



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كِتَابُ الرُّسُولِ

دُرُوسُهُ

فِي

مَسَائِلَ عَلَى الرُّسُولِ

بِإِذْنِ

رَأْسِ دَارِ الأَعْرَابِ

بَعْدَ

تَأْيِيدِ الأَعْرَابِ

بِإِذْنِ الأَعْرَابِ

بَعْدَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (كفايه الاصول: دروس في مسائل علم الاصول [آخوند خراساني])

كاتب:

آيت الله شيخ جواد تبريزي

نشرت في الطباعة:

دارالصديقه الشهيد سلام الله عليها

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	كفايه الاصول: دروس فى مسائل علم الاصول [آخوند خراسانى] المجلد ٤
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٤	اشاره
١٤	الموافقه الإلتزاميه
٢٠	فى أنّ القطع بالحكم من المقدمات العقلية
٣٥	فى تنجيز العلم الإجمالى
٤١	فى جريان الأصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى
٤٢	فى جريان الأصول المثبته فى أطراف العلم الإجمالى
٤٦	جواز الإمتثال الإجمالى مع التمكن من الإمتثال التفصيلى
٤٩	جواز الامتثال الإجمالى مع إمكان الامتثال الظنى التفصيلى
٥١	فى دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والظنى التفصيلى
٥٢	فى دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والظنى المطلق
٥٣	الأمارات
٥٣	فى الأمارات غير العلميه
٥٦	فى إمكان التعيد بالأماره
٥٦	فى بيان المراد من الإمكان فى المقام
٥٩	فى إمكان التعيد بالأماره غير العلميه
٦٦	فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى
٧٣	فى مقاله المحقق النائينى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى
٧٩	الأصل عند الشك فى اعتبار الأماره
٨٦	فى حججه الظهورات
٨٦	اشاره

٨٩	في حجيه ظواهر الكتاب المجيد
٩٥	دعوى عدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه
١٠٤	في احتمال وجود القرينه
١١٠	الإجماع المنقول
١١٠	اشاره
١٢٠	الشهره فى الفتوى
١٢٤	حجيه الخبر الواحد
١٣٤	المناقشه فى الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بآيه النبأ
١٣٧	فى الاستدلال على اعتبار خبر العدل بآيه النبأ
١٤١	فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بمفهوم الوصف فى آيه النبأ
١٤٩	فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه نفر
١٥٥	فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الكتمان
١٥٧	فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه السؤال
١٦٠	فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الأذن
١٦٤	فى الأخبار التى استدل بها على اعتبار الخبر الواحد
١٦٦	فى استدلال على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع
١٧٢	فى الوجه الأول من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد
١٧٧	فى الوجه الثانى من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد
١٨٠	فى الوجه الثالث من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد
١٨٤	الوجه الأول: من الوجوه العقلية التى ذكروها لإثبات حجيه الظن
١٩١	فى مقدمات دليل الانسداد والجواب عنه
١٩٩	نفى وجوب الاحتياط
٢٤٢	المقصد السابع: (فى الأصول العمليته)
٢٤٢	اشاره
٢٤٥	فى قاعده الطهاره وعدم كون البحث فيها من المسائل الأصوليه
٢٤٨	أصالة التخيير أصل عملى مستقل أو أنها داخله فى أصالة البراءه

- أصاله البراءة ٢٥٠
- إشاره ٢٥٠
- مفاد حديث الرفع فى ما اضطروا إليه وما إستكروها عليه ٢٦٧
- عدم جريان أصاله البراءة عند الشك فى شرطيه شىء للمعامله أو قيدته لها ٢٧٢
- أدله أصاله البراءة ٢٧٦
- إشاره ٢٧٦
- الاستدلال على البراءة فى الشبهات الموضوعيه بالاستصحاب ٢٩٧
- الاستدلال على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكميه ٣٠١
- الاستدلال على وجوب الاحتياط بالأخبار ٣٠٣
- الاستدلال فى لزوم الاحتياط فى الشبهات بحكم العقل ٣١١
- فى الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه ٣٢٠
- فى الشك فى تذكيه الحيوان ٣٢٢
- فى جريان الاحتياط فى العبادات ٣٢٨
- فى الثمره بين الأقوال فى أخبار من بلغ ٣٤٤
- أقسام النهى عن الشىء ٣٤٨
- أصاله التخيير ٣٥٦
- أصاله الاحتياط ٣٦٦
- تنجيز العلم الإجمالى فى المتباينين ٣٦٦
- جريان الأصل الطولى النافى فى بعض أطراف العلم إذا اختص خطابه بذلك البعض ٣٧٣
- تنجيز العلم الاجمالى له مرتبتان ولا ملازمه بين ثبوتهما وسقوطهما ٣٧٥
- تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات ٣٨١
- الاضطرار إلى بعض أطراف العلم ٣٨٦
- اشتراط الابتلاء بجميع أطراف العلم الإجمالى فى تنجيزه ٣٩٤
- فى الشك فى كون بعض الأطراف مقدوراً أو داخلاً فى الابتلاء ٣٩٩
- فى استفاده عموم الملاك من خطابات التكليف ٤٠٠
- العلم الإجمالى فى أطرافه غير المحصوره ٤٠٣

- ٤٠٦-----كلام النائيني قدس سره في الشبهه غير المحصوره وبيانه الملاك في كونها غير محصوره
- ٤٠٧-----في الاستدلال على حكم الشبهه غير المحصوره
- ٤١١-----في ملاقي بعض أطراف العلم
- ٤١٢-----جريان الأصل النافي بالإضافة إلى تكليف لم يتم موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل
- ٤٢١-----في دوران متعلق التكليف بين الأقل والأكثر الإرتباطيين
- ٤٢٨-----في انحلال العلم الإجمالي عقلاً في موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- ٤٣١-----الاستدلال على لزوم الاحتياط بالاتيان بالأكثر للوجه العقلي
- ٤٤٠-----في بيان جريان أصاله البراءه الشرعيه في ناحيه وجوب الأكثر
- ٤٤٣-----في التمسك بالاستصحاب لاثبات لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر
- ٤٤٨-----تعريف مركز

کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی] المجلد ۴

اشاره

سرشناسه: تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی] / تألیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر: قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

فروست: الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک: دوره ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۱ ۰-۲-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۲: ۱-۶۱-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۳: ۳-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴-۹۷۸

۸-۶۲-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۴: ۱-۹-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۵: ۵-۶-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۶: ۳-۰۹-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فایا (چاپ دوم).

یادداشت: عربی.

یادداشت: این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول " اثر آخوند خراسانی.

یادداشت: چاپ اول: ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیا).

یادداشت: چاپ دوم.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. مباحث الالفاظ. - ج. ۲. مباحث الالفاظ. - ج. ۳. مباحث الالفاظ - الامارات. - ج. ۴. الامارات - الاصول العلمیه. -

ج. ۵. الاصول العلمیه - الاستصحاب. - ج. ۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح - الاجتهاد والتقلید.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشارہ

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع _ كما يقتضى موافقته عملاً _ يقتضى موافقته إلتزاماً [١].

الموافقته الإلتزاميه

[١] الكلام فى المقام يقع فى اقتضاء العلم بالتكليف الإلتزام به كإقتضائه موافقته عملاً على ما تقدم من تنجز التكليف بالعلم.

وبتعبير آخر كما أن اللازم فى الأمور الاعتقادييه من الأصول الدينيه التسليم والاعتقاد بها بحسب الجنان فهل يجب كذلك التسليم والاعتقاد بالتكليف المعلوم زائداً على موافقته عملاً، أو أن اللازم فى موارد العلم بالتكليف الموافق العمليه خاصه، ولا يخفى أنه لو كان عدم الإلتزام قلباً بالتكليف المعلوم موجباً فى مورد لفقد الشرط المعتبر فى العمل فلا كلام فى عدم جواز ترك الإلتزام الموجب لفقد شرط ذلك الواجب، كما إذا كان الواجب تعديداً وفرض أن عدم الإلتزام بوجوبه موجباً لفقد قصد التقرب، وكذا لا يجوز ترك الإلتزام فيما إذا كان ذلك موجباً لتكذيب النبى صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمه عليهم السلام قلباً الموجب لعدم الإيمان، والحاصل أن الكلام فى أن العلم بالتكليف يقتضى امتثالين أحدهما موافقته من حيث العمل والثانى موافقته من حيث الإلتزام أو لا يقتضى غير الأول، وقد يتوهم أن العلم بالتكليف لا يجتمع مع عدم الإلتزام به، ويدفع بأن الإلتزام بالتكليف غير العلم به فيمكن موافقته عملاً من دون الإلتزام به، فإنه كما يمكن التشريع مع العلم بالخلاف، كذلك يمكن عدم الإلتزام به قلباً مع العلم به، ومما ذكر يظهر أن قصد التقرب فى العبادات لا يتوقف إلا على إحراز الأمر إذا كان جزمياً، وإلا يكفى احتمال الأمر بالعباده ولا يتوقف على عقد

والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم فى الأصول الدينيه والأمر الإعتقاديّه، بحيث كان له امثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً ولو مع الموافقه عملاً، أو لا يقتضى؟ فلا يستحق العقوبه عليه، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه.

الحق هو الثانى، لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه والعصيان بذلك،

القلب والالتزام به جناناً فتدبر.

ولا وجه للقول بأن مجرد التكليف بعمل يقتضى موافقته إلتزاماً وعقد القلب عليه كما هو الحال فى التكليف الراجع إلى الأمور الاعتقاديّه والعرفان بها، حيث إنّ التكليف يقتضى الإتيان بمتعلّقه، وإذا كان متعلّقه الفعل الخارجى كما هو الفرض فى المقام غيره غير داخل فى مقتضاه، ولو قيل باقتضائه موافقتين فلا ملازمه بينهما فى الثبوت والسقوط، فتجب موافقته الإلتزاميه ولو مع عدم إمكان موافقته العمليه، فإن التكليف وإن كان واحداً إلاّ أنّه يمكن أن لا- يتنجز من جهه الموافقه العمليه؛ لعدم إمكان إحرازها، ويتنجز من حيث الموافقه الإلتزاميه لإمكانها كما فى دوران الأمر بين المحذورين وعدم تنجز التكليف بالإضافة إلى الموافقه العمليه لا- يوجب سقوط أصل التكليف حتّى لا يبقى مقتضى موافقته الإلتزاميه، وعلى ذلك ففى مورد دوران الأمر بين المحذورين يمكن الإلتزام بما هو حكمه الواقعى على إجماله ولا- يكون ذلك التكليف الواقعى بمنجز لعدم إمكان موافقته القطعيه العمليه، ولو قيل بلزوم الإلتزام بالتكليف الواقعى بنوعه لما أمكن موافقته الإلتزاميه أيضاً.

لا- يقال: كما لا- يجوز فى مورد عدم التمكن من الموافقه القطعيه العمليه المخالفه القطعيه بحسبه، بل عليه الموافقه الاحتماليه كذلك بناءً على لزوم الإلتزام

بنوع التكليف لا يجوز ترك الإلتزام رأساً بل عليه الإلتزام بالوجوب أو الحرمة تخيراً.

فإنه يقال: لا دليل على ذلك فإن التكليف الواقعي يقتضى الإلتزام به لا التخيير فى الإلتزام به أو بضده، مع أن الإلتزام بأحدهما فيه محذور التشريع ولا يكون محذوره أقل من محذور عدم الإلتزام بحكم الفعل قلباً أصلاً.

ثم إنه قد ذكر الشيخ قدس سره فى رساله بما حاصله؛ أنه مع جريان الأصل فى ناحيتى كلّ من احتمال وجوب الفعل وحرمة فى دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة لا- يلزم محذور فى عدم الإلتزام بالحكم الواقعي بناءً على لزوم الإلتزام به، فإن الموضوع لوجوب الإلتزام خصوص نوع التكليف الواقعي من الوجوب والحرمة فالأصل الجارى فى ناحيه كلّ من احتمالهما يكون حاكماً على ما دلّ على وجوب الإلتزام، حيث إنّ الأصل يخرج مجراه عن موضوع وجوبه.

وفيه، أنّ حكومه الأصل على دليل وجوب الإلتزام بالحكم الواقعي ليس من قبيل حكومه أحد الدليلين على الدليل الآخر فى الأدلة الاجتهاديه التى ترجع إلى ما يرجع إليه التخصيص فى كشفه عن عدم ثبوت تمام مدلول الدليل المحكوم بحسب مقام الثبوت، ولذا تكون الحكومه نوع تخصيص بخلاف الأصول الجاربه فى ناحيه نفي الموضوعات للتكاليف الواقعيه أو إثباتها، مثلاً- الاستصحاب الجارى فى ناحيه عدم كون مايع خمراً لا يكون كاشفاً عن خروج ذلك المايح على تقدير كونه خمراً عن موضوع حرمة الشرب والنجاسه لتكون حكومته بمنزله المخصص لخطاب حرمة شرب الخمر ونجاسته، بل مفاده حكم ظاهرى يعمل به مع عدم وصول الواقع ولا- يوجب سعه ولا- ضيقاً فى الواقع، بل الواقع باقٍ على حاله وهذا هو السّير فى عدم جريان الأصول النافيه فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف حيث إنّ جريانها فيها

واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبه دون العقوبه، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الإعتقاد بأحكام مولاه والإنقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً، كما لا يخفى.

يوجب الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الواقعي الواصل بالعلم الإجمالي، وإذا كانت المخالفه الإلزاميه كالمخالفه القطعيه العمليه في عدم الجواز فلا- تجرى الأصول في ناحيه احتمال وجوب الفعل وحرمة، بل يجب الإلتزام بالتكليف الواقعي على إجماله.

وأما ما ذكر الماتن قدس سره في الجواب عما في رساله من أنّ دفع محذور عدم الإلتزام بالتكليف الواقعي أو محذور الإلتزام بخلافه لا- يدفع بالأصول، لأنّ الدفع المزبور دورى وذلك فإن جريانها موقوف على عدم المحذور في الإلتزام بخلافه اللازم لجريانها وعدم المحذور أيضا موقوف على جريانها على الفرض لا- يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنه كما ذكرنا لو كان في ترخيص الشارع في المخالفه الإلزاميه قبحا نظير الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه للتكليف الواصل يكون حكم العقل بالقبح قرينه على أنّ المراد من خطابات الأصول النافيه غير موارد لزوم ذلك الترخيص وإن لم يحكم العقل بقبحه تكون إطلاقات خطابات الأصول كاشفا عن عدم لزوم محذور فيه، ولو توقف التمسك بالإطلاق في الخطابات على إحراز عدم محذور في سعه الحكم الوارد فيها ثبوتا لبطل التمسك بالإطلاقات مع احتمال المحذور في سعه الحكم الوارد فيها واقعا.

ثمّ إنّه قد استشكل الماتن قدس سره في الأخذ بالأصول العمليه في دوران أمر الفعل

ثم لا يذهب عليك، إنه على تقدير لزوم الموافقه الإلتراميه، لو كان المكلف متمكناً منها لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقه القطعيه عملاً، ولا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضاً لإمتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة، للتمكن من الإلتزام بما هو الثابت واقعاً، والإلتزام له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

بين الوجوب والحرمة حتى بناءً على عدم المحذور في الترخيص في المخالفه الإلتراميه بوجهين:

الأول: أن الأصول الشرعيه وظائف عمليه في ظرف الشك في الحكم والتكليف الواقعي فلا بد من ترتب أثر عملي على جريانها، وليس عند دوران أمر الفعل بين المحذورين إلاّ عدم إمكان الموافقه القطعيه وعدم إمكان المخالفه القطعيه جرت الأصول أم لم تجر، ولكن لا- يخفى أن الأصل يجري في ناحيه كلّ من الوجوب والحرمة، ومقتضى الأصل في ناحيه احتمال الوجوب عدم تعين الفعل، كما أن مقتضاه في ناحيه احتمال الحرمة عدم تعين الترك، حيث يحتمل أن الشارع في مقام دوران الأمر أن يقدم احتمال رعايه أحد التكليفين على الآخر، ومقتضى الأصل في ناحيه احتمال كلّ منهما عدم كون المكلف مأخوذاً باحتمال خصوص أحدهما، وعلى الجملة أصاله التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس أصلاً شرعياً آخر في مقابل أصاله البراءة أو الاستصحاب.

والثاني: دعوى أن خطابات الأصول لا- تعم أطراف العلم الإجمالي بثبوت التكليف؛ لأنّ شمولها لأطرافه يوجب المناقضه بين صدرها وذيلها، وفيه أن هذا كما ذكر الماتن في بحث الاستصحاب يجري في بعض خطابات الاستصحاب بناءً على ما ذكر الشيخ من تماميه لزوم التناقض وإجمال هذا البعض يمكن رفع إجماله

وإن أبيت إلاّ- عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الإلتزاميه حينئذ ممكنه، ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الإلتزام بصد التكاليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهه، مع ضروره أن التكاليف لو قيل باقتضائه للإلتزام لم يكده يقتضى إلاّ الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخبيراً.

ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكيمه أو الموضوعيه فى أطراف العلم لو كانت جاريه، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الإلتزام به.

بالبعض الآخر الذى لم يرد فى ذيله الأمر بنقض الشك باليقين أو الأمر بنقض اليقين باليقين الآخر ولا يجرى فى خطابات أصاله البراءه حيث ليس فيها صدر وذيل.

بقى فى المقام أمور:

الأول: أنّ القول بالتخير فى دوران الأمر بين المحذورين وحده القضييه وعدم تكرارها، فإنه فى صورته تكرر الواقعه يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه كما إذا دار أمر المرأه بين كونها محلوفه الوطى فى كلّ من ليلتين أو محلوفه الترك كذلك، فإنّ مع وطئها فى ليله وتركه فى ليله أخرى يعلم بمخالفه التكاليف.

الثانى: أن لا يكون أحد التكاليفين المردد أمر الفعل بينهما أو كلاهما تعدياً، وإلاّ كان المكلف متمكّناً من المخالفه القطعيه وفى مثل الأمرين لا بد للمكلف من الإلتزام عملاً بأحد المحتملين حذراً من المخالفه القطعيه للتكاليف المعلوم بالإجمال، ودعوى أنّ لزوم موافقه القطعيه وعدم جواز المخالفه القطعيه متلازمان فى الثبوت والسقوط كما هو ظاهر الماتن فيما يأتى لا- يمكن المساعده عليه، فإن ترخيص المولى فى مخالفه تكليفه المعلوم قبيح سواء أمكنت موافقته القطعيه أم لا،

إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والإقحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الإلتزام بحكم آخر.

إلا- أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً.

الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً [١].

وما ذكر الماتن مبني على عدم فعلية التكليف بالمعنى المتقدم عنده ومع عدمها لا يلزم محذور في ارتكاب الفعل أو الترك ويأتي أيضاً الكلام فيه.

الثالث: أنه لو قيل بأن الإلتزام بالتكليف عبارته عن التصديق بما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله يختص ذلك بالإلتزام بالأحكام الكليّة التي ثبتت من الشريعة بالأدلة القطعية أو بالضرورة، وأمّا الأحكام المستفاده من الطرق المعتمده فالثابت من الشرع لزوم العمل بها والتصديق بأنها مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله غير لازم بل غير جاز بل غايته أن لزوم العمل بتلك الأمارات أو اعتبارها علماً بالواقع مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله كما هو ظاهر.

في أن القطع بالحكم من المقدمات العقلية

[١] تعرض قدس سره في هذا الأمر لعدم تفاوت في منجزية القطع بالتكليف ومعدريته بين الأسباب الموجبه للقطع وكذا بين موارد القطع وبين الأشخاص، فإنه إذا كان القطع بالتكليف منجزاً لما تعلق به من التكليف أو الموضوع له يكون كذلك

فى جميع الموارد ومن أى سبب حصل ومن أى شخص كان ولو كان الشخص سريع الاعتقاد فإنه يصح أخذ القاطع بمخالفه قطعه إذا أصاب الواقع بمخالفه الواقع ولا يقبل اعتذاره بأنه كان فى مورد كذا أو بسبب كذا أو كنت سريع الاعتقاد، كما أنه يصح منه الاعتذار فيما إذا عمل على طبق قطعه واتفق مخالفته الواقع لخطأ قطعه، وهذا فيما إذا لم يكن القطع بالحكم أو الموضوع موضوعاً لحكم آخر، فالمتبع فى عموم ذلك القطع أو خصوصه الخطاب الدال على ترتب الحكم الآخر عليه فإن مناسبه الحكم والموضوع أو غيرها قد تقتضى أن يكون بالقطع بالحكم أو الموضوع من شخص خاص أو من سبب خاص كما فى جواز التقليد من العالم بالأحكام وجواز الشهاده من العالم بالواقعه والقضاء ممن يقضى ويفصل النزاع فى مورد المرافعه بما هو موازين القضاء، ثم إن المنسوب إلى أصحابنا الأخباريين أنهم لا يرون بالقطع بالأحكام الشرعيه إعتباراً إذا كان من الوجوه العقليه، وأنّ المعبر عندهم العلم بالأحكام الشرعيه الحاصل من السنه والأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام، وقد أنكر الماتن هذه النسبه وذكر أنه ليس مرادهم التفصيل فى اعتبار القطع بالتكليف والحكم الشرعى، بل كلامهم ناظر إلى أمرين:

أحدهما: المنع عن الملازمه بين حكم العقل بالقبح والحسن وبين حكم الشرع بالحرمة والوجوب.

ثانيهما: أنّ المقدمات العقليه لا تفيد إلا الظن بالحكم والتكليف، وأنّ المدرك فى الأحكام الشرعيه غير الضروريه ينحصر فى السماع عن الأئمه عليهم السلام، وقد ذكر المحدث الاسترآبادى فى فوائده فى جملة ما استدلل به على انحصار المدرك على ما ذكره، الرابع: أنّ كلّ مسلك غير هذا المسلك إنما يعتبر من حيث إفادته الظن

بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطع، ضروره أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذه قاطعه

بحكم الله سبحانه وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها.

أقول: لا يبعد ظهور كلمات بعضهم فيما نسب الشيخ قدس سره إليهم من عدم الاعتبار عندهم بالقطع الحاصل من غير الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام، قال: السيد الصدر في شرح الوافيه في جمله كلام له: أنّ المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل المعصوم أو فعله أو تقريره لا- أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أى طريق كان.

وكيف كان فقد وجّه كلمات هؤلاء باحتمال كون مرادهم الإلتزام بالتقييد في مرحله فعلية الأحكام وبأن الأحكام الشرعيه وإن كانت ثابتة في الوقايح إلا أنّ فعليتها لا تكون مطلقه، بل فيما إذا وصلت إلى العباد بنحو السنه والخبر المأثور عنهم عليهم السلام ولا تكون لها فعلية إذا لم تكن واصله بهذا النحو ولا يكون للقطع بها أثر بل كان ممّا سكت الله عنه، ويشير إلى ذلك ما ورد مثل قولهم: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء لم تسمعه منّا»^(١) وقولهم: «لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولا يه وليّ الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله جلّ وعزّ حقّ في ثوابه»^(٢) وقد ردّ على ذلك بعدم دلالة الأخبار على

ص: ١٣

١-١) الكافي ٢:٤٠١، الحديث الأول.

٢-٢) الكافي ٢:١٩، الحديث ٥.

على مخالفته، وعدم صحه الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحه المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الإحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعاً، والمتبع فى عمومه وخصوصه دلالة دليله فى كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم فى مورد، وعدم اختصاصه به فى آخر، على اختلاف الأدله واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها من الأمارات.

ذلك، وأن المراد منها إمّا عدم نفع الأعمال مع ترك الولايه أو عدم جواز الاعتماد فى الوصول إلى الأحكام الشرعيه على القياس والاستحسانات وترك الرجوع إلى الأئمه الهداه عليهم السلام على ما كان عليه دين أهل الخلاف.

نعم، لا بأس بالإلتزام بعدم جواز الركون فى فهم الأحكام إلى استخراج مناطات الأحكام وملاكاتهما لينتقل منها إلى الأحكام الشرعيه فإنه يوجب كثيرا الخطأ فى فهمها واستخراج الأحكام منها، بل يوجب طرح ظاهر بعض الخطابات الشرعيه بتخيّل أنّ ظاهرها لا يناسب الملاكات، وإذا خاض المكلف فى المقدمات العقليه واستحساناته فى فهم الملاكات وأوجب ذلك الخطأ فى فهم التكليف فلا يكون معذورا، ولكن لا يمكن منعه عن العمل بقطعه إذا حصل له القطع، فإنّ القطع بالتكليف لا يقبل الردع عنه، وممّا يفصح عن عدم جواز الاعتماد على فهم الملاكات والاستحسانات العقليه ما دلّ على أنّ دين الله لا يصاب بالعقول وأنه لا شىء أبعد عن دين الله من العقول، أوضح ذلك صحيحه أبان بن تغلب، «قال: قلت: لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها؟ قال: عشره من الإبل، قلت: قطع اثنتين، قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون،

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً — وهو واضح — ولا - شرعاً، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيّاً ولا إثباتاً، وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعهم لا تساعد على هذه النسبه، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمه، فراجع.

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً مَمَّن قاله، ونقول الذى جاء به شيطان فقال: مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين» (١).

أقول: إذا فرض ان القطع لا- يكون عذرا فيما إذا أخطأ الواقع مع النهى عن تحصيله عن مثل القياس والاستحسانات فلا بد من الإلتزام من أن العذريه من لوازم الجهل بالواقع وعدم وصول بيانه إلى المكلف، والنهى عن تحصيل القطع والوصول إلى الأحكام الواقعيه من طريق كذا مسقط للجهل عن العذريه لكون هذا النهى يصلح للبيان للتحفظ على الواقع بسلوك غير ذلك الطريق أو السبب، ولا يبعد استفاده ذلك بالإضافه إلى الأمور الاعتقاديه من الآيات المباركه الدالّه على التويخ في ترك السؤال والنظر إلى المعجزه للنبي صلى الله عليه وآله و آله واتباع الآباء والأجداد وبالإضافه إلى الأحكام

ص: ١٥

(١ - ١) وسائل الشيعه: ٢٩:٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

وإما في مقام عدم جواز الإعتقاد على المقدمات العقلية، لأنها لا- تفيد إلا- الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي رحمه الله حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرک ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام :

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك __ يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) __ إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا

بالإضافة إلى من ترك الرجوع إلى الأئمة الهداه والمنقول من آثارهم واتباع طريق القياس والاستنباط في الملاكات.

وأما إذا صادف القطع الحاصل من ذلك الواقع فعدم كون المكلف مأخوذاً بذلك الواقع ولو لم يكن في البين طريق آخر وسبب آخر للوصول إليه فهذا أمر غير ممكن عند مثل الماتن قدس سره ممن يرى أن منجزية القطع ذاتية، وظاهر بعض الكلام المنقول عن الأخباريين كالمنقول عن السيد الصدر في شرح الوافية عدم مؤاخذه المكلف بمخالفه مثل هذا القطع، وقد تقدم أنّ الإلتزام بالتقييد في فعلية الأحكام كما ذكر في توجيه كلمات الأخباريين غير صحيح، فإن الفعلية تتبع مقام الجعل على ما مرّ، ولكن يمكن أن يكون الغرض من التكليف خاصاً بوصول خاص، ومعه لا يكون المكلف مأخوذاً بذلك التكليف إذا لم يمكن الوصول إليه بذلك الوصول الخاص ولكن هذا لا يستفاد مما ورد في سلك الأخبار المشار إليها، بأنّها إما في مقام الردع عن الاعتماد بالقياس والاستحسانات في كشف ملاكات الأحكام وأنه لا تفيد في الوصول إلى الأحكام الشرعية في الوقائع وحتّى أنّ مثل صحيحه أبان ناظره إلى عدم حصول العلم بالحكم الشرعي الواقعي ولا يصحّ ردّ ما وصل من قولهم عليهم السلام في حكم الواقع بالقياس، وأما في مقام الردع عن الاعتماد في الأحكام الشرعية على آراء

وفتاوى أشخاص يسمّون عند الناس بالعلماء فى مقابل الأئمة الهداه الأوصياء للنبي صلى الله عليه و آله ، وعلى الجملة العلم بحكم شرعى تكليفى أو وضعى مما يعتمد فيه على الأحكام العقلية غير المستقلة للملازمه بينه وبين الحكم الثابت بالخطابات الشرعيه من الكتاب أو السنه أو الأخبار المأثوره عنهم صلوات الله عليهم بواسطه الثقات والعدول لا يعدّ قياسا ولا استحسانا ولا سماعا من غيرهم، بل هو فى الحقيقه أخذ بما هو لازم قولهم عليهم السلام كما فى أخذ المقر بلوازم إقراره، نعم المعروف من الأخباريين عدم جواز الاعتماد على حكم العقل بالقبح أو الحسن فى استكشاف الحكم الشرعى لعدم الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وتبعهم بعض الأصوليين كصاحب الفصول قدس سره بدعوى أنّ العقل وإن يدرك مفسده فعل خالصه أو غالبه ومعه يحكم باستحقاق فاعله الذم، وكذلك فى ناحيه دركه مصلحه ملزمه فى الفعل ومعه يحكم باستحقاق تاركه الذم، ولكن يمكن أن يكون بنظر الشارع جهه مانعه عن جعل الحرمة للائول أو جهه مزاحمه لجعلها فلا يحرمه، وكذلك فى ناحيه درك العقل المصلحه الخالصه أو الغالبه فى الفعل وربما يكون إيجاب الشارع الفعل بلا ملاك فى متعلقه، بل المصلحه فى نفس جعل الوجوب كما فى موارد الإيجاب امتحانا أو رعايه للتقيه إلى غير ذلك، نعم إلترم صاحب الفصول قدس سره بالملازمه الظاهريه وأنه يصحّ للشارع أخذ المكلف بارتكاب الأول وترك الثانى ما لم يتبين للمكلف عدم جعل الشارع الحرمة أو الوجوب للمانع والمزاحم، وأورد على ذلك بأنه خلاف الفرض فى حكمه بالقبح أو الحسن، فإنّ مورد الكلام ما إذا أحرز أنه فى الفعل ليست جهه مانعه أو مزاحمه فى مفسدته كما فى حكمه بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب ومع استقلال العقل بقبحه كذلك يحكم بأن

سابقاً أنه لا- اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال في جملتها أيضاً __ بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه __ ما هذا لفظه:

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقه الشريفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمه عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإماميه استدلوا على وجوب العصمه بأنه لولا- العصمه للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز

الشارع لا- يرضى بارتكابه ومع وجود مثل هذه المفسده في العقل كيف يحتمل أن يكون مباحا عند الشارع، نعم إذا علم المكلف المفسده في فعل واحتمل أن يكون عند الشارع جهه أخرى في فعله فلا يحكم بعدم رضاء الشارع به، فالمدعى في باب الملازمه ثبوت الحكم الشرعى في مورد ثبوت المفسده أو المصلحه مما ذكر من الموارد، والمراد ثبوت الملازمه في الجملة لا في جميع موارد درك العقل مفسده الفعل أو صلاحه، وقد أورد على ذلك الشيخ قدس سره بأنه وإن لا يكون شبهه في أن العقل بعد استقلاله بالمفسده غير المزاحمه في فعل يحكم بقبحه واللوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا- يلزم أن تكون تلك المفسده تمام الملاك في حكم الشارع إذ ربما يرى الشارع مصلحه في صبره على ارتكاب العبد القبيح؛ لأن في صبره مصلحه أعظم حيث إنه تسهيل الأمر على العبد، ومثل هذه المصلحه في صبر المولى لا توجب أن لا يحكم العقل بقبح العمل واللوم على فاعله وإلا- لم يكن موضوع لصبر المولى على ارتكاب عبده القبيح وتبعيه الحكم الشرعى لمفسده المتعلق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعيه عدم حكم الشارع بدون مفسده لا لزوم حكمه معها.

أقول: الظاهر أنه اشتبه مصلحه صبر المولى على عدم مؤاخذة العبد بارتكابه

الإعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى)، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

وما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _ فى رساله.

وقال فى فهرست فصولها أيضاً:

الأول: فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلى غير المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

القيح والحرام بعدم جعل الحرمة للفعل فإنّ الصبر على ارتكاب الفساد المحض أو الغالب كما هو فرض إحراز العقل مع استقلاله بدركه كما هو الفرض لا- يوجب الترخيص فى الارتكاب من المولى الحكيم، وإلا بأن احتمل العقل أن عند المولى جهة صلاح فى العمل المزبور أو جهة مصلحه تلتزمه لا يحكم بقبحه أصلاً، والموضوع لصبر المولى فى الفرض وجود تلك الجبهه لا حكم للعقل بقبحه ولو أمكن منع استقلاله فى الحكم بالقبح لانسد على العباد إحراز نبوه النبو ياخباره بنبوته وإظهاره المعجزه، حيث يمكن أن تكون مصلحه فى إعطاء المعجزه بيد الكاذب ومصلحه فى صبره على دعواه بالكذب. وما يقال: من الموارد التى ثبت الحكم الشرعى فيها على خلاف حكم العقل نظير أكل الماره من ثمره طريقه ولو بدون رضا مالكه، أو إيقاع المكلف نفسه فى الهلكه، ونظير قتل الكافر الحربى وأسر عياله وأطفاله، فإنّ مثلها يدخل فى عنوان التعدى على الغير مع حكم الشارع بالجواز أو الوجوب لا يمكن المساعده عليه، فإنّ مع إذن الشارع فى إتلاف مال الغير أو إتلاف نفسه أو نفس الغير لجهه من المصلحه يرتفع عنوان الظلم المحكوم عقلاً بالقبح، ولذا لا يمكن فى موارد احتمال ثبوت المصلحه وحكم الشارع بالجواز

وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقاً، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة [١] من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبه له ولو إجمالاً. فتدبر جيداً.

التمسك بخطاب حرمه الظلم بل يتمسك بعموم ما دلّ على أنه لا يحل التصرف في مال الغير إلا بطيبه نفسه، أو ما دلّ على حرمه قتل الإنسان نفسه أو الغير إلى غير ذلك.

[١] قد يقال: إنه لو لم يمكن تجويز مخالفه العلم بالتكليف فكيف وقع في الشرعيات وعدّها منها موارد كما إذا كان عند الودعي درهم لشخص ودرهمان لآخر فسرق إحدى الدراهم، فإنّ لصاحب الدرهمين درهماً والدرهم الآخر يكون نصفه له ونصفه الآخر لصاحب الدرهم، ولو أخذ ثالث منهما الدرهم المحكوم بكونه لهما واشترى به جاريه يملكها مع علمه بعدم تمام الجاريه له؛ لأنّ بعض ثمنها ملك الغير واقعا، ويجب عن ذلك بأنّ الحكم بالتنصيف في الدرهم لكون الامتراج والاشتباه عند الودعي موجبا للشركه بينهما، فأخذ النصف من كلّ منهما تملك الدرهم من المالك الواقعي فينتقل في الفرض تمام الجاريه إلى المشتري، وفيه أن مجرد اشتباه أحد المالين بالآخر من غير امتراج موجب لوحده المالين عرفا كما في المثال لا يوجب الشركه القهريه، والشركه المعاملية غير مفروضه في المقام أضف إلى ذلك أن مقتضى كلامهم عدم الفرق في اشتباه الدرهم المسروق بخصوص أحد الدرهمين الباقيين أو بكلّ منهما، ومن الظاهر أنّ مقتضى الشركه في الثاني كون ثلث الدرهمين لصاحب الواحد لا ربعمهما كما هي الفتوى.

وقد يقال: إن التنصيف في الدرهم مصالحه قهريه على المالكين، حيث إن للشارع الولايه في الحكم بها على الناس في أموالهم وقد جُوزَ أكل المارّ من الثمره التي في طريقه مع كونها ملك الغير ولو مع عدم رضاه، وفيه أنّ ظاهرهم أنّ هذا حكم شرعى لا حكم ولائى كما هو الحال في تجويز الشارع في أكل الثمره من طريقه، وعلى الجملة الحكم في المقام من قبيل كون خمس المال المختلط بالحرام لأرباب الخمس فيكون حكماً واقعياً، أو أنّه من قبيل الحكم الظاهرى، فإن كان من قبيل الحكم الظاهرى فلا يجوز للثالث الجمع بينهما في ملكه لعلمه بعدم انتقال أحدهما من مالكة الواقعى، ولذا لو علم أحدهما بعد الحكم بالتنصيف أن المسروق كان ماله فعليه أن يرّد النصف المأخوذ أو بدله إلى صاحبه، ولا يستفاد من الروايتين الواردتين المرويتين في باب الصلح أزيد من الحكم الظاهرى، نظير ما إذا كان درهم في يد شخصين لا يعلم أنه لأىّ منهما أو كان مال لم يكن له يد وادعاه اثنان حيث يحكم لكلّ منهما بنصفه.

وكما إذا اختلف البايع والمشتري في الثمن أو المثلن لا- بنحو الأقل والأكثر بل بنحو التباين، بأن قال البايع بعث الجاربه بمئه دينار، وقال المشتري اشتريتها بمئتي درهم، أو قال البايع بعث الجاربه بمئه وقال المشتري اشتريتها العبد بمئه، وفي مثل ذلك لو لم يقد أحد البيئه على دعواه يحلف كلّ منهما على نفى دعوى الآخر فتسقط كلتا الدعويين ويرجع المالاّن إلى مالكيهما، ولو أخذ ثالث العبد والجاربه في شراء واحد منه فيعلم تفصيلاً بطلان الشراء ولو كان اختلافهما في الثمن من حيث الزيادة والنقيصه يكون مقتضى القاعده كون مدعى الزيادة مكلفاً بإقامه البيئه على دعواه، إلاّ أنّه قد ورد النصّ أنّه ما دام المبيع موجوداً يحلف البايع على الزيادة وتؤخذ في

غير مورد النص بالقاعده، والجواب أنّ مع التحالف يفسخ البيع الواقع فيكون أخذ العبد والجاريه من مالكهما الواقعي، ولو قيل بأنّ التحالف لا يوجب الانفساخ واقعا وكذا قضاء القاضى بالانفساخ، ولذا لو تذكّر أحدهما بالواقعه وجب تسليم حق صاحبه إليه كما هو مقتضى قوله صلى الله عليه وآله «إنّما أفضى بينكم بالبينات والأيمان . . . فأيّما رجل قطع له من مال أخيه شيئا فإنّما قطعت له به قطعه من النار» (١) فيمكن الجواب بأنّ للمالك الأصلي الإمساك بما باعه لا تقاصا ليقال بعدم جواز التقاص بعد تمام القضاء، بل الإمساك لجواز فسخ البيع من بايعه لعدم وصول ثمنه إليه، ولذا يجوز للثالث أخذ الثمن والمبيع منهما ولو فرض أنّ البايع والمشتري لم يفسخا البيع انتظارا لوضوح الحال للآخر فلا يجوز للثالث أخذ الثمن والمثمن منهما وهكذا.

ومن الموارد التي ذكرت لجواز مخالفه العلم ما إذا اختلفا في سبب الانتقال، كما إذا قال مالك: المتاع بعثك إياه بكذا وقال الآخر: وهبتي، فإنّه لو لم يثبت شيء من الدعويين يتحالفان ويرجع المتاع إلى مالكة الأصلي مع علمه بانتقاله عن ملكه إما بالبيع أو الهبه.

أقول: قد يقال إذا كانت العين تالفه أو كان المدعى للهبة من ذى الرحم يحلف مدعى الهبه على عدم الشراء لجريان أصاله عدم جريان البيع منه من غير أن يعارضها أصاله عدم الهبه منه، فإن أصاله عدم الهبه لا أثر لها بعد تلف العين أو كون المدعى من ذى الرحم، إلّا أن يثبت وقوع البيع، نعم مع بقاء العين وعدم كون مدعى الهبه من ذى الرحم فعلى المالك أن يرجع إلى متاعه أخذا بإقرار المشتري حيث إنّه اعترف

ص: ٢٢

١- (١) وسائل الشيعه: ٢٣٢: ٢٧، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

بأنّ للمالك الرجوع إلى متاعه فلا- مورد للحلف ولا- علم بمخالفه التكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً حيث إنّ للبايع الرجوع إلى المبيع مع عدم تسليم صاحبه الثمن إليه.

ومنها: ما إذا وجد اثنان منيا في ثوب مشترك بينهما بحيث يعلمان جنبه أحدهما، فإنّه قد ذكروا أنّه لا يجب على كلّ واحد لصلاته إلاّ- الوضوء لجريان الاستصحاب في ناحيه عدم الجنابه في حقهما بلا تعارض، ومقتضى ذلك جواز اقتداء أحدهما بالآخر في صلاته ويجوز للثالث الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، وهذا يوجب علم المأموم ببطلان صلاته لجنبته أو جنبه امامه وعلم الثالث ببطلان صلاته الثانيه لجنبه أحد الإمامين.

ولكن لا يخفى أنّ جواز اقتداء أحدهما بالآخر أو جواز اقتداء الثالث بهما في صلاتين لم يرد في شيء من الخطابات الشرعيه، فإن قيل بأنّ صلاه الإمام إذا كانت بحسب نظره صحيحه يجوز الاقتداء به فلا إشكال، وأمّا بناءً على كون الشرط في جواز صحه صلاه الامام واقعا بحيث لو انكشف الحال له لم يجب عليه إعادتها فلا يجوز لصاحبه الاقتداء به، كما لا يجوز للغير الاقتداء بهما في صلاه أو صلاتين، وقد يقال: بلزوم الجمع بين الوضوء والغسل على كلّ منهما إذا كان صاحبه ممن يمكن استيجاره قبل اغتساله لكنس المسجد ونحوه، مما لا يجوز للجنب، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه إن كان المراد من عدم جواز الاستيجار الحكم الوضعي يعنى الحكم ببطلان إجارتها فالوضع يترتب على المعامله بعد حصولها، وإن كان المراد عدم جوازه تكليفاً؛ لأنّه من التسيب إلى الحرام أى إدخال الجنب المسجد فإن إدخاله كدخول الجنب فيه محرم فلا يخفى ما فيه، فإن التسيب يتحقق مع جهل المباشر بالحال لا مع علمه كما هو الفرض، فغايه الأمر يكون استيجار أحدهما الآخر

من الإعانة على الإثم، والإعانة عليه في غير الظلم غير محرّم.

ومنها: ما إذا كانت عين في يد شخص وادعاها اثنان واعترف ذواليد بتلك العين بتمامها لأحدهما ثم اعترف بتمامها للآخر، فإنهم ذكروا بكونها للمقرّ له الأول ويغرم ذواليد بدلها للثاني، فإن مقتضى ذلك جواز أخذ الثالث العين من الأول وبدلها من الثاني ويشتري بهما متاعا مع علمه بعدم انتقال المتاع إليه لعدم كون تمام الثمن ملكه.

ويجاب عن ذلك بأن إقرار ذى اليد حجه يؤخذ بها، ومقتضى الأخذ بالإقرار الأول الحكم بكون العين ملكا للمقرّ له الأول كما أنّ مقتضى نفوذ الإقرار الثاني كون ذلك الإقرار اتلافا للعين على الثاني فيضمن له البدل.

ثم إنّه لو قيل بأنّ الحكم الظاهري لشخص موضوع للحكم الواقعي للآخرين فيجوز للتالث أخذ العين والبدل منهما وإلا فلا يجوز له الأخذ عن أحدهما فضلاً عن شراء المتاع بهما.

لا- يقال: كيف يجوز للحاكم الحكم بإعطاء العين للأول والبدل للثاني مع أنّه يعلم بمخالفه أحد حكميه للواقع، وبتعبير آخر الإقرار إما من قبيل الأماره أو الأصل ولا اعتبار بشيء منهما مع التعارض.

فإنّه يقال: حكم الحاكم كإفتائه لكلّ من واجدى المنى فى الثوب المشترك بوجوب الضوء لصلاتهما، فإنّ الموجب لسقوط الأصل فى أطراف العلم لزوم الترخيص القطعى فى التكليف الواصل بالإضافة إلى المكلف لا- لزوم الترخيص فى التكليف المتوجه إلى أحد المكلفين.

وأما الإقرار فاعتباره وإن كان من جهه كونه طريقاً إلا أنّ مقدار اعتباره بالإضافة

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيًا فهل القطع الإجمالي كذلك؟ [١]

إلى ما كان الإقرار على النفس ولو كان ذلك الإقرار مدلولاً إلتزامياً، وحيث إنَّ الدليل قام بنفوذ الإقرار الأول دون الإقرار الثاني في مدلوله المطابقى يكون الإقرار الثاني مع نفوذ الإقرار الأول إقراراً بإتلاف العين على المقر له الثاني، فيرجع الثاني إلى بدلها نظير رجوع الشاهدين عن شهادتهما بعد القضاء، وعلى الجملة لا علم للقاضى بالترخيص القطعى فى مخالفه أحدهما فى تكليفه الواقعى بعد احتمال أنّ الإقرار الأول إتلافا ظاهرياً على الثاني بإقرار العين للمقر له الأوّل.

ومنها: تجويز مخالفه التكليف فى مورد الشبهه غير المحصوره فإنَّها مخالفه مع العلم بالتكليف وفيه ما لا يخفى، فإنَّ خروج بعض الأطراف فيها عن ابتلاء المكلف وتمكّن ارتكابه يوجب جريان الأصل النافى فى الأطراف الداخلة فى محلّ الابتلاء بلا معارض، أو أن كثره الأطراف توجب الاطمئنان فى البعض بعدم الحرام فيه مما يريد ارتكابه فلا تجويز فى مخالفه التكليف المعلوم حتّى بنحو الإجمال وتمام الكلام فى محلّه.

[١] يقع الكلام فى العلم الإجمالي فى مقامين:

أحدهما: اعتبار العلم الإجمالي فى ثبوت التكليف وإحراز تنجّزه، وبتعبير آخر هل يتنجز التكليف المعلوم بالإجمال كتتنجزه بالعلم التفصيلي.

وثانيهما: فى سقوط التكليف بامتناله الإجمالي مع التمكّن من امتناله التفصيلي بمعنى يجوز للمكلف الاقتصار على امتثال التكليف بالعلم الإجمالي مع تمكّنه من امتناله التفصيلي بلا فرق بين موارد الشبهه الحكميه والموضوعيه، مثلاً إذا لم يدر فى مورد أنّ وظيفته القصر أو التمام أو تردد الثوب الطاهر بين ثوبين أن يأتى بالقصر

فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف، وكانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره، بل الشبهه البدويه، ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي والإذن بالاحتحام في مخالفته

والتمام أو كثر صلته في كل من الثوبين مع تمكنه على معرفه وظيفته من الصلاتين أو تمكنه من الإتيان في ثوب طاهر آخر.

في تنجيز العلم الإجمالي

أما الكلام في المقام الأول فيقع في جهتين.

إحدهما: عدم جواز المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

وثانيهما: لزوم الموافقه القطعيه في التكليف المعلوم بالإجمال.

وقد ذكر الماتن قدس سره في الجبهه الأولى أنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في كل من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف ولو لزم من العمل بالحكم الظاهري في كل الأطراف العلم بمخالفه التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأن مرتبه الحكم الظاهري محفوظه في كل منها وهو الشك في تعلق التكليف به واقعا ودعوى مناقضه الترخيص في الارتكاب في كل من الأطراف مع التكليف المعلوم بالإجمال بينها مدفوعه، بأن المناقضه هي المناقضه الموهومه بين الحكم الظاهري والواقعي وبما أن مرتبه الحكم الظاهري متأخره عن تعلق الحكم الواقعي فلا مناقضه بينهما، وإلا جرت المناقضه بين الحكم الظاهري المجعول في أطراف الشبهه غير المحصوره والتكليف المعلوم بينها بل تجرى في الشبهه البدويه أيضا، لاحتمال ثبوت التكليف

بين الشبهات أصلاً، فما به التفصلي عن المحذور فيهما كان به التفصلي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً، كما لا يخفى، [وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً].

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الإقتضاء، لا- في العليّة التامه، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الإقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).

الواقعي فيها.

لا يقال: فرق بين الشبهه المحصوره وبين غير المحصوره والشبهه البدويه فإن التكليف في الشبهه المحصوره فعلى بين أطرافها، بخلاف غير المحصوره والشبهه البدويه إذا اتفق التكليف الواقعي فيها.

فإنه يقال: لا- فرق في ذلك بين الشبهه المحصوره وغير المحصوره وكذا الحال في الشبهه البدويه، حيث يحتمل فيها أيضاً التكليف الفعلي، وإلا لم يكن للأصل النافي معنى.

وعلى الجملة لو كان تأخر مرتبه الحكم الظاهري مفيداً في الشبهه غير المحصوره والبدويه لكان مفيداً أيضاً في المحصوره ولو لم يكن تأخرها مفيداً في دفع المناقضه وتوقف الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على الإلتزام بعدم فعليه التكليف الواقعي لأمكن الإلتزام بعدم الفعلية حتى في أطراف الشبهه المحصوره، وأنّ فعليته ما لم يمنعه عنه مانع عقلاً أو شرعاً، فالأول كما في كثره الأطراف، والثاني كما في إذن الشارع في الإقتحام في المشتبه كما هو ظاهر قوله ٧: «كل شيء فيه حلال وحرام

وبالجملة: قضيه صحه المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الإقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا عله تامه.

وأما احتمال أنه بنحو الإقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه، وبنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الإحتماليه وترك المخالفه القطعيه، فضعيف جداً.

ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الإستحاله، فلا يكون عدم القطع بذلك [١].

فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه» (١).

وعلى الجملة صحه مؤاخذة المكلف على مخالفه التكليف مع القطع به في أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام في الأطراف أن يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف به لا عله تامه، نظير العلم التفصيلي بالتكليف.

[١] لعل هذا الكلام مستدرك فإن القطع بالتكليف الفعلي في أطراف الشبهه غير المحصوره واحتماله في الشبهه البدويه قد فهم مما ذكر قبل ذلك، وأما بدون ما ذكر كما في موارد الخطأ والقطع بالخلاف فلا يكون مورد لجريان الأصل، والتكليف الواقعي فيها إنشائي محض على مسلكه قدس سره فلا موجب لذكره من موارد الإذن الشرعي في الارتكاب بعنوان الحكم الظاهري.

أقول: أما اختلاف الحكم الظاهري مع الواقعي في المرتبه فقد اعترف قدس سره في بحث إمكان التعبد بالأماره بأنه غير مفيد في رفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، فإنه وإن لا يمكن جعل الحكم الظاهري إلا بلحاظ ثبوت الحكم الواقعي

ص: ٢٨

فى موردده، إلا- أنه يثبت فى مرتبه الحكم الظاهرى الحكم الواقعى أيضا لما تقدم من عدم إمكان جعل الحكم الواقعى فى خصوص صورده العلم به فىكون المجموع مطلقا ذاتا، وأما تقييد فعليه الحكم بعدم المانع بالتقريب المتقدم فهو مبنى على ثبوت مرتبتى الإنشاء والفعلية للحكم بالمعنى الذى إلتزم به، وقد ذكرنا أنه غير صحيح وأن فعليه الحكم تابعه لكيفيه جعله واعتباره فلا تختلف فعليه الحكم عن مقام إنشائه إلا بتحقيق الموضوع له خارجا مع الفعلية وتقدير ذلك التحقق وفرضه فى مقام الجعل.

ويمكن أن يكون مراد الماتن قدس سره من محفوظيه مرتبه الحكم الظاهرى فى كل من أطراف العلم الإجمالى بالتكليف تحقق الموضوع للحكم الظاهرى بخلاف العلم التفصيلى، فإنه لا- موضوع معه للحكم الظاهرى، ولكن مجرد ذلك لا يصحح جعل الحكم الترخيصى فى جميع أطراف العلم الإجمالى بالتكليف، وذلك فإن الترخيصى فى الارتكاب فى كل منها ينافى الغرض من التكليف الواقعى الثابت بينها الواصل بالعلم الإجمالى، ولا يقاس الترخيصى فى ارتكاب جميعها بالترخيصى فى ارتكاب الشبهه البدويه فى بعض الأطراف فى الشبهه غير المحصوره التى تكون بعض أطرافها خارجه عن تمكن المكلف بارتكابه أو عن ابتلائه لوصول التكليف فيه دونهما.

وعلى الجملة الترخيصى القطعى فى مخالفه التكليف الواصل بالعلم الإجمالى قبيح من المولى الحكيم إذا كان الغرض منه إمكان انبعاث العبد بالفعل أو الترك بوصوله كما هو الفرض. ودعوى أن القبيح هو ترخيصى المولى فى الارتكاب مع علم العبد حين الارتكاب بأن ما يرتكبه مخالفه للتكليف من قبل المولى، ولذا لا بأس على العبد بالارتكاب فى موارد الشبهات البدويه حتى لو اتفق بعد الارتكاب حصول

العلم له بأنَّ بعض ما ارتكبه كان مخالفه للتكليف واقعاً لا- يمكن المساعدة عليها، فإنَّ الارتكاب مع عدم وصول التكليف الواقعي حينه غير قبيح وحصول العلم به بعد ذلك لا يجعل التكليف السابق واصلاً، إلا في مورد لزوم تداركه بخلاف وصول التكليف قبل العمل فإنَّ إجمال مورده وعدم تمييزه لا- يكون موجبا لرفع قبح الترخيص القطعي في مخالفته، نعم لا- بأس بالترخيص في بعض أطرافه إذا كان لذلك البعض معيّن، كما في موارد انحلال العلم الإجمالي حكماً، حيث إنَّ الترخيص فيه لا يلازم الترخيص القطعي في مخالفه التكليف الواصل والترخيص في المخالفه الاحتماليه باكتفاء الشارع بالموافقه الاحتماليه المعبر عنه بجعل البدل في مقام الامتثال واقع كما في موارد جريان قاعده الفراغ ونحوها، بل يمكن أيضا الاكتفاء فيها بالأمر أو الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف ولو على نحو التخيير في الجملة كمورد الاضطرار إلى شرب أحد المائين المعلوم إجمالاً نجاسه أحدهما، وإن شئت قلت: التبويض في تنجيز العلم الإجمالي بالترخيص في ترك الموافقه القطعيه مع إحراز الموافقه الاحتماليه لا- يعدّ مناقضاً مع إحراز ثبوت التكليف الواقعي في البين بخلاف الترخيص في المخالفه القطعيه فإنّه ينافي مع احراز المكلف التكليف الموجود بين الأ-طراف حيث يناقض بالتكليف في البين مع كون الغرض منه الانبعاث بوصوله، نعم لو فرض كون الغرض من التكليف مختصاً بوصوله الخاص لأمكن الترخيص في الارتكاب مع الوصول الآخر وجرى مثل ذلك في مورد العلم بالتكليف تفصيلاً على ما مرّ في إمكان تصرف الشارع في منجزه العلم مع خصوص الفرض من التكليف، ولكن هذا مجرد فرضٍ كما ذكرنا سابقاً.

لا يقال: يمكن استكشاف عدم عموم الفرض في الشبهه المحصوره وغيرها من

الشبهات من مثل قوله عليه السلام في صحيحه عبد الله بن سنان: «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه»^(١) فإنّ ظاهرها لزوم الاجتناب عن الحرام إذا تعيّن.

أقول: الرواية مختصّه بالشبهات الموضوعية بقريته ما ورد فيها من أن الشارع جعل لشيء قسمين: قسم حلال وقسم حرام، وحكم بأن ارتكاب ذلك الشيء له حلال إلى أن يعلم أنّ ما يرتكبه قسمه الحرام، وكلمه (بعينه) تأكيد جيء بها للاهتمام بالعلم، كما قد يقال: رأيت زيدا بعينه، ويراد منه دفع توهم وقوع الرؤيه بغيره ممن يتعلق به كخادمه أو ابنه، والتوهم المنفى في الروايه كفايه الظن بالحرام واحتماله.

وعلى الجملة: عرفان الحرام بعينه عباره أخرى عن العلم بوجود الحرام فيما يرتكبه ولو كان ذلك الحرام غير متميز عن غيره، وإن ادّعى أنّ كلمه «منه» في الصحيحه ظاهرها عرفان قسم الحرام معينا، ولكن ذكرنا أن معرفه قسم الحرام بعينه ليس معناه معرفته متميزا عن غيره حين الارتكاب.

فتحصل مما ذكرنا أنّ فعلية التكليف ووصوله بالعلم الإجمالى لا ينافى الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه والعلم الإجمالى بالتكليف الواصل وكون الغرض منه إمكان الانبعاث عله تامه بالإضافة إلى عدم جواز الترخيص فى مخالفته القطعيه، ولكن بالإضافة إلى موافقه القطعيه مقتضى، بل الحال فى العلم التفصيلى بالتكليف أيضا كذلك فيمكن للشارع الاكتفاء بموافقه الاحتماليه. ودعوى الفرق بينهما بأنّ قاعده الفراغ ونحوها من حيث المفاد جعل البدل فى مقام الامتثال، بخلاف الأصل النافى

ص: ٣١

(١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

فى مقام ثبوت التكليف فإنه لا- يمكن إذا كان مفاده الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، حيث إنه ليس من جعل البديل فى مقام الامتثال لا- يمكن المساعدة عليها؛ لأن مرجع جعل البديل الظاهرى إلى الترخيص فى مخالفه التكليف الواقعى الواصل كما هو الحال فى الترخيص فى ارتكاب بعض أطراف العلم، حيث يمكن فيه أيضا دعوى أنه من جعل البديل الظاهرى للواجب أو الحرام الواقعيين.

فى جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى

بقى فى المقام أمر، وهو أنه قد يقال: بعدم جريان الأصل العملى فى شىء من أطراف العلم الإجمالى بالتكليف سواء كان الأصل الجارى فى كل من أطرافه مثبتا للتكليف وموافقا للعلم الإجمالى به، أو كان الأصل الجارى فى كل منها منافيا كما يظهر ذلك مما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره من أن شمول خطابات الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بالتكليف يوجب المناقضه بين صدرها وذيلها فإن إطلاق الصدر فى مثل قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» جريان الاستصحاب فى كل من الأطراف وإطلاق الذيل، «ولكن انقضه بيقين آخر» لزوم رفع اليد عن حاله السابقه وعدم جريانه فى جميعها، وكذا فى قوله عليه السلام «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» فإن كل واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن سائر الأطراف ومقتضى إطلاق العلم فى الذيل عدم الحكم بالحليه.

ولكن لا- يخفى ما فيه فإن ما ورد فى الذيل ليس حكما تعديدا بل لبيان ارتفاع الموضوع للحكم الظاهرى ومن الظاهر أن العلم الذى يرفع الموضوع للحكم الظاهرى تعلقه بعين ما تعلق به الشك، والعلم فى موارد العلم الإجمالى يتعلق بأحدهما لا بعينه لا بأحدهما بعينه، والمورد للحكم الظاهرى هو الثانى دون الأول.

أضف إلى ذلك أنه لو فرض إجمال مثل هذه الخطابات بالإضافة إلى أطراف العلم الإجمالي فيرجع في مورد إجمالها بالخطابات التي ليس فيها ذلك الذيل أو التحديد بحصول العلم بالخلاف، كقوله «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(١) و«الناس في سعه ما لا يعلمون»^(٢) و«لا- تنقض اليقين بالشك» وكيف يلتزم بأن إطلاق العلم والعرفان يشمل العلم والعرفان بالعلم الإجمالي بدعوى لزوم التناقض بين الصدر والذيل مع أنّ لازمه أن لا- تجرى الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي غير المنجز مما يعبر عنه بمورد الانحلال الحكمي، كما إذا كان أحد الاناءين معلوم الطهاره والآخر معلوم نجاسته ثم علم إما بطهاره الأول أو تنجس الثاني بوقوع نجاسته في الثاني أو وقوع المطر في الأول، حيث إن العلم الإجمالي بعدم بقاء الحاله السابقه في أحدهما يمنع عن شمول النهي عن نقض اليقين بالشك لكلّ منهما.

في جريان الأصول المثبتة في أطراف العلم الإجمالي

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره بأنه لا مجال للأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي سواء كان مقتضاها الترخيص في الارتكاب أم لا فلا يجرى استصحاب النجاسته في كلّ واحد من الاناءين المعلوم إجمالاً طهاره أحدهما مع سبق النجاسته في كلّ منهما، كما لا يجرى الاستصحاب في طهاره كلّ من الأناءين مع سبق طهارتهما والعلم الإجمالي بتنجس أحدهما بعد ذلك، فإنّ التعبد بالعلم بنجاسته كلّ من الأناءين لا يجتمع مع العلم الوجداني بطهاره أحدهما، وكذا التعبد بالعلم بطهاره

ص: ٣٣

١- ١) وسائل الشيعه ٣٦٩:١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٤٩٣:٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح الإذن في المخالفه الاحتماليه صح في القطعيه أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءه والاشتغال _ بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء

كلّ منهما مع العلم الوجداني بنجاسه أحدهما، وأما في الأصول غير التنزيليه التي لا يكون مفادها التعبد بالعلم فعدم جريانها في أطراف العلم يختص بموارد لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه نظير قوله «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، أو «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» إلى غير ذلك.

وفيه أنّ العلم المتعبد به في الأصول التنزيليه هو العلم من حيث الجرى العملي في كلّ من الأطراف بخصوصه، فالمتعبد به من حيث الجرى العملي غير مخالف مع مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف بحيث لا يلزم المخالفه القطعيه من جريان الأصول العمليه التنزيليه فلا- محذور في جريانها في أطرافها، وإلاّ كان التعبد بالعلم مع فرض الشك في غير موارد العلم الإجمالي أيضا تعبدا بخلاف الوجدان.

ثمّ إنّه قد يقال: إذا كان الممتنع من الترخيص هو الترخيص في المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال فلا- بأس بالأخذ بالأصول المرخصه في كلّ من أطراف العلم ورفع اليد عن إطلاق الترخيص في كلّ منهما بأن يرخص الشارع في ارتكاب كلّ من الطرفين بشرط الاجتناب عن الطرف الآخر، والمورد من صغريات القاعده التي تذكر في أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم المدلول عليه بالخطاب الشرعي ورفع اليد عن إطلاقه، يتعين رفع اليد عن إطلاقه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة ودلّ خطاب آخر على وجوب الجمعة يحمل الخطابان على كون وجوبهما تخييراً.

لا العليه _ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى إثبات التكليف وتنجزه به، وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه فى التوصليات [١].

ولكن لا يخفى أن هذا فيما إذا احتتمل أن التخبير هو الحكم الواقعى، وفيما نحن فيه لا يهتمل كون الحكم الواقعى تخبيرياً، كما إذا علم بأن أحد المايعين خمر أو نجس فإنّ الترخيص فى ارتكاب كلّ منهما بشرط الاجتناب عن الآخر لا يكون حكماً واقعياً لشيء منهما فإنّ أحدهما الذى هو خمر فى الواقع يجب الاجتناب عنه مطلقاً، والآخر الذى ليس بخمر لا يجب الاجتناب عنه أصلاً.

وعلى الجملة الحكم الظاهرى فى موضوع لا بد من احتمال مصادفته الواقع ومع العلم بعدم كونه حكماً واقعياً لا معنى كونه حكماً طريقياً إلى الواقع، وعلى الجملة الحكم الظاهرى المجعول فى مورد لا بد من احتمال إصابته الواقع.

وأما ما ذكر النائينى قدس سره فى وجه عدم إمكان تقييد الترخيص فى كلّ من الأطراف بالاجتناب عن الآخر بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه، وإذا امتنع إطلاق الترخيص فى كلّ منهما امتنع التقييد أيضاً فلا يمكن المساعده عليه؛ لما تقدّم من أن امتناع أحدهما يقتضى تعين الآخر، وقد ظهر مما ذكرنا أنه لو كان معين لبعض أطراف العلم فى جريان الأصل الترخيصى فيه فيؤخذ به بلا محذور، ومن هنا لو علم المكلف إجمالاً بنجاسه الماء أو الثوب فلا يجوز الوضوء من الماء والصلاه فى الثوب، وأما شرب الماء فلا بأس به لأصالة الحليه فيه ولا مجرى لها فى ناحيه الثوب.

[١] لا يخفى أنه لا مورد للتأمل فى كفايه الامثال الإجمالى مع عدم التمكن من

الامتثال التفصيلي، فإن الاحتياط غايه ما يمكن للعبد في مقام الامتثال مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي من غير فرق بين أن يستلزم تكرار العمل أم لا، وبين موارد تنجز التكليف الواقعي وعدمه كالشبهات البدويه سواء كانت حكميه أو موضوعيه، وكذا كفايته مع التمكّن من الامتثال التفصيلي في التوصليات فإن المطلوب والمترتب عليه الملاك نفس الفعل أو الترك المفروض حصولهما بالامتثال الإجمالي، ومن التوصليات العقود والإيقاعات ويكون الاحتياط فيها بتكرار الإنشاء تارة كما إذا تردّد النكاح الممضى شرعا بين كونه بصيغه أنكحت أو بصيغه زوجت فمع التمكّن من الفحص وتعيين أن الإنشاء بالأولى أو الثانيه يكرّر الإنشاء بكلّ منهما، وكما إذا أراد طلاق زوجته موكله وتردّدت التي وكّله في طلاقها بين امرأتين له فيجري الطلاق على كلّ منهما لحصول طلاق المرأة التي وكّله في طلاقها، وقد يشكل في الإنشاء كذلك تارة باختلال الجزم المعتبر فيه، وأخرى بلزوم التعليق في العقد أو الإيقاع، ولكن لا - يخفى أنّ التردّد في صحه أي الإنشاءين شرعا لا - يوجب التردّد في النيه، فإن الإضاء الشرعي خارج عن الإنشاء والمنشأ حكم شرعي يترتب عليهما، ولذا يحصل الإنشاء والعقد ممن لا يعتقد بالشرع، أو لا يعتنى به، وأما التعليق فلا حاجه إليه أيضا حتّى فيما إذا كانت زوجته موكله مردّده بين امرأتين إحداهما زوجته فإنّه إذا أجرى الطلاق على كلّ منهما يتمّ طلاق من كانت زوجته موكله، بل لو علق الطلاق المنشأ على كلّ منهما على كونها زوجته لموكله، بأن قال: إن كانت فلانه زوجته موكله فهي طالق تمّ الطلاق، فإنّه قد ذكر في بحث التعليق في العقد والإيقاع أنّه لا يضر التعليق بحصول أمر يتوقف عنوان العقد أو الإيقاع على حصوله عند الانشاء، حيث يكون التعليق في المنشأ لا الإنشاء، والمفروض أنّ المنشأ

وأما فى العبادات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار [١].

لا يتحقق بدون ذلك الحصول حتى مع إطلاق العقد أو الإيقاع، ويترتب على ذلك الطلاق احتياطا فى موارد الشبهه فى الزوجيه والعتق فى مورد الشك فى الرقيه ونحو ذلك.

جواز الإمتثال الإجمالى مع التمكن من الإمتثال التفصيلى

[١] وأما الامتثال الإجمالى فى العبادات فإن كان غير محتاج إلى تكرار العمل كما إذا شك المكلف فى اعتبار السوره بعد قراءه الحمد فى صلاته فقرأها لاحتمال جزئيتها فلا ينبغى المناقشه فى جواز ذلك ولو مع تمكنه من الامتثال التفصيلى ولو علما فإنه بالامتثال الإجمالى لا يختلّ شىء مما يعتبر فى العباده من قصد القربه، بل الوجه والتميز حتى لو قيل باعتبارهما زايدها على قصد القربه، فإن ما لا يحصل بالامتثال الإجمالى تمييز الأجزاء الواجبه عن غيرها وهو غير معتبر فى صحتها قطعا حيث لم يرد فى شىء من الخطابات الشرعيه والروايات التعرض للزومه، بل ما ورد ما يدفع هذا الاحتمال كصحيحه حريز الوارده فى تعليم الإمام عليه السلام الصلاه التى ينبغى للمكلف الإتيان بها بذلك النحو ويأتى التوضيح لذلك عند التعرض لاعتبار قصد الوجه والتميز فى العبادات.

وأما إذا كان الاحتياط فيها محتاجا إلى تكرار العمل كما فى مورد تردد الصلاه الواجبه بين القصر والتمام فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه أو تردد الثوب الطاهر بين ثوبين فيصلّى صلاته قصرا ويعيدها تماما أو يصلّى فى أحد الثوبين ويعيدها فى الثوب الآخر إلى غير ذلك، فقد يقال: بعدم جواز ذلك مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلى؛ لأنّ الامتثال الإجمالى يلازم الإخلال بقصدى الوجه والتميز أو لكون التكرار يعدّ لعبا وعبثا فى مقام الامتثال فلا يناسب العباده، والجواب عن ذلك بأنّه

لا يكون في الاحتياط بتكرار العمل إخلال بقصد الوجه، فإنه إذا أتى المكلف بالصلاه قصرا وأعادها تماما بقصد تحقق الصلاه الواجبه عليه فقد حصلت الصلاه المأمور بها واقعا بقصد وجهها، نعم عند العمل لا تتميز تلك الصلاه عن الأخرى وقصد التمييز كذلك غير معتبر في صحه العمل ووقوعها عباده حتى بناءً على القول بأنه في الشك في اعتبار القيود الثانويه مما لا يمكن أخذها في متعلق الأمر يلزم رعايتها لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بنحو يكون محصلاً للغرض من متعلق الأمر، فإن مقتضى ذلك القول وإن كان الإلتزام بالاشتغال، إلا أن الإلتزام به يختص بمورد عدم ثبوت الإطلاق المقامى فيه، والإطلاق المقامى بالإضافة إلى قصد الوجه وقصد التمييز موجود خصوصاً بالإضافة إلى الثانى فإنهما مما يغفل عامه الناس عن اعتبارهما ولو كانا معتبرين في حصول الغرض لتعرض الشارع له بالتنبيه عليه في بعض خطابه، ويقال: في مثل هذا الإطلاق المقامى بأن عدم الدليل فيه دليل على العدم، أضف إلى ذلك أنه ليس قصد التمييز في الشبهات الموضوعيه من الانقسامات الثانويه حيث يمكن أخذه في متعلق الامر كسائر القيود التي يعبر عنها بالانقسامات الأوليه، بأن يأمر الشارع بالصلاه إلى جهه يعلم حالها أنها إلى القبله أو في ثوب طاهر إلى غير ذلك فالإطلاق اللفظى يدفع اعتبار قصد هذا التمييز.

وأما دعوى كون الاحتياط بتكرار العمل مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلى يعدّ من اللعب ولا يناسب العباده فلا يمكن المساعده عليها أيضاً، وذلك فإنه قد يكون تكرار العمل وترك الامتثال التفصيلى لغرض عقلاى أن المعترف فى العباده الاتيان بمتعلق الأمر بقصد التقرب والخصوصيات المقارنه لمتعلق الأمر خارجاً أو المتحدّه معه الخارجه عن متعلق الأمر لا يعتبر حصولها بقصد القربه

فالمكلف إذا أتى بصلاته أول الوقت، أو في مكان خاص بداع نفساني له في أول الوقت أو في الإتيان بها في ذلك المكان صحت صلاته حيث إن المأخوذ متعلق الأمر لابد من وقوعه بقصد القربه لا ما هو خارج عن متعلق الأمر ولا يقاس بما إذا كانت الخصوصية المتحدده مع العباده واقعا رياءً، فإن قصد التقرب لا يجتمع مع اتحاد متعلق الأمر بما هو محرم، بل قد يقال: ببطلان العباده حتّى مع الخصوصية المنضمه إليها رياءً بدعوى إطلاق ما دلّ على مبطله الرياء في العمل، ولو كان الرياء في الخصوصية المقارنه المنضمه إليها.

والحاصل أنّ الأتيان بالعباده في ضمن عمليين المسمّى بالامثال الإجمالي من خصوصيات تلك العباده الخارجه عن متعلق الأمر بها، ولا يضرّ الإتيان بالخصوصيات الخارجه عن متعلق الأمر بلا داع عقلائي أو بداع نفساني، وهذا مراد الماتن قدس سره من قوله: إنما يضرّ اللعب والعبث إذا كانا بأمر المولى لا في كيفية إطاعته بعد كون الأمر داعيا له إلى أصل الطاعه.

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره وجها آخر لعدم جواز التنزل إلى الامثال الإجمالي مع التمكن من الامثال التفصيلي وهو استقلال العقل بأنّ الامثال الاحتمالي في طول الامثال العلمى وإذا أتى المكلف بصلاته قصرا ثم أعادها تماما مع تمكّنه من تحصيل العلم بوظيفته من القصر أو التمام يكون الداعى له إلى الصلاه قصرا احتمال الوجوب، وهذا الامثال كما ذكر في طول الامثال التفصيلي.

وبتعبير آخر للامثال مراتب أربع لا- يجوز التنزل إلى المرتبه اللاحقه إلّا مع عدم التمكن من المرتبه السابقه، الامثال التفصيلي والامثال بالعلم الاجمالي، الامثال الظنى والامثال الاحتمالي كما يأتي التعرض لذلك.

كما إذا تردد أمر عباده بين الأقل والأكثر، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتميز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغايه وسخيف إلى النهاية.

أقول: لم يظهر وجه صحيح لكون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي بل هما في عرض واحد، وذلك فإنّ المعبر في العباده هو حصول العمل بنحو قربي لا لزوم خصوص الإتيان بالعمل بداعي الأمر به، نعم هذا من أفراد حصول العمل قريبا كما أنّه يكفي في حصول القربه الإتيان بداعي احتمال كونه متعلق الأمر، وما يكون في طول الامتثال العلمي الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال العلمي كما إذا كان المكلف في آخر الوقت بحيث لا يتمكّن إلا من الاتيان بأربع ركعات قبل خروج الوقت ودار أمره بين أن يصلها في ثوب طاهر معلوم وبين أن يصلها في أحد ثوبين يعلم بطهاره أحدهما ونجاسه الآخر، فإنّ العقل في الفرض مستقل برعايه الامتثال التفصيلي وعدم جواز التنزل إلى الاحتمالي، هذا مع أن الإتيان بالقصر أولاً ثم إعادتها تماما يكون بداعي الأمر المعلوم إجمالاً المتعلق بأحدهما واقعا، وهذا الامتثال علمي لا احتمالي غايه الأمر لا يدرى حال العمل أنّ ما يأتي به هو متعلق الأمر أو ما يأتي به بعده أو أتى به قبل ذلك فيكون فاقدًا لقصد التمييز وقد تقدم عدم اعتباره في صحه العباده.

جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال الظني التفصيلي

ثمّ إنّ الماتن قدس سره لم يصرح في كلامه دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والامتثال الظني بالظن الخاصّ، والظاهر أنّه أدرج الامتثال الظني الخاص في الامتثال

وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تاره، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثه.

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غايه الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً في غايه الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في

التفصيلي، وكيف ما كان إذا دار الأمر بين الامتثال التفصيلي بالظن الخاص والامتثال الإجمالي فللمكلف الأخذ بالامتثال الإجمالي فإن غايه ما دلّ على اعتبار الظنّ أنّه في اعتبار الشارع علم أو أنّه كالعلم، وقد تقدم جواز الإمتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال بالعلم الوجداني التفصيلي، نعم بناءً على عدم جواز الإمتثال الإجمالي مع التمكن منه للإخلال بقصد التمييز يتعين على المكلف في واقعه تشخيص الوظيفة بالظنّ المعبر، ولكن يجوز له الإتيان بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه هو الواجب واقعا بلا- فرق بين الإتيان بذلك المحتمل بعد الإتيان بالمظنون وجوبه أو الإتيان به قبل الإتيان بالمظنون، فإن الإتيان به برجاء أنّه الواجب واقعا مع الإتيان بالمظنون من أرقى مراتب العبوديه، مثلاً- إذا سافر بأربعه فراسخ مريدا الرجوع قبل عشره أيام يأتي بالصلاه التي استفاد بجتهاده أو تقليده وجوبها بقصد أنها الواجب في حقه، ثم يأتي بالتمام لرجاء إدراك الواقع أو يأتي بالآخر رجاءً أولاً ثم يأتي بما هو الواجب في حقه بجتهاده أو تقليده، وقد يقال: بتعين الإتيان بالمظنون أولاً ثم الإتيان بالمحتمل الآخر رجاءً بدعوى أنّه في العكس يكون الامتثال احتمالياً، وقد حكى عن الشيرازي قدس سره أنّه في مسأله المسافر المزبور يتعين عليه عند إرادته الاحتياط الإتيان بالقصر أولاً- ثم الإتيان بالتمام رجاءً، والمحكى عن الشيخ قدس سره تعيين الاتمام أولاً ثم الإتيان بالقصر رجاءً واختلافهما ناش من الاختلاف المستفاد من الروايات الواردة من أن المستفاد

الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخلّ بالغرض، كما تبيننا عليه سابقاً.

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً، فمع أنه ربما يكون لدواع عقلاني، إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالإمتثال.

منها وجوب القصر أو التمام، ولكن لا- يخفى أنه لا- موجب للإلتزام بأنه يتعين الإتيان بالمظنون أولاً، فإنه مع تقديم المحتمل الآخر يأتي به رجاءً ثم يأتي بالمظنون بقصد أنه الواجب في حقه فعلاً بحسب الأدلة فلا يفوت منه قصد التمييز.

في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني التفصيلي

وإذا دار الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني المعبر بدليل الانسداد المعبر عنه بالظن المطلق فقد يقال: إنه بناءً على أن نتیجه مقدمات الانسداد حجيه الظن المطلق شرعاً فاللازم على المكلف ترك الامتثال الإجمالي والأخذ بالامتثال الظني؛ لأنه لا يستكشف من مقدمات الانسداد حجيه الظن المطلق شرعاً إلا- إذا كان من مقدماتها عدم جواز الاحتياط لكونه مفوتاً لقصد التمييز المعبر في العبادات، أو أن الاحتياط غير جازٍ فيها وفي غيرها لكونه موجبا لإختلال نظام العباد، وأما بناءً على أنه ليس نتیجتها اعتبار الظن شرعاً بل عدم وجوب الاحتياط التام برعايه التكليف في مظنونات التكليف والمشكوكات والموهومات لكون الاحتياط كذلك موجبا للعسر والحرص فمقتضاها جواز التنزل إلى لزوم الاحتياط في المظنونات خاصه فلا بأس بجواز الإمتثال الإجمالي وترك تحصيل الظن في الوقایع.

وقد ذكر صاحب القوانين رحمه الله أنه لا- يجوز للمكلف في العبادات ترك الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط فيها وتعجب الشيخ الانصاري قدس سره من هذا الحكم وذكر أنه

وأما إذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظنى لو لم يتم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظنى، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظنى، بالظن المطلق المعبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه

كيف يصح ممن لا يرى اعتبار الظن إلا بمقدمات الإنسداد ويذهب إلى بطلان عبادته تارك طريقى الاجتهاد والتقليد.

وفيه أن التعجب بناءً على اعتبار الظن على الحكومه في مورده وأما بناءً على الكشف فلا مورد للعجب.

في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظنى المطلق

ولعل المحقق القمى رحمه الله يرى اعتبار الظن المطلق على الكشف لاعتبار قصد التمييز فيها وترك طريقى الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط يوجب فقده.

أقول: أما احتمال أن حكم المحقق القمى ببطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط مبنى على اعتبار قصد الوجه والتمييز فلا- يحتمل ذلك في موارد عدم توقف الاحتياط على تكرار العباده، فإن اعتبار قصد الوجه والتمييز في أجزاء العمل وقيوده غير معتبر قطعاً بل يلزم على المحقق القمى حينئذ الإلتزام ببطلان الاحتياط في موارد الشبهه البدويّه من الشبهه الموضوعيّة كما إذا أراد المكلف صوم يوم لاحتمال فوت الصوم عنه مع ظنه عدم الفوت ونحو ذلك مما لا- يحتمل إلتزامه بذلك، وكذلك لا- يحتمل بأن يحتاط المجتهد في مسأله مع ظنه بأحد الطرفين من مسائل العبادات، وأما دعوى عدم جواز الاحتياط في المسائل فإن الاحتياط فيها يوجب الاختلال في النظام فلا يخفى ما فيها، فإن الاختلال في النظام

العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عباده تارك طريقى التقليد والإجتهد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام، ويأتى بعضه الآخر فى مبحث البراءة والإشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم أمور:

أحدها: أنه لا ريب فى أن الأماره غير العلميه ليس كالقطع [١].

يترتب على الاحتياط فى جميع الوقايح من العبادات وغيرها ولا يلزم من الاحتياط فى خصوص العبادات التى يبتلى بها المكلف، ولذا يأخذ بعض الناس بالاحتياط فيها من صلاته وصومه وغسله وتيممه من غير اختلال لأمر معاشه.

وعلى الجملة: الحكم ببطلان عباده من يأخذ بالامثال الإجمالى فيها غير صحيح، نعم ذكر المحقق النائنى قدس سره عدم الجواز فيما إذا كان الاحتياط موجبا لتكرار العمل بدعوى أن المكلف عند الامتثال الإجمالى يكون داعيه إلى العمل احتمال الأمر لا الأمر وقد تقدم ما فيه فلا نعيد.

الأمارات

فى الأمارات غير العلميه

[١] قد تقدم أن القطع بالتكليف الفعلى يوجب تنجز التكليف المقطوع به ولا يمكن التصرف فى منجزيته، وأن العلم الإجمالى بالتكليف مقتضى لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالإضافة إلى عدم جواز مخالفته القطعيه ولزوم موافقته

فى كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقاً، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجهة لإقتضائها الحجية عقلاً، بناءً على تقرير مقدمات الإنسداد بنحو الحكومه، وذلك لوضوح عدم اقتضاء

القطعيه على مسلك الماتن قدس سره وموجب لعدم جواز مخالفته القطعيه، ومقتض بالإضافه إلى موافقته القطعيه على ما اخترناه، وأما بكلا قسميه أى الظن النوعى والشخصى فلا يوجب بنفسه تنجز التكليف المظنون كما لا يكون مقتضياً له، بل كونه طريقاً منجزاً يحتاج إلى الاعتبار أو أن تثبت مقدمات وتطراً على المكلفين حالات توجب اعتبار الظن عقلاً- كما على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه، وعدم اقتضاء الظن للاعتبار بنفسه فى ثبوت التكليف ظاهر، وكذا فى اعتباره فى مرحله سقوطه بعد ثبوته، وان يظهر من بعض الكلمات، يكتفى بالظن بالفراغ فى مرحله الامتثال على ما حكى الماتن قدس سره واحتمل فى وجهه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل عندهم.

أقول: الضرر المحتمل الذى ذكر البعض عدم لزوم الاجتناب عنه هو الضرر الدينوى لا الضرر الأخرى؛ ولذا يجب الاجتناب ورعايه احتمال التكليف فى جميع أطراف العلم الإجمالى، وكذا يجب الفحص فى الشبهات الحكيمه عن التكليف ولا يجوز الرجوع إلى الأصل النافى، ولو كان الضرر الأخرى المحتمل غير لازم الدفع لكان اللازم الاكتفاء بمجرد احتمال الامتثال ولا يلزم خصوص الظن به.

وعلى الجملة: الظن فى نفسه لا اعتبار به سواء تعلق بثبوت التكليف أو بسقوطه بعد إحراز ثبوته كيف ولو صادف احتمال الضرر أى استحقاق العقاب الواقع يثبت.

ثم لا يخفى أن اعتبار الظن يكون بالشرع سواء كان الاعتبار تأسيساً أو إمضاءً،

غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل.

وأما ما ذكر الماتن من طرّ حالات وترتيب مقدمات يحكم العقل باعتباره معها كاعتبار القطع حال الانفتاح فهو غير صحيح، فإنه بناءً على طرّوها وتقرير مقدماتها لا يحكم العقل باعتبار الظن بل يحكم بالاحتياط في مظنونات التكليف المعبر عنه بالتبعيض في الاحتياط برعايه التكليف المحتمل فيها وعدم لزوم رعايته في المشكوكات والموهومات.

وعلى الجملة استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواقعي في المظنونات بناء على تقرير مقدمات الانسداد على الحكومه غير مترتب على الظن بأن يكون هو المنجز للتكاليف، بل المنجز لها العلم الإجمالى بثبوت التكاليف في الوقايح التي يتلى بها المكلف، والقاعده الأوليه وإن تقتضى رعايه احتمال التكاليف المعلومه بالإجمال حتى في الموهومات إلا أن الاحتياط التام لكونه موجباً للعسر والحرّج ونعلم أنه غير مراد للشارع يرفع اليد عن رعايتها في المشكوكات والموهومات ويبقى لزوم رعايتها في المظنونات بحاله، وسيأتى توضيح الفرق بين هذا التبعيض في الاحتياط وبين اعتبار الظن لكونه طريقاً متبعاً عند التكلم في مقدمات الانسداد كما هو على الكشف، حيث يرفع اليد بالظن المطلق القائم على نفي التكليف عن الإطلاق أو العموم المقتضى لثبوت التكليف ويقع التعارض بين ظنين نوعيين يدلّ أحدهما على ثبوت التكليف، والآخر على نفيه على ما يأتى.

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً [١].

في إمكان التعبد بالأماره

في بيان المراد من الإمكان في المقام

[١] لا- ينبغي التأمل في أنّ البحث في إمكان التعبد بغير العلم من الأماره غير العلميه وغيرها ليس بحثاً عن الإمكان الذاتى في مقابل الامتناع الذاتى، والمراد من الامتناع الذاتى أن يكون لحاظ الشىء كافياً في الجزم بامتناعه كالحاظ اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فإنّ الإمكان الذاتى للتعبد بغير العلم غير قابل للتأمل، فإنّ لحاظه بمجرد لا يكون كافياً في الحكم بامتناعه، وكذا ليس المراد منه مجرد الاحتمال كما في قولهم _ على ما قيل _: كلّ دم أمكن كونه حياً فهو حيض، وفي المحكى عن الشيخ الرئيس: كلما قرع سمعك من العجائب فذره في بقعه الإمكان، حيث إن العاقل لا يعتقد بامتناع شىء وقوعاً أو إمكانه كذلك بلا- شاهد وبرهان، بل المراد منه الإمكان الوقوعى، ويكون البحث في أنّه يلزم من اعتبار أماره غير علميه أو غير العلم، وقوع ما هو محذور مطلقاً المعبر عنه بالمتنع، أو ما هو محذور على الحكيم المعبر عنه بالأمر القبيح كالأمر بارتكاب الفساد والاجتناب عن الصلاح أو التكليف بما لا يطاق، أو لا يلزم شىء من ذلك، وظاهر كلام الشيخ الأنصارى قدس سره أن عدم ثبوت امتناع الشىء ولزوم المحذور من وقوعه طريق عند العقلاء إلى إمكانه، ولذا تصدى قدس سره لرفع المحاذير المتوهمه من لزوم التعبد بالظن، واورد عليه الماتن قدس سره بما حاصله.

أنّ بناء العقلاء على الإمكان الوقوعى للشىء مع عدم ثبوت امتناعه من ترتيب آثار الإمكان، وعلى تقدير بنائهم على الإمكان مع احتمال الامتناع فلا يصح الاعتماد

فى قبال دعوى استحالته للزومه، ولىس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء، فى مقام احتمال ما يقابله من الإمتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها — لو سلم ثبوتها — لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الآن فى إمكان التعبد بها

عليها؛ لأنها تحتاج إلى إحراز الإمضاء فإن كان طريق الإمضاء موجبا للعلم به يحرز معه إمكان التعبد بغير العلم؛ لأنّ وقوع الشىء من طرق إثبات إمكانه وإن لم يثبت الإمضاء بالعلم كما هو الفرض، فلا يفيد لأنّ الكلام فى المقام فى إمكان التعبد بغير العلم ومن غير العلم ما دلّ على اعتبار تلك السيره وإمضائها، وأعقب ذلك بأنّه لا يترتب على البحث فى إمكان التعبد بغير العلم وامتناعه ثمره فإنّه يتعين فى الإلتزام بأماره غير علميه ثبوت التعبد بها بالعلم أو بما ينتهى إليه، فإن أحرز وقوع التعبد بها كذلك يستكشف إمكانه أيضا، لأنّ وقوع الشىء طريق إلى العلم بإمكانه وإن لم يحرز التعبد بها كذلك يكون البحث فى إمكان التعبد لغوا لأنّه لا يختلف الحال بين إمكانه وعدمه بعد فرض عدم وقوع التعبد به.

وقد يقال: بأنّه ليس مراد الشيخ قدس سره دعوى سيره العقلاء على الإمكان فى كلّ شىء احتمال امتناعه.

ليقال، بمنع ذلك، بل مراده البناء على إمكان الحكم الذى هو مدلول خطاب المولى، فإنّه إذا ورد فى خطابه ما هو ظاهر فى وقوع التعبد بأماره غير علميه كخبر العدل واحتمل عدم إمكان التعبد به فى الأحكام أو الموضوعات يأخذون بظاهر الخطاب المزبور، نظير ما ورد فى خطاب الأمر بإكرام العلماء وشك فى إمكان طلب إكرام غير العادل من العلماء، فلا يجوز طرح عموم الخطاب بمجرد احتمال الامتناع بأن يقال: العموم المزبور إمكانه ثبوتا غير ثابت يحتمل فى الخطاب التأويل، نعم إذا

وامتناعه، فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى، فلا- حازه معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائده في إثباته، كما هو واضح.

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _ من كون

ثبت امتناع الحكم المدلول عليه بالخطاب ثبوتاً لقبحه من الحكيم يطرح ذلك الظهور أو يؤوّل وقد تحصّل أنّ البحث في إمكان التعبد بالأماره غير العلميه مرجعه أنّه يثبت عند العقل محذور من التعبد بالأماره غير العلميه لي طرح الخطاب الظاهر فيه أو أنّه لم يثبت حتّى يؤخذ بمدلوله، وهذا بحث أصولي تترتب عليه الثمره.

أقول: لو كان المراد مما ذكر الشيخ من القاعده عند العقلاء لكان هذا من إثبات إمكان التعبد بغير العلم بالوقوع؛ لأنّ مع إحراز سيرتهم على الأخذ بظاهر كلام المولى وخطابه حتّى فيما كان مدلوله اعتبار أماره يكون العقل حاكماً بأنّه لو لم يمكن التعبد بأماره غير علميه لكان على الشارع ردع الناس عن الأخذ بظاهر خطاباته، ومع إحراز عدم ردعه بضميمه عدم إحراز امتناع التعبد يكون ذلك دليلاً قطعياً على إمضاء السيره ووقوع التعبد بأماره غير علميه ولو في الجملة، وإنّما قلنا بضميمه عدم إحراز الامتناع عند العقل؛ لأنّه مع ثبوت الامتناع عنده لا حازه إلى ردعه لكفايه اعتماده في الردع على حكم العقل بالامتناع.

وقد أورد المحقق النائيني على ما ذكر الشيخ بوجه آخر، وهو أنّه على تقدير السيره من العقلاء على ترتيب آثار إمكان الشيء عند عدم ثبوت امتناعه فهو فيما إذا كان المشكوك إمكانه التكويني لا الإمكان التشريعي، والكلام في إمكان التعبد بالأماره غير العلميه في إمكانه التشريعي ولا يخفى ما فيه، فإن الإمكان أو الامتناع

الإمكان عند العقلاء مع احتمال الإمتناع أصلاً، والإمكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان، ما لم يزدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجح فيه بلا بينه وبرهان.

وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور [١]:

يكون من حكم العقل غايه الأمر المتصف بحكمه بالإمكان أو الامتناع يكون الشيء التكويني أو الأمر التشريعي، من الحكم التكليفي أو الوضعي، فلا يختلف ولا يتعدد الإمكان أو الامتناع وإنما الاختلاف في الموصوف بكل منهما.

في إمكان التعبد بالأماره غير العلميه

[١] قيل يلزم من التعبد بالأماره غير العلميه اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين فيما أصاب أو ضديين من إيجاب وتحريم ومن إرادته وكراهه ومصلحه ومفسده ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، ولو فرض الكسر والانكسار في موارد خطأ الأماره يلزم التصويب أى تبدل الحكم الواقعي إلى ما يقتضيه الانكسار، والانكسار من الحكم الذي هو مدلول الأماره أو حكم ثالث آخر كما قيل بأنّ التعبد بالأماره يوجب بطلان الضدّين، كما إذا كان فعل واجباً واقعاً وقامت الأماره على وجوب ضدّه، كما يوجب التعبد بها تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده، كما إذا قامت الأماره على عدم وجوب ما هو واجب واقعاً أو عدم حرمه ما هو حرام واقعاً، بأن قامت على كون الفعل الذي هو واجب واقعاً أنّه محكوم بسائر الأحكام أو ما هو حرام واقعاً على كونه محكوماً بغير الحرمة.

وأجاب الماتن قدس سره عما قيل من لزوم الأمرين الأولين بأنّهما غير لازمين لاعتبار

أحدها: اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين مثلاً- فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب وتحرير ومن إرادته وكراهه ومصطلحه ومفسده ملزمتين بلا كسر وانكسار في اليبين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

الأماره وذلك فإن اعتبارها عباره عن جعل الحجيه التي كانت للقطع بالتكليف بالذات وبحكم العقل للأماره فتكون الأماره القائمه على التكليف الواقعي منجزه له فيما أصاب، فيكون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفه ذلك التكليف الواقعي ومعذره فيما أخطأ كما أن المكلف يستحق المثوبه والعقاب على مخالفه الأماره في موارد مخالفتها الواقع لانقياده وتجريه، واعتبار الحجيه للأماره القائمه على التكليف لا يستلزم جعل حكم تكليفي على طبقها أصلاً، وذلك فإن الفعل الذي قامت الأماره على حكمه الواقعي لا يكون فيه مصلحه أو مفسده غير ما كان فيه قبل قيامها فلا موجب لجعل حكم نفسي آخر، حيث إن جعله يكون بلا- ملا-ك وكذا لا- موجب لجعل حكم مولوى طريقي يتعلق بذلك الفعل؛ لأن شأن الحكم الطريقي لكون جعله تحفظاً على امثال التكليف الواقعي عند ثبوت التكليف الواقعي أو التعذير عنه، والمفروض تنجز الحكم الواقعي عند إصابه الأماره التكليف الواقعي والتعذير عنه عند عدم إصابتها بنفس جعل الحجيه لها التي هي من قسم الحكم الوضعي.

وعلى الجملة فلا- معنى لتنجز الواقع بعد فرض تنجزه ولو فرض الأمر بالعمل بالأماره يكون الأمر المزبور إما ارشاداً إلى حجيتها أو ارشاداً إلى موافقه التكليف الواقعي وإطاعته.

وقد أورد على ما ذكره الماتن قدس سره بوجهين:

أولهما: أنه لو كان المجمعول في اعتبار الأماره جعل الحجيه لها التي هي بمعنى

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب: إن ما ادعى لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد

المنجزيه والمعذريه لزم التخصيص في الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان، فإنه إن اعتبرت الأماره القائمه بالتكليف الواقعي عند إصابتها الواقع علماً به فیرتب على هذا الاعتبار استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لوصوله بتلك الأماره ولا يقبح العقاب على مخالفته لوصول التكليف وكون المكلف عالماً في اعتبار الشارع فلا موضوع في موردها لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وإما مع عدم اعتبارها علماً وبقاء التكليف الواقعي على حاله من عدم البيان يكون المكلف معاقباً على مخالفته، وهذا معنى التخصيص في حكم العقل، ولكن هذا الإشكال ضعيف وذلك فإن الموضوع في قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم البيان لا عدم العلم ويجعل الحكم الطريقي أو اعتبار الحجيه للأماره يرتفع عدم البيان، فإن المراد بالبيان مصحح العقاب ولذا يكون الأمر المولوى الطريقي بالاحتياط في الشبهه البدويه في مورد حتى بعد الفحص موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي، وتخرج تلك الشبهه عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

والوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصبهاني وهو أنه لا عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحججه على الواقع عقلاً أو شرعاً بنفس جعل الحجيه بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجيه دورى.

وفيه أيضاً أن الشارع يعتبر تأسيساً أو إمضاءً مخالفه الأماره المصيبه للتكليف الواقعي موضوعاً لاستحقاق العقاب على مخالفه ذلك التكليف، وهذا الاعتبار معنى

بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته، والحجيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحه الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع

إنشاء الحجيه للأماره وإذا وصل هذا الاعتبار إلى المكلف يترتب على مخالفه الأماره المصيبه للتكليف الواقعي استحقاق العقاب، ولذا يكون الشك في حجيه أماره مساوقه للقطع بعدم حجيتها، فإنشاء الحجيه الموقوف عليها الاستحقاق الفعلي غير الاستحقاق الموقوف كما لا يخفى.

وقد ذكرنا مرارا أن اعتبار الأماره عباره عن كونها علما في اعتبار الشارع كما هو الحال أيضا في سيره العقلاء حيث يعتبرون خبر الثقه أو ظاهر خطاب المتكلم علماً بمراده، وقد أورد المحقق الاصبهاني على ذلك أيضا بأن اعتبار الأماره علما بتنزيلها منزله العلم في الأثر العقلي فمرجهه إلى جعل الأثر العقلي للأماره أى التنجيز الذى لا يقول بجعله من يقول باعتبار الأماره علماً، وإن كان تحقيق الموضوع للأثر العقلي، فمقتضاه أن يكون الأثر العقلي مترتباً على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري، لا أن يكون مترتباً على خصوص العلم الوجداني.

