يقع التجرى على وجهين، فانه لو قامت الأمارة على خمرية مايع فتارة: يشربه المكلف على أنه خمر، واخرى: يشربه برجاء أنه لم يكن خمرا، لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع، فعلى الأول: يكون متجريا بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمارة مخالفة له. وعلى الثاني: يكون متجريا بالنسبة إلى الطريق (1) والتعبد بإلقاء احتمال الخلاف والبناء على أنه خمر، فتأمل .وهذا في العلم لا يأتي، لعدم جريان احتمال الخلاف في نظر العالم، فالتجري في حقه لا يكون إلا بالنسبة إلى الواقع. هذا إذا لم نقل بالسببية في باب الطرق والاصول، وإلا كان المخالف لها عاصيا حقيقة، وليس من التجرى، هذا في الاصول والأمارات المثبتة للتكليف. وأما النافية: فلا إشكال في رجحان الإحتياط معها، ولكن لو فعل متعلقها برجاء مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجرى، كما لو قامت

(1)أقول: الأمر بإلغاء الإحتمال إذا كان طريقيا ففى صورة المخالفة لا يكون إلا ترخيصا، فبنائه في المقام على العمل برجاء المخالفة مرجعه إلى البناء على كونه ترخيصا، فأين يتصور حينئذ تجرى بالنسبة إلى الطريق، ولعل أمره بالتأمل يشير إليه [*] .

البينة على عدم خمرية مايع وشرب المكلف ذلك المايع برجاء أنه خمر وأن البينة مخالفة للواقع، فحيث لم يكن شربه ذلك مستندا إلى الترخيص الشرعي كان ذلك من التجرى، بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البينة في الواقع مخالفة وكان ما شربه خمرا، ويكون المقام نظير الإقتحام في الشبهات قبل الفحص، فتأمل. الثاني: ذكر " صاحب الفصول " ان قبح التجرى يختلف بالوجوه و الإعتبار، وربما يطرء عليه ما يخرجه عن القبح، كما إذا علم بحرمة ما يكون في الواقع واجبا وكان مصلحة الوجوب غالبة على مفسدة التجرى أو مساوية، و على هذا يختلف التجرى حسنا وقبحا شدة وضعفا باختلاف الفعل المتجرى به. ثم ذكر أن التجرى لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابه مع عقاب المعصية ولا يتعدد عقابه، هذا. ولكن لا يخفى عليك أنه لا يستقيم شئ مما ذكره، أما في دعواه الاولى: من كون قبح التجرى يختلف بالوجوه والإعتبار. ففيها أنه لا يعقل الإختلاف في قبح التجرى (1) فان القبح ذاتي له، كقبح المعصية وحسن الطاعة وقبح الظلم وما شابه ذلك من العناوين التى تتغير عما هي عليها، و ليس كقبح الكذب وحسن الصدق مما يمكن أن يطرء عليه جهة توجب حسن الأول وقبح الثاني، وكيف يعقل أن يطرء على التجرى جهة توجب حسنه ؟ فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح والمعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتصف التجرى بالحسن .

(1)أقول: ما أفاده " الفصول وما أجابه المجيب إنما يجرى بناء على وحدة الموضوع بين الواقع والتجرى، ولقد أشرنا سابقا أنه بمعزل عن التحقيق، كما بينا من أن موضوع الواقع والتجرى عنوانان طوليان بنحو يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، فأين تزاحم في البين حينئذ ؟ فتدبر [*] .

وأما في دعواه الثانية: من أن العلم بحرمة ما يكون واجبا مغير لجهة قبح التجرى. ففيها أنه لو سلمنا إختلاف قبح التجرى بالوجوه والإعتبار، و لكن الجهات المغيرة للحسن والقبح لابد وأن تكون ملتفتا إليها، لما تقدم من أن العلم في باب الحسن والقبح العقلي له جهة موضوعية، ولا يمكن أن يكون الشئ قبيحا عقلا بلا أن يكون الموجب للقبح ملتفتا إليه (1) فالكذب الذي يتوقف عليه إنجاء البنى قبيح إذا لم يلتفت إلى التوقف، والصدق الموجب لهلاك البنى حسن إذا لم يلتفت إلى ذلك، وباب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة التي لا دخل للعلم بها، فمجرد كون الفعل المتجرى به ذا مصلحة واقعا لا يوجب تغيير قبح التجرى بعد ما لم تكن المصلحة معلومة ولم يكن المكلف ملتفتا إلى وجوبه، ففى مثل هذا قبح التجرى يكون على حاله، كما هو واضح. وأما ما في دعواه الثالثة :من أن التجرى لو صادف المعصية يتداخل عقابه، ففيها أن التجرى لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب، بل التجرى في طرف النقيض للمعصية، إذ قوام التجرى هو عدم المصادفة و مخالفة الواقع (2) كما أن قوام المعصية هو المصادفة للواقع، فكيف يجتمع التجرى

---

(1)أقول: ما افيد صحيح بالنسبة إلى العامل. وأما بالنسبة إلى سائر الأنظار الملتفتين إلى الجهتين، فلا قصور في إختلاف الجهات المحسنة والمقبحة من هذه الجهة. نعم: الأولى الاقتصار إلى الجهة الاولى، فتدبر. (2) أقول: الذى به قوام التجرى صدق إبراز الجرئة على المولى مع عدم صدق العصيان عليه، وهذا المعنى ربما يتحقق ولو بايجاد مقدمة من المقدمات حتى عزمه على العصيان، ومن المعلوم: أن هذه المقدمات غير نفس العصيان سواء صادف معه أم لا، وليس من مقوماته عدم مصادفة هذه المقدمات مع العصيان. وحينئذ لا قصور في اجتماع التجرى مع العصيان في جميع موارد العصيان. نعم: قد يتحقق بلا عصيان، فتكون دائرة التجرى أوسع من العصيان لا مبائنا معه موردا. نعم: يباينه في الوجود، فإن العصيان بنفسه غير التجرى، فهو لا يجتمع معه حتى موردا، كما لا يخفى .وحينئذ الذى يرد عليه: هو أن موضوع القبح لو كان هذا العنوان المقابل للعصيان لا موجب لتداخل عقابها. نعم: لو كان صادقا حتى على نفس العصيان فعقابهما يتأكد لا أنه يتداخل، ولكنه أيضا كما ترى !. نعم: بناء على التحقيق - كما أشرنا إليه - من أن موضوع القبح مطلق الطغيان الجامع بينهما، لا بأس بالإلتزام بأن الطغيان شخص واحد لا يكون إلا عقابا واحدا، فإن اراد من التداخل هذا فلا بأس به، فتدبر [*] .

مع المعصية ؟ نعم: يمكن أن يوجه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال: إن مراده من المعصية المجتمعة مع التجرى غير المعصية التى علم بها وتجرى فيها، بل معصية اخرى، كما لو علم بخمرية مايع فتجرى وشربه، ثم تبين أنه مغصوب (1) فان في مثل هذا يمكن أن يقال: إن المكلف تجرى بالنسبة إلى شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناء على أن العلم بجنس التكليف والإلزام يكفى في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله - كما سيأتي في العلم الإجمالي - فيقال في المثال: إنه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايع على أنه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمرا أخطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع، لأنه كان مغصوبا، فيكون قد فعل محرما و يعاقب عليه وإن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية، فلو فرض أن عقاب الغصب أشد يعاقب عقاب الخمر - أي عقاب مقدار شرب الخمر - ولو انعكس الأمر و كان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغصب، لأن المفروض أنه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه. وفي الصورة الاولى إنما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنه لم يشرب الخمر، من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن الأقل والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغصب، فتأمل جيدا .

---

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

المبحث الخامس ينسب إلى جملة من الأخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وقد أنكر بعض الأعاظم هذه النسبة وادعى أن الأخباريين إنما ينكرون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وذهب آخرون منهم إلى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية وأنها لا تفيد إلا الظن. وحيث انجر الكلام إلى ذلك، ينبغى بيان نبذة من المباحث الراجعة إلى المستقلات العقلية. والقوم وإن أطالوا البحث عن ذلك وصنفوا فيها رسائل، إلا أنه لما كان خارجا عن المقصود فالأنسب أن نقتصر بالاشارة إلى الجهات التى وقع البحث عنها، وتفصيلها يطلب من المطولات. الجهة الاولى: قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليين وأن العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، بل بالغ بعضهم وأنكر ثبوت جهة الحسن والقبح للأشياء وأن الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، وليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد. بل الشارع يكون مقترحا في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح، وأنه لا مانع من الترجيع بلا مرجح ولما كان هذا القول في غاية السخافة والسقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة في صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التى تقوم بها المصلحة ويصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح بعد ما كان هناك مرجح في أصل

الطبيعة. ولهم على ذلك براهين، ويمثلون لذلك برغيفي الجايع وطريقي الهارب مع تساوى الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فانه لا إشكال في اختيار أحد الرغيفين والطريقين مع أنه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلا، لأن المفروض تساوى الفردين في الغرض من جميع الجهات (1). وكان شيخنا الاستاذ (مد ظله) يميل إلى هذا بعض الميل. وهذا القول ليس بتلك المثابة من الفساد (2) ويمكن الإلتزام به ولا ينافيه تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، لكفاية المصلحة النوعية في ذلك، والذي لا يمكن الإلتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد في متعلقات الأوامر وأنها كلها تكون محض الإقتراح، لعدم معقولية الترجيح بلا مرجح، مضافا إلى إمكان دعوى تواتر الأخبار على خلافه، كقوله صلى الله عليه وآله " ما من شئ يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد

(1)أقول: يمكن توجيه كلامهم على نحو يخرج عن هذا المقدار من السخافة، بأن يقال أو لا: بأن المراد من المرجح الممكن في ظرف وجوده ليس إلا تمامية علل وجوده المتمم لها إرادة الباري (عز إسمه) وهذه العلل ربما تكون خفية لا يحيط بها إلا ذاته المقدسة، ولا يلزم أن يكون من سنخ المصالح والمفاسد الموجبة لرجحان العمل لدى العباد، وعليه: فلا غرو في دعوى عدم إدراك العقل تلك العلل الخفية مع عدم وجدان العقل أيضا للمصالح الراجحة في أنظارهم، وحينئذ لهم أن يدعى أن للبارى أن يحكم على ما يرى مقتضيا لوجوده، كما أنه قد يريد تكوينا ما فيه المفسدة بأنظار الغير المنكرين لها لجهة خفية بنظر، فصح مع إنكارهم للجهة المحسنة بأنظارهم وأنه تحت اختيار الباري، بلا التزام بلزوم الترجيح بلا مرجح واقعا في فعله، وإن اتفق تخيل العباد ذلك، لعدم دركهم مرجحا لوجوده. وثانيا :من الممكن حمل كلامهم على منع تحسين الفاعل لا منع رجحان الفعل من جهة التزامهم مجبورية العباد، وحينئذ مرجع سخافة مذهبهم إلى هذه النقطة لا غيره، كما أن إنكارهم المصالح والمفاسد في الأفعال كلية أيضا سخيف، لوجدان العقل في بعض الأفعال المصالح والمفاسد، ولكن هذا المقدار قابل للشبهة ولم تبلغ إلى درجة لا يلتزم به ذو مسكة، غاية الأمر الشبهة بأنظار صحيحة مندفعة بالوجدان السليم والذوق المستقيم، نظير مشيهم في مجبورية العباد، كما لا يخفى. (2 (أقول: مع فرض بطلان الترجيح بلا مرجح لا يرى العقل فرقا بين النوع والشخص، فهما في السخافة سيان [*] .

أمرتكم به " الخبر (1). ويتلو هذا في الضعف دعوى تبعية الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلق، بل المصلحة في

نفس الأمر والنهى. ومن ادعى هذه المقالة وإن لم يدعيها كلية وفي جميع الأوامر والنواهي، بل ادعاها موجبة جزئية، ومثل لها بالأوامر الإمتحانية، حيث إنه ليس في متعلقاتها مصلحة، فلابد وأن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر والجعل. ألا أن الأنصاف فساد هذا الدعوى ولو بنحو الإيجاب الجزئي، فان المصلحة في الأمر مما لا معنى لها (2) وإلا يلزم أن تتحقق المصلحة بمجرد الأمر بلا انتظار شئ آخر، والأوامر الامتحانية ليست كذلك، فان المصلحة فيها إنما تكون قائمة في إظهار العبد الاطاعة وكونه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، وإظهار الاطاعة لا يتحقق إلا بالجرى على وفق ما تعلق الأمر به، وأين هذا من كون المصلحة في نفس الأمر ؟ فتحصل: أنه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأن في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وأنها تكون عللا للأحكام ومناطاتها، كما أنه لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئية وأن العقل ربما يستقل بقبح شئ وحسن آخر. ولا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح - كما عليه بعض الأشاعرة - فان عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم إفحام الأنبياء، لأنه على هذا لا يستقل بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب ولا قبح المعصية وحسن الطاعة. وبالجملة: عزل العقل عن الإدراك مما يوجب هدم أساس الشريعة، فلا إشكال

---

(1)الوسائل: الباب 12 من أبواب مقدمات التجارة الحديث 2 (2) أقول: الأولى أن يقال: إن المصلحة الناشئة من قبل الأمر معلول الأمر فكيف يكون مقتضيا له [*] .!

في أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية وفي بعض الموارد، ولا ندعى الكلية ولا يمكن دعواها، بل نتكلم في قبال السلب الكلى الذي عليه بعض الأشاعرة. الجهة الثانية: في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أنه في المورد الذي استقل العقل بحسن شئ أو قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه أو حرمته، وهو المراد من قولهم " كلما حكم به العقل حكم به الشرع " وقد أنكر هذه الملازمة بعض الأخباريين، وتبعهم بعض الاصوليين ك " صاحب الفصول " حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمة الظاهرية، بدعوى أن العقل وإن كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أن الظلم مثلا له جهة مفسدة فيقبح والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، و لكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطا للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع، فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعى، كما يظهر من قوله (صلى الله عليه وآله) " لولا أن أشق على امتى لأمرتهم بالسواك (1) " وقوله (صلى الله عليه وآله) " إن الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسيانا " الخبر (2) فان الظاهر منه هو أنه (تعالى) سكت)

---

(1)بحار الأنوار: كتاب الطهارة باب سنن الوضوء وآدابه الحديث 17 ج 80 ص 340 (2) نهج البلاغة: قصار الحكم 105 [*]

مع ثبوت المصلحة والمقتضى في تلك الأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم، فمن المحتمل أن يكون المورد الذي أدرك العقل جهة حسنه أو قبحه كان من الموارد التى سكت الله عنها، وربما يكون حكم بلا مصلحة في المتعلق، كما في الأوامر الإمتحانية والأوامر الصادرة تقية. وغير ذلك مما حكاه في " التقريرات " عن " الفصول " من الوجوه الستة التى أقامها على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل

وحكم الشرعي والتزم بالملازمة الظاهرية، ببيان أن مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل لا يكون عذرا في نظر العقل، بل لابد من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصيا، وهو المراد من الملازمة الظاهرية. هذا حاصل ما أفاده " صاحب الفصول " في وجه منع الملازمة. ولا يخفى عليك ضعفه، فان الكلام إنما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شئ أو قبحه إلا بعد إدراكه لجميع ماله دخل في الحسن والقبح. و دعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك ترجع إلى منع المستقلات العقلية ولا سبيل إلى منعها، فانه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكما قطعيا بحرمته شرعا (1) لأن المفروض تبعية الأحكام الشرعية

---

(1)أقول لا شبهة في أن العقل بعد استقلاله يدرك المفسدة الغير المزاحمة يقبح العمل ويلوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط في حكم الشارع، إذ ربما يرى الشارع مصلحة في صبره على ارتكاب العبد للقبيح لمصلحة أعظم في تسهيل الأمر عليه، ومثل هذه المصلحة في صبر المولى على ارتكاب القبيح لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، وإلا فلا قبح في البين، كى يصير موضوعا لصبر المولى عليه، ومجرد تبعية الحكم من المولى لمفسدة المتعلق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعية عدم حكمه بدونها لا حكمه بمجرد وجودها، كيف وهذا المعنى أول شئ ينكر !. ومن هنا نقول: إن مبادى الحكم لدى العقل ربما يكون دائرته أوسع من مبادى الحكم العقلي لدى الشارع، ومع هذا الإحتمال كيف يستقل العقل بالملازمة واقعا ؟ نعم: لا بأس به ظاهرا - كما افيد - من جهة عدم إحراز وجهه، كما هو الشأن في جميع صور مزاحمات التكليف، فتدبر [*] .

للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب، و معه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع ؟ وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها المصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعى لا يرد نقضا على ما ذكرناه، فانا لا ننكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع ومزاحمات، فان ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعى أنه يمكن موجبة جزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات. ودعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التى سكت الله عنها مما لا يلتفت إليها، وكيف يكون مما سكت الله عنها مع أن العقل رسول باطني وقد استقل به ! وأما ما ذكره من الموارد التى كان هناك حكم ولم تكن مصلحة فهو مما لا يصغى إليه، فانه لا يعقل حكم بلا مصلحة، غايته أن المصلحة قد تكون خفية لم يطلع عليها العقل. وأضعف من ذلك كله دعوى الملازمة الظاهرية، فان احتمال المانع والمزاحم إن تطرق عند العقل فلا يكون مستقلا ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقا لا واقعا ولا ظاهرا، وإن لم يتطرق فيستقل ويحكم بالملازمة الواقعية ولا معنى للملازمة الظاهرية، إلا أن تبتنى على قاعدة المقتضي والمانع الفاسدة من أصلها، كما سيأتي في محله (إن شاء الله تعالى) فتحصل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الإعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وبعد الإعتراف بادراك العقل لتلك المصالح والمفاسد .

ومن هذا البيان أيضا ظهر: أن العقل إنما يكون رسولا باطنيا في صورة إحراز أن الشارع اتكل في بيان مرامه بحكم عقله، وإلا فمع احتمال عدم اتكاله عليه وأن صبره وسكوته عن إظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولا باطنيا ؟ كما لا يخفى [*] .

الجهة الثالثة: ما نسب إلى بعض الأخباريين أيضا: من أن القاعدة وان اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع، إلا أنه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة وأنه لابد من توسيط تبليغ الحجة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة، ولذلك حكى عن بعض الأخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية. وهذا المعنى لو تم وصحت النسبة فلابد و أن يكون ذلك بنتيجة

التقييد (1) - على ما تقدم بيانه في حجية القطع - ولا يرد عليه إشكال عدم المعقولية إلا أن الشأن في دلالة الأخبار المذكورة على ذلك، فان الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث: طائفة منها ظاهرة في المنع عن الأخذ بالقياس والإستحسانات الظنية والإعتبارات الوهمية (2) كما عليه العامة، وهذا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في اعتبار الولاية في صحة العبادات (3) وهذا أيضا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في مدخلية تبليغ الحجة (4) وهى التى يمكن أن يستدل بها في المقام (5) وأوقعت الأخباريين في الوهم. والانصاف: أنه لا دلالة لها على مدعاهم، فان الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة

---

(1)أقول: قد تقدم أن نتيجة التقييد على فرض تماميته ينتج عدم حصول القطع بحكم شرعى، لا أنه مع القطع به العقل يحكم بعدم العمل به، أو الأخبار يوجب ردع المكلف عن العمل بهذا العلم - كما هو ظاهر مقالتهم - وهو المعنون أيضا في كلامه هذا، فتدبر. (2 و 3) راجع الوسائل الباب 6 من أبواب صفات القاضى (4 (راجع الوسائل الباب 7 من أبواب صفات القاضى (5) أقول: يمكن أن يوجه كلام الأخباري بمنع موجبية القطع الناشئ عن الخوض في العقليات لعذر العباد - كالقطع أو الغفلة الناشئة عن تقصيره في المقدمات - وذلك لا ينافى مع حكمه بلزوم اتباعه حين وجوده، و بمثل ذلك أيضا أمكن توجيه كلام " الشيخ " في قطع القطاع، فتدبر [*] .

الباطنية، وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب، كما في الخبر (1) وبالجملة :لا دلالة في الأخبار على مدخلية السماع عن الصادقين (عليهم السلام) وإن شئت الإحاطة بهذه الجهات فراجع تقريرات الشيخ (قدس سره) المبحث السادس حكى عن " الشيخ الكبير " عدم اعتبار قطع القطاع. وهو بظاهره فاسد، فانه إن أراد من قطع القطاع القطع الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع الدليل فهو مما لا يفرق فيه بين القطاع وغيره (2) لعدم اختلاف الأشخاص والأسباب والموارد في نظر العقل في طريقية القطع وكونه منجزا للواقع عند المصادفة وعذرا عند المخالفة. وإن أراد القطع الموضوعي فهو وإن كان له وجه، لأن العناوين التى تؤخذ في ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف من غير فرق في ذلك بين الشك والظن والقطع، فالشك المأخوذ في باب الركعات ينصرف إلى ما هو المتعارف، ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض أنه لم يرد قوله (عليه السلام) " لا شك لكثير الشك " غايته أنه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلا للصلاة ولو تعلق في الأخيرتين، لأنه لا يندرج في أدلة البناء على الأكثر، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاة، فتبطل، ولكن بعد ورود قوله (عليه السلام) " لا شك لكثير الشك " يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر، أي

---

(1)اصول الكافي: كتاب العقل والجهل الحديث 12 (2) أقول: قد أشرنا بان ذلك كله لو كان نظره إلى عدم لزوم العمل به حين وجوده، وإلا فلو كان نظره في عدم اعتباره إلى عدم معذوريته فلا يمنعه العقل بما توهم [*] .

هو في الخيار بين ذلك. وكذا الحال في الظن الذي أخذ موضوعا في عدد الركعات، فانه أيضا ينصرف إلى المتعارف ولا يعم كثير الظن، فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك. وكذا الحال في القطع المأخوذ موضوعا ينصرف إلى المتعارف ولا يعم قطع القطاع، إلا أن الشأن في إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاع (1) فانه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك. نعم: تظهر الثمرة بالنسبة إلى غير القاطع، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته، ولكن المحكى عن " الشيخ الكبير " هو عدم اعتبار قطع القطاع في القطع الطريقي المحض، وقد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه. المبحث السابع لا فرق في نظر العقل في الآثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فان العلم الإجمالي من حيث كونه علما هو العلم التفصيلي، و إن كان من حيث شوبه بالإجمال

وخلطه بالجهل يفارق العلم التفصيلي على ما سيأتي تفصيله. ولا يخفى أن المباحث الراجعة إلى العلم الإجمالي كثيرة طويلة الذيل، يذكر جملة منها في هذا المقام، وجملة منها في مباحث البرائة والإشتغال، ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيما يتعلق بالعلم الإجمالي من المباحث (في الجزء الرابع من الكتاب) عند البحث عن أصالة الإشتغال، إلا أنه تبعا للقوم لا بأس

---

(1)أقول: لا قصور في التفاته بكونه قطاعا. نعم: لا يلتفت إلى مخالفة قطعه هذا للواقع ولو من باب الإتفاق [*] .

بالإشارة إليها هنا أيضا. فنقول: إن المباحث التى تذكر في المقام، منها ما ترجع إلى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي، ومنها ما ترجع إلى مرحلة سقوط التكليف به، فالكلام يقع في مقامين: ولنقدم الكلام في المقام الثاني مع أنه كان حقه التأخير تبعا للشيخ (قدس سره). فنقول: المراد من سقوط التكليف بالعلم الإجمالي هو سقوطه بالإمتثال الإجمالي على وجه الإحتياط، ولا إشكال في سقوطه بذلك في الجملة. وتفصيل ذلك: هو أن التكليف المعلوم بالإجمال، إما أن يكون توصليا وإما أن يكون تعبديا. فان كان توصليا فلا ينبغى الإشكال في حسن الإحتياط وسقوط التكليف بذلك، سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم، كانت الشبهة موضوعية أو حكمية، قبل الفحص أو بعد الفحص، كان الترديد بين الوجوب والإستحباب أو مع احتمال الإباحة ايضا، فانه على جميع التقادير يحسن الإحتياط ويسقط التكليف به ولو مع التمكن من الإمتثال التفصيلي، لحصول الغرض، وذلك واضح. وإن كان تعبديا ففى حسن الإحتياط وسقوط التكليف به مطلقا ولو مع التمكن من الإمتثال، أو عدم حسنه مطلقا، أو التفصيل بين ما إذا لم يستلزم منه تكرار جملة العمل وبين ما إذا استلزم ذلك وجوه، وقبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على امور: الأمر الأول: ينسب إلى جمهور المتكلمين وبعض الفقهاء اعتبار معرفة الوجه وقصده في العبادة، وقد حكى الإجماع على ذلك أيضا. والأقوى: عدم اعتبار ذلك، لأن حقيقة الطاعة عند العقل عبارة عن الإنبعاث وكون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الآمرية، وهذا المعنى لا

يتوقف على معرفة الوجه وقصده، بل المعتبر هو أن يكون الداعي إلى الفعل إرادة الآمر. وأما معرفة كون البعث إلزاميا أو غير إلزامى فلا دخل لها في ذلك أصلا عند العقل والعقلاء الحاكم في هذا الباب، فلو كان قصد الوجه معتبرا فلابد وأن يكون اعتباره بأمر شرعى، وليس فيما بأيدينا من الأدلة ما يستشم منه اعتبار ذلك، مع أنه مما تعم به البلوى وتكثر الحاجة إليه، وليس المقام من المقامات التى تتوفر الدواعى إلى إخفائها في الامور التى ترجع إلى باب الولاية والإمامة، فالمقام يكون من أظهر المقامات التى كان عدم الدليل فيها دليل العدم، بل مما يقطع بعدم اعتبار ذلك شرعا، وإلا لاستفاضت به الروايات .والإجماع المحكى في المقام مما لا اعتبار به، لأنه من الممكن أن يكون مدعى الإجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الإجماع على مذاق المتكلمين في المسألة الكلامية لا في المسألة الفقهية، مع أنه لو سلم يكون من الإجماع المنقول الذي لا عبرة به. فالإنصاف: أن مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات لا يكون مجازفا في دعواه. ثم لو سلم عدم القطع، فلا أقل من الشك والأصل في ذلك يقتضى البرائة لا الإشتغال، لأن الشك في اعتبار قصد الوجه يرجع إلى الشك في اعتبار قيد في المأمور به شرعا زائد عما يعتبره العقل في الطاعة، لما تقدم من أن العقل لا يعتبر في الإطاعة أزيد من كون الشخص منبعثا عن البعث ومتحركا عن الإرادة، فقصد الوجه لو كان معتبرا فلابد وأن يكون ذلك من جهة الشرع، والمرجع حينئذ عند الشك في الإعتبار هو البرائة، كما أن المرجع عند الشك في أصل التعبدية والتوصلية ذلك، بناء على ما هو المختار: من أن التعبدية تتوقف على الأمر بها ولو بمتمم الجعل، على ما تقدم تفصيله في مبحث التعبدى والتوصلى . نعم: بناء على أن اعتبار قصد الإمتثال من باب دخله في الغرض و

أن اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عند الشك هو الإشتغال (1) من غير فرق بين الشك في أصل اعتبار قصد الإمتثال أو الشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته، فانه على هذا المعنى لا يرجع الشك إلى ما يكون مجعولا شرعيا حتى تجرى فيه البرائة الشرعية، وصاحب هذا المسلك لابد له من دعوى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه، وإلا فلو وصلت النوبة إلى الشك يكون الأصل فيه هو الإشتغال. ولكن المبنى عندنا فاسد، فالأصل يقتضى البرائة. الأمر الثاني: لا إشكال في أن الحاكم بالإستقلال في باب الطاعة و حسنها هو العقل، لا بمعنى أنه ليس للشارع التصرف في كيفية الإطاعة. فان ذلك بمعزل عن الصواب، لوضوح أن حكم العقل في باب الطاعة إنما هو لأجل رعاية امتثال الأوامر الشرعية والخروج عن عهدتها، فللشارع أن يتصرف في كيفية إطاعة أوامره زائدا عما يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء، حيث قامت الأدلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أن العقل لا يستقل بذلك، وللشارع أيضا أن يكتفى في امتثال أوامره بما لا يكتفى به العقل لو خلى ونفسه، كما في الاصول الشرعية الجارية في وادى الفراغ، ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه، فلو لم يقم دليل شرعى على التصرف في بيان كيفية الإطاعة فالأمر موكول إلى نظر العقل، فان استقل بشئ فهو، وإلا فالمرجع هو أصالة الإشتغال لا البرائة، لأن الشك في اعتبار شئ في كيفية

---

(1)أقول: لازم هذا المسلك لزوم الإحتياط في كلية الأقل والأكثر. والأولى في وجه الإحتياط المختص بمثل هذه القيود كونها خارجة عن دائرة المأمور به، لمحذور الدور، فلا يرجع الشك فيها إلا إلى الشك في سقوط الأمر عما تعلق به جزما، وبه تمتاز عن بقية الأجزاء، فان الشك فيها يرجع إلى الشك في أصل توجه الأمر إليها، فالشك فيها يرجع إلى الشك في أصل الإشتغال، بخلاف الشك في القيود المزبورة، فانه يرجع إلى الشك في الفراغ عما اشتغل الذمة به، كما لا يخفى. فتدبر فيه وفى دفع هذه الشبهة أيضا، كما سيتضح في محله (إن شاء الله تعالى [*] .(

الإطاعة عقلا يرجع بالأخرة إلى الشك في التعيين والتخيير لا الأقل والأكثر، والأصل يقتضى التعيين، كما سيأتي توضحيه في محله. ولا يقاس الشك في اعتبار شئ في كيفية الإطاعة العقلية بالشك في اعتبار مثل قصد التعبد والوجه، لما عرفت من أن اعتبار مثل قصد التعبد والوجه إنما يكون بتقييد العبادة شرعا بذلك ولو بنتيجة التقييد (1) فالشك فيه يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر الإرتباطى، وهذا بخلاف الشك في اعتبار شئ في كيفية الإطاعة العقلية، فانه يرجع إلى الشك في التعيين والتخيير (2) كما لو فرض الشك في كون الإمتثال التفصيلي في عرض الإمتثال الإحتمالى أو طوله، كما سيأتي بيانه. الأمر الثالث :مراتب الإمتثال والإطاعة عند العقل أربعة (3 (

---

(1)سيأتي في مبحث الإشتغال أن اعتبار الإمتثال التفصيلي لابد وأن يرجع إلى تقييد العبادة به شرعا ولو بنتيجة التقييد، ولكن مع ذلك الأصل الجارى فيه عند الشك هو الإشتغال، لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير (منه). (2) أقول :ويمكن إرجاع قيود الإمتثال أيضا إلى الأقل والأكثر بارجاع الشك فيها أيضا إلى الشك في دخل مرتبة زائدة من بقية المراتب من حيث دخل خصوصية زائدة في بعضها دون بعض، مع فرض حفظ الفاقد في ضمن الواجد. نعم: لو كان نسبتها من قبيل الكلى المتواطي - بنحو لا يكون الفاقد محفوظا في ضمن الواجد - كان المرجع التعيين والتخيير، فتدبر في ملاك الفرق بين المسألتين، وتدبر أيضا في أن ما نحن فيه من أيهما ؟. (3) أقول: بعد ما كان في المقام مرحلتان: أحدهما مقام إثبات التكليف بعلم ولو إجمالا أو غيره، و الآخر مرحلة إسقاطه وامتثال ما ثبت بأى طريق وأن قطعية مرحلة الإسقاط غير مرتبط بمرحلة إثباته، لأنه ربما يكون المثبت للتكليف علما ولكن المسقط له ظنا، وربما يكون الأمر بالعكس. فلنا حينئذ مجال السؤال بأنه ما المراد من مراتب الإمتثال ؟ فإن اريد به مراتبه الناشئة عن مراتب طريقه، فلا يزال يكون مرتبة الإمتثال قطعيا، وإنما ظنه بظنية طريقه، وحينئذ المراتب المسطورة محسوبة للطريق لا الإمتثال مع أنه على هذا لا يتصور الإمتثال الإجمالي في أطراف العلم الإجمالي ولا الظنى، أيضا .وإن اريد به مراتب الإمتثال في التكليف الثابت بأى طريق، فهو ربما يختلف، ولكن ليس ظنيته من جهة كيفية طريقه، بل لابد وأن يكون ظنيا بظن ثابت في هذه المرحلة، كما هو الشأن في مرجعية الظن بناء على التبعيض في الإحتياط، وفى مثله لا يتصور حجية الظن على الكشف [*] .

المرتبة الاولى: الإمتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والاصول المحرزة التى تقوم مقام العلم، فان الإمتثال بالظنون الخاصة وبالاصول المحرزة يكون في حكم الإمتثال بالعلم الوجداني، بل الإمتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف أيضا يكون حكمه حكم الإمتثال بالعلم وفي عرضه، فان حال الظن المطلق بناء على الكشف حال الظن الخاص، لأن معنى الكشف هو أن الشارع جعل الظن حجة مثبتا للأحكام الواقعية وطريقا محرزا لها، فيكون الإمتثال به في عرض الإمتثال العلمي. وما ربما يتوهم: من أنه كيف يكون الظن بناء على الكشف في عرض العلم مع أن اعتباره موقوف على انسداد باب العلم، فهو واضح الفساد، فان المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الأحكام لا في جميعها (1)

وبالجملة نقول: إن أراد المقرر من المراتب المزبورة المعنى الأول، فلا يتصور فيه الإمتثال الظنى أو الإحتمالى في أطراف العلم الإجمالي، فان هذا الظن غير ناش من ظنية طريقه أو احتماله، بل لابد وأن يتصور في الحجة الظنية أو الإحتمالية وإن أراد المقرر من المراتب المعنى الثاني، فلا يتصور الإمتثال الظنى بناء على الكشف، إذ ليس للشارع تصرف في مرحلة الإسقاط. كيف ! وفى هذا المقام مع التمكن من الإحتياط التام يستقل العقل بالإمتثال القطعي، ومع عدم التمكن من الإحتياط التام يتبعض ويأخذ بالإحتمال مع عدم رجحان ذلك الطرف، وإلا فيستقل بطرف الظن و لا ينتهى النوبة بتصرف الشارع في هذه المرحلة إلا بعد اسقاط العلم عن الحجية، فترجع حينئذ إلى الفرض الأول. (1) أقول: لا شبهة في أن باب العلم بالحكم الكلى الشرعي في كل مسألة إذا كان مفتوحا لا تصل النوبة إلى الظن في تلك المسألة، وأن الإنسداد في معظم الأحكام إنما ينتج حجية الظن في موارد الإنسداد من معظم الأحكام، لا غيره. فالأولى أن يقال بطولية مرجعية الظن المزبور عن العلم في مقام الإثبات مطلقا، وأن تعجب " الشيخ " عن " المحقق القمى " في محله لو كان غرضه من الظن المطلق ما كان حجيته بدليل الإنسداد، وإلا فلو كان مرامه حجية الظن المطلق ببناء العقلاء - كما يشهد به استشهاده عليه بأنه أساس عيش بنى آدم - فهو بمصطلح " الشيخ " داخل في الظن الخاص لا المطلق، وحينئذ يرد على " شيخنا العلامة " بأن نتيجته تمام على مصطلحه من الظن [*]

ففى المورد الذي يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه في معظم الأحكام يكون المستنتج حجيته من مقدمات الإنسداد بناء على الكشف في عرض العلم. وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) عدم الفرق في الظن بين القول بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخر رتبة الإمتثال به عن الإمتثال العلمي، قال (قده) في مقام الرد على مقالة المحقق القمى (ره) " والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الإجتهاد والتقليد والأخذ بالإحتياط " انتهى .والإنصاف: أن تعجب " الشيخ " ليس في محله، فان " المحقق القمى ره " من القائلين بالكشف، فيكون حال الظن حال العلم. فتحصل: انه لا فرق بين العلم الوجداني والظن الخاص والظن المطلق على الكشف في حصول الإمتثال بكل واحد منها. نعم: بين الإمتثال بالعلم الوجداني والإمتثال بالطرق والظنون الخاصة فرق لا دخل له فيما نحن فيه، وهو أنه بعد الإمتثال بالعلم الوجداني لا يبقى موقع للإحتياط، لعدم تطرق احتمال مخالفة الإمتثال للواقع، بخلاف الإمتثال بالظنون الخاصة، فانه يبقى موقع للإحتياط، لتطرق احتمال مخالفة الظن للواقع .ولكن ينبغى بل يمكن أن يقال: إنه يتعين أولا العمل بمقتضى الطريق (1) ثم العمل بما يقتضيه الإحتياط. وعلى ذلك يبتنى الخلاف الواقع بين العلمين " الشيخ الأنصاري " و " السيد الشيرازي " (قدس سرهما) في

المطلق لا مصطلح " المحقق القمى " الذى هو داخل في الظن الخاص على اصطلاح " الشيخ " إذ في مثله لا غرو بدعوى عرضيتها مع الإمتثال بالعلم، كما لا يخفى (1) .أقول: في تعينه لولا لزوم قصد الوجه أو التميز منع واضح. نعم: لا بأس بمراعات احتماله استحبابا لا لزوما [*] .

مسألة تقديم القصر على التمام أو تقديم التمام على القصر في المسافر إلى أربع فراسخ مع إرادة الرجوع ليومه، فان " الشيخ قده " لما اختار في المسألة تقديم ادلة وجوب التمام جعل الإحتياط بالقصر بعد فعل التمام، و " السيد " اختار تقديم أدلة وجوب القصر جعل الإحتياط بالتمام بعد فعل القصر. المرتبة الثانية: (من مراتب الإمتثال) الإمتثال العلمي الإجمالي، كالإحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي. المرتبة الثالثة: الإمتثال الظنى، سواء في ذلك الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الحكومة، فان معنى الحكومة هو حكم العقل بتعين الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمي، فيكون الظن بناء على الحكومة واقعا في طريق الإمتثال، على ما سيأتي توضيحه. المرتبة الرابعة: الإمتثال الإحتمالى، كما في الشبهات البدوية أو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي عند تعذر الإمتثال الإجمالي أو الظنى. ولا إشكال في أنه لا تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى إلا بعد تعذر الإمتثال الظنى (1) ولا تصل النوبة إلى الإمتثال الظنى إلا بعد تعذر الإمتثال الإجمالي، إنما الإشكال في المرتبتين الأولتين. فقيل: إنهما في عرض واحد، وقيل بتقديم رتبة الإمتثال التفصيلي مع الإمكان على الإمتثال الإجمالي، وعلى ذلك يبتنى بطلان عبادة تاركى طريق

---

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

الإجتهاد والتقليد والعمل بالإحتياط. وهذا هو الأقوى، ولكن في خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل، فان حقيقة الإطاعة عند العقل هو الإنبعاث عند بعث المولى، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الإمر به و انطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى في الإمتثال الإجمالي لا يتحقق، فان الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي الترديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فانه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص. نعم: بعد الإتيان بكلا فردي الترديد يعلم بتحقق ما ينطبق المأمور به عليه، والذي يعتبر في حقيقة الطاعة عقلا هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعي تعلق الأمر به حتى يتحقق منه قصد الإمتثال التفصيلي فيما بيده من العمل، ومجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردي الترديد لا يقتضى أن يكون الإنبعاث عن البعث المولوي، بل أقصاه أن يكون الإنبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من العملين. نعم: الإنبعاث عن احتمال البعث وإن كإن أيضا نحوا من الطاعة عند العقل إلا أن رتبته متأخرة عن الإمتثال التفصيلي. فالإنصاف: أن مدعى القطع بتقدم رتبة الإمتثال التفصيلي على الإمتثال الإجمالي في الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من إزالة الشبهة لا يكون مجازفا في دعواه (1) مع أنه لو سلم الشك في ذلك فقد عرفت أن الأصل يقتضى الإشتغال لا البرائة، لأن مرجع الشك في ذلك إلى الشك في التخيير بين الإمتثال التفصيلي والإجمالي أو تعين الإمتثال التفصيلي. هذا إذا كان المعلوم بالإجمال مرددا بين المتباينين بحيث استلزم من الإحتياط تكرار جملة العمل. وإن كان مرددا بين الأقل والأكثر - كالشك في

---

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

وجوب السورة مثلا في الصلاة - فالأقوى أنه لا يجب على المكلف إزالة الشبهة و إن تمكن منها بالعلم والإجتهاد أو التقليد، لأنه يمكن قصد الإمتثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل، للعلم بتعلق الإمر به وإن لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك، إلا إذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الأجزاء، وقد تقدم ضعفه .وهذا من غير فرق بين ما إذا تردد أمر الجزء المشكوك بين الوجوب والإستحباب كالسورة، أو مع احتمال الإباحة أيضا كجلسة الإستراحة، بل لو تردد أمره بين المتباينين - كالجهر والإخفات في ظهر الجمعة - فانه للمكلف الإحتياط بتكرار القرائة بلا تكرار الصلاة. هذا كله إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي .وإن كانت الشبهة بدوية: ففى الشبهات الموضوعية يحسن الإحتياط مطلقا قبل الفحص وبعده، لعدم وجوب الفحص فيها. وإن كانت الشبهة حكمية: فلا يحسن الإحتياط إلا بعد الفحص، لأن التكاليف في الشبهات الحكمية تتنجز بما يعتبر فيها بمجرد الإلتفات إليها، إلا إذا تفحص المكلف ولم يعثر عيها فانه يكون حينئذ معذورا .وبعد البناء على اعتبار الإمتثال التفصيلي في حسن الطاعة يكون حاله حال ساير القيود والأجزاء يتنجز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعا مع التمكن من إزالة الشبهة بالفحص. هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو سقوط التكليف بالعلم الإجمالي. المقام الثاني: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي وينبغى أن نقتصر في المقام على فهرست ما يتعلق بذلك من المباحث والإشارة الإجمالية إلى ما هو المختار فيها: ونحيل تفصيلها إلى الجزء الرابع من

كتابنا، فانه قد استقصينا الكلام فيها بما لا مزيد عليه، إلا بعض الامور التى تختص ذكرها هنا. فنقول: إن الامور التى وقع البحث عنها في باب العلم الإجمالي كثيرة. الإمر الإول: قد توهم أن العلم الذي يكون موضوعا عند العقل في باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلي ولا يعم العلم الإجمالي، بتقريب: أن العقل إنما يستقل بقبح الإقدام على عمل يعلم أنه معصية لأمر المولى ونهيه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهى بما يأتي به من العمل، وفي العلم الإجمالي لا يكاد يتحقق هذا المعنى، لإنه عند الإقتحام بكل واحد من أطراف المعلوم بالإجمال لا يعلم بأن اقتحامه يكون معصية لإمر المولى أو نهيه، لعدم العلم بتعلق الأمر أو النهى به بخصوصه، غايته أنه بعد الإقتحام بجميع الأطراف يعلم بتحقق المخالفة، والعقل لا يستقل بقبح الإقتحام على ما يعلم بعد ذلك بحصول المخالفة، هذا. ولكن فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح، بداهة أن العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول. ومن جملتها العلم الإجمالي، فان التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنما يكون في المتعلق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلا (1) وهو على ما عليه من إجمال المتعلق يصلح لأن يكون بعثا مولويا و

---

(1)أقول: بعد ما كان المتعلق مورد الإجمال والترديد، فقهرا التكليف المتعلق بكل منهما أيضا طرف الترديد، وما هو معلوم الجامع المهملة بين الشخصين المردد انطباقه على أيهما بلا إطلاق في هذا الجامع، فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع في باب التخيير، لأن في شخص الجامع إطلاق قابل للإنطباق على أيهما، بخلاف الجامع في المقام فإنه مهملة غير صالح للإنطباق إلا على واحد منهما، غاية الإمر بنحو الترديد. ومن هذه الجهة نقول: لا يصح دعوى العلم بشئ تفصيلا في موارد العلم الإجمالي، لا في الحكم ولا في المتعلق [*] .

يمكن الإنبعاث عنه، بحيث لو فرض أنه لو كان الخطاب الواقع كذلك - أي على ما هو عليه من الإجمال (1) من دون أن يتعلق بخصوصية أحد الأطراف - لكان لك تكليفا مولويا، يصلح لأن يكون داعيا ومحركا لإرادة العبد نحو امتثاله وينتج نتيجة التخيير الشرعي أو العقلي - على اختلاف المقامات - فالجهل بالخصوصية لا يضر بالمعلوم بالإجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الإقتحام على مخالفته، وذلك واضح لا ينبغى إطالة الكلام فيه. الأمر الثاني: ذهب بعض الأعاظم إلى انحفاظ رتبة الحكم

الظاهرى في أطراف العلم الإجمالي (2) لأن موضوع الحكم الظاهرى هو الجهل بالواقع، والاصول

ثم إن الناظر البصير ربما يرى تهافتا بين قوله في المقام: " ويمكن الإنبعاث عن البعث في العلم الإجمالي " و بين تقريبه السابق بأن " الإنبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه " وجعل ذلك منشأ تأخيره رتبة عن الإمتثال التفصيلي، فراجع وتدبر. (1) أقول: مثل هذا التعبير في باب التخيير غلط، كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا آنفا. (2) أقول: رتبة الحكم الظاهرى إنما يكون محفوظا في فرض تعلق الشك بنفس الواقع، بلا شائبة تنجز فيه، وإلا فمع إحتمال التكليف المنجز الملازم لاحتمال المعصية العقل يأبى عن الترخيص في المعصية ولو مع احتمالها، وحينئذ فلا محيص لمثل هذا المقرر أن يعزل العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا، أو يدعى تعليقية حكم العقل بمنجزية العلم بعدم ترخيص على خلافه، وعلى الفرضين لا يمنعه الجزم بمخالفة الأصلين للواقع بعد أختلاف الرتبة في البين، كما هو الشأن في الشبهات البدوية، وعليه فلا يبقى مجال لما أفيد في جوابه من التفكيك في شمول أدلة الاصول للطرفين أو طرف واحد ألا مع إثباته التفكيك بين الموافقة والمخالفة في التعليقية والتنجيزية، ولا مجال لإثباته من الخارج، بل مجرد إحتمال التنجيزية يكفى مطلقا، يكفى لمنع شمول دليل الترخيص ولو لإحدهما، ولا مجال أيضا لاثباته حينئذ بتوهم شمول دليل الترخيص لفرض الشك دون العلم وذلك لما فيه: حيث نقول: بأن شمول دليل الترخيص لفرض الشك حينئذ دورى، لأن الشمول منوط بثبوت التعليقية، فكيف يثبت التعليقية بشمول دليل الترخيص ؟ فان قلت: إن مانعية المعصية لدليل الترخيص إذا كان عقليا يصير من المخصصات اللبية، ولا بأس بالتمسك العام في المخصص اللبى فبدليل الترخيص يستكشف عدم المعصية عند الشك بها. قلت: نتيجة التمسك بالعام في المخصص اللبى ليس نفى المعصية المشكوكة وجدانا، بل غايته نفيها تعبدا، [*]

العملية إنما تجرى في كل واحد من الأطراف بخصوصه وكل واحد منها مجهول الحكم، وليس في البين أصلى عملي يجرى في مقابل نفس المعلوم بالإجمال حتى يقع التضاد والمنافات بين مؤدى الإصل والمعلوم بالإجمال، فلا يلزم من جريان الاصول في الأطراف محذور المناقضة والتضاد. قلت: جريان الاصول العملية في كل واحد من الإطراف يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف (1) والترخيص في الجميع يضاد التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يمكن أن تكون رتبة الحكم الظاهرى محفوظة في جميع الأطراف. نعم: يمكن الترخيص في بعض الأطراف والإكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله. ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية و أن العلم الإجمالي إما أن يكون علة تامة بالنسبة إلى كلا المرحلتين وإما أن لا يكون، فهى مما لا شاهد عليها ولا سبيل لها، بداهة أن العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي (2) وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية في العلم

فاحتمال المعصية وجدانا موجود، ومع هذا الإحتمال يأبى العقل عن الترخيص فيها، فكان العقل يرى عدم المعصية شرطا للحكم الظاهرى أيضا - نظير شرطية القدرة - وحينئذ ليس المقام من موارد التمسك بالعام في الشبهات المصداقية اللبية كما توهم، فتدبر. (1) أقول: لنا مجال النقض بمشكوكية كل واحد من الطرفين ومعلومية أحدهما، مع أن بين الشك واليقين كمال المناقضة، وحينئذ فلو ادعى الطرف بأن مركز الترخيص هو المشكوك بلا سرايته إلى العنوان المعلوم، من أين يسرى الترخيص إلى الجهة المعلومة ؟ فتدبر. (2) أقول: بعد إكتفاء العقل في مقام الفراغ عما اشتغلت الذمة بالأعم من الواقعي والظاهري، فلا قصور حينئذ في تصرف الشارع في مقام الفراغ بجعل البدل، كما هو الشأن في العلم التفصيلي بضرب قاعدة الفراغ، وأين هذا مع فرض صرف الترخيص في بعض الأطراف بلا تصرف في مقام الفراغ وجعله بدلا عن الواقع، كيف ! ومثل هذا الترخيص أيضا غير جار في العلم التفصيلي أيضا، وحينئذ ليس مجال الإستشهاد بمثل جعل البدل في المقامين على جواز الترخيص في أحد الطرفين بلا تعيين مفرغ وجعل بدل. وتتمة الكلام موكول إلى محله في بحث الإشتغال [*] .

التفصيلي، كما هو مفاد الاصول الجارية في وادى الفراغ، فما ظنك بالعلم الإجمالي ؟ وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال، فراجع. الأمر الثالث: الاصول المتكفلة للتنزيل كالإستصحاب لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقا لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم، فلا يجرى استحصاب النجاسة في كل واحد من الإنائين اللذين علم إجمالا بطهارة أحدهما مع سبق النجاسة في كل منهما، كما لا يجرى استصحاب الطهارة فيهما مع العلم بنجاسة أحدهما وسبق

الطهارة في كل منهما، مع أنه لا يلزم من جريان الإستصحابين في الفرض الأول مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالإجمال، لإن التعبد ببقاء الواقع في كل من الإنائين ينافى العلم بعدم بقائه في واحد منهما. وهذا بخلاف الاصول الغير المتكفلة للتنزيل - كأصالة البرائة والحل والإحتياط - فان جريانها في أطراف العلم الإجمالي يدور مدار لزوم المخالفة العملية وعدمه، فإن لم يلزم من جريانها مخالفة عملية تجرى ويلزم العمل على مقتضاها، وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك بأمثلته في خاتمة الإستصحاب. الأمر الرابع: المانع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ليس قصور أدلة اعتبارها وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي كما توهم، لوضوح أن ذلك على تقدير تسليمه يختص ببعض أخبار الإستصحاب مما اشتمل على لزوم نقض اليقين باليقين، فان اشتماله على ذلك هو الذي أوجب توهم عدم شمول الدليل للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي. وأما بقية أخبار الإستصحاب وأدلة سائر الاصول فليس فيها ما يقتضى توهم اختصاصها بغير الشبهة المقرونة بالعلم

الإجمالي، بل المانع من جريانها هو قصور المجعول فيها وعدم انحفاظ رتبتها، من جهة لزوم المناقضة بين مؤدى الاصول والتكليف المعلوم بالإجمال، كما تقدمت الإشارة إليه، فالبحث عن عموم أدلة الاصول وعدم عمومه مما لا أثر له، فانه مع فرض عمومها لابد من تخصيصها عقلا بغير الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالي، على تفصيل بين الاصول المتكفلة للتنزيل وغيرها، كما تقدم الإشارة إليه. كما أنه لا أثر للبحث عن أن عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لعدم المقتضى أو لثبوت المانع، مع أنه لم يظهر المراد من المقتضى والمانع المبحوث عنه في المقام. فان كان المراد من المقتضى، هو أن كل واحد من الأطراف من حيث كونه مجهول الحكم فيه اقتضاء جريان الأصل والعلم الإجمالي بتعلق التكليف بأحدهما مانع عن جريانه، فهذا معنى صحيح غير قابل للنزاع والبحث فيه. وإن كان المراد من المقتضى، هو أن أدلة الاصول تعم أطراف العلم الإجمالي ولزوم المخالفة العملية من جريانها مانع في مقابل من يقول: إن أدلة الاصول لا تعم أطراف العلم الإجمالي - كما يظهر من الشيخ - فقد عرفت أن البحث عن عموم الدليل وعدمه مما لا أثر له بعد عدم قابلية المجعول في باب الاصول لإن يعم أطراف العلم الإجمالي. فالإنصاف: أن البحث عن ثبوت المقتضى ولا ثبوته مما لا يرجع إلى محصل، ويأتى تفصيله في خاتمة الإستصحاب وفي الإشتغال. الأمر الخامس: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي امور: الأمر الأول: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال صالحا للإنبعاث

عنه وقابلا لأن يكون محركا لإرادة المكلف نحو امتثاله مع ما هو عليه من الإجمال، بحيث يمكنه المخالفة القطعية للتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا تعلق بما لا يمكن أن يكون محركا لإرادة العبد، كموارد دوران الأمر بين المحذورين، فان التكليف المردد ين وجوب الحركة أو السكون غير صالح للإنبعاث عنه بعد ما كان العبد لا يخلو عن أحدهما تكوينا، وسيأتى إن شاء الله تعالى) في مبحث البرائة) ان شيئا من الاصول العقلية والشرعية لا تجرى في موارد دوران الأمر بين المحذورين. وليعلم أنه يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين امور: الأول: وحدة القضية وعدم تكررها، فان في صورة تكرار القضية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، كما لو دار أمر المرئة بين كونها محلوفة الوطى في كل ليلة من ليالى الاسبوع، أو محلوفة الترك كذلك، فانه مع وطيها في بعض ليالى الاسبوع وترك وطيها في الليالى الاخر يعلم بمخالفة التكليف. الثاني: أن لا يكون المكلف به في كل من طرف الفعل والترك تعبديا أو كان أحدهما المعين تعبديا، فانه لو كان كذلك لكان المكلف متمكنا من المخالفة القطعية بترك قصد التعبد في أحدهما أو في خصوص المعين، ومهما تمكن المكلف من المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي يقتضى التنجيز ولو بهذا المقدار ولو لم تجب الموافقة القطعية لعدم التمكن منها. ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فإذا لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية، قد عرفت ما فيها. الثالث: عدم القول بوجوب الموافقة الإلتزامية للتكليف المعلوم بالإجمال، فانه لو بنينا على وجوب الموافقة الإلتزامية لكان المكلف متمكنا أيضا من المخالفة القطعية بترك الإلتزام

بالتكليف المعلوم بالإجمال أو الإلتزام بضده. ولكن في أصل الموافقة الإلتزامية موضوعا وحكما إشكال، فان المراد من الموافقة الإلتزامية إن كان هو التصديق بما جاء به النبي (صلى الله

عليه وآله) فهذا مما لا إشكال في وجوبه، لأن عدم الإلتزام بذلك يرجع إلى إنكار النبي (صلى الله عليه وآله). وإن كان المراد منها معنى آخر، فلو سلم أن وراء التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) معنى آخر فلا دليل على وجوبه، ولو سلم قيام الدليل عليه فهو يختص بما إذا علم بالتكليف تفصيلا ليمكن الإلتزام به، ولو سلم أن الدليل يعم العلم الإجمالي فالإلتزام بالواقع على ما هو عليه في موارد العلم الإجمالي بمكان من الإمكان، وهذا لا ينافى كون أمر التكليف من حيث العمل يدور بين المحذورين. الأمر الثاني: يعتبر في تأثير الإجمالي أن لا يسبق التكليف ببعض الإطراف على العلم الإجمالي (1) وإلا كان الأصل النافي للتكليف جاريا في الطرف الآخر بلا معارض، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإنائين مع أن أحدهما المعين كان نجسا قبل وقوع القطرة من الدم في أحدهما، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما له من الفروع في مبحث الإشتغال .الأمر الثالث: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال مما له تعلق بشخص العالم، أي كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال مرددا بين شخصين - كالجنابة المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك - فان أصالة عدم الجنابة تجرى في حق كل من الشخصين بلا معارض. نعم :قد يتولد من العلم بجنابة أحد الشخصين ما يقتضى تعارض الأصلين، وذلك يتصور في موارد: منها: ما إذا اجتمعا في صلاة الجمعة بحيث كانا من المتممين للعدد

(1)أقول: سبق التكليف غير مؤثر شيئا، بل لابد من التقارن، كما سيجئ توضيحه في محله .

المعتبر فيها سواء كانا مأمومين أو كان أحدهما مأموما والآخر إماما، فلا تصح صلاة كل منهما. بل لا تصح صلاة كل من اجتمع معهما لأنه يعتبر في صلاة الجمعة أن يكون كل من المأمومين محرزا - ولو بالأصل - صحة صلاة الإمام و بقية المأمومين، ومع العلم بجنابة المجتمعين لصلاة الجمعة لا يمكن إحراز صحة صلاة الجميع، فلا يمكن أن يجرى كل شخص أصالة عدم الجنابة في حق نفسه. وإن شئت قلت :إن صلاة المجتمعين في صلاة الجمعة بمنزلة صلاة واحدة مرتبطة بعضها مع بعض، فأصالة عدم الجنابة في كل من الشخصين تعارض أصالة عدمها في الشخص الآخر .ومنها: ما إذا اقتدى أحدهما بالآخر في غير صلاة الجمعة، أو اقتدى ثالث بكل منهما في صلاتين أو صلاة واحدة، فانه في الفرض الأول يعلم بفساد إحدى الصلاتين إما صلاة نفسه أو صلاة إمامه، وفي الفرض الثاني يعلم بفساد صلاة أحد الإمامين، إلا إذا قلنا: إنه يكفى في صحة صلاة الجماعة إحراز كل من الإمام والمأموم صحة صلاة نفسه ولو بالأصل، ولا يعتبر في الصحة إحراز المأموم صحة صلاة الإمام، فانه على هذا تصح صلاة الجميع و تجرى أصالة عدم الجنابة في حق كل منهما بلا معارض، وتفصيل ذلك موكول إلى محله. ومنها: ما إذا استأجر كل منهما لما يكون مشروطا بالطهارة كالصلاة والصوم، فان المستأجر يعلم بفساد صلاة أحد الأجيرين. فلا تفرغ ذمة المنوب عنه، إلا إذا قلنا أيضا بأنه يكفى في صحة الإجارة وتفريغ ذمة المنوب عنه كون الإجير محرزا لصحة عمله ولو بالأصل .ومنها: ما إذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله - ككنس المسجد والدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك - فانه قد يقال: بفساد الإجارة للعلم بحرمة دخول أحد الأجيرين. ولكن الأقوى في هذا الفرض صحة الإجارة لأنه لا يعتبر في صحتها

سوى كون العمل مملوكا للأجير وممكن الحصول للمستأجر وكل من الشرطين حاصل في الفرض، لأن كلا من الأجيرين مالك لعمل نفسه فانه يباح لكل منهما الدخول في المسجد وكنسه ولو بمقضتى الأصل، فيجوز لهما ذلك، وإذا جاز لهما ذلك جاز استيجارهما عليه. ومنها: غير ذلك من الموارد التى تظهر للمتأمل. الأمر الرابع: أن لا يكون للعلم بالخصوصية دخل في الحكم، بحيث كان إجمال المتعلق مما يقتضى تبدل الحكم واقعا. وبعبارة اخرى: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن لا يكون الموضوع من الموضوعات التى يعتبر العلم بالخصوصية في ترتب الحكم عليه، سواء كان الحكم من الأحكام التكليفية، أو من الإحكام الوضعية، وعلى ذلك يبتنى حصول الشركة في الأموال عند الخلط، فانه تبطل ملكية الخصوصية وتحصل الإشاعة في المالين المختلطين واقعا، من غير فرق بين خلط الحنطة بالحنطة أو خلط الدراهم بالدراهم، وإن خالف بعض في حصول الشركة وثبوت الإشاعة بخلط الدارهم. ولكن الأقوى: حصول الشركة فيها أيضا، والسر في حصول الشركة بخلط الأموال هو أن الملكية لما كانت من الأمور الإعتبارية العرفية (1) كان إجمال الخصوصية موجبا لبطلانها وعدم اعتبارها لمالكها، فتخرج الخصوصية الإفرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين: من النصف والثلث والربع .

---

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

وما ورد في الدرهم الودعى: من إعطاء أحد الدرهمين عند تلف الثالث لصاحب الدرهمين وتنصيف الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالسوية - كما في رواية السكوني - لابد من حمله على صورة عدم خلط الدراهم، وإلا كان الحكم فيه التثليث. وبالجملة: الخلط في باب الأموال يوجب الشركة وبطلان خصوصية الإفراز كما عليه الأصحاب واستفاضت به الروايات. نعم: الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط. وأما في صورة اشتباه المالين وعدم تميز أحدهما عن الآخر بلا خلط، فالحكم فيها هو التصالح أو القرعة، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محله .الأمر الخامس: أن لا يكون في البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالي وسقوطه عن الإثر: من التحالف وحكم الحاكم والإقرار المستتبع لتنصيف المال، أو فسخ العقد المتنازع فيه. والفرق بين هذا الأمر والأمر السابق هو أنه في الأمر السابق كان إجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الإجمالي، وفي هذا الأمر إجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك، بل لابد من تعقبه بحكم الحاكم أو التحالف أو الإقرار، فان هذه الأمور توجب تبدل موضوع الحكم، إما تبدلا واقعيا، وإما تبدلا ظاهريا. وتفصيل ذلك: هو أنه في مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعا، لأنه يقتضى فسخ العقد المتنازع فيه ورجوع كل من الثمن والمثمن إلى ملك مالكه قبل العقد، فيبطل اقتضاء العلم الإجمالي بانتقال أحد الثمنين أو المثمنين المتنازع فيه، بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلي بانتقال ما لا نزاع فيه ملك مالكه، فانه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار أو الإقالة موجبا لانتقال كل ملك إلى مالكه الأصلى .

وأما حكم الحاكم: فبالنسبة إلى غير المحكوم له يوجب التبدل الواقعي أيضا، فلو ادعى أحد الشخصين ملكية جميع الدار، وادعى الآخر ملكية الجميع أيضا، وكانت الدار في يد كل منهما، أو أقام كل منهما البينة، أو حلف كل منهما على نفى ما يدعيه الآخر، فالذي عليه الأصحاب ونطقت به الروايات هو الحكم بالتنصيف، وبعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار عن مالكها، يعنى يجب ترتيب آثار الإنتقال الواقعي ما لم يبطل الحكم باقرار المحكوم له أو بالإنكشاف القطعي، فان الإقرار أو الإنكشاف

القطعي يكون بمنزلة فسخ العقد، فلا أثر للعلم الإجمالي بكون الدار كلها لأحد المتداعيين وأخذ أحدهما النصف بلا حق، فللثالث أن يشترى كل من النصفين من كل من المتداعيين. نعم: بالنسبة إلى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهرى، له التصرف في النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف وأن دعواه كانت بلا حق. وأما الإقرار: فهو بالنسبة إلى المقر له يكون طريقا محضا ليس له التصرف في المقر به مع علمه بمخالفة الإقرار للواقع، وأما في حق غير المقر له فيجرى الإقرار مجرى السبب الواقعي، ويجب ترتيب آثار انتقال المقر به إلى المقر له، فلو أقر شخص بأن ما في يدى لزيد، ثم أقر بأنه لعمرو، يعطى ما في يده لزيد ويغرم قيمته لعمرو، ويجوز للثالث أن يجمع عنده عين ما في يد المقر مع ما يغرمه لعمرو بأحد موجبات الإجتماع، إلا إذا علم ببطلان خصوص أحد الإقرارين تفصيلا. ولا يخفى أن في كثير من فروض هذه المسائل إشكال وخلاف (1) و حيث كانت المسائل فقهية لا ينبغى إطالة الكلام فيها. وتفصيلها موكول إلى

---

(1)أقول: جزاك الله خيرا لقد جئت بالحق [*] .

محلها. والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى بيان أن ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المراد التى توهم فيها انحزام القاعدة التى يقتضيها العلم الإجمالي - من عدم جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال - ليس شئ منها تقتضي ذلك .إذ منها: ما لا يصح الإلتزام به، كمسألة جواز إحداث القول الثالث عند اختلاف الامة على قولين يعلم أن الإمام مع أحدهما، وكجواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعة أو تدريجا. ومنها: ما نلتزم به ولا يكون مخالفا لما يقتضيه العلم الإجمالي، كمسألة اقتداء أحد واجدى المنى بالآخر، وكمسألة التنصيف في باب التداعي والتحالف، فان العلم الإجمالي يسقط عن التأثير في هذه الموارد بالبيان المتقدم. وينبغى ختم الكلام في مباحث العلم الإجمالي بالتنبيه على أمر: وهو أنه لو تردد المعلوم بالإجمال بين ما يكون بوجوده الواقعي ذا أثر وبين ما يكون بوجوده العلمي، كما لو تردد حال الثوب بين الغصب والنجاسة، فالعلم الإجمالي ما دام موجودا يقتضى أثره ويترتب عليه جميعه الآثار المترتبة على الغصب والنجاسة، فلا يجوز استعمال الثوب والتصرف فيه تصرفا مشروطا بالطهارة والإباحة. وأما الآثار الزائدة المترتبة على الشئ بوجوده الواقعي فلا تترتب، فلو غفل المكلف عن علمه وصلى في الثوب لم يجب عليه الإعادة والقضاء لاحتمال أن يكون غصبا، والصلاة في الثوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعا. والنجاسة لم يتعلق العلم بها في وقت حتى يقال: إن العلم بالنجاسة آنا ما

يكفى في فساد الصلاة ولو مع الذهول والنسيان (1) وسيأتي لذلك مزيد و توضيح في مبحث الإشتغال. هذا قليل من كثير مما يتعلق بالعلم الإجمالي من المباحث وما يعتبر فيه من الشرائط، واستقصاء الكلام في الجميع موكول إلى " الجزء الرابع " من الكتاب، وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه في المقام الإول المتكفل للبحث عن مسائل القطع. والحمد الله أولا وآخر والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

---

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

المقام الثاني في الظن وتفصيل البحث عن ذلك يستدعى رسم مباحث: المبحث الأول في إمكان التعبد بالطرق والاصول والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعنى أن من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلك من التوالى الفاسد المتوهمة في المقام ؟ أو أنه لا يلزم شئ من ذلك ؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين (1) فان الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح .

---

(1)أقول: إذا كان المحذور في المقام لزوم إجتماع الضدين أو صدور القبيح ممن يستحيل صدوره منه من التعبد بالظن، فهل هو غير الإستحالة التكوينية في هذا التعبد والتشريع، ولازمه في قباله هل هو غير الإمكان التكويني ؟ وكون موضوع هذا الإمكان والإستحالة أمرا تشريعيا لا يقتضى خروج إمكانه عن التكوين، كما لا يخفى، فبعد الإمكان التكويني لا يفهم له معنى محصل [*] .

ثم إن المحاذير المتوهمة من التعبد الأمارات - منها: ما يرجع إلى المحذور الملاكى. ومنها: ما يرجع إلى المحذور الخطابى (1) أما الأول: فتقريبه - أنه يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند مخالفة الظن للواقع، وإدائه إلى وجوب ما يكون حراما أو حرمة ما يكون واجبا (2) وإلى ذلك ينظر الإستدلال المحكى عن " ابن قبة " من أنه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال. ولا يخفى: أن محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة يتوقف على امور: الأول: الإلتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وأن تلك المصالح تجرى في عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للأحكام وكونها لازمة الإستيفاء في عالم التشريع (3) لا أنها من المرجحات والمحسنات لتشريع الأحكام من دون أن تكون لازمة الإستيفاء، فانها لو كانت كذلك لا يلزم من تفويتها محذور. الثاني: الإلتزام بأن المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية المحضة و

---

(1)أقول: في المحذور الخطابى جهتان: إحديهما شبهة التضاد بين الحكمين عند المخالفة، والاخرى شبهة نقض الغرض، بتقريب: أن مع فرض تعلق الإرادة بشئ يستحيل جعل شئ يوجب تفويت مرامه، كما لا يخفى. ثم إن هذه الشبهة مختص بصورة المخالفة، ولا يجرى عند موافقة الأمارة للواقع، بخلاف شبهة التضاد، فانه يجرى حتى في صورة الموافقة، لأن المثلان كالضدان، بناء على التحقيق: من عدم مجئ شبهة التأكد في المقام، كما توهم. (2) أقول: أو إداء الجعل إلى تفويت مرامه باختياره الراجع إلى نقض غرضه، ويمكن إرجاع كلام " ابن قبة " إليه أيضا. (3 (أقول: يعنى إقتضائه له على وجه قابل لمنع المانع في عالم الوجود مع كونها علة تامة للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافات بينهما، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإمامية لا العلية المطلقة [*] .

لم نقل بالمصلحة السلوكية، وإلا لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظن، وسيأتى المراد من المصلحة السلوكية. الثالث: اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقعيات. وأما في صورة الإنسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لابد من التعبد به، فان المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح في حال انسداد باب العلم إلا بالإحتياط التام، وليس مبنى الشريعة على الإحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأمارة للواقع يكون خيرا جاء من قبل التعبد بالأمارة، ولو كان مورد الإصابة أقل قليل، فان ذلك القليل ايضا كان يفوت لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلا الخير. فظهر: أن محذور التفويت إنما يلزم في صورة الإنفتاح بناء على الطريقية المحضة على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مع كونها لازمة الإستيفاء. والتحقيق: أن مع هذه القيود لا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، فان

المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام (عليه السلام) لا فعلية الوصول، فان انفتاح باب العلم بهذا المعنى مما لا يمكن دعواه، بل المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول وهو غير فعلية الوصول، فقد يكون الشخص متمكنا من الوصول إلى الواقع، و لكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم (1) مع خطأ علمه وكونه من الجهل المركب. ودعوى انسداد باب العلم بالنسبة إلى هذا الشخص - لأن المراد من

---

(1)أقول: ما المراد من إعتماده على الطرق المفيدة ؟ فان كان المراد أنه قبل حصول العلم منها مع احتمال الخطأ فيها كان مرخصا في الخوض فيها، فهو أول شئ ينكر، وإن كان الفرض انه لا يلتفت إلى مخالفتها أو كان قهرى الحصول، فلا مجال لقياس التعبد بالظن به مع التفاته بخطائه إذ مرجعه إلى تفويت الشارع عليه بإختياره، ولقد فصلنا الكلام فيه في الحاشية الآتية، فراجع [*] .

العلم هو العلم المصادف لا الأعم منه ومن الجهل المركب - ضعيفة، لما عرفت من أن المراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول، فلا ملازمة بين الإنفتاح وبين عدم الوقوع في خلاف الواقع، وعلى هذا يمكن أن تكون الأمارات الظنية في نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم التى يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابة والخطأ، أي كانت إصابة هذه الأمارات وخطائها بقدر إصابة العلم وخطائه. فإذا كان الحال هذه، فلا يلزم محذور من التعبد بالأمارات الغير العلمية، لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحة على العباد. فما يظهر من الشيخ (قدس سره) من الإعتراف بالقبح في صورة الإنفتاح ليس في محله، لما عرفت: من إمكان أن تكون الأمارات الغير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحى معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم، وليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإتقان والإستحكام عند العقلاء كالعلم. أي حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرر العقلاء على الأخذ بها ولم يردع عنها، لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس مع أنه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه في مقاصدهم الدنيوية، إلا أن الشارع ردع عنه في الامور الدينية، لأن القياس مبنى على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو في الموضوعات الخارجية قليل الخطأ، لأن غالب الامور الخارجية المتشابه تحت جامع واحد و كانت مناطاتها بايدى العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضر بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فان مناطاتها ليست مما تنالها الأفهام، لأن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجميع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ في الشرعيات ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية على النظر والإجتهاد ؟ فان الخطأ فيها

ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء ولذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قررهم على ذلك واكتفى بها في إثبات أحكامه. ولا يمكن أن يتفاوت الحال في الأمارة من حيث قلة الخطأ والإصابة بين الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية، فان خبر الثقة لو كان قليل الخطأ في إخباره عن الموضوعات الخارجية فهو قليل الخطأ أيضا في إخباره عن الأحكام الشرعية. ومن ذلك يظهر :أن لا وجه لتكثير الأقسام من كون الأمارة غالب المصادفة ودائم المصادفة أو أغلب مصادفة من الأسباب المفيدة للعلم، فانه لا فائدة في تكثير الأقسام، مع أنه كلها من التخرص بالغيب. فالمدار على كون الأمارة من حيث الإتقان والإستحكام كالعلم، كما هو الشأن في ما بيد العقلاء من الطرق والأمارات، ولا سبيل إلى دعوى كون الأمارة أكثر خطأ من العلم. فان قلت: هب انه لا سبيل إلى دعوى العلم بكون الأمارة أكثر خطأ من العلم إلا أنه ليست الأمارة (1) أقرب إلى الخطأ من العلم لكونها في مظنة الوقوع في خلاف الواقع، وهذا المقدار يكفي في صحة ردع الشارع عن العمل بها، بل يقبح إمضائها، فان في الإمضاء مظنة التفويت. قلت: أولا: نمنع الأقربية. وثانيا: مجرد الأقربية

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

---

(1)كذا في نسخة الأصل. والصحيح: " إلا أنها أقرب إلى الخطاء من العلم) " المصحح [*] .(

هناك ما يلزم رعايته، وهو مصلحة التسهيل (1). فانه لا إشكال في أن إمضاء ما بأيديهم من الطرق وعدم ردعهم عن العمل بها يقتضى التوسعة عليهم والتسهيل لهم في عملهم، وهذه مصلحة نوعية يصح للشارع مراعاتها، وإن كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية، وكم من مصلحة نوعية قدمت على المصلحة الشخصية ! وليس ذلك بعزيز الوجود في الشرعيات بل في العرفيات. فان قلت: إن كانت مصلحة التسهيل على وجه يلزم من ردع الشارع عن تلك الطرق وقوع العباد في العسر والحرج الرافعين للتكاليف، فهذا

---

(1)أقول: الذى يقتضيه التحقيق في المقام: هو أن المصلحة القائمة بالعمل إن كانت بمثابة لا يصلح أن يزاحمه مزاحم، فلا شبهة في أن لازمه الإستيفاء مطلقا عقلا، فتفويت مثل هذه المصلحة قبيح ولو لمصلحة اخرى، ولا يقاس حينئذ بصورة فوتها من جهة العلوم الخطائية الحاصلة قهرا، إذ التفويت الإختياري غير الفوت القهري. وأما إن لم يكن بهذه المثابة فلا مانع في تفويته ولو لمصلحة اخرى، ولا ينافى ذلك أيضا كون هذه المصلحة غير مزاحم بشئ في مقام تشريع الأحكام الذى هو مضمون خطاباته الواقعية، إذ عدم المانع في جعل الخطاب لا ينافى وجود المانع في إيصاله إليه أو تشريع خطاب في ظرف عدم وصوله، غاية الأمر يستكشف من ذلك عدم إرادته للذات بنحو يقتضى حفظ وجودها حتى في ظرف الجهل به بعد الجزم بعدم اقتضاء الخطاب حفظ الوجود حتى في ظرف عدم وصوله إليه، بل غاية اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة في الرتبة السابقة عن الجهل به بلا اقتضائه حفظه من قبل المقدمات المحفوظة في الرتبة اللاحقة عن الجهل به، فمن قبل هذه المقدمات له التفويت ولو لإبقائه على جهله أو ترخيصه في ظرف الجهل. ولا ينافى ذلك حكم عقله بلزوم الفحص مع تمكنه منه، لأن العقل همه تحصيل ما أراده الشارع في مرتبة الذات، مع أن اقتضاء مصلحة الوجود على الإطلاق يقتضى الكشف عن الإرادة كذلك، إلا أن يقوم قرينة على الخلاف: من سكوت المولى من إنشائه في ظرف جهله أو ترخيصه في تركه مع فرض حكم عقله بلزوم الفحص أو مهما يستكشف عدم إطلاق في إرادته، كما هو الشأن في خطابه، وحينئذ لا يقتضى الخطابات الواقعية إلا حفظ المرام في الرتبة السابقة عن خطابه. وأما حفظه في الرتبة اللاحقة عن شكه بخطابه، فلا يكون المولى بصدد حفظه ولو لمصلحة مزاحمة لاقتضاء المصلحة القائمة بالعمل بقول مطلق، وعليه فلا قصور في الجمع بين الخطابات الواقعية والأحكام الظاهرية، من دون لزوم نقض غرض ولا جمع بين الضدين ولا تفويت المصلحة بلا مزاحم، بل لو فرضنا قصور اقتضاء المصلحة عن حفظ ما قامت به في ظرف الشك بخطابه، فلا يحتاج جواز تفويت العمل في ظرف الجهل بخطابه إلى مصلحة اخرى جابرة أو مزاحمة، كما لا يخفى، فتدبر في المقام، فانه من مزال الأقدام [*] .

يرجع إلى انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلى الواقعيات، لأن المراد من انفتاح باب العلم هو انفتاحه بلا عسر ولا حرج رافع للتكليف، والكلام إنما هو في صورة انفتاح باب العلم. وإن كانت مصلحة التسهيل على وجه لم يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج، فمثل هذه المصلحة لا يجب رعايتها على وجه تفوت بعض المصالح الشخصية بل لا يجوز، فالإشكال لا يرتفع بالإلتزام بالمصلحة التسهيلة .قلت: ليس المراد من مصلحة التسهيل ما يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج حتى يرجع ذلك إلى انسداد باب العلم، بل المراد مجرد التسهيل الذي يناسب الملة السمحة والشريعة السهلة. ودعوى: أنه لا يجوز تفويت المصالح الشخصية لأجل هذا المقدار من التسهيل، مما لا شاهد عليها، ولا سبيل إلى منع إمكان رعاية الشارع التسهيل النوعى وإن استلزم من ذلك فوات بعض المصالح الشخصية، فتأمل. (1 (فتحصل: أنه لا يلزم من التعبد بالأمارات في حال الإنفتاح محذور تفويت الملاك فضلا عن حال الإنسداد، فلا ملزم للإلتزام بالمصلحة التداركية، كما التزم به بعض الأعلام. وإن أبيت عن ذلك كله، وقلت: إن في التعبد بالأمارة يلزم تفويت المصلحة - إما لكونها أكثر خطاء من العلم، وإما لكونها أقرب إلى الخطاء، وإما لكون المصلحة التسهيلية لا يصح

رعايتها - فلنا أن نلتزم حينئذ بالسببية على وجه تتدارك المصلحة الفائتة على اصول المخطئة من دون أن يلزم التصويب

---

(1)وجهه: هو أن مصلحة التسهيل النوعي وإن كانت من المصالح التي يصح للشارع رعايتها - وإن استلزم منها فوت بعض المصالح من بعض آحاد الأشخاص إلا أنه لابد من تدارك ما يفوت من بعض آحاد الأشخاص، ولو بالوجه الآتي من المصلحة السلوكية، وعلى ذلك بناء شيخنا الاستاذ (مد ظله) في الدورة السابقة (منه [*])

الباطل. وتفصيل ذلك هو أن سببية الأمارة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه ثلاث: الأول: أن تكون الأمارة سببا لحدوث مصلحة في المؤدى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حق من قامت عنده الأمارة، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في حق العالم بها ولا يكون في حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو " التصويب الاشعري " الذي قامت الضرورة على خلافه. وقد ادعى تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ. الثاني: أن تكون الأمارة سببا لحدوث مصلحة في المؤدى أيضا أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى في حق من قامت عنده الأمارة هو المؤدى، وإن كان في الواقع أحكام ويشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفساد النفس الأمرية، إلا أن قيام الأمارة على الخلاف تكون من قبيل الطوارى والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الأولية المغيرة لجهة حسنها وقبحها، نظير الضرر والحرج، ولابد وأن تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الأمارة أقوى من مصلحة الواقع، إذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى وبين الواقع، مع أن المفروض أن الحكم الفعلى ليس إلا المؤدى، وهذا الوجه هو " التصويب المعتزلي " ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان، فان الإجماع انعقد على أن الأماراة لا تغير الواقع ولا تمس كرامته بوجه من الوجوه، وسيأتي ما في دعوى: أن الحكم الفعلى في حق من قامت عنده الأمارة هو مؤدى الأمارة. الثالث: أن تكون قيام الأمارة سببا لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ماهما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمارة غير ما كان عليه قبل قيام الأمارة، بل

المصلحة إنما تكون في تطرق الطريق وسلوك الأمارة وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى، وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمارة على خلافه. والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فان الوجه الثاني كان مبنيا على سببية الأمارة لحدوث مصلحة في المؤدى غالبة على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها وإدائها إلى غير ما هو الواجب واقعا، أو غالبة على ما في المؤدى من المفسدة على تقدير إدائها إلى وجوب ما هو حرام واقعا، وأين هذا من الوجه الثالث ؟ فان المؤدى على الوجه الثالث باق على ماكان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمارة عليه، وإنما المصلحة كانت في سلوك الأمارة وأخذها طريقا إلى الواقع من دون أن تمس الأمارة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه، والسببية بهذا المعنى عين الطريقية التى توافق اصول المخطئة، بل ينبغى عد هذا الوجه من وجوه الرد على التصويب، بخلاف الوجه الثاني، فانه من أحد وجوه التصويب. وبالجملة :المصلحة في الوجه الثالث إنما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الأمارة لا في نفس المؤدى، ولا بد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمارة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة في يومها وعمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفة الأمارة للواقع وأن الواجب هو صلاة الظهر، فان كان انكشاف الخلاف قبل مضى وقت فضيلة الظهر فلا شئ للمكلف، لأن

قيام الأمارة على الخلاف لم توجب ايقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة، لتمكن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتى الفضيلة الوقتية، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت

الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أول الوقت يجب أن يتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة. والسر في ذلك: هو أن التدارك إنما يكون بمقدار ما اقتضته الأمارة من ايقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذي سلكه، ولا موجب لأن يستحق المكلف زائدا عما سلكه. فما أفاده الشيخ (قدس سره) من التبعيض في الإجزاء قدر ما فات من المكلف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الأمارة، هو الحق الذي يقتضيه أصول المخطئة. وما قيل: من أن الحكم الظاهرى إن كان يقتضى الإجزاء فينبغي أن يقتضيه مطلقا وإن انكشف الخلاف في الوقت فضلا عن خارجه ولابد أن تتدارك المصلحة الواقعية بتمامها وكمالها، وإن لم يقتض الإجزاء فينبغي أن لا يتدارك شئ من المصلحة الواقعية من غير فرق بين فضيلة الوقت وغيرها. فضعفه ظاهر مما قدمناه، لأن المفروض أن الأمارة لم تحدث في المؤدى شيئا من المصلحة، والمصلحة إنما كانت في السلوك، وإلا فهى متمحضة في الطريقية، فالتدارك لابد وأن يكون بمقدار ما تقتضيه من السلوك، وذلك إنما يكون قبل انكشاف الخلاف. نعم: لو قلنا بالوجه الثاني من أن الأمارة تحدث مصلحة في المؤدى أقوى من مصلحة الواقع، كان اللازم هو الإجزاء مطلقا (1 (فيكون انكشاف الخلاف من قبيل تبدل الموضوع كالمسافر والحاضر، وظني أن ذلك بمكان من

(1)أقول: لو فرض مصلحة المؤدى أيضا بنحو لا يكون إلا جابرة لما فات من الواقع لا مانعا من تأثير مصلحة الواقع بقول مطلق يجرى في مثله لوازم مصلحة السلوكية، وان كان بينهما فرق بأن شرط مصلحة السلوكية العمل على طبق الأمارة، بخلاف مصلحة المؤدى حيث لا يعتبر فيه السلوك والعمل ولكن لا تكون إلا جابرة لما فات لا مطلقا، ولازمه أيضا التفصيل في الإجزاء به عن الواقع بمقدار فوته ليس إلا، فتدبر [*] .

الوضوح. تنبيه: نقل شيخنا الاستاذ (مد ظله) أن العبارة التي صدرت من قلم الشيخ (قدس سره) في الوجه الثالث كانت هكذا: " الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن بالعمل على طبق الأمارة والإلتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة الخ " ولم يكن في أصل العبارة لفظ " الأمر " وإنما أضافها بعض أصحابه، وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب. والإنصاف: أن زيادة لفظ " الأمر " مما لا حاجة إليه لو لم يكن مخلا بالمقصود (1) ولعل نظر من أضافها إلى أن المجعول في باب الأمارات نفس الحجية والطريقية، وهى من الأحكام الوضعية التى لا تتعلق بعمل المكلف ابتداء، فليس في البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة، بل لابد وأن تكون المصلحة في نفس الأمر والجعل .

(1)أقول: غرض من أضاف " الأمر " في المقام إنما هو إمكان الجعل ولو لمصلحة في التسهيل على العباد، بلا لزوم الإلتزام بمصلحة في عملهم على طبق الأمارة لمصلحة في المؤدى، أو لمصلحة في سلوكها، ومن البديهى: أن مصلحة التسهيل إنما كانت قائمة بفعل الشارع - وليس ذلك إلا جعل الطريق من دون أن يكون مفاد جعله حكما تكليفيا أم وضعيا منتزعا من التكليف أو أصيلا - فالغرض في أمره نفس جعله بانشاء أمر أو إنشاء حكم وضعي، وعليه: ففى زيادة " الأمر " توسعة في نحو الجعل لا مخل به، كما لا يخفى على الدقيق. ويا ليت ! لم يوجه كلام من زاد " الامر " بما أفاد، كى يرد عليه إشكاله، فتدبر. وما أفيد أيضا: من عدم معقولية المصلحة في نفس الأمر إنما يصح في الأوامر الغير الطريقية، وإلا ففى الأوامر الطريقية إنما المصلحة في نفسها في فرض مخالفتها، وفي هذا الفرض لا يكون مفادها إلا ترخيصا على خلاف الواقع. وقيام المصلحة في نفس الترخيص على خلاف المرام بملاحظة الصبر على المكروه إمكانه كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار [*] .

بخلاف الأحكام التكليفة، فانه لما كان الأمر يتعلق بعمل المكلف ابتداء، فيمكن أن تكون المصلحة في العمل. هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فانه مضافا إلى ما تقدم في مباحث القطع: من أنه لا معنى لاشتمال نفس الأمر على المصلحة. يرد عليه: أنه إن قلنا: بأن الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية، كما عليه الشيخ (قدس سره) فالحكم التكليفى الذي ينتزع عنه الحجية والطريقية لابد وأن يتعلق بعمل المكلف، وذلك العمل هو الذي يشتمل على المصلحة السلوكية بالبيان المتقدم. وإن قلنا: إن الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل - كما هو الحق عندنا على ما سيأتي بيانه - فالمصلحة إنما تكون في المجعول لا في نفس الجعل، بداهة أن النجاسة أو الطهارة المجعولة هي التى على المفسدة والمصلحة، لا أن المصلحة في نفس جعل النجاسة والطهارة، وكذا الحال في سائر الأحكام الوضعية. فالإنصاف: أن إضافة لفظ " الأمر " في العبارة كان بلا موجب، بل لعله يخل بما هو المقصود: من كون المصلحة في السلوك وتطبيق العمل على المؤدى. هذا تمام الكلام فيما يلزم من التعبد بالأمارات والاصول من المحذور الملاكى، وقد عرفت: أنه لا محذور فيه أصلا. وأما المحذور الخطابى فحاصله: أنه يلزم اجتماع حكمين متضادين أو متناقضين من التعبد بذلك عند مخالفة الأمارة أو الأصل للواقع وإدائها إلى حرمة ما يكون واجبا أو عدم وجوب ما يكون واجبا. وقد يقال :بلزوم اجتماع المثلين عند مصادفة الأمارة أو الأصل للواقع وإدائها إلى وجوب ما يكون واجبا، فلا يختص الإشكال بصورة المخالفة، ولكن قد تقدم في بعض مباحث القطع: من أن لزوم اجتماع المثلين ليس محذورا، فان الإجتماع يوجب التأكد، ويكون الوجوب المجامع لمثله آكد

وأقوى مناطا، (1) فلو كان الوجوب الواقعي ذا مراتب عشر وأدت الأمارة إلى وجوبه وقلنا: بأن الأمارة سبب لحدوث حكم على طبق مؤداها - كما هو مبنى الإشكال - وفرضنا أن الوجوب الجائى من قبل الأمارة أيضا ذا مراتب عشر، فيتأكد الوجوب ويثبت في المؤدى وجوب ذو مراتب عشرين، ولا محذور في ذلك، فاشكال اجتماع المثلين ليس بشئ. وإنما الإشكال لزوم اجتماع الضدين والنقيضين من الإرادة والكراهة والوجوب والحرمة، وهذا الإشكال يرد حتى على مبنى " الأشاعرة " من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد تفصى عن الأشكال بوجوه: الوجه الأول: ما هو ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) في أول مبحث التعادل والتراجيح - على بعض النسخ - وحاصله: أن الموضوع في الحكم الظاهرى مغاير لموضوع الحكم الواقعي، فان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك في الحكم الواقعي، والحكم الواقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك، واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين .وفيه: أن الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشك، إلا أنه محفوظ في حالة الشك ولو بنتيجة الإطلاق، كانحفاظه في حالة العلم، فان الحكم الواقعي إذا كان مقيدا بغير صورة الشك فيه - ولو بنتيجة التقييد - رجع ذلك إلى التصويب الباطل، ولم يكن وجه لتسمية مؤديات الأمارات والاصول بالأحكام الظاهرية، بل كانت من الأحكام الواقعية، إذ المفروض

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

أنه لا حكم في الواقع إلا المؤديات. والحاصل: أن الإشكال إنما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعي في حالة الشك، فيلزم اجتماع الضدين في تلك الحالة، هذا مع أن في باب الأمارات لم يؤخذ الشك في موضوعها وإنما الشك اخذ في موضوع الاصول، فهذا الوجه ضعيف غايته. ويتلوه في الضعف الوجه الثاني (من وجوه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي) وهو اختلاف المحمول، فان الحكم في أحدهما واقعى وفي الآخر ظاهري، ولا منافاة بينهما. وأنت خبير ! بأن الكلام إنما هو في تصوير الحكم الظاهرى، وأنه كيف يجتمع مع الحكم الواقعي على وجه لا يلزم منه اجتماع الضدين، فكيف يجمع بينهما بما هو محل الكلام ؟ الوجه الثالث: ما أفاده بعض الأساطين من حمل الأحكام الواقعية على الشأنية أو الإنشائية - على اختلاف في تعبيراته - والأحكام الظاهرية على الفعلية. والجمع بهذا الوجه بكلا تعبيريه مما لا يستقيم. أما الشأنية: فان كان المراد منها أنه في مورد قيام الأمارة على الخلاف ليس في الواقع إلا شأنية الحكم ومجرد ثبوت المقتضى فتكون الأحكام الواقعية اقتضائية محضة، فهو بمكان من الضعف، فانه إن رجع إلى أن في مورد الأمارة ليس في الواقع أحكام حقيقية بل مجرد الملاكات وقيام الأمارة على خلافها مانع عن تأثيرها وتشريع الأحكام على طبقها، فهذا يرجع إلى التصويب الباطل، لأنه يلزم خلو الواقع عن الحكم. وإن رجع إلى أن في مورد قيام الأمارة على الخلاف يكون في الواقع

أحكام اقتضائية، فنحن لا نتعقل للأحكام الإقتضائية معنى، لأن الإهمال الثبوتي لا يعقل في الأحكام بالنسبة إلى الإنقسامات السابقة ولا بالنسبة إلى الإنقسامات اللاحقة، بل الحكم بالنسبة إلى جميع الإنقسامات إما مطلق، أو مقيد بالإطلاق والتقييد اللحاظى أو بنتيجة الإطلاق والتقييد، و من جملة الإنقسامات اللاحقة قيام الأمارة على الخلاف. والحكم الواقعي المترتب على موضوعه الواقعي، إما أن يكون مطلقا بالنسبة إلى قيام الأمارة على الخلاف، وإما أن يكون مقيدا بعدم قيام الأمارة على ذلك. فعلى الأول: يلزم التضاد بين الحكم الواقعي والحكم الجائى من قبل الأمارة. وعلى الثاني: يلزم التصويب. ولا يعقل إنشاء الحكم على طبق المقتضى والملاك مهملا غير ملحوظ فيه قيام الأمارة على الخلاف وعدم قيام الأمارة، حتى يكون الحكم الإقتضائي حكما بحيال ذاته، مع أنه لا أثر لإنشاء الحكم على هذا الوجه، فان

---

(1)أقول: لو ترى زماننا هذا: من بنائهم على التفكيك بين جعل القانون وبين إجرائه وجعلهم مقام التقنين غير مقام الإجراء وأنه ربما يؤدى المصلحة على جعل القانون بنحو الكلية على موضوع مع عدم قيام المصلحة في إجرائه - ولو لعدم استعداد الرعية على امتثال هذا القانون - لا يبقى لك مجال إنكار التفكيك بين جعل القانون وبين إجرائه، وترى في هذه الصورة أن القانون على كليته باقية ولا يكون المصلحة في إجرائه، وحينئذ لا يكون المراد من القانون المجعول الا مجرد إنشائه على طبق المصلحة القائمة بموضوعه مع خلوه من الإرادة الفعلية ولو للتسهيل على الرعية، وإلا فيستحيل تفكيك القوة الإجرائية عن قوة جعل القانون على موضوعه في ظرف وجود موضوعه. وتوهم: رجوع شرائط الإجراء إلى شرائط موضوع القانون، غلط فاحش، لأن من شرائط سهولة الإمتثال علمهم، ومثل هذا الشرط من لوازم موافقة القانون لا من مصححات نفسه. وبالجملة: من تأمل في هذا التفكيك المتعارف في زماننا ليس له إنكار الحكم الإنشائي وإرجاعه الحكم طراً إلى جعل حكم حقيقي لموضوع مخصوص المستتبع لعدم التفكيك بين القوة المقننة والإجرائية عند وجود موضوع القانون، وحينئذ فله أيضا أن يدعى كفاية هذا المقدار لاشتراك الحكم بين العالم والجاهل بالأخبار، إذ مثل هذا القانون له نحو اعتبار عقلائي قابل لأن يصير حكما فعليا بتحقق مقدمات إجرائه، كما لا يخفى. ومن هذا البيان أيضا ظهر: أن الغرض من الأحكام القانونية ليس إنشاء حكم حقيقي مهملة من الحيثيات السابقة واللاحقة، كى يرد عليه ما افيد [*] .

قيام الأمارة إما أن يوجب ملاكا مزاحما لملاك الواقع وأقوى منه، وإما أن لا يوجب، فعلى الأول: يقتضى إنشاء الحكم المقيد. وعلى الثاني: يقتضى إنشاء الحكم المطلق، فأى أثر لإنشاء الحكم الإقتضائي لو سلم إمكانه ؟ (1) وإن كان المراد من الشأنية الحكم الإنشائي، ليرجع التعبيران إلى أمر واحد، ففيه: أنه ليس في الواقع أحكام إنشائية، بل الذي يكون هو إنشاء الأحكام، وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج

القضايا الحقيقة - كما حققناه في الواجب المشروط بما لا مزيد عليه - وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع، ولا نعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك، والكلام في المقام إنما هو بعد فعلية الحكم بتحقق موضوعه. ودعوى: أن الحكم الواقعي في مورد الأمارة لا يكون فعليا، واضحة الفساد فانه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعليا إلا إذا اخذ في موضوعه عدم قيام الأمارة على الخلاف بحيث يكون قيدا في ذلك، ومعه لا يكون في الواقع حكم عند قيام الأمارة على الخلاف، لعدم تحقق قيده، فيعود محذور التصويب. والحاصل: أن في الواقع ونفس الأمر، إما أن يكون الحكم الواقعي مقيدا بعدم قيام الأمارة على الخلاف، وإما أن لا يكون مقيدا، فان كان مقيدا يلزم التصويب، وإن لم يكن مقيدا يلزم أن يكون فعليا عند قيام الأمارة على الخلاف إذا تحقق موضوعه بما له من القيود - كما هو محل الكلام - فان الكلام

---

(1)أقول: يكفى لمن التزم بالتضاد بين الحكم الواقعي الفعلى والحكم الظاهرى جمعه بهذه الحيلة بينهما مع فراره عن التصويب الباطل: من عدم حكم مجعول في حق الجاهل أصلا، بدعواه كفاية جعل القانون على وفق المصلحة الواقعية وإن لم يقتض المصلحة في إجرائه في حق الجاهل، ولقد عرفت: إمكان التفكيك بين المرتبتين لدى العقلاء، خصوصا في أمثال زماننا [*] .

في الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي إنما هو بعد تحقق موضوع الحكم الواقعي (1) بجميع ما اعتبر فيه من القيود. ولا يعقل أن يقيد فعلية الحكم بعدم قيام الأمارة على الخلاف، فان أخذ ذلك قيدا إنما يمكن في مرحلة إنشاء الحكم وتشريعه، بمعنى أنه ينشأ الحكم على ما لا تقوم الأمارة على الخلاف (2 (فيكون الموضوع الذي قامت الأمارة على خلافه مما لم ينشأ في حقه حكم، وهذا عين التصويب. فظهر: أنه لا معنى لحمل الحكم الواقعي على الإنشائي، لأنه ليس لنا في الواقع حكم إنشائى في مقابل الحكم الفعلى، بل الذي يكون هو إنشاء الحكم على موضوعه، فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعليا لا محالة، ومع عدم تحققه لا يكون في الواقع حكم أصلا (3) فلو فرض أن وجوب الحج قيد في الواقع بمن لم تقم عنده الأمارة على الخلاف، فالذي قامت عنده الأمارة على الخلاف لم يكلف بالحج ولم ينشأ في حقه التكليف بالحج، ويكون حاله حال غير البالغ أو غير المستطيع. وبالجملة: في مورد قيام الأمارة على الخلاف، إما أن يكون الموضوع للحكم الواقعي متحققا، وإما أن لا يكون، وعلى الأول: يلزم الفعلية ويعود إشكال التضاد. وعلى الثاني: لا حكم في الواقع حتى نحتاج إلى الجواب، مع أن الذي تقتضيه اصول المخطئة: هو أن الأحكام الواقعية بما هي عليها من المصالح مشتركة بين العالم والجاهل، والجهل إنما يكون عذرا فقط في ما إذا لم

---

(1)يمكن أن يقال: إن فرض تحقق الموضوع إنما نحتاج إليه في الشبهات الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية فالتضاد بين الحكمين حاصل ولو لم يتحقق الموضوع خارجا (منه). (2) أقول: بل ينشئ القانون حتى على من قامت الأمارة على خلافه، ولكن لا يكون حينئذ موقع إجرائه، وإن هذا المقدار لا يوجب سلب الحكمية عنه مطلقا. (3) أقول: كيف لا يكون حكم أصلا مع أن العقلاء يرتبون بمرتبة جعل القانون أثر وجود الحكم ببعض مراتبه وإن لم يكن تاما إلا بضم مصلحة إجرائه به، كما لا يخفى [*] .

يكن عن تقصير، (1) فالتصرف في الأحكام الواقعية بأى تصرف ينافى ما عليه اصول المخطئة، فهذه الوجوه مما لا تحسم مادة الإشكال. والتحقيق في الجواب هو أن يقال: إن الموارد التى توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية على أنحاء ثلاثة: أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتبرة في الخلاف .ثانيها: موارد مخالفة الاصول المحرزة للواقع. ثالثها: موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع. والتفصى عن الإشكال يختلف حسب اختلاف المجعول في هذه الموارد الثلاثة، ويختص كل منها بجواب يخصه، فينبغي إفراد كل منها بالبحث. فنقول: أما في باب الطرق

والأمارات فليس المجعول فيها حكما تكليفيا حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، بناء على ما هو الحق عندنا: من أن الحجية والطريقية من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداء، ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في بعض مباحث الإستصحاب - خلافا للشيخ (قدس سره) حيث ذهب إلى أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن الأحكام التكليفية التى تكون في موردها. والإنصاف: أنه لو أمكن في بعض الأحكام الوضعية تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الحكم الوضعي منه، ففى بعضها الآخر لا يمكن تصويره، فان الزوجية مثلا من الأحكام الوضعية ويستتبعها جملة من الأحكام التكليفية، كوجوب

---

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

الإنفاق على الزوجة، وحرمة تزويج الغير لها، ووجوب القسم بينها وبين غيرها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، ووجوب المضاجعة، وحرمة العزل على القول به، وغير ذلك من الأحكام المترتبة على الزوجية. وقد يتخلف بعض هذه الأحكام مع انحفاظ الزوجية - كوجوب الإنفاق عند النشوز - فأى حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منه ؟ وأى جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية ؟ وهكذا غير الزوجية من الأحكام الوضعية المستتبعة لجملة من الأحكام التكليفية مع تخلف بعضها في بعض الموارد، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والملكية والرقية والولاية والحرية وغير ذلك من الامور الإعتبارية العرفية، فلا محيص عن القول بتأصل مثل هذه الأحكام الوضعية في الجعل كالأحكام التكليفية. ومنها: الطريقية والوسطية في الإثبات، فانها بنفسها مما تنالها يد الجعل ولو إمضاء، لما تقدمت الإشارة إليه: من أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع (1) وليس

---

(1)أقول: بعد تسليم أن للشارع ليس جعل طريق في مورد من الموارد إلا بنحو الإمضاء للطرق العقلائية حتى في مثل البينة العادلة وأصالة صحة عمل الغير وسوق المسلم وأمثالها، مع أنه ليس كذلك جزما - خصوصا في مثل السوق وأمثاله - نقول: إنه بعد البناء على تنزيل العقلاء احتمال الخلاف منزلة العدم، فلا محيص من الإلتزام بمثل هذا التنزيل من الشارع بإمضائه لهم في مقام الجعل، وحينئذ لنا أن نقول: أن تنزيل العقلاء هذا الإحتمال منزلة العدم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل به لا بشئ آخر، كيف ! وتنزيل وجود شئ منزلة عدمه قابل لأن يكون بلحاظ جهات أخرى غير عملهم، نظير تشبيه شئ بشئ، إذ هو قابل لأن يكون وجه الشبه أمور شتى التى منها البناء في مقام العمل، فإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون نظرهم في هذا التنزيل إلى البناء المزبور لا بشئ آخر، بل لنا أن نقول: إن تنزيلهم المزبور الذى هو مدار حجية الطرق لديهم لابد وأن يكون بلحاظ بنائهم على العمل بها لا نفس العمل، كيف ! وهذه الطرق حجة لديهم ولو لم يعملوا بها، فلو كان قوام حجيتها لديهم التنزيل المزبور بلحاظ نفس العمل، يلزم اختصاص حجيتها بصورة عملهم، وليس كذلك جزما، فيكشف أن التنزيل بلحاظ أمر مقتضى لعملهم بها لا نفس عملهم، وليس ذلك إلا بنائهم والتزامهم عند أنفسهم بالعمل بها، ومثل هذا [*]

اعتمادهم عليها من باب الإحتياط ورجاء إدراك الواقع، لأنه ربما يكون طرف الإحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراض، فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الإحتياط بعدم الإعتماد عليها في مثل هذه الموارد مما يكون خطر المخالفة عظيما، فاقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والإعتماد عليها مع هذا الإحتمال ليس إلا لمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكأنه لم يكن مع وجوده تكوينا. فلا يقال: لعل اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فان ذلك مما يكذبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع في أنفسهم ومع ذلك

يعتمدون عليها في إثبات مقاصدهم، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإتقان والإستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل وتعبد وتشريع، حتى يقال: إن المجعول عندهم ما يكون منشأ لانتزاع هذا الإعتبار والحجية، بل نفس الحجية والوسطية في الإثبات أمر عقلائي قابل بنفسه للإعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأ للانتزاع

البناء والإلتزام من سنخ إرادة كلية على شئ في أنفسهم بنحو قابل للتخلف عنه في مقام العمل - كنذورهم - وبعد ما أمضى الشارع هذا التنزيل فلابد وأن يكون نظره أيضا في هذا التنزيل إلى إرادته لعملهم دون غيره، و عليه فهذا التنزيل من الشارع مستتبع لهذه الإرادة التشريعية، ولا نعنى من إنتهاء أمره في أمثال هذا الجعل إلى الحكم التكليفي إلا هذا فان قلت: إن مثل هذه الإرادة والبناء مأخوذ في مرحلة الإمتثال وإرشاد إلى حكم العقل بموافقة الحجة، ولا يمكن أن يكون منشأ اعتبار الحجة. قلت: بعد ما لا يكون منشأ لاعتبار الحجة غير التنزيل المزبور واحتياج التنزيل إلى كون النظر إلى مثل هذا البناء والإرادة، فلا محيص من كون البناء المزبور مصحح أصل الحجة لا من تبعاتها فارغا عن ثبوتها، وبعد ما كان كذلك، فلا محيص من كون رتبة هذه الإرادة والبناء الكلى سابقا عن التنزيل المزبور، لأنه مصححه، وبعد ذلك نسأل: بأن هذه الإرادة والبناء إرادة حقيقية ثابتة في فرض الموافقة ومخالفة الطريق للواقع ؟ أو هو من الإرادات الطريقية المنحلة إلى الإرادة عند الموافقة والترخيص عند المخالفة ؟ لا محيص للأول، وإلا لازمه الإلتزام بسببية الإمارة، فلابد وأن يكون من الثاني. وعلى أي حال: يكون المنجز هذه الإرادة الطريقية، لا صرف التنزيل المزبور، كما أنه بناء عليه يبقى شبهة التضاد بحاله، كما لا يخفى [*] .