وفيه أن التنزيل فيما كان المنزل بنفسه قابلاً للاعتبار والجعل يكون بجعله لا- جعل أثر المنزل عليه على المنزل، والموضوع لاستحقاق العقوبه على مخالفه التكليف تاميه البيان لذلك التكليف بحيث يخرج المورد به عن اللابيان الموضوع لقبح العقاب، وكما تقدم أن ترتب الاستحقاق على مخالفه التكليف المعلوم لكون العلم بياناً وباعتبار الأماره القائم بالتكليف علماً يتم كونها بياناً أى مصححاً للعقاب.

وعلى الجملة مقتضى سيره العقلانيه فى باب الأمارات اعتبارهم تلك الأمارات علماً، ولذا يطلقون عليها العلم والشارع قرهم على اعتبارهم فى

عدم إصابته، كما هو شأن الحجة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسده والمصلحه ولا الكراهه والإراده، كما لا يخفى.

وأما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه [١] على مفسده التفويت أو الإلقاء.

الشرعيات أيضاً، ويشهد لكونها علماً فى اعتبار الشارع أيضاً أنّ الاعتماد عليها لا يكون تخصيصاً أو تقييداً فى مثل قوله سبحانه «لا- تقف ما ليس لك به علم» (١) «انّ الظن لا- يغنى من الحق شيئاً» (٢) حيث إنّ مثلهما آبٍ عن التخصيص، واعتبار مثل الظن بالقبله إذا لم يعلم وجهه من قبيل الاكتفاء بالامثال الظنى فى التكليف المحرز بالعلم التفصيلي، حيث ذكرنا جواز الاكتفاء من الشارع فى مثله حتى بالامثال الاحتمالي كما فى مورد قاعدتى الفراغ والتجاوز لا من باب جعل الظن أماره فتدبر.

[١] وتوضيح الجواب عن المحذور الثالث وهو لزوم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده هو أنّ الحكم الواقعي المتعلق بالفعل جعله ناشئاً عن مصلحه أو مفسده فى ذلك الفعل، وأما اعتبار الأماره القائم على الحكم الواقعي فناشئاً عن الصلاح فى نفس الاعتبار لها، وإذا كانت مصلحه فى اعتبارها فلا محذور فى تفويت المصلحه أو ابتلاء المكلف فى المفسده فى بعض الأحيان.

وبتعبير آخر أنّ الأماره القائم بوجوب فعل أو حرمة أو إباحته إما أن تكون معتبره بنحو السببيه والموضوعيه، بأن يكون قيامها بحكم فعل موجبا لحدوث مصلحه أو مفسده فى ذلك الفعل أو زوال المصلحه أو المفسده عنه، بحيث يكون

ص: ٥٤

١- ١) سورة الإسراء: الآيه ٣٦.

٢- ٢) سورة يونس: الآيه ٣٦.

قيامها على خلاف الواقع من الجهات المحسنه والمقبَّحه فلا يكون في البين تفويت مصلحه أو إلقاء في المفسده، وإنما يوجب اعتبارها كذلك التصويب المعتزلى المجمع على بطلانه، وإمّا أن تكون معتبره بالإلتزام بالمصلحه السلوكيه كما يظهر هذا الإلتزام من كلمات الشيخ قدس سره والمراد بالمصلحه السلوكيه أن لا يكون تغير في صلاح الفعل أو فساده، بل يكون العمل بالأماره فيه مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع، كما إذا قامت الأماره بوجوب القصر في مورد يكون الواجب فيه واقعاً هو التمام، فإنّ العمل بتلك الأماره بالإتيان بالصلاه قصرًا فيه صلاح مساوٍ لما فات عن المكلف من مصلحه الصلاه تمامًا، وهذا فيما إذا لم ينكشف الخلاف في الأماره المزبوره أصلاً، وأما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت يتدارك بها مصلحه فوت الصلاه تماماً في الوقت خاصه، ولذا يجب قضائها تماماً وإذا انكشف الخلاف في الوقت يتدارك بها مصلحه فوت التمام في أول الوقت خاصه، ولذا تجب إعادتها قبل خروج الوقت ويلتزم بأن هذا النحو من اعتبار الأماره الذى اختاره الشيخ في ظاهر كلامه لا محذور فيه إلاّ أنّه لا دليل على الاعتبار بهذا النحو.

أقول: هذا النحو من الاعتبار أيضا يوجب التصويب فيما إذا لم ينكشف الخلاف أصلاً أو انكشف بعد الوقت فيكون الوجوب في الوقت تخييراً، أو تخييراً بين الإتيان بالقصر في الوقت والتمام بعد خروجه أو الإتيان بالتمام في الوقت فإنّه لا معنى لسلك الأماره إلاّ العمل على طبق مدلولها وهو الإتيان بالفعل الذى قامت على وجوبه، وهذا فيما قامت الأماره على وجوب فعل وكان الواجب في الواقع فعلاً. آخر، وأما إذا قامت على إباحه فعل كان في الواقع حراماً أو واجباً كان سلوك الأماره بالفعل في الأول أيضاً، وبالترك في الثانى، ومع عدم انكشاف خلافها أصلاً كيف

يتصور بقاء المفسده فى الأول والمصلحه فى الثانى مع فرض المصلحه السلوكيه التى هى بالفعل فى الأول والترک فى الثانى؟

وعلى الجملة يتعين فى اعتبار الأماره بالطريقه المحضه، بمعنى أن قيام الأماره بوجوب فعل أو حرمة أو إباحته لا يوجب انقلاباً فى ملاك ذلك الفعل أصلاً، ولا يحدث فى العمل على طبق الأماره مصلحه بمقدار ما يفوت من مصلحه الواقع أو يتدارك مقدار ما يتلى به المكلف بالمفسده الواقعيه، بل اعتبار الأماره علماً أو جعل الحجية لها أو جعل الحكم الطريقي على طبق مدلول الأماره فيه مصلحه ولا تكون هذه المصلحه شخصيه، بمعنى ثبوت الصلاح فى ثبوت مصلحه فى كل مورد من موارد قيامها، بل يصح الاعتبار والجعل مع المصلحه النوعيه بأن تكون تلك المصلحه التحفظ على التكاليف الواقعيه من حيث الرعايه والامتنال بأن يرى الشارع أنه لو لم يعتبر الأماره الفلانيه وأوكل فى وصول المكلف إلى التكاليف الواقعيه إلى اعتقاده الجزمى يكون اعتقاده الجزمى بالتكاليف الواقعيه أقل إصابه من صورته اتباعه تلك الأماره ولو مع تمكنه من الاحتياط فى الوقايح، إلا أن صعوبه الاحتياط فى الوقايح يوجب إهماله فى تلك التكاليف، فتعتبر الأماره لتسهيل الأمر والمصلحه النوعيه المعبر عنها بتسهيل الأمر الجاريه حتى فى اعتبار الأصول النافيه، وهذه المصلحه النوعيه المترتبه على اعتبار الأماره أو الأصل تجتمع مع المفسده الشخصيه وفوت المصلحه، ولا يبح فيه على الحكيم كما يظهر ذلك فى القوانين المشروعه من العقلاء فى مجتمعاتهم من رؤسائهم، ولعل ما ذكر الماتن قدس سره من قوله: «وأما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه على مفسده التفويت أو الإلقاء» راجع إلى ملاحظه المصلحه

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بانه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام [١]. فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو

النوعيه التي لا محذور مع رعايتها فوت مصلحه شخصيه أو الإلقاء في المفسده كذلك.

في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

[١] يعنى لو قيل بأن جعل الحجية للأماره يلزمها جعل مدلول الأماره حكما تكليفياً أو أنه لا معنى لجعل الحجية لها إلا بجعل مدلول الأماره حكماً تكليفياً فاجتماع حكمين وإن يلزم في فعل واحد إلا أنهما ليسا بمثلين عند إصابه الأماره الواقع ولا بضدين عند خطئها، والوجه في ذلك أن الحكم الواقعي حكم تكليفى نفسى ينشأ عن مصلحه أو عن مفسده في متعلقه، ولذا تتعلّق بذلك المتعلّق الإراده والكراهه من المولى، والمجموع في اعتبار الأماره حكم طريقي ينشأ من مصلحه في نفس ذلك الحكم، حيث يوجب تنجيز الواقع أو العذر عنه من غير أن يتعلّق بمتعلقه إرادته أو كراهه فيما إذا لم يتعلّقا به مع قطع النظر عن قيام الأماره واعتبارها فلا يلزم اجتماع إرادتين بالإضافة إلى فعل ولا اجتماع الإراده والكراهه فيه، وإنما يلزم إنشاء حكم واقعي حقيقي يكون على وفقه إرادته الفعل أو الكراهه عنه، وإنشاء حكم طريقي آخر، فلا يكون بين الحكمين محذور اجتماع المثلين إذا اتفقا، ولا اجتماع الضدين إذا اختلفا، ولا اجتماع إرادته وكراهه في فعل واحد حيث لا إرادته ولا كراهه إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي النفسى.

ثم إنه قدس سره ذكر الإشكال في الإلتزام بفعليه التكليف الواقعي في بعض موارد الأصول العمليه كأصالة الإباحه الشرعيه، ووجهه أن الإذن في الإقدام والافتحام وارتكاب الفعل وإن كان لمصلحه في الإذن ينافى الحرمة الواقعيه النفسيه الفعلية،

ضدين، لان أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه موجبه لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحه الاعتذار بمجرد من دون إرادته نفسانيه أو كراهه كذلك متعلقه بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحه أو المفسده الملزمتين

كما إذا كان المأذون حراماً واقعياً حيث إن الإذن الطريقي وإن يكون لمصلحه فى نفس الإذن لا لعدم مصلحه ملزمه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه، كما هو الحال فى الإذن الواقعى النفسى، إلا أن الطريقي منه أيضاً ينافى الحرمة الواقعيه الفعلية فلا محيص فى مثله من الالتزام بأنه لا- إرادته ولا كراهه فى نفس المولى عند تحقق الإذن فى الارتكاب لا بمعنى أن الحرمة الواقعيه ليست بفعليه مطلقاً بل هى فعلية مادام لم يتقدح فى نفس المولى الإذن فى الارتكاب لمصلحه فى نفس الإذن.

أقول: لو كان الترخيص الطريقي فى الارتكاب منافعياً للمنع النفسى الواقعى وموجباً لانتهاه فعليته بثبوت الترخيص الطريقي فى الارتكاب، لجرى هذا الكلام بعينه فى موارد الأماره أيضاً إذا قامت بإباحه فعل كان فى الواقع حراماً، فلا وجه لجزمه بعدم المنافاه فى الأمارات ولو بناءً على جعل مداولها حكماً طريقيا وجزمه بالمنافاه فى أصاله الحليه، ويلزمه أيضاً أنه لو لم يكن جعل أصاله الإباحه ونحوها من الأصول الشرعيه التى مفاد خطاباتها الإذن فى الارتكاب أو الترك فى الشبهات التحريميه والوجوبيه لكانت الشبهات مجرى الاحتياط العقلى، نظير أطراف الشبهه فى العلم الإجمالى؛ لأن العقل لا يرخص فى ارتكاب فعل يعلم على تقدير حرمة بأن حرمة فعلية أو على تقدير وجوبه بأن وجوبه فعلية، والصحيح أنه لا منافاه بين الترخيص الطريقي الذى هو عبارته عن إنشاء الترخيص فى الارتكاب ليكون عذراً للمكلف عند عدم وصول التكليف الواقعى، وبين المنع الواقعى النفسى الفعلية، فإن الترخيص الطريقي لا يكون فى الحقيقه الرضا بالارتكاب لينافيه المنع الواقعى، ولعل

فى فعل؁ وإن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ الأعلى؁ إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحه أو المفسده إلى النبى؁ أو ألهم به الولى؁ فلا- محاله ينقدح فى نفسه الشریفه بسببهما؁ الإراده أو الكراهه الموجبه للإنشاء بعثاً أو زجراً؁ بخلاف ما ليس هناك مصلحه أو مفسده فى المتعلق؁ بل إنما كانت فى

الذى أوقع الماتن قدس سره فيما ذكره حسب أن الإذن الظاهرى الطریقى فى موارد الأصول إظهار رضاه بالارتكاب حقیقه؁ كما يفصح عن ذلك قوله: «وكونه فعلياً؁ إنما یوجب البعث أو الزجر فى النفس النبویه أو الولویه فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لمصلحه فيه».

والحاصل أن الترخیص الطریقى أمر إنشائى محض وقسم من الحكم الذى لا- تكون المصلحه إلا- فى جعله وقابل للجمع مع التحريم الواقعى وفعليته مع عدم وصوله إلى المكلف؁ كما هو الفرض فى موارد الأحكام الظاهریه العذریه حیث لا- یكون الحكمان متنافیین فى جهه مبدئهما ولا فى جهه المنتهى؁ وقد ذكرنا مرارا أن المراد من فعلیه التكلیف الواقعى تحقق الموضوع له بقیوده المفروضه له فى مقام جعله؁ وأما تعلق إرادته المولى بفعل العبد فى موارد وجوب الفعل أو بتركه فى موارد تحريمه أمر لا أساس له؁ فإن فعل العبد بما هو فعله خارج عن اختیار المولى بما هو مولى؁ والاشتياق إلى فعل الغير أو الكراهه عنه غیر إرادته الفعل أو الترك؁ وتعلق إرادته الله سبحانه بفعل العباد بما هو قادر وخالق یوجب خروج أفعال العباد عن الاختیار ولزوم الجبر الذى التزم به الجبريون؁ وإنما تتعلق إرادته المولى بفعله وهو الإيجاب والتحريم لفرض إمكان كونه داعياً للعبد إلى الفعل أو الترك بوصولهما إليه؁ والحكم الظاهرى مجعول فى فرض عدم الوصول لمصلحه فى نفس جعله؁ ویدل على أن فعلیه الحكم الواقعى لا تدور مدار تعلق إرادته المولى بالفعل أو الترك أن الإباحه

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحه أو مفسده في متعلقه، موجه لإرادته أو كراهته، الموجه لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العاليه، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحه أو المفسده __ كما أشرنا __ فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادته وكراهته، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، ولا إرادته ولا كراهه أصلاً إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم.

الواقعيه تكون فعليته مع عدم فرض إرادته من المولى متعلقه بالفعل أو الترك.

وأما ما ذكره المحقق الاصبهاني قدس سره في وجه عدم تعلق الإراده من الله سبحانه بأفعال العباد وكذلك لا تعلق الإراده بها في نفس النبوي والولوي بأن الشوق إنما يتعلق بالشئ إذا كان فيه جهه راجعه إلى المشتاق وأفعال العباد لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم، فلا معنى لانقذاح الإراده في النفس النبويه والولويه فضلاً عن المبدأ الأعلى فحصول الشوق الأكيد بالإضافه إلى فعل المكلفين على حد حصول المعلول بلا عله.

فقد ذكرنا في بحث الطلب والإرادته أن الإراده ليست شوقاً مؤكداً، والشاهد صدور الفعل واختياره عن شخص من غير أن يكون اشتياق له بالإضافه إلى نفس ذلك الفعل، أو إلى ما يترتب عليه، بل الإراده استعمال القدره في أحد طرفي الشئ إرادته الله سبحانه تتعلق بكون العباد مختارين في أفعالهم التي تقع مورداً للاحكام وللتكاليف كما تتعلق بالتكاليف التي جعلها في حقهم، واستعمال العباد القدره المعطاه لهم بحكمته سبحانه في أحد طرفي الفعل مستند إليهم لا إلى الله سبحانه وإن أردت التوضيح فراجع بحث الطلب والإرادته.

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العمليه، كأصالة الإباحه الشرعيه، فإن الإذن في الإقدام والإقتحام ينافى المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه، لا لأجل عدم مصلحه ومفسده ملزمه في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا- عن الإلتزام بعدم انقداح الإراده أو الكراهه في بعض المبادئ العاليه أيضاً، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الإلتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفه ونحو لو علم به المكلف لتتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعليه التي تتنجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويّه أو الولويّه، فيما إذا لم ينقداح فيها الإذن لأجل مصلحه فيه.

فانقداح بما ذكرنا أنه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً كي يشكل تاره [١].

[١] يظهر من كلمات الشيخ قدس سره في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أن الأحكام الواقعيه في موارد الأمارات والأصول شأنيه، والمراد بالشأني ما يعبر عنه بالحكم الإنشائي، فكون مدلول الأماره أو مفاد الأصل حكماً فعلياً لا ينافى الحكم الواقعي، وقد أورد الماتن قدس سره على ذلك بأن لازم ما ذكر أن لا تصل تلك الأحكام بقيام الأماره التي قام الدليل على اعتبارها مرتبه التنجز، وذلك فإن مدلول دليل اعتبارها تنزِيل مؤداها منزله الواقع فيكون مؤداها حكماً واقعياً تنزلياً، وبما أن الواقع حكم إنشائي غير فعلي فالحكم الواقعي التنزيلي لا يزيد على الواقعي الحقيقي فيما إذا فرض أن الواقع الحقيقي إنشائي غير فعلي في عدم لزوم امتثاله.

وبتعبير آخر العلم الوجداني بالواقعي الإنشائي غير منجز كما تقدم سابقاً في توجيه تقييد متعلق القطع بالتكليف الفعلي، فمع الأماره القائمّه وثبوت الواقع

بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأماره على وجوبه، ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعليه ولم تبلغ مرتبه البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعليه، تبلغ تلك المرتبه.

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتبره على حكم إنشائي لا حقيقه ولا تعبدًا، إلا حكم إنشائي تعبدًا، لا حكم إنشائي أدت إليه الأماره، أما حقيقه فواضح، وأما تعبدًا فلأن قصارى ما هو قضيه حقيه الأماره كون مؤداها هو الواقع تعبدًا، لا الواقع الذى أدت إليه الأماره، فافهم.

التنزيلى بدليل اعتبارها يثبت حكم واقعى إنشائى تنزيلى.

لا- يقال: وإن لم يكن الحكم الواقعى عند الشيخ قدس سره فعلياً مع قطع النظر عن العلم به إلا- أنه بالعلم به يصل إلى مرتبه الفعلية، فإن العلم بالحكم الإنشائى موضوع لفعليته، فالمنزل عليه فى دليل اعتبار الأماره ليس مجرد نفس الحكم الواقعى ليرد عليه عدم لزوم تنجزه بقيام الأماره الظنيه، بل هو الحكم الواقعى الذى أدت إليه الأماره الوجدانيه أى الحكم الواقعى المعلوم.

فإنه يقال: إنما تخبر الأماره الظنيه عن الحكم الواقعى المفروض كونه إنشائياً، وغايه مدلول دليل اعتبار الأماره أن مؤدى الأماره هو الحكم الواقعى لا- الواقعى الذى قامت به الأماره الوجدانيه، اللهم إلا- أن يقال: لو كان مدلول دليل اعتبار الأماره تنزيل المؤدى منزله نفس الحكم الواقعى يكون اعتبارها لغواً فيستفاد من دليل اعتبارها بدلاله الاقتضاء أن المنزل عليه هو الحكم الواقعى الذى أدت اليه الأماره الوجدانيه، ولكن دليل الاقتضاء لا يجرى فى الموارد التى يكون فيها للأحكام الواقعيه فى

اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع — الذى صار مؤدى لها — هو دليل الحجية بدلاله الإقتضاء، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، وإلا لم تكن لتلك الدلاله مجال، كما لا يخفى.

وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثه أو زجره في موارد الطرق والأصول العمليه [١].

مرتبها الإنشائية أثر كاستحقاق المثوبه على الموافقه.

أقول: إذا فرض أن الحكم الواقعي إنشائي ولا يكون فعلياً إلا مع الأماره الوجدانيه يعنى العلم به يكون تنزيل مؤدى الأماره الظنيه منزله الواقعي كافياً فى وصوله مرتبه التنجز على تقدير المصادفه وذلك لما تقدم فى بحث قيام الأمارات بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى الطريقي من أن تنزيل الشىء منزله جزء الموضوع أو قيده صحيح فيما إذا حصل الجزء الآخر أو المقيد بنفس ذلك التنزيل والأمر فى المقام كذلك، فإنه بتنزيل المؤدى منزله الواقع يحصل العلم بالواقع ولو كان الواقع تنزلياً، إلا أن العلم به وجداني والمفروض أن العلم بالواقع موضوع لفعله ذلك الواقع فالفعله والتنجز يحصلان معاً وإن كان التنجز متأخراً عن الأولى مرتبه.

[١] ومراده مما ذكر الإشكال فيما ذكر الشيخ قدس سره من أن الأحكام فى موارد الطرق والأمارات والأصول العمليه إنشائية، ووجه الإشكال أن اعتبار الأماره ومفاد الأصول هو عند الجهل بالواقع، واحتمال التكليف الفعلى فى مواردها؛ وإلا فمع إنشائية الحكم لا يكون موضوع لاعتبارهما.

أقول: لم يؤخذ فى موضوع اعتبار الأماره عقلاً إلا عدم العلم الوجداني من المكلف بالحكم الواقعي؛ لأنّ التعبد مع العلم بالواقع لا معنى له، وأما مفاد الأصول فسيأتى التعرض لها فى ذيل الوجه الآتى فى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهرى.

المتكفله لأحكام فعلية، ضروره أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتمالاه.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي — الذي يكون مورد الطرق — إنشائياً غير فعلي، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده، بل في مرتبتين ضروره تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين [١].

في مقاله المحقق النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

[١] قد تشبث المحقق النائيني قدس سره بهذا الوجه في مفاد الأصول غير المحرزه من إيجاب الاحتياط وأصالتى البراءه والحليه، وقد ذكر أن المجعول فى الأماره تتميم كشفها، بمعنى أن الأماره القائمه بحكم وتكليف تعتبر علماً بذلك الحكم والتكليف، حيث إن الأمارات جلّها بل كلّها أمور إمضائيه فى اعتبارها والعقلاء فى بنائهم يرونها علما والأماره وإن تكون فيها بنفسها نوع كشف عن الواقع إلا أن كشفها عنه ناقص.

وفىها احتمال اختلاف الواقع عن مدلولها وقد ألغى الشارع تبعاً على ما عند العقلاء احتمال الخلاف، ويترتب على هذا الإلغاء واعتبارها علماً كونها منجزه للواقع أو معذره عنه ولم يجعل الشارع فى موردها غير ما يكون فى الواقع مع قطع النظر عن قيامها واعتبارها ليدعى أن المجعول الثانى بقيامها يكون مضادا أو منافياً لما فى الواقع من الحكم والتكليف، بل يكون حال الأماره مع إصابتها الواقع حال العلم الوجدانى به ومع خطئها يكون كالقطع بالواقع الذى يكون اعتقادا بالواقع خطأً فى كونه عذرا على ما تقدم.

وأما الأصول فإن كانت محرزه للواقع وناظره إليه كالأستصحاب وقاعدتى الفراغ والتجاوز يكون المعتبر فى موارد إحراز الواقع والعلم به من حيث الجرى العملى ثبوتا أو سقوطا، بأن كان الشارع معتبرا المكلف محرزاً للواقع بحسب عمله

فلم يجعل فى مواردها بمفادها غير اعتبار الإحراز للمكلف لا حكم تكليفي أو وضعى آخر غير ما فى الواقع.

ليقال: إن المجعول الثانى مضاداً للحكم الواقعى أو ينافيه.

وإن لم تكن محرزه فالمجعول فيها وان كان حكماً إلا أنه لا ينافى الحكم أو التكليف الواقعى، وبيان ذلك أن التكليف الواقعى بأى مرتبه فرضت من الأهميه عند الشارع لا يكون داعياً للمكلف إلى العمل إلا بعد وصوله إليه فقسم من الأصول غير المحرزه يوجب وصول التكليف الواقعى إلى المكلف، كما فى مورد الأمر بالاحتياط من الشبهه الوجوبيه أو التحريميه، فإن التكليف الواقعى على تقديره لا يدعو المكلف إلى موافقته لعدم وصوله إليه، فالأمر بالاحتياط فى مورد احتمالته تحفظ على ذلك التكليف المحتمل من حيث العمل به، فالملاك الداعى للشارع إلى إيجابه الاحتياط نفس وجوب ذلك الفعل واقعاً أو تحريمه الواقعى من الشبهات الوجوبيه أو التحريميه فيكون الأمر بالاحتياط فى الحقيقه من متمم الجعل الذى لا يكون مع المتمم بالفتح حكيم حقيقه بل فى مورد ثبوت التكليف الواقعى الناشئ عن مصلحه الفعل أو مفسدته يكون التحفظ على الملاك المزبور موجباً لجعل التكليف واقعاً، وللأمر بالاحتياط عند احتمالته بعد جعله وحيث إن الاحتياط هو التحفظ على الواقع ففى مورد لا يكون فيه تكليف أو موضوع لحكم الزامى لا يكون الفعل أو الترك فيه من الاحتياط حقيقه، بل هو تخيل احتياط ولذا لا يكون فيه وجوب الاحتياط ليكون منافياً للحكم الواقعى فى ذلك المورد وقسم منه يكون عدم الأهميه فى التكليف الواقعى نظير الأهميه فى الفرض السابق داعياً إلى الترخيص فى الارتكاب ما لم يصل التكليف الواقعى إلى المكلف وهذا الترخيص فى طول التكليف الواقعى

بمرتبتين من ثبوته وفرض الشك فيه لا- في مرتبته ليكون بينها تضاد أو تناف حيث لا يكون للتكليف الواقعي إطلاق بالإضافه إلى حال التحير فيه، والحاصل أن للشك في الحكم أو التكليف الواقعي اعتبارين أحدهما: أنه صفة نفسانيه، والثاني: أنه تحير في الواقع وتردد فيه وهو بالاعتبار الثاني موضوع للأحكام الظاهريه.

أقول: أما عدم الإطلاق في الحكم الواقعي بحيث لا- يعم حال الشك فيه فقد ذكرنا أن الإطلاق فيه ذاتي حيث لا يمكن تقييد الحكم الواقعي بصوره العلم به، نعم مع عدم وصول التكليف الواقعي يكون الترخيص في الفعل أمراً ممكناً إذا كان فيه مصلحه نوعيه كما تقدم.

وأما تقييد الأمر بالاحتياط بصوره ثبوت التكليف واقعا فيه ما لا- يخفى، فإن الأمر بالاحتياط في الحقيقه أمر بإحراز رعايه التكليف الواقعي على تقديره، فيكون الأمر به طريقاً يترتب عليه تنجيز الواقع على تقديره.

وليس من الحكم النفسى وجعل التوسع للتكليف بالفعل الثابت واقعاً لينجر ذلك التكليف إلى ظرف الجهل به ويخرج عن الإهمال الكائن فيه بالجعل الأول.

وعلى الجملة: التكليف الواقعي الذى له إطلاق ذاتي في ظرف الجهل به يكون على تقديره واقعاً واصلاً بالأمر بالاحتياط في الواقعه، ومع عدم الأمر بالاحتياط بل مع الترخيص الظاهري في الإرتكاب لا محذور، حيث إن التكليف الواقعي على تقديره غير واصل ولا منافاه بين الحكمين لا في ناحيه مبدئهما ولا في ناحيه المنتهى أى الغرض منهما، وما ذكره قدس سره في ناحيه اعتبار الأمارات صحيح ولا- يصغى إلى ما قيل من أن العلم غير قابل للجعل والنقص في الكشف في الأماره أمر تكويني غير قابل للتميمم بالإعتبار وذلك فإن الاعتبار هو فرض شىء شيئاً آخر ليرتب عليه

أثر الشيء الآخر وتنجز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته مترتب عقلاً على وصوله وخروجه عن عدم البيان له ومع اعتبار الشارع الأماره القائمه به علماً به يتم الموضوع لحكم العقل، وقد ذكرنا أنه مع إمكان هذا الاعتبار لا مجال لما ذهب إليه الماتن قدس سره من أن اعتبار الأماره عباره عن جعل الحجيه لها فإنه مع جعل الحجيه إن اعتبرت علماً يكون جعلها لغواً فإنه بمجرد اعتبار العلم يترتب عليها الأثر العقلي فتكون منجزه ومعذره وإن لم يعتبرها علماً فهو مخالف لما تقدم من أن اعتبار الأمارات إمضاء لما عليه العقلاء، حيث يرون الأماره المعتمده القائمه بشيء علماً به.

وقد ظهر مما ذكرنا من أن ما يقال، في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري تعدد مرتبتهما بدعوى أن المقتضى للحكم الواقعي ما في نفس الفعل، حيث يكون لحاظه فيه داعياً للمولى إلى جعل حكم واقعي لنفس الفعل وفي هذه المرتبه لا يمكن فرض الجهل به ليكون مقتضياً للحكم الظاهري فيكون مزاحماً لمقتضى الحكم الواقعي، كما أنه في مرتبه جعل الحكم الظاهري كان الحكم الواقعي مجعولاً من قبل فالتمانع بين المقتضيين إنما يتصور فيما إذا كانا في مرتبه واحده.

وفيه، أن الإطلاق في الحكم الواقعي المجعول ذاتي يثبت مع فعلية موضوعه في ظرف الشك أيضاً والحكم الظاهري المجعول على خلافه ينافي مع ثبوته إلا- أن يدفع بما ذكرنا من أن تنافي الحكمين ينشأ من المصاده بين مبدئيهما أو في داعويتيهما إلى العمل، ولا تنافي بين المبدئين لهما ولا في الغرض من جعلهما، ومجرد بيان الاختلاف في رتبه موضوعيهما لا يكون علاجاً لعدم إمكان تخصيص الحكم الواقعي في صوره الجهل به، بأن لا يكون له إطلاق بالإضافه إلى صوره الجهل به ثبوتاً.

وذكر العراقي قدس سره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بما حاصله عدم

الإطلاق في الإرادة التي يكشف عنها خطاب التكليف ليمتنع في مرتبه الجهل بالخطاب أو الجهل بانطباقه على الواقع جعل الحكم الطريقي الظاهري، وأوضح ذلك بالقوانين المجعولة في حق الرعايا في الحكومات، فإنها تجعل ولكن يتأخر زمان إجرائها العملي، فإنه ربما تكون المصلحة مؤديه إلى جعل القانون بنحو الكليه على موضوع مع عدم قيام المصلحة في إجرائه ولو لعدم استعداد الرعيه لامثال هذا القانون، وترى أنّ القانون مع عدم جعله في مقام الإجراء باق على كليتته مع عدم المصلحة في إجرائه، وفي مثل ذلك لا يكون المراد من القانون المجعول إلا مجرد إنشائه على طبق المصلحة الموجوده والقائمه بموضوعه مع خلوه عن الإراده الفعلية ولو للتسهيل على الرعيه، وإلا لم يمكن تفكيك القوه الإجرائيه عن قوه جعل القانون على موضوعه في ظرف وجود موضوعه، فالأحكام الواقعيه مع الظاهريه المجعوله عند الجهل بها من هذا القبيل، وتوهم رجوع شرايط الإجراء إلى شرايط موضوع القانون غلط فاحش؛ لأنّ من شرايط سهوله الامثال علمهم ومثل هذا الشرط من لوازم موافقه القانون لا من مصححات نفسه.

ولا يخفى ما فيه، من أن ما يذكر شرطا لإجراء القانون يرجع إلى قيود الموضوع بنحو القضييه الحقيقيه التي هي مفاد القانون، ولكن هذا بالإضافة إلى القيود التي يمكن لحاظها وأخذها في مقام الجعل في ناحيه الموضوع كما في شرط العلم بالقانون المجعول، فإنه لا يمكن أخذه في ناحيه الموضوع له لكون الإطلاق بالإضافة إليه ذاتي لا محاله، ويمكن دخالته في الغرض من التكليف المجعول على ما تقدم بخلاف قيد زمان الإجراء فإنّ أخذه في الموضوع للقانون الكلي أمر ممكن، وما عند العقلاء من تأخير زمان الإجراء مرجعه إلى جعل الحكم بنحو الواجب

وذلك لا يكاد يجدى، فإن الظاهري وإن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، إلا أنه يكون فى مرتبته أيضاً.

وعلى تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبه، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

ثالثها: إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً [١] بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحججه عليه قطعاً.

فإنها لا- تكاد تترتب إلا- على ما اتصف بالحجيه فعلاً، ولا يكاد يكون الإتيان بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً، ضروره أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفه التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريباً، ولا يكون موافقته بما هى موافقه انقياداً، وإن

المشروط من الأول أو نسخ إطلاقه وتقييد موضوعه بعد جعله.

[١] قد ذكر قدس سره أن الأصل عند الشك فى اعتبار أماره شرعاً هو عدم ترتب شىء من آثار الحججه عليها فلا يكون التكليف الواقعى منجزاً بوجودها، ولا يكون المكلف معذوراً فى مخالفه التكليف الواقعى بالعمل بها بمعنى أن المنجزيه والمعدريه تترتب على أماره قد أحرزت إنشاء الاعتبار لها.

وبتعبير آخر إذا اعتبر الشارع أماره تكون متصفه بالحجيه الإنشائيه وإذا وصل ذلك الاعتبار إلى المكلف تكون متصفه بالحجيه الفعلية، وعلى ذلك فمع الشك وعدم إحراز اعتبارها لا يترتب عليها شىء من التنجيز والتعدير، وهذا معنى أن الشك فى حجيه أماره أى الشك فى إنشائها لها مساوق للجزم بعدمها أى بعدم الحجيه الفعلية، فقد ظهر أن المراد بالأصل فى المقام حكم العقل حيث إنه الحاكم فى استحقاق العقاب والمثوبه لا الأصل العملى من الأصول المعروفه.

كانت بما هي محتمله لموافقه الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمرى هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

وأما صحة الإلتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها [١].

الأصل عند الشك في اعتبار الأماره

[١] هذا تعرض لما ذكر الشيخ قدس سره في تقرير الأصل في المقام حيث ذكر قدس سره أنّ التعبد بأماره لم يحرز اعتبارها بالإلتزام بمؤدّاتها، ونسبه مؤدّاتها إلى الله سبحانه تشريع محرّم وافتراء عليه تعالى، وهذا غير جائز بالأدله الأربعة، فمن الكتاب قوله سبحانه «قل الله أذن لكم أم على الله تفترون» (١) بناءً على أنّ الافتراء يعم ما لا يعلم أنّه من الله أنّ ينسب إليه ولو لم يكن عاماً بأن كان مختصاً بما علم عدم كونه من الله فيعم حكمه لما لا يعلم أيضاً، حيث ذكر سبحانه الافتراء في مقابل إذنه لهم إلى آخر ما ذكره، وناقش الماتن قدس سره في التقرير المزبور بأنّ صحة الإلتزام بمؤدّي الأماره وجواز نسبته إلى الله سبحانه ليستا أثريين لاعتبار الأماره ليكون انتفاؤهما عند الشك في الاعتبار مثيراً في نفى الحجيه، فإنّ النسبه بينهما وبين منجزيه الأماره ومعدريتها العموم من الوجه، فربما تكون الأماره حجه مع انتفائهما كما في الظن حال الانسداد على الحكومه ولو فرض عدم حرمة الإلتزام بمؤدّي أماره وعدم حرمة نسبه مؤدّاتها إلى الله سبحانه لا يترتب عليها المنجزيه والمعدريه كما لو قيل فرضاً بجواز التشريع وعدم حرمة.

ص: ٧٠

وذكر المحقق النائيني قدس سره على المناقشه بأن جواز الإلتزام بمؤدى الأماره ونسبه ذلك إلى الله سبحانه لا ينفك عن اعتبارها أصلاً، والنقض باعتبار الظن النوعى حال الانسداد على الحكومه غير صحيح، فإنّ الظن على ذلك المسلك لا يعتبر من ناحيه العقل، فإنّ شأن العقل الإدراك لا جعل الحكم التكليفى والوضعى، بل يكون لزوم رعايه الظن على ذلك المسلك من جهه التبعض فى الاحتياط حيث لا يصح لله سبحانه فى حكمته أن يطالب العباد بالموافقه القطعيه العمليه فى الوقايح المبتلى بها، ولا- يجوز للعباد أن يقتصروا فى تلك الوقايح بأقل من الموافقه الظنيه للتكاليف وجواز الإلتزام بمؤدى الأماره وجواز نسبه إلى الله سبحانه مع فرض عدم اعتبارها مجرد فرض، وقد أضاف إلى الإيراد المزبور بعض الفحول قدس سرهم بأنّ تنجيز التكليف الواقعى لا- يكون متوقفاً على اعتبار الأماره أصلاً بل التكاليف الواقعيه منجزه بالعلم بها إجمالاً- فى الوقايح المسمى بالعلم الإجمالى الكبير أو بالعلم الإجمالى الصغير كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعه، بل قد يكون التنجيز بمجرد الاحتمال كما فى احتمال التكليف قبل الفحص، فإنّ فى هذه الموارد يكون التكليف الواقعى منجزاً مع قطع النظر عن الأماره.

نعم الأماره المعتبره على أحد طرفى العلم الإجمالى يكون مسقطاً بوجوب الاحتياط ومُعذراً عن الواقع على تقدير مخالفتها التكليف الواقعى.

أقول: الاستدلال على عدم اعتبار الأماره عند الشك فى اعتبارها بما ذكر الشيخ قدس سره لا يثبت عدم الاعتبار على مسلك الماتن قدس سره فإنّ المجعول على مسلكه فى معنى اعتبار الأماره جعل المنجزيه والمعذريه لها من غير أن تعتبر الأماره علماً بالواقع ومن غير أن يجعل مؤداها حكماً شرعياً للمكلف فى الواقعه، فإنّه على ذلك

لا يجوز للمكلف أن يلتزم بأن مؤداها حكم شرعى للواقعه من الشارع ومجوعول من قبله ولو فرض اعتبارها.

نعم على مسلك الشيخ قدس سره فى اعتبار الأماره يكون اعتبارها ملازماً لصحه نسبه مؤداها إلى الشارع والإلتزام بأنه حكم شرعى للمكلف. وعلى الجملة اعتبار أماره على مسلك الماتن لا يوجب خروج نسبه مؤداها إلى الشارع مطلقاً عن التشريع، نعم لا بأس بنسبته إليه سبحانه احتمالاً كما هو الحال فى موارد الأماره الغير المعتمبره أيضاً، ثم إن ما ذكر من استناد التنجيز إلى العلم الإجمالى الكبير أو إلى العلم الإجمالى الصغير لا يمكن المساعده عليه، فإنه إذا انحل العلم الإجمالى الكبير بالظفر إلى التكليف التى يحتمل انحصار التكليف فى الوقايح على ذلك المقدار، ولم يكن فى المسأله علم إجمالى صغير يكون تنجيز التكليف فيه على تقديره مستنداً إلى الأماره المعتمبره القائمه به ولولاها لكان موردها من موارد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أو «رفع عن أمتى ما لا يعلمون» لتبدل احتمال التكليف فيه قبل الفحص إلى احتمال بعده كما لا يخفى، بل قبل الانحلال أيضاً، يثبت التنجيز للأماره إذ قبل اعتبار تلك الأماره ووصولها كان تنجيز التكليف فى الواقعه مستنداً إلى احتمالها وكونه من أطراف العلم الإجمالى وبعد الظفر بتلك الأماره يكون تنجيزه مستنداً إلى تلك الأماره لا احتمال الضرر.

ولا يخفى أنه لا ينبغى التأمل فى أن التشريع يكون بالبناء قلباً على حكم أنه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، أو مع الجهل بكونه منه والعمل خارجاً مبنياً على هذا البناء يدخل فى عنوان الافتراء على الله سبحانه موضوعاً أو حكماً فى مقابل الافتراء عليه قولاً، وكما أن مجرد البناء على الحكايه بخلاف الواقع لا يدخل فى عنوان الكذب

ضروره أن حجيه الظن عقلاً— على تقرير الحكومه فى حال الإنسداد — لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجيه شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعها لما كان يضر عدم صحتها أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

والافتراء ما لم يكن مظهراً للبناء وإتزامه قولاً ويتحقق بعد إظهاره بالقول كذلك ما لم يكن فى الخارج فعل خارجي مظهر لبنائه لا- يُعدُّ تشريعاً وافتراءً عملاً- نظير الإخبار عن الشيء بالفعل، فالفعل المأتى به بالبناء والقصد المزبور يكون من الافتراء والكذب على الله قولاً وعنوان الافتراء عليه محكوم بالحرمة بالكتاب المجيد والروايات، والمناقشه فى الاستدلال على حرمة بقوله سبحانه «الله أذن لكم أم على الله تفترون»(١) وبما ورد من الروايات الدالّة على حرمة الافتراء ضعيفه، ولا يخفى أنّ من الثمره المترتبه على القول بأنّ المجعول فى باب اعتبار الأماره اعتبارها علماً، وبين القول بأنّ المجعول لها الحجيه انحصار اعتبارها على موارد التكاليف والأحكام الشرعيه على الثانى فإنّه لا- يعقل جعل التنجيز والتقدير لها إلا فى تلك الموارد، وأما الأماره القائمه بعوالم القبر والآخره وغيرها من الأمور الراجعه إلى العقائد ونحوها فلا يعقل فيها التنجيز والتعذير، وكذا الحال بناءً على أنّ معنى اعتبارها جعل مؤدّاها حكماً شرعياً طريقياً، وأما بناءً على اعتبارها علماً فلا- ينحصر اعتبارها على موارد الأحكام وموضوعاتها، بل يعمّ غيرها فتكون نتيجة الاعتبار فى الموارد المشار إليها جواز الإخبار بها حيث بقاء خبر الثقه بذلك الأمر يثبت العلم به ويترتب على العلم به جواز الإخبار به للغير.

ص: ٧٣

فيان عدم صحه الإلتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الإستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة __ أعلى الله مقامه نفسه الزكيه، بما أظن من النقض والإبرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أنه ربما يتمسك عند الشك في اعتبار أماره بالاستصحاب في عدم اعتبارها، ويناقش فيه أن الاستصحاب إنما يجري في ناحيه عدم الشيء إذا كان عدمه موضوعاً لحكم شرعي، وأما إذا كان الموضوع للحكم الشرعي أو الأثر العقلي مجرد عدم العلم به ففي مثل ذلك لا-مورد للاستصحاب في ناحيه عدمه، وقد تقدم أن مع عدم إحراز اعتبار الأماره يترتب عليها حرمة التعبد وإسناد مدلولها إلى الشارع، ولا تكون منجزه للتكليف فيما إذا أصابت ولا معذرةً فيما أخطأت.

وأورد على ذلك بأن المستصحب إذا كان حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً يجري الاستصحاب في ناحيه عدمه.

وبتعبير آخر إذا كان الشك في وجوب فعل كافيًا في جريان أصله البراءة بعد الفحص في وجوبه فلا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب في ناحيه عدم جعله، كما أن جريان أصله الطهاره في شيء إذا شك في جعل النجاسه له لا يمنع عن الاستصحاب في ناحيه عدم جعل النجاسه له.

وفيه أن مفاد الأصلين في مثل هذه الموارد مختلف؛ ولذا يكون مع جريان الاستصحاب في ناحيه عدم جعل الوجوب أو النجاسه حاكماً على أصله البراءة أو قاعده الطهاره، وهذا بخلاف حرمة التشريع والتعبد بمدلول أماره لم يعلم اعتبارها، فإن الموضوع للحرمة شيء واحد وخصوصيه العلم بعدم اعتبارها أو عدم العلم

وقد انقذح _ بما ذكرنا _ أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

بعدم الاعتبار غير دخيل في موضوع تلك الحرمة وتحقق التشريع.

وعلى الجملة: المهم في المقام وهو عدم جواز نسبه المؤدى إلى الشارع، وعدم كون الأماره منجزه أو معذره لا- يحتاج إلى الأصل لثبوت الموضوع لهما وجداناً وجواز الإخبار بعدم إنشاء الاعتبار غير مهم في المقام، وأن يكون إحراز الموضوع له بالاستصحاب.

والآخر: قد ذكر الشيخ قدس سره في ذيل البحث في الأصل عند الشك في اعتبار أماره أنه مع عدم الظفر بالدليل على اعتبارها يكون الإلتزام بمؤداهما محرماً على ما تقدم من غير فرق بين كون العمل بها ملازماً لطرح الأصل المعتبر أم لا، وإذا عمل بها من غير إلتزام بكون مدلولها حكمه الشرعى يكون العمل بها محرماً فيما كان موجباً لطرح الأصل المعتبر ولذا قد يجتمع في العمل بأماره غير معتبره أو غير محرزه الاعتبار جهتان من الحرمة، واستدل للحرمة من الجبهه الثانيه بقوله سبحانه «لا تقفُ ما ليس لك به علم» (١) و«إنَّ الظنَّ لا يغنى من الحق شيئاً» (٢).

وأورد المحقق النائيني قدس سره على ذلك بأنه عند الشك في اعتبار أماره لا يكون التمسك بالعموم المزبور صحيحاً؛ لأن رفع اليد عنه مع اعتبار الأماره ليس من جهه

ص: ٧٥

١-١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

تخصيصه، بل لحكومته دليل الاعتبار للأماره، فمع الشك في اعتبارها واحتمال كونها علماً في اعتبار الشارع يكون التمسك بالعموم المزبور من قبيل التمسك بالعام في شبهته المصادقيه ولكن لا يخفى ما فيه، فأما أولاً: فإنّ مجرد إنشاء الاعتبار لأماره واقعاً مع عدم وصول ذلك الاعتبار إلى المكلف لا- يكون العمل بها سكوناً بالعلم، بل كونه عملاً بالعلم يتوقف على وصول ذلك الاعتبار على ما تقدم، ومقتضاه أنّ الأماره ما لم يحرز اعتبارها تكون داخله في العموم المزبور وجدانا، وثانياً: أنّ النهى عن الاقتفاء بغير علم والنهى عن اتباع الظن وإرشاد إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن، وعدم كون غير العلم مؤمناً والتمسك بالعام المزبور عند الشك في اعتبار أماره من قبيل التمسك بقوله سبحانه: «أطيعوا الله» (١) لإثبات وجوب متابعه القطع بالتكليف وكون موافقته مؤمناً.

والأولى للشيخ قدس سره أن يقول: إنّ العمل بأماره مع الشك في اعتبارها غير جائز إذا لزم منه طرح الأصل المعتبر المثبت للتكليف؛ لأنّ العمل بها مع عدم إحراز اعتبارها وترك العمل بذلك الأصل معصيه، كما إذا صادف الأصل التكليف الواقعي وأنه يحسب تجريباً كما إذا لم يصادفه.

ص: ٧٤

لا شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع [١]. في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع

في حجته الظهورات

إشاره

[١] الكلام الصادر عن المتكلم له مدلولان:

الأول: ما يعبر عنه المدلول الاستعمالي وهو ما يريد المتكلم إحضار المعنى المستفاد من الألفاظ الواردة في كلامه بحسب وضع مؤداها وهيئاتها ووضع الهيئه التركيبية فيه في أذهان السامعين، وكذا ما كان المعنى المستفاد بقرائن الاستعمال أو المقام.

والثاني: تعيين أنّ ما هو ظاهر كلامه مطابق لمراده الجدّي المعبر عنه بالمدلول التصديقي ومقام الثبوت والواقع، وهذا يكون بعد إحراز المتكلم في مقام تفهيم مراده الجدّي، كما هو الأصل في كلام كل متكلم عاقل، والتطابق المشار إليه والبناء عليه مما جرت عليه سيره العقلاء في الكلام الصادر عنه ما لم يحرز الخلاف، ويلزم اتباعه بالإضافة إلى خطابات الشارع فإنّه لم يخترع لتفهيم مراداته الواقعيه طريقا آخر، ويتعين الأخذ بأصالة التطابق مع عدم إحراز الخلاف، بلا فرق بين كون التطابق مضموناً أو ظن بالخلاف وكون الواصل إليه الخطاب ممن قصد المتكلم إفهامه أو قصد عدم إفهامه أم لا، ويشهد لذلك كله ما ذكرنا من سيره العقلاء فإنّهم يعتمدون على أصالة التطابق في مقام الشهاده بالإقرار وإن لم يكن المقر بصدد إفهام الشاهد أو كان بصدد عدم إفهامه، ولا يعدّرون من خالف ظاهر كلام المولى فيما إذا تضمّن

بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقه أخرى في مقام الإفاده لمرامه من كلامه، كما هو واضح. والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضروره أنه لا مجال عندهم للإعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

تكليفاً يخصّه أو يعمّه بمجرد دعواه أنّه لم يظنّ بمراده الواقعي أو ظنّ بخلافه.

والحاصل أنّ الأصول الجارية في الخطابات مختلفه، فإنّ مقتضى بعضها تعيين المراد الاستعمالي كأصالة الحقيقه وعدم الإضمار ونحو ذلك، وبعضها لتعيين المراد الجدّي كأصالة العموم والإطلاق ونحوهما، وهذه الأصول مما جرت عليه سيره العقلاء في محاوراتهم ولا مجال للتشكيك في اعتبارها في الجملة، وإنّما وقع الكلام في اعتبار الظهورات في مقامات ثلاثه:

الأول: ما يتوهم من أنّ اعتبار الظهور فيما إذا لم يكن ظنّ بالخلاف وأشرنا إلى أنّ ذلك غير صحيح لا- مجال له، والشاهد لذلك عدم صحه الاعتذار عن مخالفته بدعوى أنّه لم يحصل له الظنّ بالمراد الواقعي، أو ظنّ بخلافه فضلاً عن دعوى عدم حصول الاطمينان بالمراد الجدّي، نعم إذا كان الظنّ بالخلاف من طريق معتبر بحيث يعدّ قرينه عرفيه على خلاف الظهور يتعيّن الأخذ بمقتضاها، ولعلّ منشأ الوهم ما يلاحظ من العقلاء من عدم اعتمادهم على ظاهر كلام مثل الطبيب فيما إذا خطر ببالهم لعلّ مراده الجدّي من كلامه غير ظاهره، ويسألون عن مراده الجدّي بإعادة الكلام عليه ولكن لا يخفى أنّ هذا من الاحتياط فيما إذا كان الغرض الوصول إلى الواقع فقط لا- الاحتجاج والاعتذار كما هو المفروض في المقام. الثاني: ما عن المحقق القمي قدس سره من أنّه لا اعتبار للظهور بالإضافه إلى غير المقصود بالإفهام إذا كان

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصم - واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه،

المتكلم ممن يعتمد على القرائن المنفصلة والحاليه التي تكون عند المخاطب، وعلى ذلك بنى عدم اعتبار ظهورات الأخبار التي وصلت إلينا عن الأئمة عليهم السلام بنقل الزواه فإنه لم يقصد بها تفهيم عامه الناس بل تفهيم السائلين ومن القى إليه خطاباتهم فقط، وكذا ظهورات الكتاب المجيد بناءً على اختصاص خطاباته بالمشافهين وعدم صحه مخاطبه الغائبين عن مجلس التخاطب فضلاً عن المعدومين في ذلك الزمان ويذكر لهذا التفصيل وجهاً، وهو أنه إذا لم يكن من عادة المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة والحاليه يكون منشأ الخطأ إما غفله المتكلم عن ذكر القرينه على المراد الاستعمالي أو المراد الجددي أو غفله السامع عن القرينه باستماعها، وكلا الأمرين يدفع بأصالة عدم الغفله الجاربه في حق المتكلم والمخاطب بخلاف ما كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة والحاليه، فإن أصاله عدم الغفله الجاربه في حقهما لا تفيد في إثبات كون ظاهر الكلام هو مراده حيث من المحتمل وجود قرينه بين المتكلم والسامع ولم نطلع على تلك القرينه، وأوجب ذلك خطأنا في إصابه المراد، أو لم تصل القرينه المنفصلة إلينا.

وعلى الجملة المنشأ لهذا التفصيل إرجاع الأصول الجاربه في الخطابات إلى أصاله عدم الغفله، ولكن لا يمكن مساعدته عليه؛ لأن أصاله الظهور أصل مستقل وكذا سائر الأصول اللفظيه، كما يشهد بذلك سماع الشهاده على الإقرار وغير ذلك مما أشرنا إليه فإنه دليل قطعي على عدم انحصار اعتبار الظهورات بالمقصودين

ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين [١] وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين عليهم السلام .

وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيه ظاهر الكتاب، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع

بالإفهام، وأنه لا- يعتنى باحتمال قرينه حاله بين المتكلم والسائل أو المخاطب ما لم يحرز، وجريان عادة المتكلم على الاتكال بالقرائن المنفصلة لا- يقتضى سقوط ظهور الخطاب عن الاعتبار مطلقاً، بل مقتضاه الفحص عن القرينه في موارد احتمالها والاعتماد على أصاله الظهور بعده، هذا أولاً.

وثانياً: لم يثبت انحصار قصد التفهيم في الأخبار المأثوره عن النبي والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين على السائلين والمخاطبين فقط، بل الثابت من ترغيب الأئمة عليهم السلام إلى نشر الأخبار وكتابتها وحفظ الحديث إلى سائر الناس، وعموم القصد كما هو الحال في خطابات الكتاب المجيد أيضاً، فإنّ خطاباته ذكر للعالمين كما تقدم بيان ذلك في بحث الخطابات المشافهيه، وأما دعوى عدم جواز الاعتماد على ظواهر الأخبار المرويّه عنهم عليهم السلام لحصول التقطيع في الأخبار عند تبويبها، ولعلّ الصدر في بعضها كانت قرينه على ما في ذيلها وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليها، فإنّ غايه ذلك اعتبار الفحص عن القرينه على الخلاف لا- الطرح بالمره خصوصاً فيما كان التقطيع من الثقات العارفين بأسلوب الكلام والمأمونين بملاحظه الخصوصيات كأرباب الجوامع.

في حجيه ظواهر الكتاب المجيد

[١] المقام الثالث: ما ذهب إليه الأخباريون من أصحابنا من عدم جواز الاعتماد على ظواهر الكتاب المجيد لعدم علمنا بالقرائن الاستعماليه والمدلولات التصديقيه

أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخه ومطالب غامضه عاليه، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلا أنه صار منه عرضاً، للعلم الاجمالي بطرء التخصيص والتقيد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادته هذا المعنى.

وإنما يعلمها من خوطب بها ونزلت في بيوتهم هذا هو الوجه الأول الذي ذكره الماتن، والوجه الثاني: أن ما في الكتاب المجيد من رموز وإشارات إلى المضامين العاليه والمطالب الشامخه الخارجه عن إدراكنا وقد لا ينال ما في كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الناس، فكيف ينال ما في الكتاب المجيد عامه الناس مع اشتماله على علم ما كان ويكون وما هو كائن.

والوجه الثالث: العلم الإجمالي بوجود القرائن المنفصله على المدلولات التصديقيه للآيات أو لجمله منها، وهذا العلم الإجمالي يوجب طرؤ الإجمال على آيات الأحكام ولو حكماً كما أشار إلى ذلك الماتن قدس سره في ذيل الوجه الثالث من كلامه، وهو ورود النهى عن اتباع متشابهات القرآن الشامل لظواهره ولو لم يكن شمولها للظواهر متيقناً فلا أقل من احتمالها.

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبري، ويكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، وكل هذه الدعاوى فاسدة^[١].

والوجه الرابع ورود النهي عن تفسير القرآن بالرأى الشامل لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادته ذلك المعنى، ومقتضى بعض هذه الوجوه أنه لا يحرز ظهور للكتاب المجيد حتى يدخل في كبرى حججه الظواهر كما هو مقتضى الوجه الأول، والوجه الثاني والثالث بحسب ما ذكرنا، وأما بحسب الوجهين الأخيرين وهو مقتضى النهي عن اتباع المتشابه الشامل للظواهر أو النهي عن تفسير القرآن بالرأى الشامل لحمل الكلام على إرادته ظاهره خروج ظواهر الكتاب عن كبرى حججه الظواهر.

[١] الوجوه المذكورة كلها ضعيفه لا توجب سقوط ظواهر الكتاب المجيد عن الاعتبار، فإن دعوى كون الكتاب كله مجملات ورموز وإشارات إلى مطالب خارجه عن إدراكنا يكذبها الوجدان، وما ورد في اختصاص فهم القرآن بأهله المراد فهمه بتمامه بمحكماته ومتشابهاته، أو المراد الأخذ بتلك الظواهر قبل الفحص والسؤال عن القرينه المحتمله التي كانت عند أهل بيت العصمه والطهاره والأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام، كما كان عليه مثل أبي حنيفه كيف وقد أمرنا بالأخذ بالكتاب والعمل به وعرض الأخبار المتعارضه عليه وتمييز الشروط الصحيحه عن الفاسده بمخالفتها للكتاب، مع أن المراد بالكتاب في هذه الموارد ظواهره والمنع عن اتباع المتشابه يختص بمجملاته بحملها على معنى يستحسنه الشخص بحسب نظره ورأيه، وهذا المنع غير راجع إلى الأخذ بظواهر آيات الأحكام بعد الفحص وعدم الظفر بالقرينه على خلاف ظواهرها، فإن الظاهر يسمى ظاهراً لوضوح مدلوله الاستعمالي وعدم

أما الأولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهه أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردع أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به إنما هو لأجل الإستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعه أهله، لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ وقد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته.

اشتباهه كما أنه لا يكون الأخذ بمقتضى الظاهر بعد الفحص وعدم الظفر بخلافه من القرينه من التفسير بالرأى.

وأما دعوى العلم الإجمالى بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهر الكتاب، فالجواب عنها بوجهين.

الأول: يحتمل أن يكون المقدار المعلوم بالتفصيل الذى يخصّله المجتهد بعد فحصه فى الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال من التخصيصات والتقييدات والتجوزات، وإن يحتمل زياده المعلوم بالإجمال عنه ولكن لا أثر للعلم الإجمالى بعد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ونظير ذلك فى الشبهات الموضوعيه ما إذا علم بوجود شياى محرّمه فى قطع غنم، ثم حصل العلم التفصيلى بحرمة مقدار منها واحتمال انحصار المعلوم بالإجمال بالمقدار المعلوم بالتفصيل وهذا هو المراد من جواب الماتن أولاً.

الثانى: أن وجود القرائن فيما بأيدينا من الأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام على خلاف ظواهر الكتاب المجيد معلوم، وأما العلم بعدم إرادته الظواهر من الكتاب فى

وأما الثانية، فلأن احتواءه على المضامين العاليه الغامضه لا- يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام.

وأما الثالثه، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

وأما الرابعه، فلأن العلم إجمالاً- بطروء إرادته خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً.

وأما الخامسه، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف

غير ما يكون بأيدينا من الأخبار فغير موجود من الأول، غايته أنه محتمل وإذا أحرز بعد الفحص فيما بأيدينا من الأخبار عدم قرينه فيها على خلاف مورد ظاهر الخطاب أخذنا فيه بظاهره لخروجه بالفحص عن أطراف العلم الإجمالى، وهذا نظير ما علم أن فى الشياه السود من قطع الغنم محرماً، وأما وجود الحرام فى البيض منها غير معلوم بل محتمل، وإذا لم يتميّز السود من البيض يجب الاجتناب عن الجميع كما فى الظلمه ونحوها، وإذا امتازت لم يجب الاجتناب عن البيض وهذا توضيح ما أفاد الماتن فى الجواب ثانياً.

ولعل وجه العدول عن الأول إلى الثانى ما يقال: من أن حدوث العلم التفصيلى فى عدده أطراف معينه من العلم الإجمالى لا يوجب انحلاله وإنّ احتمل أن المعلوم بالإجمال كان فى تلك العده من الأطراف من الأول، كما إذا علم بنجاسه بعض الآنيه الموجوده فى البين، وبعد ذلك وقعت النجاسه فى جمله معينه منها وعلمنا ذلك

القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بالرأى، إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الإعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار، من دون السؤال عن الأوصياء، وفى بعض الأخبار (إنما هلك الناس فى المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرفونهم).

تفصيلاً، فإنّ احتمال وجود المعلوم بالإجمال فى تلك الجملة من الأول لا يوجب جواز ارتكاب البقيه بدعوى احتمال كونها خاليه عن التكليف من الأول فيرجع فيها إلى أصاله الطهاره أو الحليه أو غيرها من الأصول النافيه.

ولكن لا يخفى أنّه لا موجب لهذا التوهم فإنّ الموجب للانحلال هو أن يصير المعلوم بالإجمال الأولى معلوماً تفصيلاً فى أطراف معينه ثانياً لا- حصول موضوع التكليف فى جملة معينه ثانياً ولولم يكن حاصلًا فيها من قبل، فإنّ هذا لا يوجب انحلال المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الأصل النافى الجارى فى البقيه قد سقط بالأصل الجارى فى الأطراف المعينه قبل وقوع المنجس فيها المعلوم تفصيلاً على الفرض، بخلاف ما إذا علم أن جملة من الأطراف كان التكليف فيها من السابق، فإنّ هذا يوجب حدوث تكليف المعلوم بالإجمال فى البقيه من الأول، هذا وفى البين احتمال آخر لوجه عدول الماتن قدس سره عن الأول إلى الثانى بأن لازم الوجه الأول كون العمل بالظواهر بعد الفحص عن جملة منها والظفر بما يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها غير محتاج إلى الفحص عن الظواهر الباقية لانحلال العلم الإجمالى بخلاف الوجه الثانى، فإنّه مادام لم يفحص عن القرينه عن ظاهر من ظواهر القرآن فى الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لم يخرج ذلك الظاهر عن دائره المعلوم بالإجمال كما

هذا مع أنه لا- محيى عن حمل هذه الروايات الناهيه عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضروره أنه قضيه التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضه عليه، ورد الشروط المخالفه له، وغير ذلك، مما لا- محيى عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضروره أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهره في معانيها، ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو: إما بإسقاط، أو تصحيف، وإن كانت غير بعيدة [١] كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الإعتبار.

يظهر ذلك بالتأمل في المثال الذى ذكرناه.

دعوى عدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه

[١] قيل بعدم جواز العمل بظاهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه والتحريف المدعى وقوعه فيه إما بإسقاط كلمه أو آيه أو بتصحيف أى استبدال كلمه بأخرى كما فى استبدال أئمه بأمه على ما روى فى قوله تعالى «كنتم خير أمه» (١)، وعلى الجملة التحريف بالزياده نفيه فى الكتاب المجيد أمر متسالم عليه، فإن المنشأ لوقوع التحريف فيه بعض الروايات الوارد فيها الاستبدال والإسقاط، وذكر الماتن قدس سره أن التحريف فيه بإسقاط أو تصحيف وإن لم تكن دعواه بعيدة لشهاده بعض الأخبار به ويناسبه بعض الاعتبارات، ولعلّ منها عدم مناسبه بعض آيه مع بعضها الآخر

ص: ٨٦

كقوله سبحانه «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء»^(١) لعدم مناسبة ظاهره بين الجزاء والشرط أو أن ما جرى بعد النبي الأكرم في مسأله الخلافه كان مناسباً للتحريف فيه، إلا أن هذا العلم لا يضرّ باعتبار آيات الأحكام لخروج غيرها من الآيات عن الابتلاء بمعنى اختصاص الحجّيه أى المنجزيه والمعدريّه بظواهر آيات الأحكام ولا اعتبار بالعلم الإجمالى فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر فى بعض الأطراف، وتكون الشبهه فى أنه كانت قرينه أو قرائن على خلاف ظواهر الكتاب من آيات الأحكام من الشبهه البدويه، وهذا فيما إذا لم يكن الساقط متصلاً بآيات الأحكام بحيث يحتمل كونه قرينه متصله لها فينعقد معها ظهور على خلاف الظهور الأولى، وإلا فمع اتصاله بها واحتمال كونه موجباً لغلبه ظهوره الأولى فيسقط عن الاعتبار لرجوع الشك إلى قرينه الموجود ولم تقم سيره من العقلاء على اتباع الظهورات الاقتضائيه فى موارد الشك فى قرينه الموجود وصيرورته بالإضافه إلى ظهوره الفعلى مجملاً.

أقول: لا- يبعد عدم اعتبار الخطابات حتى فيما إذا احتتمل أن الساقط كان من القرينه المنفصله لأنّ مسأله عدم تنجز العلم الإجمالى بخروج بعض أطرافه عن الابتلاء خارجه عن مسأله حجيه الظهورات بل اعتبارها مستفاد من سيره العقلاء ولم يحرز اتباع الظهورات فى مثل الفرض، ألا- ترى أنه لو وصل كتاب المولى إلى عبده ورأى أن بعض الكتاب ممزق قبل الوصول إليه واحتمل أن فى المقدار الممزق قرينه على المراد الجدّى لما فى صدر الكتاب يصحّ له الاعتذار فى ترك العمل بما فيه

حتى يستفسر الحال هذا أولاً:

وثانياً: أن خروج غير آيات الأحكام عن الابتلاء مبنى على كون اعتبار الأماره ومنها الظواهر هي عبارته عن جعل المنجزيه والمعدريه لها، وأما بناءً على اعتبارها علماً بالواقع فيدخل كل ظواهره في الابتلاء لجواز إسناد مقتضى ظواهره إلى الله سبحانه وأنها مراداته، ومع فرض العلم الإجمالى بسقوط شىء من بعض الآيات وكون الساقط قرينه منفصله لبعضها لا يمكن الإسناد المزبور، ولكن الصحيح عدم الإخلال في ظواهر الكتاب المجيد بعد الفحص عن القرينه في الآيات الأخرى والروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام وذلك لوجهين.

أولهما: أنه لو كان في بعض الآيات قرينه متصله أو قرينه منفصله على المراد في بعض الآيات الأخرى وقد سقطت لتعرض المعصومين عليهم السلام إلى بيان المراد وموضع التحريف من تلك الآيات أو لا- أقل من بيان الحكم المراد من الآيه فعدم تعرضهم لذلك يكشف عن عدم الخلل في ذلك الظاهر.

وعلى الجملة لو فرض سقوط شىء من القرائن لبعض الآيات الراجعه إلى الأحكام لكانت تلك القرائن موجوده في كلامهم فإنهم مبيّنون للكتاب المجيد والراسخون في العلم بحيث كان كلامهم جبرائلاً لما فات من الكتاب، ومما ذكر يظهر الفرق بين الكتاب المجيد على القول بالتحريف فيه وبين الكتاب الممزق بعضه قبل وصوله إلى العبد إذا لم يعلم به المولى، وأما إذا علم وقال إعمل به يعلم أنه لم يكن في الممزق قرينه على الخلاف.

والثانى: إن القرآن الموجود في أيدي الناس في زمانهم صلوات الله عليهم

بعينه الكتاب المجيد الموجود بأيدينا، وقد أمروا الناس بالأخذ بالقرآن والعمل به في الشروط في المعاملات برد الشروط المخالفه له وعرض الأخبار المتعارضه عليه والأخذ بما يوافق الكتاب، فإنّ تلك الأخبار شاهده على عدم وقوع الخلل في آيات الأحكام، بل لا- يبعد دلالتها على عدم التحريف فيها، حيث إنّه لو وقع التحريف فيها بحيث يقتضى طرح الخبر المأثور عنهم عليهم السلام لمنافاته مع الكتاب المجيد وردّ الأمر منهم أن مورده من الكتاب محرّف مع أنّهم جعلوا سلام الله عليهم الكتاب المجيد ميزانا في الأخذ بالخبر المأثور عنهم وردّه وضربه على الجدار.

لا- يقال: على ما ذكر يشكل الاعتماد على ظواهر الأخبار المرويه عنهم عليهم السلام في الوقائع ولو كان النقل بطريق معتبر، وذلك للقطع بأنّ بعض الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لم تصل إلينا، ولعل فيما لم يصل إلينا كان قرينه على المراد الجدّى من بعض الواصل، وكذا يحتمل في الأخبار الواصله إلينا منهم أنّ بعضها كان مقترناً بكلام يعد قرينه متصله على خلاف الظهور الفعلى وقد سقطت عن الكلام عند وسائط النقل.

ولكن لا- يخفى أنّ الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لا- تسقط عن الاعتبار بما ذكرنا، فإنّ ضياع قرينه متصله من كلامهم المنقول إمّا بالدس في الخبر أو ينشأ من غفله بعض الرواه لاعتقاده أنّه لا دخل له في الحكم المنقول بنقل كلامهم مع كونه في الواقع قرينه متصله، والأول مدفوع بإحراز أوصاف الرواه من كونهم ثقات أو عدول وطريق النقل معهود ومألوف بين أصحاب الحديث، والإحتمال الثانى: مدفوع بأصالة عدم الغفله، وأمّا بالنسبه إلى الأخبار التى لم تصل إلينا وكان بين تلك الأخبار بعض الأخبار التى تعد قرينه على المراد الجدّى لبعض الأخبار الواصله إلينا فلا يضر

إلا أنه لا يمنع عن حججه ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحججه آياتها، لعدم حججه ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه،

باعتبار الظهور، فإنّ الظهور الاستعمالي حجه ما لم تثبت القرينه على خلافها، ومن المحتمل أنّ تلك الأخبار التي لم تصل إلينا لم يكن شيء منها قرينه على المراد الجدّي من الأخبار الواصلة، بل كانت تلك الأخبار مطابقيه مع الواصل إلينا أو راجعه إلى أمور كانت وارده في موارد لا ترتبط بموارد مدلولات الأخبار الواصلة بأن كان مدلولها بيان الحكم في الموارد التي ترجع فيها بالأصول العمليه من غير أنّ يتضمّن تكليفاً لموارد الأصول النافيه، وهذا لا يقاس بكتاب كل ما ورد فيه يكون مورداً للإبتلاء ولو بالنحو الذي ذكرنا، وقد علمنا بسقوط بعضه بالتمزيق ونحوه على ما قيل على القول بالتحريف في الكتاب المجيد خصوصاً مع احتمال كون الساقط قرينه متّصله مع قطع النظر عما ذكرنا في الجواب عنه.

هذا كله في التحريف بمعنى الإسقاط والتبديل، وأمّا التحريف بمعنى تأويل الآيات إلى غير موارد نزولها أو تأويل ظواهره فهذا واقع قطعاً، وقد عبّر في بعض الروايات بتضييع الكتاب وتحريفه وكذا على ما قيل من التغيير في ترتيب السور وكذا في الحروف والإعراب في كتابتها بالزيادة والنقيصه بما لا ينافي حفظ أصل الكلمه القرآنيه، وكذا في قراءته من الحركات وبعض الحروف كما يشهد بذلك عدم ثبوت تواتر القراءات أو التحريف بمعنى عدم الإعتناء ببعض مقتضى موارد نزول بعض

وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لأخلّ بحجيته، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.

ثم إنَّ التحقيق أنَّ الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل «يطهرن» بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك [١].

آياته أو ظهور نفس آياته، وما بينه الرسول النبي صلى الله عليه وآله أو بيان ما كان في جملة من الآيات على ما جمعه على عليه السلام في المصحف الذي جمعه، فإنَّ هذا كَلَّه خارج عن التحريف الذي حكيت دعواه عن بعض، حيث ورد فيه بعض روايات غير صالحه للاعتماد عليها لضعفها سندا، بل عدم دلالة بعضها على التحريف الذي أنكرنا وقوعه كما يظهر ذلك للمتضلع في كيفية جمع القرآن وحفظه وكتابته واهتمام المسلمين في حفظه وعدم قبول دعوى وجود آية أو أكثر في القرآن نسخت تلاوتها.

[١] إذا وقع الاختلاف في القراءة فمع العلم الإجمالي بكون إحدى القراءات مطابقه لقراءة النبي صلى الله عليه وآله يكون المورد مع اختلاف الظهور باختلافها من إشتباه الحجة بغير الحجة فلا يكون شيء منها معتبراً في ظهوره حتى فيما كان بين ظهوراتها جمع عرفي، وذلك لعدم إحراز واحد منها بخصوصها هو القرآن المنزل ليؤخذ بظهوره، نعم لو كان الظهور على بعضها أخص من سائرهما يؤخذ بذلك الأخص لثبوت الحكم الوارد في الآية فيه على كل تقدير ويرجع في غيره بمقتضى الحجة الأخرى من خطاب شرعي أو أصل عملي، ولكن تجوز القراءة في الصلاة وغيرها بأى من تلك القراءات لثبوت جوازها بإحداها وجواز القراءة كذلك لا يلزم جواز العمل ولو فرض ثبوت تواتر خبر كل من القراءات عن النبي صلى الله عليه وآله كما ادّعى لكان كل منها حجة إذا كان بين مداليلها جمع عرفي، وأما مع عدم الجمع العرفي لا يكون شيء منها حجة كما

والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمه بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، والتخير بينها بناءً على السببيه، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات [١].

هو الحال في سائر المتعارضين: إلا أن يقوم دليل على جواز الاستدلال بكل قراءه كما تجوز القراءه بكل منها فإنه مع قيام الدليل كذلك لكان المتعين التخيير لا الترجيح بلا فرق في ذلك بين مسلكى الطريقيه والسببيه على ما نذكره في بحث التعارض أن الأصل في الأمارتين المتعارضتين مع التعارض التساقط حتى بناءً على مسلك السببيه، والترجيح بإحدى المرّجحات والتخير مع عدمه على تقدير تمام الدليل عليه يختصّ بالروايات ولا يعمّ غيرها، وما ذكرنا من تواتر القراءات أو قيام الدليل على العمل بكل منها مجرد فرض وإلا فليس تواتر فيها ولا دليل على جواز العمل بأى قراءه. وما يظهر عن الشيخ قدس سره من احتمال الترجيح بمرّجحات المتعارضين في فرض عدم ثبوت جواز العمل بكل من القراءات لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ المورد مع عدم ثبوت جواز العمل كذلك من إشتباه الحججه بغير الحججه ومورد الترجيح هو الأخبار والروايات في فرض التعارض.

[١] إن كان المراد من (حينئذ) من المضاف بالظرف صورته قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءه كان مقتضاه جواز الاستدلال بكل من القراءتين سواء قيل

بمسلك الطريقه أو السببيه، فإنّ الدليل على جواز القراءه بكل قراءه كما يقتضى التخيير بين القراءات عند إختلافها كذلك الدليل على جواز الاستدلال بكل منهما، ولا- يضر بذلك كون الأصل فى المتعارضين التساقط على الطريقه، والتخيير على مسلك السببيه، وإن كان المراد صورته عدم قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءه فالمناسب أن يقول: فلا بد فى صورته إختلاف القراءات الرجوع إلى الأصل أو العموم والإطلاق حسب إختلاف المقامات من غير حاجه إلى إضافته.

قد يقال: إنّ الإختلاف فى القراءه فى آيه «فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا- تقربوهن حتى يطهرن»^(١) أو «يتطهّرن» لا- يضر بالاستدلال بها، فإنّ إختلاف القراءه أو اشتباه الحجج بالأحججه فيها يرتفع فى مقام الاستدلال بما ورد فيها «فإذا تطهّرن فأتوهن من حيث أمركم الله»^(٢) فإنّ قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» يعين الغايه فى الأمر باعتزالهن وعدم جواز الدخول بهن.

ولكن لا- يخفى أنّ هذا وهم، فإنّ قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» تفرّيع على الغايه فإنّ كانت الغايه «حتى يطهرن» الظاهر فى حصول النقاء يكون التفرّيع للتصريح ببعض المفهوم، وإن كان «يتطهّرن» يكون التفرّيع بيان تمام مفهوم الغايه، وعلى الجملة التفرّيع لا يرفع الإشتباه والترديد فى الغايه، نعم لو كان قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» بلا تفرّيع كان ذلك موجباً لإرتفاعهما.

ص: ٩٣

قد عرفت حججه ظهور الكلام فى تعيين المرام [١]. فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً _ بحسب متفاهم أهل العرف _ هو ذا فلا- كلام، وإلا- فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه فلا خلاف فى أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم.

فى احتمال وجود القرينه

[١] قد تقدم أن للكلام ظهورين، أحدهما: المدلول الاستعمالى.

وثانيهما: المدلول التصديقى بمعنى كون المدلول الاستعمالى مطابقاً للمراد الجدى للمتكلم، وإذا أحرز المدلول الاستعمالى ببركه العلم بالوضع أو بالقرينه وعدم ثبوت قرينه على تخالفهما يؤخذ بمقتضى الموافقه المعبر عن ذلك بحججه الظهور الاستعمالى على المراد الجدى بلا- فرق بين أن يكون احتمال تخالفهما ناشئاً عن اتكال المتكلم على قرينه منفصله متقدمه أو متأخره لم يظفر بها بعد الفحص واليأس عن الظفر بها، أو عدم ذكر القرينه على التخالف لمصلحه فى إخفائها أو أن كلام المتكلم وصل إلينا بطريق النقل ولم ينقل الراوى تلك القرينه الداله على مراده الجدى، ففى جميع ذلك يؤخذ بالظهور الاستعمالى المحرز لكونه حجه على المراد الجدى، والتعبير بأصالة العموم أو الإطلاق بعد عدم الظفر بالمخصص والمقيد والقرينه على اراده التخلف مما جرت عليه سيره العقلاء، وأما الأصول التى يحرز بها المدلول الإستعمالى للكلام فنقول: الشك فى المدلول الإستعمالى له صور:

الأولى: ما إذا علم أوضاع الألفاظ والهيئات الوارده فى الخطاب ومع ذلك

وإن كان لإحتمال قرينه الموجود فهو، وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال — بناءً على حججه أصاله الحقيقه من باب التعبد — إلا أن الظاهر أن يعامل معه معامله المجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حججه الظن فيه، فإنه ظن فى أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حججه الظواهر.

نعم نسب إلى المشهور حججه قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الإحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمه واللجاج، وعن بعض

يشك فيه لاحتمال وجود قرينه حاله أو مقالیه متصله بالخطاب ولم تصل تلك القرينه إلى من وصل إليه ذلك الخطاب لغفله الناقل أو سامع الخطاب، وفى مثل ذلك لا ينبغى التأمل فى عدم الإعتناء بإحتمالها، والظاهر أن المعتبر فى الفرض نفس الظهور الاستعمالى الإقتضائى لا أصاله عدم القرينه كما يظهر من بعض كلمات الشيخ قدس سره وتبعه غيره، بدعوى أن الظهور الفعلى هو المعتبر ولو كان إحرازه بأصاله عدم القرينه أو أصاله عدم الغفله من المتكلم أو السامعين والناقلين بعد السماع؛ ولذا لا يعملون بكتاب بعضه ممزق مع إحتمال قرينه صارفه عن الظاهر فى الجزء التالف، وكذا الحال فيما إذا عرض للسامع نوم حين تكلم المتكلم.

أقول: قد عرفت سابقاً حال الكتاب الممزق وغيره وأن العمل بالظهورات كانت فعلیه أو اقتضائیه بسيره العقلاء ولا اعتبار عندهم بالظهور الإقتضائى فى موارد العلم بغفله السامع، واحتمال ذكر المتكلم قرينه فى فتره غفلته وعدم تحقق الظهور الفعلى مع إحتمال القرينه المتصله وعدم إعتباره مع إحتمال القرينه المنفصله فى تلك الفتره.

الثانيه: ما إذا شك فى المدلول الاستعمالى لإحتمال قرينه الموجود كما فى

دعوى الاجماع على ذلك.

وفيه: أن الإتفاق _ لو سلم اتفاهه _ فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد والعداله.

والإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً فى مثل المسأله مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجبل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه فيما اختص بها.

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والإطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوى من أهل خبره ذلك، بل إنما هو من أهل خبره موارد الإستعمال، بدهاه أن همه ضبط موارد،

الأمر الواقع عقيب توهم الحظر أو الحظر حيث يحتمل أن يكون الحظر السابق أو توهمه مما إعتمد عليه المتكلم فى إرادته الترخيص من الأمر، وفى مثل ذلك لا اعتبار بأصالة عدم القرينيه ولا بالظهور الإقتضائى.

الثالثه: أن الشك فى المدلول الإستعمالى لعدم العلم بوضع اللفظ الوارد فى خطاب المولى ولا- ينبغى التأمل فى أن الظن بالمدلول الإستعمالى لا اعتبار به، كما لا اعتبار بالظن فى سائر المقامات على ما تقدم، ولكن المشهور على ما حكى عنهم على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص المدلول الإستعمالى وتعيين المعنى الظاهر من اللفظ وأنّ قوله من الظن الخاص، ويقال: فى وجه ذلك أمور؛ الأول: مراجعه اللغوى من أهل الخبره فى معانى الألفاظ وأوضاعها، قد جرت سيره العقلاء على المراجعه فى كل أمر إلى أهل خبره ذلك الأمر والأخذ بقوله فيه مع عدم المعارضه بل معها إذا كان أحدهم أكثر خبره من الباقي من غير اعتبار التعدد والعداله، واعتبار العداله فى الفقيه المعبر قوله لكونه من أهل الخبره فى استنباط الأحكام واستخراجها من

لا- تعيين أن أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامه، وليس ذكره أولاً علامه كون اللفظ حقيقه فيه، للانتفاض بالمشترك.

وكون موارد الحاجه إلى قول اللغوى أكثر من أن يحصى، لإنسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً فى الجملة لا- يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الإنسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجيه مطلق

مداركها، وكذا فى القاضى ثبت بدليل خاص لا لإعتبارها فى سماع قول أهل الخبره.

الثانى: دعوى الإجماع وأن الرجوع إلى أهل اللغة وكتبهم مما عليه دأب العلماء فى كل عصر وفيه أنه ليس فى البين إجتماع تعييدي حيث كان الرجوع إلى كتب أهل اللغة لكون الرجوع إليها مع خصوصيه مورد الخطاب قد يوجب العلم والإطمينان بالمراد، وأما دعوى كونهم من أهل الخبره ففيها أنه يعتبر فى أهل الخبره كون الأمر المزبور مما للحدس دخل فيه بحيث يختص ببعض الأشخاص، كما فى تشخيص المرض والقيمه السقيه لمثل الدور والجواهر لا فى الأمور التى يمكن الإطلاع عليها بالحس من كل شخص كالإستماع إلى خطابات أهل المحاوره، ورؤيه الهلال، والنظر إلى الأفق فى إحراز الغروب وطلوع الشمس، فإن المخبر بهذه الأمور ونحوها يعتبر قوله من جهه الشهاده أو الخبر هذا أولاً، وثانياً: على تقدير كون اللغوى من أهل الخبره فهو بالإضافة إلى معانى الألفاظ أى المستعمل فيه لها، وأيّاً أن استعماله فى أى منها بالوضع وظاهر فيه عند الإطلاق وفى الباقي بالعنايه والمجاز، فليس تعيين ذلك من عهدته، ولذا لا يذكرون فى كتبهم للحقيقه والمجاز علامه وذكر معنى من المعانى أولاً لا يكون علامه لكون استعماله فيه بالوضع كما يشهد بذلك ذكرهم المعانى للمشترك.

الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العله.

لا يقال: على هذا لا فائده في الرجوع إلى اللغه.

فإنه يقال: مع هذا لا- تكاد تخفى الفائده في المراجعه إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى — بعد الظفر به وبغيره في اللغه — وإن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفى في الفتوى.

وأما الأمر الثالث الذى ذكره البعض دليلاً- على اعتبار قول اللغوى دعوى إنسداد باب العلم فى معانى الألفاظ المستعمله فى اللغات ولو من حيث سعه معنى اللفظ وضيقه، فإن مثل معنى لفظ الماء من أوضح الألفاظ من حيث المعنى مع أن معناه من حيث السعه بحيث يصدق على الماء الصناعى أو السيل الغليظ ونحو ذلك مجهول، فيكون قول اللغوى معتبراً لكونه القدر المتيقن من الظن، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بأنه لو أن باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه فى الوقايح مفتوحاً بحيث لا- يلزم فى الوقايح الخاليه عن العلم والعلمى محذور من الرجوع إلى الأصل العملى فلا يفيد فيها قول اللغوى، وإن كان باب العلم باللغات منسداً وإن لم يكن باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه مفتوحاً فالمتعين العمل بالظن فيها ولو كان حاصلًا من قول اللغوى حتى مع فرض انفتاح باب العلم باللغات.

أقول: الظاهر دعوى المستدل الإنسداد الصغير وهو ثبوت بعض التكليف فى الوقايح التى لا يحرز فيها ظاهر الخطابات الشرعيه بحيث يلزم من العمل فيها بالأصول العمليه المخالفه فى ذلك البعض، لذا يتعين فيها العمل بالظن الحاصل من

قول اللغوى، والجواب كون الرجوع إلى الأصل العملى موجباً للمخالفة غير محرز، وعلى تقدير لزومها يلتزم بالاحتياط فيها، وهذا الاحتياط لا- يوجب الحرج فضلاً عن إختلال النظام كما كان ذلك مفروضاً فى إنسداد باب العلم فى معظم الأحكام الشرعية.

الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفرادهِ [١]. من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدله اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور:

الإجماع المنقول

إشارة

[١] قد ذكر الشيخ قدس سره أنه قدّم البحث في اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد على البحث في اعتباره للتعرض بالملازمه بين اعتبار الخبر الواحد واعتباره وعدمها، حيث إنّ أكثر من ذهب الى اعتبار الإجماع المنقول ذكروا أنه من أفراد الخبر الواحد فيعمّه ما دلّ على اعتباره.

أقول: المناسب تأخير البحث في الإجماع المنقول عن البحث في اعتبار الخبر الواحد حتى يلاحظ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد، ويتّضح عمومه أو إطلاقه بالإضافة إلى الإجماع المنقول وعدمه.

وعلى الجملة لا مورد عندهم لدعوى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد مع عدم اعتبار الخبر الواحد، وإنّما يجرى احتمال اعتباره بعد فرض قيام الدليل على اعتبار الخبر الواحد بدخوله في ذلك الدليل لكونه من أفرادهِ، وهذا يقتضى الفراغ عن ملاحظه ذلك الدليل، وكيف كان ينبغي في المقام ذكر أمور:

الأول: أنّ المخبر به في الخبر الواحد على أنحاء، أولها: أن يكون أمراً حسياً بنفسه كسماع قول أو رؤيه واقعه إلى غير ذلك، ثانيها: أن يكون أمراً حدسياً ولكن له

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأى الإمام عليه السلام، ومستند القطع به لحاكيه _ على ما يظهر من كلماتهم _ هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً، ولم يعرف عيناً، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً. من باب اللطف، أو عاده أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمه بينهما عقلاً ولا عاده، كما هو طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقليه ولا- الملازمه العاديه غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عاده، يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعده اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعه كلماتهم، وربما

آثار حسيه بحيث يكون حس تلك الآثار يعد حساً له، كإحراز عداله شخص بالممارسه معه مده بحيث يطّلع فيها عاده على حالته النفسائيه من ملكه العداله وإيمانه الموجب لاستقامته في دينه وإحراز شجاعه الشخص وقوه نفسه إلى غير ذلك وثالثها: أن يكون المخبر به أمراً حدسيًا وله آثار ومقارنات خارجه عن الحسّ وبعيده عنه كلاً أو بعضاً، ورابعها: أن يكون أمراً يمكن إحرازه بالحسّ ولو بمقدمات أو آثار محسوسه ويمكن إحرازه بمقدمات إحرازيه بعيده عن الإحساس كلاً أو بعضاً.

ثم بناء على اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر معتبراً في القسمين الأولين إذا كان المخبر به موضوعاً للحكم الشرعي أو نفس الحكم الشرعي، أو كان الإخبار به موضوعاً لحكم شرعي، وأما الإخبار في القسم الثالث فلا يكون في البين اعتبار إلا فيما كان المخبر من أهل خبره ذلك الأمر الموضوع لحكم شرعي ويكون حدسه معتبراً بالإضافة إلى غير المتمكن من الحدس به وهذا داخل في الرجوع إلى أهل

يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنبه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب، أو حساً وهو نادر جداً، وأخرى لا- ينقل إلا- ما هو السبب عند ناقله، عقلاً- أو عادة أو اتفاقاً، واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أى في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجيه الإجماع المنقول بأدله حجيه الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً، وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب

الخبره، وأما الإخبار بالنحو الرابع فالظاهر كما يأتي اعتبار الخبر فيه أيضاً ما لم تقم قرينه عامه أو خاصه على أنّ المخبر قد اعتمد في إخباره به على حدسه.

الأمر الثاني: أنّ اعتبار الخبر فيما كان المخبر به حكماً شرعياً نفسياً أو طريقياً أو كان موضوعاً لأحدهما وكان الإخبار به على النحوين الأولين أو بالنحو الرابع من المذكورات في الأمر السابق ظاهر، وأما إذا لم يكن بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له بل ملازماً للحكم أو الموضوع له فاعتبار الخبر فيه يختص بمورد يرى المنقول إليه الملازمه بين المخبر به وذلك الحكم أو الموضوع.

وبتعبير آخر: لو كان المخبر صادقاً فيما أخبر به لكانت الملازمه بينه وبين الحكم الشرعي أو موضوعه تامه فإنّ في مثل ذلك يعتبر الخبر وذلك لكون الدليل على اعتبار خبر الثقة أو العدل السيره العقلانيه الجاربه في المشرعه أيضاً وهم لا يفرقون في الإعتماد على الخبر بين هذا الفرض وبين ما كان المخبر به بنفسه أثراً أو ذا أثر عندهم، ألا- ترى أنّه لو سقط طائرته ركاب وتلاشت كلياً بحيث لا يسلم

عن حس، إلا- أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الإلتزام بمسببه بأحكامه وآثاره.

وأما إذا كان نقله للمسبب لا- عن حس، بل بملازمه ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيتها، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك، على تقدير دلالتها، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمه، هذا فيما انكشف الحال.

عادة في مثله أحد من ركابها، فلو أخبر ثقه أو جماعه من الثقات بأنهم رأوا زيدا أنه ركبها قبل إقلاعها وأنه كان من ركابها فيحكمون بموته حتى فيما إذا لم ير المخبر بسقوطها الملازمه بين سقوطها وموت جميع ركابها، وأما إذا لم تكن هذه الملازمه عند المنقول إليه فلا- يعتمد على الخبر المزبور في موت زيد حتى في صورته اعتقاد المخبر بالملازمه بينهما، ولو أخبر ثقه بأن زيدا سافر إلى بلد تكون نار الحرب فيه مشتعله ويرى المخبر بذلك الملازمه بين دخوله ذلك البلد والهلاك، ولا يرى المنقول إليهم هذه الملازمه فإنهم لا يعتمدون على الخبر المزبور بالإضافة إلى موت زيد.

الأمر الثالث: أن الإجماع وهو اتفاق العلماء على الفتوى بحكم في مسأله لا يكون بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي بالإضافة إلى المجتهد عندنا إلا- بالإضافة إلى نفس الإخبار بالاتفاق، وأما بالإضافة إلى نقل قول المعصوم عليه السلام بكون إخبار الناقل به إما بالحس كما إذا سمع الحكم عن كل واحد من جماعه يعلم أن أحدهما الإمام عليه السلام فيروي قوله عليه السلام في ضمن نقل أقوالهم، ولكن نقل قوله عليه السلام من ناقلين للإجماع كذلك خصوصاً في زمان الغيبة موهون جداً، لأن احتمال تشرف

وأما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالإعتبار، فإن عمده أدله حججه الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك، نعم لا- يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه.

هذا لكن الإجماعات المنقوله فى ألسنه الأصحاب غالباً مبنيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد فى الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه من استظهار

الناقل فى خدمه إمام العصر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» وأخذ الحكم منه، ونقل قوله عليه السلام لذلك لبعض دواعى الإخفاء وإن كان أمراً ممكناً ولكن احتمالاه موهون خصوصاً بملاحظه كلمات كثير من نقله الإجماع حيث يذكرون فى وجه اعتباره ما لا يناسب إحراز قوله عليه السلام كذلك.

ومنها أن يكون إحراز قوله عليه السلام بالحدس إماماً بقاعده اللطف التى اعتمد عليها الشيخ قدس سره واعتبر الإجماع على تلك القاعده بدعوى أنه يجب على الله سبحانه اللطف بالعباد بإرشادهم إلى ما يقربهم إليه سبحانه وإلى ما يجب عليهم الاجتناب عنه وكون ارتكابه موجباً للبعد عنه تعالى، وعلى ذلك فإن اتفاق علماء العصر على حكم يعلم أنه موافق لحكم الإمام عليه السلام وإلا يكون مقتضى قاعده اللطف أن يظهر الخلاف بين الرعيه لثلا يقع العباد فى خلاف الحق والباطل.

وبتعبير آخر يجب على الإمام عليه السلام عند اتفاق العلماء على خلاف الحق أن يلقي الخلاف بينهم على ما هو مقتضى اللطف الموجب لنصبه لكل عصر.

مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظه حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم، فافهم.

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن أو الإلتزام، كخبر الواحد في الإعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال، بنحو الجملة والإجمال، وتعمه أدله اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلا لم يكن مثله في

ولكن لا يخفى أن الاعتماد على هذه الطريقة في استظهار قوله عليه السلام ضعيف غاية، فإن اللطف الواجب على الله بمقتضى حكمته تشريع الأحكام وإبصالها إلى العباد بالنحو المتعارف، وإذا اتفق علماء الأمة على خلاف الحق في بعض تلك الأحكام الواقعية بفعل بعض الظلمة الذين سدوا طريق وصول بعض الخطابات الشرعية إلى العباد في بعض الأزمنة فربما تكون المصلحة في تركهم بحالهم فتره في العمل على مقتضى الخطابات الأخرى والأصول العمليّة خصوصا فيما كان خطأهم بحسب الإلتزام فقط كما إذا اتفق العلماء على حرمة فعل كان في الواقع مباحاً أو على وجوب فعل كان في الواقع مستحبا ولذا لا يمكن الاعتقاد بأنه إذا انحصر الفقيه في عصر بشخص أو شخصين تكون فتواه أو فتواهما مطابقا للحكم الواقعي لا محاله وقد يورد على قاعده اللطف بالنحو الذي ذكر بأنه لو كان مقتضاها إظهار الإمام عليه السلام ما عنده من الحكم الواقعي بلا إثبات إمامته فلا فائده في إظهار الخلاف بصوره دعوى الحكم الشرعي وإذا كان مع إثبات أنه إمام عليه السلام ليؤخذ بقوله فلزوم الإظهار كذلك مقطوع بعدم.

الإعتبار من جهه الحكايه.

وأما من جهه نقل السبب، فهو فى الإعتبار بالنسبه إلى مقدار من الأقوال التى نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له _ من أقوال السائرين أو سائر الأمارات _ مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت فى اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلا- ريب فى تعيين حال السائل، وخصوصيه القضيهِ الواقعه المسؤول عنها، وغير ذلك مما

وفيه أنه يمكن للإمام عليه السلام إثبات ما عنده من الحكم الواقعي بطريق الاستدلال لعالم شاخص فى الرعيه ولو بنحو الاستدلال على خطئه فى مسائل أخرى بحيث يوجب ذلك رجوعه إلى ذلك القول ولو مع عدم الالتفات إلى أنه الإمام عليه السلام .

وبتعبير آخر لا- ينحصر إظهار الخلاف بأحد فرضين فى كلامه بل يمكن ببعض وجوه أخرى ولو كان ذلك موجباً لعلم بعض علماء العصر أو العالم الشاخص فيما بعد أنه كان الإمام عليه السلام روحى وأرواح العالمين لمقدمه الشريف الفداء.

وإمّا أن يكون الحدس بقوله عليه السلام باعتقاد الملازمه بين اتفاق العلماء أو المشاهير منهم على حكم، وقوله عليه السلام بذلك الحكم وطريق الحدس أن ناقل الإجماع بالظفر بفتوى بعض العلماء الكبار بحكم يحصل له الظنّ بأنّه هو الحكم الواقعي ويقوى هذا الظنّ شيئاً فشيئاً بالظفر بفتاوى سائر العلماء حتى يبلغ ظنّه مرتبه الاطمينان بل إلى العلم بالحكم الواقعي، وإن شئت فلاحظ من وصلت إليه الأخبار عن حادثه ما، شيئاً فشيئاً فإنه بكثرة النقل عن تلك الحادثه يقوى الظنّ بها إلى أن تصل كثره النقل بحيث توجب الإطمينان أو العلم بها.

ص: ١٠٧

له دخل فى تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

وينبغى التنبيه على أمور:

الأول: إنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمه عقلاً، لقاعده اللطف، وهى باطله، أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه، وهى غالباً غير مسلمه، وأما كون المبنى العلم بدخول الإمام عليه السلام بشخصه فى الجماعه، أو العلم برأيه للإطلاع بما يلزمه عاده من الفتاوى، فقليل جداً فى الإجماعات المتداوله فى ألسنه الأصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال فى الجماعه فى زمان الغيبه، وإن احتمل تشرف بعض الأوحى بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد يجدى نقل الإجماع إلا من باب نقل

وفيه أن التوافق فى الفتاوى مجرد إحرازه لا يوجب الاطمينان بالحكم الواقعى فضلاً عن اليقين به؛ لأن الفتوى حدس من المفتى بحكم الواقعه ويمكن فيه الخطأ من الجلل والمعظم بخلاف الإخبار بحادثه يقع بها الحس، فإن كثرة الحس توجب الاطمينان والعلم بعدم الخطأ فيه، وإذا كان هذا حال رؤيه كثرة الحدس فلا يزيد نقله عن تحصيله، وهذا فيما كان أمر أو أمور يطمئن الشخص أو يحتمل أنها مستند فتوى العلماء، وقد يكون فى مسأله خصوصيه يكون إحراز اتفاق العلماء فى حكمها موجباً للحدس بالحكم الواقعى أو قول المعصوم عليه السلام اطمينانا أو علما، كما إذا كان الحكم المتفق عليه مخالفا للأصل ولا سبيل للعقل إليه، ولا دلالة فى الكتاب المجيد أو فى الأخبار الواصله إلينا عليه، فإنه مع ملاحظه ذلك ولحاظ أن فقهاءنا قدس سرهم عدول لا يحكمون بحكم بغير مستند له، فيعلم أنه كان فى البين ما يصلح مدركا له لم يصل إلينا ذلك المدرك ولو كان ذلك من قبيل تسالم المتشرعه على الحكم فى ذلك الزمان وكونه من مرتكزاتهم المتلقاه من أئمتهم عليهم السلام، وإذا كان الإجماع كذلك فإن أحرز

ص: ١٠٨

السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معامله المحصل.

الثانى: إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة، إذا تعرض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا- تعارض فى البين، لإحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سبباً، ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها، إلا إذا كان فى أحد المتعارضين خصوصيه موجه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الإطلاع على الفتاوى على اختلافها

بالنقل أن الإجماع المنقول كذلك فاللزام رعايته ولو بالاحتياط فى مورده.

الأمر الرابع: أنه يتعين ملاحظه نقل الإجماع فى المسائل فإن كان فى مسأله يمكن فيها الوصول إلى ما يحتمل استناد المجمعين إليه فلا- أثر لذلك النقل وإن لم يكن فى المسأله ما يحتمل الاستناد إليه وكان نقله معارضاً بنقل الخلاف فيسقط نقله عن الاعتبار، وكذا لو كانت فى البين قرينه على أن ناقل الإجماع لم يحرز الاتفاق بالحس بل بالحدس بأن استفاد اتفاقهم على ذلك الحكم من اتفاقهم على أصل أو قاعده معتمد عليها عندهم كدعوى السيد المرتضى قدس سره الإجماع على جواز الوضوء بالمضاف واستفاده اتفاقهم عليه من تسالمهم على قاعده الحل وأصالة البراءة.

الأمر الخامس: قد ظهر مما تقدم حكم نقل الإجماع بالإضافة إلى قول المعصوم عليه السلام المعبر عنه فى عبارته الماتن بنقل المسبب وأنه لا- ملازمه بين اتفاقهم على حكم وكونه موافقاً للحكم عند الإمام عليه السلام، وأما اعتبار نقله بالإضافة الى اتفاق العلماء على الفتوى المعبر عنه فى كلامه قدس سره بالسبب فيتبع فيه كلام الناقل بملاحظه القرائن من حاله فى الاطلاع على فتاوى العلماء وخصوصيه المسأله من

مفصلاً ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملاً بعيد، فافهم.

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة _ ولو عند المخبر _ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.

كونها معنونه في الكتب من قديم الزمان أو في ذلك الزمان ونحو ذلك، فإن كان المنقول بحيث لو كان محرراً لنا بالوجدان وبنحو التحصيل كان موجبا للوثوق بالحكم الواقعي بنفسه أو بضميمة الاتفاق الحاصل بعد زمان الناقل أيضا فيعتبر، حيث يكفي في اعتبار الخبر كون المخبر به دخيلاً في إحراز الحكم الشرعي كما في اعتبار الخبر بوثاقه الراوي أو سؤال الراوي الدخيل في ظهور الجواب عنه، وقد ذكر الماتن قدس سره أنه ربما يكون الاتفاق المحرز بنقل الإجماع بحيث على تقدير تحصيله مع ضميمه سائر الأمارات التي يحصّلها المنقول إليه بمقدار السبب التام فيعتبر، ولكن لا يخفى أنه لو كان في البين سائر الأمارات يحتمل كون مدرّك الاتفاق بعضها أو كلها فلا يبقى لإحراز قول المعصوم عليه السلام من ذلك الاتفاق مجال.

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى [١].

الشهرة فى الفتوى

[١] يقع الكلام فى الشهرة فى الفتوى فى جهتين.

الأولى: هل كونها من الأمارات المعتره بالخصوص بالإضافة إلى الحكم الشرعى الذى اشتهرت الفتوى به ولا يلتفت ما فى مقابله بالقول الشاذ والنادر.

والثانية: هل تكون الشهرة فى الفتوى بمضمون روايه فى طريقها ضعف جابره لها بحيث تكون بموافقتها الفتوى المشهوره صالحه للاعتماد عليها فى الفتوى بها، وأن الروايه ولو صحّ سندها ولكنها بفتوى المشهور على خلاف مدلولها تكون ساقطه عن الاعتبار فلا يمكن الفتوى بمدلولها على ما هو المعروف فى الألسنه من أن عمل المشهور بروايه جابر لضعفها، وإعراضهم عنها موهنٌ لها، أمّا الكلام فى الجبهه الأولى فقد يقال: إنه يستفاد اعتبارها بنفسها مما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله من الأمر بالأخذ بالمجمع عليه بين أصحابك (١)، وفى المشهور من الأمر بالأخذ بما اشتهر بينهم (٢)، ولكن لا- يخفى أن الروائين ناظران إلى الشهرة فى الروايه بأن تكون إحداهما مشهوره بحسب النقل والأخرى شاذّه بحسبه، وهذا يوجب الأخذ بالروايه المشهوره وترك الروايه الشاذّه.

ص: ١١١

١- (١) وسائل الشيعه ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ٣٠٣: ١٧، الباب ٩ من أبواب كتاب القضاء، الحديث ٢. عن عوالى اللآلى ١٣٣: ٤.

وبتعبير آخر كلمه (ما) فى الروائتين وإن كانت موصوله والموصول من المبهمات يكون تعيينه بالصله، إلا- أن التعيين فيه لا ينحصر على الصله فقط فإنه إذا وقع الموصول فى الجواب عن السؤال عن شىء يكون المراد منه ذلك الشىء، وكذا الحال إذا كان مورد وروده شيئاً، مثلاً إذا قيل: أى الدارين أحب إليك؟ فأجبت: ما كان منهما أكبر، فلا يقتضى كون كل أكبر من كل شىء أحب من غير الأكبر، وذكرنا أن المراد بالشهره والمجمع عليه الشهره بحسب النقل لا الأعم منه ومن الشهره فى العمل بها، وذلك فإنه قد ورد فى المقبوله بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه عند أصحابك وبترك الشاذ الذى ليس بمشهور عندهم «فإن المجمع عليه لا ريب فيه . . . فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» وفرض الشهره فى كلا الخبرين شاهد بأن المراد خصوص الشهره فى النقل؛ ولذا كما أن المقبوله لا تدلّ على اعتبار الشهره فى الفتوى بنفسها، كذلك لا تدلّ على كونها مرجّحه لإحدى الروائتين بالإضافة إلى الأخرى، وهذا كله مع الإغماض عن سند المرفوعه فإنها مرفوعه رواها فى عوالى اللآلى وقد ناقش فى الكتاب ومؤلفه من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات.

وقد يستدل على اعتبار الشهره فى الفتوى بفحوى ما دلّ على حجيه الخبر الواحد بدعوى أن الظن بالحكم الواقعى الحاصل من الشهره أقوى من الظنّ الحاصل بالخبر الواحد، ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ كون تمام الملاك فى اعتبار الخبر الواحد الظنّ بالواقع غير معلوم بل عدمه معلوم، وإلا كان مقتضاه اعتبار كل ظنّ بالحكم الواقعى بشرط كونه مساوياً أو أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد.

وعلى الجملة: يحتمل أن يكون فى ملاك اعتبار خبر العدل والثقه عن المعصوم عليه السلام مع

ولا- يساعده دليل، وتوهم دلاله أدله حجيه خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفيد خبره، فيه مالا يخفى، ضروره عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالإعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفه.

كونه أكثر تطابقاً للواقع لوجه أخرى ملحوظه.

كما أنه ربما يستدل على اعتبار الشهره بالتعليل الوارد فى آيه النبأ الدالّه على عدم جواز الإعتقاد على خبر الفاسق معللاً بقوله سبحانه «أن تصيبوا قوماً بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»^(١) فإنه بناء على كون المراد من الجهاله السفاهه كما هو ظاهرها بملاحظه موردتها يكون مقتضاها جواز العمل بما لا يكون العمل به سفاهه ولا يكون العمل بالشهره فى الفتوى سفاهه وعملاً سفهياً وفيه إن مقتضى التعليل عدم جواز العمل بكل ما يكون العمل به سفهياً، لا جواز العمل بكل ما ليس بسفهياً، كما أن مقتضى تعليل حرمه الخمر بإسكاره حرمه تناول كل مسكر، لا جواز تناول كل شىء لا يكون مسكراً مع أن عمل فقيه بفتوى فقيه آخر مع إحراز مدرك فتواه واحتمال خطئه لعله داخل فى العمل السفهياً، نظير عمل من هو من أهل الخبره بقول خبره آخر مع احتمال الخطأ فى حدسه.

أما الكلام فى الجبهه الثانيه فإن أحرز أو احتمل أن عمل المشهور بروايه ضعيفه فى سندها كونها مطابقه للاحتياط أو مخالفه لما عليه العامه، ونحو ذلك مما لا يصلح بمجرد فى النظر لصيرورتها معتبره فلا وجه للاعتقاد عليها والفتوى بمضمونها، وإن لم يحرز أو لم يحتمل وجه العمل بها فيما وصل بأيدينا بأن حصل الوثوق بأن وجه

ص: ١١٣

وأضعف منه، توهم دلالة المشهوره والمقبوله عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الروايه، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم بناءً على حججه الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حججه، بل على حججه كل أماره مفيده للظن أو الإطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

فتوهم بذلك كان أمراً لو وصل إلينا لكان صالحاً للاعتماد عليه ككون الحكم المشهور الذى تضمنته الروايه المزبوره كان من المتسالم عليه فى ذلك الزمان بين الشيعه، وهذا لو فرض تحقّقه كان بنفسه موجباً للاعتماد عليه، ولا تجعل الروايه المزبوره معتبره لكى يصحّ التمسك بها فى حكم آخر تضمّنته أو خصوصيّه أخرى وردت فيها لثبوت الحكم الآخر، والمراد بالشهره فى المقبوله كما تقدّم، الشهره فى الروايه ولا تحصر بما إذا دخل الخبر معها فى السنّه وإلا كان المتعّين تقديم الحكم ممن كان مستنده الخبر المشهور كما لا يخفى مما يستفاد من غيرها، وبذلك يظهر الحال فى كون إعراضهم عن روايه تامه فى سندها تركها المشهور حيث إنّه لو أحرز أو احتمل وجه تركهم ولم يتمّ ذلك الوجه عندنا لا يكون مجرد إعراضهم موهن لها، بخلاف ما إذا حصل الوثوق والاطمينان بخلل فيها لم يصل إلينا بحيث لو وصل إلينا كان ذلك موجباً لحملها على الاشتباه من الرواه فى نقلها ونحوه، مما تسقط عن الاعتبار بذلك ومثل هذه الروايه قد توجد بين رواياتنا.

المشهور بين الأصحاب حجيه خبر الواحد في الجملة بالخصوص ولا يخفى أنّ هذه المسأله من أهم المسائل الأصوليه [١].

حجيه الخبر الواحد

[١] لا- ينبغي التأمل في أنّ اعتبار الخبر الواحد بالخصوص من أهم المسائل الأصوليه فإن يثبت اعتباره بالخصوص بضميمه ما تقدّم من اعتبار الظهورات يفتح باب العلمى في معظم الأحكام، حيث إنّ حصول العلم الوجدانى في غالب الأحكام وتحصيله غير ممكن والكتاب العزيز لا- يتكفل ببيان جميع أجزاء العبادات وشرايطها وما يتعلق بها فضلاً عن غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعم.

وعلى الجملة: ينسّد باب العلمى في معظم الأحكام بعدم ثبوت اعتبار الخبر الواحد بالخصوص، ولذا تكون هذه المسأله من أهم المسائل الأصوليه، وذكر الماتن قدس سره أن المسأله إذا كانت نتيجه واقعه في طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى تكون تلك المسأله من المسائل الأصوليه ولو لم يكن المحمول في تلك المسأله من عوارض الأدله الأربعة وإن اشتهر على الألسن أن الموضوع لعلم الأصول هي الأدله الأربعة أى الكتاب والسنة والعقل والإجماع، وأنه يبحث في مسائل العلم عن العوارض لموضوع العلم، ولذلك أشكل على الملتزمين بالأمرين إندراج هذه المسأله في مسائل علم الأصول حيث إن المبحوث فيه في المسأله اعتبار الخبر الواحد، واعتباره ليس من عوارض السنه ولا يفيد في دخولها في مسائل علم الأصول القول بأنّ البحث عن دليته الدليل بحث عن أحوال الدليل، سواء جعل

الموضوع لعلم الأصول ذات الأدله أو الدليل بما هو دليل، فإن دليئيه السنه بمعنى قول المعصوم وفعله وتقريره خارج عن المقام، فإن دليئيه ما ذكر يتكفلها علم الكلام ومحل الكلام فى اعتبار الخبر الحاكي عنها.

وبتعبير آخر إذا جعل الموضوع لعلم الأصول ذات الأدله فالبحث عن دليئيتها وإن يكن بحثا عن العوارض إلا أن البحث فى اعتبار الخبر الحاكي عن السنه غير البحث عن دليئيه السنه، والبحث فى المقام فى الأول دون الثانى، نعم البحث فى اعتبار ظواهر الكتاب المجيد يكون بحثاً فى دليئيه الدليل، ولو كان الموضوع لعلم الأصول الأدله بوصف كونها أدله لا يكون البحث فى اعتبار ظواهر الكتاب أيضا بحثا فى العوارض التى هى بمفاد (كان) الناقصه، بل من ثبوت الموضوع والذى يكون بمفاد (كان) التامه.

وقد ذكر الشيخ قدس سره فى توجيه دخول المسأله فى مسائل علم الأصول بأنه يرجع البحث فى المقام إلى ثبوت السنه بالخبر الواحد فى مقابل ثبوته بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقريئنه، وأورد عليه الماتن بأن المراد فى المقام من الثبوت، الثبوت التعبدى، والثبوت التعبدى من عوارض مشكوك السنه لا من عوارض السنه، مع أن الملاك فى دخول مسأله فى مسائل أى علم العنوان المذكور فى ناحيه موضوع المسأله ومحمولها لا ما يلزم على المسأله بالعنوان المذكور لها.

وبتعبير آخر لا يكون المراد من الثبوت الثبوت الحقيقى بأن يكون الخبر الواحد عله لوجود السنه خارجا ضروره أن الخبر الواحد إذا كان صادقا يكون حاكيا عن السنه وإلا فهو خبر غير صادق ولا بد من أن يكون المراد من الثبوت الثبوت التعبدى، والثبوت التعبدى من عوارض نفس الخبر الواحد لا من عوارض السنه، وقد يوجه

وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصوليه صحه وقوع نتيجة المسأله في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدله الأربعة، وإن اشتهر في ألسنه الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدله، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك _ أي كون هذه المسأله أصوليه _ تجشم دعوى أن البحث عن دليله الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضروره أن البحث في المسأله ليس عن دليله الأدله، بل عن حججه الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسأله إلى أن السنه _ وهي قول الحجه أو فعله أو تقريره _ هل تثبت بخبر الواحد، أو لا- تثبت إلا- بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه؟ فإن التبعيد بثبوتها مع الشك فيها لدى الأخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى، مع

كلام الشيخ قدس سره بأن الكلام في المقام ليس في اعتبار ظهور الخبر الواحد فإن البحث فيه يدخل فيما تقدم من بحث اعتبار الظواهر ولا في اعتبار جهه الصدور، فإنه لا ينبغي التأمل في أن الأصل في كلام كل متكلم ومنه المعصوم عليه السلام كونه لبيان المراد الجدوى على ما تقدم في بيان أصاله التطابق ولا يحمل كلامه على التقيه ونحوها إلا مع قيام القرينه على الخلاف، والكلام في المقام في أن الكلام الصادر عن الراوى كالصادر عن المعصوم عليه السلام بمعنى أن مغزى البحث في المقام أن خبر العدل منزل منزله قول الإمام عليه السلام أم لا، ولو كان في البين دليل على التنزيل يتصف الخبر بكونه منزلاً كما تتصف السنه بكونها منزل عليها بالإضافة إلى خبر العدل فيرجع البحث في المقام إلى البحث في عوارض السنه وأنها منزل عليها بالإضافة إلى الخبر الواحد أو خبر العدل أم لا، ولكن يرد على هذا التوجيه أمران.

الأول: ما ذكر الماتن من أن الملاك في كون مسأله من أي علم العنوان المذكور في المسأله في ناحيه موضوعها والمحمول فيها.

أنه لازم لما يبحث عنه فى المسأله من حجيه الخبر، والمبحوث عنه فى المسائل إنما هو الملا-ك فى أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان، فالمحكى عن السيد والقاضى وابن زهره والطبرى وابن إدريس عدم حجيه الخبر، واستدل لهم بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم والروايات الدالّه على ردّ ما لم يعلم[١].

وثانيا: أنّ هذا التوجيه مبنى على أنّ اعتبار أماره عباره عن تنزيلها منزله الواقع لا اعتبارها علما بالواقع كما اخترنا على ما تقدّم، وما عن المحقّق النائينى فى إرجاع البحث فى المقام إلى البحث فى السنّه حيث يكون البحث فى كون قول العدل وخبره فردا من السنّه يرجع إلى التوجيه المتقدّم، فإنّ خبر العدل لا يكون فرداً حقيقياً للسنّه بل فرداً اعتبارياً وتنزيلياً مع أنّ البحث فى كون خبر العدل سنّه ووجودا لها من قبيل البحث عن ثبوت الموضوع لا من عوارضه كما لا يخفى.

[١] المحكى عن السيد المرتضى وابن الجنيد وابن زهره والطبرى وابن إدريس عدم اعتبار خبر الواحد، بل عن السيد المرتضى فى مواضع من كلامه من أنّ العمل بخبر الواحد كالعمل بالقياس فى كون ترك العمل به معلوماً من مذهب الشيعة، ويستدلّ لهؤلاء بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم كقوله سبحانه «لا تقف ما ليس لك به علم»(١) و«إنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً»(٢) وبالروايات الوارده التى هى على طوائف منها ما ورد فى ردّ خبر لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله(٣)، ومنها ما ورد فى ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم عليهم السلام(٤) ومنها أنّ ما لا يوافق كتاب

ص: ١١٨

١-١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

٣-٣) وسائل الشيعة ١١٢: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٨.

٤-٤) المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٣٦.

اللّه زخرف(١)، وما لا يصدّقه كتاب اللّه باطل(٢)، ومنها النهى عن قبول حديث إلّا- ما وافق كتاب اللّه والسنة(٣) وبالإجماع المشار إليه فى كلام السيد المرتضى وذكر الماتن قدس سره فى الجواب عن الآيات بعدم ظهور لها فى المنع عن اتّباع غير العلم فى غير الاعتقاديّات حيث إنّ المنصرف إليه من مدلولها أو المتيقّن اتّباع غير العلم فى الاعتقاديّات ولا- تعمّ الفروع المدعى اعتبار خبر الثقة والعدل فيها وعلى تقدير عمومها وإطلاقها يرفع اليد عن العموم والإطلاق بما دلّ على اعتبار خبر الثقة أو العدل فى الفروع وقد يقال: إنّ النهى عن اتّباع غير العلم وعدم كفايه الظن عن الحق لا يقبل التخصيص والصحيح فى الجواب أن مع قيام دليل على اعتبار أماره كخبر العدل أو الثقة فى الأحكام الفرعية أو فى غيرها لا يكون اتّباعها من اتّباع غير العلم كما أن مع قيام الدليل على اعتبار الظواهر لا يكون الأخذ بظاهر الكتاب المجيد ومنها ظواهر الآيات المشار إليها من اتّباع غير العلم لا يقال: لو كانت الآيات المانعه غير قابله للتخصيص فكيف اعتبر الشارع غير العلم وجوز الوقوف بغيره فى موارد وحكم بإغنائه عن الحق كما اعتبر سوق المسلمين أماره للتذكيه، والظن بالقبله مجزئاً ومغنياً عن الحق كما هو مفاد قوله عليه السلام: يجرى التحرى كلما لم يعلم القبلة(٤).

فإنّه يقال: قد تقدّم قيام الدليل على الاكتفاء بالموافق الاحتماليه للتكليف

ص: ١١٩

١- (١) المصدر السابق: ١١٠، الحديث ١٢.

٢- (٢) المحاسن ١: ٢٢١.

٣- (٣) وسائل الشيعة: ١١٣، الحديث ٢١.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٣٠٧: ٤، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث الأول.

أنه قولهم عليهم السلام ، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنه، إلى غير ذلك.

والاجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزله القياس، فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الإعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعيه، ولو سلم عمومها لها، فهى

المعلوم بالتفصيل أمر ممكن، فإنه إما من قبيل جعل البدل الظاهرى كما هو مقتضى قاعده الفراغ أو البدل الواقعى كما فى مورد جريان حديث: «لا تعاد»^(١) إذا لم يكن الخلل بما يبطل الصلاه بالإخلال به ولو مع العذر، وكالصلاه إلى الجبهه المظنونه إذا لم تكن صلاه إلى دبر القبلة، ومثل هذه الموارد لا يحسب من الاقتفاء بغير العلم، نعم اعتبار سوق المسلمين من قبيل اعتبار الأماره ولكن كل أماره معتبره إما أن يثبت اعتبارها بدليل قطعى أو ينتهى اعتبارها إلى العلم ومع كون اعتبارها معلوماً بأحد النحوين لا يكون السكون إليها من الاقتفاء بغير العلم أو اتباع الظن، فمدلول الكتاب المجيد السكون إلى غير العلم واتباع الظن والاعتقاد الخيالى كما لا يخفى.

وعلى الجملة فمع ثبوت دليل قطعى على اعتبار أماره إمضاءً من الشارع أو تأسيساً تخرج تلك الأماره عن موضوع النهى عن الاعتماد والسكون بغير العلم أو النهى عن اتباع الظن والحدس؛ لأنّ فى الاعتماد عليها علماً وبقيناً بأنها تجزى عن التكليف، فإن الحق المطلوب فى التكليف الفرعيّه هو الإجزاء كما لا يخفى.

ص: ١٢٠

١-١) وسائل الشيعة ٤٧٠:٥، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

وأما عن الروایات فبأن الإستدلال بها خالٍ عن السداد[١] فإنها أخبار آحاد.

[١] لا يخفى أنّ الأخبار المشار إليها لا تصلح لإسقاط خبر العدل أو الثقة عن الاعتبار للعلم لصدور الأخبار الكثيره عن الأئمه عليهم السلام فى بيان أحكام الشریعه الموكول ببيانها للأنام إلیهم عليهم السلام من قبل النبی الأكرم صلى الله علیه و آله مع سكوت الكتاب المجید عن بیان تلك الأحكام، بل یعلم بورود التقييد والتخصیص للمطلقات والعمومات من الكتاب المجید، وإذا كانت الأحكام التى بینوها عليهم السلام منقوله إلینا بخبر العدل والثقه وثبت بما نذكره فیما بعد أن الخبر مع كون مخبره ثقه أو عدلاً علم بقولهم عليهم السلام یراد بها، إما الأخبار التى تصل إلى الناس من مخبر متهم فى نقله أو كان ما یرویه مخالفاً للكتاب المجید بالتباین أو بالعموم من وجه، أو كان فى تعارض الخبرین الذین یكون أحدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفاً له، وعلى الجملة الأخبار المشار إليها وإن تكن من قبیل المتواتر إجمالاً والحكم فى المتواتر الإجمالى الأخذ بالأخص منها مضموناً والأخص منها مضموناً الأخبار المأثوره المخالفه مع الكتاب المجید بالتباین أو بالعموم من وجه، ودعوى أنّ المكذبین للأئمه عليهم السلام لم یكونوا یضعون الحدیث المباین لظاهر الكتاب بنحو التباین فلا یمكن حمل الأخبار علیه لا یمكن المساعده علیها؛ لأنهم كانوا یضعون الحدیث لإسقاط الأئمه عليهم السلام عن أعین الناس وإشاعه أنهم یخالفون، والأئمه عليهم السلام سدّوا الطریق إلى مثل هذه المحاولات بكثره تعرضهم إلى أن ما خالف الكتاب المجید لیس من قولهم وأنهم لا یخالفون قول ربهم إلى غیر ذلك مما ورد فى تلك الأخبار.

ص: ١٢١

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواتره لفظاً ولا معنى، إلا أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالى بصدور بعضها لا محاله.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد فى إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب والسنة [١]. والإلتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه فى مقام المعارضه.

وأما عن الاجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً فى المسأله [٢] كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالأدله الأربعة:

[١] لا- يقال: لو أخذ بتلك الأخبار فى مورد مخالفه الخبر للكتاب والسنة فاللازم عدم جواز تخصيص عموم الكتاب أو السنة بالخبر الواحد وكذلك عدم جواز تقييد إطلاقهما به، فإن المفروض أن الخبر المخالف لهما داخل فى جميع تلك الأخبار وحمل المخالفه على التباين أو العموم من وجه يحتاج إلى ورود خبر فيها يكون مختصاً بهذه المخالفه ليقال: إنه أخص مضمونا من مطلق المخالفه وفيه ما لا- يخفى، فإنه قد تقدم أن صدور الأخبار الكثيره عنهم عليهم السلام مما يخالف عموم الكتاب وإطلاقه معلوم لنا وجدانا والمتعين حمل المخالفه على غير الموارد التى يكون فيها جمع عرفى وقد ورد فى الخبرين المتعارضين الأخذ بما يوافق الكتاب وترك ما خالفه فالأمر بالترك فى موارد الجمع العرفى يختص بما إذا كان فى البين معارض لذلك الخبر المخالف.

[٢] قد تقدم أن القائل باعتبار الإجماع المنقول يدعى أنه من أفراد خبر الثقة والعدل بقول المعصوم عليه السلام ولكن حكايته قوله عليه السلام حدسى لا اعتبار به مطلقاً

.

خصوصا فى مسأله اعتبار خبر الواحد وعدم اعتباره ومع ذلك نقل الإجماع على عدم الاعتبار موهون وخلاف الواقع لذهاب المشهور إلى خلافه.

ص :

فى الآيات التى استدلل بها فمنها آيه النبأ، قال الله تبارك وتعالى «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» [١].

المناقشه فى الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بآيه النبأ

[١] وقد يستدل على اعتبار خبر العدل أو الثقة بالآيات منها آيه النبأ وقوله عزّ من قائل «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (١) وتقريب الاستدلال بمفهوم الشرط تاره وبمفهوم الوصف أخرى وينبغى قبل التعرض لتقريب دلالتها بمفهوم الشرط على ما قيل بيان أمرين، الأول: أنه لا يختلف مقام الثبوت بين كون الشىء قيذا للحكم فى الخطاب أو قيذا لموضوع ذلك الحكم، حيث إن قيد نفس الحكم أيضا يفرض فى مقام جعل الحكم مفروض الوجود كما يفرض قيد الموضوع فى جعله كذلك، وإذا ورد فى الخطاب إذا كان الماء كرا لا ينجسه شىء ورد فى خطاب آخر أن الماء الكرا لا ينجسه شىء، يكون المستفاد منهما اعتصام الماء الكرا بحسب مقام الثبوت وإنما يختلف كون شىء قيذا لنفس الحكم فى الخطاب أو لموضوعه فيه فى مقام الإثبات والدلالة، بمعنى انه إذا كان شىء فى الخطاب قيذا لنفس الحكم يكون مقتضى إطلاق القيد وعدم ذكر العدل له فى الخطاب انتفاء ذلك الحكم فى فرض انتفاء ذلك القيد على ما تقدم بيانه فى مفهوم الشرط من أن المفهوم مقتضى تعليق طبيعى الحكم فى جميع الحالات على حصول القيد المذكور فى الشرط، بخلاف ما إذا ذكر القيد فى الخطاب فى

ص: ١٢٥

ناحية الموضوع فإنه لا يكون لذلك الخطاب دلالة على ثبوت الحكم أو انتفائه عن ذلك الموضوع عند حصوله بشيء آخر على ما تقدم في بيان عدم المفهوم للوصف.

الأمر الثاني: أن المذكور في ناحية الشرط في القضييه الشرطيّه قد لا يكون أمراً زائداً على حصول نفس الموضوع أو ما يتوقف عليه متعلق الحكم الوارد في الجزاء، كما في قوله: إذا ركب الأمير فخذ ركابه، وإن رزقت ولداً فاختنه، فإن الأخذ بالركاب أو الختان يتوقف على ركوب الأمير وحصول الولد، وفي مثل ذلك لا تدلّ القضييه الشرطيّه على المفهوم بل يكون انتفاء الحكم الوارد في الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل إرتفاع الحكم بانتفاء الموضوع، وقد يكون المذكور في الشرط أمراً زائداً على حصول الموضوع ولا يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم خارجاً، كما في قوله: إذا جاءك زيد فأكرمه، فإن إكرام زيد غير موقوف على مجيئه، وفي مثل ذلك يكون ظاهر تعليق مضمون الجملة الجزائيه على حصول الشرط من غير ذكر عدل له، عدم تحقق مضمونها بلا حصوله، ومنشأ الظهور مع فرض التعليق عدم ذكر عدل للشرط وعدم ضم أمر آخر إليه وتشخيص أن الشرط الوارد في القضييه الشرط من القسم الأول أو الثاني، فيما إذا كان المذكور في الشرط أمراً واحداً ظاهراً، وأما إذا كان أمرين أو أكثر فلا بد من ملاحظه أن أياً من الأمرين أو الأمور مما يتوقف عليه حصول متعلق الحكم الوارد في الجزاء، وأن أياً منهما أو منها المعلق عليه لمضمون الجملة الجزائيه، كما إذا قيل إذا ركب الأمير وكان يوم الجمعة فخذ ركابه، فإن الأمر الأول المذكور في الشرط محقق لمتعلق الحكم خارجاً، والأمر الثاني المعلق عليه للحكم فيكون للقضييه الشرطيّه مفهوم بالإضافة إلى الأمر الثاني أيضاً.

وعلى ذلك فيقال: إن المذكور في آيه النبأ في ناحية الشرط أمران أحدهما

حصول النبأ، والثاني كون الآتى به فاسقا، والأول محقق للموضوع ولا مفهوم بالإضافه إليه، والثاني قيد للحكم فيكون مفاد الآيه أن النبأ يجب التبين فيه إذا كان الآتى به فاسقا ومفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الآتى به فاسقا، وبهذا يظهر الخلل فى كلام الماتن حيث ذكر أنه لو كان الشرط نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به لكانت القضية مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

أقول: الملا-ك فى الدلاله على المفهوم فيما كان المذكور فى الشرط أمرين أو أزيد ويكون الموضوع فى الجزاء مفروض الوجود على تقدير ما ورد فى الشرط وعدمه وعلق الحكم الثابت له على تحقق ذلك الأمر، فيكون للقضية مفهوم بالإضافه إلى فرض عدم تحققه، وأما إذا كان الموضوع فى الجزاء أمرا لا يكون له وجود إلا مع تحقق الأمرين معا، كما فى قوله إذا أعطاك زيد مالا فتصدق به فلا تعليق فيه بالإضافه إلى حكم المال المضاف إلى زيد.

وبتعبير آخر المفروض فيها بحسب المدلول الإستعمالى تملك المال من زيد والحكم عليه بالتصدق، لا-فرض وجود المال وتعليق الحكم بالتصدق به على إعطاء زيد كما هو مفاد قوله: المال إذا أعطاه زيد فتصدق، والمدلول الإستعمالى للآيه المباركه أيضا من قبيل إذا أعطاك زيد مالا فتصدق به، لا قوله المال إذا أعطاه زيد فتصدق به كما يظهر ذلك بالتأمل، وأما ما ذكر الماتن قدس سره من أنه لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به كانت القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع لا- يمكن المساعده عليه، بل كان الصحيح أنه لو كان الشرط مجىء الفاسق نبأ كانت الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، وإلا فلو كان الموضوع طبيعى النبأ وعلق التبين فيه على مجىء الفاسق به كانت القضية الشرطيه ذات مفهوم كما ذكر قدس سره فى

تقريبه دلالتها على المفهوم.

ثم إنه قد يقال: بأنه لو كان الموضوع للحكم فى الجزاء نفس طبيعى النبأ، وأن الحكم بالتبين معلق على مجيء الفاسق به وأن مقتضى التعليق عدم لزوم التبين فيما إذا كان الآتى به غير فاسق فلا يمكن أيضا الإلتزام بالمفهوم؛ لأن ما ورد فى ذيلها يمنع عن انعقاد المفهوم لها وهو تعليل لزوم التبين بما يجرى فى خبر العادل أيضا، وأجاب الشيخ قدس سره عن ذلك بأن المراد من الجهالة فى التعليق ليس مقابل العلم ليعم التعليق خبر العادل أيضا وتكون قرينه على عدم إرادته المفهوم حيث إن التعليق أقوى ظهورا، بل المراد منها السفاهة وفعل ما لا ينبغى فعله، ومن الظاهر أن هذا المعنى لا يجرى فى العمل بخبر العادل، فإن العمل به لا يكون أمرا سفهيا، كيف وبنائهم على العمل بأخبار العدول والثقات، لا يقال: لا يمكن أن يكون المراد من الجهالة السفاهة وفعل ما لا ينبغى صدوره عن عاقل، حيث إن الآيه نزلت فى واقعه ترتيب الأثر على خبر الوليد بارتداد القوم ولا يمكن الإلتزام بأن أصحاب النبى صلى الله عليه وآله كانوا بصدد القيام بأمر سفهى، فإنه يقال: كان قصدهم العمل لغفلتهم عن حال الوليد وإن التعليق بلحاظ فسق المخبر لا بلحاظ الغفلة عن حاله والاعتقاد والوثوق بصحة خبره فلا ينافى ذلك إرادته السفاهة من الجهالة.

فى الاستدلال على اعتبار خبر العدل بآيه النبأ

وقد يقال: لو كان المراد من الجهالة خلاف العلم لما كان أيضا فى التعليق ما يمنع عن دلالة الآيه بالمفهوم لاعتبار خبر العدل حيث إن مقتضى المفهوم كون خبر العدل علما، ولذا لا ينافى التعليق الوارد فى الآيه اعتبار سائر الأمارات كالظواهر ولكن لا يخفى ما فيه، فإن المفروض فى المقام استفادته اعتبار خبر العدل من مفهوم

الآية بحيث لو لم يكن في البين ما دلّ على اعتبار خبر العدل لاستفيد اعتباره من مفهومها، ومن الظاهر أنه ليس مفهومها كون خبر العدل علماً ليخرج خبر العدل عن التعليل، بل لو كان المستفاد منها عدم وجوب التبين في خبر العادل يستلزم ذلك اعتبار كون خبره علماً، والإشكال في المقام هو أن التعليل الوارد في الآية يمنع عن انعقاد المفهوم بعدم وجوب التبين في غير خبر الفاسق وربما يقال لو كان المراد بالجهالة السفاهة لما أمكن أيضاً إستفاده اعتبار خبر العدل منها، حيث إن التعليل فيها غير مقصود بقوله سبحانه «أن تصيبوا قوماً بجهالة» بل ذكر فيه «فتصيحوا على ما فعلتم نادمين»^(١) ففي التحقيقه إيجاب التبين في خبر الفاسق من جهة أن العمل به بلا تبيين تعريض للنفس بالندامة، وهذا يجري في خبر العادل أيضاً فإنه قد يوجبها العمل به ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الندامة بالإضافة إلى التكاليف عدم كون المكلف معذورا في مخالفتها، والابتلاء بمخالفة الواقع مع كون المكلف معذورا لا- يوجب الندامة بخلاف الموارد التي يكون الغرض فيها مجرد الوصول إلى الواقع، ودعوى أن حمل الندامة على ما ذكر لا يناسب مورد الآية، حيث لا يمكن الإلتزام بأن الندامة في قضيه خبر الوليد كان موجبا للعقاب يدفعها ما تقدم من أن التعليل كان بلحاظ فسق المخبر واقعا لا بلحاظ الغفلة عن حاله أو الاعتقاد بصحة إخباره، وعلى الجملة فمفاد الآية على تقدير كون الجهالة بمعنى السفاهة، أن الفاسق يكون العمل بخبره بلا تبيين تعرضا للندامة، وهذا إذا لم يكن العمل به مع الاعتقاد بعدم فسقه بخلاف خبر العدل فإنه ليس العمل به تعريض للنفس بالندامة هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن يراد بالندامة ما يحصل من العمل بمخالفه الواقع لكذب الخبر، وهذا الأمر غالبى فى خبر الفاسق بخلاف خبر العادل فإن الندامة فى العمل به أمر اتفاقى، ولذا لا يكون التعليل المزبور مانعا عن انعقاد المفهوم لو لم تكن الشرطيه مسوقه لتحقق الموضوع.

وقد يشكل على الاستدلال بالآيه على اعتبار خبر العدل مع قطع النظر عن التعليل الوارد فيها بأنه لا مفهوم لها؛ لأنّ الحكم الوارد فى الجزاء ليس حكماً شرعياً ليقال إنّ تعليقه لموضوعه على حصول الشرط وعدم ذكر العدل للشرط مقتضاه انتفاؤه عن موضوعه بانتفاء الشرط، حيث إن المراد بالتبين هو العلم، واعتباره ولزوم العمل به عقلى لا يرتبط بشيء ولا يعلق على مجيء الفاسق بالنبأ.

وبتعبير آخر حكم العقل بلزوم اتباع العلم أو تحصيله بالأحكام الكليه لا يكون معلقاً بشيء ليقضى بانتفائه بانتفاء الشرط، هذا إذا أريد من التبين العلم الوجدانى، وأما إذا أريد منه الوثوق ليكون الأمر بتحصيل الوثوق والعمل به طريقاً دالاً على اعتباره فلا يمكن الجمع بين منطوق الآيه ومفهومها، فإن مقتضى المنطوق جواز العمل بخبر الفاسق مع حصول الوثوق بالمخبر به، ومفهومها جواز العمل بخبر العدل، حصل الوثوق بالمخبر به أم لا، والإلتزام بالمنطوق والمفهوم كما ذكر إحداث قول ثالث، فإن القائل بالخبر الموثوق به يلتزم باعتباره سواء كان مخبره عادلاً أو فاسقاً والقائل باعتبار خبر العدل دون الفاسق يلتزم باعتباره الأول دون الثانى سواء كان موثقاً به أم لا، فالجمع بين اعتبار خبر العدل مطلقاً واعتبار خبر الفاسق الموثوق به يكون قولاً ثالثاً فى المسأله. وفيه، أنه يمكن أن يكون الإرشاد إلى لزوم تحصيل العلم عند خبر الفاسق للنهى الطريقي عن الإعتماد على خبره فيكون مفهومه عدم

هذا النهى فى خبر العادل بالإرشاد إلى عدم لزوم تحصيل العلم فى مورده، ولو أريد بالتبين الوثوق لكان المفهوم عدم لزوم تحصيله فى خبر العدل ولا محذور فى الإلتزام بذلك بل لا مناص عنه كما سيأتى.

وقد يقال: بأن فى القضية الشرطيه قرينه على أنها ليست بذات مفهوم، فإنه إذا وصل فى واقعه خبران أحدهما من الفاسق والآخر من العادل ولو كان معنى منطوق الآيه أن طبيعى الخبر إذا جاء به فاسق، فاللازم التبين فيه لزم فى الفرض التبين من خبر العادل أيضاً، لأنه يصدق أن الطبيعى جاء به فاسق، فاللازم التبين من الطبيعى الصادق على خبر العادل أيضاً فيلزم القول باعتبار خبر العادل إذا انفرد، وعدم اعتباره إذا انضم إليه خبر الفاسق، ولكن لا يخفى أن مناسبه الحكم والموضوع مقتضاها اختصاص التبين بصوره اختصاص المخبر بالواقعه بالفاسق.

وقد يقال: بعدم المفهوم للقضية الشرطيه؛ لأن المفهوم على تقديره لا يمكن أن يؤخذ به فى مورد نزول الآيه حيث إن ارتداد شخص أو قوم لا يثبت بالخبر الواحد سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، والإلتزام بخروج المورد عن المطلق أو العام مستهجن فيتعين الإلتزام بأن الآيه إرشاد إلى عدم اعتبار خبر الفاسق خاصه.

والجواب كما عن الشيخ الأنصارى قدس سره أنه لا يلزم على البناء للمفهوم إخراج المورد، فإن المراد من الفاسق المضاف إليه النبأ طبيعى الفاسق لا فاسق واحد ليكون المفهوم اعتبار خبر العدل الواحد، بل المراد فى نبأ العادل أيضاً نبأ طبيعى العادل فالمنطوق مدلوله أن النبأ إذا جاء به الفاسق فما دام لم يظهر صدقه لا يجوز الإعتماد عليه والعمل به، بخلاف خبر طبيعى العادل فإنه يجوز الإعتماد عليه كما هو مقتضى المفهوم حتى فى مورد نزول الآيه، غايه الأمر العمل به فى مورد نزولها مقيد بما إذا

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جئ به على كون الجائي به الفاسق، يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

ولا- يخفى أنه على هذا التقرير لا- يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا- مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

انضم إليه نبأ عادل آخر.

وبتعبير آخر قد ثبت في مورد نزولها تقييد المفهوم بالإضافة إلى المورد لا أن المورد قد خرج عن المفهوم رأساً ولا استهجان في تقييد المفهوم خصوصاً مع بقاء المنطوق فيه على إطلاقه.

ولا يخفى أيضاً أن الفاسق وإن يعم الفاسق المتحرز عن الكذب، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن إطلاقه بالإضافة إلى المتحرز عنه في غير موارد اعتبار شهادته العدل من الإخبار بالموضوعات والأحكام الكلية بما دلّ على اعتبارهم خبر الثقة، حيث إن ردع السيره الجارية على اعتبار خبر الثقة بإطلاق المنطوق غير تام خصوصاً بملاحظته التعليل الوارد في ذيل الآية.

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بمفهوم الوصف في آية النبأ

ثم إنه قد يوجه دلالة آية النبأ على اعتبار خبر العدل بمفهوم الوصف، والمراد من الفاسق ذكر عنوان الفاسق، فإن قوله سبحانه «إن جاءكم فاسق بنبأ»، في قوله، قوله إن جاءكم من هو فاسق بنبأ.

وفيه أن الوصف المعتمد على موصوفه لا يدل على المفهوم على ما تقدم الكلام في مفهوم الوصف، فكيف بغير المعتمد عليه كما في الآية حيث إن غير

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به، كانت القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقه لذلك، إلا أنها ظاهره في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر.

المعتمد كاللقب في أن إثبات حكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن غيره بعدم جعل مثله لغيره كما في قوله أكرم العالم.

وذكر الشيخ الأنصاري قدس سره أن في العدول عن ذكر العنوان الذاتى إلى العنوان العرضى دلالة على اعتبار خبر العدل لأن خبر الفاسق بعنوانه الأولى خبر واحد وبعنوانه الثانوى خبر الفاسق، ولو كان الخبر الواحد على الإطلاق غير معتبر لكان المناسب أن يقال: إن جاء كم نبأ واحد فتبينوا ففى العدول عن هذا التعبير إلى ما فى الآيه اقتضاء أن لا يكون خبر الفاسق بعنوانه الأولى محكوما عليه بلزوم التبين، وهذا لا يكون إلا باعتبار خبر العدل.

وقد يورد على الاستدلال بأن كون الخبر خبر فاسق كما أنه عنوان عرضى كذلك كون الخبر خبر الواحد ويحتمل دخاله عنوان الخبر الواحد فى لزوم التبين عند إرادته العمل، وذكر الفاسق بخصوصه للدلالة على فسق المخبر فى مورد نزول الآيه، ولكن لا يخفى أن مراد الشيخ قدس سره من العنوان العرضى ليس مقابل الجنس والفصل والنوع ومن الذاتى أحدها، بل المراد أن عنوان الخبر الواحد ينطبق على خبر الفاسق بلا ملاحظه حال المخبر، بخلاف عنوان خبر الفاسق أو خبر العادل فإن انطباقهما يحتاج إلى ملاحظه حال المخبر.

وبتعبير آخر دعوى عدم دلالة الوصف على المفهوم لاحتمال ذكر عنوان الفاسق فى الشرط للدلالة على فسق المخبر فى مورد نزولها لا يحتاج إلى المناقشه

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهره فى المفهوم، لأن التعليل بإصابه القوم بالجهاله المشترك بين المفهوم والمنطوق، يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهاله بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهه وفعل مالا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة.

ثم إنّه لو سلم تماميه دلالة الآيه على حجيه خبر العدل، ربّما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام بواسطه أو وسائط [١].

فى العنوان الذاتى أو العرضى بالمعنى الذى ذكرنا.

[١] حاصل الإشكال أن الآيه الشريفه ونحوها مما يدلّ على اعتبار خبر العدل أو الثقه لا يفيد فيما إذا كان الخبر المنقول النبأ عن المعصوم عليه السلام بوسائط أو حتى بالإضافة إلى من يصل إليه الخبر عن الإمام عليه السلام بواسطه بأن لا يخبر إليه المخبر الخبر عن الإمام بلا واسطه، وكذلك الحال فيما إذا أخبر العادل بعداله مخبر حتى فيما إذا كان الإخبار بعدالته مباشره، والوجه فى الإشكال أنّه إذا كان الواصل إلينا خبر العادل عن الإمام عليه السلام بلا واسطه بينه وبين الإمام عليه السلام فمقتضى وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ترتيب أثر قول الإمام عليه السلام على خبره، وأما إذا كان خبره عنه مع الواسطه فلا يكون دليل اعتبار الخبر مقتضيا لاعتبار الخبر الواصل إلينا فإنه ليس واقع خبر المخبر لنا إلاّ خبر الواسطه الذى ليس بنفسه أثر شرعى، ولا موضوع لأثر شرعى غير وجوب التصديق الذى جعل له هذا الأثر الشرعى بدليل الاعتبار، ولو كان الأمر بترتيب هذا الأثر مدلولاً لدليل الاعتبار لزم كون وجوب تصديق العادل فى خبره موضوعا وحكما فى دليل الاعتبار، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع، وذكر الماتن قدس سره أنه إذا صار خبر العدل عن الإمام عليه السلام أو خبره بالعداله بموضوع ذى حكم

بخطاب اعتبار خبر العدل، فيمكن ورود خطاب آخر ينشأ به بالخبر العدل عن المعصوم عليه السلام من الأثر على خبر العدل بذلك الخبر، ومعه ينحل إشكال اتحاد الموضوع والحكم ولكن المفروض في المقام أن ما يستفاد منها اعتبار خبر العدل مع تعدده لا يستفاد منه إلا إنشاء واحد وهو ترتيب ما للمخبر واقعا من الأثر على إخبار العادل به.

أقول: لا يكفي الخطاب الآخر إلا فيما وصل الخبر بقول المعصوم عليه السلام بواسطه واحده وفيما كان بواسطتين أو أكثر يتعين خطاب ثالث أو أكثر ينشأ به أثر الإخبار بالخبر عن المعصوم عليه السلام للخبر عن ذلك الإخبار، وهكذا وإلا لزم اتحاد الحكم والموضوع بالإضافة.

وأجاب الماتن قدس سره عن أصل الإشكال بأنه لم يلاحظ في وجوب تصديق العادل في خبره إلا طبعي الأثر، لا الأثر المفروض للمخبر به مع قطع النظر عن الحكم بترتيبه على الخبر العدل حتى يستشكل في خبر عن المعصوم عليه السلام عليه بالواسطه وفي الإخبار بعداله الراوى، بل المراد من الأثر للمخبر به المأثور بترتيبه على الخبر طبعي الأثر ولو كان ذلك الطبعي بنفس ذلك الأمر، كما يقال مثلاً: الكلام ما يصح السكوت عليه فإنّ عنوان الحكم بطبعي الكلام بأنه يصح السكوت عليه يعم نفس هذا الكلام الذي يتم بنفس هذا الحكم.

وبتعبير آخر إذا شمل مفاد دليل الاعتبار لخبر المخبر عن الإمام عليه السلام يكون شموله له موجبا لشموله لخبر المخبر بذلك الخبر أيضا، فإنه بشمول دليل الاعتبار للمخبر عن الإمام عليه السلام وصيروره الخبر ذا أثر يكون تنزيل الخبر بذلك الخبر أيضا محققا، وهذا حاصل ما أجاب به أولاً.

فإنه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر، لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلا أنه بنفس الحكم فى مثل الآيه بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض.

وأجاب ثانياً: بأنه لو فرض عدم شمول دليل الاعتبار للخبر بالخبر بالدلاله اللفظيه ثبت اعتبار الخبر مع الواسطه بعدم احتمال الفرق بين الأثر الثابت للمخبر به مع قطع النظر عن خطاب الاعتبار، وبين الثابت للمخبر به بلحاظ خطاب الاعتبار أضف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين ترتيب أثر وأثر آخر.

أقول: الصحيح فى الجواب أن يقال ليس اعتبار الخبر بمعنى تنزيله منزله واقعه، ليقال: إنه لا بد من أن يكون لواقعه أثر مع قطع النظر عن التنزيل أو يكون لواقعه موضوعاً أو حكماً شرعياً، بل معنى حجيه الخبر اعتباره علماً وإحرازاً بالمخبر به، فلا بد من أن يكون فى البين ما يوجب خروج الاعتبار عن اللغويه ولو بأن يكون للعلم بالمخبر به أثر من جواز الإخبار به ونحوه، مثلاً إذا روى المفيد عن ابن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن الإمام عليه السلام يكون مقتضى دليل الاعتبار أن خبر المفيد إحراز لخبر ابن الوليد فيجوز لنا الإخبار بأن ابن الوليد أخبر المفيد بكذا، وبعد إحراز خبر ابن الوليد يكون مقتضى دليل الاعتبار خبر ابن الوليد لكون خطاب الاعتبار إنحلالياً، فإن خبر ابن الوليد علم بخبر الصفار فيجوز الإخبار بأن الصفار قد أخبر ابن الوليد، وخبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام وبضميمه أصاله الظهور وجهه الصدور يكون العلم بقول الإمام عليه السلام بظاهره وجهه صدوره مستندا للحكم الشرعى الفرعى فى الواقعه.

ولو أغمض عن ذلك وقيل بأن معنى اعتبار الخبر تنزيله منزله واقعه المخبر به

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً، فلا- بأس فى أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا- يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر.

ويمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعياً، والحكم فيها بلحاظ طبيعته الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سرايه حكم طبيعته إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المنطوق فى سائر الآثار فى هذا الأثر — أى وجوب التصديق — بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، فى وجوب

فيمكن القول بأن المنزل عليه لخبر المفيد ليس خبر ابن الوليد، ليقال إن خبر ابن الوليد ليس بذى أثر مع قطع النظر عن دليل الاعتبار، بل حيث إن عمده الدليل على اعتبار خبر العدل أو ثقته سيره العقلاء وهم لا يفرقون فى الخبر بالواقعه بين كون الخبر بواسطه أو بدونها، فيكون مقتضى السير وإمضائها تنزيل خبر المفيد عن ابن الوليد عن الصفار عن الإمام عليه السلام تنزيل الخبر بمجموع سنده منزله العلم بقول المعصوم عليه السلام .

نعم إذا كان بعض الوسائط مجهولاً- أو ضعيفاً فلا- يكون فى الخبر المزبور هذا التنزيل لخروجه عن دائره السير المشار إليها، ولكن لا- يخفى أنه فى إجراء الدفع بأحد الوجهين فى الخبر بعدالة الراوى تأمل، اللهم إلا- أن يقال: إن الإخبار بعدالة الراوى إخبار عن موضوع ذى حكم وهو ترتب وجوب التصديق على خبره ولا يضر إستفاده حكم ذلك الموضوع من نفس دليل اعتبار الخبر لما تقدم من أن الأثر الملحوظ للمخبر به فى دليل الاعتبار طبيعى الأثر الانحلالى بانحلال خبر العدل.

الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعى وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم فى الآيه به، فافهم.

ولا يخفى أنه لا مجال بعد إندفاع الإشكال بذلك للإشكال فى خصوص الوسائط من الأخبار[١].

[١] ثم إن فى المقام إشكالاً آخر فى اعتبار الأخبار مع الواسطه وهو أنه إذا شمل دليل الاعتبار لخبر المفيد عن ابن الوليد وباعتبار خبره الثابت وجداناً يحرز خبر ابن الوليد ولكن لا- يمكن أن يعم وجوب التصديق لخبر ابن الوليد بأن يثبت وجوب التصديق لخبر ابن الوليد أيضاً؛ لأن الحكم لا يعم الفرد من الموضوع الذى تتأخر رتبته عن ثبوت ذلك الحكم للموضوع، ولكن الإشكال ضعيف فإن الحكم إذا كان إنحلالياً وبثبوته لفرد من الموضوع يتحقق أو يحرز فرد آخر من الموضوع، يثبت الحكم الانحلالى للفرد المتحقق أو المحرز أيضاً، فإن الحكم الثابت فرد آخر من الحكم فلاحظ مسأله الإقرار بالإقرار والبينه على البينه، فإنه بشمول دليل الاعتبار للإقرار المحرز بالوجدان يحرز الإقرار بالحق ويحكم بنفوذه، فيثبت الحق، كما أن بشمول دليل الاعتبار للبينه على شهادة العدلين يحرز البينه بالحق وبنفوذه تثبت الدعوى.

ولكن ذكر الماتن قدس سره أنه لا- يبقى مجال لهذا الإشكال مع ظهور الجواب عن الإشكال الأول الراجع إلى لزوم إتحاد الحكم والموضوع؛ لأن الموضوع فى الحقيقه نفس الأثر الثابت للمخبر به على تقديره ولو كان ذاك الأثر بلحاظ أفراد طبيعى الأثر حتى ما كان مستفاداً من خطاب اعتبار خبر العدل، فإنه بذلك الدليل يثبت للخبر اللاحق الأثر الثابت للسابق على تقديره.

أقول: قد ذكرنا أن إرجاع وجوب التصديق لخبر العادل إلى الأثر الشرعى

كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً، بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً- حكماً له أيضاً، وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعى، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً.

بترتيب الأثر الثابت للمخبر به على خبر العدل خلاف اعتبار الأماره عند العقلاء، فإن اعتباره عندهم اعتبارها علماً بالمخبر به على ما تقدم، نعم إذا لم يصح أن يعمّ الحكم لجميع أفراد موضوعه حتى الفرد الذى تتأخر رتبته عن الحكم بأن دار الأمر فى ذلك الحكم أن يختص بالأفراد التى لا- تتوقف فرديتها للموضوع على الحكم المجموع له أو يختص بخصوص الفرد الذى يتوقف فرديته على ذلك الحكم، كما فى قوله كل خبرى كاذب فلا يبعد القول بأنه لا يعمّ الفرد المتوقف فرديته على هذا الحكم ويعدّ اختصاصه به من التخصيص المستهجن، ومن هذا القبيل تردد شمول دليل اعتبار خبر العدل أو الثقة للأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام الواصله إلينا بواسطه العدول والثقات أو للإجماع المنقول فى كلام السيد من كون العمل بالخبر الواحد عند أصحابنا نظير العمل بالقياس عندهم مع كون نقله الإجماع موهونا معارضا بالمثل، وعدم الملازمه بين اعتبار خبر العدل عن المعصوم عليه السلام بنحو نقل الروايه وبين نقل مثل الإجماع المزبور، وأن شمول اعتبار خبر العدل لما نقله من الإجماع غير معقول لأنه يلزم من شمول دليل الاعتبار له عدم اعتباره؛ لأنّ غايه الإجماع المنقول أنه خبر الواحد وما يلزم من اعتباره عدم اعتباره غير ممكن الاعتبار.

ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» الآية، وربما يستدل بها من وجوه.

أحدها: أنّ كلمه (لعلّ) وإن كانت مستعمله على التحقيق فى معناها الحقيقى وهو الترجى الإيقاعى [١] الإنشائى، إلا أن الداعى إليه حيث يستحيل فى حقه

فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه النفر

[١] من الآيات التى إستدل بها على اعتبار خبر العدل آيه النفر قال الله تعالى «لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» (١) الآية، وذكر الماتن قدس سره أنه يستدل بها على اعتبار خبر العدل من وجوه.

الأول: أنّ كلمه (لعلّ) وإن تكن مستعمله فى معناها الموضوع له وهو الترجى الإنشائى، إلا أن الداعى إلى استعمالها فيه لا يمكن أن يكون هو الترجى الحقيقى الممكن من الجاهل بحقيقه الأمر والواقع، ويتعين كون استعمالها فيه لإظهار مطلوبيه الفعل المنشأ له الترجى، وإذا ثبت مطلوبيه التحذّر أى قبول الإنذار والعمل على مقتضاه ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل بين مطلوبيته ووجوبه، فإن التحذّر لا يقبل الاستحباب فإنه يجب مع ثبوت مقتضيه ولا يكون مطلوبا أصلاً مع عدم مقتضيه، والثانى، أن الإنذار الوارد فى الآية واجب حيث جعل غايه للنفر الواجب فإن وجوب النفر مستفاد من كلمه لولا التحضيضيه المتضمنه للتوبيخ على ترك الفعل، وإذا كان الإنذار واجبا وجب ما يترتب عليه من الفرض حيث لا يمكن وجوب شىء وعدم وجوب غايته المترتبه عليه من الغرض.

وعلى الجملة لا يمكن عدم لزوم الغايه التى تقبل التكليف ويترتب على الواجب وذكر غرضاً لذلك الواجب.

ص: ١٤٠

والثالث: أن الإنذار واجب لما تقدم وذكر التحذر غايه له، ومن الظاهر أن وجوب ذى الغايه التى تقبل التكليف ترشحي من وجوب غايته، وإذا لم تكن الغايه واجبه فكيف يترشح الوجوب إلى ذيهها يعنى الإنذار.

والفرق بين الوجه الثالث والوجه الثانى، أن الثانى كان ناظرا إلى إيجاب ذى الغايه وأن وجوبه من غير لزوم غايته التى تقبل التكليف غير ممكن بلا- نظر إلى كون وجوب ذى الغايه نفسيا أو غيريا، والوجه الثالث ناظر إلى أن إيجابه غيرى فلا بد من وجوب الغايه ليتشرح الوجوب منها إلى ذيهها حتى فيما فرض أن لذى الغايه فائده أخرى يترتب عليها بحيث لا يكون إيجابه نفسياً بدون إيجاب غايته لغواً، كظهور الحق ووضوح الواقع فإن ذلك يترتب على الإنذار مع تراكمه وكثره المنذرين ولكن وجوب الإنذار غيريا مع عدم وجوب التحذر غير ممكن.

وأجاب قدس سره عن وجه الإمكان بإمكان الاستحباب فى التحذر؛ لأنّ إنذار المنذرين لو كان موجبا للعلم بالواقع كما إذا كانوا من الكثره بحيث يحصل من إنذارهم فى واقعه العلم بالتكليف الواقعى يتعين الحذر للزوم اتباع العلم بالتكليف، وأما إذا لم يكن موجبا له فيكون التحذر من الابتلاء بمفسده الفعل أو فوت المصلحه الملزمه أمرا حسنا، والتحذر لرجاء عدم الابتلاء أو عدم فوت المصلحه الملزمه مستحباً فإنّه من الاحتياط، وبتعبير آخر حجيه غير العدل تنتزع من إيجاب الحذر لا من مجرد مطلوبيته، وكلمه (لعلّ) لا- يستفاد منها إلاّ المطلوبيه لا كونها بنحو اللزوم، فالفصل بين مطلوبيه الحذر وعدم وجوبه بأنّ يثبت الأوّل عند إخبار العدل دون الثانى أمر ممكن فإنّ الخوف يصدق إذا كان فى البين احتمال الابتلاء بالمفسده أو فوت المصلحه الملزمه.

تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى، كان هو محبوبه التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها: إنه لما وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب، كما هو قضيه كلمه (لولا) التحضيضيه، وجب التحذر، وإلا لغي وجوبه.

ويورد على الوجه الثانى بأن إيجاب الإنذار مع عدم وجوب الحذر بإطلاقه أو اشتراطه بصوره إحراز صدق الإنذار لا يكون لغوا حيث إن وجوب الإنذار على المنذر مع عدم لزوم العمل بإنذاره مطلقاً لوضوح الواقع بتراكم الإنذار، وعلى الوجه الثالث: بأن الإنذار فعل المنذر والحذر فعل من وصل إليه الإنذار فلا يعقل أن يكون فعل المنذر واجبا غيريا ترشحيا، بل يتعين كونه نفسيا، غايه الأمر الداعى إلى إيجابه وجوب الغايه، ولكن كون وجوب الغايه على الإطلاق غير ظاهر بل لعلّه مشروط بصوره العلم والوثوق بصدق الإنذار.

لا يقال: وجوب العمل بإنذار المنذر مطلق سواء حصل العلم بصدق الإنذار أم لا، مقتضى الإطلاق وعدم تقييد مطلوبه الحذر بصوره العلم، فإنه يقال: لا مجرى لأصالة الإطلاق فى ناحيه وجوب الحذر لعدم كون الآيه وارده إلا فى مقام إيجاب النفر للفقهاء كفاثيا هذا أولاً، وثانيا ما يقتضى إختصاص وجوب الحذر بصوره إحراز الصدق موجود فى نفس الآيه بمعنى أنه لو كانت الآيه فى مقام البيان حتى فى ناحيه وجوب العمل بإنذار، لكان وجوب الحذر مختصا بصوره إحراز صدق الإنذار، وذلك فإن إيجاب النفر بنحو الوجوب الكفاثى كما هو ظاهر الآيه للفقهاء وتعلم معالم الدين لإبلاغها للمتخلفين أو لإبلاغ المتخلفين إلى النافرين على الوجهين الواردين فى تفسير الآيه، ويجب الحذر على المتخلفين النافرين فيما إذا أنذروا بأحكام الدين

ومعالمها ولا يكون هذا الوجوب منجزاً إلا مع إحرازهم أنهم أنذروا بها.

وبتعبير آخر الإنذار بمعالم الدين وأحكامه موضوع لوجوب القبول على الآخرين فيحتاج في وجوب القبول عليهم إلى إحرازهم أنهم أنذروا بها كسائر الأحكام المترتبة على سائر الموضوعات في توقف تنجزها على إحراز فعلية موضوعاتها وهذا ما أفاده الماتن بزيادة التوضيح منّا.

أقول: ما ذكره قدس سره أولاً من أنّ الحذر بنفسه لا يقتضى أن يكون الطلب المتعلق به لزومياً بل يمكن كونه بنحو الإستحباب أمر صحيح في نفسه، نظير قوله فأحذر إذا نصحك أخوك، ولكن المحذور منه في الآية المباركة مخالفته إنذار المنذر، ومن الظاهر أنّ المنذر إما أن يخبر بالتكليف الواقعي بالمطابقه وبالعقاب على مخالفته بالإستلزام أو بالعكس، وظاهر الحذر عمّا أنذروا الحذر عما يترتب على مخالفته الإنذار من احتمال العقاب، وفوت الملاك على تقديره لا يعبأ به عامه الناس مع فرض عدم احتمال العقاب فطلب الحذر مع عدم ترتب احتمال العقاب على المخالفة بلا معنى، ولذا لو ورد في الخطاب الشرعي لأخذ في إنذار الفاسق إذا أنذرك بما تفقه، كان الكلام المزبور صحيحاً وإن يحتمل فوت الملاك الواقعي بصدق إنذاره.

وأما ما ذكر قدس سره من عدم الإطلاق في طلب الحذر ولعله مشروط بحصول العلم بصدق الإنذار، بل في الآية دلالة على أن المطلوب القبول والعمل إذا كان الإنذار بمعالم الدين وأحكامه، واللازم إحراز ذلك كسائر الموضوعات للأحكام لا يمكن المساعدة عليه، فإن اختصاص كون الآية في مقام بيان وجوب النفر فقط غير معلوم، فإن سوقها في مقام وجوب النفر لا ينافي كونها في مقام بيان وجوب التفقه ووجوب

ثالثها: إنه جعل غايه للإنذار الواجب، وغايه الواجب واجب.

ويشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحه أو الوقوع في المفسده، حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

والوجه الثانى والثالث بعدم انحصار فائده الإنذار ب [إيجاب] التحذر تعبدًا، لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق، ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايته التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو

الإنذار ووجوب الحذر أيضاً، حيث إن الأحكام الواردة فيها أحكام متعدده وكونها وارده فى بيان واحد منها خلاف أصاله كون المتكلم فى بيان كلّ حكم يرد فى خطابه، وكذا دعوى أنّ فى الآيه قرينه على ما يقتضى اختصاص وجوب الحذر بصوره العلم بصدق الإنذار، وذلك فإنه لم يؤخذ فى ناحيه الإنذار إلاّ الإخبار بترتب العقاب على الترك والفعل سواء كان الإخبار بالدلاله المطابقه أو غيرها، وكما أنّ مقتضى إطلاق الآيه وجوب الإنذار على المنذرين سواء أفاد العلم بالصدق للسامعين أم لا، كذلك الحال فى ناحيه وجوب القبول على المنذرين بالفتح بلا- تقييد بصوره علمهم بصدق الإنذار، ومقتضى هذا الإطلاق اعتبار إنذارهم علما بمعالم الدين وأحكامه، ولكن هذا فى الحقيقه عباره اخرى عن اعتبار فتوى الفقيه فإن مضمون الآيه اعتبار محتوى كلام المنذر، بما هو منذر وما أجاب به الماتن قدس سره عن ذلك بأنّه لم يكن حال الرواه فى الصدر الأول الناقلين عن النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام إلاّ كحال نقله الفتاوى عن المجتهدين فى هذه الأعصار، وكما يصدق الإنذار على نقله الفتاوى عن المجتهد إذا كان المنقول حكماً إلزامياً يستلزم التخويف على

لم نقل بكونه مشروطاً به، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله، كى يندروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين فى تفسير الآيه، لكى يحذروا إذا أنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا

المخالفة، كذلك الحال فى نقل كلام النبى صلى الله عليه و آله والمعصوم عليه السلام فى تلك الأعصار.

وعلى الجملة إذا كان النقل مع التخويف معتبراً كان معتبراً بلا- تخويف لعدم القول بالفصل وعدم احتمال الفرق بين الخبر المقارن للتخويف وبين غيره.

وعن بعض الأعلام قدس سره أن التفكيك بين نقل الحديث والفتوى وقع فى الأزمنة المتأخره لكثرة الأخبار واختلافها فى العبادات وقتها فى المعاملات جداً، بحيث يحتاج استفاده أحكام المعاملات من تلك الروايات إلى صرف العمر فى وجه الإستفاده وكيفية منها، وإذا دلت الروايه على اعتبار الإنذار فى الصدر الأول كان مقتضاها اعتبار خبر العدل والثقة. وفيه أنّ الآيه على تقدير الإطلاق لا تدلّ إلاّ على اعتبار الفتوى يعنى الإفتاء، وذلك فإنّ المهم فى بحث حجيه خبر الواحد هو إثبات أن الكلام الصادر من الراوى علم بكلام المعصوم عليه السلام بحسب الصدور، وأما المعنى المستفاد ومحتواه فقول الراوى بما هو راوٍ غير معتبر فيه، فإنّه يمكن أن يكون المستفاد منه عند المروى إليه خلافاً ما استفاد الراوى، وعلى ذلك فمفاد الآيه اعتبار الإنذار بما هو إنذار وقبول إنذاره على المنذر بالفتح، وهذا فى قوه اعتبار محتواه الذى عند الراوى أو حتى إذا لم يكن إنذاره بنقل الروايه.

وبالجملة كون الإنذار فى الصدر الأول كان مع نقل كلام المعصوم عليه السلام لا يوجب كون موضوع الاعتبار نقل كلامه عليه السلام مع قطع النظر عن الإنذار كما لا يخفى.

دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوى إلا- الإخبار بما تحمله، لا التخويف والإنذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواه فى الصدر الأول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقله الفتاوى إلى العوام.

ولا- شبهه فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه، فالآيه لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف، كان نقله حجه بدونه أيضاً، لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم. ومنها: آيه الكتمان «إنّ الذين يكتُمون ما أنزلنا . . .» الآية [١].

فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الكتمان

[١] قد يستدل بقوله سبحانه «إنّ الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» (١) وتقريب الاستدلال هو أنّ الغرض والغايه من وجوب الإظهار أو حرمه الكتمان ترتب التصديق العملى على الإظهار، ومقتضى إطلاق الآيه وجوب الإظهار ولو فيما لا يوجب العلم للسامعين، ومقتضى وجوب الإظهار فى الفرض ترتب وجوب العمل على طبقه وهذا معنى التعبّد بالإظهار، وبتعبير آخر يكون الإظهار حجه ويعتبر علماً ولو فيما لا يوجب العلم وجدانا نظير ما يذكر فى قوله سبحانه «ولا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن» (٢) من أنّ نهى المرأه عن كتمانها حتى فى صوره عدم إفاده إظهارها العلم بالصدق مقتضاه اعتبار قولها فى إخبارها بحملها، وقد أورد

ص: ١٤٦

١-١) سورة البقره: الآية ١٥٩.

٢-٢) سورة البقره: الآية ٢٢٨.

وتقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً، للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآيه بما أورد على آيه النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى، لكنها ممنوعه، فإن اللغويه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق

الشيخ قدس سره على الاستدلال بأن الغايه من وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان أن يكون العمل بمقتضى الإظهار، إلا أنه لا دلاله للآيه على لزوم العمل بالإظهار تعبداً للإهمال في ناحيه وجوب القبول، بل يمكن دعوى ظهورها في العمل بالإظهار مع إحراز كونه إظهاراً للهدى، والتذكر بالبينه، وأورد عليه الماتن قدس سره أنه بعد تسليم الملازمه والإطلاق في وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان لا يمكن دعوى الإهمال في وجوب القبول، وذلك فإنه بناءً على الإهمال أو إختصاص وجوب العمل بصوره العلم بكون إظهاره إظهاراً للهدايه، يكون وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان حتى في صورته عدم إفاده الإظهار العلم للسامع من اللغو، وهذا بخلاف آيه النفر فإنه قد تقدم أنه لا إطلاق فيها بالإضافه إلى وجوب الإنذار أيضاً، والجواب الصحيح عن الاستدلال بآيه الكتمان منع الملازمه، بمعنى أنه لم يعلم أن الغرض من حرمة الكتمان أو وجوب الإظهار العمل بالإظهار كما كان هذا غرضاً للإنذار في آيه النفر، بل الغرض من وجوب الإظهار وحرمة الكتمان وضوح الحقّ والعرفان به والشاهد لذلك ورود الآيه في نبوّه نبينا صلى الله عليه وآله حيث وقع الإخبار بها في الكتب المنزله من قبل، وبهذا يفترق المقام عن حرمة الكتمان على المرأه وإيجاب إظهار ما في رحمها من الحمل حيث إن خبر المرأه الواحده لا يفيد عادة العلم بقولها فيتعيّن أن يكون تكليفها بالإظهار للعمل بقولها من جواز إطلاقها في أى حال وإستحقاقها نفقتها ولو كان طلاقها بائناً إلى غير ذلك.

بسبب كثره من أفشاه وبينه، لثلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له عليهم الحجه البالغه.

ومنها: آيه السؤال عن أهل الذكر «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» [١].

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه السؤال

[١] الاستدلال بآيه السؤال عن أهل الذكر (١) على اعتبار خبر العدل مبنى على أن مفادها قضيه كليته يختلف مصاديق ذلك المفساد، فإنه إذا كان الشخص جاهلاً بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وأنه هل الوعد برسالته ونبوته وارد في أخبار الأنبياء السابقين أو أنه يمكن كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشراً، أو يكون أهل الذكر علماء هم العارفين بكتب الأنبياء السابقين وأحوالهم، كعلماء اليهود والنصارى، والمأمور بالسؤال عوام اليهود والنصارى وحيث إن هذا الأمر راجع إلى الاعتقادات يكون الأمر بالسؤال عنهم لتحصيل العلم والإعتقاد بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا إذا كان الشخص عالماً بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم جاهلاً بوصيته وخليفته من بعده فأهل الذكر في هذا الأمر نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخيار أصحابه العالمين بما سمعوا منه في قضيه الخلافه من بعده، وإذا علم الإمام المعصوم عليه السلام وجهل الشخص قوله عليه السلام فأهل الذكر في هذا الأمر نفس المعصوم عليه السلام أو الرواه عنه الذين أخذوا منه عليه السلام الحديث بلا واسطه أو معها، فالفقيه غير راوٍ للحديث عنه عليه السلام، بل مأمور بالأخذ بقول الإمام عليه السلام عن الرواه، فإن الراوى عنه عليه السلام أهل الذكر بالإضافة إلى الفقيه المزبور، كما أن الفقيه المزبور من أهل الذكر بالإضافة إلى العامى الذى يجهل تكاليفه وهمه معرفته بها ليعمل على طبقه، فالأمر بالسؤال في موارد الأمور الاعتقادية لتحصيل العلم، وفي مورد الأحاديث الأخذ بمضمونها، وفي موارد التكاليف العمل على طبق الفتوى المأخوذه فلا بدّ في أن يكون مقتضى الآيه

ص: ١٤٨

المباركة دليلاً على حججه الخبر في مورد نقل الروايه، وعلى حججه الفتوى في مورد الاستفتاء.

وعلى الجملة كما يكون مقتضى الآيه اعتبار الفتوى بالإضافة إلى المستفتى كذلك مقتضاه اعتبار روايه الراوى بالإضافة إلى المروى إليه غايته، كما يعتبر في المفتى بعض الأمور كذلك يعتبر في الراوى عدم كونه فاسقاً لما دلّ في آيه النبأ على عدم اعتبار خبره، وفيه أن مفاد الآيه والأمر بالسؤال فيها على أهل الذكر لكون السؤال عنه طريقاً لعرفان الحق والوصول إليه، فلا يكون الشخص معذوراً إذا ترك السؤال والفحص بأن كان عدم عرفانه الحق والوصول إليه لتركه السؤال والفحص، ولم يظهر فيها أنّ الأمر بالسؤال لمجرد التعبد بالجواب خصوصاً بملاحظه مورد الآيه في كون السؤال في أمر إعتقادي بوجوب تحصيل العلم والعرفان به.

أضف إلى ذلك ما في ذيلها في قوله سبحانه «إن كنتم لا تعلمون» وقد نوقش فيها أيضاً بأن راوى الحديث بما هو راوٍ يصدق عليه أهل الذكر، فلا دلالة في الآيه على اعتبار خبر الراوى حتى لو قيل بأن مفادها التعبد بالجواب، وأجاب الماتن قدس سره عن المناقشه بأنه يصدق أهل الذكر على بعض الرواه الذين هم من الفقهاء كأضراب زراره، وإذا دلت الآيه على اعتبار خبره في الجواب حتى فيما كان السائل عنه فقيهاً لكانت روايه غيره من العدول معتبره وإن لم يكن ذلك الغير فقيهاً للقطع بأنه ليس كون الراوى فقيهاً دخليلاً في اعتبار روايته، كما لا يحتمل الفرق في اعتبار خبر العدل بين كونه المبتدأ أو المسبوق بالسؤال.

أقول: لو لم تكن لفقاهه زراره وأضرابه دخاله في الرجوع الى روايتهم لم تعم الآيه للسؤال عنهم من الروايه لظهور الآيه المباركه لدخاله عنوان أهل الذكر في اعتبار

وتقريب الاستدلال بها ما فى آيه الكتمان.

وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجيه الفتوى لا الروايه.

وفيه: إن كثيراً من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزراره ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه

جوابهم فيقتصر مدلولها فى الشمول باعتبار فتوى الفقيه، ولعله قدس سره يشير إلى ذلك بقوله: فافهم.

ولكن مع ذلك من كان شأنه جمع الروايات بطرقها المعروفة فى الأخذ والنقل المعبر عنهم بنقله الأحاديث يصدق عليه عنوان أهل الذكر مع قطع النظر عن فقاهته وعدمها، والسؤال عنهم من الروايات الواصلة إليهم بالطرق المعروفة يدخل فى السؤال عن أهل الذكر، وإذا كان المستفاد من الآيه جواز التعبد بجوابهم يكون ذلك فى معنى اعتبار الخبر، والعمده فى الإشكال على الإستدلال بالآيه أنه لم يظهر من الآيه أن الأمر بالسؤال عن أهل الذكر للأخذ بجوابهم ولو تعبدا بل الظاهر بقريته مورد الآيه وما ورد فى ذيلها من قوله سبحانه: «إن كنتم لا تعلمون» للإرشاد إلى طريق تحصيل العلم بالواقع والحق وعدم كون الشخص معذورا إذا ترك طريق الفحص على ما مر، نعم لو قام دليل من الخارج أن خبر العدل عن الإمام عليه السلام ولو كان بعنوان خبر الواحد علم بقوله عليه السلام أو أن فتوى الفقيه علم بالحكم الواقعى كان الرجوع إلى الروايه والظفر بالخبر العادل فى مورد كالظفر بفتوى الفقيه من تحصيل العلم بقول المعصوم أو بالحكم الشرعى.

السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه، وجب قبول روايتهم وروايه غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زراره وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروى ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آيه الأذن «ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» [١]. فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الأذن

[١] ووجه الاستدلال بها على اعتبار الخبر الواحد هو مدح الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله وسلم على تصديقه للمؤمنين وقرن تصديقهم بتصديق الله سبحانه، ولو لم يكن خبر العدل أو الثقة معتبراً لما كان في تصديقه صلى الله عليه وآله موضع مدح، وقد أورد الماتن على الاستدلال بوجهين، الأول: أن المراد من الأذن سريع القطع والاعتقاد لا العمل بالخبر تعبداً، والثاني: أنه على تقدير كون المراد تصديق الغير في خبره عملاً فهو بالإضافة إلى ما ينفع المخبر ولا يضر بالغير.

وبتعبير آخر عدم إظهار خلاف خبره له وردّ خبره عليه، لا ترتيب آثار ثبوت المخبر به عليه، وهذه جهه أخلاقيه حيث يرى الغير تصديق خبره وثبوت اعتباره عند السامع، وقد ذكر الشيخ قدس سره أن اختلاف الجارّ في إضافه إيمانه صلى الله عليه وآله إليه سبحانه «يؤمن بالله» عن الجارّ في إضافته إلى المؤمنين مع تكرار الفعل «يؤمن للمؤمنين» قرينه على اختلاف المراد من الإيمان فيهما ففي إضافته إليه سبحانه بمعنى الاعتقاد واليقين وفي إضافته إلى المؤمنين التصديق صورته بمعنى عدم الإنكار عليهم عند

وفيه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبدًا.

وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حججه الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمّه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه، كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام: (فصدقه وكذبهم)، حيث قال

خبرهم، بل الإصغاء والسكوت. وقول ما يتخيّل المخبر تصديق خبره، ولكن لا يخفى أن الإيمان يتعدى بكل من الباء واللام ويراد منه التصديق والاعتقاد واقعا كقوله سبحانه: «فما آمن لموسى إلا ذريةً من قومه على خوف من فرعون» (١) و«قالوا إن أنتم إلا بشرٌ مثلنا» (٢) و«قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً» (٣) إلى غير ذلك، وقوله سبحانه «فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي» (٤) وقد يفرق بين الباء واللام بأن المراد في موارد التعدى باللام الإيمان والاعتقاد بالشخص في قوله، وفي موارد التعدى بالباء الاعتقاد بحصول نفس الشيء وحيث إن تصديق الله سبحانه في وعده وقوله من جهات الاعتقاد بنفسه فإن ذاته سبحانه عين كماله والإيمان به لا ينفك عن التصديق بكلامه وخبره اختلفت التعديه في إضافة الإيمان إليه سبحانه عن إضافته إلى المؤمنين.

أقول: لا- يمكن أن يكون المراد من الأذن في الآيه سريع القطع والاعتقاد، فإن كون إنسان سريع الاعتقاد والقطع نقص له ولا يكون موجبا للمدح بل يكون قادحا

ص: ١٥٢

١-١) سورة يونس: الآية ٨٣.

٢-٢) سورة ابراهيم: الآية ١٠.

٣-٣) سورة الإسراء: الآية ٩٠.

٤-٤) سورة الاعراف: الآية: ١٥٨.

— على ما فى الخبر — : (يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك: فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين فى قصه إسماعيل، فتأمل جيداً.

فيه خصوصاً الذى يشغل منصب الزعامه لقوم فضلاً عن الأمه وجميع البشر، هذا مع الإغماض عن كون النبى صلى الله عليه وآله وسلم معصوماً وحيث إنّ الإيمان بالله سبحانه والتصديق بكلّ مخبر فى خبره ولو كان فاسقاً وكاذباً لا- يجتمعان كما هو المفروض فى مورد نزول الآيه، يتعين أن يكون المراد من تصديق المؤمنين فى خبرهم إظهار التصديق لا- بداعى الاعتقاد والتصديق الحقيقى لأدب المعاشره ولو فى موارد العلم بكذب المخبر فى خبره كما هو المفروض فى مورد نزولها، وهذا هو المراد أيضاً من التصديق المروى عنه عليه السلام «يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم»(1).

والحاصل لا دلالة فى الآيه الكريمة على اعتبار الخبر الواحد بوجه.

ص: ١٥٣

١-١) وسائل الشيعة ٢٩٥:١٢، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

فى الأخبار التى دلت على اعتبار الآحاد وهى وإن كانت طوائف كثيرة[١]. كما يظهر من مراجعه الوسائل وغيرها، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقه على لفظ ولا على معنى، فتكون متواتره لفظاً أو معنى.

ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، وقضيته وإن كان حجيه خبر دل على حجيته أخصها مضموناً إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه، وقد دل على حجيه ما كان أعم، فافهم.

فى الأخبار التى استدل بها على اعتبار الخبر الواحد

[١] قد يستدل على اعتبار الخبر الواحد بالأخبار التى يستظهر منها اعتباره، أو يكون ظاهرها اعتباره، وبما أن الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بالخبر الواحد مصادره ولا تكون تلك الأخبار من المتواتر لفظاً أو معنى؛ لأنها على طوائف فقد صحح الاستدلال بها بدعوى أنها متواتره إجمالاً، وعليها فيؤخذ منها بأخصها مضموناً فيعتبر بها خبر يكون من حيث السند بحيث يكون من القدر المتيقن فى الاعتبار بحسبها، ولو كان مثل هذا الخبر كالخبر الصحيح الأعلاى موجوداً بين الأخبار ويكون مدلولها أوسع، بأن يدل على اعتبار الخبر الواحد إذا كان رواته ثقات أو حتى ممدوحين يثبت به اعتبار خبر الثقة بل خبر الممدوح كما لا يخفى.

أقول: لم أجد فى الروايات الواردة الظاهره فى اعتبار الخبر ما يكون فى ناحيه سندها صحيحاً أعلاياً يكون مضمونها اعتبار خبر مطلق الثقة أو الإمامى الممدوح،

وقد يقال: ما ورد في الجواب عن السؤال عن الرضا عليه السلام: «أفئونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني فقال: نعم»^(١) يستفاد منه كون اعتبار خبر الثقة كان مفروغا عنه بين الإمام والسائل وإنما سؤاله كان ناظرا إلى الصغرى، ولكن لا يخفى أن يونس بن عبدالرحمن كان فقيهاً إمامياً فالسؤال عن الأخذ به وأنه ثقة ليس لجهه أن كونه فقيهاً وإمامياً غير دخیل في اعتبار خبره أو فتواه، بل لجهاله كونه ثقة عند الإمام عليه السلام فلا دلالة لها على حجيه مطلق خبر الثقة فضلاً عن فتواه، أضف إلى ذلك احتمال كون المراد من الثقة الثقة في دينه المرادف للعدالة نظير ما ورد: «لا - تصل إلا - خلف من تنثق بدينه»^(٢) إلى غير ذلك.

ص: ١٥٦

١-١) وسائل الشيعة ١٤٧:٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢-٢) وسائل الشيعة ٨: الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأول.

فى الإجماع على حجيه الخبر.

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجيه من زماننا إلى زمان الشيخ قدس سره [١].

فى استدلال على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع

[١] يستدل على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع ويقرر الإجماع بوجوه.

منها: دعوى الإجماع المحصل، وأنه يحصل لمن فحص كلمات الأصحاب من الأزمنة المتأخره إلى زمان قدماء الأصحاب قطع برضا المعصوم عليه السلام بالعمل بخبر العدل بل الثقة لا بانضمام قاعده اللطف التى تقدم عدم تماميتها ولا من باب الإجماع الدخولى المذكور عدم تحققه عادة، بل حصول القطع برضاه لمجرد الحدس أن قولهم بأخبار العدول والثقات لا ينفك عن رضاه عليه السلام به وأن فتاواهم بالاعتبار لا- يمكن أن تكون على خلاف الحق والواقع، ويمكن تحصيل ذلك من ملاحظه الإجماعات المنقوله فى كلمات جملة من الأصحاب على اعتبار خبر الواحد العدل، ولكن لا يخفى أن تحصيل الإجماع القولى بما ذكر غير ممكن ودعوى تحققه كما ترى؛ لأن الخصوصيات المأخوذه فى اعتبار الخبر الواحد فى كلمات الأصحاب بل فى عبارات ناقلى الإجماع على اعتباره مختلفه، فإن ظاهر بعضها اعتبار خبر العدل، وظاهر البعض الآخر اعتبار خبر الثقة، وظاهر البعض الثالث اعتبار خبر الثقة عند عدم خبر العدل، ورابعها اعتبار الخبر الموثوق بصدوره أو مضمونه إلى غير ذلك، ومع هذا الاختلاف حتى فى الإجماعات المنقوله لا يمكن تحصيل العلم بالإجماع فضلاً عن كونه إجماعاً تعدياً.

فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، ولا يخفى مجازفه هذه الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها، وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الإختلاف في الخصوصيات المعتبره فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً _ بل كافة المسلمين _ على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعيه [١]، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

لا يقال: يمكن مع هذا الاختلاف الأخذ بالقدر المتيقن المعبر عنه بالأخص.

فإنه يقال: لا يمكن ذلك في المقام؛ لأن من يعتبر خبر الثقة لا يقول باعتبار خبر العدل إذا لم يكن خبر الثقة معتبراً، ومن يقول باعتبار خبر العدل ينكر اعتبار خبر الثقة، وهكذا، ومع هذا الاختلاف لا يمكن تحصيل العلم بالاعتبار في الأخص خصوصاً مع احتمال كون المدرك لا اعتبارهم محتملاً في الوجوه المتقدمه من دلاله بعض الآيات والروايات أو في الوجوه التي يأتي التعرض لها.

[١] ثانی الوجوه دعوى الإجماع العملي من الأصحاب، حيث يرى الفاحص في كلمات الأصحاب في المسائل الفقهيه أنهم يعملون فيها بأخبار الآحاد حتى من القائلين بعدم اعتبارها كالسيد المرتضى وأتباعه، بل لا يختص ذلك بالعلماء فيرى أن المتشرعه يعملون بأخبار الآحاد من نقله الفتاوى إليهم من الثقات والعدول.

وفيه أن العمل بالخبر الواحد وإن كان واقعا من العلماء والمتشرعه، إلا أن عملهم بها ليس بما هم متشرعه، ولذا يعملون بالخبر الواحد في سائر الأمور الراجعه إلى معاشهم ومعاشرتهم فيكون عملهم بما هم عقلاء حيث جرت سيره العقلاء ولو من غير المتدينين بدين الإسلام أو بدين أصلاً العمل بأخبار الثقات فيما بينهم

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هو لا- يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيره العقلاء من ذوى الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصى نبي، ضروره أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى

فيرجع هذا الوجه إلى الثالث من تقرير الإجماع حيث إنهم يعملون فى أمورهم بأخبار الثقات فيما بينهم ولا يفرقون بينها وبين أمورهم الدينية من الأخبار بالفتاوى ونحوها ولم يردعهم الشارع عن سيرتهم فى الأمور الدينية وهذا كاشف قطعى عن إمضاء الشارع ورضاه بها.

لا- يقال: لم يثبت الردع عن السير المشار إليها فى الشرعيات فإن الآيات الواردة فى النهى عن السكون بغير العلم والنهى عن اتباع الظن والتعليل بأنه لا- يغنى من الحق كافيته فى الردع، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بأن منصرف تلك الآيات وظهورها الإرشاد إلى عدم كفايه غير العلم فى أصول الدين ومع الإغماض عن ذلك، المراد منها لانصراف إطلاقاتها أو كون القدر المتيقن منها توجه النهى إلى ظن لم يقم على اعتباره دليل، وعليه يكون ردع السير بها دورياً؛ لأن الردع بها يتوقف على عدم كون السير مخصصه لعموماتها أو مقيده لإطلاقاتها وعدم كونها مخصصه أو مقيده موقوف على الردع عن السير بها.

لا يقال: على ذلك لا يمكن إثبات الخبر الواحد بالسيره أيضا حيث يتوقف اعتباره على عدم كونها مردوعه بالآيات وعدم كونها مردوعه يتوقف على كونها مخصصه أو مقيده للعمومات وكونها مخصصه أو مقيده موقوف على عدم الردع بها

الشارع به فى الشرعيات أيضاً.

إن قلت: يكفى فى الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم»، وقوله تعالى: «وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً».

قلت: لا يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك، فإنه — مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفايه الظن فى أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه — لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى.

عنها.

فإنه يقال: يكفى فى حجته ما جرت عليه سيره العقلاء فى مقام الاحتجاج عدم ثبوت الردع عنها ولو لعدم نهوض ما هو صالح لردعها، ويكفى ذلك فى الإلتزام بكونها مخصصة أو مقيدة للآيات حيث إن ما جرت عليه سيره العقلاء فى مقام الاحتجاج والطاعة والمعصية استحقاق الجزاء على المخالفة وعدم استحقاقه عليها مع موافقته يكون متبعاً عقلاً ما لم يقم دليل على المنع عن اتباعه فى الشرعيات.

وعلى الجملة يكفى فى كون السيره مخصصة أو مقيدة لعموم الآيات وإطلاقاتها عدم ثبوت الردع بها عنها.

أقول: ما ذكره قدس سره من أنه يكفى فى اتباع السيره العقلية عقلاً فى مقام الإطاعة عدم ثبوت الردع وهذا المقدار يكفى فى تخصيص العمومات وتقييد الإطلاقات لا يمكن المساعدة عليه، فإن اللازم عقلاً فى جواز الاعتماد على شىء من الطرق

ص: ١٦٠

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضاً، إلا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه والمعصيه، وفي استحقاق العقوبه بالمخالفه، وعدم استحقاقها مع موافقه، ولو في صوره المخالفه عن الواقع، يكون عقلاً في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل.

والأصول إحراز اعتبارها إمضاءً أو تأسيساً، وهذا لا يجتمع مع احتمال الردع عن السيره المشار إليها، وذكر قدس سره في الهامش أنه مع ثبوت الردع يستصحب عدمه وبقاء الحجية الثابتة لخبر الواحد قبل نزول الآيات، وفيه ما لا يخفى فإنه لم يحرز حجيه الخبر في الشرعيات قبل نزول الآيات بحيث تكون الآيات ناسخه لها، بل تكشف عن عدم اعتباره في الشرعيات من أول الأمر مع أن الدليل على اعتبار الاستصحاب الروايات التي تعدّ من الخبر الواحد.

كما أن ما ذكره قدس سره في الهامش من أن المقام داخل في ورود الخاص من قبل، وورود خطاب العام بعده، ومع دوران الأمر بين كونه ناسخاً أو الخاص المتقدم مخصّصاً يحكم بالتخصيص لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن السيره العقلانيه مع احتمال عدم إمضاء الشارع لها من الأول في الشرعيات لا تعدّ من الخاص المتقدم، وتأخير خطاب الردع بملاحظه أن إبلاغه يتوقف على دخول الناس بالإسلام ثم إعلامهم الأحكام تدريجاً لا مانع عنه، والصحيح في الجواب أن الآيات المشار إليها لا يحتمل كونها رادعه، فإن السيره من المتشرّعه أيضاً جاريه بعد نزولها

على الاستمرار بأخبار العدول والثقات فى الأحكام الشرعية فإن الأماره التى استمرت السيره على العمل بها لو كانت غير معتبره عند الشارع منع عن العمل بها بخصوصها، وإلا لا يمكن الردع عنها بالإطلاق أو العموم لأنّ الناس يرون الأماره المزبوره علما، ولذا لا- تصلح الآيات المشار إليها عن اعتبار أنفسها؛ لأنها أيضا داخله فى الظواهر فىكون العمل بها عملاً بغير العلم، والسرفى ذلك أن النهى عن الوقوف بغير العلم مفادها قضيه حقيقه، وتعيين عدم العلم خارج عن مدلولها ومقتضى السيره على اعتبار خبر الثقة كونه علما لا- يكون مصداقا للمنهى عنه؛ ولذا وردت الروايات الخاصه المتواتره إجمالاً فى النهى عن العمل بالقياس فى الدين.

فى الوجوه العقلية التى أقيمت على حجيه الخبر الواحد:

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه [١].

فى الوجه الأول من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد

[١] يستدل على اعتبار الأخبار المأثوره عن الأئمة عليهم السلام التى وصلت بأيدينا المودعه فى الكتب المعروفة بالجوامع بالوجوه العقلية منها ما تعرض الماتن له أولاً، وذكر فى تقريره أن الأخبار التى بأيدينا على طائفتين.

إحدهما: من المثبتات للتكليف والمراد منه الوجوب والحرمة أو ما هو ملزوم لأحدهما كقيام الخبر بنجاسه شىء أو ككون الجزء المبان من الحى ميتة، أو أن الفقاع خمر وغير ذلك.

والأخرى: من النافية له كما إذا كان مفاد الخبر استحباب شىء أو إباحتة أو كراهته أو ما يلزمه الإباحه والترخيص، وحيث إن لزوم العمل بالأخبار ليس من قبيل التكليف النفسى نظير العمل بالتكاليف الواقعيه فى الوقايح، بل لزوم العمل بها للوصول إلى موافقه التكليف الواقعيه التى لنا علم بثبوت تلك التكاليف فى الوقايح المعبر عن علمها بالعلم الإجمالى الكبير، وهذا العلم الإجمالى الكبير لاحتمال انحصار أطرافها بالتكاليف التى تضمنتها الأخبار المثبتة غير مؤثر فى التنجيز، ويكون مقتضى العلم الإجمالى باشتمال موارد الأخبار المثبتة على التكاليف الواقعيه واحتمال انحصار التكاليف الواقعيه بمواردها بحيث لا يكون فى موارد سائر الأمارات غير المعتمره تكليف واقعى هو العمل بكل خبر مفاده ثبوت التكليف فى

الواقعه، وأما الأخبار النافيه فيعمل على طبقها إلا في موردين: أحدهما: أن يكون خصوص المسأله مورد قاعده الإشتغال للعلم الإجمالى فى خصوصها، كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعه أو بوجوب القصر أو التمام فإنه لا يمكن فيها العمل بالخبر النافى لوجوب إحدى الصلاتين بعينها.

الثانى: ما إذا كان فى المسأله، التى ورد خبر بنفى التكليف فيها، أصل مثبت للتكليف كالخبر الدالّ على جواز شرب العصير المغلى بعد ذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ الاستصحاب فى ناحيه بقاء الحرمة إلى أن يذهب ثلثاه بالنار مقتضاه عدم جواز العمل بذلك الخبر النافى، وهذا بناءً على جريان الاستصحاب فى ناحيه التكليف فى أطراف العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف أو قيام دليل على إنتقاضها فيه، وإلاّ كما عليه الشيخ الأنصارى من عدم جريانه فيختصّ ترك العمل بالخبر النافى بما إذا كان خصوص المسأله مورد العلم الإجمالى بالتكليف يعنى المورد الأول.

أقول: إذا فرض فى مورد العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الصلاه فى يوم الجمعه كالظهر والجمعه والقصر والتمام قيام خبر بوجوب إحداهما وخبر بعدم وجوب الأخرى، فلا بأس بالأخذ بالخبر المثبت لوجوب إحداهما وترك الأخرى أخذاً بالخبر بعدم وجوبها، لأنّ وجوب ما دلّ الخبر على وجوبه منجز بالعلم الإجمالى الأول بثبوت التكليف فى موارد الأخبار المثبتة التى منها الخبر المفروض فلا- يكون العلم الإجمالى الحاصل فى خصوص المسأله منجزاً، فإنّ الأصل النافى لوجوب الأخرى بلا معارض وحتى فيما لم يكن لنفى وجوب الأخرى خبر، نظير ما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين ثمّ علم أن شيئاً آخر كان ملاقياً لأحدهما المعين، فإنه

لا يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) فإن العلم الإجمالي الآخر بنجاسه الملاقي (بالكسر) أو الطرف الآخر غير منجز كما قرر في محله، لا يقال: إذا كان مدرك الاستصحاب الأخبار فكيف يؤخذ به مع قيام الخبر النافي في مورده بنفى التكليف، فإنه يقال: العمل بالاستصحاب المثبت في الحقيقة عمل بالخبر المثبت للتكليف وبما أن موارد الأخبار المثبتة مورد للعلم الإجمالي المنجز للتكليف، فيكون مورد جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء التكليف داخله في أطراف العلم الإجمالي ومعه لا يفيد الخبر النافي.