من حكم تكليفي. فالأقوى: أن الحجية والوسطية في الإثبات بنفسها مما تنالها يد الجعل بتتميم كشفها، فانه لابد في الأمارة من أن يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفا ناقصا، فللشارع تتميم كشفها ولو إمضاء بالقاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألقى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكأن الشارع أوجد في عالم التشريع فردا من العلم، وجعل الطريق محرزا للواقع كالعلم بتتميم نقض كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، كما تقدم تفصيله. وإذ قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والأمارات وأن المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات، ظهر لك: أنه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافى الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب، بل ليس حال الأمارة المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقا أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فانه عند الإصابة يكون المؤدى هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيز الواقع وصحة المؤاخذة عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابة يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول. هذا بناء على ما هو المختار من تأصل الحجية والطريقية في الجعل. وأما بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) من أن المجعول هو منشأ الإنتزاع، فيتوجه حينئذ إشكال التضاد ولابد من دفعه، وينبغى أولا تصوير ما يصح أن يكون منشأ لإنتزاع الحجية .والإنصاف: أن تصويره في غاية الإشكال، لأن منشأ انتزاع الحجية لا بد وأن يكون أمرا لا دخل له باطاعة المكلف وعصيانه، إذ الحجية محفوظة في كلا الحالين ولادخل لعمل المكلف في ذلك، فان المكلف عمل أو لم يعمل يكون الخبر الواحد حجة، فلابد وأن يكون منشأ انتزاع الحجية حكما تكليفيا

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

هو الحكم بأن المؤدى هو الواقع النفس الأمرى وأنه هو، فليس المجعول فيها أمرا مغايرا للواقع، بل المجعول فيها هو الحكم بأن المؤدى هو الواقع، فان أصابت الأمارة الواقع فهو، و إن أخطأت يتبين أنه ليس المؤدى هو الواقع، وعلى كلا التقديرين: لا يكون في البين إلا الحكم الواقعي. وبالجملة: حيث كان المؤدى هو الوجوب أو الحرمة الواقعية فيكون المجعول هو وجوب المؤدى أو حرمته على أنه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكما آخر حتى يقع التضاد بينهما، ولا إشكال في أنه للشارع جعل الهو هوية والحكم بأن المؤدى هو الواقع في صورة الجهل به والشك فيه. وكان شيخنا الاستاذ (مد ظله) في الدورة السابقة يقرب هذا الوجه ويرتضيه على تقدير عدم القول بتأصل الحجية في الجعل، ولكن في هذه الدورة ضعفه بما حاصله: أن الحكم بأن المؤدى هو الواقع لا يمكن أن يكون إخبارا، بل لابد وأن يكون إنشاء، وإنشاء الحكم بالهو هوية وكون المؤدى هو الواقع لا يصح إلا باعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدى، فيعود إشكال التضاد عند

مخالفة الأمارة للواقع. وبالجملة: لا نرى في دفع محذور التضاد عند مخالفة الطرق والأمارات للواقع أقرب من القول بتأصلها في الجعل (1) هذا كله في باب الطرق و الأمارات. وأما الاصول المحرزة: فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الأصول الغير المحرزة - كأصالة الحل والبراءة - فان الاصول بأسرها فاقدة للطريقية، لأخذ الشك في موضوعها، والشك ليس فيه جهة إرائة وكشف عن الواقع، حتى يقال: إن المجعول فيها تتميم الكشف، فلابد وأن يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعى، ويلزمه التضاد بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفة الأصل له. هذا، ولكن الخطب في الاصول التنزيلية هين، لأن المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم (2) ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على

---

(1)أقول: علم الله ! لو خليت الإعتساف ومشيت على وفق الإنصاف وتأملت فيما ذكرناه - في الحاشية السابقة بطولها - ترى عدم البد من الإلتزام بلزوم التضاد ظاهرا بين الحكم الواقعي والظاهري، وعدم تمامية ما افيد في التخلص عنه. ثم لئن أغمض عما ذكرنا وقلنا برفع التضاد بالتقريب المزبور، لكن يبقى في البين شبهة نقض الغرض بالتقريب الذى بيناه في شرح كلام " ابن قبة " ولا مجال حينئذ لقياس الطرق المجعولة باليقين الحاصل على خلاف الواقع، إذ في أمثال اليقين إنتقاض قهرى، بخلاف الطرق، فإن في جعلها على خلاف مرامه نقض لغرضه بالإختيار، وهو محال. وفي هذه الشبهة لا فرق بين أن يكون المجعول حكما تكليفيا أم وضعيا .نعم: مثل هذا المقرر لما لم يتعرض من الأول مثل هذه الشبهة وقصر النظر بشبهة التضاد بين الأحكام، كان له الإقتصار في دفع شبهته بما أفاد، وإلا فلو فتح البصر ونظر إلى هذه الشبهة أيضا لا محيص له إلا من الإلتزام برفع اليد عن فعلية الواقع بمرتبة لا يلزم على خلافه نقض غرض، ولا نعنى من مراتب الحكم أيضا إلا هذا، كما لا يخفى، فتدبر. (2) أقول: لا نفهم من هذا التعبير معنى محصلا، إذ البناء العملي فعل المكلف، ولا معنى لجعله، وأنما المجعول هو الأمر به الذى مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئة " لا تنقض " الراجع إلى الأمر بالإبقاء في مقام العمل، وحينئذ مرجع الكلام إلى مفاد هذا الأمر عند المخالفة مع الإرادة [*]

وجه الطريقية، لكونها متكفلة للجهة الثالثة التى يكون القطع واجدا لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملا، كما أن الأمارة تكون واجدة للجهة الثانية، وهى جهة الإحراز والكاشفية - على ما تقدم بيانه، فالمجعول في الاصول التنزيلية ليس أمرا مغايرا للواقع، بل الجعل الشرعي إنما تعلق بالجرى العملي على المؤدى على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله (عليه السلام) في بعض أخبار قاعدة التجاوز " بلى قد ركعت " (1) فان كان المؤدى هو الواقع فهو، وإلا كان الجرى العملي واقعا في غير محله من دون أن يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه. وبالجملة: الهو هوية التى بنى عليها الشيخ) قدس سره) في باب الأمارات ونحن أبطلناها، هي التى تكون مجعولة في باب الاصول التنزيلية. نعم: يتوجه على الشيخ (قدس سره) إشكال الفرق بين الأمارات والاصول، فانه على هذا يكون المجعول في كل منهما هو الهو هوية، فكيف صارت مثبتات الأمارة حجة دون مثبتات الاصول مع اتحاد المجعول فيها ؟ و لكن نحن في فسحة عن هذا الإشكال، لما عرفت: من أن

المجعول في باب الأمارات غير المجعول في باب الاصول، ومن اجل اختلاف المجعول صارت مثبتات الأمارات حجة دون مثبتات الاصول، كما سيأتي في محله. وبالجملة: ليس في الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل

الواقعية، والتعبير بالهو هوية وإن كان تعبيرا عرفانيا لطيفا، لكن لا يفهم له معنى في المقام إلا الأمر بالبناء على وجود الواقع المشكوك، وهذا الأمر بعدما كان موجودا عند المخالفة يقع الكلام في الجمع بينهما. نعم: لئن فرضنا المجعول نفس البناء على وجود الواقع عملا كان لما أفيد وجه، إذ حينئذ أمكن دعوى أن شأن التكليف هذا البناء الموجب لوجود الواقع عند المخالفة بلا جعل عند المخالفة. لكن هذا المعنى يستحيل أن يجئ تحت الجعل، كما عرفت. وتوهم أن شأن العقلاء البناء المزبور والشارع أمضاهم على بنائهم، قد عرفت تفصيله وأنه لا ينتج شيئا في المقام، فراجع. (1) الوسائل: الباب 13 من أبواب الركوع الحديث 3 *]]

إذا كان المجعول فيها هو البناء العملي على أن المؤدى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه ويضاده. وتوهم: أن الذي ذكرناه في تضعيف ما أفاد الشيخ (قدس سره) من جعل الهوهوية في باب الأمارات يجرى بعينه في باب الاصول المحرزة، فاسد، فان الهوهوية المجعولة في باب الاصول المحرزة هي الهو هوية العملية، أي البناء العملي على كون المؤدى هو الواقع، وهى لا تستلزم جعل حكم في المؤدى على خلاف ما هو عليه من الحكم، بخلاف الهوهوية في الأمارة فانها إما أن تكون إخبارا، وإما أن تكون إنشاء حكم في مؤدى الأمارة، فان المجعول في باب الأمارات ليس هو البناء العملي، فلو كان في المؤدى حكم فلابد وأن يكون مضادا لما عليه من الحكم الواقعي، فتأمل. وأما الاصول الغير المحرزة - كأصالة الإحتياط والحل والبراءة - فقد عرفت: أن الأمر فيها أشكل، فان المجعول فيها ليس الهو هوية والجرى العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشك من دون إلقاء الطرف الآخر والبناء على عدمه (1) بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعولة في أصالة الإحتياط والحلية المجعولة في أصالة الحل تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بداهة أن المنع عن الإقتحام في الشئ (كما هو مفاد أصالة الإحتياط) أو الرخصة فيه (كما هو مفاد أصالة الحل) ينافى الجواز في الأول، والمنع في الثاني. وقد تصدى بعض الأعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة، فان رتبة الحكم الظاهرى رتبة للشك في الحكم الواقعي، والشك في الحكم الواقعي متأخر في الرتبة عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى في

---

(1)أقول: لم ما تقول هنا أيضا: إن المجعول هو البناء العملي على أحد طرفي الشك بأنه واقع ؟ الملازم لعدم جعل حكم عند المخالفة أيضا [*] .

طول الحكم الواقعي، ولا تضاد بين المختلفين في الرتبة، لأن وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التى تعتبر في التناقض والتضاد. هذا، وأنت خبير بفساد هذا التوهم، فان الحكم الظاهرى وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهرى، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق (1) فيجتمع الحكمان المتضادان في رتبة الشك. ولا يقاس المقام بالخطاب الترتبى المبحوث عنه في باب الضد، فان العمدة في رفع غائلة التضاد بين الحكمين في الخطاب الترتبى إنما هو اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم وعدم إطلاق خطاب الأهم لحالتي اطاعته وعصيانه - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في مبحث الضد - وأين هذا من اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعي مع إطلاق الحكم الواقعي لحالة العلم والظن والشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق ؟ فتأخر رتبة الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعي لا يرفع غائلة التضاد بينهما إلا بضم مقدمة اخرى

إلى ذلك، وهى أن الأحكام الواقعية بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للداعوية وقاصرة عن ان تكون محركة لإرادة العبد نحو امتثالها في صورة الشك في وجودها (2 (

---

(1)أقول: إذا كان الحكم الظاهرى في طول الواقع معنى طوليته كون الحكم الواقع المشكوك مأخوذا في موضوعه، وحينئذ كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي - ولو بنتيجة الإطلاق - في عرض الحكم الظاهرى وفي مرتبته ؟ فهل يتوهم أحد أن الموضوع في مرتبة محموله ؟ نعم: هما متحدان زمانا لا رتبة، فكل واحد محفوظ في رتبة نفسه بلا تعدية إلى مرتبة غيره، فعلى فرض الإكتفاء بإختلاف المرتبة بين الحكمين محضا، لا مجال لمثل هذا الجواب عنه. (2) أقول: الإلتزام بعدم دعوة الحكم الواقعي في ظرف الشك به لازمه إنكار فعلية الحكم المشكوك، إذ لا نعنى من فعليته إلا دعوته ومحركيته عند وجود موضوعه، فمع عدم متمم الجعل لابد وأن يلتزم بعدم فعلية الحكم المشكوك، فلا يبقى للحكم الواقعي إلا إنشاء قانونيا بلا إرادة فعلية، إذ فعلية الإرادة على ممشاك لا ينفك عن المحركية عند وجود الموضوع، فعدم محركيته حينئذ مساوق عدم فعليته، ولا نعنى من جعل القانون إلا هذا، وحينئذ فتصور المعذورية مع وجود الحكم الفعلى في غير محله، إلا بتصور التفكيك بين فعلية الحكم وعدم الدعوة، ويلزمك حينئذ عدم إناطة فعلية الإحكام بوجود موضوعها خارجا، بل الحاكم بمجرد علمه بالمصلحة على الشئ القائم [*]

فان الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمنة وجوده - التى منها زمان الشك فيه - ويتعرض لوجود نفسه في حال الشك وإن كان محفوظا في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلا أن انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبينا لوجوده فيه، بل لابد في ذلك من مبين آخر وجعل ثانوى يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمنة وجوده، - ومنها زمان الشك فيه - ويكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأولى ويتحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك. ولا يخفى: أن متمم الجعل على أقسام: فان ما دل على وجوب قصد التعبد في العبادات يكون من متممات الجعل، وما دل على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل، وما دل على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل، وغير ذلك من الموارد التى لابد فيها من متمم الجعل، وهى كثيرة في أبواب متفرقة وليست بملاك واحد، بل لكل ملاك يخصه، وإن كان يجمعها قصور الجعل الأولى عن أن يستوفى جميع ما يعتبر استيفائه في عالم التشريع، ولاستقصاء الكلام في ذلك محل آخر. والغرض في المقام: بيان أن من أحد أقسام متمم الجعل هو الذي يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضى المتمم، وإلا فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم في زمان الشك .وتوضيح ذلك: هو أن للشك في الحكم الواقعي اعتبارين :

بالموضوعات المقدرة يحكم حكما فعليا عن إرادة فعلية تابعة للحاظ موضوعه الكلى، بلا إنتظار لوجوده - كما هو التحقيق في كلية الأحكام - وأن المحركية من تبعات الإرادة وهو المعلق على وجود الموضوع خارجا، وعلى هذا المبنى ينثلم الإشكال في الواجب المعلق، وينخرم أساس جعل الأحكام الطلبية من القضايا الحقيقية التى شأنها كون الحكم تابع الموضوع فرضيا وفعليا، إذ بناء على ما ذكر تصير الأحكام الطلبية فعلية قبل وجود موضوعاتها وفي زمان فرضه، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه - كحالة العلم والظن - وهو بهذا الإعتبار لا يمكن أخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده. ثانيهما: اعتبار كونه موجبا للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلا إليه ومنجزا له، وهو بهذا الإعتبار يمكن أخذه موضوعا لما يكون متمما للجعل ومنجزا للواقع وموصلا إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطات الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فانه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية وأهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الإحتياط في موارد الشك حفظا للحمى وتحرزا عن الوقوع في مفسدة قتل

المؤمن، وهذا الحكم الطريقي إنما يكون في طول الحكم للواقع نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية، ولذا كان الخطاب بالإحتياط خطابا نفسيا وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع (1) إلا أن هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدميا، لأن الخطاب المقدمى هو ما لا مصلحة فيه أصلا، والإحتياط ليس كذلك، لأن أهمية مصلحة الواقع دعت

---

(1)أقول: والاولى أن يقال: إن الخطاب بالإحتياط خطاب طريقي كسائر الخطابات الطريقية ناشئ عن الإرادة الواقعية ومظهرة لها في ظرف الشك بها، ومشتملة على الترخيص على مخالفة الواقع عند مخالفتها - كما هو الشأن في سائر أوامر الطرق - وفي خصوص الإحتياط كان ترخيصه على وفق الواقع عند عدم وجوبه المحتمل، وليس وجوبه مقدميا، لأنه مع الموافقة عين الواقع في لب الإرادة ومع المخالفة يباينه، ولا نفسيا لفرض عدم إرادة تحته في فرض المخالفة. ومن هذا البيان ظهر :أن الأمر بالإحتياط وهكذا غيره بيان للواقع ومنجز له في فرض الموافقة، وعند المخالفة موجب لعذره وترخيصه المشتمل عليه أمره وليس موجبا للعقوبة على نفسه .وتوهم: أن العقوبة على الواقع حينئذ عقاب بلا بيان فلابد من أن يكون العقوبة على نفسه، فاسد بما يأتي بيانه في الحاشية الآتية [*] .

إلى وجوبه فالإحتياط إنما يكون واجبا نفسيا للغير لا واجبا بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالإحتياط عند تركه وإدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي، لا على مخالفة الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الإشتغال. فان قلت: إن ذلك يقتضى صحة العقوبة على مخالفة الإحتياط صادف الواقع أو خالفه، لأن المفروض كونه واجبا نفسيا وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها، إلا أن تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الإحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة، لأنه قد خالف تكليفا نفسيا. قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضر تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأول، لأنها تكون حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقق الحكمة في مورد علة لتشريع حكم كلى، وأما علة الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها - كما أوضحناه في محله - ولا إشكال أن الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالإحتياط (1 (

---

(1)أقول: بعدما كان الحكم الواقعي علة لتشريع الأحتياط، فمع انتفائه ينتفى تشريع الإحتياط، وعليه: ففى كل مورد يرد عليه الأمر بالإحتياط يتردد المكلف بين تشريع الإحتياط وعدمه، ولازمه ترديده بكون الأمر به حقيقيا أم صوريا، ومع هذا الترديد كيف يدعوه هذا الأمر على الإحتياط ؟ وعليه: فلا يكون هذا الأمر موجبا للعقوبة على مخالفة نفسه أو مخالفة الواقع، وهذه الشبهة جارية في جميع الأوامر الطريقية. ولنا لحل هذا الإشكال مسلكان: أحدهما أن يقال: إن المصلحة إذا كانت مهمة بنحو لا يجوز منه المولى حتى في ظرف الجهل بها، فقهرا الإرادة المتعلقة به وأمره يكون تبعا لهذا الأهتمام، ومثل هذه الإرادة والأمر نفس احتماله منجز عقلا وخارج من موضوع قبح العقاب بلا بيان، وأن الأمر الطريقي كاشف عن هذا الإهتمام، ولذا يكون منجزا للواقع عند المطابقة، كما أن مخالفته كاشفة عن عدم الإهتمام به، خصوصا مع ترخيصه على خلافه، فيكون موجبا لعذره حتى مع فرض انفتاح بابه. وثانيهما: أن شأن الأوامر الطريقية بعد ما كان إبرازا للإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها، فمع إحتمال [*]

لأن أهمية ذلك أوجب الإحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الإحتياط في مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه، ولكن لما كان المكلف لم يعلم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه أو لا يجب ؟ كان اللازم عليه هو الاحتياط تحرزا عن أن يكون المشكوك مما يجب حفظ نفسه فيقع في مخالفة الحكم الواقعي. ومن ذلك يظهر: أنه لا مضادة بين ايجاب الإحتياط وبين الحكم الواقعي، فان المشتبه إن كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الإحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه مما يجب حفظ نفسه فلا يجب الإحتياط، لانتفاء علته، وإنما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الإحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمى، وإن كان من جهة اخرى يغايره. والحاصل: أنه لما كان ايجاب

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

الواقع كان الواقع ملازما مع البيان للواقع، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح العقاب، إذ موضوعه صورة الجزم بعدم البيان، وحينئذ فشأن الأوامر الطريقية رفع موضوع حكم العقل، فيكون واردا عليه. فان قلت: إنه في ظرف وجود الواقع نقطع بوجوده، ولو كان هذا المقدار من البيان الإحتمالى كافيا، يلزم عدم جريان القاعدة في كل تكليف مشكوك ولو لم يكن في البين جعل طريق، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن العلم بوجود الواقع في ظرف وجود المشكوك لا يكون منوطا بوجود الواقع خارجا كى يصير مشكوكا، بل العلم الفعلى الوجداني ينوط بوجود الواقع لحاظا، فلا يتصور في مثله الجهل بوجود العلم، كى يكون المورد من باب احتمال البيان، بل العلم الوجداني منوط بوجود المشكوك لحاظا حاصل فعلا، ومثل هذا العلم لا يكون لدى العقل بيانا أصلا، ففي مورده نقطع بعدم البيان، بخلاف الأوامر الطريقية، حيث إن بيانيته منوط بوجود الواقع خارجا، فكان البيان فيه مشكوكا، بخلاف فرض العلم، كما لا يخفى [*] .

المصادفة وعدم وجوب الإحتياط في مورد المخالفة، فأين التضاد ؟ هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمم: من ايجاب الإحتياط. وإن لم تكن المصلحة الواقعية تقتضي ذلك ولم تكن بتلك المثابة من الأهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون "، أو بلسان الوضع كقوله - صلى الله عليه وآله - " كل شئ لك حلال " فان المراد من الرفع في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وايجاب الإحتياط، فالرخصة المستفادة من قوله - صلى الله عليه وآله -: " رفع ما لا يعلمون " نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أن الرخصة التى تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافى الحكم الواقعي ولا تضاده، كذلك الرخصة التى تستفاد من قوله - عليه السلام - " رفع ما لا يعلمون " والسر في ذلك: هو أن هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي ومتأخر رتبتها عنه (1) لأن الموضوع فيها هو الشك

---

(1)أقول: يا للعجب ! قد تقدم منه أن مجرد طولية الحكم الظاهرى للواقع غير مجد في رفع التضاد، لأن الحكم الواقعي بنتيجة الإطلاق يشمل مرتبة الحكم الظاهرى، فكيف في المقام التزم بكفاية الطولية في رفع التضاد. وكيف كان: الذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال: إن طولية الحكمين على نحوين: أحدهما :طولية الحكمين في ذات واحدة محفوظة في مرتبة نفسه، كما هو الشأن في عنوان الخمر ومشكوك الخمرية. وثانيهما: طولية الحكمين الثابتين للذاتين في رتبتين - كما هو الشأن في فرض الجهل بالحكم من الجهات التعليلية لطرو الحكم الظاهرى على الذات - فانه حينئذ يرى الذات في رتبتين، بخلاف ما كان الجهل من الجهات التقييدية لأن الذات في هذه الصورة لا يرى إلا في رتبة واحدة موضوعا لحكمين طوليين، وحينئذ الذى يثمر لرفع التضاد هو الطولية بالمعنى الثاني دون الأول، والسر فيه: أن الذات في الصورة لما كان واحدا لا يتحمل لحكمين ولو طوليين متماثلين أو متضادين. وأما في فرض أخذ الذات في رتبتين فلا يرى حينئذ إلا ذاتين، وحيث إن معروض الحكم في كلية [*]

في الحكم من حيث كونه موجبا للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي. وبالجملة: الرخصة والحلية المستفادة من " حديث الرفع " و " أصالة الحل " تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الإحتياط، وقد عرفت: أن ايجاب الإحتياط يكون في طول الواقع ومتفرعا عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضا، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشئ في عرضه، فتأمل. هذا تمام الكلام في إمكان التعبد بالأمارات الغير العلمية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه :أنه لا محذور فيه، لا ملاكا ولا خطابا. المبحث الثاني في تأسيس الأصل عند الشك في التعبد بالأمارة ولا ينبغى التأمل والإشكال في أن الأصل يقتضى حرمة التعبد بكل أمارة لم

يعلم التعبد بها من قبل الشارع. ويدل على ذلك من الكتاب، قوله تعالى " قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون " (1) بناء على شمول الإفتراء لمطلق إسناد الشئ إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنه منه تعالى، لا خصوص ما علم أنه ليس منه تعالى - كما قيل - ولو سلم عدم شمول الإفتراء لما لا يعلم موضوعا فلا أقل من شموله حكما، لأنه جعل في مقابل الإذن، فتدل الآية الشريفة على أن كل ما لم يؤذن

المقامات هو نفس العنوان لا المعنون، فوحدة المعنون لا يضر بتعدد الحكم لكل منهما بعنوان غير الآخر. ولقد أبسطنا الكلام في مسألة التجرى، وبهذا البيان أيضا رفعنا هناك التضاد بين قبح التجرى وحسن الواقع، كما عرفت، فتدبر في المقام فانه من مزال الأقدام. (1) سورة يونس الآية 59 [*]

فيه فهو افتراء، إما موضوعا، وإما حكما. ومن السنة: قوله عليه السلام " رجل قضى بالحق وهو لا يعلم " (1) بناء على كون التوبيخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا لأجل التصدى للقضاء مع عدم كونه أهلا له. ومن الإجماع: ما ادعاه الوحيد البهبهانى (قدس سره) من أن حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات عند العوام فضلا عن الخواص. ومن العقل: إطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنه منه، فان ذلك تصرف في سلطنة المولى وخروج عما يقتضيه وظائف العبودية. وبالجملة: لا إشكال ولا كلام في قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة. نعم: وقع الكلام في مسألة قبح التشريع من جهات: الجهة الاولى: هل حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح المعصية مما لا تناله يد الجعل الشرعي ولا يستتبع خطابا مولويا بحرمته ؟ أو أن حكمه بقبح التشريع يستتبع الحكم الشرعي بحرمته ولو بقاعدة الملازمة ؟ ذهب إلى الأول المحقق الخراساني (قدس سره) وحمل ما ورد في الكتاب والسنة في هذا الباب على الإرشاد، نظير قوله تعالى: " أطيعوا الله ورسوله ". وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الثاني، حيث استدل على حرمة التشريع بالأدلة الأربعة، وهو الأقوى، لأن الأحكام العقلية التى لا تستتبع الخطابات الشرعية إنما هي فيما إذا كانت واقعة في سلسلة معلولات الأحكام كقبح المعصية وحسن الطاعة، لا في ما إذا كانت واقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح العقلي الناشئ عن إدراك المصالح

---

(1)الوسائل: الباب 4 من أبواب صفات القاضى الحديث 6 [*]

والمفاسد، فان الأحكام العقلية الراجعة إلى هذا الباب كلها تكون مورد القاعدة الملازمة، ويستتبعها الخطابات الشرعية، ومسألة قبح التشريع من هذا الباب، لأن حكم العقل بقبحه ليس واقعا في سلسلة معلولات الأحكام، بل هو حكم ابتدائى من العقل لما فيه من المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له، وإن شئت قلت: إن التشريع من أفراد الكذب الذي يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته (1 (الجهة الثانية: هل قبح التشريع يسرى إلى الفعل المتشرع به بحيث يصير الفعل قبيحا عقلا وحراما شرعا، أو إنه لا يسرى إلى الفعل بل يكون التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المتشرع به على ما هو عليه ؟ ذهب إلى الوجه الثاني المحقق الخراساني (قدس سره) وظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الأول، حيث قال) قدس سره): والحاصل: أن المحرم هو العمل بغير علم متعبدا به ومتدينا به ..الخ، ومال إليه شيخنا الاستاذ (مد ظله) بتقريب: انه من الممكن أن يكون القصد والداعى من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه، فيكون الإلتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجبا لانقلاب العمل عما هو عليه (2) وتطرأ عليه

---

(1)أقول: عمدة الكلام في المقام، هو أن العقل في باب التشريع كما يستقل بالقبح، يستقل بالعقوبة أيضا أم لا، وبعبارة أخرى: هل حكمه بقبحه من تبعات موجبة لاستحقاق العقوبة بنفس عنوانه ؟ أم استحقاق العقوبة فيه من تبعات حكمه لا نفسه وأن ما هو من تبعات نفسه مجرد قبحه ؟ وهذه الجهة أيضا مايزة بين المعصية وسائر المقبحات الاخرى، لا مجرد طولية عنوان للحكم وعدمه، وعليه نقول: لا غرو في دعوى أن التشريع المتجرى نحو طغيان على المولى وجسارة موجبة بنفسه للعقوبة بلا احتياج إلى حكم مولوى، كيف ! ولا أظن من ينكر الملازمة كلية إنكار عدم استحقاق المشرع للعقاب نظير الإفتراء على المولى، فتأمل. (2 (أقول لا نرى فرقا من هذه الجهة بين التشريع في فعل نفسه أو التشريع في عمل غيره - كتشريع وجوب الصلاة على الحائض - فهل يتوهم أحد أن الثاني موجب لحرمة فعل الغير ؟ ! فليكن الأول أيضا كذلك، فتدبر [*] .

بذلك جهة مفسدة تقتضي قبحه عقلا وحرمته شرعا، وظاهر قوله: " رجل قضى بالحق وهو لا يعلم " (1) حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدل على حرمة نفس العمل. الجهة الثالثة: هل صحة التعبد بالأمارة والإلتزام بمؤداها على أنه حكم الله تعالى يلازم حجيتها بحيث يستكشف من عدم جواز التعبد عدم الحجية ؟ أو أن الحجية من اللوازم الأعم ؟ فقد تكون الأمارة حجة مع عدم جواز التعبد بها وإسنادها إلى الشارع. ظاهر كلام المحقق الخراساني (قدس سره هو الثاني، بل صريح كلامه ذلك، حيث قال: وأما صحة الإلتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الإنسداد لا يوجب صحتهما.. الخ. ولا يخفى ما فيه، فان معنى جعل الأمارة حجة هو كونها وسطا لإثبات متعلقها وإحراز مؤداها (2) فيكون حالها حال العلم، وهل يمكن أن يقال: إنه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز إسناده إلى الشارع إذا كان المتعلق من الأحكام الشرعية ؟ والأمارة بعد جعلها حجة تكون كالعلم. وما

---

(1)الوسائل: الباب 4 من أبواب صفات القاضى الحديث 6 (2) أقول: قد تقدم سابقا أن مجرد جعل الوسطية تنزيلا لا يفى بالمنجزية، بل المنجز هو الأمر الطريقي المستكشف من هذا الجعل الذى هو المصحح للتنزيل، ومن المعلوم: أن منجزيته غير ملازم لوجوب التعبد بمؤداه، كيف ! وهذا الأمر المنجز موجود في ايجاب الإحتياط في الشبهات البدوية، مع أنه لا يجوز التعبد المزبور فيها، وهكذا لو فرض ورود الأمر بالعمل بالظن الفلاني بلا لسان تنزيل في البين، إذ مثل هذا الأمر أيضا منشأ حجيته، مع أنه لا يجوز التعبد في مثله، كما أن الظن على الحكومة في باب الإنسداد عند من لا يرى العلم الإجمالي مؤثرا - إما لذاته أو لشبهة انحلاله - لابد من الإلتزام بمثبتية الظن وأن مسقطيته إنما هو على مسلك التبعيض في الإحتياط، وهو غير حجية الظن ومنجزيته في حال الإنسداد كما لا يخفى [*] .

أفاده: من أن الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية مع عدم صحة إسناد متعلقه إلى الشارع وعدم جواز التعبد به، فقد عرفت - في أول مبحث الظن - ما فيه، وحاصله: أنه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة مثبتا لمتعلقه، بل شأن العقل هو الإدراك وليس من وظيفته التشريع، وحكمه باعتبار الظن في حال الإنسداد ليس معناه كون الظن حجة مثبتا لمتعلقه، بل معناه الإكتفاء بالإطاعة الظنية للأحكام المعلومية بالإجمال عند تعذر الإطاعة العلمية، وهذا المعنى أجنبي عن معنى الحجية، فان الحجة تقع في طريق إثبات التكاليف والظن بناء على الحكومة يقع في طريق إسقاط التكاليف، وسيأتى توضيح ذلك - إنشاء الله تعالى - في دليل الإنسداد. وبالجملة صحة التعبد بالأمارة وجواز إسناد مؤداها إلى الشارع من اللوازم التى لا تنفك عن حجيتها، ولا يعقل التفكيك بينهما، فمن حرمة التعبد بالأمارة التى لم يعلم التعبد بها من الشارع - كما هو مقتضى الأدلة المتقدمة - يستكشف عدم حجيتها، بل الشك في الحجية يلازم القطع بعدم الحجية، لا بمعنى أخذ العلم بالحجية موضوعا لها بحيث لا تكون حجة واقعا مع عدم العلم بها، فان ذلك واضح الفساد، بداهة أن الحجية كسائر الأحكام الوضعية والتكليفية لا يدور وجودها الواقعي مدار العلم بها، بل بمعنى عدم ترتب آثار الحجية عليها من كونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذرا عند المخالفة، فان التنجز يتوقف على العلم بالحكم أو ما يقوم مقامه، والمكلف لا يكون معذورا إلا إذا استند في العمل إلى الحجة ويتوقف على العلم بها موضوعا وحكما، ويأتى مزيد توضيح لذلك في المباحث الآتية. الجهة الرابعة: هل الحكم العقلي بقبح التعبد بما يشك في التعبد به وإسناد الشئ إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه من

الأحكام العقلية الطريقية نظير حكمه بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع في الظلم من

التصرف في أموال الناس وأعراضهم ؟ أو أن حكم العقل بذلك ليس طريقيا ؟ الظاهر أن يكون هو الثاني، بل لا ينبغى التأمل فيه، فان تمام المناط في نظر العقل هو الإسناد إلى الشارع ما لا يعلم أنه منه، من غير دخل للواقع في ذلك، فلو فرض أن المتعبد به كان في الواقع مما شرعه الشارع ولكن المكلف لم يعلم بتشريعه وأسنده إلى الشارع من غير علم كان ذلك من التشريع القبيح، لتحقق تمام المناط والموضوع الذي يستقل العقل بقبحه، ولو انعكس الأمر وأسند المكلف إلى الشارع ما علم بتشريعه إياه وكان في الواقع مما لم يشرعه الشارع لم يكن المكلف مشرعا، لا أنه يكون مشرعا ولمكان جهله يكون معذورا عند العقل .وبالجملة: ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلف أو لا يصيبه، بل واقع التشريع هو إسناد الشئ إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إياه، سواء علم المكلف بالعدم أو ظن أو شك، وسواء كان في الواقع مما شرعه الشارع أو لم يكن، فليس حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح الظلم، فان العقل إنما يستقل بقبح الظلم، وهو عبارة عن التصرف في أموال الناس وأنفسهم وأعراضهم، غايته أنه من الشك في كون المال مال الناس يحكم العقل حكما طريقيا بقبح التصرف فيه، مخافة أن يكون المال مال الناس فيقع المكلف في مفسدة التصرف في مال الناس ظلما وعدوانا، فللعقل في باب الظلم حكمان: حكم موضوعي بقبح التصرف فيما هو مال الناس واقعا عند الإلتفات إليه، وحكم آخر طريقي بقبح التصرف فيما يشك كونه مال الناس (1) فلو خالف المكلف وأقدم على التصرف في المشكوك ولم يكن

(1)أقول: المراد من الأحكام الطريقية هو الإنشاءات الحاكية عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها وكاشفة عن الترخيص في صورة المخالفة، ومثل هذا المعنى غير متصور في مثل حكم العقل بقبح الشئ في ظرف الجهل بقبحه واقعا، إذ الوجدان بعد ما حكم بالقبح في ظرف الشك يستحيل كشفه عن الترخيص في صورة المخالفة، إذ لازمه مع احتمال المخالفة أن لا يستقل بقبح شئ، ومع استقلاله به حينئذ لا محيص من الإلتزام [*]

في الواقع مال الناس فليس عليه إلا تبعة التجرى، وأين هذا من باب التشريع ؟ فانه ليس للعقل فيه إلا حكم واحد بمناط واحد يعم صورة العلم والظن والشك . والحاصل: أن الأحكام العقلية قسمين: أحدهما: ما يكون للعقل حكم واحد بمناط واحد يعم صورة العلم والظن والشك، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح التشريع. ثانيهما: ما يكون للعقل حكمان: حكم على الموضوع الواقعي الذي استقل بقبحه، وحكم آخر طريقي على ما يشك أنه من مصاديق الموضوع الواقعي، ومن أوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح الظلم. وقد يقع الشك في بعض الأحكام العقلية أنه من أي القسمين ؟ كحكمه بقبح الإقدام على الضرر، فانه يحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل بقبح الإقدام عليه هو الضرر الواقعي، وله حكم آخر طريقي بقبح الإقدام على ما لا يأمن منه الوقوع في الضرر، ويحتمل أن يكون الموضوع لحكم العقل مطلقا " ما لا يأمن منه الوقوع في الضرر " سواء في ذلك صورة العلم بالضرر أو الظن أو الشك، كان في الواقع ضرر أو لم يكن. هذا، ولكن ظاهر المحكى من تسالم الأصحاب على ان سلوك الطريق الذي يظن أو يقطع فيه الضرر والخطر يكون معصية ويجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف وتبين عدم الضرر، هو أن يكون قبح الضرر عندهم كقبح التشريع ليس للعقل فيه إلا حكم واحد، إذ لو كان للعقل فيه حكمان - كباب الظلم - كان اللازم عدم وجوب إتمام الصلاة عند انكشاف الخلاف

بالموضوعية وبعده لا يفهم فرق بين الظلم والتشريع، إذ في كل منهما يحكم العقل وجدانا بقبحه طابق الواقع أم خالف، وحينئذ لا نفهم لهذا الحكم الطريقي مفهوما محصلا في باب الظلم دون غيره. نعم: يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح ما هو مشكوك الظلم، بل الذى يستقل هو قبح الظلم الواقعي عند إحراز ظلمه، نظرا إلى دخل العلم في كلية المستقلات العقلية في حكمه بحسن أو قبح، كما لا يخفى] . *

وتبين عدم الضرر، لأنه لم يتحقق ما هو الموضوع لحكم العقل بالقبح ليستتبع الحكم الشرعي بالحرمة حتى يكون السفر معصية يجب فيه إتمام الصلاة، بل غايته أن يكون سلوك الطريق من التجرى، فتسالم الأصحاب على هذه الفتوى لا ينطبق إلا بالحاق باب الضرر بباب التشريع، من حيث كون الموضوع لحكم العقل بالقبح مطلق ما لا يأمن، فتأمل جيدا. تتمة: قد عرفت: أن الأصل عند الشك في حجية كل أمارة يقتضى حرمة التعبد بها والإلتزام بمؤداها بمقتضى الأدلة المتقدمة. وقد يقرر الأصل بوجه آخر، وهو استصحاب عدم الحجية، لأن حجية الأمارة من الحوادث وكل حادث مسبوق بالعدم. وقد منع الشيخ (قدس سره) عن جريان استصحاب عدم الحجية، وأفاد في وجهه بما حاصله: أنه لا يترتب على مقتضى الإستصحاب أثر عملي، فانه يكفى في حرمة العمل والتعبد نفس الشك في الحجية، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبد بالأمارة حتى يجرى استصحاب العدم، فان الإستصحاب إنما يجرى فيما إذا كان لا أثر مترتبا على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشك. هذا حاصل ما افاده الشيخ (قدس سره) في وجه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية. ورده المحقق الخراساني (قدس سره) بما حاصله: أن الحاجة إلى الأثر في جريان الأصل إنما هو في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، وأما الاصول الجارية في الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي ما وراء المؤدى، بل يكفى في صحة جريان الأصل ثبوت نفس المؤدى - من بقاء الحكم في الإستصحابات الوجودية وعدمه في الإستصحابات العدمية - بداهة أن وجوب الشئ أو عدم وجوبه بنفسه من الآثار التي يصح جريان

الأصل بلحاظها، فلا حاجة إلى أثر آخر وراء ذلك، والحجية وعدمها من جملة الأحكام، فيجرى استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا انتظار أثر آخر وراء عدم الحجية، فان استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب، فكما أنه لا يتوقف استصحاب عدم الوجوب على أثر آخر وراء نفس عدم الوجوب، كذلك استصحاب عدم الحجية. ثم أفاد (قدس سره) أنه لو سلم كون الحجية من الموضوعات الخارجية التى يتوقف جريان الأصل فيها على أن يكون في البين أثر عملي، إلا أن ذلك لا يمنع عن استحصاب عدم الحجية، فان حرمة التعبد كما يكون أثرا للشك في الحجية كذلك يكون أثرا لعدم الحجية واقعا، فيكون الشك في الحجية موردا لكل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك، ويقدم الإستصحاب على القاعدة لحكومته عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها. ثم بين ضابطا كليا بما حاصله: أن الأثر إذا كان مترتبا على الواقع فقط فلا مجال للاستصحاب، وإن كان مترتبا على الشك فقط فلا مجال إلا للقاعدة المضروبة للشك، وإن كان مترتبا على كل من الواقع والشك فلكل من الإستصحاب والقاعدة مجال، إلا أن الإستصحاب يقدم لحكومته عليها. هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) ردا على ما افاده الشيخ) قدس سره). وأنت خبير بما فيه ! أما ما أفاده (قدس سره) أولا: من أن الحجية بنفسها من الأحكام فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدى أثر عملي، ففيه: أن ما اشتهر من أنه " في الاصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن يكون في البين أثر عملي " إنما هو لأجل أن المؤدى بنفسه من الآثار العملية (1) وإلا فلا يمكن أن تجرى الاصول من دون أن يترتب

(1)أقول: الذى يحتاج في الاستصحاب كون المستصحب مما يترتب عليه العمل، بمعنى كونه مقتضيا له ولو [*]

عليها أثر عملي، من غير فرق في ذلك بين الاصول الموضوعية والحكمية، فان الاصول إنما تكون وظائف عملية، لما عرفت آنفا: من أن المجعول فيها هو الجرى العملي، وبذلك تمتاز الاصول من الأمارات، فان الأمارة تقتضي الثبوت الواقعي ولا يتوقف التعبد بها على أن يكون المؤدى مما يقتضى الجرى العملي، بل يكفى في التعبد بها أن يترتب عليها أثر عملي ولو بألف واسطة لكى لا يلزم اللغوية، فلا مانع من قيام الأمارة على عدم الحجية بعد ما كان مفادها عدم الثبوت الواقعي .وبالجملة: لا يعقل أن يجرى الأصل من دون أن يقتضى الجرى والبناء العملي، ولما كانت الاصول الحكمية بنفسها تقتضي الجرى العملي على طبق المؤدى كان الأصل جاريا بلا حاجة إلى أن يكون أثر عملي وراء المؤدى، وإلا فلو فرض أصل حكمي لا يقتضى الجرى العملي فلا يكاد يجرى، لعدم

في ظرف العلم به، بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعى، نظير الوجوب الذى هو مقتضى للعمل ولو في ظرف العلم به، كما أن نفيه موجب لنفى العمل المستند إلى عدم المقتضى، وهذا المعنى موجود في الحجية المجعولة، بملاحظة كونها موضوعا لحكم العقل بموافقتها عند العلم به، وعدم وجوبه عند عدمها لعدم المقتضى، وليس أثرها ممحضا بخصوص حرمة التعبد بمؤداه كى يختص ذلك بحال شكه وكان من تبعات نفس الشك به، كيف ! وقد قلنا بأن حرمة التعبد ليس من لوازم عدم الحجية، وإن كان جوازه من لوازم حجيته، وحينئذ لا يبقى مجال لمثل هذا التعب في رد هذا القائل خصوصا في إلزامه بأن عدم الحجية يقتضى الرخصة، مع أنه ليس كذلك، لأن الأحكام بأسرها مضادة، وليس نقيض كل عين الآخر، ولا يقتضى أيضا إثباته بدليل التعبد الذى هو مفاد الأصل، لعدم حجية مثبتات الاصول، فلا يكون نتيجة استصحاب عدم الوجوب إلا رخصة العقل لترك العمل بنفس شكه من جهة قبح العقاب بلا بيان، وحينئذ كيف يكون استصحاب العدم حاكما على قبح العقاب بلا بيان، بل لازم كلامه كون المورد مجرى القاعدة، لا مجرى الاستصحاب، إلا بناء على حجية مثبته من إثبات الرخصة الشرعية، وهو كما ترى ! وحينئذ ما تقول في استصحاب عدم الوجوب نقول به في استصحاب عدم الحجية. ولعمري ! ان عمدة ما أوقعه في هذا المحذور تخيل أن أثر عدم الحجية منحصر لجهة التعبد بمؤداه الذى مترتب في فرضه على نفس الشك، وهو أول شئ ينكر ! بل عمدة أثر عدم الحجية عدم حكم العقل بلزوم موافقته، لعدم المقتضى - نظير حكمه بعدم لزوم العمل والإمتثال في صورة عدم وجوبه - وأن مصحح جريان الإستصحاب في المقامين متساويان، فتدبر، ولا تبادر بالإشكال على الأساطين [*] .!

صحة التعبد به، والحجية وإن كانت من الأحكام الوضعية وكانت بنفسها مما تنالها يد الجعل، إلا أنها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر عملي أصلا، والآثار المترتبة عليها - منها: ما يترتب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجزة للواقع عند الإصابة وعذرا عند المخالفة. ومنها: ما يترتب على نفس الشك في حجيتها، كحرمة التعبد بها وعدم جواز إسناد مؤداها إلى الشارع، فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملي حتى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجية أثر إلا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجدانا، لما عرفت: من أن الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد، فجريان الإستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوء حالا منه، فان تحصيل الحاصل إنما هو فيما إذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان أو كلاهما تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرر بالوجدان بالتعبد، فهو أسوء حالا من تحصيل الحاصل. وبالجملة: فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية، فان عدم الوجوب كالوجوب بنفسه مما يتعلق بعمل المكلف ويقتضى الجرى العملي نحوه، لأن عدم الوجوب يقتضى الرخصة الشرعية في الفعل، وهى ليست حاصلة بنفس الشك وجدانا، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكما على البراءة العقلية والشرعية، لأن البراءة لا تقتضي أزيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع. وأما الرخصة الواقعية فلا يكاد تثبتها البراءة، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجية الذي لا يترتب عليه أثر إلا ما كان حاصلا بنفس الشك، فتأمل. (1)

---

(1)وجهه: هو أنه قد يختلج في البال: أن المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضى المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك في نسخها، لأن استحالة التعبد بأحد النقيضين يلازم استحالة التعبد بالنقيض الآخر، وإن كان يمكن منع الملازمة، فان المسلم من الملازمة هو أن القدرة على أحد النقيضين يلازم القدرة على النقيض الآخر، وأما التعبد بأحد النقيضين فلا يلازم التعبد بالآخر، إذ قد لا يكون محل للتعبد [*]

وأما ما أفاده (قدس سره) ثانيا: من أن حرمة التعبد بالأمارة كما يكون أثرا للشك في حجيتها كذلك يكون أثرا لعدم حجيتها واقعا، ففى ظرف الشك يجرى كل من الإستصحاب والقاعدة المضروبة له، ويقدم الإستصحاب لحكومته عليها. ففيه :أنه لا يعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعا للأثر في عرض الواقع (1) مع أنه على هذا الفرض لا يجرى الإستصحاب أيضا، لأن الأثر

بأحدهما - للزوم اللغوية أو غير ذلك - دون التعبد بالآخر (*) وقد يختلج في البال أيضا: أن ذلك يقتضى عدم جواز قيام الأمارة المعتبرة على عدم حجية أمارة، فان المجعول في باب الأمارات وإن لم يكن هو البناء العملي بل نفس الوسطية في الإثبات، إلا أنه لابد وأن يترتب على مؤدى الأمارة أثر عملي ولو بألف واسطة ليصح التعبد بها، والمفروض أنه لا يترتب على عدم الحجية الواقعية أثر عملي، بل الأثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية، وهو حاصل قبل قيام الإمارة المعتبرة على ذلك. ولا يدفع هذا الإشكال مجرد كون الأمارة مثبتة لمؤداها الواقعي، لأن المفروض أن المؤدى ليس موضوعا للأثر، فحال الأمارة القائمة على عدم حجية أمارة كحال الأمارة القائمة على موضوع لم يترتب عليه أثر عملي أصلا ولو بألف واسطة. ولا يقال: إنه بعد قيام الأمارة على عدم حجية يحصل العلم بعدم الحجية والعلم بعدم الحجية كالشك فيها يكون موضوعا لأثر حرمة التعبد، فان العلم بعدم الحجية إنما يحصل بعد قيام الأمارة والتعبد بها، والمفروض أنه في المرتبة السابقة على قيام الأمارة تحقق موضوع الأثر، فلا يكون مجالا للتعبد فيها، فتأمل جيدا (منه). (*) أقول: لو كان أثر الحجية منحصرا بجواز التعبد، لا شبهة في أن هذا الجواز منوط بالعلم بها، فقبل العلم يحرم التعبد به بمقتضى كلامه، وحينئذ يتوقف الأثر على الإستصحاب كى يوجب له العلم بالحجية، والإستصحاب أيضا ينوط بهذا الأثر،، فيدور، وحينئذ لا يرفع هذه الغائلة إلا بدعوى كفاية اقتضاء الأثر في المستصحب بلا احتياج إلى فعليته، ولازمه حينئذ كفاية نفى المقتضى في طرف استصحاب عدمه بلا احتياج إلى أثر آخر، كما هو في استصحاب الوجوب ونفيه - على ما أسلفناه - ومن هذا البيان ظهر أيضا وجه جريان الأمارة على عدم الحجية، شكر الله سعيه في هذا التعب العظيم !. (1 (أقول إذا فرض كون الواقع مقتضيا لشئ والشك به مانعا عن ترتبه، نظير وجوب الإمتثال بالنسبة إلى الوجوب وأمثاله، فهل لك محيص من الإلتزام بنفى الأثر المترتب على الأعم من عدم المقتضى ووجود المانع ؟ وفى المقام " استاذنا " لا يريد إلا هذا، فلا ترمه بعدم المعقولية. ثم بعد تسليم مدعاه ليس لك أن تنكر الإستصحاب، لأن ترتب الأثر على الشك في عرض ترتب الإستصحاب عليه، وبعد ذلك نقول، إن الأمر يدور في تطبيق الإستصحاب أو تطبيق كبرى هذا الأثر بين [*]

يترتب بمجرد الشك، لتحقق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الإستصحاب، لإنه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الإستصحاب، فانه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقق موضوع الأثر وترتب عليه الأثر، فأى فائدة في جريان الإستصحاب ؟ وما قرع سمعك، من أن الإستصحاب يكون حاكما على القاعدة المضروبة لحال الشك، فانما هو فيما إذا كان ما يثبته الإستصحاب غير ما تثبته القاعدة - كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما - فان القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية (1) بل مفادها ليس إلا ترتيب آثار الطهارة والحلية: من جواز الإستعمال وحلية الأكل ونحو ذلك، بخلاف الإستصحاب، فان مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعية، وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الإستعمال وحلية الأكل من آثار اخر، وعلى ذلك يبتنى جواز الصلاة في أجزاء الحيوان الذي شك في حليته إذا كان يجرى في الحيوان استصحاب الحلية - كما إذا كان غنما فشك في مسخه إلى الأرنب - وعدم جواز الصلاة في

التخصيص والتخصص، لأن بجريان الإستصحاب يرتفع موضوع هذه الكبرى، فإنه مبنى على عدم جريان الإستصحاب بمخصص خارجي، وإلا لا يصلح هذه الكبرى لتخصيصه، لأنه معلق على عدم جريانه. ولئن شئت قلت: إن لسان الإستصحاب ينفى موضوع هذه الكبرى فكان ناظرا إليه، بخلاف لسان الكبرى، فإنه ليس لسانه نفى موضوع الإستصحاب، بل جريانه موجب للغوية الإستصحاب، فالإستصحاب من الأول مانع

عن جريانها، فتدبر .ولئن شئت قلت: إن نتيجة الإستصحاب ترتب الأثر على عدم المقتضى ونتيجة القاعدة ترتب العدم على المانع، وباعترافه ترتب العدم على عدم المقتضى مقدم على الترتب على المانع. (1) أقول: بالله ! لو لم تثبت قاعدة الطهارة الطهارة الواقعية التعبدية يلزم عند العلم بنجاسة الماء المتوضى منه، إما الحكم بصحة الوضوء واقعا أو عدم صحة الوضوء بمثل هذا الماء، وهو كما ترى ! وجه الملازمة :أن موضوع صحة الوضوء واقعا، إما الطهارة الواقعية أو الأعم منها ومن الطهارة الظاهرية، فعلى الأول: فلا يجوز الوضوء به، لعدم إحراز الطهارة الواقعية .وعلى الثاني: يلزم عدم إقتضاء كشف نجاسته لبطلان وضوئه حين جريان القاعدة فيها، وحينئذ لا محيص إلا أن تلتزم بأن مفاد قاعدة الطهارة أيضا إثبات الطهارة الواقعية، وحينئذ من أين وجه تقدم الإستصحاب على القاعدة ؟ فتدبر [*] .

أجزائه إذا لم يجرى فيه استصحاب الحلية وإن كان تجرى فيه أصالة الحل، فانها لا تثبت الحلية الواقعية وكون الحيوان من الأنواع المحللة، مع أن جواز الصلاة قد رتب على الحلية الواقعية. وكذا الكلام في قاعدة الإشتغال مع استصحاب بقاء التكليف، فانه في المورد الذي تجرى فيه قاعدة الإشتغال لا يجرى فيه الإستصحاب، وفي المورد الذي يجرى فيه الإستصحاب لا تجرى فيه القاعدة، فان القاعدة إنما تجرى في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض أطرافه عن الإبتلاء بالإمتثال ونحوه، والإستصحاب يجرى عند الشك في فعل المأمور به. فما ربما يتوهم من عبارة الشيخ (قدس سره) في المقام: من عدم جريان الإستصحاب في جميع موارد الشك في فعل المأمور به، فاسد، فتصريحه في مبحث الإشتغال بجريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في إتيان المأمور به وقد أوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال، وأين هذا مما نحن فيه مما كان الأثر المترتب على الإستصحاب عن الأثر المترتب على الشك ! ؟ فالإنصاف: أنه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها، فتأمل فيما ذكرناه جيدا .المبحث الثالث بعد ما عرفت: من أن مقتضى القاعدة عدم حجية ما شك في حجيته من الطرق والأمارات إلا أن يقوم دليل بالخصوص على حجية أمارة خاصة أو على حجية كل أمارة تفيد الظن، فلابد من صرف عنان الكلام إلى ما دل الدليل على اعتباره، أو قيل باعتباره من الأمارات. ولا يخفى: أن البحث عن ذلك من أهم المباحث التى ينبغى تنقيحها، خصوصا بالنسبة إلى من لم يلتزم بحجية الظن المطلق، فانه لابد له من إقامة الدليل على حجية ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب من حيث

الظهور والصدور (1) ولا يغنى البحث في حجية الظهور عن البحث في جهة الصدور (2) بل لابد من إثبات حجية كل منهما، ولذلك عقد الأصحاب بحثا في حجية الظواهر وبحثا آخر في حجية الأخبار (3) وعلى كل حال: ينبغى عقد الكلام في مقامين: المقام الأول: في بيان الأمارات قام الدليل على اعتبارها بالخصوص أو ما قيل بقيامه عليه. المقام الثاني: في بيان الأدلة التى توهم دلالتها على اعتبار كل أمارة مفيدة للظن. أما المقام الأول ففيه فصول: الفصل الأول في حجية الظواهر (4) اعلم: أن البحث في باب الظهورات تارة: يكون صغرويا، كالبحث

(1)أقول: بل وجهة الصدور أيضا. (2) أقول: وبالعكس أيضا. (3) أقول: ويقتضى بحثا آخر في نفى جهة التقية أو التورية في كلامه أيضا الذى يسمى بجهة الصدور، كما أشرنا. (4) أقول: ينبغى أولا أن يتكلم بأن ما هو المرجع عند العقلاء وكان بنائهم على العمل به هو أصالة الحقيقة أو العموم والإطلاق أو أصالة عدم القرينة على خلاف وضع اللفظ، أو أن مبنى بنائهم على ما انعقد عليه ظهور اللفظ ووجهة الكلام، وتظهر الثمرة في صورة إتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانعة عن إنعقاد الظهور، فانه حينئذ لا مجرى للأصل الآخر، بخلاف الاصول السابقة، كما أنه في صورة انعقاد الظهور بالقرائن العامة أو [*]

عن الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة، من وقوع الأمر عقيب الحظر، والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك مما يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام أو للجملة

التركيبية - أي ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه - فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثا عن المبادئ، كالبحث عن الرواة وسلسلة السند. واخرى: يكون كبرويا كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، فان البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الاصولية، لا من المبادى - كما توهم - بتخيل أن البحث عن دليلية الدليل لا يرجع إلى البحث عن العوارض، بل من المباحث الراجعة إلى أصل تحقق الموضوع. ولا يخفى ما فيه، لما تقدم (في صدر الجزء الأول من الكتاب (من أن الموضوع في علم الاصول ليس هو خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الاصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الأدلة الأربعة، بل البحث عن كل ما يقع في طريق الإستنباط يكون بحثا اصوليا، لأن مسائل علم الاصول هي الكبريات التى تقع في طريق الإستنباط، ومن أوضحها مسألة حجية الظواهر وحجية الخبر الواحد. ثم إن المباحث التى ترجع إلى الصغرى - منها: ما تقدم البحث عنه في باب الأوامر والنواهي والعام والخاص، كالبحث عن وقوع الأمر عقيب الحظر والإستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك من القرائن العامة التى تقتضي

الخاصة - كالوقوع عقيب الحظر مثلا - لا يبقى مجال لأصالة الحقيقة وكان لأصالة الظهور مجال. نعم: الذى يسهل الخطب إمكان دعوى اليقين بأن بنائهم في باب الألفاظ على الأخذ بما عليه وجهة الكلام من الظهور، لا بصرف احتمال الحقيقة بلا ظهور. ومن هذه الجهة أوردنا على القوم بأن البحث في أن التبادر لابد وأن يكون مستندا إلى حاق اللفظ، مستدرك. نعم: بناء على كون مدار العقلاء على أصالة الحقيقة، كان له مجال. ولكن أنى لهم باثباته، فتدبر جيدا [*] .

ظهور الكلام على خلاف ما كان ظاهرا فيه لولا احتفافه بتلك القرائن .ومنها: ما يأتي البحث عنه بعد ذلك، كالبحث عن حجية قول اللغوى. والمقصود بالكلام فعلا هو البحث عن الكبرى (وهى حجية الظواهر) ونعنى بحجية الظواهر الحكم بأن ما تكفله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمرى والبناء على أن الكلام بظاهره قد سيق لإفادة المراد، ولا إشكال في أن بناء العقلاء على ذلك في الجملة، بل عليه يدور رحى معاشهم ونظامهم، فانه لولا اعتبار الظهور والبناء على أن الظاهر هو المراد لاختل النظام ولما قام للعقلاء سوق. ومن المعلوم: أنه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضى التعبد بذلك، بل لمكان أنهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلم ما يكون الكلام ظاهرا فيه، لأن احتمال إرادة خلاف الظاهر إنما ينشأ من احتمال غفلة المتكلم من نصب قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك مما يوجب انقداح احتمال عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام، وكل هذه الإحتمالات منفية بالاصول العقلائية التي جرت عليها طريقتهم، والشارع قررهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضا لأنه أحدهم، فانه ليس للشارع طريق خاص في بيان مراداته، بل يتكلم على طبق تكلم العقلاء، بل لا يتطرق بعض الإحتمالات التى توجب الشك في إرادة ظاهر الكلام في كلامه كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة - فلم يبق إلا احتمال عدم إرادة استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفى بالأصل .وبالجملة: لا إشكال في اعتبار الظواهر، من غير فرق بين ظواهر كلام الشارع وغيره، ومن غير فرق بين ظواهر الكتاب العزيز وغيره، وإن نسب إلى الأخباريين عدم جواز العمل بظاهر الكتاب العزيز، واستدلوا على ذلك بوجهين :

الأول: العلم الإجمالي بتقييد وتخصيص كثير من المطلقات والعمومات الكتابية، والعلم الإجمالي كما يمنع عن جريان الاصول العملية يمنع عن جريان الاصول اللفظية: من أصالة العموم والإطلاق التى عليها مبنى الظهورات. الثاني :الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب. ولا يخفى ما في كلا الوجهين. أما الأول :فلان العلم الإجمالي ينحل بالفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعثور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها (1) وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث العام والخاص. وأما الثاني: فلأن الأخبار الناهية عن العمل بالكتاب وإن كانت مستفيضة بل متواتره، إلا أنها على كثرتها بين طائفتين: طائفة تدل على المنع عن تفسير القرآن بالرأى

والإستحسانات الظنية، وطائفة تدل على المنع عن الإستقلال في العمل بظاهر الكتاب من دون مراجعة أهل البيت الذين نزل الكتاب في بيتهم (صلوات الله عليهم). ولا يخفى: أن مفاد كل من الطائفتين أجنبي عما يدعيه الأخباريون. أما الطائفة الاولى: فلأن العمل بالظاهر لا يندرج في التفسير، لأنه

---

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

عبارة عن " كشف القناع " فلا يعم الظاهرى الذي لا قناع عليه، خصوصا بعد تقييد التفسير في جملة من الروايات بالرأى الذي يحتاج إلى إعمال الإستحسانات الظنية، ولا إشكال أن سوق الروايات يقتضى وحدة المراد منها وأنها وردت لبيان إفادة معنى واحد، من غير فرق بين ما اطلق في التفسير، وبين ما قيد بالرأى .وأما الطائفة الثانية: فلأن المدعى هو العمل بظاهر الكتاب بعد مراجعة ما ورد عن أهل البيت من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات، فانه لا يدعى أحد جواز الإستقلال في العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم) عليهم السلام). هذا مضافا إلى ما ورد في جملة من الأخبار - لا يبعد أن تكون متواترة معنى - من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع إليه وعرض الأخبار المتعارضة عليه والأخذ بما وافقه الكتاب وطرح المخالف وغير ذلك مما يظهر منه المفروغية عن صحة التمسك بظاهر الكتاب، فراجع أخبار الباب وتأمل فيها. والشيخ) قدس سره) وإن أطال الكلام في مقالة الأخباريين وكلام (السيد الصدر) إلا أن الإنصاف: أن المراجعة في أخبار الباب تغنى عن إطالة الكلام في فساد مقالة الأخباريين، فالتفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره مما لا سبيل إليه. نعم: في باب الظواهر تفصيل آخر محكى عن المحقق القمى (قدس سره) لعله أقرب من تفصيل الأخباريين، وهو التفصيل بين من قصد إفهامه من الكلام وبين ما لم يقصد، وحجية الظواهر تختص بالأول دون الثاني. وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنه تارة :يكون الغرض من الكلام إفهام كل من ينظر إليه أو يطرق سمعه من دون أن يقصد من الكلام

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

المحتملات التى تقتضي عدم إرادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالاصول العقلائية (1) ولا اختصاص لاحتمال غفلة

---

(1)أقول: ذلك صحيح لو كان نظر " المحقق " إلى احتمال وجود القرائن الخفية بينه ومخاطبه، وأما لو [*]

المتكلم عن نصب قرينة المراد، بل احتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال - وغير ذلك مما يفرض من الإحتمالات - كلها مرجوحة في نظر العرف منفية بأصالة العدم التى عليها بناء العقلاء، من غير فرق بين المخاطب وغيره. نعم: احتمال القرينة المنفصلة بالنسبة إلى المتكلم الذي من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة يكون راجحا، إلا أن ذلك يكون إنما يقتضى وجوب الفحص عنها، لا سقوط ظاهر كلامه عن الإعتبار، مع أن نسبة الأخبار إلينا نسبة كتب التأليف والتصنيف، فان نقلة الروايات في مبدء السلسلة غالبا كانوا هم المخاطبين بالكلام - وقد اعترف بأن ظاهر الكلام حجة في حقهم - وبعد ذلك اودعت تلك الروايات في الاصول ثم في الجوامع والكتب، ولابد وأن يكون الراوى عن الإمام (عليه السلام) يودع أو ينقل ما سمعه من الكلام بما احتف به من قرائن الحال والمقال، لأن الغرض من نقله هو إفهام الغير، فتكون الكتب المودعة فيها الروايات ككتب التأليف والتصنيف التى اعترف بحجية ظواهرها أيضا لكل من نظر فيها. فالإنصاف: أنه لا فرق في حجية الظواهر بين ظواهر الأخبار وغيرها، وبين من قصد إفهامه وغيره، هذا كله فيما يتعلق بحجية الظواهر من المباحث .وأما المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر وتعيين أن اللفظ الكذائي ظاهر في أي معنى: فخلاصة الكلام فيها: هو أن كل كلام يتضمن النسبة

كان نظره إلى عدم حجية الظهور إلا في صورة إحراز كون المتكلم في مقام تفهيم مرامه لكل أحد لا لشخص خاص - وإلا فلا مجال لغيره بحصول الظن بمرامه ولو نوعا الذى هو المدار في الدلالة التصديقية الذى هو موضوع الحجية لدى العقلاء - فلا يفى بدفعه أصالة عدم القرينة الخفية لإثبات الحجية، كما لا يخفى. وحينئذ لا محيص من أن يقال: إنه يكفى لحجيته محض إحراز كونه في مقام التفهيم ولو لشخص خاص بلا احتياج إلى إحراز كونه في مقام تفهيم الكل، لبناء العقلاء على إلزام الطرف بسماع الغير كلامه] . *

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

مفاد المفردات، وإن كان المتكلم بعد متشاغلا بالكلام، وذلك واضح. ثم إن المتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصديقية التركيبية إن كان مفادها على خلاف ما يقتضيه مفاد المفردات إنما هو القرائن التى تحتف

بالكلام (1) فانها هي المرجع في تشخيص الظهورات للجمل التركيبية، وهى قد تكون من القرائن العامة المضبوطة، كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهم الحظر وكالإستثناء عقيب الجمل المتعددة وكتعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، ونحو ذلك من القرائن العامة التى ادعى أنها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه لولا احتفافه بتلك القرينة، وقد تقدم البحث عنها في الجزء الأول والثاني من الكتاب، وقد تكون من القرائن الخاصة في الموارد الجزئية، وهى ليست تحت ضابط كلى، بل تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات والمتكلمين .والمتكفل لإثبات مفاد الدلالة التصورية لمفردات الكلام هو الأوضاع اللغوية إذا لم تكن المعاني مرتكزة في أذهان أهل العرف، وإلا فالعبرة عليه وإن خالف الأوضاع اللغوية. واستكشاف الأوضاع اللغوية إنما يكون من قول اللغوى، فان أفاد قوله العلم بالوضع فهو، وإلا ففى حجية الظن الحاصل من قوله إشكال: وإن

(1)أقول: لا يخفى أن كل لفظ عند تجرده عن القرينة المتصلة به له دلالة على المعنى، بنحو يكفى فيه العلم بوضعه، وهو الذى عبارة عن انسباق المعنى إلى الذهن من دون احتياج إلى إحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة، وهو المعبر عنه بالدلالة التصورية، من دون فرق فيه بين دلالة مفردات الكلام أو جمله، ولا بين مادة الكلام أو هيئته، كما أنه مع اتصال الكلام بالقرينة أيضا، ربما يتحقق هذه الدلالة التصورية كما لو صدر ذلك من النائم أو الغافل، وأيضا لكل من مادة القضية وهيئته أو المفرد وجملته دلالة اخرى تصديقية، وهى التى تحتاج إلى إحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة، ولا يتصور مثله من النائم والغافل، وربما يكون مركز البحث في حجية الظواهر هذه الدلالة دون الاولى. وربما يستنتج من مثل هذه الجهة في مسألة جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية جوازا أو منعا كما هو محرر في محله، وحينئذ ما أدرى هذا المحقق البارع من أين جاء بهذا الاصطلاح في الدلالة التصورية و التصديقية ؟ ! ولم التزم بأن لمفردات الكلام - ولو في طى الكلام - ظهور على خلاف جملة الكلام، إذ لو اريد من الجملة مجموع كلامه هيئة ومادة فالمادة لا تخرج عن هذه ذلك، فكيف لها ظهور وليس للجملة ظهور، وإن اريد من الجملة مفاد الهيئة بخصوصه فالتفكيك بين الظهورين في غاية المتانة، ولكن ذلك في فرض عدم اتصال المادة بالقرينة على خلافها، وهو خلاف فرضه، كما لا يخفى [*] .

كان قد حكى الإجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوى بالخصوص، لا من باب الظن المطلق. وقد يستدل على ذلك بما دل على اعتبار قول أهل الخبرة، ولا ينبغى الإشكال في الكبرى، فان الرجوع إلى أهل الخبرة والإعتماد على قولهم مما قد استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع، ولا يعتبر في الرجوع إلى قولهم شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة، بل ولا الإسلام، فان اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج إلى ذلك، لأن الشهادة هي الأخبار عن حس، وقول أهل الخبرة يتضمن إعمال الرأى والحدس (1) فهو باب آخر غير باب الشهادة، ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقا، إذ ليس بناء العقلاء على التعبد بقول أهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق، بل التعبد إنما هو من وظائف المتشرعة، وليس بناء العقلاء في شئ من المقامات على التعبد، فلابد من حصول الوثوق من قول أهل الخبرة وإن لم يجتمع فيه شرائط الشهادة، إلا إذا كان في مورد الدعوى والخصومة، فانه لا بد من التعدد والعدالة، لقوله صلى الله عليه وآله: " إنما أقضى بينكم بالبينات والأيمان " (2) وغاية ما يقتضيه الدليل على اعتبار قول أهل الخبرة هو أن يكون حدسهم كحسهم في الإعتبار، وهذا لا ينافى اعتبار اجتماع شرائط الشهادة: من التعدد والعدالة في خصوص

(1)أقول: إذا كان حدسه قريبا بالحس، فلا غرو في إدخاله بباب الشهادة ولا يكون هذا الفرق بفارق. نعم: لو كان حدسه حجة ولو لم يكن قريبا بالحس، فامتيازه عن باب الشهادة صحيح، ولكن فيما افيد بعد ذلك

من إمكان الإكتفاء في فصل الخصومة بصورة التعدد والعدالة نظر، إذ لنا منع اعتبار قولهم المستند بالحدس محضا. وحجية قول الفقية للعامي بدليل مخصوص، لا من جهة كونهم أهل الخبرة، وحينئذ فالمتيقن من حجيته اشتماله على شرائط الشهادة لا مطلقا. (2 (الوسائل الباب 2 من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى الحديث 1 [*]

باب الخصومة (1) كما عليه الفتوى في باب خيار العيب والتقويم وغير ذلك .
وأما الصغرى: (وهى كون اللغوى من أهل الخبرة بمعاني الألفاظ وتعيين حقايقها ومجازاتها) فللمنع عنه مجال، لأن أهل اللغة شأنهم بيان موارد الإستعمالات، وتشخيص مواردها لا يحتاج إلى إعمال الحدس والرأى بل هو من الامور الحسية .نعم: في استخراج المعنى الموضوع له من بين المعاني المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج إلى إعمال نحو من الرأى والإجتهاد، وبهذا الإعتبار يمكن اندراج قول اللغوى في ضابط أهل الخبرة، إلا أن الغالب في اللغة هو بيان موارد الإستعمالات، مع أنه لو فرض أنه عين المعنى الموضوع له ففى حصول الوثوق من قول لغوى واحد محل منع. فالإنصاف: أن كون اللغوى من أهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون إثباته خرط القتاد ! وقد يستدل أيضا على اعتبار قول اللغوى بالإنسداد الصغير، كما قربه الشيخ (قدس سره) بعد ما منع عنه أولا. ولا يخفى :أن انسداد باب العلم في بعض الموضوعات التى يتوقف عليه العلم بالحكم إن اوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين أو العسر والحرج عند إعمال الاصول النافية أو العمل بالإحتياط، فهو يرجع إلى الإنسداد الكبير، كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقة الرواة وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات أهل الرجال، فان انسداد باب العلم في ذلك يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام، لأن غالب الأحكام إنما تثبت بأخبار الآحاد، فانسداد باب العلم بوثاقة الرواة

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

يستلزم انسداد باب العلم في معظم الأحكام ويرجع إلى الإنسداد الكبير، وسيأتى البحث عنه. وإن كان انسداد باب العلم في بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم لا يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام وإن استلزم انسداد باب العلم في جملة من الأحكام بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الاصول والعمل بالإحتياط فيه محذور الخروج عن الدين أو العسر والحرج، فهذا الإنسداد مما لا أثر له ولا يوجب اعتبار الظن المطلق في تلك الأحكام، بل لابد من الأخذ بالقواعد. وحينئذ ينبغى البحث عن أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه أولا ؟ الإنصاف: انه لا يوجب ذلك، لأن الحاجة إلى قول اللغوى أقل قليل، فان الغالب انفتاح باب العلم بمعاني الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم والأخذ بالإحتياط لا يوجب المحذور المذكور والألفاظ التى ذكرها الشيخ (قدس سره) من انسداد باب العلم فيها - مع أنها ليست بتلك المثابة من الكثرة - أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، والزائد المشكوك ليس بشئ يقتضى انسداد باب العلم بمعظم الفقه، وسيأتى لذلك مزيد توضيح في مبحث الإنسداد. وينبغى ختم الكلام في باب الظواهر بالتنبيه على امور: الأول: لو حصل الوثوق من قول اللغوى بمعنى اللفظ، فهل يصير ذلك منشأ لظهور اللفظ في المعنى كما لو حصل العلم به ؟ أو أنه لا يصير منشأ لذلك، بل اقصاه أن يكون ذلك من الظن الخارجي الذى يوجب الظن بالحكم ؟ الأقوى أنه يصير منشأ للظهور (1) وليس من الامور الخارجية التى لا

(1)أقول: دعوى موجبية الوثوق بالوضع للجزم بالظهور غلط، لأنه يرجع إلى دعوى كون الظن بالعلة [*]

توجب انعقاد الظهور، فانه لو كان هذا الوثوق حاصلا قبل إلقاء الكلام إلى المخاطب لما كاد يشك في كونه موجبا لظهور الكلام، كما لو فرض أنه حصل الوثوق من قول اللغوى قبل نزول آية التيمم بأن معنى " الصعيد " هو خصوص التراب، ثم نزل قوله تعالى: " فتيمموا صعيدا طيبا " فانه لا إشكال في أن الوثوق السابق يوجب ظهور لفظ " الصعيد " في خصوص التراب، فكذا الحال فيما لو حصل هذا الوثوق بعد نزول الآية، فانه لا يعقل الفرق في ذلك بين حصول الوثوق قبل النزول أو بعده، كما لا يخفى. الثاني: قد تقدم أنه لا يجوز الأخذ بظاهر كلام من كان من عادته الإعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، وأما بعد الفحص فيجب الأخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بارادة الظاهر، كما لا يبعد عدم حصوله في الغالب بالنسبة إلى الروايات، لقوة احتمال أن تكون في البين قرينة منفصلة تدل على إرادة خلاف الظاهر وقد اختفت علينا لدواعي الإختفاء، إلا أن ذلك لا يوجب التوقف في متابعة الظاهر بعد الفحص، ولا ينافى هذا ما تقدم: من أن بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق، لأنه فرق بين ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون إلا بعد الوثوق بأن الظاهر هو المراد - وعليه بناء العقلاء - وبين ما

موجبا للقطع بالمعلول. نعم: له دعوى حجية هذا الوثوق الموجب للوثوق بالدلالة وحجيته، ولكن مرجعه إلى دعوى حجية الوثوق بالدلالة لدى العقلاء ودعواه على عهدة مدعيه ! وحدسي أن القائل المزبور أراد من الظهور ما يفيد الظن بالمراد، لا انسباق المعنى إلى الذهن، كما في المعاني المتبادرة من ألفاظها وهو كما ترى !. (1) أقول: لو كان مدار العقلاء على الوثوق الشخصي في معاشهم الذى تعلق غرضهم بالوصول إلى الواقع لانسد أمر المعاش لديهم، إذ لازمه عدم ايصال أموالهم بالبحر والبر للتجارة. ودعوى وثوقهم الشخصي في هذه الموارد خلاف الإنصاف، فلا محيص من دعوى كون مدارهم على الوثوق النوعى، وفى مثله لا يبقى مجال الفرق بين معاشهم ومعادهم، فما هو حجة في معاشهم هو المرجع عندهم في احتجاجهم لمواليهم، كما لا يخفى [*] .

إذا كان الغرض الإلزام والإلتزام بالظواهر في مقام الحجة والإحتجاج، فانه في مثل ذلك لابد من الأخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد، إذ ليس للمولى مؤاخذة العبد على العمل بالظاهر عند عدم إرادته، كما أنه ليس للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة، وهذا ليس تفصيلا في بناء العقلاء، حتى يقال: إنه لا معنى للتفصيل في بناء العقلاء، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية وطريقية الإحتجاج بين الموالى والعبيد وما يلحق بذلك مما كان في البين إلزام والتزام، كالكلام الصادر بين الوكيل والموكل ونحو ذلك. ويأتى لذلك مزيد توضيح في " الجزء الرابع ". الثالث: قد عرفت أن العبرة في الظهور هو ظهور الجملة التركيبية، ولا عبرة بظهور المفردات، إذ الكاشف عن المراد هو جملة الكلام بما له من النسب وبما له من الملحقات والقرائن المحتفة بالكلام، فلو فرض أن ظهور الجملة كان على خلاف ما يقتضيه وضع المفرادت، كان اللازم هو الأخذ بظهور الجملة، بل لا يجوز الأخذ بما يقتضيه وضع المفرادت إذا احتف بالكلام ما يوجب إجمال الجملة وعدم ظهورها في المراد، وذلك كله واضح لا يحتاج إلى بيان. الفصل الثاني في حجية المنقول وكان ينبغى تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد، فانه لا دليل على حجية الإجماع المنقول إلا توهم اندراجه في الخبر الواحد فيعمه أدلته، ولكن الشيخ (قدس سره (قدم البحث عنه، ونحن أيضا نقتفى إثره. وتنقيح البحث في ذلك يستدعى تقديم امور [*] :

الأمر الأول، يعتبر في الخبر أن يكون المخبر به من الامور المحسوسة بأحد الحواس الظاهرة (1) سواء في ذلك باب الخبر الواحد وباب الشهادة، فانه يعتبر في

(1)أقول: قبل الخوض في المرام ينبغى بيان الخبر المستند إلى الحس أو ما هو القريب منه من الحدس وما هو حدسى محض، فنقول: إنه لا إشكال في المخبر به إن كان علم المخبر بمثله مستندا إلى أحد حواسه الخمسة بلا واسطة، فهو حسى محض، كما أنه لو استند إلى مجرد علمه الناشئ من قرائن شخصية والمبادى الحدسية المحضة - كالجفر والرمل والنوم وغير ذلك من حسن الظن بالمخبر من جهات عادية شخصية لا العادية النوعية - فهو أيضا من الحدسيات المحضة، وأما إن كان مستندا إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به عادة، فهو أيضا وإن كان المخبر به محرزا عند الخبر بحدسه، ولكن حدسه هذا لما كان مستندا إلى اللوازم الحسية العادية كان من الحدسيات القريبة إلى الحس، نظير الإخبار بالشجاعة وملكة العدالة وأمثالهما من لوازمها المحسوسة العادية وربما يكون ذلك أيضا ملحقا بالحس. وحينئذ فلو أخبر أحد إلى أحد بموت زيد مثلا، فالمخبر الثاني تارة: يخبر عن إخبار مخبره، فهو حسى محض لسماعه منه .واخرى: يخبر عن نفس موت زيد الذى هو المخبر به لخبره، ففى هذه الصورة تارة :يكون هذا الخبر عن علمه به بالموت من قرائن شخصية حصلت له من مبادى حدسية - من مثل حسن ظنه بالمخبر له من القرائن الشخصية غير اللوازم الحسية العادية - فهذا الخبر حدسى. واخرى: يخبر عن الموت بملاحظة حصول علمه به من ملازمته مع المخبر بنحو يقطع من المبادى الحسية واللوازم العادية بمطابقة قوله للواقع، فمثل هذا الخبر أيضا من الحدسيات القريبة إلى الحس. وثالثة: يخبر بالموت لا من علمه الوجداني بوجود المخبر به خارجا، بل من جهة علمه التعبدى من تصديقه لمخبره تعبدا بعدالته، فهذا العلم التعبدى أيضا ناشئ عن مباد حسية - من إحراز صغراه حسا وكبراه أيضا بوجود دليله المحرز عنده سندا ودلالة بالحس لكونه نصا وكونه بوجدانه عادلا أو بالشياع الملازم عادة لصدقه ومطابقته للواقع - فهذا أيضا من الحدس القريب إلى الحس. نعم: لو فرض كون دليل التعبد أيضا حدسيا - ولو من جهة انتهائه سندا ودلالة إلى أدلة ظنية أو بناء عقل أو مجرد إمضائهم بقاعدة حدسية من حكمة أو جهة اخرى من القرائن الشخصية الموجبة للعلم بمطابقة بنائهم للواقع - فهو أيضا ينتهى بالأخرة إلى الحدس، وإن كان بعض مباديه حسيا .وحيث ظهر ذلك، فنقول: إنه لا إشكال في عدم وفاء دليل حجية خبر الواحد بأزيد من الحسيات أو القريبة إلى الحس كما أنه مع الشك في كونه حدسيا أم حسيا أيضا يلحق بالحس. وحينئذ فنقول: الظاهر أن من كان في زمان الغيبة الصغرى - كالسيد وأمثاله - أمكن في حقهم أن دعويهم اتفاق تمام الامة بلفظ " الإجماع " الظاهر فيه بنحو يقتضى دخول الإمام فيهم مستندا إلى أمر حسى، فلا بأس بأخذ خبره لمحض احتمال حسيته، كما أن من يرى خبر السيد ويخبر لنا خبر السيد عن نفسه أيضا بوجدانه لكونه خبر حسى يحكى عن خبر، حسى، كما أنه لو أخبر بمضمون خبر السيد من اتفاق الامة في عصر السيد مستندا إلى خبر السيد المحرز عنده بالوجدان بضميمة ملازمة قول السيد مع اتفاق من فيهم الإمام بمقدمات [*]

كل منهما أن يكون الإخبار عن حس، غايته أنه لو كان المخبر به من الأحكام الشرعية وما يلحق بها من الموضوعات التى ينبغى أن تتلقى من الشارع كان داخلا في باب الخبر الواحد ويندرج في أدلة حجيته، ولو كان المخبر به موضوعا من الموضوعات الخارجية كان داخلا في باب الشهادة ويندرج في أدلة حجيتها، كقوله)عليه السلام) في ذيل رواية ابن صدقة: " والأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البينة " (1) وقد قيل: بعموم حجية الخبر الواحد للموضوعات أيضا .وفيه نظر، وبيانه موكول إلى محله. وعلى كل حال: لا إشكال في أنه يعتبر في كل من الشهادة وخبر الواحد أن يكون الإخبار عن حس (2) وبذلك يفترقان عن قول أهل الخبرة، لأن إخبارهم ليس عن حس بل عن حدس ورأى واجتهاد، ولذا قلنا: لا يعتبر في حجية قول أهل الخبرة ما يعتبر في حجية الخبر الواحد والشهادة من الشرائط، كما تقدم .

حسية - نظرا إلى نص كلام السيد وإحراز عدالته بوجدانه أو بالشياع الملازم له عادة بضميمة إحراز عدم خطائه أيضا بمبادى حسية من الملازمات العادية بين التفاته وعدم خطائه بوجه - تقبل ذلك أيضا، لأنه من الحدس القريب بالحس، كما أنه لو لم يحرز الواقع بوجدانه بل أحرزه بدليل التعبد الشامل له بمقدمات وجدانية حسية من حيث دلالة دليل التعبد من نصيته وسنده من جزمه بمطابقته للواقع بمبادى حسية - كما أشرنا - فهو أيضا إخبار عن حدس تعبدي مستند إلى الحس. وعليه: فلنا أن ندعى: أن كل من يدعى الإجماع أو الإتفاق الظاهر في اتفاق من يصلح أن يكون الإمام فيهم ويحتمل في حقهم حسية هذا المخبر به لهم أو حدسيته القريبة إلى الحس، فلا بأس بالأخذ بمثل هذا الخبر، كما هو الشأن في بنائهم على الإخذ بخبر من يخبر بمضمون خبر غيره بمحض سماعه عن غيره، كإخباره بموت زيد أخبره غيره بموته من دون تشكيك فيه بحدسية خبره غالبا، فهكذا ما نحن فيه، فتدبر. (1) الوسائل: الباب 4 من أبواب ما يكتسب به الحديث 4 (2) أقول :أو حدس قريب بالحس، كما أشرنا إليه سابقا [*] .

الأمر الثاني: نقل الإجماع تارة: يرجع إلى نقل السبب من أقوال العلماء وفتاويهم الكاشفة عن رأى المعصوم (عليه السلام) واخرى: يرجع إلى نقل نفس

المسبب وهو رأيه (عليه السلام)، فان رجع إلى نقل السبب كان ذلك إخبارا عن الحس (1) ويندرج في عموم أدلة حجية الخبر الواحد، وإن رجع إلى نقل المسبب كان ذلك إخبارا عن الحدس، فلا عبرة به (2) ولا دليل على حجيته، إلا على بعض الوجوه في تقدير مدرك حجية الإجماع، كما سيأتي. الأمر الثالث: اختلفت مشارب الأعلام في مدرك حجية الإجماع المحصل الذي هو أحد الأدلة الأربعة، فقيل: إن الوجه في حجيته دخول شخص المعصوم (عليه السلام) في المجمعين، ويحكى ذلك عن السيد المرتضى (قدس سره). وقيل: إن قاعدة اللطف تقتضي أن يكون المجمع عليه هو حكم الله الواقعي الذي امر المعصوم (عليه السلام) بتبليغه إلى الإنام، ويحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره). وقيل: إن المدرك في حجيته هو الحدس برأيه)عليه السلام) ورضاه بما اجمع عليه، للملازمة العادية بين اتفاق المرؤسين المنقادين على شئ وبين رضا الرئيس بذلك الشئ (3) ويحكى ذلك عن بعض المتقدمين .وقيل: إن حجيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى إلى حد يوجب

---

(1)أقول: وربما يكون إخباره بالسبب أيضا عن حدس، فيلحق ذلك أيضا بالإخبار عن المسبب. (2) أقول: إذا لم يكن حدسه قريبا إلى حسه، كما أشرنا، وإلا فيلحق باخباره بالسبب (3) أقول: إذا كانت الملازمة عادية - نظير ملازمة لوازم الشجاعة وملكة العدالة - فهو حدسى قريب بالحس، كما أسسنا في الحاشية الطويلة، فراجع [*] .

القطع بالحكم، كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر. وقيل: إن الوجه في حجيته إنما هو لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين. ولعل هذا الإخير أقرب المسالك، لأن مسلك الدخول مما لا سبيل إليه عادة في زمان الغيبة (1)بل ينحصر ذلك في زمان الحضور الذي كان الإمام (عليه السلام) يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، فيمكن أن يكون الإمام (عليه السلام) أحد المجمعين، وأما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة. نعم: قد يتفق في زمان الغيبة للأوحدى التشرف بخدمته وأخذ الحكم منه (عليه السلام) فيدعى الإجماع عليه، وأين هذا من دعوى كون مبنى الإجماع على دخول شخصه (عليه السلام) في المجمعين ؟ ! وأما مسلك اللطف: فهو بمكان من الضعف، لأنه مبنى على أنه يجب على الإمام) عليه السلام) إلقاء الخلاف بين الامة إذا لم يكن الحكم المجمع عليه من أحكام الله تعالى، وذلك من أصله فاسد، فان الواجب على الإمام (عليه السلام) إنما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدى (عليه السلام) ما هو وظيفته، وعروض الإختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الإختفاء لا دخل له بالإمام عليه السلام حتى يجب عليه إلقاء الخلاف. وأما مسلك الملازمة العادية: فاتفاق المرؤسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع المرؤسية ورضا

---

(1)أقول: يعنى الكبرى:، والسيد المرتضى في الغيبة الصغرى، وفى مثلها لا مانع من وصولهم إلى الإمام (عليه السلام) عادة [*] .

الرئيس مجال، وأما إذا اتفق الإتفاق بلا تواطى منهم على ذلك، فهو مما لا يلازم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة. وأما مسلك تراكم الظنون: فهو مما لا يندرج تحت ظابط كلى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصح أن يجعل ذلك مدركا لحجية الإجماع. فالإنصاف: أن الذي يمكن أن يدعى، هو أن يكون اتفاق العلماء كاشفا عن وجود دليل معتبر عند المجمعين، ولكن هذا إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فانه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الإتفاق أحد هذه الامور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك.

نعم: لو كان الإتفاق مستمرا من زمان الصحابة المعاصرين للأئمة) عليهم السلام) ك " زرارة " و " محمد بن مسلم " إلى زمان أرباب الفتوى إلى زمن المتأخرين، فهو يكشف كشفا قطعيا عن رضاء المعصوم بذلك ولا يلتفت إلى القاعدة أو الأصل الموافق، إلا أن تحصيل مثل هذا الإتفاق مما لا سبيل إليه، بل القدر الممكن هو تحصيل الإتفاق من زمان أرباب الفتوى، وهذا الإتفاق لا يكشف عن نفس رضاه (عليه السلام) بل أقصاه أنه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل إذا لم يكن في المورد أصل أو قاعدة، فانه لا يمكن الإتفاق في الفتوى اقتراحا بلا مدرك. ومما ذكرنا ظهر: ما في عد الإجماع دليلا برأسه في مقابل الأدلة الثلاثة الاخر، فانه على جميع المسالك لا يكون الإجماع مقابلا للسنة .نعم: بناء على ما قربناه من المسلك يكون التقابل بين الإجماع والسنة تقابل الإجمال والتفصيل، فان الإجماع يكشف عن وجود دليل على الإجمال، فتأمل] . *]

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحاكى للاجماع إنما يحكى السبب الكاشف عن المسبب والمنكشف، إلا على مسلك الدخول، قد عرفت فساد أصل المسلك. وأما على المسالك الاخر: فالحكاية إنما هي للسبب، وقد تقدم أن الحكاية إن رجعت إلى السبب تكون عن حس (1) لا عن حدس، فلا بد من الأخذ بما يحكيه من السبب، ويندرج ذلك في حجية الخبر الواحد، فان كانت الحكاية لتمام السبب في نظر المنقول إليه فهو، وإلا احتيج إلى ضم ما يكون تمام السبب، وهذا يختلف باختلاف الحاكى والمحكى له، فان كان الحاكى للإجماع من المتقدمين على " العلامة " و " المحقق " و " الشهيد " - رحمهم الله - فلا عبرة بحكايته، لأن الغالب فيهم حكاية الإجماع على كل ما ينطبق على أصل أو قاعدة في نظرهم، ولا عبرة بنظر الغير في تطبيق المورد على الأصل أو القاعدة وإن كان نفس الأصل والقاعدة مورد الإجماع. وأما إذا كان الحاكى من قبيل " الشهيد " و " المحقق " و " العلامة " فالإنصاف اعتبار حكايتهم، لأنهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الإجماع الكاشفة عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل في البين. هذا خلاصة الكلام في الإجماع المنقول، ولا يستحق إطالة الكلام فيه أزيد مما ذكرنا، فتدبر جيدا حتى يتضح لك الحال. الفصل الثالث مما قيل بحجيته بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا بأس بالإشارة إلى أقسام الشهرة وأحكامها في المقام، وإن كان يأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والتراجيح .

---

(1)أقول: في إطلاقه نظر [*] .

فنقول: الشهرة على أقسام ثلاثة: الشهرة الروايتية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية. أما الشهرة الروايتية: فهى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وأرباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول والكتب قبل الجوامع الأربع، وهذه الشهرة هي التى تكون من المرجحات في باب التعارض والمقصودة من قوله عليه السلام: " خذ بما اشتهر بين أصحابك " (1) وأما الشهرة العملية: فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والإستناد إليها في مقام الفتوى، وهذه الشهرة هي التى تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها. ولا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصا إذا خالفت شهرة القدماء، والنسبة بين الشهرة الروايتية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستندوا إليها في مقام العمل، وربما ينعكس الأمر، وقد يتوافقان. وأما الشهرة الفتوائية: فهى عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في مسألة لا استناد إلى رواية، سواء لم تكن في المسألة رواية، أو كانت رواية على خلاف الفتوى، أو على وفقها ولكن لم يكن عن استناد إليها، وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية، إذ الجبر إنما يكون بالإستناد إلى الرواية ولا أثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد إليها، ولكن

(1)مستدرك الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضى الحديث 2 [*]

تكون كاسرة لصحة الرواية إذا كانت الشهرة من القدماء، لأن الكسر إنما يتحقق بالإعراض وعدم العمل بالرواية. وهذه الشهرة الفتوائية هي المبحوث في حجيتها وعدم حجيتها في المقام، وقد استدل للحجية بوجوه: الوجه الأول، قوله)عليه السلام) في مقبولة ابن حنظلة: " ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه ". الخبر (1) وجه الإستدلال: هو أن المراد من " المجمع عليه " ليس اتفاق الكل بقرينة قوله عليه السلام: " ويترك الشاذ " فلابد وأن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب، فيرجع مفاد التعليل إلى أن المشهور مما لا ريب فيه. وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وإن كان المورد الشهرة الروايتية، وكذا قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة: " خذ بما اشتهر بين أصحابك " (2) بدعوى عموم الموصول لكل ما اشتهر بين الأصحاب. ولا يخفى عليك ضعف الإستدلال. أن التعليل: فلأنه ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التى يتعدى عن موردها، فان المراد من قوله " فان المجمع عليه لا ريب فيه " إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعم الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله عليه السلام " مما لا ريب فيه " عليه بقول مطلق، بل لابد من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج

(1)الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضى الحديث 1 (2) مستدرك الوسائل :الباب 9 من أبواب صفات القاضى الحديث 2 [*]

التعليل عن كونه كبرى كلية، لأنه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلا ضم المورد إليها، كما في قوله " الخمر حرام لأنه مسكر " فانه يصح أن يقال " لا تشرب المسكر " بلا ضم الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك، لأنه لا يصح أن يقال " يجب الأخذ بكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله " وإلا لزم الأخذ بكل راجح بالنسبة إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة التي لا يمكن الإلتزام بها، فالتعليل أجنبي عن أن يكون من الكبرى الكلية التى لا يصح التعدي عن مورده. (1) وأما الموصول: فلا يعم الشهرة الفتوائية، بل هو خاص بالشهرة الروايتية، وليس ذلك من جهة تخصيص العام بالمورد حتى يقال: إن المورد لا يخصص العام، بل من جهة عدم العموم. الوجه الثاني: قوله تعالى في ذيل آية النبأ " :أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " (2) بتقريب: أن المراد من " الجهالة " السفاهة والإعتماد على ما لا ينبغى الإعتماد عليه، والإعتماد على الشهرة ليست من السفاهة: وفيه: أن أقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الأخذ بكل ما يقتضى الجهالة والسفاهة خبرا كان أو غيره، هذا لا يقتضى وجوب الأخذ بكل ما ليس فيه جهالة، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به، ألا ترى: أن قوله " لا تأكل الرمان لأنه حامض " لا يدل على جواز أكل كل ما ليس بحامض، وذلك واضح .