وهذا كله بالإضافة إلى موارد الأصل العملي، وأما بالإضافة إلى الأصول اللفظية فظاهر الماتن قدس سره الفرق بين اعتبار الخبر وبين لزوم العمل به للعلم الإجمالي المتقدم، فإنه إذا كان الخبر القائم بالتكليف المنافي لإطلاق الكتاب والسنة معتبرا يرفع اليد به عن نفي التكليف المستفاد من إطلاقهما أو عمومهما ولكن بناءً على العمل بالخبر للعلم الإجمالي لا- يرفع اليد عنهما؛ لأنَّ الإطلاق أو العموم منهما حجه على نفي التكليف في موردتهما.

أقول: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في موارد الأخبار المثبتة للتكليف في موارد الإطلاق والعموم النافيين له من الكتاب والسنة يمنع الأخذ بإطلاقهما أو عمومهما، نعم إذا انعكس الأمر وكان الإطلاق أو العموم منهما مثبتا للتكليف والخبر القائم نافيا فالعلم الإجمالي بكون الأخبار النافية للتكليف المنافية لعمومهما أو إطلاقهما، بعضها صادرة ومطابقه للحكم الواقعي لا يمنع عن العمل على طبق العموم أو الإطلاق المثبت للتكليف من الكتاب والسنة، فإن العلم الإجمالي ببقاء بعض العمومات والإطلاقات منهما باقيه على حالها يقتضى الاحتياط في العمل

بجميعها لإحراز امتثال التكليف فى الموارد الباقية بحالها لعدم تمييز تلك الموارد عن غيرها.

لا- يقال: يحتمل كون الأخبار النافية كلها مطابقه للواقع بحيث لا- يكون فى البين علم إجمالى ببقاء بعض العمومات المشتهه للتكليف بحالها فى موارد الأخبار النافية.

فإنه يقال: أصله العموم فى غير المقدار المعلوم بالإجمال باقيه على حالها من الاعتبار، ومقتضاها مع عدم تمييز موارد العمل على طبقها لإحراز امتثال التكليف الثابت بها ولو كانت موارد غير متميزه، ولكن لا يخفى سقوط أصله العموم والإطلاق بذلك ويكون المرجع الأصل العملى سواء كان مثبتا للتكليف أو نافيا له.

وإذا كان كل من العموم والخبر القائم مثبتا للتكليف فمع إمكان الجمع بينهما يتعين العمل بكل منهما، كما إذا كان مقتضى الإطلاق وجوب التيمم والخبر قائما بوجوب الوضوء وإن لم يمكن الجمع بينهما، كما إذا كان مقتضى العموم أو الإطلاق كون التكليف حرمه فعل والخبر قائما على وجوبه.

فقد يقال: يكون المقام من نظير دوران الأمر بين المحذورين، ولكن لا يخفى أن ذلك فيما إذا كان العموم كالخبر الخاص من قسم الخبر، وأما إذا كان العموم والإطلاق من الكتاب والسنة يكون مقتضاها نفي التكليف القائم به الخبر وثبوت التكليف الآخر، وحيث إن العلم الإجمالى بصدور بعض الأخبار من هذا القسم وثبوت مدلولها واقعا موجود يسقط الإطلاق والعموم من الكتاب والسنة عن الاعتبار ويتعين العمل على طبق الخبر.

وقد يقال: إن المقام نظير ما إذا كان لشخص ثلاث زوجات، وعلم أنه حلف إما

بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا- نحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادره المعلومه تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعبره، ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسأله أصل مثبت له، من قاعده الإشتغال أو الإستصحاب، بناءً على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً- بانتقاض الحاله السابقه في بعضها، أو قيام أماره معتبره على انتقاضها فيه،

على و ط ء الصغيره أو المتوسطه وحلف أيضا إما على ترك و ط ء الكبيره أو المتوسطه، ففي الفرض علما إجماليان مقتضاهما تنجيز كل من التكليف بوط ء الصغيره والتكليف بترك و ط ء الكبيره على تقدير ثبوتها واقعا والتخيير في المتوسطه حيث إن الحلفين المعلومين بالإجمال بالإضافة إلى المتوسطه يقتضيان دوران أمرها بين المحذورين، فإن العلم الإجمالي الأول يقتضى وطأها ويقتضى الثانى ترك وطئها وإنّ يحتمل أنّ لا يتعلق الحلف لا بوطئها ولا بترك وطئها، بأن يحلف على و ط ء الصغيره ويحلف بحلف آخر على ترك و ط ء الكبيره، إلا- أن الإجمال في الحلفين المعلومين موجب لدخول المتوسطه في أطراف كلا العلمين.

أقول: التنظير إنما يصحّ إذا علم إجمالاً- ببقاء الإطلاق والعموم من الكتاب والسنة في بعض مثل مورد الفرض على إطلاقه وعمومه، وأما مع احتمال المصادفه في جميع الأخبار الوارده على خلاف عمومهما أو إطلاقهما فلا يكون في البين علم إجمالى آخر متعلق بخلاف التكليف القائم به الخبر مستفاد من عموم الكتاب والسنة أو إطلاقهما.

ثم إن في المثال المذكور في الحلف على الو ط ء والحلف على تركه كلاماً، وهو

وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعده الإشتغال.

وفيه: إنه لا- يكاد ينهض على حجيه الخبر، بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيداً.

ثانيها: ما ذكره في الوافيه مستدلاً على حجيه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعة [١].

دعوى أن العلم الإجمالي بالحلفين غير منجز لعدم إمكان المخالفه القطعيه ولا الموافقه القطعيه لشيء من الحلفين، فإنه إن وطأ المتوسطه يحتمل تعلق الحلف أولاً بوطنها لا وطء الصغيره، والحلف الثاني: تعلق بترك وطنها ثانياً، ولتعلق الحلف الثاني بحث الحلف الأول يكون باطلاً- وإن ترك وطأها يحتمل أن يحلف أولاً بترك وطنها، وثانياً على وطنها ولم يكن شيء من الحلفين مرتبطاً بالصغيره والكبيره فيجري الاستصحاب في ناحيه عدم تعلق الحلف بوطء الصغيره، وعدم تعلقه بترك وطء الكبيره بلا معارضه، ولكن لا- يخفى ما فيها لجريان أصاله الصحه في ناحيه كل من الحلفين ومعها لا تصل النوبه إلى الاستصحاب وحيث إن أصاله الصحه في ناحيتها لا تثبت عدم تعلق الحلف بالمتوسطه يدور الأمر في وطنها بين المحذورين فتدبر.

في الوجه الثاني من الوجوه العقليه المذكوره لحجيه الخبر الواحد

[١] ثانی الوجوه ما ذكره في الوافيه واستدلّ به على حجيه الأخبار المودعه في الكتب المعتمده عند علماء الشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ

كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: (إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاه والزكاه والصوم والحج والمتاجر والأنكحه ونحوها، مع أن جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان). انتهى.

وأورد عليه: أولاً: بأن العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئيه شيء أو شرطيته.

ظاهر، وهو أن الجزم ببقاء الشريعة إلى يوم القيامة ولزوم العمل بها سيما بالعبادات الضرورية في جهة وجوبها كالصلاه والصوم والزكاه والحج وكذلك بقاء المعاملات المشروعه ولزوم رعايتها مع أن جلّ أجزاء العبادات وشرايطها وموانعها ثبت بالخبر غير القطعي، بحيث لو ترك العمل بتلك الأخبار الوارده في أجزائها وقيودها لخرجت العبادات عن كونها صلاه أو صوماً أو زكاه أو حجّاً وكذلك الأمر في المعاملات ومن أنكر ذلك يكون إنكاره باللسان وقلبه مطمئن بما ذكره، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن مقتضى الوجه السابق العمل بالأخبار المأثوره سواء عمل بها جمع أم لا وسواء كانت في الكتب المعتمده أو غيرها.

وقد ذكر الماتن قدس سره عن الشيخ قدس سره إيراداً على هذا الوجه أولاً، بأن العلم الإجمالى بأجزاء العبادات وشرايطها وموانعها كالمعاملات وكذا سائر التكاليف يعمّ جميع الأخبار، فاللازم إما الاحتياط التام بأن يؤتى بالعباده بجميع ما يحتمل دخله فيها مما ورد في الأخبار، وكذا المعامله أو يعمل بكل خبر دلّ على دخل شيء في

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار طائفه كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيروره غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشاره في تقريب الوجه الأول، اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وادعى عدم الكفايه فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعى العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها، فتأمل.

وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيه، دون الأخبار النافيه لهما.

العباده أو المعامله مما يظنّ بصدوره. وذكر الماتن أن الإيراد على الوجه بما ذكر غير صحيح لاحتمال انحصار الأجزاء والشرايط والموانع وكذا سائر التكاليف في موارد الأخبار التي وصفها بما ذكر بأن لم يكن في غيرها ما يعتبر في العباده أو المعامله وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأول وخروج غير موارد الأخبار الموصوفه عن أطراف العلم إلا أن يمنع انحلال العلم الإجمالي بخصوص تلك الأخبار، بأن ادعى العلم بصدور بعض أخبار آخر دالّه على قيد العباده، أو المعامله.

ولا يخفى أن في عباره الماتن خلافاً في نقل الإيراد عن الشيخ قدس سره ونقل عن الشيخ ثانياً بأن قضيه الوجه المتقدم العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه والشرطيه للعباده والمعامله دون الأخبار النافيه، وذكر أن الأولى الإيراد على الوجه المزبور بأن مقتضاه العمل بالأخبار المثبتة فيما لم ينهض إطلاقاً أو عموم على النفي لا الحجيه بحيث يخصص العامّ أو يقيد المطلق بالخبر الدالّ على ثبوت الجزء أو الشرط أو يعمل بالخبر النافي في مقابل المطلق أو العامّ الدالّ على ثبوتها أو في مقابل الأصل المثبت أو مقتضٍ للاحتياط، وقد ظهر فيما ذكره قدس سره مما تقدّم في المناقشه في الوجه

والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجه معتبره على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا- الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجه على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: أنا نعلم بكوننا مكلفين [١].

بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا- فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهده هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الإعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.

وفيه: إن قضيه بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما

الأول فلا نعيد.

في الوجه الثالث من الوجوه العقلية المذكورة لحجيه الخبر الواحد

[١] وهذا الوجه ما ذكره صاحب الحاشية وظاهر كلامه قدس سره أن التكليف بالعمل بظواهر الكتاب والأخذ بالسنة أى الأخبار الحاكية عن المعصومين عليهم السلام قولهم وفعلهم وتقريرهم باقٍ إلى يوم القيامة، وإذا تمكنا من الأخذ بالأخبار المأثوره عنهم بحيث علم صدورها عنهم: أو اعتبارها في الشرع فهو، وإلا يتنزل عن العلم بالصدور إلى الظنّ به وعن العلم بالاعتبار إلى الظنّ به، وتكون النتيجة لزوم العمل بكلّ خبر يظنّ صدوره عنهم أو يظنّ اعتباره شرعاً، ولعلّه قدس سره استفاد بقاء التكليف إلى يوم القيامة من مثل حديث الثقلين وأن مقتضى بقائه ما ذكره، وقد أورد الماتن قدس سره على ما ذكر بوجهين:

الوجه الأول: أن التمكّن من امتثال هذا التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي

صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه _ زيد في علو مقامه _ إنما هي الإقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الإعتبار، فإن وفي، وإلا- أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلا- فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الإكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره.

حاصل فعلاً فلا تصل النوبة إلى الامتثال الظنى.

وبيان ذلك أنه لو كان ما هو المتيقن اعتباره من الأخبار وافيًا بمعظم الفقه ومعلومًا لنا فالمتعين الأخذ بها وإن لم يكن المعلوم لنا كذلك وافيًا به فاللازم التعدى إلى متيقن الاعتبار بالإضافة بمعنى العمل من الأخبار المأثوره بما لو اعتبر الشارع منها أخبارًا لكانت ما نعمل به وإن لم يكن في البين متيقن الاعتبار كذلك أو لم يكن وافيًا، لكان اللازم الاحتياط بالعمل بكل خبر مثبت منها بل بالنافى منها حتى يحرز العمل بكل ما يجب العمل به بحسب ذلك التكليف وهذا الاحتياط لا يوجب حرجًا كما يعمل بها القائل باعتبار جميع الأخبار التي لا يحرز كذبها أو عدم اعتبارها.

والوجه الثانى: هو أن التكليف بالعمل بالأخبار المأثوره فيما لم يحرز صدقها ولا اعتبارها غير محرز حتى يدعى أنه مع عدم التمكن يتنزل إلى الظن بالصدور أو الظن بالاعتبار؛ لأنّ الخبر مع عدم إحراز صدقه أو اعتباره لا يدخل في السنّه بالمعنى الذى ذكره، وقد أورد الشيخ قدس سره وتبعه النائينى (طاب ثراه) بأنّ ما ذكر ليس وجهاً آخر غير الوجه الأول أو بعض مقدمات الانسداد فإنّه لا موجب للعمل بالأخبار المأثوره إلاّ العلم الإجمالى بصدور جُلّها منهم عليهم السلام فإن كان الموجب ذلك فهذا عين الوجه الأول المتقدم، وإنّ أريد من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله.

وبتعبير آخر العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه التى لا بد من امتثالها وعدم إهمالها

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنه — بذاك المعنى — فيما لم يعلم بالصدور ولا- بالاعتبار بالخصوص واسع.

وأما الإيراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الإنسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالى بتكاليف واقعيه، وإما إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات فى الجملة إلى يوم القيامه، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

فمرجع ذلك إلى بعض مقدمات الانسداد، وأورد عليه الماتن بأن مراده دعوى أن ما هو المعلوم لنا من التكليف هو العمل بالروايات إلى يوم القيامه فى الجملة حتى مع الغمض عن العلم بثبوت التكاليف الواقعيه فى الوقايح فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

أقول: ما ذكر الشيخ قدس سره من الإيراد متين، فإن المأمور به فى حديث الثقلين ونحوه مما لا يبعد تواتره هو الأخذ بأقوال الأئمه الهداه وصولاً- إلى التكاليف الشرعيه وأحكام الوقايح المقرره من الشارع ومن الظاهر أن الأمر باتباع أقوالهم لا يقتضى وجوب العمل بالخبر عن أقوالهم إذا لم يحرز أن الخبر مصادف لقولهم وجدانا أو اعتباراً؛ ولذا لا يدلّ حديث الثقلين على اعتبار الخبر الواحد ولا- أظن أن يتمسك أحد فى اعتبار خبر العدل والثقه بمثل الحديث فلا بد فى الأخبار المأثوره عنهم فى جهه وجوب العمل بها من موجب، وذلك الموجب إما العلم الإجمالى بمطابقه معظم الأخبار المأثوره لأقوالهم فى بيان الأحكام الواقعيه فهذا يرجع إلى الوجه الأوّل، أو أن الموجب ثبوت التكاليف الشرعيه فى الوقايح وأنّ المكلفين مع عدم علمهم بها تفصيلاً سواء كان العلم وجدانياً أو اعتبارياً لا يكون مطلق العنان وهذا الموجب بعض ما ذكر فى مقدمات الانسداد وليس أمراً آخر.

فى الوجوه التى أقاموها على حجيه الظن وهى أربعة، الأول: إن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر [١] ودفع الضرر المظنون لازم.

فى الوجوه العقليه المذكوره لاعتبار الظن

الوجه الأول: من الوجوه العقليه التى ذكروها لإثبات حجيه الظن

[١] قيل: بأن الظن بالتكليف أو الظن بما هو ملزوم وموضوع له لانزم رعايته عقلاً- ما لم يثبت من الشارع الترخيص فى ترك رعايته، والمستند لهذا القول أحد أمور أربعة، الأول: أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من التكليف أو ملزومه مظنه الضرر، ودفع الضرر المظنون لانزم بحكم العقل، أما الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شىء أو حرمة يلازم الظن بالعقاب على مخالفته بل الظن بالمفسده فى المخالفه بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون وهذا لا يرتبط بحكمه بالحسن والقبح ليقال إن: حكمه بهما مورد المناقشه وذلك فإن ملاك حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون غير الملاك فى حكمه بالحسن والقبح؛ ولذا أطبق العقلاء بلزوم دفع الضرر مع خلافهم فى الحسن والقبح العقليين.

وأجاب الماتن عن الاستدلال بمنع الصغرى سواء أريد من الضرر العقاب أو المفسده فإن استحقاق العقاب يترتب على العصيان المنوط بتنجز التكليف الواقعى ولا يترتب على مخالفه التكليف الواقعى ولو مع عدم تنجزه، وقد تقدم سابقاً أن الظن

أما الصغرى، فلأن الظن بوجود شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها، بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقيح، فتدبر جيداً.

بالتكليف بنفسه لا يقتضى تنجز التكليف بل منجزيته تحتاج إلى الجعل والاعتبار.

ثم ذكر قدس سره، إلا أن يقال: بأن الظن بالتكليف وإن لم يكن بنفسه بحيث يستقل العقل بالعقاب على مخالفته، إلا أن العقل لا يستقل أيضاً بعدم العقاب على مخالفته، وعليه فالعقاب في المخالفه محتمل ودفع العقاب المحتمل كدفع الضرر المظنون لازم عقلاً، هذا ولو كان المراد بالضرر في الصغرى المفسده ففي موارد مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحرمة وإن يكون ظن بالمفسده إلا- أن المفسده لا تكون من قبيل الضرر المتوجه إلى المكلف حيث إن الحزازه والمنقصه في الفعل وإن كانت موجوده بحيث يستحق الفاعل الذى عليه في موارد إرتكاب الحرام، إلا- أنها لا- تكون من قبيل الضرر على الفاعل دائماً، وأما في الواجبات فالفائت عن المكلف المصلحه وفي تفويتها لا يكون ضرر بل ربما يكون الضرر في استيفائها كالإحسان بالمال.

وعلى الجملة: ليست المفسده ولا- المنفعه الفائتة اللتان في الأفعال وأنيطت بهما الأحكام من قبيل المضره على الفاعل، كما أن ضرره ليس مناطاً في حكم العقل بالحسن والقبح على القول باستقلاله في الحكم بهما.

أقول: لو تمّ هذا الوجه كان مقتضاه أن الظن بالتكليف مقتضى للتنجيز وأنه يكون

والصواب فى الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبه فلضرورة عدم الملازمه بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبه على مخالفته، لعدم الملازمه بينه والعقوبه على مخالفته، وإنما الملازمه بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبه عليها، لا بين مطلق المخالفه والعقوبه بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتجز به، كى يكون مخالفته عصيانه.

إلا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتجزه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبه

موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته، وهكذا لو صح ما ذكر الماتن قدس سره من أن العقل وإن لا يستقل بالعقاب على المخالفه إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاق العقاب بل يحتمل العقاب، وهذا يناهى ما ذكر فى تأسيس الأصل فى اعتبار الظن من أنه لا يقتضى العقاب على المخالفه بل كونه موجبا له يحتاج إلى الجعل والاعتبار، أو طرو حالات وثبوت مقدمات تقتضى كونه موجبا له ولا يصح التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى موارد عدم ثبوت التكليف بوجه معتبر.

وما ذكر الماتن أيضاً من أنه لا يبعد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يخفى ما فيه، فإن الضرر إذا كان من قبيل العقاب فالعقل يستقل بلزوم دفعه حتى فيما إذا كان احتمالاً ضعيفاً، كما فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف فيما إذا كانت أطرافه كثيره فإن احتمال العقاب فى ارتكاب واحد منها ضعيف، ومع ذلك يجب عقلاً رعايته. نعم لو رجع الأمر فى أطراف العلم الاجمال بحيث جرى الأصل النافى فى بعضها يكون عدم العقاب فى ارتكابها قطعياً كما هو فى موارد عدم تنجيز العلم الإجمالى لخروج بعضها عن مورد تعلق التكليف ولو لكون الشبهه غير محصوره وهذا أمر آخر.

حينئذ على المخالفه، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جداً، لا سيما إذا كان هو العقوبه الأخرويه، كما لا يخفى.

وأما المفسده فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضروره أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفساد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازه ومنقصه في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفويت المصلحه، فلا شبهه في أنه ليس فيه مضره، بل ربما يكون في استيفائها المضره، كما في الإحسان بالمال.

والحاصل أن الثابت من حكم العقل أو الفطره الارتكازيه الدفع والفرار من العقاب المحتمل، كيف والعقاب في مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل محتمل لا مقطوع لاحتمال العفو والشفاعه.

وعلى الجملة مخالفه التكليف المنجز يوجب استحقاق العقاب والاستحقاق لا يلازم فعلية العقاب ولو مستقبلاً.

هذا بالإضافة إلى الضرر بمعنى العقاب، وأما غير العقاب من الضرر فممنوع الصغرى في مخالفه الظن بالتكليف صحيح حتى في المحرّمات الشرعيه، فإن الثابت في المحرمات _ بناءً على تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها _ هي المفسده، والمفسده الملحوظه فيها في الغالب نوعيه لا- من قبيل الضرر على المرتكب، نعم الإضرار بالنفس بالجنايه عليها أو بالعرض والأطراف والمال محرم لا مطلق الإضرار، كما يشهد بذلك تحمل العقلاء الضرر الدنيوي لتحصيل بعض الأغراض العقلانيه، وأمّا ما ذكره من كون الملا-ك بناءً على تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد لا يلزم أن يكون في متعلقاتها بل يكون في نفس الأحكام والتكاليف فغير

هذا مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهى عنه، بل إنما هي تابعه لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدها.

وبالجملة: ليست المفسده ولا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضره، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعده رفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترك ما فيه احتمال المصلحه، فافهم.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح [١].

صحيح كما تقدم بيان ذلك في التفرقه بين الحكم النفسى والطريقى، نعم يمكن أن لا يكون تمام الغرض في نفس المتعلق بل يتم بجعل التكليف وتعلقه بالمتعلق كما في الواجبات التعديديه بناءً على عدم إمكان أخذ القربه فيها في متعلق الأمر وإحتملناه أيضاً في مباحث القطع بالتكليف من إمكان كون الغرض أخص من متعلقه فتدبر.

وعلى الجملة الضرر الذى لا- يدخل في العقاب الأخرى لا يظن في مورد الظن بالتكليف غايته يحتمل في بعض الموارد ولا دليل على لزوم دفعه عقلاً- إلا- في مورد الخوف من الضرر الذى يدخل في عنوان الجنايه على النفس والعرض والأطراف والإجحاف بالمال، فإن الخوف على ما يستفاد من الروايات الوارده في أبواب مختلفه طريق إلى إحراز الضرر ولا مورد معه للأصول النافيه.

[١] الوجه الثانى من الوجوه العقليه لاعتبار الظن بالتكليف أنه لو لم يؤخذ به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً وتقريره أن لإمتثال التكليف الثابت

وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا- يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الإنسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقته الحال.

فى الوقائع الكثره واقعا مراتب، الأولى: الإمتثال التفصيلى بالعلم والعلمى والثانيه: الامتثال الإجمالى وهو الأخذ بالاحتياط فى الوقائع وفى كون ذلك مرتبه ثانيه أو أنه فى مرتبه الامتثال التفصيلى كلام تقدم فى بحث جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، وذكرنا أن الأظهر كون الامتثال الإجمالى مع التفصيلى فى مرتبه واحده، وعليه فالمرتبه الثانيه الامتثال الظنى والمراد بالظن ما لم يثبت اعتباره بالخصوص وإلا يدخل فى الامتثال العلمى الذى هو المرتبه الأولى من الامتثال، والمرتبه الثالثه: على ما ذكر، والرابعه: على من يرى الامتثال الإجمالى مرتبه ثانيه هو الإمتثال الإجمالى بأن ترك المكلّف الامتثال فى موارد الظن بالتكليف كلاً أو بعضاً وأخذ بالامتثال ورعايه التكليف فى موارد الشك فى التكليف أو الوهم بالتكليف كلاً أو بعضاً، فإن هذا يكون من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح ويستقل العقل بقبحه، وفيه أن الاستدلال بما ذكر موقوف على ثبوت تنجز التكليف فى الوقائع وعدم التمكن من امتثالها بالمرتبه الأولى ولا- بالاحتياط أو عدم وجوبه، ودوران أمر الإمتثال بين المرتبتين الأخيرتين ولا يتم شىء من ذلك إلا بمقدمات الانسداد على تقدير تماميتها وبدونها لا يفيد ما ذكر من الوجه شيئاً فى اعتبار الظن.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات [١].

ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعده نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الإنسداد، ولا

[١] ومما ذكرنا في الوجه السابق يظهر الحال في هذا الوجه الثالث الذي ذكره السيد الطباطبائي قدس سره على اعتبار الظن في الوقائع حيث نفي الريب عن ثبوت التكليف في الوقائع المشتبهه حكمها عندنا بالعلم الإجمالي بها، ومقتضى العلم الإجمالي الأخذ بالاحتياط فيها ولكن الاحتياط كذلك موجب للعسر والحرج الأكيد، والجمع بين قاعده نفي الحرج ومقتضى العلم الإجمالي هو الأخذ بجانب احتمال التكليف في الوقائع المظنونه بثبوتها فيها، وترك رعايته في موهوماته ومشكوكاته؛ لأنّ الجمع بغير هذا النحو برعايه جانب التكليف في بعض مظنونات التكليف وبعض المشكوكات أو الموهومات وترك رعايته في البعض الآخر من المظنونات والمشكوكات والموهومات باطل إجماعاً، ووجه الظهور ما ذكرنا من أن هذا بعض مقدمات الانسداد ولا يتم إلا بضم سائرهما، وإلا فلقائل أن يقول بلزوم الأخذ بامثال العلم والعلمى في مواردتهما، والأخذ بمقتضى الأصول العمليه في غيرهما بحيث لا تصل النوبه إلى الاحتياط أصلاً ولا يلزم حرج في امثال التكليف أصلاً.

يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

الرابع: دليل الإنسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشفا[١] على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهى خمس.

[١] الرابع من الوجوه المذكوره لاعتبار الظن فى الوقائع المعروف بدليل الإنسداد وبيحث فى المقام فى جهات.

الأولى: بيان المقدمات التى تعرف بمقدمات دليل الإنسداد.

الثانيه: التكلم فى تماميه تلك المقدمات أو عدم تماميتها كلاً أو بعضاً.

والثالثه: أنه على تقدير تماميتها تفيد اعتبار الظن بنحو الكشف أو الحكومه أم لا.

والرابعه: أنه على تقدير كون نتيجه اعتبار الظن فالنتيجه على تقدير الكشف أو على تقدير الحكومه مطلقه أو مهمله.

فى مقدمات دليل الإنسداد والجواب عنه

أما الجبهه الأولى: فالمعروف وعليه الماتن أن مقدماته خمس.

الأولى: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه فى كثير من الوقائع.

والثانيه: عدم التمكن من تحصيل العلم أو الطريق المعبر إلى تعيين الوقائع التى يثبت التكليف فيها واقعاً غالباً.

والثالثه: عدم جواز إهمال تلك التكاليف ورعايه الأحكام بترك التعرض لإمتثالها وموافقته.

والرابعه: بعد فرض عدم جواز إهمالها الاحتياط فى كل من تلك الوقائع التى هى من أطراف العلم بالتكاليف غير لازم بل غير

جائز كما لا يجوز فيها الرجوع إلى

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليه في الشريعة.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة،

الأصل الجارى في كل مسألة مع قطع النظر عن ذلك العلم الإجمالى، بأن يرجع في واقعه إلى الاستصحاب وفي الأخرى إلى البراءة، والثالثة إلى أصاله الاحتياط، والرابعة إلى أصاله التخيير بحسب ملاحظه الخصوصيه في نفس الواقعه، كما لا يجوز لمجتهد فيها الرجوع إلى فتوى من يدعى الانفتاح بدعوى العلم أو الطريق الخاص فيها إلى التكاليف.

والخامسه: أن الأخذ بالامتنال الظنى فيها متعين والألـ لزم ترجيح المرجوح، وقد يقال: إن المقدمه الثالثه في كلام الماتن مستدرک لأنه ذكر في المقدمه الأولى العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه في الشريعة، ومقتضى فعليتها عدم جواز إهمالها ولزوم التعرض لامثالها، فذكره قدس سره المقدمه الثالثه بأنه لا يجوز إهمالها وترك التعرض لامثالها أصلاً لا تكون مقدمه أخرى، ولو كان مراده هو العلم بأصل الشريعة وثبوت التكاليف فيها لا العلم بفعليه التكاليف الفعليه في حقنا فلا حاجه إلى ذكر المقدمه الأولى، وإن كان المراد أمراً صحيحاً إذ ما يذكر من مقدمات دليل الانسداد هي المقدمات القريبه لا المقدمه البعيده، وإن كان دليل الانسداد متوقفاً عليها في نفس الأمر وإلـ لزم أن يجعل من مقدماته إثبات الصانع والنبوه إلى غير ذلك من المقدمات، وقد جعل الشيخ قدس سره مقدمات الانسداد أربعاً، ولم يذكر فيها المقدمه الأولى التي عدها الماتن من مقدماته.

أقول: لا بد في مقدمات الانسداد من فرض العلم الإجمالى بثبوت تكاليف

كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءه واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومه، وإلا لزم — بعد انسداد باب العلم والعلمى بها — إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الإكتفاء بالإطاعة الشكيه أو الوهميه مع التمكن من الظنيه. والفرض بطلان كل واحد منها:

أما المقدمه الأولى: فهي وإن كانت بديهيه، إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى [١].

كثيره فى الوقايح المشتبهه وانسداد باب العلم والعلمى إلى كثير منها، كما هو المقدمه الأولى والثانيه فيما ذكره الماتن ١، وبما أن العلم الإجمالى عنده مقتضى للتنجيز وليس عله تامه كالعلم التفصيلى، فلا بد من بيان أن العلم الإجمالى بتلك التكاليف لا يجوز إهمالها بأنه لم يثبت عقلاً أو شرعاً الترخيص فى ترك رعايتها، فذكر الفعلية فى المقدمه الأولى لا ينافى الثالثه حيث لم يذكر فى الأولى الفعلية المطلقة بل ذكر مطلق الفعلية الجامعه بين المطلقة والمقيده بما دام لم يثبت الترخيص الظاهرى فى أطرافه على ما ذكره فى البحث فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى نعم بناءً على الفعلية التى ذكرناها فى فعلية الأحكام والتكاليف وكون العلم الإجمالى وصولاً - للتكليف الواقعى وأنه لا يمكن للشارع الترخيص القطعى فى مخالفته، تكون المقدمه الثالثه مستدركا، فالإشكال على الماتن غير تام على مسلكه الذى ذكره فى بحث العلم الإجمالى مع ملاحظه مطلق الفعلية التى ذكرها فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

[١] يقع الكلام فى تماميه تلك المقدمات، أما المقدمه الأولى: فلا ينبغى

التأمل فى ثبوت التكليف فى كثير من الوقايع والعلم الإجمالى بثبوتها حاصل إلا أنه قد تقدم انحلال هذا العلم بالعلم الإجمالى بثبوت التكليف فى موارد الأخبار المأثوره فى الكتب المعروفة عند الإماميه، حيث يحتمل انحصار التكليف الواقعيه فى مواردنا بأن لا تكون تكاليف أخرى فى موارد سائر الظنون، ومع احتمال الانحصار يقتصر فى الاحتياط بموارد تلك الأخبار ولا يلزم من رعايه الاحتياط فيها عسر وحرَج حيث يكون الفرض كما قيل باعتبار جميع أخبار تلك الكتب.

لا يقال: العلم الإجمالى الصغير لا يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير، نظير ما إذا علم أولاً بنجاسه بعض الإناءات من مجموعته من الإناءات كانت النجاسه فى مجموعها معلومه بالإجمال من الأول، بأن كانت جمله من الإناءات سوداء وجمله منها بيضاء، وعلم نجاسه البعض من الجملتين، ثم علم بالنجاسه فى بعض الإناءات السود فإنه لا- مجرى لأصالة الطهاره فى الإناءات البيض لسقوط أصالة الطهاره فيها بالمعارضه مع أصالة الطهاره فى السود من قبل، فإنه يقال: عدم الانحلال فى موارد كون المعلوم بالإجمال، ثانياً أمراً جديداً حادثاً، كما إذا وقعت بعد العلم الإجمالى الأول النجاسه فى بعض الآنيه السود، فإن العلم الإجمالى الثانى لا- يفيد فى انحلال العلم الإجمالى الأول، وأما إذا كان المعلوم بالإجمال ثانياً نفس المعلوم بالإجمال أولاً، بأن علم أن النجاسه التى أصابت الإناءات أصابت جمله من السود ويحتمل انحصار الإصابه عليها بأن لم يصب شىء من تلك النجاسه من الإناءات البيض، وفى مثل ذلك ينحل العلم الإجمالى الأول؛ لأن العلم الإجمالى الأول تبدل إلى العلم الإجمالى الصغير بحدوث المعلوم بالإجمال الأول فيها من الأول، والشك فى حدوثه فى غيرها من الإناءات البيض كذلك، فتجرى أصالة الطهاره فى الإناءات

بما فى الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين : التى تكون فىما بأيدىنا، من الروايات فى الكتب المعتره، ومعها لا موجب للإحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الإختلال، ولا إجماع على

البىض، ويجب الاحتياط فى السود والعلم الإجمالى الكبر بالتكاليف فى الوقايع الكثره مع العلم الإجمالى ثانياً بالتكاليف فى موارد الأخبار من هذا القبيل، حيث إن التكاليف التى وردت فىها الأخبار كانت ثابتة فى الوقايع من الأول، لا يقال: لا يحتمل كذب سائر الأمارات بجمعها التى لا تدخل فى عنوان الأخبار المأثوره فىها فكيف ينحل العلم الإجمالى الأول، فإنه يقال: نعم، ولكن سائر الأمارات التى فى موردها تكليف واقعى وردت فى موردها الأخبار أيضاً فى الكتب المعروفة للأخبار وثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات التى لم يرد فى الأخبار مؤداها غير معلوم ولو بالإجمال من الأول فتدبر.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لا ينحل العلم الإجمالى الأول فىما إذا كان عدم البقاء أو التبدل فى ناحيه المعلوم بالإجمال لتلف بعض أطراف العلم أو خروجه عن التمكن، أو صار بحدوث موضوع التكليف فى المعلوم بالتفصيل مع بقاء العلم الإجمالى بحاله بالإضافة إلى الأزمنه السابقه حتى فعلاً فإنه فى الفرض لا يجرى الأصل النافى فى الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى لأن الأصل النافى فىه أو فىها قد سقط بالمعارضه مع الأصل النافى فى غير الباقي قبل انتفائه أو تبدل حكمه، بخلاف ما إذا كان عدم البقاء فى ناحيه نفس العلم الإجمالى السابق مع بقاء المعلوم به على حاله الواقعى، فإنه إذا تبدل نفس العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلى به أو إلى العلم الإجمالى الصغبر بحيث يعلم أن المعلوم بالعلم الإجمالى السابق كان فى هذا الطرف أو فى ضمن هذه الأطراف من الأول يكون الطرف الآخر أو الأطراف

عدم وجوبه، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمه الثانيه: أما بالنسبه إلى العلم فهى بالنسبه إلى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الإنسداد كل من تعرّض للإستنباط والإجتهد[١].

الأخرى موردا للأصل النافى بلا- معارض، لأنه قد علم أن التكليف المعلوم سابقا بالعلم الإجمالى كان فى هذا الطرف أو فى ضمن هذه الأطراف من الأول فيكون الشك فى الأطراف الأخرى شكّا فى التكليف الزائد من الأول.

ومما ذكرنا يظهر وجه انحلال العلم الإجمالى الصغير بناءً على مسلك الانفتاحى فى مورد الروايات أيضا فإنه مع قيام الدليل على اعتبار طوائف منها بخصوصها مما يحتمل انحصار التكليف المعلوم بالإجمال فى موارد يخرج موارد غير تلك الطوائف من الأخبار عن أطراف المعلوم بالإجمال ولو حكما، بمعنى أنه لا تجرى الأصول النافيه وغيرها فى موارد تلك الطوائف من الأخبار لاعتبار الشارع المكلف فيها عالما بحكم الشريعة فى تلك الوقايح، ومع هذا الاعتبار يكون رجوع المكلف إلى الأصول فى غيرها بلا محذور لكونه شاكّا فى ثبوت التكليف فى كل منها كما لا يخفى.

[١] لا ينبغي التأمّل فى عدم إمكان تحصيل العلم الوجدانى التفصيلى بالأحكام والتكاليف الواقعيه فى معظم الوقايح بحيث يكون حكم كل واقعه معلوما تفصيلاً، وأما بالإضافة إلى الاعتبارى المعبر عنه بالطريق الخاص فقد تقدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد، فإن ظواهرها من الطرق المعتره بالخصوص وكذا اعتبار خبر الثقة بل الحسان من الطرق الخاصه بالسيره العقلانيه الممضاه من الشارع، وما فى عبارته الماتن من الاقتصار بخبر يوثق بصدقه أى الاطمينان بصدوره لا وجه له، فإن الوثوق بالصدق أى الاطمينان بالصدور فى نفسه حجه فى مقابل خبر الثقة كما هو

وأما بالنسبة إلى العلمى، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدله على حجيه خبر يوثق بصدقه، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه، لا سيما بضميمه ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى.

وأما الثالثه: فهى قطعيه، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الإقتحام فى بعض أطرافه كما فى المقام [١].

أيضاً بالسيره العقلايه.

والحاصل أن ظواهر الكتاب المجيد والأخبار المشار إليها كافيان بمعظم الفقه مع ضم الموارد التى يمكن تحصيل العلم الوجدانى فيها إلى الحكم والتكليف الواقعى، ومعها لا مجال لدعوى العلم الإجمالى بثبوت تكاليف أخرى فى الشرع بحيث يلزم من الرجوع فيها إلى الأصول طرح تكاليف واقعيه عملاً على ما بينا سابقاً وقد تقدم الوجه فى انحلال العلم الإجمالى الصغير باعتبار الطوائف من الإمارات.

[١] ذكر قدس سره أنه لو بنى على عدم كون العلم الإجمالى بالتكليف منجزاً أصلاً، كما هو مقتضى شمول الأصول النافيه لكل واحد من أطرافه، أو قيل بعدم كونه منجزاً فيما إذا اضطر المكلف إلى ترك رعايه التكليف المعلوم بالإجمال فى بعض أطرافه المعين أو غير المعين فلا يجرى هذا الكلام فى المقام، فإنه لا يجوز ترك التعرض لامثال التكاليف المعلومه بالإجمال حتى بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالى وذلك للعلم بأن الشارع لا يرضى بإهمال التكاليف المعلومه بالإجمال وأنه مرغوب عنه عنده وغير جائز إجماعاً.

لا- يقال: إذا لم يكن العلم الإجمالى منجزاً للزوم الإرتكاب فى بعض الأطراف على ما يأتى، فكيف لا يجوز الإرتكاب فى الباقي مع كون الباقي مورداً للبراءه عقلاً، حيث يكون العقاب على تقدير مصادفه سائر الأطراف التكليف من العقاب بلا بيان،

حسب ما يأتي، وذلك لان إهمال معظم الأحكام وعدم الإجتنب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الإقتحام في بعض الأطراف __ كما أشير إليه __ فهل كان العقاب على المخالفه في سائر الأطراف __ حينئذ __ على تقدير المصادفه إلا عقاباً بلا بيان؟ والمؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان؟!

فيأنه يقال: هذا إذا لم يعلم باهتمام الشارع بالتكليف بالإضافة إلى سائر الأطراف، وأما مع العلم بذلك كما تقدم فيعلم إيجاب الاحتياط من قبله في الوقايح في الجملة، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال وترك رعايه التكليف في هذا الحال ومع استكشاف عدم الجواز شرعا لا يكون العقاب على تقدير المصادفه عقاباً بلا بيان.

أقول: ظاهر كلمات غير الماتن أيضا أن المقام من موارد الاضطرار إلى غير المعين من أطراف العلم الإجمالي وعلى ذلك فلو قيل في الاضطرار إلى غير المعين تنجز التكليف المعلوم بالإجمال بمعنى عدم جواز مخالفته القطعيه كما عليه الشيخ ومن سلك مسلكه فلا- يحتاج في إثبات عدم جواز إهمال التكليف المعلومه بالإجمال في الوقايح إلى دعوى الضروره باهتمام الشارع بالتكليف أو دعوى الإجماع على لزوم التعرض لامثالها في الجملة، بل دعوى الإجماع في المسأله المستحدثه غير المعنونه في كلمات القدماء كما ترى، بخلاف ما إذا قيل بأن الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير كما هو مسلك الماتن قدس سره، ولذا تصدى لدعوى الضروره والإجماع على عدم جواز الاهمال ولكن الصحيح عدم الحاجه إلى ذلك حتى بناء على هذا المسلك وأن العلم الإجمالي منجز في المقام على كلا المسلكين، فإن غير ما يدفع به الاضطرار

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب لزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات، مع صحه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال فى هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، وأما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه فى البحث وغيره.

وأما المقدمه الرابعه: فهى بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام [١].

فى المقام ثبوت التكاليف الواقعيه فيه مورد للعلم الإجمالى أيضاً، ومقتضى هذا العلم الإجمالى الثانى رعايتها فى موارد كمالا يخفى والعجب من الماتن أنه تشبث فى لزوم الرعايه بما ذكر ولم يتنبه بما ذكرنا من خصوصيه المقام.

نفى وجوب الاحتياط

[١] مراده قدس سره أنه إذا كان رعايه التكاليف المعلومه بالإجمال فى الوقاع المجهوله حكمها الواقعى بالاحتياط فى جميع أطرافها موجبا لاختلال النظام فلا كلام فى دخول المقام فى الاضطرار إلى الارتكاب فى البعض غير المعين من الأطراف، نظير ما إذا علم النجاسه فى إنائات يكون الاجتناب عن جميعها موجبا لتلف نفسه من العطش، فيلزم الارتكاب بمقدار الاضطرار منها. وفى رعايه العلم الإجمالى فى سائر الأطراف ما تقدم فى المقدمه الثالثه وقد ذكرنا رعايه التكليف فيها حتى بناءً على مسلك الماتن فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم، وذلك للعلم الإجمالى بأنه فى سائر الأطراف أيضاً النجاسه معلومه إجمالاً، وهذا العلم الإجمالى يوجب الاحتياط فى سائر الأطراف هذا يعنى عدم وجوب الاحتياط التام فى جميع

الوقائع المجهوله حكمها مع العلم الإجمالى بثبوت التكليف فيها مع لزوم اختلال النظام مما لا كلام فيه، وأما إذا كان الاحتياط التام فيها موجبا للعسر والحرَج فقط فهل يجوز ترك الاحتياط التام بحيث لا يلزم من رعايه التكليف المعلومه بالإجمال مع تركه حرج أو لا موجب لرفع اليد عن الاحتياط التام أصلاً كما هو ظاهر كلام الماتن قدس سره ، بدعوى أن مفاد دليل نفى الحرج والعسر نفى التكليف المتعلق بالفعل فيما إذا انطبق عليه، أى على الفعل أو الترك عنوانهما كما هو الحال فى نفى الضرر أيضاً، وأما إذا لم ينطبق عنوانهما على الفعل أو الترك كما فى المقام حيث إن المكلف لو كان عالماً بالتكليف الواقعيه، أو كان عنده طريق إليها لأمكن له الإمتثال والموافقه بالإتيان بالواجبات وترك المحرمات من غير أن يكون فى ذلك عسر أو حرج، ولزوم الحرج من ناحيه الاحتياط بحكم العقل حيث إن لزومه مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف.

نعم لو قيل بأن الحرج والضرر عنوان لنفس الحكم فيمكن التمسك بقاعده نفى الحرج فى نفيه، حيث إن التكليف الواقعيه عند فقد العلم التفصيلي والطريق إليها يكون منشأ الحرج والضرر.

وعلى الجملة الحرج فى المقام ينشأ من الإتيان بغير متعلق التكليف بالجمع بينه وبين الإتيان بمتعلق التكليف لإحراز الامتثال وموافقته التكليف المعلوم بالإجمال، ولا ينطبق عنوان الحرج أو الضرر على نفس متعلق التكليف ولا يقاس المقام بما إذا كان الحرج أو الضرر فيما يتوقف عليه الفعل الواجب كحفر البئر أو النزول فيه، حيث إن الواجب للحرج فى مقدمته أو كونها ضرورياً يكون حرجياً أو ضرورياً، بخلاف ما إذا كان الحرج أو الضرر فى إحراز امتثال التكليف به على ما تقدم،

وقد يذكر أيضا في الفرق بين المسلكين ما إذا ظهر الغبن في المعاوضه حيث إن الضرر ينشأ من لزومها.

فينفى، فيثبت الخيار بناءً على أنّ المنفى هو الحكم الضّررى بخلاف ما إذا قيل بأن المنفى نفس الفعل الضررى فإنه عليه لا يثبت الخيار.

وفيه ما لا يخفى، فإنه كما ذكرنا في بحث الخيارات أنّ اللزوم في المعامله لا ينفى بقاعده نفى الضرر على كلا المسلكين، حيث إن الضرر أى النقص في ما كان للمغبون يحصل بنفس المعامله، ونفى اللزوم وثبوت الخيار يوجب تمكنه من تدارك ضرره ومفاد القاعده نفى الضرر لا إثبات تداركه، كما أنه بالقاعده لا ينفى إمضاء المعامله ليحكم ببطالانها؛ لأنّ المعامله مع الشرط الارتكازى فيها بعدم التفاوت الفاحش بين الثمن والقيمه السوقيه خيارى مع الغبن ولا امتنان في الحكم بفساد المعامله الخياريه بنفى إمضائها.

وقد التزم بعض الاعلام (طاب ثراه) بحكمه قاعده نفى الحرج في مثل المقام بلا فرق بين المسلكين فيما يكون الابتلاء بأطراف الشبهه تدريجيا، فإن الحرج مع تدريجيه الأطراف يكون في الأطراف المتأخره التى يكون رعايه احتمال التكليف فيها بالإتيان بمتعلقه حرجيا فيعلم بالقاعده عدم التكليف فيها؛ لأنّ التكليف إذا كان في الأطراف السابقه فقد إمتثل التكليف فيها على الفرض، وإن كان في المتأخره أيضا يرتفع بقاعده نفى الحرج، مثلاً إذا نذر صوم بعض أيام الأسبوع وتردد المنذور بين أيامها، وفرض أن الصوم في جميعها حرجى وصام المكلف إلى يوم الجمعه، بحيث صار عليه الصوم فيها حرجيا فلا بأس بتركه فيها؛ لأنه إن كان الصوم المنذور قبل يوم الجمعه فقد امتثله وإن كان صومها أيضا فلا يجب لقاعده نفى الحرج بلا

وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومه قاعده نفى العسر والخرج على قاعده الاحتياط، وذلك لما حققناه فى معنى ما دل على نفى الضرر والعسر، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر فى متعلق التكليف، وإنما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

فرق بين المسلكين، نعم تظهر الثمره على المسلكين فيما إذا كانت أطراف الشبهه دفعيه، بأن يمكن الإتيان بكل من الأطراف قبل الآخر، كما إذا علم بنجاسه بعض المايعات التى يكون الإجتناى عن جميعها حرجياً.

أقول: ما ذكر فى الأطراف الشبهه إذا كان تدريجياً وإن كان صحيحاً، إلا أن لازمه الأخذ بالاحتياط فى الوقايح التى يبتلى بها إلى أن يلزم منه العسر والخرج سواء كان من مظنونات التكليف أو من غيرها، بل قد يقال: لا توجب إلا لتعين هذا النحو من الاحتياط فى الوقايح بلا فرق بين القول بأن المرفوع بقاعدتى نفى الخرج والضرر التكليف أو الفعل المنطبق عليه عنوان الخرج والضرر، ولا يخفى بناءً على رفع الحكم الحرجى حيث إن امتثال جميع التكاليف فى المظنونات والمشكوكات والموهومات حرجى، والأمر يدور بين رفع اليد عن رعايه احتمال التكليف فى المظنونات أو فى الموضوعات والمشكوكات يكون رفع اليد عنه فى الثانى أولى كما هو مفاد المقدمه الخامسه، بل يتعين فى تصحيح ما ذكره من الأخذ بالاحتياط فى مظنونات التكليف وجواز تركه فى المشكوكات والموهومات من التشبث بما ذكرنا سابقاً من دعوى انحلال العلم الإجمالى بالعلم الإجمالى الآخر، بأن أكثر الموارد من المظنونات ثبوت التكاليف فيها واقعا معلوم إجمالاً بحيث يحتمل مع الأخذ

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر — كما قيل — لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط، لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهوله، فتكون منفيه بنفيه.

ولا- يخفى أنه على هذا لا- وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها[١].

بالاحتياط فيها والرجوع فى غيرها من المشكوكات والموهومات بالأصل الجارى فيها بملاحظه خصوصيه نفس الواقعه أن لا يقع المكلف فى محذور مخالفه التكليف الواقعى لانحصار التكليف الواقعيه بالمظنونات، والموارد التى يكون الأصل الجارى فيها مثبتاً للتكليف مضافا إلى الموارد التى يكون التكليف فى تلك الوقايح معلوما تفصيلاً.

قد ظهر مما ذكرنا أنه لا حاجه فى إثبات لزوم الاحتياط، فى الوقايح المظنون ثبوت التكليف فيها وجواز الرجوع فى غيرها إلى الأصل الجارى فيها بملاحظه خصوصيه الواقعه، إلى ضم مقدمه أخرى يعنى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح لما ذكرنا من عدم المورد لها فى المقام لعدم الدوران بينها لانهلال العلم الإجمالى على ما مرّ.

[١] المراد من هذا الوجه جريان قاعده نفي العسر والخرج فى نفي لزوم الاحتياط التامّ لكون مفادها كمفاد قاعده لا ضرر، نفي الحكم والتكليف الناشئ منه الحرج؛ فإنه إذا نفي وجوب الاحتياط التام بنفي التكليف الناشئ منه الضرر لا يبقى ما يوجب عقلاً رعايه التكليف فى سائر الأطراف أى مظنونات التكليف، ولا بد فى الالتزام بوجوب رعايتها من إثبات أن الشارع أوجب رعايه احتمال التكليف فيها كما التزم قدس سره بذلك فى بيان المقدمه الثالثه.

بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدمه الثالثه، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع إلى الأصول فبالنسبه إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها [١] عقلاً مع حكم العقل وعموم

أقول: قد تقدم أن الوقائع التي تكاليفها مظنونته، ثبوت التكاليف الواقعيه فيها معلومٌ إجمالاً، فرعايه احتمال التكليف فيها مع الوقائع التي يكون مقتضى ملاحظه خصوصيتها لزوم رعايه التكليف فيها أيضاً منضمه إلى موارد العلم التفصيلي فيها للتكاليف الواقعيه توجب انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الشريعه، بحيث لا يكون مانع في غيرها من الأخذ بالبراءه العقليه فلا سبيل إلى إحراز إيجاب الاحتياط شرعا كما ذكر فتدبر.

ثم لا يخفى أن وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي وإن يكن بحكم العقل من باب دفع الضرر المحتمل، إلا أنه إذا وصل امتثال التكليف في الاحتياط في الأطراف إلى حدّ الحرج يكون رفع التكليف في تلك الأطراف بنفي وجوب الاحتياط فيها كما أن وضعه فيها يكون بايجاب الاحتياط، فيكون رفع التكليف فيها بالترخيص في ترك الاحتياط موجبا لانتفاء الموضوع لحكم العقل بمعنى أنه لا يحتمل الضرر بعد الترخيص فيصبح الرفع فيها حكما ظاهريا لا ينافي ثبوت التكليف الواقعي فيها كموارد الرفع في الشبهه البدويه وفائده ثبوت التكليف الواقعي حسن الاحتياط في مورده.

دعوى انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بالأصول المثبتة

[١] ذكر قدس سره أنه كما يرجع بناءً على انفتاح باب العلم والعلمى إلى الأصول

النقل. هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي،

المثبتة للتكليف في مواردها، كذلك لا مانع من الرجوع إليها على الانسداد بلا فرق بين كون الأصل المثبت بحكم العقل كما في مسأله العلم بوجود القصر أو التمام، ومسأله وجوب الظهر أو الجمعه، حيث إن العلم الإجمالي بوجود إحداها يقتضى الاحتياط بالجمع بينهما، أو كان أصلاً شرعياً كالاستصحاب في بقاء التكليف أخذاً بعموم النقل حتى بناءً على ما سلكه الشيخ قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه، ولو كانت الحاله السابقه فيها ثبوت التكليف بدعوى أن شمول خطابات الاستصحاب لأطرافه فيه محذور المناقضه بين صدر تلك الخطابات وذيلها، فإن عموم النهى فى كل من الأطراف رفع اليد عن الحاله السابقه، كما هو مقتضى صدرها يناقض ما فى ذيلها من لزوم رفع اليد عن الحاله السابقه فيما علم فيه ارتفاع الحاله السابقه وهو المعلوم بالإجمال، والوجه فى عدم المحذور على هذا المسلك أيضاً مع أن المجتهد يعلم إجمالاً بانتقاض التكليف السابق فى بعض الموارد التى يأخذ فيها بالحاله السابقه عدم كون شكّه فى جميع الأطراف فعلياً لكون الاستنباط أمراً تدريجياً، وإذا وصل فى مقام الاستنباط إلى واقعه يشك فيها فى بقاء التكليف السابق فى حال لغفلته عن سائر الوقائع التى لو وصل إليها وجد الحال فيها كهذه المسأله لا تكون تلك الوقائع مورد الاستصحاب فعلاً كى يلزم النهى عن نقض الحاله السابقه فى جميعها مع الأمر بالنقض فى بعضها.

ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لدعوى محذور المناقضه فى الرجوع إلى الأصول النافيه أيضاً فى مواردها لو لم يكن من الرجوع إليها مانع آخر عقلاً أو شرعاً، وليس مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمى بمقدار المعلوم بالإجمال، بل ولو كان أقل من ذلك المقدار أيضاً ولكن بحيث

لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله، بدهاه تناقض حرمه النقص فى كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه فى البعض، كما هو قضيه (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك فى أطرافه فعلياً.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلا فى بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً، كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضيه (لا تنقض) ليس حينئذ إلا

لم يكن لاستكشاف الإيجاب الشرعى للاحتياط فيها مجال.

أقول: ظاهر كلامه فرض اعتبار الاستصحاب وجواز الأخذ بعموم خطابه فى موارد إحراز الحاله السابقه مع أن خطاباتهما من قبيل الأخبار الآحاد، والمفروض عدم ثبوت اعتبارها مع الغمض عن دليل الانسداد المقرر بنحو الكشف، نعم يمكن دعوى أن انحلال العلم الإجمالى الكبير بدعوى ثبوت التكاليف فى موارد الأصول المثبتة غير موقوف على ثبوت اعتبارها نظير ما تقدم من الانحلال فى موارد الأخبار المأثوره فى التكاليف مع عدم ثبوت اعتبارها، ولكن عبارته الماتن لا تساعد على ذلك.

وأما ما ذكره من أن الاستنباط تدريجى والمجتهد عند استنباط الحكم فى بعض المسائل غافل ولا يلتفت إلى سائر الوقايح فلا يكون علم فعلى بالحاله السابقه فيها وشك فعلى فى بقائها ليلزم العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه لا يخفى ما فيه، فإن المجتهد وإن لم يلتفت إلى جميع الموارد دفعه إلا أنه بعد تمام الاستنباط يعلم إجمالاً بأن الحاله السابقه فى بعض ما أخذ فيه بالاستصحاب منتقض فيسقط اعتباره فيها، ولا يقاس هذا بما إذا علم المجتهد بعد كتابه رسالته بأن بعض فتاواه وقع فيها الاشتباه والخطأ، فإنه لا يبطل العمل برسالته بالعلم بذلك، فإن الخطأ

حرمه النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.

ومنه قد انقده ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبه إلى الأصول النافيه أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلاً، أو نهض عليه علمى بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلك أن العلم الإجمالى بالتكاليف ربما ينحل ببركه جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمه [١].

المعلوم فى الوقايح التى أفتى فيها بعدم التكليف غير محرز فلا يوجب هذا الخطأ إلا المخالفه الالتزاميه، ولا محذور فيها إذا لم يكن بنحو التشريع وما يوجب عوده النظر العلم بالخطأ الموجب لإيقاع المراجعين فى المخالفه العمليه وهذا غير معلوم.

بطلان دعوى انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف بالأصول المثبتة

[١] لا يخفى أنه مع العلم الإجمالى فى موارد الأخبار المأثوره المتضمنه لبيان التكاليف الواقعيه، وأن كثيراً منها موافق للتكليف الواقعي كيف ينحل العلم الإجمالى بالأصول المثبتة بضميمه الموارد التى تكون التكاليف الواقعيه فيها معلومه تفصيلاً مع قله تلك الموارد بالإضافة إلى غيرها، والمفروض فى دليل الانسداد عدم قيام دليل علمى فى الوقايح التى هى موارد تلك الأخبار، ومع عدم الانحلال لا مورد لأصالة البراءة إلا فى الأطراف الخارجه عن العلم الإجمالى الصغير التى ذكرناها، وما

ذكر قدس سره من أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عن الاحتياط في موارد الأصول النافية كلاً أو بعضاً بمقدار رفع اختلال النظام أو انتفاء رفع العسر على ما عرفت، ولا يرفع اليد عن الاحتياط في مطلق محتملات التكليف حتى لو كانت من موارد الأصول المثبتة فإنه تؤخذ بالأصول المثبتة لا- محاله، لا- يخفى ما فيه، فإن موارد الأخبار المشار إليها للعلم الإجمالي المنجز فيها لا تكون من موارد الأصول النافية ومع خروجها عنها لا- يكون في الرجوع إليها وترك الاحتياط فيها محذور. نعم، لو كانت واقعه بنفسها مورد العلم الإجمالي الخاص كمسأله دوران الأمر بين القصر والتمام فلا مجال فيها للأصل النافي.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنه على تقدير الالتزام بانسداد طريق العلم والعلمى بالإضافة إلى الأحكام الشرعية وغالب الوقائع التي تكون موارد ابتلاء المكلفين فاللازم الأخذ بالاحتياط في موارد الأخبار المأثوره المتضمنه للتكاليف، وفي غيرها إن لم يكن في المسأله علم إجمالي بالتكليف يرجع إلى الأصل النافي يعنى البراءه العقلية، ولا- يلزم من ذلك محذور آخر غير أن عمل المكلف في غالب الوقائع يكون بنحو الاحتياط من غير أن يعلم التكليف الواقعي فيها، ولذا يدعى أن هذا في نفسه محذور، ونعلم أن الشارع لا- يرضى في شريعته أن يكون الطريق إلى معرفتها مسدوداً وعمل المكلفين بها على الاحتياط فيها؛ ولذا يستكشف أن الشارع جعل الظن ولو في الجملة طريقاً إلى معرفتها هذا مبني مذهب الكشف لا مجرد اعتبار قصد الوجه والتمييز عند هذا القائل فإن هذا الاعتبار مع ضعف القول به مختص بالعبادات، ولا يجري في غيرها من الواجبات، والقائل بالحكوميه لا يرى

فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد أصول النافيه مطلقاً _ ولو من مضمونات [عدم] التكليف _ محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً، بمقدار رفع الإختلال أو رفع العسر _ على ما عرفت _ لا محتملات التكليف مطلقاً.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضروره أنه لا يجوز إلا للجاهل للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

نفسه ملزماً لجعل الظن طريقاً بعد استقلال العقل بأنه يقبح من الشارع الحكيم إرادته من المكلفين فى معظم الوقايح أزيد من الموافقه الظنيه، ولا يجوز للمكلفين الاقتصار فى امتثال التكليف على الإطاعه الاحتماليه أو الوهميه، وقد ذكرنا أنه لا تصل النوبه إلى هذا الحكم أيضاً، وأن موارد الاحتياط هى الوقايح التى ورد فيها الخبر المأثور فى الكتب المعروفه بثبوت التكليف فى كل منها، وفى غيرها مع عدم إحراز الحكم الواقعى يؤخذ بالأصل يعنى أصله الاحتياط لو كانت الوقاعه بنفسها مورد العلم الإجمالى بالتكليف وإلا فالأصل هى البراءه لاحتمال انحصار التكليف فى موارد الأخبار المأثوره والموارد الملحقه بها لعدم احتمال الفرق بينها وبين ما ورد فيه الخبر، ودعوى الإجماع على أن الشارع جعل لأحكامه وتكاليفه فى الوقايح فى كل زمان طريقاً للإجماع على عدم رضا الشارع بالامتثال الإجمالى فى معظم أحكامه لا يمكن المساعده عليها، فإن مسأله انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام معنون فى كلمات المتأخرين، وكون المدرك لما ذكره ما تقدم فأين يستفاد عدم رضا الشارع بالاحتياط وبطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد والتقليد ودعوى الظن

وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل _ بعد عدم التمكن من الإطاعة العلميه[١]. أو عدم وجوبها _ إلا- إلى الإطاعة الظنيه دون الشكيه أو الوهميه، لبداهه مرجوحيتها بالإضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعة الاحتماليه، مع دوران الأمر بين الظنيه والشكيه أو الوهميه، من جهه ما أوردناه على المقدمه الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما فى أخبار الكتب المعتره، وقضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا على المقدمة الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافية، لوجود المقتضى وفقد المانع لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافيه محلاً لحكومه العقل، وترجيح مظنوناته التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً _ على ما عرفت تفصيله _ هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيداً.

بذلك كدعوى الجزم غير صحيحه وعلى تقدير الظن بالكلام فى اعتبار الظن حيث لم يتم على اعتباره دليل، وما لم يحرز الاعتبار فالاصل عدم الاعتبار.

فى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح

[١] ذكروا أنه إذا لم يمكن الموافقه القطعيه للتكاليف المعلومه بالإجمال أو لم تجب، ودار الأمر بين الموافقه الظنيه وبين الاحتماليه والوهميه فاللازم رعايه الطاعه

هل قضيه المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهه في أن همّ العقل في كلّ حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه، من العقوبه على مخالفتها، كما لا شبهه في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً، وإن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعاً وعقلاً أو يأتياه الجعلي، وذلك لأنّ العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً.

كيف؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفيّاً، ولا يخفى أن قضيه ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الإختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أنه قضيه

الظنيه وعدم جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه بعد قيام الدليل على عدم إهمالها رأساً، وذلك لقبح ترجيح المرجوح، وعلى ذلك فاللازم على المجتهد تحصيل الظن بالتكليف في كل واقعه ليعمل به هو أو مقلدوه، ومع عدم إمكان تحصيل الظنّ أو عدم حصوله يكون المرجع الأصل النافي، إلاّ إذا كان في خصوص المسأله علم إجمالي بالتكليف فيها، وقد ذكر الماتن قدس سره وغيره بأنه عند الدوران يتعين تقديم الإطاعه الظنيه لاستقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، إلاّ أنه لا تصل

اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم فى الأصول، وعدم إلقاء فى التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها فى الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق فى مقام يحصل الأمن من عقوبه التكاليف، وإن كان باب العلم فى غالب الأصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه فى الفصول، قال فيها:

إننا كما نقطع بأننا مكلفون فى زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيه كثيره، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فى تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابه الواقع مما عداه.

النوبه إلى الدوران من جهه ما تقدم فى المقدمه الأولى من انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايح بالتكاليف الوارده فى الأخبار المأثوره فى الكتب المعروفه للأخبار، فإن العلم بصدق كثير من تلك الأخبار أى مطابقتها للتكاليف الواقعيه يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير لاحتمال أن لا يكون فى غير موارد تلك الأخبار من الموارد التى لا يعلم التكليف فيها تفصيلاً أو بطريق علمى تكليف آخر واقعاً، ومقتضى ذلك الاحتياط التام فى موارد تلك الأخبار ولا عسر ولا حرج فيه كما

وفيه: أولاً __ بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بأيدينا من الطرق الغير العلميه، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً __ أن قضيه ذلك هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف الأحكام، مما يوجب العسر المنخل بالنظام، لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردھا، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافية، بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها، ومطلقًا فى غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الإعتبار فى غير الأخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها فى الوجوب والتحريم، فإن المرجح فى جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها ولو كان نافيًا، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه، فافهم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعمل بانتقاض الحاله السابقه فيه

عند القائل باعتبارها كلها، وما أوردنا على المقدمه الرابعه من إمكان الرجوع فى غير موارد العلم التفصيلى والطريق المعتبر إلى الأصول المثبتة والنافية إذا كانت التكاليف المحرزہ بالأصول المثبتة بضميمه موارد المعلوم بالتفصيل أو بطريق علمى بمقدار المعلوم بالإجمال، بأن يحتمل انحصار التكاليف الواقعيه على تلك الموارد وعدم وجود تكليف آخر فى موارد الأصول النافية أو وجوده فيها ولكن لم يكن من الأهميه بحيث يستكشف عدم جواز الإهمال والرجوع إلى تلك الأصول، وإلا كانت موارد

إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أماره معتبره عليه فى بعض أطرافه، بناءً على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلم أنّ قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلاً، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

لا- يقال: إنما لا- يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الإلتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويماً محالاً، فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه، ضروره أن القطع بالواقع يجدى فى الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الإلتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجدٍ بناءً على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه.

هذا مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غاية أن

الأصول النافيه مورداً لحكومته العقل وترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها بعد عدم وجوب الاحتياط التام فيها شرعاً أو عقلاً لاستلزامه الحرج أو الاختلال.

أقول: قد ذكرنا أنه لا- حاجه فى المقام إلى المقدمه الخامسه حتى لو قيل بعدم ثبوت القبح فى ترجيح الطاعه الاحتماليه أو التخيير بين الإطاعه الظنيه والاحتماليه فإن اللازم على المجتهد تحصيل الظن فى الوقايح بالتكاليف فيها مع إمكانه لعلمه إجمالاً

العلم الإجمالي بنصب طرق وافيه يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعلية، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعيه، إلا أنه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه يكون التكاليف الواقعيه، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، ولا بد حينئذ من عنايه أخرى في لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الإطاعه، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليه، ولا شبهه في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الإهتمام من فعل الواجب وترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبه في كل حال، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهه يكفى، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال:

(لا- ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيه، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعيه، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه في حكم

بأن كثيراً من الظنون فيها موافقه لما في الواقع فيها من التكاليف، وهذا العلم الإجمالي يوجب الأخذ بجانب الظن بالتكليف فيها وإذا احتتمل انحصار التكاليف الواقعيه على موارد الظنون التي يحصيّلها المجتهد فلا بأس بالرجوع إلى الأصل النافى في غيرها ما لم يكن في المسأله علم إجمالى خاص بها كما تقدم، وهذا ليس مما قالوا من دوران الأمر بين الإطاعه الظنيه والطاعه الإحتماليه والوهميه، وبيان ذلك أن الصور الملحوظه في الدوران أربع.

المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مر تفصيل القول فيه.

فحيثذ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسدت علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعين الأخذ به عند النزول من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصاله حجيه الظن). انتهى موضع الحاجة من كلامه، (زيد في علو مقامه).

وفيه أولاً: إن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمه بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو هو مفرغ، وأن القطع به حقيقه أو تعبداً مؤمناً جزماً، وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الإنسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمه __ فيما إذا أتى المكلف بمؤدى

الأولى: أن تكون الوقايح على قسمين: قسم يظن فيها ثبوت التكليف في كل من أطراف ذلك القسم، وقسم آخر يشك في ثبوت التكليف في كل من أطرافه، ومثال ذلك في الموضوعات ما إذا كان في البين آنيه متعددة، قسم منها بيضاء وأخرى سوداء ويظن إصابه النجاسه لكل من الآنيه البيض ويشك أو يحتمل ضعيفا إصابتها لكل من السود، ولكن من غير علم اجمالى بإصابه النجاسه فى القسمين بأن يحتمل طهاره كل الآنيه بحسب الواقع، وفى هذا الفرض يرجع فى كل من القسمين إلى

الطريق المنصوب __ ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً.

إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافى القطع بعدم حجيته لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً __ إذا عمل به فيهما __ فيما أخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب __ ولو فيما أصاب __ لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجربته، فافهم.

وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً.

أصالة الطهاره والحليه، ولا- اعتبار بالظن ما لم يصل إلى حد الاطمينان، وهذا لا- كلام فيه، الصوره الثانيه: أن يحصل الظن بالتكليف في كل فرد من أفراد القسم الأول ويحتمل التكليف في كل من أفراد القسم الثاني مع العلم الإجمالي بإصابه الظنون بالتكاليف مع التكاليف الواقعيه في الجملة من غير علم إجمالي كذلك في ناحيه القسم الثاني، وفي هذه الصوره يجب الاحتياط في موارد الظنون فإنه مقتضى العلم الإجمالي بالتكاليف في موارد، ويرجع إلى الأصل النافي في كل فرد من أفراد المشكوكات من غير فرق بين كون رعايه التكليف المحتمل في جميع القسمين حرجياً أم لا، ومن غير فرق بين القول بقبح ترجيح المرجوح والقول بعدم قبحه.

لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضروره أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجترائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال لإستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعده الملازمه، ضروره أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعى، والمورد هاهنا غير قابل له، فإن الإطاعه الظنيه التى يستقل العقل بكفايتها في حال الإنسداد إنما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه، وهو واضح.

واقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجب للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجه إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجب، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشادياً، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعه وحرمة المعصيه.

وصحه نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمه داعيه

والمقام بناءً على الالتزام بالانسداد وعدم انحلال العلم الإجمالى الكبير بالتكاليف الواقعيه في موارد الأخبار الوارده في الكتب المعروفه من هذا القبيل، فيرجع في الوقايح التى لا يمكن للمجتهد تحصيل الظن بالتكليف إلى الأصل النافى لعدم العلم الإجمالى بالإضافه إلى التكليف والتكاليف الواقعيه في تلك الوقايح.

الصوره الثالثه: ما إذا علم إجمالاً- بوجود التكليف الواقعى أو التكاليف الواقعيه في كل من القسمين، والمكلف لا يتمكن أو لا يجب عليه الاحتياط التام في أطراف

إليه، لا تنافى استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الإنسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الإنفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً، لما عرفت.

فانقدح بذلك عدم صحه تقرير المقدمات الأعلى نحو الحكومه دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً ومورداً ومرتبته، لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.

وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعة الظنيه، إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجود الاحتياط فيما فيه مزيد الإهتمام، كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأما بحسب المرتبه، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبه الإطمئنان من الظن بعدم التكليف، إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجه

العلم الإجمالى في كل من القسمين، فاللازم في هذا الفرض التبعض في الاحتياط في كل من الطائفتين؛ لما أشرنا سابقاً من أن الموافقه الاحتماليه لكل التكليف مقدم على الموافقه القطعيه لبعضها الملازمه للمخالفه القطعيه لبعضها الآخر، والمقام بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير حتى بالعلم الإجمالى بالتكاليف في موارد الظنون من هذا القبيل، ولا مورد فيه للقول بقبح تقديم المرجوح على الراجح.

الصوره الرابعه: ما إذا كان كل من أفراد القسمين طرفاً للعلم الإجمالى

لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلا فلا مجال لاستكشاف حججه غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجته في جميعها، وإلا لزم عدم وصول الحجه، ولو لأجل التردد في موارد، كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جداً.

وأما بحسب المرتبه، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجيه خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافياً، فلا بد من الاقتصار عليه، ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً، أو لم يكن بينها إلاً واحداً، وإلاً فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونها، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مره أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهى إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعدده لا- تفاوت بينها، فيحكم بحجيه كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

وأما بحسب الموارد والمرتبه، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيداً.

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من

بالتكاليف، أو التكاليف بمعنى نعلم منه بثبوت تكليف أو تكاليف إما في أفراد القسم الأول، أو أنه ليس فيها تكليف أو تكاليف واقعیه بل التكاليف أو التكاليف في أفراد القسم الثانى، وتكون رعايه العلم الإجمالى فى كل من أفراد القسمين غير جازز أو غير واجب للزوم الإخلال بالنظام أو الحرج، بخلاف رعايه احتمال التكاليف أو التكاليف فى أفراد قسم واحد، وفى هذه الصوره بناءً على تنجيز العلم الإجمالى أو قيام دليل بعدم جواز إهمال التكاليف أو التكاليف المعلومه بالإجمال رأساً تقدم

الجهات، ولا- محيى حينئذ إلا من الاحتياط فى الطريق بمراعاة أطراف الإحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلا لزم التنزل إلى حكومه العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضروره أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضاً.

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لأجل اليقين بأنه لو كان شىء حجه شرعاً كان هذا الشىء حجه قطعاً، بدهاه أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمه.

ثم لا- يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجه، كان غيره حجه أو لا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافى القطع بحجيته بملاحظه الانسداد، ضروره أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجه بلا نصب قرينه، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجه دون غيره، لما فيه من خصوصيه الظن بالاعتبار، وبالجملة الأمر يدور بين حجيه الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

الطاعه الظنيه برعايه المعلوم بالإجمال فى المظنونيات ويترك رعايه احتمالها فى ناحيه المشكوكات والموهومات بقاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح، والقبح فى المقام بمعنى استحقاق العقاب على ترك الطاعه الظنيه إذا أصابت الظنون أو بعضها التكليف الواقعى، والحاكم بذلك هو العقل ولكن فى استقلاله بذلك تأمل إذا لم يكن رعايه الاحتياط فى الظنون موجبا للوثوق بامثال التكليف المعلومه بالإجمال كلاً أو بعضاً.

ومن هنا ظهر حال القوه، ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _ عن الترجيح بهما، بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفايه الراجح، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفايه، فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة بأن قضيه العلم الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه، فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً، مع أن التعميم بذلك لا- يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك نافية من جميع الأصناف، ضروره أن الاحتياط فيها يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا لزم، حيث لا- ينافيه، كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجه النافيه، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط؟ فافهم.

ينبغي فى المقام التنبيه إلى أمرين.

الأول: إنَّ حكم العقل فى المقام برعايه التكاليف المظنونه من باب قاعده الاشتغال فى أطراف العلم الإجمالى لاحتمال ثبوت التكليف من المعلوم بالإجمال فيه، وهذا الحكم العقلى كحكمه فى سائر موارد العلم الإجمالى بالتكليف لا- يستتبع الحكم الشرعى المولوى؛ لأنَّ الحكم الشرعى المولوى النفسى يتوقف على الملا-ك النفسى ولا حاجه إلى الحكم المولوى الطريقى لتنجز الوقاع بالاحتمال فى أطراف العلم الإجمالى.

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجته دليل الإنسداد بتقرير الحكومه، وتقريره على ما فى الرسائل أنه:

(كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا- يجوز الشارع العمل به؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً، جرى فى غير القياس، فلا- يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

وأنت خير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك

ولا- يقاس حكمه فى المقام بحكمه فى القطع التفصيلى بالتكليف فإن القطع بالتكليف فى نفسه موجب لتنجز متعلقه إذا أصاب بخلاف منجزيه الظن فى المقام، فإن المنجزيه إذا أصابت الواقع بالعلم الإجمالى وكونه من أطرافه ويترتب على الظن ما يترتب على الاحتمال فى أطراف المعلوم بالإجمال، فإنه كما إذا ورد الترخيص فى البعض المعين من أطراف العلم بترخيص ظاهرى لا يمنع عن منجزيه العلم الإجمالى بالإضافة إلى سائر الأطراف كذلك الحال فى المقام، فإنه إذا ورد النهى

منصوب ولو كان أصلاً، بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كمنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورد أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد، وكما لا حكمه معه للعقل لا حكمه له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظته توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق.

غايه الأمر تلك المحاذير — التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب — كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الإصابه، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الإنسداد بخروج القياس، ضروره أنه بعد الفراغ عن صحه النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الإنسداد بملاحظه حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه، لإحتمال المنع عن أماره أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأماره، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفايه، وإلا فلا مجال لإحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه،

الطريقي عن اتباع ظن معين كالظن الحاصل من القياس حيث إنه مع النهي المزبور لا يحتمل استحقاق العقاب على مخالفته إذا صادف التكليف الواقعي ثم لو بنى على العلم بأن الشارع لم يرض بالاحتياط في الوقايح أو لم يمكن الاحتياط في

على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس حكم العقل بكون الظن منوطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم منوطاً لها في حال الإنفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضروره أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهاى عن القياس، مع جريانه فى الأمر بطريق غير مفيد للظن، بداهه انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهى عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيداً.

وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال: تاره بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه، وذلك لبداهه أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المنع عنه فى نفسه، بملاحظه حكم العقل بحجيه الظن، ولا يكاد يجدى صحته كذلك فى ذب الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

الوقايح العباديه لأنه يعتبر فى صحه العباده قصد الوجه والتميز ولا يتمكن من قصدهما من دون طريق معتبر إلى إحراز العباده، وحكمها يستكشف من مقدمات الانسداد أن الشارع اعتبر الظن فى الوقايح طريقاً ولا يحتمل التفرقه بين الوقايح العباديه وغيرها وتكون النتيجة هو القول باعتبار الظن حال الانسداد شرعاً، ولكن البناء المزبور غير صحيح كما تقدم.

الأمر الثانى: أنه بناءً على ما تقدم من الاحتياط فى موارد الظن بالتكاليف من الوقايح للعلم الإجمالى بثبوتها فى كثير منها يجرى الاحتياط بلا فرق بين موارد الظن

وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الإنسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ففي غايه الفساد، فإنه مضافاً إلى كون كل واحد من المنع غير سديد — لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علتة، وشهادته الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان — لا يكاد يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غايه الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنع، لكنه غير فرض الإشكال، فتدبر جيداً.

فصل

إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الإنسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمال المنع عنه، فضلاً عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بد من الإقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلاً فبضميمه ما لم يظن المنع عنه وإن احتمال، مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد، وإن انسداد باب هذا الإحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضروره أنه لا احتمال مع الإستقلال حسب الفرض ومنه قد انقذح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجيه الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم.

الشخصي بالتكليف وموارد الظن النوعي به، حيث إن التكاليف المعلومه بالإجمال تعمّ مواردهما.

فإنه لو قيل بعدم انحصار العلم بالتكاليف على موارد الأخبار المأثوره في الكتب المعروفه فلا مورد للتأمل في أن موارد تلك الأخبار داخله في أطراف المعلوم بالإجمال مع أنه لا ظن شخصي بالتكليف في أكثر مواردنا، وقد تحصّل من جميع ما

لا فرق في نتیجه دليل الإنسداد، بين الظن بالحكم من أماره عليه، وبين الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآيه أو الروايه، كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح، ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجه فيما يورث الظن بالحكم مع الإنسداد، ولو انفتح باب العلم باللغه في غير المورد.

نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصيه أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجيه، إلا فيما يثبت فيه حجه مطلق الظن بالخصوص، أو ذاك المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى، كالظن بأن راوى الخبر هو زراره بن أعين مثلاً، لا آخر.

فانقدح أن الظنون الرجاليه مجديه في حال الإنسداد، ولو لم يقيم دليل على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهاده ولا من باب الروايه.

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الإحتمالات المتطرقه إلى مثل السند أو الدلاله أو جهه الصدور، مهما أمكن في الروايه، وعدم الإقتصار على الظن الحاصل منها بلاسدّ بابه فيه بالحجه من علم أو علمى، وذلك لعدم جواز التنزل في صورته الإنسداد إلى الضعى_ ف مع التمكن من القوى أو ما بحك_ مه عقلاً، فتأمل جيداً.

ذكرنا حول مقدمات الإنسداد أن مقتضاها الاحتياط في المظنونات ويرجع في غيرها إلى الأصل ولا يبقى مجال لبعض المباحث المذكوره في الكتب الأصوليه من حكم الظن المانع والممنوع، وكون النتيجة حجه الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الظن بهما ونحو ذلك فلاحظ.

إنما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد فى الأحكام هو حجيه الظن فيها، لا حجيته فى تطبيق المأتى به فى الخارج معها، فيتبع مثلاً فى وجوب صلاه الجمع يومها، لا فى إتيانها، بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها، كما لا يخفى.

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الإنسداد فى الأحكام فى بعض الموضوعات الخارجيه، من انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفه الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً، كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضاً، فافهم.

خاتمه يذكر فيها أمران استطرادا.

الأول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً فى الفروع [١].

الظن فى الأصول الاعتقديه

[١] ذكر الشيخ قدس سره بعد مباحث الانسداد أمرين.

الأول: اتباع الظن فى الاعتقادات إذا لم يمكن تحصيل العلم بها نظير إتباعه فى الفروع عند عدم إمكان الوصول إليها بالعلم أو الطريق العلمى على ما تقدم، أو أنه لا يصل الأمر فى الأصول الاعتقديه إلى الاعتماد على الظن أصلاً.

الثانى: الظن الذى لا يكون معتبراً فى نفسه فى الفروع هل يكون جابراً لضعف الروايه سندا أو دلالة بحيث تصير معتبره، أو موهناً للروايه التى لولا- خلاف الظن لكانت معتبره؟ وهل يكون الظن المزبور مرجحاً لإحدى الروايتين المتعارضتين بحيث تؤخذ بالموافق وتطرح المخالف؟ وتبعه على ذلك الماتن قدس سره، يقع الكلام فى المقام الأول.

أقول: لا- ينبغي التأمل في أنّ الأمور الاعتقادية على قسمين: قسم منها ما يجب الاعتقاد به بمعنى التبانى وعقد القلب عليه على تقدير إخبار الله سبحانه أو النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام فإن الاعتقاد والتسليم به قلباً يعد من تصديق النبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام كوقائع البرزخ وما بعد البعث والنشور من أحوال القيامة والصراف والميزان ودرجات الجنة ودركات الجحيم إلى غير ذلك مما يعدّ بعد ثبوت الأخبار بها الاعتقاد بها من التصديق للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ولا مجال في هذا القسم للاعتماد على الظن المطلق بدعوى انسداد باب العلم بهذه الأمور حتى بناءً على أن نتيجته مقدمات الانسداد الكشف عن حججه مطلق الظن شرعاً، وذلك لعدم جريان مقدمات دليته في هذه الأمور الاعتقادية فإن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط التام في الوقائع أو عدم جوازه على ما تقدم، والامثال الإجمالية في الأمور الاعتقادية ممكن لا محذور فيه، فإن للمكلف أن يعقد قلبه بما هو الواقع من هذه الأمور فيكون هذا تصديقاً إجمالياً للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام فيما أخبروا بها، وبهذا يظهر أنه يكفي هذا التصديق الإجمالي حتى في الموارد التي يمكن للمكلف أن يعلم تفصيلاً ويحصل المعرفة بها كذلك.

نعم يقع الكلام في هذا القسم أنه إذا قام طريق معتبر شرعاً إلى بعض هذه الأمور بأن كان الظن به من الظنون الخاصة فهل يجوز عقد القلب تفصيلاً بما قام به هذا الطريق، أم لا اعتبار في ذلك بالظن الخاص كالظن المطلق؟

فقد يقال: إذا كان الخبر القائم بهذه الأمور طريقاً معتبراً شرعاً لا مانع من الإلتزام وعقد القلب عليه؛ لأنّ المفروض الشارع اعتبر علم المكلف بإخبار النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم به فيجوز الإلتزام وعقد القلب عليه كما هو الحال في إحراز

العملية؟ المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقاديته المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا؟.

الظاهر لا، فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً __ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله __ غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظن.

أخبارهما به وجدانا، وهذا بناءً على كون اعتبار الطريق علماً فظاهراً، وأما بناءً على كون الاعتبار بمعنى جعل المنجزية والمعدريه له فإن الشارع جعل للخبر القائم به المنجزية والمعدريه بالإضافة إلى المخبر به المفروض كونه أمراً اعتقادياً، وإنما يفترق القول باعتبار العلم عن القول بجعل المنجزية والمعدريه فيما إذا كان المخبر به من الأمور التكوينية والتاريخية وأحوال القرون الماضية، فإنه لو اعتبر الظن وقلنا بأن اعتباره بمعنى عدّه علماً جاز الإخبار بوقوعها على طبق الخبر لأن جواز الإخبار بالشيء منوط بالعلم به، والمفروض أن الشارع اعتبر الظن القائم علماً به بخلاف ما إذا قيل بأن اعتباره بمعنى جعل المنجزية والمعدريه، فإنه لا بد من أن يكون المؤدى الحكم الشرعيّ أو الموضوع له.

أقول: العمده في اعتبار الخبر السيره العقلانيه الجاريه من المتشرعه أيضاً في الأمور الدينيه ولم يحرز سيرتهم على الاعتقاد بمؤدى الظن ولو كان ذلك الظن القائم معتبراً بالإضافة إلى الأحكام الفرعيه، وعليه فالاعتقاد التفصيلي بما قام به الظن الخاص جوازه فضلاً عن وجوبه محل تأمل بل وجواز الإخبار به كجواز الإخبار بالتكوينيات والقرون أو الأمم الماضيه ما لم يحصل الاطمينان بذلك أيضاً محل تأمل، لما ذكرنا من ان دليل اعتبار الظن الخاص هي السيره العقلانيه ولم يثبت عمومها بالإضافة إلى الأمور

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلاّ لما هو الواقع، ولا ينقاد إلاّ له، لا لما هو مضمونه، وهذا بخلاف العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم، يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها [١].

الاعتقادية ونحوها ما لم يكن فى البين اطمينان ولو بكثرة الأخبار وتعددتها.

[١] هذا هو القسم الثانى من الاعتقادات الواجب على كل مكلف تحصيل العلم بها، وهذا الوجوب نفسى وليس كوجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات من كون العلم فيها طريقا إلى إحراز التكليف وامثالها والإتيان بالمعاملة الصحيحة ليرتب عليها آثارها.

وبتعبير آخر معرفة هذه الأمور من الاعتقادات دخيل فى كون الشخص مسلما كمعرفة الله سبحانه وتوحيده والنبوه الخاصه والمعاد الجسمانى أو فى كونه مؤمنا كالعلم بعدله سبحانه والإمامه، ويقع الكلام فى هذا القسم فى جهات.

الأولى: هل يمكن فيه للجاهل القاصر بأن لا يتمكن من معرفة هذه الأمور أو بعضها بعد الفراغ من عدم قيام الظن مقام العلم بمعنى أن الظن بهذه الأمور لا يقوم مقام العلم؛ لما تقدم من أن الظن ولو كان من الظنون الخاصه لا يقوم مقام العلم المأخوذ على نحو الوصفية، والمفروض أن الواجب على المكلف تحصيل العلم والمعرفة واليقين بهذه الأمور، والظن باعتباره علم فى جهه الطريقيه لا فى الموضوعيه.

الثانية: أن الجاهل القاصر على تقدير إمكان تحققه محكوم بالكفر وعدم الإيمان أم لا حتى مع الظن بها.

والثالثة: هل يعاقب الجاهل القاصر كالمقصر أو أن عقابه على ما لا يقدر على تحصيل العلم به خلاف العدل.

أما الجهه الأولى: فلا يبعد دعوى أن الجاهل القاصر بالاضافه إلى العلم بوجود الصانع وتوحيده لا يوجد إلا نادرا، فإن التأمل فى تحقق الشىء فضلاً عن الموجودات الأرضيه والسماويه والتأمل فى النظام الموجود فيها يوصل الإنسان إلى اليقين بأن هذه الموجودات والنظام الموجود فيها لا بد من أن ينتهى إلى الواجب بالذات الذى هو فى ذاته قادر وعالم، والآيات من الكتاب المجيد المرشده للإنسان إلى النظر والتأمل فى خلق السماوات والارض هدايه له فى هذه الجهه، وأما الجهل قصورا بالاضافه إلى النبوه الخاصه والمعاد الجسمانى والإمامه فلا ينبغى التأمل فى تحققه كما هو الحال فى أكثر من عاش فى بلاد الكفر وبلغ حدا فقد قوته وضعفت إدراكاته ولم يكن ملتفتا وسامعا إلى من يخبر بالإسلام ومعتقداته.

أما الجهه الثانيه: فلا ينبغى التأمل أيضا فى أنه يترتب على القاصر جميع الأحكام المترتبه على الكفر وينتفى عنه جميع ما يترتب على الإسلام والمسلم من الأحكام؛ لأن القصور والاستضعاف لا يمنع عن إنطباق عنوان الكفر على القاصر، ولا يوجب انطباق المسلم عليه، وإنما يفترق القصور عن التقصير بالاضافه إلى الجهه الثالثه، فإن القاصر وإن لا ينال لما هو جزاء الإيمان والإطاعه من درجات النعيم والجنه إلا أنه لا يستحق عقابا ما لم يتحقق فى ذلك العالم ما يوجب استحقاقه العقاب، فإن العقاب بلا بيان قبيح ينافى العدل إذا لم يكن معاندا للحق بل كان منقادا له على الإجمال، وما فى كلام الماتن قدس سره فى بحث الطلب والإراداه من أن استحقاق العقاب من لوازم البعد المترتب على الكفر والعصيان الناشئين من خبث الباطن

كمعرفه الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفه أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجود معرفه النبي ووصيه لذلك، وإلّا احتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر، إلّا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفه الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا دلاله على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصاله البراءه عن وجوب معرفته محكمه [١].

وسوء السريره قد تقدم ما فيه فلا نعيد.

[١] ذكر قدس سره أن وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات مع إمكانه عقلياً بوجود نفسى كمعرفه الله سبحانه وصفاته فإن وجوب معرفته سبحانه بصفاته من باب شكر المنعم، وكذا معرفه أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه وكذا معرفه الإمام عليه السلام فإن الإمام عليه السلام أيضاً واسطه نعمه سبحانه فيجب معرفه النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام لذلك، وإلّا احتمال الضرر في ترك تحصيل العلم والمعرفه ولا يجب معرفه غير ذلك عقلاً بل وجوب تحصيل العلم به شرعياً على تقدير قيام الدليل عليه كوجوب معرفه الإمام عليه السلام على الوجه الآخر غير الصحيح بناءً على أن الدليل على وجوب مثل ما ورد: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه» (١) وما ورد من بناء الإسلام على خمس التي خامسها وأعظمها الولايه (٢).

أقول: ويعدّ من القسم الثاني المعاد الجسماني حيث إن مقتضى الآيات وجوب الإيمان والتصديق به تفصيلاً كما في سائر الاعتقادات، يكون الاعتقاد مع حصول

ص: ٢٢٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٦: ٢٤٦، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٣.

٢- (٢) الكافي ٢: ٢٢، باب دعائم الاسلام. دار التعارف.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى «وما خلقت الجن والإنس» الآية، ولا لقوله صلى الله عليه وآله : (وما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله ومعرفته، والنبوى إنما هو بصدد بيان فضيله الصلوات لا- بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آيه النفر، إنما هو

العلم بها تفصيلاً، ولا يخفى أنّ شأن العقل هو الإدراك لا الإيجاب والبعث الاعتبارى والوجوب حتى فى معرفه الله ومعرفه النبى صلى الله عليه وآله والإمام شرعى، غايه الأمر إيصال هذا الوجوب الشرعى يكون بطريق العقل فقط، كما فى وجوب معرفه الله والنبى صلى الله عليه وآله أو بطريق شرعى أيضا كما فى معرفه الإمام عليه السلام حيث إنّه مع احتمال العقل الضرر فى ترك المعرفة إيصال للوجوب إلى العباد ودفع الضرر المحتمل كما ذكرنا أمر فطرى كالضرر المقطوع ولا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ حكم العقل أى احتماله الضرر فى الترك فى نفسه بيان لذلك الوجوب، ولا يقاس بما إذا احتمل وجوب فعل بعد الفحص وعدم الظفر بالبيان له بل يقاس المقام بما قبل الفحص بحيث يكون عالما بذلك الوجوب بعده كما لا يخفى، وقد ذكرنا إمكان تحصيل العلم والمعرفة بوجوده سبحانه وتوحيده وقدرته وأنه عالم بالذات بالنظر فى خلق السماوات والأرض وإختلاف الليل والنهار والتفكر فى النظام الموجود فى الكون على ما أشارت إليه الآيات، ولحكم العقل القطعى بأن الشىء الحادث إذا وجد لا يمكن أن يوجد بلا سبب وفاعل، ولذا يكون الجاهل بمعرفة الله سبحانه مقصراً لا قاصراً إلا نادراً بخلاف النبوه الخاصه والإمامه والمعاد الجسمانى، بل العدل أيضا فإنه قد يوجد القاصر بالإضافه إليها على ما مرّ.

وعلى الجملة ما يجب المعرفة فيها واليقين بها لا يقوم الظن مقام العلم، فإن

بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفله أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لأجل حب طريقه الآباء والأجداد واتباع سيره السلف، فإنه كالجبلى للخلف، وقلما عنه

الظن لا يكون يقينا واعتقادا تفصيليا بالإضافة، ولذا لا- يجرى في الاعتقادات جواز التقليد، نعم إذا كان أقوال أهل المعرفة والبصيره في مثل هذه الأمور موجبا ليقين العامى بهذه الأمور بحيث جزم أنهم لم يذكروها بمجرد حب طريقه الآباء والأجداد واتباع سيره السلف والغرور بها يكون علمه ومعرفته بهذا النحو كافيا في المعرفة الواجبه، ودعوى أنه لا يوجد في الاعتقادات الواجبه معرفتها وتحصيل العلم واليقين بها قاصر، بل غير الواصل إلى معرفتها مقصر لا محاله لقوله سبحانه: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»(١) لا يمكن المساعده عليه، فإن القاصر من لا يجد وسائل المجاهده ولو لضعف قوى إدراكه بعد غفلته عن مثل هذه الأمور رأسا، ثم إنه إذا أحرز في أمر اعتقادي أنه لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد الإجمالى بل يجب تحصيل العلم واليقين به فهو، وإلا فمقتضى الأصل كالشك في وجوب سائر الأمور عدم وجوب تحصيل العلم والمعرفه به، وما عن الشيخ قدس سره من الحكم بوجوب تحصيل المعرفه به أخذاً بالأمر بالتفقه في الدين المستفاد من آيه نفر وإطلاق المعرفه في المروى عن النبي صلى الله عليه وآله وما أعلم شيئاً بعد

ص: ٢٢٦

تخلف.

والمراد من المجاهده فى قوله تعالى (والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهده مع النفس، بتخليتها عن الرذائل وتحليلتها بالفضائل، وهى التى كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، وإلا لآدى إلى الهدايه، مع أنه يؤدى إلى الجهاله والضلاله، إلا إذا كانت هناك منه __ تعالى __ عنايه، فإنه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، ومؤاخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الأمور الإعتقديه مع عدم القطع بها أمكن الإعتقاد بما هو واقعها والإنقياد لها، فلا إلجاء فيها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العمليه، كما لا يخفى.

المعرفه أفضل من الصلوات الخمس(١)، وما ورد فى طلب العلم من الآيات والروايات وقوله سبحانه: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»(٢) لا- يمكن المساعده عليه، فإن آيه نفر فى بيان وجوب التفقه فى الدين كفايه، لا فى بيان ما يجب على الناس عينا، وآيه السؤال ما دلّ على وجوب طلب العلم، وعدم كون الجهل عذرا فى ترك المعرفه الواجبه وسائر التكاليف الشرعيه، والمراد من «يعبدون» معرفه الله وعبادته والنبوى فى مقام بيان فضيله الصلوات لا- فى مقام بيان المعرفه الواجبه، وما فى كلام الماتن من أن آيه نفر كأخبار وجوب طلب العلم فى بيان طريقه التوسّل إلى التفقه

ص: ٢٢٧

١- (١) التهذيب ٢: ٢٣٦.

٢- (٢) سورة الذاريات: الآيه ٥٦.

وكذلك لا- دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضاً.

وقد انقذ من مطاوى ما ذكرنا، أن القاصر يكون فى الاعتقادات للغفلة، أو عدم الإستعداد للإجتهد فيها، لعدم وضوح الأمر فيها بمثابه لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذوراً عقلاً.