(1)كذا في نسخة الأصل، والظاهر: زيادة كلمة " لا " (المصحح). (2) سورة الحجرات الآية 6 [*]

الوجه الثالث: دعوى أن الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد. وفيه: أن حجية الخبر ليس لأجل إفادته الظن، بل لأجل قيام الدليل عليه وإن كانت الحكمة في حجيته كونه مفيدا للظن نوعا. نعم: لو قلنا باعتبار الظن المطلق كان من أحد أفراده الشهرة الفتوائية إذا حصل منها الظن، وإلا فلم يقم دليل بالخصوص على حجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية .الفصل الرابع في حجية الخبر الواحد إعلم: أن إثبات الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقف على: أصل الصدور، وجهة الصدور، وعلى الظهور، وإرادة الظهور .والمتكفل لإثبات الظهور وإرادة الظهور هو الأوضاع اللغوية، والقرائن العامة، والاصول العقلائية، وقد تقدم تفصيل ذلك كله في الفصل الأول. والمتكفل لإثبات جهة الصدور - من كون الخبر صادرا لبيان حكم الله الواقعي لا لأجل التقية ونحوها - هو الاصول العقلائية أيضا، فان الأصل العقلائي يقتضى أن يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد النفس الأمرى وأن مؤداه هو المقصود، إلا أن يثبت خلافه، وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم في محاوراتهم، وبأتى توضيح ذلك - إن شاء الله تعالى - في محله. والمتكفل لأصل الصدور هو الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد، وهو

المقصود بالبحث في هذا الفصل، وهو من أهم المسائل الاصولية، لما تقدم: أن الموضوع في علم الاصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها ليقع الإشكال في بعض المسائل المهمة - كمسألة حجية الخبر الواحد و كمسألة التعادل والتراجيح - من حيث عدم رجوع البحث عنها إلى البحث عن عوارض الأدلة فيحتاج إلى إتعاب النفس لإدراج البحث عنها في البحث عن عوارض الأدلة، كما أتعب الشيخ (قدس سره) نفسه الزكية في ذلك، بتقريب: أن البحث عن حجية الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أن السنة - التى هي أحد الأدلة الأربعة - هل تثبت بخبر الواحد ؟ أو لا تثبت به ؟ فيكون بحثا عن عوارض الموضوع. وقد اورد عليه :بأن البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد " كان التامة " لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنة، فان البحث عن عوارض الشئ إنما يكون بعد الفراغ عن وجوده، وإن كان المراد من الثبوت، الثبوت التعبدى بمفاد " كان الناقصة " لا الثبوت الواقعي - ليؤول البحث إلى البحث عن التعبد بالسنة المحكية بخبر الواحد - فهذا يرجع في الحقيقة إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنة. هذا، ولكن يمكن توجيه ما أفاده الشيخ (قدس سره) بما لا يرد عليه ذلك، ببيان: أن المراد من ثبوت السنة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعي ولا ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده، بل المراد منه هو أن البحث عن حجية الخبر يرجع إلى البحث عن أن مؤدى الخبر هل هو من السنة أو لا ؟ وإن شئت قلت: إن البحث إنما هو عن انطباق السنة على مؤدى الخبر وعدم الإنطباق (1) وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنة ولا

---

(1)أقول: انطباق المهية على فرد ليس إلا ملازما لوجوده في ضمنه، ومثل هذا البحث وإن كان من عوارض المهية تصورا، ولكن هو عين البحث عن وجودها ضمن هذا الفرد وهويته، ولو كان هذا المقدار يكفى [*]

وجودها، بل يكون البحث عن عوارض، السنة، بداهة أن انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له، كالبحث عن وجود الموضوع في زمان أو مكان ولا وجوده. هذا، ولكن لو أمكننا إدراج مسألة حجية الخبر الواحد في مسائل الاصول بما ذكرناه من التوجيه، فلا يمكننا إدراج كثير من مهمات المباحث في علم الاصول لو جعلنا الموضوع خصوص الأدلة الإربعة، مع أنه لا ملزم إلى ذلك بعد إمكان أخذ الموضوع بمعنى يعم جميع هذه المسائل، وهو " كل ما يقع في طريق الإستنباط " ومن أوضح مصاديقه مسألة حجية الخبر الواحد، فانها تقع كبرى لقياس الإستنباط والجزء الأخير من علته، بل عليها يدور رحى الإجتهاد، فان الأخبار المتواترة والمحفوفة

بالقرائن القطعية قليلة جدا لا تفى بمعظم الفقه، بل استفادة غالب الأحكام إنما تكون من الخبر الواحد، فلابد للاصولي من إثبات حجيته، أو الإعتماد على الظن المطلق بمقدمات الإنسداد. ثم لا يخفى عليك: أنه قد انعقد الإجماع على حجية الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصح الإعتماد والإتكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب المجمعين في مدرك الحجية، فان منهم من يعتمد على هذه الأخبار لتخيل أنها قطعية الصدور، ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظن المطلق بمقدمات الانسداد، ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها، والإجماع الذي يكون هذا شأنه لا يصح الإتكال عليه

في البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث في وجود المهية وانطباقه على الخارج في المباحث كلها، وهو كما ترى !. وأما المثال الذى مثل به من البحث عن وجود شئ في المكان، ففيه: أن القياس مع الفارق، إذ الكينونة في الزمان أو المكان جهة طارية على الوجود فارغا عن وجوده، وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعة في ضمن فرد، إذ هو ليس بحثا عن عوارض الوجود فارغا عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها في ضمن الفرد وعدمه، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

وأخذه دليلا في المسألة، ولا يكفى مجرد ثبوت الإجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين (1) فان هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) ولا عن وجود دليل معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعي مرسلا، فلا عبرة بالإجماع التقييدى الذي هو عبارة عن اختلاف مدرك المجمعين. فلابد للقائل بحجية أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدعاه إذا لم يكن ممن يرى حجية مطلق الظن بمقدمات الإنسداد ولم تكن الأخبار في نظره مقطوعة الصدور - كما هو الواقع - بداهة أنه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب مع ما بينها من الإختلاف الفاحش، فدعوى القطع بالصدور غريبة جدا ! خصوصا من بعد زمان الغيبة الكبرى ! وما كنا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى، وقد نسب إلى شرذمة من الأخباريين، بل هذه الدعوى ممن كان عهده قريبا بزمان الحضور كانت أولى وأحرى ك " السيد المرتضى " لأنه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دس فيها. وأما اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبنى على صحة مقدمات الإسنداد، وسيأتي الكلام فيها، فعلى هذا ينبغى إقامة الدليل بالخصوص على حجية ما بأيدينا من الأخبار، ولنقدم الكلام أولا في أدلة النافين للحجية، ثم

---

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

نعقبه بذكر أدلة المثبتين لها. فنقول: قد استدل النافون بالأدلة الأربعة .فمن الكتاب: الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، كقوله تعالى " :قل إن الظن لا يغنى من الحق شيئا " (1) ومن السنة: الأخبار الناهية عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهد من كتاب الله تعالى والأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله تعالى، وهى كثيرة تبلغ التواتر، ولا شبهة أن غالب الأخبار التى بأيدينا، إما أن تكون مخالفة لكتاب الله تعالى ولو بالعموم، وإما أن لا يكون عليها شاهد من الكتاب، فلا يجوز العمل بها، خصوصا بعد ما ورد في جواب سؤال " داود بن فرقد " كما في البحار عن بصائر الدرجات قال: " كتبت إليه) عليه السلام) عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد

اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه ؟ فكتب (عليه السلام) بخطه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعملوا فردوه إلينا " (2). ومن الإجماع: ما ادعاه السيد (رحمه الله (في مواقع من كلامه، حتى جعل العمل بالخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس في قيام الضرورة على بطلانه. ومن العقل: ما ذكره " ابن قبة " من أن العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، والعقل يستقل بقبحه على الشارع .وأنت خبير بأنه لا دلالة لشئ من هذه الأدلة على المنع عن العمل بخبر الواحد .أما الآيات: فلأن مساقها حرمة العمل بالظن في باب العقائد واصول الدين وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الأحكام الشرعية، فغايته أن تكون

---

(1)سورة يونس الآية 36 (2) بصائر الدرجات: الجزء العاشر الباب 19 الحديث 26 ص 524 [*]

دلالتها على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلابد من تخصيصه بما سيأتي من الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد، بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فان تلك الأدلة تقتضي إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزا للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لنحتاج إلى التخصيص، لكى يقال: إن مفاد الآيات الناهية آبية عن التخصيص، هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به. وأما السيرة العقلائية: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص، لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظن، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة (1 (

---

(1)أقول: لا يخفى أن السيرة العقلائية بالنسبة إلى أمور معادهم الذى من هذه الجهة يدخل في السيرة المتشرعة فلا شبهة أن أصل استقراره منوط بعدم رادعية الآيات الناهية عنها، فمهما استقرت يستكشف بأنه لا يكون في البين رادع ولا مانع بأى وجه. وأما سيرتهم في امور معاشهم فحجيته مبنى على إمضاء الشارع إياهم في الشرعيات أيضا، كما هو الشأن في سيرتهم في أمر معادهم بمذهبهم الخارجة عن مذهبنا، فان حجيته أيضا مبنى على إمضاء لهم، ففى هذه الصورة لا تصلح هذه السيرة مخصصة ولا ورودا ولا حكومة على الآيات الناهية، لأن هذه الجهات بعد الفراغ عن حجيتها، وهذه الجهة مبنية على عدم رادعية الآيات الناهية، فعدم رادعيتها يقع في الرتبة السابقة عن حجيتها، لأنه بمنزلة شرطها، ففى الرتبة السابقة المزبورة أصالة العموم في النواهي محكمة، فيخرج مثله عن الحجية، وحينئذ كيف يشكل الدور في الرادعية ؟ مع كون عدمها شرطا في حجيتها وحجيتها موجب لورودها، فمرتبة ورودها أو حكومتها على الآيات قهرا متأخرة عن الحجية المتأخرة عن عدم الرادعية، ولازمه تأخر نقيضه من الرادعية في الرتبة السابقة، وحينئذ يستقر الدور المزبور من طرف التخصيص أو الورود، لا العكس، كما لا يخفى. ومن جهة ذلك نقول - وسيأتى في محله - إن ما يصلح للحجية والتشبث به في حجية أمارة إنما هو السيرة العقلائية المستقرة في امورهم الشرعية على وفق مذهبنا، إذ هو الذى لا يكاد ردع الآيات لها، لأن نفس وجودها ملازم لعدم مانعية الآيات، بلا احتياج حجيتها على عدم رادعية الآيات، بخلاف السيرة العقلائية الجارية في [*]

فانه مضافا إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهية يلزم الدور المحال، لأن الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها. وإن منعت عن ذلك كله، فلا أقل من أن يكون حال السيرة حال سائر الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد: من كونها حاكمة على الآيات الناهية، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعا عن الحاكم، كما لا يخفى، وسيأتى لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى .وأما السنة: فلأن الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف أو الذي لا شاهد عليه من الكتاب والعمل بخبر الموافق والذي عليه شاهد من الكتاب وإن كانت متواترة معنى أو إجمالا - للعلم بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) وهى آبية عن التخصيص - كما لا يخفى

على المتأمل فيها - إلا أنه يعلم أيضا بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، لا يسعنا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب، لأنه يلزم من الإقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام، خصوصا في باب العبادات، بل معظم الأحكام إنما يستفاد من الأخبار، ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب أو الذي لا يوجد له شاهد منه والإقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم

امورهم الغير الراجعة إلى شرعيات مذهبنا، فان حجيتها مبنية على إمضاء الشارع الملازم مع عدم ردعه. ولئن شئت قلت: إن ما افيد من الدور في الرادعية إنما يتم في فرض اقتضاء الحجية في نفس السيرة وأن الردع مانع عنه، فانه لابد وأن يكون المانعية تعليقية، فلا محيص من تأثير المقتضى التنجيزي أثره، فيرفع موضوع المانعية والرادعية، وأما لو قلنا: بأن قوام حجيتها بامضاء الشارع بحيث لولاه لا اقتضاء في نفس بنائهم للحجية وأن الإمضاء المزبور متمم لاقتضائه، فلا يكون اقتضائها للحجية إلا تعليقيا، ومع هذا الوصف لا محيص من تشكيل الدور في طرف المخصصية، لا الرادعية، فتدبر في أمثال المقام، كى لا يختلط عليك الأمر [*] .

والخصوص والإطلاق والتقييد، وهذا مما لا سبيل إلى الإلتزام به، فلا بد وأن يكون المراد من " المخالفة " غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد: من المخالفة بالتباين الكلى أو بالعموم من وجه، بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعد من المخالفة لما بينهما من الجمع العرفي، والتخالف بينهما إنما يكون بدويا يزول بالتأمل في مدلولهما، فالأخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعم المخالفة بالعموم والخصوص. ولا يبعد أن يكون صدور هذه الأخبار في مقام الرد على الملاحدة الذين كانوا يضعون الأخبار ويدسونها في كتب الأصحاب هدما للشريعة المطهرة، حتى نقل عن بعضهم انه قال - بعد ما استبصر ورجع إلى الحق - " إنى قد وضعت إثنا عشر ألف حديثا " فأقرب المحامل لهذه الأخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين أو بالعموم من وجه، وإن كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى، حتى أن من يريد الوضع والدس في الأخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلى، لأنه يعلم أنه من الموضوع. ولا يبعد أيضا حمل الأخبار الناهية على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك. ويمكن أيضا حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات، فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له. وكيف كان: لابد من حمل هذه الأخبار على أحد هذه المحامل، لما عرفت من أنه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص يلزم تعطيل كثير من الأحكام. ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال برواية " داود بن فرقد " فانه مضافا إلى أنها من أخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها لما نحن فيه - لأنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها - لا تشمل العمل بخبر الثقة، لأنه ليس من أفراد قوله [*]

عليه السلام: " وما لم تعلموا فردوه إلينا " (1) بل أدلة حجيته تقتضي أن يكون من أفراد قوله عليه السلام: " ما علمتم أنه قولنا فالزموه " (2) بالبيان المتقدم في الجواب عن الإستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن. وأما الإجماع: فموهون بمصير الأكثر إلى خلافه، مع أنه معارض بمثله. وأما الدليل العقلي: فقد عرفت ما فيه في الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعي، من أنه لا يلزم من التعبد بكلى الأمارات تحليل الحرام وتحريم الحلال. هذا كله في ادلة النافين. وأما المثبتون لحجية الخبر الواحد: فقد استدلوا أيضا بالأدلة الأربعة. أما الكتاب: فبآيات، منها: آية النبأ، قال تعالى: " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " (3 (وتقريب الإستدلال بها يمكن بأحد وجهين: الأول: بمفهوم الشرط، ببيان أنه تعالى علق وجوب التبين عن الخبر بمجئ الفاسق به، فإذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلا ينتفى وجوب التبين عن خبره، وإذا لم يجب التبين عن خبر العادل، فاما أن يرد، وإما أن يقبل، ولا سبيل إلى الأول، لأنه يلزم أن يكون العادل أسوء حالا من

الفاسق، فيتعين الثاني وهو المطلوب، لأنه لا نعنى بحجية الخبر الواحد إلا قبوله. ولعل أخذه هذه المقدمة الأخيرة وهى أنه " لو لم يجب قبول قوله يلزم أن يكون أسوأ حالا من الفاسق " مبنى على كون التبين واجبا نفسيا، ولو كان

---

1)و 2) الوسائل الباب 9 من أبواب صفات القاضى الحديث 36 (3) سورة الحجرات :الآية 6 [*]

وجوبه شرطا للعمل بخبر الفاسق فلا نحتاج إلى هذه المقدمة (1) فانه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبين عند العمل بخبر الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبين عند العمل بخبر العادل، فيتم الإستدلال بلا ضم تلك المقدمة. ولا إشكال في أن وجوب التبين يكون شرطيا لا نفسيا كما يظهر ذلك من التعليل في ذيل الآية، فان إصابة القوم بالجهالة إنما تكون عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقا، فلا يحتمل الوجوب النفسي في التبين، وذلك واضح. الثاني: بمفهوم الوصف، وتقريبه: ان الآية الشريفة نزلت في شأن " الوليد " لما أخبر بارتداد " بنى المصطلق " وقد اجتمع في خبر " الوليد " وصفان: أحدهما كونه من الخبر الواحد، ثانيهما كون المخبر به فاسقا، ولا إشكال أن العلة لوجوب التبين لو كان هو الخبر الواحد لكان ذلك أولى بالذكر من كون المخبر به فاسقا، فان اتصاف الخبر خبرا واحدا يكون مقدما بالرتبة على اتصافه بالفاسق، لأن خبر الواحد يكون مقسما لخبر الفاسق والعادل، فيكون الخبر الواحد بمنزلة الموضوع للفاسق .وبعبارة اخرى: يجتمع في خبر الفاسق وصفان: وصف ذاتي وهو كونه خبرا واحدا، ووصف عرضى وهو كونه فاسقا، ومن المعلوم: أنه لو اجتمع في

---

(1)أقول: لو كان التبين شرطا للعمل الواجب، فمجرد شرطية وجوب التبين لا يجدى لنفى المقدمة الاخرى، إلا في فرض كون نظر الآية إلى نفى الشرطية فارغا عن وجوب العمل، وإلا فلو كانت الآية في مقام نفى وجوب التبين لا نفى شرطيته، فغاية شرطية وجوبه كونه وجوبا غيريا للعمل به، ونفى هذا الوجوب الغيرى للتبين لا يقتضى نفى شرطيته، بل يناسب مع نفى وجوب ذيها أيضا، فإرجاع مثل ذلك إلى الإحتمال الأول وصرفه عن الثاني إلى مقدمة الأسوئية. نعم: لو كان التبين شرطا لوجوب العمل فلا محيص من إرجاعه إلى نفى الشرطية، إذ لا معنى لوجوب شرطية وجوب شئ، فلا محيص من جعل وجوبه كناية عن شرطيته، ولكنه خلاف ظاهر القضية المتكفلة لإثبات التكليف لا الوضع محضا، كما لا يخفى [*] .

الشئ وصفان: أحدهما ذاتي والآخر عرضي (1) وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي لكان هو المتعين بالذكر - كما عليه طريقة أهل المحاورة - فلو قال " أكرم عالما " وكان علة الإكرام هو إنسانية العالم لا عالمية الانسان، كان الكلام خارجا عن الطريقة المألوفة عند أهل المحاورة لسبق الانسانية التى هي من الأوصاف الذاتية على العالمية، فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة وقال " أكرم عالما " يستفاد من كلامه لا محالة أن المنشأ للإكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، وحيث كان المذكور في الآية الشريفة هو الوصف العرضى وهو عنوان " الفاسق " فيستفاد منها أن منشأ وجوب التبين هو كون المخبر فاسقا لا كون خبره من الخبر الواحد، فإذا لم يكن المخبر فاسقا وكان عادلا، فإما أن يجب قبول خبره بلا تبين، وإما أن يرد، ولا سبيل إلى الثاني، لأنه يلزم أن يكون أسوء حالا من الفاسق، فيتعين الأول وهو المطلوب. وبما ذكرنا في تقريب مفهوم الشرط من كون وجوب التبين شرطا للعمل لا مطلقا يظهر عدم الحاجة إلى هذه المقدمة في مفهوم الوصف أيضا، لاتحاد مفاد المفهوم والمنطوق فيهما .هذا، ولكن يمكن الخدشة في الإستدلال على كل من تقريبي مفهوم الوصف ومفهوم الشرط. أما مفهوم الوصف: فلما بيناه (في باب المفاهيم) من أن القضية

---

(1)أقول: لا إشكال في أن لازم عدم حجية قول الفاسق عدم وجود الإقتضاء في ذات الخبر المعروض لهذه الإضافة، ولازمه وجود مقتضى التبين في هذه الذات أيضا، إذ يكفى في مقتضى التبين عدم اقتضاء خبره للحجية، وحينئذ لازم تقدم رتبة الذات على العرض نسبة وجوب التبين إلى الذات التى هي المعروض هذا العرض، لا إلى نفس العرض، وحينئذ الإنتقال من نسبة التبين إلى الذات المعروض إلى عرضه ليس من باب عدم الإقتضاء في الذات المزبور كى بهذا التقريب يثبت حصر مقتضى التبين بالفاسق، بل عمدة النكتة في الإنتقال من الذات إلى العرض دعوى تخصيص مقتضي التبين وحصره بالإضافة إلى عرض آخر من إضافة الخبر إلى العادل، حيث إنه لو لم يكن حجة لكان فيه أيضا مقتضى التبين، كما لا يخفى، ومرجع ذلك إلى تقريب آخر لمفهوم الوصف غير ما ذكر، كما لا يخفى [*] .

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

"إن جاءك زيد فأكرمه " فان الإكرام لا يتوقف على مجئ زيد لإمكان تحقق الإكرام مع عدم مجيئه، ففى مثل ذلك يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، بأن يكون الشرط قيدا للحكم لا للموضوع فينتفى الحكم عند انتفاء شرطه، ويمكن أيضا أن يكون الشرط قيدا للموضوع، فيكون مفاد قوله " إن جاءك زيد فأكرمه " أكرم زيد الجائى، فلا تدل القضية على انتفاء الحكم عن الفاقد للشرط، إلا أن إرجاع الشرط إلى الموضوع خلاف ظاهر القضية، بل الظاهر منها - بحسب المحاورات العرفية - هو أن يكون الشرط قيدا للحكم، فينتفى عند انتفائه. وأما إذا كان الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط عقلا، بحيث لا يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود الشرط، فلا يكاد يمكن أن تكون القضية ذات مفهوم، فان " انتفاء الختان " أو " أخذ الركاب " في المثالين عند " انتفاء الولد " و " ركوب الأمير " قهرى لانتفاء الموضوع، وهذا ليس من المفهوم، فان المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، لا انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، وإلا يلزم - كما عرفت - أن تكون كل قضية حملية ذات مفهوم، لانتفاء المحمول فيها بانتفاء الموضوع، والشرط المذكور في الآية الشريفة من جملة الشرائط التى يتوقف عليها وجود الجزاء عقلا، فان التبين عن الخبر فرع وجود الخبر ومما يتوقف عليه عقلا، والشرط المذكور في الآية هو " مجئ الفاسق بالنبأ " فانتفاء التبين عند عدم مجئ الفاسق بالنبأ قهرى من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ والشرط مجئ الفاسق به، حتى يقال: بانتفاء التبين عن النبأ عند انتفاء كون الجائى به فاسقا، ليثبت عدم التبين عن نبأ العادل، بل الشرط في الآية " نبأ الفاسق " وعدم التبين بانتفاء نبأ الفاسق لعدم ما يتبين عنه،

نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد. نعم: لو كان نزول الآية هكذا " النبأ إن كان الجائى به فاسقا

فتبينوا " كانت الآية ذات مفهوم ويكون مفادها " النبأ إن لم يكن الجائى به فاسقا فلا تتبينوا عنه " فتدل على اعتبار نبأ العادل، ولكن هذا تصرف في الآية بلا شاهد عليه وخلاف ما يقتضيه ظاهرها، وإلا فكل قضية يمكن أن يتصرف فيها على وجه ترجع إلى كونها ذات مفهوم. هذا، ولكن الإنصاف: أنه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ والشرط هو مجئ الفاسق به من مورد النزول، فان موردها - كما تقدم - كان إخبار " الوليد " بارتداد " بنى المصطلق " فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد وكون المخبر فاسقا، والآية الشريفة إنما وردت لإفادة كبرى كلية لتمييز الأخبار التى يجب التبين عنها عن الأخبار التى لا يجب التبين عنها، وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقا، فيكون الشرط لوجوب التبين هو " كان المخبر فاسقا " لا " كون الخبر واحدا " لأنه لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبين في الآية عليه (1) لأنه باطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق. ولا يتوهم: أن ذلك يرجع إلى تنقيح المناط أو إلى دلالة الإيماء، فان ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط. وبالجملة: لا إشكال في أن الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية، ولابد من أن يكون مورد النزول من صغرياتها (2) وإلا يلزم خروج المورد عن العام وهو قبيح، بل العام بالنسبة إلى المورد كالنص وكأنه مذكور في العام

(1)أقول: ذلك صحيح لولا احتمال كون النكته التنبيه على فسق " الوليد " لا من جهة خصوصية له في المقام، فتأمل. (2) أقول: لا إشكال في أن مورد النزول من صغريات الكبرى، وإنما الكلام في أن الآية في مقام بيان حكم خبر الفاسق، أو في بيان تمييز ما يجب التبين فيه عما لا يجب، والذى هو مورد الكلام هو الثاني دون الأول، إذ عليه لا يفيد هذا البيان شيئا، كما لا يخفى [*] .

بالنصوصية، فلا بد من أخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية، ولما اجتمع في مورد النزول عنوانان وعلق الحكم على أحدهما دون الآخر كان الجزاء مترتبا على خصوص ما علق عليه في القضية، وهو " كون المخبر فاسقا " مع فرض وجود العنوان الآخر وعدم دخله في الجزاء، وإلا لعلق الجزاء عليه، فيكون مفاد منطوق الآية بعد ضم المورد إليها " أن الخبر الواحد إن كان الجائى به فاسقا فتبينوا " ومفاد المفهوم " أن الخبر الواحد إن لم يكن الجائى به فاسقا فلا تتبينوا " فالقضية تكون من القضايا الشرطية التى علق الحكم فيها على ما لا يتوقف عليه الحكم عقلا، فتأمل جيدا. تكملة: قد اورد على التمسك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بامور: منها: ما يختص بالآية ومنها: ما يشترك بينها وبين سائر الأدلة التى يستدل بها على حجية الخبر الواحد. ولكن الشيخ) قدس سره) تعرض لها في طى الإستدلال بآية النبأ، ونحن نقتفى إثره، وينبغى أن نقتصر على بيان بعض الإشكالات المهمة. فمن الإشكالات التى تختص بآية النبأ :هو كون المفهوم فيها على تقدير ثبوته معارضا بعموم التعليل في ذيل الآية، وهو قوله تعالى: " أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " فان المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق، فعموم التعليل يقتضى وجوب التبين عن خبر العادل أيضا، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم، والترجيح في جانب عموم التعليل، لأنه أقوى ظهورا من ظهور القضية الشرطية في المفهوم، خصوصا مثل هذا التعليل الذي يأبى عن التخصيص، كما لا يخفى. وما يقال: " من أن النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص

المطلق، فان المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد العلم، لأن الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع في القضية هو الخبر القابل لأن يتبين عنه وهو ما لا يكون مفيدا للعلم، فالمفهوم خاص بخبر العدل الذي لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلابد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم وإلا يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن في جميع موارد العموم والخصوص " فضعيف غايته، فان لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى أن عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حتى يخصص عموم التعليل به، خصوصا في مثل المقام مما كان التعليل متصلا بالقضية الشرطية، فان احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية في كونها ذات مفهوم، وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتصال التعليل بها لا بد من رفع اليد عن ظهورها، لأن عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فأن إصابة القوم بالجهالة لا تحسن في حال من الحالات. وهذا لا ينافى التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف - كما أوضحناه في مبحث العام والخاص - فان ذلك يختص بما إذا كان العام منفصلا عن القضية التى تكون ذات مفهوم ولم يكن العام علة لما تضمنته القضية من الحكم، لا في مثل المقام مما كان العام متصلا بالقضية وكان علة للحكم، فان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص، فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم للقضية الشرطية. هذا، ولكن الإنصاف: أنه لا وقع لأصل الإشكال، لما فيه: أولا: أنه مبنى على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، وليس الأمر كذلك، بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغى الركون إليه والإعتماد على ما لا ينبغى الإعتماد عليه (1) ولا شبهة في أنه يجوز الركون إلى خبر العدل والإعتماد عليه - كما عليه طريقة

---

(1)أقول: أمكن أن يقال: إن السفاهة يوجب الملامة لا الندامة، بل ما يوجب الندامة جارى في كل [*]

العقلاء - بخلاف خبر الفاسق، فان الإعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة، فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة، بل هو خارج عنها موضوعا. فان قلت :لو لم يصح الإعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر " الوليد الفاسق " وأرادوا تجهيز الجيش على قتال " بنى المصطلق " عند إخبار " الوليد " بارتدادهم وامتناعهم عن أداء الصدقة ؟ قلت: ربما يركن الشخص إلى ما لا ينبغى الركون إليه غفلة أو لاعتقاده عدالة المخبر (1) فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم أو لسلب اعتقادهم عن عدالة " الوليد ". وبالجملة: لا إشكال: في أن الإعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة، دون الإعتماد على خبر العادل .وثانيا: أنه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم، بل المفهوم يكون حاكما على العموم، لأنه يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزا له وكاشفا عنه فلا يشمله عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنه يأبى عن التخصيص، بل لحكومة المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأن أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علما في عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأن المحكوم لا يعارض

أمارة مخالفة للواقع، فضلا عن مجرد عدم العلم به إذا كان المقصود به حفظ الواقع، خصوصا في الأمور المهمة، كما هو مورد الآية الشريفة، وحينئذ فلاغرو في دعوى كون الجهالة مطلق عدم العلم. ومن هذا البيان ظهر أيضا: أن العة جارية حتى في صورة العمل بما هو حجة لديهم من خبر الثقة والعدل، لأن العمل بمثله في مثل حفظ النفوس والأعراض يوجب الندامة وإن لم يوجب الملامة، فإذا شمل العلة بهذه القرينة ما هو حجة لديهم أيضا، كان لازمه بمقتضى عموم العلة ردعهم عن مثل هذا العمل مطلقا، ومع هذا التعميم لا يبقى مجال حكومة المفهوم على عموم العلة، بل عموم العلة موجب لمنع المفهوم، كما لا يخفى، فتدبر. (1) أقول: بل ربما يكون شدة الإهتمام بشئ لحفظ النفس والعرض يوجب الإقدام بمجرد الإحتمال الضعيف الغير البالغ إلى مرتبة الحجية لدى العقلاء بلا غفلة، كما هو ظاهر [*] .

الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. والسر في ذلك: هو أن الحاكم إنما يتعرض لعقد وضع المحكوم، إما بتوسعة الموضوع بإدخال ما ليس داخلا فيه، وإما بتضييقه باخراج ما ليس خارجا عنه، كما ذكرنا تفصيله في " الجزء الرابع " والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعا بجعله محرزا للواقع. فان قلت: إن ذلك كله فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، والمدعى هو أن عموم التعليل واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية في المفهوم. قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلا توهم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم كون القضية ذات مفهوم، وإلا فظهورها الأولى في المفهوم مما لا سبيل إلى إنكاره. وبالبيان المتقدم ظهر: أنه لا منافات بين المفهوم وعموم التعليل. لأن ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه. ولا يكاد يمكن أن يتكفل العام بيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذي هو الموضوع في العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح. فظهر: أن التفصى عن الإشكال لا يحتاج إلى القول بأن المراد من الجهالة ما يقابل الظن الإطمينانى. فالآية تدل على حجية كل ظن إطمينانى، كما أفاده الشيخ (قدس سره) فان ذلك تبعيد للمسافة، مع إمكان التفصى عن الإشكال بوجه أقرب، وهو ما تقدم، فتأمل جيدا. ومن الإشكالات التى تختص بآية النبأ أيضا: هو أنه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أن العام يكون نصا في المورد ولا يمكن تخصيصه بما

عدا المورد، لأنه كان مورد نزول الآية الشريفة هو الأخبار بالإرتداد، وهو لا يثبت إلا بالبينة - كما هو الشأن في جميع الموضوعات الخارجية - فانه لا تثبت بخبر الواحد إلا ما قام الدليل بالخصوص عليه، وإلا فحجية الخبر الواحد تختص بالأحكام، فلابد من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، وحيث إن المورد مما لا يقبل فيه خبر الواحد فلا يدل المفهوم على حجية خبر العدل .وفيه: أن المورد إنما كان إخبار " الوليد الفاسق " بارتداد " بنى المصطلق " والآية الشريفة إنما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلية، والمورد داخل في عموم الكبرى وهى قوله تعالى: " إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا " فان خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقا، لا في الموضوعات ولا في الأحكام. وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق، لأنه لم يرد في مورد إخبار العادل بالإرتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الإبتدائية التى لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصص. فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية، ولا فرق بين المفهوم والعام الإبتدائي، سوى أن المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم، وإلا فهو كالعام الإبتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص فالمفهوم أيضا لابد وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم، فتأمل. ومما ذكرنا ظهر فيما أجاب به الشيخ) قدس سره) عن الإشكال بقوله: " وفيه أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين في البينة لا يجب التبين فيه، وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد دخل في منطوق الآية لا مفهومها، وجعل أصل خبر الإرتداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه

إذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شئ " انتهى. إذ فيه: أنه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالإرتداد (1) فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، ولابد حينئذ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد، فإذا

كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبينة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد، لما عرفت: من أنه لابد وأن يكون كبرى لصغرى المورد، فتدبر. وقد اشكل على التمسك بآية النبأ بأمور اخر يختص بمفهوم الآية لا يهمنا التعرض لها، لأنها واهية جدا. فالأولى التعرض لما لا يختص بالآية من الإشكالات، بل يعم جميع الأدلة الدالة على حجية خبر العدل. منها :وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجية. وفيه: ما عرفت سابقا من أنه لا مجال لتوهم المعارضة، لإن أدلة الحجية التى منها مفهوم الآية تقتضي خروج العمل بخبر العدل عن كونه عملا بالظن أو بما وراء العلم بالحكومة، بالبيان المتقدم. هذا مع أن النسبة بين المفهوم مثلا والآيات الناهية عن العمل بالظن هي العموم والخصوص، لأنه يختص

أقول: إذا كان الموضوع في المنطوق البناء الكلى الشامل لخبر الإرتداد جزما، لابد من أخذ مثل ذلك في المفهوم أيضا، وحينئذ لا يعقل أن يكون الموضوع في طرف المفهوم كليا غير ناظر إليه بخصوصه، كى يكون كساير العمومات الإبتدائية قابلا للتخصيص كما لا يخفى، فتدبر (*) (*) لم أجد موردا خاصا لهذه التعليقة . والظاهر أنها والتعليقة الآتية تردان على مورد واحد (المصحح). (1) أقول: لا قصور في أخذ العموم في طرف المفهوم والحكم بعدم وجوب التبين في خبر العادل مطلقا، غاية الأمر بشرط ضم خبر آخر إليه في باب الإرتداد الداخل في العموم جزما، ومجرد أخذ شرط في بعض أفراد العام لا يوجب تخصيصه أو تقييده بغير هذا الفرد ولا إختصاصه بخصوصية لا يشمل العام خبر الإرتداد، كما هو ظاهر [*] .

بخبر العدل الذي لا يفيد العلم ولا يعم ما يفيد العلم، فان المفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص، ولا إشكال في أن المنطوق يختص بخبر الفاسق الذي لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل، فالمفهوم أيضا يختص بذلك وتكون النسبة بينه وبين عموم الآيات العموم والخصوص، والصناعة تقتضي تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل. وما ربما يقال: من أن الآيات الناهية أيضا مختصة بصورة التمكن من العلم وبما عدا البينة وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبة بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه بعد ما كانت النسبة العموم والخصوص المطلق، لأن المفهوم وإن كان يختص بما لا يفيد العلم ولكن يعم صورة التمكن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهية وإن كانت أعم من خبر العدل وغيره، إلا أنها تختص بصورة التمكن من العلم، فيقع التعارض بينهما في خبر العدل مع التمكن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة عدم الحجية. فضعيف غايته، فان انقلاب النسبة مبنى على ملاحظة العام أولا مع بعض المخصصات وتخصيصه به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصصات الاخر، فربما تنقلب النسبة بينه وبينها إلى نسبة اخرى (1) ولكن هذا مما لا وجه له، فان نسبة العام إلى جميع المخصصات على حد سواء ولابد من تخصيصه بالجميع في عرض واحد، إلا إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الإستيعاب أو التخصيص المستهجن، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه (في مبحث التعادل والتراجيح) ففى المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبينة والفتوى كلها في عرض واحد خارجة عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن بالتخصيص، وذلك ايضا واضح .

---

(1)أقول: قد حققنا في محله أن انقلاب النسبة مطلقا من أوهن التوهمات، وتعرضنا لكلامه في مبحث " التعادل والترجيح " فراجع وتبصر فيه [*] .

ومما اورد على التمسك بالآية: هو أنه لو دلت على حجية الخبر الواحد لكان من جملة أفراده الإجماع الذي أخبر به السيد (ره) على عدم حجية خبر الواحد، فانه من أفراد الخبر العادل وقد أخبر برأى المعصوم عليه السلام وهذا الإشكال أيضا لا يختص بمفهوم آية النبأ، بل يعم جميع الأدلة. وأنت خبير بما فيه، فانه يرد عليه - مضافا إلى أنه من الإجماع المنقول الذي لا اعتبار به ومضافا إلى معارضته بالإجماع الذي أخبر به الشيخ (ره) على حجية خبر العدل - انه يلزم من دخول خبر السيد (ره)

خروجه، ولا يمكن أن تشتمل أدلة اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره (1) مع أنه يمكن أن يقال: بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيد (ره) حتى من نفس السيد (ره) لأن حكاية (السيد (الإجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتبار قوله، فتأمل. ومن الإشكالات التى لا تختص بمفهوم آية النبأ: إشكال شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام (عليه السلام) بواسطة أو بوسائط، كإخبار " الشيخ " عن " المفيد " عن " الصدوق " عن " الصفار " عن العسكري (عليه السلام) ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه: الوجه الأول: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار بالواسطة. وهذا الوجه ضعيف غايته، فانه لا موجب للإنصراف، مع أن كل واسطة من الوسائط إنما تخبر عن الخبر السابق عليها، فكل لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة. ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني وهو دعوى أنه لا يترتب

---

(1)أقول: هذان الإشكالان مبنيان على شمول خبر " السيد " جميع الأفراد حتى نفسه، وإلا فبناء على انصرافه على نفسه، فلا يرد عليه إشكال [*] .

على خبر الوسائط أثر شرعى يصح التعبد به، فان المخبر به بخبر " الشيخ " هو قول " المفيد " والمخبر به بخبر " المفيد " هو قول " الصدوق ره " ولا أثر لقول " الشيخ ره " و " المفيد " و " الصدوق " بحيث يصح باعتباره التعبد بأخبارهم. وأنت خبير: بانه يكفى في صحة التعبد كون المتعبد به مما له دخل في موضوع الحكم، وكل واحد من سلسلة الوسائط له دخل في ثبوت قول العسكري (عليه السلام) لأنه واقع في طريق إثبات قوله (عليه السلام) وهذا المقدار من الأثر يكفى في صحة التعبد به، فهذا الوجه ضعيف غايته. نعم: يمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر ليس بهذه المثابة من الضعف، سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى). الوجه الثالث: دعوى أنه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلى الوسائط (1) فان إخبار " المفيد " للشيخ " قدس سره " وإخبار " الصدوق " للمفيد وإخبار " الصفار " للصدوق ليس محرزا بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار " الشيخ " عن " المفيد " بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأما الوسائط فليس شئ من أخبارها محرزا بالوجدان، بل إنما يراد إثباتها بالتعبد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتا لإصل أخبار الوسائط، مع أن خبر الوسائط يكون موضوعا لهذا الحكم، فلابد وأن يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزا إما بالوجدان وإما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه،

---

(1)أقول: لا يخفي عليك أن أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبة إلى منشأه من الأحكام من قبيل العلة لمعلولاته، فإنه حينئذ له مجال أن يدعي أن العلة الواحدة لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعددة الطولية، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعددة إذا انتهت إلى علة واحدة لا يكون إلا عرضية بلا طولية فيها. ولكن قد حققنا كرارا أن هذا المعنى في الأحكام التكليفية غلط، بل الإنشائات في الأحكام التكليفية مبرزات عن الإرادة، وحينئذ لا غرو في دعوى ابراز إنشاء واحد لإرادات طولية بنحو يكون كل منها موضوعا للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادة الإشكال في الأخبار مع الواسطة رأسا، كما لا يخفى على من كان له دراية [*] .

لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجدا لموضوعه لاستلزامه الدور المحال. ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الوجه أيضا، فإن الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فان هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فان خبر " المفيد " إنما يثبت بوجوب تصديق الشيخ (ره) في إخباره عنه الذي فرضنا أنه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر " المفيد " بوجوب تصديق " الشيخ " يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق " المفيد " يثبت خبر الصدوق (ره) فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أول سلسلة الوسائط، فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر

يترتب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعددة لأحكام متعددة، غايته أن الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدد الإحكام إنما ينشأ من انحلال قضية " صدق العادل " كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقة حيث إنها تنحل إلى أحكام متعددة حسب ما لموضوعها من الأفراد. والحاصل: أن خبر المنقول عنه يثبت بالتعبد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه. الوجه الرابع: هو أنه يلزم أن يكون الإثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه. وتوضيح ذلك: هو أن التعبد بالاصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجية إنما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية، ولابد أن تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بأدلتها ليصح التعبد بالأمارة بلحاظ تلك الآثار، مثلا التعبد بخبر العدل القائم على عدالة " زيد " ووجوب تصديقه إنما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاة

خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة " زيد " فلابد وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغا عنه ليصح التعبد بالإمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها. فإذا كان الخبر بلا واسطة كإخبار " زرارة " عن الصادق - عليه السلام - بوجوب شئ أو حرمته، فلا إشكال في صحة التعبد بقول " زرارة " والحكم بوجوب تصديقه، لأنه يترتب على ذلك قول الصادق - عليه السلام - من وجوب الشئ أو حرمته. وأما إذا كان الخبر مع الواسطة كإخبار " الشيخ " عن " المفيد " عن " الصدوق " عن " الصفار " عن العسكري - عليه السلام - فالتعبد بخبر " الشيخ " ووجوب تصديقه في إخباره عن " المفيد " مما لا يترتب عليه أثر شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعية، إلا أنه لابد وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه. وبعبارة اخرى: إن إخبار " الشيخ " عن " المفيد " وإن كان يترتب عليه أثر شرعى وهو وجوب تصديقه، إلا أن هذا الأثر لم يكن ثابتا لخبر " الشيخ " مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق وهو لا يعقل. وقد ظهر: أن هذا الإشكال لا يختص بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة وهو إخبار " الشيخ " المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فانه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة. ولا يخفى: أن هذا الإشكال إنما يتوجه بناء على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية .أما بناء على ما هو المختار: من أن المجعول في

باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات (1) فلا إشكال حتى نحتاج إلى التفصى عنه، فانه لا يلزم شئ مما ذكر، لأن المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية إلى ما تؤدى إليه أي شئ كان المؤدى، فقول " الشيخ " طريق إلى قول " المفيد " وقول " المفيد " طريق إلى قول " الصدوق " وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول " زرارة " الحاكى لقول الإمام - عليه السلام - ولا يحتاج في جعل الطريقية إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعى، بل يكفى الإنتها إلى الأثر ولو بألف واسطة - كما في المقام - فان جعل الطريقية لأقوال السلسلة لمكان أنها تنتهى إلى قول الإمام - عليه السلام - فتكون جميع الأقوال واقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي، فتأمل. ويمكن تقريب " الوجه الرابع " بوجه آخر لعله يأتي حتى بناء على المختار: من كون المجعول نفس الطريقية، وإن شئت فاجعله " خامس الوجوه " وهو أنه لو عم دليل الإعتبار للخبر مع الواسطة يلزم أن يكون الدليل حاكما على نفسه ويتحد الحاكم والمحكوم. وتقريب ذلك: هو أن أدلة اعتبار الاصول والأمارات إنما تكون حاكمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية: من الواجبات والمحرمات وغير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية، ومعنى حكومتها هو أنها مثبتة لتلك الأحكام، فلو فرضنا أن مؤدى الأمارة كان إخبار العدل كإخبار " الشيخ " عن " المفيد " فالذي يترتب على إخبار " الشيخ " هو وجوب

تصديقه، ومفاد الدليل الدال على اعتبار قول " الشيخ " أيضا هو وجوب التصديق، والمفروض أن دليل الإعتبار يكون حاكما على

---

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

الأحكام الواقعية، والحكم الواقعي المترتب على خبر " الشيخ " هو وجوب تصديقه الجائى من قبل دليل الإعتبار، ومفاد دليل الإعتبار أيضا هو وجوب التصديق، فيلزم أن يكون وجوب التصديق حاكما على نفسه. ونظير هذا الإشكال يأتي في حكومة الأصل السببي على الإصل المسببي، فان في كل من الشك السببي والمسببي يقين سابق وشك لاحق، فيعمه دليل اعتبار الإستصحاب، وليس في البين إلا قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " فلو كان الأصل السببي حاكما على الأصل المسببى كان دليل الإعتبار حاكما على نفسه. نعم: لو كان لكل من الأصل الجارى في الشك السببي والمسببي دليل يخصه أمكن أن يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر، هذا. والتحقيق في حل الإشكال الرابع - مع ما يتلوه من الوجه الخامس - هو أن يقال: إن دليل الإعتبار وإن كان بحسب الصورة قضية واحدة، إلا أنه ينحل إلى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الإثر (1) فإذا فرضنا أن سلسلة سند الروايات تنتهى بالإخرة إلى الرواية الحاكية لقول الإمام - عليه السلام - فدليل التعبد ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة، ويكون لكل منها أثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر، ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها، فان المخبر به يخبر " الصفار " الحاكى لقول العسكري - عليه السلام - في مبدأ السلسلة لما كان حكما شرعيا من وجوب الشئ أو حرمته وجب تصديق " الصفار " في إخباره عن العسكري - عليه السلام - بمقتضى أدلة خبر العادل، فيكون وجوب

---

(1)أقول: مجرد انحلال القضيه إلى قضايا متعددة لولا ما ذكرنا، لا يجدى لرفع الإشكال، لأن البرهان المزبور يوجب أن يكون القضايا المتعددة عرضية لا طولية، ومع ذلك كيف يصلح الإنحلال المزبور لرفع الإشكال ؟ فتدبر [*] .

تصديق " الصفار " من الآثار الشرعية المترتبة على خبر " الصفار " ف " الصدوق " الحاكى لقول " الصفار " قد حكى موضوعا ذا أثر شرعى، فيعم قول " الصدوق " دليل الإعتبار ويجب تصديقه في إخبار " الصفار " له، فيكون وجوب التصديق أثرا شرعيا رتب على قول " الصدوق ". ثم إن " المفيد " الحاكى لقول " الصدوق " قد حكى موضوعا ذا أثر شرعى فيجب تصديقه أيضا، وهكذا إلى أن ينتهى إلى قول " الشيخ " المحرز بالوجدان، فكل لاحق يخبر عن موضوع سابق ذي أثر، غايته أن الآثار تكون من سنخ واحد، ولا محذور في ذلك إذا انتهت الآثار إلى أثر مغاير، وهو وجوب الشئ أو حرمته الذي حكاه عن الإمام - عليه السلام - مبدأ السلسلة وهو " الصفار " فلا يلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه (1) لما عرفت من تغاير الآثار وتغاير الحاكم والمحكوم. أما الأول: فلأن أثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق في المرتبة السابقة على التعبد به. وأما الثاني: فلأن دليل الإعتبار اللاحق يكون حاكم على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه، والمنشأ في ذلك هو انحلال قضية وجوب تصديق العادل وانتهاء أخبار السلسلة إلى قول الإمام - عليه السلام - فبهذه المقدمتين يرتفع الإشكال الرابع والخامس .

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

ومن ذلك يظهر: عدم الإشكال في حكومة الأصل السببي على الأصل المسببى فان انحلال قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " إلى ما لليقين والشك من الأفراد يقتضى حكومة أحد الفردين على الآخر، لا حكومته على نفسه، كحكومة أحد فردي دليل الإعتبار فيما نحن فيه على الآخر، غايته أن الحكومة في باب الأصل السببي والمسببي تقتضي إخراج الأصل المسببي عن تحت قوله - عليه السلام " - لا تنقض اليقين بالشك " وحكومة دليل الإعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في دليل الإعتبار، فان وجوب تصديق " الشيخ " في إخباره عن " المفيد " يقتضى وجوب تصديق " المفيد " في إخباره عن الصدوق (ره) فوجوب التصديق " الشيخ " يدخل فردا تحت عموم وجوب التصديق بحيث لولاه لما كان داخلا فيه. ولعل خفاء الفرق بين الحكومة في الأصل السببي والمسببي وفيما نحن فيه وأن هناك بإخراج فرد عن العموم وفي المقام بإدخال فرد فيه، أوجب أن يضرب على عبارة الشيخ (قدس سره) في بعض نسخ " الرسائل " مما كانت تتضمن تنظير المقام بالأصل السببي والمسببي. ولا يخفى أن عبارة " الشيخ " في بيان الإشكالات والأجوبة مضطربة، فان جملة من العبارة تتكفل الإشكال الثالث، وجملة منها تتكفل الإشكال الرابع، ولذا قد ضرب على كثير من نسخ الكتاب في هذا المقام، وعليك بالتأمل التام فيما ذكرناه. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ من تقريب الإستدلال بها والإشكالات المتوجهة عليه. وقد بقى بعض الإشكالات ولكن لايهم التعرض لها، لوضوح فسادها، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره). ومن جملة الآيات التى استدل بها على حجية أخبار الآحاد قوله تعالى: " فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلهم يحذرون " (1) وتقريب الإستدلال بها على وجه يندفع ما اورد على الإستدلال بها يتركب من امور: الأمر الأول: كلمة " لعل " مهما تستعمل تدل على أن ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها (1) سواء في ذلك التكوينيات والتشريعيات وسواء كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التى يمكن تعلق الإرادة بها أو من الموضوعات الخارجية التى لا يصح أن يتعلق بها الإرادة، فانه على جميع التقادير كلمة " لعل " تقتضي أن يكون ما يتلوها علة غائية لما قبلها، فإذا كان ما يتلوها من الأفعال الإختيارية التى تصلح لإن يتعلق بها الإرادة الفاعلية والآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها، فان كان ما قبلها واجبا يكون ما يتلوها أيضا واجبا، وإن كان مستحبا فكذلك، فان جعل الفعل الاختياري غاية للواجب أو للمستحب يلازم وجوب ذلك الفعل أو استحبابه، وإلا لم يكن من العلل الغائية. وبالجملة: لا إشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب علته الغائية إذا صح أن يتعلق الطلب بها من حيث كونها فعلا اختياريا قابل لتعلق الإرادة به، وفي الآية الشريفة جعل التحذر علة غائية للإنذار، ولما كان الإنذار واجبا كان التحذر أيضا واجبا. وسيأتى أن المراد من " التحذر " هو التحذر من حيث العمل بقول المنذر لا مجرد الخوف، فهو من الأفعال الإختيارية التى يصح أن يتعلق

(1)التوبة الآية 122 (2) أقول: الذى يمكن أن يدعى أن مورد إستعمال هذه الكلمة أوسع من مورد الغاية، كيف وفي قوله " علك أن تركع يوما والدهر قد رفعه " ليس كونه غاية لعدم الإهانة ؟ بل هذه الكلمة في

أمثال المقام مستعملة في مجرد إبداء الإحتمال بلا مطلوبية في مدخوله، كما في قولنا " لا تدخله في بيتك لعله عدوك " ومن هنا أيضا ظهر ما في توهم إشراب جهة مطلوبية في مضمون تاليه كما لا يخفى، فتدبر [*] .

التكليف بها، وإذا تأمل الشخص في موارد استعمال كلمة " لعل " يرى أن في جميع الموارد ما بعدها يكون في حكم ما قبلها من حيث الوجوب والإستحباب إن كان ما بعدها من الأفعال الإختيارية. الأمر الثاني: المراد من الجمع (1) في قوله تعالى " ليتفقهوا " وفي قوله " لينذروا " وفي قوله " ليحذروا " هو الجمع الإستغراقي الأفرادي، لا المجموعى الإرتباطى، لوضوح أن المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من أفرد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين في تفسير الآية - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم. وبالجملة: كما أن المراد من الجمع في قوله تعالى " يحذرون " هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، كذلك المراد من الجمع في قوله تعالى " ليتفقهوا " و " لينذروا " هو الجمع الإفرادي. الأمر الثالث: ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والتحذر القلبى، بل المراد منه هو التحذر الخارجي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجرى على ما يقتضيه من الحركة والسكون. وليس المراد أيضا الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الإستغراقي في قوله تعالى " لينذروا " هو وجوب الحذر مطلقا، حصل العلم من قول المنذر أو لم

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

يحصل، غايته أنه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلا، لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو مفاد منطوق آية النبأ. وبعد العلم بهذه الامور لا أظن يشكك أحد في دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل، فان مفادها بعد ضم الامور السابقة، هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملا عند إخباره بما تفقه من الحكم الشرعي إذا كان المنذر عدلا، ولا نعنى بحجية خبر الواحد إلا ذلك، فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الأدلة الدالة على حجية قول العدل في الأحكام. وبما ذكرنا من تقريب الإستدلال يمكن دفع جميع ما ذكر من الإشكالات على التمسك بالآية الشريفة. منها: ان غاية ما تدل عليه الآية هو مطلوبية الحذر عقيب الإنذار، إلا أنها ليس لها إطلاق يعم صورة عدم حصول العلم من قول المنذر. وأنت خبير: بأنه بعد ما عرفت من أن المراد من الجمع هو العام الإستغراقي لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فانه أي إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (1) ومنها: ان وجوب الحذر إنما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقه، والتفقه عبارة عن العلم بأحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية، فلابد وأن يكون المنذر (بالفتح) عالما بأن إنذار المنذر (بالكسر) كان بالمحرمات والواجبات الواقعية، فيختص اعتبار قول المنذر بما إذا حصل للمنذر (بالفتح) العلم بالحكم الشرعي من قوله، ولا يخفى أن هذا الإشكال وإن كان بالنتيجة يتحد مع الإشكال السابق، إلا أن طريق الإشكال يختلف، كما هو واضح .

(1)أقول: بعد عدم الملازمة بين العموم المزبور مع إطلاق الإنذار لا معنى لهذا الإستنتاج في المقام، بل العمدة إثبات الإطلاق المزبور، وهو أول الكلام، لإمكان دعوى إهمال القضية من حيث الحال، مع فرض عموم الإنذار استغراقا أفراديا [*] .

وهذا الإشكال يتلو السابق في الفساد، فان نفس الآية تدل على ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام، لأن قول المنذر إذا جعل طريقا إليها ومحرزا لها فيجب اتباع قوله والبناء على أنه هو الواقع، كما هو الشأن في سائر الأدلة الدالة على اعتبار الطرق والأمارات، فان نتيجة دليل الإعتبار كون مؤدى الطريق هو الواقع، لا يجعل المؤدى حتى يرجع إلى التصويب (1) بل جعل الطريقية يقتضى ذلك، ومن هنا كانت أدلتها حاكمة على الأدلة المتكفلة للأحكام الواقعية، فالآية بنفسها تدل على أن ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام الواقعية. ومنها: ان الحذر إنما يجب عقيب الإنذار (1) والإنذار ليس مطلق الإخبار عن الحكم، بل هو الإخبار المشتمل على التخويف، والتخويف ليس من شأن الراوى، بل هو من شأن المفتى والواعظ، فالآية تدل على حجية قول المفتى لا قول الراوى. وفيه: أن الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلا أنه أعم من الصراحة والضمنية (3) فانه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمنا وإن لم يصرح به المنذر، وإلا لم يصدق الإنذار على فتوى المفتى، فانه ليس في الفتوى التصريح بالتخويف، مع أن المستشكل سلم صدق الإنذار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والرواية في أن كلا منهما يشتمل على

---

(1)لا يخفى ما في العبارة من الإضطراب، ولعل الصحيح " لا جعل المودى واقعا) " المصحح) (2) أقول: صورة الشبهة غير مستقيم، لان إنذار كل واحد ولو فاسقا إنذار بالحكم الواقعي كإخباره، والتحذر من هذا الإنذار لا يقتضى العلم بالحكم، بل يكفى فيه حجية قوله، كما هو الشأن في كل خبر بشئ، وحيث إنه ينوط باطلاق الآية من حيث الحال، فيكون ذلك من تبعات الإشكال السابق، وليس إشكالا آخر متحدا معه نتيجة، فتدبر. (3) أقول: عمدة نظر المستشكل إلى إحتياج الإنذار والتخويف من شخص إلى الإلتفات بلازم تخويفه وبعنوانه، ومثل هذا المعنى لا يصدق على العامي البحت الحاكى لمسموعاته من الإمام (عليه السلام) فتعميم التخويف إلى الصراحة والضمنية أجنبي عن جهة الإشكال، كما لا يخفى [*] .

التخويف ضمنا، فان الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب. فالإنصاف: أن الآية لو لم تكن أظهر من آية النبأ في الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها، فتأمل جيدا (1) وقد استدل على حجية الخبر الواحد بآيات اخر، كآية السؤال وآية التصديق، ولكن في دلالتها تأمل، فراجع فرائد الشيخ (قدس سره). وأما السنة فهى على طوائف: منها: الأخبار العلاجية (2 (المتكفله لبيان حكم الروايات المتعارضة من الترجيح بالأشهرية والأورعية والأوثقية وغير ذلك من المرجحات، ومع فقدها فالتخيير، فانها ظاهرة الدلالة في حجية الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه، لأن الترجيح بالأوثقية والأعدلية لا يكاد يمكن إلا مع عدم العلم بالصدور والمضمون. نعم: ليس فيها إطلاق يعم جميع أخبار الآحاد، لأن إطلاقها مسوق لبيان حكم التعارض، والقدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الموثوق به صدورا أو مضمونا (3) كما يدل على الأول الترجيح باشتهار الرواية بين الرواة أو

---

(1)أقول: وللتأمل فيه مجال. (2) راجع الوسائل: الباب 9 من أبواب صفات القاضى (3) أقول: في كون مطلق الوثوق قدرا متيقنا من هذه الأخبار نظر، بل الذى هو القدر المتيقن صورة عدالة الراوى بجميع طبقاته المسمى عند أرباب الحديث بـ " الصحيح الأعلائي " كما لا يخفى، كما إنه يمكن دعوى أن " الثقة " المسئول عنه في الروايات عن الإمام أو الواقع في كلام الإمام (عليه السلام) هو العدالة لا مطلق من يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقا، وحينئذ استفادة حجية الخبر الموثوق من مجموع هذه الروايات مشكل لولا دعوى السيرة والإجماع العملي في مقام استنباط الأحكام على مثله، خصوصا مع عدم الكفاية عندهم مجرد خبر العادل خصوصا بجميع طبقاته في استنباط ما هو المعلوم بالإجمال عندهم من الأحكام. ولكن مع ذلك أمكن أن يقال في الإنتقال من تعبير العدالة إلى الوثاقة: ربما يستظهر أن المناط في الحجية [*]

وثاقة الراوى وعدالته - فان هذه المرجحات كلها ترجع إلى اعتبار الخبر الموثوق صدوره - وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة. ومنها :الأخبار الواردة في إرجاع الأئمة - صلوات الله عليهم - بعض الصحابة إلى بعض في أخذ الفتوى والرواية، كإرجاعه - عليه السلام - إلى " زرارة " بقوله - عليه السلام - " إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس " (1) وأشار إلى " زرارة " وقوله - عليه السلام - " وأما ما رواه زرارة عن أبى فلا يجوز رده " (2) وقوله - عليه السلام - " العمرى ثقة فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى " (3) وغير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به، وهى كثيرة مستفيضة .ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواة والعلماء، كقوله - عليه السلام - في خبر الإحتجاج: " وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا " الخبر .(4) ومنها: الأخبار الواردة في الرجوع إلى كتب " بنى فضال " (5). ولا إشكال في أنه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به، بل يستفاد من بعضها أن الإعتماد على خبر الثقة كان مفروغا عنه عند الصحابة مرتكزا في أذهانهم، ولذلك ورد في كثير من الأخبار السؤال عن وثاقة الراوى، بحيث يظهر منها أن الكبرى مسلمة والسؤال كان عن الصغرى .

هو هذه الجهة، وإن كان الموثوق عند الإمام (عليه السلام) فوق العدالة، مؤيدا ذلك بالإرجاع إلى كتب " بنى فضال " لمحض وثاقتهم كما لا يخفى. (1) الوسائل :الباب 11 من أبواب صفات القاضى الحديث 19 (2) الوسائل: الباب 11 من ابواب صفات القاضى الحديث 17 (3) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى الحديث 4 (4) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى الحديث 9 (5) الوسائل: الباب 11 من أبواب صفات القاضى الحديث 13 [*]

ولا يتوهم: ان هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الإستدلال بها لمثل المسألة، فانها لو لم تكن أغلب الطوائف متواترة معنى فلا إشكال في أن مجموعها متواترة إجمالا، للعلم بصدور بعضها عنهم (صلوات الله عليهم أجمعين .(والإنصاف: أن التتبع في هذه الأخبار يوجب القطع باعتبار الخبر الموثوق به .وأما الإجماع: فقد ذكر في تقريره وجوه: من الإجماع القولى، والعملي، وسيرة المسلمين، وطريقة العقلاء. وينبغى أولا بيان الفرق بين هذه الوجوه، ثم نعقبه بصحة الإستدلال بها، فنقول: أما الإجماع القولى: فهو عبارة عن اتفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو اصولي. وطريق إحراز ذلك إنما يكون من تتبع أقوالهم في كتبهم ورسائلهم. وأما الإجماع العملي: فهو عبارة عن عمل المجتهدين في المسألة الاصولية، بحيث يستندون إليها في مقام الإستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسك بالإستصحاب في أبواب الفقه، سواء أجمعوا على الفتوى بحجيته أيضا، أو كان مجرد الإجماع على الإستناد إليه في مقام الإستنباط، غايته أنه في صورة الإجماع على الفتوى يجتمع الإجماع القولى والعملي. فالإجماع العملي لا يكون إلا في المسائل الاصولية التى تقع في طريق الإستنباط، ولا معنى للإجماع العملي في المسائل الفرعية، لاشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره، وليس العمل في المسألة الفرعية من مختصات المجتهد بما أنه مجتهد، والإجماع الذي يكون من الأدلة إنما هو إجماع المجتهدين بما أنهم مجتهدون، فالإجماع العملي لا يكاد يتحقق في المسائل الفرعية، بل يختص بالمسائل الاصولية .

وأما السيرة: فهى عبارة عن عمل المسلمين بما أنهم مسلمون وملتزمون بأحكام الشريعة، ولا إشكال في كشفها عن رضاء صاحب الشريعة إذا علم استمرارها إلى ذلك الزمان، إذ من المستبعد جدا بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشئ من عند أنفسهم من دون أن يكون ذلك بأمر الشارع ودستوره، ولو سلم أنه يمكن تحقق السيرة بلا أمر منه، فلا أقل من أنها تكشف عن رضاه، وإلا كان عليه الردع إظهارا للحق وإزاحة للباطل. نعم: يعتبر في حجية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق، لوضوح أن سيرتهم لا تكشف

عن رضا المعصوم، لعدم ارتداعهم بردعه. وأما طريقة العقلاء: (1) فهى عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شئ سواء انتحلوا إلى ملة ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الاصولية أو من المسائل الفقهية، وقد يعبر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العام، كما يقال: إن بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئا يقابل الطريقة العقلائية، ولا إشكال أيضا في اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها، فان مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إما أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإما أن يكون مبدئها أمر نبي من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت، وإما أن

---

(1)أقول: قد نقحنا المقام في طى كلامه في تقريب الآيات الناهية للمنع عن العمل بالظن في أول المسألة، فراجع [*] .

تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظا للنظام. ولا يخفى بعد الوجه الأول بل استحالته عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعين هو الوجه الثالث، ولكن على جميع الوجوه الثلاث يصح الإعتماد عليها والإتكال بها، فانها إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكنا من ردعهم، ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفا قطعيا عن رضاء صاحب الشرع بالطريقة، وإلا لردع عنها كما ردع عن كثير من بنائات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوفر الدواعى إلى نقله. ومن ذلك يظهر: أنه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلائية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفى عدم الردع عنها، فان عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وإن لم يصرح بالإمضاء. نعم :لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات (1) لأنها من الامور الإعتبارية التى تتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعتبر غير الشارع فلابد من إمضاء ذلك ولو بالعموم أو الإطلاق. وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التى لم تكن في زمان الشارع كالمعاملة المعروفة في هذا الزمان بـ)البيمة) فانها إذا لم تندرج في عموم " أحل الله " و " أوفوا بالعقود " ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها. وإذا قد عرفت الفرق بين هذه الوجوه الأربعة في تقرير الإجماع فاعلم: أنه يصح التمسك بالإجماع القولى المحكى عن الشيخ

---

(1)أقول: لا فرق في المقامين بعد تسليم أن عدم ردعه عنهم يكشف عن رضائه بعملهم كما أن هذا الكشف أيضا في صورة وجود المعاملة في زمانه وكونها بمرئى منه (عليه السلام) ومسمعه، وعدم مانع خارجي عن ردعه، فان ذلك يلازم الإمضاء الكاشف عن أن اعتبار الشارع أيضا على وفق اعتبارهم، كما لا يخفى [*] .

)قدس سره) على اعتبار حجية خبر الثقة إذا فرض أنه يكشف كشفا قطعيا عن رأى المعصوم (عليه السلام) وعن وجود دليل معتبر عند الكل، وإلا فلا عبرة به. وأما الإجماع العملي: فهو وإن كان متحققا في المقام، لما عرفت في صدر المبحث من حصول الإتفاق على التمسك بما في الكتب المعتبرة من الأخبار، إلا أنه لا يصح التمسك للمقام بمثل هذا الإجماع العملي والإعتماد عليه، لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين في ذلك، فان بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور في نظره، وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الإنسداد، وبعضهم يعمل بها لكونها مما قام الدليل على اعتبارها، فالإجماع العملي في المقام يكون من الإجماع التقييدى الذى لا عبرة به في شئ من المقامات. وأما سيرة المسلمين: فلا إشكال في حجيتها والإعتماد عليها، لكن إذا كان الذي قامت السيرة

عليه من الامورات التوقيفية التى من شأنها أن تتلقى من الشارع، فانها تكشف لا محالة عن الجعل الشرعي فيما قامت السيرة عليه. وأما في الامورات الغير التوقيفية التى كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع، فمن المحتمل قريبا رجوع سيرة المسلمين إلى طريقة العقلاء. ولكن ذلك لا يضر جواز الإستدلال بها، فانه كما أن استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضاء صاحب الشرع بها، كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك، غايته أنه في مورد اجتماع السيرة والطريقة تكونان من قبيل تعدد الدليل على أمر واحد وذلك يضر بصحة الاستدلال بعمل واحد منهما، ولا إشكال في قيام سيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها إلى زمان الأئمة (صلوات الله عليهم) فتكون السيرة من جملة الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة. وأما طريقة العقلاء: فهى عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الإعتماد بخبر الثقة والإتكال عليه في محاوراتهم، بل على

ذلك يدور رحى نظامهم. ويمكن أن يكون ما ورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفية من دون أن يكون له طريق مخترع، وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال العلم في جواز الركون إليه والإلزام والإلتزام به في مقام المخاصمة والمحاجة. ومنه يظهر: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، حتى يتوهم أنها تكفى للردع عن الطريقة العقلائية، لأن العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العمل بالعلم (1) لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم، فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا، فلا تصلح لأن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع عنه يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص، بل لابد من تشديد النكير على العمل به، كما شدد النكير على العمل بالقياس، لاشتراك العمل بالقياس مع العمل بخبر الثقة في كونه مما استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليهم جبلتهم .والإنصاف: أن التأمل في طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الإعتماد على خبر الثقه عن الإعتماد بالظن، فما سلكه الشيخ (قدس سره) في وجه عدم كون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة تبعيد للمسافة بلا ملزم، مع أن ما أفاده لا يخلو عن المناقشة، فراجع .

---

(1)أقول: قد تقدم منا بعض الكلام فيه، فراجع [*] .

وأما العقل: فقد ذكر في تقريره وجوه: الوجه الأول: ما أفاده الشيخ (قدس سره) واعتمد عليه سابقا (عند البحث عن حجية كلام اللغوى) وهو ترتيب مقدمات الإنسداد الصغير في خصوص الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب لاستنتاج حجية الظن بالصدور. وينبغى أولا بيان المراد من " الإنسداد الصغير " ثم نعقبه بما افيد في المقام. فنقول: قد تقدم أن استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على امور: الأول: العلم بصدور الخبر. الثاني: العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها. الثالث: كون الخبر ظاهرا في المعنى المنطبق عليه. الرابع: حجية الظهور ووجوب العمل على طبقه. فهذه الامور لابد من إثباتها في مقام استنباط الحكم الشرعي من الرواية وإقامة الدليل على كل واحد منها، وإذا اختل أحدها يختل الإستنباط، فان قام الدليل بالخصوص على كل واحد منها فهو، وإن لم يقم الدليل على شئ منها وانسد طريق إثباتها، فلابد حينئذ من جريان مقدمات الإنسداد لإثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، للعلم بثبوت الأحكام في الشريعة ولا يجوز إهمالها وترك التعرض لها - إلى آخر المقدمات الآتية في باب الإنسداد - وقد جرى

الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الكبير. وإن قام الدليل على إثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية دون بعض، كما لو فرض أنه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور وتوقف على الرجوع إلى كلام

اللغوى في تعيين أن اللفظ الكذائي كلفظ " الصعيد " مثلا موضوع للمعنى الكذائي ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فاعتبار الظن الحاصل من كلام اللغوى وعدمه مبنى على صحة جريان مقدمات الإنسداد في خصوص معاني الألفاظ لاستنتاج حجية الظن الحاصل من كلام اللغوى في معنى اللفظ - وإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعي من قوله - وقد جرى الإصطلاح على التعبير عن ذلك بالإنسداد الصغير. وحاصل الفرق بين الإنسداد الكبير والإنسداد الصغير: هو أن مقدمات الإنسداد الكبير إنما تجرى في نفس الأحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها، وأما مقدمات الإنسداد الصغير (1) فهى إنما تجرى في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع المتقدمة ليستنتج منها حجية مطلق الظن في خصوص الجهة التى انسد باب العلم فيها. وفي صحة جريان مقدمات الإنسداد الصغير مطلقا في أي جهة من هذه الجهات الأربع، أو عدم صحته مطلقا، أو التفصيل بين الجهات، فأى جهة توقف العلم بأصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الإنسداد الصغير فيها بل لابد إما من إقامة الدليل بالخصوص على إثباتها وإما من جريان مقدمات الإنسداد الكبير لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي، وأى جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون أن يكون لها دخل في أصل العلم بالحكم فان لم يقم دليل بالخصوص عليها تجرى

(1)أقول: ميزان الكبر والصغر في باب الإنسداد كبر دائرة العلم الإجمالي وصغره بنحو لا يلزم محذور في ترك العمل في هذه الدائرة لولا العلم المخصوص بها من ناحية العلم الكبير، وإلا فمجرد العلم بالحكم بنحو الكلية الذى هو موضوع الإنسداد الكبير لا يتوقف على العلم بصدور روايته، كيف والعامي البالغ العالم بحكمه وبمحذور الخروج عن الدين غير ملتفت بروايته وصدوره ! نعم: ليس العلم بالحكم بنحو الكلى بنحو لولا العلم بصدور الروايات لا يلزم من ترك العمل فيها محذور خروجه عن الدين، وبذلك تمتاز عن العلم في دائرة ظواهر جملة من الألفاظ المخصوصة، وحينئذ فعمدة الميزان ذلك، فتدبر [*] .

فيها مقدمات الإنسداد الصغير. وتوضيح ذلك: هو أن بعض هذه الجهات مما يتوقف عليها العلم بأصل الحكم - كجهة الصدور - فانه لولا إثبات صدور الرواية لا يكاد يحصل العلم بالحكم لا بجنسه ولا بفصله موضوعا ومتعلقا، ففى مثل ذلك لابد إما من قيام الدليل على الصدور، وإما من جريان مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة إلى أصل الأحكام. وبعضها الآخر مما لا يتوقف عليها العلم بأصل الحكم بل كان لها دخل في تشخيص الحكم وتعيينه من حيث الموضوع أو المتعلق كالظهور - فان العلم بأصل الحكم لا يتوقف على العلم بالظهور عند العلم بالصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، بل تشخيص الحكم يتوقف على ذلك إذا كان الإجمال في ناحية الموضوع أو المتعلق، مثلا في قوله تعالى: " فتيمموا صعيدا طيبا " متعلق الجهل هو خصوص " الصعيد " من أجل تردده بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، والجهل بمعنى " الصعيد " لا يضر العلم بأصل الحكم، لأن المكلف يعلم بأنه مكلف بما تضمنته الآية الشريفة من الحكم، ففى هذه الجهة إن لم يقم دليل بالخصوص على حجية قول اللغوى في تعيين معنى " الصعيد " تجرى فيها مقدمات الإنسداد الصغير، ولا تصل النوبة إلى مقدمات الإنسداد الكبير، لأنها إنما تجرى بالنسبة إلى نفس الحكم، والمفروض حصول العلم بالحكم في مورد الكلام .فلابد من جريان مقدمات الإنسداد الصغير لإثبات حجية مطلق الظن الجهة التى انسد باب العلم فيها. وكان شيخنا الاستاذ (مد ظله) في الدورة السابقة يميل إلى هذا التفصيل، بل كان يقويه، وعليه بنى حجية الظن الحاصل من قول اللغوى في تعيين مداليل الألفاظ بعد ما كان يمنع

عنه، كما تقدم بيانه. وعلى كل حال :المقصود من الوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) هو إجراء مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى خصوص

جهة الصدور لإثبات حجية مطلق الظن به (1) وبيانه: هو أنه لا إشكال في أنا نعلم إجمالا بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي بذلك، فان من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الأخبار وأخذها من الكتب المعتبرة يعلم علما وجدانيا بصدور كثير منها عن الأئمة (صلوات الله عليهم) ولا إشكال أيضا بأنا مكلفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام الشرعية، فلا يجوز إهمالها. ولا يجب الإحتياط فيها لعدم إمكانه أو تعسره، ولا يجوز أيضا الرجوع إلى الاصول العملية لمنافاتها للعلم الإجمالي - على ما سيأتي بيانه في مقدمات الإنسداد - لابد حينئذ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو مع مشكوك الصدور، أو مع الموهوم أيضا، حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالي - على ما سيأتي تفصيله - هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه. ولكن يرد عليه: أولا: ان العلم الإجمالي بالأحكام لا ينحصر أطرافه في ما بأيدينا من الأخبار، بل الأمارات الظنية - كالشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنية - أيضا من أطراف العلم الإجمالي، بل دائرة العلم الإجمالي أوسع من ذلك أيضا، فان العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الشريعة يقتضى أن تكون جميع الوقايع المشتبهة (من المظنونة والمشكوكة والموهومة) من أطرافه، فيكون للعلم الإجمالي مراتب ثلاث: الاولى: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بأيدينا من الأخبار. الثانية: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيما بين الأخبار والأمارات الظنية. الثالثة: العلم الإجمالي بثبوت الأحكام في مجموع الوقايع المشتبهة، وهذه المرتبة

(1)أقول: كلامه السابق يقتضى أن يكون الإنسداد الجارى في المقام هو الإنسداد الكبير، ومن فحاوي كلماته الآتية بل صريح بعضها يقتضى كونه من الإنسداد الصغير، فتدبر فيها صدرا وذيلا، لعلك تعرف المرام وتدفع بها التهافت في المقام [*] .

أوسع من الثانية، والثانية أوسع من الاولى. ومقتضى العلم الإجمالي في المرتبة الثالثة وإن كان هو الإحتياط في جميع الوقايع المشتبهة (مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها) إلا أنه ينحل بالعلم الإجمالي في المرتبة الثانية، لأن المعلوم بالإجمال بين الوقايع المشتبهة لا يزيد قدرا عن المعلوم بالإجمال بين جميع الأمارات الظنية. والذي يدلك على ذلك، هو أنه لو عزلنا طائفة من الأمارات الظنية بقدر المعلوم بالإجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها عليها ثم ضممنا الوقايع المشتبهة إلى الباقي من الأمارات الظنية لم يكن لنا علم إجمالي بتكليف بين الوقايع المشتبهة مع الباقي من الأمارات. مثلا لو فرضنا: أن المتيقن من المعلوم بالإجمال بين الأمارات الظنية مآت من الأحكام، وعزلنا بذلك المقدار منها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على المعزول، فلا يبقى العلم الإجمالي فيما بقى من الأمارات الظنية، ولو ضممنا إلى الباقي الوقايع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الإجمالي بثبوت حكم فيما بين بقية الأمارات الظنية والوقايع المشكوكة، لأن نفس بقية الأمارات ليس فيها علم إجمالي، فضم الوقايع المشكوكة لا يؤثر في حصول العلم، لأن الشك لا ينقلب عن كونه شكا، فلا يعقل أن يكون ضم الشك إلى الظن موجبا لحدوث العلم الإجمالي، وهذا أقوى شاهد على أن العلم الإجمالي الوسيع الذي يكون منشأ العلم بثبوت التكاليف في الشريعة ينحل ببركة العلم الإجمالي بثبوت التكاليف فيما بين الأمارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في خصوص الأخبار المودعة في الكتب. فان قلت: العلم الإجمالي المتوسط أيضا ينحل بالعلم الإجمالي الصغير الذي يكون أطرافه خصوص الأخبار، لأنه لا يعلم بثبوت التكاليف أزيد مما في بين الأخبار، فلا أثر للعلم الإجمالي المتوسط. قلت: هذه الدعوى مما يكذبها الوجدان، بداهة أن الأمارات الظنية

ما عدا الأخبار لو لم تكن بنفسها متعلقة للعلم الإجمالي فلا أقل من كونها من أطراف العلم الإجمالي، لأن متعلق الإجمالي هو المجموع من الأخبار ومن بقية الأمارات الظنية، وهذا لا ينافى أن تختص الأخبار بعلم إجمالي آخر فيما بينها .وليس العلم الإجمالي في المجموع مستندا إلى العلم الإجمالي في الأخبار لينحل العلم الإجمالي فيه بالعلم الإجمالي فيها. والشاهد على ذلك (1) هو أنه لو عزلنا طائفة من الأخبار بقدر المتيقن من الأحكام المعلوم بالإجمال فيما بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فيها على المعزول منها، فلا يبقى العلم الإجمالي في بقية الأخبار، ولو ضممنا إلى البقية سائر الأمارات الظنية كان العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين بقية الأخبار والأمارات الظنية بحاله، وإنكار ذلك يكون مكابرة واضحة. فان قلت: إن ذلك يقتضى أن يكون متعلق العلم الإجمالي نفس الأمارات الظنية فقط، لا أنها من أطراف العلم الإجمالي، لأن المفروض أن في بقية الأخبار المنضمة إليها ليس علم بالتكليف، لانحلاله بسبب عزل طائفة منها، فضمها إلى الأمارات يكون من قبيل ضم الحجر في جانب الإنسان لا يؤثر في حصول العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي الحاصل لابد وأن يكون في خصوص الأمارات الظنية. قلت: أولا: دعوى العلم الإجمالي في خصوص الأمارات الظنية ليست ببعيد، لأن من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي بخلاف تراكم الشكوك .

---

(1)أقول: في فرض العلم الإجمالي بين الأمارات الظنية وبقية الأخبار بعد عزل جملة منها إنما يوجب الإحتياط في الجميع لو كان المعلوم بالإجمال في المظنونات وبقية الأخبار غير المعلوم بالإجمال في مجموع الأخبار، وإلا فمع احتمال اتحادهما لا يقتضى مثل هذا الفرض الإحتياط في جميع الأخبار والأمارات الظنية، بل العقل يحكم بالتخيير بين الأخذ بالأخبار تماما أو الأخذ بالمظنونات وبقية الأخبار، لأنه بكل واحد من الأخذين لا يبقى محذور، بل يقطع بالفراغ عما علم، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال بين المجموع عليه، كما لا يخفى، فتدبر كى لا يحتاج إلى التمثيل بشرقية ولا غربية [*] .

وثانيا: انه قد يكون الشئ بنفسه ليس موردا للعلم الإجمالي، إلا أن ضمه إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال يوجب حصول العلم الإجمالي، مثلا لو كان إنائات ثلاث في الجانب الشرقي من الدار، وإنائات ثلاث اخرى في الجانب الغربي، وعلم إجمالا بأنه أصاب أحد الإنائات في الشرقية قطرة من الدم، وعلم إجمالا أيضا أنه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم، إما في أحد الإنائات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة، وإما في أحد الإنائات الغربية، ففى الفرض الإنائات الغربية ليست مما تعلق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، لإحتمال أن تكون كلتا القطرتين وقعتا في الإنائات الشرقية، ولكن ضم الإنائات الغربية إلى الإنائات الشرقية يوجب زيادة في أطراف المعلوم الإجمالي، ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الإجمالي في الإنائات الشرقية، فتكون الإنائات الست كلها من أطراف العلم الإجمالي، فإنه لو عزلنا أحد الإنائات الشرقية، فالعلم الإجمالي الذي كان بنجاسة أحدهما بسبب وقوع أحد القطرتين في خصوص أحدهما ينحل لا محالة، لأنه لا يعلم إجمالا بنجاسة أحد الأنائين الباقيين، كما لا يعلم بنجاسة أحد الأنائات الغربية، ولكن من ضم الأنائات الغربية إلى الإنائين الباقيين في طرف الشرق يحصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، وحال الأمارات الظنية مع بقية الأخبار بعد عزل طائفة منها حال الإنائات بعينه، وعليه تكون الأمارات الظنية أطراف العلم الإجمالي وحالها حال الأخبار. إلا أن يدعى أنه من أول الامر ليست الأمارات من أطراف العلم الإجمالي، وليس لنا علم بثبوت التكليف في الأخبار وعلم بثبوت التكاليف في الأعم من الأخبار والأمارات الظنية، فانه، على هذا تكون الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها. فان قلت: سلمنا كون الأمارات من اطراف العلم الإجمالي الحاصل بين بقية الأخبار - بعد عزل طائفة منها - وبينها، ولكن لما كانت بقية الأخبار من

أطراف علم إجمالي آخر - وهو العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في خصوص الأخبار - فقد تنجز التكليف بها بذلك العلم الإجمالي، فلا يبقى أثر للعلم الإجمالي الحاصل بينها وبين الأمارات الظنية، لأن بعض أطرافه قد تنجز التكليف به بمنجز آخر، وقد ذكرنا في محله: أنه لو تنجز التكليف بأحد أطراف العلم الإجمالي بمنجز آخر غير العلم الإجمالي فالطرف الآخر لا يجب الإجتناب عنه، لأن الشبهة فيه تكون بدوية، كما لو علم بنجاسة أحد الإنائين ثم علم بوقوع قطرة من الدم إما في أحد الإنائين وإما في الإناء الثالث، فالإناء الثالث لا يجب الإجتناب عنه وتجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض، وحال الأمارات الظنية حال الإناء الثالث. قلت: ذلك إنما يكون إذا كان المعلوم بالإجمال في أحد العلمين متأخرا زمانا عن المعلوم بالإجمال في العلم الآخر - كما في المثال - حيث فرض أن وقوع القطرة الثانية من الدم المرددة بين كونها في أحد الإنائين أو في الإناء الثالث كان بعد نجاسة أحد الإنائين، من غير فرق بين تقارن نفس العلمين أو في سبق أحدهما الآخر بكون معلومة متأخرا (1) ولو كان السابق، فان العبرة إنما هو في تقدم المعلوم وتأخره، لا في تقدم العلم وتأخره. وأما لو كان المعلومين بالإجمال حدثا في زمان واحد، فلا وجه لإنحلال أحد العلمين بالآخر. بل تكون جميع أطراف العلمين في عرض واحد ويجب الإجتناب عن الجميع .وقد ذكرنا تفصيل ذلك في " الجزء الرابع " وما نحن فيه من القسم الثاني، لأن ثبوت الأحكام في الأخبار ليس أسبق في الزمان عن ثبوت الأحكام في الأمارات، فالأخبار والأمارات تكون في عرض واحد طرفا للعلم الإجمالي، وذلك واضح .وثانيا: سلمنا أن الأمارات الظنية ليست من أطراف العلم الإجمالي،

---

(1)كذا في نسخة الأصل، والصحيح: " بعد كون معلومه متأخرا " (المصحح [*] .(

ولكن وجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار إنما هو لأجل ما تضمنتها من الأحكام الواقعية لا بما هي هي، فالمتعين هو الأخذ بكل ما يظن أن مضمونه حكم الله الواقعي لا خصوص ما يظن بصدوره من الأخبار، لأن الأخذ بمظنون الصدور إنما هو لاستلزامه الظن بالمضمون غالبا، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من الظن بالصدور أو من الشهرة والإجماع المنقول (1) وثالثا: أقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار باب التبعيض في الإحتياط، لأن العلم الإجمالي كان يقتضى الأخذ بجميع ما في الكتب من الأخبار، ولمكان لزوم العسر والحرج وجب التبعيض في الإحتياط والأخذ بخصوص مظنون الصدور، والرواية التي كان العمل بها من باب الإحتياط لا تكون حجية شرعية بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات (2) والمدعى هو كون مظنون الصدور حجة شرعية. وهذا الإشكال يتوجه في الإنسداد الكبير أيضا، كما سيأتي. ولكن سنحرر (إن شاء الله تعالى) أن نتيجة مقدمات الإنسداد لو كانت هي التبعيض في الإحتياط كان الإشكال واردا، وأما لو كانت النتيجة هي جعل الشارع مظنون الصدور في المقام ومطلق الظن في الإنسداد الكبير طريقا للوصول إلى أحكامه - كما هو المعنى الكشف - فلا محالة يترتب على مظنون الصدور أو مطلق الظن جميع ما يترتب على الحجة من نهوضها للتخصيص والتقييد وغير ذلك، فانتظر

---

(1)أقول: بعد اختصاص العلم في خصوص الأخبار فقط الذى يحكم به العقل هو الأخذ بمظمون الأخبار، لا بمضمون بقية الأمارات الظنية، فتدبر. (2) أقول: لازم العلم في الأخبار المثبتة خروج العمومات النافية عن الحجية، ولازمه إجراء حكم التخصيص والتقييد عليها. نعم: في الأخبار النافية مع العمومات المثبتة مقتضى المختار هو العكس، ولكن حيث مختاره من عدم جريان الاصول المثبتة أيضا في أطراف العلم الإجمالي بنفى التكليف يجرى الكلام السابق فيها أيضا [*] .

تفصيل ذلك. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن مقدمات الإنسداد الصغير لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، بل أقصى ما تقتضيه هو اعتبار الظن بالمضمون، هذا. ولكن يمكن تقريب مقدمات الإنسداد الصغير بوجه آخر تنتج اعتبار الظن بالصدور، مع سلامته عما اورد على الوجه الأول. بيانه: هو أنه نعلم بصدور غالب الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال في أنه يجب الأخذ بما صدر عنهم) صلوات الله عليهم) من الأخبار، لا من حيث أنها تتضمن الأحكام الواقعية ليرجع إلى الوجه الأول، بل من حيث إن نفس الأخبار الصادرة عنهم أحكام ظاهرية من جهة وقوعها في طريق إحراز الواقعيات بعد فرض جريان الاصول اللفظية والجهتية فيها، وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم، فلابد من التنزل إلى الظن والأخذ بمظنون الصدور. ولا يرد على هذا التقريب شئ مما ذكر في التقريب السابق، فان الإشكالات المتقدمة كانت مبتنية على أن وجوب العمل بالأخبار من باب أنها تتضمن الأحكام الواقعية، فكان يرد عليه: أن متعلق العلم بالأحكام الواقعية لا يختص بالأخبار، بل الأمارات الظنية أيضا من أطراف العلم الإجمالي، فلابد من العمل بكل ما يظن أنه حكم الله الواقعي لا خصوص مظنون الصدور من الأخبار، إلى آخر الإشكالات المتقدمة. وأما هذا التقريب: فهو مبنى على وجوب العمل بنفس الأخبار الصادرة من حيث إنها أخبار لكونها أحكاما ظاهرية، فلا تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالي، لأن الأمارات الظنية التى لم يقم دليل على اعتبارها ليست أحكاما ظاهرية، فدائرة العلم الإجمالي يتخصص بالأخبار، ونتيجته هي الأخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر وعدم وجوب الإحتياط في الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما في الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالي بوجود التكاليف بين الأخبار

والأمارات، لأن ما صدر عنهم (عليهم السلام) يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكاليف بين الاخبار والأمارات، فترتفع الإشكالات المتقدمة على التقريب السابق بحذافيرها. نعم: الإشكال الأخير مشترك الورود، وهو أن ذلك لا يقتضى حجية مظنون الصدور بحيث يكون مخصصا ومقيدا للعموم والإطلاق، إلا إذا قلنا بالكشف. وتقريب مقدمات الإنسداد الصغير على هذا الوجه يقرب مما سيأتي من المحقق " صاحب الحاشية " وأخيه " صاحب الفصول " من تقريب مقدمات الإنسداد الكبير على وجه ينتج خصوص الظن بالطريق لا الظن بالحكم، وإن كان بين ما ذكرناه في المقام وما ذكراه في ذلك المقام فرق، وهو أن الغرض من ترتيب مقدمات الإنسداد في المقام إنما هو تعيين موضوع الطريق ومصداقه بعد العلم بأن ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) يكون طريقا، وأما مقصودهما من ترتيب مقدمات الإنسداد في ذلك المقام هو اعتبار الظن في طريقية الطريق وتعيين ما جعله الشارع طريقا، هذا. ولكن لا يخفى عليك: أن ما ذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدمة، إلا أنه يرد عليه: أن وجوب العمل بالأحكام الظاهرية إنما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعية ومحرزة لها، لا أنها أحكام في مقابل الأحكام الواقعية، فالعبرة إنما تكون بامتثال الأحكام الوقعية، ووجوب العمل بالأخبار إنما هو لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريق آخر غير الأخبار كان مجزيا، ونتيجة ذلك بعد تعذر العلم بها وعدم وجوب الإحتياط هي التنزل إلى الظن بها، لا الظن بالصدور - كما افيد في المقام - ولا الظن بالطريق، كما أفاده " المحقق " واخوه في ذلك المقام .وبالجملة: عمدة مقدمات دليل الإنسداد الصغير والكبير هو عدم جواز

إهمال الاحكام الواقعية وترك التعرض لها، إذ لولا ذلك لم يبق مجال لبقية المقدمات لكل من يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الصدور، أو يقول: إنه يجب الأخذ بمظنون الطريق، أو يقول: إن يجب الأخذ بمظنون الحكم، أن يحوم حول امتثال الأحكام الواقعية وعدم جواز إهمالها، إذ ليس للعمل بمظنون الصدور أو مظنون الطريق خصوصية سوى كونه طريقا إلى الواقع ومحرزا له. وعليه كان الواجب ترتيب مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى نفس الأحكام لاستنتاج حجية الظن بها، ولا أثر لترتيب مقدمات الإنسداد بالنسبة إلى ما صدر عنهم من الأخبار أو ما نصب من الطرق. فان قلت: نعم، الواجب أولا وبالذات وإن كان هو امتثال الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال في الوقايع

المشتبهة، إلا أنه حيث علم بصدور غالب ما بأيدينا من الأخبار بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية، فالعلم الإجمالي بها ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب العمل على طبق الأحكام الظاهرية التى هي فيما بين الأخبار المودعة في الكتب والشك البدوى بالنسبة إلى ما عداها من الوقايع المشتبهة، وحيث لم يتمكن من احراز تلك الأحكام الظاهرية تفصيلا ولم يمكن أو لم يجب الإحتياط في العمل بجميع الأخبار المودعة في الكتب وجب التنزل إلى الظن بالحكم الظاهرى، وهو المراد من الظن بالصدور، فلا يبقى موقع للإنسداد الكبير، لأن مبناه العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الوقايع المشتبهة، وقد انحل ببركة العلم بثبوت التكاليف الظاهرية في الأخبار المودعة .قلت: مجرد العلم بصدور جملة من الأخبار التى بأيدينا لا يقتضى أن يترتب على الأخبار الصادرة آثار الأحكام الظاهرية، فان الحكم الظاهرى يتوقف على العلم به موضوعا وحكما، لا أقول: إن وجوده الواقعي يتوقف على العلم بالموضوع والحكم فان ذلك ضروري البطلان، بداهة أن الحكم الظاهرى من الطريقية والحجية كالحكم الواقعي من الوجوب والحرمة لا

يتوقف وجوده الواقعي وجعله النفس الأمرى على العلم به، ولكن الآثار المرغوبة من الحكم الظاهرى: من كونه منجزا للواقع عند الإصابة وعذرا عند المخالفة، لا تكاد تترتب مع الجهل به موضوعا أو حكما، فان الحكم الظاهرى ليس أمرا مقابلا للحكم الواقعي - كما تقدم بيانه في باب جعل الطرق والأمارات - بل الوجه في كون الشئ حكما ظاهريا إنما هو لمكان أنه موصل إلى الواقع، وهذا كما ترى ما لم يكن الطريق محرزا لدى المكلف لا يكون موصلا إليه، لوضوح أن وجود الرواية في الكتب من دون العلم بها تفصيلا لا تكون منجزة للواقع، لأن الواقع بعد باق على ما كان عليه من الجهل به. وكذا مع العلم بالرواية تفصيلا والجهل بظهورها أو جهة صدورها أو إرادة ظهورها، فان الجهل بأى من هذه الجهات يضر بحجية الرواية - أي بالآثار المرغوبة منها - لأن الجهل بأى منها يقتضى الجهل بالواقع فلا يكون محرزا لدى المكلف، وما لم يكن محرزا لا يكون منجزا، فلا بد من العلم بالرواية صدورا وظهورا لتجرى الاصول العقلائية واللفظية في جهة الصدور وإرادة الظهور، لتكون الرواية حكما ظاهريا منجزة للواقع عند الإصابة وعذرا عند المخالفة. وهذا المعنى لا يكاد يتحقق في العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار المودعة في الكتب، لعدم العلم بظهور ما هو الصادر منها لتجرى فيه الاصول العقلائية (1) فلا يمكن أن يترتب على الصادر من الأخبار ما للحكم الظاهرى من الآثار، فيبقى العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية بين الأخبار والأمارات الظنية على حاله، ولابد من ترتيب مقدمات الإنسداد الكبير بالنسبة

---

(1)أقول: ولا أقل من منع ظهور جميعها بنحو يفى بمقدار المعلوم بالإجمال في جميع الدوائر، وحينئذ لا يبقى مجال لانحلال العلم الكبير بالعلم الإجمالي بالصدور، إلا بدعوى العلم المزبور في دائرة الظواهر وكونه بمقدار المعلوم بالإجمال، وليس ذلك كل البعيد أيضا، فتدبر [*] .

إلى نفس الأحكام الواقعية لاستنتاج حجية الظن بالحكم، ولا أثر للظن بالصدور. وثانيا: فعلى فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتب آثار الأحكام الظاهرية على ما صدر من الأخبار، ولكن مجرد ذلك لا يكفى في انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف فيما بأيدينا من الأخبار وسائر الأمارات الظنية، فان تلك الأحكام الظاهرية التى فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الإحتياط في جميع ما بأيدينا من الأخبار وثبت الترخيص في غير مظنون الصدور - كما هو المفروض - فلا يمكن مع هذا أن ينحل العلم الإجمالي بالتكاليف، لأن انحلال العلم الإجمالي إنما يكون بانحلال القضية المانعة الخلو - التى كل علم إجمالي يتضمنها - إلى قضيتين حمليتين، إحديهما متيقنة والاخرى مشكوكة، وقضية العلم الإجمالي بالتكاليف لا تنحل إلى ذلك، لأن وجوب الأخذ بمظنون الصدور من الأحكام الظاهرية لا يوجب انحلال العلم بالنسبة إلى بقية الأخبار وساير الأمارات بحيث يكون الشك فيها بدويا، بل العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بينها

على حاله، لأن الأحكام الظاهرية في مظنون الصدور ليست بقدر الأحكام الواقعية في مجموع الإخبار والأمارات (1) بل أقصى ما يدعى هو أن مجموع ما صدر عنهم (صلوات الله عليهم) من الأحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية، فالترخيص في ما عدا مظنون الصدور يوجب نقصا في الأحكام الظاهرية، ويلزمه زيادة الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية التى يلزم الأخذ بها. فان قلت: الموجب للإنحلال هو العلم بصدور الأخبار بمقدار المعلوم

---

(1)أقول: ذلك صحيح في الظن الفعلى بالصدور، وإلا لو أريد به الوثوق النوعى فعهدة ذلك على مدعيه، كيف وبناء الفقه فعلا على ما هو موثوق الصدور من الأخبار، ولو لم تكن وافية بمقدار المعلوم بالإجمال، قلنا: " إنا لله وإنا إليه راجعون [*] ".

بالإجمال من التكاليف، ومجرد الترخيص في ترك العمل بما عدا مظنون الصدور من الأخبار لا يقتضى عدم الإنحلال، لأن عدم ايجاب الشارع الجمع بين جميع الأخبار في العمل لا يضر بالإنحلال. قلت: قد عرفت أن الترخيص في ترك العمل ببعض الأخبار يوجب نقصا في الأحكام الظاهرية، للعلم بأن بعض الأحكام الظاهرية تكون في الأخبار التى رخص في ترك العمل بها، لأن مظنون الصدور من الأخبار ليس بقدر التكاليف الواقعية، فلا يبقى مجال للإنحلال. مثلا لو علم إجمالا بأن في القطيع من الغنم موطوء وأقله عشرون ويحتمل أن يكون أزيد، وقام الدليل على أن في البيض من القطيع عشرين موطوء، وكان عدد البيض يزيد عن مقدار عدد المعلوم بالإجمال في مجموع القطيع، ففى هذا لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي المتعلق بمجموع القطيع بقيام الدليل على وجود عشرين موطوء في البيض، لإن المعلوم بالإجمال في المجموع محتمل الإنطباق على ما في البيض. ولكن لو لم يجب الإجتناب عن بعض أفراد البيض للعسر والحرج والإضطرار وكان الذي يجب الإجتناب عنه أقل عددا من المعلوم بالإجمال في مجموع القطيع، فالعلم الإجمالي المتعلق بالمجموع لا ينحل، لأن الإضطرار إلى بعض أطراف المعلوم بالإجمال وإن كان يوجب التوسط في التنجيز - على ما سيأتي بيانه في محله - بحيث لو كان الموطوء في الأفراد التي لا يجب الإجتناب عنها للإضطرار كان التكليف بالإجتناب عن الموطوء غير منجز، إلا أن هذا إذا لم يلزم عن عدم الإجتناب عن بعض أفراد البيض محذور المخالفة القطعية للتكليف بالإجتناب عن الموطوء من الغنم في القطيع، وإلا عاد العلم الإجمالي في المجموع على حاله ولابد من علاجه، لأن عدد المعلوم بالإجمال فيه يزيد عن عدد ما يجتنب عنه من أفراد البيض، فلا يبقى أثر لقيام الدليل على وجود الموطوء في البيض بقدر المتيقن من المعلوم بالإجمال في المجموع من البيض ومن

غيره، وحال المقام بعينه حال المثال، فتدبر. فان قلت: الأخذ بمظنون الصدور فيما بأيدينا من الأخبار إن كان من باب التبعيض في الإحتياط كان لعدم الإنحلال مجال، وأما إن كان من باب أن الشارع جعل الظن بالصدور حجة وطريقا إلى الأحكام الظاهرية وما صدر من الأخبار، فلا محالة ينحل العلم الإجمالي المتعلق بالمجموع من الأخبار والأمارات الظنية، لأن الأحكام الظاهرية التى فرضناها أنها بقدر الأحكام الواقعية تكون محرزة ببركة حجية الظن، فان نتيجة جعل الشارع الظن بالصدور طريقا إلى ما صدر من الأخبار هي: أن ما عدا المظنون ليس مما صدر (1) واختصاص ما صدر بمظنون الصدور، والمفروض أن ما صدر بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية، فيلزمه انطباقه على مظنون الصدور وينحل العلم الإجمالي بالتكاليف. قلت: هذا إذا تمت المقدمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجية الظن وأن الشارع جعل الظن طريقا إلى ما صدر .ولكن المدعى انه لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، من جهة أن عمدة المقدمات التي يتوقف عليها أخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة من الأحكام الظاهرية، وبعد بطلان هذه المقدمة بجواز إهمال بعض الوقايع - وهو ما عدا المظنون - لا تصل النوبة إلى أخذ النتيجة، فينهدم أساس الإنحلال قبل أخذ النتيجة، وانتظر لذلك مزيد توضيح في باب الإنسداد الكبير. فتحصل: أن مقدمات

الإنسداد الصغير بكلا وجهيه لا تنتج اعتبار الظن بالصدور، فالوجه الأول (من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد) فاسد .

---

(1)أقول مع الإغماض عن سائر جهاته نقول: مجرد حجية الظن بالصدور لا يقتضى حصر الصادر بما ظن به كى يلزم ما ذكر، فتدبر [*] .

الوجه الثاني: هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية (ره) وحاصله: أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع والضرورة، فان أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم منهما بالحكم أو الظن المعتبر فهو، وإلا فلابد من الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور .وقد جعل هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التى أقامها على اعتبار الظن بالطريق. وأنت خبير بما فيه، فانه إن أراد من السنة نفس قول المعصوم (ع (وفعله وتقريره - كما هو المصطلح عليه وقام الإجماع والضرورة على الرجوع إليها - كان اللازم عند تعذر تحصيل العلم بما هو واقع السنة من قول الإمام (عليه السلام) وفعله وتقريره هو العمل بما ظن أنه مدلول السنة - أي ما ظن أنه مقول قول المعصوم (عليه السلام) - من غير فرق بين ما إذا حصل الظن بذلك من الأخبار أو من الشهرة والإجماع المنقول والأولوية الظنية، لاستواء الكل في حصول الظن منها بمدلول السنة، إلا إذا شك أو ظن بأن مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المعصوم (عليه السلام) ولم يصدر ما قامت عليه الشهرة عن الإمام (عليه السلام (بل كان مما سكت الله عنه وأمر الحجج بعدم تبليغه إلى الأنام، ولكن دون حصول الشك أو الظن بذلك خرط القتاد ! بل من المحالات العادية، لأن المسائل التى انعقدت الشهرة عليها أو حكى الإجماع بها من المسائل التى تعم بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم (صلوات الله عليهم). وإن أراد من السنة الأخبار الحاكية لها لا نفس قول المعصوم (عليه السلام) وفعله وتقريره (كما حكى أنه صرح في ذيل كلامه بأن المراد منها ذلك) على خلاف ما هو المصطلح من السنة ففيه: مضافا إلى أنه لم تعم الإجماع والضرورة على العمل بالأخبار

الحاكية عن السنة - لأنها هي محل الكلام بين الأعلام - إن ذلك يرجع إلى التقريب الثاني من الوجه الأول (إن كان الوجه في وجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية لكونها من الأحكام الظاهرية) وإلى التقريب الأول منه (إن كان الوجه في الرجوع إليها كونها تتضمن الأحكام الواقعية) وقد تقدم ما في كلا التقريبين من النقض والإبرام. الوجه الثالث: ما ذكره " صاحب الوافية " مستدلا به على خصوص الأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع عمل جمع بها. وحاصل ما أفاده من الوجه: هو أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصا بالضروريات - كالصلاة والصوم والزكاة والحج والخمس وغير ذلك من العبادات والمعاملات - ولا إشكال أن غالب أجزاء هذه الامور وشرائطها إما تثبت بخبر الواحد بحيث لو ترك العمل به لخرجت عن حقايقها ولم تستحق إطلاق أساميها عليها، فلابد من العمل بخبر الواحد. وفيه: أولا: أن اللازم حينئذ العمل بخصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرايط دون الأخبار النافية. وثاينا: أنه لا خصوصية للأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع اشتراط العمل بها، بل العلم الإجمالي بثبوت الأجزاء والشرائط حاصل في مطلق الأخبار، بل في مطلق الأمارات، فالمتعين هو الإحتياط بكل ما دل على جزئية شئ أو شرطيته. وثالثا: أنه لا موجب لقصر العلم الإجمالي بخصوص الأجزاء والشرائط، بل يعلم بثبوت الأحكام والتكاليف النفسية والغيرية في الأخبار المودعة في الكتب الأربعة وفي مطلق الأخبار والأمارات، فيرجع هذا الوجه

إلى الإنسداد الكبير مع حذف بعض مقدماته التى لابد منها، كما سيأتي بيانه. فالانصاف: أن ما استدلوا به على حجية الخبر الواحد من الحكم العقلي بتقريباته مما لا يستقيم. ولكن المسألة في غنى عن ذلك، لأنه يكفى لإثبات حجية الخبر الموثوق به ما تقدم من الأدلة وعمدتها الطريقية العقلائية مع عدم ردع الشارع عنها. هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لبيان ما اعتبر فيه من الظنون الخاصة. المقام الثاني: في الوجوه التى استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي أو في الجملة (على ما سيأتي بيانه) وهى أربعة: الوجه الأول: ان الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر عند ترك العمل به، ودفع الضرر المظنون لازم عقلا، فيجب العمل بالظن. ولا يخفى أن الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع - المعروف بدليل الإنسداد - هو أن الوجه الرابع يتوقف على انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام، وهذا الوجه مع ما يتلوه من الوجه الثاني لا يتوقف على ذلك، بل مع فرض انفتاح باب العلم في المعظم إذا حصل الظن بالحكم في المورد الذي اتفق انسداد باب العلم فيه يكون الظن حجة على هذا الوجه والوجه الثاني. ثم إن هذا الوجه يتركب من صغرى وكبرى. أما الكبرى - وهى لزوم دفع الضرر المظنون عقلا - فهى في الجملة مما لا ينبغى التأمل والإشكال فيها، لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون،

بل المشكوك، بل الموهوم أيضا إذا كان الضرر المحتمل من سنخ العقاب الاخروي، ولذلك لا تكفى الإطاعة الظنية عند التمكن من الإطاعة العلمية، مع ان الضرر في الإطاعة الظنية يكون موهوما. وأما الصغرى: فهى ممنوعة أشد المنع . وتنقيح البحث في كل من الصغرى والكبرى يحتاج إلى تمهيد امور: الأمر الأول :انه لا إشكال في استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما أنه لا إشكال في استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم فضلا عن المشكوك فضلا عن المظنون. ومورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو فيما إذا أعمل العبد ما تقتضيه وظيفته وجرى على ما يلزمه الجرى عليه من الفحص والسؤال عن مرادات المولى، فإذا فعل ذلك ولم يعثر على مراد المولى قبح عقابه، سواء كان للمولى مراد واقعا أو لم يكن، فان المراد من " البيان " في قاعدة " قبح العقاب بلا بيان " هو البيان الواصل إلى العبد لا البيان الواقعي، لأن الإرادة النفس الأمرية لا تكون محركة للعضلات ولا تصلح للداعوية، فلا أثر للبيان الواقعي ما لم يصل إلى العبد، وليس قبح العقاب بلا بيان مورد الدليل اللفظى حتى يستظهر منه الأعم من البيان الواقعي والبيان الواصل، بل هو حكم عقلي ملاكه قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد، فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد وعتابه إذا أعمل وظيفته بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى، فان عدم عثور العبد مع الفحص: إما لكون المولى أخل بوظيفته بعدم بيان مراده بالطرق التى يمكن الوصول إليه منها، وإما لأجل تقصير الوسائط في ايصال مراد المولى إلى العبد، وعلى كلا التقديرين: لا دخل للعبد في عدم حصول مراد المولى على تقدير وجوده النفس الأمرى، وذلك واضح. وأما مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل، فهو إما في

الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإما في الشبهات البدوية إذا أخل العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك، فان مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب إذا صادف فوت مراد المولى .ويشهد لذلك الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد العرفية، فانه لكل من المولى والعبد وظيفة تخصه، أما وظيفة المولى: فهى أن يكون بيان مراده على وجه يمكن وصول العبد إليها إذا لم يتوسط في البين ما يمنع عن ذلك من تقصير الوسائط في التبليغ ونحو ذلك. وأما وظيفة العبد: فهى الفحص والسؤال عن مرادات المولى في مظان وجودها، فعند إخلال العبد بوظيفته يستحق العقاب ويكون مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل. وبما ذكرنا من الضابط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل يظهر: أنه لا يكاد يتحقق الشك في مورد أنه من موارد قبح العقاب بلا بيان أو من موارد دفع الضرر المحتمل ؟ إلا إذا قلنا: إن المراد من البيان في " قاعدة قبح العقاب بلا بيان " هو البيان الواقعي، فانه يمكن حينئذ فرض الشك في ذلك، ولابد

من التحرز عن المشكوك، لأن احتمال الضرر فيه وجدانى والشك في جريان البرائة فيه، فتأمل جيدا. الأمر الثاني: قد تقدم في بعض المباحث السابقة أن ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية، فقد يكون الملاك بمثابة من الأهمية في نظر الشارع، بحيث يقتضى تحريم جملة من المحللات ظاهرا، لإحراز الملاك والتحفظ عليه، وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، وطريق استكشاف أن ملاك الحكم من أي قبيل إنما يكون بجعل المتمم، فانه لابد للشارع من جعل المتمم إذا كان الملاك مما يجب رعايته، إذ لا طريق للعباد إلى إحراز كون الملاك بتلك المثابة من الأهمية حتى يجب عليهم التحرز عن فوته في موارد الشك، فلو كان الملاك ثبوتا مما يلزم رعايته فعلى الشارع بيان ذلك بجعل

المتمم من ايجاب الإحتياط في موارد الشك، كما أوجبه في باب الدماء والأعراض والأموال، فمن عدم ايجاب الإحتياط في مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الأهمية. ولو شك في جعل المتمم ووجوب الإحتياط في مورد فالأصل يقتضى البرائة، لأنه يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " فان أمر المتمم وضعا ورفعا بيد الشارع، فيشمله حديث الرفع. الأمر الثالث: الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، إما يكون اخرويا، وإما يكون دنيويا. فان كان اخرويا فلا إشكال في أن حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل منه يكون للإرشاد لا يستتبع حكما مولويا شرعيا على طبقه، لإن حكم العقل في باب العقاب الاخروي واقع في سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلي وقع في هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوي الشرعي وليس مورد القاعدة الملازمة وإلا يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشاديا وطريقيا لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعي لو فرض مصادفة الظن أو الإحتمال للواقع، وإلا كان من التجرى في حكم العقل، وذلك واضح. وإن كان الضرر دنيويا :فالذي يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) في مبحث البرائة، هو أن الظن في المضار الدنيوية يكون طريقا مجعولا شرعيا كسائر الطرق الشرعية، فلا يترتب العقاب على مخالفته إلا إذا صادف الظن الواقع وكان ما أقدم عليه ضررا واقعا، فيستحق المكلف العقاب على مخالة الواقع لا مخالفة الطريق، وقد تقدم منا الإشكال في ذلك، وأن الظاهر من تسالم الأصحاب - على ما هو المحكى عنهم - من أن سلوك الطريق الذي لا يؤمن من الوقوع في الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه ولو تبين عدم

الضرر (1) هو أن للعقل في باب الضرر الدنيوي حكم واحد بمناط واحد يعم صورة القطع والظن بل الإحتمال العقلائي، نظير حكمه بقبح التشريع، لا أنه للعقل حكمان: حكم على الضرر الواقعي، وحكم آخر طريقي على ما لا يؤمن منه من الوقوع في الضرر، نظير حكمه بقبح الظلم. وعلى كل حال: سواء قلنا: بأن حكم العقل في موارد احتمال الضرر طريقي أو موضوعي، فحيث كان هذا الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل الأحكام فيستتبع الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل، فان كان الحكم العقلي طريقيا فالحكم الشرعي المستكشف منه أيضا يكون طريقيا، نظير ايجاب الإحتياط في باب الدماء والفروج، وإن كان موضوعيا فالحكم الشرعي أيضا يكون كذلك، ولا يمكن أن يختلف الحكم الشرعي عن الحكم العقلي في الموضوعية والطريقية، بل يتبعه في ذلك لا محالة. وهذا الحكم العقلي الطريقي أو الموضوعي المستتبع للحكم الشرعي على طبقه يكون حاكما على أدلة الاصول الشرعية: من البرائة والإستصحاب (2) كما يكون واردا على البرائة العقلاية، فانه يخرج المورد عن كونه " ما لا يعلمون " وعن " نقض اليقين بالشك " وعن كون " العقاب عليه بلا بيان " بل يكون " ما يعلمون " ومن " نقض اليقين باليقين " ومن " كون العقاب عليه عقابا مع البيان الواصل " ويأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى .(

(1)أقول: لولا حمل كلامهم على كونه في فرض المخالفة بحكم المعصية بمناط التجرى وأنه موجب لإتمام الصلاة أيضا، ولقد أشرنا إلى هذه الجهة سابقا أيضا، فراجع. هذا، مع إمكان أن يقال: إن لازم طريقية الإحتمال لزوم ترتيب آثار المطابقة عليه، ومن آثاره إتمام الصلاة حين وجود الإحتمال، وليس فتواهم بوجوب التمام أزيد من وجوبه حين قيام الطريق بلا نظر منهم إلى فرض انكشاف خلافه، فتدبر. (2) أقول: لا نفهم وجه الحكومة، خصوصا الإستصحاب، لولا دعوى عكسه فيه، فتدبر [*] .

الأمر الرابع: المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات، كالصوم والصلاة والحج والزنا وشرب الخمر وغير ذلك مما تعود المصلحة والمفسدة إلى شخص الفاعل .وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية، من الطبابة والصياغة والخياطة ونحو ذلك مما يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام. وفي كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة في متلعق الأمر، لا في نفس الأمر، فانه لو كانت المصلحة في نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ولم يبق موقع للإمتثال، فالمصلحة لابد وأن تكون في المتعلق، بل في الأوامر الإمتحانية أيضا لا تكون المصلحة في نفس الأمر، وإنما المصلحة في إظهار العبد الطاعة والعبودية. وبالجملة: دعوى كون المصلحة في نفس الأمر والجعل ولو موجبة جزئية مما لا سبيل إليها. إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن المراد من " الضرر " في قول المستدل " إن الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر " إن كان هو العقاب فالملازمة ممنوعة، فان العقاب يدور مدار التنجيز وهو يدور مدار وصول التكليف وإحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية، لما عرفت (في الأمر الأول) من أن التكليف بوجوده الواقعي قاصر عن أن يكون داعيا ومحركا لإرادة العبد ويقبح العقاب عليه. والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره وجعله كاشفا ومحرزا لا يقتضى وصول الحكم، وما لم يصل لا عقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، فالظن بالحكم لا يلازم احتمال العقاب فضلا عن الظن به، لأن العقاب فرع التنجيز وهو فرع الوصول، فما يقال: من " أن الظن بالحكم وإن لم يلازم الظن بالعقاب إلا أنه يحتمل

العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون مما يلزم به العقل " ضعيف غايته، فانه كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن وعدم كونه منجزا للتكليف، بل ينبغى القطع بعدم العقاب لاستقلال العقل بقبحه. وإن اريد من " الضرر " غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات التكاليف - بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد لاستغنائه (تعالى) عن ذلك - فالظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة، لأن المصالح والمفاسد من الامورات الواقعية التكوينية ولا تأثير للعلم والجهل بها، ولا يمكن أن يدور وجودها الواقعي مدار العلم بالتكليف، فالظن به يلازم لا محالة الظن بها، إلا أن الشأن في كون فوت المصالح أو الوقوع في المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها في صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون .والإنصاف: أنه ليس كذلك، فان التكليف المظنون، إما أن يكون من العبادات التى تتوقف على قصد الإمتثال، وإما أن يكون من التوصليات. فان كان من العبادات :فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الإمتثال، وهو يدور مدار العلم بالتكليف أو ما يقوم مقامه (1) ليتمكن المكلف من قصد الأمتثال، فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحح قصد الإمتثال، بل لا يتمكن المكلف من ذلك إلا على نحو التشريع المحرم، فحال المصلحة في العبادات حال العقاب في عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها، فالظن بالأحكام العبادية لا يندرج في صغرى حكم العقل بلزوم

(1)أقول: ذلك يصح على فرض إحتياج العبادة إلى القربة الجزمية، ومعه ينسد باب الإحتياط في العبادات، خصوصا في الشبهات البدوية، ولا أظن التزامه ممن كان خالي الذهن من الشبهات، كيف وهو ديدن الصلحاء والعباد في الإحتياط في قضاء صلاتهم وغيرها. ولئن سلمنا ما افيد، لنا أيضا أن نقول: إنه في فرض تمكنه من تحصيل العلم لو ترك ذات العبادة فقد احتمل فوت المصلحة الملزمة، ومع تسليم كون فوات المصلحة من الضرر يحتمل إقدامه على الضرر [*] .

دفع الضرر المظنون على فرض تسليم كون فوات المصلحة من الضرر. وإن لم يكن الحكم المظنون من العبادات، فان كان من الأحكام النظامية: فالظن بها لا يلزم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، فان الأحكام النظامية تبتنى على المصالح والمفاسد النوعية، والضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصي لا الضرر النوعى، فلو سلم أن فوت المصلحة والوقوع في المفسدة يندرج في الضرر فانما هو في المصلحة والمفسدة الشخصية، فالظن بالأحكام النظامية لا يلازم الظن بالضرر الشخصي الذي يستقل العقل بقبح الإقدام عليه .وإن كان من الأحكام الشخصية: فالظن بها يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية، ولا يصغى إلى ما قيل: من " أنه يمكن أن تكون المصلحة والمفسدة في نفس الأمر لا في المأمور به، فالظن بالحكم لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية " لما عرفت: من أن دعوى كون المصلحة في الأمر مما لا سبيل إليها، بل المصالح والمفاسد إنما تكون في نفس المتعلقات. فان قلنا: إن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر، فلا محالة يلزم التحرز عنه بفعل ما ظن وجوبه وترك ما ظن حرمته. ولكن للمنع عن كون فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر مجال واسع، فان أقصى ما يقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلا عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة أمره. وأما الوقوع في المفسدة: فكذلك ايضا، لأنه ليس كل مفسدة ضررا حتى يجب عقلا التحرز عن الوقوع فيها، إلا أن يدعى أن دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلا وإن لم تكن المفسدة من أفراد الضرر .ولكن لو صحت هذه الدعوى فهى جهة اخرى لا دخل لها بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقاعدة قبح الإقدام على الضرر المظنون، مع أنه

سيأتي (في مبحث البرائة) ما يظهر منه فساده هذه الدعوى. فالتحقيق: ان الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر. والشيخ (قدس سره) بعد أن سلم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف أن المفسدة من أفراد الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلكا آخر في منع الصغرى . وحاصل ما أفاده في وجه المنع هو: أن المفسدة المظنونة مما يقطع أو يظن بتداركها، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظن بتداركها، بيان ذلك هو: أن أدلة الاصول الشرعية - من الإستصحاب والبرائة - في المورد الذي لم يثبت التكليف به، إما أن تكون مقطوعة الصدور عنهم (صلوات الله عليهم) كما هو ليس ببعيد وإما أن تكون مظنونة الصدور عنهم، وعلى كلا التقديرين: إما أن يقطع أو يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن، فانه إما يقطع بالبرائة الشرعية عن التكليف المظنون إن كانت أدلتها قطعية وإما أن يظن بها إن كانت أدلتها ظنية، ويلزمه القطع أو الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم ايقاع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، فانه مع عدم إحراز التكليف لابد للشارع: إما من ايجاب الإحتياط ليتحرز المكلف عن الوقوع في المفسدة وإما من تداركها، وحيث لا يجب الإحتياط عند الظن بالتكليف - إما علما وإما ظنا - فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة، بل يعلم أو يظن بالتدارك، والعقل لا يستقل بقبح الإقدام على المفسدة المتداركة. هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) في وجه المنع عن الصغرى إن كان المراد من " الضرر " فيها المفسدة لا العقاب. وأنت خبير بما فيه، أما أولا: فلأن تدارك الضرر والمفسدة إنما يجب إذا كان الشارع أوقع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية، وذلك ينحصر بالتعبد بالأمارات في مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول إلى

الواقع وإدراك المصالح والمفاسد الواقعية، فان التعبد بالأمارة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحا إلا بأن يتدارك بالمصلحة السلوكية ما فات من المكلف بسبب العمل بالأمارة من مصلحة الواقع - كما تقدم بيانه - وأما الاصول العملية: فالتعبد بها إنما يكون في مورد إنسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع، لأن الاصول العملية لا اعتبار بها في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الواقع بالعلم أو العلمي، فلا يكون الوقوع في الضرر والمفسدة الواقعية مستندا إلى الشارع، لأنه لولا التعبد بالاصول كان المكلف يقع في ذلك إلا إذا وجب عليه الإحتياط عقلا أو شرعا. وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وايجاب الاحتياط (1) فتأمل .وأما ثانيا: فلأن العموم في كل مورد إنما يشمل الأفراد التى لا يتوقف شمول العام لها إلى مؤنة زائدة من إثبات أمر آخر (2) إلا إذا بقى العام بلا مورد لولا تلك المؤنة الزائدة - كما أوضحناه في محله - وشمول عموم أدلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على إثبات تدارك الضرر والمفسدة، وإذا توقف على ذلك فمن أول الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم، ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد، لأن المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم. وأما ثالثا :فلأنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبرائة والإستصحاب، لاستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر المستتبع للحكم الشرعي

---

(1)أقول: إذا فرضنا أن كل مفسدة ضرر ويجب على الشارع عدم إلقاء المكلف في الضرر، فأى اهتمام أعظم من ذلك، بل لابد له من متمم الجعل بمقتضى كلامه. نعم :ذلك صحيح في فرض عدم الملازمة بين المصلحة والضرر، فانه حينئذ في متمم الجعل يدور مدار الإهتمام وعدمه. (2) أقول: أصالة العموم متبع في كل مورد يشمله العام، ولو كان شموله ملازما لخصوصية زائدة، فبأصالة العموم يحرز الخصوصية المزبورة أيضا ولو كان من اللوازم العادية. ودعوى عدم الشمول عهدته على مدعيه، فتأمل [*] .

بحرمته، سواء كان الحكم العقلي موضوعيا أو طريقيا، فانه على كل تقدير هذا الحكم العقلي يكون واردا أو حاكما على البرائة العقلية والشرعية وعلى الإستصحاب (1) كما تقدم بيانه في الامور المتقدمة. والعجب من الشيخ (قدس سره (حيث أفاد (في مبحث البرائة) أن الظن بالضرر غير العقاب قد جعل طريقا شرعيا إلى الضرر الواقعي ولا تجرى فيه البرائة كسائر موارد الطرق الشرعية، وفي المقام التزم بجريان البرائة مع اعترافه بأن الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر .(2) ولا يمكن الجمع بين كلاميه. والحق هو ما أفاده (في مبحث البرائة) من أنه لا تجرى البرائة العقلية والشرعية في موارد الظن بالضرر الدنيوي وتجرى في موارد الظن بالضرر الاخروي (لو سلم أن الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر الدنيوي والاخروي معا) فان جريان البرائة في أحد اللازمين لا يلازم جريان البرائة في اللازم الآخر إذا كان لكل من اللازمين مناط يخصه غير مناط الآخر، فلو كان الظن بالحكم يلازم الظن بالعقاب والظن بالمفسدة معا، فمن حيث العقاب تجرى البرائة العقلية، لأن الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ليس بيانا ولا يكون منجزا للتكليف، فيندرج في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجرى البرائة العقلية لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ويستتبعه الحكم الشرعي بوجوبه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان .

---

(1)أقول: بعد فرض كون موضوع حكم العقل الضرر الغير المتدارك، فالاصول الشرعية الكاشفة عن التدارك رافع لهذا الموضوع بالورود بلا عكس، كما هو ظاهر (2) .أقول: جملة من كلمات " شيخنا الأعظم " في البرائة صريحة في عدم مانعية الظن بالضرر لجريان أصالة الحلية، لكشفه عن تداركه بالمصلحة، فراجع الشبهة الموضوعية من الشبهة التحريمية وغيرها، وما رأيت في كلماته ما افيد حتى أتأمل في أطرافه *] .]

والتحقيق: أن الظن بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب ولا الظن بالضرر، بل إنما يلازم الظن بالمفسدة وهى لا تلازم الضرر، فتأمل في أطراف ما ذكرناه .الوجه الثاني: من الوجوه التي استدلوا بها لحجية مطلق الظن - ما ذكره السيد المجاهد (ره): من أنا نعلم بوجود واجبات ومحرمات في الشبهات، ومقتضى القاعدة وإن كان هو الإحتياط بالأخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات، ولكن يلزم من الأحتياط في الجميع العسر والحرج المنفى في الشريعة، فلابد من الأخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات، فانه لا يلزم العسر والحرج من الأخذ بها وفيه: أن ذلك لا يتم إلا بعد ضم ساير مقدمات دليل الإنسداد، فان ما ذكر من الوجه إنما هو بعض المقدمات، ولابد من ضم البقية إليه: من انسداد باب العلم والعلمي وعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وغير ذلك مما سيأتي بيانه .ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثالث (من وجوه حجية الظن المطلق) وهو أنه لولا العمل بالمظنونات يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا. إذ فيه :أن ذلك إنما يلزم إذا وجب الأخذ بالمظنونات أو المشكوكات، ولمانع أن يمنع عن وجوب الأخذ بها إلا بعد ضم سائر مقدمات الإنسداد. فهذه الوجوه ضعيفة ولا تستحق إطالة الكلام فيها. فالأولى عطف عنان الكلام إلى البحث عن الوجه الرابع المعروف بدليل الإنسداد وهو من المباحث التى ينبغى أن يشكر عليها شيخنا الاستاذ (مد ظله) فانه قد حرر البحث عن دليل الإنسداد على وجه لم يسبقه إليه

أحد (1) وأفاد فيه من الدقايق العلمية ما كانت الأفهام قاصرة عن إدراكه كما سيتضح لك ذلك (إن شاء الله تعالى) فشكر الله مساعيه وجزاه عن العلم وأهله خيرا. وعلى كل حال: دليل الانسداد يتألف من مقدمات أربع. وقيل: إنها خمس، بجعل العلم بالتكاليف من جملة المقدمات. والشيخ (قدس سره) أسقط هذه المقدمات نظرا إلى أن المراد من العلم بثبوت التكاليف، إن كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها فهذا من البديهيات التى لا ينبغى عدها من المقدمات، فان العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الإجمالي بثبوتها في الوقايع المشتبهة التى لا يجوز إهمالها، فهو أيضا ليس من مقدمات دليل الإنسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التى تبتنى عليها المقدمة الثانية (على ما سيأتي بيانه) فالأولى الإقتصار على ما ذكره الشيخ) قدس سره) من المقدمات الأربع. الاولى: انسداد باب العلم والعلمي في معظم الفقه. وهى عمدة المقدمات، حتى حكى عن بعض المتقدمين الإكتفاء بها في استنتاج حجية مطلق الظن، والمقدمات الآخر أضافها المتأخرون. الثانية: عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لها بالرجوع إلى البرائة في جميع موارد الشك في التكليف .

---

(1)أقول: بعد التأمل فيما افيد لم أجد فيه إلا دعوى إجماع في باب الإنسداد الذى خرب أساس القوم، وصار منشأ لتوهم تأسيس جديد في هذا الباب. ولكن لو تأملت في كلماتهم ترى بأن لمثل هذا الإجماع ليس عين ولا أثر، وسيمر عليك أيضا سر كلماتنا في محل استنتاجه من مقدماته (إن شاء الله تعالى) ولقد فصلنا الكلام أيضا في شرح مرامه في الحاشية الآتية [*] .

الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل بالأحكام: من الإحتياط في جميع الوقايع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصل الجارى في كل مسألة: من البرائة والإستصحاب والتخيير والإحتياط أو التقليد والرجوع إلى فتوى الغير .الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح والأخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات. وهذه المقدمات الأربع إذا تمت وسلمت عن الإشكال تكون نتيجتها حجية الظن المطلق أو في الجملة (على ما سيأتي توضيحه) فلا بد من التعرض لكن مقدمة بالخصوص وإثباتها بما يمكن الإستدلال به لها (1 .(

---

(1)أقول:: ملخص ما أفاد في إتمام المقدمات بعد ما نظرنا إليه بطوله وتفصيله :أنه بعد إتمام المقدمة الاولى - على الفرض - وكذلك المقدمة الثانية: من بطلان الخروج من الدين بترك التعرض للأحكام، عمدة ما أفاد من النكتة الجديدة التى لم يسبقه إليها أحد باعترافه (ومنه استنتج الكشف وحجية الظن شرعا وبه رفض مسلك الحكومة في باب الإنسداد وكذلك مسلك التبعيض في الإحتياط) هو ما أفاده في وجه بطلان الإحتياط - الذى هو المقدمة الثالثة - بعد بطلان سائر الطرق المقررة للجاهل: من الاصول المثبتة والتقليد وغيرها بجهات اخرى: من دعوى الإجماع على عدم البناء في الشريعة على الإكتفاء في امتثال الأحكام بصرف احتماله، بل لابد وأن يأتي بعنوان وجوبه فعلا أو تركا، وبهذا الإجماع التجأ إلى كشف طريق شرعى، وعين هذا الطريق بالظن بمقتضى المقدمة الرابعة. ولعمري ! ان مثل هذا الإجماع لم يسبقه إليه أحد، وصدق في أن الأفهام قاصرة عن دركه، والذى نطقت به كلماتهم هو الإجماع على عدم لزوم الإحتياط وبطلانه. وأما وجه البطلان هو قيام الإجماع المزبور أو وجه البطلان عدم منجزية العلم وعدم اقتضائه الإحتياط ولو تبعيضا فضلا عن الإحتياط التام ؟ فيه إشكال، كيف ويحتمل أن يكون مرجع الإجماع المزبور إلى إطباقهم على عدم وجود مثبتية العلم الإجمالي أو عدم منجزيته، ومن مثله يستكشف وجود مرجع آخر للمكلف ومثبت للتكاليف غير علمه الإجمالي بمقدار الكفاية الموجب لانحلال علمه - كما هو المستفاد من بطلان الخروج من الدين - ولو فرض عدم علم إجمالي أو عدم منجزيته رأسا، إذ من مثل هذا الإجماع التقديرى يستكشف وجود مرجع آخر غير العلم، ولازمه قهرا انحلال العلم الإجمالي وسقوط اقتضائه الإحتياط تماما أو تبعيضا [*] .

أما المقدمة الاولى: فهى بالنسبة إلى انسداد باب العلم الوجداني مسلمة لا يمكن الخدشة فيها، بداهة أن ما يوجب العلم الوجداني التفصيلي بالحكم من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية ظهورا وصدورا مع ساير ما يتوقف عليه الإستنباط لا يفى بأقل قليل من الأحكام الشرعية، وذلك مما يصدقه كل مجتهد يخوض في الإستنباط. وأما بالنسبة إلى انسداد باب العلمي فللمنع عنه مجال واسع، فان ما تقدم من الأدلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهورا وصدورا - سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوى أو من ساير الأمارات الاخر - مما لا سبيل إلى الخدشة فيه، بل ينبغى عدها من الأدلة القطعية، ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد باب العلمي في معظم الفقه، لأن الخبر الموثوق به (بحمد الله) واف بمعظم الأحكام، بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الاصول العملية في الشبهات التى لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين أو مخالفة العلم

وحينئذ نقول: إن هذا المقدار من إبطال الإحتياط إنما يقتضى كشف الجعل الشرعي لو لم يكن للعقل حكم بمرجعية شئ في البين الموجب لتعرض الأحكام به (المتعين بمقتضى المقدمة الرابعة في الظن) وإلا فلا يكاد ينتهى النوبة إلى كشف الجعل الشرعي، لاحتمال إيكال الشرع في مقام حكمه بتعرض الأحكام إلى مثل هذا الحكم العقلي، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال لكشف جعل من الشارع أصلا. وبالله عليك ! أن تتأمل في وجه الإجماع المدعى لإبطال الإحتياط بأنه هو الذى أفاده أو الذى نحن ذكرنا، ولا أقل من إحتمال أن يكون وجه قيام الإجماع على بطلان الإحتياط رأسا حتى تبعيضا ما ذكرنا، لا ما أفاده. نعم: الذى مسلم عندنا وعنده قيام الإجماع على بطلان الإحتياط في الشريعة ولو تبعيضا. ولكن تمام الكلام في أن وجه هذا الإجماع رفض العلم الإجمالي عن المنجزية رأسا - ولو بالإنحلال الذى نحن قربناه - أو وجهه لزوم تعرض المشتبهات بعنوان وجوبه فعلا أو تركا، ومن اختلاف الوجهين يختلف النتيجة من حيث الكشف والحكومة بالتقريب المتقدم .فنحن ندعى: أنه من المحتمل أن يكون وجه الإجماع المسلم هو الذى ذكرنا، إذ هو المتيقن، ومع هذا الإحتمال لا يبقى محل لإثبات المقرر ما ادعى من الإجماع في كلامه ولو اجتمع معه الثقلان ! ومع عدم إثباته تبطل الفوائد الكثيرة والنكات الجميلة التى لم يسبق إليها أحد، كى يستحق شكرا، بل لك أن تسمع ما ذكرنا وتكون من الشاكرين [*] .

الإجمالي وغير ذلك من المحاذير الآتية. ومن هنا يظهر: أن البحث عن دليل الإنسداد - على طوله وكثرة مباحثه - قليل الفائدة لا يترتب عليه أثر مهم، لفساد أساسه وهو انسداد باب العلمي. نعم: لو قلنا بمقالة المحقق القمى (ره (من أن " اعتبار الظهورات مقصور بمن قصد إفهامه من الكلام " وأغمضنا عما تقدم من الإشكال في ذلك، أو قلنا: إن أقصى ما تقتضيه الأدلة المتقدمة إنما هو حجية الخبر الصحيح الأعلائي عند المتأخرين - وهو ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل كل من الرواة بعدلين في جميع الطبقات - كان لدليل الإنسداد مجال، بل مما لا بد منه، بداهة أن الخبر الصحيح الأعلائي بهذه الأوصاف - كالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية - أقل لا يفى بمعظم الفقه. ولكن الأدلة المتقدمة تدل على اعتبار ما هو أوسع من ذلك، وهو مطلق الخبر الموثوق به - كما تقدم تفصيله - ومعه لا تصل

النوبة إلى دليل الإنسداد لاستنتاج حجية مطلق الظن. ومن الغريب: ما حكى عن المحقق القمى (قدس سره) في هذا المقام من أن " حجية ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد سندا وظهورا إنما هو لأجل إفادتها الظن، لا لخصوصية فيها " وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن مع اعترافه بأنه لو كان حجية ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها تقتضي ذلك كان الواجب الإقتصار عليها وعدم التعدي عنها إلى مطلق الظن لأنها تفى بمعظم الفقه ولكن من المحتمل أن تكون حجيتها لأجل إفادتها الظن فيجوز التعدي عنها إلى كل ما يفيد الظن .وقد أطال النقض والإبرام في ذلك، وزاد في قوله " إن قلت قلت " على ما يبلغ العشرين. وقد تبعه في ذلك بعض من تأخر عنه حتى حكى: أنه صنف بعض المتأخرين رسالة عدم الخصوصية في ظواهر الكتاب والأخبار، بل كان

حجيتها لأجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعي. وأنت خبير بما فيه، فان مجرد احتمال أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لأجل إفادتها الظن لا يقتضى التعدي عنها إلى مطلق الظن، فان اعتبار مطلق الظن يتوقف على جريان مقدمات الإنسداد، وإذا احتمل أن يكون اعتبار ظواهر الكتاب والأخبار لخصوصية فيها حينئذ لا تجرى مقدمات الإنسداد مع الإعتراف بكونها وافية بمعظم الفقه، فانها تكون متيقنة الإعتبار، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد، مع أنه لو بنينا على أن أدلة حجية الظواهر والأخبار إنما تدل على حجيتها من أجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعي لا لخصوصية فيها - ولو لأجل تنقيح المناط القطعي - فأقصاه أن يكون الظن المطلق مما قام الدليل بالخصوص على اعتباره، فيكون حال الظن المطلق حال الظن الخاص الذي قام الدليل الخاص على اعتباره، فلا تصل النوبة إلى دليل الإنسداد. فظهر: أنه إنما تمس الحاجة إلى دليل الإنسداد إذا منعنا عن حجية ظواهر الكتاب والأخبار بالخصوص، وقد عرفت: أنه لا سبيل إلى المنع عن ذلك، فدليل الإنسداد فاسد من أصله. هذا كله في المقدمة الاولى. وأما المقدمة الثانية: (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لها والإعتماد على البرائة الأصلية) فالظاهر: أن تكون ضرورية. وقد استدل عليها بوجوه ثلاثة :الأول، الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة عند انسداد باب العلم والعلمي والرجوع إلى البرائة وأصالة العدم في جميع الموارد المشتبهة (1) والإجماع المدعى في المقام وإن لم يكن من الإجماع المحصل الفعلى،

(1)أقول: يمكن منع جعل هذا الإجماع مدركا مستقلا في قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحدس من هذا الإتفاق برأى المعصوم، كما هو [*]

فان المسألة لم تكن معنونة عند العلماء أجمع ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان عند أرباب الفتوى، إلا أنه يكفى الإجماع التقديرى، فانه رب مسألة لم يقع البحث عنها في كلمات الأصحاب، إلا أنه مما يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فانه لا يكاد يمكن إسناد جواز الإعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام في الوقايع المشتبهة إلى أحد من أصاغر الطلبة فضلا عن أرباب الفتوى. الثاني: انه يلزم من الرجوع إلى البرائة وأصالة العدم في الوقايع المشتبهة الخروج عن الدين، لقلة الأحكام المعلومة بالتفصيل، فالإقتصار عليها وترك التعرض للوقايع المشتبهة وإهمالها يوجب المخالفة الكثيرة القطعية، بحيث يعد المقتصر على امتثال المعلومات خارجا عن الدين وكأنه غير ملتزم بشريعة سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله) وهذا بنفسه محذور يعلم أنه مرغوب عنه شرعا، وإن لم نقل بأن العلم الإجمالي منجز للتكليف - كما هو مبنى الوجه الثالث - فان المخالفة القطعية الكثيرة والخروج عن الدين بنفسه مما يقطع بكونه مرغوبا عنه عند الشارع ومخالف لضرورة الدين والشريعة، ويكفيك شاهدا على ذلك ملاحظة كلمات الأعلام كالسيد والشيخ (قدس سرهما) وغيرهما، فراجع " الفرائد ". الثالث :العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية

والتحريمية في الوقايع المشتبهة (1 (والعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي يقتضى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فلا تجرى الاصول النافية للتكليف في أطرافه،

الشأن في كثير من الإجماعات المحتمل كون مدركهم وجها من الوجوه الجارية في المسألة، كما لا يخفى.
(1) أقول: بعد ثبوت محذور الخروج عن الدين وان لم يكن علم إجمالي في البين أو قلنا بعدم منجزيته رأسا، فلا محيص من كشف مرجع في إثبات التكاليف الواقعية بالمقدار الوافى، ومع ذلك غير خفى بأنه لا يبقى مجال لمناط منجزية العلم الإجمالي، لانحلاله، وحينئذ لا يمكن الجمع بين هذا الوجه وسابقه، لكمال التضاد بينهما، كما لا يخفى [*] .

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فان مبنى الوجه الثاني هو لزوم المخالفة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، وذلك بنفسه محذور مستقل حتى على مسلك من يقول: إن العلم الإجمالي لا يقتضى التنجيز ولا يستدعى الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية، كما ذهب إليه بعض الأعلام. وهذا بخلاف الوجه الثالث، فانه مبنى على منجزية العلم الإجمالي وعدم جريان الاصول النافية في اطرافه ولو كان المعلوم بالإجمال تكليفا واحدا تردد بين امور محصورة بحيث لم يلزم من مخالفته إلا مخالفة تكليف واحد لا مخالفة تكاليف كثيرة، كما هو مبنى الوجه الثاني. والإنصاف: أن الوجوه الثلاثة - التى استدلوا بها على المقدمة الثانية من مقدمات دليل الإنسداد - في غاية الصحة والمثابة غير قابلة للخدشة فيها. وينبغى أن يعلم اختلاف هذه الوجوه الثلاثة في مدرك المقدمة الثانية هو الذي يوجب اختلاف النتيجة من حيث الكشف والحكومة، فانه لو كان المستند في بطلان إهمال الوقايع المشتبهة والرجوع إلى الاصول العدمية هو الوجه الأول والثاني كانت النتيجة الكشف لا محالة (1) فإن مرجع الإجماع أو

---

(1)أقول: بعد الجزم بعدم الإكتفاء في امتثال الأحكام بأقل قليل إجماعا أو لمحذور عدم صدق التدين بهذا الدين، فلو فرض عدم جعل من قبل الشارع، فلا شبهة في أن العقل ملزم بأتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار الخروج عن المحذور .وتوهم: انه لولا تصرف من الشارع كان العقل مجوزا لتعطيل الدين والخروج عنه بالسكون وعدم التعرض للوقايع المشكوكة - خارج عن الوجدان السليم والذوق المستقيم، وحينئذ فمع هذا الحكم العقلي لا يبقى طريق لاستكشاف جعل شرعى في البين. ومجرد عدم حكم العقل بشئ في واقعة مشكوكة أو أزيد لا يكون شاهد منع حكم العقل حتى في صورة لزوم محذور الخروج عن الدين، وحينئذ عمدة وجه الاستكشاف للجعل الشرعي منع احتمال ايكال الشارع في رفع هذا المحذور إلى مثل هذا الحكم العقلي، وإلا فمنع أصل حكمه حتى مع عدم تصرف شرعى يكذبه الوجدان السليم، وحينئذ اثبات منع الإتكال دونه خرط القتاد، وهو عمدة مدرك القائل بالحكومة في قبال الكشف. هذا كله، مع أنه على فرض لزوم جعل من الشارع وعدم اتكاله إلى حكم العقل من المحتمل كون المجعول طريقا إلى إحراز الدين ايجاب الإحتياط بلا عناية تتميم الكشف، غاية الأمر بضم بقية المقدمات يتعين دائرة [*]

لزوم الخروج عن الدين إلى أن الشارع أراد من العباد التعرض للوقايع المشتبهة ولم يرخص لهم إهمالها، فالعقل يحكم حكما ضروريا بأنه لابد للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال التكاليف الثابتة في الوقايع المشتبهة، ولابد وأن يكون الطريق المجعول واصلا إلى العباد، إما بنفسه، وإما بطريقه، والطريق الذي يصح جعله في حال انسداد باب العلم والعلمي مع كونه واصلا بنفسه ينحصر بالإحتياط، فانه الطريق الواصل بنفسه لكونه محرزا للواقع وموصلا إليه فعلى هذا يكون الإحتياط في الوقايع المشتبهة طريقا مجعولا شرعيا، نظير الإحتياط في باب الدماء والفروج. وليس من الإحتياط العقلي، فان الإحتياط العقلي هو الذي يحكم به العقل في أطراف العلم الإجمالي، ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين، لا العلم الإجمالي، وليس للعقل الحكم بالإحتياط في غير العلم الإجمالي، وإلا يلزم أن يكون احتمال التكليف في نظر العقل منجزا للواقع ليحكم بالإحتياط في الوقايع المشتبهة مع قطع النظر عن

ثبوت العلم الإجمالي فيها، وهو كما ترى ! فان مجرد احتمال التكليف لا يكون منجزا عند العقل مع انسداد باب العلم به على المكلف. وبالجملة: لا إشكال في أن الإحتياط يكون طريقا مجعولا شرعيا إذا كان المستند في المقدمة الثانية هو الإجماع أو الخروج عن الدين، فانه لا طريق

ايجاب الإحتياط المزبور في دائرة الظنون، وهو الذى سلك به " استاذنا العلامة " في كفايته، وذلك أيضا غير قضية كشف طريقية الظن، بمعنى وسطيته باصطلاحه، فتدبر. وبالجملة نقول: إن النوبة لا تصل إلى كشف جعل شرعى احتياطا أو طريقا جعليا، إلا بعد منع حكم العقل لولا الجعل، أو منع اتكال الشارع به. والأول : خلاف الإنصاف، والثانى: يجديه احتمال الإتكال. ولا يمنع هذا الإحتمال إلا دعوى الإجماع الآتى: من أن الشارع أراد امتثال التكاليف في كل مورد بعنوان وجوبه شرعا وحرمته، فان تم هذا الإجماع فمرجعه إلى الإجماع على عدم اتكال الشارع في رفع محذور الخروج عن الدين إلى حكم العقل، ولازمه حينئذ هو الكشف، ولكن دون إثباته خرط القتاد، كيف ! ولا يناسب مثل هذا الإجماع مع اشتهار الحكومة العقلية عند أرباب الإنسداد، فتدبر تعرف [*] .

واصلا إلى العباد غيره، والمفروض أنه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به إلى امتثال التكاليف التى لم يرض بإهمالها. ولا يمكن ايكال الأمر إلى العقل، لما عرفت: من أنه ليس للعقل حكم في غير موارد العلم الإجمالي (1 (ثم بعد إثبات بطلان طريقية الإحتياط وأن الشارع لم ينصبه طريقا (2) - بأحدا الوجوه الآتية في المقدمة الثالثة - تكون النتيجة حجية الظن شرعا، وهى معنى الكشف، فانه حينئذ لا طريق غيره يصح للشارع عليه، فيكون الظن طريقا شرعيا واصلا بطريقه لا بنفسه، على ما سيأتي بيانه (إن شاء الله تعالى) هذا إذا كان المدرك في المقدمة الثانية الإجماع أو الخروج عن الدين. وإن كان المدرك هو العلم الإجمالي، فيمكن أن تكون النتيجة الكشف، ويمكن أن تكون النتيجة التبعيض في الإحتياط، كما سيتضح وجه ذلك (إن شاء الله تعالى) والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى أن أساس الكشف والحكومة هو اختلاف الوجوه الثلاثة التى تبتنى عليها المقدمة الثانية، فتفطن. وأما المقدمة الثالثة: وهى عدم جواز الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل، فقد عرفت أنها ثلاثة - الاولى: التقليد والرجوع إلى فتوى الغير العالم بالحكم. الثانية: الرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها: من البرائة والإشتغال والتخيير والإستصحاب. الثالثة: الإحتياط في الوقايع المشتبهة بالجمع بين جميع المحتملات. ولابد من إثبات بطلان كل من هذه الطرق

---

(1)أقول: كيف يمن إنكاره في مثل هذا المقام المعلوم فيه شدة الإهتمام حتى في ظرف عدم تصرف من الشارع. ولا يقاس المورد بالوقايع المشتبهة القليلة التى لا يلازم تعطيلها للخروج عن الدين، لعدم إحراز الإهتمام فيها، كما هو ظاهر وأشرنا إليه. (2) أقول: قد أشرنا بأن ما هو باطل إنما هو الإحتياط الكلى، وأما ايجاب الإحتياط في الجملة بنحو يتعين في دائرة الظنون فلا وجه لمنعه، ومع هذا الإحتمال أيضا لا يبقى مجال كشف حجية الظن بمعنى وسطيته كما أشرنا إليه آنفا، فتدبر [*] .

الثلاثة في المقام، لتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة. أما بطلان التقليد : فواضح، فانه يشترط في جواز رجوع الجاهل إلى العالم أن لا يكون الجاهل معتقدا بطلان مدرك علم العالم ولا يرى علمه جهلا، وإلا كان من رجوع العالم إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم، ففى المقام من يرى انسداد باب العلم والعلمي لا يجوز له الرجوع إلي من يرى انفتاح بابهما، لأن من يرى انفتاح باب العلمي يعتقد حجية ظواهر الكتاب والأخبار صدورا وظهورا، ومن يرى انسداد بابه يعتقد عدم حجية ذلك وعدم دلالة الأدلة التى استدل بها على الحجية، ومع هذا كيف يجوز له عقلا الرجوع إلى الغير القائل بالانفتاح ؟ فالتقليد في المقام فاسد من أصله. وأما بطلان الرجوع في كل مسألة إلى الأصل الجارى فيها :فبالنسبة إلى الاصول العدمية النافية للتكليف واضح، لأنه يلزم من إعمالها المخالفة القطعية، للعلم بثبوت التكاليف في مواردها. ولا سبيل إلى دعوى عدم العلم بالتكليف في جميع موارد الاصول النافية. وأما بالنسبة إلى

الاصول الوجودية المثبتة للتكليف: من الاحتياط (إذا كانت المسألة من أطراف العلم الإجمالي الشخصي المتعلق بها بخصوصها مع قطع النظر عن كونها من اطراف العلم الإجمالي الكلى المتعلق بأحكام الشريعة) ومن الإستصحاب المثبت للتكليف (إذا لم تكن المسألة من أطراف العلم الإجمالي) فقد أفاد الشيخ (قدس سره) في وجه بطلان الرجوع إليها: أنه يلزم من إعمالها العسر والحرج المنفيين لكثرة المشتبهات. والإنصاف: أن دعوى العسر والحرج بالنسبة إلى الإحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة في محلها، وسيأتى الكلام فيه. وأما بالنسبة إلى الإحتياط في بعض الموارد مما يقتضيه نفس المورد - من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالي الشخصي - وكذا الإستصحاب الجارى في المورد الذي علم التكليف به سابقا: فليسا بمثابة يلزم من الرجوع إليهما العسر

والحرج، لقلة مواردهما. نعم: لا يبعد ذلك في خصوص المعاملات، فإن الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الإستصحاب قد يفضى إلى العسر والحرج، فتأمل جيدا. ولكن صحة الرجوع إلى الإحتياط في موارد العلم الإجمالي الشخصي والإستصحابات المثبتة للتكليف لا يغنى عن شئ، لأنها لا تفى بأقل قليل من الأحكام المعلومة بالإجمال في الشريعة، مضافا إلى العلم الإجمالي بانتفاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحابات، وقد تقدم (في مبحث القطع) أن الاصول المحرزة لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي ولو لم يستلزم منها المخالفة العملية (1) ومن ذلك يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في المقام: من دعوى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الثابتة في الشريعة ببركة جريان الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا من الأحكام. والإنصاف: أن دعوى انحلال العلم الإجمالي المتعلق بأحكام الشريعة بهذا المقدار من الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة، عهدتها على مدعيها، وكيف يمكن ذلك مع كثرة الأحكام في الشريعة وقلة موارد الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية ؟ وأغرب من هذه الدعوى ما أفاده قبل ذلك بأسطر: من أن العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض مؤديات الاصول المثبتة لا يمنع عن جريانها في خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي في ساير المقامات لاستلزام شمول الدين لها التناقض في مدلوله فان حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الأطراف بمقتضى قوله - عليه السلام - في الصدر: " لا تنقض اليقين

---

(1)أقول: قد تقدم فساده، فراجع [*] .

بالشك " يناقض وجوب النقض في البعض بمقتضى قوله - عليه السلام - في الذيل: " ولكن تنقضه بيقين آخر " لأن تناقض الصدر والذيل إنما يلزم إذا كان اليقين والشك في جميع الأطراف فعليا ملتفتا إليه، وأما إذا لم يكن الشك الفعلى إلا في بعض الأطراف وكان الطرف الآخر غير ملتفت إليه، فالإستصحاب إنما يجرى في خصوص الطرف الملتفت إليه الذي يكون الشك فيه فعليا، ولا يجرى في الطرف الآخر في ظرف جريانه في ذلك الطرف، لانتفاء شرطه - وهو الشك الفعلى - وإذا وصلت النوبة إلى جريان الإستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلى فيه يكون ذلك الطرف الذي جرى فيه الإستصحاب سابقا خارجا عن محل الإبتلاء، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيه أيضا، غايته أنه بعد ذلك يعلم أن أحد الإستصحابين كان مؤداه مخالفا للواقع، ولا ضير في ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلا في طرف جريان الإستصحاب، والإستصحابات التى يعملها المجتهد في مقام الإستنباط تكون من هذا القبيل، فان استنباط الأحكام إنما يكون على التدريج وليس جميع موارد الإستصحابات ملتفتا إليها دفعة ليكون الشك فيها فعليا، بل الإلتفات والشك يكون تدريجيا حسب تدريجية الإستنباط، فلا يجرى الإستصحاب في جميع أطراف الشبهة دفعة واحدة

ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها مانعا عن جريانه، بل أقصاه حصول العلم بعد تمامية الإستنباط في أبواب الفقه بمخالفة بعض الإستصحابات التى أعملها في مقام الإستنباط للواقع، وقد عرفت: أن هذا العلم لا يضر بصحة الإستصحابات. هذا حاصل ما أفاده) قدس سره) بتوضيح منا. وأنت خبير بما فيه، فان كل مجتهد قبل خوضه الإستنباط يعلم بأن الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجوداتها قد تنتفى بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجا الموجب للشك في بقاء الحكم، وأن الوظيفة عند ذلك هي استصحاب بقاء الحكم، ويعلم أيضا بانتقاض الحالة

السابقة في بعض الموارد التى يجرى فيها استصحاب بقاء الحكم، وإنكار حصول العلم بذلك للمجتهد قبل خوضه في الإستنباط مكابرة واضحة، والعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الإستصحابات يمنع عن جريان الإستصحاب في كل شبهة في موطنه، وعدم فعلية الشك في جميع الموارد لعدم الإلتفات إليها تفصيلا قبل الإستنباط لا يوجب عدم حصول العلم قبل الإستنباط بمخالفة بعض مؤديات الإستصحاب للواقع في موطن الإستنباط مع كون المسائل التى يخوض فيها للإستنباط مما تعم بها البلوى ولو بالنسبة إلى بعض المقلدين: ومع هذا كيف يصح للمجتهد الإفتاء بمقتضى الإستصحابات والحال أنه يعلم بالخلاف ولو في بعضها ؟ . والحاصل: أن فعلية الشك في كل شبهة وإن كانت شرطا لجريان الإستصحاب فيها، وهى تتوقف على الإلتفات إلى الشبهة، إلا أن المفروض حصول العلم بفساد بعض الإستصحابات قبل وصول النوبة إلى جريانه في موطنه، وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب في موطنه (1) فالتحقيق: أنه لا يجوز الرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها مع قطع النظر عن انضمام ساير الشبهات إليها لا إلى الاصول النافية ولا إلى الاصول المثبتة. أما الاصول النافية: فللعلم بثبوت التكليف في موردها، فيلزم

(1)أقول: حصول العلم بالإنتقاض في زمان مع عدم بقائه في زمان آخر كيف يجدى في منع جريان الأصل في الزمان الآخر ؟ بل المانع عن الجريان هو العلم بالإنتقاض في زمان الإبتلاء باجراء الأصل، لا قبله ولا بعده، وحينئذ فمع غفلة المجرى للإستصحاب في مورد عن الشك بالبقاء في مورد آخر كيف يعلم حين إجرائه الأصل بانتقاض أحد الأصلين ؟ ولو علم به قبله، إذ بمحض الغفلة المزبورة يرتفع العلم السابق، ومع انعدامه كيف يصلح أن يكون مانعا عن جريان الأصل فعلا ؟ فتدبر فيما افيد. كيف ! ولم يلتزم أحد بمانعية العلم السابق، حتى لو فرض سريان الشك إليه حال جريان الأصل، إذ لا يتوهم ذلك ذو مسكة، وحينئذ لنا سؤال الفرق بين انعدام العلم السابق بسريان الشك إليه لاحقا، أو بغفلته عن الشك الآخر الموجب للغفلة عن أصله الذى هو طرف علمه، إذ بمثل هذه الغفلة أيضا يرتفع العلم السابق جزما [*] .

من جريانها المخالفة القطعية للتكليف. وأما الاصول المثبتة: فلقلتها وعدم كفايتها لأحكام الشريعة ولو مع ضم المعلومات التفصيلية إليها، مضافا إلى العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردها. وأما بطلان الإحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة: فيدل عليه الإجماع وقاعدة " نفى العسر والحرج " بل " اختلال النظام " على ما سيأتي بيانه. ولابد في المقام من زيادة بسط في الكلام، فان كثيرا من المباحث العلمية المذكورة في دليل الإنسداد محلها في هذا المقام. ولأجل عدم خلط المباحث ينبغى تقديم امور: الأمر الأول: قد عرفت أن الإحتياط يختلف حكمه حسب اختلاف الوجوه الثلاثة المتقدمة في الإستدلال على المقدمة الثانية وهى: عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة. فعلى الوجه الأول والثاني: يكون الإحتياط طريقا مجعولا شرعيا، فان الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة أو لزوم المخالفة الكثيرة الموجبة للخروج عن الدين يقتضى عقلا جعل الشارع طريقا إلى أحكامه، فان المفروض انسداد باب العلم والعلمي إلى الأحكام، فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة، ولا يصح ايكال الأمر إلى العقل، فان العقل لا حكم له في غير مورد العلم بالتكليف تفصيلا أو إجمالا، والمفروض أنه لا علم بالتكليف تفصيلا، لانسداد بابه. والعلم الإجمالي وإن كان حاصلا إلا أن ذلك يرجع

إلى الوجه الثالث، والكلام إنما هو في الوجهين الأولين، فلابد أولا: من قطع النظر عن العلم الإجمالي وفرض كون جميع الوقايع من الشبهات البدوية، أو فرض عدم كون العلم الإجمالي منجزا للتكليف - كما هو رأى بعض - ثم الكلام فيما يقتضيانه الوجهان الأولان .

ولا إشكال أنهما يقتضيان عقلا نصب الشارع طريقا موصلا إلى التكاليف لأن لا يلزم إهمالها، ولا بد وأن يكون الطريق المنصوب واصلا إلى العباد، إما بنفسه وإما بطريقه - على ما سيأتي المراد من كون الطريق واصلا بطريقه - فان الطريق الغير الواصل بنفسه وبطريقه لا يزيد حكمه عن نفس التكاليف التى انسد باب العلم والعلمي بها، والطريق الواصل بنفسه في حال انسداد باب العلم والعلمي ليس هو إلا الإحتياط (1) فانه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيات. وليس الظن في عرض الإحتياط، فانه لا يعقل أن تكون حجية الظن منجعلة بنفسها في حال من الحالات، كما في بعض الكلمات، فان الحجية المنجعلة بنفسها منحصرة بالعلم، لكونه تاما في الكاشفية ومحرزا للواقع بنفسه، فالظن لولا التعبد به وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزا للواقع، بخلاف الإحتياط فانه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزا للواقع، فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤنة ليس هو إلا الإحتياط (2) وإذا بطل الإحتياط بأحد الوجوه الآتية يتعين عقلا نصب الشارع الظن طريقا، إذ لا طريق غيره حينئذ. هذا لو كان الوجه في المقدمة الثانية

(1)أقول: معنى الطريق الواصل بنفسه ما هو معلوم بنفسه طريقيته للمكلف بلا احتياج إلى طريق آخر توصله إلى العباد، قبال ما هو الواصل بطريقه كالطريق الذى ظن حجيته بظن علم حجية هذا الظن لدى المكلف، قبال ما لا يكون واصلا إلى المكلف رأسا كالطرق الواقعية المجهولة لدى المكلف ولو تفصيلا بناء على كون المراد من الوصول التفصيلي، وسيأتى نتيجة هذا التفصيل عند فرض استكشاف الحجة الشرعية تعميما أو إهمالا. وفى هذه الجهة معنى نصب الشارع طريقا واصلا نصبه طريقا علم بجعله بنفسه بلا توسط طريق آخر، وفى هذه الجهة لا يتفاوت بين كون المجعول هو ايجاب الإحتياط أو حجية الظن بمعنى الوسطية، فمن هذه الجهة يكون حجية الظن في عرض ايجاب الإحتياط. نعم: بينهما تفاوت من جهة اخرى، وهو أن الإحتياط موصل إلى الواقع بنفسه والظن لا يكون موصلا إليه بنفسه، وهذه الجهة غير مرتبط بالواصل بنفسه والواصل بطريقه، قبال غير الواصل رأسا. (2) أقول: ما هو منحصر بالإحتياط الطريق الموصل بنفسه، لا الواصل بنفسه " ببين تفاوت ره از كجا است تا به كجا [*] ." !

الإجماع أو الخروج عن الدين. ولو كان الوجه فيها العلم الإجمالي :فالإحتياط يكون هو الأصل من باب حكم العقل بلزومه إرشادا حذرا عن مخالفة التكاليف وتحصيلا لامتثالها. وهذا الحكم العقلي لا يمكن أن يستتبع الحكم الشرعي المولوي لأنه واقع في سلسلة معلولات الأحكام. لا أقول: إنه لا يمكن للشارع جعل ايجاب الإحتياط طريقا في موارد العلم الإجمالي، فان اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز عقلا لا يمنع عن جعل الشارع في مورده حكما ظاهريا طريقيا بعنوان الإجتناب عن المحتملات، إذ العقل إنما يستقل بقبح المخالفة للتكليف المعلوم بالإجمال وأنه لابد من الخروج عن عهدته. وليس للعقل حكم بوجوب الإتيان بالمحتملات في الشبهات الوجوبية أو حرمة الإتيان بها في الشبهات التحريمية، فان الحكم بالوجوب والحرمة من وظيفة الشارع، وليس وظيفة العقل سوى الحكم بلزوم إفراغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف، غايته أن فراغ الذمة عن ذلك يتوقف عقلا على الجمع بين المحتملات فعلا أو تركا - حسب اختلاف الشبهات - فللشارع جعل حكم ظاهري طريقي بوجوب الإتيان بالمحتمل بما أنه محتمل أو حرمة تركه كذلك (1 (

(1)أقول: معنى الحكم الطريقي: هو الايجاب في ظرف المطابقة والترخيص في طرف المخالفة. وإن وجه منجزيته للتكاليف المحتملة أحد الوجهين اللذين ذكرناهما في باب جعل الطرق: أحدهما: كشف الايجاب المزبور عن اهتمام الشارع تعرضه بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل به، ومثل هذا الإحتمال منجز عقلا وموضوع لحكمه بدفع الضرر المحتمل، لا قبح العقاب بلا بيان. وثانيهما: كونه بيانا في ظرف الجهل، بمعنى

ملازمة وجود التكليف الواقع مع بيانه في ظرف الجهل الملازم لاحتمال البيان المستلزم لارتفاع موضوع حكم العقل بقبح العقاب في ظرف الجزم بعدم البيان، وحينئذ لا مجال للحكم الطريقي إلا مجرد التنجز بلا اقتضائه الجزم بالوجوب لا نفسيا ولا مقدميا، ولذا لا يكاد ينتج الجزم بالقربة أيضا. وعليه :فبعد استقلال العقل بمنجزية العلم، لا يبقى مجال للايجاب الطريقي. نعم: لا بأس بتتميم الكشف ولو من جهة إثماره في الرخصة في إتيان مشكوك الوجوب بعنوان وجوبه الموجب هذا الترخيص لإخراج [*]

ويكون الغرض من ذلك الوصلة إلى التكليف الواقعي، سواء كان المحتمل من أطراف العلم الإجمالي، أو كان من الشبهات البدوية، ك " باب الدماء والفروج والأموال ". ولا يتوهم: أن حكم الشارع بوجوب الإحتياط في موارد استقلال العقل به لغو لا يترتب عليه أثر عملي، فانه لو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم عدم صحة حكم الشارع بالإباحة الظاهرية في موارد استقلال العقل بالبرائة، وعدم صحة حكم الشارع بالبناء على بقاء التكليف عند الشك في بقائه في موارد استقلال العقل بالإشتغال. وحل الإشكال في الجميع، هو ان وظيفة العقل ليس الحكم بالوجوب أو الحرمة أو الإباحة، بل وظيفته إدراك الحسن والقبح، سواء كان إدراكه واقعا في سلسلة علل الأحكام أو في سلسلة معلولاتها، غايته أنه لو وقع في سلسلة المعلولات لا يصح للشارع جعل حكم مولوى على طبق ما أدركه العقل، للزوم التسلسل. وأما جعل حكم آخر مغاير لما ادركه العقل فهو بمكان من الإمكان وإن اتحدا في النتيجة، والعقل إنما يحكم لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال وليس على طبقه حكم مولوى من الشارع، بل المدعى أن الحكم الشرعي يتعلق بالمحتمل بما أنه محتمل لغرض الوصول إلى التكليف الواقعي، فدعوى استحالة تعلق الجعل الشرعي بالإحتياط في موارد العلم الإجمالي مما لا ينبغى الإصغاء إليها. ولكن مجرد صحة الجعل لا يكفى ما لم يقم دليل عليه، وإلا فنفس العلم الإجمالي لا يقتضى ذلك، لأن حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال يكفى في لزوم الإحتياط والجمع بين المحتملات .

المورد عن التشريع، ولكن ليس ذلك شأن كل حكم طريقي، ولو بمثل ايجاب الإحتياط وأمثاله العارية عن لسان التنزيل، فليس شأنها حينئذ إلا التنجيز المعلوم لغويته في ظرف منجزية العلم الإجمالي، كما لا يخفى [*] .

فلو استندنا في بطلان المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالي ومنجزيته للتكاليف المعلومة بالإجمال في الوقايع المشتبهة كان الإحتياط هو الأصل من جهة حكم العقل به إرشادا، لا من جهة جعل الشارع له طريقا - كما هو مقتضى الوجهين الأولين - ولأجل اختلاف حكم الإحتياط من حيث حكم العقل به إرشادا أو من حيث جعل الشارع له طريقا تختلف نتيجة مقدمات الإنسداد من حيث الكشف والحكومة والتبعيض في الإحتياط، على ما سيأتي تفصيله. الأمر الثاني: للإحتياط مراتب ثلاث: المرتبة الاولى: الإحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة: من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، على وجه يقتضى إحراز جميع التكاليف الواقعية على ما هي عليها، وهذه المرتبة من الإحتياط تخل بالنظام النوعى والشخصى، لكثرة الوقايع المشتبهة وانتشارها في جميع ما يتوقف عليه النظام: من المعاش والمعاشرة والمحاورة والعقود والايقاعات وغيرها، ولا إشكال أن التجنب عن جميع ذلك يخل بالنظام. المرتبة الثانية: الإحتياط الموجب للعسر والحرج من دون أن يستلزم اختلال النظام، بل مجرد الضيق الذى لا يناسب الملة السهلة السمحة. المرتبة الثالثة: الإحتياط الذي لا يوجب العسر والحرج، فإذا كان الحاكم بلزوم الإحتياط في الوقايع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الإجمالي، فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعين المرتبة اللاحقة، لأن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، فإذا بطل الإحتياط المخل بالنظام ولم يجز العمل به عند العقل تتعين المرتبة الثانية، وإذا بطلت المرتبة الثانية بأدلة نفى العسر والحرج - على ما سيأتي بيانه - تتعين المرتبة الثالثة، فإذا فرضنا أن الإحتياط في جميع الوقايع المشتبهة - من المظنونات والمشكوكات والموهومات -

يوجب اختلال النظام يتعين الأخذ بالمظنونات والمشكوكات إذا لم يستلزم الإحتياط فيهما ذلك، وإذا كان الإحتياط فيهما يوجب العسر والحرج وقلنا: إن أدلة العسر والحرج تنفى الإحتياط الموجب لذلك وإن كان الحاكم بالإحتياط هو العقل على الأقوى - خلافا لبعض الأعاظم على ما سيأتي بيانه - كان اللازم الأخذ بالمظنونات فقط، أوهى مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والحرج. والسر في ذلك هو ما عرفت: من أن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، ولا يعقل أن يكون بطلان مرتبة موجبا لسقوط ساير المراتب، وسيأتى مزيد توضيح لذلك في الامور اللاحقة. هذا إذا كان الملزم بالإحتياط حكم العقل إرشادا من جهة العلم الإجمالي. وإن كان الملزم بالإحتياط هو الحكم الشرعي من جهة نصبه طريقا إلى إحراز التكاليف في الوقايع المشتبهة، فقد عرفت: أن الطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة (1) فإذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام، فتعيين بقية مراتب الإحتياط تحتاج إلى معين آخر، فانه من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الإحتياط في بعض الوقايع طريقا، ومن الممكن أيضا أن يكون قد جعل الظن طريقا محرزا. وإن كان يمكن أن يقال: إن الوجهين الأولين يقتضيان نصب الشارع طريقا واصلا إلى العباد والطريق الواصل بنفسه هو الإحتياط الذي لا يخل بالنظام، فان الإحتياط المخل بالنظام مما يستقل العقل بقبح نصبه، ولازم ذلك: هو كون الطريق المنصوب شرعا الإحتياط في الشبهات على وجه لا يلزم منه اختلال النظام، فيتعين التبعيض في الإحتياط، إلا ان يقوم إجماع على بطلان التبعيض

---

(1)أقول: الأولى أن يقال: ويعبر عنه بالطريق الموصل لا الواصل، وإلا لا اختصاص في الطريق الواصل بالإحتياط، بل كلما علم بجعله من قبل الشارع فهو الطريق الواصل احتياطا كان أو طريقا، بمعنى الوسطية في الإثبات بمصطلحه، كما شرحناه. وحينئذ لا موجب على الشارع من جعل خصوص الإحتياط لمحض كونه بنفسه موصلا، بل له أن يجعل طريقا آخر بتتميم كشفه ويجعله موصلا قبال الإحتياط، كما لا يخفى [*] .

في الإحتياط أو على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى - على ما سيأتي بيانه - حينئذ جعل الظن طريقا. ومن ذلك يظهر: أن نتيجة مقدمات الإنسداد، إما أن تكون التبعيض في الإحتياط (1) وإما أن تكون حجية الظن، ولا تصل النوبة إلى الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى، وسيأتى تفصيل ذلك، فانتظر .الأمر الثالث: قد تقدم: أن التعرض للوقايع المشتبهة بعد الفراغ عن عدم جواز إهمالها لابد وأن يكون بأحد الطرق الثلاثة المقررة للجاهل: من التقليد والرجوع في كل شبهة إلى الأصل الجارى فيها والإحتياط في جميع الشبهات. وقد عرفت: بطلان التقليد والرجوع إلى الأصل الجارى في كل شبهة. وأما بطلان الإحتياط في جميع الوقايع: فقد استدل عليه بوجهين: الأول: الإجماع على عدم وجوب الإحتياط. الثاني: استلزامه العسر والحرج، بل اختلال النظام. أما الإجماع: فيمكن تقريبه بوجهين: الأول: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات في الوقايع

---

(1)أقول: تعين التبعيض في ظرف اختلال النظام إنما يتم مع الإلتزام بمنجزية العلم الإجمالي، فمثل هذا الجعل في احد المحتملات الغير الموجب لاختلال النظام، إذ لولا منجزية العلم لا يكون مجرد الجعل الواقعي منجزا، ومنجزية هذا العلم فرع كون عدم إهمال الوقايع والخروج عن الدين مستندا إلى هذا العلم، بحيث لولاه أو لولا منجزيته يستقل العقل بقبح العقاب. وأما لو قلنا بأنه لو فرض عدم منجزية هذا العلم أيضا لا يجوز أيضا ترك التعرض لامتثال الأحكام بنحو يوجب محذور الخروج عن الدين، فلا محيص حينئذ من كشف منجز آخر موجب لانحلال العلم المزبور. وبعد ذلك نقول: إن تعين هذا المنجز أما مسند إلى حكومة العقل أو العلم الإجمالي في المرتبة الثانية، ولا مجال للأخير، إذ يجرى الكلام السابق فيه وهلم جرا، فيتعين الأول من حكومة العقل، وحينئذ فلا محيص لك من الإلتزام بعدم تعطيل العقل عن حكمه، فلم لا تلتزم به من الأول المانع عن كشف جعل أصلا ؟ فتدبر بعين الدقة [*] .

والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة. الثاني : الإجماع على أن بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكاليف بالإحتمال، بل بنائها على امتثال كل تكليف بعنوانه: من الوجوب والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة، بل معنى: أن الإتيان بالشئ بما أنه محتمل الوجوب أو محتمل الحرمة أو محتمل الإباحة - بحيث يكون الإتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الإحتمال وبرجاء انطباقه على المكلف به - أمر مرغوب عنه شرعا ليس بناء الشريعة عليه. وهذان الوجهان من الإجماع وإن لم يقع التصريح بهما في كلام القوم، إلا أنه مما يقطع باتفاق الأصحاب عليهما (1) كما مر نظيره في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة. وقد عرفت: أن الإجماع التقديرى كالمحصل الفعلى في الاعتبار. ونتيجة هذين الوجهين من الإجماع تختلف، فانه على الوجه الثاني تكون النتيجة حجية الظن شرعا المعبر عنها بالكشف، من غير فرق بين أن يكون المدرك في المقدمة الثانية (وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة) هو الإجماع أو الخروج عن الدين أو العلم الإجمالي، ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعيض في الإحتياط، كما لا يمكن أن تكون النتيجة الإمتثال الظنى المعبر عنه بالحكومة، فان في التبعيض في الإحتياط أيضا يكون الإمتثال احتماليا، والمفروض أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى - كما هو مفاد الوجه الثاني من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط - فوجوب العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة الذي هو المقصود من دليل الإنسداد ليس لأجل التبعيض في

---

(1)أقول: عمدة الكلام في إثبات هذا الإجماع، لأنه أول شئ ينكر، بل غاية ما عليه الإجماع عدم بناء الشريعة على الإحتياط الناشئ من قبل منجزية العلم الإجمالي تماما أو تبعيضا، لا عدم إتيان مظنون التكليف لكونه مظنونا ومنجزا بهذا الظن، كيف والقائلين بالحكومة ليس مرامهم إلا هذا ! فكيف يدعى اتفاق الأصحاب على خلافه ؟ ولقد أشرنا إلى ذلك في الحاشية المكتوبة في أول المسألة فذلكة لمرامه [*] .

الإحتياط إذا كان بطلانه في جميع الوقايع من جهة قيام الإجماع على أن بناء الشريعة على الإتيان بكل تكليف بعنوانه، بل لأجل كشف ذلك عن أن الشارع جعل الظن طريقا محرزا للواقع مثبتا للتكاليف المعلومة بالإجمال. وليس وجوب العمل بالمظنونات أيضا لأجل حكم العقل بلزوم التنزل إلى الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمي، فان الإمتثال في الإمتثال الظنى أيضا يكون بنحو الإحتمال الذي فرضنا أن بناء الشريعة ليس على ذلك. فالإمتثال الظنى مما لا يمكن أن يحكم العقل به مع انعقاد الإجماع على وجوب الإتيان بكل تكليف بما هو هو لا بما أنه محتمل، وإنما يحكم العقل بالإمتثال الظنى في الشبهات الموضوعية عند تعذر الإمتثال العلمي أو تعسره، كموارد الجهل بالقبلة، وكتردد الفوائت اليومية بين الأقل والأكثر، ونحو ذلك من موارد اشتباه المكلف به لأجل الشبهة الموضوعية، فان العقل يستقل بلزوم الإطاعة والإمتثال الظنى مع تعذر الإمتثال العلمي والإجمالي، وهذا أجنبي عن المقام، فان العمل بالمظنونات لا يلازم الظن بامتثال التكاليف المنتشرة في الوقايع المشتبهة، وسيأتى لذلك مزيد توضيح (إن شاء الله تعالى). والغرض في المقام مجرد بيان أن قيام الإجماع على الوجه الثاني، وهو وجوب امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة (1) يكشف كشفا قطعيا على أن

---

(1)أقول: اقتضاء الإجماع على عدم بناء الشرع على الإتيان بمحتمل التكليف بما هو محتمل حجية الظن بلا واسطة شئ مساوق دعوى الإجماع على حجية الظن، فيخرج حينئذ من نتيجة دليل الإنسداد، فلا محيص من كون هذا الإقتضاء بواسطة ضم بقية المقدمات، ومرجعه بالأخرة إلى العلم بجعل وسط في البين الموجب لعدم الأخذ بجميع المحتملات، فيؤخذ بالأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة، وحينئذ لنا أن نقول : إن هذا العلم الإجمالي لولا منجزيته وموصليته لهذا الجعل لما يكون مجرد الوسطية بوجوده الواقعي منجزا للواقع. وحينئذ لنا أن نقول: أن منجزية هذا العلم فرع كون المدرك لبطلان الخروج عن الدين هذا العلم، ومع فرض عدمه وكشف منجز آخر خرج هذا العلم عن المنجزية والموصلية، فتحتاج في تعيين الوسط المجعول وايصاله إلى منجز آخر، وهذا المنجز أيضا لا يمكن أن يجعل وسطا آخر في تعين الوسط الأول، وإلا فهلم جرا، فلا محيص من إنتهاء الأمر إلى حكم العقل واستقلاله بكون الموصل للوسط المجعول هو الظن، فانتهى الأمر بالأخرة إلى لزوم [*]

الشارع نصب الظن طريقا محرزا للتكاليف موصلا إليه عند انسداد باب العلم بها، سواء كان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالي. وأما على الوجه الأول من تقريب الإجماع على بطلان الإحتياط (وهو قيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات) فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة المتقدمة في المقدمة الثانية. فانه لو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقايع هو العلم الإجمالي كانت النتيجة التبعيض في الإحتياط لا محالة، لأن العلم الإجمالي كان يقتضى الجمع بين جميع المحتملات، وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب الجمع، وذلك لا يقتضى سقوط الإحتياط رأسا عن جميع الأطراف بل عن بعض الأطراف ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الإجمالي من الإحتياط. وعلى هذا تبقى مقدمات الإنسداد عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لاستنتاج النتيجة، وسيأتى بيانه. وإن كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الإحتياط في جميع الوقايع، فقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات وإن كان يبطل جعل الشارع طريقية الإحتياط في الجميع، ولكن لا يقتضى جعل الشارع طريقية الظن، فانه كما يمكن ذلك يمكن جعل التبعيض في الإحتياط،

الأخذ بالظن والإحتمال الراجح في تعيين ما هو وسط، وذلك يبطل الإجماع المزبور، إذ بالأخرة يرجع إلى امتثال الأحكام بالإحتمال لا بالجزم. نعم :ينتهى النوبة إلى الجزم بمقتضى المقدمة الرابعة بناء على منجزية العلم وموصليته من باب التبعيض في الإحتياط في المرة الثانية، ولكن بطلان الخروج عن الدين يمنع عن وصول النوبة إلى منجزية العلم الإجمالي رأسا [*] .

من جهة أنه هو الطريق الواصل بنفسه وطريقية الظن يحتاج إلى جعل لم يثبت، فالتبعيض في الإحتياط لا ينحصر أن يكون بالزام من العقل في أطراف العلم الإجمالي عند تعذر الإحتياط في الجميع، بل يمكن أن يكون بجعل شرعى. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن قيام الإجماع على أنه " ليس بناء الشريعة على العمل بالإحتمال " يقتضى حجية الظن شرعا مطلقا سواء كان المستند في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالي. وقيام الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات في الوقايع المشتبهة يقتضى التبعيض في الإحتياط، إما عقلا إن كان المستند في عدم جواز إهمال الوقايع هو العلم الإجمالي، وإما شرعا إن كان المستند في ذلك هو الإجماع أو الخروج عن الدين .هذا كله إذا كان الوجه في بطلان الإحتياط الإجماع بكلا تقريبيه. وإن كان الوجه فيه كونه موجبا للعسر والحرج فالنتيجة أيضا تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة - المتقدمة في المقدمة الثانية - فانه لو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالي، فالنتيجة هي التبعيض في الإحتياط مطلقا، كان الإحتياط التام في جميع الوقايع مما يخل بالنظام أو كان مما يوجب العسر والحرج، فانه على كلا التقديرين العقل لا يلزم بالإحتياط التام، بل يستقل بقبحه إذا كان مما يخل بالنظام، فلابد من التبعيض في الإحتياط إلى حد لا يلزم منه العسر والحرج، وسيأتى الوجه في ذلك. ولو كان الوجه في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين فان كان الإحتياط التام مما يخل بالنظام، فالعقل يستقل أيضا بعدم نصب الشارع الإحتياط المخل بالنظام طريقا إلى امتثال التكاليف الواقعية، بل يقبح على الشارع الإلزام بسلوك طريق يؤدى إلى اختلال النظام النوعى والشخصى، فلابد حينئذ: إما من ايجاب التبعيض في

الإحتياط، وإما من نصب الظن طريقا، على ما تقدم بيان ذلك. وإن كان الإحتياط التام مما لا يخل بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والحرج: ففى بطلان الإحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقا من عموم أدلة نفى العسر والحرج إشكال، من حيث إن أدلة نفى العسر والحرج كأدلة نفى الضرر إنما تكون حاكمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية الشاملة باطلاقها لحالة الضرر والعسر والحرج، فلابد وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعي حالتان: حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرج، وحالة لا يلزم منها ذلك لتكون أدلة نفيها حاكمة على دليل الحكم الواقعي وموجبة لنفى الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذي يلزم منه الضرر والعسر والحرج. وأما لو اختص الحكم الواقعي بما يلزم منه الضرر أو العسر والحرج دائما بحيث لم يكن له حالة لا يلزم منها ذلك - كوجوب الخمس والزكاة والجهاد ونحو ذلك من الأحكام الضررية - فلا يمكن أن تكون أدلة نفى الضرر والعسر والحرج حاكمة على دليل الحكم ورافعة له، لأن الحكم رتب من أول الأمر على الموضوع الضررى، فكيف يمكن أن يكون دليل نفى الضرر حاكما على دليله ! مع أن الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه، فلا يعقل أن ينفيه، فان الموضوع إنما يستدعى ثبوت الحكم لا نفيه، والإحتياط في المقام يكون كالخمس والزكاة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والحرج، فان الإحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات في الوقايع المشتبهة، والإحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والحرج دائما، فلو أوجبه الشارع ونصبه طريقا إلى ما في الوقايع المشتبهة من التكاليف - كما هو مقتضى الوجهين الأولين اللذين بنيت عليهما المقدمة الثانية - كان كايجاب الخمس والزكاة لا يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على دليل ايجابه وموجبة لنفى وجوبه. وتوهم: أن من أدلة نفيهما يستكشف عدم ايجاب الشارع الإحتياط

ونصبه طريقا (1) فاسد، فان أدلة نفيهما إنما تكون حاكمة على أدلة الأحكام المجعولة في الشريعة، وليس من شأنها نفى جعل حكم في الشريعة أو إثباته ابتداء باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه، فان بناء أدلة نفى العسر والحرج ليس مجرد الإخبار عن أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه العسر والحرج. وبالجملة: لا إشكال في أن أدلة نفى العسر والحرج لا تنفى الأحكام التى يختص تشريعها بحال يلزم منه العسر والحرج، فلو كان مدرك عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو الإجماع أو الخروج عن الدين الموجبان لنصب الشارع الإحتياط طريقا في حال انسداد باب العلم والعلمي كان اللازم وجوب الإحتياط وإن استلزم العسر الحرج، ولا تصل النوبة إلى حجية الظن أو التبعيض في الإحتياط. وهذا بخلاف ما إذا كان المدرك لعدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالي، فانه لا محيص عن التبعيض في الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج. ولا موجب لسقوط الإحتياط رأسا في جميع الوقايع المشتبهة - كما قيل - فان الضرورات تتقدر بقدرها، فلو اضطر المكلف إلى الإقتحام في بعض أطراف العلم الإجمالي كان الإضطرار موجبا عقلا للترخيص فيما يدفع به

(1)أقول: يكفى في دفع هذا التوهم ما أفيد من منع نظر دليل نفى العسر إلى تكليف يكون من لوازمه العسر، بلا إحتياج إلى هذه المقدمة، إذ على فرض شمول دليل نفى الحرج لنفى جعل حكم في الشريعة يختص أيضا بنفي جعل حكم له حالتان، ويرفع حالة العسرية على فرض وجوده ولا يرفع حكما مختصا على فرض الوجود حال الحرج. نعم: الذى يرد على أصل التقريب هو أن دليل نفى الحرج لو كان ناظرا إلى صرف ايجاب الإحتياط التام من الشارع، فالأمر كما أفيد. وأما لو كان ناظرا إلى الحكم الواقعي المشكوك على فرض الوجود، فلا شبهة في أن له حالتان: فدليل العسر يرفع فعلية الواقع بالنسبة إلى مثل هذه الحالة المشتبهة الموجبة لعسرية امتثاله دون غيرها، وبمثل هذا الرفع التقديرى يستكشف عدم ايجاب الإحتياط، لأنه من تبعات وجود التكليف الواقعي على فعليته حتى في هذا الحال، كما لا يخفى. ثم إن رفع التكليف الواقعي في هذا الحال ليس المراد أيضا رفعه مطلقا، بل الغرض رفعه بمقدار يقتضى العسر في هذا الحال لا مطلقا، ونتيجة ذلك أيضا ليس إلا التبعيض في الإحتياط، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

الإضطرار، سواء كان الإضطرار من جهة لزوم الضرر أو العسر والحرج أو غير ذلك من الأسباب، وسواء كان الإضطرار إلى البعض المعين أو غير المعين (1 (غايته أنه إذا كان إلى المعين يتعين دفع الإضطرار به بخصوصه، وإن كان إلى غير المعين يكون المكلف بالخيار في دفع الإضطرار بكل واحد من الأطراف، وليس له التعدي عن غير ما يدفع به الضرورة، فان مقتضى العلم الإجمالي عقلا هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال بأى وجه اتفق، لأن المفروض أن العلم الإجمالي كالتفصيلي يقتضى التنجيز، فبمجرد العلم الإجمالي يتنجز التكليف، غايته لو صادف دفع الإضطرار بمتعلق التكليف كان ذلك موجبا

---

(1)أقول: إذا كان الإضطرار مقارنا للعلم وكان متعلقا بطرف معين، كيف يمكن دعوى منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر، إذ بالإضطرار المزبور بعد فرض سرايته إلى الواقع على فرض وجوده في المضطر إليه يرتفع العلم الإجمالي بالتكليف، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال وجوب الإحتياط عن الطرف الآخر، لكون الشبهة بدويا، كما هو الشأن في خروجه من محل الإبتلاء. نعم: ما افيد صحيح بالنسبة إلى الإضطرار بغير المعين، فإن هذا الإضطرار مانع عن الجمع بين المحتملين، ولازمه كون سرايته إلى الواقع رافعا لإطلاق التكليف في كل طرف، بنحو يقتضى وجوب إتيانه ولو في حال وجود الآخر. وبهذا الإطلاق يحكم العقل أيضا بالجمع بين المحتملين، فإذا ارتفع إطلاق التكليف لا أصل التكليف فالعلم الإجمالي بأصل التكليف في كل واحد من الطرفين باق، غايته في كل واحد مشروط بعدم اتيان غيره، ولازمه إلزام العقل بعدم تركهما، ولازمه في هذا الظرف التخيير في إتيان أحد الطرفين، إذ بهذا المقدار يقطع بالخروج عن عهدة المعلوم بالإجمال. وبمثل هذا البيان أيضا حققنا المسألة في باب الإشتغال، فراجع. ثم أقول: إن ما أفيد من تعين الظن بمقتضى ما ذكرنا إنما يتم على فرض الإلتزام بالعلم بتكليف مطلق في المظنونات مثلا ومقيد في غيره بنحو الترتب، كى يبقى العلم الإجمالي بحاله، وإلا فمع تعين الترخيص في خصوص الأبعد مطلقا يرتفع العلم أيضا راسا، ولا يبقى مجال الأخذ بالمظنون، ولكن هذا الإلتزام بالترتب أيضا ينتج لزوم العمل بالأبعد في ظرف مخالفة الأقرب، وهو أيضا خلاف مسلك أهل الإنسداد، وبنائهم على الرخصة في ترك الأبعد مطلقا، وحينئذ مثل هذا الممشى لا يتم حتى بناء على اقتضاء العلم الإجمالي في المنجزية، فضلا عن العلية، لأن الترخيص المطلق ملازم لمنع التكليف في مورده على الإطلاق، ومعه لا يبقى علم إجمالي بالتكليف أصلا، وعليه فلا يكاد انتهاء النوبة على مسلك منجزية العلم الإجمالي وأدلة الحرج إلى مرام القائل بالتبعيض ومرجعية الظن في حال الإنسداد والترخيص في غيره مطلقا، فتدبر فيما ذكرنا، ولا يغرك طول البيان وتفصيله الغير المنتهى إلى مفهوم محصل [*] .!

للعذر عقلا، وأما الطرف الآخر غير المضطر إليه فهو باق على حكمه السابق لولا عروض الإضطرار، وحيث لم يؤمن من أن يكون هو متعلق التكليف فالعقل يستقل بلزوم التحرز عنه واستحقاق العقوبة عليه عند الإقتحام فيه وصادف كونه هو متعلق التكليف المعلوم بالإجمال. وأقصى ما تقتضيه حكومة أدلة رفع الإضطرار ونفى الضرر والعسر والحرج على أدلة الأحكام الواقعية، هو أنه لو صادف كون متعلق التكليف أو موضوعه هو المضطر إليه (إذا كان الإضطرار إلى المعين) أو هو الذي دفع به الإضطرار (إذا كان إلى غير المعين) كان موجبا إما لرفع التكليف واقعا وإما لعدم تنجزه على الوجهين في أن الإضطرار هل يوجب التوسط في التكليف أو التوسط في التنجيز، على ما سيأتي بيانه في محله. فالقول بأن الإضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي يوجب سقوط التكليف رأسا وجواز الإقتحام في غير ما يدفع به الإضطرار مطلقا، سواء كان الإضطرار إلى المعين أو غير المعين وسواء كان طرو الإضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده (1) ضعيف غايته، فان الضرورات تتقدر بقدرها، ولا معنى لسقوط التكليف عن موضوع لعروض الإضطرار إلى موضوع آخر، سواء اريد من السقوط السقوط الواقعي أو السقوط عن التنجز. وإن أردت الإطلاع على أطراف الكلام فراجع تنبيهات الإشتغال، فانه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام. فتحصل: أن استلزام الإحتياط في جميع الوقايع المشتبهة العسر والحرج يوجب التبعيض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات والإحتياط في المظنونات والمشكوكات إن كان الإحتياط فيهما لا يستلزم العسر والحرج، وإلا فبترك المشكوكات كلا أو بعضا والإحتياط في المظنونات، ولو استلزم الإحتياط

---

(1)أقول: لو ترجع إلى ما ذكرنا ترى في إطلاقه تأمل، بل ليس لك أخذ نتيجة القائل بالتبعيض من هذه المقدمات، فتدبر [*] .

في المظنونات العسر والحرج تعين التبعيض في الإحتياط بترك بعض المظنونات .وبالجملة: لما كانت التكاليف المعلومة بالإجمال منتشرة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات وكان الإحتياط في الجميع موجبا للعسر والحرج تعين التبعيض في الإحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والحرج، ولكن ليس المكلف بالخيار بترك الإحتياط في أي من الطوائف الثلاث، فان الخيار في دفع الإضطرار بأى واحد من أطراف العلم الإجمالي إذا كان الإضطرار إلى غير المعين إنما هو فيما إذا كانت الأطراف متساوية الإقدام بالنسبة إلى التكليف المعلوم بالإجمال فيها ولم يكن لأحدها مزية توجب أقوائية احتمال تعلق التكليف به، وإلا كان اللازم عقلا دفع الإضطرار بما يكون الإحتمال فيه أضعف (1) فان الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي إنما استقل به العقل لأجل رعاية التكليف المعلوم بالإجمال. فبالمقدار الذي يمكن رعاية التكليف - ولو بقوة الإحتمال - يتعين عقلا، ففى المقام ليس للمكلف الإحتياط في الموهومات والمشكوكات وترك الإحتياط في المظنونات، فان احتمال ثبوت التكاليف في المظنونات أقوى من ثبوتها في المشكوكات، كما أن احتمال ثبوتها في المشكوكات أقوى من ثبوتها في الموهومات، فإذا امتنع الإحتياط في الجميع - لمكان العسر والحرج - تعين الإحتياط في المظنونات أو مع المشكوكات وترك الإحتياط في الموهومات، لما في المظنونات من المزية التى توجب تعينها عقلا وهى كونها أقرب الإصابة إلى الواقع من الموهومات، وذلك كله واضح، وإنما أطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالإشارة دفعا لشبهة غرست في أذهان طلبة العصر (2) منشأها ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) في هذا المقام: من منع

---

(1)أقول: لكن عليك بالمراجعة إلى الحاشية الطويلة السابقة، ترى بالتأمل فيها ما في هذه الكلمات وعدم الوصول بها إلى النتيجة. (2) أقول: بينى وبين ربى - مع تطويل الكلام وتكرار المرام - لا يكاد وصولك نتيجة التبعيض بنحو هو مقصود القوم، لابتناء النتيجة على مقدمة باطلة على ما حققناه في الحاشية السابقة، فراجع وتأمل بعين الإنصاف [*] .

حكومة أدلة نفى العسر والحرج على ما يحكم به العقل من الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي أولا، ومن عدم وجوب التبعيض في الإحتياط على فرض تسليم الحكومة ثانيا. وحاصل ما أفاده في وجه منع الحكومة: هو أن مفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج إنما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، ومقتضى التوفيق بينها وبين أدلة الأحكام التكليفية والوضعية - المتعلقة بما يعم الضرر والعسر والحرج - هو تخصيص أدلة الأحكام بما عدا مورد الضرر والعسر والحرج وإن كانت النسبة بين آحاد أدلة الأحكام وادلة نفيهما العموم من وجه، إلا أن التوفيق العرفي يقتضى تقديم أدلة نفيهما على أدلة الأحكام. وليس وجه التقديم حكومة أدلة نفيهما عليها كما أفاده الشيخ (قدس سره) لأنه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين شارحا ومفسرا لما اريد من الآخر، وليس أدلة نفى الضرر والعسر والحرج شارحة لأدلة الأحكام، فلا حكومة بينهما، إلا انه مع ذلك تقديم ادلة نفيهما على أدلة الأحكام، لما بينهما من الجمع العرفي بتخصيص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر والعسر والحرج. ولكن هذا فيما إذا كانت الأحكام بنفسها تستلزم الضرر والعسر، وفي المقام إنما يلزم العسر والحرج من حكم العقل بالأحتياط والجمع بين المحتملات في الوقايع المشتبهة لا من نفس الأحكام، فلا وجه لتقديم أدلة نفى العسر والحرج على الأحتياط العقلي، إلا إذا قلنا: إن مفاد أدلة نفى العسر والحرج نفى الحكم الذي ينشأ من قبله العسر والحرج وإن كان ذلك بضميمة حكم العقل، فتقدم أدلة نفيهما على حكم العقل بالإحتياط. هذا حاصل ما أفاده في وجه منع تقديم أدلة نفى العسر والحرج على الإحتياط العقلي . وأما ما أفاده من المنع عن التبعيض في الإحتياط على تقدير تسليم الحكومة: فلم يبين وجهه، ولعله مبنى على ما اختاره: من الملازمة بين حرمة

المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرج لم تحرم المخالفة القطعية. أو مبنى على ما ذهب إليه: من أن العلم الإجمالي مع الإضطرار إلى بعض الأطراف لا يقتضى التنجيز مطلقا، سواء كان الإضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده، وسواء كان الإضطرار إلى المعين أو غير المعين، بدعوى: أن الإضطرار لما كان من حدود التكليف وقيوده، فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقتضى التنجيز والإجتناب عما عدا المضطر إليه .والإنصاف: أنه لا يمكن المساعدة على شئ مما ذكره. أما ما أفاده أخيرا: من عدم الوجه لوجوب التبعيض في الإحتياط بعد تسليم حكومة أدلة نفى العسر والحرج على الإحتياط العقلي، فقد عرفت الوجه فيه (1) وحاصله: لزوم رعاية التكاليف بالمقدار الممكن عقلا، لأن الضرورات تتقدر بقدرها، ودعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية أو دعوى عدم اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز مع الإضطرار إلى بعض الأطراف، فضعيفة غايته، فان الملازمة ممنوعة (2 (إذ للشارع الإكتفاء عن الواقع

---

(1)أقول: ما أفاده " الاستاذ " في الإضطرار إلى الغير المعين وإن لم يكن تماما، ونحن أيضا أوردنا عليه بما أشرنا إليه في الحاشية السابقة، ولكن ما افيد في وجه التبعيض أيضا لا يتم، خصوصا في الإضطرار إلى المعين، كما أن في غير المعين بعد تعيين العقل الحرج في الأبعد واقتضائه الترخيص على الإطلاق كان بحكم المعين في مضادته مع العلم بالتكليف الفعلى إجمالا، ومع ذلك كيف ينتج ما افيد من التبعيض في الإحتياط ولزوم العمل بالظن والرخصة في ترك غيره مطلقا ؟. (2) أقول: قد تقدم سابقا: أن الترخيص في مخالفة المعلوم بجعل البدل والمفرغ جار في المقامين، وإنما الكلام في جريان أدلة الترخيص في أحد طرفي العلم بلا تعيين مفرغ للمعلوم، كما هو الشأن في العلم التفصيلي أيضا، إذ لم نقل فيه بجريان أدلة الترخيص - ولو مثل حديث رفع الوجوب - المشكوك عند الشك فيها مع توارد الحالتين الغير الجارى فيه الإستصحاب، وحينئذ فكمال مجال لمقايسة الترخيص بعنوان جعل المفرغ مع الترخيص بلا جعله في العلم التفصيلي، فكذلك في المقام. وكما أن هذا المقدار من الترخيص بعنوان المفرغ لا ينافى علية العلم التفصيلي للإشتغال وإثبات التكليف، كذلك نقول به في العلم الإجمالي، وحينئذ لا مجال لاستفادة اقتضاء العلم الإجمالي وجواز الترخيص في بعض أطرافه - بلا جعل بدل وتعيين مفرغ للمعلوم - من صرف جواز الترخيص ببركة جعل البدل في المقام أو في [*]

بترك بعض الأطراف في الشبهات التحريمية أو فعله في الشبهات الوجوبية، فان العلم الإجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي، وللشارع الإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية في العلم التفصيلي - كما هو مفاد الاصول الجارية في مرحلة الفراغ - والإضطرار إلى بعض الأطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي (1) فكما أن تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بالنسبة إلى الباقي، كذلك الإضطرار إلى البعض. ومجرد أن الإضطرار إلى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون تلف المتعلق لا يصلح فارقا في نظر العقل الحاكم بالإستقلال في باب الإمتثال والخروج عن عهدة التكليف في موارد العلم الإجمالي. وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال. وأما ما أفاده أولا: من أنه لا حكومة لأدلة نفى العسر والحرج على الحكم العقلي بالإحتياط. ففيه أولا: أن عدم وجوب الإحتياط التام في جميع الوقايع المشتبهة ووجوب التبعيض فيه لا يبتنى على حكومة أدلة نفى العسر والحرج على الحكم العقلي بوجوب الإحتياط، بل ليس حال لزوم العسر والحرج من الجمع بين المحتملات في المظنونات والموهومات والمشكوكات إلا كحال الإضطرار إلى ترك بعض الأطراف أو فعل بعضها في موارد العلم الإجمالي (2) بل العسر

باب العلم التفصيلي، وألتمس منك أن لا تكرر هذا المطلب في كلماتك. وتكتفي بما ذكرنا من الجواب، وسيأتى في مبحث الإشتغال أيضا شرح هذه الجهة (إن شاء الله تعالى). (1) أقول: ما افيد: من أن الإضطرار إلى بعض الأطراف ولو معينا كتلف بعض الأطراف المعين بعد العلم في غاية المتانة إذا كان طرو الأضطرار بعد العلم، وفى المقام الأضطرار مقارن للعلم، فحق المقام أن نقيس بالتلف المقارن، فهل ترى أحدا يلتزم بمنجزية العلم بالنسبة إلى الطرف الباقي ؟ حاشا منك ومن غيرك !. (2) أقول: لو فرض ورود جميع إشكالات الدنيا عليه لا يكاد يرد عليه هذا الإشكال إلا بعد تسليم التبعيض في باب الإضطرار، وهو أول شئ ينكره فيه أيضا، فقياس الحرج بباب الإضطرار في مقام رده غير مستقيم، كما أن الوجه الذى افيد للتبعيض خصوصا في المعين أوضح بطلانا، كيف ! وما قيل في شرح توسط

والحرج من أفراد الإضطرار، فانه لا يعتبر في الإضطرار عدم القدرة التكوينية على الإحتياط في جميع الأطراف. والإضطرار إلى بعض الأطراف المعين يوجب التوسط في التكليف - ونعنى بالتوسط في التكليف هو ثبوت التكليف على تقدير كون المضطر إليه غير متعلق التكليف أو موضوعه وعدم ثبوته على تقدير كونه نفس متعلق التكليف أو موضوعه - وإلى بعض الأطراف الغير المعين يوجب التوسط في التنجيز على أحد الوجهين، أو التوسط في التكليف أيضا على الوجه الآخر، ذكرناهما في تنبيهات الإشتغال. ففى المقام حيث كان يتعين الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات إن كان يلزم من الأخذ بهما كلا أو بعضا العسر والحرج كان حكمه حكم الإضطرار إلى المعين تكون النتيجة التوسط في التكليف، بمعنى سقوط التكاليف إن كانت في المشكوكات والموهومات وثبوتها إن كانت في المظنونات فتأمل (1). وثانيا: أنه يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على نفس الحكم العقلي بالإحتياط، بتقريب: أن حكم العقل بالإحتياط إنما هو لأجل رعاية الأحكام الشرعية، فإذا كان رعايتها في حال انسداد باب العلم والعلمي موجبا للعسر والحرج فأدلة نفيهما تقتضي عدم إلزام العقل بالإحتياط بمقدار يلزم منه العسر والحرج، فتكون حكومتها على حكم العقل بالإحتياط من شئون حكومتها على الأحكام الشرعية، فان انتشار الأحكام الشرعية بين المظنونات

التكليف عين احتمال وجود التكليف في غير مورد الإضطرار، وهل هذا غير الشك البدوى ؟ نعم: لو لم يسرى الإضطرار إلى الواقع واختص بموضوع وجوب العمل حال الشك به كان لبقاء العلم وجه، وعلى فرض اقتضاء تأثيره أمكن الترخيص على خلافه، ولك حينئذ أن تثبت توسطا في التنجيز لا في نفسه، ولكن أنى لك باثبات المقدمتين ! فتدبر. (1) أقول: لهذا التأمل في كلامه مجال، والحق وقع في محله، إذ لعله إشارة منه إلى بطلان ما ادعاه، لا إلى الدقة باعتقاده [*] .

والمشكوكات والموهومات مع وجوب التعرض لها وعدم جواز إهمالها هو الذي أوجب العسر والحرج، فالعسر والحرج ينتهى بالأخرة إلى الأحكام الشرعية ولو لمكان الجهل بها وانتشارها في الوقايع المشتبهة. والحاصل: أنه حيث وجب الإحتياط عقلا في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات رعاية للتكاليف المعلومة بالإجمال وكان الإحتياط في الجميع موجبا للعسر والحرج، فلو كانت التكاليف في الموهومات كان الحرج مستندا إليها، فلابد وأن تكون منفية بأدلة العسر والحرج، وكذا الحال في المشكوكات لو كان الإحتياط فيها مع المظنونات موجبا للعسر والحرج، فلا محيص عن التبعيض في الإحتياط بمقدار لا يوجب العسر والحرج لو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة ولزوم الإحتياط فيها هو العلم الإجمالي، ليكون الإحتياط في الأطراف عقليا. فان قلت: ما الفرق بين الإحتياط العقلي والإحتياط الشرعي ؟ حيث تقدم: أن ادلة نفى العسر والحرج لا تكون حاكمة على الإحتياط المنصوب شرعا طريقا إلى امتثال التكاليف في الوقايع المشتبهة إذا كان المستند في عدم جواز إهمالها هو الإجماع أو الخروج عن الدين. قلت: الفرق بين الإحتياط العقلي الإحتياط الشرعي في غاية الوضوح، فان الإحتياط الشرعي من أول الأمر ورد على موضوع يوجب العسر والحرج دائما ليس له حالة لا توجب ذلك، نظير الأمر بالجهاد، فيكون الإحتياط الشرعي أخص مطلق من أدلة نفى العسر والحرج. والسر في ذلك: هو أن الوقايع المشتبهة لوحظت قضية واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالإحتياط، لأن الإجماع أو الخروج عن الدين إنما كان دليلا على عدم جواز إهمال مجموع الوقايع المشتبهة من حيث المجموع، لا على كل شبهة شبهة (1) فان

---

(1)أقول: إذا كان المحذور في إهمال المجموع من حيث المجموع، فنفى هذا المحذور بالإتيان بواحد، إذ [*]

إهمال كل شبهة مع قطع النظر عن انضمام إهمال ساير الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين ولا قام الإجماع على عدم جوازه، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنما هو إهمال مجموع المحتملات: من المظنونات والمشكوكات والموهومات، وذلك يقتضى نصب الشارع طريقية الإحتياط في المجموع، فيكون حكما خاصا ورد على موضوع خاص يلازم العسر والحرج دائما، ومعه لا يمكن أن تكون أدلة نفى العسر والحرج حاكمة على إلزام الشارع بالإحتياط ورافعة لوجوبه. وهذا بخلاف الإحتياط العقلي، فان العقل في كل واقعة واقعة تكون طرفا للعلم الإجمالي يحكم بالإحتياط ويلزم به، وكل واقعة واقعة مع قطع النظر عن انضمام ساير الوقايع إليها لا تقتضي العسر والحرج، بل العسر والحرج يلزم من الإحتياط في مجموع الوقايع: مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها، وفي كل من المظنونات والمشكوكات والموهومات يستقل العقل بالإحتياط لكونها من أطراف العلم الإجمالي، فيكون حكم العقل بالإحتياط في الوقايع المشتبهة بمنزلة أحكام متعددة يلزم من رعاية جميعها العسر والحرج، ولابد حينئذ من التبعيض في الإحتياط، لأن الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها (1) فتحصل ما ذكرنا: أنه لو كان المستند في المقدمة الثانية هو العلم الإجمالي - وكان الوجه في بطلان الإحتياط هو لزوم العسر والحرج - كان المتعين

نقيض ترك المجموع هو الإتيان بواحد منها، لا إتيان المجموع، وحينئذ هذا الوجه لا يقتضى وجوب اتيان المجموع بما هو مجموع، بل غاية ما يقتضيه حرمة إهمال مجموع الوقايع وجوب الإتيان بمقدار يرفع المحذور، ولازمه التخيير بين تعرض المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات بلا انتهاء النوبة إلى لزوم تعرض مجموع المحتملات، إلا بتبديل هذا السر بسر آخر من دعوى الإجماع أولا بوجوب الإحتياط في المجموع، لا من جهة محذور الخروج عن الدين، ودون إثباته خرط القتاد، فتدبر في هذه الأسرار وكن من الشاكرين !. (1) أقول: قد ذكرنا كرارا بأن ما افيد تمام لو لم ينتهى الأمر بحكم بقية المقدمات إلى جعل الترخيص الحرجى في خصوص الموهومات بقول مطلق، وإلا لا يبقى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلى بحاله، للجزم بأن الحرج المتوجه إليها بخصوصياتها يسرى إلى التكليف في ضمنها قهرا، ومع فرض رفع الحرج فعلية التكليف الواقعي من أين يبقى العلم الإجمالي بحاله ؟ كى يحكم العقل بالتبعيض في الإحتياط [*] .!

هو التبعيض في الإحتياط بمقدار لا يلزم منه العسر والحرج، لحكومة أدلة نفيهما على التكاليف المعلومة بالإجمال المنتشرة في الوقايع المشتبهة التى يلزم من رعايتها في حال الجهل وانسداد باب العلم والعلمي بها العسر والحرج .وأما ما أفاده (قدس سره) من أن مفاد أدلة نفى العسر والحرج والضرر إنما هو نفى الحكم بلسان نفى الموضوع وأن التوفيق العرفي يقتضى تقديمها على أدلة الأحكام من دون أن تكون حاكمة عليها لعدم كونها بمدلولها اللفظى شارحة لها ومفسرة لما اريد منها، فلتفصيل الكلام فيه محل آخر، وإجماله: هو أنه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى شارحا ومفسرا لما اريد من الدليل الآخر بمثل كلمة " أي " أو " أعنى " وما أفاد معنى ذلك - وإن كان يوهمه ظاهر عبارة الشيخ (قدس سره) في مبحث التعادل والتراجيح - فانه لم يوجد فيما بأيدينا من الأدلة ما يكون بهذه المثابة، إلا بعض ما ورد في أخبار تنصيف المهر في موت الزوجة وطلاقها (1) وإلا فأغلب الحكومات لا يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى شارحا ومفسرا لما اريد من دليل المحكوم، بل الذي يعتبر في الحكومة، هو أن يكون مفاد دليل الحاكم النتيجة المتحصلة من تحكيم قرينة المجاز على ذيها، أو تحكيم الخاص على العام والمقيد على المطلق. والضابط الكلى في ذلك: هو أن يكون أحد الدليلين متكفلا لبيان ما لا يتكفله دليل المحكوم. وبذلك تفترق الحكومة عن التخصيص وإن كانت النتيجة واحدة، فان مفاد دليل المخصص نفى ما أثبته العام أو إثبات ما نفاه مع اتحاد الموضوع والمحمول فيهما وكان الإختلاف بينهما في مجرد السلب والايجاب، كما في مثل قوله: " أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء " وهذا بخلاف الحاكم والمحكوم، فان الإختلاف بينهما ليس بمجرد السلب والايجاب، بل دليل

---

(1)راجع الوسائل الباب 58 من أبواب المهور لعلك تجد، فانى لم أجد في أخبار الباب شاهدا صريحا لما أشار إليه ولعله (قدس سره) عنى بذلك الحديث 24 من الباب (المصحح [*] (

الحاكم يتكفل معنى لا يتكفله دليل المحكوم ولا يرد السلب والايجاب فيهما على محل واحد، ولذلك لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل يقدم دليل الحاكم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان ظهوره أضعف من ظهور دليل المحكوم، فان ملاحظة النسبة وقوة الظهور فرع التعارض ولا تعارض بينهما، لأن دليل الحاكم قد يتعرض عقد وضع دليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلا فيه، كقوله " زيد عالم " عقيب قوله: " أكرم العلماء " أو إخراج ما ليس خارجا عنه كقوله: " زيد ليس بعالم " عقيب قوله ذلك، وهو الغالب في باب الحكومات، سواء كانت الحكومة واقعية، كحكومة قوله: " لا شك لكثير الشك " على قوله: " من شك من الثلاث والأربع فليبن على الأربع " أو حكومة ظاهرية كحكومة الأمارات على الأحكام الواقعية، وبعضها على بعض وعلى الاصول على ما بيناه في خاتمه الإستصحاب. وقد يكون دليل الحاكم متعرضا لعقد حمل دليل المحكوم، كما هو مفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج، فان الضرر والعسر والحرج من العناوين الثانوية التى تتصف بها نفس الأحكام الشرعية: من الوضعية والتكليفية - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه - في رسالة لا ضرر - فهى بمدلولها المطابقى تنفى الأحكام الواقعية عن بعض حالاتها، وهى حالة كونها ضرورية أو حرجية، فمفاد أدلة نفى الضرر والعسر والحرج نفى تشريع الأحكام الضررية والحرجية، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما وبين الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية، فان شمول أدلة الأحكام لحالة الضرر والعسر والحرج إنما يكون بالإطلاق المتأخر رتبة عن أصل الجعل والتشريع، فان الإطلاق والتقييد من الحالات والأوصاف اللاحقة للأحكام بعد فرض وجودها وجعلها وتشريعها، فلا يمكن أن يكون في مرتبة الجعل والتشريع الدليل متكفلا لبيان وجود الأحكام في حال كونها ضررية أو حرجية حتى يعارض ما دل على نفى الجعل والتشريع للأحكام الضررية والحرجية .