ولا- يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفه الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

الواجب لا- فى بيان ما يجب فقعه ومعرفته لا يمكن المساعده عليه، فإن آيه النفر فى بيان وجوب التفقه فى الدين بنحو الواجب الكفائى، والكلام فى بيان ما يجب تحصيل العلم به عينا وأخبار وجوب الطلب ناظره إلى عدم كون الجهل عذرا للمكلف فى موارد التكاليف لا- بيان موارد التكليف كما لا- يخفى، وقد ظهر مما ذكرنا أن الجاهل القاصر فى الاعتقادات يوجد ويكون معذورا غير معاقب ولكن عدم العقاب ما لم يكن معاندا، بل كان له اعتقاد وتسليم قلبى على ما هو الحق وإلا فيؤخذ بعناده مع جهله بالواقع، وحقيقه الحال كما ظهر أنه إذا حصل بيان النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بواقع أمر يجب الاعتقاد التفصيلى به، وإلا يكون تكذيبا أو تشكيكا فى نبوه النبى أو إمامه الإمام ووجوب الاعتقاد التفصيلى لا يكون فى هذا القسم من الأصول الاعتقادية بحيث يجب تحصيل العلم والمعرفة به، بل وجوب الاعتقاد كذلك متفرع على حصول العلم واليقين به من جهه بيان النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فما يصنعه بعض من لا خبره له من إدراج مثل هذه الأمور فى الأصول الاعتقادية التى لا يحكم على الجاهل بها بالإسلام أو أنه من أهل الإيمان ناشئ عن عدم التفرقة بين

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

الثانى: الظن الذى لم يقم على حجته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجه ما لولاه لما كان بحجه [١] أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجه، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟

ومجمل القول فى ذلك: إن العبرة فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجيه، أو المرجحيه الراجعه إلى دليل الحجيه، كما أن العبرة فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجيه، فلا يبعد الأصول الاعتقاديه وما يكون التكذيب أو التشكيك فيه ملازما لتكذيب النبوه أو الإمامه أو التشكيك فيهما.

[١] الكلام فى الأمر الثانى فى جهتين.

الأولى: كون الظن الذى لم يتم على اعتباره دليل هل يجبر ضعف الروايه سندا بحيث تصير حجه بموافقته هذا الظن أو يجبر به ضعف دلالتها، فقد تقدم الكلام فى هذه الجبهه فى البحث فى الشهره الفتاويه وكذا فى كونها على خلاف الروايه المعبره، لولا خلافها موهنه لها بحيث سقطت عن الاعتبار فراجع.

والجبهه الثانیه: هى أن الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره فى نفسه هل يكون مرجحا لأحد المتعارضين بحيث تكون موافقته موجب لتعين حجته وسقوط الآخر عن الاعتبار فيما كان الأصل لولا موافقته سقوط كليهما عن الاعتبار بناءً على ما هو الصحيح من كون السقوط هو الأصل فى المتعارضين، أو لعدم الترجيح لأحدهما أو لا يكون هذا الظن موجبا للترجيح فى المتعارضين أصلاً، ولكن لا يخفى أن الترجيح

جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجيه ما يوثق به، فراجع أدله اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد لإختصاص دليل الحجيه بحجيه الظهور في تعيين المراد، والظن من أماره خارجيه به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفائه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره، إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينه، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقه ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادته ظهوره.

وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجيه واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به.

وإن ادعى شيخنا العلامة __ أعلى الله مقامه __ استفادته من الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه، على ما في تفصيله في التعادل والترجيح.

يجرى في الخبرين المتعارضين فقط، وكما أن اعتبار الظن يحتاج إلى الدليل عليه كذلك كونه مرجحاً، وقد ذكرنا في بحث تعارض الخبرين أن الترجيح في المتعارضين بالشهره الروائيه في أحدهما أو كون أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا للعامه، وأما غير ذلك فلا دليل على الترجيح به، ومقتضى الأصل في المتعارضين سقوطهما عن الاعتبار، ثم إنه يظهر من الماتن أن الظن غير معتبر لعدم قيام الدليل على اعتباره يكون جابراً لضعف السند إذا كان مفيداً للظن بالصدور أو المضمون

ومقدمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجيه الظن بالحكم أو بالحجه، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدماته فى خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجيه الظن فى تعيين المرجح، لا- أنه مرجح إلا إذا ظن أنه __ أيضاً __ مرجح، فتأمل جيداً، هذا فيما لم يقيم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسى إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجه __ بعد المنع عنه __ لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجه لا يوجب دخوله تحت دليل الحجيه، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً، وعدم جواز استعماله فى الشرعيات قطعاً، ودخله فى واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا- يكون جابراً لضعف دلالته، فإن موافقه الظن لا- يوجب الظهور فى الروايه ما ولكن يوجب الوثوق بصدورها، أو كون مضمونها حكماً واقعياً، ثم ذكر أن مخالفه الظن الذى لم يقيم على اعتباره دليل مع الخبر المعتبر فى نفسه لا يسقطه عن الاعتبار؛ لأن اعتبار خبر الثقة غير مقيد بصدوره عدم الظن بعدم صدوره أو بعدم الظن بعدم إرادته ظهوره.

وفيه أنه لو كان المراد بالظن فى صورته الانجبار هو الوثوق يكون المراد فى الموهن أيضاً الوثوق، والوثوق الشخصى فى نفسه معتبر ولا يكون للفرقه وجه.

المقصد السابع: (في الأصول العمليّة)

إشاره

ص: ٢٣٣

وهى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكميه، وإن كان مما ينتهى إليها فيما لا حجه على طهارته ولا على نجاسته، إلا- أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا- كلام، من دون حاجه إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهى: البراءه والاحتياط، والتخير

[١]- لا- يخفى أن مفاد الأصول العمليه وهى القواعد التى يؤخذ بها فى الوقائع بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل فيها على الأحكام الواقعيه ربما يكون من الحكم الشرعى، ويسمى بالأصل العملى الشرعى، وأخرى يكون ما يسمى بحكم العقل أو الأصل العملى العقلى، فإن الأصل العقلى قد لا يجتمع مع الأصل الشرعى كقاعده الاشتغال فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم كون الحاله السابقه فى أطرافه تكليفاً، وقد يجتمع معه كما إذا كانت الحاله السابقه فيها تكليفاً أو موضوعاً للتكليف، وكالبراءه العقليه فى الشبهات البدويه بعد الفحص، فإنها تجتمع مع البراءه العقليه من قاعده قبح العقاب بلا بيان، سواء أريد من البيان العلم بالتكليف الواقعى حقيقه إجمالاً- أو تفصيلاً أو كان العلم به إعتبارياً، أو كان المراد من البيان المصحح للمؤاخذة على مخالفه التكليف الواقعى، فإنه مع عدم المصحح كذلك يقبح العقاب على مخالفه التكليف الواقعى سواء حكم الشارع بالرفع والإباحه الظاهريه أم لا.

ثم إنَّ الأصول العمليه منحصره على الأربعة: أصاله البراءه والاستصحاب والاحتياط وأصاله التخير، وانحصار موارد هذه الأصول الأربعة أى أقسام الشك

والإستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونه حجه وبرهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم.

لا يتجاوز الأربعة، كما هو الحال في تقسيم كل شيء إلى النفي والإثبات. فلا يمكن أن يوجد قسم خامس للشك، فإن الشك في واقعه في حكم تكليفي أو وضعي ملازم للتكليف، إما أن تلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، فالأول مورد الاستصحاب ومع عدم ملاحظتها إما أن يكون فيها علم إجمالي بالتكليف أو بالوضع الملازم له أم لا، فالثاني مورد البراهه، وإذا كان في البين علم إجمالي إن أمكن الاحتياط فهو مورد قاعده الاشتغال وإلا فمورده أصاله التخيير، وإنحصار الأصول في أقسام الشكوك على الأربعة إستغراقى حيث يمكن للشارع أن يعتبر قاعده أخرى غيرها في بعض الوقايح من موارد الأصول، بأن يحكم في دوران الأمر بين وجوب فعل وحرمة في غير العباده الأخذ باحتمال الحرمة، بل يمكن الالتزام بوقوع مثل ذلك كما في قاعده الطهاره الجاريه في الشبهات الحكميه، حيث لا فرق في مفاد الأصل والحكم الظاهري بين ما يكون من قبيل الحكم التكليفي أو الوضعي.

في قاعده الطهاره وعدم كون البحث فيها من المسائل الأصوليه

ومن هنا وقع البحث في وجه حذف قاعده الطهاره في الشبهات الحكميه من المباحث الأصوليه مع انطباق ما ذكروا في وجه كون الأصول العمليه من المباحث الأصوليه فيشمل قاعده الطهاره أيضا، فإنها مما ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على النجاسه، واعتذر الماتن من ذلك بوجهين.

الأول: أن قاعده الطهاره لم يُختلف في اعتبارها بخلاف سائر الأصول العمليه،

فإن ثبوت بعضها وتعيين مجاريها وتوضيح مفادها محل الكلام على ما يأتي.

الثانى: أن قاعده الطهاره تختص بموارد الشك فى باب من أبواب الفقه وعدم اختصاصها بالأصول الأربعة، فإنها تجرى على كل أبوابه، ولا يخفى عدم تماميه الوجه الثانى فإن استطراد المسأله الأصوليه فى جميع أبواب الفقه غير لازم.

وقد حكى عن بعض الاعتذار بوجه ثالث: وهو أن الطهاره والنجاسه الواقعتين ليستا من قبيل الحكم الشرعى، بل هما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع فى مواردهما، لعدم اطلاع الناس عليهما فى جميع تلك الموارد، فيكون مورد الشك فى كون الشىء طاهراً أو نجساً من قبيل الشبهه الموضوعيه، فأصالة الطهاره الجاريه فيها من قبيل الأصول العمليه الجاريه فى الشبهات الموضوعيه.

وفيه إن أريد أن للطهاره أو النجاسه منشأً واقعياً فهذا صحيح فى الجملة، فإن الشارع لا يجعل النجاسه لشىء عبثاً وبلا ملاك، ولكن هذا يجرى فى سائر الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه، وإن أريد أنهما بنفسهما أمران واقعيان لا يحصلان بالاعتبار فهذا خلاف ظاهر الخطابات، بل خلاف صراحه بعضها مثل ما ورد فى الصحيح: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً»^(١)، فإن صريحه اعتبار طهاره موضع إصابه البول بغسله بالماء لهذه الأمه وإذا كانت طهارته بالغسل بالاعتبار فلا محاله تكون نجاسته أيضاً بالاعتبار، حيث لم تكن ترتفع بالغسل بالماء من بنى إسرائيل، واعتبرها منتهيه بالغسل بالماء لهذه الأمه.

ص: ٢٣٧

(١-١) وسائل الشيعه ١: ١٣٣، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

وكذا اعتبر غسله الإستنجاء طاهره ولم يعتبر غسله غيره من مزيله العين طاهره فلا يمكن أن يكون بينهما فارق تكويني، وأمّا ما ذكرنا من كونهما أمرين تكويبتين خلاف ظاهر الخطابات، فلأن ظاهرها صدورهما عن الشارع بما هو شارع لا بما هو عالم بالأمور الخفيه ومخبر بها، وقد يقال كونهما أمرين واقعيين لا يدخل الشك فيهما في الشبهه الموضوعيه، وأن لا يكون الشك فيهما من الشبهه الحكميه، فإن الشبهه الحكميه ما يكون الشك فيها ناشئاً من فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، وإذا شك في نجاسه شيء كنجاسه العصير بعد غليانه، يكون منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه، بخلاف الشبهه الموضوعيه فإن الشك فيها ينشأ من أمر لا يرتبط بفقده خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه. ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعده عليها، فإن منشأ الشك في الشبهه الحكميه هو فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، يعنى خطاب الشارع بما هو شارع لا بما هو عالم بحقيقه الأمر الواقعي، والشك في نجاسه العصير بعد غليانه بناءً على كون النجاسه أمراً تكوينياً ينشأ من فقد خطاب الشارع بما هو مخبر صادق مطلع على الأمور الخفيه نظير الشك في بعض ما وقع في أول الخلقه أو ما يقع في آخر الدنيا، ولا يرتبط ذلك بالشبهه الحكميه التي يكون الشك فيها في مجعول الشارع ثبوتاً ناشئاً مما ذكر.

ثم إن الفرق بين الأصول العمليه وبعض القواعد الفقهيّه التي لا يتمكن العامي من تطبيقها على صغريات كقاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وقاعده وجوب الوفاء بالشروط والندور ونحوها غير خفي، فإنهما وإن كانتا تشتركان مع الأصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه في تمكن المجتهد خاصه من التطبيق على الموارد والصغريات والعامي عاجز عن ذلك، أما في الأصول العمليه فظاهر،

فإنها معتبره عند عدم الظفر بالدليل على الحكم أو التكليف الواقعي، وفي تلك القواعد لتقيّد الموضوع فيها بقيد لا يتيسر إلا للفقيه إحرازه، ولكن التطبيق في القواعد الفقيهيه لبيان الحكم الواقعي في مورد التطبيق بحسب المستفاد من الأدله الاجتهاديه، وفي الأصول العمليه لبيان الوظيفه عند عدم إستفاده الحكم الواقعي بحسب تلك الأدله، ولذا تخرج القواعد الفقيهيه عما ذكر في تعريف علم الأصول (أو القواعد التي ينتهي إليها) أمر الفقيه بعد اليأس من الدليل على الحكم الواقعي.

أصالة التخيير أصل عملي مستقل أو أنها داخله في أصالة البراءه

وينبغي التعرض في المقام لكون أصالة التخيير التي عدّوها من الأصول العمليه أصل عملي مستقل في مقابل الإستصحاب وقاعده الإشتغال وأصالة البراءه، أو أنها ترجع إلى أصالة البراءه الجاربه في ناحيه كل من إحتمالي الوجوب والحرمه.

وقد ذكر الشيخ العراقي قدس سره ما حاصله أنه مع الشك في الحكم بالشبهه الحكميه وعدم لحاظ الحاله السابقه فيها إن لم يكن في البين بيان فالمرجع أصالة البراءه، سواء أمكن فيها الاحتياط كدوران الأمر في حكم الفعل بين الحرمه والإباحه، أو لم يمكن الاحتياط كدوران حكمه بين الحرمه والوجوب والإباحه، وإن كان في البين بيان بالإضافه إلى التكليف وأمکن الاحتياط فيه فالمرجع قاعده الإشتغال، وإن لم يمكن الاحتياط فيه أصلاً فالمرجع أصالة التخيير، ولا يتوهم أن أصالة التخيير معناها أصالة البراءه، وأن العلم الإجمالي بحرمة الفعل أو وجوبه لعدم كونه منجزاً كالعدم، فتدخل الواقعه فيما لم يتم فيها البيان، فإن هذا فاسد، والوجه في فساده أن عدم البيان في الواقعه ناشيء عن عدم منجزيه العلم الناشيء عن ترخيص العقل، حيث إن

مع تمكن المكلف على كل من الفعل والترك يكون حكمه بالتنجز بإختيار الفعل بلا مرجح، فيكون ترخيصه في كل من الفعل والترك مخرجا للعلم الإجمالي عن المنجزية بأن يكون حكمه بالترخيص مانعا عن تأثير العلم الإجمالي، فعدم البيان الناشئ عن ترخيص العقل الموجب لعدم منجزية العلم الإجمالي لا يرتبط بأصالة البراءة، فإن أصالة البراءة هي الترخيص الناشئ من عدم البيان لا الترخيص الموجب لعدم البيان.

أقول: لو قال قدس سره بأنه في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا قصور في ناحيه البيان، وإنما القصور في ناحيه المكلف حيث لا- يتمكن من الجمع بين الفعل والترك وإختيار أحدهما قهري، وإلا- فلا- فرق بين هذا العلم الإجمالي والعلم الإجمالي المنجز في جهه البيان، وأصالة البراءة عقلاً- هو حكمه بقبح العقاب بلا بيان، لا حكمه بقبح العقاب لعدم تمكن المكلف من إحراز الامتثال، كان ذلك أقرب إلى الفهم واحتمال التصديق، ولكن لا يخفى أن الترخيص في الفعل أو الترك خارج من شأن العقل، وإنما يحكم العقل بقبح الفعل لإدراكه المفسده فيه، ومعنى قبحه أنه يرى استحقاق فاعله الذم أو لنهي الشارع عن ارتكابه، والقبح في الأول فعلى يكشف عن نهى الشارع عنه، وفي الثاني فاعلى، وإذا لم يكن العلم الإجمالي بحيث يمكن موافقته القطعيه ومخالفته القطعيه فلا- يكون التكليف الواقعي واصلاً بحيث يتحقق الفرض الذي لاحظته المولى عند جعله، فإن التكليف وإن لا يمكن تقييده بغير صورته هذا العلم على ما تقدم من عدم إمكان أخذ العلم بالتكليف في موضوع ذلك التكليف ويكون له إطلاق ذاتي لا- محاله، إلا- أن الغرض من جعله إمكان كونه داعياً إلى العمل فعلاً- أو تركاً عند وصوله، والعلم الإجمالي بحرمة فعل أو وجوبه لا يكون

لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجّه، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني [١].

من هذا الوصول، والعقاب على مخالفه التكليف الواقعي يكون من العقاب بلا بيان، ولا يقاس ذلك بموارد عدم القدره على متعلق التكليف، فإن التكليف معه قبيح، وحكمه بقبح خطاب العاجز وتكليفه أجنبي عن قبح العقاب بلا بيان، ومع الإغماض عن ذلك فدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة لا يمنع من الرجوع إلى أدلّه البراءه الشرعيه في ناحيه احتمال كل من الوجوب والحرمة؛ لأنّ عدم جريان الأصول النافيه في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف للزوم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بين الأطراف، وهذه المنافاه لا تحصل مع دوران الأمر بين المحذورين لعدم الوصول في التكليف الواقعي بحيث يدخل الفرض في الفرض الملحوظ عند جعل التكليف.

أصالة البراءه

إشاره

[١] إذا علم عدم حرمة فعل ودار أمره بين كونه واجبا أو مباحا بالمعنى الأعم، أو علم عدم وجوبه ودار أمره بين كونه حراما أو مباحا أو احتمال حرمة الأول ووجوب الثاني أيضا، بأن دار أمره بين كونه واجبا أو حراما أو مباحا، فالأقسام الثلاثه كلها مجرى أصاله البراءه عقلاً ونقلاً من غير فرق بين أن يكون منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه، فيما إذا كان المتعارضان من غير الأخبار، وأما إذا كانا خبرين فلا مورد لأصاله البراءه إذا كان لأحد الخبرين ترجيح، أي يكون فيه مزيه اعتبرها الشارع بجعل الخبر المشتمل لها حجّه، فإنه مع الدليل على الحكم الواقعي لا تصل

النوبه إلى الأصل العملى، بل مع عدم المزيه لأحدهما أيضا لم يكن مجال لأصالة البراءه إذا قيل بالتخير بين الخبرين المتعارضين لإمكان الوصول إلى الحجه المعبره وإحراز الواقع باختيار المكلف أحد الخبرين، وما فى كلام الماتن قدس سره لمكان وجود الحجه المعبره وهو أحد الخبرين لا يساعد على إرادته ما ذكرنا، فإن شيئا من الخبرين المتعارضين لا يكون حجه فى مدلوله المطابقى قبل الأخذ، بل فى مدلوله الالتزامى أيضا على ما يأتى بيانه فى بحث التعادل والتراجيح.

ثم إنه قد ذكر الشيخ العراقى وبعض الأعلام أن مورد الخلاف بين المجتهدين هو أن الشبهات الحكيمه التحريميه أو حتى الوجوبيه أيضا سواء كانت الشبهه ناشئه من فقد الخطاب للحكم الواقعى أم من إجماله أو تعارضه من صغريات قاعده قبح العقاب بلا بيان أم من صغريات قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل بعد اتفاق الفريقين على كلا الكبيرين، ولا شبهه أيضا أنه لو جرت فى مورد قاعده قبح العقاب بلا- بيان لكانت وارده على قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، حيث لا يبقى مع جريانها فيه احتمال الضرر.

وبتعبير آخر كل من الكبيرين لا يثبت موضوعها فى مورد كما هو شأن كل ما يكون بمفاد القضية الحقيقيه، وإذا أحرز فى مورد عدم البيان فيه للتكليف الواقعى وترتب عليه الحكم بقبح العقاب ينتفى الموضوع فى كبرى قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل.

وعلى الجملة يدعى الأخبارى أن العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقائع يوجب احتمال العقاب فى ارتكاب الوقعه المشتبهه بالشبهه الحكيمه، فعلى المجتهد بيان انحلال هذا العلم الإجمالى أو إثبات أن الوقعه المشتبهه بعد الفحص

عن مدرک التکلیف فیها وإحراز عدم ثبوته فیها تجعل تلك الواقعه خارجه عن أطراف العلم الإجمالی بثبوت التکالیف فی الوقایع.

وأیضا علی المجتهد بیان أنه لم یرد من الشارع الإیجاب المولوی الطریقى بالاحتیاط فی المشتبهات بالشبهه الحکمیه ولا یحسب تمسک المجتهد للبراءه فی الشبهات التحريمیه و غیرها بکبری قاعده قبح العقاب بلا بیان، أو بالخطابات من الآیه والروایات التی بمضمون القاعده استدلالاً علی موضع النزاع والخلاف من الطرفين، كما أن استدلال الطرف الآخر للإحتیاط فی الشبهات بکبری قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل وما هو بمفادها من الأخبار لا یكون استدلالاً علی محط البحث من الطرفين.

وقد ظهر أنه لا مجال للاستدلال علی البراءه فی الشبهات الحکمیه بالأدله الأربعة، وجعل حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان دليلاً عقلياً لها إذ الأخباری لا ینکره، وإنما ینکر صغراه، بل یتعین علی القائل بالبراءه فیها إثبات الصغرى بنفى تنجيز العلم الإجمالی بإثبات انحلاله أو خروج الواقعه بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل علی التکلیف فیها عن أطرافه، وقيل إثبات هذا الانحلال لا یفیدالتشبه بالخطابات الشرعیه الداله علی الترخیص فی الشبهات، فإن هذه الخطابات لا تفید فی الانحلال، ولذا لا یمکن الأخذ بها فی أطراف العلم الإجمالی بالتکلیف فی الشبهات الموضوعیه، وإنما یصح التمسک بها لنفی الإیجاب الشرعی المولوی الطریقى فی الشبهه البدویه الذی یدعیه الأخباری استظهاراً من بعض الخطابات، كالأخبار الداله علی التوقف فی الشبهات والأخذ بالاحتیاط فیها.

كما ظهر أنه لا یمکن أيضاً الاستدلال علی البراءه بالإجماع، ووجه الظهور احتمال اتکالهم فی حکمهم بالبراءه فیها علی انحلال العلم الإجمالی المزبور وبعد

وكان مأموناً من عقوبه مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله، واحتماله الكراهه أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناءً على التوقف في مسأله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

إنحلاله تكون الشبهه من صغريات قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أقول: إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، أو خروج الواقعه التي فحص المجتهد عن الدليل فيها على التكليف الواقعى فلم يظفر به عن أطراف العلم الإجمالي فلا- يكفى ذلك في جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيها حتى مع فرض عدم ثبوت الاحتياط الشرعى بالأخبار التي تمسك بها الأخباريون، بل لابد من إثبات أن احتمال التكليف الواقعى بنفسه بعد الفحص عن الدليل عليه وعدم الظفر به لا يدخل في البيان، ووصول التكليف مع عدم ثبوت الاحتياط الشرعى في تلك الواقعه لتكون صغرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر البيان في قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يعم هذا الاحتمال مع عدم ثبوت الاحتياط الشرعى.

والحاصل يقع الكلام في جهتين.

الأولى: ثبوت البراءه العقلية في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية ولو في الجملة في مقابل الأخبارى الذى ينكر ثبوتها مطلقاً أو في الشبهات التحريمية.

والثانية: في أن البراءه الشرعية أوسع من البراءه العقلية بأن تجرى البراءه الشرعية في موارد لا مجرى فيها للبراءه العقلية، وما في عباره الماتن من أنه: «لو شك في وجوب شىء أو حرمة ولم تنهض عليه حجه جاز شرعاً وعقلاً- ترك الأول وفعل الثانى»، مقتضاه أن احتمال التكليف بعد الفحص عن الدليل عليه وعدم الظفر به لا- يكون بنفسه منجزاً، ويستدل على ذلك بالأدله الأربعة.

وأما بناءً على التخيير __ كما هو المشهور __ فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى، وقد استدلل على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» [١].

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنه يستدل على البراءة في المشتبهات بالشبهة الحكمية البدويه بآيات أظهرها بحسب مقام الاستدلال قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» (١) حيث قال الشيخ قدس سره: إن الآية إخبار بعدم وقوع العذاب في الأمم السابقة قبل وصول التكليف، وبيان التكليف عليهم ببعث الرسل، وبما أن الأخبارى القائل بالتوقف ووجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية يلتزم بالملازمة بين عدم وقوع العذاب وعدم استحقاقه، فيكون المستفاد من الآية عدم استحقاق العقاب على مخالفته التكليف قبل بيانه ووصوله إلى العباد، وأورد عليه الماتن بوجهين.

الأول: أنه على فرض تسليم الأخبارى بالملازمة بين عدم فعلية العقاب وعدم استحقاقه يكون الإستدلال على البراءة جدلياً يقصد به إسكات الخصم ولا يثبت به جواز الارتكاب، الثانى: أن الأخبارى لا يلتزم بالملازمة ليكون الإخبار بعدم وقوع العذاب كاشفاً عنده عن عدم إستحقاقه، كيف فإن الشبهات عنده لا تزيد على المحرمات والواجبات، والأخبارى لا ينكر عفو سبحانه وعدم مؤاخذه العبد بالعذاب على ارتكابه الحرام أو ترك الواجب فعدم الوقوع فيهما لا يقتضى نفي الاستحقاق فكيف بالمشتبهات.

وأورد الشيخ قدس سره على الاستدلال على البراءة بالآية بوجه آخر، وهو أن الإخبار

ص: ٢٤٥

١-١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

عن الأمم السابقة بعدم استحقاقهم العذاب الدنيوى قبل البيان لا يلزم عدم الاستحقاق بالإضافة إلى العقاب الأخرى الذى هو مورد الكلام فى المقام.

وأجيب عن هذا الإيراد بأن العذاب الدنيوى أخف وأهون بالإضافة إلى العقاب الأخرى، وإذا لم يكن العبد مستحقاً لعذاب دنيوى مع عدم بيان التكليف وإيصاله إليه فلا يستحق العذاب الأخرى بالأولوية، وقال: الوجه فى دلاله الآية على نفي الاستحقاق بأن التعبير بجمله ما كان وما كنا وأمثالهما يدل بمقتضى الفهم العرفى على أن الفعل لا يليق بالمخبر ولا يناسب صدوره عنه، ويظهر ذلك باستقراء موارد استعمالها كقوله سبحانه: «ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم» (١) و«ما كان الله ليذر المؤمنين» (٢) و«وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم» (٣) و«ما كنت متخذ المضلين عضداً» (٤) إلى غير ذلك، فالفعل الماضى فى مثل هذه الموارد منسلخ عن الزمان، فالمراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق بالله سبحانه ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق فى عدم الاستحقاق بين العذاب الدنيوى والأخرى حيث إنه لا موجب لعدم لياقه الفعل لله سبحانه مع عدم وصول التكليف إلى العباد إلا كون العقاب بلا مصحح.

أقول: عدم مناسبة الفعل للفاعل فى بعض موارد استعمال الجملة مستفاد من قرينه خارجيه وإلا فمعناها عدم وقوع الفعل فلاحظ موارد استعمالها، نظير قوله

ص: ٢٤٦

١-١) سورة التوبة: الآية ١١٥.

٢-٢) سورة آل عمران: الآية ١٧٩.

٣-٣) سورة الأنفال: الآية ٣٣.

٤-٤) سورة الكهف: الآية ٥١.

سبحانه: «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم»^(١) وعدم وقوع الفعل أى العذاب الدنيوى بل الأخرى يمكن أن يكون للعفو نظير العفو عن الصغائر إذا اجتنب الشخص عن الكبائر، ولا يلزم نفي الاستحقاق، ويمكن أن يكون عدم العذاب قبل بعث الرسل حتى بالإضافة إلى الأفعال التى قبحتها عقلي مع كون العذاب الدنيوى أهون من جهة إعطاء الفرصه لعلهم يرتدعون عند مجيء الرسول وتأكيد النهى عنها من قبله، وهذا لا يلزم نفي الاستحقاق، وقد استدلّ الأخباريون بالآيه على نفي الملازمه بين حكم العقل والشرع بدعواهم عموم الآيه حتى بالإضافة إلى المستقلات العقلية، وأورد على استدلالهم بأن الآيه تدلّ على عدم الوقوع لا- على نفي الاستحقاق، فيمكن أن يكون عدم تعذيبهم حتى بالإضافة إلى تلك المستقلات العقلية للرأفه وإعطاء الفرصه فى الارتداع إلى مجيء النبي من الله عزوجل، والمدعى فى المستقلات العقلية ثبوت استحقاق العقاب، ولذا ذكر المحقق القمى قدس سره أنه من جمع بين الاستدلال بالآيه على البراءة فى الشبهات وبين الردّ على الأخبارى فى استدلاله على نفي الملازمه بين حكم العقل والشرع، فقد جمع بين المتناقضين، حيث إن مقتضى الردّ عليهم عدم دلالة الآيه على نفي الاستحقاق، والاستدلال بها على البراءة مقتضاه دلالتها على نفي الاستحقاق، واستظهر الشيخ قدس سره من استدلال الأخبارى بالآيه على نفي الملازمه أنهم يلتزمون بين نفي وقوع العذاب ونفي الاستحقاق به، واستدل بها على البراءة على مسلكهم فى الشبهات التحريميه، بدعوى أن بعث الرسول كناية عن وصول التكليف حيث يكون فى الغالب وصوله

ص: ٢٤٧

إلى العباد بابلاغ النبي، فمفاد الآية أن الله سبحانه لم يكن يعذب قوماً قبل وصول التكليف إليهم، وإذا لم يكن في البين استحقاق العقاب كما يعترف به الأخبارى تكون النتيجة عدم استحقاق العقاب على مخالفته تكليف لم يصل إلى العبد، وهذا مفاد أصالة البراءة في الشبهة البدويه التحريميه والوجوبيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه.

ولكن لا- يخفى أن ظاهر الآية أنه ما لم يكن إبلاغ الرسل لم يكن عذاب، ولا يعم وصول التكليف من طريق العقل، فالصحيح في الرد على الأخبارى أن نفي الوقوع لا يدلّ على عدم الاستحقاق.

والمتحصل أنه إذا لم يكن للآية دلالة على نفي الاستحقاق كما ذكرنا فلا يصح الاستدلال بها على البراءة في الشبهات، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك فلا- يكون مفادها بحيث تنفي وجوب التوقف والاحتياط في الشبهات، مستظهِراً ذلك من الأخبار الواردة في الوقوف عند الشبهة والاحتياط إذا احتمل وجوب الفعل.

ومما ذكر يظهر الحال في الاستدلال على البراءة بقوله سبحانه: «لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»^(١) بناءً على أن المراد من الصلّه الإعلام والبيان، فيكون مدلولها أن الله لا- يكلف نفساً بتكليف إلا- تكليفاً يتنه وأعلمه ولو بقريته ما ورد في تفسير الآية حيث أجاب الإمام عليه السلام عن كون الناس مكلفين بالمعرفة، قال: لا، على الله البيان: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، و«لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»^(٢)، ووجه الظهور أن

ص: ٢٤٨

١-١) سورة الطلاق: الآية ٧.

٢-٢) الكافي ١: ١٦٣، الحديث ٥.

غايه مدلولها هو أن التكليف الذى لا- يتمكن العباد من معرفته، فهذا التكليف مرفوع عنهم، وأما التكاليف التى يثبت للناس واختفى بعضها عن بعض الناس بممانعه بعض الظالمين عن وصولها إلى العباد، مع وصول الأمر إليهم بالاحتياط فى موارد احتمالها كما يدعى الاخبارى فليس فى الآية دلالة على عدم أخذ العباد بها.

وناقش المحقق النائينى أولاً: بأن الآية لا دلالة لها حتى على ما تقدم، فإن الاحتمالات من الموصول وصلته، ثلاثه، الأول: أن يكون المراد بالموصول التكليف ومن الإيتاء الوصول والإعلام، والثانى: أن يكون المراد من الموصول المال ومن الإيتاء الملك يعنى لا يكلف الله نفسا بمال إلا بعد ملكه، والثالث: أن يكون المراد مطلق الشىء ومن الإيتاء الإقدار عليه، يعنى لا يكلف الله الناس إلا- بشىء مقدور لهم، والمعنى الثانى يدخل فى الثالث لا- الأول، وذلك فإن تعلق الفعل أى لا يكلف الله بالموصول بمعنى التكليف، تعلق الفعل بالمفعول المطلق لا- المفعول به؛ لأنّ التكليف لا يتعلق بالتكليف، وتعلقه بالمال والشىء من تعلق الفعل بالمفعول المطلق ولا- جامع بين التعلقين، كما أن المراد من الإيتاء على الأول بمعنى الإعلام وعلى الثانى والثالث بمعنى الإقدار ولا جامع بين الإعلام والإقدار، ولولم تكن الآية بالمعنى الثانى والثالث بقربيه ما قبلها فلا أقل من عدم ظهورها فى المعنى الأول، ولا- دلالة فى استشهاد الإمام عليه السلام فى الروايه بالآيه على كون المراد من الصلّه الإعلام والمراد من الموصول التكليف، وذلك فإن المراد من المعرفه فى السؤال فى الروايه المعرفه التفصيليه بصفات البارى وأحوال الحشر والنشر إلى غير ذلك مما لا يتمكن العباد من معرفته التفصيليه إلا بعد بيانها للعباد كعدم تمكنهم من الصلاه والحج قبل بيان الشارع اجزاءهما وشرائطهما، وبما أن الله سبحانه لا يجعل التكليف بما

لا- يطاق ولا- يكلف الله نفسا إلا بما أقدرها عليه يكون التكليف بالاعتقاد التفصيلي بعد المعرفة التفصيلية المتوقفه على بيان الشارع، والقرينه على كون المراد من المعرفة المعرفة التفصيلية أنه لو توقف التكليف بالمعرفة الإجمالية على بيان الله سبحانه لم تحصل الداعويه لذلك التكليف أصلاً.

ثم ذكر قدس سره أنه يمكن أن يقال إن المراد بالموصول أعم من التكليف وموضوعه ومتعلقه، والمراد من الإيتاء معناه العام أى الإعطاء، فإعطاء التكليف من الله للعباد عبارته عن إيصال بيانه إليهم، وإعطاء المال لهم إيصاله إليهم بأن يكونوا مالكين وإعطاء الفعل بصيرورتهم قادرين عليه، وما قيل فى الفرق بين المفعول المطلق والمفعول به من أنه يكون لذات المفعول به نحو وجود وتحقق قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجبا لتحقق وصف له كما فى قولك: اضرب زيدا، وعلى هذا الفرق يبتنى إشكال الزمخشري فى قوله سبحانه: «خلق الله السموات» من عدم امكان كون السماوات مفعولاً به؛ لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها، وعليه لا- يمكن جعل الموصول المراد به المفعول به عاماً بالإضافة إلى التكليف، حيث إن قول القائل كلف تكليفاً أو لا- يكلف تكليفاً من المفعول المطلق، يمكن الجواب عنه، بأن المفعول المطلق النوعى أو العددى يمكن جعله مفعولاً به إذا أُريد منه معناه الاسم المصدرى، وذكر فى آخر كلامه: ولكن مفاد الآيه مع ما ذكر لا يرتبط بالبراءة؛ لأنّ الكلام فى البراءة ما إذا شك فى تكليف فعلى بينه الشارع ووصل إلى بعض ولم يصل إلينا.

أقول: المتمسك بالآيه للبراءة لم يدّع أن مفادها عدم جعل الله سبحانه تكليفاً لم يصل بيانه إلى العباد، فإن كون هذا القسم من التكليف والحكم مما سكت الله عن جعله ولا يحتاج إلى الاستدلال بالآيه ولا يرتبط بالبراءة، فإن الغرض من جعل

وفيه: إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجج يبعث الرسل لعله كان منه منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بين الإستحقاق والفعليه، لما صح الإستدلال بها إلاّ جدلاً، مع وضوح منعه، ضروره أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلاّ كالوعيد به فيه، فافهم.

الحكم والتكليف كونه داعياً للعباد إلى العمل بعد وصوله إليهم، وكذا لم تكن دعواه أن مفادها التكليف غير الواصل إلى شخص لم يجعل في حقه، بل جعل في حق من وصل إليه خاصة؛ لأنّ هذا الاختصاص في الجعل أمر غير معقول، حيث إن لازمه أخذ العلم وبيان التكليف في موضوع ذلك التكليف، ومع ذلك لا يرتبط بالبراءة، بل المتمسك بها للبراءة يدعى أن المراد من نفي التكليف السؤال عن العمل به والمؤاخذة على مخالفته والمؤاخذة والسؤال عن العمل يكون في حق من وصل إليه ذلك التكليف، وفي هذا المفاد تكون «ما» الموصولة مفعولاً به «وآتاها» بمعنى أعلمها أو معنى يدخل فيه الإعلام والإبلاغ، والجواب عن هذا الاستدلال يتعين في أمرين، الأول: أن ظاهر «آتاها» بمعنى أقدرها لا أعلمها وهذا المعنى لا يدخل فيه الإعلام، والثاني: أن عدم السؤال عن تكليف وعدم المؤاخذة على مخالفته مع عدم إعلامه وبيانه تأكيد للبراءة العقلية المعبر عنها بقبح العقاب بلا بيان، وقد تقدم أنها لا تفيد في مقابل دعوى الأخباري وصول البيان بأمر الشارع بالتوقف في الشبهات عن الإرتكاب والأمر بالاحتياط فيها.

ومما ذكر يظهر أن الآيه أظهر في الدلالة على البراءة العقلية من آيه «ما كنّا معذبين» فإن الأخبار بعدم المؤاخذة تعم كل مكلف بخلاف الآيه السابقه فإنها كانت بالإضافة إلى العذاب الدنيوي في الأمم السابقه.

وأما السنه: فبروايات منها: حديث الرفع حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعه المرفوعه [١] فيه.

[١] من الأخبار التي يتمسك بها على البراءه في الشبهات الحكميه ما ورد في حديث الرفع المروى في الخصال بسند لا بأس به من قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي تسعه، إلى أن قال: وما لا يعلمون (١).

وقد أورد الشيخ قدس سره على الاستدلال به بما حاصله، أن المراد من الموصول في فقره «ما لا يعلمون» بقريته أخواتها الفعل، والفعل في كل من الشبهه الحكميه والموضوعيه وإن كان مجهولاً، إلا أن نسبه عدم العلم إليه في الشبهه الحكميه باعتبار حكمه لا باعتبار نفسه بخلاف الشبهه الموضوعيه، فإن الجهل فيها في نفس الفعل بأن لا يعلم مثلاً أن شرب هذا، شرب الخمر أو الخل، وحيث إن ظاهر الحديث كما هو في كل وصف أنه بلحاظ نفس الموصوف لا متعلقه يكون الجهل في «ما لا يعلمون» بلحاظ نفس الفعل والحكم في الشبهات الحكميه وإن يكن بنفسه مما لا يعلم، إلا أن إرادته مع الفعل يستلزم استعمال الموصول في المعنيين.

والحاصل أن الأمر يدور بين أن يكون المراد من الموصول الفعل أو الحكم، وبما أن السياق قرينه على إرادته الفعل ينحصر مدلول الحديث على البراءه في الشبهه الموضوعيه.

أقول: ليس بيالى أن هذا الإشكال المذكور في كلام الشيخ ولا يخفى ما فيه، فإن (ما) الموصوله لم تستعمل في فقرات الحديث إلا في معنى واحد وتختلف بعد تقييدها، حيث إنها بعد ذكر الصله لا تنطبق إلا على الأفعال كما في «ما اضطروا إليه

ص: ٢٥٢

وما استكرهوا عليه»، وتنطبق على الفعل والموضوع والحكم كما في «ما لا يعلمون»، وانطبق المعنى على الفعل والحكم ليس من استعمال اللفظ في معنيين ولا- مورد لدعوى استعمال الموصول في معنى الفعل بقريته سائر فقرات الحديث، وظاهر الماتن أنه طبق «ما لا- يعلمون» على التكليف المجهول في الشبهات بلا فرق بين الحكم الجزئي المجهول كما في الشبهات الموضوعية أو الحكم الكلي كما في الشبهات الحكمية.

نعم قد يقال: إن إسناد الرفع إلى «ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ» إسناد مجازي؛ لأنَّ الفعل الاضطراري أو الإكراهي أو الخطأ وغيره واقع خارجاً فلا بدّ من أن يكون المراد رفع الأثر والحكم والمؤاخذة، ومقتضى وحده السياق أن يكون المرفوع أيضاً في «ما لا يعلمون» بنحو الإسناد المجازي هو أثر الفعل والمؤاخذة عليه، فيختص مدلولها بالشبه الموضوعية، فإن استحقاق العقوبة يترتب على ارتكاب الفعل ولا يكون من المترتب على نفس التكليف والإلزام.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن رفع ما اضطروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ وغيرها ليس رفعاً تكوينياً بل المراد رفعها في مقام التشريع، والرفع في مقام التشريع عبارته عن جعل الحكم والتكليف مضيئاً بحيث لا يثبت الحكم المجعول والتكليف ما يصدر عنه الإكراه والاضطرار، فالفعل المضطر إليه أو المستكره عليه أو الصادر عن الخطأ لا يكون متعلقاً للحرمة، وهكذا، وحيث إن الرفع الواقعي في مقام التشريع بالإضافة إلى «ما لا يعلمون» غير ممكن في الشبهات الحكمية وغير واقع في الشبهات الموضوعية، يكون الرفع الحقيقي بالإضافة إلى «ما لا- يعلمون» رفعاً ظاهرياً، والرفع الظاهري عبارته إما عن عدم فعلية التكليف الواقعي كما هو مسلك

الماتن ومن تبعه، وإما عبارته عن الترخيص الظاهري في الارتكاب في الشبهات التحريمية والترتكب في الشبهات الوجوبية بناءً على ما تقدم من عدم المنافاة بين الحكم الظاهري الطريقي الترخيصي مع التكليف الواقعي في فرض عدم وصوله، فالرفع الظاهري في «ما لا يعلمون» حقيقي، والقرينه على عدم إرادته النفي الحقيقي الواقعي في الشبهات الحكمية هو أن الحكم الواقعي والتكليف الواقعي لا يمكن أن يتقيد بصوره العلم، كما أن الأخبار الواردة في وجوب تعلم الأحكام قرينه خارجيه على عموم الأحكام الواقعيه والمجعوله في الشريعة وثبوتها حتى في فرض الجهل بها، وكذا في الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات الشامل بإطلاقها أو عمومها للشبهات الموضوعيه قرينه على أن الرفع في «ما لا يعلمون» حتى في الشبهات الموضوعيه رفع ظاهري، بل نفس ما ورد في الشبهه الموضوعيه من الترخيص في الارتكاب صريحه في ثبوت الحكم والتكليف بها واقعاً مع الترخيص الظاهري، نظير قوله عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام»^(١)، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^(٢)، فإن فرض العلم بالحرمة أو القذاره ظاهره فرض ثبوتهما مع مصادفه احتمالهما مع قطع النظر عن العلم بهما، أضف إلى ذلك أن الموصول في «ما لا يعلمون» بلحاظ صلته ينطبق على الحكم والتكليف في الشبهات الموضوعيه والحكميه، ويكون رفعها بالترخيص في الارتكاب والترتكب الملازم لنفي وجوب الاحتياط، ويترتب على نفيه انتفاء استحقاق العقاب.

وما يقال من أن الرفع يقابل الوضع ويطلق الوضع في موارد كون الموضوع ثقیلاً

ص: ٢٥٤

١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٢-٢) مستدرک الوسائل ٢:٥٣٨.

وهو الفعل كما ترى، فإن الرفع فى مقام يقابل الوضع بمعنى الجعل، وبما أن التكليف فى جعله ثقل يوجب تحمل المكلف مشقه الفعل أو الاجتناب، يكون المراد من الرفع نفى الجعل إما واقعاً كما فى «ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه» أو ظاهراً كما فى «ما لا يعلمون».

وعلى الجملة بما ان الوضع أو الرفع فى الحديث بلحاظ مقام الجعل والتشريع يكون الوضع بجعل التكليف والرفع بنفيه كما هو ظاهر، نعم قد يقال: ظاهر الرفع إزالة الشىء بعد وجوده، وهذا ينحصر على موارد النسخ ولذا يقال: إن المراد من الرفع فى المقام هو الدفع بعدم إيجاب التحفظ والاحتياط أو بلحاظ مقام الإثبات، حيث يعم الخطاب الأولى لبعض الموارد فى بعض فقرات الحديث كالأضرار والإكراه أو بلحاظ أن التسعه ولو فى بعضها كانت موضوعه عن الأمم السابقة.

وعلى الجملة فإسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» لا عنايه فيه كما لا عنايه فى إسناده إلى «ما استكروهوا عليه، وما اضطروا إليه» بل لو كان المنفى الفعل الاضطرارى والإكراهى فى التكوين إدعاءً لا فى مقام التشريع والجعل كما ذكرنا فلا محذور فى كون إسناد شىء إلى أمرين، ويكون إسناده إلى أحدهما حقيقه وإلى الآخر مجازاً، كما فى قولك عند سقوط المطر الكثير الشديد يجرى النهر والميزاب، أو يجرى الماء والميزاب، فإن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى غير إضافه معنىً إلى أمرين، ولا يحتاج فى الثانى إلى كون المستعمل أحول العينين، نعم المراد بالرفع الدفع وعدم الجعل حقيقه.

وقد يقال: باختصاص فقره «رفع ما لا يعلمون» إلى الشبهات الموضوعيه بتقريب أن الرفع فى الحديث لم يسند إلى كل واحد واحد من الأمور التسعه بنسبه مستقلة ليتمكن أن يكون الإسناد فى بعضها حقيقياً وفى بعضها بالمجاز، كما فى

المثال. بل الرفع أسند إلى عنوان التسعه بنسبه واحده، ولا يجوز فيالنسبه الواحده إلا كونها حقيقيا أو مجازيا، وحيث لا يمكن أن يكون الإسناد في «ما اضطرروا إليه وما استكروها عليه» حقيقيا، وأنه لا بد من تقدير الأثر والمؤاخذة يكون الأمر فيما لا يعلمون أيضا كذلك، ومعها يختص ما لا يعلمون بالشبهه الموضوعيه؛ لأن استحقاق العقاب والمؤاخذة يكون على الفعل أو الترك لا على التكليف، ولكن لا يخفى أن عنوان التسعه انحلالى ومع الانحلال لا يفرق بين ذكر كل واحد من التسعه بنحو الانحلال أو بنحو الاستقلال.

وذكر النائيني قدس سره أنه لا عنايه في إرادته الدفع من الرفع، فإن الرفع والدفع بمعنى واحد بناءً على ما هو الصحيح من حاجه الممكن إلى العله في البقاء كما في حاجته إليها في الحدوث، وأن عله الحدوث بنفسها لا تكفى في البقاء، فإنه بناءً على ذلك يكون الرفع أيضا لمزاحمه المانع لمقتضى الشىء في الأكوان المتجدده ولا يصح إطلاقه إذا كان انتفاء الشىء بانتفاء مقتضيه كما هو الحال في إطلاق الدفع أيضا، وبتعبير آخر لا يطلق الدفع إلا إذا كان المانع مزاحما لمقتضى الشىء في تأثيره والحال في الرفع أيضا كذلك، نعم لو قيل بعدم حاجه الممكن في بقائه إلى عله يكون الرفع مغايرا للدفع، ولكن هذا القول غير صحيح، فإسناد الرفع بمعناه الحقيقى إلى «ما لا يعلمون» بلا عنايه.

وأورد المحقق العراقي قدس سره بأنه لو كان كلمه (رفع) موضوعا لانتفاء الشىء من جهه مانعه أى المانع لمقتضيه يكون الأمر كما ذكره، حيث يكون لفظ الدفع والرفع مترادفين، وأما إذا فرض أنه موضوع لانتفاء الشىء من جهه المانع لمقتضيه مع سبق وجوده فتصحيح صدق الرفع على الدفع بتدريجيه إفاضه الفيض على الشىء يكون

فالإلزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذه عليه قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية، كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاقه العقوبة على مخالفته.

من إثبات اللغه بالعرفان.

أقول: المتبادر من الرفع قطع استمرار الشيء ومن الدفع المنع عن الحدوث فلا بد من أن يكون فى استعمال الرفع فى مورد الدفع من عنايه، وكأنه قطع الاستمرار، غاية الأمر بناءً على عدم حاجه الممكن فى بقاءه إلى عله يكون قطع استمرار وجود الشيء بإيجاد القالع والمزيل لوجوده، وبناءً على حاجته إلى العله فى بقاءه _ كما هو الصحيح _ يكون بإيجاد المانع عن المقتضى لوجوده فى الزمان اللاحق، ولكن هذا فى غير الاعتباريات، فإن ثبوت الأمر الاعتبارى بجعله واعتباره سعهً وضيقاً، كما أن عدم المنشأ يكون بعدم جعله واعتباره، سواء قيل فى الممكن بحاجته فى بقاءه إلى العله أو قيل باستغنائه عنها، فىكون المراد من رفع الحكم فى الحقيقة بنسخه، والإزالة بمعنى إغاء الاعتبار، وهذا لا يتحقق فى الأحكام الشرعية حقيقه والمتصور فى الأحكام الشرعية عدم جعل الحكم وسيعاً من الأول بالإضافة إلى الزمان الثانى، أو الحاله الطارئه، وهذا بالإضافة إلى الأحكام الشرعية فى مقام الجعل، وأما بحسب مقام الفعلية يكون ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه وبقاءه ببقاء موضوعه، وعلى كل تقدير فلا بد من لحاظ العنايه فى التسعه المرفوعه الوارده فى

لا- يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لإستحقاقها على مخالفه التكليف المجهول، بل على مخالفه نفسه، كما هو قضيه إيجاب غيره.

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً، وإلا فهو موجب لإستحقاق العقوبه على المجهول، كما هو الحال فى غيره من الإيجاب والتحریم الطريقيين، ضروره أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال لِمَ أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقذ بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منهُ على الأمه، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجه إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعيه فى «ما لا يعلمون»[١].

الحديث حيث إنها لم تكن مجعوله على الأمه حتى ترفع، كما هو الحال فى قوله عليه السلام: رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق(١)، وكأن استعمال الرفع عن الأمه بلحاظ ثبوتها فى الأمم السابقه فى الجمله كما أن الرفع عن الصبى بلحاظ ثبوتها فى حق البالغين من العققلين.

مفاد حديث الرفع فى ما اضطروا إليه وما إستكروها عليه

[١] قد تحصل مما تقدم أن الرفع فى «ما لا يعلمون» يعم الشبهه الموضوعيه والحكميه، حيث إن الحكم الجزئى فى الأول والكلّى فى الثانى لا يعلم، ويكون رفعه ظاهرياً بمعنى عدم وضعه الظاهرى بإيجاب الاحتياط فى الواقعه بخلاف الرفع فى سائر الفقرات، فإن الرفع فيها واقعى بمعنى عدم جعل التكليف والوضع بالإضافه

ص: ٢٥٨

(١-١) وسائل الشيعه ١:٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ١١.

إلى «ما اضطروا إليه، وما استكروها عليه»، وهكذا ومن الظاهر أن الاضطرار والإكراه يطرآن على الفعل أو الترك وإذا كان المكلف مضطراً إلى عمل محرم لولا الاضطرار إليه أو مكرهاً عليه فترتفع حرمة.

وبتعبير آخر في الموارد التي يكون الفعل متعلق التكليف لولا الاضطرار والإكراه لا يكون مع طريانهما متعلقاً له، وكذا الحال فيما إذا كان الفعل موضوعاً لحكم يكون في ثبوته له ثقل فلا يترتب ذلك الحكم على ارتكابه إذا كان ارتكابه للاضطرار أو الإكراه سواء كان ذلك الفعل فعلاً خارجياً كشراب الخمر الموضوع لجريان الحدّ والكفارة الموضوع لوجوبهما الإفطار، أو كان فعلاً اعتبارياً كإكراهه على بيع داره أو طلاق زوجته، نعم حيث كان الرفع للامتنان فلا يشمل مثل بيع داره للاضطرار إلى ثمنها.

هذا كله بالإضافة إلى الفعل المتعلق به التكليف أو الفعل الموضوع لحكم تكليفي أو وضعي فإن تعلق الإكراه أو الاضطرار بهما ظاهر، وأما إذا أكره على ترك فعل تعلق التكليف بإيجاده أو كان تركه موضوعاً لحكم آخر ففي شمول «ما اضطروا إليه وما استكروها عليه» إشكال، كما إذا أكره المكلف على ترك صلاته في وقتها ووجه الإشكال أن ترك الصلاة في وقتها غير متعلق للحرمة، ليقال ترتفع الحرمة عنه مع الإكراه عليه، فإن الوجوب تعلق بإيجادها والواقع عليه الإكراه تركها، نعم لو قيل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فيمكن دعوى أن مقتضى رفع الإكراه ارتفاع الحرمة عن تركها، ورفع الحرمة عن تركها يكون برفع الوجوب عن فعلها، ولكن من ينكر النهى عن الترك ويلتزم بأن المرفوع هو الحكم عما طرأ عليه الإكراه والاضطرار يشكل عليه التمسك بالحديث.

بل عن المحقق النائيني قدس سره أن حديث الرفع لا يعم ما إذا كان ترك فعل موضوعا لتكليف أو حكم وضعي، كما إذا نذر شرب ماء دجله فأكرهه على تركه أو اضطر إلى تركه أو نسي شربه، فإنه لو لم يكن في خطاب حنث النذر وترتب الكفاره ظهور في أنها تترتب على التعمد والالتفات إلى الحنث، لقلنا بترتب الكفاره على ترك شربه ولو كان عن إكراه أو اضطرار أو نسيان، وذلك فإن شأن الرفع تنزيل الموجود معدوما لا- تنزيل المعدوم منزله الموجود، فإن تنزيل المعدوم موجودا وضع لا رفع، والمفروض أنه لم يصدر عن المكلف فعل وإذا لم يمكن أن يكون عدم الشرب مرفوعا بجعله كالشرب فلا مجال لدعوى عدم تحقق عنوان الحنث لينتفى وجوب الكفاره، ولكن لا- يخفى ما فيه فإن جريان رفع الإكراه والاضطرار في الموارد التي يكون ترك الفعل موضوعا لحكم تكليفي أو وضعي مما لا ينبغي التأمل فيه، فإن عنوان الفعل لم يذكر في الحديث ليدعى انصرافه إلى الارتكاب، بل المذكور فيه عنوان ما استكروهوا عليه وما اضطروا إليه ويتعلق كل منهما على ترك فعل كما يتعلق على ارتكابه، ومعنى رفع ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه ليس بمعنى تنزيل الفعل منزله عدمه ونقيضه، بل رفعه في مقام التشريع عدم جعل الأثر المجعول له لولا الإكراه أو الاضطرار وحنث النذر ومخالفته الموضوع لوجوب الكفاره ينطبق على ترك المنذور واختيار نقيضه سواء كان المنذور فعلاً أو تركاً، وأما بالإضافة إلى موارد إيجاب الفعل وطريان الاضطرار أو الإكراه على تركه فلا ينبغي التأمل أيضا في جريان رفع ما استكروهوا عليه وما اضطروا إليه فيه، كما إذا أكرهه على ترك صلواته في وقتها فإن الرفع والوضع كما يتعلق بمقام التشريع وجعل الحكم كذلك يتعلق بمقام امثاله حيث إن الامتثال أيضا قابل للرفع والوضع كما في موارد حكمه لا تعاد

وقاعده الفراغ والشك في الإتيان بفريضه الوقت قبل خروجه إلى غير ذلك، وأورد العراقي قدس سره على ما ذكره النائيني في عدم شمول مااستكرهوا عليه وما اضطرروا إليه لموارد الاضطرار إلى ترك الواجب أو الإكراه عليه، فإنَّ الرفع تنزيل الموجود معدوما لا تنزيل المعدوم موجودا، فإنه وضع بأنا نفرض أن المكلف قد علم بتعلق نذره بشرب أحد المايين ولا يدري تعيينه، وأكره أو اضطر إلى ترك شرب أحدهما معينا أو غير معين، فلا بد من التزامه بوجوب الوفاء بالنذر وإحراز موافقته القطعيه بشربهما مع أنه لا يمكن الالتزام إلا بالتكليف التوسطي، أي لزوم الموافقه الاحتماليه وليس هذا إلا من جهة رفع الإضطرار.

أقول: لا يخفى ما في الإيراد فإنه لو أغمض عما ذكر والتزم بأن حديث رفع الاضطرار لا يشمل ترك الواجب لا يجب في المثال شربهما، فإنه إذا كان الاضطرار إلى ترك شرب المعين وكان النذر متعلقا بشربه يرتفع وجوب شربه بقاعده نفى الضرر ونفى الحرج الشامل لوجوب الوفاء بالنذر، وإن تعلق الاضطرار بترك شرب أحدهما لا بعينه فأیضا كذلك، فإن الضرر المتوقع به في الإكراه أو المتوجه إليه في صوره الاضطرار مما يجب التحفظ عنه، فالعلم الإجمالي بوجوب شرب أحدهما لا يجب موافقته القطعيه لما ذكر في محله من كون لزوم الموافقه القطعيه لحكم العقل بتحصيل الأمان من احتمال مخالفه التكليف الواصل، والعقل لا يحكم بلزوم الموافقه القطعيه الموجهه للمخالفه القطعيه لتكليف آخر، فيتعين في الفرض لزوم المخالفه الاحتماليه.

وعلى الجملة مفاد الحديث رفع تكليف يضطر المكلف إلى ترك امثاله أو يكره عليه، ولكن الحديث لا يثبت التكليف بغير ما يضطر إليه، حيث إن شأن رفع

الاضطرار أو الإكراه الرفع لا- إثبات غيره، فإذا اضطر المكلف إلى ترك جزء أو شرط من متعلق التكليف في تمام الوقت المضروب شرعا لذلك الواجب يكون رفع الجزء أو الشرط بعدم التكليف بالفعل المشتمل لذلك الجزء أو المقيد بذلك الشرط، ولكن لا- يثبت التكليف بالخالي عنه، وكذا الحال إذا كان الفعل الخاص موضوعا لحكم تكليفي أو وضعي واضطر المكلف إلى ترك ذلك الفعل الخاص فلا دلالة في الحديث على ترتب ذلك التكليف أو الوضع على ترتبها على الفعل بلا تلك الخصوصية كما اعتبر الشارع القضاء من المجتهد نافذا في حق المترافعين، فلا يدل حديث رفع الاضطرار على نفوذه من مطلق العالم وإن لم يكن مجتهدا، وهكذا حيث إن مقتضى حديث رفع ما اضطرروا إليه أو ما إستكروها عليه هو رفع الأثر المترتب على الفعل لولا- الإكراه والاضطرار عند طريانهما، لا- إثباته لفعل آخر بل لا يرتفع ذلك الأثر عن ذلك الفعل في الموارد التي يكون عدم ترتبه على الفعل عند الاضطرار على خلاف الامتنان، كبيع المضطر داره لحاجته إلى ثمنها، كما أنه لو قام في مورد دليل على ثبوت التكليف بالفعل الخالي عن الشرط أو الجزء كما في الاضطرار إلى ترك بعض ما يعتبر في الصلاة يؤخذ به، وليس هذا راجعا إلى استفادته من رفع الاضطرار، كما أنه إذا قام الدليل على ترتب الأثر على الفعل الخالي عن الخصوصية كترتب النفوذ على قضاء قاضى التحكيم يؤخذ به.

لا يقال: ما الفرق بين رفع ما اضطرروا إليه وما إستكروها عليه وبين رفع ما لا يعلمون، فإنهم ذكروا مع تردد الواجب الارتباطى بين الأقل والأقل- أكثر تجرى البراءة في ناحيه جزئيه المشكوك أو شرطيته، فيكتفى في امثال الواجب بالأقل، مع أن رفع الجزئيه والشرطيه تكون برفع التكليف النفسى المتعلق بالأكثر ولا علم بتعلقه بالأقل بنحو اللابشرط.

فإنه يقال: الرفع فى موارد الاضطراب والإكراه والنسيان أى نسيان الجزء أو الشرط فى جميع الوقت واقعى ولا يكون فى البين مثبت للتكليف بالإضافه إلى الباقي فى حديث الرفع، وهذا بخلاف دوران المأمور به بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن الرفع عند عدم العلم بالإضافه إلى الأكثر رفع ظاهرى فيختص الرفع بالإضافه إلى ترك المأمور به من ناحيه ترك الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فإن ثبوت التكليف بالإضافه إلى الأقل معلوم فإن الأمر به نفسيا أو ضمنيا معلوم وكذا ترتب العقاب فى تركه محرز فلا- يجرى فيه قبح العقاب بلا- بيان أو «رفع عن أمتى ما لا يعلمون»، بخلاف ترك المشكوك فإن تعلق التكليف به ولو ضمنيا أو ترتب العقاب فى تركه غير محرز، وبتعبير آخر التكليف الموجود فى البين قابل للتبعض فى التنجيز، أضف إلى ذلك أن رفع التكليف بالأقل ولو بنحو اللابشرط خلاف التوسع فلا مجرى فيه لأصالة البراءه كما هو الحال فى دوران الأمر الواجب بين المطلق والمقيد، حيث إن تعلق التكليف بالجامع بين المطلق والمقيد محرز وجريان البراءه فى ناحيه تعلق الوجوب بالمطلق ممنوع لكون رفعه الظاهرى على خلاف الامتنان مع فرض العلم بالتكليف بالجامع بخلاف جريانها فى ناحيه المشروط والمقيد.

عدم جريان أصاله البراءه عند الشك فى شرطيه شىء للمعامله أو قيدته لها

لا يقال: كما أن لحديث الرفع حكمه _ بقره «ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكروها عليه»، _ ظاهريه أو واقعيه بالإضافه إلى قيود متعلق التكليف، فليكن كذلك بالإضافه إلى القيود المعتمره فى صحه المعاملات فيرجع فى القيد المشكوك اعتباره فى المعامله إلى أصاله البراءه أو فى ترك القيود المعتمره للاضطراب أو الإكراه برفع الاضطراب والإكراه.

فإنه يقال معنى كون شيء قيذا للمعامله تعلق الامضاء بأفرادها الواجده لذلك القيد، فالأفراد الخاليه عنه لم يتعلق بها الإمضاء وليس فى الافراد الخاليه أثر ليقال برفعه يرفع الإكراه والاضطرار.

وبتعبير آخر: الإمضاء يتعلق بنحو الانحلال بانحلال المعامله، فما وجد منها واجدا للقيد تعلق بها الإمضاء، والأصل عدم تعلق الإمضاء بغير الواجد فلا بد فى إثبات الإمضاء حتى بالإضافة إلى الفاقد من إطلاق أو عموم فى دليل اعتبار تلك المعامله أو قيام دليل خاص على إمضاء الفاقد أيضا، هذا بالإضافة إلى فقره ما لا يعلمون، وأما بالإضافة إلى صورته الإكراه أو الاضطرار أو النسيان فليس فى الفاقد أثر حتى ينفى ذلك الأثر برفع الإكراه أو الاضطرار وثبوت الإمضاء ليس رفعا، بل من إثبات الأثر الذى لا يدخل فى مدلول حديث الرفع، وبالجملة الشرطيه والقيديه للمعامله ينتزع من عدم انحلال الإمضاء بالإضافة إلى الأفراد الفاقداه وعدمهما ينتزعان من الانحلال، والأصل العملى مقتضاه عدم الانحلال فى مقام الثبوت حتى بالإضافة إلى فقره «ما لا يعلمون».

تذييل _ الظاهر اختصاص الرفع فى «ما لا يعلمون» برفع الحكم الإلزامى المحتمل فعلاً أو تركاً، وأما إذا علم بعدم الإلزام ودار أمر الفعل بين الإستحباب وعدمه فلا مجرى لحديث الرفع، حيث لا ثقل فى استحباب الفعل كما لا مجرى للبراءه العقلية، حيث إن عدم العقاب فعلاً أو تركاً معلوم.

وقد يقال: إن عدم جريان مثل حديث الرفع إنما هو فى احتمال الإستحباب النفسى للفعل، وأما الاستحباب الضمنى كما إذا شك فى أن المستحب هو الأقل أو الأكثر أو المطلق والمشروط فيمكن نفى دخاله المشكوك فى المطلوب بحديث الرفع حيث لولا الرفع لما أمكن الإتيان بالأقل بداعويه الأمر المتعلق به أو بالأكثر، بل

فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكروهوا... إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضاً. ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضى المنه رفعها، كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً، هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكروه عليه من الطلاق

لابد في إحراز امتثال الأمر المعلوم من الإتيان بالأكثر حيث إن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه أو في ضمن دعوته إلى تمام متعلقه، بخلاف ما إذا جرت البراءة عن تعلقه بالأكثر حيث يثبت أن المتعلق في الظاهر هو الأقل.

لا يقال: تبعض الوجوب في التنجز على تقدير تعلقه بالأكثر أمر معقول، ولذا أمكن جريان البراءة عن وجوب الجزء الزائد، حيث يثبت بضم المعلوم بالاجمال تنجز الوجوب حتى على تقدير تعلقه بالأكثر في ناحيه الأقل، بخلاف الاستحباب المتعلق بالأقل أو الأ-كثر فإن استحباب الاحتياط بالإتيان بالأ-كثر غير مرفوع للعلم بحسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء بالأقل لاحتمال كونه المستحب النفسى لا يحتاج إلى أصاله البراءة، كما أن الإتيان بالأقل بداع الأمر به مهملاً لا يحتاج إليها وتعلقه به بنحو اللابشرط لا يثبت بالبراءة.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوى إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى [١].

فإنه يقال: معنى البراءة عن جزئيه المشكوك أو قيديته، الحكم بتبعض الامتثال على تقدير تعلق الأمر بالأمر أكثر بمعنى اكتفاء الشارع بالأقل مادام الجهل ولو على تقدير تعلق الأمر ثبوتاً بالأكثر.

[١] الظاهر اختصاص الرفع فى فقره «ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه والخطأ والنسيان» بالحكم المترتب على الفعل لولا الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان، فإن مقتضى الحديث كون هذه العناوين رافعه سواء كان الحكم الثابت للفعل لولاها من الحكم بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانوى، نعم الأثر الثابت للفعل بنفس هذه العناوين لا يرتفع، فإن هذه العناوين موجه لثبوته فلا يرتفع بها، نعم هذا فى غير الحسد والوسوسة فى الخلق والطيره، فإن المراد من الرفع بالإضافه إليها عدم جعل تكليف على المكلف فيها، وعلى ذلك فليس فى جعل حكم للفعل بأحد العناوين الرافعه مثل وجوب سجود السهو المترتب على نسيان السجده، أو وجوب الكفاره فى القتل خطأ والديه فيه تخصيص فى الحديث.

لا يقال: لا مانع عن كون مدلول الحديث رفع الفعل المكروه عليه أو المضطر إليه ونحوهما فى مقام التشريع، بأن لم يجعل عند الاضطرار إليه حكم وتكليف سواء كان الحكم بعنوانه أو بعنوان الاضطرار أو الإكراه عليه، وكذا الحال فى الخطأ والنسيان، وعلى هذا تكون الموارد التى ثبت فيها تكليف عند الاضطرار إلى فعل أو الإكراه عليه والخطأ والنسيان تخصيصاً فى الحديث.

أقول: الجمع بين اللحاظين لو لم نقل بامتناعه فلا ينبغى التأمل فى أنه خلاف

ضروره أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبه للرفع، والموضوع للأثر مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

لا- يقال كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا- يعلم وإيجاب التحفظ فى الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع فى موردها، ضروره أن الإهتمام به يوجب إيجابهما، لثلاً يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

ومنها: حديث الحجب وقد انقح تقريب الإستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع [١].

الظاهر، وذلك فإن الموارد التى يكون الاضطراب أو الإكراه رافعا لما تعلق بالفعل من التكليف به والحكم عليه لولا الاضطراب أو الإكراه، يلاحظ ذلك التكليف فى مقام الجعل، ويقيد التعلق بالفعل أو الحكم عليه بعدم طرو عنوان الإكراه والاضطراب، حيث إن التكليف لا- يرتفع عن متعلقه أو موضوعه عند طريان عنوان إلاّ بأخذ عدم طريانه عليهما عند الجعل، ومعنى رفعهما بلحاظ الأثر لنفسهما أنه لم يلاحظ فى مقام التشريع حصولهما فى الخارج، بأن يجعل الحكم لحصولهما أو التكليف بإيجادهما نظير رفع الحسد والوسوسه والطيره والجمع بين لحاظ عدم طروهما وعدم لحاظ حصولهما فى مقام التشريع بالإضافة إلى الفعل الواحد غير ممكن، وعلى تقدير التنزل والإغماض فلا أقل من أن الجمع يحتاج إلى قرينه، وبما أن الحديث قد طبق على نفي الحكم الثابت للفعل بطريان الإكراه عليه، فيعلم كون الرفع المشار إليه بالإضافة إلى الأحكام والتكاليف الثابته للأفعال وأنها ترتفع عنها بطريان تلك العناوين فى الموارد التى يكون فى الارتفاع امتنان.

أدله أصاله البراءه

اشاره

[١] من الأخبار التى استدلت بها على البراءه فى الشبهات الحكميه ما رواه الكلينى عن

أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١) ووجه الاستدلال كون التكليف والإلزام والحكم الوضعي الموضوع لهما محجوباً علمه عن العباد فرع ثبوته واقعا، وحيث إن العلم بحكم لا يمكن أن يكون مأخوذاً في ثبوت ذلك الحكم فيكون رفعه عند حجب علمه رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم وجوب الاحتياط فيه، وأن العباد لا يؤخذون بالمحجوب من التكليف والحكم، ولا يجرى في الحديث ما جرى في حديث الرفع من كون «رفع ما لا يعلمون» ناظراً إلى الشبهات الموضوعية، فإن الوارد في الحديث من الموصول بملاحظته صلته لا يعم الشبهات الموضوعية.

نعم، قد يناقش في الاستدلال بها على البراءة في الشبهات الحكمية بأنه ناظر إلى الأحكام التي لم يبينها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله للناس وأوكل بيانها إلى وصيّه الأخير عليه آلاف التحية والسلام، وتلك التكاليف والأحكام غير وارده في بحث البراءة في الشبهات الحكمية، فإن الكلام فيها في المشتبهات الحكمية التي يبينها الشارع وقد خفيت بعضها عنا بفعل الظالمين والطوارئ الخارجيه.

وكون علم تلك التكاليف محجوباً عن العباد غير مستند إلى الله سبحانه، وإنما يصح الإسناد إليه في خصوص ما أشرنا إليه من التكاليف والأحكام وكأن الماتن قدس سره قد سلم بالإشكال حيث لم يذكر جواباً عن ذلك.

ولكن الصحيح المناقشه غير صحيحه فإنه كما يصح إسناد الحجب إلى الله

ص: ٢٦٨

سبحانه لعدم تعلق مشيئته لوصول الحكم إلى العباد في القسم المشار إليه، كذلك الحال في القسم الثاني أيضا، حيث لو كانت مشيئته بوصولها إلى العباد لأمر الوصى الأخير سلام الله عليه بالظهور وإبلاغها لنا، ولعله لذلك لم يناقش صاحب الوسائل في دلالته على البراءة ولكنه خصّصها بالشبهات الوجوبية بدعوى أنه قد ثبت الأمر بالتوقف وترك الاقتحام في الشبهات التحريمية بالأخبار الواردة في تنليث الأمور وغيرها، وقال: لو وجب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضا لزم التكليف بما لا يطاق، إذ كثير من الأفعال أمرها دائر بين الوجوب والحرمة، ولذا لا يجب الاحتياط في الشبهه الوجوبية إلا إذا علم التكليف في خصوص الواقعة إجمالا كالقصر والتمام والجمعه والظهر وجزاء واحد للصيد الواحد أو جزاءين على شخصين (1).

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من التعليل لعدم جريان البراءة في الشبهات التحريمية ووجه رفع اليد عن إطلاق الحديث فيها والأخذ به في الشبهات الوجوبية، ويأتي التعرض لذلك في أدله القائلين بوجوب الاحتياط.

وربما يقال: بأن الحديث كحديث الرفع يعم الشبهات الموضوعية أيضا، حيث إن الله لو تعلقت مشيئته بعدم كون علمها محجوبا لأوجد مقدمات العلم بها فمع عدم إيجاد مقدماته يصح إسناد الحجب إلى الله سبحانه.

وفيه، أن الحديث لا- تعم الشبهه الموضوعية فإنه لو تمكن المكلف فيها من العلم بحال الموضوع لا يكون العلم بها محجوبا من قبل الله سبحانه، فالحجب مستند فيها إلى نفس المكلف، بل لا يعمّها بعد الفحص وعدم العلم بها أيضا، فإن

ص: ٢٦٩

إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونها لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

ومنها: قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه [١]. الحديث،

ظاهر الحديث أن حجب الله علم الشيء هو الموجب لرفعه عنهم، والأمر في الشبهه الموضوعيه ليس كذلك، فإن الموجب للرفع فيها نفس الحجب لا حجب الله سبحانه.

ثم إن الحديث مروى في الكافي في باب حجج الله على خلقه بالسند السابق: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم» (١)، والظاهر عدم الفرق في المفاد حيث إن ظاهر حجب الله الشيء عدم إعطاء طريق العلم به لهم، سواء كان ذلك من قبيل التكليف المتعلق بالأفعال أو من الاعتقادات على تقدير العلم بها كما لا يخفى.

[١] وقد يستدل على البراءة في الشبهات الحكميه بروايات الحل، وترك الماتن الاستدلال بها غير ماورد فيما رواه الكليني قدس سره عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد في صدره: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» (٢)، ووجه الاستدلال ما أشار إليه في المتن من دلالة على حليه ما لم يعلم حرمة، سواء كان ذلك في الشبهه الموضوعيه أو الحكميه، بأن يكون عدم العلم بحرمة لعدم تمام الدليل عليه، وكان ذكر ما يجرى في الشبهه الموضوعيه بعده لا يوجب اختصاص الصدر بها.

نعم الحديث لا يعم الشبهات الوجوبيه إلا أن ذلك غير مهم، فإنه إذا ثبت اعتبار

ص: ٢٧٠

١-١) الكافي ١: ١٢٦.

٢-٢) الكافي ٥: ٣١٣، الحديث ٤٠.

أصالة البراءة في الشبهه الحكيمه التحريميه يلتزم بها في الشبهه الوجوبيه أيضا لعدم احتمال الفرق، بل يمكن أن يقال: بعمومه للشبهه الوجوبيه أيضا لدوران أمر الترك فيها بين الحلال والحرام بناءً على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام.

وقد ترك الشيخ الأنصارى قدس سره الاستدلال بهذا الحديث، وذكر صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام (١) ونحوها روايه معاويه بن عمار: «كل شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام منه فتدعه بعينه» (٢) وروايه عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام «عن الجبن [إلى أن قال]: سأخبرك عن الجبن وغيره: كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك» (٣) والظاهر أن إعراض الماتن عن الاستدلال بهذه الروايات وجود القرينه فيها على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، والقرينه تقسيم الشىء وفرض الحلال والحرام منه والحكم بحليه ما يشك من أنه من قسمه الحلال أو من الحرام حتى يعلم أنه من قسمه الحرام، وهذا يجرى في الشبهه الموضوعيه، حيث يكون العلم بوجود القسم الحرام منه خارجاً كقسمه الحلال، منشأً للشك في الفرد المشكوك منه كما إذا لم يعلم أن هذا العصير من قسمه المغلى الذى لم يذهب ثلثاه أو أنه من قسمه الحلال الذى ذهب ثلثاه، أو أن هذا اللحم من قسم المذكى أو من قسم غير المذكى إلى غير ذلك، وهذا بخلاف الشبهه الحكيمه فإن الشك فيها في حرمه شىء أو حليته لتردد أمره بأن يجعل الشارع الحرمه فيه أو الحليه، ومنشأً

ص: ٢٧١

١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٥:١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٧.

٣-٣) المصدر السابق: ١١٧، الحديث الأول.

الشك فيه فقد النص فيه أو إجماله أو تعارضه على ما تقدم، وعلى ذلك فروايات الحل التي ورد فيها فرض الحلال والحرام في الشيء تكون مختصة بالشبه الموضوعيه، ولا يمكن الاستدلال بها على البراءة في الشبهات الحكميه التي هي مورد الكلام في المقام.

ودعوى أنه يمكن تحقق القسمه الفعلية في الشبهه الحكميه أيضا كاللحم المذكى فإن قسماً منه حلال كما إذا كان من لحم الغنم ونحوه، وقسماً منه حرام كلحم الذئب ويشك في المذكى من لحم الأرنب أنه حلال أو حرام لا يمكن المساعدة عليها؛ لما ذكر من أن منشأ الشك في لحم الأرنب فقد النص أو إجماله أو تعارضه، لا وجود قسمي الحلال والحرام من المذكى خارجا، وذكر المحقق النائيني قدس سره في توجيه الاستدلال على البراءة بمثل صحيحه عبدالله بن سنان أن الشئيه تساوى الوجود الخارجى والوجود الخارجى غير قابل للقسمه، بأن يكون لوجود واحد قسماً، فيكون المراد من قولهم فيه حلال وحرام احتمال كونه حلالاً أو حراماً، وهذا كما ينطبق على الشبهات الموضوعيه كذلك يجرى في الشبهات الحكميه أيضا.

وفيه أن عنوان الشيء ينطبق على الطبيعى، والمراد أن الطبيعى الذى فيه قسم الحلال وقسم الحرام، فتناول ذلك الطبيعى حلال إلى أن يعلم أنه من قسمه الحرام، وتحقق القسمين فى الطبيعى وكونه منشأً للشك يختص بالشبهات الموضوعيه كما تقدم، ولو كان المراد الشيء الخارجى فظهور تحقق القسمين قرينه على رجوع الضمير فيه إلى نوعه بطريق الاستخدام المفروض فيه تحقق الحلال والحرام، ثم إن تحقق القسمين من الطبيعى فى الخارج وكونه منشأً للشك فيما يريد المكلف تناوله لا يلازم تنجيز العلم الإجمالى؛ لإمكان كون المعلوم بالإجمال من الشبهه غير

المحصوره أو المحصوره التي لا- تدخل جميع الأطراف في مقدور المكلف، واحتمال كون القسم الحرام مما هو خارج عن ابتلائه وتمكنه أو جريان الطريق الدال على الحليه في ناحيه الداخلة في الابتلاء، وما ورد في هذه الروايات من تقييد العلم بالحرام بعينه لا ينافي تنجيز العلم الإجمالي إذا تحقق في أطرافه شرايط التنجيز، فإن الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالحرمه بحيث يوجب الترخيص في المخالفه القطعيه غير ممكن، وتقييد الحكم بالحليه إلى معرفه العلم بحرمه نفس المشكوك باعتبار العلم الإجمالي غير المنجز كقوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميته حرم في جميع الأرضين، إذا علمت أنه ميته فلا تأكله»^(١) ثم بعد ظهور كلمه (بعينه) في كونه تقييداً، وأن العلم الإجمالي بوجود الحرام خارجاً لا يوجب الاجتناب عن المشكوك فلا موجب لحملها على التأكيد كما صنع الشيخ قدس سره بدعوى أنه إذا علم حرمه شيء يعلم حرمه نفسه، فإن الحمل على التأكيد في الروايات المتعدده خلاف الظاهر، وعلى ذلك ذكر كلمه (بعينه) قرينه أخرى على إختصاصها بالشبهات الموضوعيه، وأن هذا العلم الإجمالي غير المنجز يكون منشأً للشك في المشكوك، حيث إن هذا العلم الإجمالي وكونه منشأً للشك لا- يجرى في الشبهات الحكميه، ومن ذلك يظهر الحال في روايه مسعده بن صدقه^(٢) وكون قيد (بعينه) في صدرها قرينه على أن الكبرى الوارده فيها مختصه بالشبهات الموضوعيه، وقد يذكر أن في الموثقه قرينتين أخريين على إختصاصها بالشبهه الموضوعيه.

إحداهما: ذكر الأمثله الوارده فيها فكلها من قبيل الشبهه الموضوعيه، وثانيتها:

ص: ٢٧٣

١- (١) وسائل الشيعه ١١٩:٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨٩:١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حيث دل على حلّيه ما لم يعلم حرّمته مطلقاً، ولو كان من جهه عدم الدليل على حرّمته، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبيه، يتم المطلوب.

ما ورد فيها من «أن الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينه فإن قيام البينه التي أخذ فيها إحدى الغايتين للحليه لا يكون إلا في الموضوعات، ولعله لذلك ترك الشيخ قدس سره الاستدلال بها، وربما يقال ذكر قيام البينه إنما يكون قرينه على الاختصاص إذا أريد منها شهاده العدلين، وأما إذا أريد منها المبيّن والموضح كما هو معناها اللغوي فلا تكون قرينه عليه، فإن خبر الواحد المعترف في الأحكام، بينه على قول الإمام عليه السلام وحكم شرعي ثابت في الشريعة بنحو القضيّه الحقيقيه.

أقول: يكفي في عدم دلالة الروايه على الشبهات الحكميه ذكر قيام البينه، فإن البينه لو لم تكن في زمان الصادق عليه السلام بل قبله ظاهراً في خصوص شهاده العدلين فلا أقل من اكتناف الحديث بما يصلح للقرينه، فلا ينعقد له ظهور في عمومه للشبهات الحكميه، بأن يكون المراد منها الأشياء كلها على الحلّيه حتى تفحص عن حرّمته وتستكشفها أنت أو يقوم مبيّن ودليل على حرّمته من الخارج، بل ثبوت قاعده الحلّيه بهذا الحديث مع ما ذكرنا من ضعف سنده لا يخلو عن تأمل، فإن المراد بقاعدتها أن يحكم بحليه المشكوك في كونه حراماً بما هو مشكوك والأمثله الوارده فيها ليست كذلك، فإن الحلّيه فيها مستنده إلى قاعده اليد أو استصحاب عدم الرضاع والنسب ولا ترتبط الحلّيه بقاعده اليد أو الاستصحاب بقاعدتها إلا أن يكون المراد التنظير، بأن يكون المراد كما أن الحلّيه في هذه الأمثله مغياه باستبانته خلافها أو بقيام البينه على خلافها، كذلك الحلّيه المحكوم بها على كل شيء مشكوك في الحلّيه والحرمه.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال، تأمل. ومنها قوله صلى الله عليه وآله : الناس في سعه ما لا يعلمون[١].

[١] من الأخبار التي يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية ما رواه في المستدرک عن کتاب عوالی اللآلی مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله قال «الناس في سعه ما لم يعلموا»(١) ووجه الاستدلال دلالة الحديث على كون المكلفين على سعه من تكليف لا يعلمونه بلا فرق بين كونه حرمه فعل أو وجوب فعل فهم مرخصون في ارتكاب الأول وترك الثاني ما لم يعلموا، غاية الأمر يرفع اليد عن إطلاقها في الشبهات الحكمية بتقييد بجهلهم بعد الفحص وعدم علمهم به، والحديث ينفي وجوب الاحتياط فإنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه أصلاً، وظاهر الماتن قدس سره عدم الفرق في دلالة على ذلك بين كون (ما) موصوله أو مصدرية زمانية، ولكن الظاهر الفرق بين الموصول والمصدرية، وأن الموصول مع صلته ينطبق على الإلزام الواقعي على تقديره ويحكم بأن المكلف على سعه منه فلا يجب عليه رعايته بالاحتياط فيه، وأما لو كانت (ما) مصدرية لكانت أدلة الاحتياط وارده على الحديث في الإلزام المشتبه الواقعي، فإن مفاده على المصدرية الزمانية هو كون الناس على سعه زمان عدم علمهم، ومع إيجاب الاحتياط وقيام الدليل عليه يعلم الوظيفة زمان الجهل فلا سعه.

وبتعبير آخر لو كانت (ما) موصوله فظاهره رجوع ضمير المفعول في صلته إلى نفس الموصول فيكون مفاده الناس في سعه من التكليف الذي لا يعلمونه، فهذا ينافي إيجاب الاحتياط فيه، وأما إذا كانت (ما) مصدرية زمانية فالمرجع للضمير

ص: ٢٧٥

١- (١) المستدرک ١٨:٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤. عن عوالی اللآلی ١:٤٢٤، الحديث ١٠٩.

فهم فى سعه ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا فى سعه أصلاً، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

المفعول غير مذکور، والمتيقن لولا- الظهور رجوعه إلى الوظيفة زمان الجهل، ومع إيجاب الاحتياط وقيام الدليل عليه لا يفرض زمان للجهل فى الشبهه الحكميه بالوظيفه، وبما أن (ما) فى الحديث مرده ما بين الموصوله والمصدرية فمع الإغماض عن ضعفه سندا لا- يمكن الاستدلال بها على البراءه، بحيث تعارض ما دلّ على لزوم التوقف والاحتياط أو يوجب حمل الأمر بهما على الاستحباب.

وقد يقال: إن مقتضى الاستقراء فى مورد استعمال (ما) أنها تكون موصوله عند دخولها على المضارع بخلاف الداخلة على الفعل الماضى، أو ما يكون بمعناه فإنه يحتمل كونها مصدرية والاستقراء لا يقضى بكون الإستعمال على خلاف ذلك غلطا، إلا أن مقتضاه أن الاستعمال فى خلاف ذلك محتاج إلى القرينه، وبما أن (ما) فى الحديث داخله على المضارع فيصح الاستدلال بها على البراءه، ولكن ما ذكر مبنى على ثبوت الحديث متنا كما فى المتن، ولكنه فى المستدرک: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» فالمدخول فعل ماضٍ معنًى و(ما) الداخلة على الماضى تكون موصوله كما فى قوله: «الناس أعداء ما جهلوا»^(١) و«ليس للإنسان إلا ما سعى»^(٢) وللمرء ما تعلم إلى غير ذلك، وتكون مصدرية كما فى قوله: هم بخير ما صاموا وصلوا، إلى غير ذلك، فالحديث غير تام سندا ودلاله.

ص: ٢٧٦

١-١ شرح نهج البلاغه (لابن أبى الحديد) ١٨:٤٠٣.

٢-٢ سورة النجم: الآية ٣٩.

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً، لأجل أن لا يقعوا في مخالفه الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم.

ومنها: قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى [١].

نعم ورد في حديث السفره المطروحه في الفلاه وفيها اللحم أنه يؤكل منها، وقال الراوى إنه للمسلم والكافر فأجاب عليه السلام: «هم في سعه ما لم يعلموا» ولكنه حكم في مورد خاص من الشبهه الموضوعيه ولا يبعد دعوى أن أرض الإسلام أماره الحليه والتذكيه فلا يتعدى إلى غير مورده من الشبهات الموضوعيه فضلاً عن الشبهه الحكميه.

[١] روى في الفقيه في باب وصف الصلاه من فاتحتها إلى خاتمتها عن الصادق عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١)، واستدل به على البراءه في الشبهات التحريميه، وقد أورد على الاستدلال كما في المتن بأن الاستدلال مبنى على أن يراد من ورود النهى العلم به ووصول بيانه، حيث ان الموضوع للحكم الظاهري ومنه الحليه الجهل بالتكليف الواقعي، وإرادته العلم والوصول إلى المكلف من الورود خلاف الظاهر، حيث إن مفاد الحديث كون الأشياء على الإباحه الواقعيه إلى زمان صدور النهى ووروده من قبل الشارع، حيث إن التكليف الشرعيه ومنها حرمة جمله من الأشياء جعلت شيئاً فشيئاً ولم يصدر عن الشارع النهى عن جميع المحرمات دفعه، فقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» أي مرسل واقعا حتى يصدر ويرد النهى عنه من الشارح فينتهي أمد الإباحه الواقعيه، وظاهر الماتن التسليم بالإيراد

ص: ٢٧٧

١- (١) وسائل الشيعه ٢٨٩: ٦، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

وأشار إلى ما يمكن أن يقال في وجه التمسك به في الشبهات الحكمية بقوله: نعم، ولكن بضميمة أصاله عدم ورود النهي عن المشكوك يحرز الموضوع لبقاء الحليه فيه وإن كان الحكم ببقائها من قبيل الحكم الظاهري فيكون نظير ما حكم الشارع بطهاره الماء القليل إلى أن يلاقى النجاسه، فباستصحاب عدم ملاقاته النجاسه يحكم بطهارته، غايه الأمر حيث إن إحراز الموضوع للحكم الواقعي بالأصل يكون الحكم المترتب عليه ظاهرياً، وإذا حكم الشارع بحليه شرب التتن إلى صدور النهي عنه ووروده، فبالإستصحاب في عدم صدور النهي عنه يكون الحكم بالحليه الظاهريه، ولكن هذه الحليه الظاهريه لا بما هو مشكوك حرمة وحليته كما هو مفاد أصاله البراءه وأصاله الحليه، بل بما هو متيقن إباحته سابقاً والشك في بقائها والحكم بالحليه بهذا العنوان لا يغنى عن أصاله الحليه المعبر عنها بأصاله البراءه، فإن الاستصحاب لا يجرى فيما إذا ورد النهي عن الشئ في زمان وتحليله في زمان آخر، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، حيث إنه إما لا يجرى الاستصحاب في شئ منهما أو يسقطان بالمعارضه على ما هو المقرر في بحث حدوث الحادئين والشك في المتقدم والمتأخر منهما، ودعوى إتمام الحليه فيها بعدم القول بالفصل كما ترى، فإنه إنما يفيد ضميمة عدم القول بالفصل فيما إذا كان المثبت للحكم الظاهري الدليل حيث يتعدى إلى ما لا يحتمل الفرق كالتعدى من الشبهه التحريميه إلى الوجوبيه، وأما إذا كان الحكم الظاهري في مورد لحصول الموضوع فيه كحصول الموضوع للحكم الواقعي فلا يتعدى إلى ما لا موضوع له فيه، فإن الفصل لعدم الموضوع لا لاختصاص الحكم والفصل فيه.

أقول: لو كان الحديث منقولاً عن النبي صلى الله عليه وآله وأنه قال كذا لكان ما ذكر في الإيراد

ودلالته يتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمه أصاله العدم صح الإستدلال به وتم.

فإنه يقال: وإن تم الإستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحه مجهول الحرمة

على الاستدلال بالحديث على البراءة وجيها، ولكنه على ما نقل قول الصادق عليه السلام وفي زمانه كان جميع المحرمات الواقعيه مجعوله وصادره عن الشارع، فيتعين أن يكون المراد بالإطلاق الحكم الظاهري بالحليه، ومن الورد الوصول إلى المكلف بنحو متعارف فإن الحكم الظاهري يكون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي لا محاله، وعليه فهذا الحديث لا اختصاصه بالشبهه الحكميه أوضح، ولذا تصدى صاحب الوسائل قدس سره لتأويله وتوجيهه ومما ذكرنا من كون الإباحه الواقعيه للأشياء إلى صدور النهي عنها خلاف ظاهره مع كون القائل الإمام عليه السلام يظهر أن الأمر كذلك لو كان المراد بالإطلاق اللارجيه العقليه الثابته لكل فعل قبل تشريع الحرمة والنهي عنه، مع أن اللارجيه العقليه ليس حكما شرعيا ليحمل عليه كلام الشارع فما ذكره النائيني قدس سره في معنى الحديث من كون الأشياء على اللارجيه عند سكوت الشارع حتى يثبت تشريع الحرمة، وفرع على ذلك عدم إمكان التمسك به على أصاله البراءه والحليه، فإن الكلام في المقام في حرمة الفعل بعد تشريع المحرمات وإبلاغها للناس لا يمكن المساعده عليه لما ذكرنا من أن بيان أن الأشياء على اللارجيه العقليه قبل تحريم الشارع لبعضها، أو كل شيء على تلك الحليه حتى يشرع له الحرمة لا يفيد شيئا إذا صدر هذا الكلام عن الصادق عليه السلام حيث إن المحللات والمحرمات كانتا مشروعيتين في الصدر الأول، فإن كان بقاء تلك اللارجيه واقعا في اعتبار الشارع أيضا إلى زمان

وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعاً، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمه، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنه يقال: حيث إنه بذاك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهى عنه فى زمان، وإباحته فى آخر، واشتبهها من حيث التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالإباحه فى بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم.

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءه إلا أنه موهون [١].

النهى عنه فلا يمكن الإلتزام بذلك، فإن الحرمه الشرعيه للمحرمات كانت عند تأسيس الشرعيه كالمحللات فيها وكان التدرج فى إبلاغها وبيانها للناس.

وبالجمله الحليه الشرعيه لا تكون مغياه واقعا ببيان الحرمه كما أن حرمه المحرمات لا تكون مُغياه بشىء من إبلاغها وإنما يكون المغيا بوصول الحرمه الحليه الظاهريه التى يحسن الإعلام بها من الإمام عليه السلام .

[١] ويستدل على البراءه فى الشبهات الحكميه بالإجماع، ولكن لا يخفى ما فيه فإن أصحابنا الأخباريين قد ذهبوا إلى لزوم التوقف والاحتياط فى الشبهات التحريميه فليكن المراد إتفاق غيرهم، ومن الظاهر أن ما يمكن أن يكون من أدله الأحكام هو الإجماع التبعدى لا مطلق الإتفاق على حكم مع ظهور مستندهم لذلك الحكم، فإن هذا الإتفاق مدركى يلاحظ المستند فيه، فإن تم يكون الاعتماد عليه

ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

وأما العقل: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفه التكليف [١].

لا على الاتفاق، وإلا يكون المستند مقتضى الدليل والقاعدة، وإذا كان هذا حال الإجماع المحصل فكيف بمنقوله.

[١] وقد يستدل على البراءة بحكم العقل فلا مجال للمناقشه في حكم العقل في قبح العقاب بلا بيان، والكلام في المقام في حكم القاعدة في مقابل قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، وفي مقابل ما ورد في الأخبار من الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات.

وأما الكلام في الجهة الأولى فلا ينبغي التأمل في أنه إذا جرت قاعده قبح العقاب بلا بيان في مورد لانتفى فيه احتمال الضرر، أي استحقاق العقاب على الارتكاب كما أنه لو ثبت في مورد استحقاق على الارتكاب لا يكون فيه موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل لا يوجب بحكمها، أي لزوم الدفع، ارتفاع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل حصول الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل يلزم عدم حصول الموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، ولذا لو قيل بعدم استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فلا يكون في مورد احتمال العقاب المحتمل موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان فوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون محققاً للضرر المحتمل الذي يعد من البيان، وعلى ذلك فإن لم يكن في المشتبه بيان بالإضافة إلى التكليف الواقعي على تقديره فمع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته مع الفحص التام عن موارد احتمال الطريق إليه واليأس من

الظفر به لا يكون في ارتكابه احتمال الضرر، فحكم العقل بقبح العقاب يرفع في مورد احتمال العقاب، وهذا معنى ورود قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده احتمال الضرر، وقد تقدم أن قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل أى العقاب المحتمل لا يوجب ثبوت احتمالها، كما هو الحال في كل قضيه حقيقه حيث إنها لا تثبت موضوعها.

ثم إنه قد ذكر الشيخ الأنصارى قدس سره أن دعوى أن قاعده دفع الضرر المحتمل بيان للتكليف المحتمل في الشبهه الحكميه فلا يقبح بعده المؤاخذة على مخالفته على تقديره واقعا مدفوعه، بأن لزوم دفع الضرر المحتمل على تقديره لا يكون بيانا للتكليف المجهول، بل يكون بيانا لقاعده كليه ظاهريه وإن لم يكن في موردها تكليف واقعا، فلو تمت القاعده يكون العقاب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف واقعا في موردها لا- على التكليف المحتمل على تقدير وجوده واقعا، وأورد على ذلك المحقق النائيني قدس سره بأننا لم نكن نترقب مثل هذه الكلمات عن الشيخ قدس سره وذلك فإن لزوم دفع الضرر المحتمل لا يمكن أن يكون حكما مولويا شرعيا طريقيا؛ لأن المفروض أن التكليف المشتبه على تقديره منجز لغرض احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفعه كما في أطراف العلم الإجمالى والشبهه الحكميه قبل الفحص، كما لا- يمكن أن يكون مولويا نفسيا لاستقلال العقل ليس في دفع الضرر المحتمل غير عدم الابتلاء به فيكون لزوم دفعه كحكم الشارع بلزوم الإطاعه ارشاديا محضا، وعلى ذلك فكيف يكون لزوم دفع الضرر حكما نفسيا ظاهريا مع أن الظاهريه لا تجتمع مع النفسيه، حيث إن الأحكام الظاهريه على تقدير كونها محرزه يكون العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لو اتفق الواقع، وعلى تقدير كونها غير محرزه

يكون العقاب على تركها بشرط أدائها إلى مخالفه التكليف الواقعي، ثم ذكر قدس سره في ضمن كلماته أن الوجه في عدم كون قاعده لزوم الدفع بيانا للتكليف المشتبه أنه لا يرفع الشك والاشتباه فيه بأن تكون محرز له.