وأما حديث كون مفاد أدلة نفى العسر والحرج والضرر نفى الحكم بلسان نفى الموضوع (1) فهو بمعزل عن الصواب. لما فيه أولا: أن نفى الحكم بلسان نفى الموضوع إنما يكون فيما إذا كان مدخول النفى موضوعا ذا حكم، إما في الشرايع السابقة، وإما في زمان الجاهلية، وإما في هذه الشريعة، ليرد النفى على الموضوع بلحاظ نفى حكمه، كما في مثل قوله - صلى الله عليه وآله - " لا رهبانية في الاسلام " (2) و " لا ضرورة في الاسلام " (3) وقوله تعالى " فلا رفث ولا فسوق في الحج " (4) وقوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " (5 (و " لا سهو للإمام مع حفظ المأموم " (6) وغير ذلك من القضايا يكون مفادها نفى الحكم بلسان نفى الموضوع. وفي مثل نفى الضرر والعسر والحرج لا يمكن ذلك، فان الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفى عليه ليس هو إلا الحرمة، فيكون مفاد

أقول: إن ما افيد أولا في إثبات الحكومة وشرحه في باب " لا ضرر والحرج " في غاية المتانة، ونحن أيضا أوردنا عليه، وأما ما افيد أخيرا من إبطال كونه من باب نفى الموضوع: فهو مبنى على كون المراد من الموضوع نفس عنوان " الحرج " و " الضرر " وأما لو كان العنوانان حاكيان عن العناوين الضررية والحرجية - كما هو مقصوده - فلا يرد عليه ما افيد. نعم: لك أن تمنع هذه الجهة، لا أنه على فرضه تورد عليه بما افيد. وما افيد في وجه المنع: من كون النفى واردا على الدين وهو عبارة عن الأحكام، غير تام، إذ المراد من الدين مطلق الخطابات الواردة حكما وموضوعا، فيصح أن يقال حينئذ: ما جعل الله في خطاباته موضوعا حرجيا، وتخصيص الدين بخصوص الأحكام لا وجه له، كما لا يخفى. نعم: ما افيد بأنه على فرض كونه من باب نفى الحكم بنفى الموضوع لا ينافى الحكومة في غاية المتانة، ونحن أيضا مستشكلين عليه، فتدبر. (2) لم نجد حديثا بهذه العبارة في كتب الأخبار وما أورده في الوسائل " ليس في امتى رهبانية " راجع الوسائل أبواب آداب السفر إلى الحج الباب 1 الحديث 4 (المصحح). (3) سنن أبى داود كتاب المناسك الباب 3 (4) سورة البقرة الآية: 197 (5 و 6) ولا يخفى أن هذين التعبيرين أيضا ليسا عين ما نقل عن المعصوم (عليه السلام) راجع الوسائل أبواب الخلل الباب 16 و 24 (المصحح [*] .(

قوله - صلى الله عليه وآله - لا ضرر (بناء على أن يكون من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع) هو نفى حرمة الضرر، وهو كما ترى يلزم منه عكس المقصود، فان المقصود منه عدم وقوع الضرر لا عدم حرمته والترخيص فيه، وأما العسر والحرج فليس له حكم حتى يكون النفى بلحاظه. وثانيا: أن توهم كون المفاد نفى الحكم بلسان نفى الموضوع إنما يكون له سبيل في مثل قوله - صلى الله عليه وآله " - لا ضرر ولا ضرار " وأما قوله تعالى: " وما جعل عليكم في الدين من حرج " فهو مما لا سبيل إليه، فان النفى فيه ورد على " الدين " وهو عبارة عن الأحكام والتكاليف الشرعية، فمعنى قوله تعالى: " وما جعل عليكم في الدين من حرج " هو أنه لم يجعل في الأحكام حكما حرجيا، فالنفي من أول الأمر ورد على الأحكام، لا على الموضوع حتى يتوهم أنه من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع. وثالثا: أن نفى الحكم بلسان نفى الموضوع أيضا يكون من أحد أقسام الحكومة إذا كان من النفى التركيبي بمفاد " ليس الناقصة " كقوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " و " لا سهو في السهو " ونحو ذلك، فمجرد كون مفاد الدليل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع لا ينافى الحكومة. وليس الغرض في المقام تفصيل الكلام في أقسام الحكومات فانه قد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة مفردة، بل المقصود مجرد التنبيه إلى أن الوجه في تقديم أدلة نفى العسر والحرج على أدلة الأحكام إنما هو الحكومة، ولولا ذلك لم يكن وجه للجمع بينهما بتقديمها عليها عرفا، فان الجمع العرفي لابد وأن يكون عن منشأ: من الحكومة أو قوة الظهور ونحو ذلك مما يأتي البحث عنه في مبحث " التعادل والتراجيح " ولا سبيل إلى دعوى أظهرية أدلة نفى العسر والحرج من أدلة الأحكام، مع أن النسبة بينها وبين آحاد أدلة الأحكام العموم من وجه، فلا وجه لتقديمها عليها إلا الحكومة. وقد عرفت: أنه بعد تسليم الحكومة لا محيص عن التبعيض في الإحتياط فيما نحن فيه إذا كان المستند في

المقدمة الثانية " وهى عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة " العلم الإجمالي واقتضائه الإحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات، فان الإحتياط في الجميع مستلزم للعسر والحرج، وبعد ضم أدلة نفيهما إلى ما يستقل العقل به - من الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي - تكون النتيجة التبعيض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات إذا لم يلزم من الإحتياط في المظنونات والمشكوكات العسر والحرج، وإلا فيجب الإحتياط في المظنونات فقط أو مع بعض المشكوكات، إلا أن يقوم إجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات ولو لم يستلزم الإحتياط فيها العسر والحرج، وإلا كان اللازم الإحتياط في المظنونات فقط إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات، فان حال المظنونات يكون في حال أحد الإنائات الثلاثة التى علم بنجاسة أحدها مع الإضطرار إلى الإقتحام في أحدها المعين وقيام الدليل على جواز الإقتحام على الآخر (1) فانه يجب الإجتناب عن الثالث مخافة أن يكون هو النجس المعلوم بالإجمال في البين، ففى المقام يجب الإحتياط في المظنونات بعد قيام الإجماع بجواز ترك الإحتياط في المشكوكات وكان الإحتياط في الموهومات

(1)أقول: مع فرض احتمال كون النجاسة في المحتمل المعين ومقارنا مع العلم كان المحتمل المزبور مضطرا إليه، فهل هذا الإضطرار لم يكن قائما بموضوع المحتمل على الإطلاق ؟ ومع قيامه فهل فيه قصور في نفى التكليف عن المضطر إليه بالخصوص ؟ ومع عدم قصوره فمن أين يبقى علم إجمالي بتكليف فعلى بعده ؟ وحينئذ من أين يجئ التبعيض وإلزام العقل بلزوم حفظ البقية ؟. فان قلت: أن المصلحة إذا كان معلوما في كل واحد من الطرفين، فمع الشك في طرو المانع عن هذه المصلحة في تأثيره فالعقل يحكم في مثله بالإحتياط لا البرائة،، نظير الشك في القدرة .قلت: ما افيد تمام لو كان الطرف الآخر مما كان المقتضى فيه محرزا وأن الشك كان ممحضا في المانع وأما إذا فرضنا بأن الشك في الطرف الآخر شك في أصل المصلحة وإنما علم إجمالا بتكليف فعلى في كل طرف بمعنى احتمال انطباقه في كل طرف، فمع فرض ذهاب العلم المزبور بواسطة الإضطرار في المعين، فلا يبقى مجال لجريان الإحتياط في الطرف الآخر مع فرض الشك في أصل اقتضائه، ومن هذه الجهة نقول: إنه لو فرض خروج أحد الطرفين عن محل الإبتلاء فضلا عن القدرة مقارنا بالعلم وكان معينا لا مجال للإحتياط في الطرف الآخر، كما هو ظاهر على من يرجع كلماتهم في الشبهة المحصورة، فتدبر [*] .

موجبا للعسر والحرج ولو مع ضم الإحتياط في المظنونات والمشكوكات، فانه قد تقدم: أنه يتعين دفع العسر والحرج بترك الإحتياط في خصوص الموهومات، لأنها أبعد عن الواقع من المظنونات والمشكوكات، فيكون حالها حال الإضطرار إلى الإقتحام في أحد الإنائات الثلاثة المعين، فإذا ضممنا إلى ذلك الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات يتعين الإحتياط في المظنونات فقط، فان صادف كون التكاليف المعلومة بالإجمال في المظنونات فهو، وإن صادف كونها في الموهومات والمشكوكات فهى منفية بأدلة نفى العسر والحرج وبالإجماع. هذا إذا كان مفاد الإجماع مجرد عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات من باب أنها من أحد أطراف العلم الإجمالي. وإن كان مفاده عدم وجوب الإحتياط فيها من باب أن مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بنحو الإحتمال، بل لابد وأن يكون امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة، فهذا الإجماع بضميمة انسداد باب العلم والعلمي يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجية الظن وطريقيته إلى التكاليف الواقعية، فيكون العمل بالمظنونات من باب أن الظن محرز للواقع، لا من باب التبعيض في الإحتياط. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن نتيجة المقدمة الثانية مع ضم المقدمة الثالثة إليها تختلف حسب اختلاف المستند في المقدمة الثانية مع اختلاف المستند في بطلان الإحتياط، فلو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة الإجماع أو الخروج عن الدين - وكان الوجه في بطلان الإحتياط هو الإجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات أو لزوم اختلال النظام من الإحتياط في الجميع - كان اللازم هو التبعيض في الإحتياط، ولكن هذا الإحتياط إنما يكون بجعل شرعى وليس من الإحتياط العقلي، لما عرفت: من أن الإجماع أو الخروج عن الدين يقتضى جعل الشارع الإحتياط طريقا إلى إمتثال التكاليف، وأقصى ما يقتضيه الإجماع على وجوب الجمع بين جميع

المحتملات أو اختلال النظام هو نفى جعل الشارع الإحتياط في الجميع طريقا، وأما جعل الطريقية في البعض فلا ينفيه، ولا سبيل إلى دعوى نصب الشارع الظن طريقا، لما عرفت: من أن الطريق الواصل بنفسه ليس هو إلا الإحتياط. هذا إذا كان الوجه في بطلان الإحتياط الشرعي هو الإجماع أو اختلال النظام. وإن كان الوجه فيه لزوم العسر والحرج، فقد عرفت: أن أدلة نفيهما لا تكفى في بطلانه، لإن الإحتياط الشرعي يكون أخص مطلق من أدلة نفيهما. ولو كان المستند في عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة العلم الإجمالي - وكان بطلان الإحتياط لأجل الإجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات أو لأجل اختلال النظام أو لزوم العسر والحرج - فالنتيجة هي التبعيض في الإحتياط أيضا، ولكن لزوم الإحتياط في البعض على هذا يكون لأجل استقلال العقل به إرشادا، لا لأجل ايجابه شرعا، فهذا الوجه مع الوجه السابق وإن كان يشترك في كون النتيجة التبعيض في الإحتياط، إلا أنه في الوجه السابق يكون الإحتياط في البعض من الإحتياط الشرعي، وفي هذا الوجه يكون من الإحتياط العقلي. ولو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى والإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الإحتمال، فالنتيجة تكون حجية الظن شرعا على جميع التقادير، سواء كان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة لأجل الإجماع، أو الخروج عن الدين، أو العلم الإجمالي، فانه لا يمكن المنع عن الإمتثال الإحتمالى بلا نصب طريق إلى إحراز التكاليف مع انسداد باب العلم بها (1) والطريق الذى يمكن نصبه شرعا

(1)أقول: قد تقدم سابقا بأنه لو فرض قيام الإجماع على عدم الإمتثال الإحتمالى، لا يلازم ذلك أيضا مع حجية الظن بمعنى الوسطية، بل كما يناسب ذلك مع الإجماع المزبور يناسب أيضا مع جعل وجوب العمل بالظن شرعا من باب المقدمية لتنجيز الواقع في ضمن ظنونه، نظير ايجاب الإحتياط في الشبهات البدوية، إذ حينئذ لا يكون الإمتثال احتماليا، بل الحكم الشرعي الطريقي دعاه على الإمتثال [*] .

بحسب الدوران العقلي منحصر بالظن، إذ لا طريق يمكن إحراز الواقع به على وجه لا يكون الإمتثال احتماليا سوى الظن، فيتعين هو للنصب. فظهر: أن العمل

بالمظنونات مع الوقايع المشتبهة لا يخلو عن أحد وجهين لا ثالث لهما، وإما لكونه من التبعيض في الإحتياط في أطراف الشبهة، وإما لكونه محرزا للواقع بجعل الظن حجة شرعا. ومن ذلك يظهر: أن مقدمات الإنسداد، إما أن تكون عقيمة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (إذا كان بطلان الإحتياط في المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر والحرج، وكان عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة في المقدمة الثانية من جهة العلم الإجمالي) وإما أن تكون النتيجة الكشف وحجية الظن شرعا، إذا وصلت النوبة إلى المقدمة الرابعة (وذلك إنما يكون إذا كان بطلان الإحتياط لأجل قيام الإجماع على أن مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالإحتمال) فجعل النتيجة الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى مما لا أساس له، ولا يمكن أن تكون النتيجة ذلك، مع أن العمل بالمظنونات لا يلازم الإمتثال الظنى، على ما سيأتي بيانه عن قريب (إن شاء الله تعالى). فما اختاره (قدس سره) من الحكومة وأن نتيجة مقدمات الإنسداد هي كفاية الإمتثال الظنى في مقام الطاعة مما لا يمكن المساعدة عليه. قال (قدس سره) بعد الإعتراف بأنه يجب التبعيض في الإحتياط بترك الإحتياط في الموهومات بأدلة نفى العسر والحرج ووجوبه في المظنونات

نعم: لو كان مفاد الإجماع وجوب التعرض للأحكام عن طريق وكاشف عنها ولو تعبدا كان للنتيجة المزبورة وجه، ومرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بجعل طريق في الأحكام الموكول تعينها بيد العقل، ولكن أنى له باثباته ! كما أن الإجماع بالمعنى الأول - الذى عبارة عن وجوب تعرض الأحكام عن وجوب شرعى ظاهري - أيضا ثبوته أول الكلام، والله العالم [*] .

والمشكوكات ما لفظه: (اللهم إلا ان يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات أيضا، وحاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الإمتثال العلمي الإجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعا الإطاعة العلمية الإجمالية في الوقايع المشتبهة مطلقا، لا في الكل ولا في البعض، وحينئذ يتعين الإنتقال إلى الإطاعة الظنية. لكن الإنصاف: أن دعواه مشكلة جدا وإن كان تحققه مظنونا بالظن القوى، لكنه لا ينفع ما لم تنته إلى حد العلم ". ثم عقب ذلك بقوله: " فان قلت: إذا ظن بعدم وجوب الإحتياط في المشكوكات فقد ظن بأن المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى في ذلك المورد، فتصير الاصول مظنونة الإعتبار في المسائل المشكوكة، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الاصول، وسيجئ أنه لا فرق في الظن الثابت حجيته بدليل الإنسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشئ طريقا إلى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع ." ثم أجاب عن قوله: " إن قلت " بقوله: " قلت: مسألة حجية الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة الخ ". وحاصل ما أفاده في الجواب عن ذلك بقوله: " قلت " على طوله يرجع إلى أن نتيجة مقدمات الإنسداد وإن كانت أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق، إلا أن ذلك فرع سلامة المقدمات ووصول النوبة إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد في سلامة المقدمة الثالثة، فانه لم يثبت بطلان الإحتياط رأسا في جميع الوقايع لينتقل إلى المقدمة الرابعة، لتكون النتيجة اعتبار الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع أو بالطريق [*] .

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الإشكال (1) فانه بعد تسليم عدم وجوب الإحتياط في الموهومات بأدلة نفى العسر والحرج ووجوبه في المظنونات سواء تعلق الظن بالواقع أو بالطريق - فان الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الأثر - لا يبقى موقع لهذا الجواب، فان قيام الإجماع - ولو ظنا - على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات يلازم الظن باعتبار الاصول النافية للتكليف في موارد الشك، كما اعترف به (قدس سره) فتكون التكاليف في المشكوكات موهومة ولو من حيث الأثر، فان الظن باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظن بالواقع، إلا أنه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به، فيكون التكليف في مورد الأصل النافي له - الذي فرض الظن

باعتباره بسبب قيام الإجماع الظنى على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات - موهوما من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الإحتياط في الموهومات - فتأمل - فبنفس المقدمة الثالثة يثبت اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الإجماع الظنى ونحتاج إلى المقدمة الرابعة، ولعله لذلك ضرب على قوله: " قلت: مسألة حجية الظن موقوف على هذه المسألة الخ " وتبديله - على ما في النسخ المصححة - بقوله: " قلت: مرجع الإجماع قطعيا أو ظنيا على الرجوع في المشكوكات إلى الاصول هو الإجماع على وجود الحجية الكافية في المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل

---

(1)أقول: بعد ما كان الغرض أن النوبة إنما تصل إلى مثبتية الظن للتكليف بعد إبطال مثبت آخر من العلم أو العلمي إجماليا أم تفصيليا، فمع عدم ابطال العلم الإجمالي ولو من جهة إمكان التبعيض في الإحتياط - لا يكاد وصول النوبة إلى حجية الظن في إثبات التكليف، وحينئذ في رفع اليد عن العلم بمقدار العسر إذا اكتفى في خصوص الموهومات لا يرخص العقل ترك المشكوك، ولو كان مما هو مظنون الخروج عن عهدة الواقع وكان موهوما من حيث الأثر، كيف ! ولو فرض في رفع العسر رفع اليد عن خصوص موهوم الواقع أو موهوم الأثر، ربما يقدم العقل الأول في الترخيص على الأخير، ولو فرض عدم ترجيح العقل بينهما، فلابد بمقتضى تأثير العلم الإجمالي من التبعيض بين نحوى الموهومين لا الأخذ بجميع الموهومات، إذ ليس في البين نص مخصوص يرفع به اليد عن كل موهوم حقيقة أم أثرا، بل عمدة ما في البين حكم العقل بالجمع بين تأثير العلم في إثبات معلومه وبين عمومات العسر المقتصر فيها بمقدار رفع العسر، ولو عن بعض الموهومات دون بعض، كما لا يخفى [*] .

الخالية عنها موارد للاصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظن بعد الإنسداد " انتهى (1) وهذا الكلام وإن لم يكن منه (قدس سره) بل هو لبعض الأعاظم من تلامذته وهو السيد الكبير الشيرازي (قدس سره) إلا أن المحكى أن ذلك كان برضى من الشيخ (قدس سره) وإمضائه. والمقصود من تبديل الجواب عن " إن قلت " إلى ذلك، هو أن قيام الإجماع على جواز الرجوع في المشكوكات إلى الاصول النافية يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجة كافية لينحل ببركتها العلم الإجمالي في الوقايع المشتبهة لتجرى الاصول النافية للتكليف في المشكوكات، فان مجرد الترخيص في المشكوكات لا يكفى في اعتبار الاصول النافية ما لم يثبت التكليف في المظنونات، وثبوته فيها إنما يكون بجعل الظن حجة محرزا للتكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال في الوقايع المشتبهة، فمرجع الإجماع على الرجوع إلى الاصول النافية في المشكوكات إلى الإجماع على جعل الشارع حجية الظن ليثبت به التكليف في المظنونات، فتجرى الاصول النافية في المشكوكات. وبذلك يظهر: أن استكشاف حجية الظن إنما يكون بأحد وجهين :

---

(1)أقول: يا ليت لم يضرب الكلام الأول ولم ينتهى الأمر إلى الجواب الثاني، كيف ! وقد تقدم وجه الجواب المضروب خال عما أورد عليه، كما أن الجواب الثاني الذى هو منسوب إلى بعض الأعاظم من تلامذته أيضا مخدوش بان قيام الإجماع على الترخيص في المشكوكات إذا كان قطعيا إنما يلازم جعل البدل أو الإنحلال - بناء على المختار من علية العلم الاجمالي للتنجيز - وإلا فبناء على مختارك من الإقتضاء - الذى تنسبه إلى بعض الأعاظم أيضا - فلا يقتضى الترخيص المزبور لجعل البدل ولا الإنحلال، إذ لازمه جواز الترخيص في أحد طرفي العلم ولو بلا معارض، وحينئذ من أين يكشف عن وجود حجة كافية في البين كى ينتهى إلى الظن ؟ .ثم إن هذا أيضا إذا كان الإجماع قطعيا، وإلا فلو كان ظنيا فلا شبهة في أنه توجب الظن بالترخيص، فعلى فرض الملازمة يوجب ذلك الظن بوجود حجة كافية، وبمثل هذا الظن لا مجال لرفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي، لأن الظن بالإنحلال لا يوجب الإنحلال، وحينئذ كيف يصير النتجية حجية الظن بمقدار الكفاية ؟ فتدبر فيما قلت، ولا يغرنك صدور الكلام ممن لا يستأهل رده، لإن الجواد قد يكبو والإنسان قد يساوق السهو والنسيان [*] .

أحدهما: قيام الإجماع على أن مبنى الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات وامتثال التكاليف على سبيل الإحتمال ليبطل بذلك الإحتياط من أصله كلا وبعضا، فان قيام الإجماع على ذلك لا يمكن إلا بجعل طريق شرعى محرز للتكاليف ليتمكن

المكلف ببركته على امتثال التكاليف بعنوانها الخاص. ثانيهما: قيام الإجماع على اعتبار الاصول النافية في المشكوكات (1) فان قيام الإجماع على ذلك يكشف أيضا عن وجود حجة كافية في المسائل محرزة للتكاليف، وتلك الحجة بحسب الدوران العقلي منحصرة في الظن، إذ ليس في البين ما يصح جعله محرزا للواقع سواه. وعلى كل تقدير: تكون النتيجة الكشف، ولا يبقى مجال للحكومة. ولا يكاد ينقضى تعجبي من الشيخ (قدس سره) من البناء على الحكومة وجعل النتيجة هي حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى في مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالإجمال في الوقايع المشتبهة، مع أن مفاد قوله (قدس سره): " قلت مرجع الإجماع قطعيا كان أو ظنيا الخ " ليس إلا الكشف وحجية الظن شرعا. ومن ذلك يظهر: ما في الوجوه الثلاثة التى ذكرها لإبطال الكشف في التنبيه الثاني من تنبيهات دليل الإنسداد - المتكفل لبيان كلية النتيجة أو إهمالها - قال (قدس سره): " الحق في تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثاني وأن التقرير على وجه الكشف فاسد، أما أولا: فلأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع الظن - مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصة - حجة، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقا للإمتثال بعد تعذر العلم أصلا الخ ". وحاصل ما أفاده في الوجه الأول من الوجوه الثلاثة يرجع إلى دعوى

---

(1)أقول: هذا الإجماع باعتراف مدعيه ظنى، فكيف يكفى للكشف عن وجود الحجة ؟ [*] .

إمكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء: من العمل بالظن في التكاليف الصادرة من الموالى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقا إليها، ولا يجب عقلا على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد، بل يصح له إحالة العبد إلى ما يستقل العقل به من العمل بالظن. نعم: يجب على المولى الرضاء بما يستقل به العقل، وليس له مؤاخذة العبد على العمل بالطريق العقلي، هذا. ولا يخفى ما فيه، فان الحكم العقلي إنما يقع في سلسلة الإطاعة، والعقل يستقل أولا بالإطاعة العلمية تفصيلا مع الإمكان، أو إجمالا بالإحتياط مع عدم الإمكان: أو مطلقا - على التفصيل المتقدم في باب العلم الإجمالي - فإذا تعذرت الإطاعة العلمية تفصيلا وإجمالا يستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظنا (1) فلابد أولا من إبطال الإحتياط

---

(1)أقول: مرجع حجية الظن في مقام الإثبات - كما هو مقصود القائل بالحكومة في باب الإنسداد - ليس إلا منجزية. الظن للأحكام، وهذا المعنى منوط بعدم وجود منجز آخر: من علم أو علمي تفصيلي أو إجمالي، وإلا فلا ينتهى النوبة إلى منجزية الظن به، وحينئذ الذى ينوط به حجية الظن هو عدم وجود مثبت آخر، لا عدم لزوم تحصيل العلم في مقام الإسقاط والفراغ، كيف ! والقائل بحجية الظن من باب الحكومة همه تحصيل الجزم بالفراغ عما اشتغلت الذمة به بالعمل بظنه، وحينئذ ليس معنى إناطة حجية الظن عقلا على بطلان الإحتياط بمعنى تحصيل الجزم بالفراغ بأى وجه، بل منوط بعدم وجوب الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالي أو ايجاب احتياط شرعى مثلا، وعدم هذا الوجوب غير منوط بالإجماع المزبور بكلا تقريريه، بل يكفى فيه منع منجزية العلم الإجمالي ومنع ايجاب الإحتياط الشرعي، ويكفى في الأول نفس قيام الإجماع والضرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض لم يكن في البين علم إجمالي، إذ مثل هذا الإجماع التقديرى يكفى في الجزم بوجود منجز آخر غير العلم الإجمالي وهو كاف في انحلاله، كما أن منع الإيجاب الشرعي أيضا يكفى فيه أنه لو لم يكن من قبل الشارع جعل حكم شرعى طريقي العقل يحكم حكما بتيا بلزوم تعرض الأحكام، ومع هذا الحكم العقلي لا يبقى مجال للكشف غير الجعل الشرعي، لاحتمال ايكاله إلى حكم العقل، وبقية المقدمات يثبت دائرة هذا الحكم في الظن، فيحكم العقل بمثبتية الظن وحجيته حكومة لا كشفا. نعم: لو لم يحكم العقل بشئ أصلا لا محيص عن كشف الجعل، ولو بمثل ايجاب الإحتياط شرعا، ولو في دائرة الظنون بضم بقية المقدمات، ولكن منع حكم العقل لولا الجعل الشرعي خارج عن الإنصاف، كما أشرنا إليه سابقا، كما أن دعوى الإجماع المزبور بكل من تقريريه - المستلزم لعدم إمكان تحصيل الجزم بالفراغ بنحو

رأسا لتصل النوبة إلى الإطاعة الظنية (1) وإلا كان اللازم هو الإحتياط ولو في المظنونات إذا كان الإحتياط في المشكوكات والموهومات موجبا للعسر والحرج.

والعمل بالمظنونات من باب التبعيض في الإحتياط غير الإطاعة الظنية، إذ لا ملازمة بينهما - على ما سيأتي بيانه - فما لم يثبت بطلان الإحتياط كلا وبعضا في المقدمة الثالثة لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفا أو حكومة. وقد عرفت: أن بطلان الإحتياط كلا وبعضا يتوقف على قيام الإجماع على أحد الوجهين السابقين: أحدهما قيامه على أن بناء الشريعة ليس على الإتيان بالتكاليف على سبيل الإحتمال. ثانيهما: قيامه على اعتبار الاصول النافية للتكليف في المشكوكات ليرجع إلى جعل حجة كافية في المسائل، فانه لولا قيام الإجماع بأحد الوجهين كان المتعين هو التبعيض في الإحتياط، ومفاد هذا الإجماع - بكلا وجهيه - ليس هو إلا الكشف. والحاصل: أن العمل بالمظنونات من باب الإحتياط ليس من الكشف والحكومة، بل هو من التبعيض في الإحتياط، فان الكشف معناه: حجية الظن شرعا وجعله مثبتا ومحرزا لمتعلقه لا مجرد العمل بالظن. والحكومة عبارة عن الإمتثال الظنى والظن بالخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، وهو قد يحصل من العمل بالمظنونات وقد لا يحصل .

آخر - أول شئ ينكر، كما أشرنا كرارا. وبعبارة اخرى: لا وجه لبطلان الإحتياط - بمعنى لزوم تحصيل الجزم بالفراغ - مقدمة لحجية الظن كى يلازم مع الإجماع المزبور بأحد تقريريه، بل غاية ما هو مقدمة لحجية الظن هو بطلان الإحتياط من قبل منجز آخر: من علم إجمالي أو ايجاب احتياط شرعى، ولا أظن في معقد الإجماع في كلماتهم أزيد من ذلك، كما لا يخفى. (1) أقول: إن الذى يحتاج إليه في حجية الظن إنما هو إبطال مثبت آخر للتكليف تفصيلا أو إجمالا الموجب للإحتياط كلا أو بعضا، وإبطالها غير منوط بالإجماع المزبور، كما أشرنا إليه [*] .

وكون نتيجة مقدمات الإنسداد الكشف أو الحكومة يتوقف على إبطال الإحتياط ولو في المظنونات، وإبطاله إنما يكون بالإجماع بأحد وجهيه، وكل من الوجهين لا ينتج إلا الكشف. فمن أين صارت النتيجة الحكومة ؟ فما افاده في الوجه الأول - من الوجوه الثلاثة التى أقامها لإبطال الكشف - ضعيف غايته. ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني، وهو ما أفاده بقوله " وأما ثانيا: فلأنه إذ بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الإهمال والإجمال صح المنع الذي أورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل، وقد أشرنا إليه سابقا. وحاصله: أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المردد بين الكل والبعض المردد بين الأبعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجة من دون اعتبار إفادته الظن، لأنه أمر ممكن غير مستحيل، والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام، فمن أين يثبت جعل الظن في الجملة دون شئ آخر ؟ " وأنت خبير بما في هذا الوجه، فان قيام الإجماع على أحد الوجهين المتقدمين يكشف عن أن الشارع قد جعل للعباد طريقا واصلا إليهم ليتمكنوا بسببه من الإتيان بالتكاليف بعناوينها الخاصة من الوجوب والحرمة (1) فان الطريق الغير الواصل لا يزيد حكمه عن أصل التكليف الذي انسد باب العلم

---

(1)أقول: لو تم الإجماع المزبور كان لما افيد وجه، وإنما الكلام في هذا الإجماع، إذ غاية الأمر قيام الإجماع على بطلان الإحتياط الكلى، وهذا لا يقتضى شيئا، ولذا لا يفيد ذلك لإثبات حجية الظن، بل المفيد له عدم منجزية العلم رأسا، فتصل النوبة إما إلى حكم العقل أو الجعل الشرعي، بعد الإجماع على بطلان الخروج عن الدين، فعلى الأول:: لا يبقى مجال للكشف عن أمر شرعى، لاحتمال ايكال الشرع إلى العقل، وإليه النظر في الجواب الأول. وعلى الثاني :لابد وأن تكون النتيجة مهملة قابلة لجعل طريق غير الظن، وعدم قابلية غير الظن لتتميم الكشف والطريق كلام ظاهري، إذ كل محتمل قابل لتتميم كشفه الناقص، كالظنون النوعية وغيرها، وإلى هذا يرجع الجواب الثاني [*] .

به، والطريق الواصل ليس إلا الظن، فان ما عداه يكون باب العلم به منسدا، مع أنه لابد في الطريق المجعول من أن يكون له جهة كشف وإرائة عن الواقع ليمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقا، وبحسب الدوران العقلي ينحصر ذلك بالعلم والظن،

والمفروض انسداد باب الأول، فلم يبق إلى الثاني، فلا مجال لاحتمال نصب غير الظن طريقا. ومن ذلك يظهر ضعف ما أفاده في الوجه الثالث لإبطال الكشف بقوله " :وأما ثالثا: فلأنه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع أصلا إن بقيت على إجمالها، وإن عينت، فإما أن تعين في ضمن كل الأسباب وإما أن تعين في ضمن بعضها المعين، وسيجئ عدم تمامية شئ من هذين الوجهين إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالأخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الإنسداد، فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية، وهذا جار في جميع الأدلة السمعية، كما لا يخفى " انتهى. قلت: الوجه في تسميته بالدليل العقلي، هو أن الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة إنما هو العقل، فان الإجماع بوجهيه لا يفيد أزيد من أنه لابد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به إلى التكاليف، وأما كون المنصوب الشرعي خصوص الظن فليس هو مفاد الإجماع، بل تعيين ذلك إنما يكون بحسب الدوران العقلي، من جهة أنه لا أقرب من الظن في الإصابة والايصال بعد العلم. وبالجملة: مجرد كون بعض مبادى الدليل شرعيا لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقليا بعد ما كان الحاكم بالنتيجة هو العقل، مع أن مجرد عدم صحة تسمية الدليل بالدليل العقلي لا يقتضى البناء على الحكومة بعد ما كانت نيتجة مقدمات الدليل الكشف. فالإنصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) البناء على

الحكومة (1) خصوصا بعد قوله - في الجواب عن الإشكال المتقدم - قلت: مرجع الإجماع قطعيا كان أو ظنيا الخ. فالتحقيق: أن القول بالحكومة مما لا أساس له ولا ينبغي المصير إليه (2) لما فيه: أولا: أن الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفا أو حكومة لا يمكن إلا بعد قيام الإجماع على أن الشارع لا يريد من المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الإحتمال، فان هذا الإجماع هو الذي يوجب الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة، إذ لولاه كان اللازم التبعيض في الإحتياط إذا لم يمكن في الكل لعسر ونحوه، فلابد في بطلان التبعيض في الإحتياط من قيام الإجماع على ذلك، ولازم قيام الإجماع على ذلك هو أن الشارع جعل للعباد طريقا محرزا للواقع يتوصلون به إلى التكاليف الواقعية ليتمكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص، وليس في البين طريق محرز إلا الظن، فتكون النتيجة حجية الظن شرعا .وثانيا: أن الحكومة بمعنى الإمتثال الظنى مما لا مسرح لها في المقام (3)

---

(1)أقول: لو تأملت فيما قلنا، لا مجال لك في دعوى الكشف إلا بناء على ابطال طرق اخر مثبت للتكليف بالتقريب السابق، ومثل هذا البيان هو المأمول من " شيخنا الأعظم " لا مثل ما افيد المبنى على دعوى الإجماع على معنى لم يخطر ببال أحد من أهل الإنسداد، فتدبر في أطراف ما ذكرنا وكن من الشاكرين. (2 (أقول: لو انتهى الأمر إلى مثبتية الظن المبنى على إبطال مثبت آخر من التفصيلي والإجمالي لا محيص إلا من الحكومة بلا مجال للكشف أصلا، خصوصا لو كان الغرض كشف حجية الظن بمعنى الوسطية، فان دون إثباته خرط القتاد، كما أشرنا إليه كرارا. (3) أقول: مرجع حكومة العقل بحجية الظن بعد ما كان بمعنى مثبتيته للتكليف، فالقائل بالحكومة يقول بالتنزل في عالم الإثبات من العلم مطلقا إلى الظن، ففى الحقيقة يلتزم بالمراتب ويتنزل من مرتبة إلى مرتبة في عالم الإثبات لا في مقام الإطاعة والإسقاط، وحينئذ أمكن له أن يدعى أن المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي وعدم منجزية العلم الإجمالي بالإجماع التقديرى الحاصل من بطلان الخروج من الدين إلى وجوب مثبت آخر غير العلم الإجمالي الموجب لانحلاله، وحكم العقل بمنجزية شئ لولا جعل شرعى بمقتضى المقدمة الرابعة بأن ما هو الأقرب إلى الواقع هو المنجز، ولازمه انحصار الحجية بالظن ولولا يظن بانحصار التكليف في المظنون، [*]

فان الإمتثال الظنى عبارة عن الإتيان بالمحتملات بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ والخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف، كما في باب قضاء الفوائت اليومية، فانه عند العلم بفوات جملة من الفرائض اليومية مع عدم العلم بعددها يجب على المكلف أولا تكرار قضاء الصلوات بمقدار يحصل معه العلم بالفراغ، ولو تعذر ذلك عليه أو تعسر يجب عليه التكرار بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ، وهذا

المعنى من الإمتثال الظنى أجنبي عن وجوب العمل بالمظنونات في مقابل المشكوكات والموهومات كما هو المقصود في المقام، فانه - مضافا إلى أن الإتيان بالمظنون لا يكاد يحصل الإمتثال الظنى مع ترك الإحتياط في المشكوكات والإقتصار على فعل المظنونات فان المشكوكات مع المظنونات سيان في كونهما من أطراف العلم الإجمالي - مجرد تعلق الظن بالتكاليف في جملة من الوقايع المشتبهة لا يلازم الظن بانحصار التكاليف في المظنونات ليحصل الإمتثال الظنى بالعمل بالمظنونات، فالإمتثال الظنى لا يحصل إلا بالإحتياط في المشكوكات أيضا، ولو فرض قيام الإجماع على عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات - كما هو المدعى - والإقتصار في الإحتياط بالعمل بالمظنونات، فمعناه كفاية الإمتثال الإحتمالى. والحاصل: أن الإمتثال الظنى إنما يحصل بفعل ما يحصل معه الظن بالفراغ بتكرار العمل في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مقدارا يوجب الظن بالإمتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال، كما في تكرار الصلاة عند الجهل بالقبلة أو بعدد الفوائت ونحو ذلك، فلو اريد حصول الإمتثال الظنى في المقام فلابد من الإحتياط في المظنونات والمشكوكات، وإلا لا يكاد يحصل

إذ ليس هم العقل حينئذ تحصيل الظن بالفراغ، كى يحتاج إلى حصر التكليف في دائرة الظنون، بل تمام همه حصر مثبت التكليف بالظنون ويرجع في غيره إلى البرائة، ويكفى في إثبات هذا المقدار حكم العقل بالأخذ بمقدار خروجه عن محذور الخروج من الدين، وبمقتضى المقدمة الرابعة يتعين في الظن بلا إحتياج إلى ضم المشكوك [*] .

الإمتثال الظنى، والمفروض عدم وجوب الإحتياط في المشكوكات، فكيف صارت النتيجة الحكومة ؟. وثالثا: المقصود من ترتيب مقدمات دليل الإنسداد إنما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك مما يكون من لوازم الحجة (1) وهذه الآثار إنما تترتب على الكشف، لأن الظن يكون حينئذ حجة محرزا للواقع كالعلم. وأما الظن بمعنى الحكومة: فهو بمعزل عن هذه الآثار، لأنه ليس محرزا للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص، وإنما يستقل العقل به في مقام الطاعة والإمتثال عند تعذر الإمتثال العلمي .وما في بعض الكلمات: من أن الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية، فهو بمكان من الفساد، فان الحكومة عبارة عن الإمتثال الظنى، وأين هذا من كونه حجية محرزا يقع وسطا لإثبات متعلقه ؟ وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة، بل ذلك من وظيفة الشارع، وليست وظيفة العقل إلا الحكم بكفاية الإمتثال الظنى عند تعذر الإمتثال العلمي. فتحصل: أنه لا محيص عن القول بالكشف إن تم الإجماع المتقدم بأحد وجهيه (2) وإلا فلابد من التبعيض في الإحتياط، فتأمل في اطراف ما

---

(1)أقول: قد تقدم الجواب على هذه الشبهة، فراجع. (2) أقول: لو تأملت في ما ذكرنا، ترى بأنه لا محيص لك بناء على انتهاء النوبة إلى مثبتية الظن في حال الإنسداد من الإلتزام بحكومة العقل، حيث لا طريق لك إلى الكشف إلا دعوى الإجماع المزبور الذى لم يلتزم به أحد من أرباب الإنسداد القائلين بالحكومة - كما هو الغالب - خصوصا تقريبه الثاني الذى هو لدى مدعيه ظنى لا قطعي. نعم :لنا شبهة على مسلك المشهور المعينين المرجعية بالظن من جهة المقدمة الرابعة، وملخصه، أن هذا التعيين بحكم العقل إن كان بحكم تنجيزي، فيشكل إخراج الظن القياسي، خصوصا إذا فرض في مورد أقوى من غيره. وتوهم: أن الظن القياسي لكثرة مخالفته للواقع خارج عن محط حكم العقل بمناط الأقربية، خلاف الوجدان، وفي ظرف أقربيته عن غيره يرى العقل شخص هذا الفرد من الظن من الأفراد النادرة ويرى فيه الملاك من الأقربية *] .]

ذكرناه جيدا واغتنمه، فانه مما لم يسبق إليه أحد (1) هذا تمام الكلام في أصل ترتيب مقدمات الإنسداد. بقى التنبيه على امور الأمر الأول: اختلفت الأقوال في النتيجة التى يقتضيها دليل الإنسداد. فقيل: إن مقدمات دليل الإنسداد إنما تقتضي

اعتبار الظن في خصوص المسألة الاصولية، وهى " كون الشئ طريقا " ذهب إليه صاحب الفصول

وإن كان حكم العقل بتعيين الأقرب بمقتضى المقدمة الرابعة حكما تعليقيا، فخروج الظن القياسي لا إشكال فيه، ولكن يرد عليه: بأن مقتضى إطلاق دليل الترخيص في ترك الإحتياط الكلى - مثل عمومات الحرج والإضطرار مثلا - جواز ترك العمل بكل واحد من المحتملات عن بدل، من دون فرق بين الظن وغيره، وهذا الإطلاق يكفى لمنع حكم العقل بتعين الظن بمقتضى المقدمة الرابعة، لفرض تعليقية حكمه، وحينئذ من أين يتعين العمل بالظن بواسطة المقدمة الرابعة ؟ نعم: لو لم يكن في البين إطلاق مثل ما تقدم وكان الحكم بالتخيير عند التساوى من جهة حكم العقل بالترجيح بلا مرجح لا من جهة إطلاق في دليل كان للإتكال إلى المقدمة الرابعة في تعيين الظن مجال، ولكن مع وجود إطلاقات أدلة الحرج والإضطرار لا يبقى مجال لهذا الكلام، وحينئذ فلو سلمنا ما ادعى من الإجماع المزبور من المقرر لا يكاد وصول النوبة إلى مرجعية الظن. ولذا كان لنا مسلك آخر في تعيين مرجعية الظن، بحيث لا يحتاج إلى المقدمة الرابعة، وهو أن مدرك بطلان الخروج من الدين - ولو لم يكن علم إجمالي في البين - حكم العقل بوجوب الأخذ باحتمال تكليف نقطع على فرض وجوده اهتمام الشارع به بنحو لا يرضى بتركه في ظرف الجهل، وأن مثل هذا الشك خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ حينئذ لنا أن ندعى أن مراتب الإهتمام بعد ما كانت مختلفة فالمتيقن من الإهتمام المحرز هو الإهتمام بحفظ الواقع في ضمن المظنونات دون المشكوكات والموهومات، فهى على الشك في أصل الإهتمام بحفظها باقية، ولذلك يختص حكم العقل بمناط الإهتمام بحفظه بالمظنونات، وبذلك يبطل الإحتياط الكلى ويتعين مرجعية الظن بلا إحتياج إلى المقدمة الرابعة، فتدبر في مسلكنا هذا وتتميم الإنسداد و مرجعية الظن بالحكومة العقلية بهذا البيان، لا بنحو المشهور من الإحتياج إلى المقدمة الرابعة. وعلى مسلكنا أيضا لا يبقى مجال الإشكال، لخروج الظن القياسي ولا الظن الممنوع، فتدبر. (1) أقول: الذى لم يسبق إليه أحد هو دعوى الإجماع المزبور، وإلا فما أتيت بشئ جديد [*] !

---

[281]

تبعا لأخيه المحقق صاحب الحاشية. وقيل: إن مقدمات دليل الإنسداد تقتضي اعتبار الظن في خصوص المسألة الفقهية، وهى " كون الشئ واجبا أو حراما " ذهب إليه غير واحد من المشايخ. وقيل: إن المقدمات تقتضي عموم النتيجة واعتبار الظن في كل من الطريق والحكم الفرعي. وهو الأقوى. وقد استدل للقول الأول بوجهين: أحدهما: ما ذكره " صاحب الفصول " مقتصرا عليه، تبعا للمحقق أخيه، قال ما لفظه " إنا كما نقطع بأنا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، وكذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها في معرفتها، ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة، وحيث لا سبيل لنا غالبا إلى تعيينها بالقطع ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن العقلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع مما عداه " انتهى موضع الحاجة من كلامه. ولعل الذي دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق، هو ما زعمه: من أن الوجوه التى استدل بها على حجية الخبر الواحد لو لم تفد القطع بحجيته بالخصوص فلا أقل من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد مما ظن اعتباره طريقا، ومع تعذر العلم بكون الشئ طريقا يتنزل إلى الظن بكونه طريقا، لأنه أقرب إلى العلم .

---

[282]

والذي يرشد إلى ما ذكرناه: من أن الذي دعاه إلى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك، هو أنه قد جعل دليل الإنسداد من جملة الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد. قال (قدس سره) في ذيل كلامه المتقدم: " ولا ريب أن الخبر الواحد إن لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية، للوجوه التى ذكرناها، فيجب العمل به، وهو المطلوب " انتهى. والظاهر: أن يكون مراده من " الطرق " في قوله: " كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصة " هي الطرق العقلائية التى قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها. وليس غرضه من الجعل الشرعي تأسيس الشارع طرقا مخصوصة مخترعة من قبله ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر، فان ذلك

بعيد غايته لا ينبغى دعواه. كما أن الظاهر ان يكون مراده من قوله: " ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد، وهو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة " هو انحلال العلم الإجمالي المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلي بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوى بما عداها إذا كانت مؤديات الطرق بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام - كما هو المفروض - لأن الطرق المنصوبة إلى الأحكام لابد وأن تكون وافية بها. وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية إلى مؤديات الطرق أو صرفها إليها، فان ذلك من التصويب الباطل الذي يخالف المذهب، فلا يليق بـ " صاحب الفصول " الإلتزام به، فلابد وأن يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدى الطرق هو العمل بالأحكام الواقعية التى تؤدى إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها، فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه - وإن كانت خلاف ظاهره - إلى أنا وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلا أنه علمنا أيضا بنصب طرق مخصوصة - تأسيسية كانت أو إمضائية - وافية بالمعلوم بالإجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال

تلك الأحكام بتلك الطرق، لانحلال العلم الإجمالي ببركتها، وإذا لم يكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة، فلابد من التنزل إلى الظن بها، لأنه أقرب إلى العلم. ولا يخفى: أنه على ما وجهنا به كلامه يندفع غالب ما أورد عليه الشيخ (قدس سره) بقوله: " وفيه أولا: إمكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للأحكام الواقعية وافية بها، وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار الخ ." وأنت خبير بأن ذلك إنما يرد عليه لو كان مراده من " الطرق المنصوبة " طرقا مخترعة أسسها الشارع من دون أن يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا أثر، فانها هي التى تتوفر الدواعى إلى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار، كما أفاده (قدس سره) ولكن دعوى " صاحب الفصول " لا تتوقف على ذلك، بل يكفى في صحة دعواه إمضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها، بمعنى أنه يعلم إجمالا إمضاء بعض الطرق العقلائية الوافى بالأحكام الشرعية، وقد خفى علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به، بل قد تقدم سابقا: انه لا يحتاج إلى الإمضاء ويكفى عدم الردع عما بيد العقلاء من الطرق (1) ودعوى ذلك قريبة جدا لا سبيل إلى المنع عنها .

---

(1)أقول: تخصيص الإمضاء أو عدم الردع ببعض دون بعض ليس بأقل من جعل شئ مستقل في توفر الدواعى على نقله، وحينئذ لو اكتفينا في الحجية لدى الشارع بصرف عدم الردع يلزم مع عدم ثبوت التخصيص حجية جميع الطرق العقلائية، إذ حينئذ يصدق عدم ردع الشرع عنها، وإنما يصحح الردع عن بعضها بثبوت تخصيص ردعه ببعض دون بعض، ودون إثباته خرط القتاد ! وعليه فإثبات جعل الطريق في بعض الطرق العقلائية دون بعض مع عدم ثبوت تخصيص ردعه بالبعض دونه خرط القتاد ! إذ ما لم يصل الردع عن البعض يكفى ذلك في إمضائه، كما لا يخفى، وحينئذ كيف يمكن حمل كلام " الفصول " على صورة عدم ردعه عن الطريق العقلائية في دعواه العلم بجعل طرق مخصوصة، إذ ذلك مبنى على العلم بردعه عن بعض دون بعض، ولو كان ذلك لبان واشتهر لدى الأعيان، ولا أظن دعواه العلم بردع الشارع عن بعض دون بعض، كما هو ظاهر، وحينئذ ليس نظره في جعل الطرق وعلمه به إلى إمضائه بمقدمات عدم الردع ولو لعدم تمامية هذه المقدمات لديه، فتدبر [*] .

نعم: لو كان مراده ما هو ظاهر كلامه: من اختراع الشارع وتأسيسه طرقا مخصوصة، كان للمنع عن ذلك مجال واسع، بل كان ينبغى القطع بعدمه، لأن عدم نقلها كاشف قطعي على العدم. إلا أن الإنصاف: أن كلام " صاحب الفصول " ليس بمثابة لا يمكن حمله على ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما ذكره (قدس سره) بقوله " :وفيه أولا ". وكذا لا يرد عليه ما ذكره بقوله: " وثانيا: سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم، بيان ذلك: أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للإطمئنان الفعلى بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق الخ " فان المدعى هو أن الشارع قد نصب طريقا وافيا بالأحكام على وجه يوجب انحلال العلم الإجمالي بها، والخبر المفيد للإطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفى بالأحكام الشرعية حتى

في الزمان السابق التى كانت قرائن الصدق فيه كثيرة، فان كثرة قرائن الصدق لا تقتضي كثرة الخبر الذي عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الإطمئنان بحيث يفى بالأحكام المعلومة بالإجمال لينحل به العلم الإجمالي، فلا بد من ان يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للإطمئنان وقد انسد باب العلم به علينا. ومن ذلك يظهر: ما في قوله: " وثالثا: سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية: من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع والإستقراء والأولوية الظنية، إلا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فان وفى بغالب الأحكام اقتصر عليه وإلا فالمتيقن من الباقي الخ " إذ فيه: أن ما هو المتيقن في النصب من هذه الطرق هو ما ذكره بقوله: " وثانيا " وهو الخبر المفيد للاطمئنان، وقد عرفت :أنه قليل لا يفى بالأحكام الشرعية، والطرق الاخر ليس فيها ما هو متيقن الإعتبار، بل احتمال النصب في كل واحد منها على حد سواء. ودعوى: أن مطلق الخبر أو الإجماع

المنقول متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره - مما لا شاهد عليها، إذ لا مزية له على سائر الطرق الظنية، فيتردد الطريق المنصوب بينها، ولابد حينئذ من التنزل إلى تعيينه بالظن. وأما ما أفاده بقوله: " ورابعا: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الإحتياط، فانه مقدم على العمل بالظن الخ " ففيه: أن الإحتياط في الطرق - مع أنه لا يمكن لمعارضة بعضها مع بعض وغير المعارض منها قليل لا يفى بالأحكام - يرجع إلى الإحتياط في الأحكام، فان الإحتياط بالطريق إنما يكون باعتبار المؤدى والطرق إنما تؤدى إلى الأحكام، فالإحتياط فيها يلازم الإحتياط في الأحكام، بل هو هو، والمفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا بخلاف الظن بطريقية الطريق، فانه لا يلازم الظن بالحكم حتى يتوهم: أن اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم. فالإنصاف: أن هذه الوجوه الأربعة قابلة للدفع عن " صاحب الفصول ". نعم: يرد عليه ما أفاده بقوله: " وخامسا: سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطرق المجعولة وعدم المتيقن وعدم وجوب الإحتياط، لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية الخ ". وتوضيح ذلك: هو أنه قد تقدم في الدليل العقلي الذي اقيم على حجية الخبر الواحد أن مجرد العلم الإجمالي بنصب طريق لا يقتضى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام الشرعية الواقعية، فانه لا يترتب عيه آثار الحجية: من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، فان هذه الآثار إنما ترتب على الطريق الواصل إلى المكلف تفصيلا لتجرى فيه الاصول اللفظية والجهتية، بداهة أن الطريق ما لم يكن محرزا لدى المكلف وواصلا إليه موضوعا وحكما لا يجرى فيه الأصل اللفظى: من أصالة إرادة الظهور والأصل الجهتى: من أصالة

كون صدوره لبيان حكم الله الواقعي لا لتقية ونحوها، فان هذه الاصول تتوقف على العلم بكون الشئ طريقا والعلم بالمؤدى والظهور، وإلا لم يكن موضوعا لها . وانحلال العلم الإجمالي بالأحكام إنما يكون من لوازم جريان الاصول، وإلا كان العلم الإجمالي بها بحاله (1) فانه لم يعلم بالطريق المنصوب موضوعا ولا بمؤداه حتى يكون العلم بما يؤدى إليه من الأحكام موجبا لانحلال العلم الإجمالي بها إذا كان ما أدى إليه بقدر المعلوم بالإجمال منها. فالعلم الإجمالي بنصب الشارع طريقا إلى الأحكام لا أثر له ولا يكون العباد مكلفين بالعمل به ما لم يصل إليهم تفصيلا، والمفروض عدم وصوله إليهم كذلك، فيبقى العلم الإجمالي بالأحكام على حاله، وهو يقتضى الخروج عن عهدتها، إما علما مع الإمكان، وإما ظنا مع عدمه. نعم: العمل بمؤدى ما يظن كونه طريقا يجزى أيضا، لعدم التفاوت بين العمل بالظن بالحكم الفرعي وبين العمل بمؤدى الطريق المظنون فيما هو المهم في نظر العقل: من حصول الظن بالمؤمن عن تبعة التكاليف والخروج عن عهدتها عند انسداد باب العلم بها، فلا وجه لتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع في الأثر. هذا كله، مضافا إلى أن ما ذكره من الدليل لا يقتضى اعتبار خصوص الظن بطريق خاص، فان ما أفاده من الوجه - على فرض صحته وسلامته عما تقدم - لا يثبت أزيد من وجوب امتثال

التكاليف المعلومة بالإجمال من طرقها المقررة لها شرعا، وذلك يقتضى كفاية الظن بأن الحكم

---

(1)أقول: الذى مسلم واعترفنا به أيضا سابقا هو صورة عدم الجزم بظهور ما هو الصادر إجمالا بمقدا المعلوم بالإجمال، وإلا فلو علم بظهور ما هو الصادر المعلوم إجمالا بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا قصور في حجية مثل هذا الخبر الظاهر من بين الأخبار، وكذلك لا قصور في سببية هذا المقدار لانحلال العلم الكبير، كما لا يخفى [*] .

الكذائي مؤدى طريق معتبر وإن لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص، فلو حصل للمكلف الظن بان وجوب صلاة الجمعة مؤدى طريق معتبر كان حكمه حكم الظن بطريقية طريق خاص. والظن بالأحكام غالبا يلازم الظن بأنها مؤدى طريق معتبر، خصوصا إذا كانت الأحكام المظنونة مما تعم بها البلوى، فان الظن بها لا ينفك عن الظن بأنها مؤدى طريق معتبر وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف. فالإنصاف: أن الوجه الأول - الذي اقتصر عليه " صاحب الفصول " لإثبات كون نتيجة دليل الإنسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق لا بالواقع - مما لا يرجع إلى محصل ولا يثبت دعواه. الوجه الثاني: ما أفاده " المحقق صاحب الحاشية " مضافا إلى الوجه الأول، وحاصله يتألف من مقدمات: الاولى: ان الواجب علينا أولا - بعد العلم بأننا مكلفون بالأحكام الشرعية ولم تسقط عنا - هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف أو الشارع (1 (

---

(1)أقول: بعد ما كان اشتغال الذمة اليقينية يقتضى الفراغ اليقيني يرجع ذلك إلى حكم العقل المستتبع لحكم الشرع إرشادا بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ الوجداني أو اليقيني تنزيلا، الذى هو عبارة عن حجية شئ على الواقع الملازم لليقين التنزيلى بالفراغ في عرض اليقين الوجداني به، وحينئذ نقول: إن الظن بصرف أداء الواقع وإن كان ملازما للظن بالفراغ واقعا، ولكن لا يلازم للظن بالفراغ عن يقين وجدانى أو تعبدي تنزيلي، بخلاف ما لو ظن بحجيته شرعا، فانه يلازم الظن بالفراغ اليقيني التنزيلى ولو لم يكن ملازما للفراغ المتيقن وجدانا، وعمدة النكتة فيه: هو أن حجيته شرعا المساوق للفراغ اليقيني التنزيلى إنما هو في عرض اليقين بالفراغ وجدانا، ولازمه كون الظن بها ظنا بالفراغ اليقيني الذى هو في عرض اليقين بالفراغ الواقعي، وحينئذ إذا كان هم العقل عند الإشتغال بشئ تحصيل اليقين بالفراغ أو اليقيني منه - الذى هما في طول الفراغ الواقعي - فمع عدم التمكن يتنزل إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني، وهو ينحصر بالظن بحجية شئ لا بصرف الظن بأداء الواقع، وحينئذ لو أراد " المحقق " هذا المعنى لا يرد عليه ما أورد، كما إنه لا يحتاج في إثبات مدعاه إلى دعوى العلم الإجمالي بجعل طريق أصلا، كما لا يخفى، فتدبر فيه وفي دفع ذلك البيان بالبيان الآتى) إن شاء الله تعالى) لا بمثل هذه البيانات [*] .

سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأن الشارع قد حكم بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به. الثانية: ان الشارع قد جعل لنا طرقا خاصة (1) وحكم بأن سلوكها يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق التى عينها الشارع في عرض الواقع (2) فكما أن العلم بأداء الواقع يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدته، كذلك سلوك الطرق المنصوبة شرعا يوجب ذلك: فمع التمكن وانفتاح باب العلم يجزى العمل بما علم أنه الواقع والعمل بما علم أنه مؤدى الطريق الخاص، لأنه في كل منهما يعلم بفراغ الذمة في حكم الشارع. الثالثة: أنه قد انسد علينا باب العلم بفراغ الذمة في حكم الشارع، فلابد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك، والظن بالفراغ في حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظن بأداء الواقع، فان الظن بأداء الواقع لا يلازم الظن بأن الشارع قد اكتفى عن الواقع وحكم بفراغ الذمة عنه بما ظن أنه الواقع، فتحصيل الظن بالفراغ في حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدى ما يظن أن الشارع جعله طريقا إلى أحكامه، لأن العمل بما يظن كونه طريقا يلازم الظن بالفراغ في حكم الشارع. هذا حاصل ما أفاده في وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق، وقد أطال الكلام والنقض والإبرام فيه، والمتحصل من كلامه هو ما ذكرناه. وأنت خبير بأن المقدمات التى اعتمد عليها في بيان مختاره ممنوعة أشد المنع .

(1)أقول: مختار " المحقق " لا يحتاج إلى دعوى العلم بجعل الطرق، كما أشرنا إليه. (2) أقول: بل هي في عرض العلم بالواقع، وإلا فبالنسبة إلى الفراغ الواقعي كان في طوله، كما لا يخفى [*] .

أما المقدمة الاولى: فقوله: " الواجب علينا أولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف " مما لا محصل له (1) فان باب الإمتثال وفراغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعي والحكم بأنه حصل الإمتثال وفرغت الذمة أو لم يحصل ولم تفرغ الذمة، فان حصول الإمتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهي، وهذا أمر واقعى غير قابل للجعل الشرعي، وأى معنى لحكم الشارع بأنه فرغت ذمتك أيها المكلف من التكاليف ؟ فدعوى: أن اللازم على المكلف تحصيل العلم بأن الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكاليف غريبة (2 .(وأغرب من ذلك انه جعل المناط في الإمتثال ذلك مطلقا حتى مع العلم بأداء الوقع - كما يقتضيه ظاهر كلامه - مع أنه لقائل أن يقول: إنه في صورة العلم بأداء الواقع، هل يكون حكم من الشارع بفراغ الذمة ؟ وهل يحتاج المكلف إلى تحصيل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعي ؟ وأى أثر يترتب على حكمه بذلك مع أن إجزاء المأتى به عن الامور الواقعي قهرى لا يمكن أن يكون حكم شرعى في مورده ؟ وبالجملة: لم يظهر لنا معنى محصلا (3) لقوله: " إن الواجب علينا هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف " ولو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم بأداء الواقع، فضلا عن صورة انفتاح باب العلم والتمكن من

(1)أقول: هذا الإشكال مبنى على كون مراده من حكم الشارع حكما مولويا، وإلا فلو كان إرشاديا فلا يرد عليه الإشكال. (2) أقول: ذلك صحيح لو كان المراد الفراغ الواقعي، وإلا فلو كان مورد إلزام العقل الفراغ اليقيني المستتبع لحكم الشرع به إرشادا أيضا، فلا محيص عند التنزل إلى الظن من تحصيل الظن بالفراغ المتيقن أو بحكم المتيقن، وحيث لم يكن الأول فلا محيص من تحصيل الثاني، وهو منحصر بالظن بالحجية، لا الظن بأداء الواقع. (3) أقول: لو تأملت فيما ذكرنا في الحاشية، ترى كونه معنا وجيها وقابلا لأخذ النتيجة منه [*] .

أداء الواقع، إلا أن نقول: إن العلم مما تناله يد الجعل الشرعي وأن وادى الفراغ والإمتثال مما يقبل الحكم المولوي، فتصح دعوى أنه مع العلم باداء الواقع للشارع الحكم بفراغ الذمة. وأما المقدمة الثانية: فجعل الطريق في عرض الواقع وأن المكلف مخير بين تحصيل العلم بأداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد، فان الطريق ليس أمرا مغايرا للواقع وفي عرضه، بل ليس مفاد جعل الطريق سوى كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعي، فان معنى كون الشئ طريقا هو أن ما يحكى عنه هو الواقع، كما تقدم بيان ذلك بما لا مزيد عليه في أول مبحث الظن. ولقد أجاد الشيخ (قدس سره) في المقام من قوله: " إن تفريغ الذمة عما اشتغلت به، إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية (1)

(1)أقول: لو كان هم العقل في ظرف الإشتغال تحصيل اليقين بالفراغ وجدانا أو تنزيلا المساوق لتحصيل الحجة على الفراغ بحيث كان تحصيل الحجة على الفراغ في عرض تحصيل اليقين بالفراغ الواقعي لا في عرض نفس الفراغ الواقعي لأن تتميم كشفه وتنزيل يقينه في عرض اليقين بالواقع لا في عرض الواقع، فمع التمكن من تحصيل اليقين أو اليقيني يتعين ذلك، ومع عدم التمكن ينتهى النوبة إلى تحصيل الظن بالفراغ اليقيني الذى هو في عرض اليقين بالفراغ، وذلك منحصر بالظن بحجية شئ، ولا يكاد أن يتحقق بالظن بأداء الواقع محضا بلا ظن حجيته، وعمدة النكتة في ذلك: هو أن الفراغ اليقيني ينتزع من تنزيل اليقين وتتميم الكشف المساوق لحجية شئ، وهو في عرض العلم بالواقع، وكلاهما في طول الفراغ الواقعي، كما أشرنا إليه. وما قيل: بأن مفاد دليل الحجية إثبات الهوهوية - فهو مع أنه يناسب لكون المفاد تنزيل المؤدى لا تنزيل اليقين به - نقول: إنه بالنسبة إلى أداء الواقع لا يضر بالطولية المزبورة، لأن هذه الهوهوية هو هوية تنزيلية ثابتة في ظرف الجهل بالواقع، لا في ظرف نفس الواقع، ولذا كانت حكومتها على الواقع حكومة ظاهرية، ولازمه ثبوت اليقينية التنزيلية في ظرف الجهل به. نعم :ما أفيد من نفى العرضية مع

الواقع متين، لكن لا بهذا البيان، كما لا يخفى .وحينئذ لا مجال لورود هذه البيانات على المحقق المزبور، بل التحقيق في جوابه أن يقال: إن التنزل إلى الظن بالفراغ، ليس من باب صرف كونه ظنا به يكتفى العقل به في ظرف الإشتغال، بل إنما هو من جهة [*]

وإما بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفريغ الذمة بهذا - على مذهب المخطئة - من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث إنه شئ مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلا عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين " انتهى. فلا معنى لجعل الطرق في عرض الواقع والتخيير بينهما، بل إجزاء العمل بالطرق إنما يكون باعتبار أن مؤداها هو الواقع بجعل الشارع والحكم بالهوهوية، وعلى ذلك يبتنى عدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف مخالفة الطريق للواقع - كما عليه اصول المخطئة - فالتخيير بين العمل بالطريق وبين تحصيل العلم بالواقع في صورة انفتاح باب العلم ليس من باب التخيير بين فردي الواجب المخير - نظير خصال الكفارة - بل من باب اتحاد مفاد أحدهما للآخر بحسب الجعل الشرعي، فقوله في طى كلامه " إن الواجب أولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام واداء الأعمال على وجه أراده الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول إليها سواء علم بمطابقة الواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل شئ منهما " مما لا يستقيم ولا يقتضيه مذهب المخطئة. وأما المقدمة الثالثة: ففيها أن الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ في

حجية هذا الظن بمقدمات الإنسداد، كى بالأخرة ينتهى إلى القطع بالفراغ .ومعلوم: أن المقدمات المزبورة لو اقتضت حجية مثل هذا الظن، يقتضى حجية الظن بالواقع أيضا، إذ نتيجة المقدمات قيام الظن مقام العلم بشئ في ظرف إنسداده، فكما أن العلم بأداء الواقع الجعلى يجدى، كذلك الظن بأداء الواقع الحقيقي، إذ بكل واحد يحصل الفراغ اليقيني، كيف ! ولو لم ينتهى الأمر بالأخرة إلى الفراغ اليقيني، فالظن بالحجية أيضا لا يجدى شيئا، إذ لا يكتفى العقل بغير الفراغ اليقيني في أي مورد، وحينئذ فمع لابدية انتهاء النوبة إلى حجية هذا الظن مقدمة للفراغ اليقيني كذلك لو انتهى النوبة إلى حجية الظن بأداء الواقع تنتهى النوبة أيضا إلى الفراغ اليقيني، وبعد فرض عدم العلم بجعل طريق لا يفرق مقدمات الإنسداد لحجية أي واحد من الظنين، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

حكم الشارع، كما أن العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ في حكم الشارع (1) كما اعترف به، فانه لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة، لأن العلم والظن بأحد المتلازمين يلازم العلم والظن بالآخر، فلا معنى للتفكيك بين العلم والظن في ذلك. والحاصل: أنه كما لا فرق بين العلم بأداء الواقع وبين العمل بمؤدى الطريق الذي علم كونه طريقا في حصول العلم بالفراغ - على ما زعمه في مورد انفتاح باب العلم والتمكن من تحصيل اليقين بذلك - كذلك لا فرق بين الظن بالواقع والعمل بمؤدى الطريق الذي ظن كونه طريقا في حصول الظن بالفراغ، ولا حاجة معه إلى حكم الشارع بالفراغ، بل في صورة انسداد باب العلم يستقل العقل بحصول الإمتثال. وكأن منشأ تخيل المحقق (صاحب المقالة) في اختياره اعتبار خصوص الظن بالطريق عند عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع، هو أن مجرد نصب الشارع طريقا إلى أحكامه يقتضى اشتغال الذمة بمؤدى الطريق ويكون مدار فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف عليه لا على الواقع (2) كما كان هذا منشأ تخيل " صاحب الفصول " فيما أفاده من الوجه المتقدم، وقد عرفت: أن مجرد نصب الطريق ما لم يكن محرزا لدى المكلف وواصلا إليه لا أثر له ولا يحصل الإمتثال والفراغ بمجرد مطابقة العمل لمؤداه من باب الإتفاق والمصادفة. وبذلك يظهر: أن الطريق الغير الواصل أسوء حالا من الحكم الواقعي الغير الواصل، فان مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والإتفاق

(1)أقول: بعد ما كان مورد الزام العقل القطع بالفراغ أو القطعي منه، فلا شبهة في أنه مع تحصيل القطع بالفراغ يقطع بحصول موضوع الإلزام، بخلاف الظن بالفراغ الواقعي، فإنه لا يحصل به موضوع الإلزام المزبور،

لا وجدانا ولا تنزيلا، بخلاف الظن بحجية شئ، فإنه ظن بموضوع الإلزام من الفراغ اليقيني التنزيلى. (2) أقول: قد أشرنا بأن مختار المحقق المزبور لا يتوقف على العلم بجعل طريق من الشارع، بل تمام همه أن ما يجب تحصيل العلم به مع التمكن يتنزل إلى الظن به مع عدم التمكن، بالتقريبات السابقة [*] .

-وإن لم يعلم المكلف به - يجزى في غير التكاليف العبادية بل حتى فيها إذا تمشى من المكلف قصد التعبد والتقرب، وأما مطابقة العمل للطريق المنصوب من باب المصادفة والإتفاق لا يجزى، لأن الطريق الغير الواصل لا يقتضى التنجيز ولا المعذورية، وكيف يقتضى المعذورية مع عدم استناد المكلف إليه في العمل ؟ لأن الذي يستقل به العقل هو امتثال التكاليف الواقعية ولزوم الخروج عن عهدتها إلا إذا استند المكلف في العمل إلى ما نصبه الشارع طريقا إلى التكاليف، فلا مجال لتوهم اشتغال الذمة بالطرق المنصوبة مع عدم إحرازها ووصولها تفصيلا، ونتيجة ذلك: هو مع العلم بالطريق يجزى العمل بمؤداه مع عدم العلم بمخالفته للواقع. كما يجزى العلم بالواقع، ومع انسداد باب العلم يجزى العمل بما ظن كونه طريقا كما يجزى العمل بما ظن كونه حكما واقعيا، لعدم التفاوت فيما هو المهم عند العقل: من لزوم الخروج عن تبعة التكاليف بوجه، إما علما مع التمكن، وإما ظنا مع عدم التمكن، وذلك يحصل بالظن بكل من الواقع والطريق، فتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق لا وجه له، كما لا وجه لتخصيصها بخصوص الظن بالواقع - كما ذهب إليه بعض المشايخ - لاشتراكهما في الأثر. ولعل منشأ توهم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع، هو أن مقدمات الإنسداد إنما تجرى في المسائل الفرعية والأحكام الشرعية دون المسائل الاصولية، فان أول المقدمات هو انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية ويتبعها ساير المقدمات، فلابد وأن تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لأن النتيجة تابعة للمقدمات، هذا .ولكن لا يخفى أن المقدمات وإن كانت تجرى في خصوص الأحكام الشرعية، إلا أن نتيجتها أعم من الظن بالواقع والظن بالطريق (1) فان تمهيد

(1)أقول: من قال بإختصاص الشرعية المنسد فيها باب العلم خصوص الأحكام التكليفية ؟ كى [*]

مقدمات الإنسداد إنما كان لأجل رعاية التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها بوجه، وهو كما يحصل مع الظن بالواقع يحصل مع الظن بالطريق. هذا بناء على الحكومة وكون النتيجة حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى في مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف واضح، فان الإمتثال الظنى يحصل بالعمل بما ظن كونه حكما واقعيا، ويحصل أيضا بالعمل بمؤدى ما ظن كونه طريقا شرعيا. وأما بناء على المختار من الكشف: فقد يتوهم أن أقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن في الأحكام الشرعية، وأما حجيته في المسألة الاصولية وتعيين الطرق المنصوبة فلا تقتضيها المقدمات المذكورة. ولكن التوهم في غير محله، فانه لا موجب لاستكشاف نصب الشارع خصوص الظن في المسألة الفرعية طريقا، بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقا، كان مؤداه مسألة فرعية من كون الشئ واجبا أو حراما، أو مسألة أصولية من كون الشئ طريقا. فالأقوى: عموم النتيجة بالنسبة إلى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقا بناء على الكشف والحكومة .الأمر الثاني: هل يقتضى دليل الإنسداد كلية النتيجة ؟ أو يقتضى إهمالها ؟ (1)

يختص المقدمات بخصوصها، وعلى فرض التخصيص لازمه عدم الإنسداد في الأحكام الاصولية، ومع عدم إنسداد باب العلم فيها لازمه لزوم تحصيل الفراغ اليقيني الجعلى بالأحكام، ومع ذا كيف يكتفى العقل بالفراغ الظني الجعلى ؟ فتدبر. (1 (أقول: ظاهر كلماتهم أن هذا النزاع متفرع على الكشف لا الحكومة، فينبغي له أن ينبه على ذلك في عنوان المسألة، بل بعض كلماته في طي بيانه - كما سيأتي منه - يوهم جريان النزاع حتى على الحكومة، وعهدته على مدعيه [*] .!

ونعنى بكلية النتيجة هو اعتبار الظن مطلقا في أي مسألة من المسائل، ومن أي سبب حصل، وأى مرتبة من الظن كان. ويقابله إهمال النتيجة، إما مطلقا من حيث المرتبة والسبب والمسألة، وإما في الجملة وبالنسبة إلى بعض هذه الجهات . والوجوه المحتملة ثلاثة: الأول: كون النتيجة كلية مطلقا. الثاني: كونها مهملة مطلقا. الثالث: التفصيل بين المرتبة فالنتيجة مهملة وبين السبب والمورد فالنتيجة كلية، أو التفصيل بين السبب والمورد، فبالنسبة إلى السبب كلية وبالنسبة إلى المورد مهملة، على ما سيأتي تفصيل ذلك كله (إن شاء الله تعالى .(وينبغى أن يعلم أولا: أن المقصود من كون النتيجة مهملة، هو أن ما تقتضيه مقدمات الإنسداد أولا وبالذات ليس إلا قضية جزئية (1) وهى اعتبار الظن في الجملة في بعض الموارد، أو بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، وتعيين النتيجة من حيث العموم والمخصوص بالنسبة إلى هذه الامور لابد وأن يكون بمعين آخر غير تلك المقدمات الأولية التى مهدت لاستنتاج اعتبار الظن. وليس المقصود من إهمال النتيجة كونها مهملة إلى الآخر من دون أن يكون لها معين، فان ذلك يلزم لغوية دليل الإنسداد (2) وهو واضح. وإلى ذلك يرجع ما اشتهر في الألسن: من كون الطريق قد يكون واصلا بنفسه وقد يكون واصلا بطريقه، فان معنى كون الطريق واصلا بنفسه: هو أنه لا يحتاج في استنتاج النتيجة وتعيينها إلى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الإنسداد (3) ومعنى كون الطريق واصلا بطريقه: هو أنه لا تكفى تلك

---

(1)أقول: يعنى قابلة للجزئية والكلية وأن المتيقن هو الجزئية، كما يقال: من أن المهملة في قوة الجزئية. (2) أقول: لو لم يكن في البين قدر متيقن مطلقا أو بالإضافة، وليس ذلك من المعينات الخارجية، كما لا يخفى. (3) أقول: لا ندرى من أين جاء شرح هذا الإصطلاح، والذى سمعناه من الأساطين أن المقصود من] * [

المقدمات في أخذ النتيجة وتعيينها، بل لابد من ضم مقدمة اخرى إليها، وتلك المقدمة، إما أن تكون عناية اخرى من العقل في عرض أخذ النتيجة - كقبح الترجيح بلا مرجح ونحو ذلك مما سيأتي بيانه في وجه عموم النتيجة - وإما أن تكون تلك العناية مقدمات انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التى يتركب منها دليل الإنسداد المعروف - على ما سيأتي توضيحه - وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها، ولكن العناية التى تكون في عرض أخذ النتيجة متقدمة على عناية مقدمات انسداد آخر، فان أول مقدمة من مقدمات الإنسداد الآخر هو انسداد باب العلم والعلمي فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام، فإذا كان في رتبة أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والمراتب والأسباب أو تعيينها في بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبة إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر، لانفتاح باب العلم والعلمي فيما هو الحجة والطريق .وعلى كل حال: من يقول بأن نتيجة مقدمات دليل الإنسداد كلية يقول: إن الطريق واصل بنفسه، لأنه بعد البناء على كلية النتيجة لا يحتاج إلى عناية اخرى لأخذ النتيجة. ومن يقول بإهمال النتيجة يقول: إن الطريق واصل بطريقه، وسيأتى أن الأقوى عندنا كون النتيجة من حيث المراتب خصوص الظن المفيد للإطمئنان، وهو الظن الحاصل من خبر الثقة المحفوف بعمل المشهور، ولمكان كونه وافيا بمعظم الأحكام صح دعوى كون النتيجة لو كانت

الواصل بنفسه ما علم بحجيته ولو من جهة عناية خارجية ومعمم خارجي، بحيث لا ينتهى النوبة إلى الإحتياط في الطريق أو إجراء مقدمات إنسداد أخرى في تعيينه مرة أو مرارا إلى أن ينتهى النوبة إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الإقدام، ولذا جعل المعممات كل واحد مبنيا على نتيجته، فمن عمم الظن بعدم الترجيح نظره إلى كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، ومن جعل المعمم إجراء مقدمات الإنسداد مبناه جعل النتيجة الطريق الواصل بطريقه، ومن جعل المعمم الإحتياط في الطرق مبناه كون النتيجة طريقا لم يوصل ولو بطريقه، وعليك بالمراجعة إلى الكلمات ينكشف لك الحال [*]

كلية فهى من حيث المراتب أيضا كلية، لأن اعتبار خصوص الظن الإطمئنانى لا ينافى كلية النتيجة، فانه ينحل به العلم الإجمالي ويجوز الرجوع إلى الأصل النافي للتكليف في المورد الذي لم يرد فيه خبر ثقة، فلا نحتاج في أخذ النتيجة إلى إعمال مقدمة اخرى وراء نفس دليل الإنسداد، وسيأتى توضيح ذلك. إذا عرفت ذلك فاعلم: أن منشأ الإختلاف في كون النتيجة كلية أو مهملة، هو أن ما تقدم في المقدمة الثالثة: من عدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة (1) هل هو في كل مسألة من مسائل الفقه ؟ أو هو في مجموع المسائل ؟

---

(1)أقول: عمدة المدرك في تعميم النتيجة وإهماله والإحتياج إلى معمم خارجي :هو كون نتيجة الإنسداد إن كان حجية الظن ومرجعيته في مقام الإثبات بحكومة من العقل، فلا محيص من كون النتيجة من حيث الإثبات مطلقة. نعم: من حيث المراتب أمكن اقتصار العقل بأقوى المراتب لو كان وافيا، لأنه المتيقن لدى العقل. وإن كان مرجعية الظن بكشف جعل شرعى فلا وجه لعموم النتيجة بنفسه، بل يحتاج إلى معمم خارجي، إما لعدم الترجيح، وإما باجراء مقدمات الإنسداد مرة أو مرارا إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية الأقدام، أو بالرجوع إلى الإحتياط في دائرة الطرق المعلومة، على الخلاف في كون النتيجة الطريق الواصل أو بطريقه أو طريق لم يوصل، كما أشرنا إليه سابقا. وما افيد من المدرك في وجه التعميم والإهمال غير تام، إذ لو فرض كون بطلان الإحتياط وبطلان البرائة في مجموع المسائل، فبعد لابدية حكم العقل بمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة لا يفرق بين الأسباب والأشخاص والأزمنة. نعم: بالنسبة إلى المراتب قضية القدر المتيقن بل المقدمة الرابعة - بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافى به - هو الأخذ بالمرتبة الأقوى من بين الظنون أيضا. وإن قلنا بأن النتيجة هي حجية الظن بجعل شرعى، فلا محيص من كون النتيجة مهملة ولو بنينا بعدم مرجعية الإحتياط بمعنى عدم وجود مقتضى له من طريق آخر إجمالي أو غيره في كل واحد واحد من المسائل، كما أن بطلان البرائة أيضا لو فرض ثبوته من إجماع أو غيره في كل واحد واحد من المسائل. وعمدة نكتة الإهمال حينئذ هو أن هذه المقدمات بعد كشفها عن الجعل الشرعي لا يكون مناط جعله بيد العقل، كى يحكم به تعميما أو غيره، بل لابد حينئذ من استفادة التعميم من المعممات الخارجية، على التفصيل في المشار إليها. نعم: لو تم الإجماع المدعى على وجوب الأخذ بكل محتمل بعنوان وجوبه فعلا أو تركا كان لما افيد وجه، ولكن تمام الكلام من أول دليل الإنسداد إلى هنا في صحة ذلك الدعوى إذ غاية ما استفيد من الكلمات قيام الإجماع على بطلان الإحتياط ولو في كل مسألة مسألة، وأما كون ذلك من جهة عدم المقتضى له من وجود منجز إجمالي أو تفصيلي أو أنه من جهة قيام الإجماع على ما افيد، فغير [*]

فان قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة في كل مسألة عليحدة مع قطع النظر عن انضمام ساير المسائل إليها كانت النتيجة كلية من الجهات الثلاث موردا ومرتبة وسببا. وإن قلنا بعدم جواز الإحتياط والرجوع إلى البرائة في مجموع المسائل والوقايع المشتبهة كانت النتيجة مهملة، إما من الجهات الثلاث، وإما من بعض الجهات - كما سيأتي بيانه - ولابد من تعيينها عموما أو خصوصا من التماس معين آخر وراء مقدمات الإنسداد. وقد ذهب المحقق القمى (ره) إلى كلية النتيجة من الجهات الثلاث، لأن بنائه على بطلان الإحتياط في كل مسألة مسألة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك. ويظهر ذلك أيضا عن المحكى عن صاحبي " المعالم " و " الزبدة ". وقد أورد عليهم الشيخ (قدس سره) بما لفظه " لكنك قد عرفت مما سبق: أنه لا دليل على منع جريان البرائة واصالة الإحتياط أو الإستصحاب المطابق لأحدهما في كل مورد من مواردها بالخصوص (1) إنما الممنوع جريانها في جميع المسائل، للزوم المخالفة القطعية الكثيرة، وللزوم الحرج من الإحتياط، وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة، دون تعميمه بحسب الأسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن " انتهى. وأنت خبير بما فيه، لأن بطلان الإحتياط في الوقايع المشتبهة لا ينحصر دليله بالعسر والحرج، حتى يقال: إن العسر والحرج إنما كان يلزم من الإحتياط في مجموع الوقايع لا في كل واقعة واقعة، بل لو انحصر دليله في ذلك

معلوم، والقدر المتيقن هو الأول، فلا يكاد يستفاد من الإجماع على بطلان الإحتياط الإجماع المدعى المخرب لأساس السابقين واللاحقين، فتدبر. (1) أقول :بل لو فرض قيام دليل على عدم مرجعية الإحتياط أو الإستصحابات المثبتة في كل مسألة شخصية، لنا أن نقول بالإهمال، بملاحظة عدم التفات العقل بمناطه شرعا، فلا يحتاج ردهم إلى هذا البيان، كما لا يخفى [*] .

كان اللازم هو التبعيض في الإحتياط وكان دليل الإنسداد عقيما لا تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفا أو حكومة (1) بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة، كما تقدم بيانه. فالعمدة في بطلان الإحتياط إنما كان هو الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات وامتثال التكاليف على سبيل الإحتمال وأنه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص، وقيام الإجماع على هذا الوجه هو الذي كان يقتضى الإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة، ولذلك بنينا على الكشف وأبطلنا الحكومة، لأن قيام الإجماع على هذا الوجه يلازم جعل الشارع حجية الظن ونصبه طريقا إلى التكاليف، كما اعترف هو (قدس سره) بذلك فيما تقدم من قوله: " قلت: مرجع الإجماع قطعيا كان أو ظنيا الخ " ومفاد هذا الإجماع بطلان الإحتياط في كل مسألة مسألة لا في مجموع المسائل، فان كل تكليف في كل واقعة يقتضى الإتيان به بعنوانه الخاص، فلا يجوز الإحتياط ولو في مسألة واحدة. وأما عدم جواز الرجوع إلى البرائة في الوقايع المشتبهة: فالدليل فيه أيضا لا ينحصر بلزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدين، حتى يقال: إن المخالفة الكثيرة إنما تلزم من الرجوع إلى البرائة في مجموع الوقايع

---

(1)أقول: مقتضى التبعيض في الإحتياط بحكم العقل هو التخيير بين المحتملات في الإحتياط التبعيضي، وهذا التخيير من جهة عدم مرجح في البين، فإذا فرض وجود المقدمة الرابعة فهى معينة في خصوص الظنون، من دون فرق بين كون هذا التبعيض بمناط منجزية العلم الإجمالي، أو بمناط منجزية الإحتمال في كل مسألة. نعم :فرق بين الصورتين في أنه على فرض منجزية العلم فمرجعية الظن بحكم المقدمة الرابعة إنما هو في مقام إسقاط التكليف لا إثباته، بخلافه على فرض منجزية الإحتمال في كل مسألة، فان المقدمة الرابعة تعين الظن في الحجية. نعم: بناء على الأول لا يكون مقدمات الإنسداد نتيجة لحجية الظن إثباتا، وهذا موجب لحجيته كشفا أم حكومة، فيحتاج إلى المقدمة الرابعة على كل حال [*] .

لا في كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن الرجوع إليها في ساير الوقايع، بل لزوم المخالفة الكثيرة كان أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة في المقدمة الثانية .وأما الوجه الثالث - وهو العلم الإجمالي - فهو يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة، لأن الاصول النافية للتكليف لا تجرى في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، وحيث إن كل مسألة مسألة من أطراف العلم الإجمالي، فلا تجرى فيها أصالة البرائة. بل يمكن تقريب الوجه الأول - وهو الإجماع - على وجه يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل واقعة واقعة، بدعوى: أن انعقاد الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدي عند المجمعين عليه، بل لأجل ما استقل به العقل من قبح الإعتماد على البرائة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى (1) لأن من وظيفة العبد التفحص عن الأحكام، وقبل الفحص يستقل العقل باستحقاقه للعقوبة وصحة مؤاخذته على تفويته لمرادات المولى، وليس له الإعتذار بعدم العلم بها، كما يستقل العقل بعدم استحقاقه للعقاب وقبح مؤاخذته وصحة الإعتذار منه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأحكام أو بما يكون قاطعا للعذر من الحجة القائمة عليها، فلا يجوز للعبد الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالي،

---

(1)أقول: هذا إنما يتم عند التمكن عن الفحص، وفي ظرف الإنسداد كيف يتمكن من الفحص عن الدليل ؟ وتوهم: أن فحصه في المقام بتتميمه بقية المقدمات إلى أن ينتهى إلى الدليل، ظاهر الفساد إذ المقدمات المزبورة إنما تنتج مرجعية الظن في ظرف عدم جريان البرائة، فهو أيضا من مقدمات هذه النتيجة، فكيف يعقل كون ترتب النتيجة من موانعه ؟ كما لا يخفى. نعم: الأولى أن يقال في وجه عدم جريان البرائة: بأن مجرى البرائة في فرض الشك في تكليف لم يحرز من الخارج شدة الإهتمام بحفظه حتى في ظرف الجهل، وأما مع إحراز هذا الإهتمام لا يستقل العقل بالبرائة، بل يرى نفس احتماله منجزا، كما هو الشأن في حكمه بوجوب النظر في المعجزة، بل جعلنا هذه الجهة من وجوه منجزية أوامر الطرق - وتقدم شرحه في بابه - وعليه ففي ما نحن فيه لا شبهة في أن الشك في التكليف في المقام من قبيل الثاني لا الأول، فلا مجرى فيه للبرائة أصلا، كما لا يخفى [*] .

وفي هذه الرتبة - أي رتبة سقوط البرائة - تجرى مقدمات الإنسداد ويستقل العقل بلزوم العمل على طبق الظن كشفا أو حكومة، فلا تصل النوبة إلى جريان البرائة ولو في مسألة واحدة مطلقا، لا قبل رتبة جريان مقدمات الإنسداد - لاستقلال العقل بلزوم الفحص عن الحكم فيها - ولا بعدها، لاستقلال العقل بلزوم العمل بالظن مع حصوله فيها. فظهر: أن العقل بنفسه أيضا يستقل بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، ويمكن أن يكون مدرك قيام الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة هو هذا الحكم العقلي، وإن ابيت إلا عن أن يكون الإجماع على حكم شرعى تعبدي، فهذا الوجه بنفسه - كالعلم الإجمالي - يقتضى عدم جواز الرجوع في كل واقعة واقعة إلى البرائة، وإن أبيت عن ذلك أيضا - بدعوى: أن المفروض انسداد باب العلم والعلمي وعدم التمكن من تحصيل الواقع أو ما يقوم مقامه ومعه يستقل العقل بالبرائة وقبح العقاب بلا بيان في كل مسألة مسألة إلا أن يتشبث بذيل الإجماع التعبدى على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة والرجوع إلى البرائة فيها أو بلزوم الخروج عن الدين أو بالعلم الإجمالي فلو لم تكن هذه الوجوه الثلاثة لم يكن موقع لدليل الإنسداد واستنتاج حجية الظن كشفا أو حكومة لاستقلال العقل بالبرائة بعد انسداد باب العلم والعلمي - فيكفى في عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل مسألة مسألة نفس العلم الإجمالي. فتحصل: أنه لو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو استلزامه العسر والحرج وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البرائة في الوقايع المشتبهة هو لزوم المخالفة الكثيرة القطعية، لم يكن مجال لدعوى كون النتيجة كلية من حيث المورد والسبب والمرتبة (1) لأن أقصى ما يقتضيه العسر والحرج ولزوم المخالفة

---

(1)أقول: قد تقدم إن ذلك صحيح على الكشف، وإلا فعلى الحكومة: فالأمر بيد العقل ومناطه محرز لديه، فلا معنى لإهمال حكمه، كما لا يخفى [*] .

الكثيرة هو بطلان الإحتياط والبرائة في مجموع المسائل والوقايع المشتبهة، وذلك لا يقتضى اعتبار الظن في كل مسألة مسألة ولا أي مرتبة من مراتبه ولا من أي سبب حصل، بل أقصى ما يقتضيه: اعتبار الظن في الجملة، فتكون النتيجة مهملة، ولابد من تعيينها من حيث العموم والخصوص بمعين آخر وراء مقدمات الإنسداد، وسيأتى الكلام فيه. وأما لو كان الوجه في بطلان الإحتياط هو قيام الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى وكان الوجه في عدم جواز الرجوع إلى البرائة هو العلم الإجمالي بالتكاليف في الوقايع، كانت النتيجة كلية لا محالة، فانه لو كان اعتبار الظن في بعض المسائل دون بعض، ففيما لا يعتبر فيه الظن لا يخلو الحال فيه، إما من الإحتياط، وإما من الرجوع إلى البراءة، والمفروض بطلانهما في كل مسألة مسألة. وكذا الكلام في السبب، فانه لو اعتبر الظن من سبب خاص، فالمسألة التى لا يحصل فيها الظن من ذلك السبب لا يخلو أمرها عن الإحتياط أو البرائة، والمفروض عدم جواز الرجوع إليها مطلقا، وقس على ذلك الكلام في المرتبة. وحيث إن قيام الإجماع على لزوم الإتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص مما لا محيص عنه في استنتاج النتيجة من مقدمات الإنسداد والإنتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة وكان العلم الإجمالي بالتكاليف حاصلا في الوقايع المشتبهة، فالأقوى ما عليه المحقق القمى (رحمه الله): من كون النتيجة كلية والطريق واصلا بنفسه، لا مهملة ليكون الطريق واصلا بطريقه مطلقا (1) سواء قلنا بالكشف أو الحكومة. أما بناء على الكشف :فواضح، فان حال الظن المطلق يكون حينئذ حال الظن الخاص الذي قام الدليل بالخصوص على حجيته يتبع في العموم

---

(1)أقول: هذا مبنى على إصطلاحه لا إصطلاح بقية الأساطين، وإلا فعندهم يكون هذا التقسيم على الإهمال وأن إختلافه موجب لاختلاف المعممات من عدم الترجيح أو إجراء مقدمات أخرى أو الإحتياط في دائر الطرق [*] .

والخصوص دليل اعتباره، وحيث إن دليل اعتبار الظن المطلق ليس هو إلا مقدمات الإنسداد، فان العقل يستكشف منها جعل الشارع حجية الظن، وهى لا تقتضي جعله حجة في الجملة وفي بعض الموارد أو من بعض الأسباب أو بعض المراتب، بل قد عرفت أنها تقتضي جعله حجة مطلقا في جميع الموارد والأسباب والمراتب، لأن بطلان الإحتياط والبرائة في كل مسألة مسألة يقتضى التعميم بالنسبة إلى المسائل، والتعميم في المسائل يستلزم التعميم بالنسبة إلى الأسباب والمراتب - كما تقدم وجهه - فلا محيص من استكشاف العقل من المقدمات حجية الظن مطلقا من الجهات الثلاث. وأما بناء على الحكومة: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فان المدار في الحكومة على حصول الظن بالإمتثال ولزوم الخروج عن عهدة التكاليف ظنا بعد تعذر الإمتثال والخروج عنها علما، ولا دخل للأسباب المفيدة للظن في ذلك عند العقل، فمن أي سبب حصل منه الظن بالإمتثال يجزى عقلا، كما لا دخل للمراتب في ذلك، إلا إذا أمكن حصول الظن الإطمئنانى وكان وافيا بالمعلوم بالإجمال، فان الظن الإطمئنانى مقدم عند العقل على غيره، لأنه أقرب إلى العلم. وأما بحسب الموارد: فقد يقال: إن العقل لا يستقل بكفاية الإمتثال الظنى في الموارد التى علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعاية الواقع والتحفظ عليه كيف ما اتفق - كباب الأعراض والدماء والأموال - بل لابد فيها من الإمتثال العلمي ولو بالإحتياط، وهذا لا ينافى ما تقدم من بطلان الإحتياط في كل مورد مورد، لأن ذلك إنما كان من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأما إذا كان المورد بنفسه مما تجرى فيه أصالة الحرمة، فلا محيص من الإحتياط فيه ولا يكفى فيه الإمتثال الظنى، بل يمكن أن يقال: إنه حتى على الكشف لا يكون الظن حجة في هذه الموارد، لأن العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظن فيها شرعا [*] .

ولكن الإنصاف: أنه لا يمكن القول بذلك (1) فانه قد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه يجب على الشارع ايجاب الإحتياط في الموارد التى يلزم رعاية الواقع فيها لأهمية الملاك والمصلحة التى اقتضت تشريع الحكم على طبقها، فانه لا سبيل للعباد إلى تشخيص الملاكات والمصالح النفس الأمرية وأنه في أي مورد يلزم رعاية المصلحة كيفما اتفق وفي أي مورد لا يلزم إلا من طريق السمع وايجاب الإحتياط في الموارد المشتبهة وعدمه. ولابد وأن يكون ايجاب الإحتياط واصلا إلى المكلف، وإلا فهو لا يزيد على نفس التكليف الواقعي، فكما أن احتمال التكليف لا يكون ملزما عند العقل ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالي كذلك احتمال ايجاب الإحتياط، فان قام دليل على وجوب الإحتياط في مورد فهو، ويكون ذلك بمنزلة المخصص لما انعقد عليه الإجماع: من أن بناء الشريعة على امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة - الذي كان مدرك الكشف - وحاكما على ما استقل به العقل من الحكومة وكفاية الإمتثال الظنى، ولا كلام فيه حينئذ، فيكون حال ما دل على ايجاب الإحتياط في بعض الموارد حال ما دل على المنع عن العمل بالظن القياسي، وسيأتى أنه لا إشكال فيه. وإن لم يقم دليل على ايجاب الإحتياط في مورد، فهو يكون كسائر الموارد التى انسد باب العلم والعلمي فيها لابد من اعتبار الظن فيه كشفا أو حكومة (2) ولا أثر لمجرد احتمال ايجاب الشارع الإحتياط فيه، فان حكمه حكم

---

(1)أقول :كم فرق ! بين صورة الشك في التكليف مع القطع بإهتمام الشارع به على فرض وجوده وبين الشك في إهتمام الشارع به. وما يحتاج إلى ايجاب الإحتياط هو الأخير، وهو أيضا مجرى البرائة عقلا، وما هو مجرى الإحتياط لدى العقل هو الأول، وفى مثله لا يكون نفى إيجاب الأحتياط رافعا لإلزام العقل، لاحتمال اتكال إلزامه على حكم العقل به. نعم: لو تم ما إدعاه من الإجماع حتى في مثل المقام، أمكن دعوى مهملة الظن حتى فيها، ولكن الكلام في إتمام هذا الإجماع، كما مر غير مرة. (2) أقول: قد أشرنا بأنه في فرض القطع بالإهتمام على فرض الوجود - كما هو الشأن في الدماء والأعراض - يستقل العقل بلزوم

مراعاته، وفي مثله لا يلزم على الشارع إيجاب الإحتياط فيه، لإمكان اتكاله على حكم العقل .وما يلزم على الشارع إيجاب الإحتياط فيه هو صورة الشك في أصل الإهتمام، إذ هو الذى يستقل العقل فيه بالبرائة لا الاولى، كما نبهنا على ذلك في بعض الحواشى السابقة [*] .

احتمال التكليف في كل واقعة واقعة من الوقايع المشتبهة، ولو كان البناء على فتح باب الإحتمال لكان احتمال عدم جعل الشارع حجية مطلق الظنون النافية للتكليف في جميع الموارد أقرب وأولى، لأنه يمكن أن يتوهم أن مقدمات الإنسداد إنما تجرى لإثبات التكاليف المعلومة بالإجمال والخروج عن عهدتها، فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف دون الظن النافي له (1) وإن كان هذا التوهم أيضا فاسدا، فان جعل الظن المطلق طريقا محرزا كجعل الظن الخاص طريقا محرزا، لا يفرق فيه بين كون المؤدى ثبوت التكليف أو نفيه. وبالجملة: ليس حال الظن - بناء على الكشف - إلا كحال سائر الحجج الشرعية التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها من كونه طريقا مثبتا للواقع محرزا له كالعلم على الاصول العملية، فلو فرضنا أن المورد مما تجرى فيه أصالة الحرمة في حد نفسه كان الظن المستنتج حجيته من دليل الإنسداد حاكما عليها، كحكومته على سائر الاصول العملية مطلقا، سواء كانت نافية للتكليف أو مثبتة له، فتأمل (2) (3 (

---

(1)أقول: كيف يمكن هذه الدعوى، إذ من المقدمات الرخصة في مخالفة الموهومات، ولازمه الأخذ بظن عدم التكليف، وهذا عمدة الوجه في مرجعية الظن نفيا وإثباتا عند الإنسداد، ولو لم نقل بأن الظن حجة نفيا وإثباتا. (2) وجهه: هو أنه يمكن أن يفرق بين حجية الظن المطلق المستنتج حجيته من دليل الإنسداد وبين سائر الحجج الشرعية التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فان حجية سائر الحجج لا تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية في المرتبة السابقة، بل نفس حجيتها تقتضي عدم جريان الاصول العملية في موردها، وهذا بخلاف الظن المطلق، فان حجيته تتوقف على بطلان الرجوع إلى الاصول العملية أولا التى منها أصالة الحرمة لينتقل إلى المقدمة الرابعة واستكشاف حجية مطلق الظن، فلا يمكن أن يكون الظن المطلق حاكما على ما يتوقف حجيته عليه، فالأولى أن يقال: إنه إن قام دليل على أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكما على حجية الظن المطلق (*) وإلا كان الظن حجة مطلقا حتى في الأبواب الثلاثة، ولا ينفع احتمال إيجاب الإحتياط فيها (منه). (*) أقول: قد تقدم أن ذلك يتم في فرض الجهل باهتمام التكليف المشكوك، وإلا فمع الجزم به لا يحتاج. (3) أقول :هذا التأمل في محله، ولقد أجاد المقرر في بيان وجهه، فراجع [*] .

وبناء على الحكومة فالأمر يدور مدار حصول الإمتثال الظنى من غير فرق ايضا بين الموارد، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على اعتبار الإمتثال العلمي، فلو ظن كون المرأة خلية يجوز للشخص تزويجها، لأن احتمال كونها ذات بعل موهوم، وقد أثبتنا في المقدمة الثالثة أنه لا يجب الإحتياط في الموهومات، وكذا الكلام في الأموال والدماء. فتحصل: أنه لو بنينا على بطلان الإحتياط في كل واقعة واقعة - كما هو مفاد الإجماع على أن بناء الشريعة ليس على الإمتثال الإحتمالى - وبنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل شبهة شبهة - كما هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف بين الشبهات - كانت النتيجة كلية سببا وموردا ومرتبة مطلقا بناء على الكشف والحكومة، إلا إذا أمكن تحصيل المرتبة الإطمئنانى من الظن وكان وافيا بالمعلوم بالإجمال، فانه يكون مقدما إلى غيره مطلقا، قلنا بالكشف أو الحكومة. وأما لو بنينا على بطلان الإحتياط في مجموع الوقايع - كما هو مفاد أدلة نفى العسر والحرج - أو بنينا على عدم جواز الرجوع إلى البرائة في مجموع الشبهات - كما هو مقتضى لزوم الخروج عن الدين والمخالفة الكثيرة - كانت النتيجة مهملة (1). ولا يخفى أنه يكفى في إهمال النتيجة أحد الأمرين: إما من عدم جواز الرجوع إلى البرائة في مجموع الشبهات وإن لم نقل ببطلان الإحتياط في المجموع بل بنينا على بطلانه في كل واقعة واقعة، وإما من بطلان الإحتياط في المجموع وإن قلنا بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في كل شبهة شبهة، وحيث إنه لا سبيل

في تقديمه على الظن إثبات ايجاب الإحتياط الشرعي، كما لا يخفى. (1) أقول :ظاهر إطلاقه بقرينة التقابل مع الفرض السابق أنه يشمل الإهمال حتى على الحكومة، ولقد تقدم ما فيه: من عدم معنى لإهمال حكم العقل بعد كون المناط بيده، فتدبر [*] .

إلى القول ببطلان الإحتياط في المجموع لأنه يلزم من ذلك التبعيض في الإحتياط ولم تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة (1) فالقائل بإهمال النتيجة لابد وأن يلتزم بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في المجموع لا في كل شبهة شبهة، مع التزامه ببطلان الإحتياط في كل واقعة واقعة. والإلتزام بعدم جواز الرجوع إلى البرائة في المجموع إنما يمكن بأحد أمرين: إما بقطع النظر عن العلم الإجمالي بالتكاليف الثابتة بين الشبهات وفرض عدم كونه منجزا لها وانحصار المدرك في بطلان الرجوع إلى البرائة بلزوم المخالفة الكثيرة أو الإجماع إن كان مفاده عدم جواز الرجوع إليها في المجموع، وأما بالبناء على أن العلم الإجمالي لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية وإنما تحرم مخالفته القطعية حتى يصح الرجوع في بعض الشبهات إلى البرائة لتكون النتيجة مهملة. وبعد البناء على إهمالها لابد من تعيينها عموما أو خصوصا (2) والكلام في ذلك تارة: يقع على القول بالكشف، واخرى: يقع على القول بالحكومة. أما على القول بالحكومة :فالظاهر أنه لا ينبغى الإشكال في التعميم بحسب الموارد والأسباب، لأنه لا يتفاوت في حصول الإمتثال الظنى عند العقل اختلاف الموارد والأسباب، لاستواء الكل فيما هو المناط: من تحقق الإمتثال الظنى. ولا ينبغى الإشكال أيضا في وجوب الإقتصار على المرتبة الإطمئنانى وإن لم يكن وافيا بالأحكام، لأنه أقرب إلى العلم .

(1)أقول: فيا ليت يبين بأنه على التبعيض لم لا ينتهى النوبة إلى المقدمة الرابعة التى شأنها تعيين دائرة الإحتياط أو مرجعية الطريق في الظن بلا اختصاصه بمقام دون مقام، كما أشرنا إليه أيضا كرارا. (2) أقول قد أشرنا سابقا: بأن المناسب إخراج فرض الحكومة عن فرض إهمال النتيجة، بل الإهمال إنما يتصور على الكشف، وأن المعممات الخارجية جارية على هذا الممشى لا ممشى الحكومة. نعم: في دليل كلامه: من أنه على الحكومة يتصور الإهمال في المرتبة دون غيره - وإن كان أقرب إلى الصواب، ولكنه حقه أن لا يسمى الإهمال أصلا، إذ على الحكومة المدار على الأخذ بالأقرب الوافى بالفقه، فإذا فرض ذلك في الإطمينانى فهو من الأول متعين نتيجة بلا إهمال في البين كي يحتاج إلى معين خارجي [*] .

ولا يتوهم: أن التعميم بحسب الموارد يقتضى التعميم بحسب المراتب - بالبيان المتقدم - فان ما تقدم من استلزام التعميم موردا للتعميم مرتبة إنما كان لأجل البناء على بطلان الإحتياط والبرائة في كل مسألة مسألة، وذلك كان يقتضى التعميم مرتبة كما كان يقتضى التعميم موردا - بالبيان المتقدم - وأما لو بنينا على بطلان الرجوع إلى البرائة في مجموع الوقايع - كما هو مفروض الكلام - فالتعميم موردا وسببا لا يلازم التعميم مرتبة، لأنه في المورد الذي لا يمكن تحصيل الظن الإطمئنانى يرجع فيه إلى البرائة، فعلى القول بالحكومة الإهمال إنما يتصور بالنسبة إلى المرتبة فقط. وأما على القول بالكشف: فيمكن فرض الإهمال بالنسبة إلى الجهات الثلاث: موردا ومرتبة وسببا (1) ولابد حينئذ من التماس ما يعين النتيجة عموما أو خصوصا. أما بحسب الموارد: فقد ادعى الإجماع على التعميم فيها [وقد ادعى الإجماع على التعميم بالنسبة إلى الموارد]. وقد اورد عليه: بأن المسألة من المسائل المستحدثة لا يصح دعوى الإجماع فيها. والأولى التمسك للتعميم بحسب الموارد بما تقدم: من أنه بناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص الذي قام الدليل بالخصوص على اعتباره لا يفرق فيه بين مسائل الفقه وأبوابه، فتأمل، مع أن دعوى الإجماع في

(1)أقول: بناء على الكشف لو لم يكن في البين المقدمة الرابعة - المستلزم للإتكال في بيان مجعوله إلى حكم العقل بلزوم الأخذ بالأقرب - فلا وجه لتعين الحجة في الظن رأسا. وأن كانت مثل هذه المقدمة - المستلزم للإتكال إلى حكم العقل بتعين الأقرب في تعيين مجعوله - فلا يتصور الإهمال فيه، إذ العقل لا إهمال في حكمه ولا قصور له في فهم ملاكه، والمفروض أن الشارع أيضا أوكل في تعيين الحجة إلى

العقل، فيكون باب الكشف من هذه الجهة باب الحكومة، إذ العقل على الحكومة أيضا إنما يعين الحجة بالمقدمة الرابعة، وكذلك على الكشف حرفا بحرف بلا تصور إهمال فيه، وحينئذ لا يكاد يتفصى عن الشبهة في الجمع بين حجية الظن على الكشف وإهماله [*] .

المسائل المستحدثة يمكن توجيهها بما تقدم في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقايع المشتبهة. وأما بحسب الأسباب: فقد ذكر للتعميم فيها وجوه ثلاثة: الوجه الأول: تساوى الأسباب وعدم رجحان بعضها على بعض، فلابد من التعميم بحسبها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. وهذا الوجه يتوقف على إبطال ما يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض، وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض وجوه ثلاثة :الأول: كون بعض الظنون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى غيره، بمعنى أن بعضها مما يقطع اعتباره في حال الإنسداد، بحيث يعلم أنه لو كان شئ حجة عند انسداد باب العلم لكان هو الحجة، وهذا يكفي في الترجيح، فيجب الأخذ بما علم اعتباره. وقد اورد على هذا الوجه بما حاصله: أنه لابد وأن تكون الحجة في حال الإنسداد وافية بمعظم الأحكام، على وجه لا يلزم عن الرجوع إلى الاصول العملية في الموارد التى لم تقم عليها الحجة المحاذير المتقدمة، وليس في أقسام الظنون ما يكون بهذه المثابة، فان ما يعلم اعتباره بالإضافة إلى غيره هو الخبر الصحيح الأعلائي، وهو ما زكى جميع الرواة بعد لين، ولم يعمل في تصحيح رجاله وتميز مشتركاته في سلسلة السند ما يكون مشتركا بين الثقة والضعف بظن أضعف نوعا من سائر الأمارات، ولم يكن موهونا بمعارضة بعض الأمارات له وكان مما اعتمد عليه الأصحاب وعملوا به مفيدا للظن الإطمئنانى، فالخبر الواجد لهذه القيود هو الذي يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره من الأمارات في حال الإنسداد، وهو كما ترى ! إذ ليس في ما بأيدينا من الأخبار

ما يكون بهذه المثابة إلا أقل قليل لا يفى بمقدار معتد به من الفقه، فضلا عن أن يكون وافيا بمعظمه، على أنه لو فرض كثرته وأنه يفى بمعظم الأحكام، إلا أنه حيث يعلم إجمالا بثبوت المخصصات والمقيدات له فيما بأيدينا من الأخبار فلا يجوز الإعتماد عليه، لأنه يكون حينئذ كظواهر الكتاب لا يجوز التمسك بها من جهة العلم الإجمالي بالمخصصات والمقيدات لها. فان قلت: لو فرض عزة وجود هذا الصنف من الخبر وعدم كونه وافيا بمعظم الأحكام، لكان المتعين حينئذ هو التعدي عنه إلى ما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره مما يكون دون الخبر الصحيح الأعلائي، فان كان وافيا وإلا يتعدى إلى غيره مما هو المتيقن بالإضافة إلى غيره، وهكذا إلى أن يحصل فيما بين أصناف الأخبار ما يكون وافيا بمعظم الأحكام، فعلى هذا لا يجوز التعدي إلى كل أمارة، ولا موجب لتعميم النتيجة لكل ظن، مثلا لو فرض أن الخبر المزكى رواته بعدل واحد مع كونه. واجدا لسائر القيود والشروط المتقدمة كان كثير الوجود وافيا بالأحكام، فالواجب هو الإقتصار عليه، ولا يجوز التعدي عنه إلى ما دونه مما كان فاقدا لبعض القيود الاخر، ولو فرض أن هذا الصنف من الخبر أيضا قليل لا يفى بالأحكام، فاللازم التعدي عنه إلى ما دون ذلك مما يكون فاقدا لشرطين وهكذا، وبالأخرة لابد وأن ينتهى الأمر إلى وجود ما يكون بقدر الحاجة. قلت: ليس الخبر المزكى رواته بعدل واحد مع اشتماله على سائر الشرائط والأوصاف متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره، فانه ليس أولى من غيره مما زكى رواته بعدلين مع كونه فاقدا لبعض القيود الاخر. وبالجملة: الخبر الواجد لجميع الإوصاف المتقدمة هو الذي يكون متيقن الإعتبار بالإضافة إلى غيره في حال الإنسداد، وما عدا ذلك من سائر أصناف الخبر ليس فيما بينها مما يكون متيقن الإعتبار، فان احتمال الحجية في الخبر المشتمل على بعض الأوصاف الفاقد لبعضها الآخر ليس أقوى من الخبر

الواجد لما فقده غيره والفاقد لما وجده، هذا. ولكن الأنصاف: أن دعوى كون المتيقن في المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف والشروط المتقدمة مما لا شاهد عليها (1) بل الذي يكون متيقن الإعتبار في حال الإنسداد هو مطلق الخبر الموثوق به - ولو بواسطة عمل الأصحاب به واعتمادهم عليه - وإن كان فاقدا للشرائط المتقدمة. نعم: الخبر الواجد للأوصاف إنما يكون متيقن الإعتبار بالنسبة إلى الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد، فان القدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الواجد للأوصاف لو ادعى عدم إطلاقها لمطلق الخبر، وأما القدر المتيقن في الحجية في حال الإنسداد هو الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب، فانه لا يمكن أن يكون غيره حجة في هذا الحال ولا يكون هو حجة. فما أفاده الشيخ) قدس سره): من أن المتيقن عند انسداد باب العلم هو الخبر المشتمل على القيود المتقدمة، يمكن منعه، وكأنه اشتبه عليه ما هو المتيقن من دلالة أدلة حجية الخبر مع ما هو المتيقن من دليل الإنسداد. والخبر الموثوق به بمثابة من الكثرة يفى بمعظم الأحكام، فلا وجه لتعميم النتيجة إلى مطلق ما يفيد الظن. مع أنه لو سلم أن ما هو متيقن الإعتبار في المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للأوصاف، ولكن نقول: إن ما هو المتيقن في المرتبة الثانية هو مطلق الخبر الموثوق به، ولا سبيل إلى دعوى أنه إذا لم يكن المتيقن في المرتبة الاولى وافيا بالأحكام فليس في المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار بالإضافة، مع أنه لو سلم أنه ليس في المرتبة الثانية ما يكون متيقن الإعتبار، ولكن يوجد في المرتبة

---

(1)أقول: يكفى شاهدا نفس اليقين به من النتيجة، والتعدى منه إلى غيره محتاج إلى الشاهد. ولقد أجاد " شيخنا الأعظم " في ذلك، ولا يناسب رمى مثل هذا الخريط في هذه الصنعة بالإشتباه. نعم لا بأس بالحاق مطلق الخبر الموثوق به بعمل الأصحاب بالمرتبة الأعلى، ولو من جهة وجود متيقن في البين دل على إعتباره، فتدبر [*] .

الاولى ما يكون واجدا للأوصاف المتقدمة وكان مفاده حجية مطلق الخبر الموثوق به، فتكون نتيجة دليل الإنسداد هو الخبر الموثوق به، فانه هو المتيقن في حال الإنسداد، وحيث إنه - بحمد الله - يفى بمعظم الأحكام، فلا موجب لتعميم النتجية لمطلق الظن، فتدبر جيدا. الوجه الثاني: (من الوجوه التى ذكروها لترجيح بعض الظنون على بعض) هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعين الأخذ بما هو الأقوى، لأنه يلزم الإقتصار في مخالفة الإحتياط - الذي كان هو الأصل في حال انسداد باب العلم - على القدر المتيقن، وهو ما كان الإحتمال الموافق للإحتياط فيه بعيدا. وفيه: أن القوة والضعف من الامور الإضافية لا يمكن ضبط مرتبة خاصة منها على وجه يمكن الإحالة عليها في تعيين النتيجة، مع أن تعيين النتيجة المهملة بالقوة الضعف لا يخلو عن إشكال، إذ من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الظن الضعيف حجة ولم يجعل الظن القوى حجة (1). نعم: الترجيح بالقوة والضعف إنما يستقيم بناء على الحكومة، فان العقل يستقل بلزوم الأخذ بأقوى الظنون في مقام الخروج عن عهدة التكاليف. وأما بناء على الكشف - كما هو مفروض الكلام - فلا عبرة بالقوة والضعف، لأن الجعل الشرعي يدور مدار ملاكه الواقعي، وقد لا تكون القوة ملاكا في نظر الشارع .

---

(1)أقول: بناء على الكشف بأي وجه يتعين في الظن، مع احتمال كون مناط الحجية في غيره، وحينئذ فلا محيص على الكشف من الإلتزام بايكال الشارع ما هو مجعول لديه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، وحينئذ لازمه تعيين ما هو الأقرب إلى الواقع من بين الظنون أيضا، ولا بأس بضبطه بالإطمينانى الوافى بمعظم الفقه - كما اعترف على الحكومة - بل قد أشرنا في بعض الحواشى السابقة: من أنه لا معنى على الكشف للإلتزام بالإهمال مع فرض كون النتيجة حجية الظن، إذ لا يخلو ذلك عن تهافت، فراجع ما فصلناه هناك [*] .

الوجه الثالث: (من وجوه الترجيح) هو أن بعض الظنون مظنون الحجية والإعتبار، فيكون أولى من غيره، وقد ذكر للأولوية وجهان: أحدهما: كون مظنون الحجية أقرب إلى الحجية، فيجب صرف القضية المهملة إلى ما هو الأقرب إلى الحجية. ثانيهما: انه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع، لأن الظن بحجية ظن من الأمارت التى تفيد الظن بالواقع، فيكون ما ظن بحجيته للواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحة بدل الواقع على تقدير التخلف، لأن الظن بحجية ظن يلازم الظن بحصول المصلحة السلوكية على تقدير مخالفته للواقع، فيكون احتمال فوات الواقع وبدله موهوما في موهوم، وهذا بخلاف الظن الحاصل من أمارة لم يظن بحجيتها، فانه ليس فيه إلا الظن بمطابقة الواقع فقط، ولا إشكال أنه لو دار الأمر بين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله وبين العمل بما يظن معه إدراك الواقع فقط، يتعين العمل بما يظن معه إدراك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة خصوص مظنون الحجية لا كل ظن (1) وقد أفاد الشيخ (قدس سره) في تضعيف هذا الوجه بما حاصله: أن ما ذكر في الوجه الثاني من وجهى اعتبار مظنون الحجية لا يقتضى تعيين العمل بخصوص مظنون الحجية، بل أقصى ما يفيده هو أن العمل بما ظن حجيته أولى من العمل بما لا يظن حجيته، لا أنه يتعين ذلك، مع أن هذا الوجه يرجع في

---

(1)لا يخفى أن الفرق بين ما تقدم من " صاحب الفصول " و " المحقق " من اعتبار خصوص الظن بالطريق وبين ما قيل في المقام: من اعتبار خصوص مظنون الإعتبار في مقام تعيين النتيجة - بناء على كونها مهملة - هو أن ما تقدم من المحقق وأخيه كان مبنيا على أن مقدمات الإنسداد لا تقتضي إلا خصوص الظن بالطريق، سواء حصل معه الظن بالواقع أو لم يحصل. وأما ما قيل في المقام: فانما هو بعد الفراغ عن كون النتيجة هو الظن بالواقع، ولكن حيث كانت النتيجة مهملة، فالواجب هو العمل بالظن بالواقع الذى ظن بحجيته واعتباره، فتكون النتيجة إجتماعهما معا (منه [*] (

الحقيقة إلى الترجيح بالقوة والضعف، وقد تقدم الجواب عنه، مضافا إلى أنه يلزم على هذا عدم العمل بمطلق مظنون الحجية، بل يتعين العمل بما يظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لأنه أبعد عن مخالفة الواقع وبدله، هذا. ولكن لا يخفى عليك : ضعف ما أفاده أخيرا، فان الظن بحجية ظن يلازم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر، بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه أثر أصلا. وما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنه يكون أبعد عن مخالفة الواقع وبدله مما لا نعقله (1) فانه لو فرض حصول ألف ظن لا يحصل من ذلك إلا الظن بادراك الواقع أو بدله، مثلا لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد ثم حصل الظن بحجية الخبر عن الإستقراء ثم حصل الظن بحجية الإستقراء من الإجماع المنقول ثم حصل الظن بحجية الإجماع المنقول من أمارة ظنية اخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلا الظن بحصول الواقع أو بدله، وهذا حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد، والظنون المترتبة الاخرى لا توجب حصول ظن آخر، بل لا توجب قوة الظن بالواقع أو بدله الذي كان حاصلا في المرتبة الاولى، فما أفاده (قدس سره) بقوله: " مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية الخ " لا يخلو عن مناقشة .

---

(1)أقول: الظن بالحجية إذا أفاد الظن بالبدل، فشأنه قلب الوهم بالمصلحة بظن جبرانه، وحينئذ فكما ترامى الظنون بحجية شئ لا يوجب الظن المتأخر قلب الوهم في المتقدم بظن نفسه، فكيف لا يتفاوت ترامى الظنون المتأخرة مع عدمه في الظن بالجبران، إذ الظن الثاني ظن بالجبران ووهم بعدمه فقط، والظن الثالث يقلب هذا الوهم بالظن بالجبران، فقهرا يوجب الثالث عدم زوال الظن بالجبران بوهم مخالفه سابقة، ولئن شئت قلت: إن الظن الثاني ظن بالجبران ووهم بعدمه، والظن الثالث شأنه سد هذا الوهم وقلبه بالظن بالجبران، فقهرا يكون أقرب إلى المصلحة وجبرانه، فتدبر تعرف [*] .

وعلى كل تقدير: الصواب في الجواب عن الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أن يقال: إنه إن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار أن مجرد الظن باعتبار ظن - وإن لم يقم دليل على اعتبار الظن - يكفى في صرف القضية المهملة ويقتضى أن تكون نيتجة دليل الإنسداد خصوص الظن الذي ظن باعتباره، فهو مما لا يمكن المساعدة عليه، فان تعيين القضية المهملة لابد وأن يكون بمعين قطعي الإعتبار (1) حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكل مزية ما لم يقم دليل على اعتبارها. وتوهم: أن رجحان الظن الذي ظن باعتباره على مشكوك الإعتبار وموهومه أمر قطعي وجدانى فلابد وأن يكون مرجحا ومعينا للقضية المهملة، واضح الفساد، فان رجحان مظنون الإعتبار على أخويه وإن كان وجدانيا قطعيا، إلا أن كونه مرجحا ومعينا للقضية المهملة ليس قطعيا بعد عدم قيام الدليل على الترجيح به، لما عرفت: من أنه ليس كل مزية تقتضي الترجيح .

---

(1)أقول: قد أشرنا إليه سابقا أيضا: من أنه لو فرض أقربية المظنون الإعتبار إلى الواقع بجبرانه، فبذاك المناط الذى يحكم العقل بتعين الأخذ بالظن من بين المحتملات - ولو بحكم المقدمة الرابعة - لابد وأن يؤخذ بكل ما هو أقرب إلى الواقع بجبرانه وجدانا، وهو منحصر بمظنون الإعتبار. ولا يحتاج هذا التعيين حينئذ إلى دليل خارجي، كما لا يخفى. نعم: في المقام شئ، وهو أن الترجيح بمظنون الإعتبار بالتقريب المتقدم مبنى على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، وإلا فلو احتمل كونها هي الطريق الواصل بطريقه، فلا يكفى حينئذ الترجيح المزبور لإثبات حجية هذا الظن ولو بإجراء مقدمات الإنسداد في تعيين الطريق مرة أو مرارا إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو ظنون متساوية، كما إنه لو احتمل كون النتيجة الطريق الغير الواصل رأسا، فلا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد أيضا، لأن لازمه عدم إيكال الشارع تعين طريقه إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة في الإنسداد الاولى ولا إليه في الإنسداد في الطرق، فلا محيص إلا من الإحتياط في دائرة الطرق ولو تبعيضا تخييريا بلا تعيين حسب الفرض، وحينئذ لنا أن نقول: إن النوبة لا تنتهى إلى الإحتياط إلا بعد عدم إيكال الشارع إلى حكم العقل بمقتضى المقدمة الرابعة، ولازمه أيضا عدم تخصيص الإحتياط في خصوص المظنون، لما عرفت: أنه من تبعات الايكال] إلى مقدمات الإنسداد ثانيا مع الايكال في سابقه] إلى المقدمة الرابعة، والفرض إنه مع ايكاله إليها لا يبقى مجال الإحتياط كما لا مجال لإجراء مقدمات الإنسداد ثانيا مع الايكال في سابقه إلى المقدمة الرابعة، ومع عدمه لا يختص أيضا بما ظن [في] حجيته بالإنسداد الثاني بخصوص الظنون [*] .

ولا يقاس الترجيح في تعيين الحجة الشرعية على الترجيح في الامور العادية، فانه في الامور العادية يكفى أدنى مزية موافقة للغرض وميل النفس وملائمة الطبع لترجيح أحد الطرفين واختياره، وأما الامور الشرعية: فلابد من أن يكون الترجيح بما ثبت حجيته واعتباره شرعا أو عقلا، ولا يكفى في الخروج عن الترجيح بلا مرجح مطلق المزية ما لم يقم دليل على وجوب الترجيح بها. وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الإعتبار، هو أن القضية المهملة المرددة بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين في خصوص مظنون الإعتبار (1) بترتيب مقدمات انسداد آخر، بأن يقال: إنا نعلم من مقدمات الإنسداد المتقدمة أن الشارع جعل لنا حجة وطريقا إلى الأحكام المعلومة بالإجمال، وقد انسد علينا باب العلم به لتردد الطريق المجعول بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجعول لأنه يلزم من إهماله إهمال الإحكام، ولا يجوز أو لا يجب الإحتياط في جميع الأطراف: من مظنون الإعتبار أو مشكوكه وموهومه، فالعقل يستقل حينئذ بتعين الأخذ بمظنون الإعتبار وترك المشكوك والموهوم، ولو فرض تردد الظن بالإعتبار أيضا بين مظنون الإعتبار ومشكوكه وموهومه، فلا بد من إجراء مقدمات انسداد ثالث لتعيين النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظن واحد أو ظنون متعددة، فيؤخذ بالجميع، فيكون الترجيح بمظنون الإعتبار لقيام دليل قطعي على الترجيح به،

---

(1)أقول: لا مجال لجعل الإنسداد في الطرق معينا لنتيجة الإنسداد الجارى في الأحكام، لأن انتهاء النوبة إلى الإنسداد الثاني فرع عدم كون النتيجة الواصل بنفسه، وذلك لا يمكن إلا بعدم ايكال العقل في الإنسداد الأول بالمقدمة الرابعة، وإلا يستقل العقل بالأخذ بالأقرب فالأقرب، وربما يكون نفس الظن بالإعتبار طريقا إلى الأقربية - بالتقريب المتقدم - فمع حكمه به لا يبقى مجال لإهمال العقل وإجماله، كى ينتهى النوبة إلى الإنسداد الثاني، ثم على فرض عدم الإيكال إلى المقدمة الرابعة لا مجال لكشف حجية الظن رأسا، فالجمع بين حجية الظن وإهماله لا يخلو عن تهافت [*] .!

وهو مقدمات الإنسداد الثاني أو الثالث أيضا إن وصلت النوبة إليه. فيرد عليه: أن إجراء مقدمات الإنسداد الثاني والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة بحيث لا يمكن تعيينها إلا بمقدمات انسداد آخر، وليس كذلك، فانه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا إهمال حتى نحتاج إلى مقدمات انسداد آخر. فان قلت: يمكن قلب الدليل بأن يقال: إن حكم العقل بعموم النتيجة موقوف على ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون وبمعونة الإنسداد الثاني يثبت المرجح لمظنون الإعتبار، فيرتفع موضوع حكم العقل بالتعميم الذي كان مبنيا على قبح الترجيح بلا مرجح .وبالجملة: كما يصح أن يقال: إن العقل يستقل بعموم النتيجة لكل ظن بمجرد عدم ثبوت المرجح لبعض أفراد الظنون فلا إهمال حتى نحتاج إلى دليل الإنسداد، كذلك يصح أن يقال: إن العقل يستقل ببركة مقدمات الإنسداد بترجيح مظنون الإعتبار، فلا قبح في ترجيحه، فلا تعميم في النتيجة. قلت: حكم العقل بالتعميم مقدم بالرتبة على حكمه بترجيح مظنون الإعتبار بمعونة مقدمات الإنسداد الثاني، لما عرفت سابقا: من أن نتيجة مقدمات الإنسداد لابد من أن تكون واصلة إلى المكلف إما بنفسها وإما بطريقها (1) فانه لا أثر لترتيب مقدمات لا تكون النتيجة منها واصلة لا بنفسها

---

(1)أقول: قد عرفت سابقا: أن النوبة لا ينتهى إلى تشكيل مقدمات الإنسداد في الطرق إلا في فرض كون النتيجة الطريق الواصل بطريقه، وهو لا يمكن إلا بعدم ايكال الشرع في تعين طريقه في الإنسداد الأول إلى المقدمة الرابعة، وإلا فلا يبقى معه مجال الإهمال، إذ العقل مستقل بالتعميم لو لم يكن في البين أقرب إلى الواقع أو ببدله، فيعين فيه مع وفائه بالفقه، فتكون النتيجة حينئذ الطريق الواصل بنفسه. كما أن الإنسداد الثاني أيضا مشروط بايكال العقل في تعيين الطريق في الإنسداد الثاني إلى المقدمة الرابعة من الأخذ بما هو أقرب الطرق إلى الطريق المجعول بالإنسداد الأول، وإلا فلا يكاد ينتهى النوبة إلى جريان [*]

ولا بطريقها، وحيث استكشفنا من مقدمات الإنسداد: أن الشارع جعل الظن في الجملة طريقا إلى إحراز الأحكام وتردد الطريق المجعول بين أفراد الظن، فلابد وأن يستقل العقل إما بالتعميم لجميع أفراد الظن وإما بتعيين بعض أفراده، ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معين ومرجح لبعض الأفراد في تلك المرتبة - أي في مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات - وفي تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح والتعيين لبعض الأفراد، بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخر، وهو يتوقف على بقاء الإهمال والإجمال في الطريق المنصوب في المرتبة المتأخرة من أخذ النتيجة، والعقل يستقل في المرتبة السابقة بعموم النتيجة، لأنه في تلك المرتبة لم يثبت الترجيح، فلا يبقى موضوع للإنسداد الثاني، فتأمل. فتحصل: أن الوجوه الثلاثة التى ذكروها لترجيح بعض أفراد الظنون على بعض وتخصيص النتيجة بالبعض المعين - ردا على ما ذكره في وجه التعميم من عدم الترجيح لبعض الأفراد على بعض - كلها مخدوشة. الوجه الثاني: (من وجوه التعميم) هو ما حكى عن بعض الأعلام: من أن القاعدة وإن كانت تقتضي الإقتصار على مظنون الإعتبار إذا كان وافيا بمعظم الأحكام، إلا أنه يعلم إجمالا أن في مشكوك الإعتبار وموهومه مقيدات ومخصصات لمظنون الإعتبار، فيجب

المقدمات في الطرق، إلا مع الجزم بالايكال في أحد المراتب بالمقدمة الرابعة، فلابد حينئذ من إجراء المقدمات إلى أن ينتهى هناك، ومع عدم الايكال بالرابعة مطلقا، فلابد من إجراء المقدمات إلى أن ينتهى إلى ظن واحد أو أمارة واحدة - ولو لم تكن ظنا - أو أمارات متساوية، ومع عدم الإنتهاء إليها فلا محيص من كون المرجع فيه الإحتياط تماما أو تبعيضا تخييريا، كما لا يخفى. وحينئذ عمدة الوجه في هذا الترتيب وتقديم بعضها على بعض بملاحظة ايكال الشرع إلى المقدمة الرابعة وعدمه في الإنسداد الأول أو مطلقا، فتدبر فيما قلنا بعين الإنصاف [*] .

العمل بالجميع. وفيه أولا: منع العلم الإجمالي. وثانيا: أنه يلزم الإقتصار على الأخذ بالمشكوكات أو الموهومات التى تكون كاشفة عن المرادات في مظنون الإعتبار، ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات، فهذا الوجه لا يقتضى تعميم النتيجة إلى كل ظن. الوجه الثالث: ما حكى عن بعض المشايخ: من أن قاعدة الإشتغال تقتضي العمل بجميع أفراد الظنون، لأن الثابت من دليل الإنسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، وحيث إنه لم يكن في أفراد الظن ما يكون قدرا متيقنا وافيا بالأحكام، فلابد من العمل بكل ما يحتمل الحجية. وفيه: أن الإحتياط في المسائل الاصولية يرجع إلى الإحتياط في المسائل الفقهية (1) وقد تقدم (في المقدمة الثالثة من مقدمات الإنسداد) بطلان الإحتياط في المسائل الفقهية. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه على فرض كون النتيجة مهملة لا سبيل إلى تعميمها بأحد الوجوه الثلاثة، ولكن قد عرفت: أنه لا وجه لأن تكون النتيجة مهملة بعد البناء على بطلان الإحتياط في كل واقعة واقعة وعدم جواز الرجوع إلى البرائة كذلك، وعلى فرض كون النتيجة مهملة، فلابد من الإقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنه هو القدر المتيقن في حال الإنسداد

---

(1)أقول: كم فرق بين دائرة الإحتياط في كلية الأحكام وبين دائرة الإحتياط بين الأمارات المثبتة، وربما لا يستلزم الثاني حرجا بخلاف الاولى، وقيام الإجماع على بطلان الإحتياط في الاولى أيضا لا يكاد يشمل الثاني، لوجود القائل به هنا وكلامه هناك، فتدبر. فالأولى في الجواب عنه أن يقال: بأن ايكال الشارع بالمقدمة الرابعة كما يعين الظن يوجب بطلان الإحتياط في إجراء الإنسداد الثاني أيضا، كما أشرنا إليه كرارا . [*]

ويفى بمعظم الأحكام الشرعية. ولا وجه لان يكون القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الأعلائي باصطلاح المتأخرين وهو الواجد للقيود والشروط المتقدمة، حتى يقال: إنه لا يفى بأقل قليل من الأحكام، مع أنه لو سلم كونه هو المتيقن، ففيما بين الأخبار التى دلت على حجية الخبر ما يكون واجدا للقيود والشروط، فلا محيص من البناء على كون النتيجة خصوص الخبر الموثوق به ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنه المتيقن الحقيقي أولا، والمتيقن الإضافى ثانيا، وأنه مما قام ظن واحد على حجيته ثالثا. فسواء قلنا بصحة مقدمات الإنسداد أو لم نقل يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة، وهو بحمد الله واف بمعظم الأحكام، فلا محذور في الرجوع إلى الاصول العملية فيما لم يقم عليه خبر الثقة، فتأمل جيدا. الأمر الثالث: قد وقع الإشكال في خروج العمل بالظن القياسي عن عموم العمل بالظن المستنتج اعتباره من دليل الإنسداد بناء على الحكومة، بتوهم: أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص، فكيف يصح المنع عن الظن الحاصل من القياس مع استقلال العقل بكفاية الإمتثال الظنى في حال انسداد باب العلم وعدم جواز الإقتصار على الإمتثال الإحتمالى. وقد اجيب عن الإشكال بأجوبة متعددة، من أراد الإطلاع عليها مع ما فيها فليراجع فرائد الشيخ (قدس سره) ولكن الإنصاف: أنه لا وقع لأصل الإشكال، فان حكم العقل بكفاية الإمتثال الظنى من أول الأمر مقيد ومعلق على عدم قيام الدليل القطعي على المنع عنه في مورد، مع أن القياس في الأحكام الشرعية ليس من السبب

العقلائي الذي يصح الإعتماد عليه (1) لعدم الإحاطة بمناطاتها، بخلاف الامور والأحكام العادية والعرفية، فان ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض، بخلاف الأحكام الشرعية فان مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، والعقل إنما يستقل بكفاية الإمتثال الظنى إذا كان حاصلا من سبب عقلائي لا يكثر خطأه، فمع قطع النظر عن قيام الدليل القطعي على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الإمتثال الظنى الحاصل من القياس بعد التفاته إلى كثرة خطأه. وبالجملة: لا ينبغى الإشكال في خروج الإمتثال الظنى الحاصل من القياس عن عموم نتيجة دليل الإنسداد. نعم: ينبغى الإشكال في صحة أصل المنع عن العمل بالقياس كلية مع قطع النظر عن دليل الإنسداد مع أنه قد يصيب الواقع. وحل الإشكال انما

يكون بأحد أمرين: إما الإلتزام بأن الأحكام الواقعية مقيدة بما إذا لم يؤد إليها القياس، فلا يكون الحكم الواقعي في مورد القياس على طبق ما أدى إليه القياس فيكون النهى عن العمل به من باب الموضوعية، وإما الإلتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة السلوكية التى كانت في باب الطرق والأمارات، فيكون النهى عنه لمكان أن في العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع، فتأمل .

---

(1)أقول: الأولى الإقتصار في الجواب بالجواب الأول من تعليقية حكمه، وإلا فلو بنينا على منجزيته لا يفى هذا الجواب في دفعه، لأن تمام المناط في نظر العقل هو قربه إلى الواقع لا جهة عقلائية، وربما يكون الظن القياسي أقرب من غيره إلى الواقع، كما لا يخفى. نعم: ربما يصير الإلتفات إلى كثرة خطائه موجبا لعدم حصول الظن منه وأين ذلك ومحل البحث [*] !

الأمر الرابع: في الظن المانع والممنوع وفيه وجوه: والأقوى: اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع، فان حال الظن الممنوع حال الظن القياسي مما قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظن المانع، فانه مما تعمه نتيجة دليل الإنسداد بلا مؤنة، بخلاف الظن الممنوع، حيث إن اندراجه في النتيجة يتوقف على خروج الظن المانع عنها، فيكون حال الظن المانع والممنوع حال الأصل السببي والمسببي (1) وسيأتى في محله أن الأصل السببي يمنع عن جريان الأصل المسببى، ولا يمكن العكس، لأن اندراج الأصل السببي في عموم قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " لا يحتاج إلى مؤنة، بخلاف اندراج الأصل المسببى، فان شمول خطاب " لا تنقض اليقين " له يتوقف على خروج الأصل السببي عن العموم، ومن المقرر في محله: أنه إذا توقف شمول العام لفرد على خروج فرد آخر عنه فالعام لا يشمل ذلك الفرد، لا أنه يشمله ويخرج ما يكون داخلا فيه بلا مؤنة، فان العام إنما يشمل الأفراد التى تكون متساوية الأقدام بالنسبة إلى اندراجها تحت عنوان العام، وسيأتى توضيح ذلك (إن شاء الله تعالى) في محله، والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل. ودعوى: أنه لا يمكن حصول الظن بعدم حجية ظن آخر، مخالفة

---

(1)أقول: الأولى بناء على تعليقية حكم العقل في باب الإنسداد أن يقال: إن المقتضى في الظن الممنوع تعليقي وفى المانع تنجيزي، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذى لا يشمله الدليل باقتضائه إلا في ظرف عدم تأثير المقتضى في المانع، وكل مورد كان من هذا القبيل يستحيل مانعيته، لأنه دورى، فمقتضى التنجيزي يؤثر أثره. وهذا التقريب أولى من تنظير المقام بباب الشك السببي والمسببي، حيث هنا عموم دائر بين التخصيص ولا عموم في المقام، كما لا يخفى [*] .

للوجدان لا ينبغى الإلتفات إليها. وبما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل في المقام، فراجع. خاتمة يذكر فيها امور: ونحن نقتصر على الإشارة إليها، لأنه قد تقدم جملة منها في المباحث السابقة، وجملة منها لا تستحق إطالة الكلام فيها، وإن كان الشيخ (قدس سره) قد أطنب البحث فيها. الأول: في حجية الظن الحاصل من قول اللغوى في معاني الألفاظ الواردة في الروايات. وقد تقدم البحث عما قيل أو يمكن أن يقال في وجه ذلك. الثاني: في حجية الظن بوثاقة الراوى الحاصل من توثيق أهل الرجال. وتقدم أن الأقوى اعتبار الظن بذلك، لأنه يوجب حصول الوثوق بصدور الرواية، ومعه لا حاجة إلى دعوى انسداد باب العلم غالبا بوثاقة الراوى من غير طريق إخبار أهل الرجال ولا يحصل من إخبارهم غالبا سوى الظن، فلو لم يكن الظن حجة يلزم إهمال ما تضمنته الأخبار من الأحكام، أو الرجوع إلى الاصول، أو الإحتياط، إلى آخر ما تقدم في مقدمات دليل الإنسداد. وهذه الدعوى وإن كانت في محلها - كما تقدم سابقا - إلا أنه لا يتوقف اعتبار الظن الحاصل من قول أهل الرجال عليها، بل لو فرض

انفتاح باب العلم بوثاقة الرواة كان الظن بالوثاقة أيضا حجة، لأنه يوجب الوثوق بالصدور الذي هو المناط في حجية الروايات .

الثالث: انسداد باب العلم في بعض موضوعات الأحكام لا يوجب اعتبار الظن فيه (1) فانه لا يلزم من الرجوع إلى الاصول أو الإحتياط فيها محذور، إلا إذا تولد من الظن فيها عنوان آخر كان هو الموضوع للحكم ك " باب الضرر " فان الظن بتحقيق الضرر يلازم الخوف الذي هو الموضوع في الحقيقة، بل قد يحصل الخوف من الشك أيضا. الرابع: لا عبرة بالظن في باب الاصول والعقايد، فانه لابد فيها من تحصيل العلم، وفي الموارد التى انسد فيها باب العلم يمكن الإلتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال، بمعنى أنه يلتزم بالواقعيات على ما هي عليها. وقد أطال الشيخ (قدس سره) الكلام في هذا المقام بلا موجب. وليكن هذا آخر ما أردنا ذكره من المباحث المتعلقة بالظن. والحمد لله أولا وآخرا. والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

---

(1)أقول: لا يخفى أن لازم مقالة القائل بالتبعيض في الإحتياط ومرجعية الظن في مقام الإسقاط: أن يلتزم في الموضوعات عند الإضطرار بغير المعين الأخذ بطرف المظنون لو كان، لجريان تمام مقدماته فيه، ولا أظن التزامه به، وليس ذلك إلا من جهة منع تمامية المقدمة الرابعة في تعيين الظن في مقام إسقاط التكليف به، ولعمري ! أن ذلك من الشواهد على بطلان مسلك التبعيض في باب الإنسداد، علاوة عما ذكرنا: من أن لازم التعيين في الظن والترخيص في غيره مطلقا - كما هو ظاهر كلامه - سقوط العلم عن المنجزية رأسا، مضافا إلى أن مقتضى محذور الخروج عن الدين - ولو لم يكن علم إجمالي - وجود منجز آخر في البين، ومعه ينحل العلم الإجمالي رأسا ولا يبقى معه أثر، وحينئذ كان لتعيين المنجز الآخر بالمقدمة الرابعة مجال. وبهذا البيان أيضا قلنا ببطلان الإحتياط رأسا حتى تبعيضا، كما لا يخفى، فتدبر، ولقد أشرنا إلى وجه التأمل في بعض الحواشى السابقة [*] .

المقام الثالث في الشك وقبل الخوض في المباحث ينبغى تقديم امور: الأمر الأول: ان الشك في الشئ قد يؤخذ موضوعا للحكم الواقعي كالشك في عدد ركعات الصلاة، حيث إنه يوجب تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة. وقد يؤخذ موضوعا لحكم ظاهري، وهو المقصود بالبحث في المقام. ومتعلق الشك قد يكون حكما جزئيا أو موضوعا خارجيا، وقد يكون حكما كليا - على ما مر منا مرارا من بيان الفرق بين الحكم الجزئي والكلى - والغرض من البحث إنما هو بيان ما هو الوظيفة عند الشك في الحكم الكلى، وقد يبحث عن الشك في الحكم الجزئي أو الموضوع الخارجي استطرادا. والوظيفة المقررة لحال الشك هي الاصول العملية، وهى على قسمين: منها: ما تختص بالشبهات الخارجية كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز ومنها: ما تعم الشبهات الحكمية، وعمدتها الاصول الأربعة، وهى: الأستصحاب والتخيير والبرائة والإحتياط، وقد تقدم في صدر الكتاب بيان مجاريها، وإجماله :هو أنه إما أن يلاحظ الحالة السابقة للشك، أولا. وعلى الثاني: إما أن يكون التكليف معلوما بفصله أو نوعه أو جنسه. أولا. وعلى

الأول: إما أن يمكن فيه الإحتياط، أولا. فالأول مجرى الإستصحاب، والثاني مجرى الإحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البرائة. الأمر الثاني :ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) في المقام وفي مبحث " التعادل والتراجيح " أن الوجه في التنافى بين الأمارات والاصول العملية هو الوجه في التنافى بين الحكم الواقعي والظاهري، وما هو المناط في الجمع بين الأمارات والاصول هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. والتحقيق: أن التنافى بين الإمارات والاصول غير التنافى

بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فان التنافى بين الحكم الواقعي والظاهري إنما كان لأجل اجتماع المصلحة والمفسدة والأرادة والكراهة والوجوب والحرمة وغير ذلك من المحاذير الملاكية والخطابية المتقدمة، وقد تقدم طريق الجمع بينهما، وأين هذا من التنافى بين الأمارات والاصول ؟ فانه ليس في باب الأمارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى يضاد الوظيفة المجعولة لحال الشك، بل ليس المجعول في باب الأمارات إلا الطريقية والوسطية في الإثبات وكونها محرزة للمؤدى، ووجه التنافى بينها وبين الاصول إنما هو لمكان أنه لا يجتمع إحراز المؤدى في مورد الشك فيه مع إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إذا كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدى الأمارة، ورفع التنافى بينهما إنما هو لحكومة الأمارات على الاصول (1) وسيأتى

---

(1)أقول: ما هو صريح كلمات " شيخنا العلامة " في المقام وفى باب " التعادل والتراجيح " هو أن مفاد الاصول حكم ثابت في ظرف الشك بالحكم الواقعي ومفاد الأمارة نفس الحكم الواقعي، فقهرا يكون مفاد الاصول بحسب الرتبة متأخرة عن مفاد الأمارة، ولازم هذا التأخير: أنه لو فرض قيام دليل على الأمارة كان رافعا لموضوع الأصل إن كان علميا وجدانيا، وإلا كان حاكما عليه، ومن هذا البيان ظهر: أنه (قدس سره) ما التزم بالتنافى بين مفاد الأصل ومفاد نفس الأمارة وبين الحكم الواقعي والظاهري من جهة اختلاف الرتبة وأن هذا [*]

تفصيل ذلك (إن شاء الله تعالى) في آخر الإستصحاب. وإجماله: هو أن الأمارات إنما تكون رافعة للشك الذي اخذ موضوعا في الاصول العملية، لا رفعا وجدانيا بنفس التعبد بالأمارة، بل رفعا تعبديا بثبوت المتعبد به، وبذلك تفترق " الحكومة " عن " الورود " كما يفترق " الورود " عن " التخصيص " بأن خروج فرد عن موضوع الحكم في " الورود " إنما يكون بعناية التعبد، وفي " التخصص " بلا عناية التعبد، بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن العالم، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الإستصحاب، وبينا الوجه في حكومة الأمارات بعضها على بعض، وحكومتها على الاصول، وحكومة الاصول بعضها على بعض، فراجع. الأمر الثالث: لا يجوز إعمال الوظيفة المقررة لحال الشك إلا بعد الفحص واليأس عن وجود أمارة على أحد طرفي الشك، لما عرفت: من أن الأمارات تكون حاكمة على الاصول، فلا يجوز الإعتماد على الاصول مع احتمال وجود أمارة في مورد الشك إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالأمارة، وسيأتى مزيد توضيح لذلك. الأمر الرابع :قد عرفت: أن الوظيفة المقررة للشاك إنما هو الاصول العملية، والتى

الإختلاف يوجب " الحكومة " أو " الورود " بين دليلهما، فجعل وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري نفس اختلاف الرتبة، ووجه الجمع بين دليلهما حكومة أحدهما على الآخر بلا اشتراك بين المقامين في وجه الجمع وتناف بين المدلولين بنفسهما مع قطع النظر عن دليلهما، فمن أين ظهر: أن وجه التنافى بين المقامين واحد ووجه الجمع واحد ؟ إذ صريح كلامه منع التنافى بين المدلولين لمحض اختلاف الرتبة وأن هذا الإختلاف الرتبى موجب للجمع بين دليلهما بالحكومة أو الورود، فتأمل في كلماته، لعمري ! أن هذا المقدار واضح لا يستأهل ردا [*] .

تجرى في الشبهات الموضوعية والحكمية وتعم بها البلوى وتطرد في جميع أبواب الفقه تنحصر في الاصول الأربعة، وهى: البرائة والإشتغال والتخيير والإستصحاب، وحيث إن مباحث التخيير قليلة لا يستحق إفراد فصل يخصه، فالأولى التعرض لمباحثه في ضمن مباحث البرائة، وعقد فصول ثلاثة للبرائة والإشتغال والإستصحاب. الأمر الخامس: قد تقدم: أن مجرى البرائة إنما هو الشك في التكليف، وهو على أقسام: لأن الشك قد يكون في التكليف النفسي الإستقلالي وقد يكون في التكليف الغيرى، وعلى كلا التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية، والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية، ومنشأ الشك في

الشبهة الحكمية تارة: يكون فقد النص، واخرى: يكون إجمال النص، وثالثة: يكون تعارض النصين، ومناط البحث في جميع هذه الأقسام وإن كان متحدا، إلا أنه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضي إفراد البحث عنه، فالأولى: إفراد البحث عن كل واحد من هذه الأقسام بخصوصه، وسيأتى أن محل النزاع بين الاصولي والأخباري خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، دون سائر الإقسام. الأمر السادس :قد يتوهم: أن البحث عن مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة يغنى عن البحث عن مسألة البرائة والإشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحديهما عن الحظر والإباحة وفي الاخرى عن البرائة والإشتغال. ولكن التحقيق: أن البحث عن إحديهما لا يغنى عن البحث عن

الاخرى، لأن جهة البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البرائة والإشتغال من وجهين: أحدهما: ان البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأولية بحسب ما يستفاد من الأدلة الإجتهادية، والبحث عن البرائة والإشتغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولية، فللقائل بالإباحة في تلك المسألة أن يختار الإشتغال في هذه المسألة وبالعكس. ثانيهما: أن البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الإنتفاع بالإعيان الخارجية من حيث كونه تصرفا في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائة والإشتغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجية كالتغني، فتأمل. وقد يقال: إن البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البرائة والإشتغال بعد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد إن اريد من القبلية والبعدية الزمانية، إلا أن يكون المراد أن البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البرائة والإشتغال إنما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء، وعلى كل تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلا عن عينية إحديهما للاخرى. نعم: من قال في مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الإصل إلى البرائة، ومن قال في تلك المسألة بالإباحة فهو في فسحة عن إقامة الدليل على البرائة، بل على الطرف إقامة الدليل على الإشتغال، فالذي اختار في مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامة الدليل على ما يختاره في مسألة البرائة والإشتغال ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدعاه، وقد لا يستغنى ذلك، فتأمل جيدا .

الأمر السابع: قد يتوهم: أنه بعد ما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الإحتياط، فعلى الاصولي القائل بالبرائة إقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة بعد الفحص إلى البراءة والأخباري في فسحة عن ذلك. ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، فان لزوم الإحتياط في الشبهات قبل الفحص إنما يكون بمناط تكون الشبهة فاقدة له بعد الفحص، فان استقلال العقل بوجوب الفحص في الشبهات إنما يكون لوجهين: أحدهما ثبوت العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية فيما بين الشبهات . ثانيهما حكم العقل بوجوب إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته: من السؤال والفحص عن مرادات المولى وعدم الإعتماد على أصالة العدم، فان الطريقة المألوفة بين العبيد والموالي العرفية هي ذلك - وقد تقدم في بعض المباحث السابقة توضيح ذلك - وهذان الوجهان لا يجريان بعد الفحص، لانحلال العلم الإجمالي بالفحص وإعمال العبد على ما تقتضيه وظيفته، فعلى الإخباري أيضا إقامة الدليل على اتحاد حكم الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص، كما أنه على الاصولي إقامة الدليل على البرائة .إذا عرفت ذلك، فلنشرع فيما يتعلق بالفصل الأول من المقام الثالث من المباحث .المبحث الأول في حكم الشك في التكليف في الشبهة التحريمية لأجل فقدان النص .والأقوى: أنه تجرى فيه البرائة وفاقا لقاطبة الاصوليين خلافا لقاطبة

الأخباريين. وقد استدل على البرائة بالأدلة الأربعة. أما الكتاب: فبآيات منها: قوله تعالى " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " (1) والاستدلال بها مبنى على أن يكون المراد من " الموصول " التكليف ومن " الايتاء " الوصول والإعلام، فيكون المعنى " لا يكلف الله نفسا إلا بتكليف واصل إلى المكلف " وفي حال الشك لا يكون التكليف واصلا، فلا تكليف. وفيه أولا: أن المحتملات في الموصول ثلاثة: أحدها: ما ذكر في تقريب الإستدلال. ثانيها: أن يكون المراد من " الموصول " المال ومن " الايتاء " الملك، فيكون المعنى: " لا يكلف الله نفسا بمال إلا بما ملكه " ثالثها: أن يكون المراد من " الموصول " مطلق الشئ، ومن " الايتاء " الإقدار، أي " لا يكلف الله نفسا بشئ إلا بما أقدرها ومكنها عليه ." والآية المباركة ليس لها ظهور في الوجه الأول، بل يمكن أن يقال بظهورها في الوجه الثالث، لظهور " الموصول " في كونه مفعولا به، وعلى الوجه الأول لابد وأن يكون " الموصول " مفعولا مطلق، لأنه لا يعقل أن يتعلق التكليف بالتكليف إلا على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق. ولا يمكن أن يراد من " الموصول "الأعم من التكليف والمال والشئ (2) فانه لا جامع بين المفعول به والمفعول المطلق، لأن نحو تعلق الفعل بالمفعول به يباين نحو تعلقه بالمفعول المطلق .

---

(1)سورة الطلاق الآية 7 (2) أقول: لو لم نقل بأن تعلق الفعل بالجامع بين المفاعيل تعلق آخر غير مرتبط بأحد التعليقات الثلاثة، مع أنه لو كان ذلك بنحو الدالين والمدلولين لا بأس بتعلقه بالموصول المتخصص بالخصوصيات بدال آخر، وكان تعلقه بكل خاص نحوا من التعلق غير الآخر، كما لا يخفى [*] .

نعم: ربما يستظهر من استشهاد الامام - عليه السلام - بالآية المباركة عن السؤال عن تكليف الناس بالمعرفة، وجوابه - عليه السلام - " لا، على الله البيان - لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " (1) أن المراد من " الموصول " التكليف، لا المال ولا مطلق الشئ، فيكون المراد من " الايتاء " الوصول والإعلام، وإن كان يمكن أن يقال: إن المراد من المعرفة المسئول عنها المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنبوة الخاصة ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية بوجود الباري تعالى، فان المعرفة الإجمالية لا يمكن أن يتعلق التكليف بها إلا على وجه دائر، والمعرفة التفصيلية لا يمكن إلا باقدار الله تعالى عليها، لأنه لا يتمكن العبد من ذلك إلا بعناية الله تعالى وإقداره، هذا. ولكن الإنصاف: أنه يمكن أن يراد من " الموصول " الأعم من التكليف وموضوعه، وايتاء كل شئ إنما يكون بحسبه، فان ايتاء التكليف إنما يكون بالوصول والإعلام، وايتاء المال إنما يكون باعطاء الله تعالى وتمليكه، وايتاء الشئ فعلا أو تركا إنما يكون باقدار الله تعالى عليه، فان للايتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من " الموصول " الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به. وتوهم: أن المفعول به لابد وأن يكون له نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجبا لايجاد وصف على ذات المفعول به التى كانت مفروضة التحقق والوجود (2) كزيد في قولك: " إضرب زيدا " فان زيدا كان موجودا قبل ورود الضرب عليه - وعلى ذلك يبتنى إشكال " الزمخشري " في

---

(1)اصول الكافي: كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، الحديث 5 (2) أقول: لو كان المراد من التكليف معناه اللغوى من الكلفة فلا بأس بجعل " الموصول " عبارة عن الخطاب والحكم مع الإلتزام بهذه القاعدة في المفعول به بلا عناية، إذ معنى الآية حينئذ " إن الله لا يوقع العباد في كلفة حكمه وخطابه إلا خطابا أعلمه لهم وأتاهم " وهذا المقدار يكفى للقائل بالبرائة [*] .

قوله تعالى: " خلق الله السماوات " من أنه لا يمكن أن تكون السماوات مفعولا به لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها مع أن المشهور جعلوا السماوات مفعولا به فعلى هذا لا يمكن أن يتعلق التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لأنه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به بل وجوده إنما يكون بنفس إنشاء التكليف لأن المفعول المطلق من كيفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله - فاسد، فان المفعول المطلق النوعى والعددي يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية، مثلا الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء وليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقة، إلا أنهما باعتبار ما لهما من المعنى الإسم المصدرى يصح تعلق التكليف بهما. نعم: هما بمعنى المصدر لا يصح تعلق التكليف بهما، فتأمل. وثانيا: على فرض ظهور الآية الشريفة في إرادة التكليف من " الموصول " وإرادة الوصول والإعلام من " الايتاء " فأقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو أن المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلا بعد بعث الرسل وإنزال الكتب وتبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد (1) وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد البعث والإنزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التى لا دخل للشارع فيها، فالآية المباركة لا تدل على البرائة، بل مفادها مفاد قوله تعالى: " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " (2 (وقد قيل: إن هذه الآية أظهر الآيات التى استدل بها للبرائة. وأنت خبير: بأن مفادها أجنبي عن البرائة، فان مفادها الأخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجة، كما هو حال الامم السابقة، فلا دلالة لها على

---

(1)أقول: إذا كان المراد من بعث الرسل إتمام الحجة بالايصال إليهم يكفى هذا المقدار للقائل بالبرائة. نعم: لو كان المراد مجرد بعث الرسل واقعا ولو لم يصل إلى العباد لا يفيد ذلك للبرائة، ولكن بهذا المعنى لا يصح حتى بالنسبة إلى الامم السابقة، كما لا يخفى. (2) سورة الإسراء الآية 15 [*]

حكم مشتبه الحكم من حيث إنه مشتبه، فهى أجنبية عما نحن فيه. كما أن مفادها أجنبي عما زعمه الأخباريون: من دلالتها على نفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بتقريب: أن الملازمة تقتضي ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شئ ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفى العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع وإلا لما احتاج التعذيب إلى بعث الرسل. وأنت خبير: بأن الرسول في الآية الشريفة كناية عن الحجة، فيعم الرسول الباطني والرسول الظاهرى. وقد قيل في رد مقالة الأخباريين: إن أقصى ما تدل عليه الآية المباركة هو نفى فعلية التعذيب قبل بعث الرسل، والملازمة المدعاة إنما هي بين حكم العقل واستحقاق العقوبة، ونفى فعلية العذاب لا يقتضى نفى الملازمة، فانه من الممكن أن يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقل بقبحه العقل وكانت مخالفة الحكم الشرعي تقتضي استحقاق العقوبة، ولكن الشارع تفضل بالعفو وأخبر به، كما تفضل بالعفو عن نية السيئة (1) وكما تفضل بالعفو عن الصغائر عند الإجتناب عن الكبائر (2) وكما تفضل بالعفو عن الظهار مع حرمته (3) على ما قيل. ولا يخفى ما فيه - أما أولا فلأن الإستدلال بالآية المباركة على البرائة لا يجتمع مع القول بأن مفادها نفى فعلية التعذيب لا استحقاقه (4) لأن النزاع في البرائة إنما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه، لا في

---

(1)الوسائل: الباب 6 من أبواب مقدمة العبادات الحديث 6 و 7 و 8 و 10 (2 (الوسائل: الباب 45 من أبواب جهاد النفس الحديث 4 و 5 (3) الوسائل: الباب 1 من أبواب الظهار الحديث 2 (4) أقول: ذلك كذلك لولا دعوى عدم القول بالفصل بين نفى الفعلية في الشبهات مع نفى الإستحقاق بين المجتهدين والأخباريين - كما هو المدعى في كلماتهم - فراجع [*] .

فعلية العقاب، فالإستدلال بها على البرائة يتوقف على أن يكون المراد من نفى العذاب نفى الإستحقاق، وذلك ينافى رد مقالة الأخباريين المنكرين للملازمة بما تقدم: من أن المراد من نفى العذاب نفى الفعلية لا الإستحقاق، وإلى ذلك ينظر كلام المحقق القمى (ره) حيث قال: " إن من جمع في الآية بين الإستدلال بها على البرائة وبين رد الأخباريين لإثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين ". وأما ثانيا: فلأن الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفى التعذيب والتفضل بالعفو لا يجتمعان، لأنه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجرى بفعل الحرام، فان الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفو عنه، فيلزم لغويه جعل الحرمة (1) نعم: لا مانع من الإخبار بالعفو بالنسبة إلى المعصية التى لا يكون الإخبار به موجبا للتجري وإقدام العباد عليها، كالإخبار بالعفو عن نية السيئة، فان المخبر به هو العفو عن نية السيئة المجردة عن تعقبها بالسيئة، ولا يمكن للعبد التجرى على ذلك، فان القصد والتجرى على النية المجردة لا يعقل، إذ لا يتحقق العزم على العزم المجرد. وكالإخبار بالعفو عن الصغاير عند الإجتناب عن الكبائر، فان المخبر به هو العفو عن الصغاير إذا كان العبد مجتنبا عن الكبائر ما دام العمر وفي تمام أزمنة حياته (2) ولا يمكن بحسب العادة أن يعتقد الشخص أنه يجتنب عن الكبائر في مدة حياته حتى يتحقق منه التجرى والإقدام على الصغاير اعتمادا

أقول: يكفى في صحة جعله إحداث موضوع العفو وإبراز مقام الغفورية، إذ فيه مصلحة ظاهرة يكفى لتصحيح إنشاء الحرمة في مورد مع العفو، فلا يلزم من كشف العفو عن عدم الحرمة، كما توهم في الظهار نعم: الاولى أن يقال: إن الظاهر من الآية والتعبير ب " ما كنا معذبين " أن مثل هذا ليس شأننا وهذا غير باب العفو الذى شأنهم العذاب مع عفوه عنهم رأفة ورحمة، كما لا يخفى. (2) أقول: في هذا الشرط نظر [*] .

على العفو عنها، لأنه بعد التفاته إلى أن العفو عنها مشروط بعدم ارتكاب الكبيرة أبدا ما دام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجبا لتجريه .وأما العفو على الظهار فلم يثبت وإن قيل به، وآية الظهار لا تدل على ذلك، ولو ثبت العفو عنه فلابد من القول بعدم حرمته. ثم إنه قد استدل للبرائة بآيات اخر لا دلالة لها على ذلك. فالأولى عطف عنان الكلام إلى بيان الأخبار التى استدل بها للبرائة. أظهرها وعمدتها " حديث الرفع " وهو قوله - صلى الله عليه وآله " - رفع عن امتى تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق " واشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب واعتمادهم عليه يغنى عن التكلم في سنده، مع أنه من الصحاح، فالمهم بيان فقه الحديث وما يستفاد منه، وذلك يتم برسم امور :الأمر الأول: لا يصح استعمال " الرفع " وكذا " الدفع " إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشئ لكان موجودا في وعائه المناسب له، سواء كان وعائه وعاء العين والتكوين أو وعاء الإعتبار والتشريع، لوضوح أن كلا من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوما في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، فالعناية المصححة لاستعمال كلمة " الرفع " و " الدفع " إنما هي بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار مما لا بد منه في صحة استعمالهما، وبعد ذلك يفترق " الرفع " عن " الدفع " فان استعمال " الرفع " إنما يكون غالبا في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في

---

(1)الخصال: باب التسعة الحديث 9 [*]

المرتبة السابقة عن ورود الرفع، و " الدفع " يستعمل غالبا في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى لوجود الشئ قبل إشغاله لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له، فيكون الرفع مانعا عن استمرار الوجود، والدفع مانعا عن تأثير المقتضى للوجود . ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال " الرفع " بدل " الدفع " على

وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية، فان الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة (1) لأن بقاء الشئ كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدء الفياض في كل آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشئ إنما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال " الرفع " في مقام " الدفع " لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلا، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأن غلبة استعمال " الرفع " فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك. ومما ذكرنا من معنى " الرفع " و " الدفع " يظهر: أنه لا مانع من جعل " الرفع " في الحديث المبارك بمعنى " الدفع " في جميع الأشياء التسعة المرفوعة، ولا يلزم من ذلك مجاز في الكلمة، ولا في الإسناد. أما عدم المجازية في الإسناد: فلما سيأتي من أن إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير وإضمار. وأما في الكلمة: فلما عرفت: من أن حقيقة الرفع هي الدفع، فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره في جعل الحكم وتشريعه في الموارد التسعة .

---

(1)أقول: ذلك كذلك لو كان مصحح صدق " الرفع " مجرد منع المقتضى عن تأثيره، وإما لو قلنا بأن المصحح في صدقه علاوة عن ذلك عدم قصور في تأثير المقتضى في زمان سابق عن وروده قبل " الدفع " المعتبر فيه المقارنة، فلا مجال حينئذ لتصحيح صدقه على الدفع بتدريجية إفاضة الفيض عليه، إذ تشبه ذلك باثبات اللغة بالعرفان [*] .!

غايته أنه في الثلاثة الأخيرة - وهى الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق - يكون المراد دفع المقتضى عن تأثيره في أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منة على العباد وتوسعة عليهم، وسيأتى بيان المراد من الحكم الذي كان له اقتضاء الجعل والتشريع في الحسد وأخويه. وفي غير " ما لا يعلمون " من الخمسة الاخر - وهى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطرو إليه - يكون المراد دفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم واطراده لحال النسيان والإضطرار والإكراه والخطأ و ما لا يطاق، فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموراد، وسيأتى أن التخصيص في ذلك يكون من التخصيص الواقعي وليس من التخصيص الظاهرى. وفي " ما لا يعلمون " يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعية عن تأثيرها في ايجاب الإحتياط، مع أن ملاكاتها كانت تقتضي ايجاب الإحتياط (1) ويظهر من الشيخ (قدس سره): أن " الدفع " من أول الأمر ورد على ايجاب الإحتياط، لا أنه ورد على مقتضيات الأحكام الواقعية من حيث تأثيرها في ايجاب الإحتياط. قال (قدس سره): " وحينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الإحتياط والتحفظ فيه الخ ". ولا يخفى ما فيه من المسامحة، فان المراد من " الموصول " في قوله - صلى الله عليه وآله " - رفع ما لا يعلمون " نفس الأحكام الواقعية، لأنها هي

---

(1)أقول: ليس المراد نفى نفس المقتضيات الواقعية جزما ولا تأثيرها في الأحكام الواقعية كذلك، بل المراد نفى " ما لا يعلمون " بالعناية، باعتبار نفى تأثيرها الذى هو عين أثرها من إيجاب الإحتياط ظاهرا، ومرجع كلام الشيخ) قدس سره) أيضا إلى ذلك، فتدبر فيه [*] .

المجهولة، وما اريد من " الموصول " هو المرفوع، فلابد وأن يرد الرفع على الحكم الواقعي (1) وإن كانت نتيجة رفعه عدم ايجاب الإحتياط، لأنه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها، وهو ينافى ما عليه اصول المخطئة. وورود الرفع على الأحكام الواقعية على وجه ينتج عدم ايجاب الإحتياط لا يمكن إلا بأن يراد دفع الأحكام الواقعية عن تأثير مقتضياتها في ايجاب الإحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهرى في ارتكاب الشبهة والإقتحام

فيها. وتوضيح ذلك: هو أن أدلة الأحكام لما كانت قاصرة لأن تتكفل بيان وجود الأحكام في زمان الشك فيها - كما أن نفس الجعل والتشريع الأول للأحكام لا يمكن أن يتكفل لحال الشك فيها - فلابد من جعل ثانوى يكون هو المتكفل لبيان صورة الشك في الحكم من ثبوته وعدم ثبوته، فيكون هذا الجعل الثانوي متمما للجعل الأولى ليس له ملاك يخصه، نظير ما دل على اعتبار قصد التقرب في العبادات، حيث إن الأمر الأولى لا يمكن أن يتكفل ببيان اعتبار ذلك، بل لابد من جعل ثانوى يتكفل ببيان ذلك ويكون من متممات الجعل الأولى، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة: أنه في كثير من الموارد نحتاج إلى متمم الجعل بجعل ثانوى. والحكم الذي يتكفله الجعل الثانوي يختلف، فقد يكون حكما واقعيا باضافة قيد في المأمور به الواقعي، مثل ما دل على اعتبار قصد التقرب، ومثل ما

---

(1)أقول: الأولى أن يقال: لو كان المراد من " الرفع " الرفع الحقيقي كيف يعقل وروده عن الحكم الواقعي في ظرف الجهل به ؟ إذ العدم في ظرف الجهل بشئ يستحيل وروده على الشئ الملحوظ في الرتبة السابقة عن الجهل بنفسه، فلا محيص من كون المراد به رفعه بالعناية، ومرجعه إلى رفع أثره حقيقة، فالرفع الحقيقي متوجه إلى إيجاب الإحتياط بدوا، بلا توجيهه إلى " ما لا يعلمون " ولو بنينا على التصويب واختصاص الحكم بالعالمين، فتدبر تعرف [*] .

دل على اعتبار غسل المستحاضة قبل الفجر. وقد يكون حكما طريقيا، مثل ما دل على وجوب السير للحج قبل الموسم. وقد يكون حكما ظاهريا، وهو ما إذا اخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه، فان الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون حكما واقعيا، بل لابد أن يكون حكما ظاهريا، على اختلاف مفاده، فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعي في موطن الشك بجعل ايجاب الإحتياط، وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعي بلسان الحل والترخيص، كقوله - عليه السلام " كل شئ لك حلال " أو بلسان الرفع، كقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن امتى تسعة أشياء " ومنها ما لا يعلمون. وهذا الإختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعية ومناطاتها، فقد يكون الملاك بمرتبة من الأهمية في نظر الشارع يقتضى جعل ايجاب الإحتياط في ظرف الشك تحرزا عن الوقوع في مخالفة الواقع. وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فللشارع الترخيص في ارتكاب الشبهة منة على العباد وتوسعة عليهم، لأنه كان له التضييق عليهم بالزامهم على حفظ الملاكات بأى مرتبة كانت على أي وجه اتفق ولو بالإحتياط مطلقا في جميع موارد الشك، ولكن الملة السهلة السمحة اقتضت عدم ايجاب الإحتياط ورفع تأثير المقتضيات والملاكات عن اقتضائها ايجاب الإحتياط، ولازم ذلك: عدم المؤاخذة على الاقتحام في الشبهة لو صادف كونه مخالفا للواقع واتفق كون الشبهة من المحرمات الواقعية. وبذلك تمتاز البرائة الشرعية عن البرائة العقلية، فان البرائة العقلية عبارة عن قبح المؤاخذة بلا بيان، فالحكم العقلي من أول الأمر يتوجه على المؤاخذة واستحقاق العقوبة، لأن استحقاق المؤاخذة والعقوبة من المدركات العقلية ليس من وظيفة الشارع وضعه ورفعه إلا بوضع ما يكون منشأ ذلك أو

رفعه، كما أنه ليس من وظيفة العقل الحكم بجواز الإقتحام في الشبهة والترخيص في ارتكابها، لأن ذلك من وظيفة الشارع. نعم: لازم حكم العقل بقبح المؤاخذة بلا بيان هو الترخيص في الإرتكاب، كما أن لازم حكم الشارع بالترخيص هو عدم المؤاخذة في الإقتحام، فالبرائة الشرعية من أول الأمر تتوجه على جواز الإرتكاب عكس البرائة العقلية. فتحصل مما ذكرنا: أن " الرفع " في الحديث المبارك بمعنى " الدفع " في جميع الأشياء التسعة، ولا يلزم من ذلك تجوز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره. وإن أبيت عن ذلك وجمدت على ما ينسبق إلى الذهن في بادئ الأمر: من أن العناية المصححة لورود الرفع على الشئ إنما هي باعتبار وجوده السابق ولا يكفى مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الإلتزام بذلك أيضا لوجود العناية المصححة لورود الرفع في جميع الامور التسعة المذكورة في الحديث. أما في غير " ما

لا يعلمون " من الثمانية الاخر فواضح، فان الرفع قد اسند فيها إلى ما هو ثابت خارجا، لوجود الخطأ والنسيان والإضطرار وغير ذلك خارجا، فالرفع قد ورد على ما هو موجود في الخارج، ولا منافات بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها، لأن الرفع التشريعي لا ينافى الثبوت التكويني، كما لا ينافى وجود الضرر خارجا مع نفيه تشريعا، وسيأتى معنى الرفع التشريعي في المذكورات. وأما في " ما لا يعلمون " فقد يقال: إنه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فان المراد من " الموصول " نفس الحكم الشرعي، فان كل الحكم في مورد الشك ثابت فلا يتصور رفعه إلا على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتا فلا يصح إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلابد من جعل " الرفع " في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " بمعنى " الدفع " هذا. ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لإسناد الرفع إلى الحكم من دون

أن يلزم النسخ أو التصويب. أما في الشبهات الموضوعية: فواضح، فانه في مورد الشك في خمرية الشئ يصح أن يقال: رفع الحكم بالحرمة عن المشكوك، بلحاظ أن حرمة شرب الخمر قد ثبتت في الشريعة، فصح أن يقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن هذا المشتبه. وأما في الشبهات الحكمية: فيمكن أيضا فرض وجود العناية المصححة لاستعمال الرفع (1) فتأمل. ولكن هذا كله إتعاب للنفس وتبعيد للمسافة بلا ملزم، فان استعمال " الرفع " بمعنى " الدفع " ليس بعزيز الوجود، بل قد عرفت : أن الرفع حقيقة هو الدفع، فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرف وتأويل .الأمر الثاني: قيل: إن دلالة الإقتضاء تقتضي تقديرا في الكلام، لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان مما ذكر في الحديث الشريف، فلابد من أن يكون المرفوع أمرا آخر مقدرا، صونا لكلام الحكيم عن الكذب واللغوية. وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدر، فقيل: إن المقدر هو المؤاخذة والعقوبة. وقيل: إنه عموم الآثار. وقيل :إنه أظهر الآثار بالنسبة إلى كل واحد من التسعة. والتحقيق: أنه لا حاجة إلى التقدير، فان التقدير إنما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخبارا عن أمر خارجي أو كان الرفع رفعا تكوينيا، فلابد في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرجه عن الكذب. وأما إذا كان الرفع رفعا تشريعيا (2 (فالكلام يصح بلا تقدير، فان

---

(1)أقول: يكفى في العناية وجود الحكم المشكوك في الرتبة السابقة، ويكون رفعه في الرتبة اللاحقة رفع مسبوق الوجود رتبة لا زمانا، فتدبر. (2) أقول: ياليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحى ! إذ لو كان المراد من الرفع التشريعي تشريع رفع [*]

الرفع التشريعي كالنفي التشريع ليس إخبارا عن أمر واقع بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفى، كقوله - صلى الله عليه وآله - " لا ضرر ولا ضرار " وكقوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " ونحو ذلك مما يكون متلو النفى أمرا ثابتا في الخارج. وبالجملة: ما ورد في الأخبار مما سيق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفى إنما يكون في مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى الرفع التشريعي ونتيجته. والغرض في المقام مجرد بيان أن دلالة الإقتضاء لا تقتضي تقديرا في الكلام حتى يبحث عما هو المقدر. لا أقول: إن الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات (1) فان المذكورات في الحديث غير " ما لا يعلمون " لا تقبل الرفع التشريعي، لأنها من الامور التكوينية الخارجية، بل رفع المذكورات تشريعا إنما يكون برفع آثارها الشرعية - على ما سيأتي بيانه - ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الإقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية والكذب، بل ذلك لأجل أن رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعية، كما أن معنى " نفى الضرر " هو نفى الأحكام الضررية، فتأمل جيدا .

هذه الامور حقيقة فهو غلط، وإن كان العرض جعل الشارع رفعها تنزيلا فهو يناسب مع الإخبارية أيضا، وإن كان الغرض عدم جعلها في موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيقي لهذه الامور في دائرة أحكامه لا مطلقا، فلا يخرج هذا الرفع أيضا عن التكوين، غايته في مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطاء حقيقة في الشرعيات، وهكذا، فهو عين الرفع الحقيقي لها، غاية الأمر لا مطلقا، وهذا المعنى أيضا قابل للإخبارية، فلا يبقى في البين إلا توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا، وعليه بشرحه، وهذا الذى لا نفهم له معنى محصلا. (1) أقول: لا مجال لهذا الكلام، إذ مرجع الرفع التشريعي إلى رفع الامور الواقعية في عالم التشريع، ومرجع هذا الرفع إلى رفع أثره، وهذا عين قابلية الامور التكوينية للرفع التشريعي، فلا معنى لقوله توضيحا لمرامه " لا أقول " إلى آخره، خصوصا لا يفهم فرق بين الرفع التشريعي وبين رفع المذكورات تشريعا، فتدبر [*] .

الأمر الثالث: قيل: إن وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد من " الموصول " في " ما لا يعلمون " الموضوع المشتبه، لأن المراد من " الموصول " فيما استكرهوا وما اضطروا وما لا يطيقون، هو الفعل الذي استكرهوا عليه أو اضطروا إليه أو لا يطيقونه، فان هذه العناوين لا تعرض الأحكام الشرعية، بل إنما تعرض الأفعال الخارجية، ومقتضى وحدة السياق أن يكون المراد من " الموصول " في " ما لا يعلمون " أيضا الفعل الذي اشتبه عنوانه، كالشرب الذي اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث المبارك بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية، مضافا إلى أنه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بحيث يمكن أن يراد من " الموصول " معنى يعمها، فان المرفوع في الشبهات الحكمية إنما هو نفس متعلق الجهل وما لا يعلمون، وهو الحكم الشرعي (1) فاسناد الرفع إلى " الموصول " يكون من قبيل الإسناد إلى ما هو له، لأن " الموصول " الذي تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعي. وأما الشبهات الموضوعية :فالذي تعلق الجهل به فيها أولا وبالذات إنما هو الموضوع الخارجي وبالتبع يتعلق بالحكم الشرعي، والموضوع الخارجي بنفسه غير قابل للوضع والرفع الشرعي، بل إسناد الرفع إليه يكون من قبيل الإسناد إلى غير ما هو له، فمع قطع النظر عن وحدة السياق كان الأولى اختصاص الحديث

(1)أقول: محل البحث في أن متعلق الرفع في البقية أي شئ ؟ وذلك لا ينافى مع كون المرفوع بالأخرة حكم شرعى، فالإختلاف في المتعلق يوجب خلاف السياق .والأولى في الجواب أن يقال: إن المراد من " الموصول " ما كان معروض وصفه حقيقة، والفعل في الشبهات الموضوعية ما تعلق عدم العلم بنفسه - كما اضطروا إليه - بل تعلق عدم العلم بعنوانه، وهو أيضا خلاف ظهور السياق، وحينئذ الأمر يدور بين حفظ السياق من هذه الجهة فيحمل على الحكم أو حفظ السياق من حيث إرادة الفعل من " الموصول " وارتكاب خلاف السياق من جهة اخرى، والعرف يرجح الأول، فيحمل على الحكم في " ما لا يعلمون " فقط [*] .

بالشبهات الحكمية، إلا أن وحدة السياق تقتضي اختصاصه بالشبهات الموضوعية، هذا. ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من الضعف، فان المرفوع في جميع الأشياء التسعة إنما هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في غير " ما لا يعلمون " إلى الأفعال الخارجية إنما هو لأجل أن الإكراه والإضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام - كما ذكر - وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أن المرفوع في " ما لا يعلمون " أيضا هو الحكم الشرعي، وهو المراد من " الموصول " والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية. ومجرد اختلاف منشأ الجهل - وأنه في الشبهات الحكمية إنما يكون إجمال النص أو فقده أو تعارض النصين وفي الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الامور الخارجية - لا يقتضى الإختلاف فيما اسند الرفع إليه، فان الرفع قد اسند إلى عنوان " ما لا يعلم " ولمكان أن الرفع التشريعي لابد وأن يرد على ما يكون قابلا للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعي، سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية، فكما أن قوله - عليه السلام - " لا تنقض اليقين بالشك " يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن امتى تسعة أشياء " فتدبر. الأمر الرابع: قد عرفت: نتيجة الرفع في " ما لا

يعلمون " وأنه بمعنى دفع مقتضيات الأحكام في تأثيرها لإيجاب الإحتياط، من دون أن يمس الرفع فيه كرامة الحكم الواقعي بوجه من الوجوه من حيث الوجود والفعلية، فلا نسخ ولا تصويب ولا صرف. وأما النتيجة في غير " ما لا يعلمون " فبالنسبة إلى رفع الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق، سيأتي البحث عنه. وأما بالنسبة إلى الخمسة الاخر :من

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فنتيجة الرفع فيها هي تخصيص الأحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجودها بما عدا عروض هذه الطوارى. بيان ذلك: هو أن مقتضى عموم أدلة الأحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان وغير ذلك من الطوارى والحالات في ترتبها على موضوعاتها، فان مقتضى عموم قوله تعالى " السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " وقوله تعالى " الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة " هو ثبوت القطع والجلد على من اكره على السرقة والزنا أو اضطر إليهما. ومقتضى الجمع بين تلك الأدلة وقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن امتى الخطأ والنسيان الخ " هو اختصاص الأحكام بغير صورة عروض ذلك، فلا قطع ولا جلد على من اكره على السرقة والزنا، وقد عرفت: أن الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع، فيكون حاصل المعنى: هو " أن مقتضيات الأحكام الواقعية وإن كانت تقتضي ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقا من غير دخل للخطأ والنسيان في ذلك، إلا أن الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها في ترتب الحكم على الموضوع الذي عرض عليه الخطأ والنسيان والإكراه ونحو ذلك " فلا حكم مع عروض هذه الحالات، فتكون النتيجة تخصيص الإحكام الواقعية بالموارد التى لم تطرء عليها هذه الطوارى. والذي يدل على أن مقتضيات الأحكام الواقعية كانت تقتضي ترتب الأحكام على موضوعاتها مطلقا من غير دخل للإكراه ونحوه في ذلك، هو أن سياق " حديث الرفع " يقتضى كون الرفع للإمتنان والتوسعة على العباد، فلولا ثبوت المقتضى في الموارد التى تعرض عليها هذه الطوارى والحالات لم يكن موقع للإمتنان، كما لا يخفى. وتوهم :أن النسبة بين كل واحد من أدلة الأحكام مع كل واحد من العناوين الخمسة العموم والخصوص من وجه، فان ما دل على وجوب الجلد في

الزنا وإن كان يعم صورة الإكراه عليه وعدمه إلا أنه يختص بخصوص الزنا، كما أن ما دل على رفع الإكراه وإن كان يختص بالإكراه إلا أنه يعم الإكراه على الزنا وغيره، فلا وجه لتقديم ما دل على رفع الإكراه على ما دل على وجوب الجلد على الزانى فاسد، فان " حديث الرفع " يكون حاكما على أدلة الأحكام، فلا تلاحظ النسبة بينهما، كما لا تلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام وبين ما دل على نفى الضرر والعسر والحرج. ولا فرق بين أدلة نفى الضرر والعسر والحرج وبين دليل رفع الإضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوا أن الحكومة في أدلة نفى الضرر والعسر والحرج إنما تكون باعتبار عقد الحمل حيث إن الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارية على نفس الأحكام فان الحكم قد يكون ضرريا أو حرجيا وقد لا يكون - كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محله - وفي دليل رفع الإكراه والإضطرار وغير ذلك إنما تكون باعتبار عقد الوضع، فانه لا يمكن طرو الإكراه والإضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الأحكام، نظير قوله - عليه السلام - " لا شك لكثير الشك " و " لا سهو مع حفظ الإمام " ونحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلا لما اريد من عقد وضع الآخر، وسيأتى في محله: أنه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يقدم على دليل المحكوم وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه أو كان دليل المحكوم في المفاد أظهر من دليل الحاكم، ونتيجة كل حكومة هي التخصيص، فلا ينبغى التأمل في حكومة " حديث الرفع " على أدلة الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، فتأمل جيدا .

الأمر الخامس: في بيان عموم النتيجة وأن المرفوع في هذه الموارد هل هو جميع الآثار والإحكام المترتبة على الموضوعات ؟ أو بعض الآثار ؟ وهو من أهم الامور التى ينبغى البحث عنها في " حديث الرفع " وقبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على أمرين: الأول: انه يعتبر في التمسك بحديث الرفع امور: الأول: أن يكون الأثر الذي يراد رفعه من الآثار الشرعية التى أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، لا من الآثار العقلية التى ليس أمر وضعها ورفعها بيد الشارع. الثاني: أن يكون في رفعة منة وتوسعة على العباد، فالأثر الذي يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يندرج في عموم الحديث. الثالث: أن يكون الأثر بحسب جعله الأولى مترتبا على الموضوع لا بشرط عن طرو العناوين المذكورة في الحديث، أي لم يعتبر في موضوع الأثر عنوان الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلا لم يكن مرفوعا بحديث الرفع، فان عنوان الموضوع يقتضى وضع الأثر لا رفعه، فلو فرض أنه قد اخذ في موضوع بعض الآثار عنوان خصوص الإكراه أو خصوص الإضطرار أو غير ذلك من أحد العناوين الخمسة كان ذلك الأثر خارجا عن عموم " حديث الرفع " فهذه الامور الثلاثة مما لابد منها في صحة التمسك بحديث الرفع، والسر في اعتبارها واضح. الثاني: إن الرفع التشريعي للشئ عبارة عن خلو صفحة التشريع عنه، وإن كان صفحة التكوين مشغولة به، لعدم المنافاة بين الرفع التشريعي والثبوت التكويني، من غير فرق بين تعلق الرفع بالحكم الشرعي ابتداء أو بالموضوع الخارجي إذا كان الموضوع ذا حكم شرعى، فان رفع الموضوع في عالم

التشريع عبارة من رفع حكمه لا بتقدير في الكلام، بل معنى رفع الموضوع شرعا هو ذلك (1) فمفاد قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع عن امتى الخطأ والنسيان " - بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ أولا - هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصفتين منزلة العدم، فكأنه لم يقع الخطأ والنسيان خارجا، ومعنى عدم وقوع الخطأ والنسيان، هو أن الفعل الصادر على أحد الوجهين كأن لم يصدر على هذا الوجه. وهذا المعنى بظاهره فاسد، فانه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، وذلك ينافى الإمتنان والتوسعة، فلابد وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم وكأنه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أن الفعل وقع وحيثية صدوره عن خطأ أو نسيان لم يكن، ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتى ينافى الإمتنان، بل لابد من أن يكون مفاد رفع الخطأ والنسيان رفع أصل الفعل الواقع عن نسيان أو خطأ، فتوافق مفاد رفع الخطأ والنسيان مع مفاد رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقونه، فان المرفوع في هذه الامور الثلاثة هو الفعل الذي وقع عن إكراه أو عن اضطرار إليه أو ما لا طاقة عليه، لا رفع صفة الإكراه والإضطرار. ومقتضى وحدة السياق والمفاد هو أن يكون المرفوع في الخطأ والنسيان ذلك، وقد عرفت: أن رفع الفعل تشريعا إنما يكون

(1)أقول: رفع ذات الموضوع لا بوصف موضوعيته إذا كان مرجعه إلى خلو صفحة التشريع عنه، فمرجعه إلى خلو صفحة التشريع عن هذا الذات، ومآله إلى خلو خطاباته عن هذه الأفعال واختصاصها بغيرها، وهذا عين رفع نفسها تكوينا في طى أحكامه وخطاباته لا مطلقا، وهذا عين المعنى الثالث الذى أشرنا إليه في الحاشية السابقة وقابل للإخبارية أيضا. ولكن الأولى منه الإلتزام بالمعنى الثاني: من جعل الرفع في المذكورات تنزيليا بلحاظ رفع آثاره. ويمكن حمل كلامه من الرفع التشريعي على ذلك، تبديل المقرر البيان المعروف من الرفع الإدعائي إلى الرفع في عالم التشريع ليس إلا إخفاء الأمر على الأذهان، وهو نوع من تبعيد المسافة [*] .

بلحاظ رفع الآثار والأحكام، فيقع الكلام حينئذ في أن المرفوع عموم الآثار أو بعضها ؟ (1)

(1)أقول: ينبغى في شرح هذا المرام أن يقال: إنه بعد اختصاص " حديث الرفع " بما في وضعه خلاف الإمتنان على الامة لا رفع أثره مطلقا - إذ لا امتنان في رفع ما لا يكون في وضعه خلاف امتنان عليهم بل لو فرض الإمتنان فيه فالمتيقن من " الحديث " رفع هذا المقدار لا كل رفع فيه امتنان وإن لم يكن في وضعه خلاف امتنان - فكان " حديث الرفع " من هذه الجهة نظير " لا ضرر " الغير الشامل للمقدم، مع أن نفى الحكم عنه منة عليه أيضا، فالخبر لا يكاد يشمل الخطأ والنسيان عن تقصيره وتمكنه من حفظه. نعم: لو بلغ حفظ تمكنه عن الوقوع في الامور المزبورة إلى حد الحرج ربما يشمله " الحديث " إذ في وضعه عليه أيضا خلاف الإمتنان عليه، ولذا يشمله عموم " لا حرج " أيضا. ومن هنا ظهر الحال في " ما لا يطيقون " حرفا بحرف، كما أن الإظطرار في التكليفيات لا اختصاص في رفعه بصورة التمكن عن حفظه، إذ مع قصوره العقل لا يأبى عن فعلية التكليف واستحقاقه العقوبة، ولذا كان وضع التكليف في مورده خلاف الامتنان في حقه، فيشمله " الحديث " بخلاف العناوين السابقة، إذ مع قصورها يأبى العقل عن استحقاق العقوبة في موردها، فلا يكون التكليف في وضعه خلاف امتنان، وإنما يختص ذلك بصورة خاصة، كما أشرنا. وأما في الوضعيات: فالظاهر أن رفع تأثير المعاملة عن المضطر إليها ولو قصورا خلاف امتنان في حقه، لأن في وضعه كمال الإمتنان عليه، وعمدة النكتة فيه: أن في المعاملات المضطر بها الإضطرار دعاه إلى المعاملة، فأثر المعاملة بالواسطة تنسب إلى الإضطرار الذى هو مقتضيه، فيكون من الموارد التى يترتب الأثر على نفس العنوان باقتضائه و " حديث الرفع " أجنبي عن مثلها، وهذا بخلاف موارد الإضطرار على مخالفة التكليف، كما لا يخفى. وأما المكره عليه: ففى التكليفيات لا مجال للأخذ باطلاق رفع الإكراه، كيف ! ولو اكره على الزنا بتوعيده على أخذ مال قليل منه لا يكون ضرره حرجيا عليه - كالقران أو أقل منه - لم يلتزم أحد بجواز ارتكاب الزنا أو اللواط أو شرب الخمر، وهكذا لو كان توعيده بأمر مهم ولكن كان متمكنا عن دفعه بوجه يكره عليه إقدامه بلا حرج، فان هذا المقدار يكفى للحكم بفساد المعاملة لكونه مكرها، ومع ذا لا يكفى في التكليفيات جزما. نعم: لا بأس بالإكتفاء بمطلق صدق الإكراه في المعاملات لأن في وضعه خلاف امتنان عليه. لا يقال: إن في المقام أيضا الإكراه دعاه إلى المعاملة، فأثر المعاملة يحسب لعنوانه. فانه يقال: فرق بينه وبين الإضطرار، فان في الإضطرار كان الإضطرار مقتضيا لتحصيل مال لمعاش عياله، ولا يكون ذلك إلا بصحة المعاملة، وفى الإكراه ليس الأمر كذلك، بل هو مقتضى لعدم ترتب الأثر، لأنه مقتضى للطيب الذى هو من أجزاء المقتضى للصحة أو شرائطه، فيخرج مثل هذا الأثر من الآثار التى يكون العناوين المزبورة مقتضيا لها. وما هو مورد انصراف " حديث الرفع " مثل هذه الآثار، لا كل أثر ينسب إلى نفسه، ولو كان مغنيا لمقتضيه أو شرطه، وذلك أيضا عمدة النكتة الفارقة بين الإكراه والإضطرار [*] .

فنقول: الأحكام المترتبة على أفعال العباد، إما أن تكون وضعية - كما في باب العقود والإيقاعات والطهارة والنجاسة وأمثال ذلك - وإما أن تكون تكليفية، وهى إما أن تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود بحيث لا يكون لوجوده الثاني ذلك الأثر، وإما أن تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلما وجد الفعل كان الأثر مترتبا عليه. ثم إن معروض الحكم والأثر، إما أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل بمعنى أن الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم كحرمة شرب الخمر حيث إن خطاب " لا تشرب " متوجه إلى شخص الشارب، وإما أن يكون الفعل الصادر عن الفاعل علة لتوجه حكم إلى غير الفاعل، كوجوب إقامة الحد على من شرب الخمر، حيث إن شرب الخمر من شخص يكون علة لتوجه خطاب " إقامة

ولئن شئت قلت: إن الإضطرار مرفوع في خصوص التكليفيات ما لم يكن حفظه حرجيا ولا يشمل المعاملات أبدا، والإكراه عليه مختص بالمعاملات ولا يشمل التكاليف أصلا. نعم: إذا بلغ بحد الحرج في ترك إرتكاب المكره عليه كان الأثر أيضا مرفوعا، لكن ذلك أيضا من جهة الحرج لا الإكراه، ولئن شئت فسمه الإكراه أيضا، ولكن لا إطلاق فيه، كما أشرنا. ثم أن الأثر المرفوع في المكره ليس إلا صحة المعاملة لا الأحكام التكليفية المترتبة على الصحة، إذ هي أيضا خلاف امتنان في حق المشترى، لانتهائه إلى كونه مالكا بلا سلطنة، بخلاف المرفوع في البقية، فان المرفوع فيها نفس التكليف الواقعي المستتبع لنفى ايجاب التحفظ الواصل إلى حد الحرج المستتبع لنفى استحقاق العقوبة على مخالفتها. ثم إن في رفع التكليف في باب الإضطرار وغيره لا فرق بين كون التكليف متعلقا بالوجود أو العدم وبين كون الإضطرار متعلقا بالوجود أو العدم، إذ مرجع الجميع إلى رفع التكليف عما اضطر على خلاف مقتضاه نفيا أو إثباتا، وسيجئ توضيح المقال في الحاشية الآتية .وأما في " ما لا يعلمون " فالمرفوع فيه ما كان في ظرف الجهل، وليس هو إلا ايجاب الإحتياط، ولا مجال في المقام لتعلق الرفع بنفس التكليف الواقعي، حتى في صورة الإنفتاح، إذ لا يكون ما في وضعه عليه خلاف امتنان، فله إبقاء حكم عقله بالإحتياط أو الفحص، فرفع هذا الحكم بقلب موضوعه، حيث إنه تعليقي، ولا يحتاج رفعه برفع نفس التكليف الواقعي، كما أنه في القاصر كان المرفوع ايجاب احتياطه شرعا بلا رفع التكليف الواقعي إلا عناية وتنزيلا. ونتيجة جميع المرفوعات بالأخرة رفع المؤاخذة عما كان لولا " حديث الرفع " ولئن تتأمل فيما ذكرنا ترى ما في كلمات الماتن المقرر مواقع النظر، فتدبر [*] .

الحد " إلى الحاكم المقيم للحد. فهذه جملة الأحكام والآثار المترتبة على أفعال العباد. فان كان الحكم من الأحكام التكليفية وكان مترتبا على الفعل بلحاظ مطلق الوجود وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فلا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرار أو نسيان أو خطأ، فان نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه في عالم التشريع هو ذلك، فمن شرب الخمر عن إكراه أو اضطرار لم يكن فعله حراما شرعا، ولا يخرج بذلك عن العدالة لو كان واجدا لها قبل الشرب، لأن الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فرفع الموضوع يقتضى رفع الحكم، فلا حرمة، وهو واضح. وإن كان الأثر مترتبا على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فان اكره المكلف على الفعل أو اضطر إليه، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، فقد يكون الأثر من الآثار التى لا تقتضي المنة رفعه، كمن نذر أن يكرم عالما فاكره على الإكرام أو اضطر إليه، فانه لا يصح أن يكون الإكراه المكره عليه مشمولا لحديث الرفع، لأن فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقق الإمتثال ووجوب الإكرام عليه ثانيا، وذلك ينافي الإمتنان. وقد يكون الأثر من الآثار التي تقتضي المنة رفعه، كما لو نذر المكلف أن لا يكرم شخصا خاصا أو لا يشرب ماء الدجلة فاكره على الإكرام أو الشرب، فان رفع ما يترتب على الإكرام والشرب من الحنث والكفارة يوافق المنة، فيصح أن يقال: إن الإكرام كذلك إكرام وجعله كالعدم لرفع ما يترتب عليه من الحنث والكفارة. وان اكره المكلف على الترك أو أضطر إليه أو نسى الفعل: ففي شمول " حديث الرفع " لذلك إشكال، مثلا لو نذر أن يشرب من ماء الدجلة فاكره على العدم أو اضطر إليه أو نسى أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن أدلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث ومخالفة النذر

عن إرادة والتفات، فان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأن تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنما يكون وضعا لا رفعا، والمفروض أن المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعا وجعله كالشرب، حتى يقال: إنه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة. والحاصل :أنه فرق بين الوضع والرفع، فان الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجودا ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوما ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان موافقا للتوسعة والإمتنان، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركا له عن النسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه (1) لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، و " حديث الرفع " لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع. ومن هنا يظهر: أنه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرايط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فانه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلا لخلو صفحة الوجود عنها، مضافا إلى أن الأثر المترتب على السورة ليس هو إلا الإجزاء وصحة العبادة، ومع الغض عن أن الإجزاء والصحة ليست من الآثار الشرعية التى تقبل الوضع والرفع لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحة، فان ذلك يقتضى عدم الإجزاء وفساد العبادة، وهذا ينافى الإمتنان وينتج عكس المقصود، فان

---

(1)أقول: لنا مجال السؤال بنذر شرب أحد المايعين إجمالا واضطر بترك أحد الطرفين معينا أو غير معين، فهل أحد في البين يلتزم بلزوم امتثال الطرفين ؟ ما أظن التزامك به أيضا، بل تلتزم بالتكليف التوسطى، وهل هذا من غير جهة الإضطرار ؟ [*]

المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسى موضوعا وأثرا لا يشمله " حديث الرفع " ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة. وأما بالنسبة إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى: فهو وإن كان أمرا وجوديا قابلا لتوجه الرفع إليه، إلا أنه أولا: ليس هو المنسى أو المكره عليه

ليتوجه الرفع إليه، وثانيا: لا فائدة في رفعه، لأن رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواجد له، فان ذلك يكون وضعا لا رفعا، وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط أثر يصح رفع المركب بلحاظه، فان الصلاة بلا سورة مثلا لا يترتب عليها أثر إلا الفساد وعدم الإجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعي. ومن ذلك يظهر فساد ما قيل: من أن المرفوع في حال النسيان إنما هو جزئية المنسى للمركب، وما اشكل عليه: من أن الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، وما اجيب عن ذلك: من أن الجزئية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الإنتزاع. فان ذلك كله خروج عن مفروض الكلام ولا ربط له بالمقام، لأن جزئية الجزء لم تكن منسية وإلا كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءة السورة مثلا، فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بأن الجزئية غير مجعولة فيجاب بأنها مجعولة بجعل منشأ الإنتزاع. والحاصل: أن الإشكال في شمول " حديث الرفع " للجزء المنسى ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعي، إذ لا إشكال في أنه عند الشك في جزئية شئ للمركب أو شرطيته تجرى فيه البرائه الشرعية ويندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " بل الإشكال إنما هو من جهة أنه عند ترك الجزء نسيانا مع العلم والإلتفات بجزئيته ليس في البين ما يرد الرفع الشرعي عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط بمثل " حديث الرفع " بل لابد من التماس دليل آخر على

الصحة، وهو في الصلاة قوله - عليه السلام - " لا تعاد الصلاة إلا عن خمس ."
وعلى ذلك يبتنى جملة من القواعد التى تسالم عليها الأصحاب في باب الخلل الواقع في الصلاة، من جملتها: أنه لو كان المنسى من الأركان فما لم يدخل المصلى في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسى ومع الدخول في ركن آخر تبطل الصلاة، بخلاف ما إذا كان المنسى من غير الأركان، فانه لا تبطل الصلاة بنسيانه وإن دخل في ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التى يجب قضائها بعد الصلاة يقضى، وإلا فلا شئ عليه إلا سجدتا السهو، ونحو ذلك من الفروع والقواعد التى تستفاد من " حديث لا تعاد " وقد استقصينا الكلام فيها في " رسالة الخلل ." ولو كان المدرك في صحة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط نسيانا " حديث الرفع " كان اللازم صحة الصلاة بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقا من غير فرق بين الأركان وغيرها، فانه لا يمكن استفادة التفصيل من " حديث الرفع ". ويؤيد ذلك :أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من ساير المركبات. هذا إذا كان النسيان مستوعبا في تمام الوقت المضروب للمركب، وأما في النسيان الغير المستوعب فالأمر فيه أوضح، فانه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكر في بقية الوقت، لأن المأمور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ولو في جزء من الوقت الذي يسع فعل المأمور به، فمع التذكر في أثناء الوقت يجب الإتيان بالمأمور به لبقاء وقته - لو كان المدرك حديث الرفع - لأن المأتى به الفاقد للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلو لا " حديث لا تعاد " كان اللازم هو إعادة الصلاة الفاقدة للجزء نسيانا مع التذكر في أثناء الوقت. فتحصل مما ذكرنا: أنه في كل مورد مست الحاجة إلى تنزيل الفاقد منزلة الواجد لابد من التماس دليل آخر غير " حديث الرفع " كما أنه في كل

مورد مست الحاجة إلى تنزيل الواجد منزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع
(1)ومن هنا يمكن أن يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنه في صورة ايجاد المانع نسيانا يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعبا لتمام الوقت، فتأمل جيدا. هذا كله في الأحكام التكليفية. وأما الأحكام الوضعية - كالعقود والايقاعات والطهارة والنجاسة - فالكلام فيها تارة: يقع في الأسباب :الايجاب والقبول مثلا، واخرى: في المسببات، وثالثة: في الآثار والأحكام المترتبة على المسببات. أما الأسباب: فمجمل الكلام فيها، هو أن وقوع النسيان والإكراه أو الإضطرار في ناحية الأسباب لا تقتضي تأثيرها في المسبب ولا تندرج في " حديث الرفع " لما تقدم في

باب الأجزاء والشرائط: من أن " حديث الرفع " لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولا يثبت أمرا لم يكن، فلو اضطر إلى ايقاع

---

(1)أقول: المستفاد من الرفع ما اضطروا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعيا - ومعنى رفعه التشريعي خلو صفحة التشريع عنه - مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له أو عدم أخذه موضوعا لحكمه، لا أن مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غاية اقتضائه قلب أخذ في طى التشريع بعدم أخذه، وفى هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلا أو تركا وأن المضطر إليه فعل أو ترك، إذ كما أن رفع الوجود تشريعا يرجع إلى خلو صفحة التشريع عن هذا الوجود، كذلك رفع العدم تشريعا إلى خلو صفحة التشريع عن هذا العدم، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم، لا جعله وجودا، كى يرجع إلى وضع شئ لا يناسب رفعه .ولذا لم يتوهم أحد مسألة الإضطرار بترك أحد طرفي العلم - خصوصا إذا كان معينا - بوجوب الإتيان بكل الطرفين تحصيلا للموافقة القطعية. وحينئذ فلا قصور في شمول " الحديث " للسورة المنسية، ومرجعه إلى إخراجها عن الجزئية لا جعلها بمنزلة الوجود، إذ معنى خلو صفحة التشريع عنه هو الأول لا الثاني. نعم: هذا المقدار لو كان مستوعبا في الوقت لا يقتضى الإجزاء إذ معنى رفعه ما دام النسيان عدم كونه تحت التكليف الذى هو منشأ انتزاع الجزئية ما دام النسيان، وأما كونه واجدا لمصلحة الواقع فلا، فانه لا يكون تحت الرفع تشريعا، إذ ليس أمر رفعه ووضعه بيد الشرع، وحينئذ فالمصلحة المقتضية للجزئية باقية، فبعد رفع النسيان يؤثر المصلحة في خارج الوقت أثره، كما لو لم يكن في البين " حديث الرفع " وهذا نكتة عدم تشبثهم بمثل " حديث الرفع " لتصحيح المنسيات جزءا أو شرطا أو مانعا، فتدبر [*] .