أقول: قد تقدم أن الأمر بالاحتياط في شبهه لا يرفع الشك في التكليف الواقعي ومع ذلك يصير بيانا له، فالوجه في عدم البيانه ما ذكرنا، أن القاعده لا- توجب ثبوت احتمال العقاب في التكليف المشتبه، بل المذكور فيها حكم على تقدير ثبوت احتمال العقاب في التكليف المشتبه، وقاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع ثبوت احتماليه فيه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل عليه، نعم ما أورد على الشيخ قدس سره كلام صحيح وأنه لا يمكن لزوم دفع الضرر المحتمل إلاّ ارشاديا حتى من العقل، حيث إن العقل شأنه الإدراك لا الإلزام، فالعقل يرشد إلى تحصيل الأمن من العقاب ولو كان محتملاً له لا جازما به، وأمّا ما ذكره من الفرق بين الأحكام الظاهرية المحرزة وغير المحرزة بأن العقاب في الثاني على مخالفتها بشرط أدائها إلى مخالفه التكليف الواقعي، وفي المحرزة على نفس مخالفه التكليف الواقعي لو اتفق مجرد دعوى، فإن المأخوذ على المكلف في كلا- الموردين التكليف الواقعي، كما هو مقتضى تتبع الاحتجاجات العقلانيه في الموردين.

فالمحصل من جميع ما ذكر أن ثبوت احتمال الضرر في مخالفه التكليف الواقعي إنما يكون بوصول ذلك التكليف إلى المكلف بالنحو المتعارف، أو من حيث وظيفته في مراعاته بإيجاب الاحتياط عليه ولو مع احتمال وعدم زوال شكه ومع عدم وصوله بالنحو المتعارف كما هو فرض فحص المجتهد عن مدارك الأحكام وعدم وجدان طريق مثبت له، وعدم ثبوت إيجاب الشارع الاحتياط فيه، ترفع قاعده

المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجه عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولا- يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا- احتمال لضرر العقوبه في مخالفته، فلا- يكون مجالها هنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بياناً، كما أنه مع احتمالها لا- حاجه إلى القاعده، بل في صورته المصادفه استحق العقوبه على المخالفه ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبه فهو وإن كان محتملاً إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً [١].

قبح العقاب بلا بيان احتمال العقاب في ارتكاب الشبهه التحريميه، واحتماله في الترك في الشبهه الوجوبيه، هذا مع عدم تماميه دعوى الأخباريين من الدليل على الأمر الوجوبى بالتوقف في الشبهات التحريميه أو بالاحتياط أيضاً حتى في الشبهات الوجوبيه، وإلا يثبت في الشبهات الحكميه احتمال العقاب ولا تجرى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان لثبوت البيان فيها، وهذا الدليل العقلي على البراءه في الشبهات الحكميه ينفع في فرض عدم تماميه دعواهم، إما لقيام القرينه على أن الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات استحبابي، كما ذكرنا في حديث الرفع وحديث الحجب وغيرهما، أو أن الأخبار الوارده في التوقف قاصره في نفسها عن إثبات وجوب التوقف كما يأتي.

[١] وقد يقرر عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الشبهات التحريميه بدعوى استقلال العقل بالإقدام على ما فيه احتمال الضرر، واحتمال الضرر متحقق في ارتكاب الشبهه الحكميه التحريميه، فيكون حكم العقل بقبح الإقدام بياناً للتحريم المحتمل على تقديره واقعا فلا يكون العقاب على مخالفته من العقاب

بلا بيان.

وفيه أنه لا سبيل للعقل إلى الحكم بقبح الإقدام على ما فيه الضرر القطعي فضلاً عن الإقدام على ما فيه احتمال، بل ما يحكم به العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر بمرتبته يكون ظلماً وتعدياً على النفس كجنايته الإنسان على نفسه أو عرضه أو في ماله المؤدى إلى الجنايه على أحدهما، ويمكن أن يقال حكمه بذلك جارٍ حتى في الاقتحام على ما لا يؤمن فيه هذه المرتبه من الضرر، ومن الظاهر أن الملاك في حرمه المحرمات لا يكون الضرر في غالبها فضلاً عن هذا الضرر، فإن اللازم في المحرمات وجود المفسده فيها، والمفسده لا تنحصر على الضرر ولا يكون حكم للعقل بقبح الإقدام على ما فيه المفسده فضلاً عن ما فيه احتمالها، والشاهد لذلك إقدام العقلاء على ما لا يؤمن فيه المفسده بل فيه احتمال الضرر ببعض مراتبه لبعض الدواعي، كيف وقد أذن الشارع في الارتكاب في الشبهه الموضوعيه التحريميه ولا يرخص الشارع في ارتكاب القبيح، وما ذكر الشيخ الطوسي قدس سره في مسأله أن الأشياء على الحظر أو الإباحه من حكم العقل بقبح الإقدام على ما فيه احتمال المفسده (1) لا يمكن المساعده عليه كما أشرنا إليه من شهاده ديدن العقلاء وسيرتهم على خلافه.

ثم إنه قد يستدل على البراءه في الشبهات الحكميه باستصحاب البراءه وتقريره من وجهين؛ لأنّ للأحكام المجعوله في الشريعه مرتبتين كما هو الحال في كل حكم مجعول بنحو القضييه الفعلية، مرتبه الجعل يعنى الإنشاء، ومرتبته الفعلية،

ص: ٢٨٥

ويقال بجريان الإستصحاب فى عدم جعل الحرمة بنحو القضية الحقيقيه؛ لأنّ جعلها أمر حادث مسبق بالعدم، ويورد على هذا التقريب بإيرادين.

الأول: أن عدم جعل المتيقن سابقاً أمر أزلّى غير منتسب إلى الشارع والمطلوب فعلاً إثبات نسبه عدم الجعل إلى الشارع، وهذا غير مسبق بحاله سابقه محرزه، وفيه أن عدم الفعل فى زمان يمكن للفاعل الفعل فيه عين انتساب عدمه إليه، فبقاء عدم جعل الحرمة لشرب التتن عند جعل الشريعة بعينه انتساب عدم جعل حرمة إلى الشارع فيستصحب عدم الجعل إلى آخر جعل أحكام الشريعة.

والإيراد الثانى: أن نفي الجعل بنحو القضية الحقيقيه بالإستصحاب لا يثبت عدم حرمة شربه فعلاً، فإثبات عدم المرتبه الأولى بالإضافة إلى إثبات عدم المرتبه الفعلية مثبت.

وبتعبير آخر المطلوب وما يترتب عليه الانبعاث والانزجار هو إحراز التكليف الفعلى أو عدمه، والإستصحاب فى عدم الجعل بالإضافة إلى عدم الحرمة الفعلية من قبيل الأصل المثبت، ولكن لا يخفى ما فيه أيضاً فإن الحكم الفعلى عين الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقيه والفعلية وعدمها فى الحكم ناشٍ عن الفعلية، والتقدير فى ناحيه موضوعه؛ فإن الموضوع له فى مقام الجعل تقديرى وفى مقام الفعلية متحقق، وهذا التحقق وجدانى ولذا لا يكون الإستصحاب فى عدم نسخ الحكم المجعول فى الشريعة مثبتاً بالإضافة إلى تحقق الحكم الفعلى.

لا يقال: كما يجرى الإستصحاب فى عدم جعل حرمة شربه على المكلفين بنحو القضية الحقيقيه، كذلك يجرى الإستصحاب فى ناحيه عدم جعل إباحته لهم فلا يثبت بالاستصحاب المزبور الترخيص فى الفعل ليترتب عليه نفي استحقاق

العقوبة، فلا بد في نفيه من الانتهاء إلى قاعده قبح العقاب بلا- بيان أو إلى حديث الرفع ونحوه، فلا- تثبت أصاله البراءه بالاستصحاب.

وبتعبير آخر المعلوم في شرب التتن مثلاً- تحقق أحد الجعلين، ومعه لا- يجرى شىء من عدم جعل حرمة وعدم جعل إباحتة لمعارضه كل منهما بالآخر، وأجيب عن المعارضه بجوابين.

الأول: أنه ليس لنا علم بأنه لو لم يجعل لفعل حرمة يجعل له إباحه وترخيصاً بعنوانه الخاص، ليقال بأن جريان الاستصحاب في عدم جعل الحرمة له معارض بالاستصحاب في عدم جريان الترخيص والإباحه فيه، فإنه من المحتمل أن يجعل له الإباحه بعنوان عام يجرى على جميع الأفعال التي لم تنشأ الحرمة لها بأن جعل الترخيص لكل ما لم يجعل فيه إلزام وجوباً أو حرمة، وعليه يكون الاستصحاب في عدم جعل الحرمة له محققاً لثبوت الترخيص فيه لا- أنه تعارضه أصاله عدم جعل الإباحه له وفيه أنه لو فرض جعل الإباحه له بالعنوان العام يجرى أيضاً الاستصحاب في عدم جعل الإباحه له لكون ذلك العنوان انحلالياً، والشك في ثبوت الإباحه له بعنوانه الخاص أو العام.

والجواب الثانى: عدم المعارضه بينهما؛ لأن الملاك في تعارض الأصول ليس العلم الإجمالى بعدم مطابقه أحدهما الواقع، فإن ذلك يوجب التعارض في الطرق والأمارات، وأما الأصول فالموجب للتعارض بين الأصلين أحد الأمرين، إما لكونهما من التعبد بالمتناقضين أو لكون التعبد بهما من الترخيص القطعى في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال من حيث العمل، وشىء منهما غير لازم في المقام، فإن مقتضى الأصلين عدم جعل الحرمة له ولا جعل الإباحه له فيجوز ارتكابه؛ لأن المانع

عن الارتكاب هو ثبوت المنع، نعم لو فرض في مورد أثر شرعى لإباحه الفعل شرعا لا يترتب ذلك الأثر في مورد الإستصحاب في عدم جعل الإباحه له، وأما نفى استحقاق العقاب على ارتكابه فهو يترتب على عدم ثبوت الحرمة له.

الاستدلال على البراءة في الشبهات الموضوعيه بالاستصحاب

ومما ذكر يظهر الحال في وجه جريان الاستصحاب في عدم جعل الحرمة أو الوجوب في الشبهات الموضوعيه، لأنّ جعل الحرمة لشرب الخمر مثلاً- بعنوان القضية الحقيقيه انحلالى يثبت جعلها في الأفراد المحرزه أنها خمر، وأما جعل الحرمة لما يشك في كونه خمرا مشكوك مسبوق بعدم الجعل، ومقتضى الاستصحاب بقاء عدم الجعل في المشكوك على عدمه؛ لاحتمال عدم كونه من أفراد الخمر، هذا مع قطع النظر عن الاستصحاب الموضوعى ولو بنحو العدم الأزلى فإنه مع الاستصحاب في عدم كونه خمرا لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى.

الوجه الثانى: فى الاستدلال على البراءة بالاستصحاب جريانه فى عدم الحرمة الفعلية بالإضافة إلى كل مكلف قبل بلوغه فيجربى فى عدم هذه الحرمة بعد بلوغه أيضا، وقد أورد على هذا الاستصحاب أيضا بوجه:

منها ما تقدم من أن عدم الحرمة الفعلية أمر أزلى، وأن عدم التكليف الفعلى غير مجعول شرعا وليس له أثر شرعى مجعول مع أنه يعتبر أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو يكون له أثر شرعى مجعول، وعدم استحقاق العقاب مع عدم حرمة الفعل من اللوازم العقلية لعدم التكليف قد نسب الماتن قدس سره فى بحث الاستصحاب هذا الإيراد إلى الشيخ قدس سره . وردّه بأنه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب

ضروره عدم القبح فى تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلاً- وجوازه شرعاً، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا- يلزم احتمال المضره، وإن كان ملازماً لإحتمال المفسده أو ترك المصلحه، لوضوح أن المصالح والمفاسد التى تكون

فى عدم التكليف أن يكون له أثر شرعى فإن عدم التكليف كوجوده بنفسه قابل للتعبد، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب فى شىء أن يكون ذلك الشىء بنفسه الأثر الشرعى أو أن يكون له أثر شرعى، بل المعتبر أن يكون قابلاً للتعبد بنفسه أو بأثره، ونفى التكليف كثبوته بيد الشارع ويقبل التعبد، وبما أن عدم استحقاق العقاب أثر عقلى لمطلق نفي التكليف سواء كان النفي واقعياً أو تعدياً يترتب عليه لا محاله.

أقول: ظاهر كلام الشيخ قدس سره أن استصحاب براءة الذمه عن التكليف وعدم المنع عن الفعل لا- يفيد فى المقام؛ لأنَّ المطلوب فى المقام الجزم بعدم استحقاق العقاب على الارتكاب وإذا لم يترتب هذا المطلوب على الاستصحاب فيما ذكر احتمال العقاب فى الإرتكاب، فيحتاج فى نفيه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعها لا حاجة إلى الإستصحاب، وترتب نفي الاستحقاق على الاستصحاب فيما ذكر موقوف على اعتبار الإستصحاب من باب الظن النوعى المثبت للوازمه، حيث إنه مع الإستصحاب فى نفي التكليف يثبت الترخيص فيه ومع ثبوت الترخيص ينتفى احتمال العقاب، وأما بناءً على اعتباره من باب الاخبار فلا يترتب عليه ثبوت الترخيص.

والحاصل تأمل الشيخ فى عدم جريان الاستصحاب لا لكونه فى الأعدام الأزليه حتى فيما كان لها أثر شرعى، والصحيح فى الجواب عن كلام الشيخ قدس سره بأن الاستصحاب فى عدم التكليف كافٍ فى نفي الاستحقاق فى الارتكاب، فإن استحقاقه يترتب على ثبوت التكليف ويرتفع مع عدم ثبوته ولا يحتاج إلى إثبات

مناطات الأحكام، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، ليست براجعه إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضره مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

الترخيص، وإلا فلو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن فلا يفيد في نفي احتمال العقاب؛ لأن الاستصحاب في عدم التكليف يثبت الترخيص، والاستصحاب في عدم الترخيص الشرعي يثبت المنع فيتعارضان، فإن مفاد حديث: «رفع القلم عن الصبي» عدم ثبوت التكليف عليه في مورد ثبوته للبالغين، لا- ثبوت الترخيص الشرعي في حقه، وإلا- لم يكن في البين حاجة إلى إثباته بالاستصحاب في عدم التكليف.

وقد يورد على الوجه الثاني: بأنه لا يجري الاستصحاب إلا فيما كان الأثر المهم مترتباً على الواقع، وأما إذا كان مترتباً على الجهل به كما في حرمه التشريع والفتوى بغير علم فلا- مورد له؛ لأنه بمجرد الشك يحرز موضوع الحرمة فلا معنى للتعبد بعدم الواقع بالأصل، والأثر المرغوب في المقام وهو نفي إستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي يترتب على الجهل به.

وفيه أن نفي الإستحقاق لما يترتب على الجهل بالتكليف الواقعي بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه كذلك يترتب على بيان عدم التكليف الواقعي، فإن قبح العقاب كما يترتب على عدم البيان للتكليف الواقعي كذلك يترتب على بيان عدمه على ما تقدم من أن العقاب بعد بيان العدم من خلف الوعد وهو قبيح من المولى الحكيم، ولا بأس للشارع أن يبدل الحكم الثابت لموضوع بالحكم الثابت مثله لموضوع آخر، كما في جريان الإستصحاب في طهاره الماء مع كون طهارته مفاد القاعده.

إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعته ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معامله ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.

ومما يورد على الوجه الثاني، أنه لا-يجرى الاستصحاب في عدم المنع السابق لكون الموضوع له الصبي والمجنون، حيث إنَّ الشارع قد رفع القلم عن الصبي والمجنون ولو جرى عدم المنع بعد كون المكلف بالغاً لكان من إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

وبتعبير آخر عنوان الصبي بالإضافة إلى عدم الحرمة الفعلية عنوان مقوم أو لا-أقل من احتمال كونه من العنوان المقوم، وفيه أن معنى رفع القلم عن الصبي عدم جعل الإلزام لأفعاله التي تكون مورداً للإلزام في البالغين، وأما أفعاله التي لا تكون مورداً للإلزام في البالغين فلا موضوع للرفع بالإضافة إليها، وعليه فالصبي حال صباوته لم تكن في حقه حرمة شرب التتن، ويحتمل بقاء عدم الحرمة بحاله، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب إلا اتحاد القضية المتيقنه والقضية المشكوكه، بأنَّ يحتمل بقاء القضية المتيقنه بعينها، نظير ما إذا علم عدم نجاسه ما يع كر سواء كان ماءً أو غيره من المضاف، فإذا لاقته النجاسة فإنَّ كان ماءً فعدم نجاسته باقيه على حالها، وإذا لم يكن ماءً فقد إنفعل فلا بأس بالاستصحاب في عدم نجاسته إذا لم يكن في البين أصل حاكم عليه فتدبر جيداً.

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم يتم فيه حجه بالأدلة الثلاثة [١].

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة، والآمره بالتقوى.

والجواب: إن القول بالإباحه شرعاً وبالأمّن من العقوبه عقلاً، ليس قولاً بغير

الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمه

[١] يستدل على لزوم التوقف والاحتياط في الشبهه الحكيمه التحريميه بل الوجوبيه أيضاً بالأدله الثلاثه يعنى الكتاب والأخبار وحكم العقل، أما الكتاب فبالآيات الناهيه عن القول بغير العلم (١) والناهيه عن إلقاء النفس في التهلكه (٢) والآمره بالتقوى (٣)، ولكن لا يخفى أنه مع ثبوت الإباحه الظاهريه الطريقيه في الشبهه الحكيمه لا يحتمل العقاب في مخالفه الحرمه الواقعيه على تقديرها التي لم يظفر بالبيان لها بعد الفحص، ولا يكون القول بتلك الإباحه قولاً بغير علم، ولا يكون الارتكاب مع هذا الترخيص منافياً للتقوى اللازم على المكلف، وأما التقوى في الاجتناب عن المفاسد الواقعيه وعدم فوت المصالح فيما إذا كان المكلف معذوراً وغير مأخوذ بالتكليف الواقعي في موارد ههما فهو غير واجب على المكلف حتى باعتراف الأخباريين بالالتزام بالبراءه في الشبهات الموضوعيه بل الحكيمه الوجوبيه، ومما ذكر يظهر أنه لو كان المراد بالتهلكه في آيه النهي عن إلقاء النفس فيها الهلاكه الدنيويه، فلا يقتضى لزوم الاجتناب عن الشبهات الحكيمه التحريميه لما تقدم من أن المفاسد التي تلاحظ في المحرمات ملاكاتها لا تكون من قبيل الهلاكه الدنيويه.

ص: ٢٩٢

١-١) كقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» سورة الاسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) كقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه» سورة البقره: الآية ١٩٥.

٣-٣) كقوله تعالى: «واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين» سورة البقره: الآية ١٩٤.

علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا- مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلاً، ولا- فيه مخالفه التقوى، كما لا يخفى.

وأما الأخبار فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه معللاً فى بعضها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى المهلكه [١].

[١] يستدل على لزوم الاجتناب عن المشتبه بالشبهه الحكيمه التحريميه بالأخبار وهى على طائفتين، إحداهما: ماورد فيها من الأمر بالتوقف عند الشبهه، ويدخل فى هذه الطائفه أخبار التثليث كقوله عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثه: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجل» (١)، وفى خبر عمر بن حنظله: «إنما الأمور ثلاثه: أمر تبين رشده فيتبع وأمر تبين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم، [إلى أن قال] فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام فى الهلكات» (٢)، وقد أجاب الماتن قدس سره عن هذه الطائفه بأن الأمر بالوقوف عند الشبهه إرشاد إلى التحرز عن الهلاكه المحتمله فى المشتبهات، فيختص الإرشاد بالشبهه التى يكون فيها احتمال الهلاكه أى العقاب الأخرى، ومع حكم العقل فى الشبهه الحكيمه _ بعد الفحص وعدم العثور على البيان _ بقبح العقاب بلا بيان، وحكم الشرع برفع الحرمة المجهوله على تقديرها واقعا مادام الجهل لا يحتمل الهلاكه فى الشبهه البدويه التى فحص المجتهد عن الدليل على الحكم الواقعى فيها ولم يظفر بمثبت للحرمة فيها.

ص: ٢٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٦٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٥٧، الحديث ٩.

من الأخبار الكثيره الدالّه عليه مطابقه أو التزاماً، وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الوارده بألسنه مختلفه.

والجواب: إنه لا مهلكه فى الشبهه البدويه، مع دلالة النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه كما عرفت.

وما دلّ على وجوب الاحتياط لو سلم، وإن كان وارداً على حكم العقل، فإنه كفى بياناً على العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالأخبار

وثانيتها: الأخبار الوارده فى الأمر بالاحتياط فى الشبهات وقد أجاب قدس سره عنها بأنه لو تمت دلالة هذه الطائفه على وجوب الاحتياط لكانت وارده على حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان، حيث إن الأمر به طريقاً بيان ومصحح للعقاب على مخالفه التكليف فى المشتبه، وما عن الشيخ قدس سره من عدم كون الأمر بالاحتياط مصححاً للعقاب، فإن وجوبه إذا كان غيراً مقدمه للاحتياط عن عقاب مخالفه التكليف الواقعي المجهول، فالمفروض أن العقاب على مخالفته قبيح، وإن كان وجوبه نفسياً فالعقاب يترتب على مخالفته لا على مخالفه التكليف الواقعي المجهول كما يدعيه الخصم، فيتعين حمل الأمر به على الاستحباب أو على الإرشاد لا- يمكن المساعده عليه؛ لما تقدم من أن إيجابه طريقى ومعه يخرج العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لو اتفق عن كونه عقاباً بلا بيان، ولكن دلالتها على إيجاب الاحتياط طريقياً لا يتم لكونها معارضه بما هو أخص منها وأظهر فى الترخيص فى ارتكاب المشتبه، فإن ما ورد فى حليه المشتبه الحرمة أخص من تلك الأخبار الشامله للشبهات الوجوبيه أيضاً، وبمثل ذلك كالصراحه فى الترخيص فى الارتكاب يخص الأخبار الأمره بالاحتياط بغير الشبهه البدويه التحريميه، فإن الأمر به غاية الظهور فى

ولا- يصغى إلى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفه الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقاً، وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العمليه.

إلا- أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضروره أن ما دل على حليته المشتبه أخص، بل هو فى الدلاله على الحليته نص، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن داله على أنه للإرشاد^[١] فيختلف إيجاباً واستجاباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

الإيجاب فى كل شبهه ومنها الشبهه التحريميه فيرفع اليد عنه بالخاص الوارد فى الشبهه التحريميه.

[١] ذكر قدس سره بعد بيان أنه لا بد من رفع اليد عن الأمر الطريقي الإيجابى بالاحتياط فى المشتبهات فى الشبهه الحكميه التحريميه بأخبار الحل، حمل الأمر به الوارد فى الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل، بدعوى أن فيها قرائن على الإرشاد وأيد الحمل المزبور بأنه لو كان الأمر به وجوباً طريقياً لزم تخصيص إيجاب الاحتياط الوارد ببعض الموارد لا محاله، مع أن الاحتياط فى الدين والمشتبهات آب عن التخصيص، ولعل مراده قدس سره أن الإيجاب المولوى الطريقي لا- يمكن فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف فى الشبهه الموضوعيه والحكميه لتنجز التكليف فى أطرافه مع قطع النظر عن الأمر الطريقي بالاحتياط، وكذا فى المشتبهات بالشبهه الحكميه قبل الفحص، لأن أخبار وجوب التعلم بل وغيرها توجب تنجز التكليف التى يصل إليها المكلف بالفحص فى غير ذلك ما يستفاد منه البراءه من حديث الرفع وغيره مما

تقدم محكم، والعقل مستقل بلزوم رعايه التكليف فى المشتبهات التى فيها منجز للتكليف الواقعى من أطراف العلم وفى الوقايح قبل الفحص وحسن رعايه احتمالاه فى موارد ثبوت الترخيص فى الارتكاب والترك، ويناسب ما ذكر أن تحمل الأخبار الوارده فى الاحتياط فى الدين والمشتبهات للإرشاد إلى حكمه، ومع الحمل عليه لا يكون فيها تخصيص بخلاف ما إلتزم بأن مفادها الوجوب المولوى الطريقي، فإنه يلزم من رفع اليد عن هذا الوجوب فى بعض المشتبهات حتى على مسلك الأخباريين مع أن لسانها آت عن التخصيص، فإن حسن الاحتياط لا- يختص بمورد دون مورد، بل لا- يمكن غير الحمل على الإرشاد فى بعض الأخبار، كقوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»^(١) فإن ظاهر الهلاكه، الهلاكه الأخرويه يعنى العقاب وقد فرض ثبوت الهلاكه فى ارتكاب المشتبه قبل الأمر بالوقوف فيه، ومن الظاهر انه لا يكون مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف والاحتياط ثبوت العقاب فى الارتكاب، إلا- إذا كان الأمر به إرشاديا ولا يمكن كونه أمرا مولويا طريقيا بأن يكون فى المشتبه منجز للتكليف مع قطع النظر عن هذا الأمر.

لا- يقال: تعليل الأمر بالوقوف عند الشبهه بقوله عليه السلام «فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»، يستكشف بنحو الإن عن وجوب الاحتياط طريقيا، حيث إنه مع إيجابه طريقيا من قبل يوجب احتمال الهلاكه فيها.

وبتعبير آخر الأمر بالوقوف عند الشبهه فى الروايه إرشاد إلى ذلك الوجوب الطريقي الموجب لثبوت الهلاكه فى المشتبهات التى فيها تكليف واقعا، فإنه يقال:

ص: ٢٩٦

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٥٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

الإيجاب الطريقي مع عدم وصول بيانه إلى المكلف لا يكون رافعا لقبح العقاب بلا بيان، ولا يكون موجبا لاحتمال العقاب في ارتكاب الشبهه، فكيف يعلّل بيانه والإرشاد إليه بثبوت احتمال الهلا- كه مع قطع النظر عن بيانه كما هو ظاهر الروايه، حيث لا يصح هذا التعليل إلا- إذا كان احتمال العقاب منجزا مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف إرشادا كما هو الحال في أطراف العلم الإجمالي، أو كون الشبهه الحكميه قبل الفحص.

لا يقال: هذا كله إذا كان المراد من الهلاكه العقاب الأخرى، وأما إذا كان المراد المفسده فلا محذور في كون الأمر بالوقوف وجوبا طريقيا لثلا يقع في تلك المفسده.

فإنه يقال: لا يحتمل ذلك من الهلاكه فإن لسان الروايه آب عن التخصيص، فلو صح إطلاق الهلاكه على مطلق المفسده وكثيرا ما لا يرجع إلى نفس الفاعل كما ذكرنا سابقا، فلا بد من إخراج الشبهات الموضوعيه التحريميه بالتخصيص ولسانه آب عنه كما هو ظاهر.

وقد تلخص مما ذكر أن ثبوت الحكم العقلي في موارد المشتبهات ولو بملاحظه الترخيص الشرعي في ارتكاب جمله منها بلزوم رعايه احتمال التكليف في بعضها، وكون رعايته حسن في مقام الانقياد في بعضها الآخر قرينه على كون الأمر بالاحتياط في الدين والمشتبهات إرشاد إلى حكم العقل فيها، وليس من الأمر المولوى الطريقي، بل الأمر المولوى الطريقي الإيجابى أو غير الإيجابى بحسب الموارد غير ممكن؛ لأنه في موارد تنجيز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي أو بكون الشبهه قبل الفحص لا يكون الأمر بالاحتياط إيجابيا طريقيا؛ لأنّ تنجيز الواقع ثابت مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط، ولا- يمكن الالتزام بالإيجاب الطريقي في غير تلك الموارد لثبوت الترخيص في الارتكاب والترك، والطريقي الاستجابى فيها أيضا غير

ممکن؛ لثبوت حکم العقل فیها بحسن الاحتیاط انقیادا، فلا یكون ترتب الثواب فیها إذا صادف التکلیف الواقعی بالأمر الطریقی الاستجابی، بل بحکم العقل فیكون الأمر بالاحتیاط فیها إرشادیا لا محالہ.

وبتعبیر آخر لیس فی البین من المشتبهات ما یكون الأمر بالاحتیاط فیها إجابا طریقیًا ولو بملاحظه الترخیص، ورفع التکلیف فیها أمرًا ممکنًا إلا الشبهات الحکمیة قبل الفحص، إذا قیل بأن أدله وجوب التعلّم فیها لا یمنع عن شمول الأمر بالاحتیاط لها فیختص أمر الطریقی بها، ثم إنه قد یجاب عن الأخبار التي ورد الأمر فیها بالوقوف عند الشبهه وعدم الاقتحام فیها بوجه آخر، وهو أن المراد من الشبهه فیها المشتبه المطلق وغير البین من أي جهه، فلا یعم ما یكون الترخیص الظاهری فی ارتکابه محرزا، حیث إنه إذا شمل للمشکوک دلیل الترخیص فی الارتکاب ما لم یعلم حرمة الواقعیه یكون من الأمر البین وتدرج فی الحلال البین، ویشهد لاختصاص الشبهه فی تلك الأخبار بالمشتبه المطلق أن تلك الأخبار آبیة عن التخصیص مع أنه لا خلاف فی عدم وجوب التوقف فی الشبهات الموضوعیه بل فی الشبهه الحکمیة الوجوبیه بعد الفحص وعدم ظهور الدلیل علی الوجوب، فلولا أن الترخیص الظاهری أخرجتهما عن الشبهه لزم الالتزام بالتخصیص فی مثل قوله: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة»^(١).

أقول: الحدیث المشار إليه ونحوه مما ورد فیہ التعلیل، فنفس التعلیل فیہ قرینه علی تقييد الشبهه بما فیہ احتمال الهلاکة مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف عندها

ص: ٢٩٨

١-١) وسائل الشیعه ٢٥٨:٢٠، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النکاح، الحدیث ٢.

فلا حاجة إلى دعوى كون المراد من المشتبه من جهة الحكم الواقعي والظاهري وما لم يرد فيه التعليل فهو قابل للتخصيص، وعن المحقق النائيني قدس سره أنه يحتمل قريبا أن يكون المراد في الأخبار الواردة فيها الأمر بالوقوف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه أمر آخر، وهو أن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات لا- أن نفس ارتكاب الشبهه حرام يوجب العقاب إذا صادف الحرام الواقعي، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على ارتكابها هان عليه ارتكاب المحرم، بخلاف من تعود نفسه على عدم ارتكابها، وقد ورد نظير ذلك في المكروهات حيث إن تعود النفس على ارتكابها وعدم مبالاة-ته فيها رأسا يؤدي إلى جرأته على ارتكاب بعض المحرم، كما أن الشخص لو لم يعتن بالمعصية الصغيره، وارتكبها مرارا هانت عليه الكبيره.

وبالجملة يحصل من التعود على ترك المشتبهات ملكه التجنب عن المحرمات وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام في خطبته على ما في مرسله الفقيه: «والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (١) ومن الظاهر أن الوقوف عند الشبهه كذلك أمر مستحب كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (٢).

أقول: كون الاحتياط في الشبهات موجبا لتعود الإنسان على ترك الحرام وإن كان أمرا صحيحا، وبهذا الاعتبار لا يبعد الالتزام بكونه أمرا مستحبا نفسيا، وقد ورد

ص: ٢٩٩

١- (١) وسائل الشيعة ٢٧:١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٧:١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

فى ذيل خطبته عليه السلام : «فمن ترك ما اشتبه له من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»، إلا أن كون المراد من قوله عليه السلام فى الروايات المتعدده: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» ذلك غير ظاهر، بل غير محتمل فى بعضها، وقد ورد ذلك فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله فيما فرض عمر بن حنظله عن توافق حكاهمهم الخبرين بمعنى كون كل منهما موافقا للعامه من قوله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلق إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات (1)، فإن ظاهره كون الوقوف عند الشبهه لعدم الابتلاء بالهلاكه المحتمله فيها، نعم مورده كون الشبهه قبل الفحص اللازم والتمكن من تعلم التكليف الواقعى فيها، إلا أن تطبيق الكبرى شاهد لكون المراد بالهلاكه نفس الهلاكه المحتمله فى الواقعه المشتبهه، ومما ذكر يظهر أنه لو قيل بأن الأمر بالوقوف عند الشبهه إرشاد إلى الإيجاب الطريقي المجعول فى الشبهات، ولذلك يصح تعليل الإرشاد إلى لزوم الوقوف عند الشبهه بثبوت الهلاكه فى ارتكابها فلا ينبغى الريب بأن الأمر بالوقوف بهذا التعليل بإطلاقه وعمومه يقتضى التوقف عند الشبهه الحكميه التحريميه قبل الفحص وبعده، وبما أن أدله البراءه فى الشبهه الحكميه مقيده بما بعد الفحص وأنه لا هلاكه فى ارتكابها حتى ما لو صادف التكليف الواقعى فتكون الشبهه الحكميه بعد الفحص خارجا عن العموم والإطلاق المزبور، فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات الحكميه بما قبل الفحص وإمكان تحصيل العلم بالتكليف الواقعى على تقديره فى الواقعه، ومما ذكرنا يظهر الحال فى صحيحه

ص: ٣٠٠

١- ١) وسائل الشيعه ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا(١) فإن الأمر بالاحتياط فيها في مورد إمكان تحصيل العلم بالتكليف كما هو ظاهرها، أضف إلى ذلك أن الشبهه المزبوره الحكميه وجوبه ولا يلتزم الأخبارى فيها بوجوب الاحتياط إلا أن يقال الجزاء الواجب فى الصيد العين لا قيمه، فلا يكون الواجب مردداً بين الأقل والأكثر الاستقلالين، بل من الارتباطيين ولا يلتزم الأخبارى فى الارتباطيين بالبراءه، نعم فى كون الواجب من الارتباطيين فى فرض إعطاء العين تأمل كما إذا أعطى بدنه من البدنتين المشتركتين بينه وبين آخر، فإن إعطاء النصف من أحدهما متيقن فى تعلق التكليف به فتدبر.

وأما الاستدلال بوجوب الاحتياط بموثقه عبدالله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام «بتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل (الجبل) حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة فوق الليل (الجبل) فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك»(٢).

وفيه أن الشبهه المفروضه فى المقام لو كانت موضوعيه يجب الانتظار

ص: ٣٠١

١- ١) وسائل الشيعة ١٥٤: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

٢- ٢) وسائل الشيعة ١٢٤: ١٠، الباب ٥٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم . . . الحديث ٢.

ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا- محاله ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه) للإرشاد؟ مع أن المهلكه ظاهره في العقوبه، ولا عقوبه في الشبهه البدويه قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكه؟

لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الإنّ إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبه على المخالفه.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبه، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي، فتأمل جيداً.

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة، حيث علم إجمالاً- بوجود واجبات ومحرمات كثيره [١].

والامساك إلى إحراز دخول الوقت بمقتضى الاستصحاب في بقاء النهار وعدم دخوله وإن كانت الشبهه حكميه، ولعل ذلك ظاهرها فعلى الإمام عليه السلام بيان أن دخول الليل باستتار القرص أو بذهاب الحمرة، فعدوله عن الجواب بالتعيين والتصريح به إلى التعبير بالأخذ بالاحتياط لرعايه التقيه لا- محاله، وعلى كلا- التقديرين فلا- دلاله لها على عدم اعتبار البراءه في الشبهه الموضوعيه الوجوبيه إذا لم يكن في البين أصل حاكم، أو في الشبهه الوجوبيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على الوجوب كما يعترف بذلك الأخبارى أيضاً.

الاستدلال في لزوم الاحتياط في الشبهات بحكم العقل

[١] قوله: «فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن حجه على حكمه» متعلق ب

«لزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة» كما لا يخفى.

وحاصله أنه يستدل على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية الوجوبية، والشبهات الحكمية التحريمية بالعلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع التي لا- تعلم أحكامها الواقعية، وهذه الوقائع وإن يكن التكليف الواقعي في جملة منها منجز بقيام الحجة عليه إلا أنه يلزم رعايه احتمال التكليف في غير تلك الجملة تفرغاً للذمة بعد اشتغالها بالعلم الإجمالي المذكور، وأجاب الماتن قدس سره بأن العلم الإجمالي المزبور ينحل بقيام الطرق والأصول المثبتة للتكاليف في موارد، حيث يحتمل انحصار التكاليف المعلومه بالإجمال عليها بأن لا- يكون في سائر الموارد التي تجري الأصول النافية فيها تكاليف كما هو شأن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

لا يقال: العلم بالتكليف الفعلي في بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأول.

فإنه يقال: إنما لا يوجب الانحلال إذا كان التكليف المعلوم في بعض الأطراف حادثاً بأن كان غير المعلوم بالإجمال السابق، وأما إذا لم يكن حادثاً بل كان نفس ما علم إجمالاً أولاً، كما إذا علم بنجاسه بعض الآنيه ثم علم نجاسه بعضها معينا بتلك النجاسه واحتمل أن المعلوم بالإجمال أولاً- كان ذلك البعض ولا نجاسه في غيره، فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لا- محاله، وأورد على هذا الانحلال بوجه آخر أشار الماتن إليه بقوله «إن قلت إنما يوجب العلم . . .»، والمراد أن الانحلال إلى العلم التفصيلي والشك البدوي كان صحيحاً بناءً على مقتضى قيام الطريق بالتكليف في مورد هو ثبوت التكليف فيه فعلاً، حيث يعلم بقيامه التكليف في ذلك المورد، وأما بناءً على أن مقتضى قيامه واعتباره تنجز التكليف الواقعي

فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريراً للذمه بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب.

والجواب: إن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبره مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف

على تقدير أصابته الواقع والعذر فيما أخطأ، فلا انحلال إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، فإن غايه قيامه واعتباره هو كون التكليف الواقعي في فرض الإصابه منجزاً بمنجزين، وفي الموارد الخاليه عن الطريق منجزاً بمنجز واحد، وهو العلم الإجمالي المتقدم ذكره.

وأجاب قدس سره بأنه لا يختلف الحال ويثبت الانحلال حتى بناءً على أن معنى اعتبار الطريق شرعاً جعل المنجزيه والمعذريه له، ومثل لذلك بما إذا علم بحرمة إناء زيد لنجاسته بين إناءين أو أكثر وقامت البينه بتعيين إناؤه، فإنه لا ينبغي التأمل في أن قيامها كما إذا علم بأن إناء زيد ذاك الإناء في أنه لا يجب الاجتناب عن الباقي، ولولا هذا لما يفيد في الانحلال الالتزام بأن مقتضى الاعتبار جعل المدلول تكليفاً، فإن هذا التكليف حادث يكون بقيام الطريق أو الأصل المثبت، ثم ذكر قدس سره في ذيل كلامه هذا الانحلال الحكمي إذا لم نقل بأن غالب الطرق المعبره وجمله من الأصول المثبتة مطابقه للتكاليف الواقعيه في موارد هما، بحيث نحتمل انحصار التكاليف الواقعيه على موارد هما حتى لا تكون تكاليف أخرى في الوقائع المشتبهه الخاليه عنهما، حيث ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الصغير حقيقه فلا يكون مانع عن الرجوع إلى الأصول النافيه في سائر المشتبهات.

المعلومه أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية فى الموارد المثبته من الطرق والأصول العمليه.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف .

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محاله قد انحل العلم الإجمالى إلى التفصيلى والشك البدوى.

أقول: انحلال العلم الإجمالى بحرمه إناء زيد بالبينه القائمه بتعيين إنائه لا يستلزم الانحلال فى المفروض فى المقام، وذلك لثبوت الدلاله الالتزاميه بأن الإناء الآخر ليس له، وهذه الدلاله الالتزاميه كدلالته المطابقيه، وبما أن الإناء الذى ليس لزيد إما معلوم الطهاره أو محتتمل نجاسته أيضاً، تجرى أصله الطهاره أو الحليه فيه فلا موجب للاجتناى عنه، وهذه الدلاله الالتزاميه غير موجوده فى الأمارات والطرق القائمه بالتكاليف فى جملة من الوقائع بل لها دلالة مطابقيه فقط، وهى ثبوت تكاليف فى مواردها، نعم لو علم بمطابقه تلك الأمارات فى معظمها للواقع بحيث يحتمل انحصار التكاليف فى الشريعه على موارد العلم التفصيلى وتلك الأمارات والأصل المثبت يكون الانحلال بالعلم التفصيلى وبالعلم الإجمالى الصغير، وكذا إذا بنى على العلم الإجمالى بالتكاليف فى الشريعه إنما هو بالإضافه إلى موارد إمكان تحصيل العلم أو وجود الأمارات والطرق والأصول المثبته دون غير تلك الموارد، ومع إحراز كون واقعه من غيرها يرجع فيه إلى الأصول النافيه كما أن هذا البناء هو الصحيح.

وقد يقال: فى انحلال العلم الإجمالى وجهان آخران.

الأول: أن معنى اعتبار الأماره اعتبارها علما بالواقع فتكون التكاليف الواقعيه فى موارد قيامها معلومه بالتفصيل ولو اعتباراً، فيكون الشك فى غير مواردنا من

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، وأما بناءً على أن قضيه حجيته واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلاً، وهو تنجز ما أصابه والعدر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى.

الموارد الخالية عن العلم والأماره شكاً بدوياً فيجربى فيها الأصول ولو كانت نافيه، وبيان ذلك أن العلم الإجمالى المركب من قضيتين شرطيتين على سبيل مانعه الخلو إذا خرج إلى قضيه حمليه معلومه بالتفصيل وإلى قضيه حمليه مشكوكه كما هو الحال فى موارد انحلاله إلى علم تفصيلى وشك بدوى لا- يبقى العلم الإجمالى لا محاله وكما لو علم بغصبيه بعض الغنم من القطيع المركب من السود والبيض ثم علم بأن بعض أفراده معيناً غصباً، - بحيث يحتمل انحصار المغصوب من القطيع عليه - تجرى أصاله عدم الغصب والحليه فى غيرها، كذلك فيما إذا قامت البينه على كون البعض المعين منها غصباً فإن البينه القائم به حرمة البعض المعين علم تفصيلى بحرمة، ويمكن أن يكون مراد الشيخ الأنصارى فى جوابه الثانى هذا المعنى، وأما جوابه الأول فيرجع إلى منعه عن فعله التكليف الواقعيه فى الوقايح فى غير موارد الطرق والأمارات المثبتة للتكليف على مقتضى ما سلكه فى الجمع بين الأحكام الواقعيه فى الوقايح، وبين اعتبار الأمارات والأصول، فإن ثبوت الأحكام الواقعيه فى الوقايح من غير موارد الطرق والأمارات إنشائيه فلا يكون العلم الإجمالى بالتكليف فيها إجمالاً من العلم الإجمالى المنجز.

لا- يقال: بناءً على كون اعتبار الطريق اعتباره علماً تكون الأماره القائمه بالتكليف فى كل مورد علماً بالتكليف، ولكن هذا العلم الحادث لا يوجب انحصار المعلوم بالإجمال على موارد قيامها ولا زوال العلم الإجمالى السابق الموجب

قلت: قضيه الإعتبار شرعاً __ على اختلاف ألسنه أدلته __ وإن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجه على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الإنحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعدر عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً- إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البيئه على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الإجتنب إلا- عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعيه فعليه،

لتساقط الأصول النافيه في أطرافها.

فإنه يقال: بما أن الأماره تحكى عن نفس التكليف الذى كان طرفاً للعلم به إجمالاً فاعتبارها علماً به يوجب تبدل العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلى التبعدى بحيث تصير الموارد الخاليه عن الأمارات مشكوكه بدواً، كما لو كان الانحلال بالعلم التفصيلى الوجدانى، فإن العلم التفصيلى التبعدى إبطال للتريد في مواردنا من الأول فيكون التريد في الموارد الخاليه بدوياً قهراً.

الوجه الثانى: أنه على تقدير كون اعتبار الأماره جعل المنجزيه والمعذرّيه لها أو جعل حكم طريقي على طبق مدلولها الموجب لتنجز الواقع، إلا- أنه مع ذلك ينحل العلم الإجمالى المزبور حكماً؛ لأنّ منجزيه الأماره القائمه بالتكليف لا تكون بإحراز قيامها، بل لإمكان الوصول إليها فالمتصدى للاجتهد عند علمه إجمالاً بوجود التكليف في الوقائع تكون الأماره الموجوده في الوقائع الموجوده منجزه للتكليف في مواردنا، فيكون العلم الإجمالى المزبور غير منجز بالإضافة إلى تلك الموارد، وإذا احتل عدم التكليف في الموارد الخاليه عن الأماره بالتكليف عند حصول العلم الإجمالى فلا يكون بأس بالرجوع إلى الأصل النافى فيها.

ضروره أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤدّيات الأمارات الشرعيه.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكليف الواقعيه في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلاّ - فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى.

وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضروريه قبل الشرع [١].

وعلى الجملة: إذا كان التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي على تقديره منجزاً بمنجز آخر عند حصوله لا يكون ذلك العلم الإجمالي منجزاً، وعليه يبتنى الحكم بطهاره الملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي، حيث يلتزم بعدم الأثر للعلم الإجمالي الحاصل ثانياً بنجاسه الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر الذي يكون عدلاً للملاقي بالفتح.

[١] قد يستدل على التوقف في الشبهات بأن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الحظر ولا أقل من الوقف بمعنى عدم حكم العقل وتجويزه الارتكاب، وما دلّ على جواز ارتكاب المشتبه شرعاً معارض بما دل على لزوم التوقف والاحتياط فيؤخذ بحكم العقل بالحظر أو الوقف.

وفيه أولاً: أنّ حكم العقل بالحظر أو الوقف محل خلاف فلا يمكن أن يستند إليه وإلاّ لصح القول بالبراءه استناداً إلى القول بالإباحه في تلك المسأله.

وثانياً: قد تقدم ثبوت الإباحه شرعاً، وما دلّ على الاحتياط والتوقف لا يعارض ما دلّ على البراءه على ما تقدم من الجمع العرفي بين الأخبار.

وثالثاً: لو سلم حكم العقل في الأشياء بالحظر أو الوقف ومعارضه ما دلّ على البراءه شرعاً بما دلّ على الاحتياط والتوقف فليس لازم ذلك الأخذ بالحظر أو

ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالإباحه، ولم يثبت شرعاً إباحه ما اشتبه حرمة، فإن ما دلّ على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

وفيه أولاً: إنه لا وجه للإستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

وثانياً: إنه ثبت الإباحه شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضه لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسأله، للقول بالاحتياط في هذه المسأله، لإحتمال أن يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وما قيل — من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده — ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسده المحتمله في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضروره أن المصالح والمفاسد التي هي مناسبات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر، والمفسده فيما فيه المنفعه، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان

الإباحه، بل يؤخذ بالبراءه العقلية؛ لأنّ مسأله كون الأشياء على الحظر أو الإباحه راجعه إلى حكم العقل مع قطع النظر عن تشريع الأحكام والتكاليف، ومسأله قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بعد تشريع الأحكام والتكاليف، والمقام من صغريات الثاني، وأما دعوى أن المقام يدخل في صغرى لزوم دفع الضرر المحتمل أو قاعده استقلال العقل بدفع احتمال المفسده المحتمله في الارتكاب فقد تقدم الكلام في كل منهما فلا نعيد.

المرتّب عليه أهم في نظره مما في الإحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتمالّه.

بقي أمور مهمه لا بأس بالإشارة إليها:

الأول: إنه إنما تجرى أصاله البراءه شرعا وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً، ولو كان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلاً لوروده عليها [١].

[١] لا- تجرى أصاله البراءه العقليه ولا الشرعيه مع الأصل الموضوعي، وليس المراد من الأصل الموضوعي خصوص ما يحرز به موضوع الحليه أو الحرمة كالاستصحاب في بقاء المانع على كونه خمرا إذا احتتمل انقلابه، بل المراد ما يرتفع معه الشك في الحليه وحرمة الموضوع لأصاله البراءه سواء أحرز مع ارتفاعه موضوع الحليه أو الحرمة الواقعيه كما في المثال المتقدم، أو أحرز به نفس حليه الشيء أو حرمة، كما إذا شك في حليه فعل كان في السابق حراما ويشك في ارتفاع حرمة كما في الشبهه الحكميه كالاستصحاب في حرمة وطء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال، بناءً على اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه، فإن مع الاستصحاب في حرمة وطئها لا تصل النوبه إلى أصاله الحليه، إما لوروده عليها كما عليه الماتن أو لحكومته عليها على ما ذكره، وقد فرّعوا على ذلك عدم جريان أصاله الحليه في حيوان شك في حليته وقبوله للتذكيه، فنقول للمسأله صور.

الأولى: ما إذا شك في حليه حيوان وحرمة لأجل الشك في أنه قابل للتذكيه بالشبهه الحكميه، كما إذا تولد حيوان من الكلب والشاه وشك في أنه كالكلب غير قابل للتذكيه أو أنه كالشاه، وإذا ذبح هذا الحيوان بسائر الشرائط المعبره للتذكيه لا يحكم بحليه لحمه، لأنّ الاستصحاب في عدم التذكيه يدرجه في غير المذكي المحكوم في الآيه بحرمة أكله، ولكن جريان هذا الاستصحاب موقوف على ثبوت

أمريين، أحدهما: أن تكون قابليه الحيوان للتذكیه أمراً تكوينياً دخیلاً فى تحقق التذكیه، بأن تكون التذكیه أمراً بسيطاً مسبباً من عدده أمور أحدها قابليته لها أو كانت التذكیه نفس تلك الأمور التى منها قابليه الحيوان لها، وثانيهما: أن لا يكون فى البين عموم أو إطلاق يثبت أن كل حيوان يقع عليه التذكیه بحيث يكون الحكم بعدم قابليه حيوان لها محتاجاً إلى دليل على خروجه عن العموم والإطلاق.

فى الشك فى قابليه الحيوان للتذكیه

والثانيه وقد يقال: إنه إذا كانت التذكیه أمراً بسيطاً مسبباً عن عدده أمور منها قابليه الحيوان فلا بأس بجريان الاستصحاب فى عدمها عند الشك فى قابليه الحيوان مع فرض عدم عموم أو إطلاق مثبت لقابليته للتذكیه، وأما إذا كانت التذكیه عباره عن نفس تلك الأمور التى منها قابليه الحيوان فلا مجرى للاستصحاب؛ لأنّ غير القابليه من الأمور الدخيله محرزه بالوجدان، والقابليه أو عدمها ليست لها حاله سابقه ليجرى الاستصحاب فيها أو فى عدمها حتى بناءً على القول بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه؛ لأنّ القابليه وعدمها من لوازم الماهيه لا الوجود، والأصل الجارى فى العدم الأزلى يختص بالثانى فيرجع إلى أصله الطهاره والحل فى المذبوح بسائر الشرائط، وفيه أنه يجرى الاستصحاب فى عدم التذكیه حتى بناءً على أنها مركبه من عدده أمور منها قابليه الحيوان، حيث إنه لم يثبت أن القابليه كالزوجيه من لوازم الماهيه بل يحتمل كونها من لوازم الوجود، بل لو كانت من لوازم الذات فالأمر كذلك لأنّ الدخيل فى التذكیه القابليه بالحمل الشائع، فإن التذكیه أمر خارجى يقع على الحيوان الخارجى والقابليه بهذا الحمل مسبوق بالعدم ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

وقد يقال: ليست قابليه الحيوان للتذكيه إلا- أن لا- يحكم الشارع عليه بالنجاسه بعد فرى أوداجه بالحديد وتوجيهه إلى القبله وكون الذابح مسلماً ذاكراً اسم الله عليه، بل يحكم بالطهاره، وإذا حكم بحليه أكل لحمه وشحمه بعد هذا الذبح فهو حيوان مأكول اللحم، حيث تكون حليه أكل لحمه وشحمه فعليه بعد الذبح المزبور، وعليه فيحرز بأصاله الطهاره الجاربه فى الحيوان بعد ذبحه أنه قابل لها كما يحرز بالاستصحاب فى عدم جعل الحرمة لأكل لحمه وشحمه بعده أو بأصاله الحليه أنه مأكول اللحم.

ويمكن أن يقال: إن حكم الشارع بالطهاره فى حيوان بعد ذبحه أو صيده وعدم حكمه بها فى حيوان آخر إنما بلحاظ الخصوصيه الخارجيه فى الأول، وعدمها فى الثانى، ويعتبر عنها بقابليه الحيوان للتذكيه، وعلى ذلك فعدم اعتبار النجاسه للحيوان بعد ذبحه كما ذكرنا كاشف عن قابليته للتذكيه، كما أن الحكم بحليه أكل لحمه وشحمه كذلك، وأصاله الطهاره أو الحليه بما أنها تعبد بالطهاره ظاهراً أو الحليه كذلك فلا تكشف عن القابليه فيه فيجربى الاستصحاب فى ناحيه عدم تذكيه المشكوك حتى بناءً على أن التذكيه عنوان لعدده أمور يدخل فيها قابليه الحيوان شرطاً أو جزءاً، ومما ذكر يظهر أنه لا يفيد فى إثبات التذكيه أصاله الحليه مع أنها غير ثابتة فى الشبهات الحكميه.

والمتحصل مع فرى الأوداج فى مثل الكلب لا يصدق أنه مذكى، لا أنه مذكى ولا يترتب عليه حكم المذكى للتخصيص، وعدم صدقها عليه يكشف عن أخذ خصوصيه للحيوان فى التذكيه، والأصل عدم تلك الخصوصيه فى الحيوان المشكوك المزبور فى المقام. نعم لو ثبت ببعض الخطابات الشرعيه بإطلاقها أو

عمومها قابليه كل حيوان للتذكيه فلا يكون لجريان الاستصحاب فى ناحيه عدمها مجال. فقد يستظهر ذلك من قوله سبحانه «إلا ما ذكّيتم»^(١) بدعوى ان التذكيه من الأمور العرفيه الثابت لها قيود شرعا، فمع صدق العنوان فى حيوان يحكم بحليه أكل لحمه نظير ذلك بخطاب حلّ البيع أو غيرها من العناوين العرفيه التى جعلت موضوعات للأحكام الشرعيه.

والحاصل أن التذكيه لها معنى عرفى فيحمل عليه قوله سبحانه: «إلا ما ذكّيتم» غايه الأمر قد ثبتت لها بعض القيود شرعا ومع صدق العنوان على ذبح حيوان يكون الإطلاق متبعا فيه.

وفيه أن التذكيه فى الحيوان اعتبار شرعى فى الحيوان ولم يثبت أن معناها العرفى موضوع للحكم بالحليه مع قوله سبحانه «إلا ما ذكّيتم» استثناء عما نهى قبل ذلك من «المنخنقه والموقوذه والمترديه والنطيحه وما أكل السبع»^(٢)، والظاهر أنه بيان للسبب الذى يجوز معه أكل الحيوان المحلل أكله نظير قوله سبحانه: «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه»^(٣)، وقوله: «فكلوا مما أمسكن عليكم»^(٤) لافى مقام بيان تمييز الحيوانات التى يحل أكل لحمها بعد التذكيه والتى لا يحل أكلها ولو بعد التذكيه.

فى الشك فى تذكيه الحيوان

والثالثه: نعم يمكن استظهار قابليه كل حيوان ذى جلد للتذكيه من بعض

ص: ٣١٣

١-١) سورة المائده: الآيه ٣.

٢-٢) سورة المائده: الآيه ٣.

٣-٣) سورة الأنعام: الآيه ١١٨.

٤-٤) سورة المائده: الآيه ٤.

الروايات كصحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام «عن لباس الفراء والسمور والفنك وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك»^(١)، فإنها بضميمه ما دلّ على النهي عن الانتفاع بالميته تكون داله على قبول كل حيوان ذى جلد للتذكية، وكذا يستفاد قابليه السباع لها من موثقه سماعه قال: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميته فلا»^(٢).

وعلى الجملة: إذا أمكن استظهار كون الحيوان المزبور فى المقام قابل للتذكية وسقط الاستصحاب فى ناحيه عدمها، يحكم بكونه محلل الأكل أخذاً بحديث الرفع و: «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» وإلا فمقتضاه عدم كون الحيوان مذكى فلا يجوز أكل لحمه، نعم لا يحكم بنجاسته فإن الاستصحاب فى ناحيه عدمها لا يثبت أنه ميته، والنجاسه مترتبه فى الأدله على الميته لا على عدم كون الحيوان مذكى، هذا كله فى الشبهه الحكميه فيما إذا شك فى قبول الحيوان التذكية، وأما إذا أحرز كون حيوان قابل للتذكية وشك فى كونه محلل الأكل أو محرم الأكل بالشبهه الحكميه فلا بأس بأكل لحمه وشحمه أخذاً فى الاستصحاب فى ناحيه جعل عدم الحرمة له بعد ذبحه وتذكيته، ودعوى أن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب فى عدم جعل الحليه لأكل لحمه فقد تقدم عدم المعارضه حيث لا يلزم من الاستصحابين مخالفه عمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، وعلى تقدير المعارضه يرجع فى احتمال حرمة أكل لحمه بحديث الرفع ونحوه مما يكون مقتضاه الترخيص

ص: ٣١٤

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلى، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣:٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

كما يأتي تحقيقه فلا تجرى _ مثلاً _ أصله الإباحه فى حيوان شك فى حليته مع الشك فى قبوله التذكيه، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعبره فى التذكيه، فأصله عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجه إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً، ضروره كفايه كونه

فى الارتكاب.

كما أنه لا- مجال لدعوى أن مقتضى الاستصحاب فى المفروض عدم جواز أكل لحمه وشحمه لأنّ الحيوان يحرم أكله حال حياته، ويحتمل بقاء تلك الحرمة بعد تذكيته أيضاً، والوجه فى عدم المجال أن حرمة أكل لحمه وشحمه لكون المقطوع من الحيوان حتى إذا كان محلل الأكل لكونه من الجزء المبان من الحى، وحرمة أكل الحيوان حيا فيما إذا أمكن كالسمك الصغار لم تثبت حرمة، وعلى تقدير الإغماض وحرمة التسليم فالاستصحاب فى بقاء الحرمة معارض بالاستصحاب فى عدم جعل الحرمة لأكل لحمه بعد تذكيته.

ولا فرق فى الرجوع بأصله عدم جعل الحرمة لأكل لحم الحيوان وشحمه بعد إحراز كونه قابلاً للتذكيه وكونه مذكى والشك فى حليته وحرمة بين أن تكون الشبهه حكميه أو موضوعيه، بل يجرى فى الشبهه الموضوعيه أصله الحل التى استظهرنا من رواياتها عدم عمومها للشبهه الحكميه، فقد ذكرنا الحكم فى الصور الثلاث.

وأما الصورة الرابعه: وهى ما إذا أحرز أن الحيوان كان قابلاً للتذكيه ويشك فى بقاءه على القابليه بالشبهه الحكميه، كما إذا لم يحرز أن الجليل فى الحيوان يوجب ارتفاع قابليته للتذكيه أم لا، ففى هذه الصورة يجرى الاستصحاب فى بقاءه على ما كان بلا فرق بين القول باعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه أو قيل بعدم اعتباره للمعارضه أو لحكومته الاستصحاب فى عدم جعل على الاستصحاب فى

بقاء المجعول، وذلك لأنّ القابليه على تقدير اعتبارها في التذكيه جزءاً أو شرطاً أمر تكويني يشك في بقائها وبضمها إلى سائر ما يعتبر في التذكيه وجدانا يتم الموضوع لطهاره الحيوان وحله.

وقد يقال: بكون القابليه شرطاً لا جزءاً من تذكيه الحيوان، فإن التذكيه فعل الفاعل في ظاهر الخطابات كما في قوله سبحانه «إلا ما ذكّيتم» حيث إن ظاهر إسناد التذكيه إلى الفاعلين، وقوله عليه السلام في موثقه ابن بكير: «ذكّاه الذبح»^(١) وقوله عليه السلام في جواب من سأله «أو ليس مما ذكّي بالحديد، قال: بلى»^(٢)، ولكن لا- يمكن المساعدة عليه فإنه يمكن إسناد السبب إلى شخص إذا كان تمامه بفعله كما يمكن إسناد المسبب إليه إذا كان سببه أو تمام سببه بفعله.

الصورة الخامسة: _ ولم يتعرض لها الماتن قدس سره _ ما إذا شك في اعتبار شيء في التذكيه من غير جهه القابليه لها، كما إذا شك في أن الذبح بالحديد معتبر فيها أو أنها تحصل بغير الحديد أيضاً، ومع ثبوت الإطلاق لرفع هذا الشك فهو، وإلا فقد يتوهم جريان أصله البراءه في شرطيه الحديد أو قيديته يمنع من جريان الاستصحاب في ناحيه عدم التذكيه إذا ذبح بغير الحديد، ولكن لا يخفى أنه لا مورد في المفروض في هذه الصورة لا لأصله البراءه ولا لاستصحاب عدم التذكيه، وأما عدم جريان الاستصحاب في عدم التذكيه للشك في معناها الاعتباري فإن المقام داخل في الشبهه المفهوميه، وأما عدم جريان أصله البراءه في اعتبار قيديه الحديد فإن اعتبار

ص: ٣١٦

١- ١) وسائل الشيعة ٣: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأول.

٢- ٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

مثله حكماً، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فرى الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها، عن خصوصيه في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصيه فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية، فأصالة الإباحه فيه محكمه، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحه، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام.

التذكية لفرى الأوداج بالحديد مقطوع، والشك في اعتبارها في فريها بغير الحديد، وبتعبير آخر إذا كان الحكم انحلالياً وشك في اعتبار قيد لموضوعه الانحلالى فمع عدم الإطلاق _ كما هو المفروض _ يثبت الحكم للأفراد الواجده لذلك القيد، وجعله على الأفراد الفاقده غير محرز، والأصل عدم جعله واعتبار التذكية يدخل في اعتبار الحكم الانحلالى وجعله ولا يقاس المقام بتردد متعلق التكليف بين المطلق والمقيد حيث تجرى فيه أصالة البراءه عن تعلقه بالمقيد حيث إن الوجوب يتعلق بصرف الوجود من الطبيعى لا بشرط أو بالطبيعى المقيد.

بقى في المقام أمر وهو أن الموضوع للنجاسه هو الميتة والمراد منها مقابل المذكى، والمذكى هو ما استند موته إلى التذكية فيكون المراد من الميتة ما استند موته إلى غير التذكية، والاستصحاب في موارد جريان عدم تذكية الحيوان يحرز كونه غير مذكى فلا يجوز أكل لحمه وشحمه، ولا يجوز لبس جلده ونحوه في الصلاة؛ لأنّ المذكى موضوع لجواز الأكل وجواز اللبس في الصلاة، وحيث إن الاستصحاب لا يثبت استناد موته إلى غير التذكية فيرجع في طهارته إلى أصالة الطهاره بل إلى عدم كونه ميتة.

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك _ مثلاً _ في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصله قبوله لها معه محكمه، ومعها لا مجال لأصله عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهه الموضوعيه من الحيوان، وأن أصله عدم التذكية محكمه فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أن أصله قبول التذكية محكمه إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

أقول: قد ذكرنا في بحث الفقه أنه لا بد من رفع اليد عن هذه القاعده في الحيوان الذى تكون تذكيته بالذبح أو النحر، فمع جريان الإستصحاب في عدم تذكيته يحكم بنجاسته وتفصيل الكلام في بحث نجاسه الميتة.

وربما يقال: إن الموضوع للنجاسه كحرمه الأكل وعدم جواز الصلاه هو غير المذكى لا عنوان الميتة، ويستظهر ذلك من روايه قاسم الصيقل حيث ورد فيها «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(١) والمراد بنفى البأس الطهاره، والمفهوم أنه إن لم يكن ما تعمل ذكياً فما تعمل نجس وعليه فالاستصحاب في عدم التذكية يثبت أنه نجس.

وفيه أنه مع الغمض عن ضعفها سنداً لا دلالة لها على أن الموضوع للنجاسه عدم كون الحيوان مذكى، فإن القضييه الشرطيه فيها مفروضه في كلام السائل ونفى البأس

ص: ٣١٨

١-١) وسائل الشيعه ٤٨٩:٣، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

الثانى: أنه لا شبهه فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً [١].

فيها عن الصلاة مع إصابه الثوب ليس لها مفهوم، بل هى فى مقابل ما فرضه السائل من عمله قبلاً من جلود الحمر الميتة وكتابه ذلك إلى أبيه عليه السلام وأمره باتخاذ الثوب الآخر لصلاته، ومقتضى الجواب لا يلزم اتخاذ الثوب الآخر مع العمل من جلود الحمر الوحشية الذكيه، وإلا فلم يكن لأخذ قيد الوحشية فى الجواب وجهاً كما لا يخفى.

فى جريان الاحتياط فى العبادات

[١] لا- ينبغى التأمل فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً- فإنه ورد الترغيب والإرشاد إليه فى الخطابات الشرعية واستقل العقل بأن الاحتياط يوجب استحقاق الثواب للإطاعه أو الانقياد فى الشبهات الحكميه والموضوعيه التحريميه والوجوبيه فى العبادات وغيرها، ولكن ربما يشكل فى إمكان الاحتياط فى العبادات فى الشبهه الوجوبيه فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب، والوجه فى الاشكال أن الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتحقق بالإتيان بالواجب الواقعى على تقديره بتمام قيوده والأمر المعتره فيه، غير أنه لا- يعلم وجوبه واقعا، وهذا لا- يتحقق فى الشبهه الوجوبيه فى العباده المشار إليها؛ لأن من القيود المعتره فى العباده قصد التقرب عند الإتيان بالمعنى المتقدم فى بحث التعبدى والتوصلى أى الإتيان بها بداعى الأمر بها، وهذا لا يمكن إلا إذا تردد أمر العباده بين الوجوب والاستحباب، حيث يؤتى بالفعل بداعى ذلك الأمر الواقعى وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الاستحباب، وأما مع عدم إحراز الأمر بها أصلاً- كما فى تردد أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب- فلا يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر، بل أقصاه الإتيان بها بداعويه احتمال الأمر.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بإمكان الإتيان بها المحتمل كونها واجبه واقعا بداعويه الأمر بالاحتياط، حيث إن حكم العقل بحسن الاحتياط كاشفاً بنحو اللم عن

فى الشبهه الوجوبيه أو التحريميه فى العبادات وغيرها، كما لا ينبغى الإرتياب فى استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعى احتمال الأمر أو النهى.

وربما يشكل فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الإستحباب، من جهه أن العباده لابد فيها من نيه القربه المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدى فى رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً، بدهه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟

وانقذ بذلك أنه لا يكاد يجدى فى رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهه ترتب الثواب عليه، ضروره أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟

هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإنّ، بل يكون حاله فى ذلك حال الإطاعه،

مطلوبيته شرعاً، كما أن ترتب الثواب عليه كاشف عن تلك المطلوبيه بنحو الإنّ، وقد أشار الماتن قدس سره إلى هذا الجواب وردّه بأن حسن الاحتياط لا- يجدى فى رفع الإشكال؛ وذلك فإن تعلق الأمر الاستجابى بالاحتياط لا يصحح انطباق عنوان الاحتياط على ما لا- يكون عنوانه منطبقاً عليه بدون ذلك الأمر، فإن الأمر المتعلق بعنوان نظير العرض من معروضه، وكما أن المعروض لا- يتمكن أن يتوقف فى حصوله على عارضه وإلا لدار؛ لتوقف العارض فى حصوله على المعروض، كذلك انطباق متعلق الأمر على عمل لا يمكن أن يتوقف على سرايه الأمر به إلى ذلك العمل الخارجى، بل يعتبر أن ينطبق متعلق الأمر عليه مع قطع النظر عن ذلك الأمر

بأنه نحو من الإنقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة [١] من جميع الجهات عدا نية القربة.

حتى يسرى الأمر إلى ذلك العمل.

وعلى الجملة: كما أن العارض لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت المعروض وحصوله كذلك الأمر بشيء لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت ذلك الشيء بمعنى انطباقه على الخارج وردّه ثانياً، بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر المولوى أى الاستحباب الشرعى بنحو اللّم كما لا يكشف ترتب الثواب على الاحتياط عن استحبابه، كذلك بنحو الإن حيث إن حكمه بحسنه كحكمه بحسن الطاعة لا يستلزم حكماً مولوياً كما أن الحكم بترتب الثواب كالحكم بترتبه على الطاعة إرشادى حيث إن الاحتياط يدخل في عنوان الإطاعة والانقياد.

[١] هذا هو الوجه الذى ذكره الشيخ قدس سره فى الجواب عن الإشكال المتقدم، حيث ذكر أن المراد بالاحتياط فى العبادة الإتيان بالعمل المطابق لها من جميع الجهات غير جهة قصد التقرب، وأورد عليه الماتن قدس سره بأن الاحتياط المحكوم بالحسن شرعاً وعقلاً له معنى واحد فى العبادة وغيرها، وهو الإتيان بجميع ما يعتبر فيه واقعا على تقدير التكليف به واقعا، وهذا غير متحقق فى العبادة التى يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، ولو تعلق الأمر بالعمل المطابق للعبادة من غير جهة قصد القربة لكان هذا مطلوباً مولوياً نفسياً لا يرتبط بحسن الاحتياط عقلاً أو شرعاً، نعم لو قام دليل خاص فى مورد دوران أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب أمر بالاحتياط فيها، فيحمل على أن المراد من الاحتياط فى ذلك المورد ما ذكره إذا لم يكن الالتزام فيه بالاحتياط بمعناه الحقيقى ويكون الحمل عليه فى الحقيقة التزاماً

فيه: مضافاً إلى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهه أنه ليس باحتياط حقيقه، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العباده، لما كان محيىص عن دلالتة اقتضاءً على أن المراد به ذاك المعنى، بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقه، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتره فى العباده مثل بالإشكال بعدم جريان الاحتياط فى تلك العباده حقيقه.

أقول: إذا ورد فى خطاب الأمر بالاحتياط فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب لا- يمكن حمله على أن المراد بالاحتياط المعنى الذى ذكره الماتن، واستظهره من كلام الشيخ قدس سره وأورد عليه بأن الأمر بالعمل المطابق للعباده من جميع الجهات غير جهه قصد التقرب يكون مولوياً نفسياً متعلقاً بذات العمل المطابق للعباده الواقعيه على تقدير الوجوب واقعا، فإنه على هذا التقدير لا- دليل على اعتبار قصد التقرب فى الإتيان بمتعلق هذا الأمر فيصبح توصلياً ولا أظن بالماتن أو الشيخ الالتزام بالاستحباب النفسى التوصلى، بل الظاهر أن مراد الشيخ قدس سره أن الشارع قد وسّع فى قصد التقرب المعتره فى العباده عند الجهل بوجوبها سواء كان أمرها دائر بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوب وغير الاستحباب. فيجوز فى الاحتياط فيها الإتيان بالعمل المطابق للعباده من جميع الجهات من غير جهه قصد التقرب فإنّ قصده فى مقام الاحتياط والجهل بالواقع بالإتيان بها لاحتمال وجوبها الواقعي، وهذا التقرب غير مطابق لقصد التقرب المعتره فيها على تقدير العلم بوجوبها فيكون الأمر بالاحتياط عند الجهل طريقاً استحبائياً أو إرشادياً على ما يأتى.

سائر الشروط المعتبره فيها، مما يتعلق بها الأمر [١]. المتعلق بها، فيشكل جريانه

[١] وأجاب الماتن قدس سره أن منشأ الإشكال في جريان الاحتياط فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب هو تخيل أن قصد التقرب المعترف في العباده كسائر شروطها وقيودها مما يؤخذ في متعلق الأمر بها، وبما أن الاحتياط في العباده يكون بالاحتياط بمتعلق الوجوب على تقديره واقعا، قيل بعدم إمكان الإتيان بالمتعلق عند الجهل بالوجوب ودوران أمرها بينه وبين غير الاستحباب، ولكن الأمر ليس كذلك فإن قصد التقرب المعترف في العباده غير مأخوذ في متعلق التكليف إنما يكون له دخل في حصول الغرض من متعلق الأمر فقط على ما ذكر في بحث التعبدى والتوصلى، وعليه يكون المأتمى به في مقام الاحتياط تمام ما تعلق به الأمر الوجوبى على تقديره واقعا من غير نقص فيه، غايه الأمر لابد من كون الإتيان به على نحو لو كان في الواقع أمر بها كان الإتيان المزبور مقربا بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوبا لله سبحانه، بحيث يكون على تقدير الأمر بها واقعا الإتيان إطاعه وعلى عدمه انقيادا لله سبحانه فيستحق الثواب على التقديرين، فإن الانقياد لجنابه يوجب استحقاقه كالطاعه له، فلا حاجه في جريان الاحتياط في العبادات حتى فيما دار أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب إلى تعلق الأمر بتلك العباده.

أقول: لا يخفى أنه لا فرق بين القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر أو القول بإمكانه وأنه يؤخذ في متعلق الأمر، فإنه لو كان قصد التقرب منحصرا على الإتيان بالعمل بداعويه الأمر به ولو كان الأمر به ضمنا فلا يمكن الإتيان بالعباده بداعويه الأمر بها فيما دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب، حيث لا يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر بها حتى مع فرض أن الأمر يتعلق في العبادات

بذات العمل، فإن الإتيان بداعويه الأمر يتوقف على إحراز الأمر بها وإلا كان الإتيان المزبور تشريعا، وإن قلنا بأن قصد التقرب لا ينحصر على ذلك، بل المعتبر فيه انتساب الإتيان واضافته إلى الله سبحانه بنحو كما هو الصحيح، فهذه الإضافة كما تحصل بالإتيان بداعويه الأمر عند إحرازه كذلك تحصل بغيره أيضا، ومنه الإتيان لاحتمال الأمر بها فيكون العمل مع انضمام هذا التقرب موجبا لتعونه بعنوان الاحتياط، سواء قيل بأخذ قصد التقرب في متعلق الأمر أم لا.

وعلى الجملة: فما ذكره قدس سره من ابتناء الإشكال على أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر بالعبادة غير صحيح، بل الإشكال مبنى على انحصار قصد التقرب المعتبر في العبادة على الإتيان بها بداعويه الأمر بها فتدبر جيدا.

بقى في المقام أمران: الأول: أنه قد تقدم حسن الاحتياط عقلاً وشرعا ويقع الكلام في أن أمر الشارع بالاحتياط مولوى أو إرشادى وأن حكم العقل بحسنه يكشف عن أمر الشارع به من باب الملازمة، أو أن حكمه بالحسن في مرتبه الامتثال فاعلى لا يكشف عن الأمر المولوى من الشارع، ظاهر كلام الماتن عدم كشف حكمه بالحسن عن الأمر المولوى بنحو اللم ولا يكون أمر الشارع إلا إرشاديا، وقد صرح المحقق النائيني قدس سره أنه لا مورد للملازمة في المقام، فإن حكم العقل بحسنه للتحفظ على المصلحه الواقعيه على تقديرها باستيفائها والاجتناب عن المفسده الواقعيه على تقديرها بعدم الابتلاء بها، وهذا الحكم من العقل واقع في سلسله المعلومات والأحكام الشرعيه لا يلازم حكما شرعيا مولويا، وتنحصر الملازمة على ما كان حكمه في سلسله علل الأحكام وملاكاتهما، وبالجملة حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الطاعه في كونه غير قابل للحكم المولوى هذا بالإضافة إلى الحكم

النفسى، وأما بالإضافه إلى الحكم الشرعى المولى الطرىقى فإن شأنه تنجيز الثواب فى موارد الترخيص الظاهرى، والمفروض استحقاق المكلف المثوبه بحكم العقل إما على الطاعه أو الانقياد مع قطع النظر عن أمر الشارع بالاحتياط.

أقول: يظهر من الأخبار أن للاحتياط أثراً آخر مطلوباً غير استيفاء ما فى الواقع من المصلحه على تقدير الوجوب وغير عدم الابتلاء بالمفسده على تقدير الحرمة وهو توطین النفس للاجتناى عن المحارم وتعودها على المواظبه على الواجبات نظير قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»، والمعاصى حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشك أن يدخلها» (١)، ولكن حكم العقل بحسنه ليس بهذا الملاك وظاهر عمده الخطابات الشرعيه أن الأمر بالاحتياط والوقوف عند الشبهات أنه للتحفظ على احتمال التكليف وعدم الإبتلاء بالمفسده الواقعيه، وهذا الأمر لا يكون إلا إرشاديا والكلام فى الأمر به مولويا طريقيا استجابيا، وحيث إن هذا الأمر الطرىقى لتنجيز الواقع عقابا أو لا- أقل ثوابا، والمفروض عدم ترتبه على الأمر به لاستقلال العقل باستحقاق المحتاط للمثوبه للطاعه أو للانقياد فلا يبقى موجب للأمر الطرىقى به .

اللهم إلا أن يقال: استقلال العقل بما ذكر ما لم يكن فى الاحتياط جهه مرجوحه، ويحتمل مع قطع النظر عن الأخبار الوارده فيها الأمر به أن يكون فيه الجهه المشار اليها الموجهه للمزاحمه مع المصلحه الواقعيه أو المفسده الواقعيه، وتكون مرجوحه عند الشارع، فللشارع الأمر بها طريقيا غير لزومى لتنجيز الثواب، وعليه فلا- يقاس الأمر به بالأمر بالطاعه فى موارد ثبوت التكليف وإحرازه، حيث لا يعقل

ص: ٣٢٥

الأمر به إلا ارشادا وليس كل حكم للعقل فى سلسله الأحكام إرشاديا محضا، بل ربما يكون مولويا، وماورد فى بعض الروايات المشار إليها من قبيل ذكر الفوائد المترتبة على الاحتياط وليس من بيان ملاك أمر الشارع بالاحتياط فى الشبهات كما لا يخفى.

الأمر الثانى، ذكر النائينى قدس سره أنه على تقدير كون الأمر بالاحتياط مولويا، والبناء على سرايه هذا الأمر إلى العمل، فلا يكون العمل عباده إذا أتى بداعويه الأمر بالاحتياط، بل الموجب لعباديته على تقدير وجوبه واقعا وقوعه لاحتمال الوجوب الواقعى، وذلك فإن الأمر بالاحتياط فى نفسه توصلى لجريانه فى التوصليات أيضا، ودعوى أن الأمر بالاحتياط يكتسب التعبديه من الوجوب الواقعى على تقديره غير صحيح، وذلك فإن العمل الواحد إذا تعلق به أمران أحدهما تعبدي والآخر توصلى، كما إذا نذر المكلف صلاه الليل يكتسب الأمر التوصلى وهو وجوب الوفاء بالنذر التعبديه من الاستحباب النفسى المتعلق بصلاه الليل، فإن الأمر بوجوب الوفاء يسرى إلى صلاه الليل ولا يكون متعلقا بصلاه الليل المستحبه، بأن يكون الأمر بها من ناحيه وجوب الوفاء بالنذر طوليا، حيث إنه لا يمكن الإتيان بصلاتها المستحبه بعد تعلق النذر مستحيل، فلا يتعلق النذر إلا بصلاه الليل والإتيان بها بداعويه الأمر بالوفاء بالنذر تجعلها عباده، بخلاف ما إذا استؤجر للإتيان بعباده مستحبه أو واجبه نيابه حيث يكون وجوب الوفاء بالإجاره فى طول الأمر بتلك العباده المستحبه أو الواجبه، فالموجب لعباديتها الإتيان بها لاستحبابها أو وجوبها فى نفسها، وإذا أتى بتلك العباده بداعويه الأمر بالإجاره لا بداعى وجوبها أو استحبابها فى نفسها لا تكون عباده لأن اكتساب العباده لوجوب الوفاء بالإجاره عن الوجوب أو

الاستحباب المتعلق بذلك الأمر لا يمكن لطوليه الأمر بالإجاره وتعدد متعلق الأمرين، وفي المقام أيضا، الأمر المتعلق بالفعل على تقديره واقعا مع الأمر بالاحتياط، نظير الأمر بالعمل مع الأمر بالوفاء بالإجاره طولى مع تعدد المتعلقين، فلا يمكن أن يكتسب الأمر بالاحتياط العباديه من الوجوب المحتمل واقعا، على تقدير تعلقه بالعمل، بل لابد في امتثال الوجوب المحتمل من الإتيان بالعباده بداعى احتمال الأمر به لتقع عباده.

أقول: قد ذكرنا في بحث التعبدى والتوصلى أن كون فعل عباده لا يسقط الأمر به بمجرد الإتيان بذات الفعل لاعتبار قصد التقرب وأخذه في متعلق الأمر به، وإلا فلا فرق في ناحيه نفس الأمر فى التوصلى والتعبدى حيث يكون الغرض من نفس الأمر بالمتعلق فيهما إمكان دعوته إلى متعلقه بوصوله إلى المكلف والمصحح لقصد القربه إضافه العمل إلى الله سبحانه بأن يؤتى بالفعل له، ويحصل هذا إذا حصل الفعل فى التوصلى بداعويه الأمر به إلى العمل والأمر بالاحتياط أيضا توصلى، ولكن لا يكون الأمر به داعيا إلى العمل إلا- إذا كان العمل مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط مصداقا للاحتياط، ولو قيل بأن الاحتياط لا يتحقق إلا مع الإتيان بقصد التقرب الذى هو الإتيان بداعويه الأمر بالعمل فلا- يتحقق هذا التقرب فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب، ولكن لو قلنا بكفايه مطلق إضافه الفعل إلى الله يكفى فى تحققه الإتيان لاحتمال وجوب العمل، وما ذكره قدس سره من أن المصحح لقصد التقرب للعباده عن المنوب عنه الأمر النفسى التعبدى المتوجه إلى المنوب عنه فهذا لا يجرى فى النيابة عن الموتى، مع أنه لا- يعقل أن يكون الأمر المتوجه إلى المنوب عنه داعيا للأجير إلى العمل، نعم النيابة عن الميت فى نفسها فيما فات عنه

حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربه المعبر فيها، وقد عرفت أنه فاسد، وإنما اعتبر قصد القربه فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضروره التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكمال، غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه (تبارك وتعالى)، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعه أو الإنقياد.

وقد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه

مستحب وإذا صلى نيابه عنه بداعويه الأمر الاستجابي يتحقق قصد التقرب، وإذا آجر نفسه على القضاء عنه يكون متعلق الأمر بالإجاره ووجوب الوفاء بها عين متعلق ذلك الأمر الاستجابي المتعلق بالنيابه فيكتسب الوجوب الآتي من قبل عقد الإجاره متحداً مع الأمر النفسى المتعلق بالنيابه نظير اتحاد متعلق وجوب الوفاء بالنذر مع متعلق الأمر بصلاه الليل، ولكن قد لا يكون ذلك الأمر النفسى، ومع ذلك تصح النيابه عن الغير وتصح الإجاره ويتحقق قصد التقرب في عمل الأجير أيضاً كما في بعث المستطيع الذى صار عاجزاً عن المباشره للغير فى الحج عنه فى حجه الإسلام، فإن البعث تكليف للعاجز والنيابه عنه بلا بعثه بإجاره أو غيرها غير صحيحه، والسر فى ذلك أن مع قيام الدليل على مشروعيه البعث، لا بد من الحكم بصحه النيابه عنه فى الحج، ومجرد قصد النائب الحج عنه وفاءً لعقد الإجاره يوجب تحقق قصد التقرب

منها، كما لا يخفى.

فظهر أنه لو قيل بدلاله أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب، ولو بخر ضعيف لما كان يجدى فى جريانه [١].

وأخذ الأجره من قبيل الداعى إلى الداعى فلا ينافى قصده، وفيما نحن فيه أيضا إذ أتى المكلف العباده _ المحتمل وجوبه _ بداعويه الأمر بالاحتياط وكان فى الواقع واجبا حصل قصد القربه فلا ينحصر قصد التقرب فى كون الداعى إلى الإتيان به مجرد احتمال وجوبه بل يمكن أخذ احتمال الوجوب وصفا فى العمل ويؤتى بداعويه الأمر بالاحتياط.

[١] قد يقال: بأنه إذا قيل بدلاله أخبار من بلغ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب ولو بخر ضعيف، فيمكن جريان الاحتياط فى العباده الدائره بين الوجوب وغير الاستحباب أو الاستحباب وغير الوجوب مع ورود خبر ضعيف فى وجوبها أو فى استحبابها، حيث يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر الاستجابى المستفاد من تلك الأخبار، ويتحقق بذلك قصد التقرب المعبر فى العباده، وأجاب الماتن قدس سره بأنه لو قيل باستحباب ذلك العمل بورود خبر ضعيف فى وجوبها أو استحبابها لا يكون الإتيان بها بداعويه هذا الأمر احتياطاً، بل من قبيل الإتيان بعمل مستحب بعنوانه الثانوى.

ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوى، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الإستحباب بأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصح الإتيان بها بداعويه هذا الأمر الاستجابى، فيكون احتياطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلك أولاً: بأنه على ذلك، فالأمر المستفاد كالأمر بالاحتياط توصلى لا يوجب الإتيان بداعويته وقوع العمل

فى خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالّة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الإرشادى.

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، ومجدياً فى جريانه فى العبادات كما أشرنا إليه آنفاً.

ثم إنه لا يبعد دلاله بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب [١].

عباده، فإن الموجب لوقوع العمل عباده قصد الأمر التبعدى بها، وأجاب ثانياً: بأنه لو كان الأمر بالاحتياط استحباباً تبعدياً فلا يجدى أيضاً فى جريان الاحتياط فى العباده المردده بين الوجوب وغير الاستحباب، أو بين الاستحباب وغير الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستحبابى التبعدى تعلق بما يكون احتياطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر كما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر فى العباده هو إضافة العمل إلى الله سبحانه عند الإتيان مع تعلق الأمر به واقعا، وهذا القصد لا يتوقف على إحراز الأمر به واقعا ولا على ثبوت الأمر المولوى المتعلق به بعنوان الاحتياط فلا نعيد.

[١] ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوى، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الاستحباب بأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصح الإتيان بها بداعويه هذا

الأمر الاستجابي، فيكون احتياطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلك أولاً: بأنه على ذلك، فالأمر المستفاد كالأمر بالاحتياط توصلى لا يوجب الإتيان بداعوته وقوع العمل عباده، فإن الموجب لوقوع العمل عباده قصد الأمر التعبدى بها، وأجاب ثانياً: بأنه لو كان الأمر بالاحتياط استجباً تعبدياً فلا يجدى أيضاً فى جريان الاحتياط فى العباده المردده بين الوجوب وغير الاستجاب، أو بين الاستجاب وغير الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستجابى التعبدى تعلق بما يكون الاحتياطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر كما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر فى العباده هو إضافة العمل إلى الله سبحانه عند الإتيان مع تعلق الأمر به واقعاً، وهذا القصد لا يتوقف على إحراز الأمر به واقعاً ولا على ثبوت الأمر المولوى المتعلق به بعنوان الاحتياط فلا نعيد.

أقول: حيث أنجر الكلام إلى أخبار من بلغ فلا بأس بالنظر إليها ليظهر أن مفادها استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب، كما هو ظاهر الماتن قدس سره أو استحباب الاحتياط مولوياً أو أن مفادها كمفاد الأخبار الوارده فى الاحتياط إرشاد إلى حسن الاحتياط، وقد جعل فى الوسائل من مقدمات العبادات باباً وروى فيه تسع روايات على اختلاف مضامينها، والتام سنداً منها روايتان.

إحدهما: ما عن المحاسن، عن على بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقوله» (١).

والأخرى: ما عن الكلينى قدس سره عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير،

ص: ٣٣١

عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه» (١)، وذكر الماتن أن المستفاد استحباب نفس العمل ببلوغ الثواب وكأن بلوغه يوجب استحبابه، ووجه الاستفاد ظهور الصحيحه الأولى في ترتب الثواب على نفس العمل مطلقا، ولولم يكن الخبر البالغ به الثواب عليه صادقا وترتب الثواب على نفس العمل يكشف عن استحبابه، فإنه لا معنى لترتبه على نفس عمل لم يكن محبوبا شرعا، نعم لو كان ترتبه على العمل برجاء إدراك الواقع واحتمال كونه مطلوبا واقعا، بأن كان بعنوان الاحتياط لم يكن كاشفا عن استحباب نفس العمل حيث إن ترتب الثواب على الانقياد كترتبه على الطاعة لا يكشف عن الأمر المولوى بهما.

وقد ذكر الشيخ قدس سره أن مدلولها ترتب الثواب على العمل البالغ عليه الثواب فيما إذا أتى برجاء إدراك الواقع وبمعنوا الاحتياط، وعليه فلا يكون ترتب الثواب عليه كاشفا عن استحباب نفس العمل ولو بعنوانه الثانوى، ووجه كون مدلولها ما ذكر أمران.

أحدهما: أنه سلام الله عليه فرّع العمل على بلوغ الخبر، وقال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله» ظاهره كون بلوغه داعيا له إلى العمل، وحيث إن داعويه الخبر البالغ عند ضعفه لاحتمال صدقه وأصابته الواقع فيكون الإتيان برجاء الواقع وترتب الثواب على العمل كذلك لا يكشف عن استحبابه.

وثانيهما: أنه قد قيد العمل المترتب عليه الثواب بما إذا كان الإتيان طلبا لقول النبي صلى الله عليه وآله فيكون التقييد موجبا لحمل سائر الإطلاقات عليه.

وقد أورد الماتن على كل من الوجهين، أما ما أورد به على الوجه الأول فلأن ظاهر الصحيحه وإن يكن ترتب العمل على البلوغ وكونه هو الداعى له إلى الإتيان، إلا أن معنى الداعى أنه لو لم يكن بلوغ الثواب عليه لم يعمل، وإذا دعاه البلوغ إلى العمل فتاره يقصده بما هو هو وأخرى يقصده برجاء إصابه قول النبي صلى الله عليه وآله وحيث لم يقيد فى الصحيحه الثواب المعطى بالصورة الثانيه لو لم يكن ظاهرها ترتبه على الإتيان بالنحو الأول يكون ذلك كاشفاً عن مطلوبه ذلك الشئ ببلوغ الثواب عليه، وبالجملة فرض كون بلوغ خبر الثواب داعياً له إلى العمل لا يوجب تقييد عمله برجاء إدراك الواقع.

وأما الوجه الثانى: فإن حمل المطلق على المقيد إنما هو فى فرض وحده الحكم بخلاف مثل المقام، حيث يمكن ترتب الثواب على العمل بالخبر الذى بلغ به الثواب عليه، وما إذا أتى بالعمل المزبور لرجاء إدراك الواقع ويمكن بعد فرض استحباب العمل ببلوغ الخبر أن يكون إعطاء الثواب للإطاعة أى امتثال الأمر المتعلق بذلك العمل لا للاحتياط والانتقياذ فيكون وزان الأخبار وزان من سرح لحيته أو من صام يوم كذا أو صلى بكذا فله كذا، ولذا أفتى المشهور باستحباب العمل فى هذه الموارد.

أقول: إذا فرض البلوغ بخبر ضعيف فلا- تكون داعيته إلى العمل إلا- بالإتيان برجاء إصابه الواقع كما إذا كان البلوغ بخبر معتبر كان الإتيان به بنحو المطلوبه الواقعيه لإحرازها، وترتب الثواب على العمل فى بعض الروايات وإن كان صحيحاً، إلا أن المراد العمل على مقتضى البلوغ، والمراد من الأجر فى الصحيحه هو

خصوص الثواب البالغ في الخبر لا مطلق الأجر والثواب، ويفصح عن كون المراد الثواب البالغ ظاهر صحيحه هشام بن سالم (1) المروي في «الكافي» فإنها مع ما في «المحاسن» (2) روايه واحده قد وصلت بطريقتين.

والحاصل لا تكون الصحيحه بظاهرها استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب حتى مع فرض عدم صدق الخبر، بل ولا استحباب العمل بالاحتياط مولوياً، فإن الثواب المعطى إما على الطاعة أو الانقياد، كما لا مجال لدعوى أن المستفاد من تلك الأخبار إلغاء الشرائط المعتمده في اعتبار الخبر بالإضافة إلى الأخبار الوارده في المستحبات أو مطلق غير الإلزاميات، والوجه في عدم المجال لها أن الوارد في الأخبار إعطاء الثواب البالغ للعامل حتى في فرض عدم صدق الخبر، وهذا ليس من لوازم الحجية للخبر ليكون ترتبه كاشفاً عن اعتبار الخبر، ولو كان المراد منها إلغاء الشرائط المعتمده في حجيه الخبر في الإلزاميات لو رد الأمر فيها بالعمل على الخبر سواء عرف المخبر بالعداله أو الثقه أو جهل أو عرف بخلاف ذلك، ومما ذكر يظهر أنه لا يترتب على ذلك العمل الأثر المترتب على العمل المشروع والمستحب، كما إذا بنى على استغناء كل غسل مستحب أو واجب عن الوضوء فلا تترتب مشروعيه الاستغناء واستحبابه على الغسل الوارد في خبر ضعيف أو ورد خبر _ في طريقه ضعف _ في ترتب الثواب عليه.

لا- يقال: على ما ذكر فلا تكون أخبار من بلغ إلا متضمنه لحكم إرشادي محض ويصبح كاللغو، حيث إن الأمر بالاحتياط مغنٍ عن هذا الإرشاد، والعقل مستقل

ص: ٣٣٤

١- (١) الكافي ٢:٧١، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١:٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٣، عن المحاسن: ٢٥.

فإن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) ظاهره في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل

باستحقاق المنقاد للتفضل عليه بالثواب كاستحقاق المطيع، مع أن ظاهر الأخبار ثبوت خصوصيه في مدلولها.

فإنه يقال يزيد مدلول هذه الأخبار على ما هو عند العقل بكون الانقياد موجبا للتفضل عليه بالثواب، وأما تعيين ذلك الثواب فلا سبيل للعقل إليه، وظاهر صحيحه هشام بن سالم بل وغيرها يعين الثواب بالثواب البالغ في الخبر سواء كان صدقاً أم لا.

فيكون مدلولها الوعد بالتفضل الخاص، نظير قوله سبحانه «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار»^(١) حيث لا يستقل العقل باستحقاق المطيع هذا الثواب قبل الوعد به.

في الثمره بين الأقوال في أخبار من بلغ

وربما يقال بظهور الثمره فيما إذا ورد خبر ضعيف في كون عمل ذا ثواب، ودل إطلاق أو عموم في خطاب معتبر على حرمة، فإنه بناءً على كون روايات من بلغ داله على عدم اعتبار القيود المعتره في الخبر القائم بالاستحباب يكون الخبر المفروض مقيدا أو مخصصا لإطلاق الحرمة أو عمومها، وبناءً على كون مفادها استحباب ذلك العمل ببلوغ ذلك الخبر يكون الاستحباب المستفاد من تلك الروايات مزاحما للحرمة المستفاده من العموم أو الإطلاق، فيقدم التحريم لعدم

ص: ٣٣٥

غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بدهه أن الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

وإتيان العمل بداعى طلب قول النبى صلى الله عليه وآله كما قيد به فى بعض الأخبار، وإن

صلاحية الحكم غير الإلزامى للمزاحمة مع الإلزامى.

وفيه أن الحكم الثابت للفعل بعنوانه الثانوى يتقدم على الحكم الثابت له بعنوانه الأولى، كما إذا ورد الترخيص فى الكذب الدافع لضرر الغير عنه، أو مؤمن آخر فإنه يقدم على الحكم الثابت له بعنوانه الأولى، وما يقال من أن الحكم غير الإلزامى لا يزاحم الإلزامى، إنما هو فى تزاحم الحكمين فى مقام الموافقة والامتنال لا فى مقام تزاحم الملاكات، فإن ملاك غير الإلزامى يمكن أن يمنع عن تماميه ملاك الحكم الإلزامى، والتزاحم مع وحده الفعل فى الحكمين إنما هو فى ملاكهما لا محاله؛ لأن الفعل الواحد لا يتحمل حكمين مختلفين، ولكن الصحيح فى المقام عدم تخصيص العام أو المطلق به سواء قيل بأن مفاد أخبار من بلغ بيان صيروره الفعل بقيام الخبر مستحبا أم قيل بأن مفادها عدم اعتبار الشرائط المعبره فى ناحيه الخبر القائم بالإلزاميات فى الخبر القائم بغير الإلزاميات، فإنها ناظره إلى العمل الذى ورد فيه ثواب فقط، ولا يعم ما ورد فيه الدلاله على العقاب أيضاً، كما هو مقتضى العموم فى خطاب التحريم أو إطلاقه، فإن الخبر الضعيف لا يكون معتبرا فى الفرض ولا موجبا لاستحبابه.

وربما يقال: بظهور الثمره فيما إذا أفتى بعض الفقهاء باستحباب عمل أو وجوبه فإنه بناء على عدم اعتبار الشرائط فى البلوغ وصيرورته بلوغاً معتبرا يمكن للفقهاء الآخر الفتوى باستحباب ذلك العمل ولولم يكن فى البين إلا فتوى بعض الأصحاب

كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحه انما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاه بينهما، بل لو أتى به كذلك أو إلتماساً للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعه، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالإستحباب، فافهم وتأمل.

إذا احتمل فيه إصابه الواقع، وفيه أنه لو قيل بعدم اعتبار الشرائط في الخبر الوارد في الثواب على عمل وأنه يكون مدركا للاستحباب أو موجباً له فلا يتعدى إلى موارد فتوى البعض، لأنه إن علم المدرك للفتوى بالإستحباب أو الوجوب ولوحظ عدم تماميته فلا يصدق بلوغ الثواب فيه عن النبي صلى الله عليه وآله أو المعصوم عليه السلام، ألا ترى أنه لا يصدق بلوغ نجاسه ماء البئر عن النبي صلى الله عليه وآله بوقوع النجس فيه مع ملاحظه فتوى المشهور بها، بل إذا لم يحرز المدرك لم يحرز صدق البلوغ، حيث إن الفتوى إبراز لحدسه وإنشاء له لا نقل شيء عن النبي صلى الله عليه وآله أو المعصوم عليه السلام، ثم إن الشيخ قدس سره ذكر في رساله بظهور الثمره في موردين:

الأول: جواز المسح ببله المسترسل من اللحيه كما لو قام خبر ضعيف على استحبابه وقلنا بثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف، ولا يجوز المسح ببلته بناءً على عدم ثبوت الاستحباب بذلك الخبر، وناقش في ذلك الماتن قدس سره في تعليقه على رساله، بأنه إذا كان غسل المسترسل من قبيل المستحب في الواجب ولا يكون من أجزاء الوضوء ليجوز المسح ببلته، نعم لو كان مدلول الخبر كونه جزءاً مستحباً فلا بأس بالمسح ببلته.

إلا أن يقال: ما دلّ على اعتبار المسح ببله الوضوء كونها من بله الأعضاء الأصلية.

أقول: الجزء المستحب مع تغاير الواجب مع المستحب بأن يكون للمستحب

وجود انضمامى إلى الواجب غير صحيح، بل يكون دائما من قبيل المستحب النفسى فى ضمن واجب فلا يجوز المسح ببلته إلا إذا كان استحبابه ملازما لجواز المسح ببلته، كما إذا قيل باستحباب الغسل مرتين فى أعضاء الوضوء، فإنه يستلزم هذا الاستحباب جواز المسح ببله الغسله الثانيه.

الثانى: ما إذا قام خبر ضعيف باستحباب الوضوء للنوم مثلاً فإنه بناءً على ثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف يرتفع الحدث، وأما مع عدم ثبوته لا يحرز ارتفاع الحدث به، وفيه أن الوضوء فى نفسه مستحب من المحدث، ولكن يعتبر فى صحته قصد التقرب، وقد تقدم أن العمل برجاء الاستحباب من قصد التقرب فلا مجال للتأمل فى كونه طهاره من الحدث بالأصغر، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: أنه لا يخفى أن النهى عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان [١].

أقسام النهى عن الشيء

[١] قد يقال بعدم جريان البراءة في الشبهه الموضوعيه، ولا مورد فيها لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأن ما على المولى بيان النهى عن الطبيعى والمفروض أنه محرز وواصل إلى المكلف، ومع ارتكاب المشتبه لا يحرز امتثال النهى عن الطبيعى فيكون ترك المشكوك مقتضى قاعده الاشتغال، وذكر الماتن قدس سره أن النهى عن الطبيعى على نحوين:

النحول الأول: ما إذا تعلق بصرف وجود الطبيعى بحيث تكون موافقته بترك جميع أفراده، ومخالفته بارتكاب أول وجود منه، حيث بعد تحقق أول الوجود لا يبقى نهى عنه ليكون الاجتناب عنه موافقه وارتكابه مخالفه، عكس ما إذا تعلق الأمر بالطبيعى بمعنى طلب صرف الوجود، فإنه بالإتيان بصرف الوجود تحصل الموافقه، وبترك جميع أفراده تحصل المخالفه، ولو كان النهى عن الطبيعى بهذا النحو يلزم الاجتناب عن الفرد المشكوك لاحراز ترك الطبيعى وعدم ارتكاب المنهى عنه يعنى الاتيان بصرف الوجود.

نعم، إذا كان المكلف تاركاً لصرف الوجود من قبل فيحكم بجواز ارتكاب الفرد المشتبه بالاستصحاب فى ترك الطبيعى مع الاتيان به، فإنه كما يحرز امتثال الواجب والإتيان بصرف وجوده بالأصل كما إذا جرى الاستصحاب فى وضوئه، كذلك يحرز موافقه النهى وترك الطبيعى بالأصل.

وعلى الجملة، فالفرد المشتبه فى هذا النحو من النهى عن الطبيعى خارج عن مورد أصاله البراءة، ولو جاز تركه كما إذا كان المكلف تاركاً لصرف وجود الطبيعى

من قبل فجواز ارتكابه للاستصحاب لأصالة البراءة.

ودعوى العلم الإجمالى بعدم جواز ارتكاب المشتبه أو الفرد الآخر بعد ارتكابه، ومقتضى هذا العلم الاجتناب عن المشتبه أيضا، كما ترى لعدم كون هذا العلم منجزا مع جريان الاستصحاب فى بقاء النهى بعد ارتكاب المشتبه، حيث إن مقتضاه ترك الفرد الآخر بعد ارتكاب المشتبه للعلم بمخالفه النهى بعد ارتكابه، وتحقق ما هو متعلقه إما بارتكابه أو بارتكاب الفرد المشتبه من قبل، وبعد إحراز بقاء التكليف بعد ارتكاب المشتبه بالاستصحاب بعدم كون المشتبه من فرد الطبيعى أو عدم تحقق صرف الوجود منه يلزم رعايه التكليف بترك الفرد الآخر.

أقول: مما ذكرنا أخيرا يظهر أنه لا يختص جواز ارتكاب المشتبه بما إذا كان المكلف قبل فعله النهى فى حقه تاركا لصرف الوجود من الطبيعى ليستصحب بعد ارتكاب المشتبه فيحرز به الامتثال، بل الاستصحاب يجرى فى ناحيه عدم كون ارتكاب المشتبه من تحقق صرف وجود الطبيعى ويثبت به بقاء التكليف ولو كان ارتكاب المشتبه عند فعله التكليف من بقاء ارتكابه.

وقد يقال: ما نحن فيه من قبيل دوران تكليف النهى بين أن يتعلق بالأكثر أو بالأقل، وقد يأتى أن المرجع فيه أصالة البراءة عن تعلقه بالأكثر، وبيان ذلك أن تعلق النهى بحيث يكون الزجر عن جميع الأفراد ثبوتاً زجراً واحداً تعلقه بمجموع سائر الأفراد محرز، والشك فى كون المشكوك أيضا مزجور بزجر ضمنى فى ضمن تعلق ذلك بمجموع الأفراد أو لم يتعلق به زجر، فأصالة البراءة عن تعلقه بالمشكوك جاريه، ولكن لا يخفى أن تعلق النهى بصرف الوجود ليس من تعلقه ثبوتاً بمجموع أفراده جميعاً، بل ترك جميع الأفراد حكم عقلى حيث إن الطبيعى لا يندم إلا بترك

بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعه لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبقاً به ليستصحب مع الإتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة

جميعها فإدخال المقام في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين غير تام.

النحو الثاني: من تعلق النهي بالطبيعي، ما إذا كان النهي عن الطبيعي انحلالياً بأن يعتبر ثبوتاً الحرمة لكل وجود منه لتحقق ملاك الحرمة في كل من وجوداته كما هو الحال في جل الخطابات في المحرمات، وفي هذا القسم تجرى أصالة البراءة بالإضافة إلى حرمة المشكوك، فإن خطاب النهي عن الطبيعي على نحو الانحلال إنما يكون بياناً للحرمة بعد إحراز صغرها لعدم تكفل الخطاب الذي هو بمفاد القضييه الحقيقيه لتعيين صغرياتها، ومع عدم إحرازها في مورد يكون العقاب على المخالفه على تقدير الصغرى من العقاب بلا بيان، ولا أقل من أصالة البراءة وأصالة الحل فيه.

ثم إنه لا ينحصر النهي عن شيء على أحد النحويين المذكورين، بل يمكن كونه بأحد نحويين آخرين.

أحدهما: كما إذا تعلق النهي بمجموع أفراد الطبيعي في زمان أو مكان، بأن يكون المراد والمزجور عنه الإتيان بجميع الأفراد فلا يكون الإتيان ببعضها مع ترك البعض الآخر منهيّاً عنه، ويجوز في الفرض الإتيان ببعض أفراده المحرز كونها أفراداً له، فكيف الإتيان بالمشكوك مع ترك أفراده، نعم يقع البحث في هذا الفرض في جواز الإتيان بجميع أفراده المحرز كونها أفراداً له مع ترك المشكوك، فيقال: الظاهر عدم البأس بذلك؛ لأنّ تعلق النهي بجميعها مع الإتيان بالمشكوك محرز وتعلقه بها

فى المصاديق المشتبّه محكمه.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الإجتناّب عن أفراد المشتبّه، فيما كان المطلوب بالنهاى طلب ترك كل فرد على حده، أو كان الشىء مسبوقاً بالترك، وإلاّ لوجب الإجتناّب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شىء إحراز إتيانه إطاعه لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرّمته إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهايه.

مع ترك المشكوك غير معلوم فتجرى أصاله البراءه فى ناحيه تعلقه بها بدون الإتيان بالمشكوك، والمقام عكس ما ذكر فى الواجب الارتباطى المردد أمره بين الأقل والأكثر؛ لأنّ ترك الأقل فى الواجب الارتباطى يوجب العلم بمخالفه التكليف الوجوبى، بخلاف ترك الجزء المشكوك جزئيه مع الإتيان بالباقي بخلاف المقام، فإن الإتيان بالأفراد المحرزه مع المشكوك يوجب العلم بمخالفه النهاى، بخلاف الإتيان بها مع ترك المشكوك.

أقول: هذا إذا لم يكن فى البين أصل موضوعى يثبت عدم كون المشكوك من أفراد الطبيعى، وإلاّ يحرز عدم كونه داخلاً فى تعلق النهاى.

والنحو الآخر: أن يتعلق النهاى عن جميع أفراد الشىء لحصول الأمر البسيط المطلوب من ترك الجميع، كما إذا قيل بأن المطلوب وقوع الصلاه فى غير ما لا يؤكل لا اعتبار المانع لكل ما يدخل فى الأجزاء أو توابع ما لا يؤكل لتجرى أصاله البراءه عن مانعيه المشكوك، نعم لو كان المصلى بدأ صلاته فى غير ما لا يؤكل لحمه يقينا ثم لبس فى الأثناء ما يشك كونه مما لا يؤكل فيمكن القول بجوازه بالاستصحاب فى بقاء وقوع صلاته فى غير ما لا يؤكل، بل لا يبعد جريان الاستصحاب فيما لم يكن مع المكلف ما لا يؤكل قبل الصلاه، ثم لبس عند الدخول بها ما يشك فى كونه مما

غايه الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصاله البراءه جواز الإقتحام فيه، إلا أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً، فتفتن.

لا- يؤكل إذا كان المعتمر فى الصلاه عدم كون ما لا يؤكل معه، فإنه على هذا التقدير يكون المعتمر فى الصلاه بمعنى (واو) الجمع، فالصلاه محرز بالوجدان وعدم حصول ما لا- يؤكل معه فى زمان وقوعها بالأصل، وبضميمه الوجدان إلى ما أحرز بالاستصحاب يحرز وقوع متعلق التكليف، هذا على تقدير كون المأخوذ فى الصلاه وصفا للمصلى وأما إذا كان المأخوذ فى الصلاه وصف اللباس، بأن لا- يكون لباسه مما لا يؤكل لحمه، فبناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه يجرى الاستصحاب فى عدم كون الثوب مما لا يؤكل ولو بنحو العدم الأزلى، ولكن ما ذكر إنما هو فى مقام التصوير. وإلا فظاهر النهى عن الطبيعى سواء كان النهى تكليفياً أو وضعياً فى الانحلال، وعليه فأصاله البراءه عن مانعيه المشكوك للصلاه جاريه.

لا يقال: الاستصحاب فى عدم كون اللباس من غير مأكول اللحم أو عدم كون المصلى لا بسا غير مأكول اللحم لا يفيد شيئاً، فإن المستفاد من موثقه ابن بكير قوله عليه السلام: لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلى فى غيره مما أحل الله أكله»(1)، اشتراط كون الثوب ونحوه على تقدير كونه من الحيوان من مأكول اللحم، والاستصحاب فى عدم كونه من غير مأكول اللحم لا يثبت كونه مما يؤكل.

فإنه يقال: ظاهر الصدر كون ما لا يؤكل لحمه وتوابعه مع المصلى مبطل، وكونه معه حرام وضعاً، ولا يعتبر فى الصلاه كونها فى أجزاء الحيوان، وذكر مما أحل الله

ص: ٣٤٣

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجه على عدم الوجوب أو الحرمة [١]. أو أماره معتبره على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمه كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجه على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً، فافهم.

أكله في الذيل باعتبار عدم المانع معه، لا أن كونها فيما يؤكل لحمه شرط لها.

[١] لا- ينبغى التأمل في أن حسن الاحتياط لا- ينحصر على موارد جريان أصاله البراءه أو غيرها من الأصل النافى للتكليف، بل يجرى حتى فيما قامت الأماره المعتبره على نفي التكليف في الواقع، فإنه مع احتمال التكليف الواقعي يحسن عقلاً بل شرعاً رعايه احتمالاه بموافقته ذلك التكليف على تقديره واستيفاء ملاكته، ويقال: إن حسن الاحتياط مقيد بما إذا لم يكن موجبا لاختلال النظام، ولكن لا يخفى أن عدم حسن الاحتياط مع استلزامه اختلال النظام لعدم تحققه لا عدم حسنه مع تحققه، فإن الاحتياط هو الاتيان بما يحتمل كونه محبوباً وموافقته للتكليف الواقعي على تقديره، ومع بلوغه إلى حد الاختلال يكون العمل مبغوضاً من غير أن يكون احتياطاً، والملتفت إلى كون الاحتياط في جميع الوقائع كذلك له طريقان.

الأول: أن يأخذ بالاحتياط في جميع ما يتلى به بلا فرق بين كون التكليف المحتمل في بعضها غير أهم أو احتمالاه ضعيفاً إلى أن يصل إلى حد الاختلال، ويتركه بعد ذلك فيكون الاحتياط في جميع الوقائع ولكن في فتره من الزمان.

الثاني: اختيار بعض الوقائع من الأول والاحتياط في مثلها مما كان التكليف

المحتمل فيه أهم أو احتماله قويا، وذكر الماتن وغيره أن اختيار الثانى لمن التفت إلى ما ذكر من أول الأمر أولى، ولعل وجه الأولويه ما ورد عنهم عليهم السلام أن القليل من الخير مع دوامه أولى من الخير الكثير الذى لا يدوم.

نعم، هذا مع فرض عدم وجوب الاحتياط كما هو المفروض فى المقام لكون الموارد من موارد الأصل النافى أو الطريق النافى، وأما مع العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايح ووصول النوبه إلى أصاله الاحتياط، وكونه مستلزما لإخلال النظام أو الحرج، فالمتعين هو الوجه الأول إلا أن يدخل الفرض فى مقدمات دليل الانسداد.

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجه على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه [١].

أصالة التخيير

[١] مورد الكلام في المقام أن يدور حكم الفعل بين الوجوب والحرمة من غير احتمال إباحته واقعا، وإلا لكان من مورد أصالة البراءة بل أولى بما تقدم الكلام فيه لعدم جريان ما ذكر وجهاً للاحتياط في الشبهات التحريمية على دوران حكم الفعل بين الوجوب والحرمة والإباحة، وأيضا مورد الكلام ما إذا لم يكن واحد من الاحتمالين الوجوب أو الحرمة بعينه مورداً للاستصحاب، وإلا لانحل العلم الإجمالي بالاستصحاب في التكليف السابق في الشبهات الموضوعية بل الحكمية بناءً على اعتبار الاستصحاب فيها، ثم إنه قد يكون كل من الوجوب والحرمة على تقديره واقعا توصليا أو كان الوجوب على تقديره واقعا تعبديا، وفي كل من الفرضين قد تكون الواقعة مكرره _ ولو بحسب عمود الزمان _ أو لا يكون فيها تكرار، والكلام يقع في مقامات ثلاثة، الأول: ما إذا كان كل من الوجوب والحرمة توصليا مع عدم تكرار الواقعة، الثاني: ما إذا كان أحدهما بعينه أو كلاهما تعبديا مع عدم تكرارها، الثالث: ما إذا كان الدوران مع تكرار الواقعة.

أما المقام الأول: فالاحتمالات بل الأقوال فيه خمسة أولها: جريان البراءة في كل من احتمالي الحرمة والوجوب عقلاً ونقلاً، وثانيها: الأخذ بجانب احتمال الحرمة بدعوى أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعة، وثالثها: التخيير في الأخذ بأحد الاحتمالين والالتزام به والعمل على طبقه، نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين،

ورابعها: التخيير فى الواقعه بين الفعل والترك بتخيير عقلى قهرى لعدم خلو الإنسان من الفعل أو الترك من غير أن يحكم الفعل بالبراءه عقلاً وشرعاً، وخامسها: التخيير العقلى القهرى مع الحكم بإباحه الفعل ظاهراً بأدله الحل، والأخير مختار الماتن قدس سره ولكن الصحيح على ما نذكر هو الوجه الأول؛ لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة تكليف محتمل ولم يتم له البيان، فيكون العقاب على خصوص أحدهما لو اتفق واقعا قبيحا كما يجرى بالإضافة إلى كل من المحتملين، قوله صلى الله عليه و آله : «رفع عن أمتى ما لا يعملون»^(١). ودعوى أنه لا- مجال فى الواقعه لقاعده قبح العقاب بلا- بيان، حيث لا قصور فى المقام فى ناحيه البيان. فإن العلم الإجمالى بيان وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كالمخالفه القطعيه، ولذا لو كان متمكنا من الاحتياط كما إذا علم إجمالاً- بوجوب فعل أو حرمة الآخر لزم الإتيان بالأول، وترك الثانى إحرزاً لموافقه التكليف المعلوم بالإجمال لا يمكن المساعده عليها؛ لما تقدم من أن المراد من البيان فى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو المصحح للعقاب على المخالفه، ومن الظاهر أن العلم الإجمالى بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة مع وحده المتعلق كما هو المفروض فى دوران الأمر بين المحذورين لا يصحح العقاب على مخالفه خصوص أحد المحتملين، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالى بأحدهما مع تعدد المتعلق كما فى المثال، كما أن دعوى أنه لا مجال فى المقام للبراءه الشرعيه؛ لأنّ جعل الحكم الظاهرى إنما يصح إذا لم يعلم بمخالفته الواقع، وأن يكون لذلك الحكم الظاهرى أثر عملى.

ص: ٣٤٨

(١- ١) وسائل الشيعه ١٥:٣٧٠، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

وبتعبير آخر إنما تجرى البراءة عن التكليف المجهول إذا كان وضعه الظاهري ممكناً، والوضع الظاهري يكون بإيجاب الاحتياط. وهذا الوضع غير ممكن لعدم إمكان الوضع والاحتياط في الواقع لا يمكن المساعده عليها أيضاً؛ لأنّ البراءة الجارية في ناحيه الوجوب المحتمل لا يعلم مخالفتها للواقع، وكذلك أصاله البراءة الجارية في ناحيه خصوص الحرمة المحتمل، والعلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع مع عدم إمكان إحراز المخالفه وعدم إمكان الموافقه القطعيه غير مانع من جريان الأصل، والأثر المترتب على البراءة، في كل من المحتملين عدم لزوم رعايه كل منهما بخصوصه.

وعلى الجملة الوضع في خصوص أحد المحتملين ممكن، يرفع احتمال به بأصاله البراءة الجارية في كل منهما، وإنما لا يمكن وضعهما معاً، ولا يعتبر في جريان البراءة في خصوص تكليف محتمل إمكان وضع تكليف آخر محتمل معه، ثم إنه إن كان مراد المساتن من أصاله الإباحه أصاله البراءة في كل من الوجوب المحتمل والحرمة المحتمل فهو صحيح كما ذكرنا، وإن أراد الحليه المقابله للحرمة والوجوب فهي للعلم بعدمها واقعا غير ممكن، والحليه المستفاده من قوله عليه السلام «كل شىء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»^(١) هي الحليه المقابله للحرمة فقط، ومع جريانها في المقام يبقى احتمال الوجوب، فلا بد من نفى احتمال لزوم رعايته من التمسك بأصاله البراءة.

وأما الأخذ بجانب الحرمة المحتمل بدعوى أن دفع المفسده أولى من جلب

ص: ٣٤٩

١- (١) الكافي ٣١٣: ٥، الحديث ٤٠. مع اختلاف يسير.

الحكم بالبراءة عقلاً- ونقلًا- لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً، والتخير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً، أو جهها الأخير، لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلًا.

المنفعة والالتزام بحرمة الفعل غير صحيح، فإنه تشريع أولاً ومع الغمض عنه ان ارتكاب الفعل مع احتمال حرمة في الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه التحريميه جائز كما تقدم، وجواز الارتكاب المزبور مقتضاه عدم لزوم رعايه المفسده المحتمله مع العلم بعدم المصلحه في الفعل أصلاً فما الظن بارتكاب فعل يحتمل فيه المصلحه وعدم المفسده كما في المفروض في المقام.

وكذا احتمال التخير بين الأخذ بالوجوب المحتمل أو الحرمة المحتمله، فإنه لا دليل عليه، وقيام الدليل عليه في الخبرين المتعارضين على تقديره لا يوجب التعدى إلى المقام، فإنه لا يمكن التعدى إلى سائر الأمارات فضلاً عما إذا لم يكن في البين إلا احتمال الوجوب والحرمة، وذكر الماتن قدس سره أن التخير بين المتعارضين على مسلك السببيه على القاعده ولكنه أمر غير صحيح، فإن مقتضى القاعده التسايط عند التعارض من غير فرق بين مسلكى السببيه والطريقيه؛ لما يأتى في باب التعارض من أن ثبوت المدلول الالتزامى لكل من الخبرين لنفى مدلول الآخر يوجب أن لا يتم الصلاح والفساد فى ناحيه الفعل الذى قام الخبران المتعارضان على حكمه، هذا بناءً على كون المراد من التخير، التخير فى المسأله الأصوليه، وأما بالاضافه إلى التخير فى المسأله الفرعيه بأن يلتزم بتعلق تكليف بالجامع بين الفعل والترك فهو أمر غير

وقد عرفت أنه لا- يجب موافقه الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الإلتزام إجمالاً- بما هو الواقع معه ممكناً، والإلتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، وقياسه بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على

معقول، فإن حصول الجامع قهري لا يحتاج إلى التكليف ويكون التكليف به من طلب الحاصل، وأما التخيير في مقام التزاحم بين التكليفين فهو راجع إلى حكم العقل في مقام الامتثال بعد ثبوت كل من التكليفين بفعليه الموضوع لكل منهما وكون صرف قدره في موافقه أحدهما موجبا لارتفاع الموضوع للآخر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بجريان الاستصحاب في ناحيه عدم جعل كل من الوجوب والحرمة إذا كانت الشبهه حكميه، وعدم كون المورد من موضوع الوجوب وموضوع الحرمة فيما إذا كانت الشبهه موضوعيه، ولزوم المخالفه الإلتزاميه مع عدم لزوم المخالفه العمليه القطعيه مع عدم إمكان موافقه كذلك لا محذور فيه، كما إذا كان الواحد من الوجوب أو الحرمة حاله سابقه يؤخذ بها ويلزم العمل على طبقه، ولا يبقى للأصل النافي في المحتمل الآخر موضوع أو منافاه مع الاستصحاب الجارى في ناحيه المحتمل الآخر.

المقام الثانى: ما إذا كان الفعل دائرا أمره بين الوجوب والحرمة مع كون أحدهما أو كلاهما تعبيديا، كما إذا دار أمر المرأة بين الطهر والحيض وبنى على حرمة الصلاه على الحائض ذاتا، أو دار الأمر في تغسيل الأجنبى المرأة الميتة مع فقد المماثل والأرحام بين الوجوب والحرمة، وغير ذلك من الموارد التى لا- يمكن فيها موافقه القطعيه للتكليف الواقعي، إلا- أنه يمكن مخالفته القطعيه باختيار الفعل من غير قصد التقرب، والصحيح فى الفرض تنجيز العلم الإجمالى بسقوط الأصول النافيه فى ناحيه كل من الوجوب والحرمة حيث لا ينحصر تنجيز التكليف الواقعي

الحرمة والآخر على الوجوب _ باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعده، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزامين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقيه فإنه وإن كان على خلاف القاعده، إلا أن أحدهما _ تعييناً أو تخييراً _ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقيه من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجه في هذه الصوره بأدله

على موارد إمكان الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه معاً، ولذا لو علم المكلف بوجوب أحد الضدين الذين لهما ثالث ليس له تركهما باختيار الثالث، فإنه كما لا يصح من المولى الحكيم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف فى صوره إمكان موافقه القطعيه كذلك لا يصح مع عدم إمكان الموافقه القطعيه، فقد ظهر مما ذكر عدم جريان أصاله الإباحه فى دوران الأمر بين وجوب الفعل تعبدياً أو حرمة لمعارضتها بأصاله البراءه عن وجوبه.

وعلى الجملة أصاله الحليه والبراءه عن الحرمة تعارضها أصاله البراءه فى وجوبه، لكون جريانهما فى ناحيه كل منهما ترخيص قطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل، ولا يقاس بدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة التوصلين، ويلحق بالمقام فى دوران الأمر بين كون شىء جزءاً أو مانعاً عن العباده، كما إذا شك فى السجده الثانيه بعد الأخذ فى القيام حيث يحتمل كونه دخولاً فى الغير فلا يعتنى بالشك ولو رجع إلى السجده تكون صلاته باطله لزياده السجده عمداً، أو أنه لا يعدّ دخولاً فى الغير فيجب الرجوع إليها، فإن قلنا بعدم جواز إبطال الصلاه حتى فى مثل الفرض فعليه إتمام الصلاه بأحد الاحتمالين، وإعاده تلك الصلاه ثانياً؛ لأن العلم الإجمالى بوجوب الرجوع مع قصد التقرب أو عدم جوازه وإن لا تكون موافقه قطعيه بالأخذ بأحد الاحتمالين إلا أنه يمكن إحراز موافقتها بالإعاده بعد إتمامها ولزوم

الترجيح تعييناً، أو التخيير تخييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيداً.

ولا مجال _ ها هنا _ لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه _ ها هنا _ وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها،

إعادتها، مقتضى الاستصحاب في عدم تحقق الصلاه المأمور بها الموضوع لبقاء التكليف بها كما لا يخفى.

ثم إنه قد تعجب المحقق العراقي قدس سره مما ذكره الماتن في صورته كون أحد التكليفين أو كليهما تعبدياً من لزوم اختيار أحد الاحتمالين والإتيان بالفعل بنحو التقرب أو الترك رأساً، حيث التزم في بحث الاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف بسقوط العلم الإجمالي عن التأثير رأساً، فلا بأس بارتكاب باقى الأطراف بعد ارتكابه أحدها لاضطراره سواء كان الاضطرار إلى معين منها أو إلى غير معين، وفيما نحن فيه حيث إن المكلف مضطر إلى ترك الموافقه القطعيه فلا بأس بعدم رعايته العلم الإجمالي أصلاً، ولكن الظاهر أن عجزه قدس سره في غير محله، وبيان ذلك أن الماتن قدس سره قد بنى في بحث الاضطرار إلى بعض أطراف العلم معيناً أو غير معين، على أن المعين أو ما يدفع به الاضطرار محلل واقعا عند الارتكاب كما هو مقتضى حديث رفع الاضطرار، وقولهم عليهم السلام: ما من محرّم إلا وقد أحلّه الاضطرار(1)، وبعد فرض أن ما

ص: ٣٥٣

(١-١) وسائل الشيعة ٢٢٨:٢٣، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ١٨.

والموافقه الإحتماليه حاصله لا محاله، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما إذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمه على التعيين تعدياً، إذ لو كانا تعبيدين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحه، لأنها مخالفة عمليه قطعيه على ما أفاد شيخنا الأستاذ قدس سره، إلا- أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح.

يرتكبه لدفع اضطراره مُحللاً- يكون التكليف في سائر الأطراف مشكوكاً من حيث التعلق من الأول بخلاف ما نحن فيه، فإن الاضطرار لم يفرض فيه، بل لا- يمكن الموافقه القطعيه لعدم إمكان الجمع بين الفعل بقصد التقرب والترك رأساً مع علم المكلف تفصيلاً بعدم جواز الاقتصار على الفعل المجرد من قصد التقرب عند ارتكابه؛ لأنه إما إتيان بالحرام أو ترك للواجب، وهذا المحذور غير جار في ارتكاب سائر أطراف العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى ارتكاب بعضها، ولا يقاس أيضاً الاضطرار إلى بعض الأطراف بتلف بعض الأطراف، حيث إن العلم الإجمالي ببقاء التكليف في التالف، إلى تلفه ليس لحصول الغايه للتكليف، بل من قبيل العلم الإجمالي بتعلق التكليف به أو بالطرف الآخر أيضاً بالنحو الذي تعلق به، وما ذكره قدس سره في التفرقه بين الاضطرار والتلف، وإن يكن محل التأمل بل المنع، إلا أنه لا يقاس المقام بمسأله الاضطرار كما ذكرنا.

المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين مع تكرار الوقعه، فنقول قد يكون الإلزام المتعلق بالوقعه المتأخره كالوقعه الفعلية فعليا كما هو مفاد الواجب المعلق، مثلاً إذا حلف على طء زوجته في ليله جمعه وعلى تركه في جمعه أخرى،

فانقدح أنه لا- وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبه إلى ما هو المهم فى المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال فى دوران الأمر بين التخير والتعيين فى غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشده الطلب فى أحدهما، وزيادته على الطلب فى الآخر بما لا يجوز الإخلال بها فى صورته المزاحمه، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صورته الدوران.

ولا- وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أن دفع المفسده أولى من ترك المصلحه، ضروره أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام فى صورته المزاحمه بلا كلام، فكيف يقدم على احتمال احتمال فى صورته الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

واشتبهت الجمعتان فإنه فى مثل ذلك يكون لزوم الوفاء بالحلف فعليا مع تحقق الحلف، والتأخر فى زمان الوفاء والوطء فى كل من الليلتين، وإن دار أمره بين الوجوب والحرمة إلا- أنه لا يجوز للمكلف الفعل فى كل منهما أو الترك فيهما معاً؛ لأنه يحرز معه المخالفه القطعيه لأحد التكليفين، واحراز الموافقه القطعيه معها لا يوجب جوازها لما ذكرنا من أن الحاكم بلزوم الموافقه القطعيه هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، ولا يحكم به العقل مع لزوم المخالفه القطعيه التى هى للتكليف الآخر.

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره بلزوم رعايه الموافقه القطعيه فى ناحيه أحد التكليفين إذا كان أهم من الآخر أو محتمل الأهميه، بدعوى أنه كما يقع التزاحم بين التكليفين فى مقام الامتثال فيقدم فيه جانب التكليف الأهم أو محتمل الأهميه،

كذلك يقع التزاحم بينهما في مقام إحراز الموافقه القطعيه فيهما، وما ذكر في ناحيه تقديم الأهم أو محتمل الأهميه في الأول يقتضى رعايته في الثانى أيضا.

وفيه ما لا يخفى فإن الموجب لتقديم الأهم أو محتمل الأهميه لا يجرى في عدم إمكان الموافقه القطعيه في كل من التكليفين المعلوم إجمالاً ثبوتهما، فإن الموجب لتقديم الأهم إما إحراز الإطلاق في خطابه والتقييد في خطاب التكليف الآخر، أو للشك في تقييد إطلاق خطابه مع العلم بثبوت التقييد في خطاب التكليف الآخر، أو القطع بالمعذوريه مع صرف قدره في الأهم أو محتملها، وهذا يجرى في ناحيه عدم التمكن من إحراز الموافقه بالإضافة إلى كلا التكليفين، فإن الحاكم بلزوم إحرازها هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، وليس له حكم بذلك مع استلزام إحرازها إحراز المخالفه القطعيه بالإضافة إلى التكليف الآخر؛ ولذا لا يثبت التخيير مع تساوى التكليفين في الملاك، بل يلزم الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه في كل منهما، وكذا الحال في تردد أفراد الواجب والحرام، وأما إذا لم يكن التكليف بالواقعه المتأخره فعليا، كما هو مفاد الواجب المشروط كما إذا رأت المرأه الدم مرتين مع عدم تخلل أقل الظهر بينهما وزيادتهما على عشره أيام، فإن الصلاه في كل من الدمين وإن دار أمرها بين الوجوب والحرمه ذاتا، فهل هذا مثل ما إذا كان التكليف بكل من الفعلين فعليا فلا يجوز ترك الموافقه الاحتماليه في كل منهما أو يحسب كل منهما واقعه مستقله، الأصح هو الأول كما يأتى من عدم الفرق بين التدريجيات والدفعيات في تساقط الأصول النافيه من أطراف العلم، هذا مع قطع النظر عما ورد في المثال من الحكم بكون الدم الأول حيضا، والثانى استحاضه.

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتاره لتردده بين المتباينين [١].

أصله الاحتياط

تنجيز العلم الإجمالي في المتباينين

[١] قد يكون التكليف في موارد العلم الإجمالي بنوعه معلوماً كان الشك في متعلقه، كما إذا ترددت الوظيفة يوم الجمعة بين الظهر وبينها، وقد يكون التكليف بجنسه معلوماً كما إذا لم يعلم أن التكليف المعلوم بالإجمال وجوب متعلق بهذا الفعل أو حرمه متعلقه بذاك الفعل، وتردد المتعلق بين الفعلين مع العلم بنوعه تارةً يفرض بين المتباينين سواء كان تباينهما بالذات كصلاحي الظهر والجمعة أو بالاعتبار كالتقصير والتمام، حيث إن القصر يشترط فيه عدم لحوق الركعتين الأخيرتين، والتمام يعتبر فيه لحوقهما ويفرض في الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث إن الأقل هو الفعل لا بشرط الزائد، والأكثر هو المشروط بالزائد، وقد ذكر الماتن قدس سره أن العلم بجنس التكليف مع إمكان موافقته القطعية ومخالفتها كذلك، وكذا العلم بالتكليف بنوعه مع تردد متعلقه بين المتباينين يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالإجمال فيما إذا كان التكليف فعلياً مطلقاً حتى مع العلم الإجمالي بمعنى تعلق إرادته المولى بفعل العبد أو كراهته حتى في هذا الحال، وتكون فعليته كذلك موجباً لتخصيص أدله الأصول النافية وحملها على غير أطراف هذا العلم بالتكليف، حيث لا يمكن الترخيص فيها مع الفعلية للمناقضة، بخلاف ما إذا لم يكن التكليف المعلوم فعلياً مطلقاً بأن كانت فعليته مادام لم يرخص في الارتكاب ظاهراً، كما هو الحال في صورته العلم به

تفصيلاً، حيث إن التكليف لو كان فعلياً مع قطع النظر عن العلم التفصيلي به لكان فعلياً معه أيضاً لا محاله، لعدم الموضوع للحكم الظاهري معه بخلاف العلم الإجمالي فإنه يمكن أن لا يكون التكليف فعلياً معه لثبوت الموضوع للحكم الظاهري في أطرافه.

أقول: ما ذكر قدس سره من أنه مع فعلية التكليف الواقعي مطلقاً لا مجال للأصول النافية في أطراف العلم، بخلاف ما إذا كانت فعليته غير مطلقه، فإن الفعلية غير المطلقة لا تنافي جعل الحكم الظاهري والترخيص في أطراف العلم الإجمالي لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا سبيل لنا نوعاً إلى إحراز الفعلية المطلقة في التكليف الواقعي مع عموم خطابات الأصول أو إطلاقاتها، فإن مدلولات الخطابات الشرعية عند الماتن قدس سره الأحكام الإنشائية، وتكون ظاهره في فعليتها مع عدم القرينة على الخلاف، والعموم والإطلاق في أدله الأصول وخطاباتها قرينه على الخلاف، أضف إلى ذلك أن الفعلية تكون في جميع الأحكام الواقعية حتى إذا لم يكن التكليف إلزامياً، فالفعلية بالمعنى الذي فسرها بإرادته المولى الفعل من العبد لا أساس لها أصلاً، فإن حب المولى وبغضه وإن يتعلق بفعل العبد، ولكن الحب أو البغض لا يكون من الإرادة، والإرادة من المولى تتعلق بالمقدور، وفعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، ولو تعلقت إرادته سبحانه بفعل العباد لخرجت أفعالهم عن كونها اختيارية لهم، وإنما تتعلق إرادته المولى بإيجابه وتحريمه وغيرهما من أحكامه، والمفروض في المقام ثبوت الإيجاب أو التحريم من قبل المولى لفعلية الموضوع لهما، ويقع البحث في أن هذا العلم يكون وصولاً للتكليف المعلوم بالإجمال ليكون التكليف منجزاً بحيث مع وصوله يقبح من المولى الحكيم

الترخيص القطعي في مخالفته القطعيه، ويلزم موافقته القطعيه أم يمكن مع هذا العلم الأخذ بالإطلاق والعموم من خطابات الأصول النافيه في كل من أطراف العلم أو بعضها لتكون النتيجة لزوم الموافقه القطعيه أو عدم جواز المخالفه القطعيه، وذكر العراقي قدس سره أنه مع العلم الإجمالي بالتكليف يحكم العقل باشتغال الذمه به حتى يحصل الفراغ منه، ولا يمكن للشارع الترخيص في الارتكاب في جميع الأطراف أو ترك جميعها في الواجبات، حيث إن الترخيص فيهما كذلك ترخيص في المعصيه كما لا يجوز الترخيص في بعضها، حيث إن مورد الترخيص يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه فيكون الترخيص على تقدير مصادفه احتمالاً ترخيصاً في المعصيه أيضاً فيقبح من المولى الحكيم وينافي حكم العقل بالاشتغال، وبتعبير آخر ليس المدعى مناقضه الترخيص في جميع الأطراف أو بعضها مع فعله التكليف، يعنى الفعلية التي تقدمت في كلام الماتن، فإن الفعلية المزبوره لا تجتمع مع الترخيص حتى في الشبهه البدويه، وعلى المولى مع تلك الفعلية الإيصال إلى المكلف ولو بجعل الاحتياط في مورد، بل المراد من الفعلية ما هو المستفاد من الخطابات الشرعيه في حرمة الأفعال أو وجوبها كون الغرض من التكليف التصدي لما فيه إمكان انبعاث العبد إلى الفعل أو منعه عنه بوصوله إليه، وبما أن العلم الإجمالي بالتكليف وصول فيستقل العقل بالاشتغال، ولزوم تحصيل الفراغ عن عهده والترخيص في كلها أو بعضها غير ممكن، لكونه ترخيصاً في المعصيه أو ما يحتمل كونه معصيه، ولا ينتقض بموارد انحلال العلم الإجمالي؛ لأنه لا وصول مع الانحلال حتى يحكم العقل بالاشتغال، كما لا ينتقض بموارد جريان قاعده الفراغ أو التجاوز ونحوهما، ليقال: إنه في مورد العلم التفصيلي بالتكليف يمكن أن لا تجب الموافقه

القطعيه، فكيف بالمعلوم بالإجمال، وذلك فإن مفاد قاعدتي الفراغ والتجاوز جعل البدل بالتعبد بحصول الامتثال وحكم العقل بالاشتغال حتى يحرز الامتثال الأعم من الامتثال الوجداني والتعبدى، ولا يستفاد من خطابات الأصول النافيه جعل البدل والتعبد بحصول التكليف لا بالدلاله المطابقه ولا الإلتزاميه كما لا يخفى.

أقول: ما ذكر الماتن قدس سره من كون المراد من فعليه التكليف تعلق الإراده الحقيقيه من المولى بفعل العبد وإن لا يصح، فإن فعل العبد بما هو فعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، وتعلق مشيئه الله سبحانه بأفعال العباد أو الترك منهم، وان كان تعلقها بفعل العباد موجبا لحصول الأفعال أو الترك منهم لا محاله، إلا أن ذلك يوجب وقوع الاضطراب وارتفاع اختيارهم حقيقه كما هو مقرر فى محله، إلا أنه مع الغمض عن ذلك فلا يرد ما ذكره قدس سره من وجوب الإيصال؛ لأن إطلاق الإراده أمر إضافى فيمكن إطلاقها بالإضافة إلى موارد العلم الإجمالى، وعدم الإطلاق بالإضافة إلى الشبهه البدويه فلا يجب عليه الإيصال، بل له الترخيص فى موردها، وما ذكره من أنه لا يمكن للشارع الترخيص فى بعض أطراف العلم؛ لأنه ترخيص فى المعصيه لو اتفق مصادفته المعلوم بالإجمال لا يخفى ما فيه، فإن حكم العقل بلزوم رعايه احتمال التكليف فى جميع الأطراف لاحتمال الضرر فى ترك رعايته فى بعضها ومع ترخيصه الظاهرى، لا احتمال للضرر. ويشهد لذلك موارد الانحلال الحكمى لا الحقيقى، ليقال بأنه لا علم بالتكليف فى موارد الانحلال والتعبد الظاهرى بالامتثال بالاستصحاب أو قاعدتي الفراغ والتجاوز مرجعه أو لازمه عدم أخذ المكلف بالمخالفه الواقعيه لو اتفقت؛ لأنه لا معنى لجعل البدل الظاهرى غير هذا المعنى، وعلى ذلك وبعد البناء على أن فعليه التكليف الواقعي إنما هو بفعليه الموضوع له

كما فى التكليف غير الإلزامى، والأحكام الوضعيه التى تكون لسان خطاباتها الأحكام المجعوله بمفاد القضايا الحقيقيه يكون الموضوع للأصول محققا فى ناحيه كل واحد من أطراف العلم فى نفسه، ورفع اليد فيها عن خطابات الأصول النافيه يحتاج إلى ثبوت مقيد لإطلاقاتها من ناحيه العقل أو الشرع، وذلك فان الحكم الظاهرى والتكليف الواقعى لا يكونان متنافيين فى البدء؛ لأنّ التكليف الواقعى نفسى ناشئ عن الملاك فى متعلقه والحكم الظاهرى طريقي ناش عن المصلحه فى ثبوت نفس الحكم من غير أن يكون فى متعلقه ملاكا غير ما فيه من الملاك واقعا، كما لا يكون بينهما منافاه فى الغرض؛ لأنّ الغرض من التكليف الواقعى إمكان كونه داعيا للمكلف إلى الإتيان بمتعلقه أو تركه، والغرض من الحكم الظاهرى العمل به عند عدم وصول التكليف الواقعى ولو كان التكليف الواقعى معلوما ولو بالإجمال لكان الترخيص فى جميع أطراف العلم منافيا للتكليف الواقعى فى ناحيه الغرض، حيث لا- يجتمع مع وصول التكليف المعلوم بالإجمال مع الترخيص فى ارتكاب جميعها، وكون كل من الأطراف فى نفسه مشكوكاً إنما يفيد فى اعتبار الحكم الظاهرى فى خصوصه إذا كان لذلك البعض معيّن لدخوله تحت خطاب الأصل العملى، كما إذا كان سائر الأطراف موضوعا لموضوع الأصل المثبت للتكليف أو لغير ذلك، أو قام دليل خطاب على ثبوت الترخيص فى الارتكاب فى أحدهما لا بعينه، كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائين مع علمه بنجاسه أحدهما إجمالا، فإنه قد تقدم إن الترخيص فيما يختاره لدفع اضطراره منهما حكم ظاهرى مستفاد من فحوى أدله رفع الاضطرار، بخلاف ما إذا لم يكن فى البين معين لبعض الأطراف ولا دليل خاص، حيث يكون شمول خطاب الأصل النافى لكل واحد من الأطراف على حدٍ سواء

فيستقط في جميعها.

لا- يقال: لا- بأس بجريان الأصل النافى في كل من الأطراف مشروطا بترك الباقي، فإنه مع هذا النحو من الترخيص لا يثبت الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواصل.

فإنه يقال: لا يحتمل أن تكون الحلية الواقعية في كل من الأطراف مقيدة ومشروطه، بل الحكم الواقعي في كل طرف إما الحلية الواقعية أو الحرمة الواقعية المطلقتين، فلا تعارض بين خطاب التكليف الواقعي مع خطاب الحلية الواقعية، وأما الحلية الظاهرية في كل من الأطراف إنما يستفاد من خطاب واحد، لا أن لكل من الأطراف للحلية الظاهرية خطاباً يخصه حتى يجمع بين الخطابين بما ذكر، فالجمع بين الحكمين بالتخيير أو بتقييد كل منهما بترك الآخر إنما يصح ويعدُّ جمعا عرفيا إذا كان لكل من الحكمين خطاب يخصه كان الحكمان مع احتمال التخيير واقعيين، نعم لو كان بين الأطراف تكليفا إلزاميا أو وضعا يستتبع الإلزام واحتمل ثبوت الإلزام أو الوضع في جميعها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين أو الثوبين واحتمل نجاسه الآخر أيضا، فلا مانع عن إجراء أصله الطهاره في الإناء بعنوان الآخر منهما أو الثوب الآخر، فيحكم بصحة الصلاه إذا صلى في أحدهما وأعادها فيالثوب الآخر، فإن ثابث الثوبين أو الإناءين محكوم بالطهاره ولو بعنوانه، وهذا الأمر غير مفروض في المقام للعلم بثبوت التكليف الواقعي في بعض الأطراف، وعدم ثبوته في البعض الآخر، ثم إنه لا فرق فيما ذكر من سقوط الأصول النافية من أطراف العلم بالتكليف مع عدم المعين بين أصل وأصل آخر، وأما الأصول المثبته للتكليف في الأطراف فلا مانع من جريانها في كل منها؛ لأنَّ الموجب لتعارض الأصول فيها لزوم الترخيص

القطعي في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بينها، ولا يلزم من جريان الأصول المثبتة هذا المحذور، ولا يكون ملاك التعارض في الأصول العمليه عين ملاك التعارض في الطرق والأمارات، يعنى العلم بعدم مطابقه كلتا الأمارتين للواقع؛ لأن مجرد العلم بالخلاف لا يضر في جريان الأصول العمليه فيما إذا لم يلزم المخالفه العمليه للتكليف الواقعي، نعم قد ذكر الشيخ قدس سره وقوع المعارضه بمجرد العلم المزبور بدعوى لزوم المناقضه من شمول أدلتها لأطراف العلم، ولكنها ضعيفه كما بين في بحث الاستصحاب، ونذكر ضعفها في المقام إجمالاً، وعن المحقق النائيني قدس سره عدم جريان الأصول التنزيليه في أطراف العلم الإجمالي سواء كانت نافيه للتكليف أو مثبتة؛ لأن مفاد الأصول التنزيليه هو العلم بالواقع من جهه البناء العلمى فيمتنع التعبد به مع العلم بخلافه في بعض الأطراف.

فقول قد ذكر الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي سواء كان مفاده ثبوت التكليف فيها أو نفيها بدعوى أن شمول خطابه لأطراف العلم يوجب التناقض في مدلولها من جهه صدرها وذيلها، حيث إن مفاد لا تنقض اليقين بالشك لو عم أطراف العلم يكون مفاده النهى عن نقض اليقين بالشك في كل منها بنحو السالبه الكليه. وما في ذيلها: «ولكن انقضه بيقين آخر» مفاده نقض اليقين السابق في بعض تلك الأطراف للعلم بالخلاف في بعضها، وهذه الموجه الجزئيه تناقض السالبه الكليه.

وفيه أن: «لا تنقض» يعم جميع الأطراف كلاً بملاحظه نفسه، واليقين السابق متعلق به كذلك، ولكن اليقين بالخلاف لم يتعلق به كذلك حتى ينافى الذيل صدره، وعلى تقدير الإغماض فعدم الشمول ما كان فيه الذيل المزبور فلا يمنع شمول ما لم يرد فيه الذيل المزبور، مع أن هذا البيان على تقدير تماميته يختص بأدله

الاستصحاب ولا- يجرى فى خطابات سائر الأصول، مثل قولهم: «رفع عن امتى ما لا يعلمون»^(١) نعم يمكن الوهم فى جريانه فى مثل: «كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام»^(٢) أو «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر»^(٣).

وأما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فيرد عليه أن التعبد بالعلم بشىء إنما ينافى العلم بالخلاف فى نفس ذلك الشىء وجدانا، بل لا معنى للتعبد فيه معه، وأما مع عدم العلم فيه بخصوصه فانما ينافى التعبد بالعلم فيه إذا استلزم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بينهما إجمالاً، ولا- يكون مجرد التعبد بالعلم من حيث البناء العملى فى طرف منافيا للتعبد بالعلم فى كل من سائر الأطراف أيضا؛ لأنّ التعبد بالعلم فيه لا ينفى المتعبد به من سائر الأطراف، كما إذا توضحاً بمائع مردّد بين الماء الطاهر والمضاف النجس، حيث إن التعبد ببقاء الحدث لا يثبت نجاسه الأعضاء حتى لا يجرى الاستصحاب فى طهارتها.

جريان الأصل الطولى النافى فى بعض أطراف العلم إذا اختص خطابه بذلك البعض

ثم إنّ ما ذكرنا من تساقط الأصول النافية فى أطراف العلم للوجه المتقدم، وهو لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بين الأطراف وعدم المعين لبعض الأطراف ليؤخذ بالأصل النافى فيه، مقتضاه عدم المانع من جريان الأصل النافى فى بعض الأطراف إذا كان لذلك الأصل النافى خطاب آخر مفاده غير

ص: ٣٦٤

١- ١) مستدرک الوسائل ٤٢٣:٦، الباب ٢٦، الحديث ٧١٣٦.

٢- ٢) الكافي ٣١٣:٥، الحديث ٣٩.

٣- ٣) التهذيب ٢٨٤:١، الحديث ١١٩.

مفاد الأصل النافى المشترك، ويكون أصلاً طولياً بالإضافة إلى الأصل النافى المشترك، كما إذا علم بنجاسه ماء أو نجاسه ثوب، فإن الاستصحاب فى طهارتهما أو قاعدتهما فيهما وإن تسقط بالمعارضه؛ لأنّ شمول خطاب النهى عن نقض اليقين أو: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» بالإضافة إلى كل منهما على حدٍ سواء، إلا أن خطاب «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» يختص بالماء فيجوز شربه وإن لم يجز استعماله فى التطهير من الحدث أو الخبث؛ لأنّ أصله الحليه لا مورد لها فى ناحيه الثوب، لعدم حرمة لبس الثوب المتنجس تكليفاً كما هو ظاهر الحليه والحرمة المضافه إلى الأشياء، ودعوى أن أصله الحليه فى ناحيه الماء يعارضها أصله الطهاره فى ناحيه الثوب لم يعلم لها وجه، بعد ما ذكرنا أن الموجب للمعارضه عدم المعين للأصل النافى فى بعض الأطراف، نعم إذا كان الأصل الطولى مشتركاً بين الأطراف وكان المختص هو الأصل الحاكم على ذلك الأصل الطولى، كما إذا علم بنجاسه الماء أو غصبيه الثوب تقع المعارضه بين أصله الحليه فى ناحيه الثوب وبين أصله الطهاره وأصله الحليه فى ناحيه الماء، ولا مجال لدعوى أنه تسقط أصله الطهاره فى الماء وأصله الحليه فى الثوب بالمعارضه ويرجع إلى أصله الحليه فى الماء؛ لأنها فى الماء أصل طولى لا تصل النوبه إليها مع أصله الطهاره فيه، وذلك فإن معنى كونها أصلاً طولياً أنه لا تصل النوبه إليها مع جريان الأصل الحاكم لا مع عدم جريانه كما هو الفرض فى المقام.

وبتعبير آخر الأصل الطولى المشترك مع عدم جريان الأصل الحاكم المختص ببعض الأطراف فى عرض الأصل الحاكم، والطوليه إنما هى فى فرض جريان الأصل الحاكم، ولا يقاس ذلك بفرض اختصاص الأصل الطولى واشتراك الأصل الحاكم،

فإن خطاب الأصل الطولى شموله للطرف المختص به بلا محذور، نعم إذا كان الأصل الطولى فى أحد الطرفين مثبتاً وفى الآخر نافياً وبعد تساقط الأصلين الحاكمين فى كل من الطرفين يجوز الرجوع إلى الأصل الطولى فىهما وينحل بهما العلم الإجمالى انحلالاً حكماً، كما إذا علم بعد صلاتى المغرب والعشاء إما بنقصان ركوع من صلاه العشاء أو بزيادته فى صلاه المغرب، فإنه لا بأس بعد سقوط قاعده الفراغ فى ناحيه كل من صلاه المغرب والعشاء بالرجوع إلى الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، وعدم الإتيان بالركوع الرابع فى صلاه العشاء فىحكم ببطان العشاء وصحه صلاه المغرب، ونظير ذلك ما إذا علم إما بعدم الإتيان بصلاه العصر أو نقصان ركوع صلاه المغرب التى صلاها فإن قاعده الحيلولة الجارىه فى صلاه العصر معارضه بقاعده الفراغ الجارىه فى صلاه المغرب وبعد تساقطهما يرجع إلى أصله البراءه من وجوب قضاء العصر، بل استصحاب عدم فوتها حيث إن الاستصحاب فى عدم الإتيان بها فى وقتها لا يثبت فوتها، ولكن الاستصحاب فى عدم الإتيان بصلاه المغرب جارىه يثبت بقاء التكليف بها.

تنجيز العلم الإجمالى له مرتبتان ولا ملازمه بين ثبوتها وسقوطها

قد ظهر مما ذكرنا أنّ لتنجيز العلم الإجمالى مرتبتين ولا ملازمه بين التنجيز بالمرتبه الأولى وهو عدم جواز مخالفته القطعيه والتنجيز بالمرتبه الثانيه يعنى لزوم الموافقه القطعيه، ولكن قد يقال الموارد التى أُشير إليها من تنجيز العلم الإجمالى التكليف بالمرتبه الأولى دون الثانيه غير صحيح، فإن العلم الإجمالى فى تلك الموارد غير منجز أصلاً، بل المنجز فيها الأصل المثبت فى بعض الأطراف والترخيص فيها بالأصل النافى فى بعضها الآخر، ولذا يعبر عن هذه الموارد بانحلال

وأخرى بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

لا- يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبه على مخالفته، وحينئذ لا محاله يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعه أو الإباحه مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

العلم الإجمالى حكماً وعدم تأثيره فى التنجز أصلاً، وما ذكر فى مسأله العلم بنجاسه هذا الماء أو نجاسه ذلك الثوب غير صحيح، بل يجب الاجتناب عن الماء كالثوب للعلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه الثوب.

والتمثيل لانفكاك مرتبتى التنجيز بما إذا علم الزوج بلزوم المبيت عند إحدى الزوجتين واشتبهتها، حيث لا يجوز ترك المبيت فى تلك الليله عندهما رأساً مع أنه لا تجب الموافقه القطعيه غير صحيح؛ لأن المنكر فى كلام، صاحب الكفايه والعراقى ما إذا كان بالترخيص من الشارع فى بعض الأطراف للعلم الإجمالى بالتكليف فيها لا ما إذا كان عدم لزوم الموافقه القطعيه لعدم تمكن العبد من إحراز الإمتثال حيث إن فعليه التكليف ينافى ترخيصه لا- معذوريه المكلف من إحراز الإمتثال لعدم تمكنه عقلاً- لا يمكن المساعده عليه، فإن سقوط قاعده الفراغ فى مسأله العلم بزياده الركوع إما فى صلاه المغرب أو نقصانه فى العشاء مستند إلى تنجيز العلم الإجمالى، فإنه لولا لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى بالتكليف بإعاده إحداهما لكانت كل من الصلاتين محكوماه بالصحه، وقد تقدم أن الموجب للتساقط فى الأصول فى أطراف العلم الإجمالى غير الموجب له

وإن لم يكن فعلياً كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدله البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقذ أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات، لا

في الإمارات، ولا- يكون مجرد العلم الإجمالي موجبا للتساقط في الأصول من أطراف العلم الإجمالي، ثم إنه بعد تساقط قاعده الفراغ في ناحيه كل من الصلاتين يكون ترك إعاده المغرب مستندا إلى الأصل النافي المختص، وهذا معنى التفكيك في العلم الإجمالي في تنجيزه بين عدم جواز مخالفته القطعيه وبين لزوم موافقتها القطعيه في مورد كان الأصل النافي مختصا ببعض أطرافه.

لا- يقال: أصاله الحليه في ناحيه الماء فيما إذا علم بنجاسته أو نجاسه الثوب غير جاريه؛ لأنها معارضه بأصاله البراءه عن مانعيه الثوب في الصلاه.

فإنه يقال: إن أصاله البراءه عن مانعيه الثوب مبتلاه بالمعارض أيضا بأصاله البراءه عن حرمة استعمال الماء في الأكل والشرب، ولكن أصاله الحليه بما أن لها خطاباً خاصاً تجرى في ناحيه الماء بلا معارض.

بقي في المقام أمران، الأول: أن العلم بحدوث التكليف إجمالاً كما أنه موجب لتنجزه كذلك العلم الإجمالي في مرحله الامتثال موجب أيضا لسقوط الأصول الجاريه في أطرافها، فما لم يكن في اليين ما يثبت الصحه في بعض الأطراف يجب الاحتياط في جميعها، ولو اقتصر المكلف في امتثال التكليف على بعض الأطراف ثم ظهر كونه مصادفا للواقع يحكم بالإجزاء في التوصليات، وهل يحكم بالإجزاء في التعبديات، فظاهر كلام الشيخ قدس سره أن الحكم بالإجزاء يختص بما إذا كان عازما على

محاله يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالى، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهرى فى أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهه، فافهم.

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً- موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصوره، وإنما التفاوت بين المحصوره وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليه المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

الموافقه القطعيه ولو لم يكن عازماً إلا- بالاقتصار على بعض الاحتمالات فلا- يحكم بالصحه حتى إذا ظهر موافقه المأتى به للمكلف به، وما ذكره مبنى على اعتبار قصد الجزم فى نيه العباده بأن لا يكون قاصداً بالإتيان بها على تقدير، ولكن لم يرد فى شىء من الأدله اعتبار الجزم بهذا المعنى فى صحه العلم.

وقد يقال: إنه يترتب على ذلك أنه لو دار الأمر فى الواجبين المترتبين بين تكرار كل منهما، كما إذا اشتبهت القبلة مع وجوب صلاه الظهرين بين طرفين أو أكثر، فما دام لم يفرغ من احتمالات الواجب الأول لم يجز الإتيان بمحتمل الواجب الآخر بناء على اعتبار قصد الجزم، بخلاف ما إذا قيل بعدم اعتباره فإنه يجوز له قبل الفراغ الإتيان ببعض احتمالات الواجب الآخر، كما إذا صلى الظهر إلى جهه يجوز صلاه العصر إلى تلك الجهه، ولا- يعتبر الفراغ من احتمالات صلاه الظهر، نعم لا- يجوز له أن يأتى من احتمالات العصر إلى غير الجهه التى صلى الظهر إليها وإلا علم بطلان العصر لفقد الترتيب أو لكونها إلى غير جهه القبلة، ولكن لا يخفى ما فى هذا التفریع، فإنه بناءً على قصد الجزم فى صحه العباده فاللازم أن يكون قاصداً للامثال الإجمالى، وهذا القصد لا ينافى الدخول فى احتمالات العصر على النحو الذى ذكرنا قبل الفراغ

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره وغيرها، فى التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف فى الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو فى ناحيه المعلوم فى فعله البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالى باختلاف الأطراف من محتملات صلاه الظهر.

الثانى: ما إذا كان للمعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف أثر زائد كما إذا علم بنجاسه الماء أو نجاسه اللبن فإن النجاسه فى الماء أو اللبن موضوع لحرمة الأكل والشرب، ويختص الماء بأن النجاسه فيه توجب عدم جواز استعماله فى رفع الحدث والخبث، وفى مثل ذلك تسقط أصله الطهاره فى كل من ناحيه الماء وناحيه اللبن، وكذا أصله البراءه والحليه فى استعمال كل منهما فى الشرب والأكل، وأما بالإضافة إلى رفع الحدث أو الخبث باستعمال الماء المزبور فيرجع فيه إلى الأصل الجارى فيه سواء كان مثبتاً كما فى المثال فإنه يرجع إلى استصحاب بقاء الحدث أو الخبث، بمعنى أنه لم يغسل بماء طاهر أو لم يتوضأ أو لم يغتسل بالماء الطاهر، أو كان نافياً طويلاً كما تقدم فى مسأله العلم بنجاسه الماء أو الثوب بالإضافة إلى حليته شرب الماء.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاختلاف فى الموضوع المترتب عليه الأثر بأن كان الدوران بين الأقل والأكثر فى الموضوع لا الأثر، فإنه لو لم يكن فى الفرض قدر مشترك كما إذا علم بنذره بقراءه سورته خاصه فى صلاته بعد الحمد، وترددت السوره المنذوره بين سورته التوحيد وسوره يس، فعليه الاتيان بصلاتين بكل من

قله وكثره في التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنه لا- تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقذح أنه لا وجه لإحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضروره أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً- إما من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطرافه أو من جهه الإضطراب إلى بعضها [١].

السورتين بعد قراءه الحمد لسقوط الأصول النافيه في الطرفين، بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك خارجي في الأثر، كما إذا علم إجمالاً بأنه استدان من زيد الفأ، أو أتلف عليه ألفين فإن الاستدانه والإتلاف وإن كانا موضوعين وليس بينهما قدر مشترك خارجي، إلا أن وجود القدر المشترك في حكمها وهو اشتغال الذمه بالأقل كافٍ في الانحلال.

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنه مع عدم العلم بتكليف فعلي سواء كان عدم العلم بفعليته من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطراف العلم أو من جهه الاضطراب إلى ارتكاب بعضها معيناً أو مردداً، أو من جهه العلم بموضوع يعلم بتحقيقه في طول الزمان كعلم المستحاضه بحيضها في بعض أيام الشهر لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته، بخلاف ما إذا علم التكليف الفعلي فإن العلم الإجمالي يوجب تنجزه ولو كان بين أطراف تدريجيته، فإن التدرج في متعلق التكليف لا- ينافي فعليته ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالي، كذلك يصح بأمر استقبالي كوجوب الحج على المستطيع في موسمه، ومقتضى كلامه هذا أن العلم الإجمالي بحدوث تكليف، إما فعلاً أو في

المستقبل لا- يوجب التنجز، بخلاف ما إذا كان التكليف المعلوم فعلياً والتدرج في متعلق ذلك التكليف، فإنه لا فرق في تنجزه بين كون أطراف التكليف المعلوم بالإجمال دفعيه أو تدريجيه.

تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات

وينبغي الكلام في المقام في أقسام التدرج فنقول إن التدرج قد يستند إلى اختيار المكلف كما إذا علم بكون أحد الثوبين غصبا فإنه يمكن للمكلف لبسهما معا، ولكن اختار أن يلبس أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر، ولا إشكال في أن هذا القسم يدخل في العلم الإجمالي بالتكليف في الدفعيات والعلم بالحرمة الواقعية المتعلقة بلبس المغصوب يكون منجزا لها، وقد يستند التدرج إلى عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الارتكاب دفعه، كما إذا علم بحرمة أحد ضدين لهما ثالث، فإنه يتمكن من الإتيان بأى منهما أولاً، ولكن لا يمكن الجمع بينهما في زمان، ولا ينبغي التأمل في دخول ذلك في الدفعيات على ما تقدم، وقد تستند التدريجيه إلى تقييد أحد الأطراف بزمان أو بزمان متأخر، والتكليف المعلوم بالإجمال إما أن يكون فعلياً على كل تقدير أو لا يكون فعلياً إلا على تقدير دون تقدير آخر.

الأول: كما إذا نذر صوم يوم الخميس في هذا الأسبوع أو يومه في الأسبوع الآتى فإن وجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً من حين النذر وإن كان متعلقه الأمر الاستقبالي، وقد التزم الماتن بكون العلم الإجمالي منجزاً في هذه الصورة.

والثاني: وهو ما إذا لم يكن التكليف على فرض تأخر متعلقه فعلياً كما في مسأله حيض المستحاضه في طول الشهر، فإن العلم الإجمالي يتعلق بتكليف فعلي

على تقدير، واستقبالي على تقدير آخر، وفي مثل ذلك مقتضى كلام الماتن جواز الرجوع إلى الأصل النافي في كل الأطراف مع حصول طرفه، كما إذا رأت ناسيه الوقت دما مستمرا إلى خمسة عشر يوما أو إلى آخر الشهر، فإنه لا يجب عليها محرمات الحائض في شيء من أيام الدم، حيث تتمسك المرأة بالاستصحاب في عدم الحيض في أول الدم إلى أن تبقى ثلاثة أيام من آخر دمها، وفي تلك الأخره يتعارض الاستصحاب في بقاء الحيض المعلوم إجمالاً مع الاستصحاب في بقاء الطهر المعلوم كذلك فيتساقطان، أو لا يجرى شيء من الاستصحابين، فيؤخذ بأصالة الحليه في محرمات الحائض؛ لأن خطاب قاعده الحليه، يختص بتلك المحرمات.

ولكن المحقق النائيني قدس سره ذكر عدم جواز الرجوع إلى الأصل النافي في شيء من الصورتين، وأنه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين الدفعيات والتدريجات، وعن الشيخ قدس سره التفصيل بين ما كان التكليف المتأخر تاما من جهه الملاك، بأن تكون القدره في المتأخر شرطاً في الاستيفاء أو لم يكن تاما، بأن لم يحرز الملاك فيه إلا على تقدير القدره عليه في ظرفه، ولكن المراجعه إلى كلامه في رساله لا يناسب هذا النقل، حيث ذكر رحمه الله في الأمر السادس التحقيق أنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعه في التدريجات كما في مثال الحيض، فإنه في مثل الحيض تنجز التكليف على الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، وظاهر هذا الكلام هو بعينه ما ذكره الماتن من أنه لا فرق بين الدفعيات والتدريجات إذا كان التكليف فعليا، وأنه إذا وجب رعايه المعلوم بالإجمال في الدفعيات لفعليه التكليف لزم رعايته في التدريجات أيضا، وإن لم يجب في الثاني لم يجب في الأول أيضا، لاتحاد ملاك

وجوب الاجتناب وهو تعلق العلم بالتكليف المتوجه إلى المكلف فعلاً، ولذا التزم قدس سره بوجوب الاجتناب في مسأله الحلف على ترك الوطء في ليله خاصه، واشتبهت تلك الليله بين ليلتين، وفي مسأله علم التاجر بابتلائه في يومه أو شهره بمعامله ربويه، نعم ما ذكر في مسأله علم التاجر خارج عن البحث في المقام فلا- يجوز للتاجر الدخول في معامله لا- يعلم حكمها ويحتمل دخولها في معامله ربويه حتى مع عدم العلم الإجمالي؛ لأنّ جريان البراءة في الشبهه الحكميه مشروط بالفحص ومع عدمه كما هو الفرض لا- يكون معذوراً، بل يحكم بفساد المعامله بمعنى عدم جواز ترتيب الأثر عليها؛ لأنه لا يتمسك فيها بعموم «أوفوا بالعقود» لعلمه بخروج المعامله الربويه عن مثله، وأنّ التمسك بالعام موقوف على الفحص وعدم الظفر بالدليل على التخصيص، وعلى الجملة العلم الإجمالي في التدريجيات في الشبهه الحكميه قبل الفحص خارج عن مورد الكلام في المقام، والموضوع للكلام في المقام ما إذا كانت الشبهه موضوعيه أو حكميه بعد الفحص، وإن العلم الاجمالي في التدريجيات كالعلم الإجمالي به في الدفعيات، وقد ذكرنا أنه لو كان التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير تعلقه بأمر استقبالي فعليا بنحو الواجب المعلق يكون تساقط الأصول النافيه في أطرافه كتساقطها فيما كان المعلوم بالإجمال أطرافه دفعيه، وأما إذا كان نفس التكليف على بعض التقادير أمراً استقبالياً وبنحو الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن أو الموقت فمع العلم بحصوله مستقبلاً إن لم يكن المعلوم بالإجمال فعليا فرضان.

احدهما: أن تكون القدره في ظرفه على موافقه التكليف شرطاً في الاستيفاء للملاك لا لنفس الملاك، بمعنى أن المكلف إذا عجز عن الفعل يفوت عنه ملاك

الواجب كفوته ممن يكون قادرا عليه ويترك الفعل اختيارا، وفي هذا الفرض يجب على المكلف التحفظ على قدره عليه في زمانه لاستقلال العقل بعدم جواز تفويت الملاك الملزم ويكون التكليف المرّد بين الفعلى والاستقبالي خارجا عن خطابات الأُصول النافيه، حيث إن العلم بالملا-ك كافٍ في عدم جواز التفويت، وبتعبير آخر كما يقبح الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال مع فعلية أطرافه كذلك يقبح هذا الترخيص فى تفويت الملاك الملزم.

والفرض الثانى: ما إذا كان الملاك على تقدير حصول التكليف متأخرا ينحصر على القادر فى ذلك الظرف بأن تكون قدره عليه فى ظرفه دخيله فى الملا-ك لا- فى استيفائه، فهل يجوز للمولى الترخيص فى مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال المرّد بين كونه فعليا أو تكليفا استقباليا بهذا النحو؟ فالظاهر عدم الفرق فى قبح الترخيص مع العلم بحصول التكليف فى ظرفه وقدره المكلف على موافقته سواء كان فعليا أو استقباليا، وعدم لزوم حفظ قدره فى هذا الفرض لا ينافى عدم جواز الترخيص فى مخالفته فى ظرفه سواء كان ظرفه فعليا أم استقباليا؛ لأنّ المفروض أنه لو لم يكن ظرفه فعليا يكون حصوله فى المستقبل، ولفعليه ملا-كه ولزوم استيفائه فى ذلك الظرف لا يصح من المولى الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه فى المعلوم بالإجمال المرّد بين كونه تكليفا فعليا وكونه استقباليا. كما هو المفروض، وإن جاز للمكلف تفويت قدرته على الموافقه قبل مجيء الظرف الاستقبالي، إلا أنه يعلم بأنه لا يفوته ويحصل التكليف فى المستقبل لو لم يحصل فعلا، وما فى ظاهر تقارير العراقى قدس سره من حفظ قدره عليه فى الفرض الثانى أيضا، وتعليل تنجيز العلم الإجمالى بتعلقه بتكليف إما متعلق بالظرف الفعلى أو بحفظ قدره على الاستقبالي

معيناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضه مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجيته، لكان منجزاً ووجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم.

من غير ناحيه شرط الوجوب وقيده كما ترى، وتوجيهه أخيراً بتنجز العلم الإجمالي في التدريجات كالدفعيات بما سلكه في فعلية التكليف من أن الإراده الباعثه من المولى تتعلق بالفعل الاستقبالي بعنوانه، وحصول الشرط ودخول الوقت خارجاً لا يكون بنفسه دخيلاً في تعلق إرادته المولى، بل الدخيل في تعلقها لحاظهما طريقاً ومشيراً إلى الخارج فيكون التفاوت في ناحيه الانبعاث الناشئ عن الخطاب المتوجه إلى المكلف بتلك الإراده، حيث لا يكون الانبعاث إلا بعد تطبيق الشرط والوقت على المورد وكيفيه الانبعاث بل أصله خارج عن مدلول الخطاب ولا يمكن أخذهما في مدلوله، حيث إنه متفرع على الخطاب ومدلوله ووصوله إلى المكلف، وعلى كل تقدير يتعلق العلم الإجمالي بالإرادته الباعثه الفعلية الموجهه عند العلم بها لزوم حفظ قدره على موافقه التكليف المشروط أو الموقت الحاصل فيما بعد من غير ناحيه شرط التكليف أو قيده لا يخفى ما فيه، فإن الإراده الباعثه للمولى تتعلق بجعل التكليف، والتكليف أمر اعتبارى فتاره يعتبر الوجوب المتعلق فعلياً، والاستقباليه إنما تكون في نفس الفعل، وأخرى يعتبر الحكم والوجوب بعد حصول الشرط أو دخول الوقت خارجاً، ففي الثاني لا يجب حفظ قدره على الفعل إلا بعد تحقق الشرط أو دخول الوقت بخلاف الأول، فإن نفس التكليف فيه فعلى وتقتضى فعليته حفظ قدره على الفعل الاستقبالي، ولو قبل حصول الشرط ودخول الوقت، كما

الأول: أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعليه التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا [١].

أوضحنا كل ذلك في بحث الواجب المشروط بالشرط المقارن والواجب المعلق، وعلى ذلك لم يبق في البين وجه لتنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات التي يكون نفس التكليف مرددا بين كونه فعليا أو أمرا استقباليا غير ما ذكرنا من قبح الترخيص القطعي من المولى في المخالفه القطعيه للتكليف الذى هو إما فعلى أو يعلم المكلف بصيرورته فعليا مستقبلاً.

الاضطرار إلى بعض أطراف العلم

[١] ذكر الماتن قدس سره أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين يوجب عدم العلم بفعليه التكليف، مثلاً إذا علم نجاسه أحد المايعين أحدهما خل والآخر ماء، واضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه المهلك، أو علم نجاسه أحد المايين واضطر إلى شرب أحدهما لدفعه فشرب الماء في المثال الأول، وشرب أحد المايين في المثال الثانى خلال واقعا بلا فرق بين كونه هو النجس الواقعى أم لا، والخل فى الأول وغير المختار فى الثانى تعلق التكليف به مشكوك فتجرى فيه أصاله الحليه، ثم إنه قدس سره ذكر عدم الفرق فى مانعيه الاضطرار عن العلم بالتكليف الفعلى بين ما كان الاضطرار إلى المعين أو غيره قبل العلم الاجمالى أو طرو الاضطرار بعدم حصول العلم الإجمالى، والتزم بأن العلم الإجمالى فى موارد الاضطرار إلى بعض أطرافه غير منجز، حيث لا يكون فى هذه الموارد علم بالتكليف الفعلى ولو إجمالاً، وتعرض قدس سره لما يقال بأن مانعيه الاضطرار عن تنجيز العلم الإجمالى إذا كان الاضطرار سابقا على العلم صحيح، وأما المانعيه فيما إذا طرأ بعد

العلم الإجمالى لم يحرز وجهه، ولم يعلم الفرق بين طرو الاضطرار بعد العلم الإجمالى، وبين فقد بعض الأطراف، حيث إنه مع فقد بعضها بعد العلم لا يوجب عدم لزوم رعايه احتمال التكليف فى الأطراف الباقية، وأجاب بالفرق بينهما، وحاصله أن الأحكام الإلزاميه المجمعوله لموضوعاتها بالإضافة إلى تلك الموضوعات ليست بمقيده بل تثبت لها بحصولها خارجا وترتفع عنها بارتفاعها، مثال حرمه شرب الخمر تكون فعليه بحصول الخمر، واعتصام الماء الكرى يكون فعليا بحصول الماء الكرى وبقائه، وإذا ارتفع الموضوع بأن صار الخمر الخارجى خلافاً أو زالت الكرى من الماء ترتفع الحرمه فى الأول والاعتصام فى الثانى، وهذا الارتفاع قهرى وليس من تقييد الحكم وعدم إطلاقه، وعلى ذلك فلو علم إجمالاً بخمريه أحد الاناءين فيعلم بالحرمه الفعلية المطلقة فى أحدهما، وبعد فقد أحدهما يشك فى ارتفاع تلك الحرمه بعد فعليتها وتنجزها، وهذا بخلاف طرو الاضطرار حيث إن طروه غايه للتكليف وحد له قيدها، فالماء المغصوب بعد طرو الاضطرار إلى شربه باق، ولكن لا حرمه فى شربه فمع الاضطرار إلى شرب أحد المائعين معنا أو إلى غير معين، لا يصح القول بأنه كان لنا العلم بالحرمه الفعلية المطلقة فى أحدهما ويشك فى ارتفاع ما تعلق به، بل الصحيح أن يقال قد علمنا بالحرمه المغياه الفعلية التى نحتمل حصول غايتها فيكون الشك فى الحرمه بعد طرو الاضطرار فى الآخر شكاً بدوياً.

وبتعبير آخر طرو الاضطرار غايه للمعلوم بالإجمال أى التكليف الفعلى بخلاف فقد أحد الأطراف فإنه ليس غايه للمعلوم بالإجمال، بل غايه للعلم به والشك فى الحرمه بعد طرو الاضطرار إلى أحدها من الشك البدوى فى حدوث

حرمه مطلقه من الأول، بخلاف فقد بعض الأطراف فإن العلم الإجمالي بحدوث حرمه مطلقه بحاله، غايه الأمر لا علم ببقائها، ومقتضى قاعده الاشتغال إحراز الخروج عن عهدها بترك الأطراف الأخرى فى موارد العلم بالحرمه أو بالاتيان بها فى موارد العلم بالوجوب.

أقول: لا فرق بين غايه الاضطرار وسائر القيودات والغايات للتكليف، ولو كان العلم الإجمالى غير منجز للتكليف بعد طرو الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً أو غير معين يكون الأمر كذلك فى غيره أيضاً، كما إذا علم إجمالاً بكون أحد العصيرين من العصير العنبى الذى غلى ولم يذهب ثلثاه، والآخر عصير زبيب مغلى فيجب الاجتناب عنهما، وإذا ذهب ثلثا أحدهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر، والحلّ ما تقدم فى بحث مفهوم الشرط من أن القيود وإن اختلفت بحسب مقام الإثبات وترجع إلى الحكم الوارد فى الخطاب تاره وأخرى إلى الموضوع الوارد فيه، إلا أن هذا فى مقام الإثبات فقط، وأما بحسب مقام الثبوت فكلها ترجع إلى الموضوع، حيث تفرض فى مقام جعل الحكم مفروض الوجود تاره وأخرى مفروض العدم، وكما أن الموضوع للاعتصام هو الماء الكر كذلك الموضوع للحرمه الخمر المفروض عدم كون شربها اضطرارياً، وكذلك الحال فى سائر الأحكام بالإضافة إلى موضوعاتها، وثانياً لو فرضنا أن العلم الإجمالى بالإضافة إلى الحكم المعيناً، بالاضطرار ونحوه غير منجز بعد طرو الاضطرار أو غيره من الغايه على بعض الأطراف، ولكن إذا لم يعلم المكلف بطرو الاضطرار إلى أحدهما من قبل، كما إذا كان أحد المائعين ماءً والآخر خلاً، وعلم أيضاً بحدوث اضطراره إلى شرب الماء لدفع عطشه فإنه مع العلم فعلاً بنجاسه أحدهما يعلم إجمالاً إما بحرمه شرب الماء عليه فعلاً إلى طرو الاضطرار، أو

بحرمه شرب الخل عليه مطلقا لعدم الاضطرار إليه ولو مستقبلاً، حيث إنه لا يرفع العطش، فأصالة البراءة عن التكليف فى كل منهما معارضة بأصالة البراءة عن التكليف المتعلق بالآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب فى بقاء التكليف الفعلى إلى ما بعد الاضطرار إلى شرب الماء، فإن هذا الاستصحاب من القسم الثانى من الاستصحاب فى الكلى، بل الأمر كذلك فى حصول الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه كما لا يخفى.

ثم إن فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم صوراً.

الأولى: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض معين ثم يحصل العلم الإجمالى، كما إذا علم بوقوع نجاسه فى أحد مايعين أحدهما ماء والآخر خل، وكان المكلف قبل وقوع النجاسه مضطراً إلى شرب الماء لدفع عطشه، ولا ينبغى التأمل فى هذه الصورة فى عدم تنجيز العلم الإجمالى بالإضافه إلى الخل أيضاً؛ لأنّ الماء المزبور يجوز شربه لمكان الاضطرار إليه سواء وقعت النجاسه فيه أم لا، فيكون الشك فى حرمه شرب الخل شكاً بدوياً فتجرى أصالة الحل فيه، ولكن لا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالى والحكم بجواز شرب الخل بأصالة الحليه إذا كان الماء بقدر رفع الاضطرار لا أزيد، وإلا فالتنجيز بحاله للعلم الإجمالى عند وقوع النجاسه بحرمه شرب الخل أو الباقي من الماء.

ولا يخفى أيضاً أن أصالة الطهاره فى ناحيه الخل فى الفرض تسقط بالمعارضه مع أصالة الطهاره فى ناحيه الإناء الذى فيه الماء، ولكن لا مجرى لأصالة الطهاره فى ظاهر شفثيه بعد شرب الماء، بدعوى أن نجاستهما مانعه عن الصلاه قبل التطهير، وذلك فإن أصالة الحليه الجاريه فى الخل لها خطاب خاص وأصل طولى فيؤخذ بها

على ما تقدم سابقا، وأما أصاله الطهاره لظاهر شفثيه فلا- أثر لها حتى تقع المعارضه بينها وبين أصاله حليه الخل، حيث إن المفروض عدم تمكن المكلف من التطهير لفقد الماء، نعم إذا بقى الخل إلى أن وجد الماء لتطهيره فلا- يجوز شربه لوقوع المعارضه.

الصوره الثانيه: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، ثم حصل العلم الإجمالى كما إذا اضطر إلى شرب أحد الماءين ثم علم إجمالاً بوقوع النجاسه فى أحدهما، وقد يقال فى هذه الصوره بعدم تنجيز العلم الإجمالى كالصوره الأولى، بدعوى أن ما يدفع المكلف اضطراره بشربه حلال وحرمة شرب الآخر بعده مشكوك بدوا، فيؤخذ بأصاله الحليه فيه، ولكن هذا القول ضعيف، والصحيح تنجيز العلم الإجمالى؛ لأن الاضطرار يرفع الحرمة إذا كان طارئاً على ارتكاب الحرام كما هو مفاد رفع الاضطرار، وقوله عليه السلام: ما من محرّم إلا وقد أحلّ لمن اضطر إليه (١)، والمفروض فى هذه الصوره عدم طرو الاضطرار إلى شرب الماء المتنجس، ولذا لو كان المتنجس منهما محرّزا كان على المكلف دفع اضطراره بغيره.

وعلى الجملة النجس منهما واقعا باقٍ على حرمة وموجب لتساقط الأصول النافيه فيهما، غايه الأمر لا تجب الموافقه القطعيه فى الفرض؛ لأنّ حكم العقل بلزومها للتحرز عن العقاب المحتمل، ومع كون الموافقه القطعيه موجباً للابتلاء بمحذور آخر كالقاء النفس فى التهلكه لا- يحكم العقل بلزومها، أضف إلى ذلك أن الشارع إذا رخص فى ارتكاب المحرم لدفع الاضطرار فالترخيص فى ارتكاب محتمل

ص: ٣٨١

الحرمة أولى، غاية الأمر الترخيص فى الأول واقعى وفى الثانى ظاهرى، وقد تقدم أن كلام الماتن ظاهره كون الترخيص واقعى، وكذا يظهر ذلك من المحقق النائنى قدس سره ولكن يختلف ما ذكره عما ذكره الماتن، حيث قال: ما يدفع به الاضطرار قبل دفعه كان محرماً على تقدير كون المعلوم بالإجمال فيه، ولذا يجب رعايه العلم الإجمالى فى الطرف الباقى حتى بعد دفع اضطراره، حيث لم يطرأ الاضطرار على خصوص الحرام الواقعى، وانما يكون اختياره لدفع اضطراره موجبا لسقوط حرمة الواقعية، ولكن لا- يخفى أن تعلق الحرمة الواقعية بفعل قبل ارتكابه وسقوطها عند اختيار ارتكابه أمر غير معقول؛ لأنّ التكليف للزجر عن اختيار متعلقه، وإذا جاز الفعل واقعا باختيار ارتكابه فلا يبقى معنى لتحريمه، والحل أن اختيار شىء لدفع اضطراره إلى الجامع لا يوجب طرو الاضطرار عليه ليكون التكليف به ساقطا باختياره لدفع اضطراره، والمتعين ما ذكرنا من عدم حكم العقل فى الفرض بلزوم الموافقة القطعية، ولا يبعد أن يجرى الاستصحاب فى بقاء النجس بعد رفع الاضطرار بأحدهما فى هذا الفرض أيضاً، كما يأتى فى الصورة الثالثة. ومما ذكرنا يظهر الحال فى الصورة الثالثة: وهى ما إذا كان طرو الاضطرار إلى شرب أحد ماءين بعد العلم بنجاسه أحدهما، فإنه عند طرو الاضطرار فالمختار لدفعه باق على حرمة الواقعية فيما إذا انطبق عليه المعلوم بالإجمال، غايته أنه لا- تجب الموافقة القطعية عقلاً- على ما تقدم، بل يمكن فى الفرض الالتزام بوجود الاجتناب عن الآخر للاستصحاب فى بقاء ما تنجس واقعا، ولا يعارض بالاستصحاب فى عدم وقوع النجس فى الباقى لسقوطه بالمعارضه مع عدم وقوعه فى المدفوع به الاضطرار قبل طرو الاضطرار إلى شرب أحدهما.

لو كان إلى غير معين، ضروره أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمه المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الإضرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً،

لا يقال: كيف يكون المدفوع به الاضرار محرماً واقعا عند اختياره لدفعه، وما فائده تحريمه عنده مع كون الغرض من النهي الزجر عن متعلقه، والتأمل في فائده النهي والغرض منه يجرى في كل من الصورتين الثانية والثالثة، فإنه يقال نعم الغرض من النهي الزجر عن متعلقه، وهذا الغرض حاصل، حيث إنه لو علم أثناء الارتكاب أن ما يرتكبه نجس يجب قطع الارتكاب ودفع اضطراره بغيره، بخلاف ما إذا كان الاضرار إلى معين، فإنه لو علم نجاسته حين ارتكابه فلا يضر لسقوط النهي عنه بالاضطرار إليه.

والصوره الرابعه: ما إذا علم بنجاسه أحد مائعين، أحدهما ماء والآخر خل، ثم طرأ الاضرار إلى شرب الماء لدفع عطشه، ففيها ما تقدم من عدم الفرق بين طرو الاضرار إلى بعض الأطراف وبين فقده، في أن العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما قبل طرو الاضرار أو فقد بعض الأطراف مقتضاه لزوم الاجتناب عن الآخر؛ لأن الأصول النافيه في جميع الأطراف قد سقطت قبل طروه أو فقد بعض الأطراف، بل يمكن في الفرض الاستصحاب في بقاء ما وقعت النجاسه فيه سابقاً، فإن المقام من قبيل القسم الثاني من الكلى، ومقتضاه رعايه التكليف المحتمل في غير المضطر إليه أو الباقي من الأطراف، ولا مجال في المقام لدعوى معارضه الاستصحاب في عدم وقوع النجاسه في الخل مع الاستصحاب في بقاء الكلى بعد دفع الاضرار بالماء، أو

لا احتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا- يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا- ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضة.

بعد فقد بعض الأطراف، وذلك لسقوط جميع الأصول النافيه في الأطراف قبل طرو الاضطرار أو فقد بعضها.

وهذا بخلاف الصورة الأولى، من حصول العلم بوقوع النجاسه بعد الاضطرار إلى معين، حيث ذكرنا أن أصله الحليه في الخل جاريه ولم تسقط ومع أصله الحليه لا يجرى الاستصحاب في بقاء النجاسه السابقه؛ لأنه لا أثر لبقاء النجاسه إلا الاحتياط لاحتمال دفع الضرر ولا يثبت نجاسه الخل، واحتمال الضرر مدفوع في شرب الخل بجريان أصله الحليه فيه كما أوضحنا ذلك في بحث الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى إذا احتمل التكليف في الفرد الباقي المحتمل، وكان احتمالاه فيه مدفوعاً بالأصل النافى، ولا- يخفى أن الملا-ك في تنجيز العلم الإجمالى وعدم تنجيزه في موارد الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، هو حصول العلم الإجمالى لا- المعلوم بالإجمال، بمعنى أن سبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار للبعض المعين من الأطراف لا يفيد في تنجيز العلم الإجمالى، وإنما الموجب لتنجيزه ما إذا كان نفس العلم الإجمالى قبل الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، ولو كان لاحقاً بالاضطرار فلا- يفيد التنجيز لأن الموجب لتنجيزه تساقط الأصول النافيه في أطرافه، وأطرافه تكون مورداً لها عند حصول العلم، فإن الموضوع لها الشك في الأطراف، الحاصل

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمه به، كان قضيه الإشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الإضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الإشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهه البدويه، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

الثاني: إنه لما كان النهى عن الشيء، إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لولم يكن له داعٍ آخر [١].

بحصول العلم الإجمالى وسبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار لا- يؤثر في المعارضه، إذا كان نفس العلم به لاحقاً على الاضطرار، ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان العلم الإجمالى مقارناً لحصول الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، وأنه لا يكون في الفرض للأصل النافى في غير المضطر إليه معارض حتى وإن كان نفس المعلوم بالإجمال سابقاً على الاضطرار فتدبر.

اشتراط الابتلاء بجميع أطراف العلم الإجمالى في تنجيزه

[١] اعتبر جماعه في تنجيز العلم الإجمالى بالحرمة الابتلاء بجميع أطرافه، وذكر في وجهه أنه لا ينبغي التأمل في اعتبار التمكن من فعل في صحه النهى عنه، حيث إن النهى عن فعل لا يتمكن المكلف منه لغو لا يصدر عن المولى الحكيم، وإذا كان الوجه في عدم صحه النهى في فرض عدم التمكن من المتعلق ما ذكر جرى فيما كان الفعل مما يترك عادة ولا يحصل للمكلف داعٍ إلى ارتكابه مع اطلاعه بما عليه من الخصوصيات، ولذلك التزموا كالماتن قدس سره باشتراط الابتلاء في فعله النهى؛ لأنه مع عدم الابتلاء لا يترتب على النهى عنه دعوه للمكلف إلى الترك.

وقد يقال لانزم ما ذكر اشتراط الابتلاء فى التكليف الوجوبى أيضا، بأن يعتبر فى الوجوب الفعلى إمكان ترتب دعوته إلى الفعل وإذا فرض فعل لا يحصل للمكلف داع إلى تركه عادة يكون الأمر به لغوا، كما يجب ستر العوره عن غير الزوجه ووجوب الانفاق على النفس والولد، واعترف الماتن قدس سره بذلك فى هامش الكفايه، وقد ذكر النائينى قدس سره أن اشتراط الابتلاء يختص بالتكاليف التحريميه، والمراد من الخروج عن الابتلاء كون الموضوع لحرمة الفعل بحيث يحتاج الاتيان بمتعلق النهى إلى تهيئه مقدمات للوصول إليه بحيث لا يرغب عادة إلى تلك الهيئه، ككون المايح النجس أو الغصبى فى أرض يحتاج الوصول إليها إلى سفر طويل، وهذا النحو من الفعل لا يصح النهى عنه، ولكن يصح الأمر بمثل هذا الفعل؛ لأن الأمر يكون داعيا له إلى تهيئه المقدمات، وأما إذا لم يكن الموضوع كذلك بل عدم ارتكابه لوجود داع آخر يدعو إلى تركه ولا يتخلف الداعى عادة، كتحریم أكل الخبائث فيصح النهى عنه كما يصح الأمر بستر العوره، حيث يكون النهى والأمر مؤكدين للارتداع أو الاتيان، ولكن قد يناقش فى الفرق بين ما إذا كان الوصول إلى الموضوع محتاجا إلى تهيئه مقدمات لا يحصل للمكلف عادة الداعى إليها، وبين ما إذا كان الموضوع بيد المكلف ولكن يكون له داع آخر إلى ترك متعلق النهى لا يتخلف عنه عادة، بحيث لا يحصل للنهى المفروض داعويه إلى الترك، ولو كان النهى فى الفرض الأول لغوا لكان فى الثانى أيضا كذلك، وبتعبير آخر كما يصح أخذ القدره فى متعلق النهى بأن يضاف النهى إلى الفعل المقذور كذلك يصح أخذ الابتلاء بمعنى عدم الداعى الآخر الذى لا يتخلف عادة فى متعلقه بأن يختص النهى بالفعل الذى يمكن فيه حصول الداعى إلى الارتكاب عادة، ولكن الصحيح عدم اعتبار الزائد على القدره لا فى الإيجاب ولا فى

التحريم، حيث إن النهي مع الداعى الآخر إلى الفعل أو الترك مؤكد يكون موجبا للقرب فيما إذا كان كل منهما مستقلاً فى الدعوه بمعنى أنه لو لم يكن للمكلف داعٍ آخر إلى الفعل أو الترك لكان الأمر أو النهى داعياً له إلى الاتيان أو الترك، وحيث إن الغرض فى الأوامر الشرعيه والنواهي الشرعيه ليس مجرد الفعل أو الترك، بل الغرض منهما استناد الفعل إلى أمر الشارع به، واستناد الترك إلى نهيه، لصح للشارع الأمر والنهى حتى فيما كان للمكلف داعٍ آخر إلى الفعل أو الترك، ولا يقاس ذلك بالموارد التى يكون الغرض من الأمر والنهى مجرد الإتيان بالمتعلق أو تركه خارجاً، ليكون الأمر والنهى مع داعٍ آخر لا يتخلف عادة عبثاً.

لا يقال: لو كان الغرض فى الأوامر الشرعيه ونواهيه الاستناد فى الفعل أو الترك إلى أمر الشارع ونهيه لكانت التكاليف كلها من التعبدى مع أن النواهي كلها والأوامر جلّها توصليات.

فإنه يقال: إنما يكون المتعلق توصلياً أو تعبدياً لملاك فيه، فإن كان الملاك فيه غير موقوف على قصد التقرب فهو توصلي، وإن كان موقوفاً على الاستناد وقصد التقرب فهو تعبدى، وبتعبير آخر فى موارد العباده يتعلق الأمر بالفعل مع قصد التقرب بخلاف التوصلى فإنه يتعلق بذات الفعل على ما أوضحنا فى بحث التعبدى والتوصلى، وأما الغرض من التكليف فى كل من التعبدى والتوصلى الاستناد، وربما يشير إلى ذلك قوله سبحانه: «وما أمروا إلا ليعبدوا الله»^(١)، نعم رعايه هذا الغرض فى كل الأوامر والنواهي من مراتب تكميل النفس والتقرب إليه سبحانه.

ص: ٣٨٧

وعلى الجملة الغرض من النهي عن فعل إمكان كونه داعياً إلى تركه حتى فيما إذا كان له داعٍ آخر إلى تركه، وكذلك الغرض من الإيجاب إمكان كونه داعياً إلى الفعل ولو مع فرض داعٍ آخر له إلى الإتيان.

والمشهور بين القوم أنه إذا صح التكليف بما هو خارج عن الابتلاء بالمعنى المتقدم في كلام النائيني قدس سره، بل وغيره مما يكون التكليف فيها للتأكيد والتكرار في الداعويته بالمعنى المتقدم يترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالي بالتكليف بين الداخِل في الابتلاء أو غيره، بخلاف ما إذا قيل باختصاص التكليف بمورد الابتلاء، فإنه تجرى الأصول النافية في الداخِل في الابتلاء بلا معارض، ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن تنجيز العلم الإجمالي يكون بتعارض الأصول النافية في الأطراف، وإذا اختص بعض الأطراف بأصل طولى نافٍ فلا يكون تنجيز للعلم الإجمالي، وعلى ذلك فالأصول النافية كالأصول النافية في عدم الموضوع وعدم التكليف في الأطراف متعارضه، وكذلك أصله الطهاره والحليه، إلا أن حديث الرفع بفقره: «رفع ما لا يعلمون» يختص بما إذا كان الموضوع للحرمه أو الحرمة في الداخِل في الابتلاء، حيث إن الوضع فيه ثقل على المكلف بخلاف الوضع فيما هو خارج عن الابتلاء فإنه لا ثقل فيه، حيث لا يرتكبه المكلف فيكون الرفع في الداخِل في محل الابتلاء امتناناً دون غيره، نعم إذا اختص الخارج عن الابتلاء بأصل مختص لا- يجرى في الداخِل في مورد الابتلاء تقع المعارضه بينه وبين أصله البراءه الجارية في الداخِل فيه.