العقد بالفارسية أو اكره عليه أو نسى العربية كان العقد باطلا بناء على اشتراط العربية في العقد، فان رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي (1) وليس للعقد الفارسى أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطية العربية ليست هي المنسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية. وأما المسببات: فهى على قسمين : فانها تارة: تكون من الامور الإعتبارية ليس لها ما بحذاء في وعاء العين، بل وعائها وعاء الإعتبار - كالملكية والزوجية والرقية ونحو ذلك من الوضعيات الإعتبارية التى أمضاها الشارع - واخرى: تكون من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع - كالطهارة والنجاسة الخبثية - على احتمال قواه الشيخ (قدس سره (وإن ضعفناه نحن في محله، ويأتى بيانه في مبحث الإستصحاب. أما القسم الأول :فهو بنفسه مما تناله يد الوضع والرفع التشريعي، على ما هو الحق عندنا: من أن هذا القسم من الأحكام الوضعية يستقل بالجعل وليس منتزعا من الأحكام التكليفية، فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال (2) فينزل المسبب منزلة العدم وكأنه لم

---

(1)أقول: قد أشرنا - في الحاشية السابقة - أن مرجع رفع المضطر إليه إذا كان من التروك خلو صفحة التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا الترك عن حيز تشريع الجاعلية، ولازم تطبيقه على عدم العربية الموجبة لتشريع الفساد به - بملاحظة دخل نقيضه في الصحة هو أن هذا العدم ما شرع في مورد الفساد الملازم لعدم كون نقيضه دخيلا في الصحة، لا أن مفاد رفعه جعله منزلة الوجود كى يرد عليه ما افيد، وحينئذ ليس وجه عدم جريانهم مثل " حديث الرفع " بجميع فقراته في أبواب المعاملات حتى في فرض الإضطرار بايجاد المانع الغير الجارى فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدة الوجه في أن قضية نفى الشرطية أو غيره في المعاملة ايجاب الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان في حق المكلف. ولذا نفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب وأن " الحديث " مختص بالثاني دون الأول، لما عرفت: من أن لازم نفى شرط الوجوب إثبات الوجوب على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى، فتدبر. (2) أقول: هذا التقريب بعينه يجئ في الإضطرار، ولم يلتزم أحد فيه فساد المعاملة، فلابد من بيان فارق بينهما، كما شرحناه في الحاشية السابقة [*] .

يقع، ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب: من حلية الأكل وجواز التصرف في باب العقود والايقاعات. لا أقول: إن الرفع تعلق بالآثار، بل تعلق بنفس المسبب، لأنه بنفسه مما تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولكن فرض وقوع المسبب عن إكراه ونحوه في غاية الإشكال (1) فان الإكراه إنما يتعلق بايجاد الأسباب، وقد ذكرنا في " كتاب البيع " ما قيل وما يمكن أن يقال في المقام. وأما القسم الثاني: وهو ما إذا كان المسبب من الامور الواقعية

التى كشف عنها الشارع - كالطهارة والنجاسة - فهو مما لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي (2) لأنه من الامور التكوينية وهى تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت ووجدت، لا تقبل الرفع التشريعي، بل رفعها لابد وأن يكون من سنخ وضعها تكوينا. نعم: يصح أن يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الآثار الشرعية. ولا يتوهم: أن لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسة، بدعوى: أن الجنابة المكره عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي إلا أنها باعتبار ما لها من الأثر - وهو الغسل - قابلة للرفع، فان الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما)

---

(1)أقول: لا بأس به بناء على ما هو التحقيق: من أن الأمر بالمسبب لا يرجع إلى السبب، كما بيناه في محله. (2) أقول: إذا كان معنى الرفع التشريعي ما أفاده سابقا: من خلو صفحة التشريع عنه، فلا مانع من تعلقه بالامور الواقعية التكوينية، غاية الأمر نتيجة رفعه تشريعا رفع أثره الشرعي، كما لا يخفى. ومن هنا ظهر: أنه لا يبقى مجال لقوله: " نعم " بعد هذا الكلام، إذ لا معنى للرفع التشريعي إلا هذا المعنى، وحينئذ أي شئ منفى غير ما أثبت هنا ؟ [*] .

عقيب الجنابة والنجاسة مطلقا، من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الإختيارية وغيرها (1) فتأمل، فان المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المجال، والبحث عن ذلك وقع استطرادا. والمقصود الأصلى بالبحث هو البحث عن مفاد قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " فانه هو المدرك في البرائة الشرعية، وقد عرفت: أن الرفع في " ما لا يعلمون " يغاير الرفع في البقية، فان الرفع في البقية رفع واقعى ينتج نتيجة التخصيص الواقعي - بالبيان المتقدم - والرفع في " ما لا يعلمون " رفع ظاهري ينتج عدم وجوب الإحتياط في موارد الشك والشبهات على ما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه - والغرض من إعادة الكلام فيه هو بيان ما يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " من الشبهات. فنقول: المشكوك فيه تارة: يكون هو التكليف النفسي الإستقلالي، كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالشك في حرمة تصوير الصور المجردة من ذوات الأرواح. وأخرى: يكون هو التكليف الغير الإستقلالي - كالشك في جزئية شئ للمأمور به أو شرطيته أو مانعيته. وثالثة: يكون في

---

(1)أقول: ما أدرى جواب التوهم السابق أين صار ؟ فان كان قوله " فان الغسل والتطهير أمران وجوديان " إلى قوله " فتأمل " جوابا فهو غلط، فان الأمر في كل مورد يشمله " الحديث " باطلاق دليله شامل لصورة الإختيار والإضطرار، وبالإضطرار أو الإكراه يرتفع، فالأولى حينئذ: الإلتزام بالإشكال، ويلتزم بأنه في مورد الإضطرار على الجنابة ينتقل التكليف من الغسل إلى التيمم، كما أن في مورد الإضطرار على ارتكاب النجس يرتفع وجوب الغسل أو حرمة شرب النجس، بلا محذور فيه ولا احتياج إلى حوالة المقام ببسط الكلام فيه في مقام آخر. ثم إن من العجب أن المقرر لم ما ثبت في الجواب عن توهمه بما أسسه من الأساس ؟ بتوضيح أن وجوب الغسل في النجاسة وكذا وجوب الغسل في الجنابة من آثار الطهارة الخبثية والحدثية وإسناده إليها بالعرض والمجاز، لأنهما من مقدمات الطهارة الملازم لرفع الجنابة والنجاسة، وحينئذ فحديث الرفع لا يشملهما من حديث عنوان الإكراه على الجنابة والنجاسة، وحينئذ لا يبقى في البين إلا عنوان ترك الطهارة حدثية أو خبثية، و " حديث الرفع " باعترافه لا يشمل التروك [*] .

المحصلات والأسباب العقلية أو العادية أو الشرعية الإختراعية أو الإمضائية، كالشك في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير من النجاسة الخبثية، وكالشك في اعتبار أن يكون المسح ببلة الوضوء - بناء على أن تكون الغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحدثية من المحصلات والأسباب لا أنها بنفسها وبما هي هي متعلقات التكليف، وكالشك في اعتبار العربية والماضوية في العقد ونحو ذلك مما كان الشك فيما هو السبب والمحصل لمتعلق التكليف أو الوضع .فان كان الشك في التكليف النفسي الإستقلالي، فهذا هو المتيقن في اندراجه في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية، وسواء كانت

الشبهة حكمية أو موضوعية. وقد تقدم ضعف الإشكال في عموم " حديث الرفع " للشبهات الحكمية والموضوعية، وسيأتى مزيد توضيح لذلك .وإن كان الشك في التكليف الغير الإستقلالي، فهذا هو المبحوث عنه في باب الأقل والأكثر الإرتباطى، وسيأتى البحث عنه بما لا مزيد عليه في مبحث الإشتغال، وأن الأقوى شمول " حديث الرفع " له. وإن كان الشك في الأسباب والمحصلات، فالأقوى :أنها بجميع أقسامها لا تجرى فيها البرائة ولا يعمها " حديث الرفع " وإن حكى عن بعض الأعلام جريان البرائة في خصوص الأسباب الشرعية، كالغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحدثية، بناء على أن تكون الغسلات والمسحات من الأسباب والمحصلات وأن المأمور به في باب الطهارة الخبثية هو إفراغ المحل عن القذارة الظاهرية فيكون الغسل سببا لذلك، وفي باب الطهارة الحدثية هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية الحاصلة من الأحداث والغسلات والمسحات أسباب لذلك، لا أن المأمور به نفس الغسلات والمسحات وتطهير الباطن حكمة للأمر بها، وسيأتى البحث عن ذلك أيضا (إن شاء الله تعالى) في مبحث الإشتغال .

وعلى ذلك يبتنى الخلاف المعروف في باب الوضوء: من أنه هل يعتبر في الوضوء مع عدم القصد إلى إحدى الغايات الواجبة أو المستحبة قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة ؟ أو لا يعتبر قصد ذلك ؟ بل يكفى مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، فان قلنا: إن المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات، فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة. وإن قلنا: إن المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصلات لها، فلابد مع عدم قصد إحدى الغايات من قصد الكون على الطهارة، لأن قصد حقيقة المأمور به مما لابد منه في كل عبادة. ومنشأ الخلاف: هو وقوع كل من التطهير والأفعال في حيز الطلب في " القرآن المجيد ". فمن الأول: قوله تعالى: " وإن كنت جنبا فاطهروا " (1 (بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل في ذلك. ومن الثاني قوله تعالى: " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم " الآية (2). فمن قال: بأنه يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة وأنها من المسببات التوليدية للأفعال حمل الأمر بالأفعال في آية الوضوء على أن الأمر بها لأجل كونها محصلة للطهارة لا من حيث هي هي، فانه في المسببات التوليدية يصح تعلق الأمر بكل من المسبب والسبب لكن لا بما هو هو، بل بما أنه يتولد منه المسبب، وهذا إذا كان الربط بين السبب والمسبب على وجه يكون الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب عرفا، كما لو أمر بالإلقاء في النار، فان الأمر به عرفا أمر بالإحراق. والظاهر أن تكون جميع الأسباب والمسببات التوليدية من هذا القبيل .

---

1)و 2) سورة المائدة الآية 6 [*]

ومن قال: إنه لا يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة (1) حمل الأمر بالتطهير في آية الغسل على أن المراد منه نفس الأفعال لا المعنى الحاصل منها ويكون التطهير من قبيل الحكم والمصالح، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار: من " أن الله تعالى إنما أمر بالوضوء ليكون العبد متطهرا بين يدى الله تعالى (2) " فان الظاهر منه هو أن تكون الطهارة من الخواص والآثار المترتبة على أفعال الوضوء، لا أنها من المسببات التوليدية، وذكرنا - في مبحث الإشتغال - الفرق بين المسببات التوليدية والمقدمات الإعدادية، وأن باب المصالح والمفاسد ليست من المسببات التوليدية، بل إنما هي من الخواص والآثار المترتبة على متعلقات التكاليف، فراجع ذلك المبحث، فانه قد استوفينا الكلام فيه بما لا مزيد عليه، وغرضنا في المقام مجرد الإشارة، فلا فائدة في تكرار الكلام في ذلك، مع أنه أمامنا مباحث مهمة ينبغى صرف عنان الكلام فيها، ولعل الله يوفقنا للتعرض إلى جملة مما يتعلق بلباس المشكوك من المباحث النفيسة التى أفادها شيخنا الاستاذ) مد ظله) ما لم تخطر ببال من سبقه من الأعلام. وقد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن دلالة قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما

لا يعلمون " على ما هو محل البحث بين الاصوليين والأخباريين - وهو جواز الإقتحام في الشبهات التحريمية - في غاية الوضوح .

---

(1)أقول: لو قلنا في باب الوضوء: إنه من المطلوبات النفسية علاوة عن مطلوبيتها غيريا - كما قيل به في الغسل - فما افيد من ابتناء النزاع في لزوم قصد الغاية وعدمه في غاية المتانة، وحينئذ يكون الوضوء بنفسه عبادة وقعت مقدمة لعبادة اخرى. وأما لو قلنا بأنه ممحض في المطلوبية الغيرية وأن عباديته من جهة دعوة أمره الغيرى إليه بلا أمر آخر نفسي فيه، فربما يكون منشأ النزاع السابق شئ آخر، وهو أن دعوة الأمر الغيرى هل يمكن بلا قصد التوصل به إلى الغير ؟ أو لا يمكن إلا مع القصد المزبور ؟ فعلى الأول: لا يجب قصد الغاية، بخلافه على الثاني، فانه لا يمكن الإمتثال به إلا مع قصد الغاية، حتى بناء على كون الوضوء مقدمة لا الكون على الطهارة، فراجع المسألة في محله وتدبر (2) .الوسائل: الباب 1 من أبواب الوضوء الحديث 9 ولفظ الحديث " إنما امر بالوضوء وبدئ به لأن يكون العبد طاهرا إذا قام بين يدى الجبار) الحديث [*]

وقد استدل للبرائة بأخبار اخر، أظهرها دلالة قوله - عليه السلام - " كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى " (1) والإستدلال به مبنى على أن يكون " الورود " بمعنى الوصول إلى المكلفين، لا الورود المقابل للسكوت، وإلا كان مفاده أجنبيا عن محل البحث، فان الورود المقابل للسكوت هو بمعنى الجهل بالتشريع، فيكون مفاد الحديث المبارك: " كل شئ مطلق والناس منه في سعة ما لم يبين الله تعالى حكمه " أي ما دام مسكوتا عنه، كما ورد في الخبر: " إن الله تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا " الخبر (2) وأين هذا مما هو مورد البحث من الشك في التكليف بعد تبين الأحكام وتبليغها إلى الأنام وعروض الإختفاء لبعضها لبعض موجبات الإختفاء ! وقد استدل على البرائة بقوله - عليه السلام - " كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه " أو " حتى تعرف الحرام منه بعينه " على اختلاف النسخ (3) وقوله - عليه السلام -: " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه (4) ولا يخفى: ظهور كلمة " فيه " و " منه " و " بعينه " في الإنقسام والتبعيض الفعلى - أي كون الشئ بالفعل منقسما إلى الحلال والحرام - بمعنى أن يكون قسم منه حلالا وقسم منه حراما واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكى، أو المايع المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فان اللحم أو المايع

---

(1)الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 60 (2) نهج البلاغة قصار الحكم 105 (3) الوسائل: الباب 4 من أبواب ما يكتسب به الحديث 1 (4) الوسائل :الباب 4 من أبواب ما يكتسب به الحديث 4 [*]

بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالا وإلى ما يكون حراما، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية. وأما الشبهات الحكمية: فليس القسمة فيها فعلية وإنما تكون القسمة فيها فرضية، - أي ليس فيها إلا احتمال الحل والحرمة - فان شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالا أو حراما ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراما وإما أن يكون حلالا، فلا يصح أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، إلا بضرب من التأويل والعناية التى لا يساعد عليها ظاهر اللفظ. فكلمة " فيه " ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية، وكذا كلمة " بعينه " فان معرفة الشئ بعينه إنما يكون في الموضوعات الخارجية (1) ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه. ومن ذلك يظهر: اختصاص قوله - عليه السلام - " كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه " بالشبهات الموضوعية، فانه لولا كلمة " بعينه " كان الخبر عاما للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله - عليه السلام - " كل شئ لك طاهر حتى تعلم أنه قذر " ولكن لفظة " بعينه " توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية. وقد استدل للبرائة بقوله - صلى الله عليه وآله - " الناس في سعة ما لا يعلمون " (2) وفي دلالته تأمل إلا على بعض الوجوه .

(1)أقول: معنى معرفة الحرام بعينه تشخيص الحرام من الحلال، لا تشخيصه خارجا، فلا قصور في شمول الحديث - لولا الأمثلة في ذيله - للشبهات الحكمية، هذا مع إمكان حمل " بعينه " على بيان التأكيد لموضوع الحرمة وأنه حقيقة معروضها، لا أنه من توابع المعروض، فيرتفع حينئذ الإشكال رأسا. نعم: العمدة في هذه الرواية الأمثلة الواقعة في ذيلها، والذى يسهل الخطب أن هذه الأمثلة لا يناسب " قاعدة الحلية " حتى على إختصاصها في الشبهات الموضوعية، فلابد من التفصى عنها على كلا التقديرين، كما لا يخفى.
(2) مستدرك الوسائل: الباب 12 من أبواب مقدمات الحدود الحديث 4. لفظ الحديث فيه ".. ما لم يعلموا] " *]

والإنصاف، أن أظهر ما استدل به على البرائة من الأخبار هو " حديث الرفع " وفيه الكفاية. وأما الإجماع: فقد أفاد الشيخ (قدس سره) في تقريره وجوها. ولكن الذي ينفع منه في المقام هو إجماع العلماء كافة من الاصوليين والأخباريين على البرائة، والإجماع على هذا الوجه لم ينعقد، بل هو مقطوع العدم، كيف ! وجل الأخباريين ذهبوا إلى وجوب الإحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية التى هو مورد البحث، ولا يمكن دعوى عدم قدح مخالفتهم في تحقق الإجماع مع أن جملة منهم من أجلاء الأصحاب وأعيانهم. وأما بقية تقريرات الإجماع: فلا يمكن الركون إليها والإعتماد عليها، بحيث تقدم أو تعارض ما سيأتي من الوجوه التى تمسك بها الأخباريون على وجوب الإحتياط، لو تمت دلالتها وسلمت عن المناقشة في حد نفسها. وأما العقل: فحكمه بالبرائة مما لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظان وجوده، ولا يكفى في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فان وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثا ومحركا لإرادة العبد ما لم يصل إليه ويكون له وجود علمي. فتوهم: أن البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعي - سواء وصل إلى العبد أو لم يصل - فاسد، فان العقل وإن استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي، إلا أنه استقلاله بذلك لمكان أن مبادى الإرادة الآمرية بعد لم تتم، فلا إرادة في الواقع، ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعا، بخلاف البيان

الغير الواصل فانه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعا، إلا أن فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إما أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادة، وإما أن يكون لبعض الأسباب التى توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف، وعلى كل تقدير: لا يستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته، فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف. فان قلت: يكفى في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان الشك في التكليف يلازم الشك في الضرر، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. قلت: قد تقدم الكلام في كل من الصغرى والكبرى بما لا مزيد عليه - في مبحث الظن قبل دليل الإنسداد - وإجماله: أن المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، إما أن يكون هو الضرر الدنيوي من نقص في الأنفس والأطراف والأعراض، وإما أن يكون هو الضرر الاخروي من العذاب والعقاب، وإما أن يكون هو المصالح والمفاسد التى تبتنى عليها الأحكام من القرب والبعد ونحو ذلك مما لا يرجع إلى الضرر الدنيوي ولا إلى العقاب الاخروي، فانه يمكن أن تكون مناطات الأحكام امورا اخر غير المضار الدنيوية والعقاب الاخروي. وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في هذه الوجوه الثلاثة ليس بمناط واحد، بل حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي بالنسبة إلى خصوص الأنفس والأطراف أو الأعراض أيضا يمكن أن يكون لأجل ما في الضرر الواقعي من المفسدة التى أدركها العقل فاستقل بقبح الإقدام عليه، ويتبعه حكم الشرع بحرمته لقاعدة الملازمة، فان الحكم العقلي في

ذلك واقع في سلسلة علل الأحكام، وكلما كان الحكم العقلي واقعا في هذه السلسلة يكون مورد

القاعدة الملازمة فيستتبعه الحكم الشرعي. فعلى هذا يكون حكمه بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر أو يظن طريقا محضا للتحرز عن الوقوع في الضرر الواقعي، فلا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على نفس الواقع عند موافقة الظن أو الإحتمال للواقع أو مخالفته. ويمكن أن يكون تمام موضوع حكم العقل هو الإقدام على ما لا يأمن معه من الوقوع في الضرر الواقعي، من غير فرق بين صورة القطع بالضرر أو الظن أو الإحتمال، نظير حكمه بقبح التشريع، على ما تقدم بيان ذلك. وعلى كل تقدير: سواء كان حكم العقل في باب الضرر الدنيوي بهذا الوجه أو بذلك الوجه يستتبع الحكم الشرعي المولوي على وفقه (1) هذا كله إن كان المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هو الضرر الدنيوي .وإن كان المراد منه الضرر الاخروي، فحكمه بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل بل الموهوم إنما يكون إرشادا محضا ليس فيه شائبة المولوية، ولا يمكن أن يستتبع حكما شرعيا، لأن حكم العقل في ذلك إنما يكون واقعا في سلسلة معلولات الأحكام فلا يكون موردا لقاعدة الملازمة - كما أوضحناه في محله - ولكن ذلك فرع احتمال العقاب، ومع عدم وصول التكليف بوجه لا تفصيلا ولا إجمالا يحتمل العقاب، لقبح العقاب بلا بيان، فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكما ووارد على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل. وبالجملة: بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف، تختص " قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل " بأطراف العلم الإجمالي

(1)أقول: في الضرر الواقعي على الأول، وفي محتمله على الثاني [*] .

أو الشبهة البدوية قبل الفحص، وأما الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يحتمل فيها العقاب، لأن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب . والحاصل: أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يصلح أن يكون بنفسه بيانا للتكليف المشكوك (1) لأنه لا يكون رافعا للشك، وتمام الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو نفس الشك في التكليف، فانه بمجرده يستقل العقاب بقبح العقاب عليه فينقطع بعد العقاب، فيرتفع موضوع قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر. هذا إذا كان المراد من الضرر في القاعدة الضرر العقابى. وإن اريد منه المصالح والمفاسد التى تكون مناطات الأحكام، فالشك في التكليف وإن كان يلازم الشك في المصلحة والمفسدة، إلا أن التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس مما يستقل العقل بلزومه، بل إن أدرك العقل المصلحة والمفسدة التامة وأحاط بجميع الجهات ولم ير مزاحما لها حكم بقبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة. وأما مجرد احتمال وجود المصلحة والمفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا سبيل إلى دعوى استقلال العقل بقبح الإقتحام على ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة. نعم: قد تكون المفسدة أو المصلحة المحتملة بمثابة من الأهمية يلزم التحرز عن الوقوع في مخالفتها ولو احتمالا، إلا أنه لو كانت بهذه المثابة فعلى الشارع جعل المتمم وايجاب الإحتياط، كما أوجبه في باب الدماء والفروج والأموال، ومع الشك في ايجاب الإحتياط كان المرجع هو البرائة، لأنه كأحد التكاليف المجهولة، فيعمه " حديث الرفع ". ومما ذكرنا يظهر: ما في كلام الشيخ (قدس سره) من الخلل، حيث

(1)أقول: لو اقتصر بالبيان الأول لكان أولى، لأن في بيانية التكاليف الطرقية لا يحتاج إلى رفع الشك، نظير ايجاب الإحتياط في الشبهات البدوية [*] .

قال (قدس سره): " ودعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بأن الحكم المذكورة على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها " إلى أن قال " :وإن أريد بها مضرة اخرى غير العقاب التى لا يتوقف ثبوتها على العلم، فهو وإن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية " إلى آخر ما أفاده. والإنصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك (1) فان حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابى إنما يكون إرشادا محضا لا يمكن أن يستتبع حكما مولويا شرعيا، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في مورده تكليف واقعى ؟ وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية ؟ مع أن مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع

(1)أقول: لا نفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: والحاصل إلى آخره، وأن قوله: " وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية " مبنى على تسليم البيانية ولا يكون إرشادا، لا أنه مسلم عنده، كيف ! وصريح كلماته في الشبهة المحصورة وغيرها إرشادية هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب، كما أن لازم كونه حكما مولويا ظاهريا الإلتزام بالعقوبة على نفسه ولو لم يكن في الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة. وتوهم: أن الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح في الأوامر الطرقية لا في الأوامر النفسية المجعولة نفسيا في ظرف الجهل بالحكم. وما أفيد أيضا بأن في الاصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها، كلام ظاهري، إذ الأمر في هذه القاعدة إن كان طريقيا يعاقب على الواقع، وإن كان نفسيا يعاقب على نفسها وإن خالف الواقع. ولا نرى وجها لهذا الشرط الضمنى ولا طعنا على مثل هذا " المؤسس " بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام، ولقد صدر نظيره في ايجاب الإحتياط الشرعي ردا على الأخباريين أيضا. نعم: الذى يرد عليه هو الذى أشرنا في ذيل قول المقرر " والحاصل الخ " وهو أن مجرد كونه حكما في ظرف الشك لا يقتضي أن يكون ايجابا نفسيا موجبا للعقوبة على نفسه مطلقا، بل من الممكن كون أمره طريقيا حاكيا عن الإرادة الواقعية في ظرف الجهل بها وترخيصا محضا عند مخالفته للواقع، وبه أجبنا عما أفاده في منع بيانية ايجاب الإحتياط الشرعي أيضا، كما لا يخفى [*] .

استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه، وفي جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند إدائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقا، على إختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع كالأمارات والاصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزة كأصالة الإحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونه مؤديا إلى مخالفة الواقع، ويأتى بيان ذلك (إن شاء الله تعالى) في خاتمة الإشتغال. وعلى كل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أن العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية وإن لم تؤدى إلى مخالفة الواقع مما لا يستقيم .وأغرب من ذلك: ما أفاده أخيرا: من أنه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهذا الكلام منه (قدس سره) يعطى أن المصالح والمفاسد من أفراد الضرر (1) وتعمها قاعدة " قبح الإقدام على ما لا يأمن معه من الضرر " ولكن الشارع رخص في الإقتحام في موارد احتمال المفسدة. وأنت خبير بما فيه، فان باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذي يستقل العقل بلزوم التحرز عن محتمله. وعلى كل تقدير: فقد ظهر لك :أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارد على حكمه بقبح الإقتحام على ما لا يأمن معه عن الضرر العقابى، وهذا الحكم العقلي يعم جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التحريمية والوجوبية. ثم إنه ربما يستدل للبرائة باستصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر، وسيأتى البحث عن حال هذا الإستصحاب وأن استصحاب البرائة مما لا يجرى في شئ من المقامات، سواء كان المراد من العدم المستصحب العدم

(1)أقول: ظاهر كلامه بيان أن مراده لو كان ذلك، وذلك لا يدل على إختياره، كما لا يخفى [*] .

حال الصغر قبل البلوغ، أو العدم قبل الوقت في الموقتات، فانتظر ما يأتي في مبحث الإشتغال، فانه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام. وقد استدل للبرائة بوجوه أخر لا تخلو عن ضعف، فلا يهمنا التعرض لها وفيما ذكرناه كفاية. فلنشرع في أدلة الأخباريين وقد استدلوا بالأدلة الثلاثة :فمن الكتاب قوله تعالى: " فاتقوا الله حق تقاته " (1) وقوله تعالى: " واتقوا الله ما استطعتم " (2) وقوله تعالى: " ولا تقف ما ليس لك به علم " (3) فان الإقتحام في الشبهة ينافى التقوى المأمور بها. وكذا الحكم بالترخيص وجواز الإقتحام فيها قول بغير علم. ولا يقال: إن الحكم بحرمة الإقتحام فيها أيضا قول بغير علم، فان الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنما قالوا بترك الإقتحام فيها لاحتمال الحرمة، فتأمل. ولا يخفى: أن الآيات الشريفة بمعزل عن الدلالة على مذهب الأخباريين. أما آيات التقوى: فمع أنها لا تدل على الوجوب، لا تنافى الإقتحام في الشبهة اعتمادا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واتكالا على قوله - صلى الله عليه وآله " - رفع ما لا يعلمون " ومنه يظهر: أن القول بجواز الإقتحام ليس قولا بغير علم، لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكليف الغير الواصل، فيكون القول بالجواز قولا عن علم .

---

(1)سورة آل عمران الآية 102 (2) سورة التغابن الآية 16 (3) سورة الأسراء الآية 36 [*]

ومن السنة طوائف: منها: أخبار التوقف كقوله - عليه السلام - " الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة " (1) وهى كثيرة مستفيضة، بل تبلغ حد التواتر، وظاهر التوقف هو السكون وعدم الحركة فالتوقف في الشبهات عبارة عن الإحتياط فيها وترك المضى فيها. ومنها: الأخبار الدالة على وجوب الإحتياط، وهى كثيرة أيضا تبلغ حد الإستفاضة، ففى الصحيح: عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء ؟ قال لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالإحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا (2) وفي موثقة عبد الله، قال: كتبت إلى العبد الصالح - عليه السلام - يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عين الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الليل [الجبل] فكتب إلى: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك، الخبر (3) وعن " المفيد الثاني " قال: إن امير المؤمنين - عليه السلام - قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. وقوله - عليه السلام - ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الإحتياط (5 .(

---

(1)الوسائل: الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 13 (2) الوسائل: الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 1 (3) الوسائل الباب 52 من أبواب ما يمسك عنه الصائم الحديث 2 (4) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 41 (5 (قال الشيخ (ره) في " الفرائد " أرسله الشهيد [*] .

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على حسن الإحتياط ووجوبه. ومنها: أخبار التثليث، كقوله - عليه السلام - في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله تعالى وإلى رسوله - صلى الله عليه وآله - قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ

بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم (1) وتقريب الإستدلال بها: هو أن " المقبولة " دلت على وجوب ترك الشاذ معللا بأنه فيه الريب، ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما كان فيه الريب والشك، ومنه ما هو المبحوث عنه من الشبهات التحريمية، بل مورد الرواية مختص بما كان الشك فيه لأجل احتمال الحرمة، كما يظهر من قوله - صلى الله عليه وآله - " حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك " أي بين الحلال والحرام. فدلالة أخبار التثليث على وجوب التحرز عن الشبهات التحريمية وحرمة الإقتحام فيها أوضح من الأخبار السابقة، هذا. والجواب أما عن الطائفة الاولى: فالأمر بالتوقف فيها لا يصلح إلا للإرشاد، ولا يمكن أن يكون أمرا مولويا يستتبع الثواب والعقاب، فان المراد من " الهلكة " في قوله - عليه السلام - " الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة " هي العقاب ولا يمكن أن يكون المراد منه العقاب الجائى من قبل مخالفة الأمر بالتوقف، لأن الظاهر أن يكون قوله - عليه السلام - ذلك لبيان الملازمة بين الإقتحام والوقوع في الهلكة، فلابد وأن تكون الهلكة مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، لتكون في البين ملازمة بين

---

(1)الوسائل الباب 12 الحديث 9 [*]

عدم التوقف والهلكة، ولا يمكن فرض وجود الهلكة إلا بعد فرض تنجز التكليف، وذلك لا يكون إلا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فيكون حاصل مفاد قوله - عليه السلام - " الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة " هو أن ترك التعرض للشبهة التى يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع في عقاب مخالفة التكليف إذا صادفت الشبهة متعلق التكليف، فعلى هذا يكون الأمر بالتوقف للإرشاد وهو تابع للمرشد إليه، فان صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تنجز التكليف، وإن خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن في البين شئ إلا التجرى. ويحتمل قريبا أن تكون روايات التوقف لإفادة معنى آخر، وهو أن الإقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات، لا أن نفس الإقتحام في الشبهة حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال - كما هو مفاد الوجه الأول - بل ترك الوقوف عندها والإقتحام فيها مظنة الوقوع في المحرمات، فان الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على الإقتحام فيها هانت عليه المعصية وكان ذلك موجبا لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك في باب المكروهات (1) فانه لو لم يعتنى المكلف بالمكروهات وأكب على فعلها أدى ذلك إلى الجرئة على فعل المحرمات، كما أن الشخص لو لم يعتنى بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة) أعاذنا الله من ذلك) وأما إذا لم يعود الشخص نفسه على الإقتحام في الشبهات بل عود نفسه على التجنب عنها والوقوف عندها حصلت ملكة التجنب عن المعاصي، وإلى ذلك يشير قوله - عليه السلام - " والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها " (2). وعلى هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون استحبابيا، كما هو الظاهر

---

(1)لم أجده بعد الفحص والسؤال (المصحح) (2) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 22 [*]

من قوله - عليه السلام - في بعض أخبار التوقف " أورع الناس من وقف عند الشبهة " (1) وقوله - عليه السلام - " لا ورع كالوقوف عند الشبهة " (2) وعلى كل حال: من راجع أخبار التوقف وتأمل فيها يقطع بأن الأمر فيها ليس أمرا مولويا بنفسه يستتبع الثواب والعقاب، فلا يصلح للأخباري الإستدلال بها على مدعاه. وأما الطائفة الثانية: وهى الأخبار الواردة في الأمر بالإحتياط، فأظهرها دلالة ما تقدم منها، وهى لا تصلح للإستدلال بها على وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية. أما الصحيحة الاولى: فلعدم العمل بها في موردها، فان الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين

اصطادا، إما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأن في صورة اشتراك الشخصين في الصيد، إما أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنة، وإما ان نقول بوجوب إعطاء قيمة البدنة. فان قلنا: بوجوب إعطاء القيمة فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأن اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك في اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر. وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنة فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كل منهما أو نصفها، وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف (3) نظير تردد أجزاء الصلاة بين الأقل والأكثر،

---

(1)الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 24 (2) الوسائل الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 20 (3) أقول: من الممكن على هذا التقدير أن الواجب عليه البدنة بما لها من المالية في ضمن خصوصيه العين، فإنه حينئذ لو أعطى نصف البدنة مشاعا في تمامها يجزى عن تكليفه بمقداره ولو كان الواجب عليه تمام [*]

وعلى كلا التقديرين: الشبهة في مورد السؤال إنما تكون وجوبية ولا يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحة في موردها لم يعمل بها. مضافا إلى أن مورد البحث هو الشبهة البدوية التى لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردد متعلقه بين الأقل والأكثر، فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط في مورد الصحيحة وعدم وجوب الإحتياط في مورد البحث، مع أن ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكنا من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة، ومحل الكلام هو ما إذا لم يكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث. وأما الموثقة: فالشبهة في موردها لا تخلو: إما أن تكون موضوعية، وإما أن تكون حكمية، فان كانت موضوعية - كما لا يبعد ذلك بل يقربه استبعاد تقرير الإمام - عليه السلام - الجاهل على جهله في الشبهات الحكمية فانه على الإمام - عليه السلام - رفع الشبهة وتبيين الأحكام للجاهلين لا الأمر بالإحتياط - فالإحتياط فيها واجب على كل حال، لإستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل، ومع جريان الإستصحاب لا يبقى موضوع للبرائة، مع أنه لو كانت الشبهة موضوعية وأغمضنا النظر عن الإستصحاب فالإحتياط لا يجب فيها باتفاق الأخباريين. وإن كانت الشبهة حكمية: بأن يكون المراد من الحمرة المرتفعة الحمرة المشرقية التى لابد من زوالها في تحقق الغروب، فيكون السؤال حينئذ عن وقت المغرب الذي تجب الصلاة فيه ويجوز الإفطار عنده وأنه هل يتحقق باستتار

البدنة، وعلى أي حال: بعد كون الأقل والأكثر مطلقا مجرى البرائة يسهل الخطب في المقام. ولا يحتاج إلى هذا التشقيق، فتدبر. كما أن عدم القول بالفصل بين الشبهات البدوية المحضة والمقرونة بالعلم المنحل إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطي يرفع توهم عدم شمول النص مورد البحث مطلقا، كما لا يخفى [*] .

القرص أو لابد من ذهاب الحمرة المشرقية ؟ والإمام - عليه السلام - في مقام رفع هذه الشبهة وبيان أن الحمرة المشرقية لابد من زوالها في جواز الإفطار وصحة الصلاة - كما هو المشهور عند الخاصة - فبين الحكم الشرعي بلسان الأمر بالإحتياط، وقال - عليه السلام - " تأخذ بالحائطة لدينك ". ولعل السر في الأمر بالإحتياط - مع أنه كان ينبغى إزالة الشبهة ورفع جهل السائل بالزامه بالانتظار إلى أن تذهب الحمرة المشرقية - هو التقية والتباس الأمر على العامة القائلين بتحقق المغرب باستتار القرص، فأمر - عليه السلام - بالإحتياط لكى يتخيل لهم أن الأمر بالإنتظار إنما كان لأجل الإحتياط وحصول اليقين باستتار القرص، لا لأجل أن المغرب لا يتحقق إلا بذهاب الحمرة المشرقية، فالإمام - عليه السلام - قد أفاد وجوب الإنتظار

على خلاف فتوى العامة ببيان لا ينافى التقية، كما أن قوله - عليه السلام - " أرى لك أن تنتظر " الذي يستشم منه رائحة الإستحباب - إنما كان للتقية والتباس الأمر على العامة لكى يزعموا أن الحكم بالتأخير إلى ذهاب الحمرة عند الخاصة إنما هو للإستحباب. وعلى كل حال :فالإحتياط بمعنى التأخير إلى ذهاب الحمرة مفروض السؤال واجب لا دخل له بما نحن فيه. وأما عن بقية الأخبار المطلقة (التى لم ترد في مورد خاص) كقوله - عليه السلام -: " أخوك دينك فاحتط لدينك " فانها وردت في مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه، ولا يمكن أن يكون الأمر بالإحتياط فيها أمرا مولويا، وإلا يلزم تخصيص الأكثر، لعدم وجوب الإحتياط في الشبهات الموضوعية مطلقا، وفي الشبهات الحكمية الوجوبية بالإتفاق. وأما عن الطائفة الثالثة :فبأن الأمر فيها لا يصلح إلا للإرشاد، فان الظاهر من قوله - عليه السلام " - ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات " هو الملازمة بين التعرض للشبهات والوقوع في المحرمات، فالأخذ بالشبهات بنفسه ليس من المحرمات، بل يستلزم ذلك الوقوع فيها، فيكون النهى عن الأخذ

بالشبهات للإرشاد إلى عدم الوقوع في المحرمات (1) لأن التجنب عن الشبهات يوجب حصول ملكة الردع عن المحرمات، كما ان الإقتحام فيها يوجب التجرى على فعل المحرمات، وذلك هو الظاهر من قوله - صلى الله عليه وإله - " فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم " فمفاد أخبار التثليث أجنبي عن مقالة الأخباريين. الدليل الثالث: (الذي استدل به الأخباري على وجوب الإحتياط في الشبهات التحريمية) هو حكم العقل، وتقريره من وجهين: أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت محرمات في الشريعة وهذا العلم الإجمالي حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام، ولا إشكال في استقلال العقل بأن الإشتغال اليقيني يستدعى البرائة اليقينية، فلابد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الإقتصار على ترك ما علم حرمته، لأن ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ. ثانيهما: كون الأصل في الأفعال الغير الضرورية والتى لا يتوقف عليها حفظ النظام الحظر، فلا يجوز الإقتحام في كل أمر لم يعلم الإذن فيه. ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الضعف. أما الوجه الأول: فلانحلال العلم الإجمالي بعد الرجوع إلى الأدلة والإطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها، بل يمكن أن يقال: إنا نعلم بمصادفة بعض الأمارات للواقع بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية .وعلى ذلك يحمل ما أجاب به الشيخ (قدس سره) عن الدليل العقلي بقوله: " منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه الطريق " وإن كان ذلك خلاف ظاهر العبارة، فان ظاهرها لا ينطبق على

---

(1)أقول: ويمكن أن يكون الأمر فيها للإستحباب، كما مر منه في توجيه أخبار التوقف السابق، فراجع [*] .

القواعد (1) فتأمل. ودعوى ثبوت العلم الإجمالي في خصوص الشبهات التى لم يقم عليها دليل، مما لا شاهد عليها، وقد تقدم في دليل الإنسداد تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه، هذا، مضافا إلى أن متعلق العلم الإجمالي أعم من الشبهات الوجوبية والتحريمية، فلا وجه لجعل ذلك وجها لوجوب الإحتياط في خصوص الشبهات التحريمية. وأما الوجه الثاني: فهو أسوء حالا من الوجه الأول، لما فيه أولا :من المنع عن كون الأصل في الأشياء الحظر بل الأصل فيها الإباحة لعموم قوله تعالى: " خلق لكم ما في الارض جميعا " (2). وثانيا: من الفرق بين مسألة الحظر والإباحة ومسألة البرائة والإشتغال، وقد تقدم تفصيل ذلك أيضا (في أول مبحث البرائة) فراجع. فالإنصاف: أنه ليس للأخباري ما يمكن أن يقاوم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " فالأقوى: جواز الإقتحام في الشبهات التحريمية الحكمية التى هي مورد البحث والنزاع بين الأخباريين والاصوليين.

وقد ذكر الشيخ (قدس سره) في خاتمة المسألة تنبيهات لا يهمنا التعرض لها. نعم: ينبغى التنبيه على أمر، وهو أن أصالة البرائة والإشتغال إنما

---

(1)أقول: ظاهر كلام " شيخنا الأعظم " لا غبار فيه، إذ هو ينادى بأن التكليف الفعلى الملزم للعقل بالموافقة لا يكون إلا بما أدى إليه الطرق، بملاحظة أن الطرق مطلقا موجبة لانحلال العلم المانع عن تنجيزه للواقعيات المحتملة الإنطباق على غير دائرة الطرق المعلومة، لا أن غرضه انقلاب التكاليف الواقعية بمودى الطرق، أو أن الطرق المعلوم المطابقة بمقدار المعلوم بالإجمال، كما توهم. (2) سورة البقرة: الآية 29 [*]

هي من الاصول الحكمية الغير المتكفلة للتنزيل، فكل أصل متكفل للتنزيل يكون حاكما عليها، ونعنى بـ " الأصل المتكفل للتنزيل " هو أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدى بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجرى العملي، سواء كان المؤدى موضوعا خارجيا أو حكما شرعيا. ومراد الشيخ (قدس سره) من الأصل الموضوعي في قوله: " إن أصل أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها " هو ما ذكرنا، لا خصوص الأصل الجارى في الموضوع مقابل الحكم الشرعي - كما ربما يوهمه ظاهر العبارة - بل كل أصل محرز متكفل للتنزيل يكون حاكما على أصالتي البرائة والإشتغال، فلو شك في حلية الحيوان وطهارته - من جهة الشك في قبوله التذكية - حكم عليه بالحرمة، لأصالة عدم التذكية، ولا تجرى أصالة الحل والبرائة فيه. ولا بأس باستقصاء الكلام في ما يتعلق بالمثال، وإن كان خارجا عن المقام، وذلك يتم برسم امور: الأمر الأول: اختلفت كلمات الأصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان، فقيل: لا يقبل التذكية إلا ما يحل أكله: من الغنم والبقر وغير ذلك. وقيل: كل حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ. وقيل: بقبول المسوخ للتذكية أيضا ويختص ما لا يقبل التذكية بالحشرات. وينسب إلى العامة القول بقبول الحشرات للتذكية أيضا. ولا يبعد استفادة التعميم لغير الحشرات ونجس العين من بعض الأدلة. وعليه: لا يبقى مورد لجريان أصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات ولا من نجس العين، فلو تولد حيوان من الغنم والأرنب - ولم يتبع أحدهما في الإسم - يحكم عليه بأنه يقبل التذكية، وبعد ورود التذكية عليه - من فرى الأوداج وغير ذلك من الامور الخمسة المعتبرة في

التذكية - يحكم عليه بالطهارة (1). هذا إذا قلنا: بأن كل حيوان مما يقبل التذكية بمقتضى بعض الإطلاقات. وإن منعنا عن ذلك، وشك في كون الحيوان المتولد من حيوانين - أحدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبل التذكية - مما يقبل التذكية أو لا يقبل ؟ فعلى بعض التقادير تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحرمة والنجاسة، وعلى بعض التقادير لا تجرى فيه أصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحل والطهارة (2) بمقتضى أصالة الحل والطهارة وسيأتى توضيح ذلك. هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية أو من الذي لا يقبل التذكية - بعد إحراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل بحسب الحكم الشرعي - فمع العلم بورود فعل المذكى عليه (من فرى الأوداج وغيره) يحكم عليه بالحل والطهارة، لأنه لا يجرى فيه أصالة عدم التذكية (3) ومع الشك في ورود فعل المذكى عليه يحكم عليه بالحرمة والنجاسة، لأصالة عدم التذكية (4) وذلك واضح. الأمر الثاني: هل التذكية الموجبة للطهارة والحلية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل والامور الخمسة - من فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكى مسلما - بمعنى كون التذكية معنى بسيطا يحصل من المجموع

---

(1)أقول: وكذا الحلية لأصالة الحلية. وقد يستظهر من ذيل كلامه: أنه على هذا لا يحتاج إلى أصالة الحل، وأظن أنه سهو من القلم، لأن من لوازم التذكية مطلقا هو الطهارة فقط. (2) أقول: الظاهر من التقديرين

كون التذكية أثرا حاصلا أو أنها نفس الأفعال. (3) أقول: لجريان أصالة الصحة في فعله بعنوان التذكية. (4 (أقول: بناء على كونها أثرا حاصلا، لا مطلقا [*] .

المركب من قابلية المحل وتلك الامور الخمسة ؟ أو أن التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة، وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقة التذكية وإن كان لها دخل في تأثير الامور الخسمة في الطهارة والحلية ؟ وجهان: لا يخلو ثانيهما عن قوة، لقوله تعالى: " إلا ما ذكيتم " (1) فان نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنها من فعلهم (2) وعليه: لا يبقى موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك في قابلية الحيوان للتذكية (3) لأن قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقه وجودا وعدما، فلا موقع لإستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشك في القابلية أصالة الحل والطهارة، بناء على جريان " قاعدة الحل " في الشبهات الحكمية. ولكن هذا إذا لم نقل بقابلية كل حيوان للتذكية - حسبما يستفاد من الأدلة - وإلا لم يكن حاجة إلى أصالة الحل والطهارة، كما تقدم في الأمر الأول. هذا إذا كانت التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطا للتأثير. وإن كانت التذكية عبارة عن الأمر المتحصل عن قابلية المحل والامور الخمسة، فعند الشك في قابلية الحيوان للتذكية - من جهة الشبهة الحكمية تجرى أصالة عدم التذكية، لأن الحيوان في حال الحيوة لم يكن مذكى فيستصحب العدم إلى زمان خروج روحه وورود فعل المذكى عليه. وتوهم: أن التذكية لو كانت مركبة من قابلية المحل وفعل المذكى، والمفروض أنه قد تحقق أحد جزئيها - وهو فعل المذكى - فلم يبق إلا الجزء الآخر

---

(1)سورة المائدة الآية 3 (2) أقول: لو تشبث المدعى بظهور نفس التذكية بلفظها لغة وعرفا في المعنى البسيط (نظير التطهير) بلا تصرف من الشارع في أصل المعنى - وأن تصرفه في سببه ومحققه - كان أولى مما أفيد، كيف ! وبعدما كانت التذكية بهذا المعنى من الأفعال التوليدية لا قصور في إنتسابها إلى الفاعلين، كما لا يخفى. (3) أقول: لو بنينا على خروج قابلية المحل عن التذكية وأن التذكية عبارة عن نفس الأفعال، فمع القطع بوجود التذكية لا يجدى في إثبات الطهارة من دون وصول النوبة حينئذ إلى أصالة عدم التذكية، بل تعليل عدم جريان أصالة عدم التذكية بأن قابلية المحل ليس له حالة سابقة لا يتم إلا بناء على كون القابلية المزبورة دخيلا في حقيقة التذكية لا خارجا، فتدبر [*] .

وهو ليس له حالة سابقة فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية المركبة من جزئين قد تحقق أحد جزئيها وجدانا والجزء الآخر ليس مما تعلق به اليقين سابقا لعدم العلم به فاسد (1) فان المفروض أن التذكية ليست مركبة من جزئين، بل هي عبارة عن الأمر البسيط المتحصل من مجموع الأمرين، وهذا المعنى البسيط كان مقطوع العدم في حال حيوة الحيوان قبل ورود فعل المذكى عليه، وبعد ورود فعل المذكى يشك في وجوده فيستصحب عدمه، غايته أن جهة اليقين والشك تختلف، فانه في حال الحيوة كانت جهة اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكى عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكى عليه، وجهة الشك في كونه مذكى هي قابليته للتذكية .واختلاف جهة الشك واليقين لا يضر بالإستصحاب. نعم: لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب لم يكن للإستصحاب مجال، فتدبر جيدا. الأمر الثالث: قد عرفت: أنه لو استفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا

---

(1)أقول: أظن أن في ذهن " المقرر " جعل هذا الوجه أيضا أحد الشقين المقابل لما اختاره من الوجه السابق، حيث إن مقابله إما جعل التذكية أثرا حاصلا أو جعلها عبارة عن مجموع الأفعال مع القابلية، ثم دفع توهم جريان أصالة عدم التذكية على هذا الفرض أيضا، فان العبارة وقعت في غير محله فصارت بمنزلة توضيح الواضح. وبالجملة نقول: إنه قد أشرنا سابقا أنه على كل واحد من الإحتمالات نحو من الأصل، فعلى الأثر الحاصل يجرى أصالة عدم التذكية بلا إشكال. وعلى كون التذكية نفس الأفعال مع خروج القابلية عن حقيقته، فلا قصور في جريان أصالة عدم التذكية عند الشك في جريان فعل عليه من حيث العلم بالحالة السابقة. ولكن لا نتيجة له مع الشك في القابلية، كيف ! ومع القطع بوجودها حينئذ لا ينتج شيئا. وعلى كون القابلية داخلا في حقيقتها، فمع الشك في القابلية لا يجرى الأصل من جهة الشك في الحالة السابقة، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

موقع لأصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية، بل المرجع عند الشك عموم الدليل، فيحكم عليه بالطهارة، ولو شك في حلية أكل لحمه يحكم عليه بالحلية، لقوله عليه السلام - " كل شئ لك حلال " لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية. ولو لم يستفيد من الأدلة قابلية كل حيوان للتذكية، وقلنا: إن التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل وفعل المذكى، فالمرجع عند الشك في القابلية - كالحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يتبعهما في الإسم وليس له إسم خاص يندرج تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة - أصالة عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة وحرمة الأكل، لأن غير المذكى حرام ونجس. وإن قلنا: إن التذكية عبارة عن نفس فعل المذكى واجدا للامور الخمسة وقابلية المحل أمر خارج عن التذكية، فالمرجع عند الشك فيها أصالة الطهارة وقاعدة الحل، فعلى جميع التقادير: لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية بحسب الاصول العملية، هذا. ولكن يظهر من بعض الأساطين: التفصيل بين الطهارة والحلية في المثال المتقدم، فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه. ولم يظهر وجه لهذا التفصيل، فان مقتضى أصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة، ومقتضى أصالة الطهارة والحل الطهارة والحلية، فلا وجه للتفكيك بينهما. نعم: قد ذكر " شارح الروضة " في وجه ذلك ما حاصله: ان ما حل أكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنة، وكذلك النجاسات محصورة ومعدودة فيهما، فالمشكوك إذا لم يدخل في المحصور منهما كان الأصل فيه الطهارة وحرمة لحمه. وتوضيح ذلك: هو أن تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضى إحرازه، فمع الشك في تحقق ذلك الأمر الوجودى الذي علق الحكم عليه يبنى ظاهرا على

عدم تحققه، لا من جهة استصحاب العدم إذ ربما لا يكون لذلك الشئ حالة سابقة قابلة للإستصحاب، بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودي وبين عدمه عند عدم إحرازه، وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، أي في مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشك في وجود ما علق الحكم عليه. ويترتب على ذلك فروع مهمة: منها: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرية عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة، كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كريته وقلته، فان الحكم بالعاصمية قد علق في ظاهر الدليل على كون الماء كرا، كما هو الظاهر من قوله - عليه السلام - إذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا أو لم ينجسه شئ (1) فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كريته عند ملاقاته للنجاسة، لأنه يستفاد من دليل الحكم أن العاصمية إنما تكون عند إحراز الكرية، لا من جهة أخذ العلم والإحراز في موضوع الحكم، بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية. ومنها :أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال، فان الحكم بجواز الوطى مثلا قد علق على الزوجة وملك اليمين، والحكم بجواز التصرف في الأموال قد علق على كون المال مما قد أحله الله، كما في الخبر " لا يحل مال إلا من وجه أحله الله (2) " فلا يجوز الوطى أو التصرف في المال مع الشك في كونها زوجة أو ملك اليمين أو الشك في كون المال مما قد أحله الله. ومنها: غير ذلك من الفروع التى تبتنى على ما ذكرناه (3 .(

---

(1)مستدرك الوسائل: الباب 9 من أبواب الماء المطلق الحديث 6 (2) الوسائل :الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 8 (3) أقول: كالحكم بالخمسين في مشكوك القرشية، ونفوذ الشرط في مشكوك المخالفة للكتاب، وعدم الإرث في مشكوك الإنتساب، وعدم بطلان المعاملة في مشكوك الغررية، إلى غير ذلك من الأمثلة [*] .

وقد تخيل " شارح الروضة ": أن باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى، بتقريب: أن النجاسات في الشريعة معدودة محصورة في عناوين خاصة - كالدم والميتة والكلب والخنزير وغير ذلك - وقد علق وجوب الإجتناب على تلك العناوين الوجودية، فلابد في الحكم بالنجاسة ووجوب الإجتناب من إحراز تلك العناوين، ومع الشك في تحقق العناوين يبنى على الطهارة، وحيث إن الحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبنى على طهارته. وكذا جواز التناول والأكل قد علق في الشريعة على عنوان الطيب، كما قال تعالى " :أحل لكم الطيبات " والطيب أمر وجودي عبارة عما تستلذه النفس ويأنس الطبع به، والحيوان المتولد من حيوانين: أحدهما مأكول اللحم والآخر غير مأكول اللحم، لم يعلم كونه من الطيب، فلا يحكم عليه بالحلية وجواز الأكل، بل ينبغى البناء على حرمته ظاهرا ما لم يحرز كونه من الطيب. هذا غاية ما يمكن أن توجه به مقالة " شارح الروضة ". ولكن يرد عليه أولا: أن الكبرى - وهى ان تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضى إحرازه - وإن كانت من المسلمات، إلا أن ذلك في خصوص ما علق فيه الحكم الترخيصي الإباحي على عنوان وجودي، لا الحكم العزيمتى التحريمي، فان الملازمة العرفية بين الأمرين إنما هي فيما إذا كان الحكم لأجل التسهيل والإمتنان وقد علق على أمر وجودي (1) فلا يجوز الحكم بالترخيص

أقول: الأولى أن يمنع استفادة الملازمة الظاهرية من الكبريات الواقعية، لعدم اقتضاء الكبرى الواقعية إلا إناطة الحكم - من إباحة أو غيرها - على أمر وجودي واقعا، بلا نظر إلى مرتبة الجهل بالمنوط به أو المنوط. واستفادة العرف من هذا الخطاب الواقعي حكما وإناطة ظاهرية غلط، كيف ! ولا خصوصية لمثل هذا الخطاب في ذلك، فيلزم الإلتزام بهذه الإستفادة في كل خطاب، وهو كما ترى ! ومجرد كون الحكم امتنانيا لا يقتضى الملازمة المزبورة في خصوصه، إذا العرف لا يفرق في منع الملازمة بين الحكم الواقعي والظاهري بين الأحكام الإمتنانية وغيرها، لجريان المناط في سائر الأحكام في ذلك أيضا، كما لا يخفى. وحينئذ لولا الأصل الموضوعي لا مجال للحكم بعدم الفرق في الفروع السابقة، خصوصا في الأعراض [*]

والإباحة ما لم يحرز ذلك الأمر الوجودى، لا في مثل وجوب الإجتناب عن النجاسة، وإلا لم يبق موضوع لقوله - عليه السلام - " كل شئ طاهر حتى تعلم أنه قذر " (2) فادراج باب النجاسات في تلك الكبرى ليس في محله. نعم: إدراج الحكم بحل الطيبات في تلك الكبرى في محله لو سلم عما سيأتي. وثانيا: منع كون الطيب أمرا وجوديا، بل الطيب عبارة عما لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع، في مقابل الخبيث الذي هو عبارة عما يستنفر منه الطبع، فالحكم بالحلية لم يعلق على أمر وجودي، بل الحكم بالحرمة قد علق على أمر وجودي. وثالثا: سلمنا كون الطيب أمرا وجوديا ولكن الخبيث الذي علق عليه الحرمة أيضا أمر وجودي، والكبرى المذكورة إنما هي في مورد لم يعلق نقيض الحكم المعلق على أمر وجودي، على أمر وجودي آخر، وإلا كان المرجع عند الشك في تحقق أحد الأمرين الوجوديين - اللذين علق الحكمان المتضادان عليهما - إلى الاصول العملية، وهى في مورد البحث ليست إلا أصالة الحل، ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حيوته، فان للحيوة دخلا عرفا في موضوع الحرمة ولا أقل من الشك، فلا مجال للإستصحاب والطهارة، فالأقوى: ثبوت الملازمة بين الحل والطهارة في جميع فروض المسألة، فتدبر جيدا. هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

والأموال، فان المدرك عندهم هو الأصل المزبور لا غيره، كما أن الحكم بالنجاسة في المثال الأول أيضا ربما تكون بـ " قاعدة المقتضى والمانع " لو لم نقل بجريان الأصل في الأعدام الأزلية ولو في أمثال هذه الأوصاف الزائدة عن الذات وغير الملازمة معها، وإلا - كما هو التحقيق - فالأمر في كثير من الفروع السابقة واضح من جهة الأصل الموضوعي فيها، فراجع وتدبر. (2) مستدرك الوسائل :الباب 29 من أبواب النجاسات الحديث 4. هذه العبارة هي عبارة الصدوق في المقنع [*] .

فقدان النص، وكذا الكلام فيما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص، لعموم الأدلة المتقدمة، من غير فرق بين أن يكون إجما النص لأجل اشتراك اللفظ الدال على الحكم بين الحرمة وغيرها مع عدم نصب قرينة معينة - كما لو فرض اشتراك صيغة النهى بين الحرمة والكراهة لغة وعرفا - أو كان الإجمال لأجل إجمال متعلق الحكم بحسب ماله من المعنى اللغوى والعرفي، ك " الغناء " إذا فرض إجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت المطرب. وقد يتوهم: عدم شمول أدلة البرائة لصورة إجمال المتعلق، لأنه قد علم تعلق التكليف بمفهوم " الغناء " وما هو واقعه، فلا يكون العقاب عليه بلا بيان، ولا يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " بل يجب العلم بالخروج عما اشتغلت به الذمة من التكليف، وذلك لا يتحقق إلا بالإجتناب عن الأفراد المشتبهة والإحتياط بترك كل ما يحتمل كونه من أفراد " الغناء " هذا. ولكن لا يخفى ما فيه، فان متعلق التكليف ليس هو مفهوم " الغناء " بما هو مفهوم (1) بل المفاهيم إنما تؤخذ في متعلق التكليف باعتبار كونها مرآتا لما تنطبق عليها من المصاديق، فالنهى إنما تعلق بما يكون بالحمل الشايع الصناعي غناء، فالمقدار الذي علم كونه من مصاديق الغناء لا يندرج في أدلة البرائة، وأما الزائد المشكوك فتعمه أدلة البرائة ويندرج في قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " ويشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فتوهم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقدان النص أو إجماله، فاسد .

---

(1)أقول: قد عرفت منا كرارا بأن الأحكام في عالم عروضها عارضة للعناوين المخزونة في الذهن، ولكن بنحو يرى خارجية ولا تعلق بمصاديقها خارجا، وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال: إن عنوان " الغناء " الذى هو مفهومه وبازاء لفظه إذا كان مرددا بين الأقل والأكثر، فبالنسبة إلى الزائد عن القدر المعلوم ما تمت الحجة ولا العلم حاصل بتعلق التكليف به، فيكون كلا نص فيه، فتدبر [*] .

وفي حكم ذلك ما إذا كان منشأ الشبهة تعارض النصين، لعدم العلم بالتكليف أيضا الذي هو تمام المناط في البرائة الشرعية والعقلية. نعم: قد ورد في مرفوعة " العلامة " إلى " زرارة " على ما في كتاب " غوالى اللئالى " عن الباقر - عليه السلام - في الخبرين المتعارضين بعد أمره - عليه السلام - بالأخذ بأشهرهما ثم بأعدلهما وأوثقهما ثم بما خالف العامة " قلت: ربما كانا موافقين لهما أو مخالفين لهما فكيف نصنع ؟ قال - عليه السلام - فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط " (1) وهذه المرفوعة وإن كانت أخص من الأخبار الآمرة بالتخيير عند فقد المرجحات المذكورة، إلا أن الشأن في اعتبار المرفوعة (2) إذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه، كما اعترف بذلك " صاحب الحدائق " حيث طعن في صاحب الكتاب وزيف ما فيه من الروايات، مع أنه من الأخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن في الروايات !. هذا كله إذا كانت الشبهة حكمية، وقد عرفت :أنه لا فرق بين كون الشبهة لأجل فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين. وان كانت الشبهة موضوعية: فالظاهر انعقاد الإجماع من الاصوليين والأخباريين على عدم وجوب الإجتناب عنها وجواز الإقتحام في الشبهة اعتمادا على أدلة البرائة الشرعية والعقلية. وقد يتوهم: أن قاعدة " قبح العقاب بلا بيان " تختص بالشبهات الحكمية ولا تعم الشبهات الموضوعية، لأن مورد القاعدة هو ما إذا لم يرد بيان من الشارع أصلا أو ورد ولكن لم يصل إلى المكلف، وفي الشبهات الموضوعية البيان الذي هو من وظيفة الشارع قد ورد ووصل إلى المكلف، لأن وظيفة الشارع

---

(1)عوالي اللئالى: الجزء 4 ص 133 ح 229 (تحقيق مجتبى العراقى) (2) أقول :وعلى فرض تمامية الرواية لا ينافى الحكم بالإحتياط في خصوص الخبرين المتعارضين، نظير الحكم بالتخيير عند القائل به، مع كون الأصل في المتعارضين التساقط والرجوع إلى الأصل لولا دلالة أخبار العلاج على خلافه، فتدبر [*]

إنما هي بيان الكبريات، كقوله تعالى " :حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير " وأما بيان الصغريات من كون هذا الشئ من أفراد لحم الخنزير أو لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع، وفي الشبهات الموضوعية الكبرى المجعولة الشرعية قد وردت ووصلت إلى المكلف وحصل العلم بها، وإنما كانت الشبهة في الصغرى، فلا مجال للتمسك بقاعدة " قبح العقاب بلا بيان " بل ينبغى التمسك بقاعدة الإشتغال، لأن العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضى العلم بالفراغ عقلا، وذلك لا يحصل إلا بالتجنب عن موارد الشبهة .والحاصل: أن المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو بيان الأحكام الكلية التى وظيفة الشارع بيانها، وأما الأحكام الجزئية - فضلا عن الموضوعات الخارجية - فليس من وظيفة الشارع بيانها، بل الأحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية في عالم التكوين، والمشكوك فيه أولا وبالذات في الشبهات الموضوعية إنما هو وجود الموضوع في الخارج ويستتبعه الشك في الحكم الجزئي، وكل منهما ليس من وظيفة الشارع بيانه، وأما الكبرى الكلية فقد بينها الشارع وهى واصلة إلى المكلف، فلا مسرح لقاعدة " قبح العقاب بلا بيان " في الشبهات الموضوعية، بل لابد من الإحتياط فيها لقاعدة الإشتغال. هذا كله، مع أنه يبقى سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والعملية، وأنه كيف لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية في الشبهات المصداقية ويجوز التمسك بالاصول العملية فيها ؟. وأنت خبير بفساد التوهم، فان مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفى في تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقق صغرياتها خارجا، فان تنجز التكليف الذي عليه تدور صحة العقوبة إنما يكون بعد فعلية الخطاب، وفعلية الخطاب إنما يكون بوجود موضوعه خارجا في التكاليف التى لها تعلق

بالموضوعات الخارجية، وذلك وإن كان بمثابة من الوضوح، إلا أنه لا بأس بزيادة بيان في المقام حسما لمادة الشبهة. فنقول: إن الأحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعد ما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريم عضلاته عن إرادته واختياره، إما لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي - كالصلاة حيث إن أجزائها ليست إلا الأفعال والأقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، وكذا الغناء والكذب ونحو ذلك، وإما أن يكون لها تعلق بموضوع خارجي، كوجوب إكرام العالم وحرمة شرب الخمر، وأمثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريمية التى لها ربط وتعلق بموضوع خارجي، سواء كان الموضوع من الموضوعات التى يمكن للمكلف ايجادها في الخارج ويجعلها ثابتة في عالم الأعيان - كالخمر الذي يكون صنعه وايجاده من التمر والزبيب بيد المكلف - أو كان من الموضوعات التى ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من ايجادها في الخارج - كحرمة وطى الام ووجوب استقبال القبلة - وأمثال ذلك من التكاليف التى لها تعلق بموضوع خارجي لا يتمكن المكلف من ايجاده في الخارج. فان لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فلا يعتبر في فعليته سوى وجود شخص المكلف واجدا للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه، فعند وجود المكلف يكون التكليف فعليا علم به المكلف أو لم يعلم، إذ ليس للعلم دخل في فعلية التكاليف - كما أوضحناه في محله - وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته (1) وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية .

---

(1)أقول: ذلك كله في التكاليف الوجوبية المطلوب فيها صرف وجوده، فانه بمجرد العلم به لا يقنع العقل بالإكتفاء بما هو محتمل المصداقية، بل يلزم تحصيل الجزم بالفراغ الوجداني أو الجعلى. وأما في التكاليف التحريمية المطلوب فيها ترك الطبيعة السارية - بشهادة عدم سقوط النهى عنه بعصيانه مرة مثلا - فلا شبهة في أن التكليف فيها انحلالي حسب تعدد مصاديقه، وبعد ذلك إذا فرض في البين ما شك في كونه صوتا مع الترجيع [*]

وإن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فيمكن في عالم الثبوت أن يكون التكليف بالنسبة إلى وجود الموضوع مطلقا سواء كان الموضوع موجودا أو لم يكن - غايته أنه مع عدم وجوده يجب عليه ايجاده إن كان مما يمكنه ايجاده كسائر مقدمات

الواجب المطلق - ويمكن أن يكون التكليف بالنسبة إلى الموضوع مشروطا، ولكن هذا في التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود. وأما التكاليف العدمية الإنحلالية: فالتكليف دائما يكون فيها مشروطا بوجود الموضوع (1) وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في " رسالة المشكوك " نسئل الله تعالى التوفيق لإلحاقها في آخر الكتاب. وعلى كل تقدير: إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فما لم يعلم

المفروض كونه غناء، فدليل الكبرى لا يشمله، ومع عدم شموله - ولو من جهة الشك في انطباق العنوان عليه - لا يصلح لبيانية حكمه، فيبقى حكم هذه الشبهة الموضوعية تحت " قبح العقاب بلا بيان " إذ مثل هذا البيان كناية الحجة الموجبة لاستحقاق العقوبة، فمع عدم حجية الخطاب بالنسبة إليه لا قصور في شمول القاعدة لمثله. وما توهم في أمثال ذلك: من عدم تصور الشبهة الموضوعية، غلط فاحش، كيف ! وكل خبر لم يعلم كذبه من الشبهة الموضوعية وكل صوت لم يعلم فيه ترجيع من الشبهة الموضوعية، وقس عليه نظائرها من سائر المحرمات من الزنا واللواط وغيرها. (1) أقول: في التكاليف العدمية التى لها تعلق بموضوع خارجي مثل " لا تشرب الخمر " لو كان حرمة الشرب بفعله منوطا شرعا بوجود الخمر يلزم عدم حرمة مقدمات تحصيل الخمر في ظرف يستتبع الشرب قهرا بحصوله، ولا أظن التزامه من أحد، فذلك برهان جزمي بأن حرمة شربه غير منوط بوجوده، غاية الأمر عند عدم حصوله قهرا يسقط التكليف من جهة العجز، لا من جهة فقد شرطه شرعا، كما أنه مع التمكن من تحصيله إذا حصله فمع بقاء القدرة على ترك الشرب لا ضير فيه، لأن المقصود من التكاليف التحريمية مجرد ترك المبغوض خارجا، فما دامت القدرة على تفويت الشرب باقية لا بأس بايجاد سائر المقدمات، وهذا المقدار لا يقتضى اشتراط التكليف بوجود الموضوع، بل لنا أن نقول: إن في كلية التكاليف التحريمية المتعلقه بالغير لا يكون من باب اشتراطها بوجود المتعلق، بل وجود المتعلق من حدود المكلف به وقيود موضوعه، ولازمه ما ذكرناه. ثم إن من نتائج ما ذكرنا هو أن في فرض الشك في المتعلق - كالخمر في المثال - لا يكون المقام كسائر موارد الشك في شرط التكليف الموجب للشك في أصل توجه التكليف، بل يكون من باب الشك في مصداق الخطاب المتوجه الينا جزما، لكن حيث إن الخطاب انحلالي لا يكون بالنسبة إلى هذا المشكوك حجة، وحينئذ فالمسلكان مشتركان في عدم حجية الخطاب عند الشك في المتعلق لكن مختلفان في وجه عدم الحجية [*] .

وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف، فسواء كان الموضوع من الموضوعات التى يمكن للمكلف ايجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعليا إلا بعد وجود الموضوع خارجا (1) فان نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف، فكما أنه لا يمكن أن يكون الخطاب فعليا إلا بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعليا إلا بعد وجود الموضوع، والسر في ذلك واضح، فان التكاليف الشرعية إنما تكون على نهج القضايا الحقيقية التى تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، فلابد من فرض وجود الموضوع في ترتب المحمول (2) فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجا يعلم بعدم فعلية التكليف، ومع الشك في وجوده يشك في فعليته، لأن المناط في صحة العقوبة عقلا هو أن يكون التكليف قابلا للباعثية والداعوية، بحيث يكون محركا - في عالم التشريع -

---

(1)أقول: هذا التقريب تمام في الواجبات المنوطة، لا في المحرمات، كما شرحنا المقال في الحاشية السابقة. (2) أقول: تشكيل القضايا الحقيقية في باب التكاليف منوط بجعل التكليف في كلية المشروطات منوطا بوجود شرطها خارجا، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية المنوط فيها المحمول بوجوده الحقيقي على وجود الموضوع خارجا وبوجوده الفرضى على فرض وجود موضوعه كذلك. وأما لو بنينا على أن التكاليف طرا فعليتها مشروط بفرض وجود الموضوع في لحاظ الآمر والجاعل، فلا محيص حينئذ من الإلتزام بعدم إناطة فعلية التكليف على وجود الموضوع، بل وجود الموضوع شرط محركيته وتأثيره في انبعاث المكلف، لا شرط أصل التكليف وفعليته، وربما يشهد لذلك أنه لو كان فعلية الإرادة منوطا بوجود الشرط خارجا، فقبل وجود الشرط لا يكون إرادة أصلا، وحينئذ فمن أين تجئ إرادة الجاعل بايجاد خطابه مقدمة لحفظ مرامه ؟ فهذه الإرادة الغيرية شاهد جزمي على عدم اناطة إرادة المولى على وجود الشرط خارجا، مع إنه ربما يكون شرط التكليف مفقودا له، كباب الوصايا العهدية المنوط إرادتها ببعد الموت، وكذا فيما لو قال: " إن نمت فافعل كذا " فإنه كيف يمكن الإلتزام بأن فعلية الإرادة منوطه بنومه أو مماته ؟ فلا محيص من جعل الإرادة في كلية المشروطات منوطا بوجود الشرط لحاظا، وحينئذ ففي هذه المعلقات نقطع بفعلية التكليف في ظرف فرض وجود الموضوع لا بفعليته فرضا، كما في القضايا الحقيقية. وعليه: فجعل القضايا في باب التكاليف من القضايا الحقيقية بعيد عن الصواب، ولا أقول بأنها من القضايا الخارجية الناظرة إلى الموضوعات الخارجية، بل هي داخلة في القضايا الطبيعية محضا، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

لعضلات المكلف، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بتحقق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأن وجود الصغرى خارجا مما له دخل في فعلية الكبرى، غايته أن التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف ايجاد الصغرى - إن كان مما يمكنه ايجاده - فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعليا، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف ايجاد الصغرى - وإن كان يمكنه ايجادها. ثم لا يخفى أن ما ذكرنا: من أن التكاليف العدمية الإنحلالية إنما تكون مشروطة بوجود الموضوع في الخارج ومع الشك في وجود الموضوع لا علم بالتكليف، إنما هو إذا كان المنهى عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحصلة، كقوله: " لا تشرب الخمر " حيث ينحل إلى قضايا جزئية حسبما للخمر من الأفراد الخارجية. وأما إذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول (1) كأن يقال :

---

(1)أقول مرجع القضية المعدولة إذا كان إلى ربط السلب قبال السالبة الراجعة إلى سلب الربط، لا شبهة في أن المسلوب في المعدولة هي الطبيعية التي هي متعلق سلب الربط في السالبة، فهذه الطبيعة إذا كانت بوجودها عين وجود الأفراد، فلا جرم عدمها أيضا عين عدم الأفراد، ومجرد وقوع سلبها طرف الربط في القضية لا يوجب المغايرة بين هذا العدم وعدم أفراده، بل العينية باقية بحاله، وحينئذ فإذا كان المسلوب الطبيعة السيالة في ضمن الأفراد، فلا شبهة في أن عدم هذه الطبيعة يختلف قلة وكثرة بقلة الأفراد وكثرتها، كما أن في وجودها أيضا كذلك، حيث إنها بالنسبة إلى الأفراد بمنزلة الآباء، فكلما ازداد الفرد كثرة ازدادت الطبيعة وجودا وقلت عدمها، وهكذا الأمر بالعكس، ولازمه مع الشك في فردية شئ لها تردد عدم الطبيعة - بل وجوده - بين الأقل والأكثر، وحينئذ فإذا أضيف شئ بمثل هذا العدم كان متصفا بمفهوم مردد بين الأقل والأكثر، وفى مثله لا يكاد يجرى الإشتغال، إذ مع تردد المفهوم بين الأقل والأكثر لا يكاد يتم حجية الخطاب بمثل هذا العنوان المردد بالإضافة إلى الفرد المشكوك، وحينئذ لو قيل " كن لا شارب الخمر " فمع كون " اللاشاربية " مرددا بين الأقل والأكثر - حسب ازدياد فرده وقلته - كيف يتم حجية هذا الخطاب بالإضافة إلى المرتبة المشكوكة ؟ ومع عدم حجية الخطاب بالنسبة إلى المرتبة المشكوكة من أين يقتضى قاعدة الإشتغال تحصيل الفرد المشكوك، فتدبر في المقام، فانه من مزال الأقدام [*] .

"كن لا شارب الخمر " فحكمها يغاير حكم السالبة المحصلة، فان متعلق التكليف في مثله قوله: " كن لا شارب الخمر " هو كون المكلف واجدا لوصف " اللاشاربية " ومعنونا بكونه تارك شرب الخمر، من دون نظر إلى ترك الأفراد الخارجية من الخمر، وإنما يكون تركها مقدمة عقلية لإتصاف المكلف بوصف " اللاشاربية " بحيث لو فرض محالا اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب الأفراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصيا ومخالفا للتكليف، وبالعكس لو فرض محالا ترك شرب الأفراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف كان عاصيا ومخالفا للتكليف، وهذا الفرض وإن كان محالا وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله: " كن لا شارب الخمر " وبين قوله: " لا تشرب الخمر " فانه على كل حال يجب ترك الأفراد الخارجية، إما لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف، وإما لكونه متعلق النهى ولكن بحسب الاصول العملية تختلف النتيجة، فانه لو كان متعلق النهى ترك شرب الأفراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصل، فعند الشك في خمرية مايع تجرى البرائة، للشك في تعلق النهى به - بالبيان المتقدم - وإن كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول، فالمرجع عند الشك في خمرية مايع قاعدة الإشتغال لا البرائة، للشك في حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك، فيرجع الشك إلى الشك في الإمتثال، هذا .

والعجب من المقرر ! حيث إنه تارة تخيل بأن ربط سلب الطبيعة يوجب مغايرة هذا السلب لسلب الأفراد خارجا وأن سلب الأفراد مقدمة لهذا السلب والوصف المربوط في القضية، وأخرى جعل عدم الأفراد من مقدمات الإتصاف بالسلب، وهو وإن كان له وجه حيث إن العدم إذا قام به الربط والإتصاف كان له نحو تقدم على الربط المزبور، ولكن لا يجدى له شيئا، إذ الإتصاف والإرتباط بأمر مردد بين الأقل والأكثر لا يوجب الإشتغال في مثله، من جهة أن الإتصاف بالمردد موجب للترديد في مرتبة نفس الإتصاف، لأن المعنى الحرفى في القلة والكثرة والتعيين والترديد كالكلية والجزئية تبع للمتعلق، ولذا لم يتوهم أحد في تقييد شئ بشئ مردد بين الأقل والأكثر جريان قاعدة الإشتغال فيه، والنكتة هو الذى أشرنا إليه، فتدبر فيما أفيد، خصوصا في برهانه الآخر على التغاير الذى هو عين المصادرة [*] .

ولكن لم نعثر في باب النواهي على ما يكون من هذا القبيل، وإنما يكون ذلك مجرد فرض لا واقع له، فان ظاهر النواهي الواردة في الكتاب والسنة، هو أن يكون متعلق النهى نفس الطبيعة باعتبار ما يفرض لها من الأفراد الخارجية، إما على نحو العام المجموعى، وإما على نحو العام الاصولي، بل العام المجموعى أيضا مجرد فرض لا واقع له، فإرجاع القضية السالبة المحصلة إلى المعدولة المحمول خلاف ما يقتضيه ظاهر النواهي. ولنطوي الكلام في هذا المقام ونقتصر على هذا المقدار ونحيل تفصيله إلى ما نلحقه بالكتاب من " رسالة المشكوك " إن شاء الله تعالى، فان استقصاء الكلام في ذلك وجمع أطرافه لا يمكن في المقام، بل يحتاج إلى رسالة مفردة، وقد استوفينا البحث عنه في تلك الرسالة، فانتظر. وعلى كل حال: فقد ظهر مما ذكرنا: أن قاعدة " قبح العقاب بلا بيان " لا تختص بالشبهات الحكمية، بل تجرى في الشبهات الموضوعية أيضا، من غير فرق بينهما، سوى أنه في الشبهات الحكمية تختص القاعدة بما بعد الفحص وفي الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص، إلا على بعض الوجوه يأتي ذكرها في خاتمة الإشتغال. بقى الجواب عن سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والاصول العملية، وأنه كيف صح التمسك بالاصول العملية في الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها ؟ ولعمري ! أن الفرق بينهما في غاية الوضوح، فان الاصول اللفظية إنما تكون كاشفة عن المرادات النفس الأمرية، وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه الآخر عنوان المخصص (1) ولا يمكن أن يتكفل الدليل

---

(1)أقول: قد حققنا في محله: بأن باب التخصيص غير باب التقييد، وأن ما يخرج العنوان عن تمام الموضوع إلى جزئه هو باب التقييد، ولذا لا يتوهم أحد الشك بالمطلق عند الشك في مصداق قيده، وهذا بخلاف *]]

وجود الموضوع، بل إنما يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع، والمصداق المشتبه لم يعلم أنه من مصاديق العام أو من مصاديق الخاص ؟ فلا يجوز التمسك بأصالة العموم لإثبات كونه من مصاديق العام، وإلا يلزم أن يكون العام متكفلا لوجود مصاديقه. وهذا بخلاف الاصول العملية فانها وظايف عملية .والمصداق المشتبه إذا لم يقم دليل على بيان حكمه، فبحسب الوظيفة لابد وأن ينتهى الأمر إلى أحد الاصول العملية، ولا أقل من البرائة والإشتغال اللذين تنتهى إليهما الوظيفة العملية عقلا عند فقدان الاصول الحاكمة عليها. هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية بأقسامها الأربعة. وأما الشبهة الوجوبية :فأقسامها أيضا أربعة - على حذو الشبهة التحريمية - لأن منشأ الشبهة، إما أن يكون فقدان النص، وإما أن يكون إجماله، وإما أن يكون تعارض النصين، وإما أن يكون لأجل الإشتباه في الموضوع الخارجي، وهذه الأقسام الأربعة وإن لم يختلف حكمها، إلا أن الشيخ (قدس سره) أفرد البحث عن كل واحد منها ونحن نقتفى إثره .القسم الأول: ما إذا كان منشأ الشك في الوجوب فقدان النص. والأقوى وفاقا لقاطبة الاصوليين ومعظم الأخباريين - جريان البرائة فيه وعدم وجوب الإحتياط، سواء كان طرف احتمال الوجوب الإستحباب أو الإباحة أو الكراهة، للأدلة المتقدمة في الشبهة التحريمية، فان تلك الأدلة تعم الشبهات الوجوبية أيضا ما عدا أخبار أصالة الحل، ولا حاجة إلى إعادة البحث عنها .

باب التخصيص، فانه من باب إخراج فرد عن تحت حكم العام، نظير موته الغير المرتبط بعنوان العام، غاية الأمر يوجب تقليل أفراده مع ما للعام بالإضافة إلى بقية أفراده تمام الموضوع،، وهذه الجهة أوقعتهم في باب الشك في فرد المخصص في حيص وبيص، وتمام الكلام في محله إن شاء الله تعالى [*] .

فالأولى عطف عنان الكلام إلى ما يهم ذكره من التنبيهات التى ذكرها الشيخ)قدس سره القدوسي). التنبيه الأول: لا إشكال في رجحان الإحتياط عقلا في جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية (1) وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الإحتياط إشكال، لإحتمال أن تكون الأخبار الواردة في الباب - على كثرتها - للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الإحتياط تحرزا عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية، وحكم العقل برجحان الإحتياط وحسنه إنما يكون طريقا إلى ذلك، لا أنه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفائها عقلا. ومن ذلك يظهر: فساد ما ربما يتوهم :من استحباب الإحتياط شرعا

---

(1)أقول: عدم الريب في رجحان الإحتياط يقتضى حسنه حتى مع عدم مصلحة الواقع، وحينئذ نسئل بأنه ما المناط في حسنه ؟ فان كان بملاحظة حسن الإحتياط مقدمة لحفظ الواقع فهو غلط، إذ صورة المخالفة مباين مع صورة المصلحة لا مقدمة ولا ملازم. نعم: هو مقدمة للعلم بتحصيل الواقع، وترشيح حسنه منه فرع حسن تحصيل العلم بالواقع، وهو أول الكلام، وحينئذ ما معنى طريقية حسن الإحتياط بالنسبة إلى مصلحة الواقع ؟ فلا محيص حينئذ إما من دعوى إرشادية حكم العقل بالإحتياط لمحض حفظ المصالح بلا حسن فيه، أو دعوى وجود مناط لحسنه حتى في صورة المخالفة ولو من جهة كونه موجبا لاستحقاق المثوبة، نظير حسن الإطاعة الناشئة عن هذه الجهة، وبذلك أيضا منعنا في مثله جريان قاعدة الملازمة، وحينئذ لا يسمى مثل هذا الحسن طريقيا، بل هو من شئون إتيان محتمل الوجوب برجائه، فيكون من تبعات الوجوب لا مستتبعا له، كما لا يخفى. نعم: هذا البيان أيضا إنما يصح على المختار من حسن الإنقياد، وإلا فعند من لا يقول بحسن العمل بل غايته أنه يكشف عن حسن سريرة الفاعل - كما هو مقالته في التجرى - فلا يكون لحسن العمل مناط أصلا، بل لا محيص لمثل " المقرر " إلا من الإلتزام بالإرشاد، كما لا يخفى [*] .

بقاعدة الملازمة، فان المورد ليس من موارد " القاعدة الملازمة " لما تكرر منا: أن مورد الملازمة إنما هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل الأحكام من المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الأحكام، وأما إذا كان الحكم العقلي واقعا في سلسلة معلولات الأحكام من الإطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محل لقاعدة الملازمة، والحكم العقلي في باب الإحتياط يكون من القسم الثاني (1) لما عرفت: من أنه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة النفس الأمرية، فهو نظير حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فلا يمكن إثبات استحباب الإحتياط شرعا من طريق قاعدة الملازمة. نعم: يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار الواردة في الترغيب على الإحتياط كقوله - عليه السلام - " من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات (2) " وقوله - عليه السلام - " من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم أترك (3) " وقوله - عليه السلام - " من يرتع حول الحمى اوشك أن يقع فيه " (4) ونحو ذلك من الأخبار التى يمكن أن يستظهر من التعليلات الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الإحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضا مجال. وعلى كل حال: لا شبهة في حسنه العقلي وإمكانه في التوصليات بترك ما يحتمل حرمته وفعل ما يحتمل وجوبه. وأما العبادات: فقد استشكل الشيخ (قدس سره) في إمكان

---

(1)أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ولكن في جعل حسنه طريقيا تأمل قد أشرنا إليه في الحاشية السابقة، فراجع. (2) لم أعثر عليه بعد التتبع في مظانها (المصحح (3) (الوسائل: الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 22 ولفظ الحديث " فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك " (4) الوسائل: الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 39 [*]

الإحتياط فيها، بل قوى العدم في هذا المقام، مع أن بنائه في الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك، وقد نقل أن كلمة " اقواهما " لم تكن في نسخة

الأصل. وذلك هو المظنون، فان النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ (قدس سره (ينكر إمكان الإحتياط في العبادات، مع أن ما ذكر في وجه ذلك في غاية الضعف والسقوط، فان مبنى الإشكال - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) - إنما هو اعتبار قصد التقرب والأمر في صحة العبادة (1) وذلك يتوقف على العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا، وفي الشبهات البدوية لا علم بالأمر فلا يمكن فيها الإحتياط. وبعبارة اخرى: الإحتياط في الشئ عبارة عن الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الإحتياط بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط، ومن جملة الشرايط المعتبرة في العبادة قصد أمرها والتقرب بها، فان العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة، وقصد الأمر والتقرب يتوقف على العلم بتعلق الأمر بالعمل (2) والا كان من التشريع المحرم، ففى الشبهات البدوية العبادية لا يمكن فيها حقيقة الإحتياط، هذا. ولكن الإنصاف: أنه ما كان ينبغى أن يجرى هذا الإشكال على قلم " الشيخ " فضلا عن أن يختاره ويقويه، فانه قد تقدم منا - في مبحث القطع - أن للإمتثال مراتب أربع: أحدها: الإمتثال العلمي التفصيلي، ثانيها :الإمتثال العلمي الإجمالي (3) ثالثها: الإمتثال الظنى، رابعها: الإمتثال الإحتمالى، وهذه

---

(1)أقول: لو عبر بقصد التمييز كان أولى، لأن ما نحيل في الإحتياط هو قصد التمييز، وإلا فلا قصور في التقرب برجاء الأمر ولا في قصد الوجه ولو رجاء، كما لا يخفى. (2) أقول: فيه نظر، لأن رجاء الأمر فيه كاف بلا تشريع، ولذا قلنا: بأن الأولى جعل المانع قصد التمييز لا غير. (3) أقول: عند من احتمل اعتبار قصد التمييز لابد من عدم هذه المراتب. نعم: لا بأس بالإلتزام بها في [*]

المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتبها في الذكر، بمعنى أنه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلا عند تعذر المرتبة السابقة. وعلى كل حال: بعد تعذر المراتب الثلاث من الإمتثال التفصيلي والإجمالي والظنى تصل النوبة إلى الإمتثال الإحتمالى، والعقل يستقل بحسنه، ويكون ذلك امتثالا للأمر الواقعي على تقدير وجوده، ولا يتوقف حقيقة الإمتثال على قصد الأمر التفصيلي، وإلا كان اللازم عدم حصول الإمتثال في موارد العلم الإجمالي (1). وتوهم: أن الأمر في موارد العلم الإجمالي مقطوع معلوم فلا يقاس بالشبهات البدوية التى ليس فيها إلا احتمال الأمر - فاسد، فان مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردي الترديد لا يكفى لو بنينا على اعتبار قصد التقرب والأمر التفصيلي في عبادية العبادة، فانه حين الإشتغال بكل واحد من فردي الترديد لا يمكن قصد التقرب به وامتثال أمره، لعدم العلم بتعلق الأمر به، لإحتمال أن يكون متعلق الأمر هو الفرد الآخر الذي يأتي به بعد ذلك، أو الذي أتى به قبل ذلك، ففى موارد العلم الإجمالي لا يمكن أزيد من قصد امتثال الأمر الإحتمالى بالنسبة إلى كل واحد من العملين اللذين يعلم إجمالا بتعلق الأمر بأحدهما، فلو كان الإمتثال الإحتمالى لا يكفى في صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الإمتثال في موارد العلم الإجمالي، وهو كما ترى !. وبالجملة: لا ينبغى الإشكال في أن الإمتثال الإحتمالى من أحد مراتب الإمتثال والعقل يستقل بحسنه وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعا (2) نعم: ليس هو في عرض الإمتثال التفصيلي بل في طوله. وما أبعد ما بين القول :

التوصليات، حيث لا يعتبر فيها قصد التمييز ولا الوجه، فيكفى في التقرب بها رجاء أمرها، كما لا يخفى. (1) أقول: لا قصور في الإلتزام بهذا التالى، ولذا نمنع عن الإحتياط فيما يستلزم التكرار المعلوم اختصاصه بصورة العلم الإجمالي، كما لا يخفى. (2) أقول: ذلك صحيح في التوصليات، وإلا ففى التعبديات مجال إشكال، كما أشرنا [*] .

بأن الإمتثال الإجمالي في عرض الإمتثال التفصيلي، وبين القول: بأن الإمتثال الإحتمالى ليس من مراتب الإمتثال ولا تصح به العبادة ولا يسقط به الأمر (1) ! مع أنه قد عرفت: أن لازم ذلك عدم كفاية الإمتثال الإجمالي (2 .(فظهر: أن دعوى عدم إمكان الأحتياط في العبادات في غاية الوهن والسقوط. وقد حاول بعض الأساطين في

تصحيح الإحتياط في العبادات بالأوامر الواردة فيه، كقوله - عليه السلام - " أخوك دينك فاحتط لدينك " (3) بتقريب: أن الأمر بالإحتياط قد تعلق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال ا لوجوب قيدا في المأمور به، بل متعلق الأمر نفس العمل الذي يحتمل وجوبه توصليا يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عباديا - أي كان بحيث لو تعلق الأمر به لكان أمره عباديا - فلابد من قصد الأمر الذي تعلق به، وهو الامر بالإحتياط الذي فرض تعلقه بذات العمل، فينوي التقرب به ويقصد امتثاله، ولذلك حكى: أن سيرة أهل الفتوى في العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب نفس العمل في الشبهات البدوية الحكمية، من غير تقييد باتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية، بل يطلقون الفتوى باستحباب العمل، ولو لم تكن أوامر الإحتياط متعلقة بنفس العمل وموجبة لاستحبابه لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعي احتمال الأمر، كما جرت عليه السيرة بين أهل الفتوى في العصر المتأخر، هذا .

---

(1)أقول: ولا بأس به أيضا بعد إسقاط اعتبار قصد التمييز، إذ لا وجه لتقديم الإمتثال الجزمى على غيره بعد تساويهما في القرب. (2) أقول: الأولى التشبث بدليل الإطلاقات - ولو مقاميا - لدفع اعتبار قصد التمييز في العبادة، وإلا فلا مجال لتوهين هذا الكلام بهذه الشدة. نعم: هو صحيح في الإحتياط في التوصليات. (3) الوسائل: الباب 12 من أبواب صفات القاضى الحديث 41 [*]

وأنت خبير بما فيه، فان الأمر بالعمل، إما أن يكون بنفسه عباديا - أي كان الغرض من الأمر التعبد والتقرب به - كالأمر المتعلق بالصلاة، وإما أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقهما، كوجوب الوفاء بالنذر (1) فان الأمر بالوفاء بالنذر بنفسه لم يكن عباديا، بل هو كسائر الأوامر التوصلية لا يعتبر في سقوطه قصد الإمتثال والتقرب، ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة - كنذر صلاة الليل - يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل، كما أن الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء، والسر في ذلك: هو أن النذر إنما يتعلق بذات صلاة الليل لا بها بما أنها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيدا في متعلق النذر، وإلا كان النذر باطلا لعدم القدرة على وفائه، فان صلاة الليل بالنذر تصير واجبة، فلا يمكن بعد النذر فعل صلاة الليل بقيد كونها مستحبة، فلابد وان يتعلق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الإستحبابى الذي تعلق بها أيضا قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فان هذا الوصف إنما جاء من قبل الأمر بها فلا يمكن أخذه في متعلق

---

(1)أقول: بعد ما كان رجحان متعلق النذر شرط صحة النذر، فقهرا هذا الرجحان ملحوظ في متعلقه، ولا يعقل تجريد المتعلق عن هذا الرجحان، كيف ! ولازم التجريد عدم دخل الرجحان في الصحة، فإذا كان كذلك فيستحيل اتحاد الأمر الناشئ من قبل النذر مع هذا الرجحان الذى هو شرط الصحة، فإذا لم يتحدا، فلا محيص من اعتبار الذات في الرتبتين فرارا عن لزوم اجتماع الضدين، وحينئذ فلا قصور في إبقاء الذات الملحوظ متعلقا للنذر وموضوعا له على استحبابه، مع كون الذات الملحوظ في مرتبة الوفاء بالنذر الملحوظ في المرتبة اللاحقة متصفا بالوجوب، نظير اتصاف الذات في المرتبة السابقة عن اعتقاد العصيان على ما هو عليه من الحكم الواقعي مع اتصاف الذات في رتبة اعتقاد العصيان - المسمى بالتجرى - بالمبغوضية، بلا تضاد بينهما، كما لا يخفى. وحينئذ لا يبقى مجال لما افيد: من اكتساب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية عن الأمر بالذات، إذ هذا الإكتساب فرع التأكد واتحاد أحدهما مع الآخر، وهذا المعنى في مثل المقام من طولية الحكمين مستحيل، إذ الطولية موجبة لتخلل الفاء بينهما، ومع هذا التخلل يأبى العقل عن الحكم بالاتحاد والتأكد بينهما، كما لا يخفى. وحينئذ ربما يكون باب النذر من تلك الجهة كباب إجارة العبادات. نعم: لو لم نقل بشرطية رجحان المتعلق في النذر كان لما افيد وجه، ولكنه ظاهرا خلاف الإجماع، إلا في بعض الموارد على ما حقق في محله، فراجع كلماتهم وتدبر فيها [*] .

الأمر، فيكون كل من الأمر الإستحبابى والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلاة الليل، ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقدا له، فالأمر النذرى يكتسب العبادية من الأمر الإستحبابى، والأمر الإستحبابى يكتسب الوجوب

من الأمر النذرى، هذا إذا اتحد متعلق الأمرين. وأما إذا لم يتحد متعلقهما: فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقدا لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلق الإجارة أمرا عباديا، كما لو اوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فان الأجير إنما يستأجر لتفريغ ذمة الغير، فالإجارة إنما تتعلق بما في ذمة المنوب عنه، وما في ذمة المنوب عنه إنما هي الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها مستحبة أو واجبة، فمتعلق الإجارة إنما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلق الأمر الإستحبابى إنما هو نفس الصلاة، فلا يتحد الأمر الإستحبابى مع الأمر الإجارى، ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجارى العبادية من الأمر الإستحبابى، كما لا يكتسب الأمر الإستحبابى وصف الوجوب من الأمر الإجارى، فان الأمر الإستحبابى إنما تعلق بالمنوب عنه والفعل بعد باق على استحبابه بالنسبة إلى المنوب عنه (1 (والأمر الوجوبى إنما يتعلق بالأجير، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يكتسب أحدهما من الآخر ما يكون فاقدا له .

---

(1)أقول: تصور بقاء استحباب الفعل المنوب عنه إنما يصح في النيابة عن الأحياء، وإلا ففى الأموات لا معنى له، كما أن هذا الأمر الإستحبابى لا يكون مناط تقرب النائب إذ لا معنى لجعل أمر الغير داعيا له، بل المناط كون العمل بنفسه من أبزار العبودية ونحو خضوع، فالنائب يقصد بعمله هذا كونه خضوعا للمنوب عنه، نظير تقبيل اليد عن الغير. ولقد حققنا في محله أن قربية العبادات النيابي منحصر بهذا البيان ليس إلا، وحينئذ لنا أن نقول: إنه لو فرض اتحاد متعلق الحكمين في باب الإجارة لا يكاد يكتسب الأمر الإجارى القرب من غيره، كيف ! ولازمه تقريب النائب للمنوب عنه، وحينئذ ليس عدم عبادية الأمر بوفاء الإجارة من جهة صرف تعدد الأمرين، بل مع فرض إتحادهما أيضا لا يصلح لقربية العمل للمنوب عنه، فتدبر [*] .

ومن ها يظهر: فساد ما أجاب به بعض الأعلام عن الإشكال المعروف في صحة عبادة الاجراء - وهو عدم تمشى قصد التقرب منهم مع أن المحرك والداعى لهم أخذ الاجرة - من أن لهم قصد امتثال الأمر الإجارى والتقرب به، فان الأمر الإجارى وإن كان توصليا إلا أنه يصح التقرب به خصوصا إذا تعلق بما يكون عبادة. وجه الفساد: هو أن الأمر الإجارى وإن صح التقرب به كسائر الأوامر التوصلية، إلا أن قصد امتثال الأمر الإجارى لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها (1) فان المعتبر في صحة العبادة قصد أمر نفسها والأمر الإجارى لم يتعلق بذات العبادة ليكتسب العبادية من الأمر المتعلق بها، وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في " كتاب القضاء " وفي " المكاسب المحرمة " عند البحث عن أخذ الاجرة على الواجبات. وعلى كل حال: فقد عرفت أن الأمر العبادي، إما أن يكون بنفسه عبادة - أي كان الغرض من الأمر التعبد به - وإما أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلقة بالإحتياط فاقدة لكلتا الجهتين. أما الجهة الاولى: فواضح، فان الأمر بالإحتياط إنما يكون توصليا ليس الغرض منه التعبد والتقرب به، وإلا يلزم بطلان الإحتياط في التوصليات، ولا سبيل إلى دعوى صيرورة الأمر بالإحتياط عباديا إذا كان الفعل المحتاط فيه عبادة، وتوصليا إذا كان الفعل المحتاط فيه غير عبادة، إلا على وجه يأتي بيانه مع فساده. وأما الجهة الثانية: فلأن الأمر بالإحتياط لم يتعلق بذات العمل مرسلا عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر

---

(1)أقول: الأولى أن يعلل بأن التقرب بأمر الإجارى إنما يكون للنائب دون المنوب عنه، والمقصود تقرب المنوب عنه بفعل النائب، وإلا فلو أغمض عما ذكرنا، فما أفيد مصادرة محضة [*] .