ثم على تقدير اعتبار الابتلاء في صحه التكليف، فإن شك في خروج بعض الأطراف عن الابتلاء بالشبهه المفهوميه فإن للخروج عن الابتلاء مراتب، فبعض تلك

المراتب متيقن وبعضها مشكوك، فهل يصح مع المرتبه المشكوكه التمسك بإطلاق خطاب تحريم الشئ وتثبت الحرمة في الفرض بين الاطراف؟ ويكون العلم الإجمالي منجزا كما عليه الشيخ قدس سره ، أو أنه لا يصح معها التمسك بالإطلاق في الخطاب حيث يعتبر في التمسك بالإطلاق في خطاب الحكم في مورد إحراز إمكان ثبوت الحكم فيه بحسب مقام الثبوت كما عليه ظاهر الماتن، فيجری الأصل النافی فی الطرف الداخلة فی الابتلاء، فالصحيح على القول باشتراط التكليف بالابتلاء هو الأول، فإنه كما يصح التمسك بالإطلاق من الخطاب في موارد الشك في ثبوت الحكم من سائر الجهات، كذلك يتمسك به في مورد احتمال عدم إمكان ثبوت الحكم فيه ثبوتاً، حيث إنه بالإطلاق المزبور يستكشف ثبوته وإمكانه، ولذا لم يحصل إحراز هذا الإمكان من مقدمات الإطلاق وإلا لم يمكن التمسك بالإطلاق في موارد الشك في ثبوت الحكم ثبوتاً، لاحتمال عدم الملاك له فيها، مع أن ثبوت الحكم وجعله في مورد عدم ملاك فيه قبيح على المولى الحكيم.

وعلى الجملة: مع الأخذ بالإطلاق المقتضى لثبوت الحكم بين الأطراف تكون الأصول النافية فيها متعارضة إلا في الفرض الذي ذكرناه، نعم لو قيل بانصراف خطابات التكليف إلى ثبوته في موارد الابتلاء، كما يدعى ذلك بانصرافها إلى القادرين على متعلقات التكليف لما يمكن التمسك بها في موارد الشك في الابتلاء بنحو الشبهه المفهوميه، ولكن الدعوى بمراحل عن الواقع، ولو كان مراد الماتن ذلك كان المتعين تعليل عدم جواز التمسك بعدم إحراز ظهور الخطاب لا بصحة إطلاق الحكم وإمكانه ثبوتاً، وإلا يؤخذ بالإطلاق في الخطاب في موارد تقييد الحكم ثبوتاً أو إمكان إطلاقه كذلك كما ذكرنا.

هذا كله فى الشبهه المفهوميه للابتلاء، وأما إذا شك فى الخروج عنه بالشبهه المصداقيه فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التكليف للموضوع الموجود بين أطراف يحتمل وجودها خارج الابتلاء أو الخارج عن القدره، كما إذا علم بنجاسه إناء زيد أو عمرو، وإناء عمرو مردّد بين كونه هو المتناول بيده أو خارج عن ابتلائه أو قدرته، فإنه لا يمكن فى الفرض التمسك بخطاب تحريم شرب النجس لإثبات التكليف على ما هو المقرر فى بحث عدم جواز التمسك بالعام أو المطلق فى شبهتهما المصداقيه، سواء كان التخصيص أو التقييد نقلياً أو عقلياً، وعليه فيجرى الأصل النافى فى الأطراف الداخلة فى موارد الابتلاء أو القدره لاحتمال وجود الموضوع فيما هو خارج عن ابتلائه أو قدرته.

فى الشك فى كون بعض الأطراف مقدوراً أو داخلاً فى الابتلاء

لا- يقال كيف تجرى أصاله البراءه أو غيرها من الأصل النافى فى الداخلى فى الابتلاء أو القدره مع أن المعروف فيما بينهم أن الشك فى القدره مورد الاحتياط كما إذا شك فى تمكنه من تجهيز الميت فإنه لا يجوز له تركه أخذاً بالأصل النافى، فإنه يقال: يختص لزوم الاحتياط بموارد العلم بالملاك وعدم اختصاصه بصوره التمكّن كما فى المثال، وأما إذا لم يعلم ذلك واحتمل انحصاره على صوره التمكّن من الفعل، فالشك فى القدره المساوق للشك فى التكليف مجرى للبراءه، بخلاف الصوره الأولى حيث يلزم فيها الاحتياط؛ لأنّ العلم بالملاك الملزم كالعلم بالتكليف فى لزوم الرعايه غايه الأمر يكون المكلف مع عجزه وفوت الملاك لقصوره معذوراً، بخلاف تفويته، لكن لا- علم لنا غالباً بهذا النحو من الملاك، حيث إن الغالب يكون الكاشف عنه التكليف، ومع عدم ثبوته فى حق العاجز لا يحرز الملاك، نعم إذا علم

— ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضروره أنه بلا فائده ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل — كان الإبتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه

من الخارج أو دل دليل من خطاب شرعى كما فى صورته العجز الناشئ عن ترك التعلم، حيث يستفاد من الروايات الوارده فى وجوبه أن العجز الناشئ عن تركه لا يكون عذراً فيحرز فوت الملاك مع العجز الناشئ عن تركه.

فى استفاده عموم الملاك من خطابات التكليف

وأما دعوى استفاده عموم الملاك من إطلاق الخطابات لكون مفادها ثبوت التكليف فى حق المتمكن والعاجز، غايه الأمر يكون التكليف بالإضافه إلى العاجز بداعى الإعلام بالملاك والتصدى للفعلى مع عدم إحراز عجزه واحتمال تمكنه، ولذا يكون مع إحراز عجزه معذورا ويكون التمكن شرطاً لتنجز التكليف لا يمكن المساعده عليها؛ لأنّ التكليف من الإيجاب والتحرير بل الترخيص كونها بداعى البعث والزجر والإذن فى الارتكاب، فينحصر مدلولها ثبوتاً بحكم العقل على المتمكن من متعلقاتها وأن يكون مدلولها الاستعمالى مطلقاً بالإضافه إلى المتمكن والعاجز.

وعلى الجملة اعتبار قدره فى التكليف عقلاً من قبيل ثبوت القيد ثبوتاً ولا يوجب انتقاض ظهوره الاستعمالى، بل يوجب عدم اعتباره، نعم إذا كان مفاد الخطاب القضيه الخارجيه فالأمر كما ذكر لا يكون المكلف معذورا فى مخالفه التكليف إلا مع إحراز عجزه، وذلك فإن إحراز حال المكلف فيما كان الخطاب بمفاد القضيه الخارجيه يكون على المولى توجيه خطابه إلى عبده، ظاهره أنه أحرز تمكنه من الفعل، بقى فى المقام أمران:

أحدهما: قد يقال كما أن خروج بعض الأطراف عن القدره العقليه أو حتى عن الابتلاء بناء على ما تقدم يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي كذلك العجز الشرعى فى بعض أطرافه يمنع عن تنجيزه، كما إذا علم بإصابه النجاسه فى الماء أو الثوب الغصبى فإنه تجرى أصاله الطهاره فى الماء، ولا يعارضها أصاله الطهاره فى الثوب، فإن الثوب المزبور لا يجوز الصلاه فيه سواء كان طاهرا أو نجسا فلا مورد للأصل فيه.

أقول: لو كان غير المقذور شرعا بحيث لم يكن للمعلوم بالإجمال أى أثر فيه أصلاً فيجربى فى المقذور الأصول النافيه بلا معارض، بخلاف ما كان له أثر فيه، فإن أصاله الطهاره فى الثوب الغصبى مقتضاها طهاره ما يلاقيه ولو بعد ذلك، ويكون هذا الأصل على تقدير جريانه حاكما على أصاله الطهاره فى ناحيه الملاقي (بالكسر) فأصاله الطهاره فى الماء معارضه بأصاله الطهاره فى الثوب، نعم لا بأس بشرب الماء المزبور أخذا بأصاله الحل فيه على ما تقدم من أنها أصل طولى يستفاد من خطاب يختص ببعض الأطراف.

وبتعبير آخر طهاره شىء أو نجاسته وإن كانت جزء الموضوع أو قيده فى تنجس ملاقيه إلا أن جزء الموضوع أو قيده فيما كان قابلاً للجعل فى نفسه يمكن التعبد به قبل تمام الموضوع مع احتمال تمامه، بخلاف ما إذا كان الجزء أو القيد غير مجعول بحيث لا معنى للتعبد به إلا جعل حكمه، فإن التعبد به لا يمكن إلا فى فرض جزئه الآخر أو ذات المقيد، وعليه فالعلم الإجمالي بنجاسه الماء أو الثوب الغصبى كافٍ فى وقوع المعارضه فى الأصل المقتضى لطهاره كل منهما.

وثانيهما: ما إذا فرض تحقق المعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف يكون الحكم فيه فعليا بخلاف ما إذا تحقق فى البعض الآخر فإن الحكم لا يكون فعليا، كما إذا علم

بدونه لا علم بتكليف فعليّ، لإحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقذح أن الملاك في الإبتلاء المصحح لفعليه الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلاً، هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد

بوقوع النجاسه في الماء أو التراب مع انحصار طهور المكلف بهما، فهل يمكن الإلتزام بجريان أصاله الطهاره في الماء؛ لأنّ وقوع النجاسه في التراب على تقديره لا أثر له؛ لأنّ بطلان التيمم به على هذا التقدير غير مستند إلى نجاسته، بل إلى كون المكلف واجدا للماء.

أقول: هذا أيضا صحيح فيما إذا لم يكن لظهاره التراب أثر شرعي كجواز السجود عليه أو يعلم ملاقاته طاهرا بالرطوبه المسريه ولو بعد ذلك، لتقع المعارضه بين أصاله الطهاره الجاربه في الماء وأصاله الطهاره الجاربه في التراب، وإلا يجمع المكلف بين الوضوء بالماء المزبور ثم بعد يبس أعضائه يتيمم به، فإنّ نجاسه الأعضاء على تقدير كون الماء نجسا لا يضر بصحة التيمم بالتراب وإن كان الأولى التيمم به أولاً ثم يزيل التراب عن موضعه ويتوضأ، وأما إذا علم بنجاسه الماء أو كون التراب مغصوبا مع انحصار طهوره عليهما وعدم مرتبه أخرى مما يتيمم به، فيما أن المكلف في الفرض يعلم بوجود الصلاه عليه مع الطهور إما بالماء أو بالتراب يتعين عليه رعايته، ولكن الموافقه القطعيه للتكليف بالصلاه بالجمع بين الوضوء والتيمم توجب المخالفه الاحتماليه للتكليف المحتمل المنجز، أعني حرمه التصرف في التراب لسقوط أصاله الحليه فيه بالمعارضه مع أصاله الطهاره والحليه في الماء على ما تقدم يقتصر في موافقه التكليف بالصلاه على موافقه الاحتماليه أي بالوضوء مع الماء المزبور.

نعم إذا تمكن من المرتبه اللاحقه مما يتيمم به تعين الموافقه القطعيه للتكليف

مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالإشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضروره أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحه الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصوره، وأن تكون غير محصوره [١].

بالصلاه بالجمع بين الوضوء والتيمم بتلك المرتبه، ولو عكس الأمر بأن علم إما بغصبيه الماء أو كون التراب نجسا تعين مع انحصار الطهور عليهما التيمم بالتراب المزبور، لاحتمال كون الماء غصبا وتنجز حرمه التصرف فيه بمعارضه أصاله الحليه فيه بأصاله الطهاره في ناحيه التراب.

العلم الإجمالي في أطرافه غير المحصوره

[١] اشتهر في الألسنه عدم الاعتبار بالعلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره، وأن تنجز العلم الإجمالي يختص بما إذا كانت أطرافه محصوره، ولذا تصدوا لذكر المعيار في كون الشبهه أطرافها محصوره أو غير محصوره، وذكر الماتن قدس سره عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين قله أطرافه وكثرتها، نعم ربما تكون كثره الأطراف في بعض الموارد موجب له عسر الموافقه القطعيه للمعلوم بالإجمال بالاجتناب عن جميع الأطراف أو الاثنان بجمعها أو كان رعايته موجب في جميع الأطراف الضرر أو غيره مما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته، وهذا الأمر قد يتفق مع قله الأطراف أيضا، فلا بد من ملاحظه ما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته وأنه محقق في مورد العلم الإجمالي أم لا، أو أنه محقق مع كثره الأطراف ومع أي مرتبه منها، فإن أحرز تحققه فهو وإلا يحكم بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال

فيما كان في البين عموم أو إطلاق في خطاب ذلك التكليف، ومع عدمهما يكون المرجع أصالة البراءة لكون الشك في تحقق تكليف فعلى في البين.

أقول: المفروض في الشبهه غير المحصوره عدم دخولها في مورد الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف لا بعينه وإلا جرى فيها ما تقدم، بل المفروض كون الاجتناب عن جميع الأطراف عسرا أو حرجا، وقد ذكر الماتن قدس سره في قاعده نفى الحرج أنها ترفع التكليف إذا انطبق عنوان الحرج كالضرر على الفعل الذي تعلق به التكليف، وفي موارد الشبهه غير المحصوره لا- ينطبق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل فعلاً- أو تركاً، بل يكون الحرج أو الضرر في الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي أو تركها فلا- مجرى لقاعده نفى الحرج أو قاعده نفى الضرر في موارد الشبهه غير المحصوره، نعم لو قيل بأن الضرر أو الحرج عنوان لنفس التكليف وأن المنفى نفس التكليف الحرجي أو الضروري، فقد يدعى أن التكليف مع العلم الإجمالي به في أطراف كثيره حرجي؛ لأنّ الحرج في التكليف عباره عن كون امثاله حرجيا فينفى بقاعده نفهه أو نفى الضرر، وبعده لا موجب لرعايه العلم الإجمالي أصلاً.

لا يقال: كيف تكون قاعده نفى الحرج أو الضرر حاكمه في أطراف العلم الاجمالي؛ لأنّ الاجتناب عن الحرام الواقعي أو الإتيان بالواجب الواقعي لا حرج ولا ضرر فيهما، وإنما يكون الحرج أو الضرر في إحراز الاجتناب عن الحرام الواقعي أو إحراز الإتيان بالواجب الواقعي، وهذا الإحراز المعبر عنه بالموافقه القطعيه لزومها عقلي لا يدخل في المجعول الشرعي ليكون منفيًا بنفي جعل الحرج أو الضرر، فلا فرق في عدم شمول القاعدتين بين القول بأن الحرج أو الضرر عنوان لنفس الفعل

المتعلق به التكليف، أو على التكليف المتعلق به الفعل، بل لو فرض انطباقه على التكليف لازمه ارتفاعه واقعا فتصير الحلته في كل واحد من أطراف العلم واقعيه لا- ظاهريه، ولا- يظن التزام القائلين بعدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره بذلك.

فإنه يقال: يصدق الحرج على التكليف الثابت في طرف واحد من أطراف كثيره، وإن امتثاله في هذا الحال حرجي، حيث إنه يتوقف على الإتيان بجميع الأطراف أو ترك جميعها ورفعها في هذا الحال أى مقيدا بحال الجهل وبقاء التردد يكون رفعا ظاهريا، فإن كونه ظاهريا مقتضى تقييد الرفع بحال الجهل وبقاء التردد، نعم بناءً على اعتبار انطباق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل المنطبق عليه عنوانهما التكليف فلا- مجرى لهما في الشبهه غير المحصوره، نعم بناءً على ذلك يتعين في موارد العلم الإجمالي بالواجب في أطراف غير محصوره الإتيان من أطراف العلم إلى أن يصل رعايه الاحتياط في الباقي بحد الحرج في الفعل، فيعلم بعدم التكليف بعد ذلك إما للإتيان بالواجب قبل ذلك أو ارتفاع التكليف على تقدير بقاءه، فيكون نظير الاضطرار اللاحق على البعض المعين من أطراف العلم حيث لا يجب رعايه العلم في الطرف المضطر إليه.

وأما في موارد العلم الإجمالي بالحرمة في الشبهه غير المحصوره فإن كان بعض أطرافه خارجا عن القدره فلا بأس بارتكاب أى طرف مما هو داخل في القدره إذا لم يعلم بوجود الحرام في تلك الأطراف ولو في طول الزمان، وأما إذا كانت جميع الأطراف داخله تحت قدرته كذلك، فاللازم الاجتناب عن جميعها إلى أن يصل إلى حد الاضطرار إلى ارتكاب البعض، أو يصل مع الاجتناب عن جميعها في طول

الزمان إلى بقاء بعض الأطراف فقط مما هو بمقدار الحرام المعلوم بالإجمال الأول، ولكن كان الاجتناب عنها أمراً حرجياً، ويتعين ما ذكر أيضاً بناءً على أن الحرج والضرر وإن يكونا عنوانين لنفس التكليف، إلا أن التكليف الواقعي ليس في موافقته حرج أو ضرر، وإنما الحرج والضرر في إحراز الموافقة القطعية ولزوم الموافقة القطعية حكم عقلي لا يرتفع بنفي الحرج والضرر في مقام الجعل، أو أن خطاب نفي الحرج أو الضرر لا يرفع التكليف برفع ظاهري وإنما مدلولهما نفي الجعل واقعا بالإضافة إلى التكليف المجعول في الشريعة.

كلام النائيني قدس سره في الشبه غير المحصوره وبيانه الملاك في كونها غير محصوره

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره حيث قال: لا يجب الاجتناب عن أطراف الشبهه التحريميه غير المحصوره، وذلك؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من ارتكاب جميع أطراف الشبهه ومع عدم تمكنه من ذلك لا يمكن المخالفه القطعيه للحرمة الواقعيه، وإذا لم يمكن المخالفه القطعيه فلا تجب الموافقه القطعيه أيضاً، فإن لزوم الموافقه القطعيه تابعه لحرمة المخالفه القطعيه، ولهذا يختص عدم لزوم الاجتناب عن الأطراف بالشبهه التحريميه غير المحصوره، وأما التكليف الوجوبى المعلوم بالإجمال بين أطراف كثيره فيمكن فيها المخالفه القطعيه بترك جميع أطراف العلم، ولذا يجب فيها الإتيان بمحتملات التكليف الوجوبى إلى أن يلزم الحرج أو الضرر أو يكتفى بالموافقه الظنيه بناءً على تعيين الإمتثال الظنى بعد تعذر الإمتثال القطعى، ومع تعذره أيضاً تصل النوبه إلى الإمتثال الاحتمالى على ما هو المقرر فى بحث مراتب الإمتثال، فتحصل أن الملاك فى كون الشبهه التحريميه غير محصوره وعدم تنجيز العلم الاجمالى بالحرام فيها هو عدم التمكن من المخالفه

القطعيه من جهه كثره أطراف العلم الإجمالي بالحرام.

في الاستدلال على حكم الشبه غير المحصوره

أقول: إن كان المراد أنه لا- يتمكن من ارتكاب أطراف الشبهه غير المحصوره حتى بحسب طول الزمان لم يشترطوا ذلك عند قولهم بعدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره، أضف إلى ذلك أن ما ذكره قدس سره من أنه إذا لم يمكن المخالفه القطعيه فلا- تجب الموافقه القطعيه أيضاً، وأن وجوب الموافقه القطعيه تابع لعدم جواز المخالفه القطعيه لا- يمكن المساعده عليه، فإن جواز المخالفه القطعيه لا يجتمع مع وجوب الموافقه القطعيه، وأما اجتماع وجوب الموافقه القطعيه مع عدم إمكان المخالفه القطعيه فهو أمر واقع في الشبهه المحصوره أيضاً، فإنه إذا تردد الحرام في زمان بين ضدين لهما ثالث فإنه لا يمكن الجمع بين الضدين في ذلك الزمان حتى تحصل المخالفه القطعيه، ولكن يمكن موافقتها القطعيه بتركهما إلى ضد ثالث، فاللازم أن لا يكون العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره منجزاً بدعوى أنه لا مانع في مثل ذلك من الأخذ بالأصول النافيه في كل من الضدين، حيث لا يلزم من الأخذ بها في كل منهما المخالفه القطعيه لعدم إمكان تلك المخالفه، نظير الأصول النافيه في كل من الوجوب والحرمة في دوران الأمر بين المحذورين.

والوجه في عدم صحه هذا القول في الشبهه المحصوره المزبوره أنه مع إمكان الموافقه القطعيه باختيار الضد الثالث يكون التكليف واصلاً، ومقتضى وصوله عقلاً رعايه احتمال التكليف في كل من الضدين فيكون ترخيص الشارع في كل منهما منافياً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال بينهما، ولا يقاس المثال بدوران الأمر بين

المحذورين، حيث إن مع عدم إمكان شىء من المخالفه القطعيه والموافقه القطعيه لا يعتبر التكليف بنوعه واصلاً، والتكليف المراد بين الوجوب والحرمه مع وحده المتعلق لا أثر له ولا يترتب عليه الانبعاث حتى ينافى الحكم الظاهرى فى المتعلق ويجرى ما ذكرنا فى المثال فى الشبهه غير المحصوره أيضاً إذا اعتبر فيها عدم التمكن من المخالفه القطعيه ولو فى طول الزمان.

وذكر الشيخ قدس سره فى الوجوه التى يمكن الاستناد إليها فى الالتزام بعدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، واختار الوجه هو أن العلم الإجمالى المزبور لا يعتنى به عند العقلاء ويتعاملون مع أطرافه بالشبهه البدويه، ولذا لا يرى العقل هذا العلم بياناً، ويجرى فى كل من أطرافه حكمه بقبح العقاب بلا بيان، وفشير كلامه قدس سره بأن احتمال التكليف مع كثره الأطراف فى كل منها يكون موهوماً، فيجوز الارتكاب مادام الوهم فى الأطراف، ويرد على ذلك بأنه إن كان المراد أنه لا يعتنى بمجرد كون الاحتمال ضعيفاً بأنه لا يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى فى أطراف محصوره تساوى احتمال التكليف فى كل من أطرافها، بل يكون العلم الإجمالى منجزاً حتى فيما كان احتمال المعلوم بالإجمال فى بعضها ضعيفاً، وإن كان المراد من الاحتمال الموهوم الاطمئنان بعدم المعلوم بالإجمال فيما يرتكبه فلازمه جواز الارتكاب مادام الاطمئنان والوثوق بأن المعلوم بالإجمال فى سائر الأطراف، لا عدم تنجيز العلم الإجمالى فى شىء من الأطراف كما هو ظاهر كلامهم بعدم الاعتبار بالعلم الإجمالى مع كون الشبهه غير محصوره.

ويمكن أن يكون مراده قدس سره مما ذكره، ما ذكرناه فى بحث الفقه فى مسأله العلم بالنجاسه فى الشبهه غير المحصوره من أن المراد من العلم هو الذى يغفل عنه عامه

الناس ولا- يرونه علما مع كونه فى الحقيقه علما، وذكرنا عدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالى، بل يجرى فى التفصيلى أيضا، ومثلنا بالبيضة أو الدجاجة التى يشتريها أ يملكها بغير الشراء، حيث إن جريان اليد العاديه فى طول سابق الزمان على أصولهما أمر قطعى، ولكن لا يعنى به فتدبر.

ثم إن الثمره بين ما ذكره المحقق النائنى فى وجه عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره، وما ذكره الشيخ قدس سره فى وجه عدم تنجيز العلم الإجمالى بناءً على ما فسروا كلامه به يظهر فيما لو كان الشك فى الشىء بنفسه موردا للاحتياط، كما لو اشتبه مائع مضاف بين أطراف كثيره من الآنيه التى فيها ماء فيكتفى بالوضوء بواحد منها، بناءً على الوجه الذى ذكره الشيخ لكون المختار للوضوء ماءً، فإن احتمال كونه غير ماء موهوم، بخلاف ما ذكره النائنى قدس سره فإنه يجب تكرار الوضوء بما فى الآخر لإحراز التوضؤ بالماء.

وبتعبير آخر لا يكون الشك فى كل من الأطراف كالعدم، ولكن العجب منه قدس سره حيث التزم بكفايه الوضوء الواحد، وعلله بأن المضاف المزبور لكثره أطرافه بحكم التالف، والوجه فى العجب أنه إن كان المراد بالتلف الاستهلاك وارتفاع الموضوع بأن يكون كثره الأطراف موجبا لانتفاء المضاف فهو غير تام صغرى وكبرى، أما الصغرى فإنه يلزم على الاستهلاك لو كان درهم واحد من الدراهم الكثيره ملك الغير أن يحكم بكل الدراهم أنها ملك لمن كان له سائر الدراهم، وأما الكبرى فقد ذكرنا فى بحث المطهرات أن الاستهلاك لا يوجب انتفاء الموضوع وجواز شرب الماء الكثير الواقع فيه البول أو غيره من النجاسه، لما دل على اعتصام الماء وجواز شربه واستعماله فى الوضوء، فهذا من التبعية لحكم الماء الطاهر، ولذا يقتصر على مورد قيام الدليل على

وقد يستدل على عدم اعتبار العلم فى الشبهه غير المحصوره بالإجماع، ولا يخفى ما فيه فإن هذه المسأله لم يتعرض لها القدماء من أصحابنا، فكيف يمكن دعوى الإجماع على حكمها، وعلى تقديره فلا- يمكن إثبات الإجماع التعبدى لاحتمال كون مدرّكهم أحد الوجوه المتقدمه، كما يستدل على عدم اعتبار العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره ببعض الروايات، كروايه أبى الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة؟ فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترى وبع وكل، واللّه إنى لأعترض السوق، فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، واللّه ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»^(١) ولا يخفى ما فيه، فإنه يجوز ارتكاب المأخوذ فى أمثال ذلك لا- لكون الشبهه غير محصوره، بل لأنه مع عدم العلم بحرمه المأخوذ بعينه تجرى فيه أصاله الطهاره أو الحليه، ويحكم بكونه مذكى ليد المسلم؛ لأنّ غير المأخوذ محرم عليه قطعاً، فإنه إما ملك للغير أو حرام، كما ذكرنا ذلك فى بحث جوائز السلطان، نعم إذا علم الحرام فى المأخوذ ولو تدريجياً جرى عليه حكم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

بقى فى المقام أمر، وهو أنه ذكر بعض أنّ كثره أطراف الشبهه توجب كون الشبهه غير محصوره فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كثيراً، وأما مع كثره المعلوم بالإجمال كما إذا علم أن ثلث الأوانى المنتشره فى البلد بأنها نجسه فيجرى عليها

نعم ربما تكون كثره الأطراف في مورد موجه لعسر موافقته القطعيه باجتناح كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجه لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجه لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظه ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثره أطرافه وملاحظه أنه مع أيه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءه لأجل الشك في التكليف الفعلي، هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف.

الرابع: أنه إنما يجب عقلاً رعايه الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً [١].

حكم الشبهه المحصوره، ويسمى هذا بشبهه الكثير في الكثير، والصحيح ملاحظه الموجب لتنجز العلم الإجمالي وجوداً وعدمًا، فإنه في مثل جوائز السلطان لا يضر العلم بكثره الحرام بخلاف ما إذا علم المكلف بكثره الحرام فيما يتلى بجميع الأطراف ولو في طول الزمان.

في ملاقي بعض أطراف العلم

[١] لا ينبغي التأمل في أن العلم الإجمالي بالموضوع بين طرفين أو أكثر يوجب تنجز التكليف المترتب عليه بسقوط الأصول النافيه في الأطراف فيما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له، أو كان في البين ما يحرز به تمام الموضوع، وأما إذا كان جزء الموضوع أو قيده فقط فلا يكون العلم الإجمالي به موجبا للتنجز ولا تساقط

الأصول النافية، كما إذا علم المكلف في جسدين أحدهما جسد إنسان ميت لم يغسل والآخر جسد حيوان ميتة، فإن الملاقى لأحدهما وإن يكن نجسا إذا كان مع الرطوبة المسريه، إلا أن المكلف إذا مس أحدهما لا يوجب ذلك غسل مس الميت؛ لأنه بالملاقاه المزبوره وإن تحرز النجاسه، إلا أنه لا يحرز بها تمام الموضوع لوجوب غسل مس الميت، بل مقتضى الأصل أنه لم يمس ميت الإنسان، وهذا بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالي بموضوع مساوقا لإحراز حصول الموضوع لحكم آخر أيضا، كما إذا علم إجمالا بطهاره أحد شيئين كانا في السابق متنجسين، فإنه إذا فرض ملاقاه طاهر لأحدهما مع الرطوبة يحكم بنجاسه الطاهر؛ لأنه مع العلم بالملاقاه يحرز تمام الموضوع لتنجس الطاهر، فإنه لاقى شيئا محكوما بالنجاسه مع الرطوبة والملاقاه معها أمر وجدانى، وكون الملاقى بالفتح نجسا بالاستصحاب، وهذا بحسب الكبرى واضح.

جريان الأصل النافى بالإضافة إلى تكليف لم يتم موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل

وإنما وقع الخلاف فى بعض الموارد فى أنها الصغرى للكبرى المذكوره، وأنه بالعلم الإجمالى يحرز تمام الموضوع أم لا، كما إذا علم المكلف بأن إحدى العينين فى يده غصب فلا يجوز له التصرف فيها، وإذا كان لأحدهما نماء منفصل بعد ذلك ولم يكن تناول النماء بالتصرف فى أحدهما كتناول بيضه الدجاجه، فهل يجب عليه الاجتناب عن ذلك النماء أيضا ويحكم بضمن النماء أيضا، أم لا يجب الاجتناب عن النماء ولا يحكم بضمانه.

فقد يقال كما عن المحقق النائنى قدس سره بلزوم الاجتناب عن النماء، ودخوله فى الضمان كالعين المتبوعه له، وذكر فى وجهه أن وضع اليد على عين عدوانا وضع لها

على منافعها ونماءاتها، ولذا لو استلم ثالث العين من الغاصب وحصل نماؤها بيده كان لمالكها الرجوع إلى كل منهما على قرار تعاقب الأيدي على مال الغير، فأصله عدم الضمان من ناحية العين التي لها نماء قد سقطت بالمعارضه مع أصله عدم الضمان بالإضافة إلى العين التي لم يتجدد لها نماء، هذا بالإضافة إلى الوضع، وأما التكليف فلمبغوضيه التصرف في النماء كالتصرف في نفس العين المتبوعه.

أقول لا يخفى ما فيه، فإن النماء المتجدد مال آخر، ولو كانت العين للغير يكون التصرف في النماء المفروض محرماً آخر غير التصرف في العين، ولا تكون حرمة التصرف فيه عند وضع اليد على نفس العين، بل عند حدوثه ولو في يد شخص ثالث، كما أن وضع اليد عليها عدواناً يوجب ضمان نمائها أيضاً عند حصوله، فإنه مادام لم يردّها على مالكها فما يفوت من منافعها ونماءاتها عن مالكها يدخل في الضمان أيضاً، فيكون على العين المملوكة للغير عدواناً استيلاءً على نمائها المتجدد عند تجدده ولو في يد ثالث، كما هو مقتضى السيره العقلانيه في موارد ضمان اليد، وعلى ذلك فحرمة التصرف والضمان في النماء عند تجدده على تقدير كون النماء ملك الغير ولو بتبع العين، ومقتضى الاستصحاب عدم كون النماء عند حصوله ملكاً للغير لتعلق به الحرمة والضمان في النماء، ولا يحتاج في جواز إثبات جواز التصرف في النماء وعدم الضمان فيه إلى إحراز كونه ملكاً لنفسه، كما يظهر عن الشيخ الأنصاري قدس سره، حيث استظهر عدم جواز التصرف، ولزوم الاحتياط في المال المشتبه من قوله عليه السلام على المروى «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله»^(١) والوجه في عدم

ص: ٤٠٤

(١-١) وسائل الشيعه ٢٧:١٥٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

الحاجه أن الروايه مع إرسالها لا تجرى فى الفرض، فإن استصحاب عدم كون النماء للغير أو أصاله الحليه فيه إحراز لما أحله الله، ولا مجال لدعوى معارضه أصاله عدم كون النماء ملك الغير بأصاله عدم كونه له، وذلك فإن الموضوع للحرمة والضمان مال الغير ونفيه كاف فى ثبوت الجواز ولا أثر لأصاله عدم كونه ملك نفسه بالاضافه إلى حرمة التصرف فيه، والضمان حيث لا يثبت كونه ملك الغير، وعلى تقدير المعارضه أو عدم الجريان تصل النوبه إلى أصاله البراءه عن الحرمة والضمان.

وقد يقال: هذا فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقة بملك الغير، كما لو اصطاد كل من اثنين صيدا فغصب أحدهما من الآخر، ثم اشتبه المغصوب بغيره وحصل لأحدهما نماء فإنه لا اشكال فى الفرض على ما تقدم، وأما إذا كانت مسبوقة بملك الغير كما إذا اشترى شجره وغصب الأخرى، واشتبهتها وحصل لأحدهما نماء فإنه يجب فى الفرض الاجتناب والتصرف فى النماء يضمنه، فإن الاستصحاب فى عدم كون الشجره التى منها النماء، مقتضاه كون الثمره ملك الغير، ولا مجال لدعوى المعارضه بينه وبين الاستصحاب فى بقاء الشجره الأخرى على ملك الغير، والوجه فى عدم المجال ما تقدم من أن الأصول المثبتة للتكليف تجرى فى أطراف العلم، ومجرد العلم الإجمالى بالانتقاض لا يوجب المعارضه بينها كما هو الحال فى تعارض الطرق والأمارات.

أقول: فى التفصيل المزبور تأمل، وذلك فإن عدم المعارضه فى الأصول المثبتة يختص بموارد يتعين فيها العمل بتلك الأصول، وأما مع العلم بعدم لزومه شرعا ولو بحسب الظاهر كالعلم الإجمالى بكون أحد المالين للغير فالمعارضه بحالها، وعليه فلا بأس بالرجوع فى النماء إلى الأصل النافى من غير فرق بين كون الأطراف مسبوقة

بملك الغير أم لا.

ومما ذكرنا يظهر الحال في ملاقى بعض أطراف العلم بالنجاسه، فإن خطاب النهى عن شرب المتنجس أو أكله كسائر الخطابات انحلاليه، ولو كان الملاقى (بالفتح) نجسا في الواقع يحدث بملاقاته فرد آخر من المتنجس محكوم بحرمة مستقله وضعا أو تكليفا، وبما أن حدوث فرد آخر بالملاقاه غير معلوم، فيجرى الاستصحاب، وأصالة الطهاره في الملاقى (بالكسر) بلا معارض.

وقد يقال: المستفاد من بعض الروايات أن الإجتنا ب عن الملاقى (بالكسر) بعينه مقتضى وجوب الإجتنا ب عن ملاقيه (بالفتح) لا أنه حكم آخر يثبت لفرد آخر، كما فيما رواه في الكافى عن أبى جعفر عليه السلام قال: أتاه رجل فقال له: وقعت فأره في خاييه فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام «لا تأكله فقال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى لأجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأره وإنما استخفت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شىء»^(١)، ووجه الاستفاده أن السائل لم يرد أكل الفأره، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فيستفاد من الجواب أن تحريم الميتة يدخل في الاجتنا ب عن السمن أو الزيت المزبورين في السؤال.

ولكن لا- يخفى، أن المراد من التحريم في الروايه الحكم بالنجاسه وكونها منجسه لا الحرمة التكليفيه، بأن يكون مقتضى تحريم الشىء تكليفا الإجتنا ب عن ملاقيه، ولذا لا بأس بأكل ملاقى الميتة من غير ذى النفس أضف إلى ذلك ضعف

ص: ٤٠٦

(١-١) وسائل الشيعة ٢٠٦: ١، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

الروايه سندا.

والحاصل نجاسه الملاقى (بالكسر) غير نجاسه الملاقى (بالفتح)، وكل منهما محكوم بحكم مستقل، غايه الأمر إذا أحرز نجاسه أحد الشيتين إجمالاً، ثم لاقى أحدهما شيئاً ثالثاً، يحكم بطهاره ذلك الثالث للشك فى حدوث فرد آخر والأصل عدمه.

لا- يقال: بعد الملاقاه يعلم إجمالاً- إما بنجاسه الملاقى (بالكسر) أو نجاسه الطرف الآخر، فهذا علم إجمالى ثان يكون منجزا لنجاسه الملاقى على تقديرها.

فإنه يقال: حيث إنَّ الأصل النافى قد سقط فى الطرف الآخر عند حصول العلم الإجمالى الأول، فلا مانع عن الرجوع إلى الأصل النافى فى الملاقى، نعم إذا كان للطرف الآخر أصل طولى لم يسقط من الأول كما إذا علم إجمالاً بنجاسه ثوب أو ماء ثم وقع الثوب فى إناء ثالث يجب الإجتنب عن الإناء الثالث؛ لأنَّ أصله الطهاره والحليه فيها تسقطان بالمعارضه مع أصله الحليه فى الماء الذى كان طرفاً للعلم الإجمالى الأول على ما تقدم بيان ذلك سابقاً، وأما ما أجاب به الشيخ قدس سره عن شبهه العلم الإجمالى الثانى بعد العلم بالملاقاه، بأن العلم الثانى لا يمنع من جريان الأصل فى الملاقى (بالكسر) لكون الشك فى الملاقى ناشئاً من الشك فى نجاسه الملاقى (بالفتح) فيكون الأصل الجارى فى الملاقى (بالكسر) فى طول الأصل الجارى فى الملاقى (بالفتح) لأنَّ الأصل السببى حاكم على الأصل المسببى ولو جرت أصله الطهاره فى الملاقى لما كان لها مورد فى ناحيه الملاقى (بالكسر)، وبعد سقوط الأصل فى الملاقى (بالفتح) للمعارضه بينه وبين الأصل فى الطرف الآخر تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى (بالكسر) بلا معارض، فقد تقدم أن مجرد كون

ومنه ينقدح الحال فى مسأله ملاقاه شىء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنه تاره يجب الإجتناى عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها [١].

الأصل طوليا فى أحد الأطراف لا يوجب خروجه من أطراف المعارضه، حيث ذكرنا أن الطوليه إنما هى فى فرض جريان الأصل الحاكم، وأما مع عدم جريانه يكون الأصل فى الطرف الآخر معارضا مع الأصل الطولى أيضا، وقد أورد على الشيخ قدس سره بأن الساقط فى الملاقى (بالفتح) وطرفه الآخر هو أصاله الطهاره لكون أصاله الطهاره فيه حاكما على أصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، ولكن أصاله الحليه فى ناحيته غير حاكمه، فأصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) تتعارض مع أصاله الحليه فى الطرف الآخر الذى هو طرف للملاقى، وهذا هو المعروف بالشبهه الحيدريه، والصحيح فى الجواب ما ذكرنا من أنه لا تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى إلا بعد فعله الملاقاه وإحرازها، وقبل ذلك قد سقطت كل من أصاله الطهاره والحليه فى ناحيه الملاقى (بالفتح) وطرفه، فإنه لم يكن فى ذلك الزمان ملاقاه وإحرازها ليكون الشك فى طهاره الملاقى أو حليته من أطراف الأصول المتعارضه، وعليه فلا أساس صحيح للشبهه الحيدريه.

[١] ذكر قدس سره لملاقى بعض الأطراف فروضاً ثلاثه، وأنه يجب الاجتناب فى الفرض الأول عن الملاقى (بالفتح) وطرفه دون الملاقى (بالكسر) وهذا يكون فيما إذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بوجود النجس بين الأطراف، وذكر فى الفرض الثانى لزوم الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر دون الملاقى (بالفتح) وهذا يكون فى صورتين، إحداهما: ما إذا علم أولاً بنجاسه الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر أولاً، ثم علم بالملاقاه وأنه كان قبلها إما الملاقى (بالفتح) نجساً أو

فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

الطرف الآخر، فإن حال الملاقى (بالفتح) في هذا الفرض كحال الملاقى (بالكسر) في الفرض الأول من عدم كون الأصل الجارى فيه من أطراف المعارضه، وثانيتها: ما إذا علم الملاقاه أولاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر، ولكن كان عند حدوث العلم الإجمالي الملاقى (بالفتح) خارجاً عن محل الابتلاء وصار مبتلى به بعد حصول العلم.

أقول: ما ذكر في الأولى من الصورتين إنما يصح فيما إذا علم أولاً بوقوع النجاسه إما في الملاقى (بالكسر) أو الطرف الآخر، ثم حصل العلم بالملاقاه، وأن نجسا آخر كان واقعا في الملاقى (بالفتح) أو الطرف الآخر، وأما إذا علم فعلاً أن منشأ نجاسه الملاقى بالكسر على تقديرها هي الملاقاه السابقه لكانت أصله الطهاره في الملاقى (بالفتح) مثبته لظهاره الملاقى فعلاً، وعلى ذلك فاللازم الاجتناب عن الطرف الآخر فقط فيكون هذا فرضاً رابعاً زائداً على الفروض الثلاثه، ولا يقاس المقام بما إذا علم بنجاسه أحد شيئين ثم علم بأن النجس أحدهما أو الشيء الثالث، حيث يجب في ذلك الاجتناب عن الجميع لا خصوص أحد الشيئين الأولين، بدعوى أن جريان الأصل النافى في الشيء الثالث بلا معارض، والوجه في عدم صحه القياس أنه في مثل ذلك يعلم ثانياً خطأ الأول وبطلانه من أصله، فيكون الشك في كل من الأطراف بعد العلم الثاني شكاً جديداً فتسقط الأصول النافيه فيها بالمعارضه، وبالنتيجه يجب الاجتناب عن الجميع، وهذا بخلاف المفروض في المقام فإنه لا يعلم الخطأ في العلم الإجمالي الأول، بل يحصل علم إجمالي ثان غاية

ومنه ظهر أنه لا- مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضروره أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسه شىء آخر ثم حدث (العلم بـ) الملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى أو ذاك

الأمر لا يكون التكليف فى أحد طرفيه على تقديره تكليفاً فعلياً منجزاً بهذا العلم الإجمالى الثانى.

وأما المثال الثانى: فهو ما إذا علم بملاقاه شىء كالثوب لمائع ثم علم بنجاسه ذلك المائع أو شىء آخر، ولكن كان المائع الملاقى (بالفتح) خارجاً عن الابتلاء حين حصول العلم الإجمالى بالنجاسه وصار داخلياً فى الابتلاء بعد ذلك، فإنه عند حصول العلم الإجمالى بالنجاسه تسقط أصاله الطهاره فى كل من الملاقى (بالكسر) أو الشىء الآخر بالمعارضه، وبعد دخول الملاقى (بالفتح) فى الابتلاء تجرى فيه أصاله الطهاره بلا- معارض، ولكن لا يخفى ما فيه فإن جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح عند العلم بنجاسته أو نجاسه شىء آخر لا- يتوقف على بقائه حين حصول العلم أو دخوله فى محل الابتلاء بنفسه، فإن لطهارته ولو مع فقدته قبل أن يخرج عن محل الابتلاء أثراً شرعياً وهو طهاره ملاقيه فعلاً، فالعلم الإجمالى بنجاسته أو الشىء الآخر يوجب سقوط أصاله الطهاره فى كل منه وما لاقاه، والطرف الآخر، فيدخل هذا فى القسم الثالث الذى أشار إليه بقوله: «وثالثه: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالى بعد العلم الملاقاه، ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً إما بنجاسه الملاقى والملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتجزى التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين وهو الواحد أو الاثنان».

الشيء أيضاً، فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقه في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسه أصلاً، لا- إجمالاً- ولا- تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاه ثم حدث العلم الإجمالى، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الإبتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.

ثم لا- يخفى أنه كما لا تجرى الأصول النافيه في أطراف العلم الإجمالى بالتكليف أو حصول الموضوع له بينها لما ذكرنا من أن العلم الإجمالى بأحدهما فرض وصول التكليف فيكون الترخيص فيها ترخيصة قطعياً في التكليف الواصل وهو قبيح من المولى الحكيم، وعبرنا عن ذلك بالمضاده بين التكليف الواصل والترخيص في الأطراف من جهه المنتهى والغرض من التكليف، كذلك لا- تجرى الأصول النافيه في أطراف الطريق الإجمالى القائم بالتكليف أو الموضوع بينها، كما إذا قامت البيئه بوقوع نجس في أحد الإناءين ونحتمل خطئها وعدم أصابه النجس لشيء منهما، فإنه لا مجال في مثل الفرض لتوهم وقوع المعارضه بين مادل على اعتبار ذلك الطريق وبين خطابات الأصول النافيه في كل من الإناءين، والوجه في عدم المجال هو أن مقتضى إطلاق اعتبار الطريق العلم بنجاسه أحدهما، فالنجاسه على تقديرها تكون واصله فلا يمكن مع وصولها الترخيص في الأطراف.

وبتعبير آخر إطلاق اعتبار الطريق يثبت القرينه العقليه على تقييد اعتبار خطاب الأصول النافيه في أطرافه لعدم شمول خطاب الأصل النافى لكلا- الإناءين؛ لأنّ نجاسه أحدهما معلومه وشموله للآخر منهما غير معقول للعلم بطهاره الآخر واقعا، وإن أريد المعين فالحكم بطهاره المعين منهما ترجيح بلا مرجح على قرار ما تقدم.

وعلى الجملة: لا فرق بين العلم الإجمالى الوجدانى وبين الطريق المعبر القائم

وثالثه يجب الإجتنب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه، ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسه الملاقى والملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالإجتنب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الإثنان.

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

والحق أن العلم الإجمالى بثبوت التكلّى_ف بينهما أيضا يوجِب الاحتياط عقلاً [١] بإتيان الأكثر، لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلاً.

بالتكليف بين الأطراف غايه الأمر تكون القرينه على تقييد خطاب الأصل النافى فى الأول نفس العلم الإجمالى، وفى الطريق المعتر بملاحظه اعتباره، حيث إن معنى اعتباره كونه علما بالتكليف، نعم لتوهم المعارضه وجه بناء على أن المجعول جعل المنجزيه لها ولكنه مدفوع أيضا، فإنه إذا لم يكن للأصل العملى مع الطريق التفصيلى مجال فلا- يكون له المجال مع الطريق الإجمالى أيضا كما يأتى فى وجه تقديم الأمارات على الأصول.

وحاصله أن مفاد خطاب الأصل يدفع بدليل اعتبار الأماره حتى لو قلنا بأن مفاد دليل اعتباره جعل المنجزيه، وذلك فإن الجهل بالواقع غير مأخوذ فى اعتبار الأماره بل مدلولها جعل المنجزيه لها، حيث ما أمكن جعل المنجزيه ومع شمول الاعتبار للأماره القائم بين الأطراف لا يمكن للمولى الحكيم الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل منجزيته إلى المكلف.

فى دوران متعلق التكليف بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

[١] لا- يخفى أن الشك فيما إذا تعلق بنفس التكليف يكون مجرى لأصالة البراءه بخلاف ما إذا علم التكليف، وكان الشك والتردد فى متعلقه، فإنه يكون مجرى

لقاعده الاشتغال، ويقال الكلام فى الأقل والأكثر الارتباطيين بحث صغرى وإن الشك فى الشك فى التكليف ليرجع إلى أصله البراءة، أو أن التردد فى متعلقه فقط فىكون مجرى لقاعده الاشتغال، ثم إن لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين صورتين.

الأولى: ما كان الشك فى جزئيه شىء للمأمور به بأن تردد التكليف الواحد ثبوتاً بين تعلقه بمجموع أمور يكون لا بشرط بالإضافة إلى المشكوك، وبين تعلقه بذلك المجموع مع ذلك المشكوك.

والصوره الثانيه: احتمال شرطيه شىء أو مانعيه لمتعلق التكليف، بأن يدور متعلق التكليف بين كونه مطلقاً بالإضافة إلى المشكوك أو مقيداً بوجوده أو عدمه مع العلم بأن نفس المشكوك لا يدخل فى متعلق ذلك التكليف، ويلحق بالصوره الثانيه: دوران متعلق التكليف بين كونه جنساً أو نوعاً أو مردداً بين كونه نوعاً أو صنفاً.

وبتعبير آخر يكون متعلق التكليف مردداً بين كونه فعلاً عاماً أو خاصاً، ومما ذكر يظهر أن دوران الوظيفه يوم الجمع بين الظهر أو الجمع أم دورانها بين القصر والتمام لا يدخل فى مباحث الأقل والأكثر، حيث إن الأولين متباينان بالعنوان والقصر والتمام متباينان بشرط لا وبشرط شىء، فتدخلان فى دوران متعلق التكليف بين المتباينين.

ويقع البحث أولاً فى الصوره الأولى: يعنى الشك فى جزئيه شىء لمتعلق التكليف، وقد يقال مع العلم الإجمالى بتعلق الوجوب بالأقل أو الأكثر الارتباطيين لا- انحلال فى ناحيه العلم فى التكليف لا- حقيقه ولا- حكماً ولا عقلاً ولا شرعاً، فيجب الاحتياط بالاثبات بالأكثر كما قد يقال بانحلال العلم المزبور عقلاً وشرعاً فتجرى فى

ناحيه وجوب الأ-كثر البراءه العقلية والنقلية، كما يظهر ذلك من كلمات الشيخ الانصارى فى رساله، وقد ذهب جمع منهم المحقق الخراسانى والمحقق النائينى إلى أنه لا-انحلال فى ناحيه العلم بالتكليف حقيقه، ولكن مع ذلك لا-يجب الاحتياط بالاتيان بالأ-كثر للانحلال الحكيمى المستفاد من خطابات البراءه الشرعيه، والكلام فى جريان البراءه العقلية وعدمه، وقد وجه الشيخ قدس سره الانحلال عقلاً بأن تعلق التكليف بالأقل وترتب العقاب على تركه محرز؛ لأنه إما واجب نفسياً أو غيرياً فلا بد من الإتيان به، وأما تعلق التكليف بالجزء المشكوك وترتب العقاب على ترك الأكثر بتركه فهو غير معلوم، فيكون مجرى قبح العقاب بلا بيان كسائر موارد الشك فى التكليف، وقد أورد الماتن على ما ذكره بوجهين، الأول: كون الانحلال بالنحو المذكور خلفاً، والثانى: استلزامه عدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه مستحيل، وذلك فإن تنجز التكليف بالأقل ولزوم الاتيان به على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف الواقعى حتى ما لو كان متعلقاً بالأكثر لتوقف لزوم الاتيان بالمقدمه على تنجز التكليف بذيه، ففرض لزوم الاتيان بالأقل على كل تقدير فرض لتنجز التكليف الواقعى ولو كان متعلقاً بالأكثر، ولو كان لزوم الاتيان بالأقل على كل تقدير موجبا لعدم تنجز التكليف ولو كان بالأكثر لكان خلفاً بالإضافه إلى فرض تنجز التكليف على كل تقدير.

وأيضاً عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر يستلزم عدم كون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير؛ لأنه لا يترتب على ترك المقدمه شىء فيما إذا جاز ترك ذيه، وعدم كون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير، يستلزم عدم الانحلال فيلزم من الانحلال عدمه، أى يلزم من عدم تنجز التكليف ولو كان متعلقاً بالأكثر عدم كون

الأقل متيقنا فى لزوم الإتيان به وعدم كونه متيقنا يستلزم عدم الانحلال، فالانحلال يستلزم عدمه.

أقول: لا- يتم ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام ولا- ما ذكره الماتن فى الا-يراد عليه، اما الأول: فلان الأجزاء فى الواجب الارتباطى لا- تكون واجبه بالوجوب الغيرى ليقال بأن الأقل متعلق للوجوب نفسيا أو غيريا، فإن المقدميه بين الجزء والكل غير وارده على ما تقرر فى بحث مقدمه الواجب، بل الجزء يتعلق به للوجوب النفسى فى ضمن تعلقه بسائر الأجزاء، فالغيريه والنفسيه تستلزم عدم الانحلال؛ لأنه يعتبر فى الانحلال أن يكون المنحل إليه أى المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال ومع عدمه يبقى العلم الإجمالى بحاله.

وأما ما ذكره الماتن قدس سره من توقف الانحلال على تنجز التكليف الواقعى على كل تقدير فغير تام، فإن الانحلال إلى العلم التفصيلى للعلم بتعلق الوجوب النفسى بالأقل لا محاله، حيث إن الوجوب لو كان متعلقا بالأكثر لكان الأقل أيضا متعلقا بذلك الوجوب فى ضمن تعلقه بالأكثر، وإذا أحرز تعلق الوجوب المعلوم بالإجمال بالأقل فيستحق المكلف العقاب فى فرضين يقينا، الأول: ما إذا تعلق الوجوب النفسى بالأقل خاصة وترك المكلف الاتيان بالأقل، والثانى: أن يتعلق الوجوب بالأكثر وكان مخالفته بترك الأقل، وأما إذا تعلق بالأكثر وخالفه بترك الجزء المشكوك فالاستحقاق غير محرز.

وبتعبير آخر يمتاز كل واحد من سائر الأجزاء عن الجزء المشكوك، فإن المكلف يستحق العقاب بمخالفه التكليف بترك كل من سائر الأجزاء، بخلاف ترك الجزء المشكوك فيه، فإن تعلق الوجوب النفسى ولو ضمينا غير محرز، كما أن

الاستحقاق على فرض تركه غير محرز ولم يتم له بيان، والحاصل لا- يتوقف الانحلال على ما ذكره، بل على كون الأقل متعلق الوجوب لا- محاله، وعدم استحقاق العقاب على مخالفته التكليف على تقدير تعلقه بالأ- كثر بترك الجزء المشكوك من أثر الانحلال والتكليف النفسى وإن يكن واحدا حقيقه إلا- أن له فى ناحيه متعلقه سعه، ودخول الأقل وأخذه فى متعلق الوجوب محرز، ولكن أخذ المشكوك ليتعلق به الوجوب غير معلوم، وهذا التبعض فى ناحيه المتعلق يستدعى فى التكليف الواحد التبعض فى تنجزه ولا محذور فيه.

وبتعبير آخر التبعض فى التكليف الواحد مع كون متعلقه متعددا بحسب تنجزه لا- محذور فيه عقلاً- ولا يستلزم خلفاً، ولا عدم الانحلال، حيث إن التبعض بحسب التنجز غير التبعض بحسب الثبوت والسقوط واقعاً.

لا يقال: لا مجال فى المقام للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر ولا يدفع احتمال العقاب على مخالفته من جهة ترك الجزء المشكوك، بل المرجع قاعده الاشتغال؛ لأنّ التكليف تعلقه بالأقل محرز سواء كان نفسياً أو ضمناً فيكون منجزاً، ولا بد من إحراز سقوطه سواء كان نفسياً أو ضمناً وإذا ترك المكلف الجزء المشكوك واقتصر على الأقل يحتمل أن لا يسقط التكليف المتعلق بالأقل لكونه متعلقاً بالأكثر ثبوتاً، حيث إن التكليف الضمنى لا يسقط إلاّ مع الاثبات بتمام الواجب، والشك فى سقوط التكليف المعلوم مورد لقاعده الاشتغال، فإنه يقال: إحراز سقوط التكليف سقوطاً واقعياً غير لازم فى حكم العقل، بل اللازم فى حكمه أن لا يحتمل العقاب، فإن العلم بمخالفته التكليف المحرز المعلوم إجمالاً بترك الأقل بيان بالإضافه إلى وجوبه، وأما إحراز سقوطه الواقعى مع فرض تبعض

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً _ ضروره لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً، أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه

التكليف في تنجزه فغير لازم في حكم العقل، لا يقال: لو كان التكليف متعلقاً بالأكثر بحسب الواقع فلا يكون الإتيان بالأقل من الإتيان بمتعلق الأمر الضمني، فإن الإتيان بمتعلقه يكون في ضمن الإتيان بمتعلق الأمر النفسى كما هو مقتضى الارتباطيه في التكليف، فإنه يقال هذا أى الانحصار على صورته الإتيان بالكل مبنى على عدم إمكان تبعض التكليف الواحد فى التنجز وتعين إحراز سقوطه ثبوتاً لأجل أن التكليف الواحد بحسب الواقع لا يقبل التبعض فى الثبوت والسقوط.

لا يقال: لا يوجد فى الخارج الأقل لا بشرط الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى فى المقام، بل ما يؤتى به خارجاً إما بشرط لا بحسب الخارج أو بشرط شىء بحسبه، نعم ما يوجد خارجاً (بشرط لا) ربما يمكن تبديله بحسبه إلى بشرط الشىء المشكوك جزئيته، كما إذا أمر المولى بالاتيان بمجموع عدّه أمور يحصل بها غرض واحد، ويشك فى دخل شىء معها فى حصول ذلك الغرض الموجب لأمره بها، بحيث لو كان المشكوك دخيلاً يمكن تداركه ولو بالاتيان به بعد تحقق تلك الأمور خارجاً، ففى مثل هذا يمكن دعوى تنجز التكليف بالإضافه إلى الأقل، حيث إن تركه مخالفه للتكليف المعلوم إجمالاً يقينا، وترتب العقاب على تركه محرز سواء كان وجوبه نفسياً أو ضمناً، وأما إذا لم يمكن تبديل ما وقع خارجاً بشرط لا إلى بشرط شىء فلا يمكن دعوى أن المكلف قد أتى بالمعلوم إجمالاً، يعنى بالأقل المردد كون وجوبه نفسياً أو ضمناً، كما إذا شك فى كون السوره جزءاً من الصلاه بعد قراءه الحمد وقبل الركوع، حيث إنه إذا صلى بلا سوره لا يمكن له دعوى أنه قد أتى بالأقل، حيث إن الأمر الضمنى على تقدير وجوب الأكثر تعلق بالركوع بعد قراءه

لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر _ فاسد قطعاً، لاستلزام الإنحلال المحال، بداهه توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل

السوره وبالحمد قبل السوره، حيث إنه في الواجبات الارتباطيه كالصلاه يكون الايتان بالجزء البعدى شرطاً في الجزء القبلى والقبلى شرطاً في الجزء البعدى، فلا يحرز حصول متعلق الطلب المحرز نفسياً أو ضمناً، بل مقتضى قاعده الاشتغال في ناحيه الأمر المعلوم تعلقه بالأقل نفسياً أو ضمناً هو الإيتان بالأكثر.

فإنه يقال: الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه ضمناً فالأقل مشروط بالمشكوك ثبوتاً لا محاله، كما ذكر، إلا أن عدم البيان لوجوب الأ-كثر المساوق لعدم البيان لاشتراط الأقل بالمشكوك موضوع لقبح العقاب على ترك الأكثر المساوق لقبحه على عدم رعايه الشرط في ناحيه الأقل بلا فرق بين ما أمكن تبديل المأتى به خارجاً بنحو بشرط لا، إلى بشرط شيء أم لا.

وعلى الجملة مع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لو كان متعلقاً بالأكثر وكانت مخالفته بترك المشكوك لم يبق مجال لقاعده الاشتغال، فإن موضوعها احتمال العقاب، والفرق بين ما نحن فيه والمتباينين أن أحد طرفي العلم الإجمالي في المتباينين كان كالتطرف الآخر في احتمال تعلق التكليف به من غير أن يكون في البين تعيين لأحدهما بخصوصه، ولذا كان المتعين لرعايه التكليف المعلوم إجمالاً- في كل منهما بخلاف العلم الإجمالي المزبور في المقام، فإن كون وجوب الأقل متيقناً يوجب أن لا تُجرى في ناحيته قاعده قبح العقاب بلا بيان، بخلاف احتمال وجوب الأكثر، فإن عدم جواز تركه بترك المشكوك مما لا سبيل للعقل إليه.

حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الإنحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمه، فإن وجوبه حينئذ يكون

فتحصل أن الانحلال في المقام حتى بحسب البراءة العقلية متحقق ولكنه حكيم لا حقيقي، بمعنى أن الوجوب المعلوم بالإجمال لا يخرج عن تردده عن كونه متعلقاً بالأقل أو الأ-كثر قد ظهر مما ذكرنا في تقريب البراءة العقلية بالإضافة إلى وجوب الأكثر يظهر أن التبعض في التنجز عقلاً لا يختص بموارد تردد الوجوب بين النفسى والضمنى، بل يجرى في مورد تردد الوجوب بين النفسى والغيرى أيضاً، وحتى لو لم نقل بالوجوب الغيرى الشرعى للمقدمه، كما إذا علم المكلف بتعلق نذره إما بصلاه ركعتين قبل الزوال أو الوضوء قبله، حيث إن ترتب العقاب على ترك الوضوء قبله أو مع تركه قبله محرز وجدانا، سواء كان المنذور قبل الزوال الوضوء أو الصلاه، فإن الصلاه قبله لا تكون بدون الوضوء وأما إذا توضعاً قبله فلا يحرز ترتب استحقاق العقاب على تركها لعدم تمام البيان بالإضافة إلى وجوبها فتدبر.

في انحلال العلم الإجمالى عقلاً في موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين

ثم إنه قد التزم العراقي قدس سره في دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر، بأن شك في جزئيه شىء لمتعلق الأمر وعدمها بالانحلال الحقيقى، وقال في تقريبه ما حاصله، إن تعلق الوجوب وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، والشك في انبساط ذلك الوجوب على المشكوك وأن اللابشرطيه أو بشرطيه الشىء لم تؤخذ قيدا لمتعلق الوجوب، بل يتعلق الوجوب بذات الأقل أو ذات الأكثر، حيث إن المولى عندما لاحظ متعلق وجوبه بلحاظ الغرض الكامن فيه يرى تاره دخاله شىء في

معلوماً له، وإنما كان التردد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحه أقوى من مصلحه الأقل، فالعقل فى مثله وإن استقل بالبراءه بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام فى المقام.

متعلقه كدخاله غيره من الأجزاء، فإنشأ الوجوب الواحد بحيث ينبسط على الجميع فيعبر عن ذلك بأن المتعلق بالإضافه إلى ذلك الشىء بشرط شىء، وأخرى عدم دخالته فيه بلحاظ حصول الغرض بدونه فإنشأ الوجوب بذات الأقل ولا ينبسط الوجوب المنشأ لذلك الشىء، ويعبر عن ذلك بلا- بشرطيه المتعلق، وعلى ذلك فجعل الوجوب الواحد وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، وانبساطه على ذلك الشىء غير معلوم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه تعلقه بالمشكوك.

أقول: انبساط الوجوب المنشأ على ذات الأقل وإن كان محرزا فى الجمله أى فى الموارد التى لا- يلاحظ الترتيب الخاص بين الأجزاء، إلا أن الوجوب المنبسط على الأقل بما أنه دائر أمره بين الاستقلاله والضمنيه فلا يحرز سقوط ذلك التكليف عن الأقل على تقدير جزئيه المشكوك، فيبقى فى البين دعوى أن الشك يرجع إلى سقوط ذلك الوجوب المنبسط على الأقل بالإتيان به، فلا يقاس المقام بدوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وينتهى الأمر إلى تقريب التبعض فى التكليف فى مرحله التنجز لو كان متعلقاً بالأكثر وهذا انحلال حكمى لا حقيقى.

وأما فى الموارد التى تعتبر الترتيب بين الأجزاء يكون الدخيل فى حصول الغرض حصول الجزء بنحو خاص كما فى أجزاء الصلاه، فذات الملحوظ فى مقام إنشاء الوجوب يختلف فىكون المأخوذ فى متعلقه على تقدير جزئيه السوره بعد الحمد الركوع الخاص، وهو الركوع بعد قراءه السوره وعلى تقدير عدم جزئيتها ذات

هذا مع أن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدليه [١] من تبعيه الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد فى

الركوع بعد الحمد وهكذا، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى أن تعلق الوجوب وانبساطه على ذات الأقل محرز تفصيلاً، وأن الانحلال حقيقى فلم يبق فى البين مع عدم إمكان تبعض التكليف الواحد فى الثبوت والسقوط إلا دعوى التبعض فى مقام التنجز، وهو انحلال حكمى؛ لأن العلم الإجمالى بالإضافة إلى التكليف المردد بين تعلقه بالأقل أو الأ-كثر بيان ولا يجرى معه قاعده قبح العقاب بلا بيان بالإضافة إلى تعلقه بالأقل، ولا بالإضافة إلى تعلقه بالأكثر من ناحيه ترك الأقل، وأما بالإضافة إليه من ناحيه جزئيه المشكوك فلا منع من جريانها كما لا يخفى.

[١] وقد يستدل على لزوم الاحتياط عقلاً- فى دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأ-كثر فى الارتباطيين وأنه لا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه وجوب الأكثر بوجه آخر، وقد تعرض الشيخ قدس سره لهذا الوجه وأجاب عنه وحاصله أنه فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يعلم الغرض الملزوم فى البين وتحصيل الغرض الملزوم للشارع لازم عقلاً، ولذا تكون الواجبات الشرعيه أطفافاً فى الواجبات العقلية، والغرض اللازم استيفاءه لا- يحرز حصوله بالاتيان بالأقل فقط بل يكون بالاحتياط والاتيان بالأكثر.

وأجاب عن ذلك تاره بأن مسأله الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال عند الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين غير مبين على المشهور عند العدليه من وجود المصالح أو المفاسد فى الواجبات أو المحرمات ليقال: إن استيفاءها والتحرز عن تلك المفاسد لازم عقلاً لكونهما من الغرض الملزوم للشارع، بل تجرى على القول الأشعري المنكر لهما، بل وتجرى على غير المشهور عند العدليه من تحقق المصلحه فى نفس الحكم

والتكليف، وأخرى بأنه على تقدير المصالح والمفاسد فى المتعلقات لم يحرز فى المقام لزوم الاستيفاء، حيث يحتمل دخاله قصد الوجه فى حصول الغرض بعد العلم باعتبار قصد التقرب والامثال فى حصوله، ولا- يتمكن المكلف مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصد الوجه، فيبقى فى البين الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال المنحل إلى وجوب الأقل على ما تقدم، حيث إن الخروج من عهده التكليف المعلوم لازم عقلاً وإن لم يكن فى المتعلق غرض بحيث يلزم على المكلف استيفاؤه.

الاستدلال على لزوم الاحتياط بالأتان بالأكثر للوجه العقلى

وقد صحح الماتن قدس سره الاستدلال العقلى المذكور للزوم الاحتياط بالأتان بالأكثر، وقال: إن ما ذكره الشيخ قدس سره فى الجواب عنه غير مفيد، فإن من التزم بالمصلحة الملمزمه فى الواجب وكونها غرضاً داعياً للشارع إلى إيجابه عليه أن يلتزم بالأتان بالأكثر لاستيفاء الغرض، وقول الأشعرى المنكر للمصلحة الملمزمه لا- يرفع عنه هذا الالتزام، وما ذكره من عدم ابتناء البراءة والاشتغال فى المسألة على قول المشهور من العدليه لا يفيد من التزم بالمصالح والمفاسد فى الواجبات والمحرمات، بل التزم بما عليه غير المشهور من العدليه من احتمال كون المصالح فى نفس التكاليف فإن حصولها فى المتعلق عنده محتمل، وأما ما ذكره ثانياً من احتمال دخاله قصد الوجه فى حصول الامثال المحض للعرض، ولا يتمكن المكلف فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصده فيدفعه أنه على تقدير اعتبار قصد الوجه يتمكن منه المكلف فى نفس العمل، وإنما لا يتمكن من قصد التمييز فى الجزء المشكوك جزئيته، وقصد الوجه والتمييز فى خصوص كل جزء غير معتبر

المأمور به والمنهى عنه، وكون الواجبات الشرعية أظافاً في الواجبات العقلية، وقد مرّ اعتبار موافقه الغرض وحصوله عقلاً في إطاعه الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

عقلاً- في صحة العمل، وإلا- لزم عدم إمكان الاحتياط في المقام، وإمكان الاحتياط فيه كالاختياط في العلم الإجمالي في المتباينين واضح، فللمكأنف مع اعتبار قصد الوجه الإتيان بالأ- أكثر فإنه مصداق للواجب أى متعلق الوجوب فيما دار أمر المشكوك بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً المعبر عنه بجزء الفرد، نعم إذا كان أمره دائراً بين كونه جزءاً من المتعلق أو مقارناً خارجاً للمتعلق ينطبق متعلق الوجوب عليه بسائر أجزائه، هذا مع أن الكلام في البراءة والاشتغال في الأقل والأ- أكثر الارتباطيين يجرى فيما كان الواجب توصلياً ولا مجال في التوصلى لاحتمال دخل قصد الوجه في العمل فضلاً عن أجزائه.

وذكر قدس سره في آخر كلامه في المقام أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في العبادات حتى في أجزائها بنحو ينافيه التردد لما يجب الامتثال حتى بالإتيان بالأقل لعدم إحراز الغرض فيه، وعدم إمكان تحصيله لو كان متعلقاً بالأكثر ولولم يعتبر قصد الوجه كذلك، بل اعتبر بنحو لا ينافيه التردد في بعض أجزائه لزم الإتيان بالأكثر للزوم إحراز حصول الغرض.

أقول: يرد على الماتن قدس سره أنه مع تردد الغرض والملا-ك في كونه في المتعلق أو نفس التكليف لم يمكن الالتزام بلزوم الاحتياط من ناحية العلم بالغرض، ووجهه ظاهر، فإنه إنما يلزم رعايه العلم بالغرض إذا كان الغرض مترتباً على فعل العبد بحيث يكون مطلوباً منه، ومع كون الغرض في نفس التكليف أو احتمالاً فلا- يعلم المكلف باشتغال عهده بالغرض ليلزم عليه إحراز رعايته وظاهر كلامه قدس سره لزوم رعايته حتى في هذا الفرض.

ولا- وجه للتفصي عنه: تاره بعدم ابتناء مسأله البراءه والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدليه، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعره المنكرين لذلك، أو بعض العدليه المكتفين بكون المصلحه فى نفس الأمر دون المأمور به.

وأخرى بأن حصول المصلحه واللف فى العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها

وما ذكره أخيرا من عدم لزوم الاتيان بالأقل مع اعتبار قصد الوجه والتميز بحيث ينافيه التردد أيضا لا يمكن المساعده عليه؛ لأنه ذكر فى بحث الواجب التعبدى والتوصلى أن قصد الوجه والتميز كقصد التقرب مما لا يمكن أخذه فى متعلق التكليف، وإنما يتعلق التكليف بذات المتعلق، ولكن العقل حاكم بلزوم رعايه ما ذكر إذا احتمل دخالتها فى حصول الامثال والغرض من إيجاب ذلك المتعلق، وعليه فى المقام بناءً على الانحلال تعلق الأمر النفسى بذات الأقل محرز، وإنما الشك فى حصول الغرض بالإتيان بالأقل المحرز وجوبه على الفرض، والتردد فى تعلق الوجوب وانبساطه على الجزء المشكوك فلا- يمكن قصد التمييز والوجه فى ذلك الجزء المشكوك لا فى الأقل المحرز وجوبه يقينا خصوصا فيما إذا لم يكن الترتيب معتبرا بين الأجزاء على ما تقدم، وعلى الجملة يجب الإتيان بالأقل لاحتمال حصول الغرض المعلوم فى البين به، وأجاب المحقق النائنى قدس سره عن الوجه العقلى بأن مجرد العلم بالغرض فى متعلق التكليف لا- يوجب لزوم رعايته، وذلك فإن الغرض المترتب على متعلق التكليف يكون تاره بمنزله المعلوم من علته بأن يكون المتعلق من العله التامه له كما فى ترتب زهوق الروح على فرى الأوداج، وأخرى يكون الإتيان بالمتعلق من قبيل المقدمه الإعداديه لحصول الغرض كما فى ترتب نبات الزرع على حرث الأرض وإلقاء الحب فيها، وإذا كان الغرض من قبيل الأول لتعلق الوجوب يلزم على المكلف إحراز حصوله، بخلاف ما إذا كان من قبيل

على وجه الإمتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصيلاً _ ليؤتى بها مع قصد الوجه _ مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحه الداعيه إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن فى المأمور به مصلحه ولطف رأساً، لتنجزه بالعلم به إجمالاً.

الثانى فإنه لا- يجب على المكلف إلا- الإتيان بمتعلق التكليف، حيث إن الغرض خارج عن فعله فلا يطلب منه وإنما يطلب منه فعله، وفيما إذا لم يحرز أن الغرض من أى القسمين لا- يثبت فى حقه إلا التكليف بالفعل، والحاصل أن مجرد العلم بالغرض فى متعلق التكليف مع تردده بين القسمين لا يوجب القول بلزوم رعايه الاحتياط لإحراز حصول الغرض، حيث إن الغرض فى القسم الأول مطلوب من المكلف، ولذا لا يفرق بين أمره بقطع الأوداج أو إزهاق روحه، بخلاف القسم الثانى فإنه لا يتعلق التكليف إلا بنفس الفعل فإنه المقدور للمكلف، وترتب الغرض يحتاج إلى أمر أو أمور خارجه عن اختياره فلا تطلب منه، بل لا يبعد أن يستفاد من تعلق الأمر فى الخطاب بعنوان الفعل مع عدم معرفيه الملاك بأن الملاك من قبيل الثانى.

وقد أورد بعض الأجله قدس سرهم على ما ذكر، بأن متعلق الوجوب وإن يمكن كونه من قبيل المعد للغرض الأقصى للمولى، إلا- أن الغرض المطلوب من المكلف هو الغرض المترتب على فعله لا الغرض الأقصى، وفعله بالإضافة إلى الغرض المطلوب منه المعبر عنه بالغرض الأدنى مما يترتب على فعله يكون من قبيل ترتب المعلول على علته، وإذا شك المكلف فى ترتب الغرض الأدنى واحتمل عدم حصوله بالإتيان بالفعل لزمه الاحتياط بالإتيان بالأكثر لإحراز حصوله، فلا يمكن إبطال الوجه العقلى بتقسيم الغرض وترديده فى موارد الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين بين ما لا يطلب عن المكلف لاحتمال كون فعله معداً للغرض لا عله وبين ما يطلب لكونه

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته، فإن العقوبه عليه بلا بيان. وذلك ضروره أن حكم العقل بالبراءه _ على مذهب الأشعري _ لا- يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لإحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر ومصلحته _ على هذا المذهب أيضاً _ هو ما فى الواجبات من المصلحه وكونها أظافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحه فى العباده، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الإمتثال، إلا أنه لا مجال لإحتمال اعتبار معرفه الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال فى إمكان الاحتياط هاهنا كما فى المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه فى كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقتترانه به، هو وجه

عله له.

ثم ذكر أن الصحيح فى الجواب عن الوجه العقلى المزبور ما حاصله أن الغرض المترتب على الفعل إذا كان معلوماً بعنوان الخاص بلا- فرق بين كون الغرض الأقصى وكون الفعل عله تامه له وبين كونه أدنى، فاللازم على المكلف إحراز حصوله، وأما إذا لم يكن بعنوانه الخاص معلوماً واحرز وجوده بالبرهان ونحوه من غير أن يعرف المكلف عنوانه الخاص فلا حكم للعقل بلزوم خروج المكلف عن عهده، بل اللازم عنده الخروج عن عهده التكليف المتعلق بالفعل مع إحرازه، فإن عدم حصول هذا الغرض مع عدم علم المكلف بعنوان الخاص غير مربوط بالمكلف، فالمسؤول هو المولى حيث يكون عليه أن يوصله بعنوانه إلى المكلف بحيث يكون عليه رعايته.

وتوضيح ذلك أنه لا ينبغى التأمل فى أن تدارك غرض المولى ليس واجبا مولويا آخر غير إيجاب الفعل الذى يعلم المكلف بوجوبه نفسياً ليكون المكلف

نفسه من وجوبه النفسى، لا وجه أجزاءه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غايه ووصفاً بإتيان الأ-كثـر بمكان من الإمكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزاءه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتى على إجماله، بلا تمييز ماله دخل فى الواجب من أجزاءه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتمامه وكماله، لأن الطبيعى يصدق على الفرد بمشخصاته.

مستحقاً لعقابين عند ترك الفعل، كما لا- ينبغى التأمل فى أن حكم العقل بلزوم رعايه غرض المولى ليس من الحكم العقلى المستقل نظير حكمه بقبح الظلم ليستتبع حكماً شرعياً مولوياً بقانون الملازمه لتكون النتيجة وجوب كل من الفعل واستيفاء الغرض وجوباً نفسياً، بل لزوم رعايه غرض المولى حكم العقل فى مقام الامتثال، يعنى إذا أمر المولى بفعل يحكم العقل بموافقتة أو إطاعته بحيث يحصل الغرض الداعى له إلى إيجاب الفعل، وعلى ذلك نقول لا حكم للعقل بذلك فى موارد عدم معلوميه الغرض بعنوانه، بل على المولى أن يأمر بالفعل المحصل له ويوصل إلى عبده بيانه، وإذا علم المكلف الغرض بعنوان الخاص يكون العلم به وصولاً، وإن تعلق الإيجاب فى خطابه بنفس الفعل فإن ذلك الإيجاب أما غيرى أو إرشادى إلى إيجاب تدارك الغرض نظير أمر الوالد ولده بالذهاب إلى المكتب، فإنه إرشاد أو كناية إلى أمره بالتعلم أو أن الأمر بالذهاب غيرى، وأما إذا لم يعلم الغرض بعنوانه بأن لم يدل عليه خطاب الأمر أو غيره فلا وجوب إلا لمتعلق الأمر، ولا يرى العقل إلا لزوم متابعتة حيث إن المولى هو المسؤول عن إيصال غرضه إلى عبده بعنوانه فالوجه العقلى المزبور فاسد من أصله.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل.

أقول: قد ذكرنا في بحث الواجب النفسى والغيرى أن العلم بالملاك وترتبه على الفعل لا يوجب كون وجوب الفعل غيرياً، فإن الدليل على كشف الملاك في الفعل المعلق به الوجوب حكمه المولى وعدم جعل التكليف على العباد عبثاً، وهذا لا يقتضى أن تكون المصلحة الملحوظة بالإضافة إلى الفعل من قبيل المعلول إلى علته بلا فرق بين كون تلك المصلحة الغرض الأعلى أو الأدنى، بل يمكن أن تكون من قبيل الحكمة التي قد تترتب على الفعل وقد لا تترتب أو تترتب على الفعل أولاً تترتب على فعل كل واحد منهم، ويكون أمر الشارع الجميع بذلك الفعل لثلاث أسباب: اختلاف بين المكلفين حتى فيما إذا علم تلك الحكمة بعنوانه كالأمر بغسل الجمعة لإزاله أرياح الآباط.

والحاصل مجرد العلم بعنوان الغرض والمصلحة لا يوجب كون وجوب الفعل إرشادياً أو غيرياً، بل يكون الفعل واجباً نفسياً، نعم فى موارد كون الغرض بالإضافة إلى الفعل المتعلق به الوجوب بنحو المعلول على تقدير الإحراز فالأمر كما ذكر بعض الأجله.

وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شك في جزئيه [١].

[١] يقع الكلام في جريان البراءة الشرعيه عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيقال بجريانها ولو لم يكن في البين الانحلال العقلي، لذا اختار الماتن قدس سره الانحلال الشرعي مع إنكاره انحلال العلم الإجمالي عقلاً، وذكر في وجهه ما تقرّبه: أن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأ-كثر وإن لا-ينحل عقلاً- إلا أنه لا يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر حيث إن عدم الانحلال إنما هو في ناحيه العلم بالتكليف بأحدهما ثبوتاً، ولكن الانحلال شرعاً في ناحيه الحكم الوضعي المجموعول للأجزاء، فإنه يعلم بثبوت الجزئيه لكل من أجزاء الأقل وهذا علم تفصيلي بالإضافة إلى ثبوت الجزئيه للأقل، وأما ثبوت الجزئيه للمشكوك غير معلوم فيكون مقتضى حديث الرفع رفعها؛ لأن الموضوع للرفع في الحديث ما لا يعلمون، وهو يعم جزئيه الجزء المشكوك، فيتعين الواجب في الأقل بثبوت الجزئيه لأجزاء الأقل وعدم ثبوتها للمشكوك.

ولا- يتوهم أن الانحلال في الحكم الوضعي كان بحسب العقل أيضا مع أنه قدس سره أنكر جريان البراءة العقلية رأساً، وذلك فإن العلم الإجمالي بوجوب الأقل بنحو اللابشرط أو بوجوبه بشرط المشكوك يعنى وجوب الأ-كثر كان بياناً حتى فيما كان التكليف ثبوتاً متعلقاً بالأكثر بثبوت الجزئيه للمشكوك، فقاعده قبح العقاب بلا بيان لم يكن لها مورد بخلاف البراءة الشرعيه فإن الموضوع لها ليس عدم البيان، بل عدم العلم بالحكم تكليفاً أو وضعاً، والجهل المفروض في المقام وهو الجهل بجزئيه المشكوك يعمها ما لا يعلمون فيحكم عليها بالرفع.

لا يقال: جزئيه الجزء المشكوك أو المنسى ليست حكماً شرعياً مجموعاً، كما

أنه ليست للجزئية أثر شرعى مجعول ولزوم الإعادة عند ارتفاع الجهل أو النسيان أثر عقلى لا للجزئية، بل لبقاء التكليف الواقعى بلا امتثال، وحديث الرفع لا يجرى إلا فيما كان المجهول بنفسه حكماً شرعياً أو كان له أثر شرعى، وأجاب قدس سره عن ذلك بأن الجزئية وإن لم تكن مجعوله شرعاً بنفسها، إلا أنها تكون مجعوله شرعاً بتبع جعل منشأ انتزاعها وهو التكليف بالأكثر، وكونها مجعولاً- شرعياً بهذا المقدار كافٍ فى جريان البراءة الشرعية فى ناحيتها، لا- يقال: إنما يكون رفع المجعول بالتبع برفع منشأ انتزاعها، وإذا ارتفع التكليف بالأ-كثر فلا- مثبت لثبوت التكليف بالأقل، بل يكون التكليف بالأقل ثبوتاً من المشكوك بدواً، وأجاب عن ذلك بأنه وإن يكون رفع الأمر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه إلا أن التكليف بالأقل ثبوتاً لا يكون من المشكوك بدواً، فإن نسبة حديث الرفع بالإضافة إلى خطابات سائر الأ-جزاء بمنزلة الاستثناء، فإن إطلاق كل من تلك الخطابات مقتضاه بقاء الوارد فيه على جزئته، سقط وجوب شىء آخر عن الجزئية بنسيانه أو الجهل به أم لم يسقط، فيكون هذا الإطلاق مثبتاً لوجوب الإتيان بالأقل.

أقول: لا يخفى ما فى هذا الجواب، فإن ما دل على جزئية شىء للعمل، مقتضاه أن ذلك العمل لا يكون بدونه، وأما ذلك العمل متعلق الأمر فعلاً- أم لا- فلا نظر له إلى ذلك، وعليه فاللزام إثبات الأمر الفعلى بالأقل أو غير المنسى فعلاً، ويؤخذ بإطلاق أدله الجزئية، فيقال: إن مقتضاه بقاؤها على الجزئية فى هذا الحال أيضاً، والمفروض عدم إحراز الأمر بأصل العمل بعد إحراز سقوط الأمر بالأكثر، وهذا فيما كان الرفع فيه رفعاً واقعياً كما فى موردى النسيان والاضطرار، فإنه فى مثل ذلك يكون رفع جزئية الشىء برفع الأمر النفسى عن مجموع الأجزاء لو قيل بعدم اعتبار

الاستيعاب فى النسيان والاضطرار لجميع الوقت، وذلك فإن الجزئيه بنفسها غير قابله للرفع الواقعى بنفسها، وبعد سقوط الأمر بالمجموع المشتمل للمنىسى أو المضطر إلى تركه يحتاج إثبات الوجوب النفسى الاستقلالى لسائر الأجزاء إلى قيام دليل عليه، ويقال بأن الدليل على ثبوته إطلاق ما دل على جزئيه كل من سائر الأجزاء، وهذا الجواب وإن كان غير تام كما أشرنا إليه، فإن مقتضى إطلاق أدلتها جزئيه كل منها عند الأمر بالعمل المركب لا ثبوت الأمر بالمركب فعلاً، إلا أن ما ذكر لا مورد له فى موارد الرفع الظاهرى كمورد الجهل بجزئيه شىء، حيث إن الرفع الظاهرى يقابله الوضع الظاهرى والوضع الظاهرى لجزئيه المشكوك الأمر بالاحتياط عند الإتيان بالمركب فىكون رفعها عند الجهل بالجزئيه عدم لزوم الاحتياط حتى على تقدير تعلق الأمر بالأكثر واقعاً والإتيان بسائر الأجزاء، يعنى الأقل لعدم سقوط التكليف الواقعى حقيقه كان متعلقاً بالأقل أو الأكثر، بل العلم بكون الأقل متعلقاً للتكليف واقعاً إما استقلالاً أو فى ضمن الأمر بالأكثر منجز للتكليف الواقعى بالإضافة إلى غير الجزء المشكوك فى جزئيه، بمعنى أنه لو كان متعلق التكليف فى الواقع الأقل أو الأكثر فالمكلف معاقب على مخالفته من ناحيه ترك الأقل، ومعذور لو كانت مخالفته من ناحيه ترك الجزء المشكوك، والتبعض فى تنجز التكليف الواقعى أمر معقول لا محذور فيه على ما مر فى بيان الانحلال الحكمى العلقى.

فى بيان جريان أصله البراءه الشرعيه فى ناحيه وجوب الأكثر

نعم، جريان أصله البراءه فى نفى الجزئيه بأن يكون مفادها نفى الحكم الوضعى ظاهراً غير صحيح، وذلك لوجهين.

الأول: فإنه إما أن يلتزم بعدم جريان البراءه فى نفس التكليف المتعلق بالأكثر؛

لأنها تعارض بأصله البراءه الجاربه فى تعلق الوجوب النفسى المستقل بالأقل، ففى هذه الصوره كما أن أصله البراءه فى وجوب الأقل تعارض البراءه عن وجوب الأكثر كذلك تعارض أصله البراءه عن جزئيه المشكوك؛ لما تقدم من أن الأصل النافى فى أحد طرفى العلم الإجمالى يعارض الأصل النافى فى الطرف الآخر، ولو كان الأصل النافى فيه متعدداً وبعضها بالإضافة إلى البعض الآخر طويلاً، كما اعترف الماتن قدس سره بذلك فى مسأله ملاقى أحد أطراف العلم فيما إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين والملاقاه لأحدهما دفعه واحده، وذكرنا أنه مع اختصاص الأصل الطولى بخطاب مستقل لا يجرى على الطرف الآخر لا- مانع من الرجوع إليه والأخذ بمفاده، ولكن هذا لا- يجرى فى المقام، فإن أصله البراءه فى الحكم التكليفى والوضعى مستفاد من حديث الرفع.

وإما أن يلتزم بجريان أصله البراءه الشرعيه فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر ولا يعارضها أصالتها فى ناحيه وجوب الأقل حيث إنه مع العلم الإجمالى بوجوبه استقلالاً أو ضمناً وترتب العقاب على تركه لا- يبقى للأصل النافى فيه مورد، وعلى ذلك يكون التكليف الواقعى منجزاً بالإضافة إلى الأ- أكثر أيضاً من ناحيه ترك الأقل أولاً تجرى أصله البراءه فى تعلق التكليف بالأقل لكونه خلاف الامتنان بعد علم المكلف بأنه لا يجوز له ترك الصلاه رأساً، فتجرى فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر، ومع جريانها فيه لا يبقى لجريانها فى نفس جزئيه المشكوك مجال للعلم بعدم وجوب الاحتياط من ناحيه احتمال تعلقه بالأكثر، لا يقال: من التزم بالاحتياط عقلاً- فى دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأ- أكثر بالوجه العقلى السابق من لزوم إحراز الغرض لا يمكن له الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الأكثر أو جزئيه

المشكوك، فإن ترتب الغرض الملزم على الأقل لا بشرط أو الأكثر محرز، وأصله البراءة عن وجوب الأكثر لا يثبت ترتبه على الأقل لا بشرط حتى يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم رعايته، نعم يمكن هذا الإثبات فيما قام الدليل على نفي جزئيه المشكوك أو كان خطاب الأصل النافي وارداً في مورد دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر ليحمل على إثبات الغرض أيضاً صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه.

فإنه يقال: إن الغرض كما تقدم ليس لزوم تحصيله واجباً شرعياً آخر، بل هو حكم العقل لاحتمال الاستحقاق للعقاب مع احتمال بقاءه ببقاء التكليف، وإذا اكتفى الشارع فى مقام امتثال التكليف بالإتيان بالأقل كما هو مقتضى جريان البراءة فى تعلق التكليف بالأكثر أو جزئيه المشكوك، فلا- سبيل للعقل بالحكم بلزوم رعايته كما هو الحال فى موارد جريان قاعده التجاوز والفراغ ونحوهما.

وقد تحصيل من جميع ما ذكرنا ان القائل بالبراءة الشرعيه فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر إما أن يلتزم بانحلال العلم الإجمالى عقلاً ولو كان هذا الانحلال حكماً على ما تقدم، فالمجرى لأصله البراءة الشرعيه وهو تعلق التكليف بالأكثر أى تعلقه بالجزء المشكوك؛ لأن تعلق الوجوب به ضمناً مما لا- يعلم، ورفع عن الأ- أكثر ظاهري بمعنى عدم وجوب الاحتياط فى التكليف الواقعى من ناحيته، بخلاف تعلقه بالأقل فإنه محرز وجداناً نفسياً مستقلاً أو ضمناً فلا موضوع لرفعه، وعليه فيتنجز التكليف النفسى على تقدير تعلقه بالأقل، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر من ناحيه ترك الأقل والتنجز فى التكليف الواحد والتبعض فى تنجزه أمر ممكن كما تقدم، فيؤتى بالأقل بداعى الأمر به على كل تقدير لثبوت الإطلاق الظاهري فى متعلقه وإن التزم بعدم الانحلال عقلاً حتى حكماً فالترامه بالبراءة

فيمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول.

لا- يقال: إن جزئيه السوره المجهوله _ مثلاً- _ ليست بمجهوله وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرافع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي، وليس إلا من باب

الشرعيه ممكن أيضاً، لأنّ الموضوع للبراءه الشرعيه الجهل بالحكم وما لا يعلم فينطبق هذا على تعلق التكليف الواقعي بالأكثر ولا يرفع الوجوب النفسى عن الأقل؛ لأنّ تعلق الوجوب النفسى به ولو فى ضمن الأ-كثر محرز كما ذكرنا، ولا أقل من كون رفع الوجوب المتعلق بالأقل بنحو اللابشرط خلاف الامتنان، والبراءه الشرعيه بكل من التقريبين لا تنافى عدم انحلال العلم الإجمالى عقلاً، فإن الموضوع فى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان بمعنى عدم المصحح للعقاب، والعلم الإجمالى المزبور عقلاً وإن يكن مصححاً للعقاب إلا أن ملاك استحقاقه احتمال العقوبه فى ترك كل من الطرفين إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فيه، ومع جريان البراءه الشرعيه فى ناحيه احتمال وجوب الأكثر كما تقدم لا احتمال لاستحقاق العقاب فى ناحيه ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك، ولذا تكون البراءه الشرعيه فى موارد جريانها وارده على حكم العقل فيه بالاحتياط.

فى التمسك بالاستصحاب لاثبات لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر

بقى فى المقام أمر وهو أنه قد يتمسك فى المقام بالاستصحاب للزوم الإتيان بالأكثر تاره، ولجواز الاقتصار على الاتيان بالأقل أخرى، أما الأول فيقال: إن المكلف بعد الاتيان بالأقل يحتمل بقاء التكليف المعلوم له إجمالاً من قبل، حيث إن التكليف على تقدير تعلّقه بالأكثر باق على حاله، ومقتضى الاستصحاب الجارى فيه

إحراز بقائه على حاله وهذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى ولا يثبت تعلق التكليف ثبوتاً بالأكثر إلا أنه يتعين الإتيان به ليرتفع الموضوع له فى ناحيه الكلى.

ويجاب عن هذا الاستصحاب بأنه إنما تصل النوبه إلى الاستصحاب فى ناحيه الكلى إذا سقط الأصل فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل بالمعارضه مع الأصل النافى فى ناحيه الفرد القصير، وأما إذا جرى الأصل النافى فى ناحيه الفرد الطويل بلا معارضه فى ناحيه الفرد القصير فلا مورد للاستصحاب فى ناحيه الكلى، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم خرج منه بلل مردد بين البول والمنى، فإن الاستصحاب فى بقاء الحدث الأصغر وفى عدم حدوث الجنابه له يعين أن رافع حدثه هو الوضوء فلا حدث له بعد الوضوء، بخلاف ما إذا كان متطهراً من الحدثين وخرج منه بلل مردد بين البول والمنى فإنه بعد الوضوء يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء الحدث؛ لأن الاستصحاب فى عدم حدوث جنابته قد سقط بالمعارضه مع الاستصحاب فى عدم حدوثه بالبول المعبر عنه بالحدث الأصغر، وما نحن فيه من قبيل الأول؛ لأن الاستصحاب فى عدم تعلق التكليف بالأكثر جار بلا معارضه الإستصحاب فى ناحيه عدم تعلقه بالأقل لا موضوع له للعلم بتعلقه به استقلالاً أو ضمناً، والإستصحاب فى عدم تعلقه بالأقل بنحو اللابشرط لا يثبت تعلقه بالأكثر.

وعلى الجملة لا- مورد لاحتمال جواز ترك الأقل ليجرى الاستصحاب فى عدم تعلق التكليف به كما لا- مجال لإثبات تعلقه بالأكثر فإنه من الأصل المثبت.

أقول: مجرد عدم المعارضه بين الأصل الجارى فى ناحيه الفرد الطويل والفرد القصير لا يوجب سقوط الإستصحاب فى ناحيه بقاء الكلى، ولذا لو كان المكلف

لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحه رفعها.

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الإنتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر

متطهراً من الحدثين ومع ذلك توضعاً تجديداً وبعد الوضوء علم بخروج بلبل منه قبل الوضوء مردد بين البول والمنى فيجرب الاستصحاب في ناحيه عدم جنابته فيجوز له ما يحرم على الجنب كالمكث في المساجد قبل الغسل، ولكن لا يجوز له مس كتابه القرآن من غير اغتسال لجريان الاستصحاب في ناحيه بقاء الحدث، وذلك فإن الاستصحاب في عدم الجنابه في هذا المثال لا يعين حال البلبل وأنه كان بولاً، بخلاف ماخرج البلبل المشتبه بعد كون المكلف محدثاً بالأصغر فإن الاستصحاب في بقاء الأصغر بعد البلبل وعدم تبدله بالأكبر يترتب عليه أن رافعه هو الوضوء هذا بناءً على مسلك هذا القائل، وأما بناءً على ما ذكرنا في محله من أن المحدث إذا لم يكن جنباً فهو مكلف بالوضوء يحكم بطهارته في المثال أيضاً فعلاً كما يحكم بذلك إذا خرج البلبل المشتبه من المتطهر من الحدثين بعد وضوئه بعد البلبل؛ لأنَّ المستفاد من آيه «إذا قمتم إلى الصلاة . . .» (١)، هو أن المحدث إذا لم يكن جنباً ولم يحصل منه ما يوجب الغسل يرتفع حدثه بالوضوء عند وجدانه الماء، وإلا يتييم لصلاته وسائر ما يشترط فيه الطهاره.

والصحيح في الجواب عن الاستصحاب أنه لا مجرى للاستصحاب في ناحيه الكلى في أمثال المقام مما يكون المستصحب هو التكليف الثابت سابقاً للمردد بين تكليف يقطع بعدم بقائه وبين تكليف يشك في حدوثه من الأول وكان متعلق

الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

لأنه يقال: نعم، وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبه حديث الرفع _ الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء _ إليها نسبه الإستثناء، وهو معها يكون دالّه على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

التكليفين بحيث لم يكن للأصل مجرى في ناحيه عدم التكليف بمتيقن الارتفاع، كما في المقام؛ لأنّ الاستصحاب في بقاء التكليف في فرض الإتيان بالأقل ليس له إلا أثر عقلي وهو احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقاء التكليف بأن يتعلق التكليف بالأكثر، وإذا جرى الأصل في ناحيه عدم تعلقه بالأكثر لا يبقى في البين الأثر العقلي؛ لأن احتمال التكاليف بالأكثر.

لا يقال: الاستصحاب في ناحيه عدم تعلقه بالأكثر قبل الإتيان بالأقل معارض بعدم تعلقه بالأقل، لأنه يقال الاستصحاب في ناحيه عدم تعلقه بالأقل لا- أثر له بعد العلم بلزوم الإتيان به، فإنه إما واجب مستقل أو واجب ضمنى، وإنه يترتب على تركه مخالفه التكليف الواقعي يقيناً، هذا فيما إذا كان المطلوب بالتكليف ذات الأقل أو ذات الأكثر بلا اعتبار ترتيب بين الأجزاء، وأما إذا كان المعبر الترتيب بين الأجزاء بحيث لا يتحقق الأقل أيضا إذا كان الواجب هو الأكثر كما في اعتبار السوره المشكوك اعتبارها بعد الحمد وقبل الركوع فعلى تقدير وقوع المعارضه بين الاستصحاب في ناحيه عدم وجوب الأقل والاستصحاب في ناحيه عدم وجوب الا-كثر، تجرى أصاله البراءه في ناحيه عدم وجوب الأكثر ولا يعارض بأصاله البراءه في ناحيه عدم وجوب الأقل؛ لكون البراءه في ناحيه الأقل خلاف الامتنان، ومع جريان البراءه عن وجوب الأكثر لا مجال للاستصحاب في ناحيه بقاء الكلى؛ لأنّ الاستصحاب فيه لا- يثبت تعلق التكليف الواقعي بالأكثر، وذكرنا أن أثره العقلي يعنى احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقاءه فينتفى بجريان البراءه في ناحيه احتمال وجوب الأكثر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