الإحتياط (1) وإلا لم يكن من الإحتياط بشئ، بخلاف الأمر المتعلق بالعمل المحتاط فيه، فانه على تقدير وجوده الواقعي إنما تعلق بذات العمل، فلم يتحد متعلق الأمرين حتى يكتسب الأمر بالإحتياط العبادية من الأمر المتعلق بالعمل لو فرض أنه كان مما تعلق الأمر العبادي به، وقد عرفت: أنه ما لم يتحد متعلق الأمر الغير العبادي

مع متعلق الأمر العبادي لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادي عباديا. وبالجملة: الأمر الذي يتعلق بالعمل الذي يحتمل وجوبه لا يخلو: إما

---

(1)أقول: والأوضح أن يقال: إن الأمر الواقعي العبادي إنما تعلق بالذات في الرتبة السابقة عن احتمال وجوبها والأمر بالإحتياط تعلق بها في الرتبة المتأخرة عن احتمال الأمر بالذات، وهذا على المختار يوجب مغايرة الأمرين لا محالة، ولكن مثل " المقرر " الملتزم بعدم منافات الطولية مع التأكد - كما صرح بأن في صورة موافقة الأمر الطريقي مع الواقع لا إشكال فيه للتأكد - له أن يلتزم في المقام أيضا بتأكد الأمرين الطوليين المستتبع لاكتساب أحدهما من الآخر العبادية، كما هو الشأن في الأمر بالوفاء بالنذر مع أمره الإستحبابى، فإنه لا محيص من تأكدهما على زعمه، وأن هذا التأكد موجب لاكتساب أحدهما العبادية من الآخر، هذا مع أن الإلتزام بعدم عبادية الأمر بالإحتياط عند مخالفته مع الأمر بالذات مما لا نرى له وجها، إذ مرجع عبادية الأمر صيرورته داعية وموجبة للتقرب، وفي هذا المقدار لا قصور في الأمر بالإحتياط. نعم: الذى يمتاز عن الأمر العبادي سقوطه بدون دعوته، بخلاف أوامر العبادي، ولكن في المقام لو فرضنا عدم كفاية احتمال الأمر في العبادة واحتياجه إلى قصد التمييز، فالأمر المحتمل الواقعي لا يجدى في تحصيل الغرض، فينحصر تحصيل الغرض حينئذ بأوامر الإحتياط، إذ بها أيضا يحصل التقرب والتميز، كما في أوامر الطرق. نعم: لو لم يعتبر قصد التمييز في العبادة أو كان مورده توصليا لا يحتاج في سقوط الأمر بالإحتياط إلى التقرب، فيصير حينئذ توصليا، وأما مع الإحتياج إلى قصد التمييز في سقوط الأمر في حصول الغرض، فلا يكاد يسقط الأمر بالإحتياط إلا بدعوته الموجب لقربه وتميزه، ولا نعنى من عبادية الأمر بالإحتياط إلا هذا المقدار، وفي هذا المقدار لا يحتاج إلى دعوى وحدته مع الأمر الواقعي، مع أن النظر الدقيق أيضا يرى بأن مجرد الوحدة بنحو التأكد أيضا لا يقتضى الإكتساب، لأن مثل هذا الأمر ينحل إلى قطعتين: أحدهما عبادي، والآخر غير عبادي، ومجرد اتصالهما لا يقتضى الإكتساب، كما هو ظاهر. ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر مواقع النظر فيما أفاده في المقامين من أوله إلى آخره. ولعمري ! أن الناظر في هذا الأساس لا يرى إلا كونه سفسطة محضة، ومفاهيمها لا محصل له أو مصادرات محضة لا حقيقة لأمثاله، فتدبر فيها وفيما ذكرنا بعين الإنصاف . [*]

أن يتعلق به مطلقا سواء قصد به التقرب أو لم يقصد، وإما أن يكون مقيدا بقصد التقرب، وإما أن يكون مقيدا بقصد احتمال الأمر، سبيل إلى الأول والثاني، فان الأول ينافى كون العمل عباديا، والثاني يتوقف على إحراز الأمر ليمكن التقرب به والمفروض أنه غير محرز، فيتعين الثالث، فلابد أن يؤخذ الإتيان بداعي احتمال الأمر في متعلق الأمر بالإحتياط، وحينئذ فان كان إتيان العمل بداعي الإحتمال كافيا في العبادية فلا يحتاج إلى أوامر الإحتياط، وإن لم يكن كافيا فأوامر الإحتياط لا توجب عبادية العمل. فان قلت: أوامر الإحتياط تعم التوصليات والتعبديات بجامع واحد، وفي التوصليات لا يعتبر أن يكون العمل بداعي احتمال تعلق الأمر به، بل يكفى الإتيان بنفس العمل الذي يحتمل تعلق الأمر به، فلابد وأن يكون الأمر متعلقا بذات العمل بلا قيد إتيانه بداعي الإحتمال، والا فيلزم التفكيك بين التوصليات والتعبديات مع وحدة الدليل، وإذا كان الأمر بالإحتياط متعلقا بذات العمل بلا أخذ قيد قصد احتمال الأمر، فان كان العمل من الأعمال العبادية فلا محالة أوامر الإحتياط تكشف عن تعلق الأمر العبادي به، وحينئذ يمكن قصد الأمر القطعي المستكشف من أوامر الإحتياط، بل يمكن قصد التعبد بنفس الأمر بالإحتياط، لاتحاده مع الأمر المتعلق بالعمل، فيكون عبادة بلا حاجة إلى قصد احتمال الأمر ليستشكل بأن قصد احتمال الأمر لا يكفى في العبادية، وهذا ما وعدناه به سابقا من الوجه. قلت: وحدة الدليل لا ينافى استفادة قيد قصد امتثال الأمر المحتمل في العبادات من الخارج - كساير القيود التي يستفاد اعتبارها لبعض أصناف العام من دليل خارجي آخر - مثلا لو ورد " أكرم العلماء " فقد تعلق وجوب الإكرام بالنحوي والفقيه بجامع واحد، ومع ذلك يمكن أن يعتبر في الفقيه العدالة ويستفاد ذلك من الخارج، وكذلك نقول في المقام: إن أوامر الإحتياط قد تعلقت بالتوصليات والعباديات بجامع واحد، ولكن قد استفيد

من دليل خارجي اعتبار قصد امتثال احتمال الأمر في العباديات، والدليل الخارجي الذي يستفاد منه القيد هو ما ذكرناه من البرهان، وحاصله: أنه لا يمكن أن تكون أوامر الإحتياط مهملة، بل لابد إما من كونها مطلقه بالنسبة إلى قصد الإمتثال وعدمه، وإما أن تكون مقيدة بقصد امتثال الأمر، وإما أن تكون مقيدة بقصد امتثال احتمال الأمر، لا سبيل إلى الأول والثاني بالبيان المتقدم، فيتعين الثالث. هذا كله

مضافا إلى ما عرفت: من أن حقيقة الإحتياط هو قصد امتثال احتمال الأمر، فلو الغى هذا القيد لم يكن من الإحتياط بشئ، بل كان العمل بنفسه مستحبا نفسيا كسائر الأفعال المستحبة. فالإنصاف: أن ما يحكى عن المشهور: من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه من غير تقييد إتيانه بداعي احتمال المطلوبية، لا ينطبق على القواعد، إلا أن يكون نظر المشهور إلى مسألة التسامح في أدلة السنن، وذلك على إطلاقه أيضا لا يستقيم، فان التسامح في أدلة السنن يختص بما إذا قام خبر ضعيف على استحباب الشئ أو وجوبه - لو قلنا: بأن الخبر الضعيف القائم على وجوب الشئ يندرج في أخبار " من بلغ " ولا تختص بالخبر القائم على الإستحباب - والكلام في استحباب الإحتياط أعم من ذلك، فان فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يحتاط فيه تشمل ما إذا كان منشأ الشبهة فقدان النص، وأخبار " من بلغ " التى هي المدرك في مسألة التسامح في أدلة السنن لا تشمل صورة فقدان النص. وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مدرك ما اشتهر في الألسن: من التسامح في أدلة السنن. فنقول: المدرك في ذلك هو ما ورد من الأخبار، وهى كثيرة. منها: صحيحة هشام بن سالم، عن الصادق - عليه السلام - قال: من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله - شئ من الثواب فعمله كان أجر ذلك له

وإن كان رسول الله - صلى الله عليه وآله - لم يقله (1). ومنها: ما عن " الكليني " عنهم - عليهم السلام - من بلغه شئ من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما فعله (2). ومنها: ما عن " الإقبال " عن أبي عبد الله - عليه السلام - من بلغه شئ من الخير فعمل به كان له ذلك (3 .(ومنها: ما عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه (4) إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة بحسب المضمون، ويغنى عن التكلم في سندها عمل المشهور بها والفتوى على طبقها، مع أن بعضها من الصحاح، فلا إشكال من حيث السند، إنما الإشكال من حيث الدلالة. والوجوه المحتملة فيها ثلاثة: أحدها: أن يكون مفادها مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر إلى حال العمل وأنه على أي وجه يقع، وبعبارة اخرى: يمكن أن تكون هذه الروايات ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأن الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطى الثواب الذي بلغ العامل وإن تخلف قول المبلغ عن الواقع ولم يكن الأمر كما أخبر به (5) وحينئذ لا تكون الروايات بصدد بيان حال

(1)الوسائل: الباب 18 من أبواب مقدمة العبادات الحديث 3 (2) الوسائل الباب 18 من ابواب مقدمة العبادات الحديث 8 وفيه: " وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه (3) ." الإقبال: في ما يختص بشهر رجب ص 627 (4) الوسائل: الباب 18 من أبواب مقدمة العبادات الحديث 7 (5) أقول: لا شبهة في أن ترتب الثواب الذى هو لسان هذه الأخبار إنما هو بعد العمل، إنما الكلام في أن هذا الثواب ثواب تفضل أو ثواب إستحقاق، وأيضا وصريح هذه النصوص ترتب الثواب وإن كان البلوغ على خلاف الواقع، وهو لا يناسب طريقية البلوغ إلا على المختار: من استحقاق المنقاد أيضا مثل المطيع للثواب، [*]

العمل قبل وقوعه من العامل وأنه مستحب، ولا بصدد بيان إلقاء شرائط حجية الخبر الواحد في المستحبات وأنه لا يعتبر فيها ما يعتبر في الخبر القائم على وجوب شئ: من الوثاقة أو العدالة. ولا يمكن التمسك باطلاق الموضوع - وهو البلوغ - ويقال: إن الموضوع في القضية مطلق لم يعتبر فيه شرائط الحجية، فان الإطلاق في القضية إنما سيق لبيان حكم آخر وهو إعطاء الثواب على العمل الذى بلغ عليه الثواب، وإذا كان الإطلاق قد سيق لبيان حكم آخر لحكم نفسه فلا يجوز التمسك به، نظير قوله تعالى: " فكلوا مما أمسكن عليه " (1) فان إطلاق الأمر بالأكل قد ورد لبيان حلية

كما هو الشأن في التجرى بالإضافة إلى العقوبة. وحيث كان كذلك نقول: إن الظاهر من بلوغ الثواب كونه كناية عن الإخبار بسببه من وجوب أو استحباب، كيف ! وغالب الأخبار الذى هو محط هذه الروايات من هذا القبيل وقل إشتمالها على مجرد إخبار الثواب، نظير " من سرح لحيته " وأمثاله، وحينئذ أمكن بقرينة السياق جعل الثواب الموعود أيضا كناية عن إثبات مقتضيه خصوصا مع التعبير في بعض الأخبار بالأجر، وحينئذ لا يناسب مثل هذا البيان للتفضل، إذ الثواب التفضلى لا يكون أجرا، ولا كناية عن ثبوت مقتضيه، فلا محيص إلا من حمل هذه النصوص لبيان استحباب العمل مولويا أو الحمل على بيان طريقية الخبر لإثبات الإستحباب على المختار. نعم: على مذهب " المقرر " لا محيص على تقدير الكناية من حمل الروايات على الإستحباب المولوي الشامل بنصها لصورة مخالفة البلوغ للواقع، فيصير البلوغ المزبور حينئذ مما له الموضوعية في ترتب هذا الثواب، كما أنه على المختار يكون الأخبار قابلا للحمل على الطريقية وقابلا للحمل أيضا على محض الإتيان برجاء الواقع بلا طريقية ولا نفسية، كما يشهد له قوله " طلب " وقوله " والتماس ذلك الثواب " ولازمه جعل هذه الأخبار إرشادا إلى حكم العقل بلا مولوية نفسية ولا طريقية، لاستقلاله بذلك، كما لا يخفى. ولعمري ! أن المتيقن من الأخبار هو ذلك، لا المولوية ولا حجية قول المبلغ، كما لا يخفى .وعلى أي حال: لا وجه لحمل النصوص بصورة كون خبر المبلغ واجدا لشرايط الحجية، إذ كما أن الخبر الصحيح كان داعيا على العمل كذلك رجاء الوصول إلى الواقع أيضا ربما يكون داعيا عليه، ومع هذا الإحتمال لا يبقى مجال الحمل على صورة وجدان الخبر لشرائط الحجية. وتوهم: أنه على هذا لا يكون البلوغ داعيا بل احتمال الثواب داعى، مدفوع بأن البلوغ كناية عن إحتماله. (1) سورة المائدة الآية 4 [*]

ما يصطاده كلب الصيد وأنه ليس من الميتة، فلا يجوز التمسك باطلاق الأمر بالأكل لطهارة موضع إمساك الكلب، وفي المقام إطلاق قوله - عليه السلام " - إذا بلغه شئ من الثواب فعمله كان له ذلك " لم يرد لبيان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب حتى يؤخذ باطلاقه، ليستفاد منه عدم اعتبار ما اعتبر في الخبر الواحد من الشرائط، بل إنما ورد لبيان فضل الله تعالى على العباد وأن الثواب لا يدور مدار إصابة قول المبلغ للواقع، وهذا لا ينافى أن يعتبر في قول المبلغ ما يعتبر في الخبر الواحد، أي كان ترتب الثواب مشروطا بكون قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية. والحاصل: أن مبنى الإحتمال الأول هو أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان ما يترتب على العمل المتفرع على بلوغ الثواب عليه، كما يرشد إلى ذلك فاء التفريع، فان الظاهر من قوله - عليه السلام - " فعمله " هو أن يكون العمل متفرعا على البلوغ وأنه بلغ فعمل معتمدا على البلوغ ومستندا إليه، والعامل لا يعتمد في عمله على قول المبلغ إلا إذا كان قوله واجدا لشرائط الحجية، فكأن واجدية قول المبلغ للشرائط اخذ في القضية مفروغ الوجود وإلا لا يصح تفريع العمل على البلوغ، فانه إذا لم يكن قول المبلغ واجدا للشرائط فلا يصح من العامل إسناد عمله إلى قول المبلغ والإعتماد عليه، بل لابد من أن يكون عمله بداعي الإحتمال وأنه لعل أن يكون قوله مصادفا للواقع، وهذا ينافى ظاهر تفريع العمل على البلوغ، فان التفريع لا يكون إلا بعد الإعتماد على قول المبلغ وفرض إصابته للواقع. فان قلت: الظاهر من قوله - عليه السلام - في خبر محمد بن مروان " ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه " هو أن يكون العمل برجاء إصابة قول المبلغ للواقع واحتمال كونه مطلوبا في نفس الأمر، فلابد أن لا يكون قول المبلغ واجدا للشرائط، فانه لو كان واجدا لها لا يكون العمل بداعي احتمال المطلوبية، بل مقتضى حجية قوله هو إلقاء احتمال مخالفة قوله للواقع وإتيان

العمل بداعي كونه مطلوبا واقعا. قلت: تقييد العمل بالإلتماس ليس لبيان وجه العمل وأنه يعتبر في إعطاء الثواب أن يكون العمل بداعي الإحتمال والتماس الثواب (1) بل التقييد بذلك إنما هو لأجل أن عبادة أغلب الناس إنما تكون لرجاء الثواب والأمن من العقوبة، فقوله - عليه السلام - " ففعله التماس ذلك الثواب " إنما ورد مورد الغالب ولا عبرة بالقيد الوارد مورد الغالب. نعم :ربما يستظهر من قوله - عليه السلام - في بعض الأخبار " فعمل ذلك طلب قول النبي - صلى الله عليه وآله - " كون العمل برجاء قول النبي - صلى الله عليه وآله - فتأمل. وعلى كل حال: فهذا أحد الإحتمالات التى تتحملها روايات الباب .ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء ويكون مفاد قوله - عليه السلام " - فعمله " أو " ففعله " الأمر بالفعل والعمل (2) كما هو الشأن في غالب الجمل الخبرية الواردة في بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضي كقوله - عليه السلام - " من سرح لحيته فله كذا " أو بصيغة المضارع كقوله: " تسجد سجدتي السهو " وغير ذلك من الجمل الخبرية التى وردت في مقام الحث والبعث

نحو الفعل، فيكون المعنى: إذا بلغ الشخص شئ من الثواب على عمل فليعمله، وعلى هذا يصح التمسك باطلاق البلوغ والقول باستحباب

---

(1)أقول: ذلك كذلك لو لم نقل بأن البلوغ كناية عن احتمال الثواب أو احتمال مقتضيه، كما هو ظاهر قوله: " طلب قول النبي " وحينئذ يكون قوله: " التماس ذلك الثواب " أو " طلب قوله " مؤكدا لاحتمال المزبور الذى هو لازم البلوغ جزما، لا أنه بيان للازم خارجي عن البلوغ، كما لا يخفى. (2) أقول: حمل الجملة الخبرية على الإنشاء في كلية الموارد في غاية البعد، بل عمدة وجه استفادة الطلب من أمثال هذه الجمل جعلها من باب الإخبار بوجود شئ بملاحظة وجود مقتضيه في عالم التشريع، فيصير الإخبار المزبور كناية عن الطلب الذى هو ملزومه، لا إنه بنفسه عبارة عن إنشائه، كما لا يخفى [*] .

العمل مطلقا، سواء كان قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية أو لم يكن، فان الموضوع في القضية هو نفس البلوغ بقول مطلق، والإطلاق يكون مسوقا لبيان حكم نفسه لا لبيان حكم آخر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق. ثم إن كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء وأنها في مقام بيان استحباب العمل يمكن أن يكون على أحد وجهين: أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته، سواء كان واجدا لشرائط الحجية أو لم يكن - كما هو ظاهر الإطلاق - فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية، فانه يرجع مفادها إلى حجية الخبر الضعيف الذي لا يكون واجدا لشرائط الحجية، وفي الحقيقة تكون أخبار " من بلغ " مخصصة لما دل على اعتباره الوثاقة أو العدالة في الخبر وأنها تختص بالخبر القائم على وجوب الشئ، وأما الخبر القائم على الإستحباب فلا يعتبر فيه ذلك. وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فان الظاهر من قولهم: " يتسامح في أدلة السنن " هو أنه لا يعتبر في أدلة السنن ما يعتبر في ادلة الواجبات. فان قلت :كيف تكون أخبار " من بلغ " مخصصة لما دل على اعتبار الشرايط في حجية الخبر، مع أن النسبة بينهما العموم من وجه ؟ حيث إن ما دل على اعتبار الشرائط يعم الخبر القائم على الوجوب وعلى الإستحباب، وأخبار " من بلغ " وإن كانت تختص بالخبر القائم على الإستحباب، إلا أنه أعم من أن يكون واجدا للشرائط أو فاقدا لها، ففى الخبر القائم على الإستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار " من بلغ " على ما دل على اعتبار الشرائط في الخبر. قلت: مع أنه يمكن أن يقال: إن أخبار " من بلغ " ناظرة إلى إلقاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاكمة على ما دل على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة - إن الترجيح لأخبار " من بلغ " لعمل المشهور بها، مع أنه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط

في مطلق الأخبار لم يبق الأخبار " من بلغ " مورد، بخلاف ما لو قدمت أخبار " من بلغ " على تلك الأدلة، فان الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها، بل يظهر من الشيخ (قدس سره) - في الرسالة التى صنفها في مسألة التسامح في أدلة السنن -اختصاص ما دل على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات، فان ما دل على اعتبار ذلك إما الإجماع وإما آية النبأ. أما الإجماع: فمفقود في الخبر القائم على الإستحباب، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم اعتبار الشرائط في المستحبات .وأما آية النبأ: فلا إشكال في اختصاصها بالواجبات والمحرمات، كما يشهد بذلك ما في ذيلها من التعليل، وعلى هذا تبقى أخبار " من بلغ " بلا معارض، هذا .ولكن الإنصاف: أن ما أفاده الشيخ (قدس سره) لا يخلو عن ضعف، فان ما دل على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد لا ينحصر بالإجماع وآية النبأ، بل العمدة في اعتبار الشرائط هو ما تقدم من الأخبار المتظافرة أو المتواترة، وهى تعم المستحبات. وعلى كل حال: لا ينبغى التأمل في ترجيح أخبار " من بلغ " على ما دل على اعتبار الشرايط، إما للحكومة، وإما لبقائها بلا مورد لو قدمت تلك الأدلة عليها، مضافا إلى عمل المشهور بها، وقد عرفت: أن هذا الوجه يقتضى أن يكون مفاد الأخبار مسألة اصولية. الوجه الثاني: (1) أن تكون أخبار " من بلغ " مسوقه لبيان أن البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون

مستحبا، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارية على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر

---

(1)كذا في النسخة. والأنسب " ثانيهما " (المصحح [*] .(

والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية، فيصير حاصل معنى قوله - عليه السلام - " إذا بلغه شئ من الثواب فعمله الخ " - بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائية - هو أنه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره. والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى، فان الوجه الثاني كان مبنيا على أن يكون مفاد أخبار " من بلغ " حجية قول المبلغ وأن ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كل ما يترتب على الخبر الواجد للشرائط، وهذا بخلاف الوجه الثالث، فان مفاده مجرد إعطاء قاعدة كلية، وهى استحباب العمل إذا بلغ عليه شئ من الثواب، فيكون مفاد أخبار " من بلغ " قاعدة فقهية ك " قاعدة لا ضرر ولا حرج " وإن كان يظهر من الشيخ (قدس سره) كون المسألة اصولية على كل حال، لأنه لاحظ للمقلد فيها ولا يجوز للمفتي الإفتاء بمفاد الأخبار، فانه لا يمكن للعامي تطبيق القاعدة الكلية على مواردها وتشخيص جزئياتها، لأن معرفة شرائط الحجية وأن قول المبلغ فاقد لها وأنه ليس له معارض أو التخلص عن معارضه مما يختص بالمجتهد، فالمسألة لا تكون فقهية. وعلى كل حال: من كون المسألة فقهية أو اصولية يشترك الوجه الثاني والوجه الثالث في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، سواء كان قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية أو لم يكن. ولا يبعد أن يكون الوجه الثاني أقرب - كما عليه المشهور (1) - حيث إن

---

(1)أقول: أقربية الوجه الثاني إنما يتم بناء على المختار: من استحقاق المنقاد أيضا للثواب، وإلا فعلى مذهب " المقرر " لا مجال له إلا من التزامه بالتفضل كما هو مقتضى احتمال الأول، أو الإستحباب النفسي كما هو مقتضى احتماله الثالث، إذ صريح الأخبار في إعطاء الثواب حتى في صورة مخالفة البلوغ للواقع لا يناسب الإحتمال الثاني على زعمه. نعم: على المختار لا بأس به، بل قد أشرنا سابقا أن البلوغ بعد ما كان قابلا للكناية عن الإحتمال، فالأخبار ربما يكون المتيقن منها جعلها إرشادا إلى حكم العقل باستحقاق العامل برجاء الواقع للثواب وإن لم يكن كما بلغه [*] .

بنائهم في الفقه على التسامح في أدلة السنن، وقد عرفت: أن ظاهر العنوان لا ينطبق إلا على القول بالقاء شرائط الحجية في الخبر القائم على استحباب الشئ. هذا ملخص الكلام في مسألة التسامح في أدلة السنن. وقد ذيلها الشيخ (قدس سره) بتنبيهات قد تعرض لجملة منها شيخنا الاستاذ (مد ظله) ولكن حيث لم تكن بتلك المثابة من الأهمية طوينا الكلام فيها، من أراد الإطلاع عليها فليراجع رسالة الشيخ (قدس سره) التى صنفها في خصوص هذه المسألة. التنبيه الثاني: في جريان البرائة عند الشك في الواجب التعييني والتخييري. والشك في ذلك يتصور على وجهين: أحدهما: ما لو علم بوجوب الشيئين أو الأشياء وشك في كون كل منهما واجبا عينيا لا يسقط أحدهما بفعل الآخر، أو واجبا تخييريا يسقط كل منهما بفعل الآخر (1). ثانيهما: ما لو علم بوجوب الشئ الخاص وتوجه الخطاب نحوه وشك في شئ آخر في أنه عدل لذلك الذي علم وجوبه فيكون من أحد فردي الواجب التخييري ؟ أو أنه ليس بعدل ذلك بل هو مباح أو مستحب ؟ والشيخ (قدس سره) قد اقتصر - في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية - على بيان حكم الوجه الثاني ولم يذكر حكم الوجه الأول في هذا

---

(1)أقول: سيأتي (إن شاء الله تعالى) وجه التفصيل بين هذه الصورة والصورة الثانية في جريان البرائة وأصالة التخيير في هذه الصورة وجريان الإشتغال وأصالة التعيين في الصورة الثانية - عند تعرض " المقرر " حكم هاتين الصورتين فيما بعد، وانتظر إن شاء الله تعالى [*] .

المقام، بل تعرض له في طى تنبيهات مبحث الأقل والأكثر، ولعل بين الوجهين نحوا من الملازمة في النتيجة بحسب ما تقتضيه الاصول العملية. وعلى كل حال : تنقيح البحث في دوران الأمر بين التعيينية والتخييرية يستدعى رسم امور: الأمر الأول: الواجب التخييري على أقسام ثلاثة: القسم الأول: الواجب التخييري بحسب الجعل الإبتدائي الشرعي - أي كان الخطاب من أول الأمر خطابا تخييريا ذا أفراد في مقابل الخطاب التعييني - كخصال الكفارات، فان الحكم المجعول الشرعي عند تعمد الإفطار في نهار شهر رمضان إنما هو التخيير بين الخصال الثلاث: من العتق والإطعام والصيام، وفي كيفية إنشاء الخطاب التخييري وتصويره وجهان بل قولان :فقيل: إن الخطاب التخييري عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيدا بعدم الإطعام والصيام، ووجوب الإطعام مقيدا بعدم العتق والصيام، وهكذا، ومن تقييد إطلاق الخطابين ينشأ التخيير .

---

(1)أقول: لا مجال للالتزام بتقيد إطلاق الخطاب بعدم الإتيان بالغير في التخييرات الواردة في الشريعة، فان لازمه عدم تحقق الإمتثال بالواجب التخييري عند إتيانهما، ولا أظن في التخييرات الشرعية ما كانت بهذه المثابة ولم يتوهمه أحد أيضا، فلا محيص حينئذ في تصوير الواجب التخييري من بيان آخر به تصير سنخ آخر من الخطاب قبال الواجب التعييني. و " المقرر " ما شرح هذا السنخ في المقام وإنما بينه في طى تحقيقه في جريان الأصل فيه، وملخص ما أفاده: هو أن الوجوب التعييني عبارة عن وجوب شئ بلا جعل عدل له في طى الخطاب، بخلاف التخييري فانه عبارة عن ايجاب شئ مع ايجاب شئ آخر عدلا له أقول: لا يخفى أن وجود كل شئ طارد لجميع انحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه عدمه حين وجود غيره، وحينئذ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فان كان الطلب حاويا لشراشر وجوده المستلزم لطرد عدمه حتى مثل هذا [*]

وقيل: إن الخطاب التخييري بنفسه سنخ آخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعييني، لا أنه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل التخييرية والعينية سنخان متباينان بحسب الجعل والإنشاء، ينشآن عن كيفية تعلق الإرادة الأزلية نحو المراد، فقد تتعلق الإرادة الأزلية بشئ مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون واجبا عينيا مطلقا كان أو مشروطا، وقد تتعلق بأحد الشيئين أو الأشياء التى لم يكن بينها جامع قريب عرفى مقدور للمكلف يكون هو متعلق التكليف - كما في أفراد الواجب التخييري العقلي حيث إن التكليف فيه إنما يتعلق بالجامع بينها - فيكون واجبا تخييريا، فالضابط في التخيير الشرعي هو أن لا يكون بين الأفراد جامع أصلا، أو كان الجامع مجرد وحدة الملاك. ومحصل القول الثاني هو أن مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يقتضى الوجوب التخييري ما لم يكن في البين اختلاف في سنخ الإرادة وكيفية تعلقها نحو المراد، وربما نشير إلى الثمرة بين القولين بعد ذلك. القسم الثاني: (من أقسام الواجب التخييري) هو التخيير الناشئ عن

العدم، فمثل هذا الوجود في عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدل له في هذا المقام، إذ جعل العدل ملازم لجواز تركه في ظرف وجود العدل، وهذا ينافى مع كون الطلب قائما بشراشر وجوده الموجب لطرد جميع الأعدام، فلا جرم جعل العديل ملازم مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود المزبور عن حيز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق في حيز الطلب، بل المطلوب حينئذ حفظ الوجود من سائر الجهات، وإليه يرجع حقيقة الوجوب التخييري فيصير الإمتياز بين التعيين والتخيير بطلب الفعل بنحو يمنع عن جميع أنحاء عدمه أو بنحو لا يمنع عن بعض أنحاء عدمه، ومن لوازمه جعل بديل له دون الأول، وحينئذ فامتياز التعيين عن التخيير ليس إلا لشمول الطلب لجهات وجوده وحدوده بأجمعها دون التخييري، فان الطلب لا يكون حاويا لجميع حدوده الملازم لطرد تمام أنحاء عدمه. وحيث عرفت ذلك، ظهر لك: أن حيثية التعينية منتزعة عن جهة وجودية، وهو شمول الطلب الموجود لجميع حدوده، لا أنه متقوم بأمر عدمي، وهو عدم

جعل البدل له، كما توهم. ولعمري ! أن " المقرر " في المقام أغمض عن روح البيان واكتفى باللازم بخيال أنه روح المراد وحقيقته، وهو كما ترى ! وسيأتى تتمة الكلام عن قريب إن شاء الله تعالى [*] .

تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين في مقام الإمتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهم وأولى بالرعاية - على أحد الوجهين في باب التزاحم (1) وقد تقدم تفصيل ذلك)في الجزء الأول من الكتاب) ويأتى أيضا (في مبحث التعادل والتراجيح). وإجمال ذلك: هو أن الخطابات والتكاليف الشرعية إذا كانت بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقا بالنسبة إلى حال اجتماع كل واحد منها مع الآخر ولم يكن بين متعلقاتها تمانع وتضاد ولكن عرض التمانع والتزاحم بينها في مقام الإمتثال - من حيث إنه اتفق للمكلف العجز عن امتثالها جمعا وعدم القدرة على ايجاد كل من المتعلقين أو المتعلقات - فلابد حينئذ من تقييد الإطلاق، لأن المفروض عدم قدرة المكلف على الجمع بينها في الإمتثال، واشتراط التكليف بالقدرة ضروري، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبة إلى كل من الخطابين أو الخطابات المتزاحمة، فان كان أحد المتعلقين أهم وأولى بالرعاية عقلا أو شرعا يبقى إطلاق خطابه على حاله ويقيد إطلاق خطاب غير الأهم - وعلى ذلك يبتنى الخطاب الترتبى - وإن لم يكن أحد المتعلقين أهم وأولى بالرعاية من الآخر وكانا ككفتي الميزان من حيث الأهمية ومن حيث ساير مرجحات باب التزاحم التي استقصينا الكلام فيها في مبحث الضد - فعلى المختار لابد من تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر، فتكون النتيجة التخيير في الإتيان بأحد المتعلقين وامتثال أحد الخطابين. وهذا التخيير يعرض للخطابين بعد ما كانا عينيين، وبذلك يمتاز عن القسم الأول. هذا بناء على ما قويناه (في بيان التزاحم) من أن منشأ التزاحم إنما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلق الآخر وعدمه، فلابد أن يكون هو

(1)أقول: مرجع هذا التخيير أيضا نقص في الطلب، بلا احتياج إلى التقييد بعدم ضده، وتوضيحه في محله إن شاء الله تعالى [*] .

الساقط، ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأن التزاحم لم ينشأ من وجود الخطابين بل من إطلاقهما. ولكن في المسألة قول بسقوط أصل الخطابين، ولمكان تمامية الملاك في باب التزاحم العقل يستكشف خطابا تخييريا آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين. وهذا القول وإن كان قد زيفناه في محله، إلا أنه بناء عليه يكون الخطاب التخييري الذي استكشفه العقل من تمامية الملاك بعد سقوط الخطابين الأصليين كالخطاب التخييري المجعول ابتداء بحسب أصل التشريع، ويندرج في القسم الأول، وذلك واضح. القسم الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجتين وتنافي الطريقين - كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين ومؤدى الخبرين مع تساويهما في مرجحات باب التعارض - فبناء على المختار في باب الطرق والأمارات: من أن المجعول فيها نفس الحجية والطريقية والوسطية في الإثبات من دون أن يحدث في مؤدى الطريق مصلحة بسبب قيام الطريق عليه بل المؤدى باق على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، يكون الأصل في باب التعارض التساقط وعدم حجية كل منهما بالنسبة إلى المؤدى، والتخيير في الأخذ بأحد المتعارضين يكون لمحض التعبد من جهة الأخبار الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات وفقد المرجحات، فهذا قسم آخر من التخيير أجنبي عن القسم الأول والثاني. وأما بناء على ما ينسب إلى المشهور من القدماء: من القول بالسببية في باب الطرق والأمارات وأن قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة في المؤدى غالبة على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع (1) فالتخيير بين الأمارتين

(1)أقول: لا يخفى أن مرجع التخيير في تعارض الحجتين إلى التخيير في الأخذ بالحجة والإستناد إليه، وهذا التخيير قائم بالأخذ والإستناد وخارج عن موضوع الحكم الطريقي وعن موضوع دليل الحجية، ولو لم يكن [*]

المتعارضتين يكون على القاعدة، ويكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين فيندرج في القسم الثاني، فان كلا من الأمارتين فقد استتبعت حكما على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين في الإمتثال، لتضاد مؤداهما الذي هو منشأ التعارض، فلا محيص عن التخيير، إما بتقييد الإطلاق، وإما بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكما تخييريا، لتمامية الملاك، وذلك أيضا واضح. الأمر الثاني: كما يمكن أن يكون التكليف في عالم الجمع والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطا - كاشتراط وجوب الحج بالإستطاعة والصلاة بالوقت - كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الإشتراط في مرحلة البقاء والإستمرار بعد ما كان مطلقا في مرحلة الحدوث والثبوت، كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام. وهذان الفرضان متعاكسان في جريان البرائة والإشتغال عند الشك فيهما .

مفاده حكما تكليفيا، ولذا ينتج من هذا التخيير بالأخرة حكما تعيينيا أو حجة تعينية، وبذلك تمتاز عن التخيير في الأقسام السابقة. ولئن شئت قلت: بأنه عند عدم سقوط الطريقين عن الحجية العقل يحكم بإشتراط تعين كل واحد بالأخذ به، فهذا التخيير في الحقيقة جاء من قبل تحصيل الحجة التعينية بأخذه عند تساويهما، لا أنه حكم شرعى موجب للعقوبة على ترك الإستناد بهما، كيف ! ومع تركهما لا يستحق إلا العقوبة على ترك الحجة التعينية، لا على ترك الأخذ بهما .ثم أن في هذه الجهة لا فرق بين اعتبار الطرق من باب الطريقية أو السببية، إذ على السببية أيضا الأخذ مقدمة تعيين الحجة المقتضية لتعيين الحكم على وفقه، بحيث نتيجة هذا التخيير أيضا ينتهى إلى حكم تعيينى لا حكم تخييري، كيف ! ولا يتصور التخيير بين مفاد الحجتين المتضادين كالوجوب والحرمة، فقهرا مثل هذا التخيير أجنبي عن التخييرات السابقة، على السببية، كما لا يخفى، فتدبر [*] .

فلو شك في إطلاق التكليف واشتراطه في عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البرائة عند عدم وجود ما شك في شرطيته، للشك في التكليف، وإن شك في الإطلاق والإشتراط في مرحلة البقاء والإستمرار فالإصل يقتضى الإشتغال، لأن حقيقة الشك يرجع إلى أن الصيام في المثال المتقدم هل يكون مسقطا للتكليف بالصلاة أو لا يكون مسقطا ؟ (1) وكلما رجع الشك إلى الشك في المسقط، فالأصل يقتضى عدم السقوط. فلا يقاس الشك في الإطلاق والإشتراط في مرحلة الحدوث بالشك في الإطلاق والإشتراط في مرحلة البقاء، فان الأول يرجع إلى الشك في التكليف عند عدم تحقق الشرط، والثاني يرجع إلى الشك في سقوط التكليف عند عدم الشرط، وذلك ايضا واضح لا ينبغى إطالة الكلام فيه. الأمر الثالث: يعتبر في جريان البرائة أن يكون الشك في أمر مجعول شرعى تناله يد الوضع والرفع ولو بتبع منشأ الإنتزاع (2) كالشك في الجزئية والشرطية، وإن لم تنلها يد الوضع والرفع في حد نفسها وبحيال ذاتها لأنها من الامور الإنتزاعية كما أوضحناه في محله - إلا أنه يمكن وضعها ورفعها بوضع التكليف الذي يكون منشأ انتزاع الجزئية والشرطية ورفعه، وهذا المقدار يكفى في جريان البرائة عند الشك فيها. والحاصل: أن الذي يعتبر في جريان البرائة أمران :

---

(1)أقول: الأولى أن يقال: عند الشك في اشتراط بقاء التكليف المرجع استصحاب بقائه لا الإشتغال، كيف ! وفي طرف البقاء يشك في أصل التكليف وأصل الإشتغال .وما قرع سمعك من مرجعية الشك في المسقط إلى الإشتغال إنما هو في صورة تعلق الشك بوجود بدل مفوت له، لا مثل المقام، كما لا يخفى، فتدبر. (2) أقول :وسيتضح لك (إن شاء الله تعالى) أن هذه المقدمة غير منتجة لمرامه، فتكون مستدركا [*] .

أحدهما: أن يكون المشكوك فيه مما بيد الشارع أمر وضعه ورفعه ولو لم يستقل بالخطاب ولم يمكن جعله ابتداء بل كان من الكيفيات والخصوصيات اللاحقة للخطاب بحيث يكون وضعه بوضع الخطاب ورفعه برفعه، فان هذا المقدار من الوضع والرفع يكفى في جريان البرائة فيه. ثانيهما: أن يكون في وضعه تضييق على العباد وفي رفعه منة وتوسعة، فان قوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " ورد مورد الإمتنان، فلابد ان يكون رفع المشكوك مما يقتضى التسهيل والتوسعة، فلو فرض أن رفع المشكوك يقتضى الضيق والكلفة على العباد، فلا يمكن أن يعمه " حديث الرفع " ولو كان مما تناله يد الوضع والرفع شرعا، فمجرد كون أمر وضع المشكوك ورفعه بيد الشارع لا يكفى في جريان البرائة العقلية والشرعية فيه ما لم يستتبع وضعه العقاب والتضييق، ليكون في رفعه التوسعة ورفع العقاب. الأمر الرابع: الشك في التعيين والتخيير يتصور على وجوه: فانه تارة: في أصل التكليف التعييني أو التخييري، بمعنى أن أصل ثبوت التكليف المردد بينهما مشكوك أو المردد بين خصوص التخيير والإباحة، كما لو شك في أن الإرتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخييرا أو لا يقتضى شيئا أصلا ؟ كما لو فرض الشك في أن المفطر الكذائي هل يقتضى الكفارة أو لا يقتضيه ؟ وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفارة معينة أو يقتضى التخيير بين إحدى الخصال الثلاث ؟ ولا ينبغي التأمل والإشكال في جريان البرائة في ذلك، فان الشك فيه يرجع إلى الشك في أصل التكليف، فما نسبه بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ (قدس سره) في المقام: من أنه يعطى عدم جريان البرائة في هذا القسم من الشك، ليس في محله ولا توهمه عبارة الشيخ، خصوصا بعد ضم ذيل

كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ (قدس سره) ناظر إلى ما سيتلى عليك من ساير الأقسام. واخرى: يشك في التعيين والتخيير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف، وهذا يتصور على وجوه: فانه تارة: يعلم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه، ويشك في أن الشئ الآخر هل هو عدله حتى يكون ما علمه تعلق التكليف به أحد فردي الواجب التخييري ؟ أو أنه ليس عدله بل يتعين هو، لا يقوم شئ آخر مقامه ؟ كما لو علم بوجوب العتق وشك في وجوب الصيام على نحو يكون عدلا للعتق وأحد فردي الواجب وعدم وجوبه بل هو مستحب أو مباح. واخرى: يعلم بتعلق التكليف بكل من الشيئين، ولكن يشك في أن كلا منهما واجب عينا لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنهما واجبان تخييرا يسقط كل منهما بفعل الآخر فيكون كل واحد منهما عدلا للآخر. وثالثة: يعلم بتعلق الوجوب بأحد الشيئين المعين ويعلم أيضا بأن الشئ الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه، ولكن يشك في أن إسقاطه للوجوب لمكان أنه قد تعلق الوجوب به أيضا وجعل أحد فردي الواجب المخير ؟ أو أنه لم يتعلق الوجوب به بل هو إما مباح أو مستحب إلا أنه مسقط للواجب ؟ فانه ثبوتا يمكن أن يكون ما ليس بواجب مسقطا للواجب، إما لفوات الملاك، أو عدم إمكان استيفائه، وسيأتى الثمرة بين كونه أحد فردي الواجب المخير وبين كونه مسقطا للواجب. فهذه جملة ما يتصور من وجوه دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد عرفت أقسام الواجب التخييري. فيقع الكلام حينئذ في ما يقتضيه الأصل العملي وأن الأصل عند الشك في التعيين والتخيير في جميع أقسام الواجب التخييري هل البرائة مطلقا ؟ أو الإشتغال مطلقا ؟ أو التفصيل بالنسبة إلى بعض وجوه الشك في

التعيين والتخيير أو بعض أقسام الواجب التخييري، ففى بعض وجوه الشك تجرى البرائة، وفي بعضها لا تجرى، أو إذا كان طرف الشك بعض أقسام الواجب التخييري تجرى البرائة، وإذا كان طرف الشك بعض آخر لا تجرى. والأقوى: أن الأصل في جميع الأقسام على جميع وجوه الشك - ما عدا الوجه الأول - هو الإشتغال (1 (

---

(1)أقول: قد تقدم - في الحاشية السابقة - أن مرجع الفرق بين التخيير والتعيين إلى كون الطلب متعلقا بالوجود على الإطلاق الذى هو طارد لجميع الأعدام ويقتضى المنع عن جميع انحاء تروكه التى منها تركه في حال وجود غيره، أو كونه متعلقا بالوجود بنحو يقتضي المنع عن بعض تروكه دون بعض، ومن المعلوم :أن من لوازم الأخير جعل البديل له، بخلاف الأول، وحينئذ فليس قوام حقيقة التعيينية بعدم جعل البدل، بل هو من تبعات تعلق الوجوب بالوجود لجميع حدوده الطارد لجميع أعدامه، ومثل هذه الجهة أمر وجودي زائد عن كيفية تعلق الوجوب بهذا الوجود ببعض حدوده بنحو لا يكون طاردا لجميع أعدامه، وحينئذ فلا محيص من الإلتزام بأن جهة التعينية منتزعة عن سعة الطلب واحتوائه لجميع حدود الوجود، قبال التخييرية المنتزعة عن قصور الطلب عن شموله لجميع حدوده بحيث لا يقتضى المنع إلا عن بعض تروكه، وحينئذ عند الشك في التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك في تعلقه بحد زائد عما تعلق به على التخييرية، ففهرا من هذه الجهة يرجع الأمر في مثله إلى الأقل والأكثر، فلا مجال لإثبات التعينية من هذه الجهة .نعم: لو علم بوجوب شئ معين، وشك في وجوب شئ آخر بديله وعدله أو عدم وجوبه - كما هو صورة الفرض الأول - لا محيص في هذا الفرض من الإشتغال، لإنتهائه إلى العلم الإجمالي بحرمة ترك ما هو الواجب في ظرف ترك وجود الآخر، أو حرمة ترك الآخر في ظرف ترك هذا الواجب، فهذا العلم يقتضى تنجز المعلوم مع الجزم بالفراغ باتيان معلوم الوجوب. وأما لو علم بوجوب شيئين، وشك في أن كل منهما تعيينى أو تخييري، ففى هذه الصورة لا يبقى مجال لتشكيل العلم الإجمالي بين حرمة ترك الواجب في حال وجود غيره أو حرمة ترك الغير في حال ترك الآخر، للعلم تفصيلا بحرمة تركه، فلا يبقى في البين إلا الشك في حرمة ترك كل واحد في حال وجود غيره وهو تحت البرائة من الطرفين، للعلم التفصيلي بحرمة ترك كل واحد من سائر الجهات، وإنما الشك في حرمة ترك خاص من كل منهما وهو تحت البرائة، حيث إنه من مصاديق الأقل والأكثر، وفى مثله لا مجال لإجراء " قاعدة الشك في المسقط " إذ الشك فيه مسبب عن تعلق الحرمة بتركه المخصوص، وهو مجرى البرائة، فيصير البرائة حاكمة على الإشتغال، لرجوع الأمر بالأخرة إلى الشك في أصل الإشتغال، كما أنه لا مجال لإستصحاب وجوب الشئ بعد الإتيان بغيره، لأن الوجوب المردد بين الأقل والأكثر لا ينتج شيئا، ووجوب آخر من الأول غير معلوم، كما لا يخفى [*] .

وينبغى إفراد كل قسم من أفراد الواجب التخييري بالبحث، فان لكل واحد من الأقسام الثلاثة خصوصية لم تكن في الآخر، بحيث لو أمكن القول بجريان البرائة في بعضها لا يمكن القول بجريانها في البعض الآخر، كما سنوضحه (إن شاء الله تعالى). فنقول: إذا كان الشك في التعيين والتخيير على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير - وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه وشك في كون الشئ الآخر عدلا له وأحد فردي الواجب التخييري وكان الواجب التخييري الذي هو طرف الشك من الواجبات التخييرية الإبتدائية في عالم الجعل والتشريع الذي كان هو القسم الأول من أقسام الواجب التخييري - فقد قيل: إنه تجرى البرائة عن التعيينية، لأن صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، بداهة أنه لو لم يكن الواجب تعيينيا لكان المكلف بالخيار بين الإتيان به أو بعدله، فيشملها قوله - صلى الله عليه وآله " - رفع ما لا يعلمون " وقوله - عليه السلام - " الناس في سعة ما لا يعلمون " وغير ذلك من أدلة البرائة، ويلزمه جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلا لما علم تعلق التكليف به. وقيل: بعدم جريان البرائة، ويلزمه عدم جواز الإكتفاء بما يحتمل كونه عدلا للواجب، وهو الأقوى، فان صفة التعيينية وإن كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف، إلا أن مجرد ذلك لا يكفى في جريان البرائة، بل لابد مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمرا مجعولا شرعيا تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو بتبع خطاب آخر، كما تقدم (1) وإلا كان اللازم جريان البرائة

---

(1)أقول: بعد تسليم أن التعيينية كلفة زائدة توجب ضيقا من ناحية العقوبة على المكلف، ففى جريان البرائة العقلية - لولا شبهة اخرى - لا يحتاج إلى كون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وإنما يحتاج إلى ذلك في مثل " حديث الرفع " وأمثاله، وإلا ففى مثل البرائة العقلية يكفى كون المشكوك بخصوصه موجبا للعقوبة على تركه، وصفة التعيينية لا أقل من كونه من هذا القبيل، هذا، مع أنه قد تقدم من أن مرجع التعيينية إلى تعلق الطلب [*]

في جميع موارد الشك في الإمتثال والسقوط، فان عدم حصول الإمتثال وعدم السقوط ضيق وكلفة على المكلف، كما أن حصول الإمتثال والسقوط توسعة، فلو اكتفينا في جريان البرائة بمجرد كون المشكوك فيه مما يوجب الضيق والكلفة، كان اللازم جريان البرائة عند الشك في سقوط الأمر الصلاتى مثلا بالصيام، وهو كما ترى ! وليس ذلك إلا من جهة أنه يعتبر في أصالة البرائة - مضافا إلى كونها موجبة للتوسعة

ورفع الكلفة - أن يكون المشكوك فيه أمرا وجوديا تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته أو من توابع متعلقه وقيوده، ولذلك كان الأقوى عندنا جريان البرائة عند الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين، سواء كان المشكوك فيه جزءا أو قيدا، كما أوضحناه في محله. وحاصل الكلام: أن الكلفة والضيق الذي يراد رفعه بالبرائة إنما هو الضيق الجائى من قبل جعل التكليف وتشريعه، بحيث يكون الجعل متضمنا لكيفية توجب الضيق وتوقع المكلف في الكلفة، ولابد أن تكون تلك الكيفية وجودية ليمكن رفعها عند الشك فيها وأن يكون في رفعها منة وتوسعة على العباد، وهذا هو الضابط الكلى الذي لابد من رعايته في جميع الموارد التي تجرى فيها البرائة. ومنه: يظهر أنه لا مجال لتوهم جريان البرائة عند الشك في التعيين والتخيير، لأن صفة التعيينية المشكوكة ليست من الامور الوجودية المجعولة

لجميع حدود الوجود الملازم لحرمة جميع أنحاء تروكه، قبال التخييرية المتعلق ببعض حدود وجوده المستلزم لجواز بعض تروكه، ومن المعلوم: أن التعيينية بهذا المعنى منتزع عن كيفية الجعل وأمر وضعه ورفعه بيد الشارع، فلا قصور في جريان مثل " حديث الرفع " أيضا في المقام، كما لا يخفى، وحينئذ العمدة في منع جريان البرائة الإبتلاء بعلم إجمالي آخر بين المتباينين، وهو مختص بصورة العلم بوجوب شئ والشك في وجوب شئ آخر عدلا له، ولا يجرى في صورة العلم بوجوب شيئين والشك بأنها تعيينى أو تخييري، كما لا يخفى. ولقد أوضحنا المرام في الحاشية السابقة، فراجع إليه وتدبر فيه بعين الدقة [*] .

شرعا ولو بالتبع، بل إنما هي عبارة عن عدم جعل العدل والبدل، بداهة أن نحو تعلق الخطاب لا يختلف تعيينيا كان أو تخييريا، فالتكليف المتعلق بالعتق مثلا لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص ولا يتكيف بكيفية وجودية إذا كان التكليف المتعلق به تعيينيا، وإنما الإختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدل، فان تعلق التكليف بشئ آخر يكون عدلا له فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييريا، وإلا كان تعيينيا، فالتعيينية ليست صفة وجودية للخطاب حتى تجرى فيها البرائة .وبالجملة: كما أنه في مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينية لأنها لا تحتاج إلى بيان زائد بل التخييرية تحتاج إلى مؤنة زائدة من العطف بـ " أو " ونحوه، كذلك في مقام الثبوت التعيينية عبارة عن تعلق الإرادة المولوية بشئ، وليس لها فصل وجودي، بل حدها عدم تعلق الإرادة بشئ آخر يكون عدلا لما تعلقت الإرادة به، ففى الحقيقة الشك في التعيينية والتخييرية يرجع إلى الشك في وجوب العدل وعدمه، فالذي يمكن أن يعمه " حديث الرفع " لولا كونه خلاف المنة - هو وجوب العدل المشكوك، فينتج التعيينة وهى ضد المقصود. فظهر: أن المرجع عند الشك في التعيين والتخيير قاعدة الإشتغال، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلا له، من غير فرق بين أن يكون الشك فيهما على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة (وهو ما إذا لم يعلم تعلق الطلب بما يحتمل كونه عدلا للواجب) أو على الوجه الثالث (وهو ما إذا علم بتعلق الطلب به أيضا وكان الشك في مجرد كونه عدلا للآخر) (1) فان الشك في كل من الوجهين يرجع إلى

---

(1)أقول: لو تأملت فيما ذكرنا ترى الفرق بينهما كالنار على المنار وكالشمس في رابعة النهار، وأن الأصل في الأول هو التعيين، وفى الثاني هو التخيير، فتدبر تعرف [*] .

الشك في الإمتثال والسقوط، غايته أنه في الوجه الثاني الشك إنما يكون في مسقطية خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفي الوجه الثالث يكون الشك في مسقطية كل منهما عن الآخر. وكذا لا فرق بين القول بان الواجب التخييري عبارة عن تقييد الإطلاق واشتراط التكليف في كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر، والقول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعييني، بل رجوع الشك إلى الشك في الإمتثال والسقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح، فان الشك يرجع إلى الشك في السقوط على كل حال ولو كانت صفة العينية وجودية، فانه لو قلنا بأن

الواجب التخييري من باب تقييد الإطلاق، فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء ومرحلة السقوط لا باعتبار الثبوت ومرحلة الحدوث، وقد عرفت: أن الأصل عند الشك في الإطلاق والإشتراط الراجع إلى مرحلة السقوط يقتضى الإشتغال وعدم السقوط، فتأمل جيدا. بقى الكلام في الوجه الثالث من وجوه الشك في التعيين والتخيير، وهو ما إذا علم بتعلق التكليف بأحد الشيئين وعلم أيضا بأن الشئ الآخر مسقط التكليف به، ولكن يشك في أن إسقاطه للتكليف لكونه عدلا له وأحد فردي الواجب المخير، أو مجرد كونه مسقطا له ومفوتا لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدمه شرطا لملاك الواجب بحيث يكون وجوده معدما للملاك والمصلحة، أو كان إسقاطه من حيث كونه مانعا عن استيفاء الملاك مع بقائه على ما هو عليه، وعلى كلا التقديرين: يكون عدمه شرطا لوجوب الواجب، ولا يمكن أن يكون أحد فردي الواجب المخير، لأنه ليس فيه مصلحة الوجوب ولا حاويا لملاكه، وإلا لم يكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، فانه يعتبر في الواجب التخييري أن يكون بين الأفراد جامع ملاكي. وعلى كل حال: فان علم أن الشئ الفلاني - كالصيام مثلا - ليس

من أفراد الواجب التخييري وليس فيه ملاك الوجوب وإنما هو مباح أو مستحب مسقط للوجوب عن العتق فهو، وإن شك في ذلك وتردد أمره بين أن يكون من أفراد الواجب التخييري أو مجرد كونه مسقطا، فمع التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به - من العتق مثلا - لا يترتب على الوجهين أثر حتى يبحث عن الوظيفة في حال الشك إلا من حيث العصيان وعدمه، فانه عند ترك المكلف العتق مع العلم بتعلق التكليف به والإكتفاء بالصيام - مع أنه يمكن أن يكون في الواقع مما لم يتعلق به التكليف وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوتا لملاكه ومانعا عن استيفائه من دون أن يكون عدمه شرط للملاك - يستحق العقوبة. وأما مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذر على المكلف عتق الرقبة، فيظهر بين الوجهين أثر عملي، فانه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييري يتعين الإتيان به، لأنه إذا تعذر أحد فردي الواجب المخير يتعين الآخر، وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييري بل كان مجرد كونه مسقطا للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به مع تعذر العتق، لأنه بالتعذر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أن الصيام لم يتعلق التكليف به، فلا ملزم لفعله بل لا أثر له، والوظيفة عند الشك هي البرائة عن التكليف بالصيام، للشك في تعلق التكليف به، وذلك واضح. وقد قيل: إن من هذا القبيل الشك في وجوب الجماعة عند تعذر القرائة على المكلف. بيان ذلك: هو أنه تارة: نقول: إن الصلاة جماعة إحدى فردي الواجب التخييري الشرعي، فان التخيير العقلي لا يحتمل لسقوط فيها وثبوتها في الصلاة فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاب واحد (1) مع أنه يعتبر في التخيير العقلي أن

(1)أقول: كيف لا يتصور جامع بين الصلاة جماعة وفرادى مع أن الصلاة ولو عند الصحيحى موضوع [*]

يكون بين الأفراد جامع خطابي حتى تكون الأفراد متساوية الأقدام، فالتخيير الذي يحتمل أن يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعي، وعليه: فان تعذرت الصلاة فرادى - ولو لمكان تعذر جزئها وهى القرائة - تتعين الصلاة جماعة، فانه عند تعذر أحد فردي الواجب المخير يتعين الآخر. واخرى: نقول باستحباب الجماعة وأنها ليست إحدى فردي الواجب التخييري ولكنها مسقطة للوجوب عن الصلاة فرادى، فلا تجب الجماعة عند تعذر القرائة، بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القرائة أو بما يحسن منها، ولو شك في أحد الوجهين فالأصل يقتضى البرائة عن وجوب الجماعة عند تعذر القرائة، للشك في تعلق التكليف بها، كما تقدم هذا .ولكن في الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره من الأخبار (1) وهو أن يكون الإكتفاء بالصلاة جماعة وإسقاطها للتكليف عن الصلاة فرادى ليس من حيث كونها مفوتة لملاك

الصلاة فرادى ولا من حيث كونها إحدى فردي الواجب التخييري، بل من حيث تنزيل قرائة الإمام منزلة قرائة المأموم، فيكون المأموم واجدا للقرائة لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلا أن تنزيل قرائة الإمام منزلة قرائة المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاة جماعة في عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعين الجماعة عند تعذر القرائة في الصلاة فرادى، بدعوى: أنه يمكن تحصيل القرائة التنزيلية، كما هو الشأن في باب الطرق والأمارات، حيث

لمفهوم واحد، غاية الأمر كانت من الحقائق التشكيكية القابلة للإنطباق على الأقل والأكثر، ومجرد اختصاص كل طائفة بمصداق مخصوص لا ينافى وحدة الحقيقة، وتمام الكلام في محله. وعلى كلام " المقرر " يلزم أن يكون الصلاة مشتركا لفظيا بين الجماعة والفرادي، وهو كما ترى ! (1) أقول: وهنا احتمال آخر لعله أمتن، وهو كون الجماعة طرف التخيير بالنسبة إلى الفرادى لجميع مراتبه النازلة، نظرا إلى أن للصلاة عرض عريض صادق على الزائد والناقص والمكلف في كل حال مكلف بمرتبة من الصلاة وفي كل حال مخير بين الفرادى والجماعة، ولازمه كون الجماعة طرف التخيير للفرادى الإختيارية أو الإضطرارية من دون احتياج حينئذ إلى تنزيل قرائة الإمام خصوصا في طرف اختيار الجماعة كى يقال: إن أخبار تحمل الإمام قرائة المأموم آبى عن هذا التقيد، فتدبر [*] .

إنه يجب الأخذ بمؤدياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع - بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والأمارات - فان التنزيل في باب الجماعة إنما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قرائة الإمام قرائة المأموم على هذا التقدير، فلا يقتضى ذلك تعين الجماعة عند تعذر القرائة، فتأمل جيدا. ولو فرض الشك في كل ذلك فالمرجع البرائة عن وجوب الجماعة، فعلى جميع التقادير: لو وصلت النوبة إلى الشك فلا محالة ينتهى إلى الشك في التكليف، كما لا يخفى. هذا كله إذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الأول من أقسام الواجب التخييري (وهو ما كان التخيير فيه بجعل ابتدائى). وإذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري (وهو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم) فعدم جريان البرائة عن التعيينية أوضح على كلا المسلكين، سواء قلنا: إن التخيير في باب التزاحم لأجل تقييد الإطلاق أو لأجل سقوط الخطابين المتزاحمين واستكشاف العقل حكما تخييريا، فان رجوع الشك فيه إلى الشك في المسقط في غاية الوضوح، سواء قلنا :إن صفة التعيينية وجودية أو عدمية. فلو وقع التزاحم في إنقاذ الغريقين مثلا لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الإنقاذ وكان متمكنا من أحدهما فقط، فان علم بتساوي الغريقين من حيث الملاك والمصلحة التى اقتضت ايجاب الإنقاذ، فلا إشكال في التخيير في اختيار إنقاذ أحدهما. أما على المختار: فلأن نتيجة تقييد إطلاق كل من الخطابين بصورة عدم الإتيان بمتعلق الآخر هو التخيير في إنقاذ أحدهما. وأما على المسلك الآخر: فلأن العقل بعد سقوط الخطابين المتزاحمين يستكشف حكما تخييريا [*] .

وإن علم بأقوائية الملاك في أحدهما المعين وأهميته في نظر الشارع فلا إشكال أيضا في تعينه على كلا المسلكين. أما على المسلك المختار. فلبقاء الإطلاق في جانب الأهم والتقييد يختص في طرف المهم، ومنه ينشأ الخطاب الترتبى. وأما على المسلك الآخر: فلأن أقوائية ملاكه يمنع عن استكشاف العقل الحكم التخييري، لأن التخيير فرع أن تكون الأفراد متساوية الأقدام في الملاك .وإن شك في أهمية أحدهما المعين واحتمل أقوائية ملاكه، كما إذا احتمل أن يكون أحدهما المعين هاشميا مع العلم بأهمية إنقاذ الهاشمي، أو احتمل أهمية الهاشمي مع العلم بهاشمية أحدهما المعين، فبناء على المختار: يرجع الشك إلى الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية في مرحلة البقاء والإمتثال مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الاخر (1) ولا إشكال في أن الأصل عند الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء يقتضى الإشتغال لا البرائة، للشك في سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد العلم بتعلق التكليف به. وأما بناء على المسك الآخر: فالشك فيه يرجع إلى الشك في سقوط أصل الخطاب مع العلم بالملاك التام، فعلى كلا المسلكين: يرجع الشك

إلى الشك في المسقط، والمرجع أصالة الإشتغال لأن العلم باشتغال الذمة يستدعى العلم بالفراغ، وذلك كله واضح. بقى الكلام في القسم الثالث من أقسام الواجب التخييري (وهو

---

(1)أقول: في كلية المتزاحمين إنما نقول بالتخيير من جهة التساوى في الإهتمام الموجب لعدم الترجيح عند العقل من جهة عدم القدرة على تحصيلهما، فمع احتمال الأهمية في أحدهما المعين يكتفى العقل بذلك المقدار مرجحا، فلا يبقى مجال لحكمه بالتخيير، بل الفراغ اليقيني حينئذ يقتضى الإتيان بمحتمل الأهمية، وهذه الجهة أيضا غير مرتبط بالشك في المسقط بمبناه، كيف ! وفي المقام ليس التقييد في مرتبة البقاء، بل من الأول يحتمل تقيد إطلاقه عقلا، لعجزه عن إمتثالهما من أول الأمر، فتدبر [*] .

ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجتين والطريقين) وقد عرفت: أنه في باب الطرق والأمارات إن قلنا بالسببية فالتخيير فيه يكون من صغريات التخيير في باب التزاحم، فان لم يكن لأحد الطرفين مزية فالمكلف بالخيار بين الأخذ بأحدهما. وإن كان لأحدهما مزية يتعين الأخذ بذى المزية (1). وإن احتمل أن يكون لأحدهما المعين مزية، كما إذا احتمل أعلمية أحد المجتهدين بعد العلم بوجوب الأخذ بقول الأعلم، أو احتمل وجوب الأخذ بقول الأعلم بعد العلم بأعملية أحدهما المعين، أو احتمل أن يكون لأحدى الأمارتين مزية يجب الأخذ بها - سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية - فالكلام فيه الكلام في الفريقين عند احتمال أهمية أحدهما المعين، ويأتى فيه المسلكان المتقدمان. هذا إذا قلنا في باب الطرق والأمارات بالسببية، وإن قلنا بالطريقية المحضة وأن المجعول في باب الطرق والأمارات مجرد الحجية والوسطية في الإثبات - كما هو المختار وعليه قاطبة المتأخرين - فوجوب الأخذ بمحتمل المزية في غاية الوضوح ولا يمكن الخدشة فيه، فانه يقطع أن سلوكه يوجب الأمن عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع، بخلاف سلوك الطريق الذي لا يحتمل فيه المزية فانه يشك في حجيته، وقد تقدم (في مبحث الظن) أن الأصل عند الشك في الحجية عدمها بالأدلة الأربعة، فلا يكون المكلف معذورا على تقدير مخالفة مشكوك الحجية للواقع ويستحق العقوبة عقلا، لأنه لم يعتمد في عمله على ما يكون مؤمنا. فظهر: أن اقتضاء الأصل التعيين عند دوران الأمر بينه وبين التخيير

---

(1)أقول: ذلك كله إذا لم يكن المزية مورد أصالة التسوية في المصلحة، كما لو كانا متساويين قبل حصول المزية: من الأعلمية أو الأعدلية ونحو ذلك، فإنه حينئذ الأصل يقتضى التساوى بينهما وعدم حصول الأهمية بهذه المزية، فيستصحب التخيير بينهما، فتدبر [*] .

في باب الطرق والأمارات أوضح من اقتضائه التعيين في باب التزاحم، كما أن اقتضائه التعيين في باب التزاحم أوضح من اقتضائه التعيين في باب التكاليف الإبتدائية، فتأمل في اطراف ما ذكرناه جيدا. هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وينبغى تتميم البحث بالتنبيه على أمرين: الأمر الأول :إن محل الكلام إلى الآن كان في ما يقتضيه الأصل العملي بالنسبة إلى ما يشك في كونه واجبا عينيا. وأما الطرف الآخر الذي يحتمل أن يكون عدلا لما تعلق الوجوب به، فالبحث عما يقتضيه الأصل بالنسبة إليه بعد البناء على أصالة التعيينية ساقط (1) إذ لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو اصالة عدم وجوبه، فانه بمقتضى أصالة الإشتغال يتعين على المكلف الإتيان بما علم تعلق الطلب به، والمفروض أنه لا يجب على المكلف إلا عمل واحد، وذلك العمل يتعين بما يحتمل عينيته، فأى أثر يترتب على البحث عن جريان أصالة البرائة أو أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل كونه أحد فردي الواجب التخييري ؟ وبالجملة: التكلم عما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى ما علم تعلق الطلب به وشك في عينيته يغنى عن التكلم فيما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر، فلا أثر للبحث عن أن أصالة البرائة هل تختص بالشك في الواجبات

(1)أقول: لا يخفى أن أصالة الإشتغال ملزم بإتيان محتمل التعيينية ولا ينفى وجوب بديله، وفي ظرف الإتيان يقطع بعدم وجوب بديله، وفى هذا الظرف لا معنى لجريان البرائة فيه كى تدور مدار أثرها، وإنما الكلام في ظرف عدم الإتيان به، ففي هذا الظرف ولو كان أصالة الإشتغال ملزما بالإتيان بمورده، وأما في ظرف عدم الإتيان فلأصالة البرائة عن وجوب الطرف كمال الأثر، حيث إن أصالة الإشتغال لا ينفى وجوب بديله، فمع عدم الإتيان به يشك في وجوب الآخر، فأصالة البرائة ينفيه، فتدبر [*] .

التعيينية أو تعم الشك في الواجبات التخييرية ؟ وعلى تقدير الإختصاص: فهل تجرى أصالة عدم الوجوب أو لا تجرى ؟ فالبحث عن كل هذا ساقط بعد البناء على أصالة التعيين، بل لا أثر للبحث عن جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب بالنسبة إلى ما يحتمل تعلق الطلب التخييري به مطلقا ولو بنينا على أصالة البرائة عن التعيينية عند الشك في التعيين والتخيير، فان معنى أصالة البرائة عن التعيينية جواز الإكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلا للواجب، فلا فائدة في جريان أصالة البرائة أو عدم الوجوب فيه، فالبحث عما أفاده الشيخ (قدس سره) في التنبيه الثالث من قوله: " إن الظاهر اختصاص البرائة بصورة الشك في الوجوب التعييني " مستغن عنه، فتأمل جيدا. الأمر الثاني: لو شك في الوجوب العينى والكفائي، فهل الأصل يقتضى العينى - كالشك في التعييني والتخييري - فلا يسقط الواجب بفعل الغير ؟ أو أن الأصل لا يقتضى العينى ؟. ربما توهم: أن الأصل لا يقتضى العينية، لأن مرجع الشك في العينية والكفائية إلى الشك في التكليف عند فعل الغير ما هو الواجب، والأصل عدمه، هذا. ولكن رجوع الشك إلى الشك في الإمتثال والسقوط في الواجب العينى والكفائي أوضح من رجوعه إلى ذلك في الواجب التعييني والتخييري، وتوضيح ذلك: هو أن في تصوير الواجب الكفائي وكيفية تشريعه - مع أن المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل الذي لا يقبل التكرر أو إذا كان قابلا للتكرر لا يكون وجوده الثاني متعلق الطلب - وجهان (1) :

(1)أقول: وهنا شق ثالث: من كون الوجوب ناقصا متعلقا بفعل كل منهما بنحو يقتضى المنع عن بعض [*]

أحدهما: أن يكون المخاطب به آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق، بل بتقييد الخطاب المتوجه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به، فينحل الخطاب إلى خطابات متعددة حسب تعدد أفراد المكلفين، كل خطاب مقيد بعدم سبق الغير بفعل متعلق الخطاب. ثانيهما: أن يكون المخاطب النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كل فرد من أفراد المكلفين مخاطبا بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأن الخطاب الواحد ليس له إلا امتثال واحد وقد امتثله من خوطب به من جهة انطباق النوع عليه، فتأمل. وعلى كلا الوجهين: يرجع الشك في العينى والكفائي إلى الشك في سقوط الواجب بفعل الغير، أما على الوجه الأول: فواضح، لأن الشك في ذلك يرجع إلى الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء والإمتثال وهو يقتضى الإشتغال لا البرائة. وأما على الوجه الثاني: فكذلك أيضا، فان المكلف قبل فعل الغير يعلم بكونه مكلفا بالفعل، إما لكون التكليف عينيا، وإما لإنطباق النوع عليه، وبعد فعل الغير يشك في سقوط التكليف عنه، والأصل يقتضى عدم السقوط. فالأقوى: أن الشك في العينى والكفائي كالشك في التعييني والتخييري لا تجرى فيه البرائة، بل مقتضى أصالة الإشتغال هو البناء على كون الواجب عينيا في الأول وتعيينيا في الثاني. هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية الحكمية إذا كان منشأ الشبهة

أنحاء تروكه، وهو تركه في حال ترك الغير، لا في حال ايجاد الغير، وهذه الجهة - كما أشرنا في التخيير - غير مقام التقييد، كما توهم. وربما يوجب مثل هذه التقريبات بأجمعها الكفائية لولا إطلاق الطلب المقتضى

لعينية وعدم جريان المناط من أصالة الإشتغال في المسألة السابقة في المقام. نعم: هنا مجال استصحاب بقاء الوجوب وعدم السقوط بفعل الغير، وذلك غير قاعدة الإشتغال، فتدبر [*] .

فقدان النص. وفي حكمها ما إذا كان منشأ الشبهة إجمال النص أو تعارض النصين، فان الأدلة الدالة على البرائة لا تختص بصورة فقدان النص، بل تعم صورة إجمال النص وتعارضه. وقد نسب الخلاف في ذلك إلى " صاحب الحدائق " فقال : بوجوب الإحتياط في صورة إجمال النص وتعارضه. وليس له وجه. هذا إذا كانت الشبهة حكمية، وإن كانت الشبهة موضوعية - كما إذا علم بوجوب إكرام العالم على وجه يكون الحكم انحلاليا، وشك في بعض مصاديقه - فقد تقدم البحث عنها في الشبهة التحريمية، وعرفت: أن العلم بالكبريات الكلية ما لم يعلم انطباقها على الموارد الجزئية غير منجز للتكليف لا يستتبع إستحقاق العقوبة، والظاهر إطباق الاصوليين والإخباريين على ذلك. نعم: نسب إلى المشهور وجوب الإحتياط عند تردد الفرائض الفائتة بين الأقل والأكثر (1) ويشكل الفرق بينه وبين تردد الدين بين الإقل والإكثر، مع أن الظاهر اتفاقهم على عدم وجوب الإحتياط في الدين المردد بين الأقل والأكثر وجواز الإكتفاء بأداء القدر المتيقن وجريان البرائة عن الإكثر. والظاهر: أن يكون نظر المشهور في مسألة قضاء الفوائت إلى القاعدة وأنها تقتضي الإحتياط، لا لأجل التعبد وقيام دليل خاص على ذلك، فيتوجه حينئذ سؤال الفرق بينها وبين مسألة الدين المردد بين الإقل والإكثر ؟

---

(1)أقول: لا يخفى أن الشك في قضاء الفوائت تارة ناش عن عدد السنين التى مضى من عمره الذى فات فيها الصلاة أو الصوم، وأخرى ناش عن تساهله في الإتيان في الوقت أو نومه وسكره مع الجزم بمقدار سنة عمره، ثم في هذه الصورة تارة يحتمل التفاته إلى الفوت في الوقت، وأخرى يقطع بأن التفاته حدث بعد الوقت، فعلى الأخير: لا شبهة في جريان قاعدة " الوقت حائل " فيؤخذ بالمتيقن من الفوائت، كما أنه على الأول أيضا يرجع الشك فيه - مثل الدين - إلى الأقل والأكثر. وأما في الصورة الثانية: فلا محيص من الأخذ بالأكثر من جهة الإستصحاب أو قاعدة الإشتغال في وجه، ويمكن حمل كلام المشهور في قضاء الفوائت على هذه الصورة، لأن الغالب التفاتهم بعمرهم - ولو تقريبا - وإحتمال الإلتفات إلى الفوت قبل مضى الوقت غالبا، فتدبر. وعلى فرض الإطلاق في كلماتهم فلا محيص من ايجاب احتياط في المورد، فتدبر [*] .

وقد نقل عن بعض المحققين: أنه حاول تطبيق فتوى المشهور على القاعدة، وحاصل ما أفاده في وجه ذلك - بتحرير منا - هو أنه يعتبر في جريان البرائة أن لا يكون الشك الذي اخذ موضوعا فيها مسبوقا بالعلم ولو آناما، فان الاصول العملية كلها مغياة بعدم العلم ومنها البرائة، فالشك الطارى بعد العلم لنسيان ونحوه ليس موردا للبرائة، بل موردهما الشك الإبتدائي، ومع احتمال سبق العلم لا تجرى البرائة أيضا، لاحتمال حصول الغاية، فيرجع التمسك بقوله - صلى الله عليه وآله - " رفع ما لا يعلمون " مع احتمال سبق العلم - إلى التمسك بالعام في الشبهات المصداقية (1) وقد حرر في محله عدم جوازه. وبعبارة أوضح: لا يجوز الإقتحام في الشبهة إلا مع القطع بالمؤمن إما عقلا وإما شرعا، ومع احتمال سبق العلم بحكم الشبهة وتنجز التكليف لا قطع بالمؤمن، فلا يجوز الإقتحام في الشبهة، بل لابد من الإحتياط ليحصل القطع بأداء الواقع والخروج عن عهدته .وعلى هذا تكون فتوى المشهور في محلها، فانه عند فوات كل فريضة لا محالة يتعلق العلم بها، إلا إذا فرض أنه استدام نوم المكلف أو سكره أياما متعددة فانتبه أو أفاق ولم يعلم ايام نومه وسكره، وهذا فرض نادر، والغالب حصول العلم بالفائتة وقت فوتها، فإذا تردد الفائت بين الأقل والأكثر فبالنسبة إلى الأكثر المشكوك كما أنه يحتمل فوته كذلك يحتمل تعلق العلم بفوته على

---

(1)أقول: كيف يبقى مجال لهذا الكلام مع جزم العقل بأن العلم في كل آن منجز في حين وجوده ولا يكون منجزا حتى بعد زواله، كيف ! ولو انقلب بالعلم بالخلاف يلزم تزاحم المنجزين، وأى عاقل يصدق ذلك ! وحينئذ فبعد طرو الشك يبقى " قبح العقاب بلا بيان " بلا مانع - كحديث الرفع وغيره - كما لا يخفى. ولقد

أجاد فيما أفاد في طى كلامه، ويا ليت ! يلتزم بقاعدة القبح حتى مع جزمه بسبق العلم بعد زواله ولم يتشبث باعتبار وصول البيان في فرض الشك بحصول العلم قبل زمانه، إذ مثل هذه التشبثات خارجة عن السداد ككثير من الموارد في صحة المدعى وبطلان دليله على مدعاه. فتتبع من أول الكتاب إلى آخره ترى كثيرا ما من هذا القبيل، وتدبر فيها [*] .

تقدير فوته واقعا، ومع احتمال سبق العلم به لا تجرى البرائة. ومسألة الدين المردد بين الأقل والأكثر لو كان من هذا القبيل كان كذلك لا تجرى البرائة بالنسبة إلى الزائد المشكوك. والحاصل: أنه في كل شك احتمل سبق العلم به لا تجرى الاصول العملية مطلقا، سواء في ذلك أصالة البرائة وغيرها. ومنه يعلم: أنه لا يجوز التمسك في مسألة الفوائت بـ " قاعدة الشك بعد الوقت " فأنها أيضا من الاصول العملية المضروبة في حال الشك فيعتبر فيها ما يعتبر في البرائة، ومع احتمال سبق العلم بالفائتة المشكوكة لا تجرى " قاعدة الشك بعد الوقت " وليس في البين أصل موضوعي ينقح حال الشك وأنه مما سبقه العلم أو لم يسبقه. فلا يتوهم: جريان أصالة عدم سبق العلم، لأنه قبل الفوات لا موضوع للعلم وبعد الفوات يشك في تعلق العلم به حال الفوت، فليس للعلم حالة سابقة يمكن استصحابها وجودا وعدما. فظهر: أنه لو قلنا: إن العلم بحال الشبهة ولو آنا ما يكفى في التنجز ولا يعتبر استدامته، ففى كل شبهة احتمل سبق العلم بها لا تجرى الاصول العملية مطلقا شرعية كانت أو عقلية. أما الشرعية: فلاحتمال حصول الغاية، فيكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وأما العقلية: فلأنه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلا بيان، ومع احتمال سبق العلم لا مؤمن، فلا يستقل العقل بقبح العقاب. هذا غاية ما يمكن أن يوجه به فتوى المشهور، وعليه بنى " شيخنا الاستاذ مد ظله " في الدورة السابقة، وقد عدل عن ذلك في الدورة الأخيرة والتزم بجريان البرائة العقلية والشرعية. أما البرائة العقلية: فلأنه لا يعتبر في جريانها إلا عدم وصول التكليف الذي يدور التنجز واستحقاق العقاب مداره، إذ المراد بالبيان في " قاعدة قبح

العقاب بلا بيان " على ما تقدم سابقا - هو البيان الواصل إلى المكلف، فما لم يصل البيان ولم يكن له وجود علمي لا يكاد يتنجز التكليف ويستحق عليه العقوبة، ولا يكفى في ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول مع طرو النسيان، فان المعتبر هو الحالة الفعلية وفي الحالة الفعلية لا يكون البيان واصلا فيتحقق موضوع القاعدة. وأما البرائة الشرعية: فلأنه لا يعتبر في موضوعها إلا عدم العلم، ففى كل زمان صدق هذا العنوان يندرج في قوله - صلى الله عليه وآله " - رفع ما لا يعلمون " ومجرد احتمال حصول العلم في آن ما لا يكفى. ولا يكون من الشك في حصول الغاية حتى يندرج في التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، فان الغاية حصول العلم بالواقع، واحتمال حصول العلم عين الشك في الواقع، فلم تحصل الغاية، مع أنه لو كان احتمال سبق العلم مانعا عن جريان البرائة لإنسد باب البرائة في غالب الشبهات الموضوعية - كالدين والنذر والكفارة والصوم - فانه في جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالأكثر المشكوك، مع أن الظاهر اختصاص فتوى المشهور بقضاء الصلوات الفائتة ولم يلتزموا بوجوب الإحتياط في قضاء الصوم عند تردده بين الأقل والأكثر. والإنصاف: أنه لا يمكن تطبيق فتوى المشهور على القاعدة (1) فالأقوى جريان البرائة عن الأكثر المشكوك في قضاء الصلوات الفائتة، وإن كان لا ينبغى ترك الإحتياط خروجا عن مخالفة المشهور. وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه من المباحث الراجعة إلى أصالة البرائة. والحمد أولا وآخرا. والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .

(1)أقول: قد عرفت أن الإلتزام بوجوب الأخذ بالأكثر في بعض الصور إنما هو على القواعد، وعليه أيضا يحمل فتوى المشهور على فرض صدق الشهرة، فراجع الحاشية السابقة [*] .

خاتمة قد عرفت - في مبحث القطع وفي أول مبحث البرائة - أن الاصول العملية في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية أربعة: البرائة والتخيير والإشتغال والإستصحاب، فكان ينبغى عقد فصول أربعة كل فصل يتكفل البحث عن أحد هذه الاصول، ولكنا جعلنا الفصول ثلاثة: الفصل الأول في البرائة، والثاني في الإشتغال، والثالث في الإستصحاب، ولأجل قلة مباحث أصالة التخيير لم نعقد لها فصلا مستقلا وجعلنا البحث عنها في خاتمة البرائة المناسبة، وتنقيح البحث عنها يستدعى رسم امور: الأمر الأول: قد تقدم المختار في مجارى الاصول، وأن مجرى أصالة التخيير هو ما إذا علم بجنس الإلزام ولم يمكن الإحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، وقد تقدم أيضا - في الفعل الأول - ضابط تأثير العلم الإجمالي وتنجيزه للتكليف، وحاصله: أن المعلوم بالإجمال إذا صح وأمكن أن يتعلق به التكليف على ما هو عليه من الإجمال بحيث كون قابلا لأن تتعلق به إرادة العبد وتحريك عضلاته نحوه، فالعلم الإجمالي المتعلق به يكون منجزا للتكليف، كما إذا علم بوجوب إحدى الصلاتين أو حرمة أحد الشيئين

أو وجوب أحدهما وحرمة الآخر وغير ذلك من الأقسام المتصورة التي يأتي ذكرها - في الجزء الرابع - فان المعلوم بالإجمال في جميع هذه الموارد يكون بعثا مولويا محركا لإرادة العبد مع ما هو عليه من الإجمال، إذ لو فرض أن التكليف من أول الأمر شرع على هذا الوجه - أي تعلق التكليف واقعا وفي نفس الأمر بأحد الشيئين لا على التعيين - لم يلزم محذور من ذلك وصح أن يكون معجزا مولويا ومحركا للإرادة في عالم التشريع نحو المتعلق، غايته أن المكلف يكون مخيرا بين أحد الشيئين، إما تخييرا شرعيا، وهو فيما إذا لم يكن بين الشيئين جامع خطابي (كما إذا دار الأمر بين وجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر أو وجوب أحد الشيئين ووجوب شئ آخر لا يجمعهما جنس قريب) وإما تخييرا عقليا وهو فيما إذا كان بين الشيئين جامع خطابي (كما إذا دار الأمر بين وجوب إكرام هذا العالم أو ذلك العالم) فانه يصح التكليف باكرام العالم مبهما، فيكون المكلف مخيرا عقلا في إكرام أحد الفردين أو الأفراد. وعلى كل حال: يعتبر في تأثير العلم الإجمالي أن يكون المعلوم بالإجمال صالحا لتشريعه كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال. فان كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصرا عن أن يكون داعيا ومحرما لإرادة العبد، فالعلم الإجمالي المتعلق به لا يقتضى التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فان التكليف المردد بين وجوب الشئ أو حرمته قاصر عن أن يكون داعيا ومحركا نحو فعل الشئ أو تركه، لأن الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصح تشريع التكليف على هذا الوجه، لأن تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكوينا، فانه إما أن يفعل وإما أن لا يفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعوية والباعثية، فإذا كان متعلق العلم الإجمالي وجوب الفعل أو حرمته، فالعلم لا يقتضى تنجيز متعلقه وكان وجوده كعدمه . [*]

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي ولا جعل التخيير الظاهرى - كالتخيير في باب تعارض الطرق والأمارات - (1) فان التخيير بين فعل الشئ وتركه حاصل بنفسه تكوينا، فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلا واقعيا أو جعلا ظاهريا، فما قيل: من أن الأصل في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى (2) إن كان المراد منه الأصل العملي المجعول وظيفة في حال الشك، لما عرفت: من أنه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية. أما الوظيفة الشرعية: فواضح بالبيان المتقدم. وأما الوظيفة العقلية: فلأن التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم

استيفائه ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم - وفي دوران الإمر بين المحذورين

---

(1)أقول: قد تقدم أن مرجع التخيير في باب التعارض حتى على الموضوعية إلى التخيير في الإخذ بإحدى الحجتين، بحيث يكون كل منهما بعد الأخذ حجة تعيينية، وكذا نقول: إن التخيير في المسألة الاصولية يستتبع للتعيين في الحكم الفرعي، وحينئذ تصور هذا المعنى من التخيير في المقام إلى التخيير في الأخذ بأحد الإحتمالين بنحو يصير الحكم الظاهرى بعد الأخذ به حكما تعينيا، ومثل هذا المعنى لا قصور في جريانه في المقام على فرض قيام الدليل عليه، ولا محذور له عقلا، كما توهم، فتدبر. (2) أقول: لا يخفى أن كل علم إجمالي ملازم مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفردا عن عدم وجوب الآخر، فلا يحتمل فيه عدم وجوبهما مجتمعا، فالعلم الإجمالي مضاد مع احتمال عدم وجوبهما مجتمعا ومجتمع مع احتمال عدم وجوب كل واحد منفردا، فإذا شك في وجوب كل واحد أو لا وجوبه منفردا فهو مجتمع مع العلم، وأما لو شك في لا وجوبهما مجتمعا فهو مضاد مع العلم، وهذا هو عمدة الفارق بين الشك في اباحة الفعل والترك فإنه شك واحتمال لا وجوبهما مجتمعا وهو مضاد مع العلم بجنس التكليف بينهما، فلا يجرى أصالة الإباحة، لعدم موضوعه. وأما في غير الفعل والترك فلا بأس باحتمال الإباحة في فعل كل وتركه عن الإنفراد عن الفعل الآخر وتركه، وبذلك أيضا يفرق مع استصحاب عدم وجوب كل واحد، إذ هو يناسب مع الشك التبادلي، كما لا يخفى، فتدبر. وحينئذ يشكل في الشك في التخيير أيضا، فتدبر. لعدم كون لا وجوب تبادليا، لعدم تبادلية شكه، فتدبر [*] .

ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك، فالتخيير العقلي في باب دوران الأمر بين المحذورين إنما هو من التخيير التكويني، حيث إن الشخص لا يخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة. وأما الاصول الاخر: من أصالة الإباحة والبرائة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا مجال لها أيضا، ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد منها بملاك يخصه. أما أصالة الإباحة - فمضافا إلى عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين فانه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الإباحة والحل كما هو الظاهر من قوله - عليه السلام - " كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال " وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة والحل بل طرف الوجوب، ومضافا إلى ما قد تقدم: من أن دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية - إن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فان أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأن مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام (1) وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أن العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهرا، فان الحكم الظاهرى إنما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلق العلم به. والحاصل: أن بين أصالة الإباحة وأصالة البرائة والإستصحاب فرقا

---

(1)أقول: الأولى أن يصار إليه بما ذكرنا، لا بهذا الوجه [*] .

واضحا، فان مورد أصالة البرائة والإستصحاب - على ما سيأتي بيانه - إنما يكون خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب أو الحرمة، فيحتاج كل من الوجوب والحرمة إلى برائة أو استصحاب يخصه، ولا تغنى أصالة البرائة في طرف الوجوب عن اصالة البرائة في طرف الحرمة، وكذا الإستصحاب. وهذا بخلاف " أصالة الحل والاباحة " فان جريانها في كل من طرف الفعل والترك يغنى عن جريانها في الطرف الآخر، فان معنى إباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصالة الحل بمدلوله المطابقى يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال، وهو جنس الإلزام. فظهر: أن عدم جريان أصالة الحل في دوران الأمر بين المحذورين إنما هو لعدم انحفاظ

رتبتها، لا لأجل مخالفة مؤداها للموافقة الإلتزامية الواجبة كما قيل، فان الموافقة الإلتزامية إن كانت بمعنى التدين بما جاء به النبي - صلى الله عليه وآله - والتصديق بالإحكام والإلتزام بها على ما هي عليها، فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابل للإنكار، فان الحكم إن كان من الضروريات فالإلتزام به عبارة عن الإيمان والتصديق بالنبي - صلى الله عليه وآله - ولذلك كان إنكاره كفرا، وإن لم يكن من الضروريات وكان من القطعيات المذهبية فانكاره وإن لم يوجب الكفر إلا أن عدم الإلتزام به يكون من التشريع المحرم، فتأمل، إلا أن البناء على الإباحة الظاهرية لا ينافى هذا الإلتزام، فان الإلتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين هو الإلتزام والتصديق بجنس الإلزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة، فان الإلتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلا مع العلم بالخصوصية وإلا كان من التشريع المحرم، فالذي يمكن من الإلتزام هو الإلتزام بأن لله تعالى في هذه الواقعة حكما إلزاميا، وذلك لا ينافى البناء على الإباحة والرخصة الظاهرية في ظرف الجهل بنوع الإلزام. نعم :لو كانت أصالة الإباحة من الاصول المتكفلة للتنزيل المحرزة

للواقع لكان الإلتزام بمفادها ينافى الإلتزام بجنس التكليف المعلوم في البين، فان البناء على الإباحة الواقعية وإلقاء الشك وجعل أحد طرفيه هو الواقع - كما هو مفاد الاصول التنزيلية - لا يجتمع مع البناء والإلتزام بأن الحكم المجعول في الواقعة ليس هو الحل والإباحة، ولكن أصالة الإباحة ليست من الاصول التنزيلية، بل مفادها مجرد الرخصة في الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع، وهذا المعنى كما ترى لا ينافى الإلتزام بحكم الله الواقعي على ما هو عليه من الإجمال. هذا إذا كان المراد من الموافقة الإلتزامية التصديق والتدين بالإحكام التى جاء بها النبي - صلى الله عليه وآله - وإن كان المراد منها معنى آخر، فموضاعا وحكما محل إشكال. فتحصل: أن العمدة في عدم إمكان جعل الإباحة الظاهرية في باب دوران الأمر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقى، فتأمل جيدا. هذا كله في أصالة الحل والإباحة. وأما أصالة البرائة: فهى بالنسبة إلى الموافقة الإلتزامية كأصالة الحل لا ينافى مفادها لها، لأنها أيضا من الاصول الغير المتكفلة للتنزيل. وأما بالنسبة إلى انحفاظ رتبتها: فبينها وبين أصالة الحل فرق، فان أصالة الحل - كما عرفت - بمدلولها المطابقى تناقض المعلوم بالإجمال، من غير فرق بين إعمالها في طرف الفعل أو الترك، فان إباحة الفعل عبارة اخرى عن إباحة الترك وبالعكس. وأما أصالة البرائة: فمفادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل أو خصوص الترك أو رفع خصوص الحرمة عنهما كذلك، وخصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة، فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالإجمال، فان المعلوم بالإجمال هو جنس الإلزام لا خصوص الوجوب والحرمة. نعم: لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الإلزام، إلا أن هذا لا يوجب

المناقضة بين مفاد كل من أصالة البرائة عن وجوب الفعل وأصالة البرائة عن حرمته للمعلوم بالإجمال. وبالجملة: لما كان مجرى أصالة البرائة الشك في نوع التكليف المتعلق بالفعل وكان نوع التكليف المتعلق به مشكوكا - ولذا كان كل من الوجوب والحرمة يحتاج إلى برائة يخصه ولا تغنى أصالة البرائة في أحدهما عنها في الآخر - فلا يكون مفادها مناقضا للمعلوم بالإجمال، وإن كان يلزم من الجمع بين البرائتين نفى الإلزام المعلوم في البين، وذلك أيضا لا يمنع من جريان البرائة، فانه لم يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفة عملية للإلزام المعلوم، فان المكلف على كل حال لا يخلو: إما من الفعل وإما من الترك، فهذه الجهات الثلاث - أي جهة وجوب الموافقة الإلتزامية وجهة انحفاظ رتبة جعل الحكم الظاهرى وجهة المخالفة العملية - لا تقتضي المنع من جريان البرائة في موارد دوران الأمر بين المحذورين. نعم: في البين جهة اخرى توجب المنع عن جريان البرائة في باب دوران الأمر بين المحذورين، وهى أنه لا موضوع لها. أما البرائة العقلية: فلأن مدركها " قبح العقاب بلا بيان " وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأن وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضى التنجيز والتأثير - بالبيان المتقدم - فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة

إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وأما البرائة الشرعية: فلأن مدركها قوله: " رفع ما لا يعلمون " والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير - كما تقدم وجهه - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع، فأدلة البرائة الشرعية لا تعم المقام أيضا، فتأمل جيدا. وأما الإستصحاب: فهو من جهة انحفاظ الرتبة لا محذور فيه، فان كلا

من الوجوب والحرمة مجهول والإستصحاب إنما يجرى بالنسبة إلى خصوص نوع التكليف المتعلق بالفعل، فهو من هذه الجهة كأصالة البرائة لا يكون مؤداه مضادا للمعلوم بالإجمال الذي هو جنس الإلزام، وكذا من جهة المخالفة العملية، فانه أيضا لا يلزم من جريانه في كل من الوجوب والحرمة مخالفة عملية، لأن المكلف لا يخلو من الفعل والترك. نعم: لما كان الإستصحاب من الاصول المتكفلة للتنزيل - كما سيأتي بيانه في محله - فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالي، فان البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعا - كما هو مفاد الإستصحابين - لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته (1) وسيأتى في محله :أن الاصول التنزيلية لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقا، سواء لزم منها المخالفة العملية أو لم يلزم. وإن شئت قلت: إن البناء على مؤدى الإستصحابين ينافى الموافقة الإلتزامية، فان التدين والتصديق بأن الله تعالى في هذه الواقعة حكما إلزاميا إما الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعا. فتحصل: أن شيئا من الاصول العملية العقلية والشرعية لا تجرى في باب دوران الأمر بين المحذورين، يعنى لا موقع لجعل وظيفة عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخير بين الفعل والترك، وهذا التخيير ليس بحكم شرعى أو عقلي واقعى أو ظاهري. وما ورد من التخيير في باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير في المسألة الاصولية - وهو التخيير في أخذ أحد المتعارضين حجة وطريقا إلى الواقع في مقام الإستنباط - فهو أجنبي عما نحن فيه، وإن كان المراد منه التخيير في المسألة الفقهية - أي التخيير في العمل - فيكون من التخيير العقلي التكويني لا تعبدي شرعى إذا كان التعارض على وجه يوجب دوران الأمر بين

---

(1)أقول: ولقد دفعنا هذه الشبهة أيضا في الجزء التالى من هذا الكتاب، فراجع هناك [*] .

المحذورين في مقام العمل، وإلا كان من التخيير الشرعي الظاهرى، فتأمل جيدا. الأمر الثاني: إذا كان لأحد الحكمين اللذين تعلق العلم الإجمالي بأحدهما مزية على الآخر، إما من حيث الإحتمال (كما إذا فرض كون احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة) وإما من حيث المحتمل (كما إذا كان الشئ الذي يحتمل تعلق الوجوب به على تقدير وجوبه من أقوى الواجبات الشرعية وأهمها بخلاف ما إذا كان الشئ حراما فليس بتلك المرتبة من الأهمية) فهل المزية تقتضي تعين الأخذ بصاحبها، فيبنى على الوجوب إذا كان من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الحرمة، فيتعين على المكلف ترتيب آثار الوجوب على الفعل، فلا يجوز تركه اعتمادا على احتمال أن يكون الفعل حراما ؟ أو أن المزية لا تقتضي تعين الأخذ بصاحبها، بل للمكلف اختيار الفعل واختيار الترك ؟ ربما يتوهم: أن المزية تقتضي تعين الأخذ بصاحبها، لأن المقام يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد تقدم: أن الأصل يقتضى التعيينية. وأنت خبير بما فيه، فان ما تقدم من اقتضاء الأصل التعيينية عند الشك في التعيين والتخيير إنما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعي الذى يلزم امتثاله وكان مرجع الشك فيهما إلى الشك في الإمتثال والسقوط، وأين هذا مما نحن فيه ؟ فان التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك، بل إنما هو من التخيير العقلي التكويني كما تقدم، فإذا لم يكن في البين خطاب شرعى يكون المكلف ملزما باتيانه وكان وجود العلم

الإجمالي كعدمه لا أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزية أيضا كعدمها (1) فان المزية إنما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجز التكليف ولزوم رعايته وامتثاله، والتكليف في دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعاية .ثم على تقدير كون المزية توجب تعين الأخذ بصاحبها، فهل نفس احتمال الحرمة يكفى في ترجيح جانبها على احتمال الوجوب فيتعين ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه ؟ أو أن مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفى في ترجيح جانب الحرمة ما لم تكن الحرمة من حيث الإحتمال أو المحتمل أقوى من الوجوب ؟ فقد قيل: إن مجرد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة يكفى في ترجيح جانب الحرمة، بدعوى: أن في احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفي احتمال الوجوب احتمال النفع، ودفع المفسدة المحتملة أولى من جلب النفع المحتمل، كما أن دفع المفسدة المتيقنة أولى من جلب المنفعة المتيقنة، وعلى ذلك يبتنى القول بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب في مسألة اجتماع الأمر والنهي. وفيه أولا: أن المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلة والكثرة، فرب نفع يكون جلبه أولى من دفع المفسدة، وعلى فرض التساوى من حيث القلة والكثرة لم يقم برهان على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، ولم يظهر من طريقة العقلاء أن بنائهم على ذلك. وثانيا: أن دعوى أنه ليس في الواجبات إلا جلب المنافع فلا يكون في تركها مفسدة بل مجرد فوات النفع، ممنوعة، فلم لا يكون في ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام ؟ .

---

(1)أقول: لو قيل بأن مناط حكم العقل بالتخيير في المقام عدم الترجيح بين الإحتمالين أمكن دعوى توقفه عنه عند وجود المزية لأحد الطرفين ويحكم بالأخذ بذى المزية، لإحتمال تعينه، فافهم وتدبر [*] .

وثالثا: على تقدير تسليم أن يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة مطلقا وتسليم أن ترك الواجب ليس فيه مفسدة، فانما يكون ذلك في المنافع والمفاسد الراجعة إلى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة. ودعوى: أن منافع الواجبات ومفاسد المحرمات راجعة إلى شخص الفاعل، دون إثباتها خرط القتاد ! فانه من المحتمل أن تكون المنافع والمفاسد راجعة إلى النوع بحسب ما يقتضيه النظام التام، إلا أن يقال: إن مجرد احتمال ذلك لا يكفى مع احتمال أن تكون راجعة إلى المباشر، فتأمل جيدا. الأمر الثالث: يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصليا أو يكون أحدهما الغير المعين توصليا، فلو كان كل منهما تعبديا أو كان أحدهما المعين تعبديا فليس من دوران الأمر بين المحذورين، لأن المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل أو الترك لا بقصد التعبد والتقرب وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، فبالنسبة إلى المخالفة القطعية العلم الإجمالي يوجب التأثير ويقتضى التنجيز وإن لم يقتض ذلك بالنسبة إلى الموافقة القطعية، وذلك واضح. الأمر الرابع: دوران التكليف بين الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الفعل الواحد، تارة: يكون مع وحدة الواقعة، كما لو دار الأمر بين كون المرأة المعينة محلوفة الوطى أو محلوفة الترك في ساعة معينة. واخرى: مع تعدد الواقعة، كالمثال إذا فرض أن الحلف على الفعل أو الترك كان في كل ليلة من ليالى الجمعة. فان كان على الوجه الأول: فلا إشكال في كون الحالف مخيرا بين

الوطى وعدمه في الساعة التى تعلق الحلف بها، ولا موقع للنزاع في كون التخيير بدويا أو استمراريا، لأنه لا تعدد في الواقعة حتى يتصور فيها التخيير الإستمراري. وإن كان على الوجه الثاني: فللنزاع في كون التخيير بدويا أو استمراريا مجال. فقيل: إن التخيير بدوى، فما اختاره المكلف في ليلة الجمعة الأولى من الفعل

أو الترك لابد أن يختاره أيضا في الليالى اللاحقة، وليس له أن يختار في الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره في الليلة السابقة، فانه لو اختلف اختياره في الليالى لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فأنه يعلم بتحقق الحنث، إما في الليلة السابقة، وإما في الليلة التى هو فيها، فلأجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لابد من أن يكون التخيير بدويا، هذا .ولكن للنظر في ذلك مجال، فان المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمي شرعا بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرمات الشرعية قد تعلق بها النهى المولوي الشرعي، بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلات العقلية التى لا تستتبع الخطاب المولوي، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجز التكليف، وإلا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف. وبالجملة: مخالفة التكليف المنجز قبيحة عقلا، وأما مخالفة التكليف الغير المنجز فلا قبح فيها، كما لو اضطر إلى الإقتحام في أحد أطراف المعلوم بالإجمال واتفق مصادفة ما اضطر إليه للحرام الواقعي، فأنه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذورا، وليس ذلك إلا لعدم تنجز التكليف (1) ففى ما نحن فيه

---

(1)أقول: عمدة شبهة من التزم بتقديم حرمة المخالفة وكون التخيير بدويا، هو أن حكم العقل بلزوم الموافقة التدريجية بنحو الإقتضاء وبحرمة المخالفة القطعية التدريجية بنحو العلية، ومع التزاحم تقدم العلية على الإقتضاء، فيحكم بالحرمة دون لزوم الموافقة. وذلك البيان لا ينافى عدم التنجيز بالنسبة إلى كل آن آن بنحو الدفعية، وإنما تجئ الشبهة من منجزية العلم الإجمالي بالحرمة بنحو التدريج، وهذا المعنى وإن كان متحققا [*]

لا يكون التكليف منجزا في كل ليلة من ليالى الجمعة، لأنه في كل ليلة منها الأمر دائر بين المحذورين، فكون الواقعة مما تكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، فان متعلق التكليف إنما هو الوطى أو الترك في كل ليلة من ليالى الجمعة، ففى كل ليلة يدور الأمر بين المحذورين. ولا يلاحظ انضمام الليالى بعضها مع بعض، حتى يقال :إن الأمر فيها لا يدور بين المحذورين لأن المكلف يتمكن من الفعل في جميع الليالى المنضمة ومن الترك في جميعها أيضا ومن التبعيض ففى بعض الليالى يفعل وفي بعضها الآخر يترك ومع اختيار التبعيض تتحقق المخالفة القطعية لأن الواجب عليه إما الفعل في الجميع وإما الترك في الجميع، وذلك: لأن الليالى بقيد الإنضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها، بل متعلق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالى الجمعة مستقلة بحيال ذاتها، فلابد من ملاحظة الليالى مستقلة، ففى كل ليلة يدور الإمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الإستمراري. والحاصل: أن التخيير البدوى في صورة تعدد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إما من حرمة المخالفة القطعية شرعا ليجب التجنب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك فيجب على المكلف عدم ايجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية، وإما

بالنسبة إلى الوجوب أيضا إلا أن تنجزه بنحو الموافقة التدريجية كان ملغى، فيبقى تنجزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية على حاله. وحينئذ الأولى في الجواب أن يقال: إن عدم الجمع بين إمتثال لزوم الموافقة وحرمة المخالفة القطعية إذا كان بمناط " لا يطاق " فالعقل في هذا المقام لا يفرق بينهما بالاقتضاء والعلية، وإنما الفرق في الإقتضاء والعلية في قابلية العلم للرخص الشرعي في أحد الطرفين بمناط البرائة الشرعية وعدمه، بلا نظر إلى مناط " لا يطاق " والترخيص في المقام هو بمناط " لا يطاق " وفي هذا المقام نسبة حكم العقل علية واقتضاء بمناط واحد، كما لا يخفى فتدبر. قد تم والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا باطنا في شهر شوال المكرم سنة 1362 [*]

من ملاحظة الوقايع المتعددة منضما بعضها إلى بعض في تعلق التكليف بها حتى يتمكن المكلف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقايع واختياره في البعض مايخالف اختياره في الآخر. وكل من الأمرين اللذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محل

منع، فلا محيص من التخيير الإستمراري وإن حصل العلم بالمخالفة، فتأمل جيدا. الأمر الخامس: لو دار أمر الشئ بين كونه شرطا للعبادة أو مانع عنها أو دار الأمر بين الضدين - كما إذا دار الأمر في القرائة بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات - فالأمر وإن كان يدور بين المحذورين بالنسبة إلى العبادة الواحدة، فانه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للشئ وفاقدة له فيما إذا تردد بين كونه شرطا لها أو مانع عنها، وكذا لا يمكن أن تكون القرائة الواحدة جهرية وإخفاتية، إلا أنه حيث يتمكن المكلف من الموافقة القطعية - ولو بتكرار الصلاة تارة مع ما يحتمل كونه شرطا واخرى بدون ذلك، أو بتكرار القرائة فقط بقصد القربة المطلقة - فلا محالة يجب الإحتياط بتكرار العمل أو الجزء، فلا يندرج في باب دوران الأمر بين المحذورين. هذا تمام الكلام في " الجزء الثالث " من الكتاب، ويتلوه " الجزء الرابع " إن شاء الله تعالى. والحمد الله أولا وآخرا والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الأربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوال المكرم سنة ألف وثلاثمأة وإثنين وأربعين

تنبيه قد اكتفينا في كثير من المباحث الراجعة إلى هذا الجزء من الكتاب

القربة المطلقة - فلا محالة يجب الإحتياط بتكرار العمل أو الجزء، فلا يندرج في باب دوران الأمر بين المحذورين. هذا تمام الكلام في " الجزء الثالث " من الكتاب، ويتلوه " الجزء الرابع " إن شاء الله تعالى. والحمد الله أولا وآخرا والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الأربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوال المكرم سنة ألف وثلاثمأة وإثنين وأربعين

---

[456]

تنبيه قد اكتفينا في كثير من المباحث الراجعة إلى هذا الجزء من الكتاب بالإشارة إليها - خصوصا ما يرجع إلى مباحث القطع والبرائة - اعتمادا على ما سيأتي - في الجزء الرابع - من استقصاء الكلام فيها وتفصيلها بما لا مزيد عليه، وحرصا على نشر ما أفاده حضرة شيخنا الاستاذ (مد ظله) في مسألة اللباس المشكوك: من الكنوز والنفائس العلمية التى لم تصل إليها أفهام اولى الألباب وكانت تحت الخبا، حتى من الله تعالى على حملة العلم بطلوع الشمس العلم من مركزه، أعنى به حضرة " شيخنا الاستاذ متع الله المسلمين بطول بقاه " فحق على حملة العلم أن يقدروا ويشكروا ما أنعم الله تعالى عليهم من شريف وجوده، وحق علينا نشر ما أفاده في ذلك أداء المقدار من حقوقه وخدمة لأهل العلم، سائلين منه (سبحانه وتعالى) قبول ذلك، وأن يجعله في صحيفة حسناتنا ويكفر به سيئاتنا، إنه أرحم الراحمين

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية